



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE YUCATÁN
FACULTAD DE CIENCIAS ANTROPOLÓGICAS

**Peregrinaciones mayas hacia las cuevas y montañas
sagradas: el caso específico de Metzabok, Chiapas, México.**

TESIS

**PARA OPTAR AL TÍTULO DE
ARQUEÓLOGO**

**PRESENTA:
BR. RUBÉN DE JESÚS NÚÑEZ OCAMPO**

**ASESORA:
DRA. SOCORRO DEL PILAR JÍMENEZ ÁLVAREZ**

**MÉRIDA, YUCATÁN, MÉXICO
2015**

*Dedicado a
mis abuelos en especial a
Pedro Ocampo Interian.*

Agradecimientos

A mis padres: Leticia Ocampo Salazar y Rubén Nuñez Martínez, por todo su apoyo, consejos y educación que me han permitido ser la persona que soy; sin su paciencia y soporte este trabajo no se hubiera llevado a cabo.

A la Dra. Socorro Jiménez, por su amistad, enseñanzas y asesoría durante la realización de mi tesis y análisis cerámico, en especial, por su interés y preocupación en buscar el crecimiento académico y personal de sus alumnos a través de involucrarlos en sus proyectos de investigación y publicaciones.

Al Dr. Joel Palka, por su amistad, recomendaciones y financiamiento del trabajo de campo que me permitió realizar mi proyecto de investigación, de igual manera por sus consejos en campo y compartir conmigo sus conocimientos sobre los paisajes rituales mayas.

A Miguel Mingüer, Edward Salazar y ahora arqueólogos Carlos Matos y David Medina, por su amistad y todas las experiencias y aventuras que pasamos juntos durante la licenciatura.

A los profesores y ex-profesores de la Facultad de Ciencias Antropológicas, por sus enseñanzas y compartir con nosotros sus conocimientos y preocupación para formarnos en el complejo campo académico de la arqueología.

A mis compañeros de la Facultad de Ciencias Antropológicas, y en especial a los de mi generación, por las discusiones académicas, amistad y experiencias en el aula que me han servido durante esta etapa de mi vida.

A mis compañeros del Laboratorio de Cerámica, Héctor Cauich, Alan Méndez y la Mtra. Iliana Ancona, por su amistad y las discusiones sobre la cerámica maya que me han ayudado muchísimo en mi formación académica. También quisiera agradecer a los estudiantes de la Licenciatura en Arqueología que ayudaron durante mi análisis de material cerámico, Vianey Borges, Lucero Meyo, Rosario Balam, Abigail Chaparro, Moisés Herrera y Pedro Cocom, cuya ayuda fue muy importante para finalizar mi trabajo.

A mis compañeros del Proyecto Arqueológico Mensabak: Rebecca Deeb, Caleb Kestle, Walker Good, Santiago Juárez, Sebastián Salgado y Christopher Hernández por su amistad, compartir conmigo sus experiencias y sus interesantes pláticas en mis trabajos de campo en la selva lacandona, así como por hacerme sentir parte del proyecto.

A los pobladores de la comunidad de Puerto Bello Metzabok, Chiapas, en especial a Tomasina Valenzuela, Cecilia Valenzuela, Mincho Valenzuela, José Valenzuela, Juan López, Chan K'in, por su amistad, confianza y hacer inolvidables mis días en ese hermoso lugar. A Enrique Valenzuela, por la confianza en dejarme analizar la cerámica del Mirador e Ixtabay fuera de su lugar de origen.

A Antonio Martínez *Chan K'in* de la comunidad de Nahá, Chiapas, por abrirme las puertas de su casa y de su templo, así como por compartir conmigo parte de los conocimientos ancestrales de los abuelos lacandones.

Al Mtro. Josuhé Lozada y Antrop. Josué Gómez por su amistad y la grata experiencia en el registro de gráficos rupestres en la selva lacandona.

Al Dr. Brent Woodfill y compañeros del Proyecto Arqueológico Salinas de los Nueve Cerros: Carlos Tox, César Tox, Mónica Urquizú, Blanca Mijangos, Judith Gallegos, Walter Burgos, Sheryl Carcuz y Jorge Mario Ortiz, por su amistad y compartirme sus experiencias en el mundo de la arqueología, así como hacer inolvidables todas mis aventuras vividas en Guatemala.

A mis amigos del Proyecto Arqueológico Cancuen: Paola Torres, Miryam Saravia, Francisco Saravia y Fidel, por su amistad y compartirnos sus conocimientos sobre la cerámica maya.

Al Mtro. José Huchim, por sus enseñanzas en los trabajos de campo en salvamentos, inspecciones, recorridos y restauración arqueológica, que tanto me han servido durante mi formación académica, y darme la oportunidad de empezar con el pie derecho en este difícil campo laboral.

A mis compañeros en los Proyectos Apoyo Administrativo y Plan de Manejo de Uxmal y Ruta Puuc: Luis Cruz, Alfredo Hau, Ulises Piña, Teresa Bolaños, Alberto Pérez, Ana Rosado y a todo el equipo de trabajo, por su amistad y enseñanzas sobre los trabajos de mantenimiento y conservación de las zonas arqueológicas del Puuc, así como por hacer amenos los días en mi segunda casa llamada Uxmal.

Al Dr. Christophe Helmke por su amabilidad de compartir conmigo su trabajo doctoral y algunos de sus artículos sobre las cuevas de la región maya que me ayudaron en la elaboración de mi tesis.

Al Arqlgo. Luis Pantoja y compañeros del Proyecto de Salvamento Arqueológico Tamanche- Fase I: Mario Garrido, Gabriel Euan, Mario Zimmermann, en especial a José Estrada Faisal "Sledge Hammer" por sus enseñanzas en el trabajo de campo que me permitieron posteriormente realizar mi registro de campo en Chiapas.

Al Programa Institucional de Impulso y Orientación a la Investigación (PRIORI-UADY) por la beca de 'Fomento a la titulación por tesis' y la beca 'Verano de la Investigación Científica de la Península de Yucatán Jaguar 2014' que me ayudaron a terminar en tiempo y forma mi trabajo de titulación.

Al Consejo de Ciencia, Innovación y Tecnología del Estado de Yucatán (CONCIYTEY) por sus becas a través del programa 'Impulso Científico Universitario' que me sirvieron para realizar parte de mi trabajo de campo y gabinete.

A la Secretaria de Educación Pública por la asignación de la beca PRONABES.

A Yolanda Vázquez, por su apoyo y compañía durante este recorrido, y por motivarme a realizar mis proyectos.

Índice	Pág.
Índice de figuras.	
Introducción.....	1
Capítulo 1. Aproximaciones teóricas.....	6
1.1 Religión, ideología y cosmovisión.....	6
1.2 Mito y ritual.....	9
1.3 Núcleo duro de la cosmovisión Mesoamericana.....	12
1.4 Territorio simbólico.....	14
1.5 Santuarios y peregrinaciones en Mesoamérica.....	16
Capítulo 2. Antecedentes de estudio.....	19
2.1 Antecedentes históricos del estudio de las peregrinaciones en Mesoamérica.....	19
2.2 Los orígenes del culto a las cuevas y montañas en Mesoamérica.....	23
2.3 Peregrinaciones a cuevas y montañas sagradas en el área Maya.....	26
2.3.1 Perspectiva etnográfica.....	26
2.3.2 Perspectiva etnohistórica.....	29
2.3.2.1 Área Maya.....	29
2.3.2.2 Centro de México.....	31
2.3.3 Perspectiva arqueológica.....	34
2.3.4 Perspectiva epigráfica e iconográfica.....	37
Capítulo 3. Marco de estudio.....	45
3.1 Descripción del Área Natural Protegida de Metzabok.....	45
3.1.1 Ubicación geográfica.....	45
3.1.2 Sistema hidrológico.....	46
3.1.3 Climatología.....	46
3.1.4 Fisiografía.....	47
3.1.5 Flora y fauna.....	47
3.2 Antecedentes de investigación en la región de Metzabok.....	47
3.3 Antecedentes de las investigaciones en los sitios arqueológicos del sistema lagunar Metzabok, Chiapas.....	50
3.4 El paisaje ritual en la Laguna Metzabok.....	52

3.4.1 Los gráficos rupestres y las cuevas.....	52
3.4.2 Las montañas: los sitios arqueológicos de El Mirador e Ixtabay.....	56
Capítulo 4. Metodología y análisis de materiales.....	60
4.1 Aproximaciones metodológicas.....	60
4.1.1 Enfoque etnohistórico.....	60
4.1.2 Enfoque epigráfico e iconográfico.....	60
4.1.3 Enfoque etnográfico.....	61
4.1.3.1 La importancia de las peregrinaciones y la veneración del paisaje entre los mayas lacandones de hoy.....	61
4.1.3.2 Comentarios sobre una procesión maya lacandona contemporánea.....	72
4.1.4 Enfoque arqueológico.....	74
4.1.4.1 Reconocimiento arqueológico y mapeo.....	75
4.1.4.2 Excavaciones arqueológicas.....	75
4.1.4.2.1 Operaciones EM-2 y EM-3. Informe de las investigaciones arqueológicas en el sitio arqueológico El Mirador, Lago Metzabok, Chiapas.....	76
4.1.4.2.2 Operaciones IX-2, IX-3 e IX-4. Informe de las investigaciones arqueológicas en el sitio Ixtabay, Lago Mensabak, Chiapas.....	81
4.2 Análisis de materiales.....	90
4.2.1 Sistema de clasificación cerámica: multi-clasificadorio.....	90
4.2.2 Catálogos cerámicos.....	92
Capítulo 5. Discusión y conclusiones.....	93
5.1 Resultados de las investigaciones arqueológicas en El Mirador e Ixtabay.....	93
5.2 Interpretaciones acerca del santuario El Mirador.....	99
Bibliografía.....	111
Anexos.	
Anexo 1. Descripciones de las cerámicas del sitio arqueológico El mirador en Metzabok, Chiapas, México.	
Anexo 2. Descripciones de las cerámicas del sitio arqueológico Ixtabay en Metzabok, Chiapas, México	

Índice de figuras.

Pág.

Figura 1. Sistema Laguna de Metzabok, Ocosingo, Chiapas, México.....	2
Figura 2.1. Petrograbado de “El Rey”. Sitio arqueológico Chalcatzingo, Morelos.....	24
Figura 2.2. Mural en el muro Norte de la Pirámide de Las Pinturas Sub-1. Sitio arqueológico San Bartolo, Petén.....	25
Figura 2.3. Rezadoras de los cerros, comunidad El Retiro, ejido tzeltal de Tenejapa, Chiapas.....	27
Figura 2.4. Cenote sagrado de Chichén Itzá, Yucatán con una estructura asociada.....	31
Figura 2.5. Códice Bobonicus, lamina 25.....	32
Figura 2.6. Lamina con código DG037135. Códice Matritense o Primemos Memoriales de Bernardino de Sahagún.....	33
Figura 2.7. Lamina con código DG037136. Códice Matritense o Primemos Memoriales de Bernardino de Sahagún.....	33
Figura 2.8. Verbos que indican actividades de peregrinaje encontrados en cuevas y algunos sitios de superficie.....	39
Figura 2.9. Grafica donde se aprecian las dos estaciones preferentes para eventos de peregrinación registrados en los textos epigráficos de Naj Tunich.....	39
Figura 2.10. Verbos citados en conexión con cuevas en el corpus glífico de sitios de superficie versus sitios de cuevas.....	40
Figura 2.11. Graffiti en el muro Sur de la cámara Norte del Edificio 375–2. Sitio arqueológico de Yaxha, Petén.....	41
Figura 2.12. Graffiti en la Estructura 5D-52, Sitio arqueológico Tikal, Petén, Guatemala.....	42
Figura 2.13. Gráficos rupestres con motivos de manos al negativo y al positivo en la Estructura 5D-1, Sitio arqueológico Tikal, Petén.....	42
Figura 2.14. Pintura mural en el interior de la Estructura III del sitio arqueológico de Malinalco, México.....	43

Figura 2.15. Monumento 13 del sitio arqueológico La Venta, Tabasco.....	44
Figura 3.1. Mapa con la ubicación del Sistema Lagunar Metzabok, Ocosingo, Chiapas.....	45
Figura 3.2. Primera imagen realizada de una comunidad lacandona.....	48
Figura 3.3. Sitios arqueológicos de la Laguna Metzabok, Ocosingo, Chiapas.....	51
Figura 3.4. Mapa de localización de los riscos con arte rupestre en Metzabok.....	52
Figura 3.5. Risco Tzibana.....	53
Figura 3.6. Petrograbados de serpientes en el risco Tzibana.....	54
Figura 3.7. Restos óseos humanos e incensarios en cuevas.....	55
Figura 3.8. Cerro El Mirador, Laguna Metzabok, Ocosingo, Chiapas.....	56
Figura 3.9. Mapa del sitio arqueológico El Mirador.....	57
Figura 3.10. Mapa del sitio arqueológico El Mirador con sus terrazas.....	58
Figura 3.11. Ubicación grafica de los sitios arqueológicos El Mirador e Ixtabay.....	59
Figura 4.1. Templo de Antonio Martínez Chan K'in en la comunidad de Nahá, Chiapas.....	63
Figura 4.2. Ritual de la bebida sagrada del balché.....	64
Figura 4.3. Antonio Martínez Chan K'in.....	65
Figura 4.4. Incensario actualmente en uso en el templo de Antonio Martínez Chan K'in.....	66
Figura 4.5. Diferentes cuevas con depósitos de incensarios lacandones y restos óseos humanos.....	69
Figura 4.6. Vasija con rostro antropomorfo.....	70
Figura 4.7. Incensario lacandón depositado en la cueva Yaax Ha'.....	71
Figura 4.8. Hombres lacandones de la comunidad de Puerto Bello Metzabok.....	72
Figura 4.9. Especialista ritual de la comunidad tzeltal del ejido El Tumbo, Ocosingo.....	73
Figura 4.10. Hombres tzeltales orando frente a la cruz de madera junto al manantial. Ejido El Tumbo, Ocosingo, Chiapas.....	74
Figura 4.11 Mapa de El Mirador con los pozos de sondeo realizados en 2013.....	79

Figura 4.12. Unidad EM-3-A-1.....	79
Figura 4.13. Dibujo de perfil de EM-3-A-1, lado norte.....	80
Figura 4.14. Dibujo de perfil de EM-3-A-2, lado oeste.....	80
Figura 4.15. Dibujo de perfil de EM-3-A-3, lado oeste.....	81
Figura 4.16 Mapa del sitio Ixtabay con los pozos de sondeo realizados en 2013.....	86
Figura 4.17. Dibujo de perfil de IX-2-A-1, lado oeste.....	87
Figura. 4.18. Dibujo de perfil de IX-2-A-2, lado norte.....	87
Figura 4.19. Artefactos sobre el piso de una plaza, sitio Ixtabay, contexto IX-2-A-2-2.....	88
Figura 4.20. Dibujo de perfil de IX-2-B-1, lado este.....	88
Figura 4.21. Proceso de excavación de la unidad IX-2-B-1.....	89
Figura 4.22. Artefactos encontrados en las unidades habitaciones de Ixtabay.....	89
Figura 4.23. Tabla cronológica de los sitios arqueológicos de la Laguna Metzabok.....	92
Figura 5.1. Ubicación de los sitios arqueológicos El Mirador, Noh K'uh y Tzibaná.....	94
Figura 5.2. Vasijas y restos óseos humanos dentro del risco/cueva en la cima de El Mirador.....	95
Figura 5.3. Artefactos domésticos encontrados en el sitio arqueológico Ixtabay.....	97
Figura 5.4. Cache conformado por una vasija miniatura encontrada en la unidad de excavación IX-2-A-2.....	98
Figura 5.5. Ollas miniatura.....	98
Figura 5.6. Panorámica de la Laguna Metzabok con el cerro Mirador al fondo.....	99
Figura 5.7. Vista panorámica del paisaje desde la cima del cerro El Mirador.....	102
Figura 5.8. Vista hacia el Este desde las estructuras 1, 3 y 4 del Mirador.....	103
Figura 5.9. Propuesta de circuito procesional.....	105
Figura 5.10. Figurilla antropomorfa con rasgos femeninos.....	105
Figura 5.11. Circuito procesional en los sitios arqueológicos El Mirador e Ixtabay.....	107

Figura 5.13. Plaza y Estructura 1 o Templo principal en la cima de El Mirador.....	108
Figura 5.12. Mapa de zonificación del sitio arqueológico El Mirador.....	110

“Un elemento necesario en cualquier práctica cultural, y uno muy difícil de cuantificar, es la presencia de la fe en el sistema. Sin ella, el sistema colapsará” (Adams 1983: 148).

Introducción

Tanto en la Mesoamérica prehispánica como sucede actualmente en varios pueblos indígenas de México, el territorio simbólico se conformaba a través de la veneración de ciertos espacios físicos de su entorno, en especial ocupan un lugar importante dos elementos naturales en los que se enfoca el presente estudio: las cuevas y montañas.

A lo largo de este trabajo se hará énfasis en la importancia que los santuarios en las cuevas y montañas tenían para los antiguos mayas y cuya tradición en Mesoamérica fue tan arraigada que forma parte de una amplia práctica social compartida por varios pueblos indígenas actualmente, algunos de los cuales siguen realizando ceremonias y peregrinaciones a estos lugares sagrados.

De esta manera, se intentará analizar qué características específicas en el paisaje natural buscaron los antiguos habitantes de la laguna Metzabok (*Mensabak* en maya lacandón) para establecer sus asentamientos y cómo modificaron su medio ambiente para lograr conformar un paisaje simbólico en torno a ellos.

Planteamiento del problema

Justificación

En el ámbito académico, las peregrinaciones en Mesoamérica han sido estudiadas casi totalmente desde la etnografía y en algunos trabajos desde las fuentes etnohistóricas. Desde la perspectiva arqueológica las peregrinaciones han recibido menos atención. El papel importante que jugaban las peregrinaciones como fenómeno religioso en la vida de los pueblos mesoamericanos incluso se puede percibir en las fuentes etnohistóricas dejadas por los cronistas y evangelizadores en el momento de la conquista.

La importancia de esta investigación en el campo científico es llevar a cabo un estudio desde la perspectiva arqueológica de las peregrinaciones hacia las cuevas y montañas en la región de Chiapas, enfocándome en la comunidad de Metzabok (ver figura 1). Se tomará como parte de la metodología, el uso de datos etnográficos, epigráficos, iconográficos y etnohistóricos para poder interpretar mejor los datos arqueológicos. Con esto, se intenta aportar nueva información a un vacío existente en la literatura arqueológica sobre las peregrinaciones en la época prehispánica.

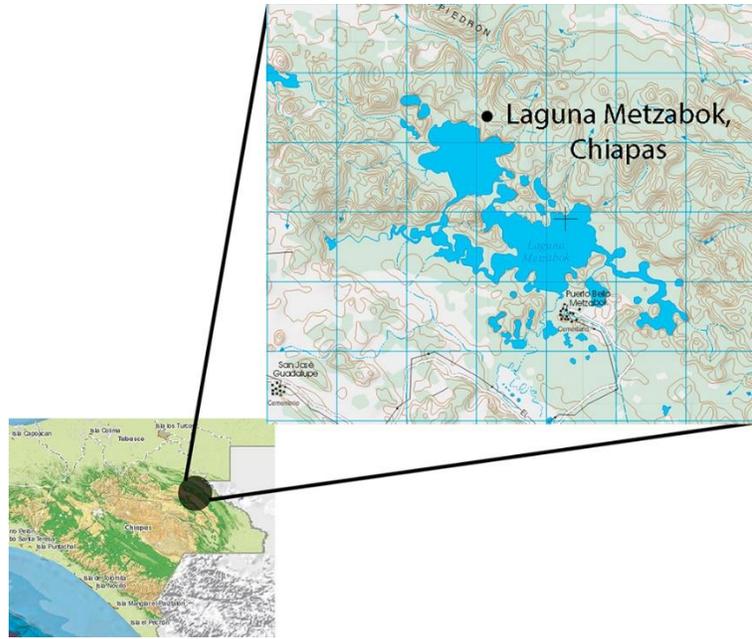


Figura 1. Sistema Lagunar Metzabok, Ocosingo, Chiapas, México. Información de INEGI, editado por Rubén Nuñez.

En el ámbito social, la importancia de la investigación es que podrá informar sobre ciertas continuidades de la ideología del hombre mesoamericano: desde la época prehispánica hasta nuestros días. Es decir, considerar a la etnografía como parte esencial de este estudio, ya que muchas poblaciones indígenas actuales aún guardan tradiciones de sus antepasados prehispánicos, que si bien no son una continuidad directa y han pasado por un proceso de reelaboración simbólica constante que se viene dando desde la evangelización en el momento de la conquista, aún guardan ciertos elementos de la cultura prehispánica, como es el culto de comunicarse con sus dioses y ancestros en las cuevas, montañas, lagunas y los ritos efectuados en la época de lluvias, así como las peregrinaciones que se hacen en época de cosechas (Broda 2001).

En un plano más general, este estudio ayudará a esclarecer algunos aspectos del fenómeno cultural de las peregrinaciones actuales entre las comunidades indígenas de México, ya que este fenómeno se encuentra conformado por elementos provenientes de dos fuentes principales: las peregrinaciones católicas y las peregrinaciones prehispánicas. En este proceso sincrético que condujo a la conformación de las romerías actuales, los santos católicos reemplazaron a las antiguas deidades indígenas pero parte de la esencia de los antiguos cultos se conservaron. Esto se puede observar en la

importancia que los pueblos actuales le dan al entorno físico para escoger los lugares de veneración a sus dioses, entre estos paisajes sagrados se encuentran las montañas, cuevas, lagunas, arroyos, elementos asociados con la antigua religión prehispánica.

La motivación personal de llevar a cabo esta investigación, es la pasión que siento por el análisis de las religiones prehispánicas. Especialmente me interesa el estudio de la cosmovisión, es decir, la manera en la que el hombre mesoamericano combinaba de manera coherente sus nociones sobre el medio ambiente en que vivía, y sobre el cosmos en que situaban la vida del hombre.

El interés focal de esta investigación es el estudio de las cuevas y montañas. De acuerdo con Bonor (1989) también considero que las profundidades de la tierra representan la materialización del inframundo, y la comunicación entre éste y los demás planos del universo (cielo y tierra) se hace posible gracias a la relación entre las cuevas y las estructuras piramidales o montañas naturales. De esta manera, se puede estudiar la más perfecta materialización de la cosmovisión, no sólo maya sino también mesoamericana vinculada con un fenómeno cultural como lo son las peregrinaciones religiosas, un tema poco abordado en las investigaciones arqueológicas y de gran importancia durante la Mesoamérica prehispánica y contemporánea.

Objetivo general:

Este proyecto tiene un objetivo primordial: analizar de qué manera los habitantes prehispánicos del Sistema Lagunar Metzabok conformaron un paisaje ritual a través de la veneración de dioses y fuerzas espirituales en determinados espacios de su entorno físico.

Objetivos específicos:

1. Buscar evidencia arqueológica de peregrinaje (artefactos religiosos, cerámica doméstica o ritual de regiones diferentes, altares, templos, ausencia de unidades domésticas, expresiones gráfico rupestres como huellas de manos o pies) a través de un reconocimiento de superficie y de la cultura material que pueda obtenerse en excavaciones de los sitios arqueológicos El Mirador e Ixtabay.
2. Realizar pozos de sondeo en los sitios arqueológicos El Mirador e Ixtabay para determinar sus cronologías relativas y obtener datos que puedan brindar

información acerca de las creencias ideológicas de las personas que los habitaron y la relación histórica cultural entre ambos sitios.

3. Analizar la cultura material de la cueva principal en la cumbre del Mirador (con base en fuentes bibliográficas) para buscar evidencia del tipo de actividades rituales que se realizaban en ese lugar.
4. Realizar trabajos etnográficos acerca de las peregrinaciones contemporáneas en comunidades de la selva norte de Chiapas.

Preguntas de investigación:

1. ¿De qué manera los habitantes prehispánicos de la Laguna Metzabok materializaron sus creencias ideológicas a través de la veneración de sus deidades en determinados espacios de su entorno físico?
2. ¿Qué tipos de actividades rituales se realizaron en el sitio El Mirador?
3. ¿Qué implicaciones socio-culturales trajo para los habitantes prehispánicos de la laguna la veneración del sitio?
4. ¿Qué tipo de actividades se realizaron en el sitio Ixtabay y cuál fue su relación con El Mirador?

Hipótesis general

El cerro El Mirador, elemento central del Sistema Lagunar Metzabok fue un centro de peregrinaje desde época prehispánica hasta tiempos históricos. La veneración de los dioses en lugares como cuevas, lagunas, cenotes, riscos, abrigos rocosos y cerros, de gran importancia en la cosmovisión maya llevaron a la conformación de un paisaje ritual plasmado en el sitio, es decir, una creencia ideológica impuesta sobre el mundo físico por los antiguos habitantes de la laguna.

Hipótesis A

El sitio arqueológico Ixtabay funcionó como el espacio de recepción y organización de los peregrinos antes de subir a la cima del Mirador, debido a las plazas, embarcaderos, posibles templos y las primeras dos terrazas que ahí se encuentran.

Hipótesis B

La presencia de las cuevas en El Mirador, fueron elementos clave en la elección del sitio como centro de peregrinaje, debido a la perfecta materialización de la cosmovisión maya que con esto se lograba, ya que el sitio representaba en el imaginario colectivo de los antiguos habitantes al cerro hueco o montaña florida origen de los pueblos y lugar de abundancia.

Metas:

1. Realizar el recorrido de superficie y mapeo del sitio arqueológico Ixtabay.
2. Realizar pozos de sondeo en el sitio arqueológico Ixtabay.
3. Realizar pozos de sondeo en las terrazas del sitio arqueológico El Mirador.
4. Analizar el material cerámico de los sitios arqueológicos estudiados.
5. Realizar entrevistas a informantes clave de las comunidades de Puerto Bello Metzabok y Nahá en Ocosingo, Chiapas, México.

Capítulo 1. Aproximaciones teóricas.

1.1 Religión, ideología y cosmovisión.

La religión jugó un papel muy importante dentro de la vida social de diversos pueblos prehispánicos como un agente activo para la continuidad y la transformación de la sociedad junto a factores tales como el ambiente, la economía y la política (Rowan 2012). La religión se encontraba presente en casi todos los aspectos de la vida de los hombres mesoamericanos y no se manifestaba en una práctica en específico, incluso la vida cotidiana se encontraba relacionada con las prácticas religiosas.

Uno de los primeros investigadores sociales en ocuparse en el aspecto religioso de las sociedades fue Emily Durkheim, quien con un enfoque funcionalista definió la religión como “un sistema solidario de creencias y de prácticas relativas a cosas sagradas, es decir, separadas, prohibidas; creencias y prácticas relativas que unen en una misma comunidad moral, llamada Iglesia, a todos los que se adhieren a ella” (Durkheim 1993: 35).

Durkheim fue uno de los primeros en hacer énfasis en la separación de lo sagrado y lo profano para explicar la naturaleza religiosa del hombre, quien daba por entendido que la religión se formaba a través de las prácticas sagradas para una sociedad, es decir, a través del comportamiento colectivo, mientras que lo profano surgía de las prácticas individuales. Para Durkheim la religión tenía la función de cohesionar a la sociedad, pues a través de la praxis religiosa los grupos sociales se solidarizaban unos con otros (Durkheim 1993).

El concepto de religión es difícil de definir, ya que esta tan estrechamente entrelazado con otros aspectos de la vida de los seres humanos. Para el arqueólogo, la religión sólo se percibe cuando se expresa a través de un acto que tiene consecuencias materiales, e incluso entonces, la identificación de lo que es la religión y lo que es alguna otra forma de discurso social sigue siendo problemática (Aldenderfer 2012).

La religión es ante todo praxis social, no sólo son las ideas también se refiere a todo fenómeno religioso, así como a la organización ceremonial; abarca instituciones, actuaciones y creencias. La religión es, ante todo, un sistema de acción, es vida social (Broda 2001a). La religión nace como respuesta a la crisis existencial de la humanidad, en este sentido, toda religión es una ontología porque revela el ser de las cosas y del

mundo, lo cual significa que fundamenta un cosmos que ya no está sujeto a la caducidad (tiempo, historia), a la incompreensión y a los embates del caos (Eliade 1979 en Duch 2001: 101).

Duch (2001: 105) desde un enfoque fenomenológico, define a la religión como:

“la articulación sociocultural de las prácticas inherentes del ser humano, la cual en cada tiempo y espacio concreto otorga sentido a la totalidad de la existencia humana. El hombre expresa su capacidad religiosa mediante formas culturales y sociales que poseen validez y vigencia en unos espacios y tiempos determinados”.

Desde esta perspectiva se entiende a las personas como un *homo religiosus*, es decir, como seres que se comunican con lo sagrado mediante rituales teniendo así una experiencia religiosa.

Para Byrne (1988 en Insoll 2004) una religión:

“es una institución con un complejo de teoría, prácticas, con dimensiones sociológicas y experiencial, que se distingue por objetos característicos (dioses o cosas sagradas) objetivos (salvación o bien último) y funcionales (dando un total sentido a la vida o la prestación de la identidad o la cohesión de un grupo social)”.

Esta perspectiva es interesante porque ve la institucionalidad de la religión, ya que en algunas sociedades se genera a través del tiempo un sistema de ideas y prácticas simbólicas, un sistema ritual, que eventualmente hace surgir un grupo o clase de reguladores sacerdotales y que es central en el control de la institución (Dilthey en Turner 2002). Esto sucedió en la Mesoamérica prehispánica donde había un estrato social conformado por especialistas rituales que se encargaban de las ceremonias y fiestas que se realizaban, comúnmente vinculadas con el calendario y el sistema agrícola (Véase López 2001).

Intentando abstraer las características más importantes de las distintas definiciones de los diferentes autores estudiados, en este trabajo se entenderá el concepto de religión como: una institución con el conjunto de prácticas, rituales y creencias que durante un periodo de tiempo le da sentido a la totalidad de la existencia de una sociedad. Este conjunto de prácticas y ceremonias se dan en espacios determinados por la misma sociedad.

Un concepto muy relacionado con el de religión es el de ideología, que está conformada por “un conjunto de representaciones, ideas y creencias. Incluye, por tanto, desde los más simples actos del entendimiento hasta los conceptos más elaborados; desde las simples preferencias o actitudes hasta los valores que rigen la conducta de un grupo social” (López 1996: 16). La ideología juega un papel importante en la identidad y cosmovisión del grupo social.

La ideología es un conjunto sistematizado. Sus elementos se encuentran articulados entre sí por una relativa congruencia interna que los estructura y están delimitados por particulares formas de acción, con los que un individuo o un grupo social operan sobre un ámbito particular del universo (López 1996).

Otro concepto importante para este trabajo es el de cosmovisión. Johanna Broda (2001a: 16) desde una perspectiva etnográfica define cosmovisión como “la visión estructurada en la cual los miembros de una comunidad combinan de manera coherente sus nociones sobre el medio ambiente en que viven y sobre el cosmos en que sitúan la vida del hombre”. En este sentido, la cosmovisión alude a una parte del aspecto religioso y se liga a las creencias, a las explicaciones del mundo y al lugar del hombre en relación con el universo, una manera particular de ordenar los referentes de tiempo y espacio en relación al hombre y su entorno (Broda 2001a, Portal 1996). La cosmovisión le da orden al mundo, a través de ésta las personas establecen límites comprensibles al espacio y el tiempo en el que viven.

Para López Austin (1996: 20) la cosmovisión puede entenderse como “el conjunto articulado de sistemas ideológicos, con el que un individuo o un grupo social, en un momento histórico, pretende aprehender el universo”. Los distintos sectores sociales que conforman una sociedad tienen diferentes cosmovisiones en una época dada, el conjunto articulado de estas cosmovisiones es lo que López Austin (1996) define como complejos ideológicos, estas cosmovisiones se encuentran trabadas de manera tan estrecha en el

complejo ideológico, que dan la impresión de formar una ideología única pero esto no es así.

En ocasiones, los grupos sociales dominantes son los que desean imponer su cosmovisión en un momento histórico dado y la presentan como la verdaderamente válida y conveniente para toda la sociedad (López 1996). Es decir, en un momento histórico dado se juegan, en un mismo escenario diversas formas de concebir el mundo (Portal 1996). Dentro de esta diversidad de cosmovisiones existen elementos compartidos que se notan en las diferentes versiones de mitos en distintas sociedades que en esencia tienen el mismo significado.

Para el presente trabajo la cosmovisión será entendida como “un conjunto de referentes simbólicos construidos históricamente, que definen la imagen que un pueblo tiene sobre el universo, y en relación a ello, la imagen que tiene sobre sí mismo; dichos referentes contienen (en el sentido de que incluyen al tiempo que acotan) las posibilidades de acción del grupo social” (Portal 1996: 67).

1.2 Mito y ritual.

El mito se refiere a la historia de los actos de seres sobrenaturales y ancestrales; esta historia, que es verdadera y sagrada, se refiere a una creación: explica el porqué de las cosas y cómo surgieron; se trata de un conocimiento vivido a través de narrar ceremonial o ritualmente el mito (Cruz 1971).

El mito cuenta una historia sagrada; relata un acontecimiento que ha tenido lugar en el tiempo primordial. Dicho de otro modo: el mito cuenta cómo gracias a las hazañas de los seres sobrenaturales, una realidad se creó, sea ésta la realidad total, es decir, el Cosmos, o solamente un fragmento: los animales, las plantas, el hombre (Eliade 1991).

Esta historia sagrada que explica el comienzo de las cosas se trata de mitos cosmogónicos, son los relatos acerca del primer acontecimiento que tuvo lugar en un tiempo estático primordial, y cuyos principales protagonistas fueron los dioses. El mito cosmogónico no sólo explica cómo se inició todo, sino también porque el hombre y los demás seres son como son y por qué siguen un determinado comportamiento; explica qué es el hombre y cuál es su sitio dentro del cosmos (De la Garza 2002).

Estas ideas sobre el origen y estructura del cosmos determinaron entre las sociedades prehispánicas la creación de espacios sagrados para el culto de contactar con

seres sobrenaturales. Espacios sagrados son aquellos donde se realizaba el encuentro del ser humano con los dioses, o donde lo sagrado se manifiesta a los hombres (De la Garza 2002). Es así como las cuevas, montañas, peñascos, ríos y lagunas se volvieron parte de un paisaje sagrado dentro de la cosmovisión de los pueblos mesoamericanos, lugares de veneración en donde se comunicaban con sus dioses. En el caso mesoamericano las cuevas fueron espacios de ceremonias muy importantes porque en distintas sociedades se narraba un mismo mito cosmogónico: el origen de muchos pueblos se encontraba dentro de determinadas cuevas (Brady 1989, 1997).

El mito es considerado como una historia verdadera para las personas que lo cuentan, ya que en muchas sociedades prehistóricas o con sectores sociales analfabetas (como en el caso de la sociedad maya prehispánica) los mitos son el medio por el cual se transmite gran parte del conocimiento, es decir, por tradición oral.

El mito obtiene siempre una reafirmación ritual: la reactualización del acontecimiento primordial ayuda al hombre del mito a retener lo real. La reiteración periódica de lo ocurrido en el origen, hace que se confirme la certeza sagrada de la realidad. Lo sagrado es vivido ritualmente, formando así parte de la vida humana. Sin rito no hay mito (Cruz 1971: 40). En este sentido, el mito y rito son dos aspectos –teórico y práctico- de una misma actitud religiosa. Mientras el mito es la historia sagrada contada, el rito es la acción sagrada a través del cual se transmite. El mito explica el porqué de un rito, al revivir el pasado en que la acción sacra tuvo lugar por primera vez; el rito repite, el mito representa la celebración primigenia: el mito es una celebración en palabras, el rito es una declaración en acto (Leach 1977; Van Der Leeuw 1964).

Existen varias definiciones de lo que es un rito, Cazeneuve (1972 en Duch 2001: 185) menciona que el rito:

“es un acto individual o colectivo que siempre, incluso en el caso de que sea suficientemente flexible para la improvisación, se mantiene fiel a ciertas reglas que son precisamente las que constituyen lo que en el acto hay de ritual. Un gesto o una palabra que no sea repetición, aunque sea parcial, de otro gesto o de otra palabra, o que no

contengan ningún elemento destinado a repetirse, pueden constituir verdaderamente actos mágicos o religiosos, pero no son nunca actos rituales”.

Por lo tanto, la repetición es una parte inseparable de la esencia del rito, y es mediante la repetición de la acción humana en los ritos que el mundo extraempírico se vuelve accesible y alcanzable para los hombres (Duch 2001).

El rito puede ser llevado a cabo por una persona o múltiples individuos pero es siempre un acto consensuado colectivamente y con normas específicas para su realización. El acto ritual es considerado como un proceso a través del cual las personas se apropian de la experiencia colectiva al utilizar símbolos culturalmente determinados (Aguado y Portal 1992). Leach (1977: 37) menciona que el rito hace explícita la estructura social. Esta estructura que simboliza el ritual es el sistema socialmente aprobado de relaciones adecuadas entre los individuos y los grupos, es decir, simboliza el orden social aceptado.

Los rituales se dan en un tiempo y espacio determinados culturalmente, donde se producen y reproducen símbolos con un significado para las personas que tienen la experiencia ritual (Aguado y Portal 1992), es decir, el significado de los símbolos se adquiere por el contexto en el que se utilizan y pueden adquirir múltiples significados. A través de los rituales las personas se involucran en acciones comunitarias, ya que el ritual implica una activa participación social donde se inculcaban los conceptos ideológicos en los participantes que ayudaban a reproducir la cultura del grupo (Broda 2001a).

Estos espacios rituales o arenas rituales en términos de Víctor Turner (2002), constituyen el escenario en el cual los paradigmas se transforman en metáforas y símbolos en relación con el poder político movilizado y ponen a prueba las relaciones de fuerza existentes entre los actores. Las acciones rituales tienen un orden que necesita seguirse para que funcionen, y se realizan en arenas determinadas cultural y socialmente.

Para Turner (2002: 107) un ritual es un performance, una secuencia de actos simbólicos que se presentan de manera dramática y con una gran teatralidad por las personas que los realizan.

Es importante destacar que el investigador que se interesa por estudiar los rituales de una sociedad en específico puede dividirlos metodológicamente en lo que Vogt (1979: 56) denomina episodios rituales, que son la unidad analítica más pequeña, una especie de célula que se articula para integrar los más grandes ceremoniales comunitarios. El hecho de que las células se repitan una y otra vez en los mosaicos de la vida ritual subraya la importancia de cada unidad en el código cultural y ofrece un modo de dividir la ceremonia en unidades menores y más fáciles de manejar para el análisis. A medida que un episodio se desarrolla revela un conjunto de acciones simbólicas que comparadas, descubren los elementos básicos de las ceremonias complejas.

Lo que encontramos en el registro arqueológico son los restos materiales de estos episodios rituales. En este sentido, se puede encontrar evidencia material sobre la naturaleza de los ritos, dónde fueron realizados, quiénes participaron en ellos y qué acciones se llevaron a cabo durante la ceremonia. La cultura material de los ritos incluye los espacios sagrados: tipo y tamaño de la arquitectura, iconografía, las diferentes clases de artefactos como cerámica, lítica, huesos de animal e inclusive entierros humanos. Es importante señalar que es el contexto de los materiales arqueológicos y cómo se relacionan uno con el otro, lo central en la arqueología de la religión, por ejemplo la cerámica con las construcciones en lugares sagrados, como se demuestra en este estudio.

1.3 Núcleo duro de la cosmovisión mesoamericana.

La cosmovisión mesoamericana tenía una lógica básica que radica en torno a la actividad agrícola, en especial al cultivo de maíz y por ende, estrechamente vinculada a la lluvia (Portal 1996; López 1995). Esta cosmovisión estuvo integrada por elementos nucleares que fueron compartidos por las diversas sociedades asentadas en el vasto territorio que conformó mesoamérica, el conjunto de estos elementos es lo que López Austin (2001: 58) ha llamado el núcleo duro de la cosmovisión, es decir:

“un complejo articulado de elementos culturales, sumamente resistentes al cambio, que actuaban como una estructura del acervo tradicional y permitían que los nuevos elementos se incorporaran a dicho acervo con un sentido congruente en el contexto cultural”.

Este núcleo duro tuvo un arraigo enorme dentro de las sociedades prehispánicas y aún hoy en día conforma las características principales de las cosmovisiones de los grupos indígenas de nuestro país.

Pese a la gran diversidad de creencias y prácticas sociales que tenían las sociedades prehispánicas, compartían este conjunto de elementos comunes en el ámbito religioso, esto hacía que aunque existieran manifestaciones muy variadas de un mismo concepto religioso en esencia contenían el mismo significado, este fenómeno cultural se puede observar en los mitos prehispánicos que aunque tenían muchas variantes regionales, el significado en esencia era el mismo. Por este motivo López (2001) menciona que los vehículos de expresión privilegiados del núcleo duro de la cosmovisión eran: el mito y el rito.

Dentro de la cosmovisión mesoamericana, el mundo era concebido como un enorme lagarto que se encontraba flotando sobre el gran océano. Las protuberancias de la piel de este monstruo terrestre eran las montañas; y los orificios de su cuerpo, las cuevas. Este mundo se dividía en dos planos: uno vertical con tres niveles (el cielo con sus trece niveles, la tierra y el inframundo con sus 9 niveles) y uno horizontal (con cuatro sectores y una quinta región al centro) (Morante 2000).

Es por eso que algunas montañas y las cuevas ocupaban un lugar sagrado para los hombres prehispánicos, ya que eran el punto de intersección de los planos terrestre y celeste. Las montañas eran lugar para ponerse en contacto con los dioses celestes, el centro del cosmos y residencia de ancestros. Las cuevas, eran lugares dedicados a deidades ancestrales, entradas al inframundo y estaban asociadas con la lluvia, la tierra, la agricultura, la fertilidad y la abundancia (Brady y Bonor 1993).

Aunque López Austin no lo menciona explícitamente, con base en la revisión de la bibliografía etnográfica, etnohistórica y arqueológica se nota que el culto a las cuevas y montañas conformaba parte de los elementos del núcleo duro de la cosmovisión mesoamericana, ya que fue una práctica social compartida por todos los pueblos prehispánicos y que perdura hasta hoy en día entre las sociedades indígenas que habitan en esta región cultural (véase Broda y Feliz-Báez 2001; Barabas 2004; Martínez 1972; Brady y Bonor 1993; Bonor 1989; Vogt y Stuart 2005; Vogt 1979; Palka 2014).

1.4 Territorio simbólico.

El paisaje es entendido como una estructura socialmente constituida o una red de significados, categorías y valores que son impuestos por una sociedad sobre su entorno físico en un momento dado de su historia (Darvill 1999: 110). Las sociedades prehispánicas tenían por lugares sagrados determinados espacios de la naturaleza que ocupaban un lugar importante dentro de sus cosmovisiones.

En este sentido, con la veneración de ciertos lugares de su entorno natural llegaron a conformar lo que en la literatura especializada se denomina como geografía sagrada, territorio simbólico o paisaje ritual; es decir, “una creencia ideológica impuesta en el mundo físico, y darle un significado subjetivo” (Brady y Bonor 1993: 78). Este territorio simbólico también se refiere a estructurar el espacio desde un centro con calidad dinámica, pues dota de significaciones culturales propias a todo entorno físico (Medina 2001). Por otro lado, Vogt (1981) considera que si un lugar geográfico es visitado y rezado en los rituales de la gente, entonces se considera a ese lugar “sagrado”, es decir, como parte de un paisaje ritual.

Los paisajes rituales mesoamericanos eran comúnmente lugares físicamente impresionantes cargados de un *magnetismo espiritual* debido a las ceremonias que en ellos se realizaban a través del tiempo y los materiales rituales que se encuentran en ellos. Es debido a esto que las personas acudían en procesión a estos *lugares comunicantes* para ponerse en contacto con sus deidades y realizar peticiones de diversa índole a través de los rituales (Palka 2014; Morinis 1992: 4; Stoddard 2009:175).

Estos paisajes con características físicas únicas y extraordinarias buscaban impactar los sentidos de sus visitantes para causar sensaciones que afecten su cuerpo y comportamiento. Palka (2014) menciona que la arquitectura en los paisajes rituales, como templos, escaleras, tumbas, altares y terrazas, sirve para aumentar la experiencia humana en estos lugares, además de que guían las acciones y el viaje de las personas durante las ceremonias, simbolizan también el poder de las elites sobre el santuario y sus visitantes.

Cabe la pena recalcar que el territorio en una sociedad puede ser de dos maneras: formal y simbólico. El territorio formal es el ocupado por un grupo de individuos o una sociedad y que es reconocido por otros grupos sociales. El territorio simbólico y tema a tratar en esta tesis, por otro lado, no es apreciable físicamente por personas ajenas a la

comunidad, sino que forma parte de la memoria colectiva de los miembros de una comunidad y tiene diferentes formas de materializarse (Sánchez 2004). El territorio simbólico y físico coincide en ocasiones pero no siempre.

Tanto en la Mesoamérica prehispánica como sucede actualmente en los pueblos indígenas de México, el territorio simbólico se conformaba a través de la veneración en ciertos espacios de su entorno físico, en especial ocupan un lugar importante dos elementos naturales de los que se enfoca el presente estudio: las cuevas y montañas. Esto se debe a que las profundidades de la tierra representan la materialización del inframundo, y la comunicación entre éste y los demás planos del universo (terrestre y celeste) se hace posible gracias a la relación entre las cuevas y las estructuras piramidales o montañas naturales.

De esta manera, las montañas y cuevas representan la más perfecta materialización de la cosmovisión mesoamericana (Bonor 1989).

Para muchos pueblos indígenas de México la veneración de las cuevas y montañas, es decir, el cerro hueco o quebrado, llegó a ser tan importante que su comunidad adquirió como topónimo el nombre de alguna montaña o cueva importante cercana (Véase Broda y Feliz-Báez 2001; Barabas 2004). David Stuart (2013) ha sugerido que esta manera de denominar el territorio parecer haber existido en el área Maya desde al menos el periodo Clásico, pues él ha logrado identificar que el nombre prehispánico de ciudades como Palenque, Tonina, Dzibanche, Tikal, Bonampak, entre otras, tienen origen del nombre de alguna importante cueva cercana.

Estas montañas y cuevas sagradas eran percibidas por los propios habitantes de la comunidad como un “axis mundi” o centros del mundo ya que representaban microcosmos, lugares primigenios donde la creación del mundo se llevó a cabo y le otorgaban sentido a la comunidad en tiempo y espacio (De la Garza 2002; Eliade 2001). Las cuevas y las montañas poseían la misma característica: eran los puntos del espacio terrestre más cercano a la divinidad; estos espacios no eran exclusivamente puntos sagrados, sino en ocasiones se convertían en verdaderos centros ceremoniales objetivo de peregrinaciones (Oliver et al 2004).

Fue por eso que los dioses en estos espacios naturales y en ocasiones artificiales, fueron objetos de gran devoción religiosa y se convirtieron en puntos sacros objetivos de peregrinaciones con una larga tradición en la religión de mesoamericana, como se ha demostrado con datos epigráficos, etnográficos, etnohistóricos y arqueológicos (Véase

Brady y Sears 2000; Brady 2011; Helmke 2009; Woodfill 2007; Martínez 1972; Patel 2005; Palka 2014).

1.5 Santuarios y peregrinaciones en Mesoamérica.

La peregrinación es el viaje a un lugar sagrado y el regreso, en un acto de devoción religiosa (Portal 1994; Straub 1985). Las peregrinaciones, sobre todo las católicas, se han estudiado casi siempre bajo el marco analítico de Víctor Turner (1988). Él ha definido las peregrinaciones como:

“una experiencia social liminoide, un proceso ritual de movimiento y de transición que enlaza distintos dominios del cosmos. Al salir del pueblo y dirigirse hacia los sitios sagrados, los peregrinos emprenden un viaje por una insólita y ambigua esfera cultural cargada de atributos extraordinarios” (Turner y Turner 1978 en Aguilar 2009b).

Turner retoma las ideas acerca el rito de paso de Van Gennep (1969) para estudiar las peregrinaciones, y menciona que durante el viaje de los peregrinos al santuario se conforma una fase liminal, la cual es definida como “es un estado anti-estructural, un ‘in between’ en el que las relaciones pasadas y sus contextos se redefinen y los marcos estructurales de donde provienen dejan de existir” (Turner 2002). El estado liminal es una fase en la cual los peregrinos están fuera de sus hogares, es decir, de sus estructuras sociales formales, pero tampoco forman parte de la estructura social del santuario al que llegan, por lo que quedan en un limbo estructural o liminal.

La idea de la peregrinación como proceso liminoide está estrechamente vinculado con el concepto de *communitas*. Este fenómeno social el cual se denomina “communitas” o antiestructura social, “es un lazo que une a la gente por encima de cualquier lazo social formal, es decir, por encima de la estructura positiva” (Turner 2002: 56). En las sociedades donde existen estructuras sociales jerárquicas, *communitas* se afirma simbólicamente por medio de rituales periódicos, frecuentemente de acuerdo con el calendario o vinculada con los ciclos agrícolas o hidráulicos, donde se invierten los roles sociales entre los de la clase común y los poderosos (Turner 2002). *Communitas* se caracteriza por el compañerismo, la igualdad, y la ausencia de jerarquía impuesta.

Ritualmente, la peregrinación cuestiona a las estructuras formales existentes y plantea soluciones o modelos distintos a éstas (Shadow y Rodríguez 2008), es por eso que la peregrinación, al menos las católicas son vistas como un estado antiestructural.

Sallnow (2000: 137) por otra parte, en sus estudios de las peregrinaciones actuales en Perú, rompe con el modelo determinista de Turner, pues menciona que durante una reunión masiva en un lugar sagrado es poco probable que exista una unanimidad en los significados que durante el viaje se expresan o en los motivos e intereses de los participantes, al contrario, es más probable que se revelen ideas discrepantes de la importancia del culto, incluso entre las personas que comparte una misma fe.

En la Mesoamérica prehispánica y en muchos pueblos indígenas actuales los santuarios de peregrinaje se ubicaban comúnmente en lugares físicamente impresionantes como montañas, cuevas, ríos, lagunas, riscos, acantilados o ruinas de ciudades antiguas, estos sitios objetos de veneración formaban parte de las representaciones sociales de los distintos pueblos a través de los cuales ordenaban sus prácticas sociales.

Estas prácticas eran actualizadas y legitimadas mediante actos rituales, ceremonias, procesiones y peregrinaciones que dan orden espacial y temporal a la vida de un grupo social (Bravo 1994).

Un santuario para ser considerado como tal, debe de tener ciertas características, según Velasco (1997: 120, 1999) son:

1. Es un centro sagrado localizado en un espacio determinado.
2. La legitimidad como centro o espacio sagrado devienen de un hecho maravilloso que funde mito y espacio.
3. Es un punto de convergencia de peregrinos.
4. El flujo de creyentes proviene de diversos ámbitos geográfico.
5. Dependiendo del carácter de la teofanía o hiefania, la influencia geográfica puede ser menor o mayor.
6. Los peregrinos se presentan como eslabones que unen diversos espacios entrejiendo una región devocional, que eran las redes peregrinos que iban de visita a un santuario.

Es importante mencionar que pueden existir santuarios naturales y santuarios construidos, clasificación que se hace en las características externas del santuario (existencia o no de edificios religiosos) (Barabas 2004). Estos santuarios naturales pueden ser modificados a través de construcciones arquitectónicas, con lo cual se convertían en verdaderos centros ceremoniales. Los santuarios de peregrinaje son un tipo especial de centro ceremonial (Véase Silverman 1994).

La arquitectura construida en los santuarios como son terrazas, escalones, caminos, puertas, muros o altares, sirven como coreografía de la procesión pues guían las acciones de los visitantes mientras la escenografía es proporcionada por los paisajes espectaculares donde comúnmente se llevan a cabo (Palka 2014). Todo tiene como función el aumentar la experiencia corporal de los peregrinos y el drama ritual en términos de Víctor Turner, ya que el paisaje afecta los sentidos y aumenta la teatralidad de las ceremonias que en ellos son llevadas a cabo.

Las peregrinaciones mesoamericanas están relacionadas también con el territorio y las identidades comunitarias. La ruta de los peregrinos marca reiteradamente lugares específicos y simbólicamente importantes en el entorno natural que constituyen una geografía sagrada. Estos lugares estaban determinados culturalmente y colectivamente consensuados ya que también servían como límites de su territorio sea físico o simbólico, pues a través del acto de peregrinar legitimaban su espacio de reproducción social y cultural diferenciándolo del espacio de otros pueblos y, por ende, también conformaba un elemento de su identidad social (Geist 2002; Bravo 1994).

De esta manera los peregrinos convertían el territorio físico en territorio simbólico, a través de la construcción de lugares y marcas de particular sacralidad –templos, altares, ciertos árboles, mojoneras, rocas sagradas, cuevas, riscos, acantilados, pinturas rupestres, petrograbados, manantiales y montañas- que funcionaban como fronteras de la comunidad (Barabas 2004; Palka 2014).

Capítulo 2. Antecedentes de estudio.

2.1 Antecedentes históricos del estudio de las peregrinaciones en Mesoamérica.

Los estudios de las peregrinaciones en Mesoamérica empiezan a estar presentes desde 1946 cuando Miguel Othón de Mendizábal en su publicación *El santuario de Chalma* hace un estudio meramente descriptivo de los santuarios de Chalma y Sacromonte en el Estado de México. Analizando fuentes etnohistóricas reconstruye la historia de los dos santuarios, señalando su importancia religiosa desde antes de la llegada de los españoles (Shadow y Rodríguez 1994).

Cámara y Reyes (1972) en su estudio *Los santuarios y las peregrinaciones, una expresión de relaciones sociales en una sociedad compleja: el caso de México*, argumentan que en México las varias etnias, clases sociales y regiones exhiben niveles muy diversos de integración dentro de la nación. No mencionan las causas simbólicas de la peregrinación, se centran más en la función social de cohesión que la romería tiene para los distintos sectores sociales del país. Toman como caso de estudio las peregrinaciones a la Basílica de Guadalupe desde una visión sumamente cuantitativa sin tomar en cuenta el motivo religioso o simbólico de la romería, aunque si le dan importancia a la parte social del acto de peregrinar.

En 1972 se publica la XII Mesa Redonda de la Sociedad Mexicana de Antropología con el tema: la Religión en Mesoamérica. Entre los varios artículos está el de *Santuarios y peregrinaciones en el México prehispánico* de Carlos Martínez Marín. Este artículo es una fuente obligada para estudiar peregrinaciones prehispánicas en México. Hace una exhaustiva labor de investigación en fuentes etnohistóricas, especialmente en las áreas del Centro de México, Oaxaca y Yucatán. Aunque no realiza un análisis de las peregrinaciones, tiene el mérito de hacer una compilación de las diferentes fiestas en las que se realizaban romerías en época prehispánica. Este artículo es de mucho interés para el ámbito arqueológico, ya que nos da una idea de los indicadores que podríamos encontrar en el registro arqueológico, así como los diferentes motivos por los que se realizaba el peregrinaje y qué tipo de actores sociales las realizaban.

Walter Adams (1983) en su artículo *Political and Economic Correlates of Pilgrimage Behavior* propone un modelo neofuncionalista-ecologista de la peregrinación. Utiliza datos de las peregrinaciones entre los tzeltales y tojolabales del sureste de Chiapas.

El autor argumenta que la peregrinación es un ritual que regula la interacción social, la cual se hace visible durante el trascurso de la peregrinación en dos dimensiones: la política y la económica. Es decir, que los centros de peregrinaje tienen una gran importancia política y económica donde comúnmente existe una distribución y redistribución de bienes y servicios a través del intercambio de dones (las ofrendas) así como de las fiestas comunales. Este intercambio de bienes y servicios no necesariamente se refiere a objetos materiales, ya que también se podría dar a través de la mano de obra prestada por los peregrinos en las construcciones públicas hechas en los santuarios, donde también se hace patente las relaciones sociales que existen durante el proceso del peregrinaje (Adams 1983: 152).

Adams retomando las ideas de Víctor Turner sobre el proceso ritual durante las peregrinaciones menciona que los sujetos aceptan el orden social existente. Esto como se verá más adelante, es una perspectiva sumamente formalista que no se puede aplicar universalmente como el autor sugiere.

Un año después, Kubler (1984:14) publica su artículo *Pre-Columbian Pilgrimages in Mesoamerica*, donde realizó una revisión de la literatura escrita sobre el tema hasta ese momento y llega a la conclusión de que las peregrinaciones mesoamericanas eran en su mayoría dedicadas: 1) a las deidades del agua, 2) a los dioses tribales tutelares, 3) a los semi-históricos hombres-dioses, 4) a las deidades de la salud y la enfermedad; 5) en los momentos de la celebración cíclica de comienzos y finales; 6) en asociación con los mercados y las rutas comerciales (como en Tianguizmanalco y Cozumel).

Kubler también realiza una revisión de la relación entre las peregrinaciones y el comercio, y señala que la mayor parte de los santuarios mesoamericanos estaban en lugares inhóspitos como altas montañas fuera de las rutas comerciales, o cuevas de difícil acceso, así como manantiales y lagos lejos de caminos. Sin embargo, esta es una postura que con futuras investigaciones sería refutada.

En 1990 se realiza el primer Coloquio Sobre Peregrinaciones y Procesiones Religiosas en Puebla el cual da como resultado el libro: *Peregrinaciones religiosas: una aproximación* (1994), que es de consulta obligada para estudiar las peregrinaciones en México. El texto incluye gran información etnográfica sobre las romerías a Chalma, la Basílica de Guadalupe, fiestas yaquis y la fiesta de Iztapalapa. También es una gran herramienta para conocer conceptos analíticos de las peregrinaciones religiosas.

Beatriz Barba de Piña Chan en 1998 publica su artículo *Peregrinaciones prehispánicas del Altiplano mesoamericano* en donde señala que las peregrinaciones son practicadas en Mesoamérica desde al menos el Clásico Temprano en Teotihuacán, donde se construyó una gran avenida para recibir a los romeros que culminaba en el templo a la diosa del agua, Chalchiuhtlicue. Este tipo de caminos se han encontrado en sitios como Chichén Itzá y Cozumel donde su función principal era para el tránsito de peregrinos a los santuarios principales.

La autora recalca que los principales centro de peregrinajes en Mesoamérica estaban relacionados con deidades del agua, de mantenimientos y la salud. Ella analiza las peregrinaciones a larga distancia a centros consagrados y centra su investigación en la romería que tenía lugar durante la fiesta principal en el mes Panquetzaliztli al dios Huitzilopochtli entre los mexicas y señoríos vecinos, realiza una comparación entre varias fuentes etnohistóricas y hace una interpretación de lo que esta romería significaba en la cosmovisión nahuatl.

Con el enfoque arqueológico son pocos los estudios que se han centrado en las peregrinaciones en Mesoamérica:

Hammond y Bobo (1994) en su artículo *Pilgrimage's Last Mile: Late Maya Monument Veneration at La Milpa, Belize*, mencionan que la peregrinación no es necesariamente un fenómeno cultural donde hay que recorrer grandes distancias, muchas peregrinaciones fueron regionales ya que la distancia no era el objeto de la peregrinación sino el ir a un centro ceremonial para realizar ofrendas y peticiones. Los autores se centran en las estelas y su función en la memoria social de los habitantes de La Milpa en Belice. Los antiguos habitantes del sitio las utilizaban con propósitos rituales. La disposición espacial de las estelas y el hecho de que algunas de ellas estén asociadas a incensarios sirve como argumento para que los autores interpreten que el espacio donde se encontraban las estelas era el centro de peregrinaje de los antiguos habitantes de La Milpa, en el cual buscaban la ayuda de sus ancestros.

Un artículo importante es el artículo de Silverman (1994) *The Archaeological Identification of an Ancient Peruvian Pilgrimage Center*, el cual aunque no es propiamente sobre Mesoamérica es importante para analizar el fenómeno romero en nuestra región de estudio. Silverman menciona que los arqueólogos no deben solamente tratar de identificar un sitio como lugar de peregrinaje porque esto no nos da mucha información sobre la

religión sino tratar de contestar preguntas, como por ejemplo: ¿Qué tipo de actividades se produjeron en estos sitios sagrados? ¿Cuándo, porqué, quienes participaron, qué implicaciones sociales tenía para el lugar?

El autor centra su estudio en un sitio llamado Cahuachi, el cual propone como un centro de peregrinaje entre la cultura Nasca en el antiguo Perú.

Menciona que existen indicadores arqueológicos que podrían interpretarse como actividades de peregrinaje como son:

- Restos de parafernalia ritual, lo que incluye cerámica ritual de diferentes estilos.
- Escases de artefactos cotidianos.
- Falta de arquitectura doméstica asociada, es decir, que no haya evidencia de gran ocupación residencial.
- Los centros de peregrinaje son geográfica y socialmente separados de la comunidad principal (ya que el lugar sagrado participa en la oposición entre lo sagrado/profano y además son comúnmente considerados como los centros del mundo).

Silverman también menciona que los centros de peregrinación son un tipo particular de centro ceremonial, en el cual no necesariamente tienen que existir construcciones con gran masa volumétrica y están relacionados casi siempre con lugares naturales de culto.

Recientemente Palka (2014) ha publicado el libro *Maya Pilgrimage to Ritual Landscapes. Insights from Archaeology, Ethnohistory, and Ethnography in the Southern Maya Region*, fuente obligada para aquel estudioso de los paisajes rituales y peregrinaciones mesoamericanas. En su libro el autor demuestra a través de un gran corpus conformado por datos etnográficos, etnohistóricos y arqueológicos que las sociedades mesoamericanas, con énfasis en las sociedades mayas, tienen lo que él denomina una *cultura de peregrinación*, formada desde épocas prehispánicas hasta nuestros días.

Palka a través de su libro expone la importancia que las peregrinaciones a paisajes rituales como son las cuevas, montañas, ruinas, fuentes acuáticas, islas y acantilados tenían dentro de la vida religiosa de los antiguos mayas y su función como elemento esencial en la conformación de las identidades comunitarias y el establecimiento

de sus territorios. El autor también señala la relación que tenían las procesiones con la economía, política y la organización social de las culturas mesoamericanas prehispánicas hasta la actualidad.

Como podemos darnos cuenta, desde la perspectiva arqueológica en Mesoamérica las peregrinaciones han pasado casi inadvertidas y su aplicación ha sido más hacia las cuevas, como se analizará más adelante. Esto, pese al papel importante que tenían las peregrinaciones en la vida religiosa de los antiguos pueblos mesoamericanos que incluso se puede percibir en las fuentes etnohistóricas de cronistas y evangelizadores en la época de la conquista.

2.2 Los orígenes del culto a las cuevas y montañas en Mesoamérica.

Antes de comenzar con nuestra revisión de la literatura sobre procesiones a cavernas y montañas en área maya, vale la pena mencionar que la evidencia arqueológica de la veneración a estos elementos de los paisajes rituales mesoamericanos se remonta hasta la época Olmeca. En el volcán San Martín Pajapan a 50 km del sitio arqueológico de San Lorenzo en Veracruz, se encontró una escultura tallada en basalto con iconografía olmecoide asociada a cerámica de los periodos Preclásico, Clásico, Posclásico y de la era contemporánea del área, así como restos de parafina y copal utilizado en épocas recientes, lo que indica que la montaña era reverenciada por los habitantes de la región desde al menos el 1000 a.C hasta antes del traslado de la escultura al Museo de Antropología de Xalapa (Grove 2007: 31-32).

El caso más claro del culto a las montañas en la época Olmeca, lo brinda el sitio arqueológico de La Venta en Tabasco cuyo apogeo sucedió entre del 900 al 500 a.C, donde el montículo C es la representación de un cerro artificial de 30 m de altura por 120 m de diámetro. En su lado sur, los habitantes del lugar colocaron cuatro estelas que representan *caras de montaña*, lo que manifiesta la intención de la comunidad de señalar a esta montaña artificial con los mismos atributos y cualidades sobrenaturales que una montaña natural (Grove 2007: 33).

Un importante ejemplo temprano del culto a las cuevas y su vinculación con las montañas se encuentra en el sitio arqueológico de Chalcatzingo en Morelos cuyo apogeo fue alrededor del 700 al 500 a.C. En el petrograbado denominado *El Rey*, se representa a un gobernante o personaje elitarios dentro de un nicho en forma de “C”, el cual se encuentra ricamente vestido con una capa y un tocado, tiene en sus brazos una barra de

mando decorada con una voluta doble: una “S” horizontal. El nicho en donde se encuentra metido está conformado por un motivo de montaña en forma horizontal que es a la vez la representación de una cabeza estilizada de serpiente cuya boca abierta encarna el símbolo de cueva en la montaña (Figura 2.1). De la cueva salen volutas que representan viento. Arriba de la caverna hay nubes de la cual caen gotas de lluvia. El personaje tiene también representaciones de gotas de lluvia y círculos concéntricos sobre su tocado, lo que lo designa como un “hacedor de lluvia” (Grove 2007: 34)

Este petrograbado es una manifestación material de la cosmovisión mesoamericana durante el periodo temprano, el cual demuestra ya un vínculo existente entre las cuevas, montañas y sus seres sobrenaturales, así como su relación con el viento y la lluvia, haciéndolas ver dentro del imaginario de los pueblos mesoamericanos como lugares de fertilidad y abundancia.



Figura 2.1. Petrograbado de “El Rey”. Sitio arqueológico Chalcatzingo, Morelos, México. Tomado de Grove 2010 [2008]:2.

En el área maya también existe evidencia material de la veneración a cavernas y montañas desde épocas tempranas. En el sitio arqueológico de San Bartolo en Petén por ejemplo, durante el año 2001 se redescubrieron varios murales dejados expuestos por saqueadores fechados con base en los materiales arqueológicos asociados y estilo pictórico entre el 100 al 300 d.C. (Urquizú y Hurst 2003:327).

En uno de ellos, localizado en el muro norte de la Pirámide de las Pinturas, se observa como parte de la escena la representación de una montaña zoomorfa en forma de “C”, plasmada en un arco iris de colores y demarcada por bandas diagonales. Esta forma de “C” representa también una caverna con forma de cabeza serpentina o monstruo de la tierra que es un cerro hueco, que además tiene una forma irregular cerca de la entrada que podría tratarse de una estalactita que representarían los colmillos de esta cueva animada. Encima de la montaña hay plasmados pinturas de dos serpientes, un lagarto, un jaguar, y varios pájaros y está cubierta además de seis flores (Figura 2.2). Estos elementos han servido para identificar a esta montaña como la representación de una montaña florida hueca cuyo concepto se remonta desde el periodo Formativo Medio olmeca y Preclásico Tardío maya, y era un lugar paradisiaco de gran abundancia que permitía acceder al inframundo acuático, morada de deidades y ancestros (Taube 2004; Taube et al 2004).

Como se puede notar, esta representación de montaña animada retoma varias características iconográficas en la representación del complejo cueva- montaña semejante al petrograbado de *El Rey* realizado en Chalcatzingo varios siglos antes y cuyo concepto perduro en la cosmovisión Mesoamericana hasta nuestros días.



Figura 2.2. Mural en el muro Norte de la Pirámide de Las Pinturas Sub-1. Sitio arqueológico San Bartolo, Petén Guatemala. Tomado de Taube et al 2004: 854.

2.3 Peregrinaciones a cuevas y montañas en el área Maya.

2.3.1 Perspectiva etnográfica.

Actualmente, a través de la etnografía podemos notar la importancia que los santuarios en las cuevas y los cerros sagrados tienen entre varios pueblos indígenas actuales, los cuales siguen realizando peregrinaciones a estos lugares sagrados:

En la comunidad tojolabal de San Miguel Chiptik, Chiapas, se realiza una procesión durante el mes de Mayo (comienzo de la temporada de lluvias) a la base de una montaña donde un pequeño río se origina, así como a la cueva *Chawal* que se encuentra en la ladera de una montaña y que se cree es la casa de San Miguel Arcángel, el santo patrono de la comunidad, allí se hacen ofrendas y se oran por los cultivos (Vogt y Stuart 2005).

En la comunidad tzotzil de Zinacantán en las tierras altas de Chiapas, aún prevalece el gran culto hacia las cuevas y montañas, ellos creen que las montañas son el hogar de dioses ancestrales y que en las profundidades de las cuevas vive el *Yahval Balamil*, el dueño de la tierra. Los zinancatecos realizan muchas ofrendas y ceremonias en las laderas y bases de las montañas más sagradas, las cuales son marcadas con cruces junto a las que hacen pequeños altares a través de los cuales oran a los dioses de la lluvia que son quienes envían las nubes y la lluvia (Vogt y Stuart 2005).

En el departamento de Alta Verapaz en Guatemala, las comunidades Q'eqchis aun llevan a cabo peregrinaciones hacia algunos cerros sagrados con cuevas donde se cree que habita una deidad llamada *Tzuultaq'á*, quien es el señor del cerro y el dueño de todo (Adams y Brady 1994).

Los Q'eqchis realizan sus peregrinaciones sobre todo durante el ciclo anual agrícola para pedir buenas cosechas o bien para hacer ofrendas de primicias, también realizan ceremonias *mayejaks*, que son ceremonias realizadas en cuevas donde las personas llevan ofrendas y realizan oraciones pidiendo por el bienestar de los aldeanos, la tierra y el mundo en general (Ann 2012).

Entre las comunidades lacandonas de la selva norte de Chiapas, todavía a mediados del siglo XX se llevaban a cabo peregrinajes a las ruinas de antiguas ciudades mayas y a cuevas sagradas con fines rituales, allí los hombres lacandones quemaban pom (copal) en sus incensarios y hacían ofrendas de alimentos y bebidas a sus deidades. Ellos creían que las ruinas mayas y las cuevas eran el hogar de varias deidades

(Boremanse 2005, Palka 2009). Antes los lacandones tenían en gran estima las cuevas alrededor de la laguna Metzabok, allí iban para pedir por su salud y la de su familia aunque ahora estas tradiciones se han perdido con la llegada del protestantismo a estas comunidades (Boremanse 2006; Núñez y Woodfill 2013).

En las comunidades tzeltales de las tierras altas y selva de Chiapas, aún se cree que algunos santos cristianos y el *ch'ulel* (alma interior) de una persona habita en una cueva en el interior de las montañas, ahí acuden en procesión sobre todo el 3 de mayo, día de la santa cruz, a llevar ofrendas y a rezar para pedir buenas lluvias para la cosecha (Vogt y Stuart 2005) (Figura 2.3).



Figura 2.3. Rezadoras de los cerros, comunidad El Retiro, ejido tzeltal de Tenejapa, Chiapas. Tomado de Nolasco et al 2008: 236.

En general, los datos etnográficos muestran claramente la importancia crucial de las cuevas y montañas en la cosmovisión de los pueblos indígenas. En su mayor parte, estas cuevas sagradas se encuentran en la base o en los lados de las montañas. Los elementos comunes en las descripciones etnográficas de la geografía sagrada de las comunidades indígenas del área Maya de acuerdo a Vogt y Stuart (2005: 176) son:

1. Las cuevas y montañas están estrechamente relacionadas geológicamente y simbólicamente.
2. Las cuevas y las montañas se cree que están habitadas por cualquiera de las esencias (las almas interiores) o los compañeros de las esencias (el espíritu

animal compañero) o ambos, de todos los miembros vivos del grupo que pertenece a la cueva y/o montaña.

3. Las almas de los miembros vivos de la comunidad se abrazaron (es decir, vigilados, cuidados por) por los dioses de las montañas descritos con mayor frecuencia como antepasados o como las almas de los miembros vivos más viejos cuidando a los más jóvenes, especialmente los lactantes (ver los datos de Cancuc).
4. Las cuevas de las montañas son portales al inframundo y la fuente de rayos, truenos, las nubes y la lluvia, que son controlados por los dioses de la montaña que viven en estas cuevas con sus hijas vírgenes. Las hijas pasan su tiempo de algodón esponjamiento, que se transforma en nubes de lluvia por la fertilización relámpago de Anhel. Las nubes cargadas de lluvia salen sucesivamente de las bocas de las cuevas, a partir de la temporada de lluvias y dando vida a la tierra. A veces, los rayos se utilizan para castigar a miembros vivos que se han portado mal, pero más a menudo se emplean para traer las lluvias necesarias para los campos de maíz. En casi todos los casos, las importantes cuevas sagradas son aquellas de cuales emanan manantiales o arroyos. Ellos proporcionan el agua crucial para la familia, para el ganado y para huertos durante el largo y seco invierno.
5. Las “puertas” de las cuevas se cree que están abiertas en ciertos días, y las entradas a veces son custodiados por sapos o serpientes. Hemos notado que las serpientes son también comúnmente vistas en las imágenes precolombinas de la máscara witz (montaña).
6. Los santuarios para comunicarse con los dioses de la montaña son casi siempre localizadas con cruces católicas situadas a la entrada o en el interior de las cuevas y en el pie y la cumbre de las montañas sagradas. Los rituales que incluyen ofrendas de incienso de copal, aguardiente y velas se llevan a cabo en estos santuarios con cruces.
7. Cuando una montaña es de vital importancia para una comunidad, siempre está situada al este, por lo que los participantes en el ritual están frente a la salida del sol cuando se comunican con los dioses.

2.3.2 Perspectiva etnohistórica.

2.3.2.1 Área Maya

Con base en el análisis de fuentes etnohistóricas de los siglos XVI y XVII, se puede enfatizar que en el momento de la llegada de los españoles a Yucatán, existían tres santuarios principales y a estos acudían visitantes no sólo de la península sino también desde sitios lejanos como Chiapas, Tabasco y Centroamérica.

Santuario de Izamal:

El fraile Bernardo de Lizana (1995 [1633]: 62) menciona acerca de los templos en este lugar que existían “en este pueblo de Itzamal cinco cuyos o cerros muy altos, todos levantados de piedra seca, con sus fuerzas y reparos que ayudan a levantar la piedra en alto. De la parte de medio día, tenían los antiguos a un ídolo, el más celebrado, que se llamava Itzamna, que quiere decir él que recibe y posee la graica o rocío o sustancia del cielo”.

También nos señala que “otro altar y templo, sobre cuyo, levantaron estos indios en su gentilidad aquel rey o falso dios Itzamna, donde pusieron la figura de la Mano, que les servía de memoria. Y dizen que allí le lleuavan los muertos y enfermos y que, allí, resucitaban y sanavan tocándolos la Mano. Y este templo era el que está en la parte del puniente y, así, se llama y nombre Kabul, que quiere decir todas partes. Para lo qual haupian hecho quatro caminos o calzadas a los quatro vientos, que llegavan a todos los fines desta tierra y passavan a la de Tavasco y Guatemala y Chiapa, que aún hoy se ve, en muchas partes, pedazos y vestigios de ella. Tanto era el concurso que acudía a estos oráculos de Itzamnathul y Kabul, que había hechos caminos” (De Lizana 1995 [1633]: 63).

El fraile nos menciona que “assí mismo, hauía otro cuyo o cerro de la parte del norte, que hoy es el más alto, que se llamava Kin Ich Kak Mo. Y era causa, que sobre él hauía un templo y, en él, un ídolo que se llamava así. Y este dios o ídolo era venerado y dezian que, quando tenían mortandad o pestes o otros comunes males, ivan a él todos, así hombres como mujeres, y, llevando muchos presentes, los ofrecían” (De Lizana 1995 [1633]: 63).

Santuario de Cozumel:

El fraile Diego López de Cogolludo (1954 [1688]:100) menciona que “era Cozumel el mayor santuario para los indios que había en este reino de Yucatán, y a donde

recurrían en romería de todo él por unas calzadas que le atravesaban todo, y hoy permanecen en muchas partes vestigios de ellas, que no se han acabado de deshacer, y así había allí grandes *kues*, adoratorios de ídolos”.

También nos menciona que “conservase hoy la memoria, demás de lo escrito en las Historias, de que la isla de Cozumel era el supremo santuario, y como romano de esta tierra, donde no sólo los moradores de ella, pero de otras tierras concurrían a la adoración de los ídolos, que en ella veneraban, y se ven vestigios de calzadas que atraviesan todo este reino, y dicen rematan a lo oriental de él en la playa del mar, desde donde se atraviesa un brazo de él, de distancia de cuatro leguas, con que se divide esta Tierra Firme de aquella isla. Estas calzadas eran, como caminos reales, que guiaban sin recelo de perderse en ellos, a las ofrendas de sus sacrificios, a pedir el remedio de sus necesidades, y a la errada adoración de sus dioses fingidos” (López de Cogolludo 1954 [1688]: 347).

Esta información etnohistórica ha sido apoyada por datos arqueológicos pues se han podido encontrar los restos de la antigua red de Sacbeo'ob que atravesaban todo el santuario, esta red según investigaciones recientes unían varios sitios del paisaje ritual de Cozumel en donde las cavernas y cenotes jugaban un papel importante como puntos de referencia para los antiguos peregrinos (Véase Patel 2005).

Santuario de Chichén Itzá:

Los mayas peninsulares reverenciaban mucho el cenote sagrado de Chichén Itzá, donde según Landa (2001 [1881]: 127) “algunas veces echaban personas vivas creyendo que salían al tercer día aunque nunca más aparecían”, también nos menciona se ofrendaban igual mente objetos preciosos. Allí landa encontró “junto a la boca, un edificio pequeño con ídolos hechos a honra de todos los edificios principales de la tierra, casi como el Pantheon de Roma” (Figura 2.4).

Landa (2001 [1881]: 55) además menciona que los mayas “tenían a Cuzmil y el pozo de Chichenizá en tanta veneración como nosotros las romerías a Jerusalén y Roma y así los iban a visitar y ofrecer dones, principalmente a Cuzmil, como nosotros a los ligares santos, y cuando no iban, enviaban siempre sus ofrendas”.

La evidencia arqueológica ha permitido confirmar lo señalado por Landa en sus crónicas, pues en el cenote se han encontrado artefactos de madera, textiles, restos óseos humanos víctimas de sacrificio y metales (De Anda 2006).



Figura 2.4. Cenote sagrado de Chichén Itzá, Yucatán con una estructura asociada. Foto de Rubén Nuñez.

2.3.2.2 Centro de México

La mayor cantidad de descripciones etnohistóricas acerca de peregrinaciones en Mesoamérica provienen de fuentes del Altiplano Central. Existen festividades dedicadas a dioses como Huitzilopochtli, Tezcatlipoca, Xipetotec, Cihuacóatl, y Cintéotl en las cuales como parte de las ceremonias celebradas se realizaban peregrinaciones hacia diversos lugares del paisaje entre los que sobresalen los cerros y las cuevas (Véase Durán 1995 [1887]; Sahagún 1981 [1582]).

En este trabajo no entraremos en detalle sobre las descripciones etnohistóricas realizadas en esta área cultural y mencionaremos solamente las festividades de lluvia y agricultura celebradas en honor al dios Tláloc ya que son relevantes para nuestra investigación.

Fiesta del dios Tláloc.

Durante el tercer mes del calendario Mexica llamado Tozoztontli, se realizaba una ceremonia de la cual Durán (1995 [1887]: 92) nos menciona que “era tan solemne y festejada que acudían de todas las partes de la tierra sin quedar rey ni señor ni grande ni chico que no saliese con sus ofrendas”. Esta fiesta era para pedir buen año. Acudían a celebrarla el gran rey Moctezuma, el rey de Acolocan Nezaualpiltzintly, el rey de Xochimilco y el de Tlacopan, con todos sus señores. También venían señores de

Huexotzinco y Tlaxcala. Durante esta fiesta se hacía el sacrificio de un niño de seis o siete años. Después los señores vestían al ídolo y le juntaban la sangre del niño. Después de acabada la ceremonia se hacía una gran comida. Después los restos se enterraban en el patio de una estructura en la cima del cerro.

Sahagún (1981 [1582]: 112) acerca de esta ceremonia señala que se “mataban muchos niños sobre los montes; ofrecíanlos en sacrificio a este dios y a sus compañeros para que diesen agua. En este mes se desnudaban los que traían vestidos los pellejos de los muertos, que habían desollado el mes pasado, e ibánlos a echar en una cueva; iban a hacer esto con procesión y muchas ceremonias; iban hediendo como perros muertos. Algunos enfermos hacían voto de hallarse presentes a esta procesión, por sanar de sus enfermedades, y dicen que algunos sanaban”.

Por otra parte, la lámina 25 del Códice Bobonicus, manufacturado durante los últimos años del Postclásico o inicios de la colonia, nos muestra al dios Tláloc dentro de su templo, situado en la cima de un cerro hueco. El cerro se representa cubierto con piel de lagarto, es decir, del lagarto terrestre que tiene las fauces abiertas con filosos colmillos propios del monstruo de la tierra. Es la entrada al inframundo, repleto de agua y riquezas, también es la representación del prototipo de la cueva como la entrada a este reino subterráneo sumergido en el agua. En el códice se muestra una procesión realizada durante la fiesta que precedía la caída de las primeras lluvias y los ritos propiciatorios del maíz (Broda 2001b: 297-299) (Figura 2.5).

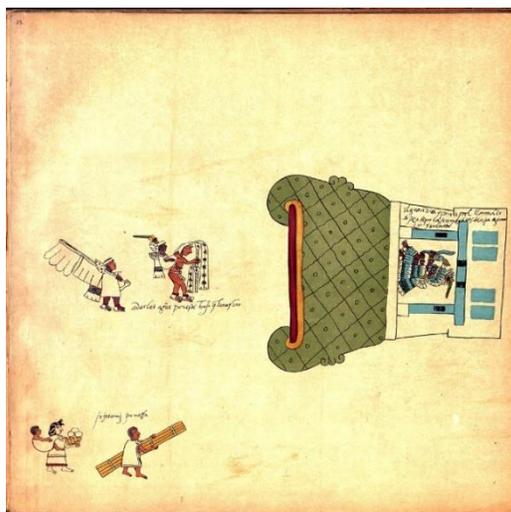


Figura 2.5. Códice Bobonicus, lamina 25. Se hace una representación de la procesión al Monte Tláloc para realizar el sacrificio de niños.

Otra festividad dedicada al dios Tláloc era durante el primer mes del calendario Mexica llamado Atlcahualo. En el Códice Matritense de Sahagún se observa una procesión en la que dos sacerdotes llevan un chichauaztli o palo de sonajas y una bolsita de copal además de las alas de papel sobre los hombros a manera de ángeles, alas parecidas son portadas por un niño que se va a sacrificar. De la procesión se desprenden huellas de pies con dirección a un templo en la cumbre de algún monte donde el niño será sacrificado. El templo se representa con un patio cuadrado rodeado de un muro, allí están los ídolos pequeños en los cerros. Este tipo de construcciones se han encontrado en varias montañas del Centro de México, como Nahualac, El solitario, El caracol y el famoso Monte Tláloc (Montero 2001: 37) (Figura 2.6 y 2.7).



Figura 2.6. Lamina con código DG037135. Códice Matritense o Primemos Memoriales de Bernardino de Sahagún. Se representa una procesión hacia un templo en la cima de un cerro.

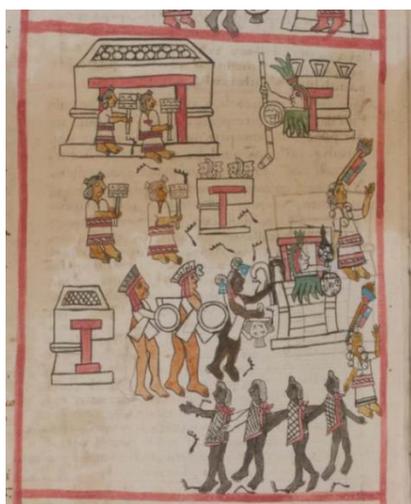


Figura 2.7. Lamina con código DG037136. Códice Matritense o Primemos Memoriales de Bernardino de Sahagún. Se representa una procesión hacia varios templos, la cual es señalada con imágenes de pies.

A través de estas breves pero claras referencias a procesiones hacia cuevas y cerros en la Península de Yucatán y del México Central se puede argumentar que las peregrinaciones fueron fenómenos culturales de gran importancia durante la Mesoamérica prehispánica pues en muchas fiestas religiosas las procesiones fueron una parte esencial del culto a los dioses y una manifestación única de la devoción que hacia ellos se tenía, así como del gran fervor religioso que los antiguos hombres mesoamericanos al igual que los de hoy en día tenían.

2.3.3 Perspectiva arqueológica.

Durante la década de los 90's con la arqueología de cuevas en auge, los estudios arqueológicos realizados en Naj Tunich por James Brady y su equipo, se vuelven el modelo a seguir en el resto de las investigaciones en cuevas del área Maya.

La cueva de Naj Tunich está claramente identificada como un santuario que atrajo a peregrinos de distintos lugares como lo demuestran las inscripciones y la presencia de diferentes glifos emblemas de ciudades (Brady y Sears 2000: 221).

Los rasgos arqueológicos que ha propuesto Brady y colegas (Brady y Sears 2000: 222; Scott y Brady 2005: 151; Brady 2011) para identificar cuevas regionalmente importantes de peregrinación son:

- Marcos físicamente impresionantes (grandes cuevas y normalmente asociados a fuentes de agua).
- Cámaras con entradas masivas (para almacenar a un gran número de gente).
- Modificaciones arquitectónicas de gran escala que requieren participación política.
- Alejados de núcleos poblacionales (menciona que es un patrón general Mesoamericano aunque sitios como Cholula, Teotihuacán y Chichen Itzá no encajan).
- Textos jeroglíficos en ocasiones (las cuales registran visitas de individuos importantes).

Además Brady (2005; Brady y Sears 2000) a través de los análisis cerámicos hechos en Naj Tunich y con base en analogías etnográficas se da cuenta que las peregrinaciones a centros sagrados juegan un papel importante en la economía prehispánica y que un importante lugar de peregrinación puede tener un profundo impacto económico y social en las áreas a su alrededor.

Esto se debe a que estos largos viajes no se realizaban únicamente por un motivo religioso sino a veces igual políticos y/o económicos como se ha demostrado en Naj Tunich, donde existen registros epigráficos de visita de gobernantes y de guerras como la de Caracol contra Ixkun en el 744 d.C (Colas 1998).

La importancia de la economía en las peregrinaciones ha sido documentado claramente por Brent Woodfill (2007) en el sistema de las Cuevas de Candelaria en Guatemala que fue un centro de peregrinación para los antiguos Mayas, debido a su tamaño impresionante y a la proximidad con la Gran Ruta Occidental de Comercio entre el Altiplano y las Tierras Bajas. Esta importante ruta, junto con la ruta Este a través del valle del Motagua y la que se da a largo de la costa del caribe, trajo jade, obsidiana, pirita de hierro, plumas de quetzal y otros bienes del altiplano al mercado de las tierras bajas del Clásico (Woodfill et al 2002; Woodfill 2005).

Asimismo Patel (2005) en su capítulo *Pilgrimage and Caves on Cozumel* deja en claro la importancia que el paisaje tenía para los antiguos mayas y como estos lo modificaban para crear una geografía cultural y sagrada, ella contrasta la información etnohistórica de la peregrinación a Cozumel con los datos arqueológicos. Es de esta manera, como encuentra los restos de la red de Sacbeo'ob que según los cronistas del siglo XVI servían para el tránsito de los peregrinos que venían desde Xicalango, Tabasco, Champoton y Campeche para adorar a la diosa Ixchel. Según la autora esta red de caminos unía varios sitios de la geografía sagrada de Cozumel en donde las cavernas y cenotes jugaban un papel importante como puntos de referencia para los antiguos peregrinos, formando un circuito ceremonial. A través de este estudio se puede confirmar que el paisaje jugaba un papel esencial para la elección de centros ceremoniales en la Mesoamérica prehispánica.

Palka (2014) en su investigación acerca de los paisajes rituales en el sureste del área Maya propone que los santuarios de peregrinaje puede ser identificados en el registro arqueológico debido a sus características físicas notables como son las cimas de montañas, las grandes cuevas y acantilados con gráficos rupestres, así como por la cultura material encontrada en estos lugares asociada al ritual. Esta cultura material puede tratarse por ejemplo de: amuletos, tallados, grafitis o pinturas, ofrendas portátiles como pequeñas piedras o fragmentos de cerámica, figurillas votivas, relicarios y objetos miniatura como fichas de arcilla, vasijas o frascos, que pueden ser transportados fácilmente y depositados en el santuario. Varios de estos artefactos suelen tener en

ocasiones una fabricación similar, ya que son a menudo manufacturados en serie como parte importante de la economía local del lugar.

Otros indicadores arqueológicos que se encontrarían en los santuarios de peregrinaje son, por ejemplo, la ausencia relativa de restos domésticos cotidianos como la permanente arquitectura de los hogares, extensos campos de cultivo, típicos patrones de asentamiento, prácticas funerarias comunes y utensilios para la preparación de alimentos. Rasgos culturales asociados a los santuarios también podrían ser los artefactos dejados por personas de diferentes áreas, tales como cerámica, conchas y objetos de piedra exóticos, que representarían los distintos lugares de origen de los visitantes (Palka 2014).

Aunque estos son algunos de los materiales culturales que se podrían encontrar en el registro arqueológico, las personas también suelen quitar objetos de los santuarios o zonas cercanas para llevar a sus hogares, por ejemplo: agua, arena, tierra, piedras, fichas hechas por los peregrinos o pedazos de las paredes de los templos.

En general, se puede mencionar que la falta de conjuntos visibles de cultura material doméstica combinada con la preponderancia del espacio ritual y artefactos ceremoniales proporcionan una base sólida para la identificación de un lugar de peregrinación y así como de sus usuarios (Palka 2014).

Se debe hacer énfasis en que durante el proceso ritual que ocurre en una peregrinación existen acciones que no dejan registros materiales, lo que dificultaría su estudio desde un enfoque meramente arqueológico. Sallnow (2000) por ejemplo, notó en sus etnografías en el sur de los Andes, que existen muchos elementos que nos indican la diversidad de personas que participan en una peregrinación pero no dejan un registro material tangible como son los estilos de las vestimentas usadas, los bailes (coreografías), música e instrumentos que se utilizan durante la procesión.

Por otra parte, muchos de los objetos votivos que los peregrinos ofrendan en los santuarios no dejan evidencia material tampoco, ya que bien podría tratarse de materiales perecederos como flores, plumas, jícaras, semillas, telas, hule, sangre, esencias, madera, copal, alimentos y bebidas (Palka 2014; Martínez 1972).

2.3.4 Perspectiva epigráfica e iconográfica.

Con base en los estudios de Helmke (2009) en el cual se realiza un análisis del corpus glífico de las cavernas en las Tierras Bajas Mayas, hacemos una recopilación de los glifos que registran e indican peregrinaciones de personajes elitarios a cuevas y algunos sitios de superficie (Figura 2.8).

HUL-

Basado en el análisis de 49 textos documentados en Naj Tunich se encontraron 28 casos de 8 diferentes verbos, y de estos *hul-i'* el cual se traduce como “arribó” representa el segundo verbo más común. Esta incidencia es significativa ya que implica que una de las actividades predominantes registradas en estos textos en Naj Tunich fueron las llegadas de personajes importantes (Helmke 2009: 151).

Otra evidencia del uso de este verbo fue en el grupo 6 de los textos en la cueva de Jolja en Chiapas, donde hay un registro epigráfico: *hul-i' t-u-ch'é'n* “arribó a esta cueva”, un evento que data del clásico temprano en el 477 d.c. (Helmke 2009: 151).

PAK-

En los textos de Naj Tunich este verbo es escrito como *pa-ka-xi* y *pa-ka-xa*, que se relaciona con el verbo Ch'olti' “*pacxiel*” que significa “volver de alguna parte”.

Este verbo se ha transliterado como *pak-aax*. Basado en el idioma Ch'olti' y en la transliteración de este verbo se ha podido traducir como “regresar”, pero hay más evidencia para esta interpretación en los textos de Naj Tunich donde el verbo *pak-* es claramente empleado como “retornar” y tiene funciones semejantes al verbo *hul-*, pero en un contexto reiterativo donde se debe entender como “regresar de nuevo”. Consecuentemente, parece claro que este verbo fue usado preferencialmente para referirse a repeticiones de peregrinaciones hechas a una cueva (Helmke 2009: 159- 161).

IL-

El verbo *il-* traducido como “ver, atestiguar” es muy importante y estrechamente vinculado con las cuevas y su uso en la antigüedad, fue encontrado en 8 de 27 expresiones verbales en Naj Tunich. Esta cueva provee la mejor evidencia de que el verbo *il-* fue usado para referirse a peregrinaciones.

En otros casos este verbo aparece registros epigráficos en sitios de superficie como en la estela 17 de Itzan o en la estela 2 de Copán donde el verbo *il-* aparece después del glifo *ch'é'n* (cueva) como sujeto indicando que se realizó una peregrinación a alguna cueva (Helmke 2009: 166).

Una aportación importante que hace Helmke analizando todos los glifos que indican peregrinaciones en Naj Tunich es que hay dos preferentes estaciones del año para realizar peregrinaciones, relacionados con fenómenos astronómicos, uno es el solsticio de invierno (21-22 de diciembre de 690-778 d.c) y el otro es solsticio de verano (22-23 de junio de 690-778 d.c) (Helmke 2009: 167) (2.9). También es interesante hacer notar que los glifos que indican eventos de peregrinajes son más comunes encontrarlos en cuevas que en sitios de superficie, lo que nos indica que al menos para las elites mayas las cuevas eran lugares importantes de veneración ya sea por cuestiones políticas y/o religiosas y eran los principales sitios para peregrinar (Figura 2.10).

A-NI

Este verbo se encuentra en los muros de las cuevas de Jolja y Yalaltsemen en Chiapas. Debido a su asociación contextual con otros verbos se sugiere que está relacionado con eventos en cuevas, específicamente con actos de peregrinaje. Helmke (2009: 164) sugiere que las acciones que expresaba este verbo se trataban de esfuerzos físicos en las que quizá participaron los gobernantes durante las peregrinaciones.

LOK-

Este verbo se usa en textos que sugieren el regreso de personajes elitarios a cuevas cercanas a su comunidad. Se utiliza en contextos de conflictos bélicos y ascensión de personajes.

Hul-i Arribar, llegar				
				
Pa-ka-xi Regresar, retornar				
Il-a Ver, atestiguar				
				
A-ni Estar presente, correr				
Lok- Volver de				

Figura 2.8. Verbos que indican actividades de peregrinaje encontrados en cuevas y algunos sitios de superficie. Cuadro elaborado por Rubén Nuñez, con base en Helmke 2009: 146-173; Sheseña 2010; Calvin 2004.

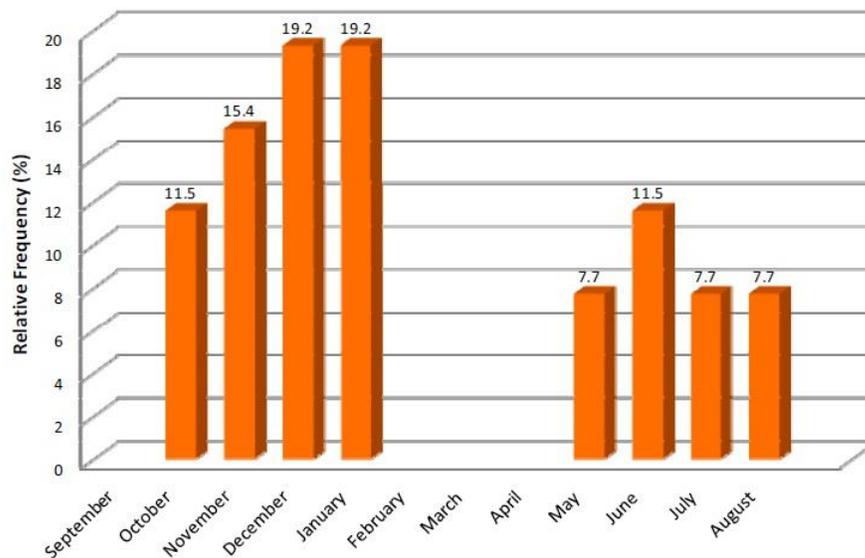


Figura 2.9. Gráfica donde se aprecian las dos estaciones preferentes para eventos de peregrinación registrados en los textos epigráficos de Naj Tunich. Se observa que las estaciones preferentes son la de verano e invierno. Tomado de Helmke 2009: 169.

	Surface		Cave	
Warfare & Martial Actions				
<i>och-ch'e'n</i>	23	39.0%	---	---
<i>k'ahk' och-ch'e'n</i>	5	8.5%	---	---
<i>pul</i>	5	8.5%	---	---
'star war'	5	8.5%	---	---
<i>ch'ak</i>	3	5.1%	---	---
<i>koj</i>	3	5.1%	2	8.7%
<i>puk-k'ahk' (?)</i>	2	3.4%	1	4.3%
Verbs of Motion & Pilgrimages				
<i>il</i>	2	3.4%	8	34.8%
<i>hul</i>	2	3.4%	4	17.4%
<i>sut</i>	2	3.4%	---	---
<i>pak</i>	---	---	3	13.0%
<i>ahn</i>	---	---	2	8.7%
<i>lok'</i>	1	1.7%	1	4.3%
<i>uk'-we'</i>	---	---	1	4.3%
Royal Lives & Calendrical Rituals				
<i>chum</i>	2	3.4%	---	---
<i>muk</i>	2	3.4%	---	---
<i>k'al-tuun</i>	1	1.7%	---	---
<i>tzutz-pik</i>	1	1.7%	1	4.3%
Other				
Eroded	6	---	4	---
	5	---	8	---
Total	70	100.0%	35	100.0%

Figura 2.10. Verbos citados en conexión con cuevas en el corpus glífico de sitios de superficie versus sitios de cuevas. La tabla muestra las frecuencias absolutas y relativas de los glifos identificados y leídos correctamente. Tomado de Helmke 2009: 509.

Por otro lado, la iconografía existente en algunos sitios del área Maya nos enseña acciones y perspectivas acerca de las peregrinaciones que serían difícil de interpretar a través de solamente los datos arqueológicos.

Un ejemplo interesante es uno de los graffitis que se encuentran en el Edificio 375-2 en la acrópolis sur del sitio arqueológico de Yaxha, en Petén, Guatemala, el cual está fechado con base en la estratigrafía arquitectónica y cerámica de la estructura hacia el periodo Clásico Terminal (Figura 2.11).

En el extremo derecho de la escena se observa a un individuo de alto rango (gobernante o miembro importante de la élite) llevado por varios cargadores en un palanquín. El individuo principal adorna su cabeza con un tocado y junto a su oreja lleva un adorno oval (orejera), en la mano sostiene un artefacto alargado que tiene algo semejante a un abanico en la parte distal. A la derecha del palanquín una figura alta que lleva en la cabeza tocado de forma triangular, parece estar compartiendo con el personaje cargado en el palanquín previo a que éste sea puesto en movimiento. Delante de los

personajes se observan ocho estandartes altos alineados que parecen estar incrustados en el suelo (Hermes 2010: 520).

A continuación de la fila de estandartes hay una pirámide de cuatro terrazas y luego se encuentran siete individuos de pie que sostienen a la par un objeto alargado de considerable dimensión del cual pende un elemento con flecos (baldaquín, insignias, tapasol). Objetos similares se conocen en el arte oficial, siendo las pinturas de Bonampak un buen ejemplo. En este último caso los baldaquines son llevados por los sirvientes que protegen con ellos a los representantes de la élite y a los músicos que les acompañan (Hermes 2010:520)

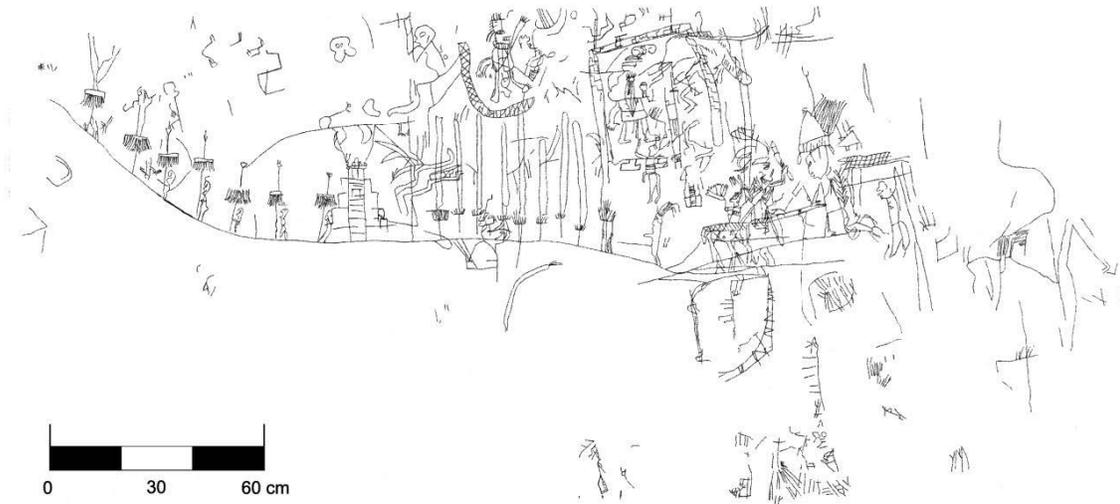


Figura 2.11. Graffiti en el muro Sur de la cámara Norte del Edificio 375-2. Sitio arqueológico de Yaxha, Petén, Guatemala. Tomado de Hermes 2010: 529.

Otro ejemplo de representación de una procesión se encuentra en la Estructura 5D-52 en el sitio arqueológico de Tikal, Petén, Guatemala. Donde también existen gráficos rupestres de manos rojas al positivo y al negativo en la Estructura 5D-1 o Templo I (Véase Adams y Trik 1961; Trik y Kampen 1983) (Figuras 2.12 y 2.13).

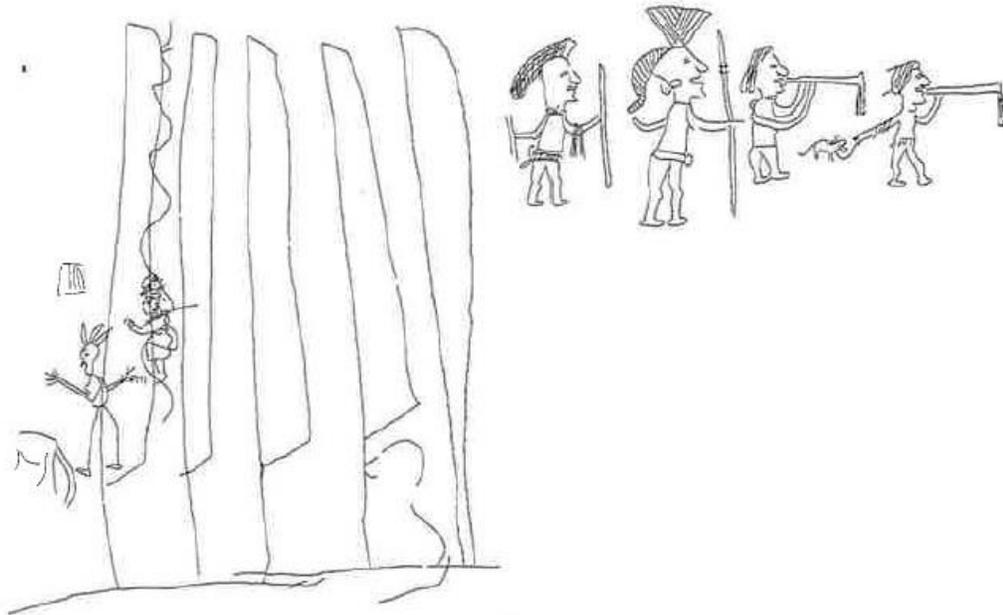


Figura 2.12. Graffiti en la Estructura 5D-52, Sitio arqueológico Tikal, Petén, Guatemala. Tomado de Trik y Kampen 1983, Figura 58-a.



Figura 2.13. Gráficos rupestres con motivos de manos al negativo y al positivo en la Estructura 5D-1, Sitio arqueológico Tikal, Petén, Guatemala. Tomado de Trik y Kamper 1983, Figura 104-a.

Fuera del área Maya, existen representaciones de procesiones en el sitio arqueológico de Malinalco en el Altiplano Central, el cual fue un punto muy venerado dentro del paisaje ritual mexica porque era considerado una montaña sagrada donde el cielo, la tierra y el inframundo se unían. Sus edificios eran representaciones materiales de cuevas dentro de una montaña, es decir, recordaban al mítico Coatepec (Montaña de la serpiente) dentro del imaginario azteca, y hasta ahí acudían en peregrinación nobles y guerreros mexicas en fechas importantes de su calendario agrícola como lo demuestra un mural en donde se representa una procesión de guerreros aztecas. Malinalco simbolizaba el poder del imperio mexica sobre sus territorios periféricos, ya que la creación de santuarios fuera de sus fronteras representaba el establecimiento de su gobierno a través de la imposición de su ideología en los territorios ocupados (Figura 2.14) (Aguilar 2009a; Palka 2014).



Figura 2.14. Pintura mural en el interior de la Estructura III del sitio arqueológico de Malinalco, México. Procesión de guerreros mexicas. Foto INAH.

En el Monumento 13 de La Venta, Tabasco, se presenta un personaje distinto a la caracterización Olmeca que podría ser un migrante (Figura 2.15). Este personaje porta una bandera probablemente fundacional con cuatro glifos: un pie, un punto, un trilobulado y una cabeza de ave que representaría tal vez la llegada de este personaje en una determinada fecha. Alfonso Lacadena (2008:607-626) presentó un estudio detallado del Monumento 13 de La Venta y considera que es posible que dicho monumento presente

un texto que refiere una fecha calendárica, el título o nombre y una acción (Guerrero 2010: 1065). Por otro lado, Palka (2014) señala que este monumento puede representar la llegada de un peregrino al sitio, y propone que existen evidencias rituales de peregrinación además de la iconografía, como lo son las estrías, depresiones y agujeros perforados intencionalmente en la escultura por los visitantes para llevarse pedazos de piedra o tierra de su santuario, como también sucedió en El Manatí y San Lorenzo, y también en otras ciudades de Mesoamérica.

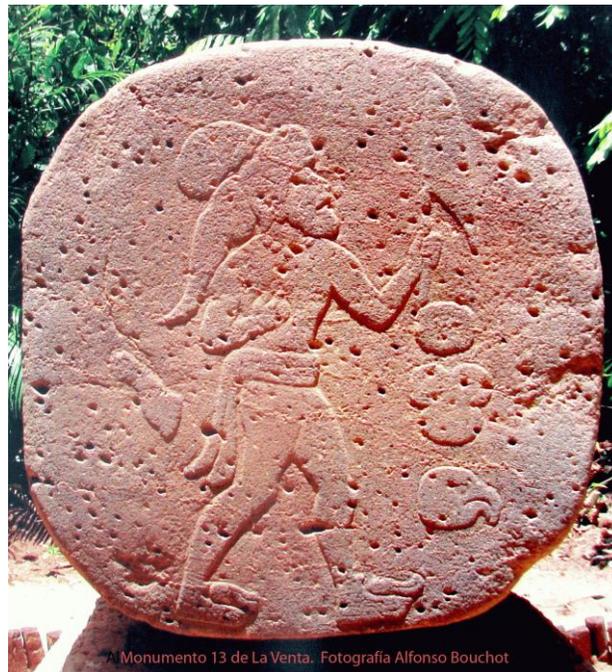


Figura 2.15. Monumento 13 del sitio arqueológico La Venta, Tabasco. Fotografía de Alfonso Bouchot.

Capítulo 3. Marco de estudio.

3.1 Descripción del Área Natural Protegida de Metzabok.

3.1.1 Ubicación geográfica.

Metzabok es un Área Protegida de Flora y Fauna desde el 23 de septiembre de 1998 y desde el 2 de febrero del 2004 fue agregada a la lista de Sitios Ramsar, por la importancia de sus humedales. Se encuentra en la porción noreste de la región biogeográfica conocida como Selva Lacandona, la cual es considerada la región de mayor importancia biológica en todo Norteamérica. El Área Natural Protegida (ANP) de Metzabok cuenta con una superficie de 3,368.35 ha, localizada geográficamente entre los paralelos 17°08'36" y 17°04'53" de latitud Norte y los 91°34'42" y 91°40'09" de longitud Oeste (CONANP 2006: 17) (Figura 3.1).

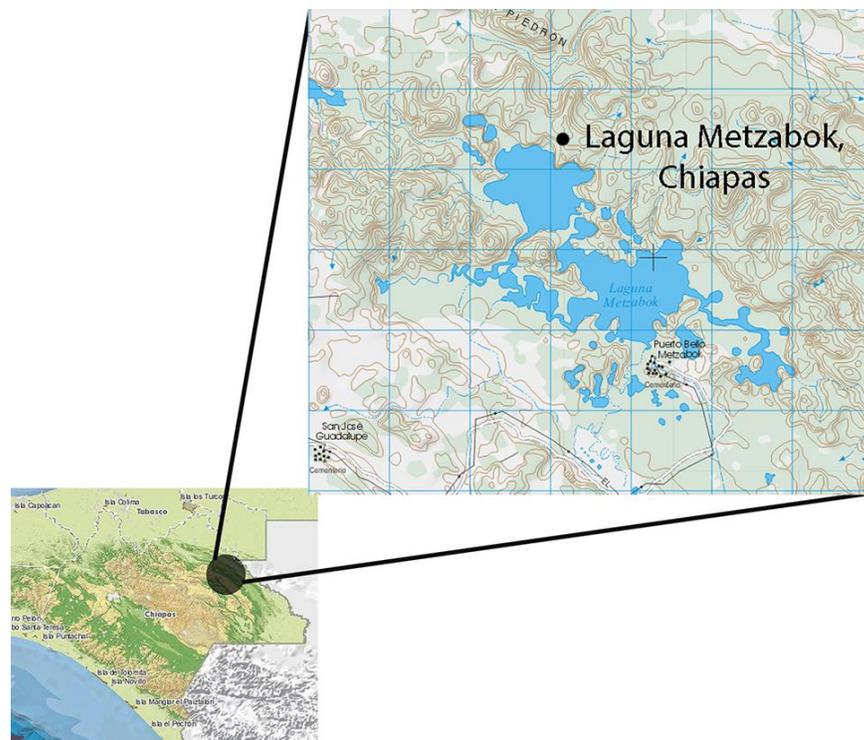


Figura 3.1. Mapa con la ubicación del Sistema Lagunar Metzabok, Ocosingo, Chiapas, México. Fuente: INEGI. Editado por Rubén Nuñez.

Metzabok colinda al Norte con el ejido Cristóbal Colón, al Sur con el ejido Agua Dulce Tehuacán, al Este con el ejido Damasco y al Oeste con el ejido El Tumbo, Municipio de Ocosingo, en el Estado de Chiapas, México (CONANP 2006: 17).

Esta ANP es custodiada por la comunidad de Puerto Bello Metzabok que se encuentra a 69.62 kilómetros al suroeste de la cabecera municipal de Palenque, cuenta con poco más de 100 habitantes pertenecientes a la etnia maya lacandona o *Hach Winik* como se denominan así mismos (CONANP 2006: 18).

Cabe destacar que la comunidad lacandona se encuentra al interior del Área de Protección y son los encargados de vigilar que personas pertenecientes a otras comunidades no casen o pesquen dentro de la reserva. Los lacandones también custodian el legado cultural dejado por sus antepasados así como por los antiguos habitantes prehispánicos del área, conformado por los sitios arqueológicos, gráficos rupestres, huesos humanos e incensarios depositados en las cuevas alrededor del sistema lagunar de Metzabok.

3.1.2 Sistema hidrológico.

El sistema lagunar de Metzabok es complejo; se encuentra conformado por un total de 21 lagos de dimensiones variables, la mayoría de ellos intercomunicados temporal o permanentemente entre sí. Por sus dimensiones cobran importancia dos lagos: Ts'iban nah (Pintor de casas) y Mensabak (Dios del Trueno), el primero de ellos con una superficie de 173.9 ha y el segundo con 86.2 ha; ambos se relacionan permanentemente por un brazo de río (CONANP 2006: 20).

La zona está integrada por cuerpos lacustres de naturaleza kárstica, que representan un área muy importante de captación de las elevadas precipitaciones pluviales que se dan en la región, por lo que actúan como zona de recarga de acuíferos subterráneos que alimentan al sistema fluvial Usumacinta-Grijalva, considerado el río más caudaloso del país (CONANP 2006:20). También llega desemboca en la laguna Ts'iban nah el río Nahá, que tiene su origen la laguna del mismo nombre.

3.1.3 Climatología.

En la microregión de Metzabok el clima es cálido subhúmedo (de 23 a 27°C) con lluvias en verano. La precipitación anual se distribuyen en dos períodos bien definidos: uno de alta humedad y otro de relativa sequía. El período húmedo va de mayo a diciembre mientras que marzo y abril son los más secos, identificados como cuaresma, con precipitaciones escasas (CONANP 2006: 2, Eroza 2006: 9).

3.1.4 Fisiografía.

Estructuralmente, la Selva Lacandona forma parte de la gran provincia terrestre Valle Nacional-Meseta Central de Chiapas, caracterizada por la presencia de cordilleras alargadas fuertemente disectadas con amplias mesetas cársticas en la porción alta. Desde el punto de vista fisiográfico se caracteriza por la presencia de sierras calcáreas en su mayoría fuertemente plegadas y afalladas, lo que da al paisaje una configuración accidentada. La fisiografía del Área Protegida de Metzabok se caracteriza como una secuencia planicie-sierra-meseta que comprende un gradiente altitudinal entre los 580 y los 800 metros sobre el nivel del mar (CONANP 2006: 18).

3.1.5 Flora y fauna.

La región de Metzabok forma parte de la Selva Lacandona, una unidad ecológica en la que están presentes diversos ecosistemas de alta biodiversidad, como el bosque húmedo tropical, selva alta perennifolia, selva alta subperennifolia y bosque mesófilo de montaña, así como áreas de vegetación secundaria con diversos grados de desarrollo.

Algunas especies animales de la zona son la tortuga blanca, cigüeña jabirú, águila harpía, pajui o chachalaca negra, quetzal centroamericano, tlacuache acuático, mono aullador, mono araña, ocelote, tigrillo y tapir o danta, el hocofaisán, ardilla voladora, puerco espín, grisón, leoncillo, loro cabeza blanca, tucán negro, gueco manchado y palma camedora, el cocodrilo de pantano, garza tigre, gavilán nevado, sapo nango, turipache, toloque coludo y anolis verde, la iguana verde, lagarto, jicotea, tortuga guao, tucaneta verde y musaraña (CONANP 2006: 21).

3.2 Antecedentes de investigación en la región de Metzabok.

Las investigaciones en la Selva Lacandona tienen sus antecedentes en los primeros contactos entre los lacandones etnográficos (antepasados de los lacandones actuales) y exploradores como Charnay (1888), Maudslay (1888) y Maler (1903) quienes a finales del siglo XIX se encontraron con grupos de lacandones esparcidos en pequeños caríbalos en la selva cerca de las antiguas ciudades mayas de Bonampak, Piedras Negras, Yaxchilán y el lago Pethá (Figura 3.2).

La sorpresa de descubrir a una población maya con rasgos físicos muy parecidos a los relieves tallados en piedra y estuco de las antiguas ciudades escondidas en la selva como Palenque, Bonampak y Yaxchilan, exacerbó la imaginación de los exploradores

y viajeros quienes creyeron haber encontrado a los descendientes directos de los grandes constructores de estas ciudades antiguas.



Figura 3.2. Primera imagen realizada de una comunidad lacandona elaborada por Désiré de Charnay (1888:433) durante su viaje a Chiapas a finales del siglo XIX.

Con la publicación de los viajes hechos por Charnay y Maler, otros viajeros se aventuraron en la gran selva en búsqueda de estos hombres que aun construían arcos y flechas para cazar, con largas túnicas blancas y cabello largo.

Uno de estos investigadores impresionado por las historias plasmadas en los libros de Maler, realizó la primera etnografía profesional en la antropología americana, su nombre es Alfred Tozzer, quien en 1907 publica: "A Comparative Study of the Mayas and the Lacandones", donde hace una analogía entre la cultura de los mayas de la Península de Yucatán y los lacandones de Chiapas. En este libro de gran valor arqueológico y antropológico, Tozzer realiza una descripción detallada de algunas ceremonias lacandonas así como de los artefactos utilizados en ellas; con base a comparaciones de fuentes etnohistóricas hace evidente la gran similitud entre ceremonias realizadas por los mayas postclásicos y de los tiempo de la colonia y los realizados entre las comunidades lacandonas a principios del siglo XX.

A lo largo del siglo XX hasta la actualidad han sido varios los antropólogos interesados en el estudio de los grupos lacandones, y nos han dejado en sus escritos gran información de distintos aspectos de la vida de quienes fueron uno de los últimos grupos mayas con grandes supervivencias culturales de las cosmovisión prehispánica como lo son el culto a las cuevas y cerros donde hasta a finales del siglo pasado aun realizaban ceremonias, así como la elaboración de dioses/incensarios con rostros antropomorfos a los cuales alimentaban y dedicaban ofrendas (Soustelle 1971; Duby 1961; Bruce 1967, 1975, 1993; Baer y Merrifield 1972; Blom y Duby 2006; Boremanse 1998, 2005; Marion 2000; Palka 2005).

Hoy en día sabemos que los lacandones actuales son descendientes de poblaciones indígenas locales de la época prehispánica en la región mezclados con inmigrantes de la Península de Yucatán y Petén, Guatemala quienes en el período colonial migraron hacia la selva lacandona denominada por los españoles como la Provincia “El Prospero”, la cual fue una zona no conquistada (Palka 2005; Palka y Sánchez 2012).

Aunque desde el enfoque antropológico, el área de Metzabok ha sido estudiada desde principios del siglo XX por varios etnógrafos, los proyectos arqueológicos en la región no han sido muchos, en parte por el énfasis de estudiar sitios monumentales del periodo Clásico como Palenque, Yaxchilan, Bonampak o Piedras Negras (Lozada 2013).

Entre las investigaciones arqueológicas realizadas en el área destaca el *Proyecto Miramar* a principios de los años noventa dirigido por la Dra. Sonia Rivero en la Laguna Miramar al sur de la Selva Lacandona donde se encuentra la antigua ciudad de Lacamtun (Peñón Grande), la última ciudad de los mayas cholties quienes después de una feroz resistencia ante los españoles y la destrucción de su ciudad en 1565 se vieron obligados a huir a la selva y establecieron un nuevo centro de población llamado Sac-Bahlán cerca del río Lacantún (De Vos 1990). Así, el Proyecto Miramar aportó datos interesantes sobre la población postclásica en la región la cual ha sido relegada en la investigación arqueológica de Chiapas.

Otro antecedente importante específicamente en nuestra región de estudio es el *Proyecto Interdisciplinario Metzabok* llevado a cabo en 2004 por un grupo de investigadores y dirigido por el Dr. Alejandro Sheseña, el cual tenía como objetivo

registrar las manifestaciones gráfico rupestre y sitios arqueológicos, así como la exploración de cuevas en las orillas de la laguna Metzabok (Sánchez 2005: 61).

Actualmente y desde el año 2006 el *Proyecto Arqueológico Mensabak* dirigido por el Dr. Joel Palka está llevando a cabo el estudio de los sitios arqueológicos en las orillas de la Laguna Metzabok y algunos sitios a sus alrededores. Este proyecto está enfocado en el estudio del patrón de asentamiento, la demografía, la cronología, los cambios culturales y sociales por los que pasaron los asentamientos prehispánicos de Metzabok a través de un largo periodo de tiempo. Pretende estudiar también las distintas funciones que tuvieron los sitios arqueológicos a lo largo de sus ocupaciones humanas para analizar el desarrollo general de los mayas pretéritos de la zona y sus conexiones con otros sitios mayas vecinos en Chiapas y otras culturas pasadas de México (Palka 2012b: 4).

Uno de los objetivos principales del Proyecto Arqueológico Mensabak es estudiar el paisaje sagrado maya en las cercanías del sistema lagunar Metzabok, y cómo fue utilizado ritualmente a través del tiempo (Palka y Sánchez 2012). El presente trabajo intenta ser un instrumento de investigación que ayude a alcanzar este fin.

3.3 Antecedentes de las investigaciones en los sitios arqueológicos en la Laguna Metzabok, Chiapas.

En las orillas del sistema lagunar Metzabok se han registrado varios sitios arqueológicos de Rango IV de acuerdo al estudio acerca del patrón de asentamiento regional realizado por el Atlas Arqueológico de Chiapas, ya que algunos tienen menos de 20 estructuras y también se encuentran a una gran distancia de sitios primarios como Palenque y Tonina o secundarios como El Cayo (Kaneko y De los Ángeles 1999: 608; Palka 2011). Pese a esto, otros sitios podrían ser considerados de Rango III, es decir, centros menores ya que cuentan con más de 20 estructuras (Figura 3.3).

Los sitios arqueológicos de Metzabok se encuentran alrededor de varios lagos cercanos a la periferia de sitios mayas primarios del Clásico Tardío, como Palenque, Yaxchilan, Chinikihá, la Mar, El Cayo, y Piedras Negras, en Chiapas, México (Palka 2011: 1). También es posible que estos sitios fueran parte de la periferia de un centro mayor que se encontraría en la Laguna Pethá al este (Palka 2013 comunicación personal).

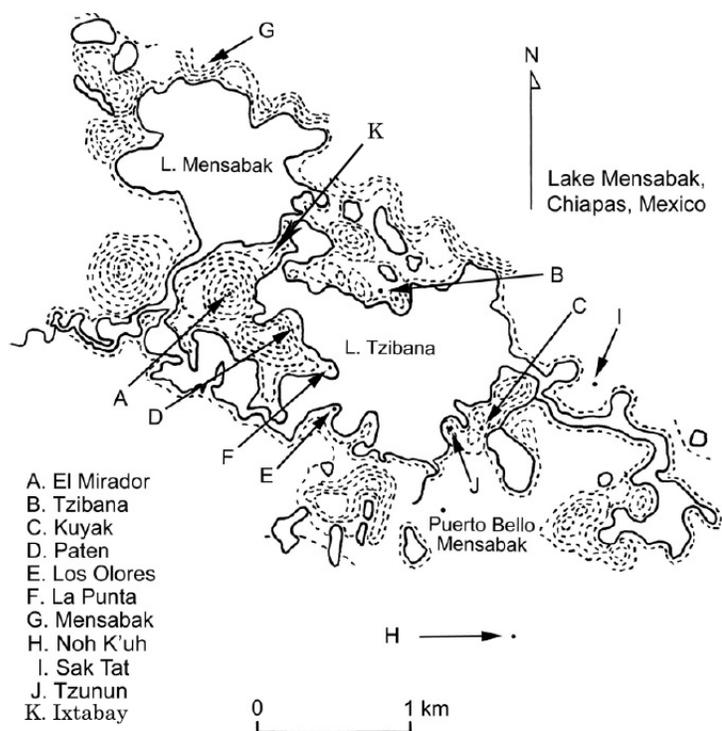


Figura 3.3. Sitios arqueológicos de la Laguna Metzabok, Ocosingo, Chiapas. Tomado de Palka 2012a:10, modificado por Rubén Nuñez.

Los periodos de ocupación de la Laguna Metzabok que van desde el Preclásico Tardío (100 a.C -250 d.C), Clásico Temprano (250- 600 a.C), Clásico Tardío (600- 800 d.C), Postclásico Tardío (1250 - 1521 d.C), tiempos históricos hasta la actualidad (1521 – ¿?). Sin embargo, las ocupaciones más densas en la región fueron durante el Preclásico Tardío y el Postclásico Tardío, como lo de muestran los resultados del presente estudio.

Los investigadores el Proyecto Mensabak piensan que la zona tuvo un papel importante en la regeneración de la sociedad maya durante el periodo Postclásico después del llamado “colapso maya” que afectó a las grandes ciudades del Clásico pues los lagos de Metzabok con una dinámica social similar a los lagos de Petén, eran áreas rurales de los grandes centros mayas y no sufrieron un abandono drástico ya que no fueron directamente afectadas por los cambios sociales, económicos y ecológicos que suceden durante las caídas de civilizaciones (Palka 2012b, 2011).

El Proyecto Arqueológico Mensabak también ha documentado los sitios sagrados de los mayas prehispánicos y lacandones en los alrededores de las lagunas conformados por cuevas, riscos de piedra caliza, gráficos rupestre, cerros, islas, sitios arqueológicos, y

santuarios con huesos humanos e incensarios (Véase Palka et al 2008; Sánchez 2005; Palka y Sánchez 2012; Lozada y Nuñez 2014; Thompson et al 2005).

3.4 El paisaje ritual en la Laguna Metzabok.

3.4.1 Los gráficos rupestres y las cuevas.

Los gráficos rupestres se encuentran distribuidos en los alrededores del sistema lagunar Metzabok en 3 riscos: el de Tzibaná al centro, O'ton K'ak al Sur y Metzabok al Norte de la Laguna. Los mayas lacandones que habitan en las comunidades cercanas aún mantienen la creencia de que lo creadores de las pinturas rupestres son seres divinos, quienes en un escenario de tipo mágico, ante la presencia de un eclipse, es como realizaron todas las pinturas (Lozada y Nuñez 2014) (Figura 3.4).

Por otro lado, la región de Metzabok se caracteriza por la presencia de sierras calcáreas en su mayoría fuertemente plegadas y afalladas, lo que da al paisaje una configuración accidentada, con la existencia de gran cantidad de cuevas y abrigos rocosos, que serán descritos a continuación (CONANP 2006: 18).

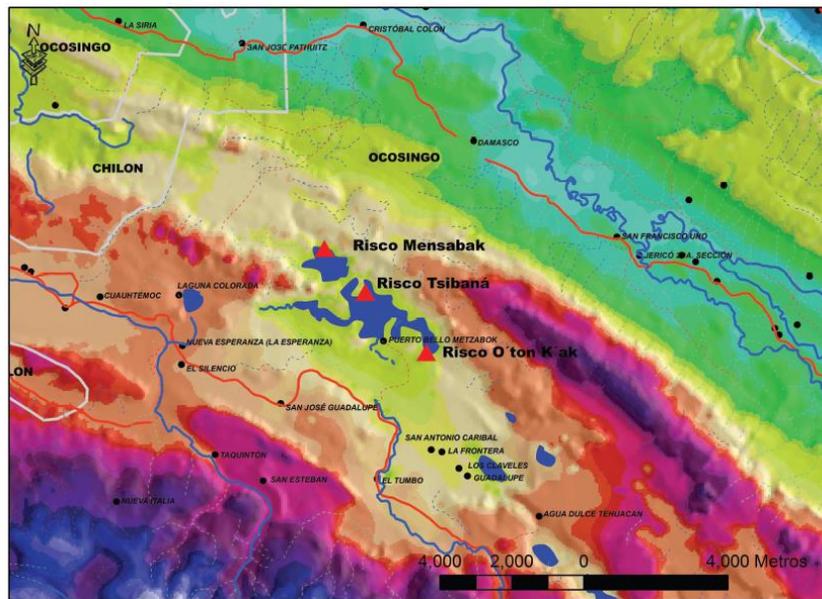


Figura 3.4. Mapa de localización de los riscos con arte rupestre en Metzabok. Elaborado por Emmanuel Valencia. Laboratorio de Análisis de Información Geográfica y Estadística de El Colegio de La Frontera Sur con base en datos de campo proporcionados por Lozada J. 2012. Tomado de Lozada 2013: 84.

En el risco de Tzibaná se registraron un total de 56 pinturas rupestres. Se trata de un panel de varias temporalidades con motivos realistas, esquemáticos y abstractos. Las pinturas aparecen en rojo y se aprecia sobreposición en algunas zonas del panel. Destaca la escena de dos personajes vistos de perfil en gran formato, cuyo estilo parece referir al Preclásico Tardío mesoamericano, justo en medio de las dos figuras humanas se pudo identificar por medio de la aplicación del método de Ampliación Decorrelación de imágenes digitales (una extensión desarrollada para el programa de computadora ImageJ), dos columnas de glifos mayas, los cuales aparecen muy erosionados (Lozada 2013:87) (Figura 3.5).

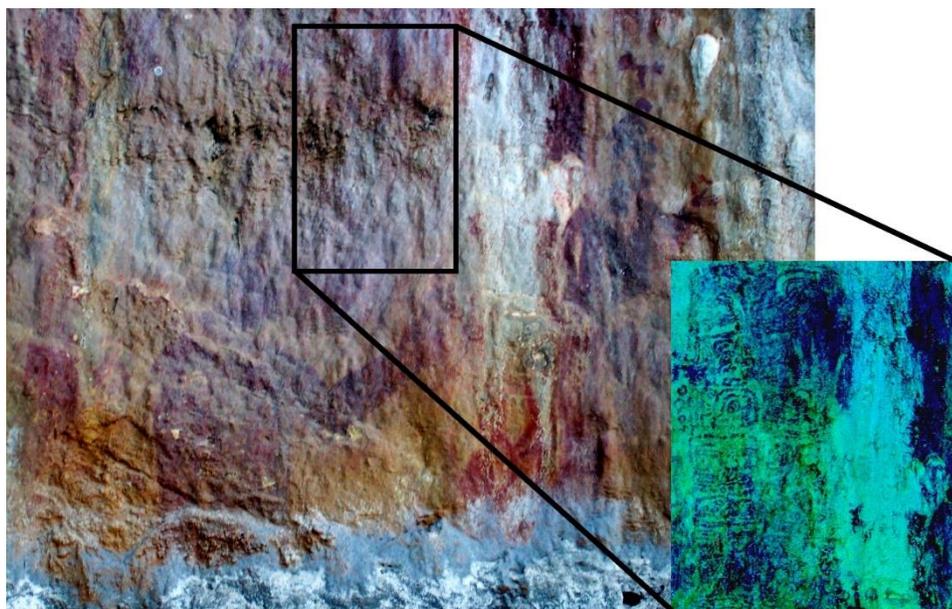


Figura 3.5. Risco Tzibana. Se observan dos personajes en gran tamaño con tocado, en medio de ellos se encuentran dos columnas de glifos muy erosionados. Foto de los glifos tomada de Lozada 2013: 87, foto de Risco Tzibana y edición de imagen de Rubén Nuñez.

Destaca la figura de un mono (posiblemente un mono aullador) pintado en el risco Tzibaná. En este motivo se aprecia una sobreposición de pintura, lo que nos habla de dos momentos diferentes. La pátina del color inferior es similar a la de otras figuras humanas presentes en el mismo risco que pueden datar del periodo Preclásico Tardío o Clásico mesoamericano y el pigmento más superficial de color ocre, parece corresponder a un periodo asociado al Posclásico Tardío o incluso hacia tiempos históricos. También hay otras escenas donde se observan figuras humanas con tocados y animales (posiblemente perros y una serpiente). Hay manos al positivo y al negativo, debajo del nivel habitual de

la laguna, en temporada de sequía se alcanzan a apreciar los petrograbados de por lo menos dos serpientes (Lozada y Núñez 2014).

El motivo de la serpiente se encuentra en el risco de Tzibaná tanto en petrograbado como en pintura. Ésta última, se asocia a una escena donde participan figuras humanas y otros motivos zoomorfos. En el risco de Mensabak también se registraron dos pinturas rupestres con forma de serpiente (Lozada y Núñez 2014) (Figura 3.6).



Figura 3.6. Petrograbados de serpientes en el risco Tzibana. Foto de Rubén Nuñez.

Las serpientes en varios grupos mayenses actuales tienen la carga simbólica de fertilidad y se relacionan con las deidades del agua, por lo que están asociadas con fuentes acuáticas como lagunas, ríos y cenotes, de los cuales se cree son sus protectores y además, funcionan como las entidades encargadas de que el agua nunca se seque (Véase Batres et al. 2009). Es posible que en tiempos prehispánicos e históricos, el petrograbado del risco de Tzibaná sirviera para establecer los ciclos de lluvia y sequía entre los pobladores de la laguna de Metzabok, ya que dicha imagen sólo es visible en tiempos de secas y posiblemente indicaba que era tiempo de realizar ofrendas o peregrinaciones.

En el risco de Mensabak se han registrado un total de 108 pinturas rupestres, distribuidas en nueve paneles, varios de ellos se localizan a gran altura, algunos motivos se ubican a 30 m de alto desde el nivel de la laguna. Cuenta con manos al positivo, antropomorfos, zoomorfos, geométricos y abstractos. También presenta sobreposición de

motivos donde el color naranja de las pinturas rodea o se le superpone al color rojo (Lozada y Núñez 2014).

Finalmente en el risco de O'ton K'ak, se han registrado un total de 22 grafismos rupestres, localizadas en cinco paneles, algunos se ubican a gran altura a unos 10 m aproximadamente desde el nivel de la laguna. Hay petrograbados de “caritas” que están asociados con pinturas rupestres que aluden a figuras humanas. Aquí destacan los antropomorfos, “caritas” y manchas, además de marcas digitales de tres líneas (Lozada 2013:97-98).

En lo que se refiere, a las cuevas alrededor del sistema laguna Metzabok, se puede decir que éstas funcionaron principalmente como osarios y lugares de culto desde época prehispánica hasta tiempos históricos. Algunos lacandones aun oraban y quemaban copal sobre pequeños altares de piedra localizados a la entrada de las cavernas hasta finales del siglo XX y actualmente aún piensan que los restos óseos humanos que existen en estas cuevas son los antepasados de los habitantes de la laguna, gente que vivió mucho antes y murió de sarampión (Núñez y Woodfill 2013) (Figura 3.7).

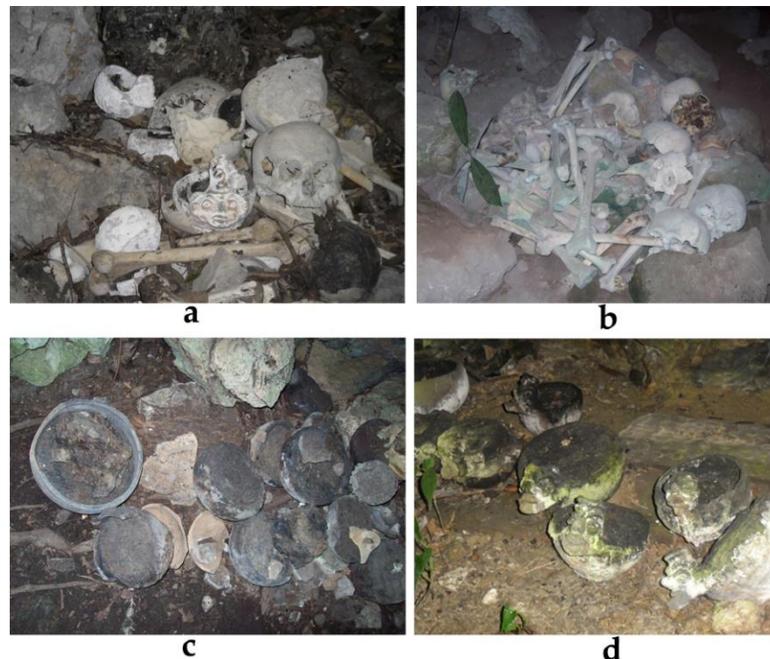


Figura 3.7. a) Restos óseos humanos e incensarios lacandones, Cueva Metzabok. b) Restos óseos humanos, Cueva Zak Tat. c) Incensarios lacandones, Cueva Tzibana. d) Incensarios y tabla de copal lacandones, Cueva Yaax Há. Cuevas localizadas en el norte de la selva lacandona, Ocosingo, Chiapas. Fotografías y edición de Rubén Nuñez.

Las cuevas desde tiempos prehispánicos eran lugares dedicados a deidades ancestrales, entradas al inframundo y estaban asociadas con la lluvia, la fertilidad y la abundancia (Brady y Bonor 1993). Hoy en día, a través de la etnografía podemos notar la importancia que los santuarios en las cuevas, fuentes de agua y montañas tienen entre varios pueblos indígenas actuales, los cuales siguen realizando peregrinaciones a estos lugares sagrados (Véase Vogt y Stuart 2005; Adams y Brady 1994; Palka 2014).

3.4.2 Las montañas: los sitios arqueológicos El Mirador e Ixtabay.

Los sitios arqueológicos que el presente trabajo de investigación analiza para determinar sus funciones y cronología son dos: El Mirador e Ixtabay.

El sitio arqueológico El Mirador se encuentra en la cima del cerro más prominente en el paisaje de las lagunas de Metzabok. Esta montaña se encuentra en una isla grande que divide el lago Mensabak del lago Tzibana. El sitio es apreciado desde lejos y desde cualquier dirección por su altura, por su posición en medio de los lagos más grandes de Mensabak, por sus riscos de piedra caliza en los costados y por su forma piramidal (Palka 2012a) (Figura 3.8).



Figura 3.8. Cerro El Mirador, Laguna Metzabok, Ocosingo, Chiapas. Foto de Rubén Nuñez.

La cumbre del cerro fue nivelada por los mayas y se encuentran 7 estructuras y la entrada de dos 2 cuevas verticales. La Estructura 1 es un templo de grandes piedras labradas y algunas careadas de aproximadamente 2.5 m de alto que se encuentra en medio de la plaza con la fachada mirando hacia el norte en dirección a una cueva o posiblemente a una plaza con un monolito en la parte posterior del cerro y a espaldas del

mismo se encuentra la entrada de la cueva 1 que es la más grande del sitio. Las Estructuras 3 y 4 bajan con la topografía del cerro en el lado este del sitio y más abajo de estas estructuras se encuentra la entrada de otra cueva. Las Estructuras 5, 6, y 7 pueden ser domésticas o edificios donde se quedaba la gente haciendo ritos en el sitio (Palka 2011: 12, 2012a: 31) (Figura 3.9).

La Estructura 1 o templo principal del sitio, está orientado de tal manera que su fachada norte mira hacia una cueva o quizá un monolito en el lado norte del cerro pero también hacia el risco denominado *Metzabok* a lo lejos, en donde se encuentran plasmados gráficos rupestres así como restos óseos humanos asociados (Palka y Sánchez 2012). En su fachada oeste el templo mira hacia el risco denominado *Tzibaná* en donde se localizan también gráficos rupestres y hacia la cueva del mismo nombre donde se encuentran depósitos de restos óseos humanos y vasijas de cerámica.

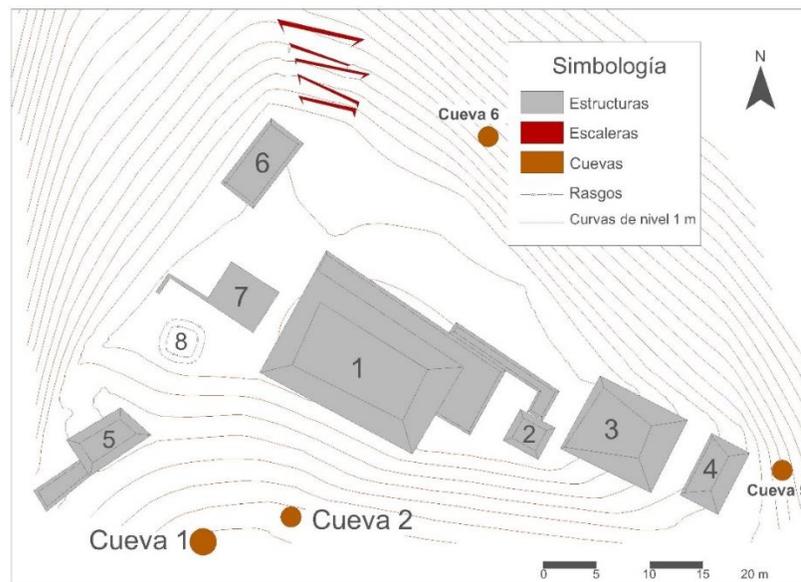


Figura 3.9. Mapa del sitio arqueológico El Mirador. Tomado de Palka 2012a, calcado y modificado por Rubén Nuñez.

El Mirador es denominado en maya lacandón como *Chal Ak Tun* (cueva roja en la montaña) debido a que en la parte Este del cerro cuyo aspecto da la impresión de que fue partido a la mitad, se encuentran grandes manchas rojas de óxidos minerales naturales. Este nombre es también como se denomina a un dios Lacandón, quizá creado en el panteón después del nombramiento del cerro. El cerro tiene además tres cenotes en su

base con estructuras prehispánicas asociadas por lo menos a uno de ellos en el lado noroeste (Palka 2012a:31).

En la temporada 2010 del Proyecto Mensabak, se descubrieron una serie de terrazas que bajaban del lado Norte del cerro hacia un sitio arqueológico en la base denominado Ixtabay. Estas terrazas que en total son 13 eran el camino que los antiguos mayas usaban para subir al santuario en la cima de la montaña, a lo largo de la travesía de encuentran cuevas y templos con una vista espectacular (Figura 3.10).

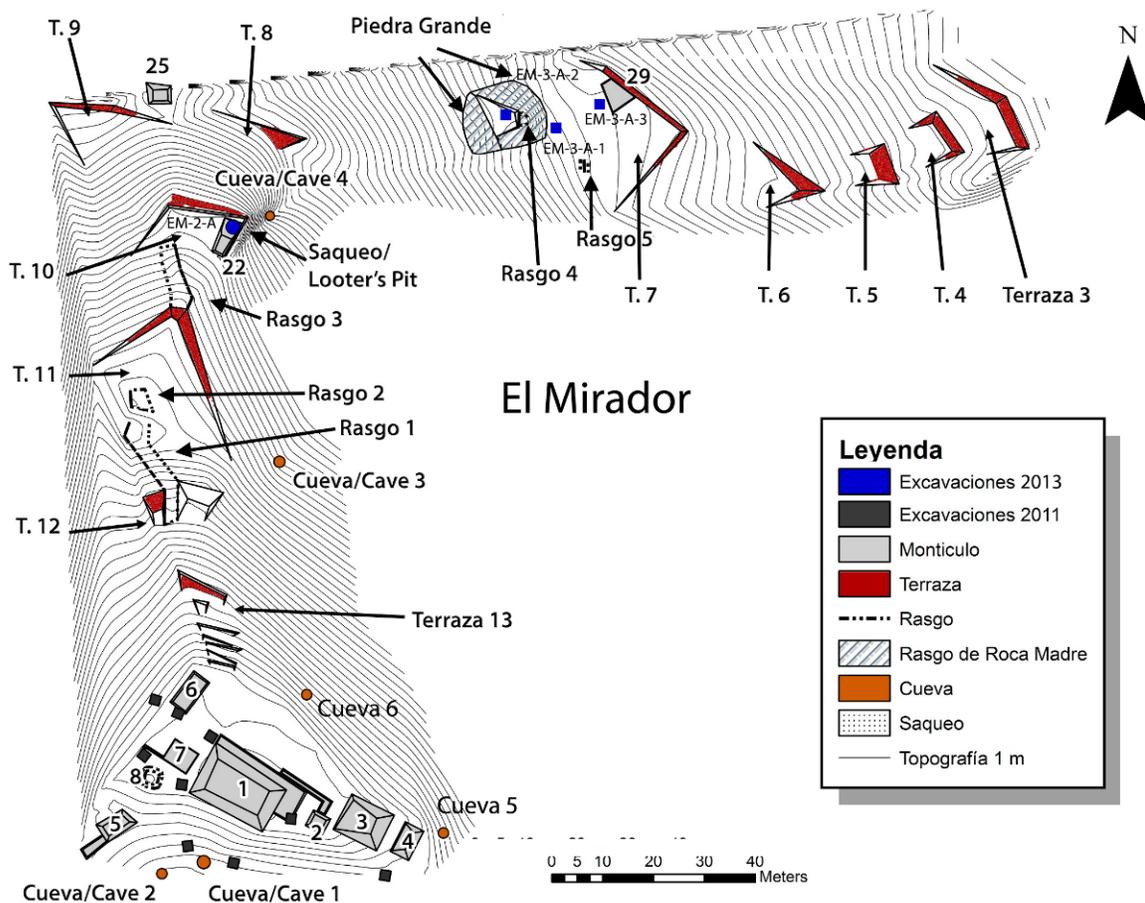


Figura 3.10. Mapa del sitio arqueológico El Mirador con sus terrazas. Tomado de Palka 2012a, Modificado por Rubén Nuñez.

Por otro lado, en el sitio Ixtabay en la base del cerro se encuentran plataformas, montículos, plazas, templos, estructuras con funciones domésticas, dos embarcaderos para recibir canoas, así como la primera terraza que sube hacia El Mirador (Palka 2012a:32, 2012b:16).

Durante la temporada de campo 2013 del Proyecto Arqueológico Mensabak se realizaron las primeras excavaciones en este sitio con el objetivo de tener un panorama preliminar del periodo de construcción y ocupación de sus estructuras, así como para obtener artefactos que nos permitan generar nuevas ideas acerca de la relación entre los sitios de Ixtabay y El Mirador, cuya metodología de investigación y resultados serán detallados en los próximos capítulos (Figura 3.11).



Figura 3.11. Ubicación grafica de los sitios arqueológicos El Mirador e Ixtabay. Foto de Rubén Nuñez.

Capítulo 4. . Metodología y análisis de materiales.

4.1 Aproximaciones metodológicas.

Para llevar a cabo este proyecto de investigación, se utilizó la siguiente metodología:

1. Se revisó la bibliografía disponible sobre el tema de peregrinaciones y paisajes rituales mesoamericanos, enfocándonos en las investigaciones acerca de montañas y cuevas en el área Maya realizadas a través del análisis de datos etnográficos, etnohistóricos, epigráfica/iconográficos y arqueológicos con énfasis en la región de Chiapas.

2. Se revisaron los informes técnicos y publicaciones de proyectos arqueológicos de área Maya, especialmente los de la región de Chiapas para recopilar datos primarios que nos permitieran compararlos con los obtenidos en nuestra área de estudio, especialmente con los del Proyecto Arqueológico Mensabak y los reportes hechos por la New World Archaeological Foundation.

Como parte de la metodología se propuso utilizar un multi-enfoque que nos permitiera obtener datos de distintas fuentes para aproximarnos mejor a nuestra problemática de estudio: el enfoque etnohistórico, epigráfico/iconográfico, etnográfico y el arqueológico. Estas diferentes perspectivas fueron discutidas en el capítulo 2 de la presente investigación y sólo serán mencionadas someramente en este capítulo.

4.1.1 El enfoque etnohistórico.

La revisión de la bibliográfica etnohistórica nos dio una perspectiva de las peregrinaciones así como del culto a los cerros y cuevas en los pueblos prehispánicos al momento del contacto con la cultura hispánica. Las obras consultadas fueron fuentes primarias principalmente de los siglos XVI y XVII, muchas de ellas en el momento de redactarlas por los frailes y cronistas fueron sin querer etnografías de los diferentes pueblos prehispánicos del periodo Postclásico.

4.1.2 Enfoque epigráfico e iconográfico.

La revisión de las fuentes epigráficas nos brindó la oportunidad de confirmar las visitas o peregrinaciones realizadas por distintos personajes elitarios a cuevas y sitios mayas a través de los textos plasmados en estos lugares sagrados por los mismos

hombres prehispánicos cuyo comportamiento intentamos comprender y explicar. Además gracias a la escritura maya también nos enteramos en ocasiones de los motivos de estas visitas así como de las acciones humanas realizadas durante estas y sus implicaciones dentro del ámbito de lo político, económico y religioso de las sociedades mayas antiguas (Véase por ejemplo Sheseña 2010 y Helmke 2009).

Por otro lado, a través de los datos iconográficos podemos analizar escenas en donde se nos muestran acciones, vestimentas, personas, lugares, situaciones y otros aspectos de las peregrinaciones antiguas que de otra manera no podríamos lograr interpretar a través del mero dato arqueológico. Por lo que este enfoque resulto de bastante relevancia en nuestro estudio puesto que nos permitió confirmar a través de las imágenes plasmadas en los sitios prehispánicos, la importancia que las procesiones tenían dentro de la vida social de los antiguos hombres mesoamericanos.

4.1.3 El enfoque etnográfico.

La revisión de la literatura etnográfica nos dio una visión sincrónica de las comunidades indígenas mayas desde finales del siglo XIX hasta las primeras décadas del siglo XXI. El Estado de Chiapas es una región multicultural en la que habitan varios grupos étnicos como los tzotziles, tzeltales, tojolabales, choles, mames, zoques y lacandones. Así la etnografía fue una herramienta esencial para nuestro estudio, ya que muchas poblaciones indígenas actuales aún guardan prácticas sociales cuyas raíces están en las tradiciones de sus antepasados prehispánicos, por ejemplo, la veneración de paisajes sagrados conformados por montañas, cuevas, lagunas, islas, arroyos y riscos, los cuales son elementos importantes de culto dentro de la cosmovisión mesoamericana.

4.1.3.1 La importancia de las peregrinaciones y la veneración del paisaje entre los mayas lacandones de hoy.

Nuestros datos etnográficos fueron recopilados como parte del proyecto *Salvaguardando la alfarería doméstica en el área Maya* durante el mes de julio de 2012, a cargo de la Mtra. Socorro Jiménez Álvarez de la Universidad Autónoma de Yucatán y del proyecto *Usos del agua entre los lacandones de Metzabok, Ocosingo, Chiapas. Un análisis de Ecología Histórica* durante el mes de octubre de 2012, dirigido por el Arqlgo. Josuhé Lozada de El Colegio de La Frontera Sur.

Durante nuestra investigación se llevaron a cabo una serie de entrevistas semi-estructuradas entre algunos informantes clave de las comunidades lacandonas de Nahá y Puerto Bello Metzabok en Ocosingo, Chiapas con el objetivo de obtener un registro de la percepción que los habitantes tienen de su paisaje natural en especial de las cuevas y los cerros, para analizar cómo se forjaron la imagen de una geografía sagrada a partir del mundo físico que los rodea.

Tradicionalmente dentro de la cosmovisión lacandona, se distinguía entre dos categorías de deidades: los dioses celestiales y los terrenales. Los Hach Winik (como se nombran así mismo los lacandones) hacían una clara distinción entre las «casas» de los primeros que en maya se llaman *Tunich* (piedras, ruinas) y las de los segundos que se llaman *Aaktun* (peñascos, cuevas). Los dioses celestiales habitan en las ruinas de las antiguas ciudades mayas, por ejemplo, mientras que los terrenales viven en algunas cuevas y peñascos (Boremanse 1998, 2007).

Actualmente, la religión lacandona tradicional se ha perdido casi por completo en un proceso de aculturación acelerado desde la segunda mitad del siglo XX. Existen hoy en día varias iglesias protestantes que se han encargado de formar a los lacandones más jóvenes dentro de una nueva religión que ha provocado que las nuevas generaciones ya no sigan las tradiciones de los abuelos. Mientras que los lacandones con una edad superior a los 40 años tienen una cosmovisión en donde sus dioses tradicionales están supeditados al Jesús de la religión cristiana.

El culto a las cuevas y ruinas mayas antiguas de los lacandones formaba parte de una práctica más generalizada entre los grupos mayenses que perduró aún después de la conquista española en la región hasta a finales del siglo XX. Estas comunidades al permanecer ocultas dentro de la gran selva lacandona, se mantuvieron libres del contacto extranjero durante siglos y pudieron controlar cómo vivían con respecto a su economía, política y religión en forma diferente a los demás pueblos indígenas que fueron subyugados desde los primeros momentos de la conquista por los españoles (Palka et al 2008).

Existían dos espacios de culto importantes para los lacandones: el templo, que se encontraba a unos cuantos metros de las viviendas, cuevas y riscos. El templo era una casa como las demás (Figura 4.1). En una tabla colgada del techo tenían a los incensarios que correspondía a un determinado dios. Estas vasijas de diferentes tamaños

llamadas *u läk-il k'uh*, “la olla del dios” de unos 10 a 15 cm. de altura y de entre 15 y 20 cm. de diámetro, están encalados y después pintadas de negro y rojo; en el borde tienen una cabeza antropomorfa con una protuberancia marcada formando el labio inferior para recibir ofrendas de comida y bebida; en general, estas cabezas tienen los labios gruesos, narices aguileñas, ojos muy grandes, cejas muy marcadas y la boca abierta sobre una barbilla saliente (Blom y Duby 2006; Tozzer 1982; Boremanse 2005).



Figura 4.1. Templo de Antonio Martínez Chan K'in en la comunidad de Nahá, Chiapas. Foto de Rubén Núñez.

El incensario lacandón obtenía su carácter sagrado por el hecho de que tenía una piedra en su interior, generalmente de caliza o jade, que era obtenido de las casas de los dioses, es decir, de las antiguas ruinas mayas o de alguna cueva sagrada. Era importante que los incensarios tuvieran estas piedras sagradas porque cuando el fin del mundo amenazaría a los lacandones, únicamente los rezos a un dios que tenga una piedra sagrada en la olla los podía salvar (Duby 1961). Cuando un celebrante de alguna ceremonia quemaba *pom* (copal), se creía que el espíritu de la deidad correspondiente descendía y se sentaba sobre estas reliquias durante el ritual, de allí su nombre: *u k'anche'k'uh*, “el asiento del dios”, pero los dioses se encuentran también presentes en sus “casas” (yatoch k'uh o ruinas, cuevas), en el cielo o en la selva y en los incensarios de otros lacandones (Boremanse 2007) (Figura 4.2).



Figura 4.2. Ritual de la bebida sagrada del balché. Foto de Robert Bruce 1975.

En la cosmovisión lacandona los incensarios representan a la deidad y sirven para la comunicación con la deidad misma, cuando ellos celebran rituales se ponen en contacto directo con sus dioses. Esta manera de percibir la realidad puede estudiarse también a través de la lingüística, en la mentalidad lacandona la noción de dios e incensario es una misma, ya que la palabra *k'uh* significa a la vez deidad e incensario porque se refiere a energías sagradas en el ambiente (Boremanse 2005). La distinción entre deidad e incensario no existe en la mente del que realiza el ritual. Esto también puede confirmarse a través de las oraciones que el oficiante de la ceremonia realizaba, ya que las oraciones son dirigidas al dios del incensario mismo, así como los pagos a través de las ofrendas que se hacían (ver Tozzer 1982).

Una etnografía actual.

Hoy en día sólo una persona de todas las comunidades lacandonas sigue rindiendo culto a sus incensarios y realizando ceremonias religiosas tradicionales: Antonio Martínez, el actual *Chan K'in* viejo de la comunidad de Nahá. Durante nuestro trabajo de campo tuvimos la oportunidad de platicar con él y visitar su templo.

Chan K'in es aún un hombre fuerte de aproximadamente 80 años de edad. Él todavía mantiene su templo, allí alimenta y le rinde culto a una decena de dioses/incensarios. Nos comentó que antes rezaba constantemente en las cuevas de la región y lo hacía acompañado de varios hombres lacandones pero ahora lo hace solo. Antes los lacandones tenían en gran estima las cuevas alrededor de la laguna Metzabok, allí él iba para pedir por su salud y la de su familia, ahora sólo va de visita de vez en cuando y fue en el año 2011 la última vez que visitó esas cuevas (Figura 4.3).



Figura 4.3. Antonio Martínez *Chan K'in* sosteniendo las jícaras en las que se toma la bebida sagrada de balché durante las ceremonias. Foto de Rubén Núñez.

Chan K'in piensa que los restos óseos humanos que existen en estas cuevas son de los antepasados de los habitantes de la laguna, gente que vivió mucho antes y que murió de sarampión. Otro informante, Don José Valenzuela de la comunidad de Puerto Bello Metzabok, también piensa que estos huesos son de personas que murieron de alguna enfermedad.

Esta creencia es muy arraigada en la memoria histórica de los lacandones y fue transmitida a través de la tradición oral desde hace décadas. Baer y Merrifield (1972) en 1944 tuvieron noticia de una epidemia de sarampión en un asentamiento lacandón en el lago Carranza, Chiapas, donde murieron varios lacandones y los grupos familiares

tuvieron que reorganizarse en otras regiones. Esta epidemia fue traída por los chicleros que se establecieron en El Cedro, y fue así como el sarampión se esparció entre los lacandones. También se sabe que muchos de los *Hach Winik* que permanecieron en Petén murieron víctimas de epidemias durante los siglos XIX y XX. Se estima que no hubo más lacandones en Guatemala después de la década de 1960 (Soustelle 1971; Boremanse 2007).

Chan K'in nos platicó que fue su abuelo quien le enseñó cómo elaborar los incensarios y que decora los incensarios según si son dioses o diosas, líneas verticales negras y rojas para los masculinos y líneas verticales y horizontales del mismo color en forma de red para los de sexo femenino; también les pone un símbolo en la parte lateral para identificar a la deidad del respectivo incensario, por ejemplo, el de *Hachakyum* tiene un sol (Figura 4.4). Estos incensarios aún tienen las piedritas sagradas que trajo desde Yaxchilán, cuando aún realizaba peregrinaciones hacia este sitio arqueológico. Ahora ya no visita la antigua ciudad maya porque sale muy caro y porque ya no le dejan entrar en la casa de Hachakyum en la Estructura 33. Él aún cuenta que Hachakyum vive en Yaxchilán y que antes iba hasta allí a llevarle ofrendas y rezarle con sus incensarios, también llama Hach Bilam o Yax Bilam (de donde proviene 'Yaxchilan') a la escultura decapitada que representa a este dios.



Figura 4.4. Incensario actualmente en uso en el templo de Antonio Martínez Chan K'in que representa a la diosa Uitsi Nicté. Foto de Rubén Núñez

Vale la pena mencionar para contextualizar los comentarios realizados por Chan K'in que Hachakyum es el dios creador de los hombres y del mundo en la cosmovisión lacandona, está asociado al sol, y bajo cuyo poder están todos los otros dioses que los lacandones adoraban. Hachakyum como todos los dioses, es omnipresente, ya que puede estar en muchos lugares al mismo tiempo. Este dios vive en las antiguas ruinas de Yaxchilán junto a otros dioses lacandones pero también está presente en su respectivo incensario durante las ceremonias hechas por los lacandones (Blom y Duby 2006; Duby 1961). La Estructura 33 de Yaxchilán es la casa particular de Hachakyum por ser la más alta y contener una estatua de piedra, allí Charnay, Maudslay y Maler a finales del siglo XIX dijeron haber visto todo el piso del edificio lleno de incensarios lacandones.

Dentro de este edificio se encuentra una escultura de piedra decapitada. Esta escultura representa a Hachakyum (Boremanse 1986). Su cabeza fue separada del cuerpo por los moneros que empezaron a entrar en la región en la segunda mitad del siglo XIX (Maler 1903). Esto dio paso al surgimiento de un nuevo mito entre los lacandones, el cual cuenta que la destrucción del universo sucederá cuando Hachakyum decida reunir la cabeza y el cuerpo de su estatua decapitada y unos tigres salgan del cielo para devorar a los hombres (Boremanse 2006).

Los lacandones tenían como sagradas varias ciudades prehispánicas ya que pensaban que en tiempos míticos antes de la creación del mundo actual, estas ciudades eran el lugar donde habitaban los dioses (Marion 2000; Boremanse 2005; Palka 2009). Aun se realizaban peregrinaciones hacia estas ruinas a finales del siglo XX, la peregrinación a Yaxchilán era la más importante. Los hombres de un mismo caribal se juntaban para efectuar la caminata de varios días, pero poco a poco esta costumbre se abandonó y ya para 1961, Gertrudy Duby menciona que existían muchos jóvenes que nunca habían visitado la gran ciudad maya.

Por otro lado, y de gran relevancia para nuestra disciplina, podemos mencionar que existen varias causas por las cuales los incensarios son depositados en las cuevas y ruinas mayas que eran objetivo de peregrinaciones de los antiguos hombres lacandones, formando así el contexto arqueológico que hoy observamos (Figura 4.5):

1. Cuando los hombres lacandones que en su juventud llegaron a practicar el culto a sus dioses-incensarios se convirtieron a la religión cristiana, dejaron sus vasijas en las cuevas sagradas. Un ejemplo de este caso es Juan López de unos 45 años de la

comunidad de Puerto Bello Metzabok, quien nos comentó que tiene como 15 años que dejó en la cueva de Metzabok a sus incensarios porque ya no los quería cuidar. Su papá fue quien le encomendó sus incensarios cuando falleció, Juan los cuidó cerca de 3 años pero luego los depositó en la cueva. Juan los alimentaba porque según la creencia de la comunidad, si no se alimentaba a los dioses, estos mandaban enfermedades como la calentura o la diarrea. Él aún participó en algunas ceremonias hechas por su abuelo, quien cantaba y hacía fiestas en la cueva de Metzabok, en ese tiempo no había enfermedades. Las causas por las que decidió dejar de alimentar a sus dioses fue porque empezó a haber mucha enfermedad en la comunidad y además cuando uno deseaba ofrecer una ceremonia en honor a los dioses tenía que pasar por un rito de pureza que significaba pasar días e incluso semanas sin tener relaciones sexuales con su mujer.

2. Cuando se realizaba la ceremonia de renovación de los incensarios. En dicha ceremonia los lacandones renovaban a todo su panteón de dioses. Esta ceremonia se realizaba cada determinado tiempo ya que si los dioses mayas venerados por los lacandones se conciben como seres inmortales, es importante entender que un aspecto central de su inmortalidad es la necesidad que tienen de morir y renacer periódicamente (Bruce 1993). Antonio Chan K'in nos comentó que cada 5 años aproximadamente renueva sus dioses/incensarios y los incensarios viejos los deposita en la cueva de *Yaax Ha'*, al sur de Nahá.

3. Cuando los lacandones iban de peregrinación a Yaxchilán y cuevas en búsqueda de la piedra sagrada para poner en sus incensarios, dejaban unos incensarios iguales a los de los templos pero de menor tamaño. Esto se hacía como pago a los dioses por la reliquia que se llevaban (Boremanse 2010). Este tipo de incensarios de menor tamaño aún se puede observar en el registro arqueológico y se sabe que también servían para enseñar a los niños lacandones los rituales religiosos (Tozzer 1982).

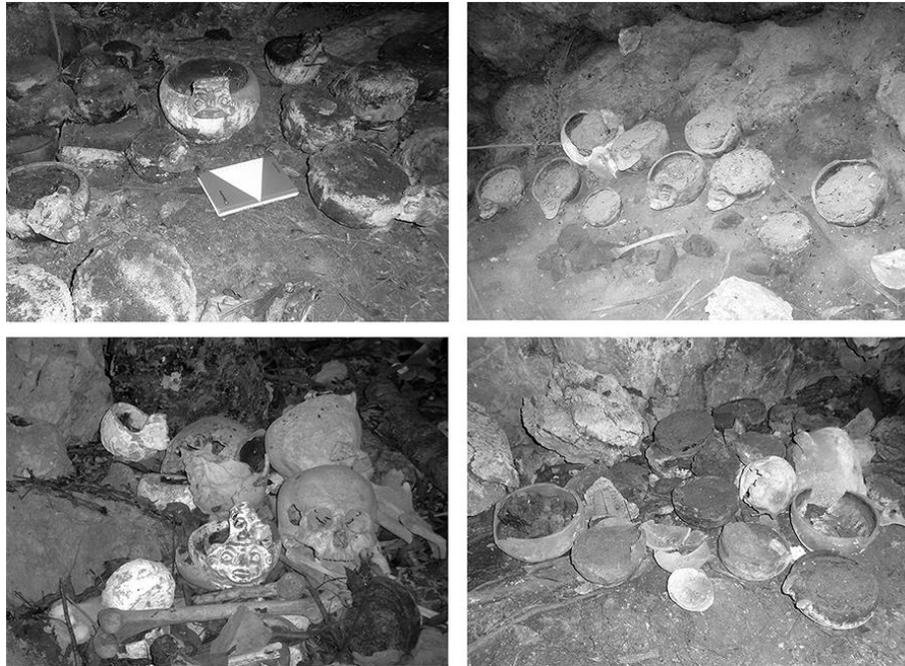


Figura 4.5. Diferentes cuevas con depósitos de incensarios lacandones y restos óseos humanos en la región norte de la selva lacandona. Fotos de Rubén Núñez.

En el templo de Chan K'in además de los dioses/incensarios que cuelgan de una tabla del techo, también están las ollas en las cuales se sirve la bebida sagrada de balché; son dos, una para hombres y una para mujeres. La de los hombres tiene dos sapos, varios soles a los lados, según nos platicó representan al sol que nace y al sol que muere por el horizonte, estas ollas también tienen varias líneas curvas a los lados que representan las costillas, menciona que son como las tenemos nosotros los hombres (Figura 4.6). La olla de las mujeres no tiene iconografía, es sin decoración. En el templo también tiene un caracol trabajado que se usa para llamar a las personas invitadas cuando se realiza una ceremonia. Este caracol también se usa durante los rituales religiosos.



Figura 4.6. Vasija con rostro antropomorfo y decoraciones utilizada durante las ceremonias por los hombres lacandones para beber balché. Foto de Rubén Núñez.

Detrás de su templo, Chan K'in tiene sembrada una ceiba donde al comienzo de algunas ceremonias ofrenda balché en la base del árbol y nos comentó que desde allí se ve cuando sale el sol por el horizonte.

Este es un dato interesante porque Soustelle en 1933 es el único que informa que en algunos caríbales cercanos al lago Pethá los templos estaban orientados de norte a sur y la tabla con los incensarios veían hacia la salida del sol (Soustelle 1971). El templo de Chan K'in parece seguir este mismo patrón.

Como se sabe el árbol de la ceiba es importante en la cosmovisión de muchos grupos mayenses como sostén del mundo. En los mitos lacandones registrados por Marie-Odile en los 90's narran que el mundo está sostenido por cuatro ceibas que crecen en los cuatro puntos cardinales del universo (Marion 2000).

En nuestro último día de visita, Chan K'in nos comentó que cuando él muera, por unos tres años aproximadamente alguno de sus hijos cuidará de sus incensarios, los alimentará y los llevará a alguna cueva cercana al finalizar ese tiempo; después su hijo decidirá si elabora sus propios incensarios para continuar con la tradición o no (Figura 4.7).



Figura 4.7. Incensario lacandón depositado en la cueva *Yaax Ha'* (“Agua verde” en maya lacandón) cerca de la comunidad de Nahá comparado con uno para venta al turista, esta es la cueva donde Chan K'in dice depositar sus incensarios. Foto de Rubén Núñez.

A manera de conclusión podemos mencionar que las comunidades lacandonas pese a los cambios sociales que han tenido como cualquier otra sociedad humana, mantienen una historia culturalmente rica que se remonta a siglos anteriores, esto los ha llevado a forjarse una identidad que los distingue de otros grupos étnicos de la gran selva. Esta dinámica cultural los ha llevado a perder muchas de sus costumbres tradicionales y adquirir elementos culturales foráneos.

Por este motivo, con la muerte de los últimos abuelos lacandones se perderán los rasgos de una cultura que permaneció siglos escondida en la selva y que tanto maravilló a exploradores y viajeros. En particular, con la muerte de Antonio Martínez “*Chan K'in*” quedarán en el olvido los cantos y rezos a los dioses ancestrales que durante siglos protegieron a los mayas lacandones, así como los mitos que explicaban el orden del mundo. Los únicos vestigios materiales de estas prácticas religiosas serán los dioses/incensarios que permanecerán en las cuevas y ruinas mayas en las profundidades de la selva hasta que el cuerpo de *Hachakyum* recupere su cabeza y los tigres salgan del cielo para devorar a los hombres.

4.1.3.2 Comentarios sobre una procesión maya lacandona contemporánea.

Llegado a este punto, considero que es necesario señalar algunas de las problemáticas que existen en las investigaciones sobre las peregrinaciones desde el enfoque arqueológico. Por ejemplo, tenemos una gran desventaja como arqueólogos al estudiar solamente fracciones materiales de un pasado donde se realizaron una serie de acciones complejas que nunca llegaremos a entender en su plenitud. De igual manera, muchas de las acciones rituales importantes del pasado no tienen manifestación en el registro arqueológico.

Un evento que me dejó una gran enseñanza respecto a estas problemáticas que enfrenta aquel estudioso de las peregrinaciones fue en el verano de 2013 durante mi participación en el Proyecto Arqueológico Mensabak. Tuve la oportunidad de asistir a una ceremonia religiosa llevada a cabo por la comunidad maya lacandona de Puerto Bello Metzabok, asistidos por especialistas rituales de su vecina comunidad tzeltal de El Tumbo, en la Selva Lacandona en Chiapas. Esta ceremonia tuvo como objetivo la petición de agua, y se realizó en un manantial a varios kilómetros de distancia, el cual abastece de agua potable a la comunidad, pero desde meses anteriores se estaba “secando”. Por lo tanto, los lacandones al no tener especialistas religiosos contrataron a especialistas religiosos tzeltales para llevar a cabo la ceremonia (Figura 4.8).



Figura 4.8. Hombres lacandones de la comunidad de Puerto Bello Metzabok llegando al manantial objetivo de la peregrinación. Ejido El Tumbo, Ocosingo, Chiapas. Foto de Rubén Núñez.

En dicha ceremonia en la cual participó toda la comunidad lacandona, se realizó una procesión hasta el manantial en donde también se encuentra una cruz de madera que se cubrió de palmas para realizar el ritual, en su base se excavó un hoyo donde se ofrendó una serie de productos domésticos: aguardiente, cigarros, tamales, caldo de pollo, cacao, entre otros, envolviendo la escena se encontraban veladoras e incienso. Después de la ceremonia, todos los asistentes disfrutamos de un gran banquete conformado por caldo de pollo y aguardiente (Figuras 4.9 y 4.10).



Figura 4.9. Especialista ritual de la comunidad tzeltal del ejido El Tumbo ofrendando productos domésticos durante la ceremonia. Foto de Rubén Nuñez.



Figura 4.10. Hombres tzeltales orando frente a la cruz de madera junto al manantial. Ejido El Tumbo, Ocosingo, Chiapas. Foto de Rubén Nuñez.

Este evento me hizo darme cuenta que:

1. Un evento de tal magnitud, y de importancia substancial para la comunidad entera no tiene evidencia a través de restos materiales para el futuro, ya que todo lo ofrendado fueron productos perecederos, y al terminar la ceremonia la basura se retiró del lugar.

2. A través de la ceremonia, dos grupos étnicos (lacandones y tzeltales) tuvieron un momento de solidaridad grupal y cohesión social que normalmente no se da, ya que comúnmente estos dos grupos tienen conflictos agrarios. De nuevo, este tipo de contacto cultural no tiene evidencias arqueológicas durante el ritual.

3. Un ritual con tanta importancia como este, no se dio dentro del edificio o área donde normalmente se realizarían las excavaciones arqueológicas, ni siquiera en una zona cercana extramuros. Esta problemática no ha sido abordada en la literatura aún.

4.1.4 El enfoque arqueológico.

Este enfoque nos sirvió para estudiar los procesos culturales por los que pasaron las sociedades que habitaron la Laguna Metzabok a través de los periodos prehispánico, histórico y moderno. Este fue el enfoque principal de nuestro estudio y para ello utilizamos varias técnicas de la arqueología:

4.1.4.1 Reconocimiento arqueológico y mapeo.

En la temporada de campo 2013 del Proyecto Arqueológico Mensabak se exploró la parte noroeste del sitio Ixtabay lo que dio como resultado el descubrimiento de nuevas terrazas, estructuras, plazas y un templo encima de una gran nivelación. Después del reconocimiento arqueológico se mapearon con estación total algunas estructuras descubiertas en 2011 y que no se incluyeron en el primer mapa del sitio, así como también los edificios descubiertos en esta temporada. El mapeo en campo fue realizado por el Br. Rubén Nuñez Ocampo y el Arqlgo Walker Good.

En total se mapearon 40 construcciones entre plataformas, terrazas, rasgos arquitectónicos, basamentos y estructuras, lo que reveló que el sitio resultó ser mucho más grande de lo que se pensaba.

Por el tipo de sistema constructivo (mampostería de piedras pequeñas) y ubicación cerca del lago, se piensa que algunas de estas plataformas y plazas fueron construidas en la fase de reocupación postclásica del sitio pero que las plazas y los edificios de mayor volumen, construidos con mampostería de grandes piedras fechan para el periodo Preclásico cuando El Mirador era un santuario de peregrinaje e Ixtabay funcionaba como el centro de recepción de los peregrinos.

Algunos de estos posibles edificios preclásicos tienen una mampostería de grandes piedras careadas combinadas con rocas naturales sin labrar casi siempre cuando se trata de estructuras que pudieron ser antiguos templos.

4.1.4.2 Excavación arqueológica.

Durante la temporada de campo 2013 del Proyecto Arqueológico Mensabak se realizaron las primeras excavaciones en el sitio Ixtabay con el objetivo de tener un panorama preliminar del periodo de construcción y ocupación de sus estructuras. También se realizaron excavaciones en las terrazas en las laderas del sitio El Mirador, cuyos objetivos fueron obtener artefactos que permitieran determinar su fecha de construcción y uso, así como recolectar muestras de tierra para futuros análisis químicos.

Las excavaciones fueron realizadas con el fin de obtener artefactos que nos permitan generar nuevas ideas acerca de la relación entre los sitios de Ixtabay y El Mirador. Las excavaciones estuvieron dirigidas por el Br. Rubén Nuñez Ocampo bajo la asesoría del Dr. Joel Palka, director del Proyecto.

Para conocer la cronología de los sitios se realizaron pozos de sondeo de 4 m² (2 x 2 m) llevando a cabo un registro sistemático; es decir, hacer un registro de las propiedades físicas, espaciales y estratigráficas del yacimiento, así como un registro fotográfico de cada nivel estratigráfico así como los dibujos de perfil y de planta correspondientes.

Los pozos de sondeo se realizaron con el objetivo de encontrar material arqueológico como cerámica y restos de carbón para determinar la cronología de la construcción y ocupación de los edificios, y también rasgos culturales como basureros y áreas de actividad. Estos pozos se excavaron detrás de estructuras potenciales para encontrar basureros y en el centro de plazas situadas en torno a montículos (Manual Arqueológico del Proyecto Salinas de los Nueve Cerros).

En total durante esta temporada de campo se excavaron tres pozos de sondeo en el sitio arqueológico El mirador, y tres pozos en el sitio arqueológico Ixtabay cuyos informes de campo serán presentados a continuación.

4.1.3.2.1 Operaciones EM-2 y EM-3. Informe de las investigaciones arqueológicas en el sitio arqueológico El Mirador, Lago Metzabok, Chiapas.

El sitio arqueológico El Mirador se encuentra en la cima del cerro más prominente en el paisaje de las lagunas de Metzabok. Esta montaña se encuentra en una isla grande que divide el lago Mensabak del lago Tzibana. El sitio es apreciado desde lejos y desde cualquier dirección por su altura, por su posición en medio de los lagos más grandes de Mensabak, por sus riscos de piedra caliza en los costados y por su forma piramidal. La cumbre del cerro fue nivelada por los mayas y se encuentran 7 estructuras y la entrada de dos 2 cuevas verticales (Palka 2011: 12, 2012a: 31).

El Mirador es denominado en maya lacandón como *Chal Ak Tun* (cueva roja en la montaña) debido a que en la parte este del cerro cuyo aspecto da la impresión de que fue partido a la mitad, se encuentran grandes manchas rojas de óxidos minerales naturales (Palka 2012a).

Durante la temporada 2013 del Proyecto Arqueológico Mensabak, las excavaciones en el sitio fueron dirigidas por el estudiante de la Licenciatura en Arqueología de la UADY Rubén Nuñez Ocampo con la asesoría del Dr. Joel Palka. Las excavaciones de esta temporada se centraron en las terrazas de El Mirador, y los

objetivos fueron obtener artefactos que permitieran determinar su fecha de construcción y uso, así como recolectar muestras de tierra para futuros análisis químicos (Figura 4.11).

La cerámica obtenida en este sitio durante las temporadas de campo 2011 y 2013 fue analizada en el Laboratorio de Cerámica de la Facultad de Ciencias Antropológicas de la Universidad Autónoma de Yucatán con la asesoría académica de la Dr. Socorro Jiménez.

Operación 2, Sub-Operación A (EM-2-A).

Esta operación consistió en limpiar un pozo de saqueo encima de la estructura 22 en la terraza 10 en el norte de El Mirador para revisar si se hallaban artefactos removidos del relleno constructivo, pero sólo se encontraron 4 tiestos preclásicos. Después de realizar la limpieza el pozo fue rellenado con las piedras que los saqueadores removieron.

Operación 3:

Sub-Operación A, Unidad 1 (EM-3-A-1).

Esta unidad de 2 x 2 m se hizo debajo de una enorme roca natural que se encuentra en una plaza conformada por la terraza 7 del sitio, la roca tiene una estructura (posible templo) encima y pudo ser uno de los lugares en los que los peregrinos realizaban ceremonias en su travesía hasta la cima de El Mirador (Figura 4.12). El pozo se excavó con la finalidad de encontrar artefactos y recoger muestras de tierra que nos permitieran confirmar la función y cronología del templo así como de la terraza. Se excavaron 2 niveles en total (Figura 4.13).

El nivel 1 se bajó 10 cm y el tipo de matriz era tierra (7.5 YR 3/2) nada compacta con mucha materia orgánica (humus) y sin piedras; la excavación se detuvo hasta cuando las piedras del antiguo nivel del piso de la plaza aparecieron. En este nivel sólo se encontró un tiesto de cerámica.

En el nivel 2 se bajaron otros 10 cm penetrando un poco en el relleno constructivo de la plaza; el tipo de matriz era tierra compacta (7.5 3/4) sin mucha materia orgánica y piedras de relleno de 3- 6 cm y de 35-40 cm. En este nivel sólo se encontraron algunos fragmentos de cerámica y restos de carbón; y también se tomaron muestras de tierra para flotación.

Sub- Operación A, Unidad 2 (EM-3-A-2).

Esta unidad de 2 x 2 m se excavó encima del posible templo arriba de la enorme roca de la terraza 7, desde el templo se puede observar la Laguna Metzabok hacia el norte. El pozo se hizo con la intención de datar la construcción del templo y determinar su función. En total se excavaron 2 niveles (Figura 4.14).

En el nivel 1 se bajaron los primeros 10 cm de tierra nada compacta (7.5YR 3/3) con mucha materia orgánica (humus) y con piedras de caída; y sólo se lograron recuperar algunos fragmentos de cerámica.

En el nivel 2 se bajaron otros 20 cm penetrando un poco en el relleno constructivo de la estructura; la tierra era un poco compacta (7.5YR 2.5/3) sin mucha materia orgánica y piedras de escombros de la estructura; en este nivel también se encontraron pocos fragmentos de cerámica y se recolectaron muestras de tierra para flotación.

Sub- Operación A, Unidad 3 (EM-3-A-3).

Esta unidad de 2 x 2 m se hizo en frente de un posible templo en la terraza 7. El pozo se excavó con la intención de penetrar en el relleno constructivo de la terraza para datar su construcción así como para obtener muestras de tierra para futuros análisis y confirmar que no se trataba de un espacio utilizado para la agricultura. Se excavaron 4 niveles en total (Figura 4.15).

En el nivel 1 se bajaron 5 cm y estuvo conformado por tierra nada compacta (10YR 2/1) con mucha materia orgánica y sin nada de piedras; en este lote se encontró sólo un fragmento de cerámica.

En el nivel 2 se bajó otros 6 cm y el tipo de matriz era tierra compacta sin mucha materia orgánica (7.5YR 3/2) y algunas piedras pequeñas de 1 a 3 cm; este nivel se detuvo al encontrar el piso de la terraza 7 conformado por piedras de 18 a 20 cm. En este lote también se encontró poco material cultural y se tomaron muestras de tierra para futuros análisis.

En el nivel 3 se bajaron 10 cm penetrando en la matriz del piso de la terraza, la cual era de tierra compacta (10YR 2/2) sin mucha materia orgánica y piedras de relleno de 1 a 3 cm y de 20 a 25 cm; este fue el lote donde más se encontró material cultural comparado a las otras dos unidades excavadas, entre los que se hallaron navajas de obsidiana, lascas de sílex, algunos núcleos de obsidiana y cerámica.

En nivel 4 se bajó 20 cm en el relleno constructivo de la terraza y se trataba de tierra compacta sin materia orgánica (10YR 3/2) y piedras de relleno constructivo; en este lote se encontraron lascas de sílex, navajas de obsidiana y cerámica. Al final del nivel la tierra se volvió arcillosa y de color amarillo, también dejaron de encontrarse artefactos así que es posiblemente el nivel de tierra natural del cerro.

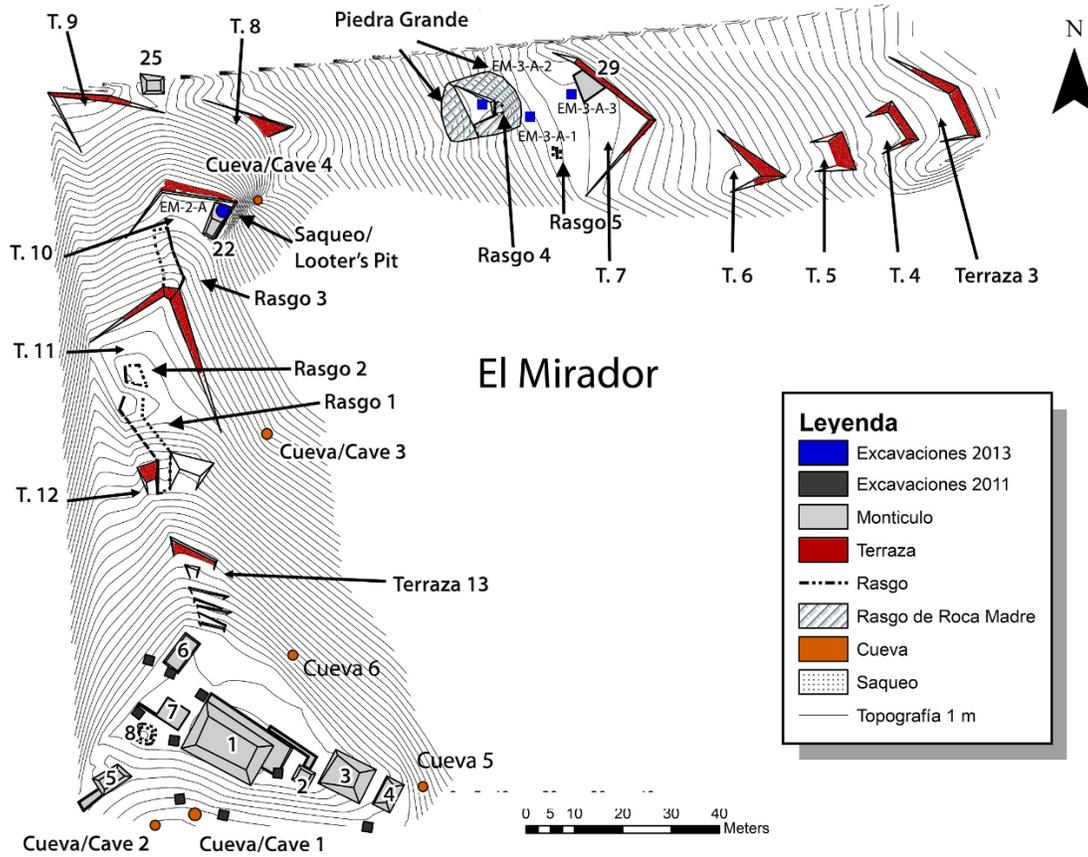


Figura 4.11 Mapa de El Mirador con los pozos de sondeo realizados en 2013 en las terrazas que bajan hacia el sitio Ixtabay. Modificado por Rubén Nuñez, con base en el mapa de Palka 2012a:39.



Figura 4.12 Unidad EM-3-A-1 debajo de una gran roca natural con un posible templo encima. Terraza 7 de El Mirador. Foto de Rubén Nuñez.

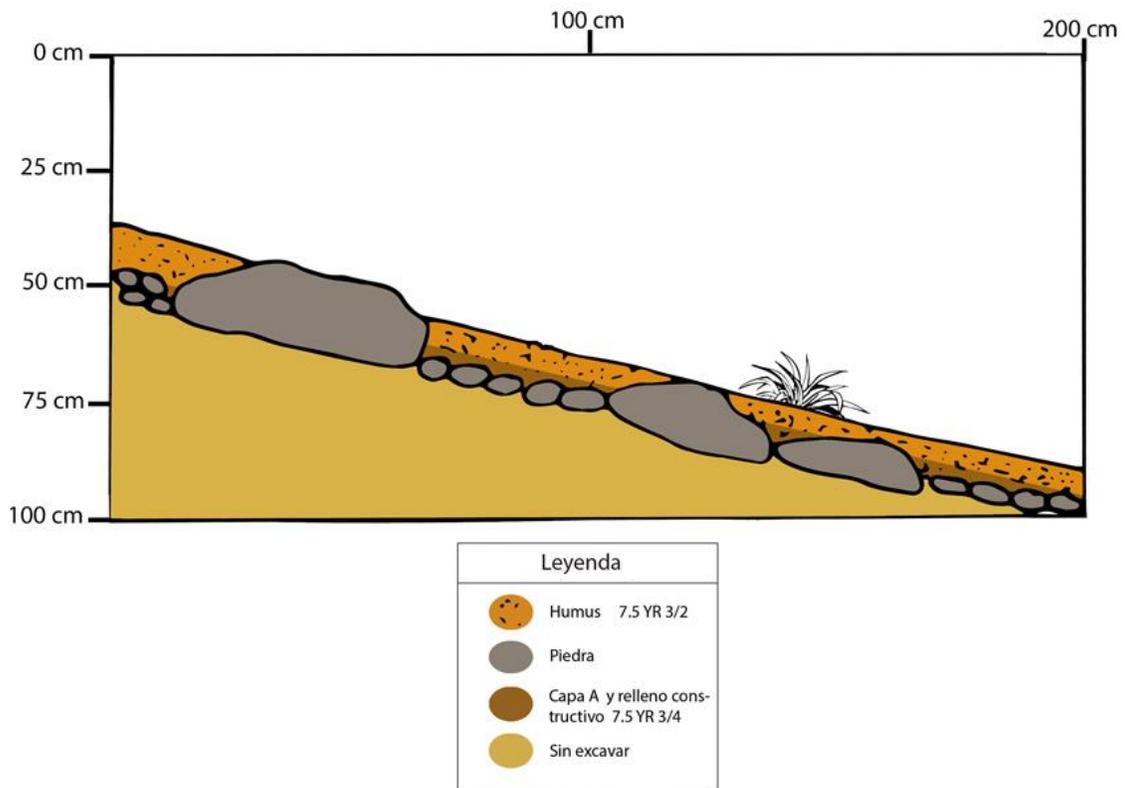


Figura 4.13 Dibujo de perfil de EM-3-A-1, lado norte. Escala 1:20. Elaborado por Rubén Nuñez.

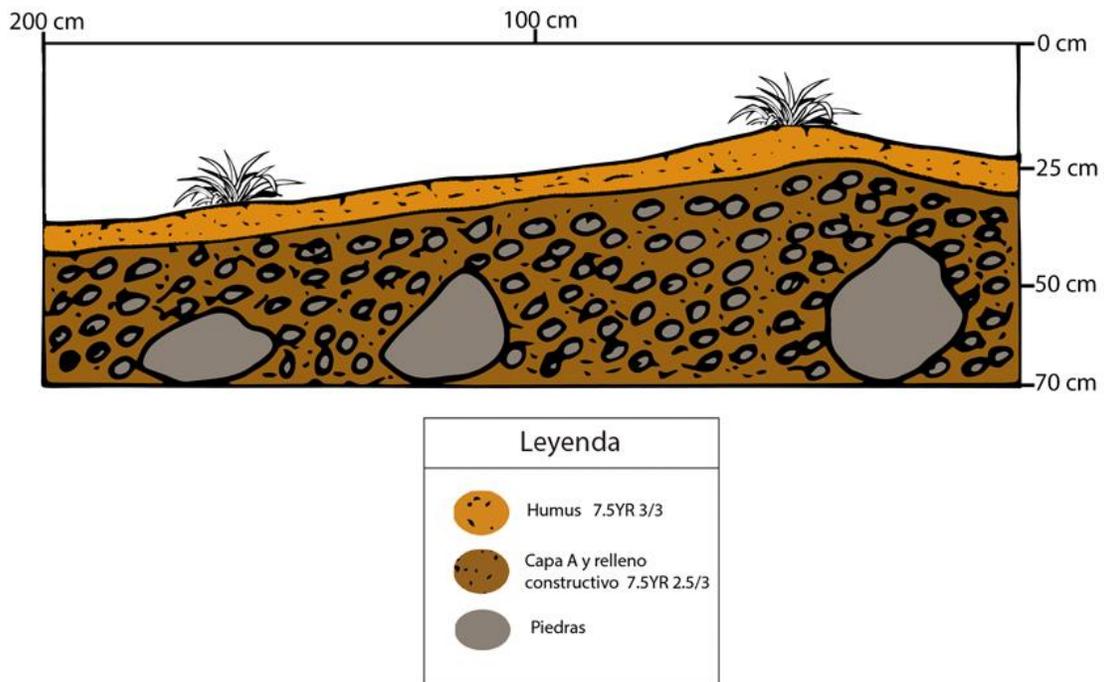


Figura 4.14 Dibujo de perfil de EM-3-A-2, lado oeste. Escala 1:20. Elaborado por Rubén Nuñez.

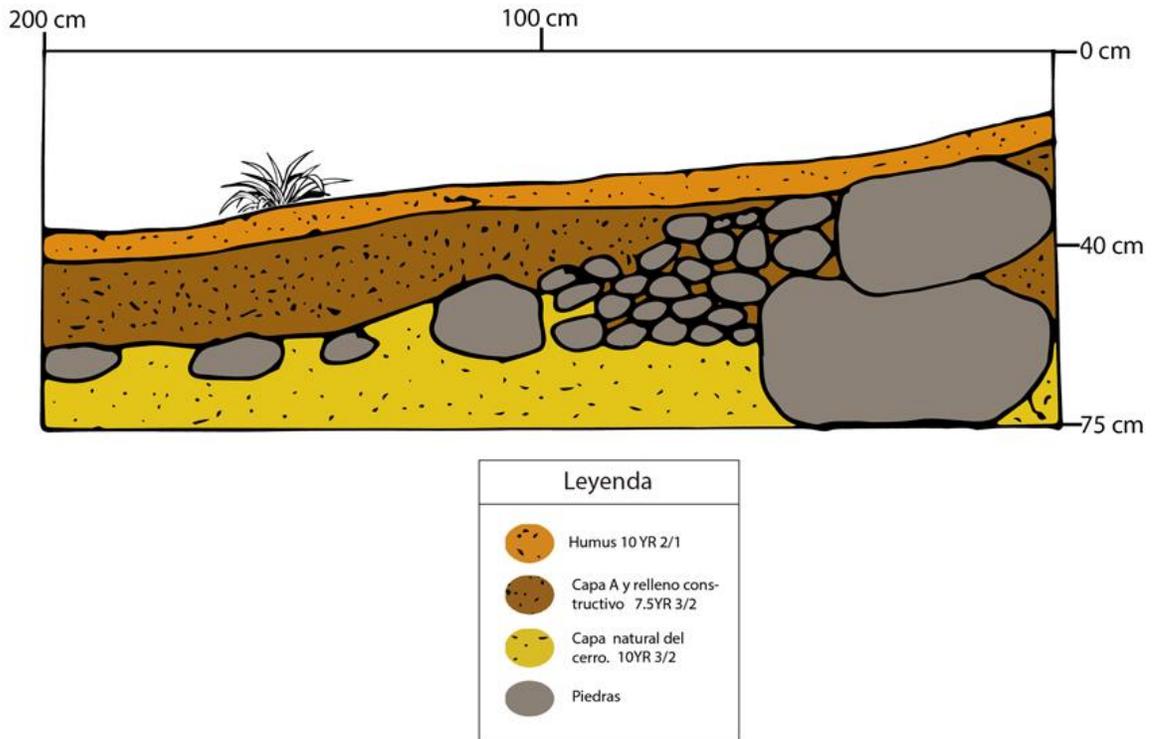


Figura 4.15 Dibujo de perfil de EM-3-A-3, lado oeste. Escala 1:20. Elaborado por Rubén Nuñez.

4.1.3.2.2 Operaciones IX-2, IX-3 e IX-4. Informe de las investigaciones arqueológicas en el sitio arqueológico Ixtabay, Lago Metzabok, Chiapas.

Introducción.

El sitio Ixtabay se encuentra en la base del cerro El Mirador. En este asentamiento se localizan plazas y plataformas en la que los peregrinos que subían a la montaña se organizaban para subir las terrazas hasta los templos en la cima del cerro (Palka 2012b).

Durante la temporada de campo 2013 del Proyecto Arqueológico Mensabak se realizaron las primeras excavaciones en este sitio con el objetivo de tener un panorama preliminar del periodo de construcción y ocupación de sus estructuras, así como para obtener artefactos que nos permitan generar nuevas ideas acerca de la relación entre los sitios de Xtabay y El Mirador (Figura 4.16). Las excavaciones estuvieron dirigidas por el estudiante de la Licenciatura en Arqueología de la UADY Rubén Nuñez Ocampo con la asesoría del Dr. Joel Palka.

Los materiales cerámicos obtenidos durante la temporada 2013 fue analizada en el Laboratorio de Cerámica de la Facultad de Ciencias Antropológicas de la Universidad Autónoma de Yucatán con la asesoría académica de la Dr. Socorro Jiménez.

Operación 2:

Sub-Operación A, Unidad 1 (IX-2-A-1).

Esta unidad de 2 x 2 m está ubicada en una inclinación artificial entre las estructuras 2, 4 y 5 del sitio Ixtabay y se excavó con la finalidad de encontrar algún basurero para determinar la cronología y función sobre todo de las estructuras 2 y 5, de las cuales se tiene la hipótesis que por su tipo de arquitectura y ubicación (piedras de mampostería pequeña y cercanas a la laguna) se podrían tratar de estructuras de la época de reocupación postclásica del sitio. La unidad tuvo 5 niveles en total (Figura 4.17).

En el nivel 1 se bajó 10 cm, el tipo de matriz era tierra suave (10YR 2/2) y nada compacta conformada por el humus, se dejó de excavar hasta un nivel de piedras que se trataba del relleno constructivo de la inclinación artificial y algunas piedras de caída de la estructura 2. En este nivel apareció una gran cantidad de cerámica, huesos de animales, lascas de sílex y navillas de obsidiana, así como caracoles de río, así como un malacate y un sello postclásico.

En el nivel 2 se bajaron otros 10 cm y se quitaron las piedras de caída y de relleno constructivo para seguir excavando. En este nivel la tierra (10 YR 3/2) se volvió un poco más compacta y casi sin materia orgánica y también se encontró gran cantidad de cerámica, hueso de animal (algunos huesos quemados), caracoles de río, lascas de sílex y navajas de obsidiana gris y verde, un sello postclásico y también otros artefactos indicadores de actividades domésticas como malacates y 3 manos de metate; al final del nivel se encontró una capa de caracoles de laguna.

En el nivel 3 que consistía en una matriz de tierra compacta (10 YR 2/2) se bajaron 15 cm y debajo de la capa de caracoles de laguna se encontró una capa de piedras grandes (35-40 cm) las cuales se quitaron para continuar excavando; justo debajo de una de estas piedras de relleno constructivo se encontró carbón del cual se tomaron muestras para futuras dataciones. En este nivel se encontró bastante cantidad de artefactos como cerámica, lascas de sílex, navajillas de obsidiana, huesos de animal (varios huesos quemados) y caracoles de río aunque en proporción menor a los dos niveles superiores; también se encontraron varios artefactos especiales y bastante carbón. El nivel 3 terminó con una capa delgada de piedras pequeñas de grava (1-2 cm) y

con una gran disminución de materiales culturales. En este nivel se tomó muestras para flotación.

En el nivel 4 se siguió excavando por 20 cm y se continuó para intentar encontrar la ocupación temprana del sitio pero sólo se encontraron unos cuantos tiestos preclásicos y lascas de sílex, se trataba de una matriz de tierra suelta y poco compacta (10 YR 3/2).

En el nivel 5 se bajaron otros 10 cm y se llegó al principio del relleno constructivo con rocas grandes de 25 a 30 cm y roca madre, sin tierra entre las piedras; en este nivel solo se encontraron unos cuantos tiestos y caracoles.

Sub- Operación A, Unidad 2 (IX-2-A-2).

Esta unidad de 2 x 2 m está ubicada en medio de una plaza rodeada por las estructuras 2, 51, 53 y 54 y se excavó con la finalidad de penetrar en el relleno constructivo de la plaza para datar su construcción, así como de las estructuras que la rodean y comprobar que se tratan de reocupación postclásica del sitio. La unidad tuvo 5 niveles en total (Figura 4.18).

En el nivel 1 se bajó 10 cm, era el humus conformado de tierra (10YR 2/2) un poco compacta con mucha materia orgánica y sin piedras. Se encontraron pocos artefactos como cerámica y lascas de sílex, esto indica la limpieza que le daban a sus espacios públicos sus antiguos habitantes prehispánicos.

El nivel 2 se bajó otros 10 cm, el tipo de matriz era tierra compacta (7.5YR 2.5/2) sin mucha materia orgánica y sin piedras. Al final de este nivel se encontró el piso de la última ocupación de la plaza hecho con piedras de 10 a 15 cm, sobre el piso se encontraron varios artefactos como cerámica, un núcleo y una lasca de sílex (Figura 4.19).

En el nivel 3 se bajaron otros 10 cm penetrando en la matriz del piso mientras se retiraba la primera capa de piedra del piso; el relleno constructivo durante este nivel estaba conformado por piedras de 1 a 3 cm y de 9 a 14 cm así como por tierra compacta (7.5YR 3/2) sin materia orgánica. En este nivel se encontró poca cerámica, navajas de obsidiana y lascas de sílex; también se obtuvo una muestra de carbón para una mejor datación de la construcción del piso.

En el nivel 4 se siguió excavando en relleno constructivo por otros 20 cm, el relleno en este nivel estaba conformado por piedras de 1 a 2 cm y de 7 a 11 cm y por tierra un poco compacta (7.5YR 2.5/2); sólo se encontraron pocos tiestos de cerámica en este nivel.

El nivel 5 se termina el relleno constructivo hecho de piedras de 30 a 40 cm con tierra compacta (7.5YR 3/2) y comienza la roca madre (piedras de más de 40 cm) sin tierra entre las piedras. En este nivel sólo salieron algunos tiestos de cerámica y casi al final del nivel entre piedras grandes se encontró un fragmento de vasija miniatura, quizá una posible ofrenda al principio de la construcción de la plaza o algún artefacto de los peregrinos que iban hacia El Mirador.

Sub- Operación B, Unidad 1 (IX-2-B-1).

Esta unidad de 2 x 2 m está ubicada entre las esquinas de las plataformas 66 y 67, en la inclinación que lleva hacia el lago en la parte norte de los muros de los edificios, y se realizó con la intención de encontrar los artefactos caídos de las antiguas embarcaciones mayas (ya que las estructuras se podrían tratar de posibles muelles y accesos al sitio en época prehispánica) así como la basura tirada en el lago desde ambas estructuras. Esta unidad consistió de 5 lotes (Figura 4.20).

En el nivel 1 se bajó 10 cm y el tipo de matriz era tierra suave (10YR 2/2) y nada compacta conformada por el humus y sin piedras; en este nivel sólo se encontró cerámica preclásica en poca cantidad.

En el nivel 2 se bajaron otros 10 cm, el tipo de matriz era tierra suelta nada compacta (10YR 2/1) con poca materia orgánica y con piedras de roca madre y piedras de caída de la plataforma 67. En este nivel se encontró bastante material cultural como navajillas de obsidiana, lascas de sílex, hueso de animal y cerámica preclásica; también se tomaron muestras de tierra para flotación y de carbón para futuras dataciones (Figura 4.21).

En el nivel 3 se bajaron 20 cm y el tipo de matriz era tierra un poco compacta (10YR 4/1) con piedras grandes de roca madre y piedras de escombros de 20- 25 cm; en este nivel salieron muchos tiestos de cerámica utilitaria y huesos de animal, también se obtuvo una muestra de tierra para flotación.

En el nivel 4 se bajaron otros 20 cm y el tipo de matriz era tierra compacta y arcillosa (10YR 3/1) y escombros; en este nivel se encontró una alta cantidad de artefactos como navajillas de obsidiana, lascas de sílex y muchos huesos de animal (algunos quemados) y caracoles de río.

En el nivel 5 se bajaron 15 cm y el tipo de matriz y contexto era el mismo que el nivel anterior. En este nivel disminuyó la cantidad de material cultural pero se hallaron lascas de sílex y cerámica; se encontró el resto de un posible fogón ya que se notó un cambio de color en la tierra asociado a huesos quemados en la esquina suroeste de la

unidad del cual se obtuvieron muestras para futuros análisis. La unidad se dejó de excavar al llegar a roca madre.

Operación 3, Sub-Operación A (IX-3-A).

Esta operación consistió en limpiar un pozo de saqueo encima de la estructura 21 de Ixtabay para revisar si se hallaban artefactos removidos del relleno constructivo. Se encontró poca cantidad de caracoles de río, lascas de sílex y algunos tiestos preclásicos. Después de realizar la limpieza el pozo fue rellenado con las piedras que los saqueadores removieron.

Operación 4, Sub-Operación A (IX-4-A).

La operación consistió en revisar si se encontraban artefactos en la tierra y escombros dejados por un árbol caído cerca de la Unidad 2 de la Operación 2- A. Se hallaron lascas de sílex y una punta de flecha en buen estado, así como varios fragmentos de cerámica.

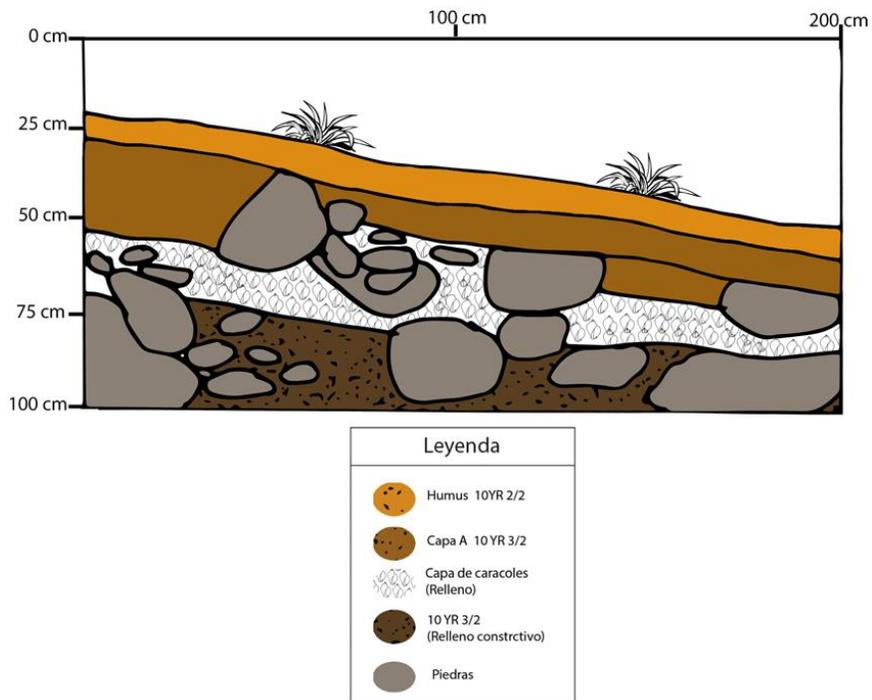


Figura 4.17 Dibujo de perfil de IX-2-A-1, lado oeste. Escala 1:20. Elaborado por Rubén Nuñez.

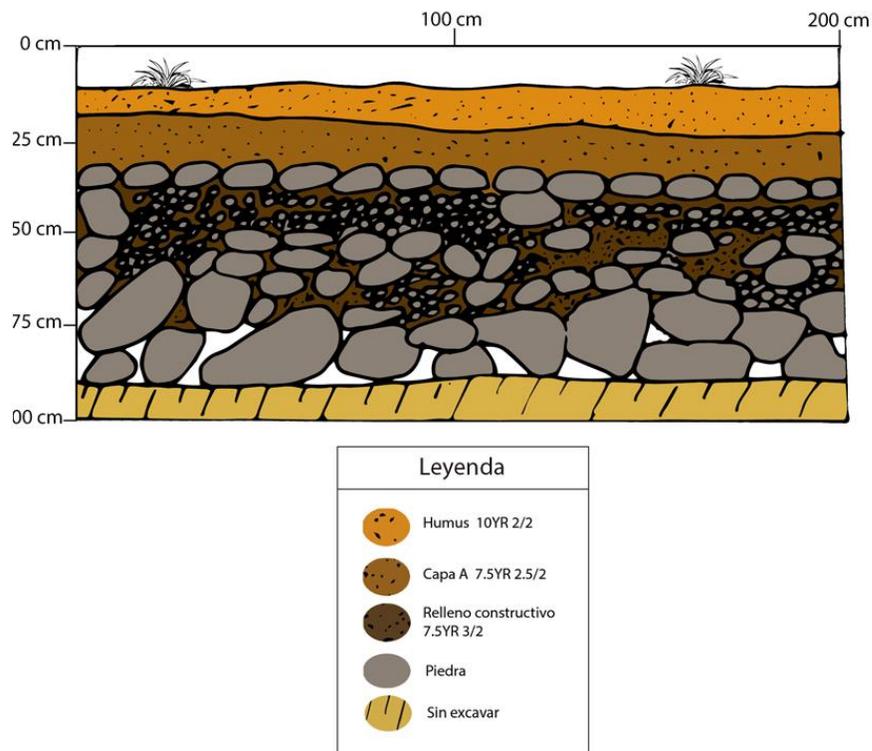


Figura. 4.18 Dibujo de perfil de IX-2-A-2, lado norte. Escala 1:20. Elaborado por Rubén Nuñez.



Figura 4.19 Artefactos sobre el piso de una plaza, sitio Ixtabay, contexto IX-2-A-2-2. Foto de Rubén Nuñez.

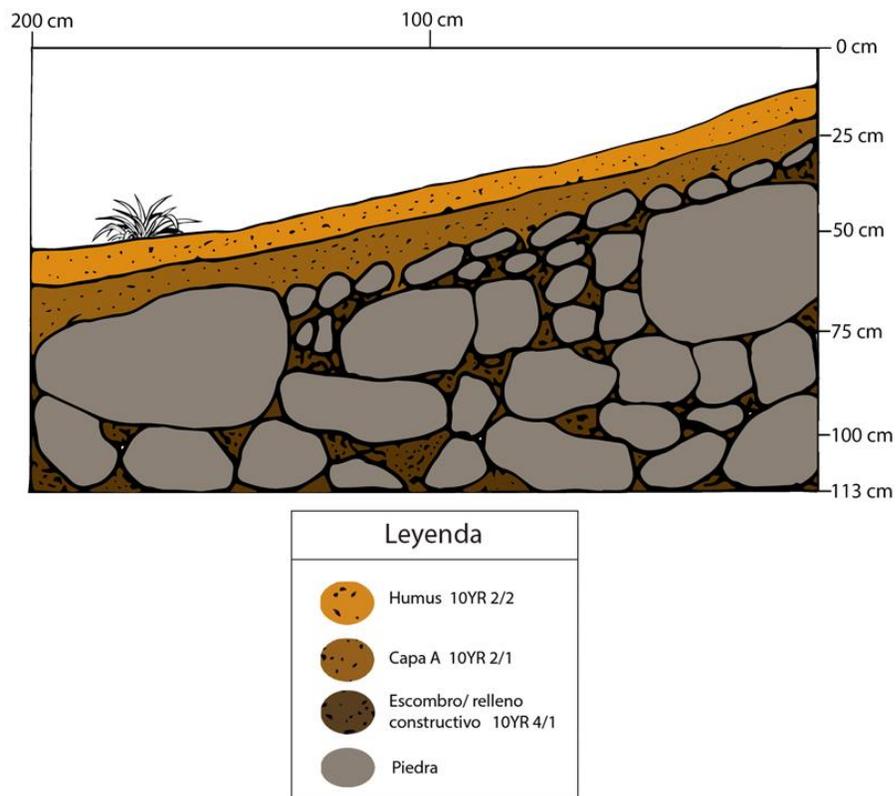


Figura 4.20 Dibujo de perfil de IX-2-B-1, lado este. Escala 1:20. Elaborado por Rubén Nuñez.



Figura 4.21 Proceso de excavación de la unidad IX-2-B-1 (Basurero). Foto de Rubén Nuñez.

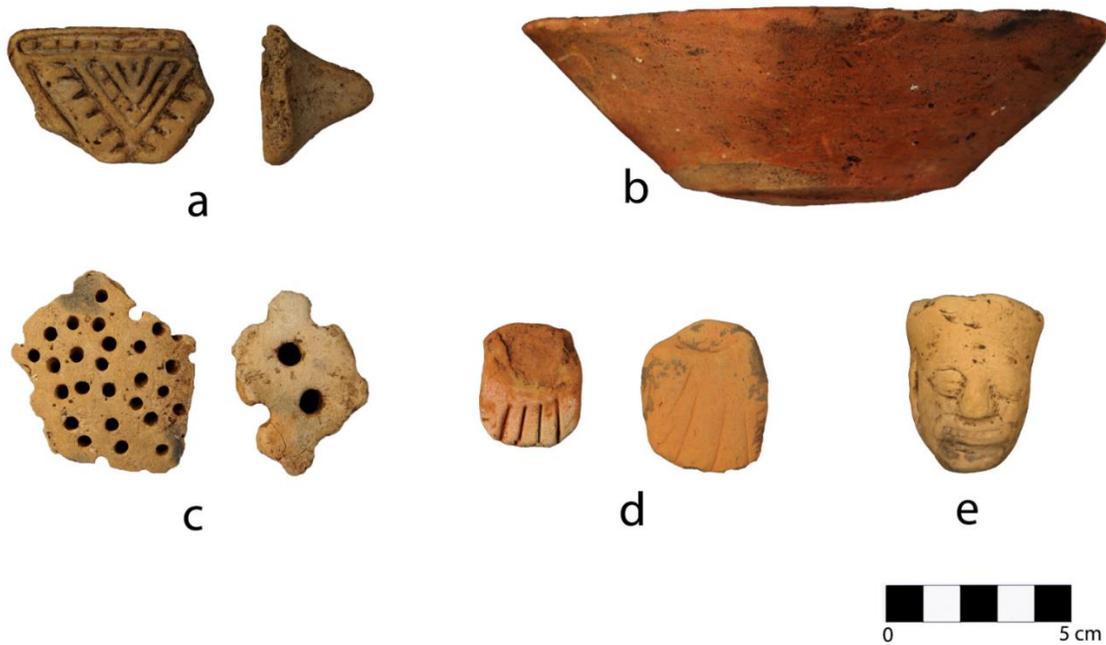


Figura 4.22. Artefactos encontrados en las unidades habitaciones de Ixtabay. a) sello postclásico. b) cajete. c) fragmentos de coladores postclásicos. d) pies de figurillas. e) soporte antropomorfo postclásico. Fotos de Rubén Nuñez.

4.2 Análisis de materiales.

4.2.1 Sistema de clasificación cerámica: multi-clasificadorio.

Para realizar el análisis de las cerámicas recuperadas en los sitios El Mirador e Ixtabay se empleó la perspectiva de análisis propuesta por Culbert y Rands (2007) que consiste en un sistema multiclaficatorio para las cerámicas mayas, y se utilizó el formato diseñado para el análisis cerámico del sitio Chinikihá (Jiménez 2011, 2015). Dicho formato fue elaborado para hacer comparaciones regionales específicas de modos cerámicos entre la cerámica prehispánica de periodo Clásico de la cuenca del rio Usumacinta de Chiapas.

Actualmente este sistema está siendo utilizado y desarrollado en áreas donde hay poca conservación de los acabados de superficie y decoraciones en la cerámica, como son el caso de Palenque, Chinikihá, Región Budsilhá-Chocolhá, la Chontalpa de Tabasco (Véase Jiménez 2001, Jiménez et al 2012, Méndez 2012, Rands 1967).

En términos generales, la propuesta de Culbert y Rands (2007) sugiere que deberían realizarse estudios de manera independiente utilizando cuatro enfoques:

1. *La forma de la vasija:* basándose en la propuesta de Culbert (2003) para las cerámicas de Tikal se han sugerido el uso de dos niveles de estudios modales.

En un primer nivel se debe realizar un análisis de las clases de formas (es decir, si son ollas, cazuelas, cajetes, vasos, etc.), y en un segundo nivel estudiar a detalle las variaciones y evolución que las formas de las vasijas van sufriendo a lo largo del tiempo (San Román 2005).

Para ello, recomiendan además el uso de excelentes ilustraciones de reconstrucción de vasijas y perfiles para hacer más fácil la comparación entre sitios y periodos cronológicos (Culbert y Rands 2007).

2. *Las clases de pastas:* hacen énfasis en su importancia ya que pese a su relevancia, en muchos estudios cerámicos han sido relegados. Culbert y Rands (2007) mencionan que se debería al menos realizar una descripción visual de pastas indicando su color, inclusiones, y las pruebas con ácido para confirmar si existen pastas carbonatadas.

En Palenque se han llevado a cabo desde hace varias décadas estudios minuciosos de las pastas a través de análisis de activación de neutrones y petrografías. Se ha llegado a demostrar que uno de los aspectos más interesantes que se puede hacer en la distinción de arcillas es la tendencia a utilizar una determinada clase de pasta para la fabricación de un determinado tipo de vasija (Rands 1967).

Las clases de pastas utilizadas en esta investigación son algunas de las propuestas por Jiménez (2011,2015), Méndez (2012) y otras que han sido identificadas en los materiales de Mensabak.

3. *Las decoraciones:* este enfoque está relacionado con el concepto de estilo, y se debería apoyar de los estudios de historia de arte de los sitios arqueológicos, ya que al igual que cualquier otra manifestación artística, la decoración aplicada a las vasijas experimenta una evolución a lo largo del tiempo que muchas veces responde a determinados factores socio-económicos (Culbert y Rands 2007).

4. *Acabado de superficie:* este atributo es importante para el sistema múltiple, ya que en la mayoría de los sitios donde se está implementando carecen de acabados preservados ya sea por cuestiones tecnológicas de manufactura o la misma acides de los suelos.

Los investigadores también se han apoyado de los denominados *modo*, que se trata de un atributo que tiene alguna importancia de tipo histórico, que es significativo y que posee una importancia y significado particular mayor que un rasgo puramente descriptivo. De esta manera, el modo tiene una significación tanto cronológica como espacial (Laporte 2007: 9).

Para establecer la cronología en el análisis de Mensabak únicamente se hicieron descripciones de pasta y forma sin aludir al tema de la decoración o al acabado de superficie. La erosión de un gran volumen de los materiales limitó el análisis cerámico. El análisis de los materiales indica los siguientes periodos de ocupación en el área del Sistema Lagunar Metzabok (Figura 4.23).

Secuencia Cronológica de Mensabak	
Periodo Cultural	Fechas Estimadas
Preclásico Tardío	200 A.C- D.C 200
Protoclásico	200 - 300 D.C
Clásico Temprano	300 - 500 D.C
Clásico Tardío	500 - 850 D.C
Clásico Terminal	850 - 950 D.C
Postclásico Temprano	950 - 1200 D.C
Postclásico Tardío	1200 - 1550 D.C

Figura 4.23. Tabla cronológica de los sitios arqueológicos de la Laguna Metzabok.

4.2.2 Catálogo cerámico.

En este apartado se realiza la descripción de pastas, y formas de las cerámicas de los sitios El Mirador e Ixtabay obtenidas durante las excavaciones de las temporadas 2011 y 2013 del Proyecto Arqueológico Mensabak.

2.2.2.1 Catálogo cerámico del sitio arqueológico El Mirador: ver anexo 1.

2.2.2.2 Catálogo cerámico del sitio arqueológico Ixtabay.: ver anexo 2.

Capítulo 5. Discusión y conclusiones.

5.1 Resultados de las investigaciones arqueológicas en El Mirador e Ixtabay.

El análisis de la cerámica obtenida durante las excavaciones realizadas en los años 2011 y 2013 en El Mirador demostraron que tanto las terrazas como las estructuras encima del cerro fueron construidas y usadas durante la misma temporalidad: el Preclásico Tardío/Protoclásico fechado entre el 200 a.C al 200 d.C. Otros datos arqueológicos que apoyan esta hipótesis se obtienen de Noh K'uh, un sitio arqueológico habitacional a unos cuantos kilómetros de la laguna y Tzibana, un complejo ceremonial cerca del risco, cuyo material cerámico es fechado igual para el Preclásico Tardío/Protoclásico (Figura 5.1). En este sitio se han encontrado obsidias que fueron analizadas con fluorescencia de Rayos X con lo que se pudo determinar que las fuentes de origen son San Martin Jilotepeque y el Chayal en Guatemala, fuentes comunes durante el Preclásico maya (Véase Braswell y Glascock 2007; Nelson 2004). El Proyecto Arqueológico Mensabak también ha obtenido varias fechas AMS en los sitios, cuyas dataciones están alrededor del año 200 a.C. En El Mirador también se han recuperado fragmentos de carbón en varios de los pozos de sondeo excavados que se encuentran en espera de ser analizados para obtener dataciones absolutas para realizar futuras comparaciones.

Por lo tanto, se llega a la conclusión con base en la comparación de los materiales culturales encontrados en Noh K'uh, Tzibaná y El Mirador, que los sitios fueron contemporáneos. La función Noh K'uh era ser el espacio doméstico mientras los otros fueron centros ceremoniales del área.

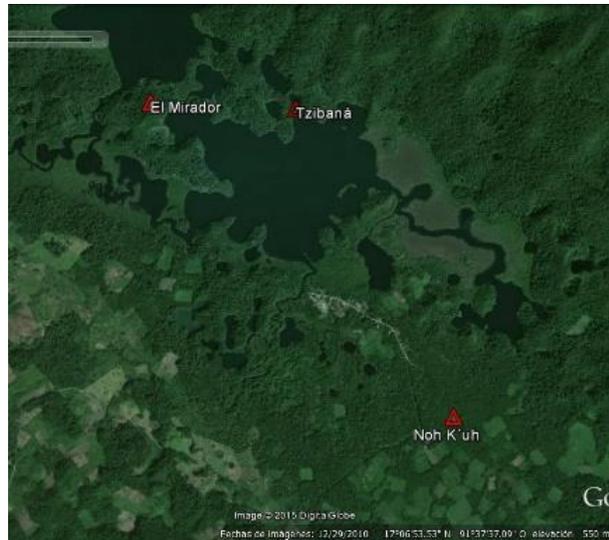


Figura 5.1. Ubicación de los sitios arqueológicos El Mirador, Noh K'uh y Tzibaná. Laguna Metzabok, Chiapas. Imagen obtenida de Google Earth.

Por otra parte, los materiales culturales recuperados en las excavaciones tanto en la cima del cerro como en sus terrazas en las laderas, indican que ambas áreas del santuario El Mirador tuvieron patrones de actividad semejantes. En ambos espacios se encontró poca cantidad de artefactos, se hallaron por lo general fragmentos de cerámica, lascas de sílex, así como navajillas de obsidiana de la segunda y tercera serie de producción, lo que nos indica que estos artefactos líticos no estaban siendo producidos en el sitio sino solamente consumidos allí.

Las funciones de las estructuras encima de las terrazas podrán ser comprendidas con más detalle cuando se realicen otras temporadas de campo que nos permitan más obtener datos y las muestras de tierra obtenidas durante las excavaciones de 2013 sean analizadas químicamente.

La poca presencia de artefactos tanto en las terrazas como en la cima de El Mirador también nos ayuda a comprender el comportamiento de sus usuarios, pues demuestran el grado de pulcritud que los antiguos habitantes de la laguna tenían hacia el santuario. Este comportamiento es común en los santuarios de peregrinación, donde normalmente se hace una limpieza del lugar desde días antes de la procesión, así como una limpieza posterior a la actividad ceremonial (Silverman 1994).

Es importante señalar que en El Mirador no se han encontrado estructuras del Preclásico Tardío que por su tipo de arquitectura o materiales culturales asociados puedan tratarse de edificios con funciones domésticas, lo que además de explicar la poca

presencia de artefactos refuerza la idea de la función ceremonial del sitio (Palka 2012a:33).

Por otra parte, en la base de un risco en la cima del cerro a unos 20 m aproximadamente debajo de la cumbre se encuentran vasijas de cerámica y restos óseos humanos (Thompson et al 2005) (Figura 5.2). Aunque en el proceso de elaboración de esta investigación no se tuvo la oportunidad de bajar en persona a analizar estas vasijas, el grupo de espeleólogos que lo hizo en septiembre de 2011 amablemente nos compartió algunas fotografías. A través de las imágenes se pudo determinar que las formas y grosor de vasijas cerámicas dentro del risco son semejantes a las encontradas tanto en la cima como en las terrazas de El Mirador. De esta manera a través del análisis cerámico se puede determinar que muy seguramente el uso ritual del risco/cueva, los templos en la cima y las terrazas en la ladera de la montaña fueron usados simultáneamente durante el periodo Preclásico Tardío/Protoclásico.

Aunque aún falta realizar excavaciones y análisis detallados dentro de esta cueva, los huesos humanos ahí depositados junto al material asociado podría demostrar la continuidad en el uso de las cuevas en la Laguna Metzabok como espacios funerarios desde época preclásica hasta el siglo XX, hipótesis que espera ser comprobada con estudios futuros.

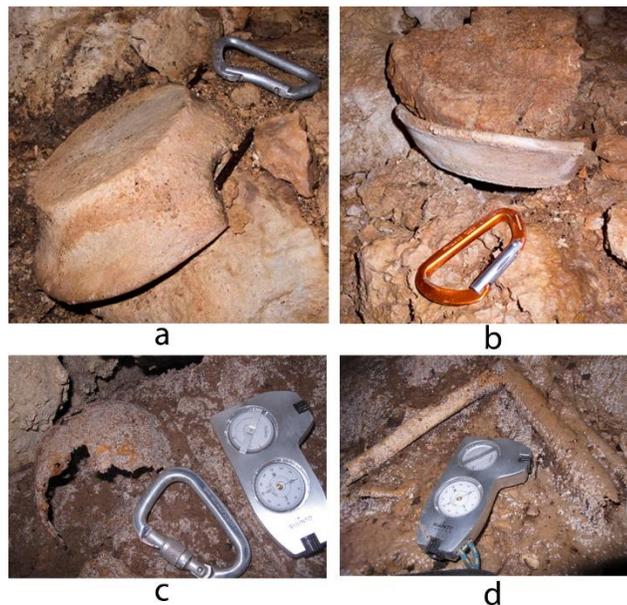


Figura 5.2. Vasijas y restos óseos humanos dentro del risco/cueva en la cima de El Mirador. a-b) Cajetes casi completos del periodo Preclásico Tardío. c) Fragmento de cráneo humano. d) Fragmento de hueso largo humano. Fotos cortesía del Grupo Espeleológico Jaguar, A.C.

Por otra parte, en el sitio arqueológico Ixtabay, localizado en la base del cerro El Mirador se tenía la hipótesis antes de realizar las excavaciones que por el tipo de sistema constructivo (mampostería de piedras pequeñas), las edificaciones y plazas cerca de la laguna fueron construidas en la fase de reocupación postclásica del sitio pero que las plazas y los edificios de mayor volumen, construidos con mampostería de grandes piedras fechan para el periodo Preclásico cuando El Mirador era un santuario de peregrinaje e Ixtabay funcionaba como el centro de recepción de los peregrinos.

Esta hipótesis fue confirmada por los datos cerámicos cuyo análisis de formas, acabados de superficie y pastas indican que al menos en las áreas excavadas en la Plaza Sur del sitio la ocupación humana fue durante el periodo Postclásico Tardío, lo que coincide con las fechas AMS obtenidas en otros sitios arqueológicos alrededor de la laguna con arquitectura y materiales culturales similares. Las fechas de ocupación de estos sitios serían alrededor del año 1350 d.C (Ver catálogo cerámico en el capítulo 4).

En Ixtabay y otros sitios del Postclásico Tardío en la Laguna Metzabok también se han encontrado artefactos que indican un fuerte contacto que bien podría ser directamente con sitios en el Centro de México o bien obtenidos a través del intercambio con la región del Soconusco en Chiapas, en donde se sabe que para esas fechas era el enclave azteca más al sur del imperio Mexica (Véase Gasco 2005). Los análisis de las obsidias llevadas a cabo en otros sitios alrededor de la laguna a través de fluorescencia de Rayos X ayudó a determinar como fuentes de origen el Pico de Orizaba, Zaragoza, Pachuca y Ucareo, todos en el centro de México; sin embargo, las obsidias de fuentes guatemaltecas aún se continuaron usando (información obtenida a través del Proyecto Arqueológico Metzabok).

Los pozos de sondeo excavados en la Plaza Sur de Ixtabay ayudaron a determinar que en los edificios a su alrededor con arquitectura de tamaño bajo y cercanas al lago se realizaban actividades domésticas, los materiales arqueológicos que se hallaron fueron: malacates, carbón, manos de metate, sellos, y en mucha cantidad huesos de animales quemados, cerámica, navajillas de obsidiana, lascas y un núcleo de sílex, así como caracoles de jute. Durante el proceso de excavación se tomaron muestras de tierra para análisis paleobotánicos y químicos para futuros análisis (Para más detalle ver informe técnico en el capítulo 4).

Por lo pronto, con base a estos indicadores arqueológicos se puede determinar que en estas unidades domesticas del Postclásico Tardío se realizaban actividades como la elaboración y decoración de textiles, preparación y consumo de alimentos y menor medida la elaboración de instrumentos de sílex (Figura 5.3).

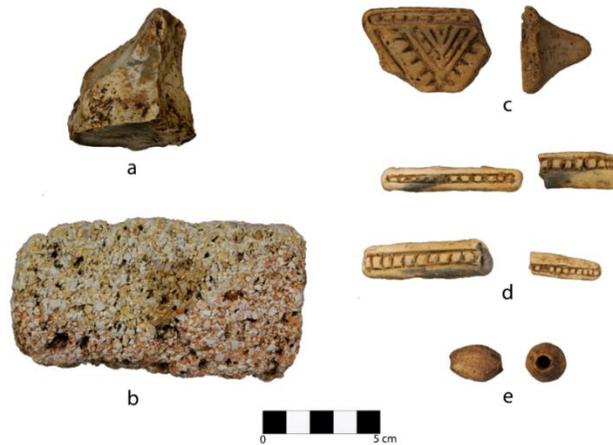


Figura 5.3. Artefactos domésticos encontrados en el sitio arqueológico Ixtabay. a) Núcleo de sílex. b) Instrumento de molienda. c, d) Sellos postclásicos. e) Malacate. Fotos de Rubén Nuñez.

Por el contrario, el material cultural obtenido del pozo de sondeo realizado cerca de la Plaza Norte de Ixtabay refleja actividades humanas de una naturaleza y época distinta al encontrado en el área sur del sitio. En este pozo se encontró en su mayoría cerámica correspondiente en formas, pastas y acabado de superficie al periodo Preclásico Tardío/Protoclásico y Clásico Temprano (Véase catálogo cerámico en el capítulo 4). Por lo que se propone que las edificaciones en la zona Norte de Ixtabay son contemporáneas a las del santuario El Mirador. Esta hipótesis tiene que ser comprobada con más excavaciones y análisis de materiales culturales del sitio, para entender mejor las funciones de sus estructuras y sus fases de ocupación, también ayudarían a una mejor comprensión de la relación entre el santuario El Mirador e Ixtabay.

Algo interesante fue encontrar en uno de los pozos de sondeo realizados en medio de la Plaza Sur de Ixtabay un depósito de fundación conformado por una olla miniatura pintada de color rojo que se encontraba entre grandes piedras de relleno constructivo sin otros materiales arqueológicos asociados. Un análisis preliminar de este artefacto parece indicar que se trata de un recipiente del periodo Preclásico. Las vasijas miniatura se han reportado en contextos especiales en varios sitios de las tierras bajas Mayas (p. ej. escondites, depósitos de fundación, contextos funerarios, caches) y es posible que

tuvieran en su interior sustancias valiosas como esencias, resinas, incienso, semillas, sustancias aromáticas o sangre (Véase Hermes 2003; Arnauld et al 2013) (Figura 5.4).

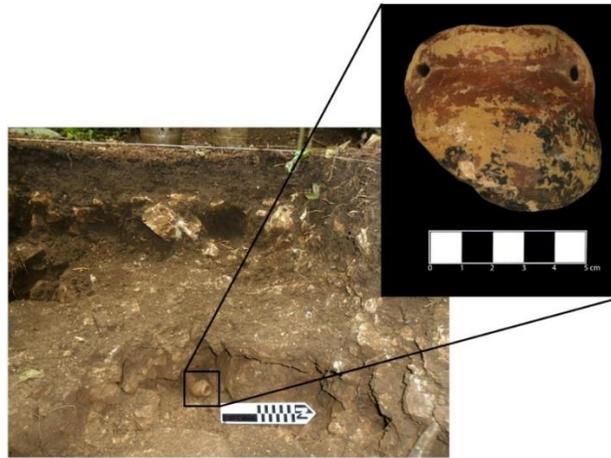


Figura 5.4. Cache conformado por una vasija miniatura encontrada en la unidad de excavación IX-2-A-2 en la Plaza Sur del sitio arqueológico Ixtabay. Fotos de Rubén Nuñez.

Es posible que este cache haya sido realizado por los peregrinos que visitaron el Santuario durante el Preclásico Tardío y que ayudaron con su mano de obra a construir las primeras edificaciones en Ixtabay y El Mirador. En otros lugares de peregrinación del área Maya se han encontrado ofrendas similares conformadas por vasijas miniatura, por ejemplo, en el Cenote Sagrado de Chichen Itzá, Yucatán y en la Cueva de Naj Tunich en Petén, Guatemala donde se encontraron 17 ejemplares fechados para el Protoclásico/Clásico Temprano (Hermes 2003: 32; Brady 1989) (Figura 5.5).

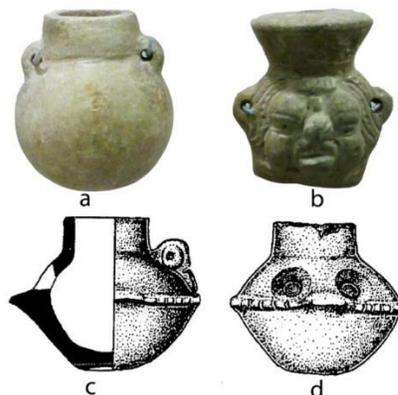


Figura 5.5. a-b) Ollas miniatura encontradas en el Cenote Sagrado de Chichen Itzá, Yucatán, Colección del Museo Palacio Cantón. Fotos de Rubén Nuñez. c-d) Ollas miniatura halladas en la Cueva de Naj Tunich, Guatemala. Dibujos de Brady 1989: 213, Fig. 5.19 a-b.

Los datos arqueológicos obtenidos tanto en El Mirador como en Ixtabay durante las temporadas de campo 2011 y 2013 nos permiten entender parte de la relación existente entre ambos sitios; sin embargo, se tendrá una mejor comprensión cuando se realicen más excavaciones y los análisis cerámicos, líticos, zooarqueológicos, paleobotánicos, químicos y bioarqueológicos sean llevados a cabo.

5.2 Interpretaciones acerca del santuario El Mirador.

En la Mesoamérica prehispánica así como en muchos pueblos indígenas actuales los santuarios de peregrinación se localizaban en montañas, cuevas, ríos, riscos, cenotes y lagunas, estos elementos de su entorno físico y lugares de veneración constituían parte de las representaciones sociales de los distintos pueblos a través de los cuales ordenaban sus prácticas sociales cotidianas.

A los habitantes de Metzabok la naturaleza les regalo un paisaje único en el cual se materializaba el origen mítico de los pueblos en el pensamiento mesoamericano: una isla en donde se encuentra una montaña rodeada de agua con una gran cueva. De esta manera los habitantes del área durante el Preclásico Tardío eligieron establecerse allí debido a las características físicas favorables del ambiente pero sobre todo porque esa laguna represento el momento mítico en el que el universo fue creado: la montaña hueca en medio del agua que recordaba al mar primordial en la cosmovisión de los antiguos mayas y que guardaba en su interior grandes riquezas como maíz, agua, viento, seres sobrenaturales, deidades y ancestros que representaban la abundancia para la comunidad, también eran los lugares de donde emanaba la los truenos, las nubes y la lluvia tan importante para las sociedades agrícolas como lo fueron las mayas (Figura 5.6).



Figura 5.6. Panorámica de la Laguna Metzabok con el cerro Mirador al fondo. Foto de Rubén Nuñez.

La montaña El Mirador tiene un conjunto de características que recuerda al mito cosmogónico del *Yax Hal Witz* o *Primera Montaña Verdadera* que se representa en la iconografía maya como una montaña partida de donde emerge el Dios del Maíz y está relacionada a un lugar acuoso y fructífero relacionado con el mar primordial y de donde salen los productos que le dan sustento al hombre y donde se originó el maíz, también llamada como *Montaña de Sustento* y que desde al menos el periodo Formativo Medio Olmeca es representada iconográficamente en varios sitios de Mesoamérica (Véase Guernsey 2001; Arredondo 2010; Taube 2004).

Tal como lo han demostrado los datos epigráficos, etnohistóricos, arqueológicos y etnográficos en otras comunidades de la Mesoamérica prehispánica, colonial y contemporánea, los antiguos habitantes de la Laguna Metzabok posiblemente consideraban a su localidad como el *centro del mundo* o como se conoce en varios pueblos indígenas actuales el *ombligo de la tierra*.

Para algunos pueblos indígenas de México la veneración de las cuevas y montañas llegó a ser tan importante que su comunidad adquiriría como topónimo el nombre de alguna montaña o cueva importante cercana (Véase Broda y Feliz-Báez 2001; Barabas 2004). David Stuart (2013) ha sugerido que esta manera de denominar el territorio parecer haber existido en área maya desde al menos el periodo Clásico, pues él ha logrado identificar que el nombre prehispánico de ciudades como Palenque, Tonina, Dzibanche, Tikal, Bonampak, entre otras, tienen origen del nombre de alguna importante cueva cercana.

Las cuevas y las montañas poseían la misma característica: eran los puntos del espacio terrestre más cercano a la divinidad; estos espacios no eran exclusivamente puntos sagrados, en ocasiones también verdaderos centros ceremoniales como sucedió en El Mirador (Oliver et al 2004).

Fue por eso que estos espacios fueron objetos de gran devoción religiosa, y puntos sacros objetivos de peregrinaciones con una larga tradición en la religión de Mesoamérica, como se ha demostrado a lo largo de este trabajo con datos epigráficos/iconográficos, etnográficos, etnohistóricos y arqueológicos (Véase Brady y Sears 2000; Brady 2011, Helmke 2009; Woodfill 2007; Martínez 1972; Patel 2005; Palka 2014).

Además de las características únicas e impresionantes del paisaje, los habitantes de Metzabok transformaron artificialmente su entorno en donde invirtieron una gran cantidad de tiempo y recurso humano en la construcción de obras monumentales en las cuales muy seguramente tuvo una participación toda la comunidad e inclusive comunidades vecinas que peregrinaban hacia el sitio, como ha sido confirmado en otros santuarios por la arqueología (Véase Silverman 1994). La participación comunitaria sirvió para convertir el territorio formal en territorio simbólico a través de la construcción de terrazas, entierros, templos y gráficos rupestres que se encuentran en los cerros, riscos y cuevas cercanas. Estas obras monumentales estuvieron seguramente bajo la dirección de las incipientes élites y especialistas rituales del Preclásico Tardío como se demuestra en la orientación de las edificaciones construidas para la observación de fenómenos astronómicos lo que requería de un experto dominio del tema, así como en el acceso restringido a las cuevas y templos.

Como menciona García Zambrano (1994: 218), muy seguramente, este nuevo espacio sacro se convirtió en el corazón de la nueva comunidad, puesto que proporcionó los referentes cosmogónicos que legitimaron los derechos de los nuevos habitantes para ocupar ese territorio y a las elites la autoridad para gobernarlo.

Hoy en día, entre varios pueblos indígenas las cuevas en las laderas y cimas de montañas son vistas como el hogar de los señores de la tierra y lugares de donde manan la lluvia, las nubes, los rayos y el trueno, así como sitios donde se esconden tesoros y se almacena el maíz (Gossen 1984: 21).

Las cuevas y montañas también tenían gran importancia dentro del escena política maya, James Brady ha demostrado como en varias ciudades se hace evidente la apropiación de estos lugares por parte de las élites con la intención de dominar el uso de estos espacios, que eran escenarios de grandes rituales públicos ante las masas de gente común, y así legitimar y mantener su posición en la cúspide los estratos sociales de las sociedades mayas (Brady 1997). La nivelación llevada a cabo en la cima de El Mirador así como el gran esfuerzo para realizar las terrazas con rellenos constructivos de hasta 10 metros en sus laderas nos indica los grandes esfuerzos que las élites del Preclásico Tardío en Metzabok hacían para transformar el paisaje y controlar varios elementos importantes de sus cosmovisiones como lo son las cuevas y montañas (Figura 5.7)



Figura 5.7. Vista panorámica del paisaje desde la cima del cerro El Mirador. En los alrededores de la laguna existen cuevas, abrigos rocosos, ruinas y riscos con depósitos de material arqueológico y gráficos rupestres. Foto de Ruben Nuñez.

La cueva principal en El Mirador tiene un patrón de distribución de la cultura material que es característico de otras cavernas rituales en el área Maya usadas tanto en la época prehispánica como por grupos indígenas actuales. Los depósitos de ofrendas se encuentran en lugares muy profundos o alejados de la entrada, donde no llega ni la luz del sol, lo que probablemente los hacía pensar que se encontraban próximos a las deidades que residían en la tierra (Véase Ishihara y Guerra 2012; Adams y Brady 1994).

Los depósitos de cultura material en la cueva de El Mirador se encuentran a una profundidad aproximada de 30 m bajo la superficie, lo que tratándose de cuevas verticales y de su espacio estrecho se trató de una gran astucia y dificultad física haber bajado hasta ahí a realizar las ofrendas, lo que quizá tuvo una gran relevancia en cuanto a las sensaciones y prestigio que tuvieron los antiguos especialistas en hacer este tipo de trabajos durante las ceremonias. Durante las actividades rituales varios de los artefactos encontrados pudieron haber sido tirados desde la entrada de la cueva; sin embargo, la mayoría debieron haber sido depositados cuidadosamente por los antiguos mayas prehispánicos tal como lo demuestran las vasijas semi-completas encontradas ahí.

En este trabajo se propone que la importancia del santuario El Mirador radicó también en su función como observatorio solar desde donde se podían registrar posiciones específicas del sol sobre el horizonte en determinadas fechas del año. Desde las estructura 1, 2 y 3 se pueden observar claramente los pasos cenitales del sol en los días 13 de mayo y el 5 de agosto, marcados en el horizonte por otro cerro lejano denominado *Warak Witz* o *Cerro redondo* en maya lacandón, en donde según habitantes

locales existen restos de estructuras prehispánicas, dato que tendría que ser comprobado con un reconocimiento arqueológico. Desde estos edificios también se pueden observar el equinoccio de primavera el 21 de marzo y el equinoccio de otoño el 22 de septiembre, marcados en el horizonte por otros cerros. El solsticio de verano el 21 de junio también parece estar marcado en el paisaje, y es probable que también se hayan marcado salidas del sol en fechas diferentes a los principales fenómenos astronómicos conocidos pero importantes dentro del calendario mesoamericano (5.8).

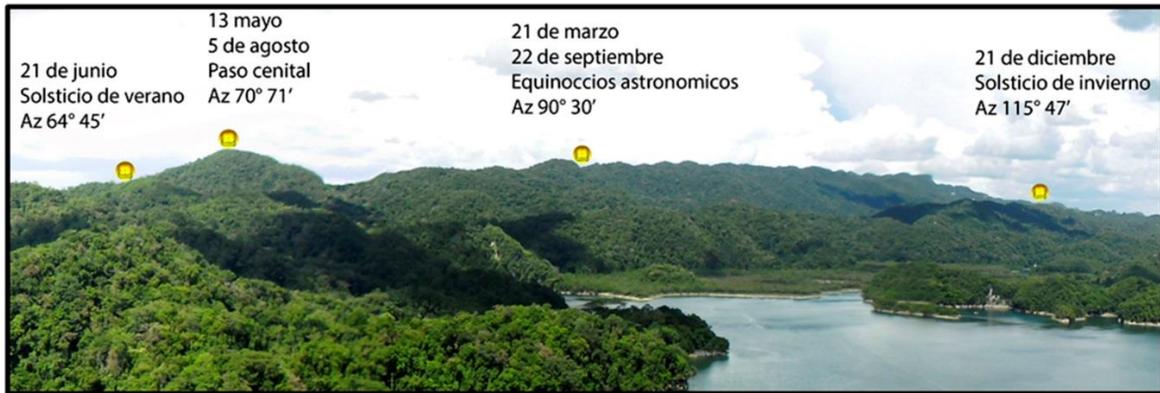


Figura 5.8. Vista hacia el Este desde las estructuras 1, 3 y 4 del Mirador con el azimut y fechas del paso cenital, equinoccios y solsticios del ciclo solar. Elaborado por Rubén Núñez.

Aunque el estudio de la astronomía cultural del sitio aún está en proceso, se puede mencionar de manera preliminar que estas fechas son de gran importancia dentro del ciclo agrícola, ya que es una práctica común entre los mayas de hoy como entre los prehispánicos fijar las fechas de siembra y cosecha mediante la observación de los dos pasos cenitales anuales del sol (Tedlock 1992). El primer paso cenital del sol en el mes de mayo es muy importante pues coincide con el inicio de la temporada de lluvias y el inicio de la siembra; durante el segundo paso cenital solar que es entre los meses de julio y agosto en área Maya también puede haber una segunda siembra así como las primeras cosechas de maíz o primicias que son ofrendadas en varias ceremonias como se observa en varias fuentes etnohistóricas y etnográficas. La cosecha principal es entre los meses de septiembre y octubre, que coincide con el equinoccio de otoño y también marca el inicio de la temporada de sequía (Milbrath 1999; Tedlock 1992).

Un apoyo para nuestra hipótesis es el trabajo de Christophe Helmke (2009: 167) quien en su tesis doctoral analizó todos los glifos que indican peregrinaciones en la cueva

de Naj Tunich en Guatemala donde observó que hubo dos preferentes estaciones del año para realizar estos viajes rituales relacionados con fenómenos astronómicos, uno es el solsticio de invierno (21-22 de diciembre de 690-778 d.C) y el otro es el solsticio de verano (22-23 de junio de 690-778 d.C). Esto demuestra una vez más que las peregrinaciones en Mesoamérica estuvieron en muchas ocasiones vinculadas al culto solar y por ende, al ciclo agrícola.

En este trabajo también se propone que El Mirador fue un santuario de peregrinación desde al menos el Preclásico Tardío y su culto se relacionaba con fenómenos astronómicos y el ciclo agrícola. Posiblemente los antiguos habitantes del área de Mensabak acudieron allí para celebrar ceremonias relacionadas con la petición de abundante lluvia, buenas cosechas y también realizar ofrendas de sus primicias de cosechas en fechas marcadas por su calendario agrícola el cual estaba regido por el año solar.

En las fechas en las cuales se realizaron estos viajes rituales, el circuito procesional pudo haber tenido origen durante la noche desde el sitio arqueológico llamado Noh K'uh que se encuentra a pocos kilómetros, y como se ha mencionado anteriormente es fechado también para el Preclásico Tardío; desde allí se observa sobresaliendo en el paisaje la montaña El Mirador. Luego posiblemente visitaron y realizaron ritos en las diferentes cuevas alrededor de las lagunas Tzibaná y Metzabok así como en los riscos con gráficos rupestres. También es posible que al igual que en otros lagos de procesión en Mesoamérica los peregrinos fueran dejando ofrendas en las orillas, ya que en época de secas los arqueólogos del Proyecto Mensabak han encontrado algunas posibles ofrendas de figurillas de barro con forma antropomorfa (Figuras 5.9 y 5.10).

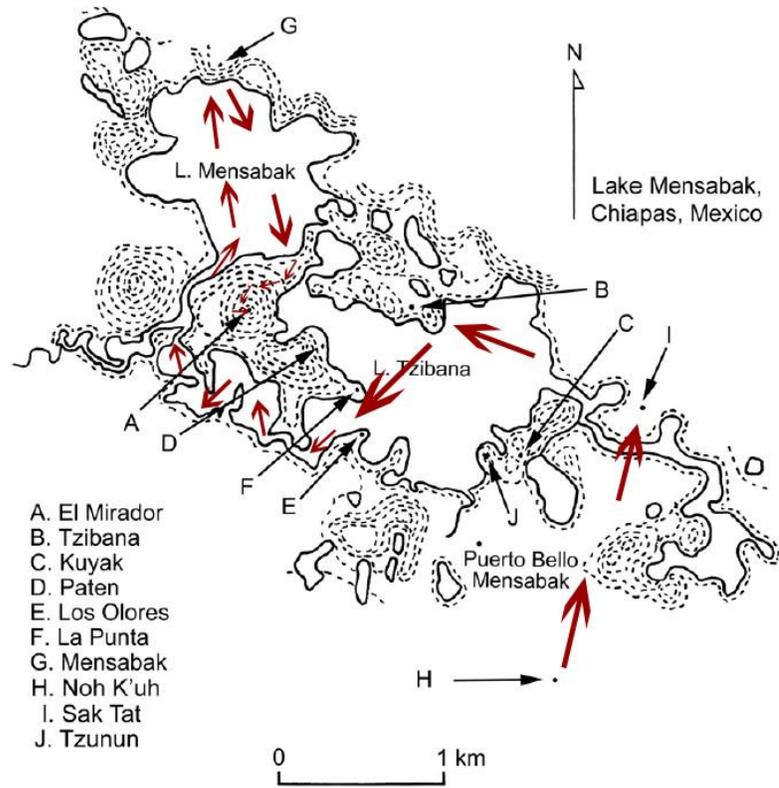


Figura 5.9. Propuesta de circuito procesional con origen en el sitio arqueológico Noh K'uh hasta la montaña El Mirador, lagunas Tzibana y Metzabok, Chiapas. Mapa modificado por el autor, basado en figura de Palka 2012a:10.



Figura 5.10. Figurilla antropomorfa con rasgos femeninos encontrada en las orillas del Lago Metzabok, Chiapas. Imagen tomada de Palka 2014.

Después de visitar las cuevas y riscos alrededor de la laguna, es posible que los peregrinos accedieran al sitio Ixtabay en la base del cerro, en donde se encuentran plazas, edificios y embarcaderos para contener a una gran cantidad de gente y canoas. En la zona norte del sitio se encuentra un posible templo (Estructura 67) encima de un cerro nivelado con una altura aproximada de 15 m, que muy posiblemente fuera visitado al igual que el cenote al noroeste de El Mirador donde se encuentra una estructura asociada que no ha sido explorada aún. Una vez concluida la visita de los lugares importantes en Ixtabay, la gente subía al santuario a través de las 13 terrazas que podrían simbolizar los 13 niveles del plano celeste en la cosmovisión maya. A lo largo del recorrido por las terrazas se encuentran varios templos, grandes monolitos de roca madre y cuevas en los que se han encontrado posibles ofrendas. Después del gran recorrido descrito hasta aquí, los peregrinos llegaban a la cima de la montaña donde se encontraba la cueva principal y desde allí continuaban con los ritos propiciatorios finales para después presenciar la salida del sol por el horizonte que indicaba el momento de iniciar la siembra o bien que pronto sería tiempo de cosecha (Figura 5.11). De esta manera, después de la larga ceremonia que implica una peregrinación religiosa, los antiguos habitantes de Metzabok aseguraban una buena temporada de lluvia, así como buenas cosechas.

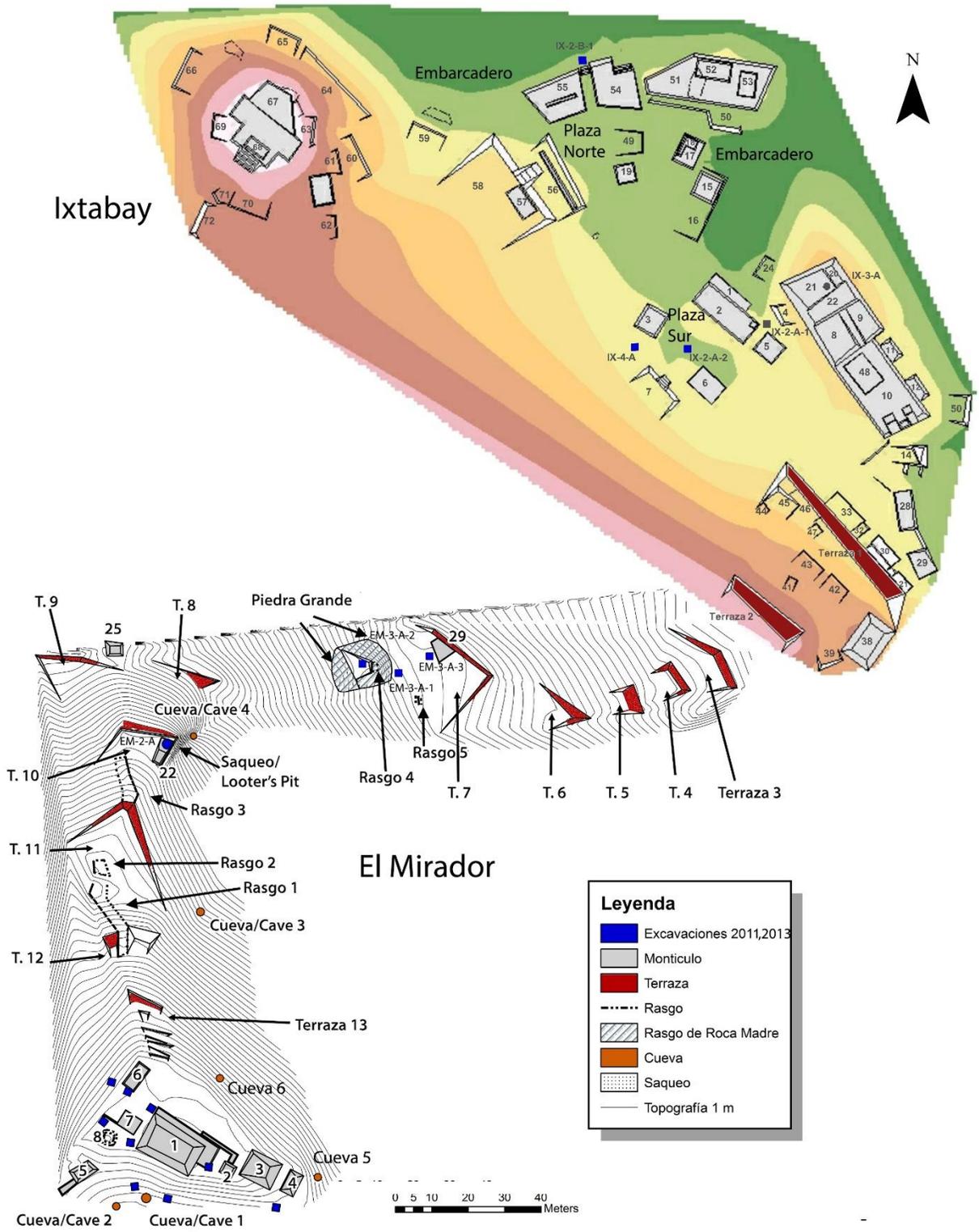


Figura 5.11. Circuito procesional en los sitios arqueológicos El Mirador e Ixtabay, obsérvese las 13 terrazas (en rojo) por las que los antiguos visitantes subían hasta el santuario en la cima. Imágenes editadas por Rubén Nuñez con base en figura de Palka 2012a: 39 y mapa de Rebecca Deeb y Walker Good.

Como se ha mencionado anteriormente la participación de las élites y especialistas rituales de Metzabok en la construcción de las obras monumentales en el santuario se demuestra en la orientación de las edificaciones construidas para la observación de fenómenos astronómicos, así como en el acceso restringido a las cuevas y templos. Hemos llegado a estas conclusiones después realizar un análisis de la distribución espacial de las edificaciones así como del material arqueológico asociado a ellas. Por ejemplo, se han propuesto como parte de este trabajo al menos tres zonas de actividad (Figura 5.12):

1. **Área de peregrinos.** Esta zona del santuario es la plaza principal a la que se accede después de subir una escalinata que tiene origen en la Terraza 13. Esta plaza fue hecha con la intención de albergar una gran cantidad de gente, y queda de frente a la Estructura 1 (o templo principal) del Mirador, en la parte trasera tiene la vista panorámica de un paisaje impresionante desde el cual se observa el risco y cueva Metzabok hacia el Norte y hacia el Este se observa perfectamente también la salida del sol (Figura 5.13).

Esta área fue la más limpia de todo el santuario, lo que se deduce debido a que en los pozos de sondeo realizados en el año 2011 fue donde se encontró menor cantidad de material cultural, lo cual indica el grado de limpieza que los mayas dieron a la plaza (Palka 2012a:33) (Figura).



Figura 5.13. Plaza y Estructura 1 o Templo principal en la cima de El Mirador con parte del paisaje que se puede observar desde ahí. Elaborado por Rubén Nuñez.

2. **Área de élite y especialistas rituales.** Esta zona se encuentra en la parte posterior de la Estructura 1 y da acceso a la cueva principal en la cima del cerro (Cueva 1 y 2). Es un área restringida por las estructuras 7, 1 y 2 del santuario, que funcionaron como una barrera arquitectónica para que las personas en la plaza principal no pasen a esta zona.

En los pozos de sondeo realizados en el año 2011 en área del santuario se encontró poca cantidad de material cultural, lo cual indica que los mayas recogían la basura después de las actividades rituales (Palka 2012a: 32-33). Este dato arqueológico también indica que posiblemente la cueva principal al Sur de la Estructura 1 fue el foco ritual del santuario, debido a la acumulación de cultura material encontrada dentro de ella.

3. **Área de observación solar.** Esta zona se encuentra conformada por las estructuras 3, 4 y sus alrededores. Desde esta área se observa hacia el Este una vista espectacular del paisaje, a lo lejos se encuentra el cerro *Warak Witz* (“cerro redondo” en maya lacandón) que fue el marcador de horizonte de los pasos cenitales del sol.

En esta zona fue donde se recuperó mayor cantidad de material arqueológico en el santuario a través de los pozos de sondeo excavados en el año 2011 al sur de las Estructuras 3 y 4 (Palka 2012a: 34-35). Es posible que el área al Sur de estas estructuras fuera el basurero donde los mayas arrojaban los desechos producidos durante las ceremonias religiosas en El Mirador. También es posible que además de las cuevas en la cima, esta zona haya sido uno de los focos rituales del santuario debido a que desde las Estructuras 3 y 4 es donde se observa la salida del sol en el Este y ese motivo se haya encontrado mayor cantidad de cultura material, y ya que encuentran a un nivel del terreno más bajo y en pendiente al resto del santuario, la limpieza debió de ser más difícil en esta área a comparación de la plaza y los alrededores de la Estructura 1.

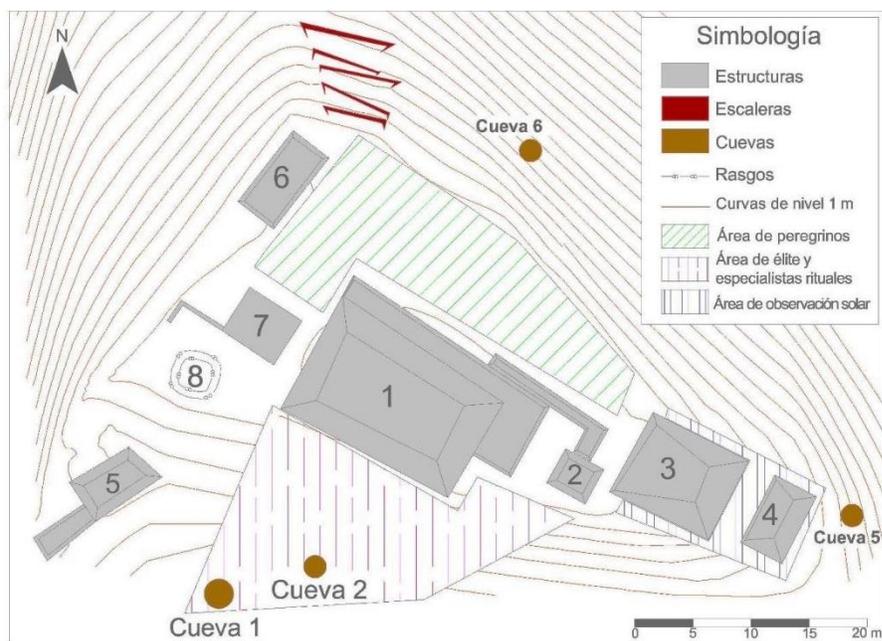


Figura 5.12. Mapa de zonificación del sitio arqueológico El Mirador. Realizado por el autor con base en mapa de Palka 2012a.

A manera de conclusiones, se debe mencionar que las procesiones en Metzabok además de estar vinculadas al culto agrícola, también sirvieron para remarcar los límites territoriales de la comunidad, puesto que durante las procesiones se visitaban lugares importantes del paisaje simbólico como cuevas, ciertos parajes, riscos, peñascos, rocas madre gigantes, gráficos rupestres, cerros y templos de la comunidad que son re-apropiados simbólicamente por sus habitantes y cuyo significado es actualizado en su memoria colectiva.

Retomando el marco teórico expuesto en el capítulo 1, se puede concluir que las romerías llevadas a cabo en El Mirador en términos de Morinis (1992:11), se trataron de peregrinaciones instrumentales, es decir, se hacían para obtener algo a cambio (lluvia, buenas cosechas, salud, etc.), y a la vez también se trataron de peregrinaciones normativas; es decir, regidas por ciclos rituales, en nuestro caso particular estuvieron regidas por el ciclo agrícola.

De esta manera, a través del ritual de la peregrinación se fomentaban valores sociales y se traspasaban conocimientos a las nuevas generaciones acerca de la cosmovisión, la vida religiosa, la tradición oral, los roles sociales y la estructura social de la comunidad

Bibliografía

Adams, Abigail y James E. Brady

1994 Etnografía Q'eqchi' de los ritos en cuevas: Implicaciones para la interpretación arqueológica. En *VII Simposio de Investigaciones Arqueológicas en Guatemala*, 1993 (editado por J.P. Laporte y H. Escobedo), pp.174-181. Museo Nacional de Arqueología y Etnología, Guatemala.

Adams, Richard E. W., and Aubrey S. Trik

1961 Temple I (Str. 5D-1): Post-Constructional Activities. *Tikal Report No. 7*, University Museum Monograph No. 20. Philadelphia: The University Museum, University of Pennsylvania.

Adams, Walter

1983 Political and economic correlates of pilgrimage behavior. *Anales de Antropología*. IIA-UNAM, Tomo II, Vol. XX, pp. 147-172.

Aguado, Jose Carlos y María Ana Portal

1992 *Identidad, ideología y ritual*. UAM-Iztapalapa, División de Ciencias Sociales y Humanidades, México, D.F.

Aguilar Moreno, Manuel

2009a Malinalco: A Place Between Heaven and Earth. In *Landscapes of Origin in the Americas*, editado por Jessica Joyce Christie, pp. 57-76. Tuscaloosa, University of Alabama Press.

Aguilar Ros, Alejandra

2009b Cuerpo, memoria y experiencia. La peregrinación a Talpa desde San Agustín, Jalisco. *Desacatos*, núm. 30, mayo-agosto 2009, pp. 29-42.

Aldenderfer, Mark

2012 Envisioning a Pragmatic Approach to the Archaeology of Religion. In *Beyond Belief: The Archaeology of Religion and Ritual*, edited by Y. M. Rowan, pp. 23-36. vol. 21. Archaeological Papers of the American Anthropological Association.

Ann Sánchez, Selesté

2012 Investigaciones etnográficas y proyectos de desarrollo comunitario en la región Salinas de los Nueve Cerros. En *Proyecto Salinas de los Nueve Cerros Informe Final #2, Temporada 2011*. Department of Sociology and Anthropology, University of Louisiana at Lafayette. Lafayette, Louisiana.

Arnauld, M. Charlotte, Mélanie Forné, Erick Ponciano, Eva Lemonnier, Mauricio Díaz, Gabriella Luna, Adriana Segura y Julien Sion.

2013 Ritos de transición, ritos de crisis: perspectivas para la movilidad poblacional en las sociedades mayas clásicas. En *XXVI Simposio de Investigaciones Arqueológicas en Guatemala, 1993* (editado por J.P. Laporte y H. Escobedo), pp.174-181. Museo Nacional de Arqueología y Etnología, Guatemala.

Arredondo Leiva, Ernesto

2010 La geografía sagrada de Naachtun: Construyendo la comunidad. En *XXIII Simposio de Investigaciones Arqueológicas en Guatemala, 2009* (editado por B. Arroyo, A. Linares y L. Paiz), pp.290-306. Museo Nacional de Arqueología y Etnología, Guatemala.

Barabas, Alicia M.

2004 Introducción: una mirada etnográfica sobre los territorios simbólicos indígenas. En *Diálogos con el territorio. Procesiones, santuarios y peregrinaciones*, Vol. IV, coordinado por Alicia M. Barabas, Serie Ensayos, Colección Etnografía de los Pueblos Indígenas de México CONACULTA-INAH, México, D.F.

Baer, Phillip y William R. Merrifield

1972 *Los lacandones de México. Dos estudios*. México, SEP, INI.

Barba de Piña Chan, Beatriz

1998 Peregrinaciones prehispánicas del Altiplano mesoamericano. En *Caminos terrestres al cielo. Contribución al estudio del fenómeno romero*, coordinado por Beatriz Barba de Piña Chan. INAH, Colección Científica No. 347.

Batres Alfaro, Carlos A., Ramiro E. Martínez Lemus, and Lucrecia D. Pérez García

2009 Hor Cha'an: La serpiente mítica ch'orti'en el arte rupestre de Chiquimula, Guatemala. *Liminar: Estudios sociales y humanísticos* 7(1):43-60.

Blom, Frans y Gertrudy Duby

2006 *La selva lacandona*. Segunda edición. Na Bolom, Chiapas, México.

Bonor Villajero, Juan L.

1989 *Las cuevas mayas: simbolismo y ritual*. Universidad Complutense de Madrid.

Boremanse, Didier

1998 Representaciones metafóricas de los antiguos mayas en mitos y ritos religiosos lacandones En *Journal de la Société des Américanistes*. Tome 84 Núm. 1, pp. 201-209.

2005 Ruinas, cavernas, incensarios y dioses: la religión (maya prehispánica) de los lacandones de Chiapas. En *Ritos, culto y cosmovisión en Mesoamerica: pasado y presente*. Editado por Alexander Voss, Andres Koechert y Yuri Balam Ramos. Universidad de Quintana Roo.

2006 *Cuentos y mitología de los lacandones: contribución al estudio de la tradición oral maya*. Guatemala, Academia de Geografía e Historia de Guatemala.

2007 K'in yah: el rito de adivinación en la religión maya lacandona. *Mesoamérica* 49 (enero-diciembre), pp.. 114-135.

Brady, James

1989 An Investigation of Maya Ritual Cave Use With Special Reference to Naj Tunich, Peten, Guatemala. Ph.D. dissertation. University of California, Los Ángeles.

1997 Settlement Configuration and Cosmology: The Role of Caves at Dos Pilas. *American Anthropologist* 99(3):602-18.

2005 The Impact of Ritual on Ancient Maya Economy. In *Stone Houses and Earth Lords: Maya Religion in the Cave Context*, ed. Keith M. Prufer and James E. Brady, pp. 115-134. Boulder, University Press of Colorado.

2011 Cavernas como antigos centros de peregrinação maia: evidência arqueológica de uma função multifacetada. En *Cavernas, rituais e religião*. Editado por Luiz Eduardo Panisset, Edgard Dias Magalhaes y Elvis Pereira Barbosa. Ilhéus, Bahia, Brasil. Editus y Universidad Estadual de Santa Cruz.

Brady, James y Juan Bonor Villajero

1993 Las cavernas en la geografía sagrada de los mayas. En *Perspectivas Antropológicas en El Mundo Maya*, editado por M. J. Iglesias y F. Ligorred, pp. 75-95. Sociedad Española de Estudios Mayas, Madrid, España.

Brady, James y Erin Sears

2000 Cuevas, Peregrinaciones y Arqueología. Los Investigadores de la Cultura Maya 8, Tomo II: 219-227. Campeche, México.

Braswell, Geoffrey E. y Michael D. Glascock

2007 El intercambio de la obsidiana y el desarrollo de las economías de tipo mercado en la región Maya. En *XX Simposio de Investigaciones Arqueológicas en Guatemala, 2006* (editado por J.P. Laporte, B. Arroyo y H. Mejía), pp. 15-28. Museo Nacional de Arqueología y Etnología, Guatemala.

Bravo, Carlos

1994 Territorio y espacio sagrado. En *Las peregrinaciones religiosas: una aproximación*, coordinado por Carlos Garma Navarro y Roberto Shadow. Universidad Autónoma Metropolitana, México, D.F.

Broda, Johanna

2001a La etnografía de la fiesta de la santa cruz: una perspectiva histórica. En *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, coordinado por Johanna Broda y Félix Báez-Jorge. Fondo de Cultura Económica, México, D.F.

2001b Ritos mexicas en los cerros de la Cuenca: Los sacrificios de niños. En *La Montaña en el Paisaje Ritual*, ed. Johanna Broda, Stanislaw Iwaniszewski, and Arturo Montero, pp. 295-318. Mexico City: Escuela Nacional de Antropología e Historia.

Broda, Johanna y Feliz Báez- Jorge.

2001 *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*. Fondo de Cultura Económica, México, D.F.

Bruce, Robert

1967 Jerarquía maya entre los dioses lacandones. *Anales del Instituto Nacional de Antropología e Historia*, Vol. 18, México.

1975 *Lacandon dream symbolism : dream symbolism and interpretation among the lacandon mayas of Chiapas*, México. Vol. 1. Ediciones Euroamericanas, México.

1993 Incensarios lacandones. *Arqueología mexicana*, agosto-septiembre, Vol. 1, Núm. 3, pp. 69-73.

Calvin, Inga E. (Compiladora)

2004 *Guía de estudio de jeroglíficos mayas*. Consultado en FAMSI http://www.famsi.org/spanish/mayawriting/calvin/glyph_guide.pdf , consultado el 24 de noviembre de 2014.

Cámara Barbachano, Fernando y Teófilo Reyes C.

1972 Los santuarios y las peregrinaciones, una expresión de las relaciones sociales en una sociedad compleja: el caso de México. *B.B.A.A*, Vol. 35, parte 2, Núm. 44.

Charnay, Désiré

1888 *The ancient cities of the new world. Being voyages and explorations in México and Central America, From 1857-1882.* Editado por Harper and Brothers, New York.

Colas, Pierre Robert

1998 Ritual and Politics in the Underworld. *Mexicon*, Vol. 20(5): 99-104.

CONANP

2006 *Programa de conservación y manejo. Área de protección flora y fauna Metzabok.*
Editado por la Comisión Nacional de Áreas Naturales Protegidas. México, D.F.

Cruz Cruz, Juan

1971 El sentido antropológico del mito. *Anuario Filosófico*, (4), 31-84.

Culbert, Patrick

2003 The Ceramics of Tikal. En *Tikal: Dynasties, Foreigners, and Affairs of State*, editado por Jeremy A. Sabloff, pp. 47-81. School of American Research Advanced Seminar Series, Santa Fe.

Culbert, Patrick y Robert L. Rands

2007 Archaeology Multiple Classifications: An Alternative Approach to the Investigation of Maya Ceramics. En *Latin American Antiquity*, Vol. 18, No. 2 (Jun., 2007), pp. 181-190.

Darvill, Timothy

1999 The historic environment, historic landscapes, and space—time—action models in landscape archaeology. En *The archaeology and anthropology of landscape. Shaping your landscape.* Editado por Peter J. Ucko y Robert Layton. London, Routledge.

De Anda, Guillermo Alanís

2006 *Análisis osteotafonómico de restos óseos sumergidos en cenotes. Una visión desde el cenote sagrado de Chichén Itzá.* Tesis de Maestría. Universidad Autónoma de Yucatán.

De la garza, Mercedes

2002 Origen, estructura y temporalidad del cosmos. En *Religión maya*, editado por Mercedes de la Garza Camino y Martha Nájera Coronado. Editorial Trotta, Madrid.

De Lizana, Bernardo

1995 [1633] *Devocionario de nuestra señora de Izamal: conquista espiritual de Yucatán*. Quinta Edición, México: UNAM, Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Mayas.

De Vos, Jan

1990 *No queremos ser cristianos. Historia de la resistencia de los lacandones, 1530-1695, a través de testimonios españoles e indígenas*. Instituto Nacional Indigenista, México, D.F.

Duby Blom, Gertrude

1961 *Chiapas indígena*. México, UNAM.

Duch, Lluís

2001 *Antropología de la religión*. Editorial Herder. Barcelona, España.

Durán, Fray Diego

1995 [1887] *Historia de las Indias de Nueva España e islas de la tierra firme*. Tomo II, México, CONACULTA 1995.

Durkheim, Emily

1993 *Las formas elementales de la vida religiosa*. Madrid, Alianza, 1993.

Eliade, Mircea

1991 *Mito y realidad*. Editorial Labor, Barcelona, España.

2001 *El mito del eterno retorno*. Emecé Editores. Buenos Aires, Argentina.

Eroza Solana, Enrique

2006 *Lacandonos*. Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, México, D.F.

García Zambrano, Ángel J.

1994 Early Colonial Evidence of Pre-Columbian Rituals of Foundations. In *Seventh Palenque Round Table*, 1989, eds. Merle Greene Robertson and Virginia Field, p. 217-227. San Francisco, CA, Pre-Columbian Art Research Institute.

Garma Navarro, Carlos y Robert Shadow

1994 *Las peregrinaciones religiosas: una aproximación*. Universidad Autónoma Metropolitana, México, D.F.

Gasco, Janine

2005 *El antiguo Xoconochco: la historia de su ocupación*. Reporte entregado a la Foundation for the Advancement of Mesoamerican Studies, <http://www.famsi.org/reports/99035es/99035esGasco01.pdf>, consultado el 2 de julio de 2014.

Geist, Ingrid

2002 Encuentros oblicuos entre el ritual y el teatro. En *Antropología del ritual: Víctor Turner*, compilado por Ingrid Geist. México, INAH, ENAH.

Gossen, Gary H.

1984 *Chamulas in the world of sun. Time and space in a Maya oral tradition*. Waverland Press.

Grove, David

2007 Cerros sagrados olmecas. Montañas en la cosmovisión mesoamericana. *Arqueología Mexicana*, Núm. 30, pp. 30 -35.

2010 [2008] Chalcatzingo: Breve introducción. *The PARI Journal* 9(1):1-7. www.mesoweb.com/pari/publications/journal/901/Chalcatzingo.pdf, consultado el 5 de noviembre de 2014.

Guernsey Kappelman, Julia

2001 Sacred geography at Izapa and the Performance of Rulership. En *Landscape and Power in Ancient Mesoamerica*, editado por Rex Koontz, Kathryn Reese-Taylor y Annabeth Headrick. Westview Press

Guerrero Orozco, Ana María

2010 La posible escritura Olmeca. En *XXIII Simposio de Investigaciones Arqueológicas en Guatemala, 2009* (Editado por B. Arroyo, A. Linares y L. Paiz), pp.1064-1075. Museo Nacional de Arqueología y Etnología, Guatemala.

Hammond, Norman y Matthew R. Bobo

1994 Pilgrimage's Last Mile: Late Maya Monument Veneration at La Milpa, Belize. *World Archaeology*, Vol. 26, No. 1, Archaeology of Pilgrimage (Jun., 1994), pp. 19-34.

Helmke, Christophe G. B.

2009 *Ancient Maya Cave Usage as Attested in the Glyphic Corpus of the Maya Lowlands and the Caves of the Roaring Creek Valley, Belize*. Ph.D. dissertation, University of London.

Hermes, Bernard A.

2003 Vasijas miniatura en las tierras bajas Mayas: una visión desde Tikal y Uaxactun. *Utz'ib*, Serie reportes. Vol. 1, Núm. 3. Ediciones de la Asociación Tikal, Guatemala.

2010 Investigación arqueológica en la acrópolis sur de Yaxha. En *XXIII Simposio de Investigaciones Arqueológicas en Guatemala, 2009* (editado por B. Arroyo, A. Linares y L. Paiz), pp.510-529. Museo Nacional de Arqueología y Etnología, Guatemala.

Insoll, Timothy

2004 *Archaeology, Ritual, Religion*. London: Routledge Press.

Ishihara- Brito, Reiko y Jenny Guerra

2012 Windows of the Earth: An Ethnoarchaeological Study on Cave Use in Suchitepéquez and Sololá, Guatemala. En *Heath of Earth: Studies in Maya Ritual Cave Use*, editado por James E. Brady, pp. 51-60, AMCS Bulletin 23, Austin.

Jimenez, Socorro del Pilar

2011 Estudio petrográfico de las texturas cerámicas de Chinikihá, un asentamiento de la cuenca media del río Usumacinta de Chiapas, México. *Los investigadores de la cultura maya*. Tomo II, pp. 9-29. Universidad Autónoma de Campeche.

2015 *Consumo, producción y distribución especializada de los bienes cerámicos durante el Clásico Tardío en Chinikihá, Chiapas, México*. Tesis de doctorado. Facultad de Filosofía y Letras. Universidad Nacional Autónoma de México. México, D.F

Jimenez Alvarez, Socorro, Alan Mendez, Iliana Ancona, Priscila Yamá y Belem Ceballos.

2012 Clasificación múltiple de los materiales cerámicos del Proyecto Arqueológico Budsilhá-Chocoljá, Chiapas. *Informe de la Temporada 2011 del Proyecto Arqueológico Budsilhá-Chocoljá*.

Kaneko, Akira y María de los Ángeles Flores

1999 Atlas Arqueológico del Estado de Chiapas, México. En *XII Simposio de Investigaciones Arqueológicas en Guatemala, 1998* (editado por J.P. Laporte y H.L. Escobedo), pp.600-612. Museo Nacional de Arqueología y Etnología, Guatemala.

Kubler, George

1984 Pre-Columbian Pilgrimages in Mesoamerica. *Diogenes* 32:11-23.

Landa, Fray Diego de

2001 [1881] *Relación de las cosas de Yucatán*. Segunda Edición, Editorial Dante, Mérida, Yucatán.

Laporte, Juan Pedro

2007 La cerámica del sureste de Petén y la aplicación del Sistema Tipo-Variedad. *En La secuencia cerámica del sureste de Petén: tipos, cifras, localidades, y la historia del asentamiento*. Monografías del Atlas Arqueológico de Guatemala. Ministerio de Cultura.

Leach, Edmund

1977 *Sistemas políticos de la alta Birmania*. Barcelona, Anagrama

López Austin, Alfredo

1995 *La religión, la magia y la cosmovisión*. En *Historia Antigua de México*. INAH, UNAM.

1996 *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*. UNAM, México, D.F.

2001 El núcleo duro, la cosmovisión y la tradición mesoamericana. En *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, coordinado por Johanna Broda y Félix Báez-Jorge. Fondo de Cultura Económica, México, D.F.

López de Cogolludo, Diego

1954 [1688] *Historia de Yucatán*. Cuarta edición, Campeche, Campeche, Gobierno del Estado de Campeche, Comisión de Historia.

Lozada Toledo, Josuhé

2013 *Usos del agua entre los lacandones de Metzabok, Ocosingo, Chiapas. Un análisis de Ecología Histórica*. Tesis de maestría, El Colegio de la Frontera Sur. San Cristóbal de las Casas, Chiapas.

Lozada Toledo, Josuhé y Rubén Nuñez Ocampo

2014 Representaciones rupestres en la Laguna de Metzabok, Chiapas. Del trabajo arqueológico a la indagación etnográfica. En *XXVII Simposio de Investigaciones Arqueológicas en Guatemala, 2013* (editado por Bárbara Arroyo, Luis Méndez Salinas y Andrea Rojas), Tomo I, pp. 505-516. Museo Nacional de Arqueología y Etnología, Guatemala.

Maler, Teobert

1903 Researches in the Central Portion of the Usumatsintla Valley: Report of Explorations for the Museum - Part Second. *Memoirs of the Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology*, Harvard University, Vol. 2, No. 2. Harvard University, Cambridge.

Marion Singer, Marie-Odile

2000 Bajo la sombra de la gran ceiba: la cosmovisión de los lacandones. *Desacatos*, Invierno, Núm. 005, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social. pp. 45-56.

Martínez Marín, Carlos

1972 Santuarios y peregrinaciones en el México prehispánico. En *Religión en Mesoamérica*, XII Mesa Redonda, Sociedad Mexicana de Antropología, México, D.F.

Medina Hernández, Andrés

2001 La cosmovisión mesoamericana: una mirada desde la etnografía. .En *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, coordinado por Johanna Broda y Félix Báez-Jorge. Fondo de Cultura Económica, México, D.F.

Méndez Cab, Alan Enrique

2012 *La interacción cultural del sitio de Francisco J. Mújica, Tabasco durante el periodo Preclásico*. Tesis de Licenciatura, Universidad Autónoma de Yucatán.

Milbrath, Susan

1999 *Star Gods of the Maya Astronomy in Art, Folklore and Calendars*. University of Texas Press.

Montero García, Ismael A.

2001 Buscando a los dioses de la montaña: Una propuesta de clasificación ritual. En *La Montaña en el Paisaje Ritual*, ed. Johanna Broda, Stanislaw Iwaniszewski, and Arturo Montero, pp. 23-48. Mexico City, Escuela Nacional de Antropología e Historia.

Morinis, E. Alan, ed.

1992 *Sacred Journeys: The Anthropology of Pilgrimage*. Westport, CT: Greenwood Press.

Morante López, Rubén B.

2000 El universo mesoamericano. Conceptos integradores. *Desacatos*, No. 5, pp. 31-44.

Nelson, Fred W.

2004 El intercambio de obsidiana en las Tierras Bajas Mayas. En *XVII Simposio de Investigaciones Arqueológicas en Guatemala*, 2003 (editado por J.P. Laporte, B. Arroyo, H. Escobedo y H. Mejía), pp.925-935. Museo Nacional de Arqueología y Etnología, Guatemala.

Nolasco, Margarita, Marina Alonso, Hadlyyn Cuadriello, Rodrigo Megchún, Miguel Hernández, Ana Laura Pacheco (coordinadores).

2008 *Atlas etnográfico de Chiapas*. Gobierno del Estado de Chiapas, INAH. México, D.F.

Núñez Ocampo, Rubén y Brent Woodfill

2013 Cosmovisión lacandona: el culto a las cuevas e incensarios. En *XXII Encuentro Internacional "Los investigadores de la Cultura Maya"*. Tomo II, pp. 157- 171, San Francisco de Campeche, Campeche.

Oliver Vega, Beatriz M., Susana Muñoz Enríquez y Beatriz Moreno Alcántara

2004 Espacios y tiempos rituales en el valle del Mezquital. En *Diálogos con el territorio. Procesiones, santuarios y peregrinaciones*, Vol. IV, coordinado por Alicia M. Barabas, Serie Ensayos, Colección Etnografía de los Pueblos Indígenas de México CONACULTA-INAH, México, D.F.

Palka, Joel W.

2005 *Unconquered Lacandon Maya: Ethnohistory and Archaeology of Indigenous Culture Change*. Gainesville: University Press of Florida.

2009 Pinturas rupestres y paisajes sagrados de los mayas lacandones. Traducción de "Rock Paintings and Lacandon Maya Sacred Landscapes" en *PARI Journal* 5(3):1-7

(2005).Mesoweb:www.mesoweb.com/pari/publications/journal/503/PinturasRuprestres.pdf.

2011 *Informe de la temporada 2010 del Proyecto Arqueológico Mensabak, Chiapas, México*. Report to the Instituto Nacional de Antropología e Historia.

2012a Operación EM-1: Investigaciones arqueológicas en el sitio Mirador, Lago Mensabak, Chiapas. En *Informe de la temporada 2011 del Proyecto Arqueológico Mensabak, Chiapas, México*, editado por Rebecca Deeb, Caleb Kestle y Joel Palka. Report to the Instituto Nacional de Antropología e Historia.

2012b *La arqueología de la transición Clásico-Posclásico en áreas rurales en Mensabak, Chiapas*. Propuesta al Consejo de Arqueología del Instituto Nacional de Antropología e Historia. Departamento de Antropología, Universidad de Illinois, Chicago.

2014 *Maya Pilgrimage to Ritual Landscapes: Insights from Archaeology, Ethnohistory, and Ethnography*. University of New Mexico Press.

Palka, Joel W., and A. Fabiola Sánchez Balderas

2012 Sitios sagrados de los mayas posclásicos e históricos en Mensabak, Selva Lacandona, Chiapas, México. In *Arqueología reciente en Chiapas*, edited by Mary Pye and Linnette Lowe, pp. 341-360. Papers of the New World Archaeological Foundation, No. 72. Provo, UT: Brigham Young University.

Palka, Joel W., Fabiola Sánchez Balderas, Ian Hollingshead, Rebecca Deeb y Nam Kim

2008 Recorrido arqueológico en Mensabak, Chiapas y los Mayas Postclásicos e Históricos en las Tierras Bajas. En *XXI Simposio de Investigaciones Arqueológicas en Guatemala, 2007* (editado por J.P. Laporte, B. Arroyo y H. Mejía), pp. 808- 835. Museo Nacional de Arqueología y Etnología, Guatemala.

Patel, Shankari

2005 Pilgrimage and Caves on Cozumel. En *Stone Houses and Earth Lords: Maya Religion in the Cave context*, editado por Keith M. Prufer y James E. Brady. University Press of Colorado.

Portal Ariosa, María Ana

1994 Las peregrinaciones y la construcción de fronteras simbólicas. En *Las peregrinaciones religiosas: una aproximación*, coordinado por Carlos Garma Navarro y Roberto Shadow. Universidad Autónoma Metropolitana, México, D.F.

1996 El concepto de cosmovisión desde la antropología mexicana contemporánea. Inventario antropológico, anuario de la revista *Alteridades*. Vol. 2, 1996. UAM-Iztapalapa.

Rands, Robert

1967 Cerámica de la Región de Palenque, México. En *Estudios de la Cultura Maya*. Facultad de Filosofía y Letras-UNAM: seminario de Cultura Maya, Vol. VI, México, D.F.

Rowan, Yorke M.

2012 *Ritual Beyond Belief: Archaeology of Religion and Ritual*. Archaeological Papers of the American Anthropological Association, AP3A, 19, pp. 130-146.

Sahagún, Bernardino de

1981 [1582] *Historia general de las cosas de Nueva España*. Tomo I, Cuarta edición, México: Porrúa.

Sallnow, Michael J.

2000 Pilgrimage and cultural fracture in the Andes. En *Contesting the Sacred: The Anthropology of Pilgrimage*. Editado por John Eade and Michael J. Sallnow, pp.137-153, University of Illinois Press

San Román Martín , Elena

2005 La secuencia de ocupación de dos unidades habitacionales en Palenque. Análisis del material cerámico recuperado en los Grupos I y C. En *Mayab*, Núm. 18, pp. 89 - 98.

Sánchez, Fabiola

2005 Arte Rupestre en Metzabok. Una descripción preliminar. En *Revista Bolom*, Núm. II, Centro de Investigaciones Frans Blom, Fundación Cultural Na Bolom A.C., pp. 67-96.

Sánchez Mastranzo, Nazario Antolín

2004 El adentro y el afuera: las procesiones como elemento del territorio en la región sur de la Malinche. En *Diálogos con el territorio. Procesiones, santuarios y peregrinaciones*, Vol. IV, coordinado por Alicia M. Barabas, Serie Ensayos, Colección Etnografía de los Pueblos Indígenas de México CONACULTA-INAH, México, D.F.

Scott, Ann M. and James E. Brady

2005 Formative Cave Utilization: An Examination of Mesoamerican Ritual Foundations. In *New Perspectives on Formative Mesoamerican Cultures*, edited by Terry G. Powis, pp. 147-157. British Archaeological Records International Series S1377. Archaeopress, Oxford.

Shadow, Robert y María Rodríguez Shadow

1994 La peregrinación religiosa en America Latina: enfoques y perspectivas. En *Las peregrinaciones religiosas: una aproximación*, coordinado por Carlos Garma Navarro y Roberto Shadow. Universidad Autónoma Metropolitana, México, D.F.

2008 Símbolos que amarran, símbolos que dividen: hegemonía e impugnación en una peregrinación campesina a Chalma. *Revista Destiempos.com* Año 3, No. 15.

Sheseña, Alejandro

2010 El vocabulario maya clásico de los ritos en cuevas. *Mesoweb*, <http://www.mesoweb.com/es/articulos/vocabulario/Cuevas.pdf> , consultado el 03 de noviembre de 2013.

Silverman, Helaine

1994 The Archaeological Identification of an Ancient Peruvian Pilgrimage Center. *World Archaeology* 26(1):1-18.

Soustelle, Jacques

1971 *México, tierra india*. México, SEP, 1971.

Stoddard, Robert

2009 Pilgrimage Places and Sacred Geometries. En *Pilgrimage: sacred landscapes and self-organized complexity*, edited by John McKim Malville & Baidyanath Saraswati, with a foreword by R. K. Bhattacharya (New Delhi: Indira Gandhi National Centre for the Arts, 2009), pp. 163-177. Indira Gandhi National Centre for the Arts.

Straub, Leslie Ellen

1985 La romería como modelo de peregrinaciones en las tradiciones centroamericanas. *Mesoamérica*, año 6, cuaderno 9, pp. 104- 133.

Stuart, David

2013 “Tierra- Cielo” y “Cielo- Cueva”: conceptos del territorio y cosmología en el paisaje maya antiguo. Ponencia presentada en el *Coloquio Relación sociedad- naturaleza entre los mayas*, durante el Festival Internacional de la Cultura Maya. Mérida, Yucatán.

Taube, Karl A.

2004 Flower Mountain: Concepts of Life, Beauty, and Paradise among the Classic Maya. Concepts of life, beauty, and paradise among the Classic Maya. *Anthropology and Aesthetics*, No. 45 (Spring, 2004), pp. 69-98.

Taube, Karl, William A. Saturno y David S. Stuart

2004 Identificación mitológica de los personajes en el muro norte de la Pirámide de Las Pinturas Sub-1, San Bartolo, Petén. En *XVII Simposio de Investigaciones Arqueológicas en Guatemala*, 2003 (editado por J.P. Laporte, B. Arroyo, H. Escobedo y H. Mejía), pp. 852-861. Museo Nacional de Arqueología y Etnología, Guatemala.

Tedlock, Barbara

1992 *Time and the Highland Maya*. University of New Mexico Press.

Thompson, C., Merino, G. y Camacho, G.

2005 La exploración de las cuevas de la laguna Metzabok. En: *Revista Bolom*, Núm. II, Centro de Investigaciones Frans Blom. Asociación Cultural Na Bolom. San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, pp. 41-59.

Tozzer, Alfred M.

1982 *Mayas y lacandones, Un estudio comparativo*, INI, México, segunda edición.

Trik, Helen, and Michael Kampen

1983 The Graffiti of Tikal. *Tikal Report No. 31*. Philadelphia, The University Museum, University of Pennsylvania.

Turner, Víctor W.

1988 *El proceso ritual. Estructura y antiestructura*. Editorial Taurus. Madrid, España.

2002 Dramas sociales y metáforas rituales. En *Antropología del ritual: Víctor Turner*, compilado por Ingrid Geist. México, INAH, ENAH.

Urquizú, Mónica y Heather Hurst

2003 Las pinturas murales de San Bartolo: Una ventana al arte y cosmovisión del hombre prehispánico. En *XVI Simposio de Investigaciones Arqueológicas en Guatemala*, 2002 (editado por J.P. Laporte, B. Arroyo, H. Escobedo y H. Mejía), pp. 325-334. Museo Nacional de Arqueología y Etnología, Guatemala.

Van Der Leeuw, Gerardus

1964 *Fenomenología de la religión*. México, FCE.

Velasco Toro, José

1997 Vamos a Santuario del Señor de Otatitlán. Expresión numinosa de un ámbito regional. En *Santuario y región. Imágenes del Cristo negro de Otatitlán*. Coordinado por José Velasco Toro, Universidad Veracruzana, Instituto de Investigaciones Histórico-Sociales.

1999 Líneas temáticas para el estudio de los santuarios. Boletín *Nueva Época* del CEAS, Núm. 2, Primavera-Verano, México, D.F.

Vogt, Evon Z.

1979 *Ofrendas para los dioses: análisis simbólico de rituales zinancatecos*. México, FCE.

1981 Some Aspects of the Sacred Geography of Highland Chiapas. En *Mesoamerican Sites and World-Views*, editado por E.P. Benson, pp.119-142. Dumbarton Oaks Research Library and Collections, Washington, D.C.

Vogt, Evon Z y David Stuart

2005 Some Notes on Ritual Caves among the Ancient and Modern Maya. En *In the Maw of the Earth Monster*, editado por James Brady y Keith M. Prufer. University of Texas Press.

Woodfill, Brent

2005 Investigaciones arqueológicas en las Cuevas Candelaria y La Lima, Alta Verapaz, Guatemala. Reporte entregado a la Foundation for the Advancement of Mesoamerican Studies. <http://www.famsi.org/reports/02083es/02083esWoodfill01.pdf> , consultado el 26 de diciembre de 2012.

2007 *Shrines of the Pasión- Verapaz Region, Guatemala: Ritual and Exchange along an Ancient Trade Route*. Ph.D. dissertation, Department of Anthropology, Vanderbilt University, Nashville. University Microfilms, Ann Arbor.

Woodfill, Brent, Matt O'Mansky y Jon Spenard

2002 Asentamiento y sitios sagrados en la región de Cancuen. En *XV Simposio de Investigaciones Arqueológicas en Guatemala, 2001* (editado por J.P. Laporte, H. Escobedo y B. Arroyo), pp. 794-805. Museo Nacional de Arqueología y Etnología, Guatemala.



ANEXO 1

DESCRIPCIONES DE LAS CERÁMICAS DEL SITIO ARQUEOLÓGICO

EL MIRADOR EN METZABOK, CHIAPAS, MÉXICO

RUBÉN NÚÑEZ OCAMPO

FACULTAD DE CIENCIAS ANTROPOLÓGICAS

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE YUCATÁN

MÉRIDA, YUCATÁN, MÉXICO

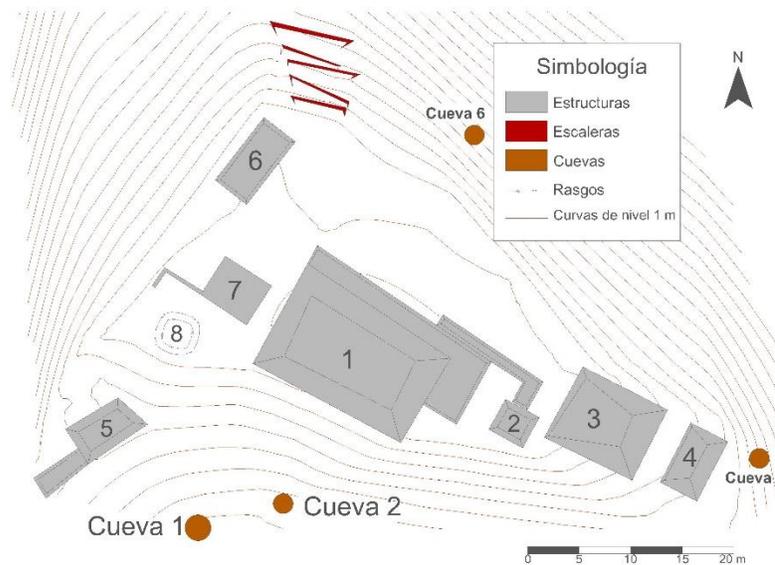
2015

DESCRIPCIONES DE LAS CERÁMICAS DEL SITIO ARQUEOLÓGICO EL MIRADOR, METZABOK, CHIAPAS, MÉXICO.

INTRODUCCIÓN

El sitio arqueológico El Mirador se encuentra en la cima del cerro más prominente en el paisaje de las lagunas de Metzabok. Esta montaña se encuentra en una isla grande que divide el lago Mensabak del lago Tzibana. El sitio es apreciado desde lejos y desde cualquier dirección por su altura, por su posición en medio de los lagos más grandes de Mensabak, por sus riscos de piedra caliza en los costados y por su forma piramidal (Palka 2012).

La cumbre del cerro fue nivelada por los mayas y se encuentran 7 estructuras y la entrada de dos 2 cuevas verticales. La Estructura 1 es un templo de grandes piedras labradas y algunas careadas de aproximadamente 2.5 m de alto que se encuentra en medio de la plaza con la fachada mirando hacia el norte en dirección a una cueva en la parte posterior del cerro y a espaldas del mismo se encuentra la entrada de la cueva 1 que es la más grande del sitio. Las Estructuras 3 y 4 bajan con la topografía del cerro en el lado este del sitio y más abajo de estas estructuras se encuentra la entrada de otra cueva. Las Estructuras 5, 6, y 7 pueden ser domésticas o edificios donde se quedaba la gente haciendo ritos en el sitio (Palka 2011: 12, 2012: 31).



Mapa del sitio arqueológico El Mirador. Tomado de Palka 2012, calcado y modificado por Rubén Núñez.

En la temporada 2010 del Proyecto Mensabak, se descubrieron una serie de terrazas que bajaban del lado Norte del cerro hacia un sitio arqueológico en la base denominado Ixtabay. Estas terrazas que en total son 13 eran el camino que los antiguos mayas usaban para subir al santuario en la cima de la montaña, a lo largo de la travesía de encuentran cuevas y templos con una vista espectacular.

En el año 2011 se llevaron a cabo las primeras excavaciones en el sitio dirigidas por el Dr. Joel Palka. En total se excavaron 10 pozos de sondeo en la cima de El Mirador, que se centraron en recolectar materiales culturales que ayudaran a interpretar la función, fechas de construcción y ocupación del santuario.

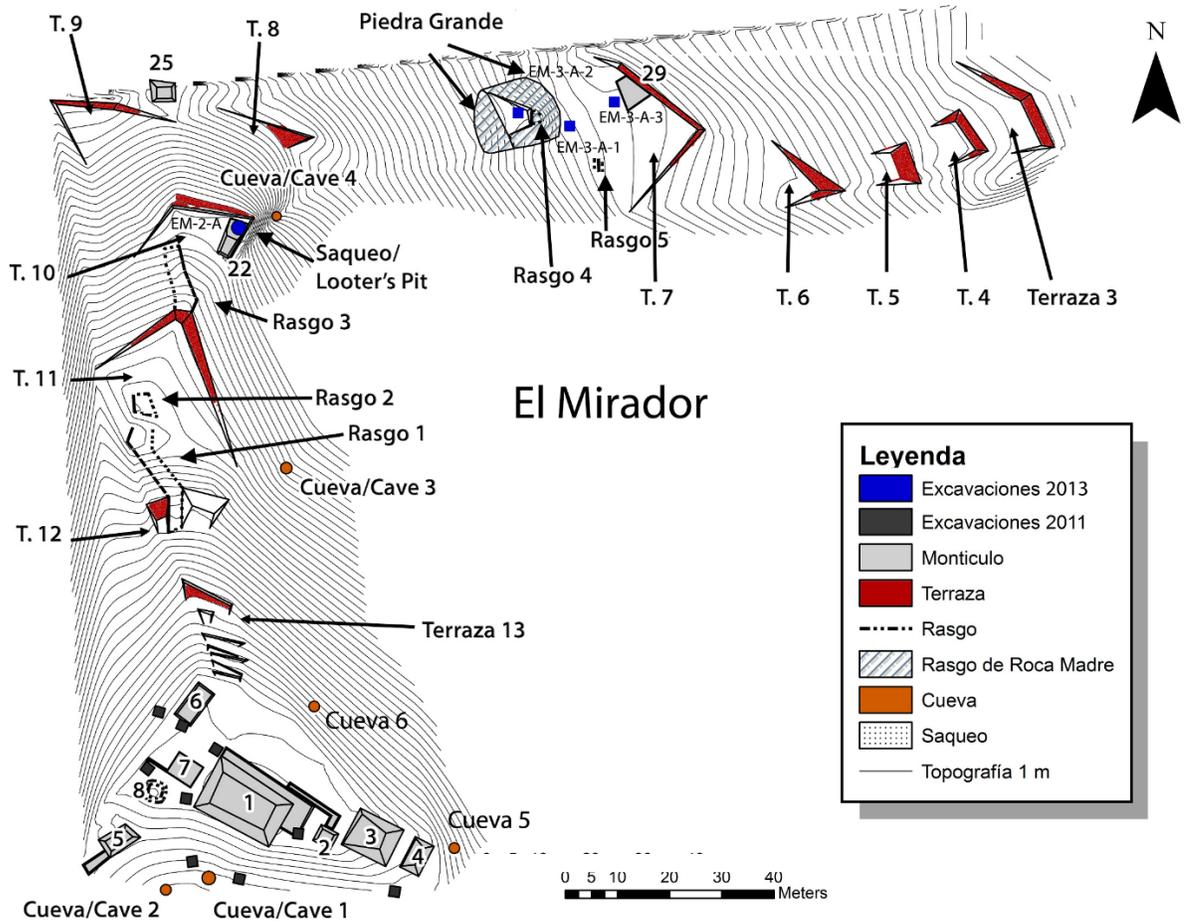
Durante la temporada 2013 del Proyecto Arqueológico Mensabak, las excavaciones en el sitio fueron dirigidas por el estudiante Rubén Nuñez Ocampo de la Licenciatura en Arqueología de la UADY bajo la asesoría del Dr. Joel Palka. Las excavaciones de esta temporada se centraron en la terraza 7 de El Mirador, y los objetivos fueron obtener artefactos que permitieran determinar su fecha de construcción y uso, así como recolectar muestras de tierra para futuros análisis químicos.

Las cerámicas obtenidas en este sitio durante la temporada de campo 2013 fueron trasladadas desde la comunidad de Puerto Bello Metzabok, Chiapas al Laboratorio de Cerámica de la Facultad de Ciencias Antropológicas de la Universidad Autónoma de Yucatán, en donde fueron marcadas y posteriormente analizadas entre los años 2013 y 2014, previamente lavadas en campo.

Los objetivos principales del análisis cerámico fueron:

1. Definir las características de las diferentes clases de pastas del Sistema Lagunar Metzabok.
2. Un análisis descriptivo-cronológico de las formas cerámicas del sitio.
3. Comparar la cerámica del Mirador en un plano interregional.
4. Establecer la cronología relativa del sitio arqueológico El Mirador a través del estudio cerámico.

Como ya se mencionó, el presente estudio toma como base metodológica los análisis cerámicos realizados entre los años 2009 y 2013 en el sitio arqueológico Chinikihá y el Proyecto Arqueológico Budsilja-Chocolja por la Dra. Socorro Jiménez y su equipo de trabajo.



Mapa de El Mirador con los pozos de sondeo realizados en 2011 y 2013. Modificado por Rubén Nuñez, con base en el mapa de Palka 2012:39.

Para establecer la cronología en este análisis cerámico del Mirador únicamente se hicieron descripciones de pasta y forma sin aludir al tema de la decoración o al acabado de superficie. La erosión de un gran volumen de los materiales limitó el análisis cerámico. El análisis de los materiales de los sitios analizados indica los siguientes periodos de ocupación en el área del Sistema Lagunar Metzabok.

Cabe mencionar, que los resultados de este trabajo se pueden aplicar a la cerámica de las excavaciones de otros sitios en Mensabak, debido a su similaridad en cuanto a formas, pastas y acabados de superficie. La mayoría de la cerámica de Mensabak es de manufactura local y fecha principalmente al Preclásico Tardío y Posclásico Tardío, sin embargo; también se encuentra un porcentaje bajo de cerámica del Clásico y algunos ejemplos de esta pertenecen a la cuenca del río Usumacinta.

Secuencia Cronológica de Mensabak	
Periodo Cultural	Fechas Estimadas
Preclásico Tardío	200 A.C- D.C 200
Protoclásico	200 - 300 D.C
Clásico Temprano	300 - 500 D.C
Clásico Tardío	500 - 850 D.C
Clásico Terminal	850 - 950 D.C
Postclásico Temprano	950 - 1200 D.C
Postclásico Tardío	1200 - 1550 D.C

Tabla cronológica de los sitios arqueológicos de la Laguna Metzabok.

DESCRIPCIONES DE LOS MATERIALES

2. Gris fino (Postclásico Tardío).

Pasta establecida por: Smith 1955a: 34.

Cantidad y porcentaje por la pasta: 1 tiesto (0.05 %).

Peso/pasta: 1.4 gramos.

Descripción de la pasta: pasta de textura fina y dureza frágil de color gris claro (2.5Y 7/2).

Acabado de superficie: alisado y al tacto se siente talcosa, es del mismo color que la pasta.

Sub-categorías de formas:

- 1) Cajete de paredes rectas (Figura 1 a).

Observaciones generales: Las pastas finas tienen poca representación en El Mirador. Se ha llegado al consenso que esta pasta tiene como origen de manufactura diversas áreas en la cuenca baja y media del río Usumacinta, de allí se distribuyó a varios sitios del área Maya (Ancona 2009: 1171, Forné et al 2010: 1151). En la región de Palenque esta pasta fecha para la fase Balunté correspondiente al Clásico Tardío (750 al 850 d.C) y para la región de Piedras Negras está fechada a partir del año 750 d.C (Muñoz 2006). En otros sitios del área Maya la manufactura de pasta fina se prolongó hasta el momento del contacto español como en el caso de Tabasco y la costa de Campeche (Ball 1978, Berlin 1956)

Ilustraciones: Figura 1 a.

3. Anaranjada fino (Postclásico Tardío).

Pasta establecida por: Smith 1955a: 28.

Cantidad y porcentaje por la pasta: 1 tiesto (0.05 %).

Peso/pasta: 1.8 gramos.

Descripción de la pasta: Pasta de textura fina y dureza frágil de color naranja (7.5YR 7/6) y núcleo gris (2.5Y 5/4).

Acabado de superficie: alisada y al tacto se sienta talcosa del mismo color que la pasta.

Sub-categorías de formas:

- 1) Cajete de paredes rectas con un pequeño reborde.

Observaciones generales: Sólo se encontró un tiesto de pasta anaranjada fina. : Esta pasta tiene como origen de manufactura diversas áreas de la cuenca baja y alta del Usumacinta y (Erin y Bishop 2002: 500). La vasija anaranjada fina es considerada un marcador del Horizonte cerámico diagnóstico para la fase Huipale en la región de Palenque (a partir del 800 d.C en adelante) (Rands 2007 en Jiménez 2009). En otros sitios del área Maya la manufactura de pasta fina se prolongó hasta el momento del contacto español como en el caso de Tabasco y la costa de Campeche (Ball 1978, Berlin 1956).

Ilustraciones: Figura 1 b.

6.- Arenosa (Clásico Tardío).

Pasta establecida por: Jiménez 2009.

Cantidad y porcentaje por la pasta: 12 tiestos (0.6%).

Peso/pasta: 72.4 gramos.

Descripción de la pasta: Pasta de textura mediana y de dureza medianamente compacta. Algunos de los fragmentos tienen un núcleo gris oscuro (10YR 4/1). El color de la pasta es rojizo pálido (7.5YR 7/6).

Acabado de superficie: La mayoría de los fragmentos tiene una superficie alisada y se sienten lijosos al tacto. Un fragmento muy erosionado muestra restos de engobe de color negro y acabado lustroso (7.5YR 2.5/1).

Sub-categorías de formas:

- 1) Cazuela de paredes curvo divergentes con un pequeño borde saliente (Figura 1 c).

Observaciones generales: Formas similares a la Figura 3 se han encontrado en la Región de la Frailesca en el área central de Chiapas, estos materiales han sido fechados para la fase Maravillas X (Clásico Tardío), también se han reportado cazuelas con pasta y formas similares en el sitio Chinikihá en Chiapas fechadas para el Clásico Tardío (Véase Navarrete 1960: 30, Figura 37 d-e; Jiménez 2009).

Ilustraciones: Figura 1 c

19. Carbonatada con restos de Petén lustroso (glossy) (Clásico Tardío).

Pasta establecida por: Jiménez 2009.

Cantidad y porcentaje por la pasta: 26 tiestos (1.4%).

Peso/pasta: 81.4 gramos.

Descripción de la pasta: Existen fragmentos de pasta rosa (5YR 7/6) y núcleo gris (5Y 5/1) de dureza frágil y textura de fina a media que posiblemente se traten de vasijas policromas erosionadas. También se encontró un borde de pasta gris oscura (10 YR 3/1) de dureza compacta y textura media con calcita fina e incrustaciones de hematita.

Acabado de superficie: Los posibles policromos erosionados al tacto se sienten lustrosos y muy alisados característico de las vasijas que tenían un acabado fino para poder pintar sobre ellas. El fragmento de borde presenta un engobe de color negro y acabado lustroso (7.5 YR 4/1).

Sub-categorías de formas:

- 1) Cajete de paredes ligeramente curvo divergentes con reborde exterior (Figura 1 d).
.Vaso de borde directo.

Observaciones generales: El cajete de la Figura 4 posiblemente pertenece al tipo Balanza fechado para el Clásico Tardío en el sistema clasificatorio tipo-variedad (Jiménez 2013, comunicación personal). Se menciona la posibilidad de la presencia de vasos

policromos debido a que hay tiestos cuya pasta y acabado de superficie es semejante a vasijas policromas de otros sitios mayas como Budsilhá y Chinikihá (Jiménez et al 2013: 196, Jiménez 2009).

Ilustraciones: Figura 1 d.

22. Carbonatada (Preclásico Tardío- Protoclásico).

Pasta establecida por: Jiménez 2009.

Cantidad y porcentaje por la pasta: 238 tiestos (13%).

Peso/pasta: 917.4 g

Descripción de la pasta: Hay fragmentos con pastas rojizas (2.5YR 5/8), rosas (2.5YR 6/8) y grises (10YR 5/1), todos de textura media a burda y dureza frágil a media con incrustaciones de hematita y hierro.

Acabado de superficie: Algunos de los fragmentos de pasta rojiza tienen acabados cerosos de color rojo oscuro (2.5YR 3/4), las pasta gris tienen engobes de color negro con acabado ceroso (7.5YR 2.5/1), en tanto algunos de los fragmentos de pasta rosas tienen un engobe de color naranja con acabado ceroso (5YR 5/8). Posiblemente se traten de vasijas protoclásicas, aunque la mayoría de los tiestos se encuentran muy erosionados.

Sub-categorías de formas:

- 1) Cajetes de paredes curvo divergentes con borde directo, algunos tienen un doble bisel en el borde lo que les da un acabado en forma de punta.
- 2) Cajetes de paredes recto divergentes con soportes pequeños de botón característico del protoclásico (Figura 2 a).
- 3) Cajete de paredes ligeramente curvo divergentes y borde directo (Figura 2 b).

Observaciones generales: Cajetes con soportes similares a la Figura 2-a se han encontrado en la Región de la Frailesca en el área central de Chiapas fechados para la fase Jiquipilas VIII (fase temprana del Clásico Temprano); en el sitio Santa Cruz en Chiapas fechados para la primera parte de la fase Santa Cruz (Clásico Temprano); en el sitio Edzná en Campeche fechados para la última parte de la fase Baluarte (Protoclásico);

en el sitio El Mirador en Guatemala fechados entre el Preclásico Tardío y Protoclásico, así como en el complejo El Tigre en El Mirador, Guatemala fechados para el Protoclásico; también se han reportado materiales similares en la región del Alto Grijalva en Chiapas fechados entre las fases Hun e Ix (Protoclásico) (Véase Navarrete 1960: 28, Figura 34 c; Sanders 1961: 33, Figura 36-g; Forsyth 1983: 40-46, Figura 10-II y Figura 13-hh; Howell 1989: 80, Figura 42-j; Forsyth 1989: 25,77, Figura 7-r y Figura 30-u; Hansen 1990: 260, Figura 103-w; Bryant et al 2005: 295, Figura 5.7 m-p).

Ilustraciones: Figura 2 a-b.

23.- Pomácea (Clásico Tardío).

Pasta establecida por: Jiménez 2009.

Cantidad por la pasta: 26 tiestos (1.4%).

Peso/pasta: 126 gramos.

Descripción de la pasta: pasta de textura burda con calcita y dureza compacta de color rojizo (2.5YR 5/8) a marrón (7.5YR 7/2). Tiene incrustaciones de mica.

Acabado de superficie: Tienen sensación rasposa al tacto, y con manchas de cocción en la parte interior. La mayoría tienen la superficie erosionada del mismo color rojizo de la pasta (Jiménez 2009).

Sub-categorías de formas: No se pudieron identificar formas; sin embargo, en el sitio de Chinikihá esta clase de pasta está asociada con formas de 1) Ollas de cuello bajo y con borde engrosado. 2) Ollas de cuello bajo y con el borde engrosado con concavidad en el borde interior y comales.

Observaciones generales:

Ilustraciones: Figura 2 c.

25. Miscelánea.

Pasta establecida por: Jiménez 2009.

Cantidad y porcentaje por la pasta: 20 tiestos (1%).

Peso/pasta: 84 gramos.

Descripción de la pasta: Pasta de color blanca (10YR 8/2) con mucha calcita, de dureza frágil y textura fina.

Acabado de superficie: Tiene una superficie alisada y sin engobe.

Sub-categorías de formas: No identificadas.

Observaciones generales: En esta clase se encuentran varias tipos de pastas que con un análisis cerámico más amplio podrían ser identificadas.

Ilustraciones: Figura 2 d.

26. Miscelánea preclásica (Preclásico Tardío).

Pasta establecida por: Jiménez 2009.

Cantidad y porcentaje por la pasta: 5 tiestos (0.2%).

Peso/pasta: 44.4 gramos.

Descripción de la pasta: Pasta café oscura (10YR 5/2) de textura media y dureza frágil, con calcita e incrustaciones de hematita.

Acabado de superficie: Tiene una superficie alisada sin engobe y decoración estriada.

Sub-categorías de formas:

- 1) Ollas.

Observaciones generales: Los pocos tiestos representados en esta pasta corresponden al tipo Sapote: estriado fechados para el Preclásico Tardío en el sistema de clasificación tipo- variedad, y que tiene una amplia distribución en diversos sitios del área Maya.

Ilustraciones: Figura 2 e.

30.-Carbonatada burda (Preclásico Tardío).

Pasta establecida por: Jiménez 2009.

Cantidad por la pasta: 288 tiestos (16%).

Peso/pasta: 1598.6 gramos.

Descripción de la pasta: pasta de textura burda con pedazos grandes de calcita y dureza compacta. Los colores de pasta van desde rosada (7.5 YR 8/6),

Acabado de superficie: **presentan** una superficie alisada y muy erosionada lo que les da tacto rasposo.

Sub-categorías de formas:

- 1) Ollas de cuello corto curvo divergentes con el borde divergente (Figura 3 a).
- 2) Cajetes de paredes curvo divergentes con bordes divergentes (Figura 3 b).
- 3) Cajetes de paredes rectas divergentes con bordes curvo divergentes (Figura 3 c).
- 4) Ollas de cuello corto ligeramente curvo divergentes y borde directo (Figura 3 d).

Observaciones generales: Ollas con forma similar a la Figura 3- a se han reportado en el sitio de Piedras Negras fechadas para la fase Abal (Preclásico Tardío); en Uaxactún fechados para el Preclásico Tardío (Véase Pérez 2006: 38, Figura 12-d, n; Smith 1955b, Figura 16- 1-6). En el sistema clasificatorio tipo- variedad pertenece al grupo Achiote o Paila sin engobe.

Ilustraciones: Figura 3 a-d.

32.- Pasta carbonatada con restos de engobe waxy (Preclásico Tardío).

Pasta establecida por: Jiménez 2009.

Cantidad y porcentaje por la pasta: 87 tiestos (4.9%).

Peso/pasta: 258.1 gramos.

Descripción de la pasta: pasta de textura fina y calcita, de dureza compacta, en ocasiones con incrustaciones de hematita y hierro. Los colores de la pasta van desde rojiza (5YR 7/6) hasta tonalidades más oscuras como gris oscuro (10YR 6/3) y café (7.5YR 6/4).

Acabado de superficie: tienen los engobes cerosos característicos del Preclásico tardío de color negro (7.5YR 6/4), rojo (2.5 YR 3/6), crema (10YR 6/4) hasta tonos anaranjados (2.5YR 4/8) que se relacionan con el periodo Protoclásico en el área Maya.

Sub-categorías de formas:

- 1) Cuenco de paredes curvas convergentes con el borde aplanado de ambos lados que le da la forma de punta (Figura 4 a).
- 2) Cajetes con paredes rectas divergentes con borde directo (Figura 4 b).
- 3) Cajete de paredes rectas con borde marcadamente divergente (Figura 4 c).

Observaciones generales: Cajetes con formas similares a la Figura 4-c se han reportado en el sitio El Mirador en Guatemala fechados para el Preclásico Tardío (Véase Howell 1989: 79, Figura 41-i).

Cuencos similares a la Figura 4-a se han encontrado en el sitio El Mirador en Guatemala, así como en el Complejo El Tigre en El Mirador, Guatemala fechados para el Preclásico Tardío y en el Sitio de San Bartolo en Guatemala fechados para el mismo periodo (Véase Forsyth 1989: 40, Figura 15 rr-uu; Hansen 1990: 235, Figura 90-ii; Rivera 2009: 85, Figura 41).

Cajetes con formas similares a la Figura 4-b se han encontrado en El Mirador, Guatemala fechados para el Preclásico Tardío (Véase Forsyth 1989: 25, Figura 7-m).

Ilustraciones: Figura 4 a-e.

34.- Pasta carbonatada amarillenta (Preclásico Tardío).

Pasta establecida por: Méndez 2012: 79.

Cantidad y porcentaje por la pasta: 233 tiestos (1.4%).

Peso/pasta: 514 gramos.

Descripción de la pasta: Pasta de textura fina y con calcita, de dureza de frágil a compacta. Tiene tonalidades de amarillo de (7.4YR 7/6) hasta 10YR 7/6. También tiene incrustaciones de hematita y hierro.

Acabado de superficie: Presenta en ocasiones engobes cerosos de colores rojos (2.5 YR 4/8) y cremas (7.5 YR 8/2).

Sub-categorías de formas:

- 1) Plato de base plana.
- 2) Cajetes de paredes rectas divergentes (Fig. 5 a).

Observaciones generales: Platos con pasta, forma y engobe de color rojo de acabado ceroso similares se han reportado en el sitio La Mar en Chiapas para el Preclásico Tardío (Jiménez et al 2013).

Ilustraciones: Figura 5 a.

36. Núcleo negro (Preclásico Tardío).

Pasta establecida por: Méndez 2012: 72.

Cantidad y porcentaje por la pasta: 20 tiestos (1%).

Peso/pasta: 57.8 gramos

Descripción de la pasta: Pasta carbonatada de color amarillenta (10YR 7/4 hasta 10YR 7/6) y núcleo negro (2.4Y 4/1) con incrustaciones de hierro. Pasta de textura fina y dureza compacta.

Acabado de superficie: Algunos presentan restos de engobe ceroso rojo (10R 3/6 hasta 10R 4/8) característicos del preclásico. La mayoría de los fragmentos se encuentran se encuentran erosionados y se sienten polvosos al tacto.

Sub-categorías de formas:

- 1) Cajetes de paredes rectas con bordes ligeramente curvo divergentes (Figura 5 b).
- 2) Cajetes de paredes ligeramente recto divergentes con bordes directos (Figura 5 c).

Observaciones generales: Cajetes con formas similares a la Figura 5-b y 5-c se han encontrado en el complejo El Tigre en El Mirador, Guatemala fechados para el Preclásico Tardío (Véase Hansen 1990: 235,266, Figura 107-p).

Esta pasta se encuentra asociada a formas y acabados de superficies cerosos característicos del Preclásico Tardío en área Maya, y ha sido reportada igual en el sitio arqueológico Francisco J. Mujica, Tabasco asociada a formas y acabados del Preclásico Medio hasta el Preclásico Tardío (Méndez 2012: 84-93).

Ilustraciones: Figura 5 b-c.

37. Núcleo negro con partículas blancas (Preclásico Tardío).

Pasta establecida por: Méndez 2012: 74.

Cantidad y porcentaje por la pasta: 41 tiestos (2.3%).

Peso/pasta: 228 gramos.

Descripción de la pasta: Pasta carbonatada de textura de fina a mediana y dureza compacta. El color de la pasta es amarillenta (10YR 8/6) y núcleo negro (7.5YR 2.5/1).

Acabado de superficie: La mayoría presenta restos de engobes cerosos característicos del preclásico de color rojo (2.5YR 3/6) y negro (7.5YR 2.5/1). Los fragmentos que no presentan engobes debido a la erosión se sienten polvosos al tacto.

Sub-categorías de formas:

- 1) Cajetes de paredes rectas divergentes con borde saliente (Figura 6 a).

Observaciones generales: Esta pasta se encuentra asociada a formas y acabados de superficies cerosos característicos del Preclásico Tardío en área Maya, y ha sido reportada igual en el sitio arqueológico Francisco J. Mujica, Tabasco asociada a formas y acabados del Preclásico Medio hasta el Preclásico Tardío (Méndez 2012: 84-93).

Ilustraciones: Figura 6 a.

50. Corcho poroso (Preclásico Tardío).

Pasta establecida por: en el presente estudio.

Cantidad y porcentaje por la pasta: 727 tiestos (41%).

Peso/pasta: 1745 gramos.

Descripción de la pasta: Es la pasta mayor representada en el sitio, y existe una gran variación en el rango de colores. Hay pastas cafés oscuras (10YR 5/2), rojizas (rango de 2.5YR 5/8 a 2.5YR 4/8), negro (7.5YR 2.5/1); hay un fragmento de borde de olla con pasta de crema (10YR 7/4) y núcleo gris oscuro (2.5Y 4/1). Todas las pastas tienen una textura de media a burda y dureza frágil. También tiene incrustaciones de hematita y hierro.

Esta pasta muestra porosidad extrema y hojas laminadas debido a su alta cantidad de desgrasantes orgánicos, así como fragmentos de calcita en algunos casos.

Acabado de superficie: Hay algunos fragmentos con restos de engobe de color crema (7.5YR 6/4), de color rojo (5YR 6/6 a 10R 4/6) y de color negro (7.5YR 2.5/1), todos con acabados cerosos. La mayoría de los fragmentos son de superficie lisa y muy erosionada y aunque no presentan engobe al tacto se sienten cerosos. Es posible que la sensación cerosa al tacto se deba a la misma erosión de los engobes y no necesariamente a que hayan tenido un engobe ceroso característico del periodo Preclásico.

Sub-categorías de formas:

- 1) Ollas de cuello corto ligeramente curvo divergente con borde aplanado (Figura 6 b).
- 2) Cajetes de pared ligeramente curvo divergente con borde directo, algunos presentan el borde con un doble aplanamiento lo que le da la forma de punta (Figura 6 c).
- 3) Platón de paredes curvo divergentes borde con aplanado e incisión (Figura 6 d).

Observaciones generales: Ollas con cuellos y bordes similares la Figura 6-b, se han encontrado en el sitio San Antonio en Chiapas en el área del Río La Venta para el Clásico Tardío (Véase Agrinier 1969: 57, Figura h-i).

Platones con bordes similares a la Figura 6-d se han reportado en el sitio Aguacatal en Campeche para la fase Península (primera parte del Clásico Temprano); en el sitio El

Mirador en Guatemala fechados para el Preclásico Tardío, así como en el complejo el Tigre en El Mirador, Guatemala fechados para el Preclásico Tardío (Véase Matheny 1970: 53, Figura 29 ee-hh; Forsyth 1989:25, Figura 7-pp; Hansen 1990: 233, Figura 89-j).

Se plantea que esta pasta podría tratarse de una manufactura local relacionada con una larga tradición de producción cerámica desde el periodo Preclásico tardío hasta Postclásico.

El geólogo Luis Obando de la Universidad de Costa Rica, revisando esta pasta comento que no la porosidad no se debe a la materia orgánica sino a la meteorización, estos poros son las cavidades donde se encontraban carbonatos que se erosionaron

Ilustraciones: Figura 6 b-d.

51. Carbonatada escamosa (Preclásico Tardío).

Pasta establecida por: en el presente estudio.

Cantidad y porcentaje por la pasta: 18 tiestos (1%).

Peso/pasta: 80.8 gramos.

Descripción de la pasta: Pasta carbonatada con incrustaciones de hematita y hierro, de dureza frágil y textura de mediana a burda. El color de la pasta es rojizo (5YR 6/8).

Acabado de superficie: La superficie es del mismo color de la pasta y al tacto se siente arenoso dejando polvo del tiesto en los dedos. Los fragmentos están muy erosionados lo que les da un aspecto poroso.

Sub-categorías de formas:

- 1) Vaso de paredes rectas divergentes con base plana (Figura 7 a).

Observaciones generales:

Ilustraciones: Figura 7 a.

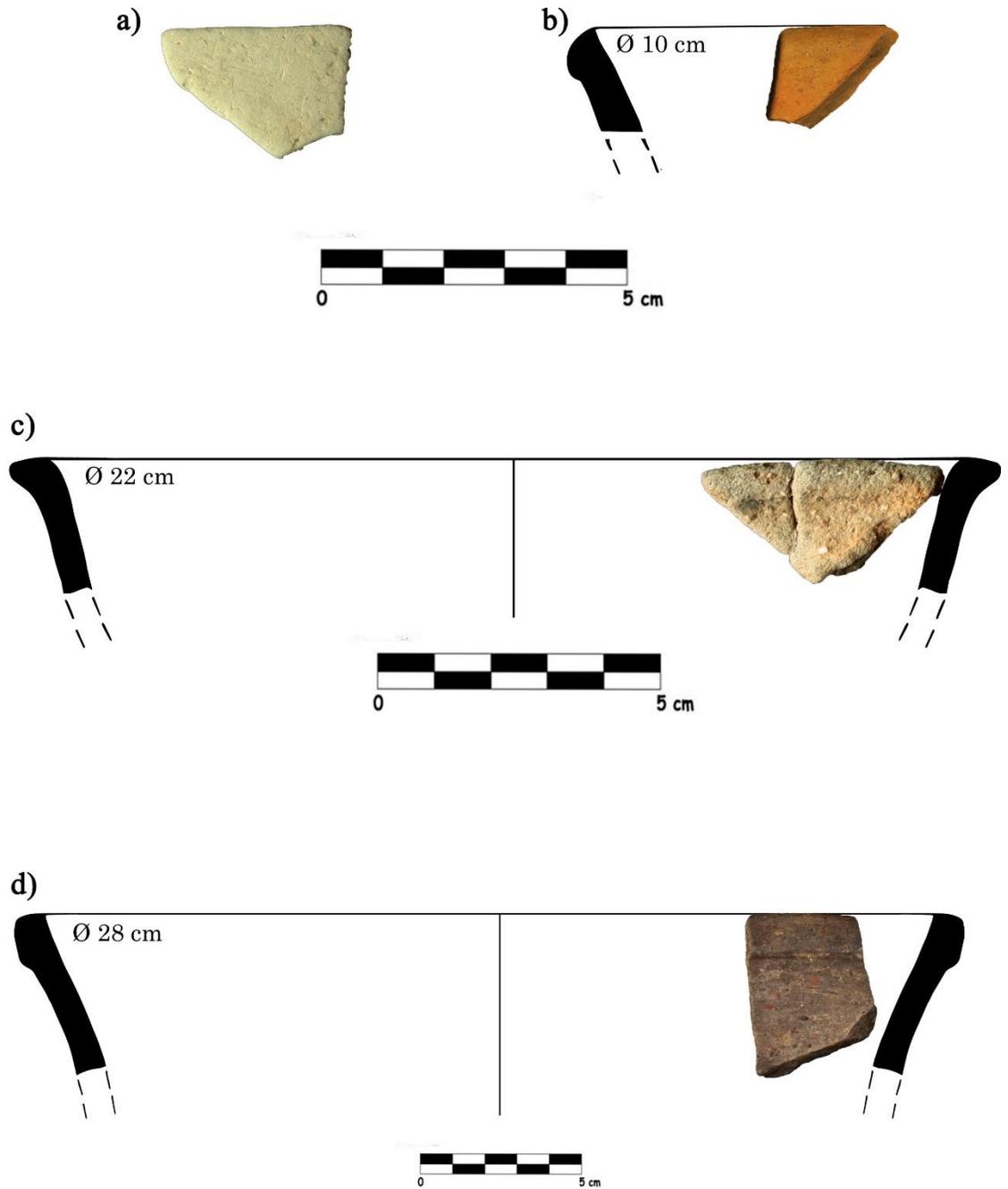


Figura 1. Pasta gris fino (Postclásico Tardío). a) Cajete de paredes rectas. **Pasta anaranjada fina (Postclásico Tardío).** b) Cajete de paredes rectas divergentes con un pequeño reborde. **Pasta arenosa (Clásico Tardío).** c) Cazuela de paredes curvo divergentes con un pequeño borde saliente. **Pasta carbonatada con restos de Petén lustroso (Clásico Tardío).** d) Cajete de paredes ligeramente curvo divergente con reborde exterior.

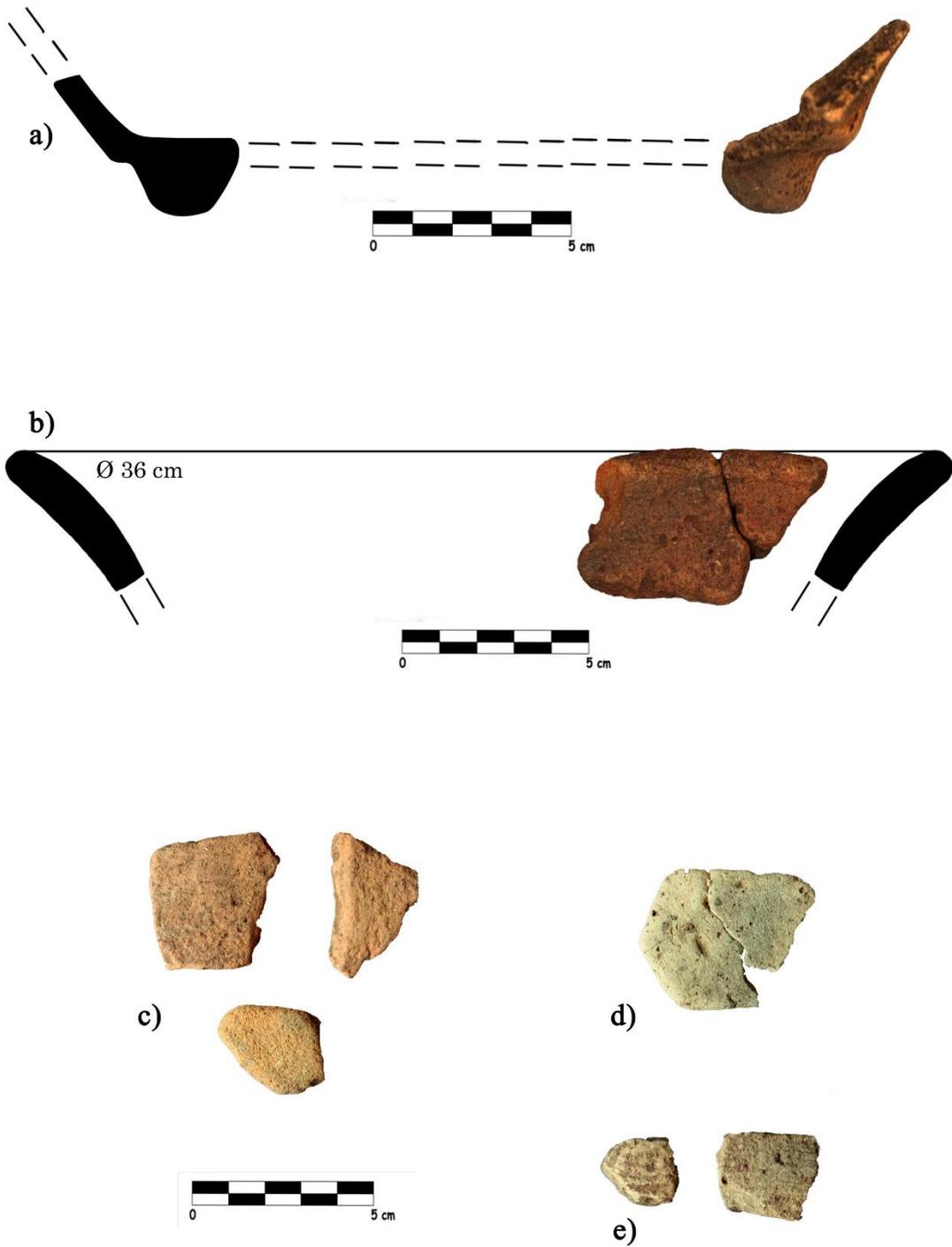


Figura 2. Pasta carbonatada (Protoclásico). a) Cajete de paredes recto divergentes con soportes pequeños. b) Cajete de paredes ligeramente curvo divergentes y borde directo. **Pasta pomácea.** c) Cuerpos. **Pasta miscelánea.** d) Cuerpo. **Pasta miscelánea preclásica (Preclásico Tardío).** e) Cuerpos.

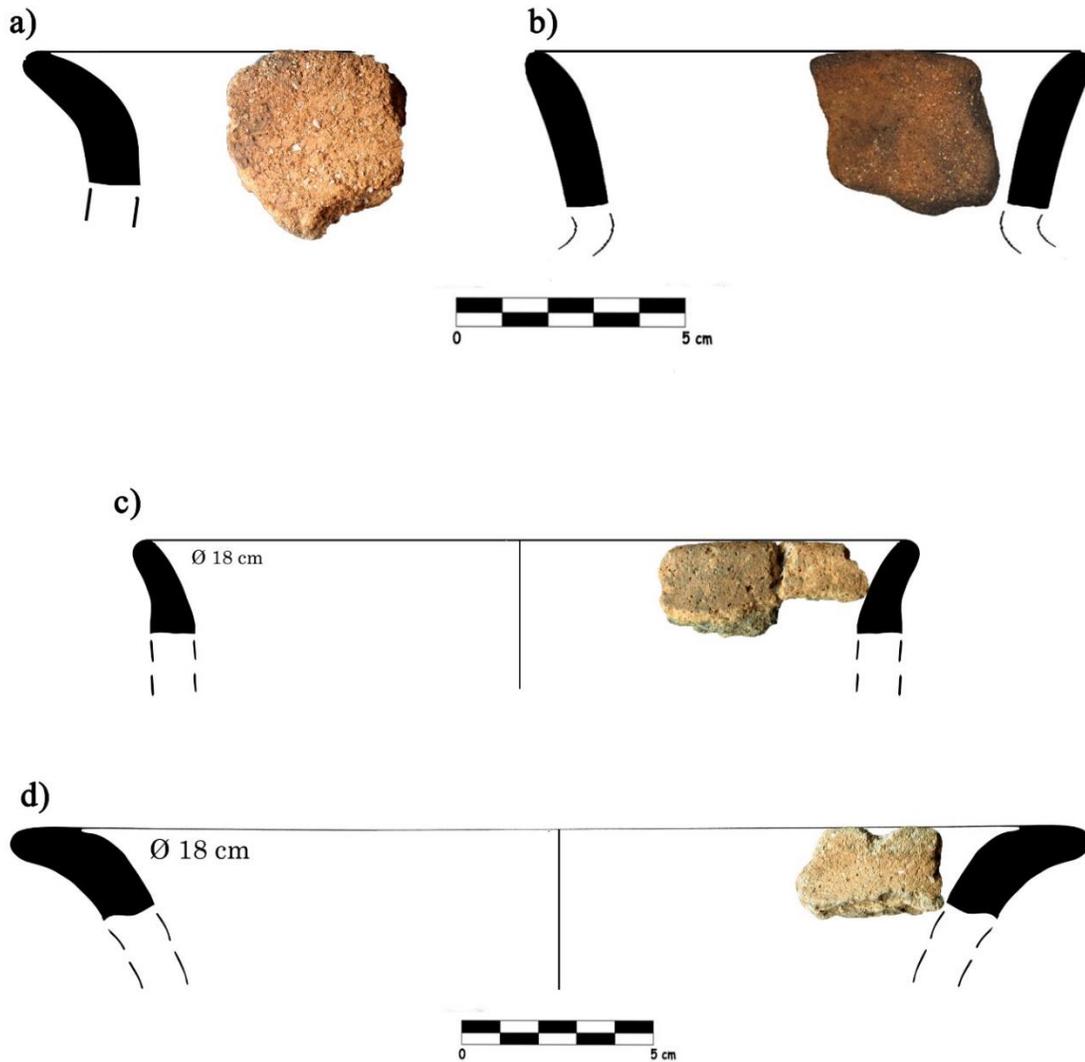


Figura 3. Pasta carbonatada burda (Preclásico Tardío). a) Ollas de cuello corto curvo divergentes con borde divergente. b) Ollas de cuello corto ligeramente curvo divergentes y borde directo. c) Cajete de paredes curvo divergentes con bordes divergentes. d) Cajete de paredes curvo divergentes con bordes curvos divergentes.

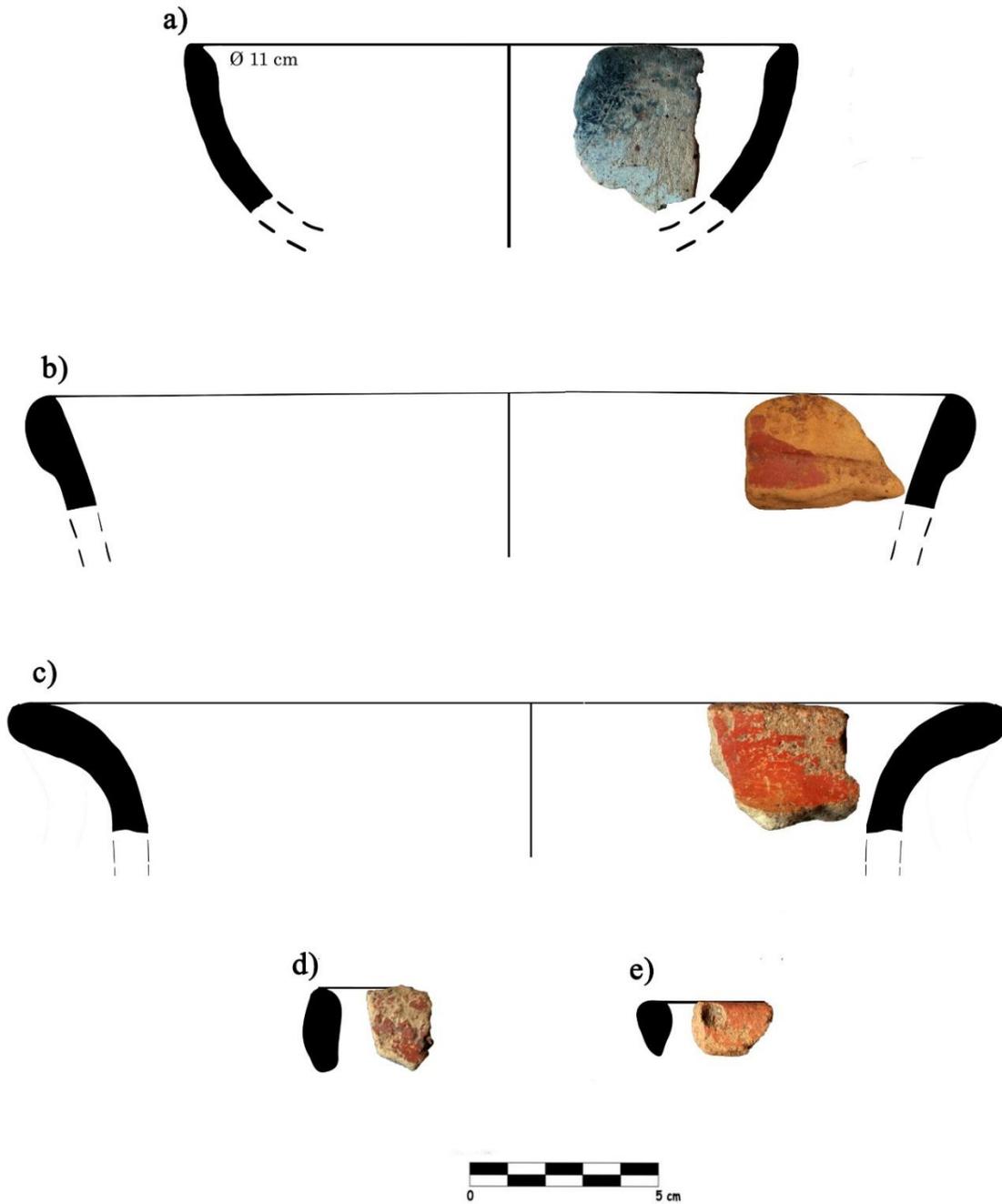


Figura 4. Pasta carbonatada con restos de engobe waxy (Preclásico Tardío). a) Cuenco de paredes curvo convergentes. b) Cajete con paredes rectas divergentes con borde directo. c) Cajete de paredes rectas con bordes marcadamente divergentes. d) Borde, forma no identificada. e) Borde, forma no identificada.

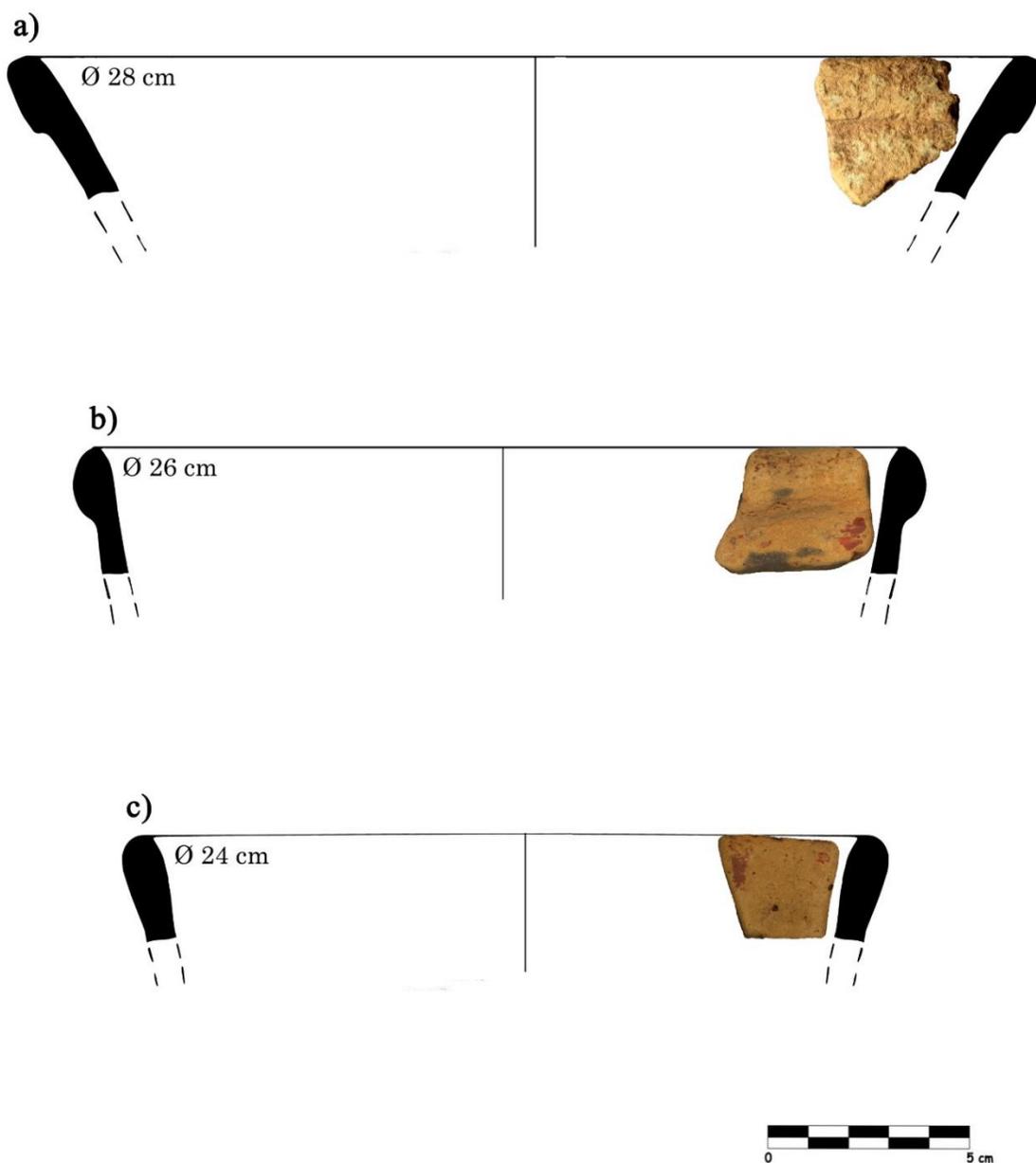


Figura. 5. Pasta carbonatada amarillenta (Preclásico Tardío). a) Cajete de paredes rectas divergentes. **Pasta de núcleo negro (Preclásico Tardío).** b) Cajete de paredes rectas con bordes ligeramente curvo divergente: c) Cajete de paredes ligeramente recto divergentes con bordes directos.

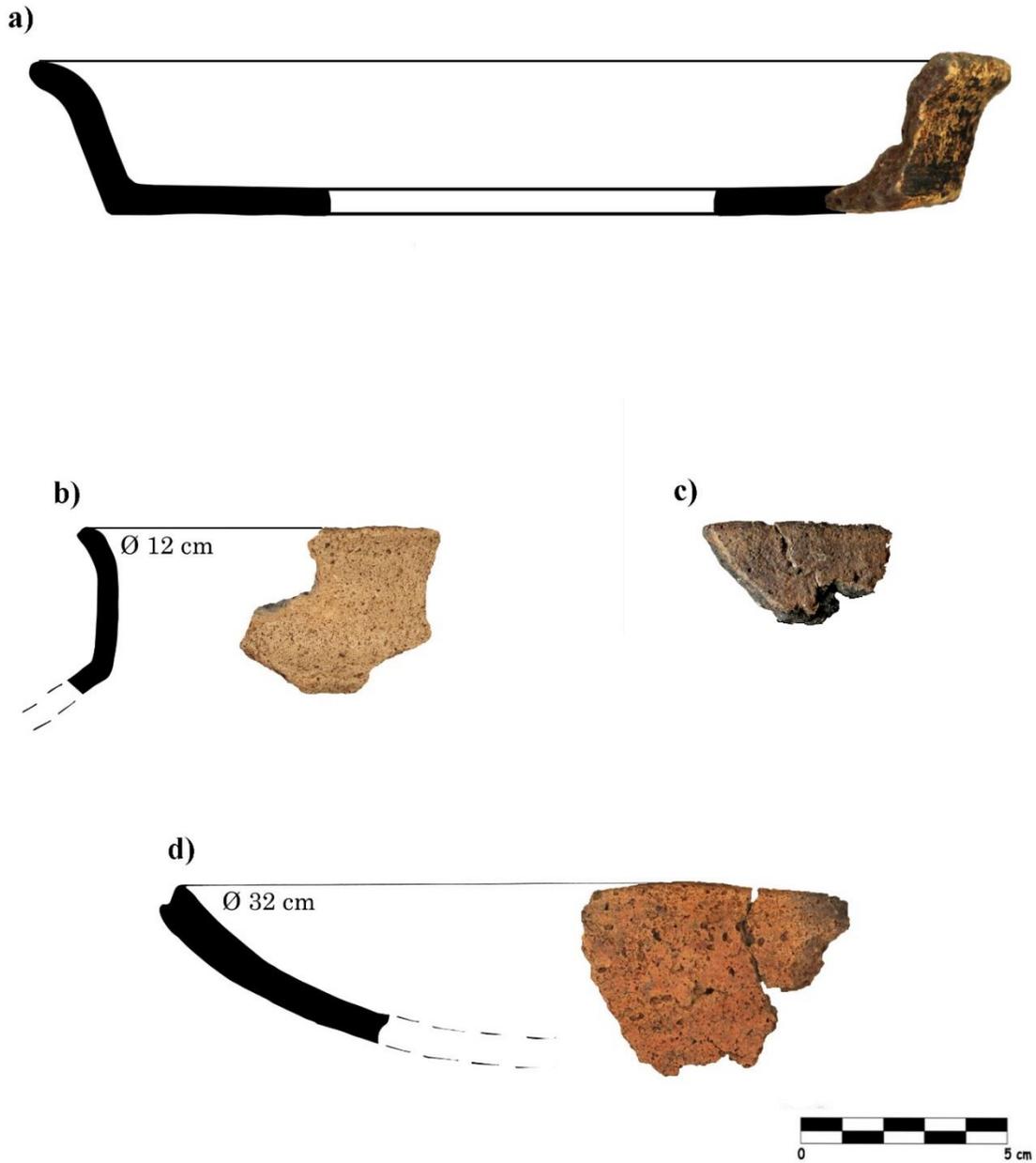


Figura 6. Pasta de núcleo negro con partículas blancas (Preclásico Tardío). a) Cajete de paredes rectas divergentes con borde saliente. **Pasta corcho poroso (Preclásico Tardío).** b) Olla de cuello corto ligeramente curvo divergente con borde divergente y acabado aplanado. c) Cajete de pared ligeramente curvo divergente con borde directo. d) Platón de paredes curvo divergente de borde con aplanado e incisión.

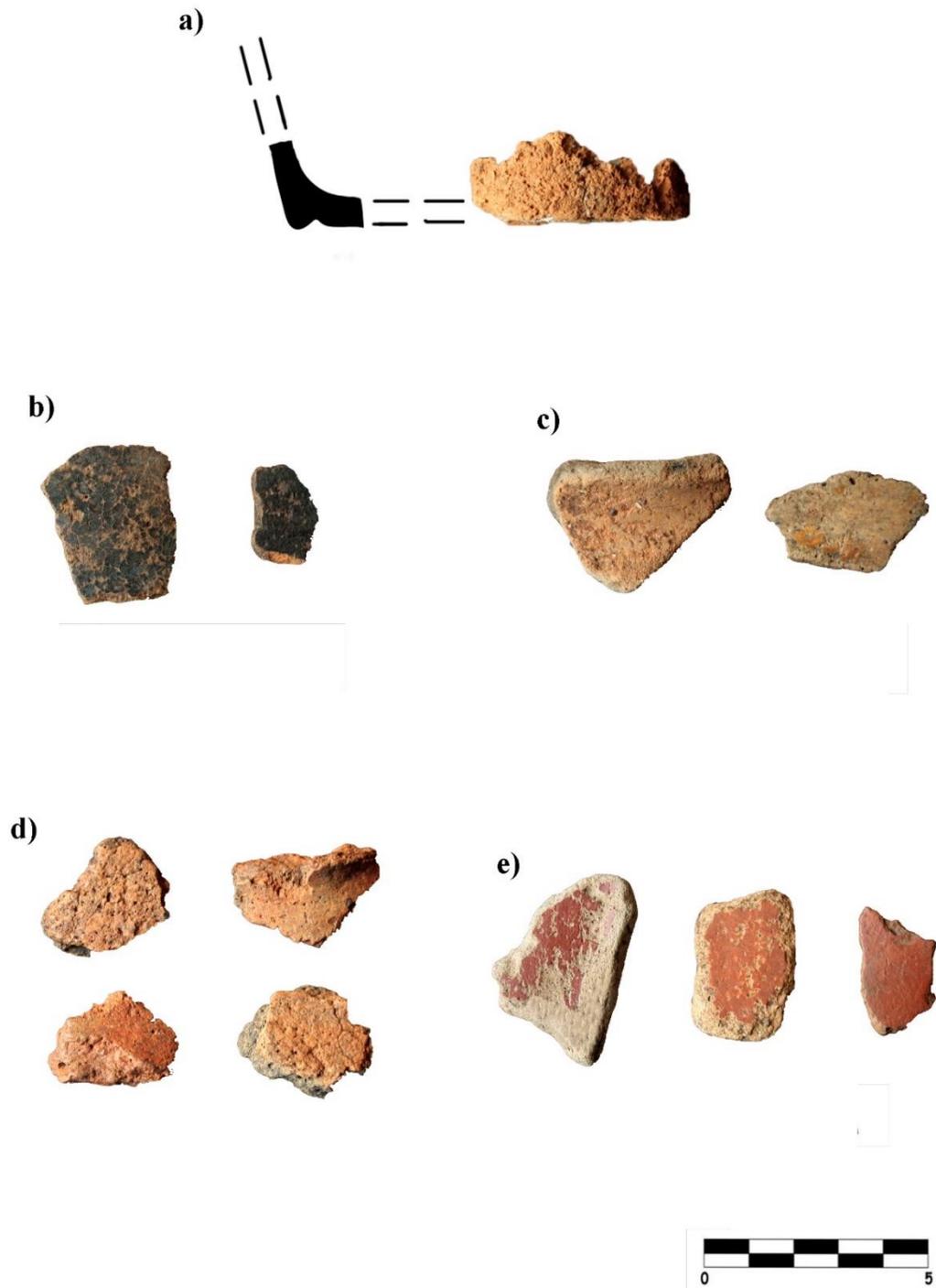


Figura 7. Pasta carbonatada escamosa (Preclásico Tardío). a) Vaso de paredes rectas divergentes con base plana. **Engobes característicos del Preclásico Tardío.** b) negros cerosos; c) cremas cerosos; d) naranjas cerosos. e) rojos cerosos.

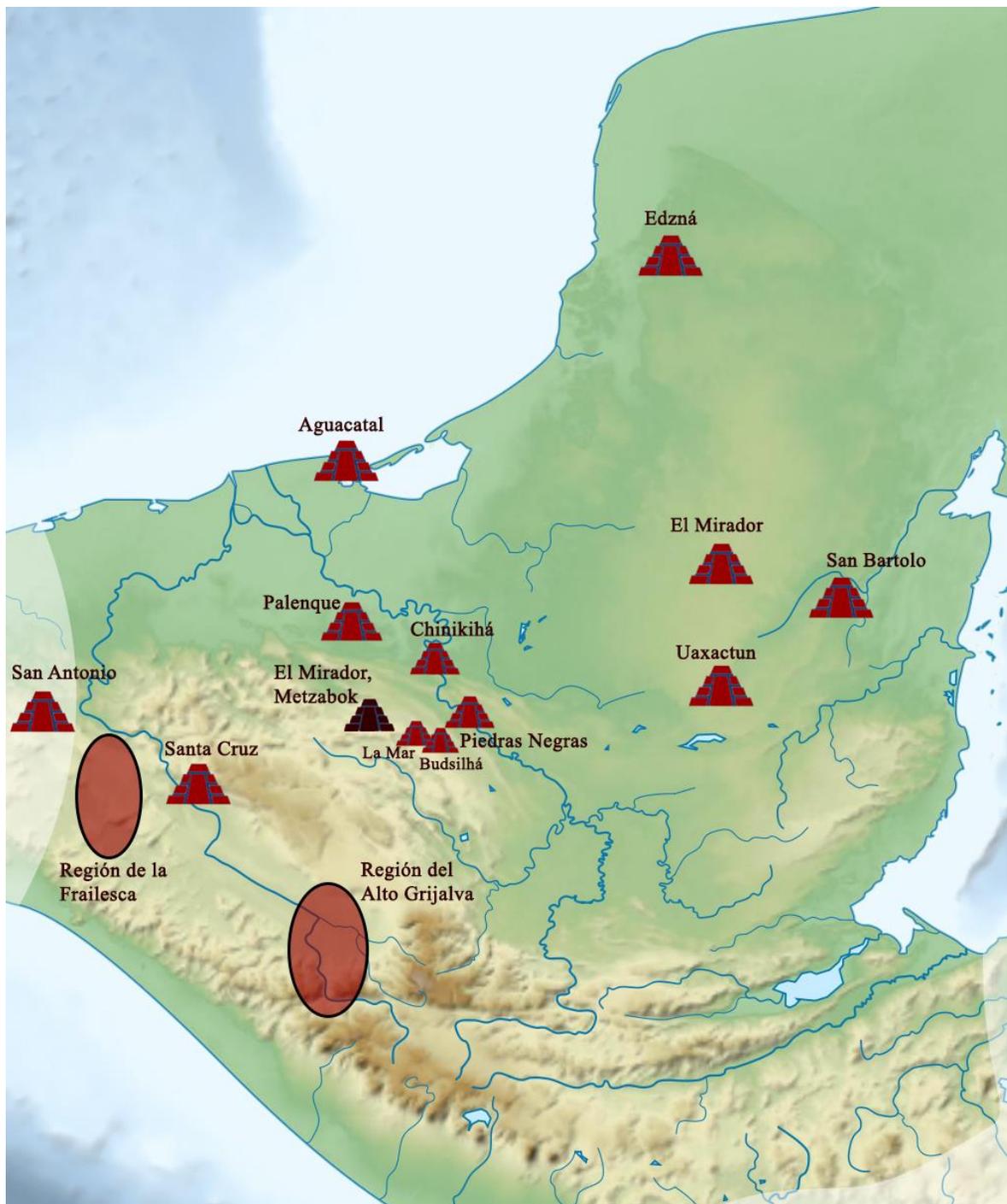


Figura 8. Mapa de los sitios arqueológicos comparados con las cerámicas de El Mirador, Metzabok.

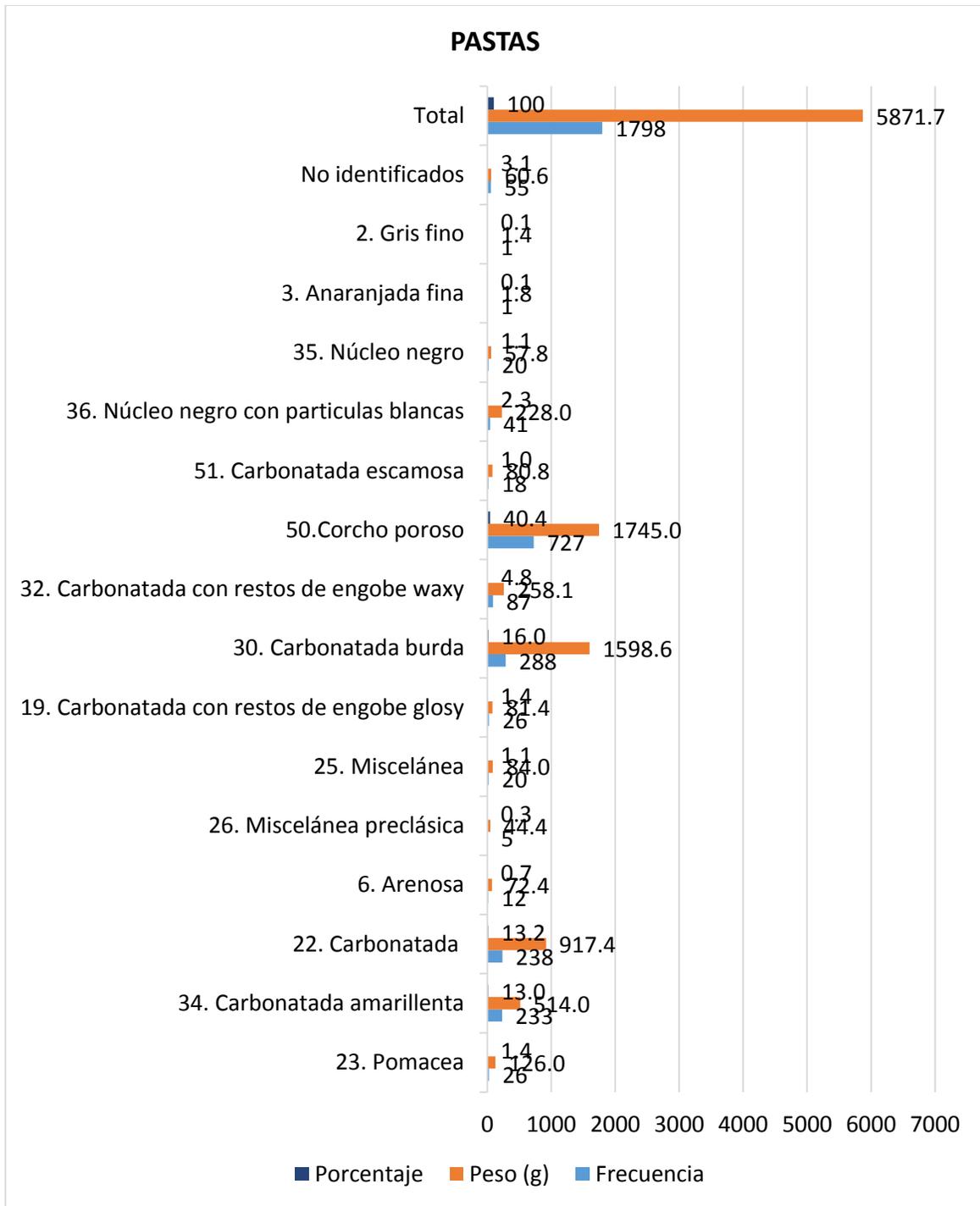


Figura. 9. Gráfica de las pastas identificadas en el sitio arqueológico El Mirador, con sus pesos, frecuencias y porcentajes.

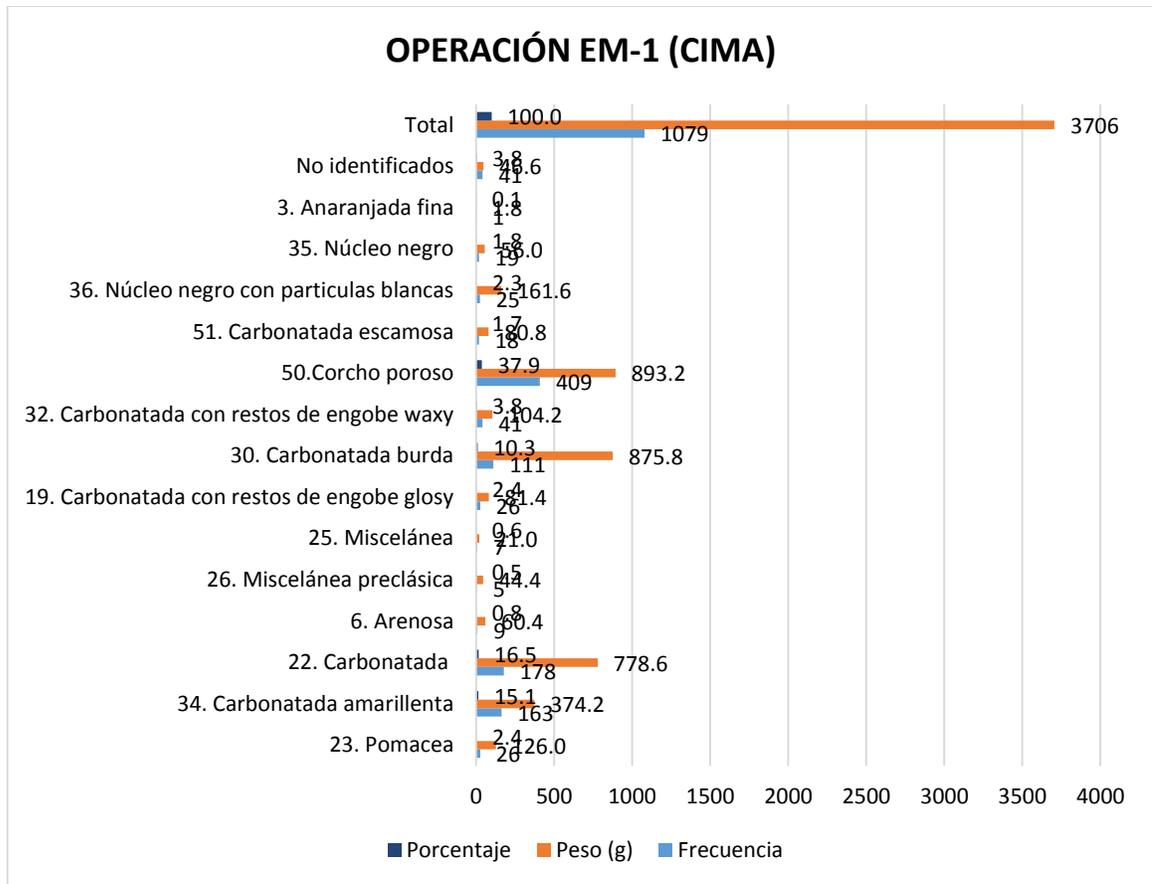


Figura 10. Gráfica de las pastas identificadas en la Operación EM-1, con sus pesos, frecuencias y porcentajes.

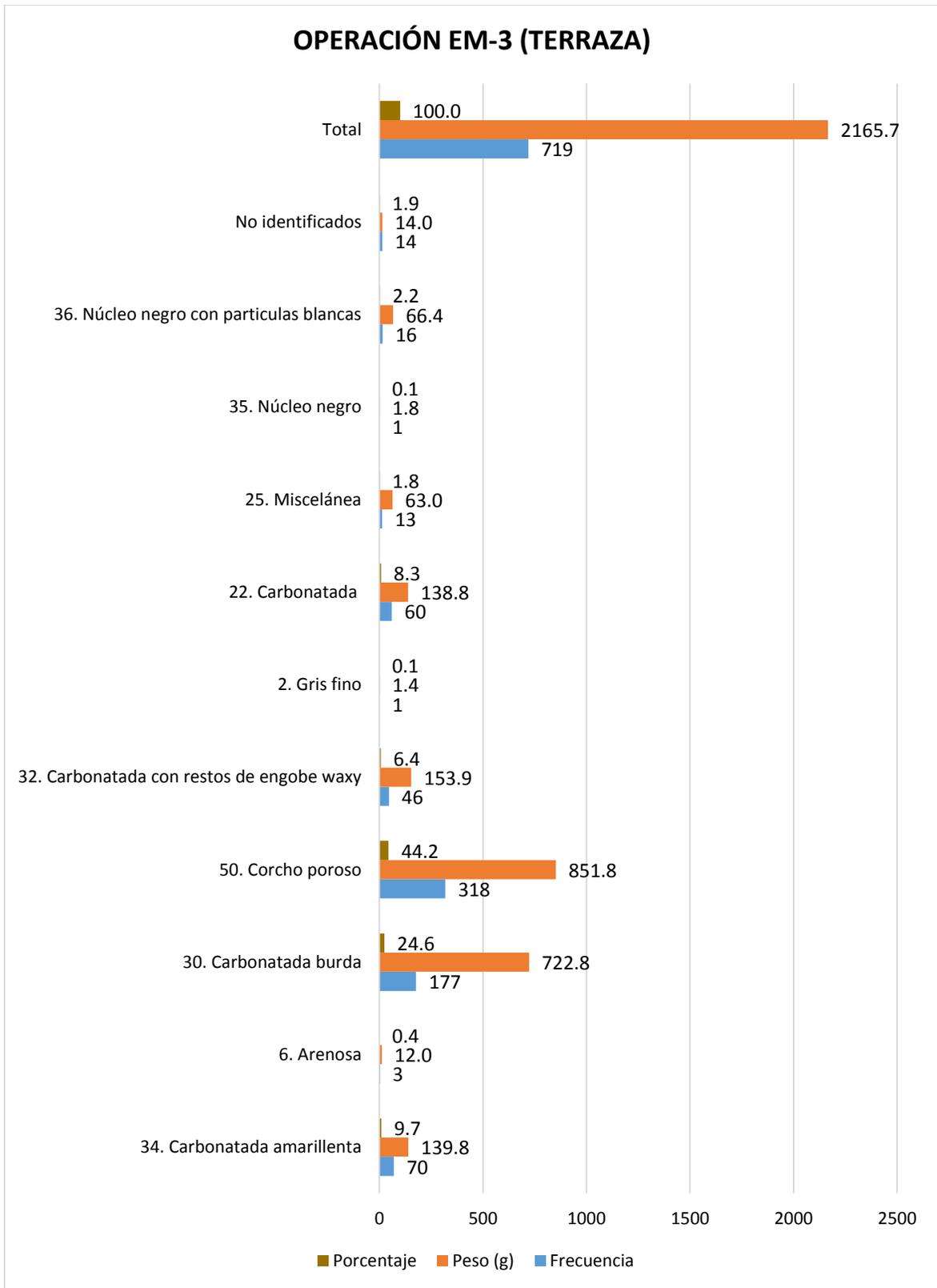


Figura 11. Gráfica de las pastas identificadas en la Operación EM-2, con sus pesos, frecuencias y porcentajes.

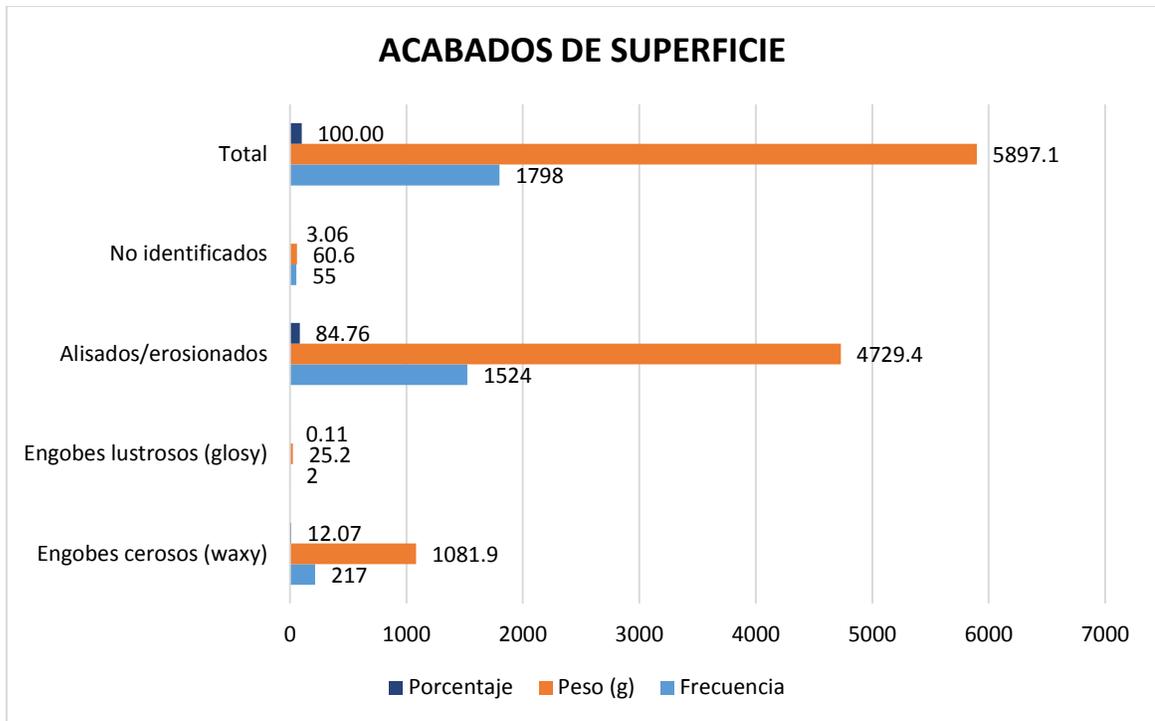


Figura 12. Gráfica de los acabados de superficies de las cerámicas de El Mirador.

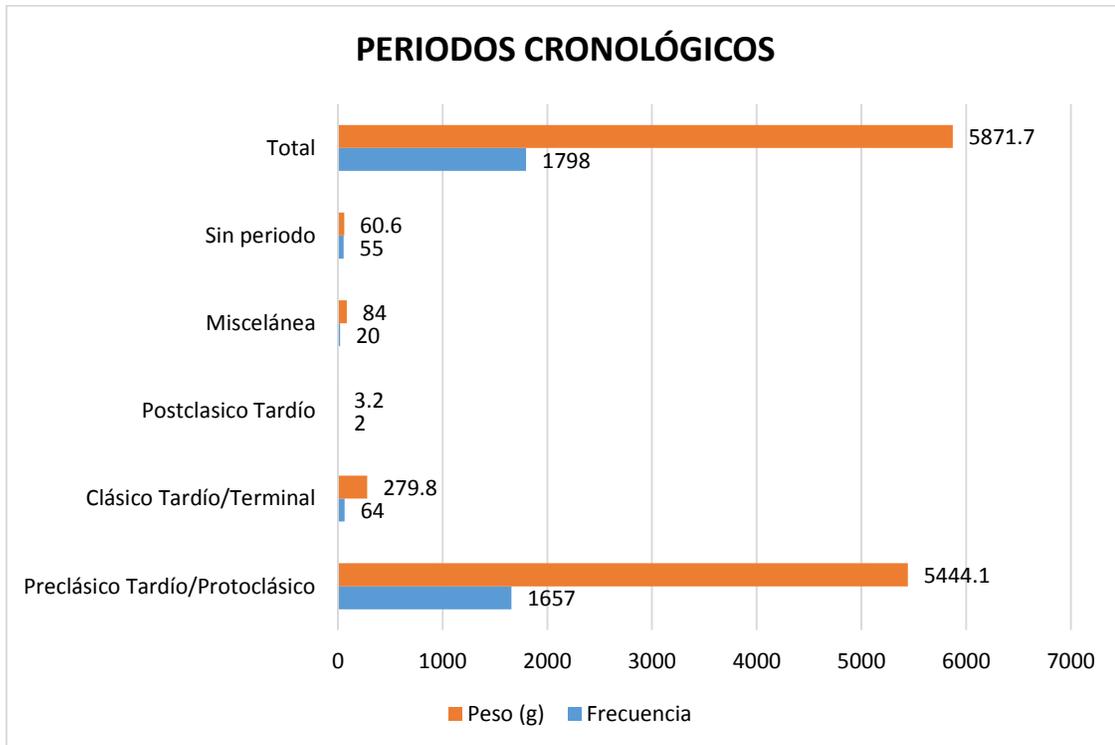


Figura 13. Gráfica con los periodos cronológicos identificados en el sitio arqueológico El Mirador con base en el análisis de pastas, formas, acabados de superficie y decoraciones del material cerámico.

BIBLIOGRAFÍA.

Agrinier, Pierre

1969 Excavations at San Antonio, Chiapas, Mexico. *Papers of the New World Archaeological Foundation*, Paper 24.

Ancona Aragón, Ileana, Socorro Jiménez Álvarez y Erik Basto Segovia

2009 Patrones de consumo y de distribución de la cerámica de pasta fina en las planicies del norte de la península de Yucatán. En *XXII Simposio de Investigaciones Arqueológicas en Guatemala, 2008* (editado por J.P. Laporte, B. Arroyo y H. Mejía), pp.1172-1192. Museo Nacional de Arqueología y Etnología, Guatemala.

Ball, Joseph

1978 Archaeological pottery of the Yucatan- Campeche Coast. En *Studies in the Archaeology of Coastal Yucatan and Campeche, México*. Middle American Research Institute, Pub. 46, Part 2. Tulane University, New Orleans.

Berlin, Heinrich

1956 *Late Pottery horizons of Tabasco, Mexico*. Publication 606. Carnegie Institution of Washington.

Bryant, Douglas Donne, John. E. Clark y David Cheetham

2005 Ceramic Sequence of the Upper Grijalva Region, Chiapas, Mexico. *Papers of the New World Archaeological Foundation*, Paper 67, Part I.

Forné, Mélanie, Ronald L. Bishop, Arthur A. Demarest, M. James Blackman y Erin L. Sears

2010 La expresión del dominio en el periodo formativo: Reflexiones en torno a algunos monumentos emblemáticos. En *XXIII Simposio de Investigaciones Arqueológicas en Guatemala, 2009* (editado por B. Arroyo, A. Linares y L. Paiz), pp.1150-1169. Museo Nacional de Arqueología y Etnología, Guatemala.

Forsyth, Donald W.

1983 Investigations at Edzná, Campeche, Mexico. *Papers of the New World Archaeological Foundation*, Paper 46, Vol. II: Ceramics.

1989 The Ceramics of El Mirador, Petén, Guatemala. *Papers of the New World Archaeological Foundation*, Paper 63, Part 4.

Hansen, Richard. D.

1990 Excavations in the Tigre Complex El Mirador, Petén, Guatemala. *Papers of the New World Archaeological Foundation*, Paper 62, Part 3.

Howell, Wayne. K.

1989 Excavations in the Danta Complex at El Mirador, Petén, Guatemala. *Papers of the New World Archaeological Foundation*, Paper 60

Jimenez Álvarez, Socorro del Pilar

2009 (en elaboración) *Descripción de las cerámicas. Parte 2*. Tesis de doctorado en dictamen. IIA-Universidad Nacional Autónoma de México.

2015 *Consumo, producción y distribución especializada de los bienes cerámicos durante el Clásico Tardío en Chinikihá, Chiapas, México*. Tesis de doctorado. Facultad de Filosofía y Letras. Universidad Nacional Autónoma de México. México, D.F

Jimenez Álvarez, Socorro, Alan Mendez Cab y Aida Jaqueline Ic Mis

2013 Análisis multi-clasificadorio de los materiales cerámicos de Budsilhá, Chiapas, Mexico, 2012. *Informe de la Temporada 2012 del Proyecto Arqueológico Budsilhá-Chocoljá*.

Matheny, Ray T.

1970 The Ceramics of Aguacatal, Campeche, Mexico. *Papers of the New World Archaeological Foundation*, Paper 27.

Méndez Cab, Alan Enrique

2012 *La interacción cultural del sitio de Francisco J. Mújica, Tabasco durante el periodo Preclásico*. Tesis de Licenciatura, Universidad Autónoma de Yucatán.

Muñoz, Rene

2006 *Power, production and prestige: technological change in the Late Classic Ceramics of Piedras Negras, Guatemala*. Unpublished Dissertation. University of Arizona.

Navarrete, Carlos

1960 Archaeological Exploration in the Region of the Frailesca, Chiapas, Mexico. *Papers of the New World Archaeological Foundation*, Paper 7.

Palka, Joel W.

2011 *Informe de la temporada 2010 del Proyecto Arqueológico Mensabak, Chiapas, México*. Report to the Instituto Nacional de Antropología e Historia.

2012 Operación EM-1: Investigaciones arqueológicas en el sitio Mirador, Lago Mensabak, Chiapas. En *Informe de la temporada 2011 del Proyecto Arqueológico Mensabak, Chiapas, México*, editado por Rebecca Deeb, Caleb Kestle y Joel Palka. Report to the Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Pérez Robles, Griselda

2006 *La secuencia cerámica del periodo Preclásico en Piedras Negras, Petén*. Tesis de Licenciatura. Universidad de San Carlos de Guatemala. Escuela de Historia. Área de Arqueología.

Rivera Castillo, Silvia Patricia

2009 *Secuencia cerámica del periodo Preclásico del sitio arqueológico San Bartolo, Flores, Petén, Guatemala*. Tesis de Licenciatura. Universidad de San Carlos de Guatemala. Escuela de Historia. Área de Arqueología.

Sanders, William

1961 Ceramic Stratigraphy at Santa Cruz, Chiapas, Mexico. *Papers of the New World Archaeological Foundation*, Paper 13.

Sears, Erin L. y Ronald L. Bishop

2002 Variabilidad en la composición de las pastas en el área de Cancuen, Guatemala: Figurillas y pastas finas. En *XV Simposio de Investigaciones Arqueológicas en Guatemala, 2001* (editado por J.P. Laporte, H. Escobedo y B. Arroyo), pp.495-504. Museo Nacional de Arqueología y Etnología, Guatemala.

Smith, Robert.

1955a *Ceramic sequence at Uaxactun, Guatemala*. Vol. I. Middle American Research Institute. Tulane University, New Orleans.

1955b *Ceramic sequence at Uaxactun, Guatemala*. Vol. II. Middle American Research Institute. Tulane University, New Orleans.



ANEXO 2

DESCRIPCIONES DE LAS CERÁMICAS DEL SITIO ARQUEOLÓGICO

IXTABAY EN METZABOK, CHIAPAS, MÉXICO

RUBÉN NÚÑEZ OCAMPO

FACULTAD DE CIENCIAS ANTROPOLÓGICAS

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE YUCATÁN.

MÉRIDA, YUCATÁN, MÉXICO

2015

DESCRIPCIONES DE LAS CERAMICAS DEL SITIO ARQUEOLÓGICO IXTABAY, METZABOK, CHIAPAS, MÉXICO.

INTRODUCCIÓN

El sitio Ixtabay se encuentra en la base del cerro El Mirador, en el centro del Sistema Lagunar Metzabok, Chiapas. En este asentamiento se localizan plazas y plataformas en la que los peregrinos que subían a la montaña se organizaban para subir las terrazas hasta los templos en la cima del cerro (Palka 2012).

Durante la temporada de campo 2013 del Proyecto Arqueológico Mensabak se realizaron las primeras excavaciones en este sitio con el objetivo de tener un panorama preliminar del periodo de construcción y ocupación de sus estructuras, así como para obtener artefactos que nos permitan generar nuevas ideas acerca de la relación entre los sitios de Ixtabay y El Mirador.

En total se excavaron tres pozos de sondeo, uno ubicado en cerca de la Plaza Norte del sitio, y dos localizados en la Plaza Sur. El presente trabajo es parte de los trabajos de gabinete realizados durante el año 2014, y exhibe algunos resultados preliminares de los análisis cerámicos realizados en el sitio.

Cabe mencionar, que los resultados de este trabajo se pueden aplicar a la cerámica de las excavaciones de todos los sitios en Mensabak, debido a su similaridad en cuanto a formas, pastas y acabados de superficie. La mayoría de la cerámica de Mensabak es de manufactura local y fecha principalmente al Preclásico Tardío y Posclásico Tardío, sin embargo; también se encuentra un porcentaje bajo de cerámica del Clásico y algunos ejemplos de esta pertenecen a la cuenca del río Usumacinta.



Mapa del sitio Ixtabay con los pozos de sondeo realizados en 2013. Mapa elaborado por Rebecca Deep y Walker Good. Modificado por Ruben Nuñez.

Las cerámicas obtenidas en este sitio durante la temporada de campo 2013 fueron trasladadas desde la comunidad de Puerto Bello Metzabok, Chiapas al Laboratorio de Cerámica de la Facultad de Ciencias Antropológicas de la Universidad Autónoma de Yucatán, en donde fueron marcadas y posteriormente analizadas entre los años 2013 y 2014, previamente lavadas en campo.

Los objetivos principales del análisis cerámico fueron:

1. Definir las características de las diferentes clases de pastas del Sistema Lagunar Metzabok.
2. Un análisis descriptivo-cronológico de las formas cerámicas del sitio.
3. Comparar la cerámica de Ixtabay en un plano interregional.
4. Establecer la cronología relativa del sitio arqueológico Ixtabay a través del estudio cerámico.

Como ya se mencionó, el presente estudio toma como base metodológica los análisis cerámicos realizados entre los años 2009 y 2013 en el sitio arqueológico Chinikihá y el Proyecto Arqueológico Budsilja-Chocolja por la Dra. Socorro Jiménez y su equipo de trabajo

Para establecer la cronología en este análisis cerámico de Ixtabay únicamente se hicieron descripciones de pasta y forma sin aludir al tema de la decoración o al acabado de superficie. La erosión de un gran volumen de los materiales limitó el análisis cerámico. El análisis de los materiales de los sitios analizados indica los siguientes periodos de ocupación en el área del Sistema Lagunar Metzabok.

Secuencia Cronológica de Mensabak	
Periodo Cultural	Fechas Estimadas
Preclásico Tardío	200 A.C- D.C 200
Protoclásico	200 - 300 D.C
Clásico Temprano	300 - 500 D.C
Clásico Tardío	500 - 850 D.C
Clásico Terminal	850 - 950 D.C
Postclásico Temprano	950 - 1200 D.C
Postclásico Tardío	1200 - 1550 D.C

Tabla cronológica de los sitios arqueológicos de la Laguna Metzabok.

DESCRIPCIONES DE LOS MATERIALES.

2. Gris fino (Postclásico Tardío).

Pasta establecida por: Smith 1955: 34.

Cantidad y porcentaje por la pasta: 33 tiestos (.57%).

Peso/pasta: 131 g.

Descripción de la pasta: pasta de textura fina y dureza frágil de color gris claro (5Y 5/1).

Acabado de superficie: alisado y al tacto se siente talcoso. Algunos presentan decoración bicroma de color rojo (5R 5/8) y negro ahumado intencional (7.5YR 4/1).

Sub-categorías de formas:

- 1) Cajete de paredes curvo divergentes y borde directo.
- 2) Cajete de paredes rectas divergentes con borde directo (Figura 1 a).
- 3) Cajete de paredes recto divergentes y borde con ligero bisel interior.

Observaciones generales: Las pastas finas tienen poca representación en Ixtabay. Se ha llegado al consenso que esta pasta tiene como origen de manufactura diversas áreas en la cuenca baja y media del río Usumacinta, de allí se distribuyó a varios sitios del área Maya (Ancona 2009: 1171, Forné et al 2010: 1151). En la región de Palenque esta pasta fecha para la fase Balunté correspondiente al Clásico Tardío (750 al 850 d.C) y para la región de Piedras Negras está fechada a partir del año 750 d.C (Muñoz 2006). En otros sitios del área Maya la manufactura de pasta fina se prolongó hasta el momento del contacto español como en el caso de Tabasco y la costa de Campeche (Ball 1978, Berlin 1956).

Ilustraciones: Figura 1 a.

3. Anaranjada fina (Postclásico Tardío).

Pasta establecida por: Smith 1955: 28.

Cantidad y porcentaje por la pasta: 75 tiestos (1.29%).

Peso/pasta: 847.2 g.

Descripción de la pasta: Pasta de textura fina y dureza frágil de color naranja (5YR 6/8) y núcleo gris delgado (5YR 6/1).

Acabado de superficie: alisada y al tacto se sienta talcosa del mismo color que la pasta.

Sub-categorías de formas:

- 1) Cajete de paredes curvo convergente con borde aplanado y acanalado en el exterior (Figura 1 b).
- 2) Olla de pared globular con cuello mediano de paredes rectas (Figura 1 c)
- 3) Soportes en forma bulbosa (Figura 1 d-e).
- 4) Fragmento de figurilla en forma de pie (Figura 11 c).
- 5) Cajete de paredes curvo convergente con incisión en el exterior del borde (Figura 1 f).

Observaciones generales: Esta pasta tiene como origen de manufactura diversas áreas de la cuenca baja y alta del Usumacinta y (Erin y Bishop 2002: 500). La vasija anaranjada fina es considerada un marcador del Horizonte cerámico diagnóstico para la fase Huipale en la región de Palenque (a partir del 800 d.C en adelante) (Rands 2007 en Jiménez 2009). En otros sitios del área Maya la manufactura de pasta fina se prolongó hasta el momento del contacto español como en el caso de Tabasco y la costa de Campeche (Ball 1978, Berlin 1956).

Se encontró un soporte antropomorfo (Figura 13 g) similar a los soportes postclásicos hechos con pasta anaranjada fina del Grupo cerámico Matillas.

Ilustraciones: Figura 1 b-f, Figura 11 c.

9. Caolinitica (Clásico Tardío).

Pasta establecida por: Jiménez 2009.

Cantidad y porcentaje por la pasta: 1 tiesto (0.02%).

Peso/pasta: 9.6 g.

Descripción de la pasta: Pasta de textura mediana y de dureza compacta. Presenta un núcleo gris oscuro (2.5Y 4/1). El color de la pasta es amarillento pálido (2.5 8/4).

Acabado de superficie: Tiene una superficie alisada y se sienten lijoso debido a la erosión al tacto. El acabado de superficie es del mismo color que la pasta.

Sub-categorías de formas:

- 1) Cuerpo.

Observaciones generales: Esta pasta se ha reportado en el sitio arqueológico de Chinikihá asociada a formas del periodo Clásico Tardío de la región (Jiménez 2009).

Ilustraciones: Figura 3.

22. Carbonatada (Clásico Tardío-Terminal y Postclásico).

Pasta establecida por: Jiménez 2009.

Cantidad y porcentaje por la pasta: 14 tiestos (0.24%).

Peso/pasta: 268.6 g.

Descripción de la pasta: Las pastas tienen un rango de colores que va desde café claro (5YR 5/4) amarillento (10YR 5/4). Todas las pastas tienen una textura media y dureza de frágil a media, con incrustaciones de calcita, piedra pómez y mica, algunos fragmentos presentan óxidos de hierro.

Acabado de superficie: Uno de los cajetes encontrados tiene engobe café (10YR 5/3) e incisiones poco profundas verticales. Las ollas presentan diferentes decoraciones, como las encanto con impresiones de uñas alrededor del cuello; algunas tienen estrías horizontales muy separadas al estilo de las ollas del Clásico Tardío.

Sub-categorías de formas:

- 1) Ollas.
- 2) Cajete de pared recta y borde ligeramente saliente (Figura 2 d).
- 3) Cajete con borde ligeramente recto divergente y engrosado en el exterior (Figura 2 e).

Observaciones generales:

Ilustraciones: Figura 2 d-e.

25. Miscelánea.

Pasta establecida por: Jiménez 2009.

Cantidad y porcentaje por la pasta: 27 tiestos (0.46%).

Peso/pasta: 234.7 g.

Descripción de la pasta: Pastas que tienen un rango de color que va de amarillento (10YR 7/6) con núcleo blanco (5y 8/1), café (10 YR 5/3) y rojizo (2.5YR 5/8) con núcleo gris oscuro (10YR 4/2). La textura de las pasta de fino a medio y dureza compacta con calcita.

Acabado de superficie: Tienen una superficie alisada y sin engobe.

Sub-categorías de formas:

- 1) Cajete de paredes recto divergentes y borde ligeramente saliente.
- 2) Tapa de vasija en forma de hongo (Figura 2 b).
- 3) Soportes pequeños tipo botón (Figura 2 c).
- 4) Fragmentos de figurillas.

Observaciones generales: En esta clase se encuentran varias tipos de pastas que con un análisis cerámico más amplio podrían ser identificadas.

Ilustraciones: Figura 2 b-c.

30.-Carbonatada burda (Preclásico Tardío).

Pasta establecida por: Jiménez 2009.

Cantidad y porcentaje por la pasta: 989 tiestos (16.96%).

Peso/pasta: 13407 g.

Descripción de la pasta: pasta de textura burda con pedazos grandes de calcita y dureza compacta. Los colores van desde café (7.5YR 5/6), rojizo (10YR 6/6), y gris oscuro (10YR 4/1).

Acabado de superficie: presentan una superficie alisada y muy erosionada lo que les da tacto rasposo. La superficie comúnmente es del mismo color de la pasta.

Sub-categorías de formas:

- 1) Cuenco de paredes curvo convergentes con aplicaciones y borde saliente (Figura 4 d).
- 2) Cajete de paredes gruesas recta divergentes con bisel interior.
- 3) Ollas con cuello corto recto divergente y borde directo (Figura 4 e).
- 4) Olla de cuello corto recto y directo (Figura 3 a).
- 5) Cajete de paredes recto divergentes y borde saliente (Figura 3 c).
- 6) Cajete de paredes rectas y directas.
- 7) Olla de cuello corto recto divergentes con borde ligeramente saliente.
- 8) Olla de cuello corto recto divergente y borde directo (Figura 3 g).
- 9) Olla de cuello corto curvo divergente y borde directo (Figura 3 e).
- 10) Cajete de paredes gruesas ligeramente curvas divergentes y un pequeño reborde labial (Figura 3 b).
- 11) Cajete de paredes curvo divergentes y borde saliente (Figura 4 a-b).
- 12) Olla de cuello corto curvo divergente y acanaladura en el interior del borde (Figura 3 h).
- 13) Cajete de silueta compuesta (Figura 4 c).
- 14) Olla de cuello corto grueso curvo divergente y borde saliente con una ligera acanaladura en el interior (Figura 4 g).

Observaciones generales: Esta pasta también ha sido reportada en el sitios arqueológicos de Budsilhá y Rancho Búfalo en Chiapas, fechada para el Preclásico Tardío donde se considera una pasta asociada a vasijas de uso doméstico, en su mayoría ollas de cuello bajo (Jiménez et al 2012, 2013, Jiménez 2009). En Mensabak, esta pasta se encuentra también en el sitio El Mirador asociada a formas del Preclásico Tardío.

En el caso particular de Ixtabay, esta pasta sólo se encontró en el pozo de sondeo excavado en la Plaza Norte, en los niveles inferiores y asociada a material Preclásico Tardío y Protoclásico.

Ilustraciones: Figura 3 a-h, Figura 4 a-g.

31. Carbonatada fina (Protoclásico-Clásico Temprano).

Pasta establecida por: Jiménez 2009.

Cantidad y porcentaje por la pasta: 592 tiestos (10.15%).

Peso/pasta: 7018.90 g.

Descripción de la pasta: pasta de textura fina a media y dureza compacta con mucha calcita fina e incrustaciones de óxidos de hierro (hematita). Los colores tienen un amplio rango que va desde rojizo (5YR 6/6), café rojiza (5YR 5/4), algunos tiestos presentan un núcleo gris oscuro (5Y 4/1).

Acabado de superficie: presentan una superficie alisada y erosionada lo que provoca que no tengan restos de engobe; sin embargo, debieron de haber tenido decoración policroma. En la superficie interior y exterior de las vasijas se pueden ver las estrías que se formaron durante el proceso de manufactura.

Sub-categorías de formas:

1. Cajetes de silueta compuesta con reborde medial en ángulo z y base cóncava con fondo convexo, de paredes recta divergentes y borde ligeramente saliente (Figura 6 a, b, d, g).
2. Cajetes de paredes curvo divergente, y borde aplanado.
3. Cajetes de silueta compuesta con reborde medial en ángulo z redondeado, y base cóncava y fondo convexo, de paredes recta divergentes y borde ligeramente saliente (Figura 6 e, Figura 7 b-c).
4. Platón de base plana, con paredes cortas recta divergentes y borde ligeramente en punta (Figura 7 e).
5. Cajetes de silueta compuesta, con reborde medial en ángulo z, base cóncava y fondo convexo, de paredes rectas divergentes y bordes directo (Figura 7 d).
6. Cajetes de paredes ligeramente curvo divergentes y borde directo, con base cóncava y fondo convexo (Figura 7 a).
7. Soportes mamiformes cónicos huecos, tipo tapir- sonaja (Figura 5 h-i).
8. Tapa de vasija.
9. Cuenco de paredes curvo convergentes y borde aplanado.
10. Cajete de paredes recto divergentes con base convexa y fondo cóncavo.
11. Bases anulares (Figura 5 a-d, g, Figura 12 a).

12. Rebordes mediales en ángulo z (Figura 5 e).
13. Rebordes basales en ángulo z (Figura 5 f).
14. Cajete de paredes curvo divergentes y borde saliente, con base plana (Figura 4 f).

Observaciones generales: Las vasijas con esta pasta se caracterizan por la presencia de bases anulares, rebordes basales y mediales en ángulo z, lo que son comúnmente utilizados como marcadores del periodo Clásico Temprano; pero también se encontraron con esta pasta soportes de tapir-sonaja (Figura 5-h-i), tapas de vasijas de silueta compuesta y fragmentos cerámicos con acabados de superficie que son comúnmente asociados al estilo transicional denominado Protoclásico y que se presenta en la cerámica de varios sitios del área Maya entre el 75 a.C y el 420 d.C (Bachand 2003: 593, Brady et al 1998).

Esta pasta es semejante a la denominada 'carbonatada' reportada en los sitios arqueológicos de Budsilhá, Rancho Búfalo y Chinikihá en Chiapas asociada a formas desde Clásico Temprano al Clásico Tardío en la región (Jiménez et al 2012, 2013, Jiménez 2009). En estos sitios en algunas fragmentos cerámicos con esta clase de pasta se pudo identificar acabados de superficie lustrosos, a diferencia de Ixtabay, en donde a pesar de la asociación de esta pasta con formas del Clásico Temprano no se conservan engobes debido a la erosión

Ilustraciones: Figura 5 a-i, Figura 6 a-g, Figura 7 a-e, Figura 12 a.

34.- Pasta carbonatada amarillenta (Preclásico Tardío).

Pasta establecida por: Méndez 2012: 79.

Cantidad y porcentaje por la pasta: 20 tiestos (0.34%).

Peso/pasta: 154.8 g.

Descripción de la pasta: Pasta de textura fina con calcita fina, de dureza media a compacta. Tiene varias tonalidades de amarillo de (10YR 6/4) a (7.5YR 7/8). También tiene incrustaciones de óxido de hierro (hematita).

Acabado de superficie: Aunque los tiestos se encuentran muy erosionados, algunos presentan todavía restos de engobe cerosos de color rojo (2.5 YR 4/6) y café rojizo (5YR 4/4).

Sub-categorías de formas:

1. Cajete de paredes curvas divergentes y borde redondeado (Figura 2 h).

Observaciones generales: Esta pasta se encuentra asociada a formas y acabados de superficies cerosos característicos del Preclásico Tardío en área Maya. En Mensabak, esta pasta también se encuentra predominantemente en el sitio arqueológico El Mirador.

Ilustraciones: Figura 2 h.

36. Núcleo negro (Preclásico Tardío).

Pasta establecida por: Méndez 2012: 72.

Cantidad y porcentaje por la pasta: 16 tiestos (0.27%).

Peso/pasta: 229.4 g.

Descripción de la pasta: Pasta de textura media y dureza compacta con carbonatos e incrustaciones de óxido de hierro. Tienen un rango de colores que van del rojizo (5YR 6/6) a café amarillento (10YR 5/4).

Acabado de superficie: Presentan restos de engobe ceroso de color rojo (10R 3/4 y 2.5YR 4/6) característicos del periodo Preclásico. La mayoría de los fragmentos se encuentran muy erosionados y se sienten polvosos al tacto.

Sub-categorías de formas:

- 1) Cajetes de paredes rectas divergentes con bordes directo y ligeramente en forma de punta (Figura 2 f-g).

Observaciones generales: Esta pasta se encuentra asociada a formas y acabados de superficies cerosos característicos del Preclásico Tardío en área Maya, y ha sido reportada igual en el sitio arqueológico Francisco J. Mujica, Tabasco asociada a formas y acabados del Preclásico Medio hasta el Preclásico Tardío (Méndez 2012: 84-93). En Mensabak, esta pasta también se encuentra en el sitio arqueológico El Mirador, asociada a formas y engobes cerosos del Preclásico Tardío.

Ilustraciones: Figura 2 f-g.

50. Corcho poroso (Postclásico Tardío).

Pasta establecida por: en el presente estudio.

Cantidad y porcentaje por la pasta: 128 tiestos (2.19%).

Peso/pasta: 387 g.

Descripción de la pasta: la pasta tiene una textura de media a burda y dureza frágil de color café claro (2.5Y 7/3). También tiene incrustaciones de hematita.

Esta pasta muestra porosidad extrema y hojas laminadas debido a su alta erosión lo que ha provocado la desaparición de los carbonatos.

Acabado de superficie: el acabado es del mismo color que la pasta, no presenta engobe.

Sub-categorías de formas:

1. Borde con engrosamiento hacia el exterior (Figura 2 a).
2. Cuerpos.

Observaciones generales: Se plantea que esta pasta podría tratarse de una manufactura local relacionada con una larga tradición de producción cerámica desde el periodo Preclásico tardío hasta Postclásico.

El geólogo Luis Obando de la Universidad de Costa Rica, revisando esta pasta comento que no la porosidad no se debe a la materia orgánica sino a la meteorización, estos poros son las cavidades donde se encontraban carbonatos que se erosionaron. Por lo tanto esta pasta es la misma que la corcho poroso con carbonatos, y quizá la misma pasta carbonatada burda pero muy erosionada. Lo que plantea una problemática, ya que aunque macroscópicamente sea diferentes, petrográficamente quizá tengan la misma composición.

Ilustraciones: Figura 2 a.

52. Corcho poroso con carbonatos (Postclásico Tardío).

Pasta establecida por: en el presente estudio.

Cantidad y porcentaje por la pasta: 2796 tiestos (47.93%).

Peso/pasta: 20422.60 g

Descripción de la pasta: Pasta carbonatada con incrustaciones de óxidos de hierro, de dureza compacta y textura de mediana a burda. Los colores de la pasta tienen un amplio rango de colores, todos de una gama oscura, que van de café oscuro (7.5YR 4/2) a gris oscuro (10YR 7/4). Algunos fragmentos presentan núcleo gris oscuro (2.5Y 4/1).

Acabado de superficie: La superficie comúnmente es del mismo color de la pasta y al tacto se sienten rasposos debido a la meteorización y las incrustaciones de carbonatos. Los fragmentos están muy erosionados lo que les da un aspecto poroso. La mayoría aun presentan restos de una delgada capa de engobe del mismo color de las pastas.

Sub-categorías de formas:

1. Cuenco pequeño de paredes curvo convergentes y borde saliente (Figura 8 a).
2. Olla de cuello corto con paredes curvo divergentes. Las paredes de la olla no se encuentran (Figura 8 g).
3. Comal de base plana y paredes ligeramente curvas (Figura 8 d).
4. Cajete de pequeñas paredes rectas y borde saliente.
5. Cajete de paredes recta divergentes y borde ligeramente saliente.
6. Cajete de silueta compuesta con paredes recta divergentes y borde saliente (Figura 8 c).
7. Olla de cuello corto de paredes rectas y ligeramente divergentes con borde saliente. El cuerpo de la olla no están, pero se tiene la evidencia de que era estriada (Figura 8 h).
8. Ollas de cuello recto con borde curvo divergente (Figura 8 b, f).
9. Ollas de cuello curvo divergente con borde saliente y ranura interior.
10. Ollas de cuello curvo divergentes con borde ligeramente saliente (Figura 8 i-j).
11. Ollas de cuello largo y paredes rectas con borde directo (Figura 8 e).

Observaciones generales: Esta pasta parece ser la misma que la denominada corcho poroso antes de sufrir un proceso de erosión de sus carbonatos. Parece ser una pasta de producción local con una larga tradición de producción cerámica desde el periodo Preclásico tardío hasta Postclásico.

Ilustraciones: Figura 8 a-j.

53. Talcosa carbonatada (Postclásico Tardío).

Pasta establecida por: en el presente estudio.

Cantidad y porcentaje por la pasta: 364 tiestos (6.24%).

Peso/pasta: 2045. 4 g.

Descripción de la pasta: Pasta con carbonatos finos de textura fina a media y dureza de frágil a mediana e incrustaciones de óxidos de hierro. Tienen un rango de color que va de gris claro (2.5Y 8/4) a rojizo (2.5YR 6/8).

Acabado de superficie:

Sub-categorías de formas:

- 1) Cajete de paredes rectas divergentes, con borde directo, de fondo y base plana (Figura 9 a).
- 2) Cajete de paredes delgadas ligeramente curvas convergentes y ligero engrosamiento interior en el borde.
- 3) Cuenco de paredes curvo convergentes con borde aplanado (Figura 9 h, k).
- 4) Cajete de paredes delgadas curvo convergentes y borde directo (Figura 9 e, g, i, j).
- 5) Soporte en forma de cono (Figura 9 d).
- 6) Soportes huecos en forma rectangular con orificio (Figura 9 b-c).
- 7) Aunque no fueron encontradas, con esta clase de pastas también se hicieron ollas, ya que se encontraron asas (Figura 9 f).
- 8) Cajete con paredes recto divergentes y borde directo (Figura 9 l).

Observaciones generales: Pasta parecida a la compacta con núcleo negro.

Soportes similares a la Figura 9-d se han encontrado en cuencos trípodes sin engobe de Mayapán, conocidos en el sistema tipo variedad como Tipo Mama Rojo: Sin Engobe Exterior, fechados para el complejo cerámico Tases (1300 d.C- 1450 d.C) (Ver Smith 1971 Figura 41, b, 3 y 4).

Ilustraciones: Figura 9 a- l.

54. Poroso fino (Postclásico Tardío).

Pasta establecida por: en el presente estudio.

Cantidad y porcentaje por la pasta: 155 tiestos (1.97%).

Peso/pasta: 3666.8 g.

Descripción de la pasta: Pasta carbonatada con incrustaciones de hematita de dureza media a dura y textura de mediana a burda. También presenta mica en la pasta. El rango de colores de la pasta es de amarillento (10YR 6/4) a rojizo (5YR 6/6), esta variación se debe a la cocción y la mayoría de los fragmentos presenta un núcleo gris oscuro (2.5Y 4/1).

Acabado de superficie: Los fragmentos no presentan engobe, únicamente un fragmento de borde de olla presenta una decoración incisa en forma de círculos y pequeños restos de engobe negro.

Sub-categorías de formas:

1. Soporte ovalado hueco (Figura 10 a).
2. Ollas de forma ovoide de base ligeramente convexa y fondo plano (Figura 12 c).
3. Borde de olla, de cuello largo y borde divergente con terminación en punta.

Observaciones generales: Ollas con formas similares a la Figura 12-c han sido reportadas en la Región del Alto Grijalva fechadas para el periodo Postclásico Tardío (1300-1530) (Lowe 1959: 103, Figura 55, c).

Ilustraciones: Figura 10 a; Figura 13 c.

55. Compacta con núcleo negro (Postclásico Tardío).

Pasta establecida por: en el presente estudio.

Cantidad y porcentaje por la pasta: 493 tiestos (8.45%).

Peso/pasta: 5817.50 g.

Descripción de la pasta: la pasta tiene un rango de colores que va desde café claro (10YR 7/4) hasta rojizo (5YR 6/8), y presenta un núcleo negro (5Y 4/1). Tiene una dureza

compacta y textura mediana. La pasta también presenta incrustaciones de mica y óxidos de hierro (hematita).

Acabado de superficie: la mayoría de los fragmentos se encuentran sin engobe, debido a la erosión; sin embargo, algunos todavía presentan restos de un engobe de color bayo (10YR 6/4), casi del mismo color de la pasta; engobe rojizo-naranja (5YR 6/6); engobe negro (2.5Y 2.5/1); engobe rojo (10R 4/4).

En algunos fragmentos tanto en la superficie interior y exterior se pueden ver las sutiles estrías que se formaron durante el proceso de manufactura.

Sub-categorías de formas:

1. Olla de cuello largo con borde ligeramente saliente, con una acanaladura en el exterior (Figura 10 b).
2. Olla de cuello corto y borde ligeramente saliente, el cuerpo de la olla es globular (Figura 9 l).
3. Cajete de base y fondo plano, con paredes recto divergentes y borde directo (Figura 9 g).
4. Cuenco de paredes curvo convergentes, con borde aplanado (Figura 9 b, e).
5. Cuenco de paredes curvo convergentes con borde saliente y acanaladura exterior e interior (Figura 9 c, d, h).
6. Cuenco de paredes curvo convergentes con borde biselado en el interior (Figura 9 j-k).
7. Platon.
8. Ollas de cuello corto de paredes rectas y borde directo. Cuerpo de olla no presente.
9. Cajete con soportes antropomorfos (Figura 11 g).
10. Olla de cuello corto y cuerpo con agujeros impresos (coladores o pichanchas) (Figura 11 d).
11. Sellos (Figura 11 a-b).
12. Cuenco de paredes curvo convergentes y borde directo (Figura 9 a, i).
13. Cajete de paredes curvo divergentes con dos acanaladuras en la parte exterior del borde (Figura 9 f).
14. Soportes (Figura 8 b-e, g-i).

Observaciones generales:

Ollas con formas similares a la Figura 12-b se han reportado en la Región del Alto Grijalva, correspondientes al Grupo Xela que pertenece a la fase Tan, fechada para el Postclásico Tardío (1300-1530), estas ollas tenían engobe con decoración policroma pero también se hallaron ollas sin engobe (Bryant et al 2005: 605-608, Figura 9.31, a-d; Figura 9.34, b). Lowe (1959: 63,103, Figura 32, i; Figura 55, b) durante sus exploraciones en la Región del Alto Grijalva, también reportó ollas globulares de tres asas con cuello largo similares, fechadas para el Postclásico Tardío (1300-1540). También han sido halladas ollas chultuneras de cuello largo pertenecientes al tipo Cumbujuyu Domestico, fechadas para el Postclásico Tardío en el sitio de Chiapa de Corzo, asociado a coladores o pichanchas (Navarrete 1966: 57, 65, Figura 40; Figura 61).

Soportes antropomorfos similares a Figura 13-g se han encontrado en Mayapán, conocidos en el sistema de clasificación tipo variedad como Tipo Mama Rojo: Sin Engobe Exterior, Variedad Mama y Tipo Mama: Variedad Mama (Ver Smith 1971 Figura 40, b, 15; Figura 40, c, 13 a 20). Este tipo cerámico pertenece a la Vajilla Mayapán Rojo y está fechado para el periodo Postclásico Tardío (1300-1450 d.C) (Smith 1971: 242).

Cajetes trípodes con soportes antropomorfos de pasta naranja fina del Grupo Matillas también han sido encontrados en Mayapán (Ver Smith 1971 Figura 56, c). Este grupo cerámico se encuentra fechados entre el complejo Hocaba (1200-1300 d.C) y Tases (1300-1500 d.C) (Smith 1971: 201 a 235).

Como se puede notar, en Mayapán se han encontrado vasijas con soporte efigie antropomorfos, tanto en pastas locales como en foráneas (como es el caso de la vajilla naranjada fina).

Ollas tipo coladores o pichanchas similares a la Figura 13-d se han reportado en la Región del Alto Grijalva, pertenecientes al Grupo Xela en el sistema tipo variedad y que corresponden a la fase Tan, fechada para el Postclásico Tardío (1250 a 1530) (Bryant et al 2005: 598 a 602, Figura 9.26, a- c; Figura 9.27, a; Figura 9.28; Figura 9.29, a, c, j, l, k). Estas ollas también han sido reportadas en el sitio arqueológico Santa Cruz, Chiapas para el periodo Chiapaneco Postclásico (Sanders 1961: 41). Coladores o pichanchas también fueron halladas en el sitio de Chiapa de Corzo, pertenecientes al Tipo Niricumbo

Domestico, asociado a material cerámico perteneciente al Postclásico Tardío (Navarrete 1966: 64, Figura 59, a-e).

Sellos similares a la Figura 13-a han sido encontrados en el sitio Chiapa de Corzo fechados para el periodo Postclásico Tardío. Estos sellos fueron usados para decorar textiles y también piel humana (Navarrete 1966: 80, Figura 88). Cabe mencionar que se han encontrado sellos de cerámica en casi toda Mesoamérica, fechados desde el periodo Preclásico Medio hasta la época colonial, contextualmente se han encontrado en entierros así como en basureros de unidades domésticas (Véase Bachand 2003, Paredes 2011).

Ilustraciones: Figura 10 b-i, Figura 11 a-m, Figura 12 b, Figura 13 a, b, d, g.

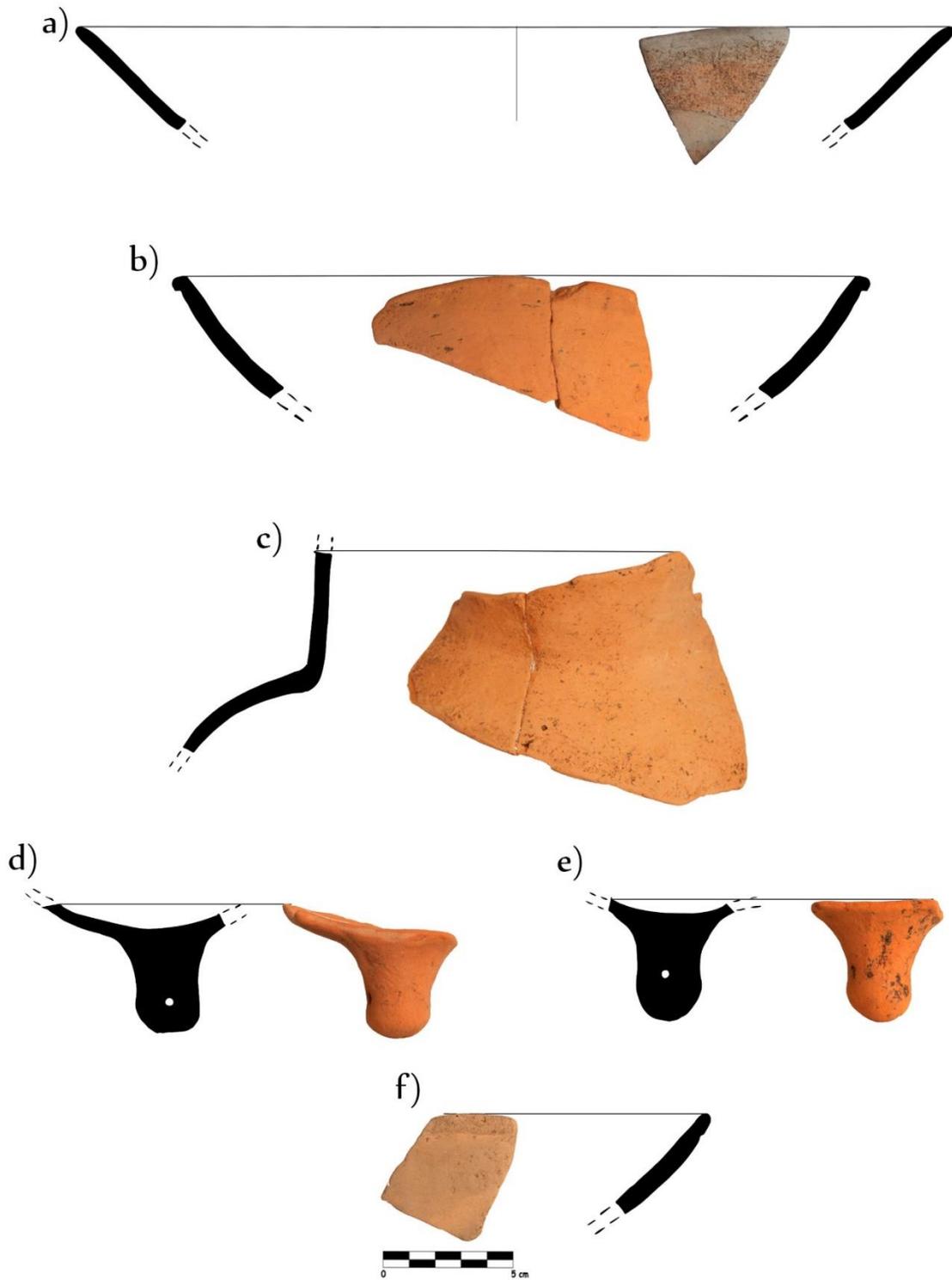


Figura 1. **Pasta Gris Fino (Postclásico Tardío)**. a) Cajete de paredes rectas divergentes con borde directo. **Pasta Anaranjado Fino (Postclásico Tardío)**. b) Olla de pared globular con cuello mediano de paredes rectas. c- e) Soportes en forma bulbosa. f) Cajete de paredes curvo convergente con incisión en el exterior del borde

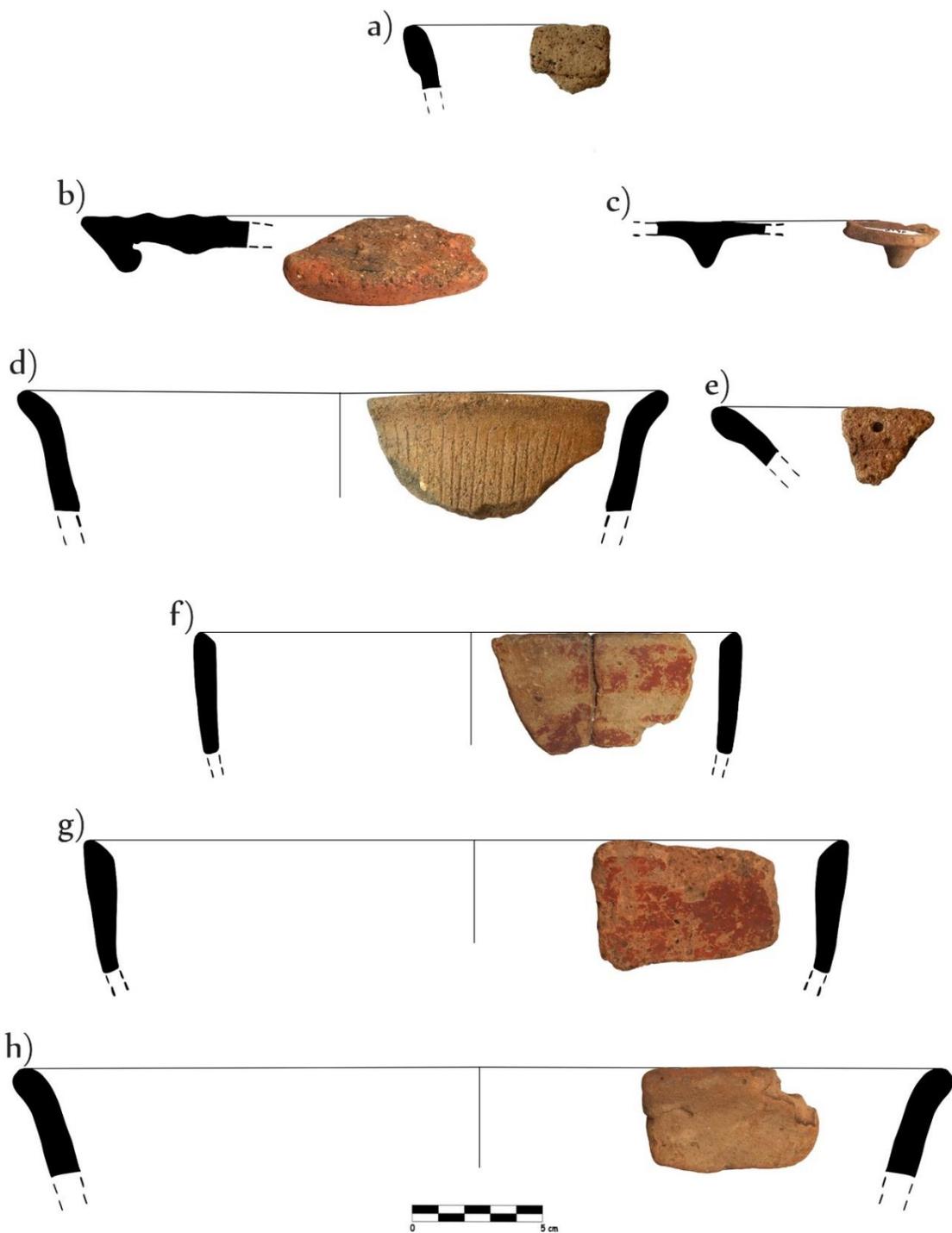


Figura 2. Pasta **Corcho Poroso (Postclásico Tardío)**. a) Borde con engrosamiento hacia el exterior. **Miscelánea**. b) Tapa de vasija en forma de hongo. c) Soportes pequeños tipo botón. **Pasta Carbonatada (Clásico Tardío)**. d) Cajete de pared recta y borde ligeramente saliente. e) Cajete con borde ligeramente recto divergente y engrosado en el exterior. **Pasta Núcleo Negro (Preclásico Tardío)**. f-g) Cajetes de paredes rectas divergentes con bordes directos y ligeramente en forma de punta. **Pasta Carbonatada Amarillenta (Preclásico Tardío)**. h) Cajete de paredes curvas divergentes y borde redondeado.

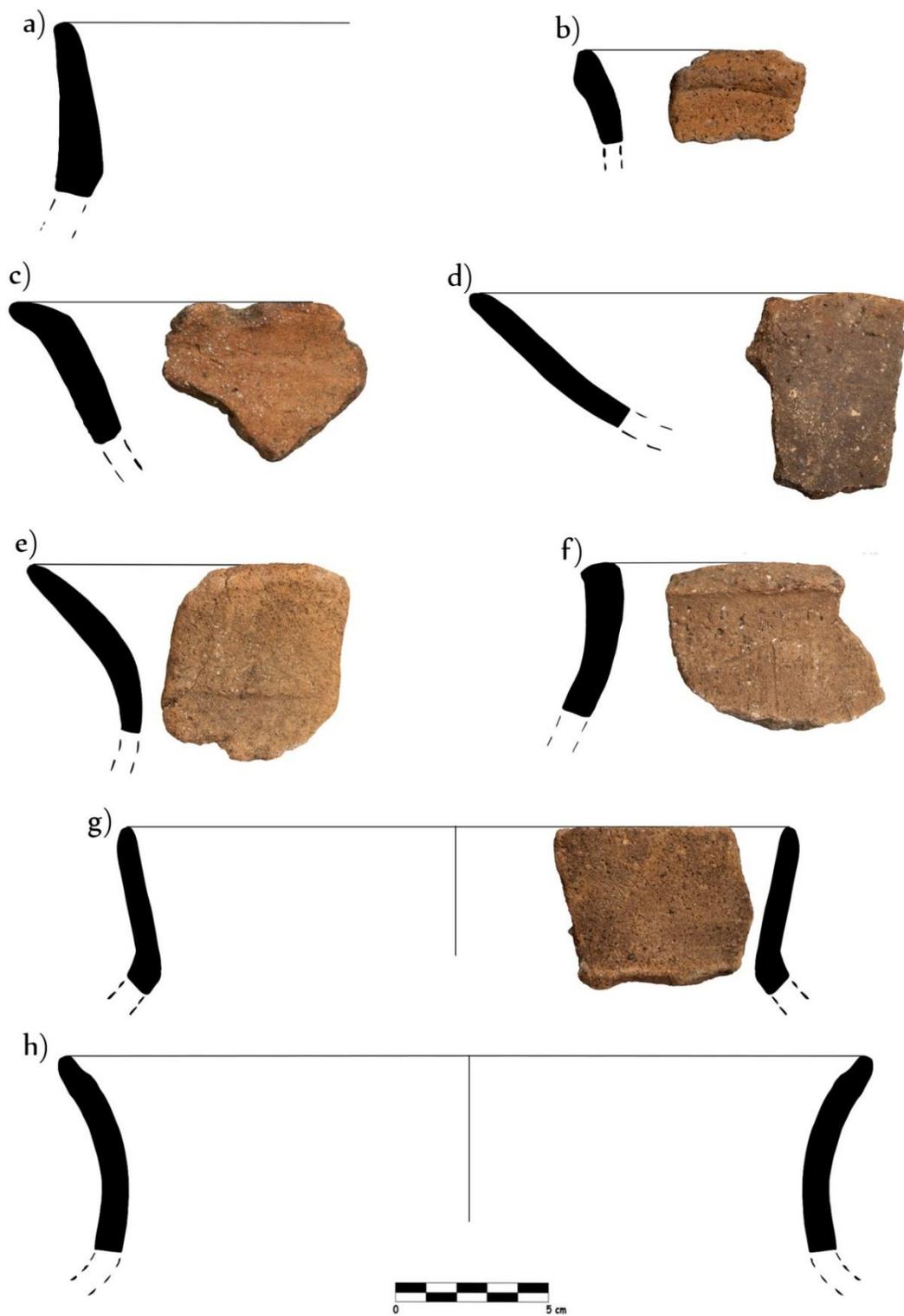


Figura 3. Pasta Carbonatada Burda (Preclásico Tardío). a) Olla de cuello corto recto y directo. b) Cajete de paredes gruesas ligeramente curvas divergentes y un pequeño reborde labial. c) Cajete de paredes recto divergentes y borde saliente. d) Olla de cuello corto curvo divergente y borde directo. g) Olla de cuello corto recto divergente y borde directo. h) Olla de cuello corto curvo divergente y acanaladura en el interior del borde.

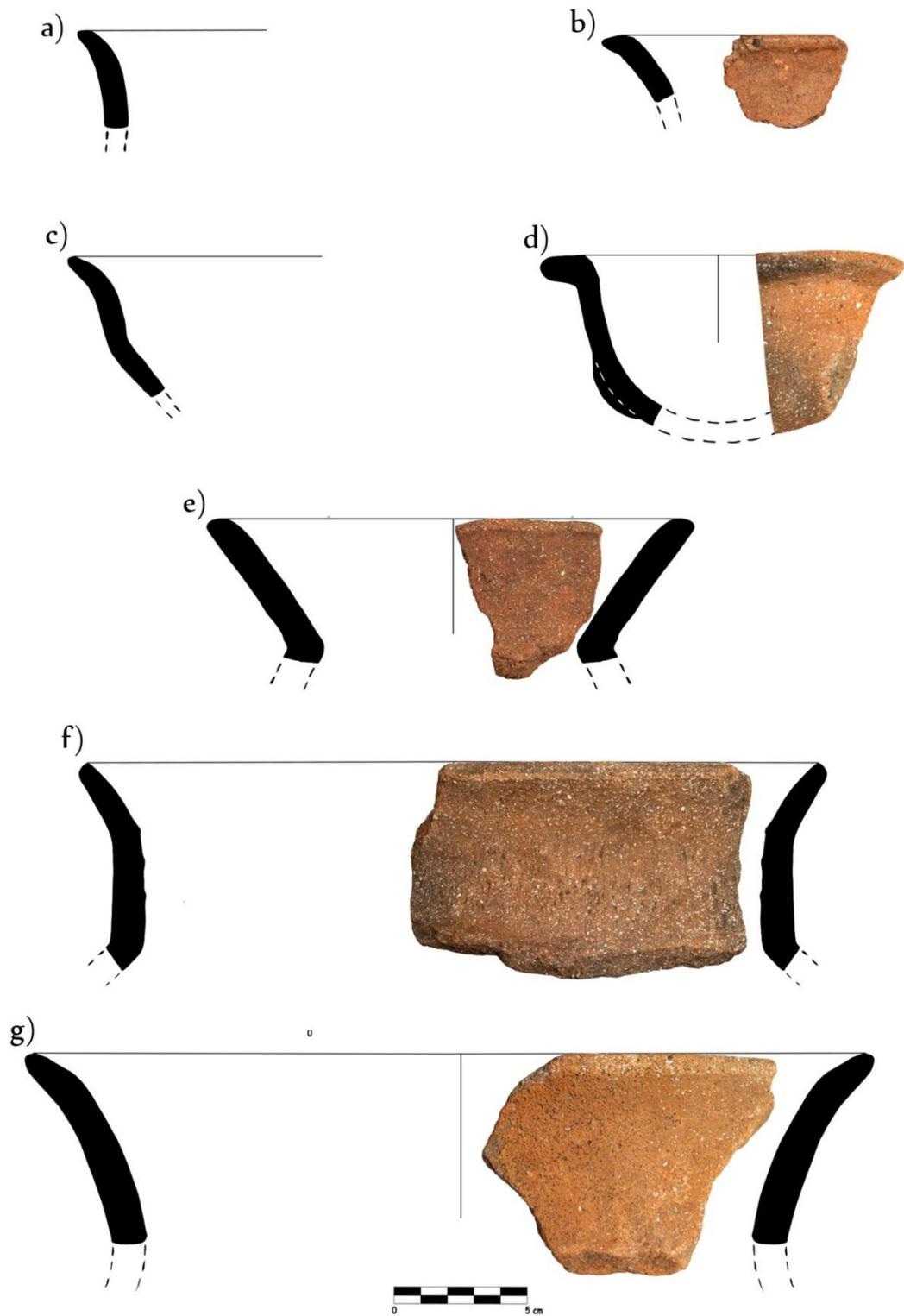


Figura 4. **Pasta Carbonatada Burda (Preclásico Tardío)**. a-b) Cajete de paredes curvo divergentes y borde saliente. c) Cajete de silueta compuesta. d) Cuenco de paredes curvo convergentes con aplicaciones y borde saliente. e) Ollas con cuello corto recto divergente y borde directo. g) Olla de cuello corto grueso curvo divergente y borde saliente con una ligera acanaladura en el interior.

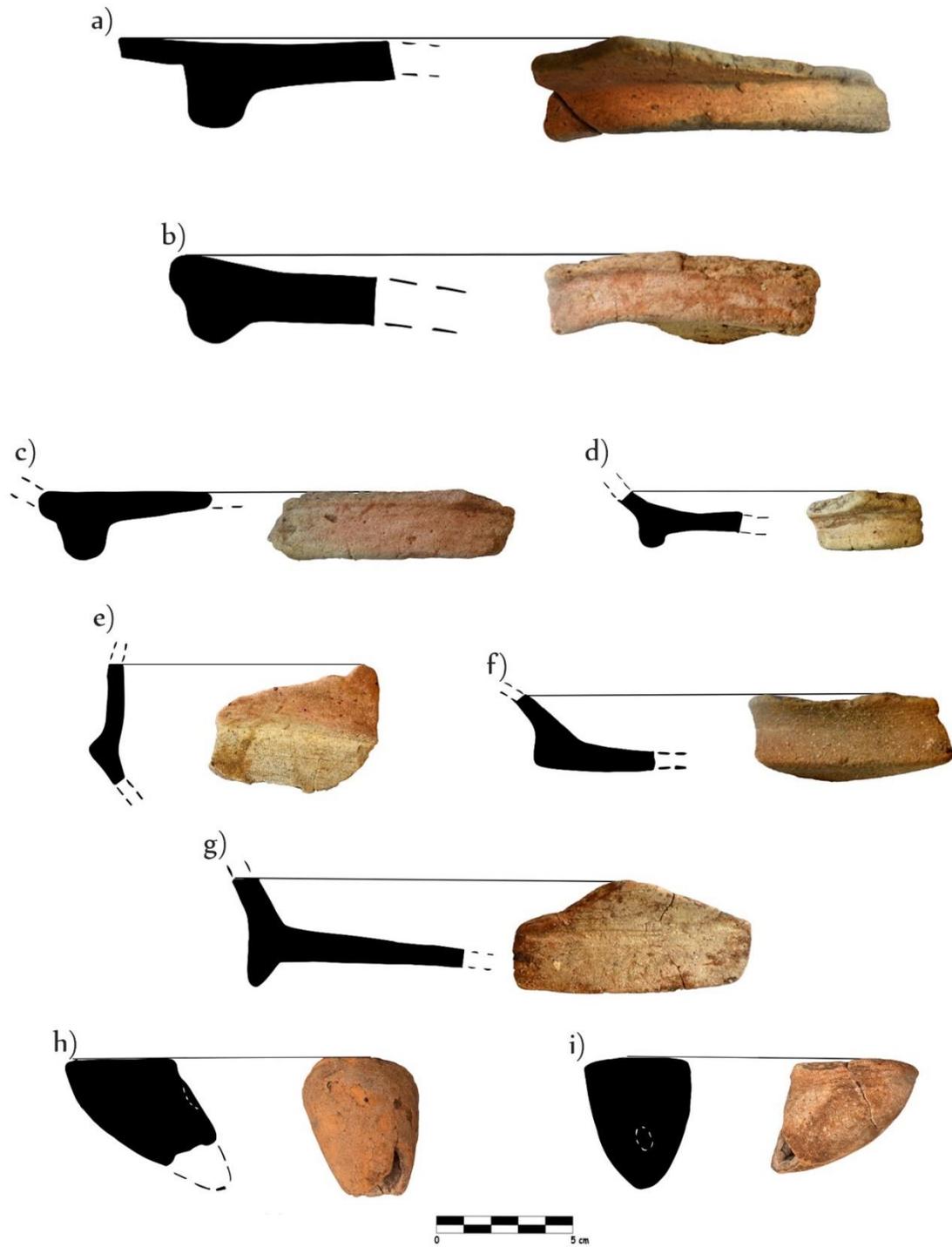


Figura 5. **Pasta Carbonatada Fina (Protoclásico-Clásico Temprano).** a– d, g) Bases anulares. e) Rebordes mediales en ángulo z. f) Rebordes basales en ángulo z. h- i) Soportes mamiformes cónicos huecos, tipo sonaja.

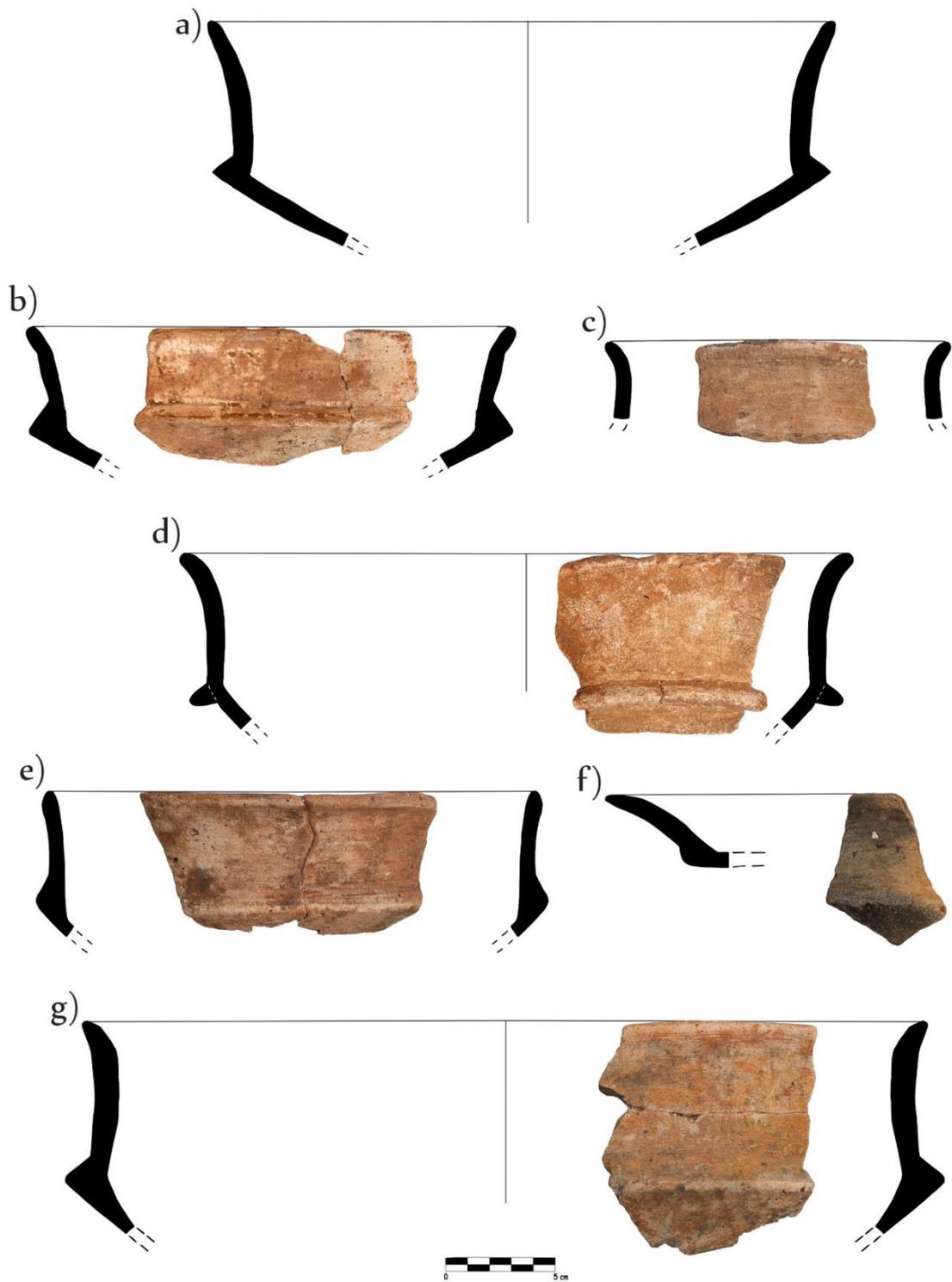


Figura 6. **Pasta Carbonatada Fina (Clásico Temprano)**. a, b, d, g) Cajetes de silueta compuesta con reborde medial en ángulo z y base cóncava con fondo convexo, de paredes recta divergentes y borde ligeramente saliente. e) Cajetes de silueta compuesta con reborde medial en ángulo z y base cóncava con fondo convexo, de paredes recta divergentes y borde ligeramente saliente. f) Cajete de paredes curvo divergentes y borde saliente, con base plana.

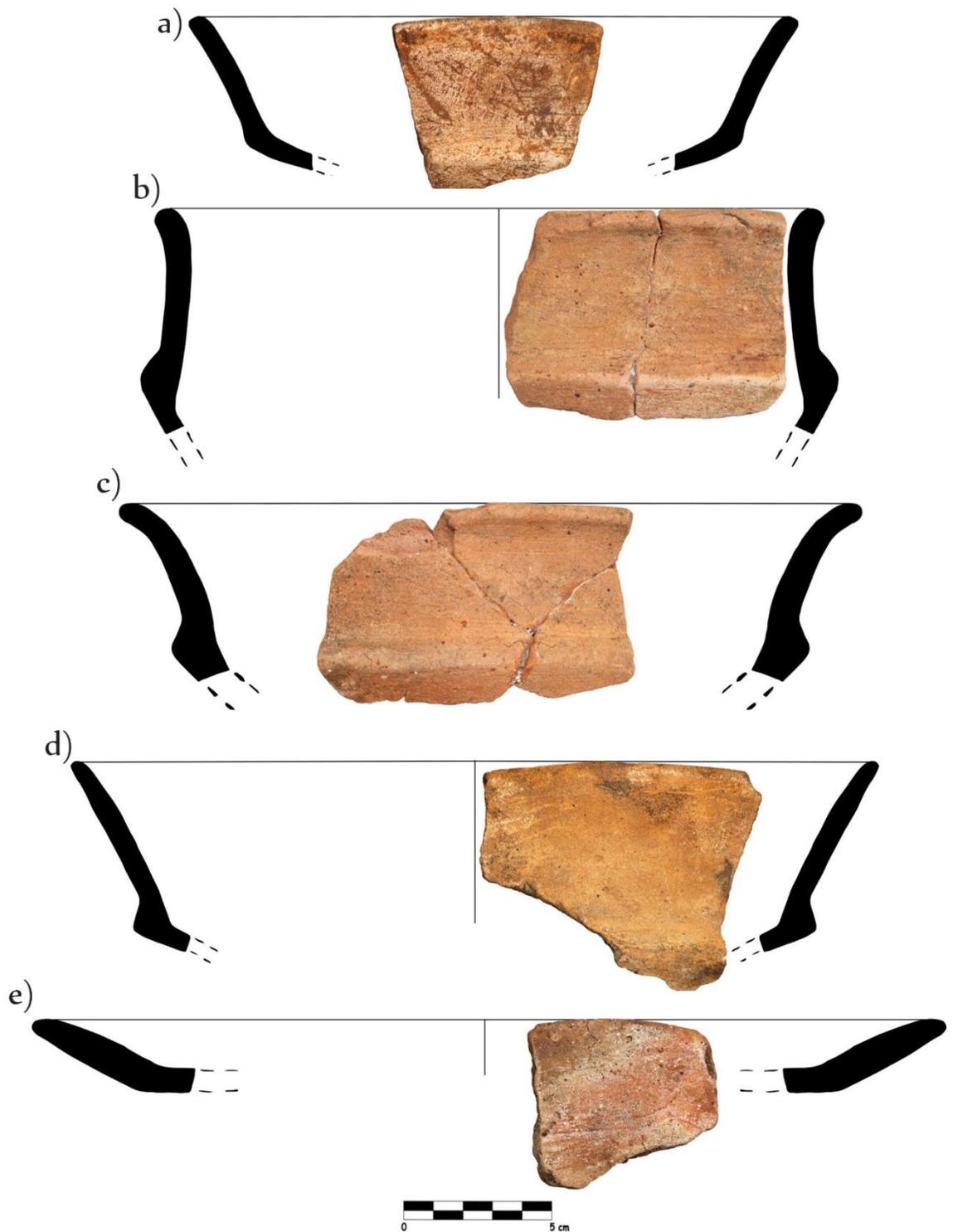


Figura 7. **Pasta Carbonatada Fina (Clásico Temprano)**. a) Cajetes de paredes ligeramente curvo divergentes y borde directo, con base cóncava y fondo convexo b- c) Cajetes de silueta compuesta con reborde medial en ángulo z redondeado, y base cóncava y fondo convexo, de paredes recta divergentes y borde ligeramente saliente. d) Cajetes de silueta compuesta, con reborde medial en ángulo z, base cóncava y fondo convexo, de paredes rectas divergentes y bordes directo e) Platón de base plana, con paredes cortas rectas divergentes y bordes ligeramente en punta.

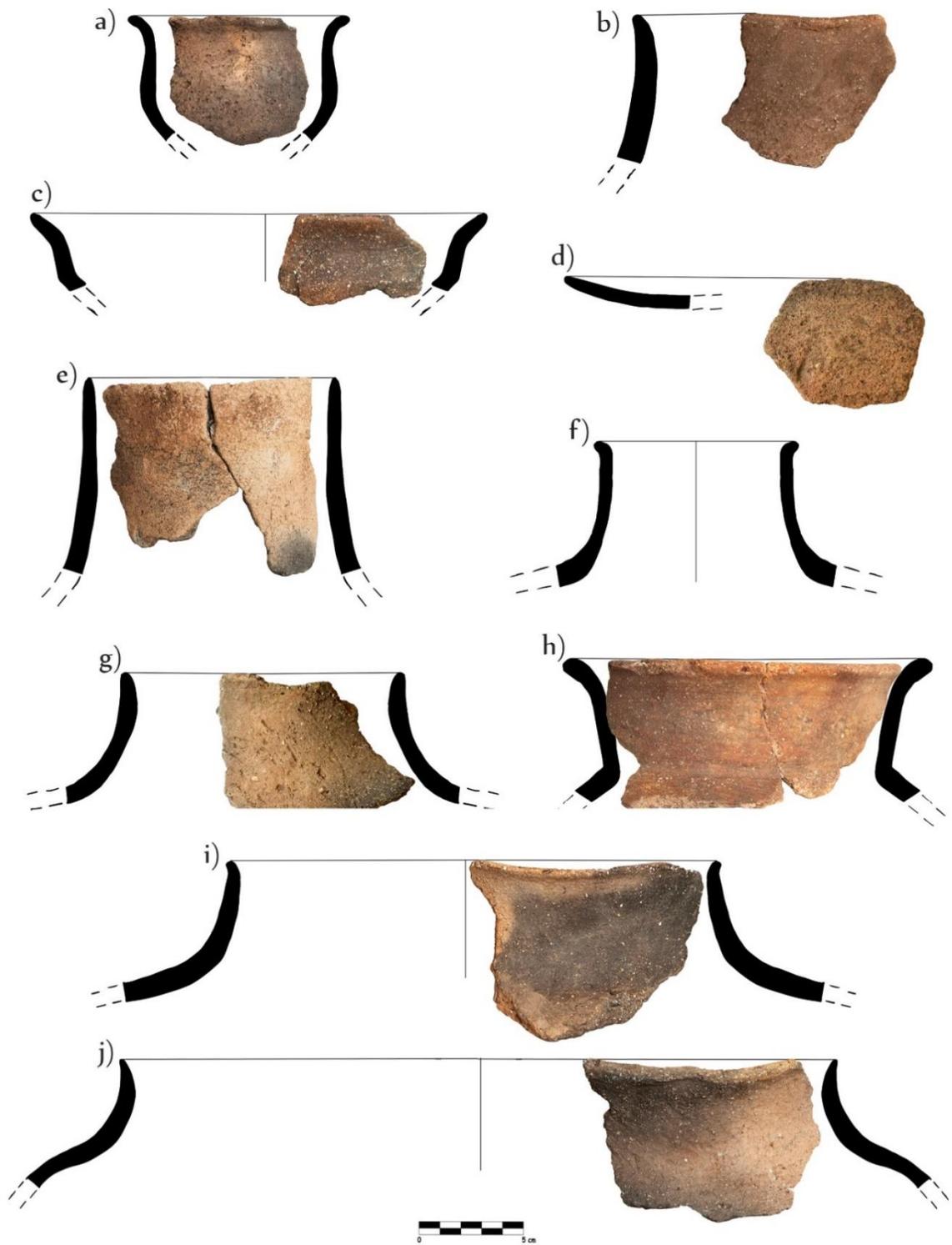


Figura 8. **Pasta Corcho Poroso con Carbonatos (Postclásico Tardío)**. a) Cuenco pequeño de paredes curvo convergentes y borde saliente. b, f) Ollas de cuello recto con borde curvo divergente. c) Cajete de silueta compuesta con paredes recta divergentes y borde saliente. d) Comal de base plana y paredes ligeramente curvas. e) Ollas de cuello largo y paredes rectas con borde directo. g) Olla de cuello corto con paredes curvo divergentes. Las paredes de la olla no se encuentran. h) Olla de cuello corto de paredes rectas y ligeramente divergentes con borde saliente. i- j) Ollas de cuello curvo divergentes con borde ligeramente saliente

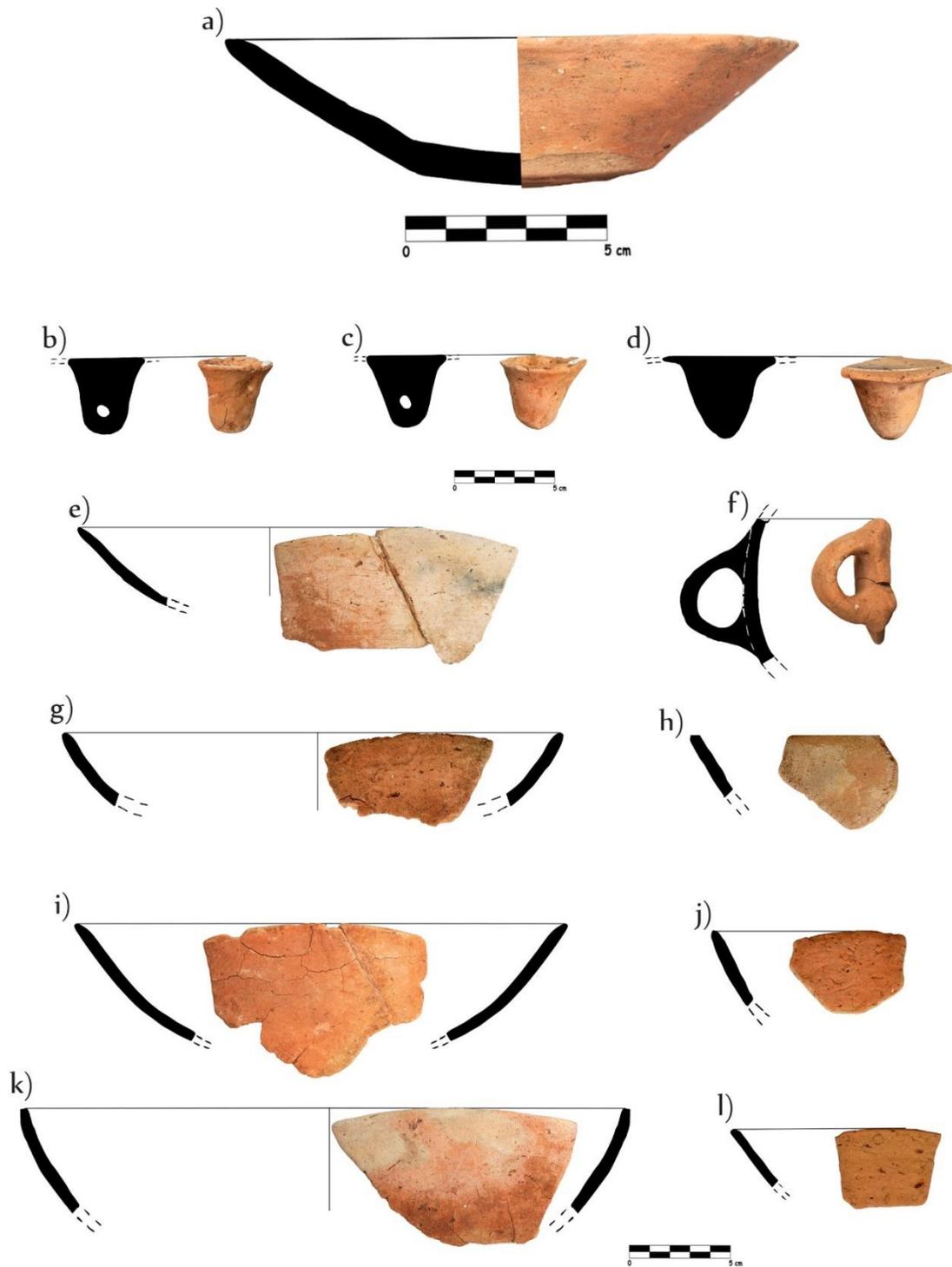


Figura 9. **Pasta Talcosa Carbonatada (Postclásico Tardío)**. a) Cajete de paredes rectas divergentes, con borde directo, de fondo y base plana. b- c) Soportes huecos en forma rectangular con orificio. d) Soporte en forma de cono. e, g, i, j) Cajete de paredes delgadas curvo convergentes y borde directo. f) Asa. h, k) Cuenco de paredes curvo convergentes con borde aplanado. l) Cajete con paredes recto divergentes y borde directo.

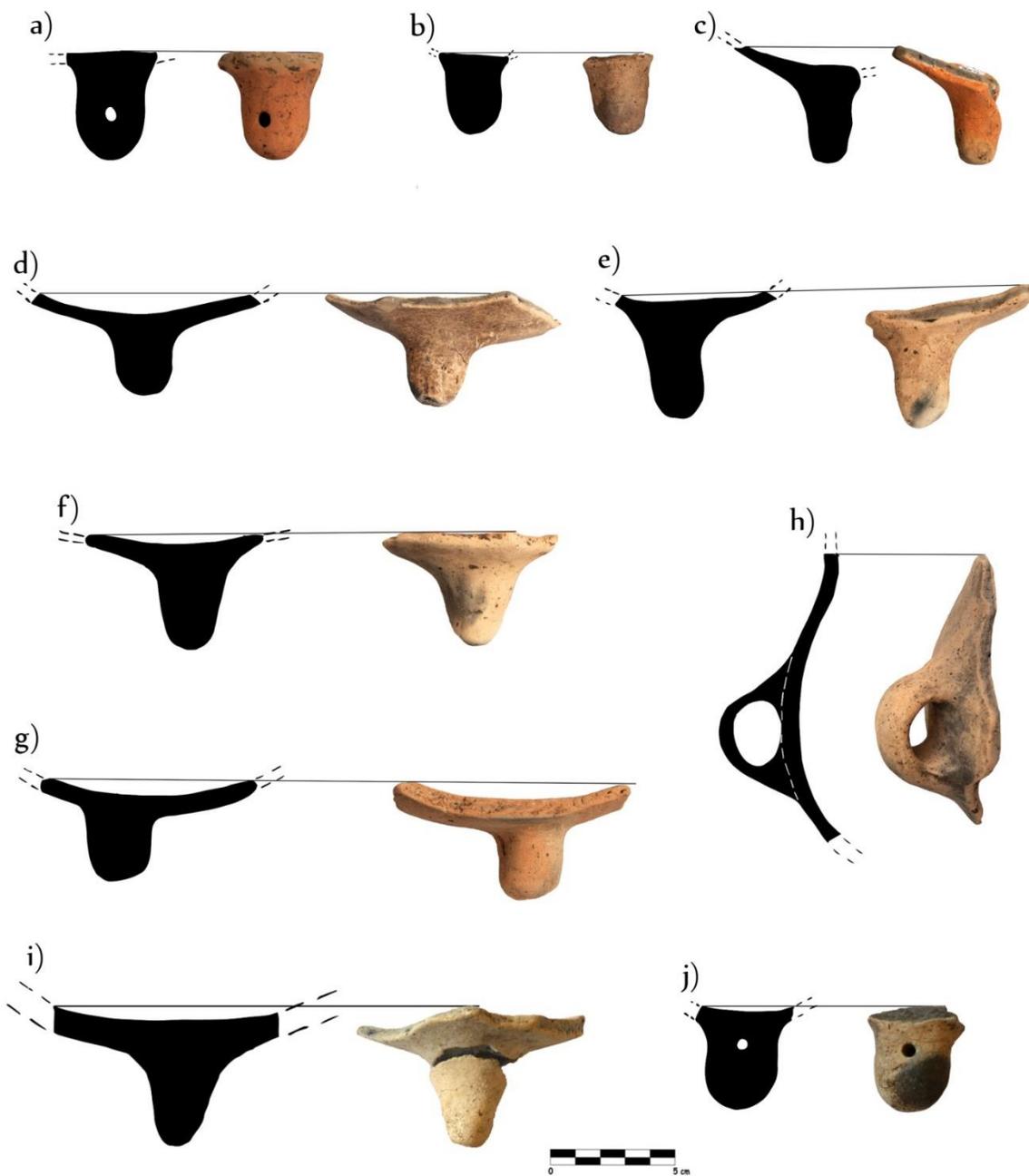


Figura 10. **Pasta Poroso Fino (Postclásico Tardío)**. a) Soporte ovalado hueco. **Pasta Compacta con Núcleo Negro (Postclásico Tardío)**. b- g) Soportes. h) Asa de olla. i-j) Soportes.

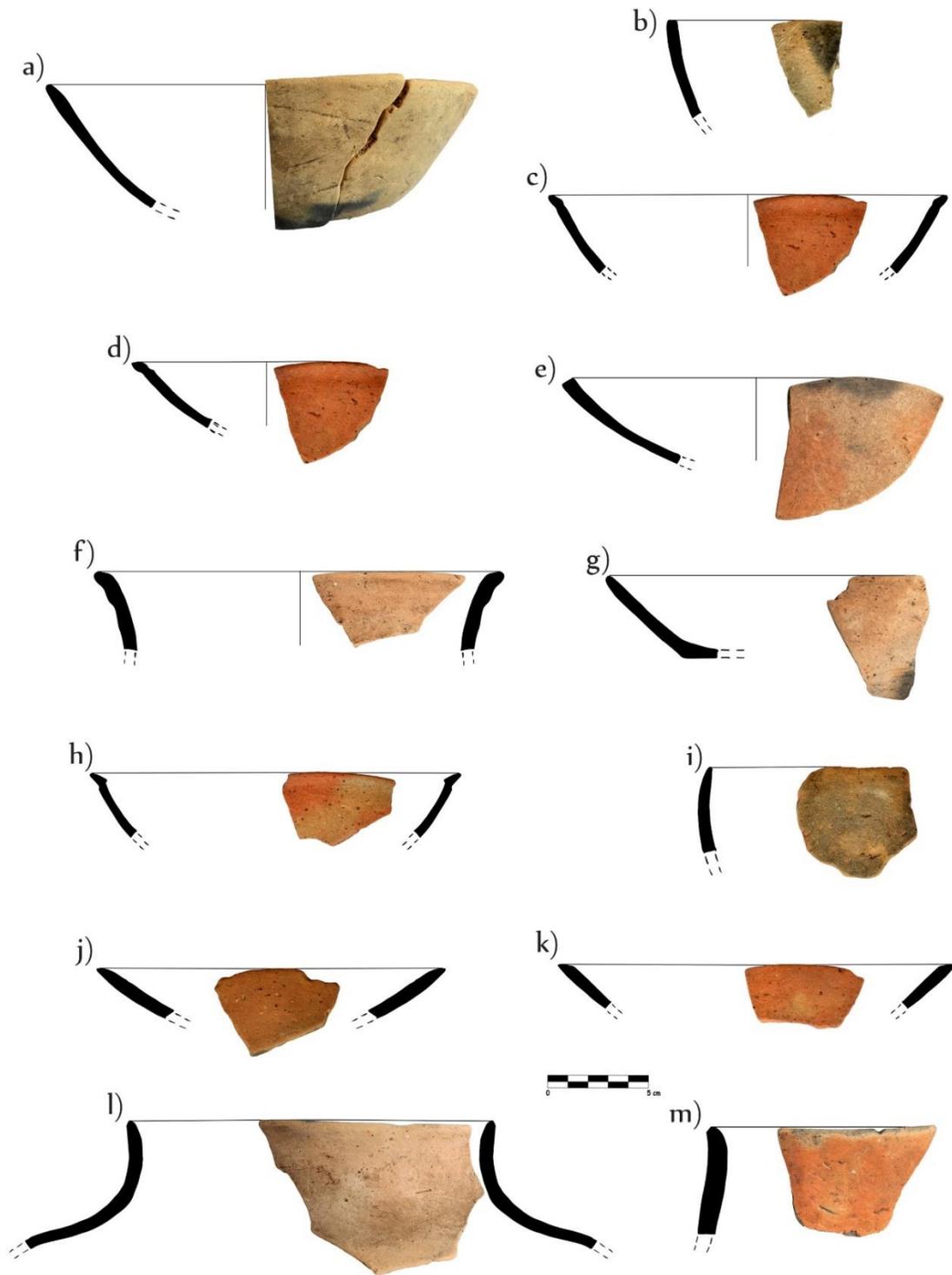


Figura 11. **Pasta Compacta de Núcleo Negro (Postclásico Tardío)**. a, i) Cuenco de paredes curvo convergentes y borde directo. b, e) Cuenco de paredes curvo convergentes, con borde aplanado. c, d, h) Cuenco de paredes curvo convergentes con borde saliente y acanaladura exterior e interior. f) Cajete de paredes curvo divergentes con dos acanaladuras en la parte exterior del borde. g) Cajete de base y fondo plano, con paredes recto divergentes y borde directo. j- k) Cuenco de paredes curvo convergentes con borde biselado en el interior. l) Olla de cuello corto y borde ligeramente saliente, el cuerpo de la olla es globular.

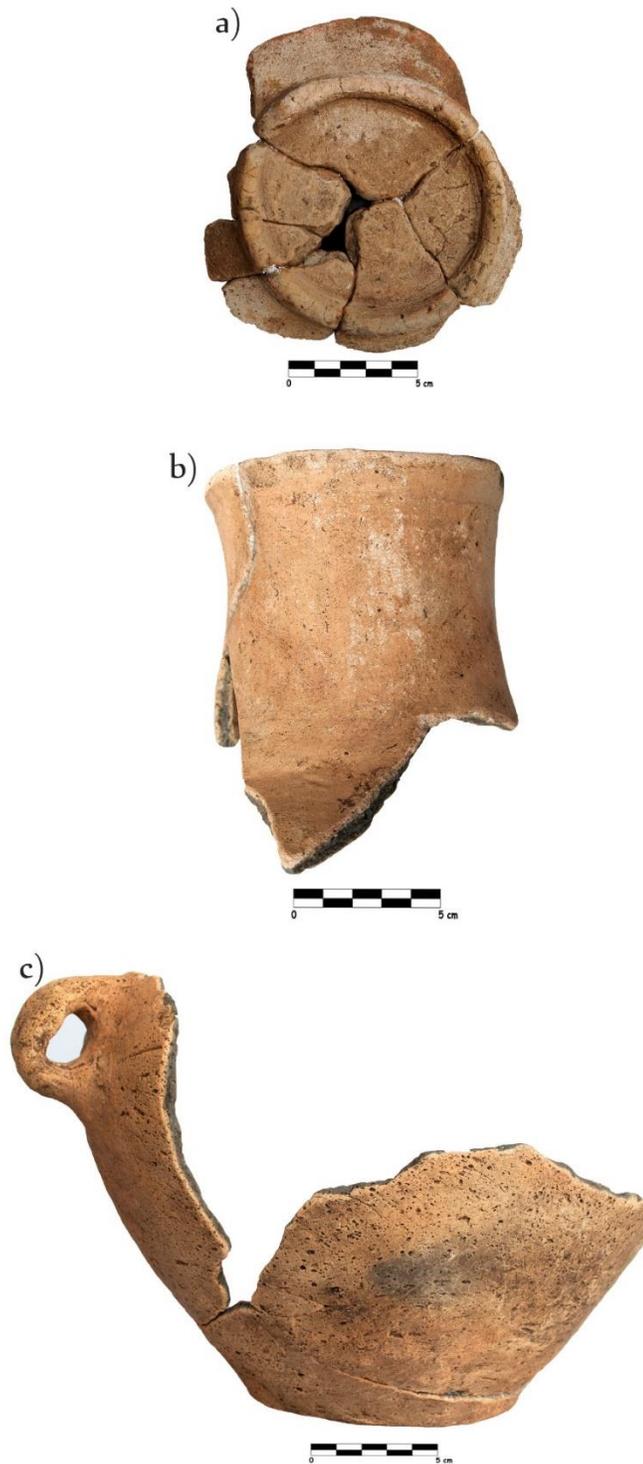


Figura 12. **Pasta Carbonatada Fina (Postclásico Tardío)**. a) Base anular. **Pasta Compacta con Núcleo Negro (Postclásico Tardío)**. b) Olla de cuello largo con borde ligeramente saliente, con una acanaladura en el exterior. **Pasta Poroso Fino (Postclásico Tardío)**. c) Olla de forma ovoide de base ligeramente convexa y fondo plano.

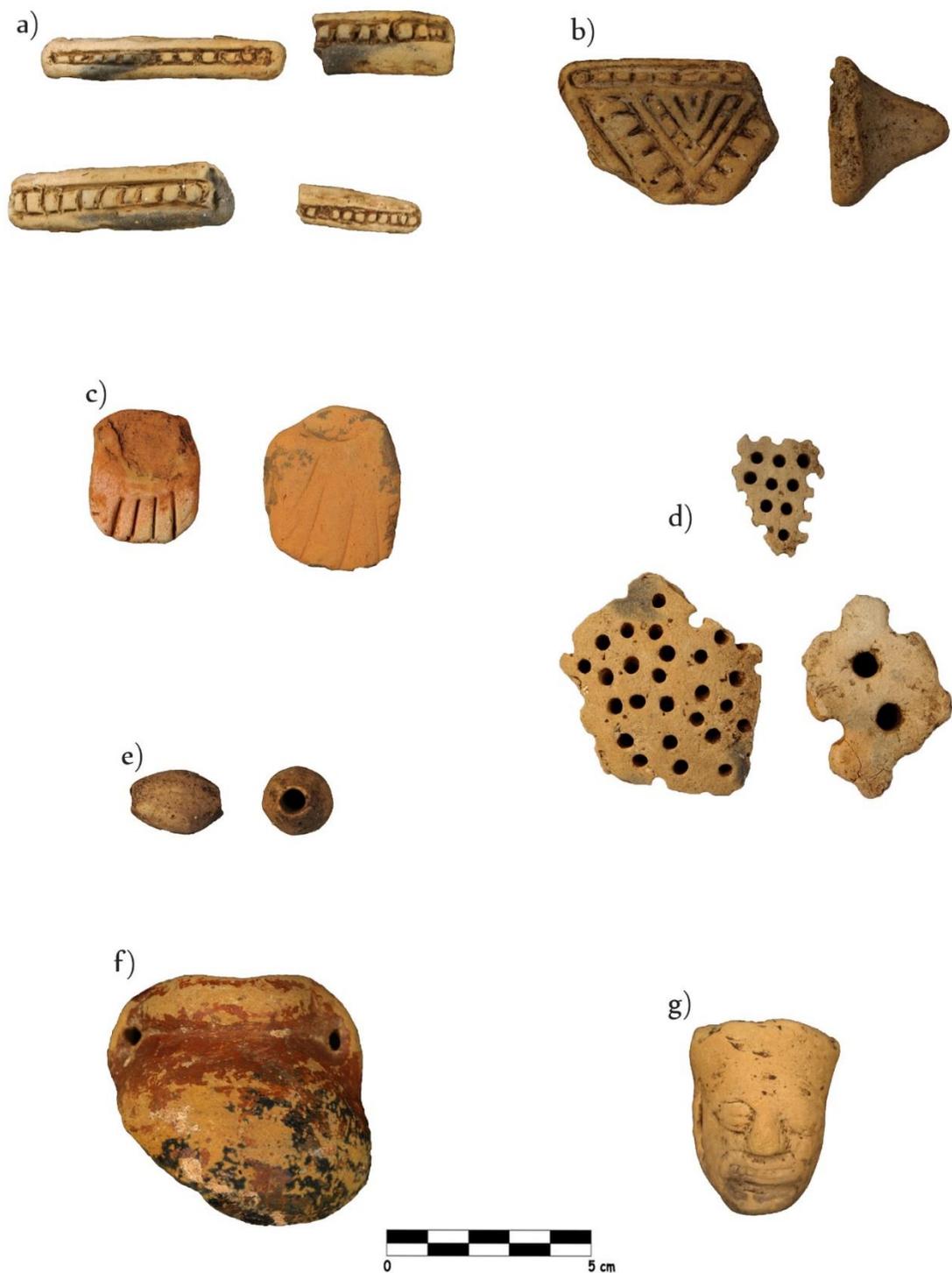


Figura 13. **Pasta Compacta con Núcleo Negro (Postclásico Tardío)**. a- b) Sellos. d) Ollas coladoras o pichanchas. g) Soporte antropomorfo. **Pasta Anaranjado Fino (Postclásico Tardío)**. c) Figurillas. **Miscelánea**. f) Vasija miniatura.

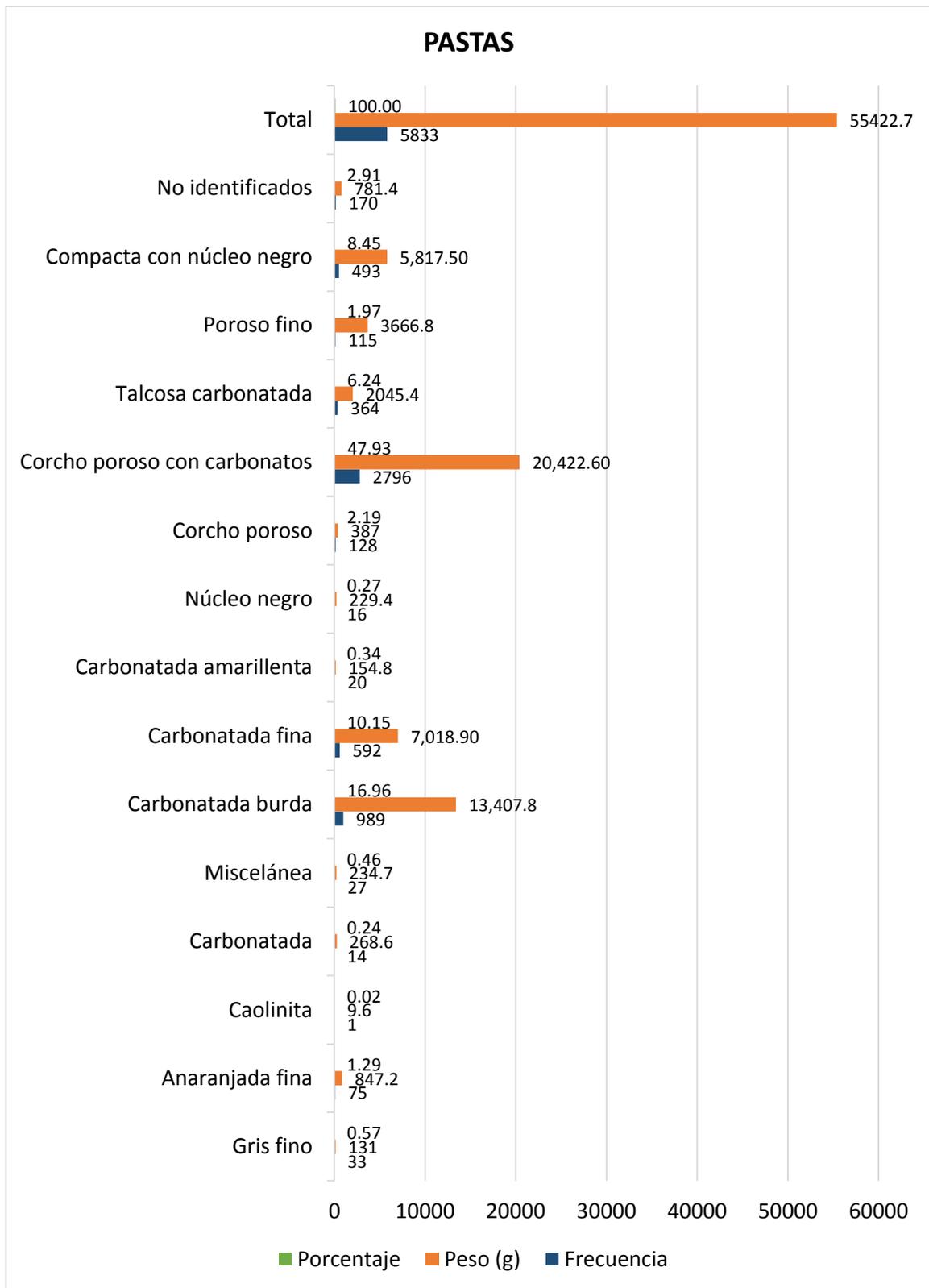


Figura 14. Gráfica de las pastas identificadas en el sitio arqueológico Ixtabay con frecuencias y pesos.

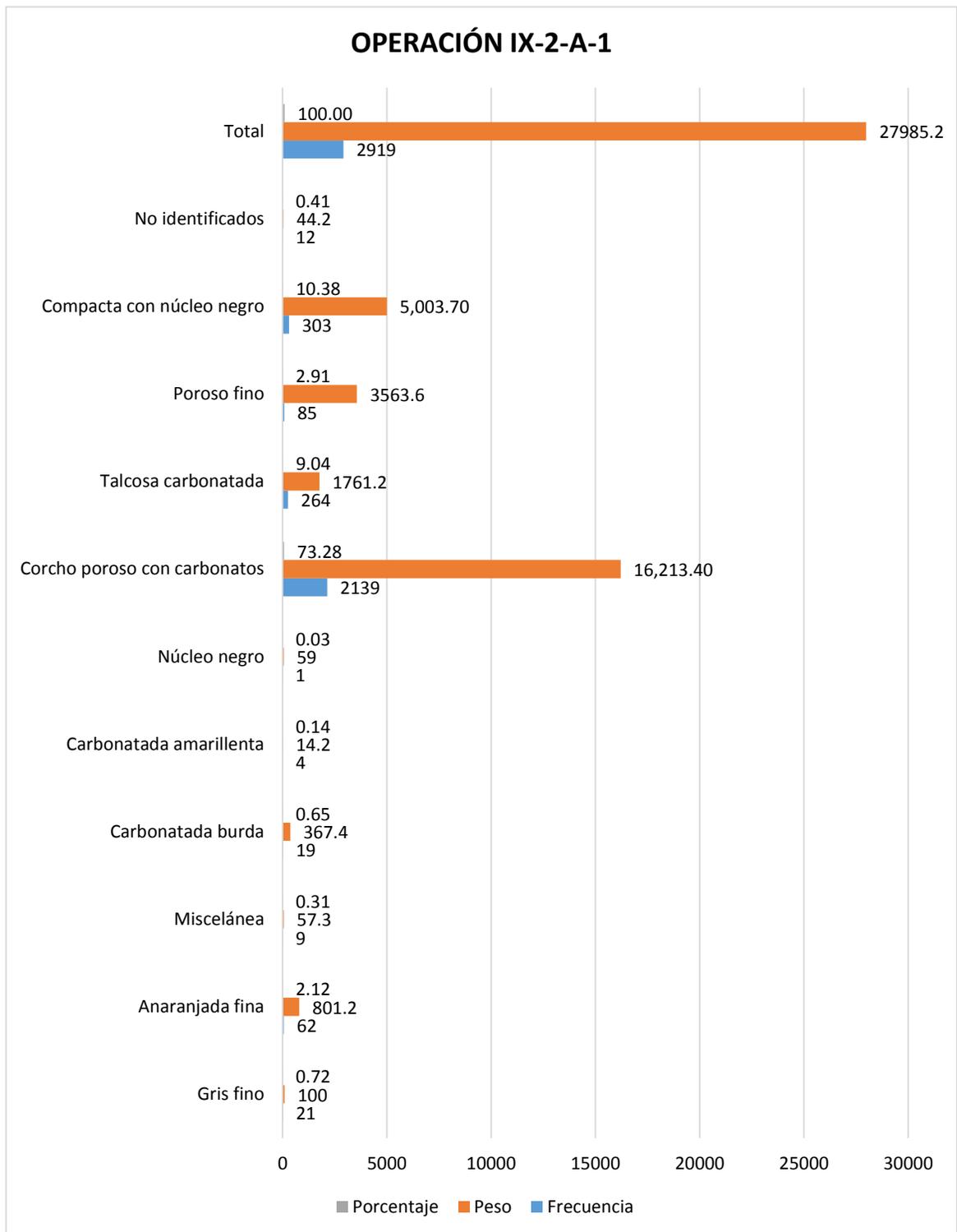


Figura 15. Gráfica de las pastas identificadas en la Operación IX-2-A-1, con sus pesos, frecuencias y porcentajes.

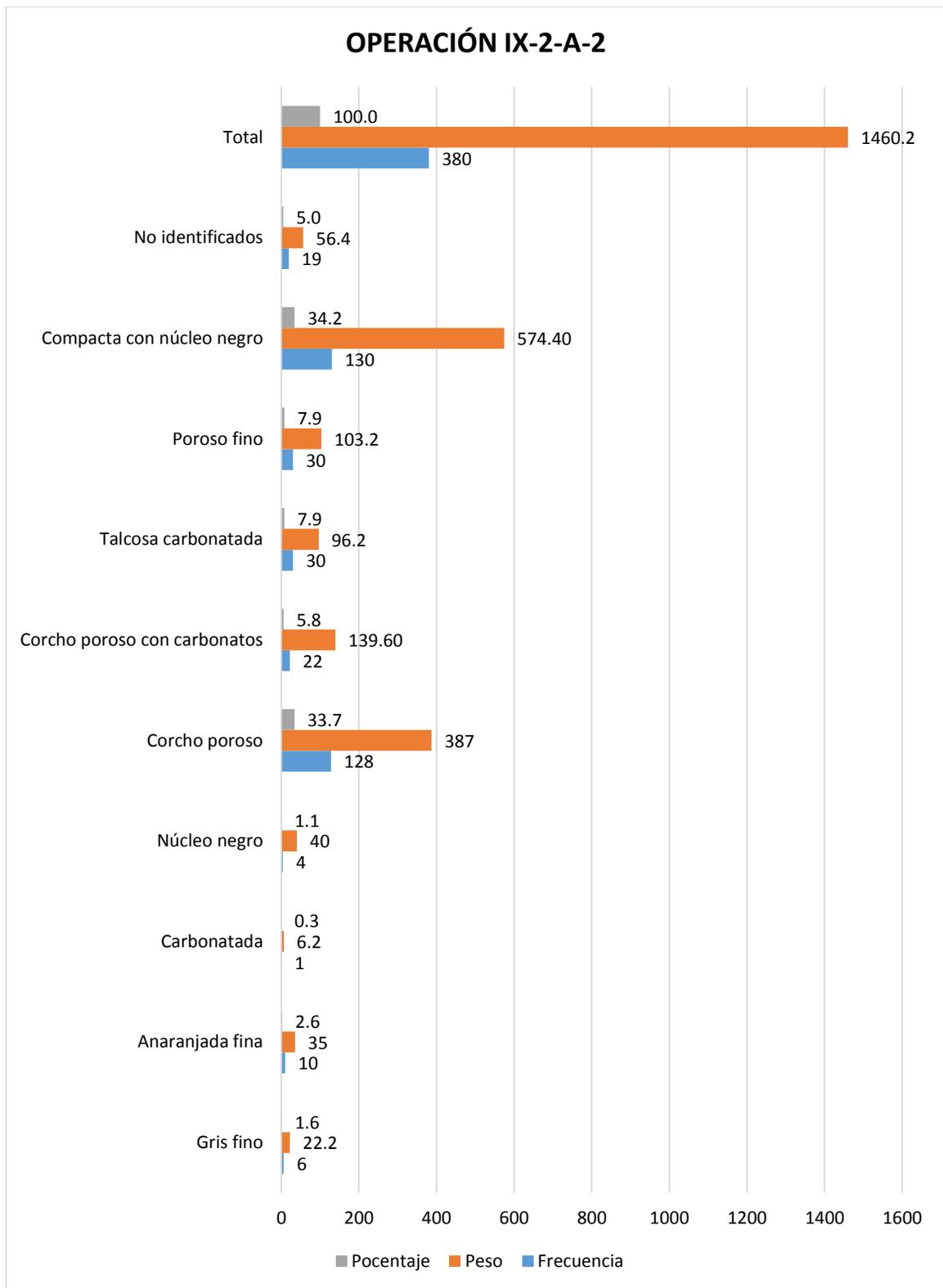


Figura 16. Gráfica de las pastas identificadas en la Operación IX-2-A-2, con sus pesos, frecuencias y porcentajes.

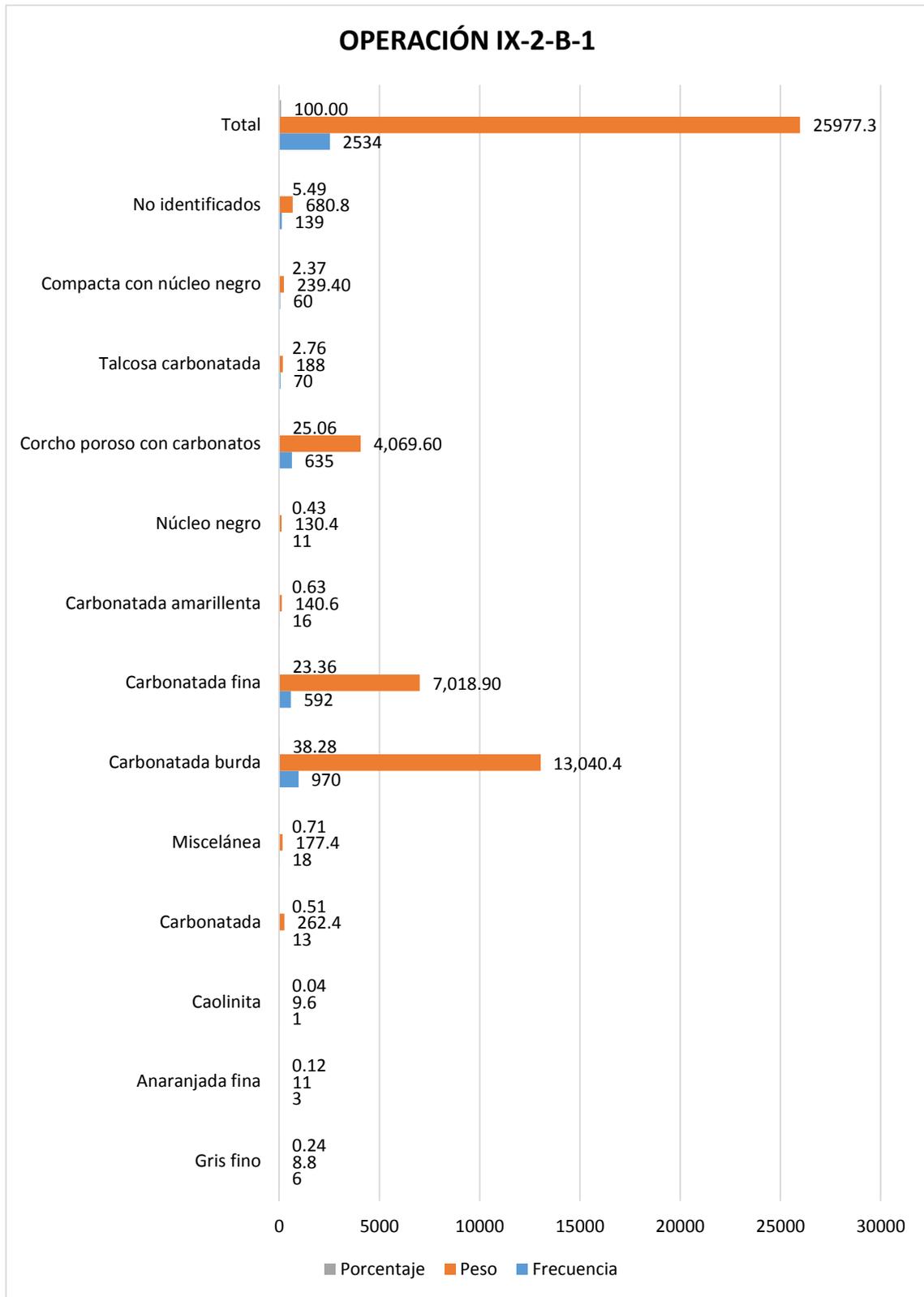


Figura 17. Gráfica de las pastas identificadas en la Operación IX-2-B-1, con sus pesos, frecuencias y porcentajes.

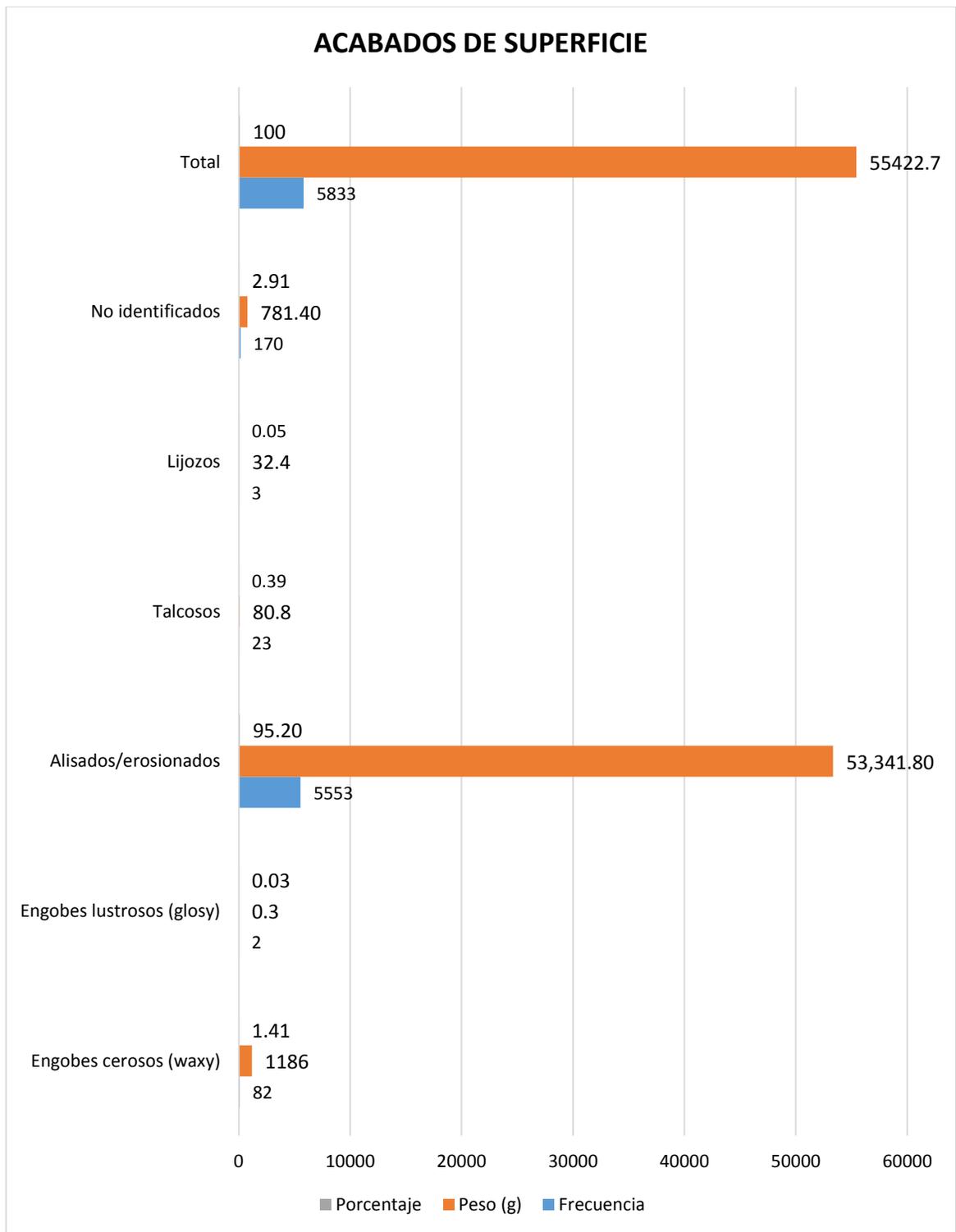


Figura 18. Gráfica de los acabados de superficies de las cerámicas de Ixtabay.

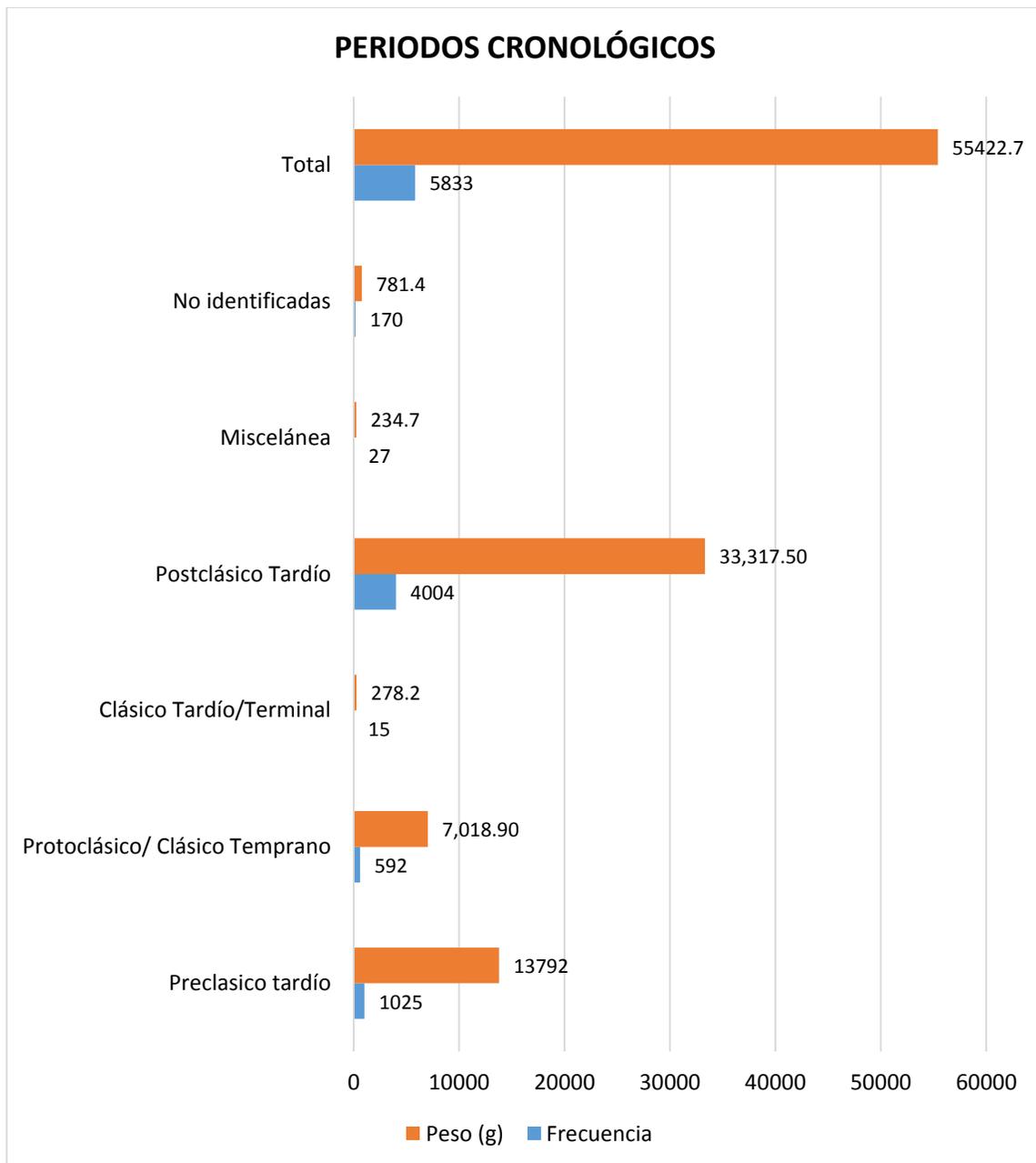


Figura 19. Gráfica con los periodos cronológicos identificados en el sitio arqueológico Ixtabay con base en el análisis de pastas, formas, acabados de superficie y decoraciones del material cerámico.

CONCLUSIONES

En el sitio arqueológico Ixtabay, localizado en la base del cerro El Mirador se tenía la hipótesis antes de realizar las excavaciones que por el tipo de sistema constructivo (mampostería de piedras pequeñas), las edificaciones y plazas cerca de la laguna fueron construidas en la fase de reocupación postclásica del sitio pero que las plazas y los edificios de mayor volumen, construidos con mampostería de grandes piedras fechan para el periodo Preclásico cuando El Mirador era un santuario de peregrinaje e Ixtabay funcionaba como el centro de recepción de los peregrinos.

Esta hipótesis fue confirmada por los datos cerámicos cuyo análisis de formas, acabados de superficie y pastas indican que al menos en las áreas excavadas en la Plaza Sur del sitio la ocupación humana fue durante el periodo Postclásico Tardío, lo que coincide con las fechas AMS obtenidas en otros sitios arqueológicos alrededor de la laguna con arquitectura y materiales culturales similares. Las fechas de ocupación de estos sitios serian alrededor del año 1350 -1550 d.C.

En Ixtabay y otros sitios del Postclásicos Tardío en la Laguna Mensabak también se han encontrado artefactos que indican un fuerte contacto que bien podría ser directamente con sitios en el Centro de México o bien obtenidos a través del intercambio con la región del Soconusco en Chiapas, en donde se sabe que para esas fechas era el enclave azteca más al sur del imperio Mexica (Véase Gasco 2005). Los análisis de las obsidianas llevadas a cabo en otros sitios alrededor de la laguna a través de fluorescencia de Rayos X ayudó a determinar como fuentes de origen el Pico de Orizaba, Zaragoza, Pachuca y Ucareo, todos en el centro de México; sin embargo, las obsidianas de fuentes guatemaltecas aún se continuaron usando (información obtenida a través del Proyecto Arqueológico Mensabak).

Los pozos de sondeo excavados en la Plaza Sur de Ixtabay ayudaron a determinar que en los edificios a su alrededor con arquitectura de tamaño bajo y cercanas al lago se realizaban actividades domésticas, los materiales arqueológicos que se hallaron fueron: malacates, carbón, manos de metate, sellos, y en mucha cantidad huesos de animales quemados, cerámica, navajillas de obsidiana, lascas y un núcleo de sílex, así como caracoles de jute. Durante el proceso de excavación se tomaron muestras de tierra para análisis paleobotánicos y químicos para futuros análisis (para más detalles ver capítulo del informe de excavación en el sitio.)

Por lo pronto, con base a estos indicadores arqueológicos se puede determinar que en estas unidades domesticas del Postclásico Tardío se realizaban actividades como la elaboración y decoración de textiles, preparación y consumo de alimentos y menor medida la elaboración de instrumentos de sílex.

Por el contrario, el material cultural obtenido del pozo de sondeo realizado cerca de la Plaza Norte de Ixtabay refleja actividades humanas de una naturaleza y época distinta al encontrado en el área sur del sitio. En este pozo se encontró en su mayoría cerámica correspondiente en formas, pastas y acabado de superficie al periodo Preclásico Tardío/Protoclásico y Clásico Temprano. Por lo que se propone que las edificaciones en la zona Norte de Ixtabay son contemporáneas a las del santuario El Mirador. Esta hipótesis tiene que ser comprobada con más excavaciones y análisis de materiales culturales del sitio, para entender mejor las funciones de sus estructuras y sus fases de ocupación, también ayudarían a una mejor comprensión de la relación entre el santuario El Mirador e Ixtabay.

Algo interesante fue encontrar en uno de los pozos de sondeo realizados en medio de la Plaza Sur de Ixtabay un depósito de fundación conformado por una olla miniatura pintada de color rojo que se encontraba entre grandes piedras de relleno constructivo sin

otros materiales arqueológicos asociados. Un análisis preliminar de este artefacto parece indicar que se trata de un recipiente del periodo Preclásico. Las vasijas miniatura se han reportado en contextos especiales en varios sitios de las tierras bajas Mayas (por ejemplo caches [escondites], depósitos de fundación y contextos funerarios) y es posible que tuvieran en su interior sustancias valiosas como esencias, resinas, incienso, semillas, sustancias aromáticas o sangre (Véase Hermes 2003; Arnauld et al 2013) (Figura 14).

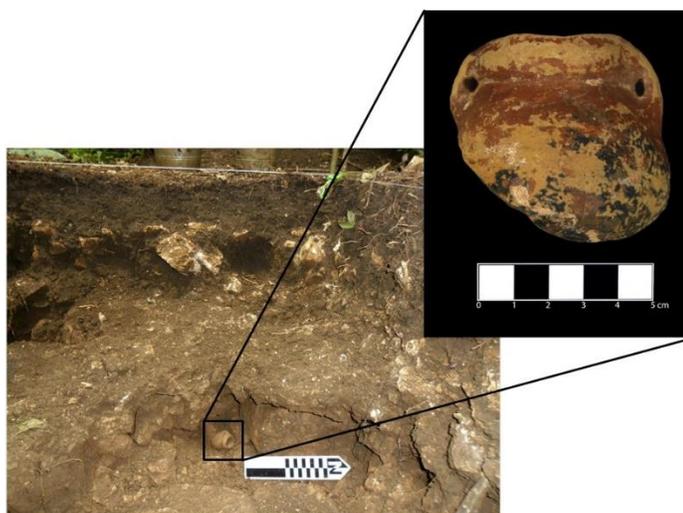


Figura 16. Cache conformado por una vasija miniatura encontrada en la unidad de excavación IX-2-A-2 en la Plaza Sur del sitio arqueológico Ixtabay. Fotos de Rubén Nuñez.

Es posible que este cache haya sido realizado por los peregrinos que visitaron el Santuario durante el Preclásico Tardío y que ayudaron con su mano de obra a construir las primeras edificaciones en Ixtabay y El Mirador. En otros lugares de peregrinación del área Maya se han encontrado ofrendas similares conformadas por vasijas miniatura, por ejemplo, en el Cenote Sagrado de Chichen Itzá, Yucatán y en la Cueva de Naj Tunich en Petén, Guatemala donde se encontraron 17 ejemplares fechados para el Protoclásico/Clásico Temprano (Hermes 2003: 32; Brady 1989) (Figura 15).

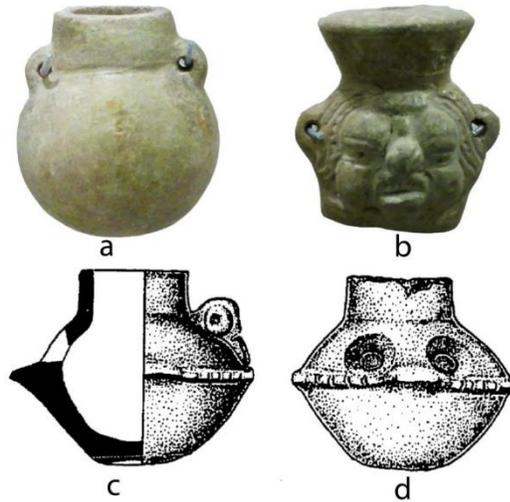


Figura 17. a-b) Ollas miniatura encontradas en el Cenote Sagrado de Chichen Itzá, Yucatán, Colección del Museo Palacio Cantón. Fotos de Rubén Nuñez. c-d) Ollas miniatura halladas en la Cueva de Naj Tunich, Guatemala. Dibujos de Brady 1989: 213, Fig. 5.19 a-b.

Los datos arqueológicos obtenidos tanto en El Mirador como en Ixtabay durante las temporadas de campo 2011 y 2013 nos permiten entender parte de la relación existente entre ambos sitios; sin embargo, se tendrá una mejor comprensión cuando se realicen más excavaciones y los análisis cerámicos, líticos, zooarqueológicos, paleobotánicos, químicos y bioarqueológicos sean llevados a cabo.

BIBLIOGRAFÍA

Ancona Aragón, Ileana, Socorro Jiménez Álvarez y Erik Basto Segovia

2009 Patrones de consumo y de distribución de la cerámica de pasta fina en las planicies del norte de la península de Yucatán. En *XXII Simposio de Investigaciones Arqueológicas en Guatemala, 2008* (editado por J.P. Laporte, B. Arroyo y H. Mejía), pp.1172-1192. Museo Nacional de Arqueología y Etnología, Guatemala.

Arnauld, M. Charlotte, Mélanie Forné, Erick Ponciano, Eva Lemonnier, Mauricio Díaz, Gabriella Luna, Adriana Segura y Julien Sion.

2013 Ritos de transición, ritos de crisis: perspectivas para la movilidad poblacional en las sociedades mayas clásicas. En *XXVI Simposio de Investigaciones Arqueológicas en Guatemala, 1993* (editado por J.P. Laporte y H. Escobedo), pp.174-181. Museo Nacional de Arqueología y Etnología, Guatemala.

Bachand, Bruce R.

2003 Ampliando nuestra comprensión sobre el periodo Protoclásico en las Tierras Bajas Mayas. En *XVI Simposio de Investigaciones Arqueológicas en Guatemala, 2002* (editado por J.P. Laporte, B. Arroyo, H. Escobedo y H. Mejía), pp.593-608. Museo Nacional de Arqueología y Etnología, Guatemala.

Bachand, Holly Sullivan

2003 Sellos cilíndricos y estampaderas del periodo Formativo en Mesoamérica. En *XVI Simposio de Investigaciones Arqueológicas en Guatemala, 2002* (editado por J.P. Laporte, B. Arroyo, H. Escobedo y H. Mejía), pp.527-538. Museo Nacional de Arqueología y Etnología, Guatemala.

Ball, Joseph

1978 Archaeological pottery of the Yucatan- Campeche Coast. En *Studies in the Archaeology of Coastal Yucatan and Campeche, México*. Middle American Research Institute, Pub. 46, Part 2. Tulane University, New Orleans.

Berlin, Heinrich

1956 *Late Pottery horizons of Tabasco, Mexico*. Publication 606. Carnegie Institution of Washington.

Brady, James

1989 *An Investigation of Maya Ritual Cave Use With Special Reference to Naj Tunich, Peten, Guatemala*. Ph.D. dissertation. University of California, Los Angeles

1998 The Lowland Maya "Protoclassic": A Reconsideration of Its Nature and Significance. *Ancient Mesoamerica* 9 (1), pp. 17- 38.

Bryant, Douglas Donne, John. E. Clark y David Cheetham

2005 Ceramic Sequence of the Upper Grijalva Region, Chiapas, Mexico. *Papers of the New World Archaeological Foundation*, Paper 67, Part II.

Culbert, Patrick

2003 The Ceramics of Tikal. En *Tikal: Dynasties, Foreigners, and Affairs of State*, editado por Jeremy A. Sabloff, pp. 47-81. School of American Research Advanced Seminar Series, Santa Fe.

Culbert, Patrick y Robert L. Rands

2007 Archaeology Multiple Classifications: An Alternative Approach to the Investigation of Maya Ceramics. En *Latin American Antiquity*, Vol. 18, No. 2 (Jun., 2007), pp. 181-190.

Forné, Mélanie, Ronald L. Bishop, Arthur A. Demarest, M. James Blackman y Erin L. Sears

2010 La expresión del dominio en el periodo formativo: Reflexiones en torno a algunos monumentos emblemáticos. En *XXIII Simposio de Investigaciones Arqueológicas en Guatemala, 2009* (editado por B. Arroyo, A. Linares y L. Paiz), pp.1150-1169. Museo Nacional de Arqueología y Etnología, Guatemala.

Gasco, Janine

2005 *El antiguo Xoconochco: la historia de su ocupación*. Reporte entregado a la Foundation for the Advancement of Mesoamerican Studies, <http://www.famsi.org/reports/99035es/99035esGasco01.pdf>, consultado el 2 de julio de 2014.

Hermes, Bernard A.

2003 Vasijas miniatura en las tierras bajas Mayas: una visión desde Tikal y Uaxactun. *Utz'ib*, Serie reportes. Vol. 1, Núm. 3. Ediciones de la Asociación Tikal, Guatemala.

Jimenez Álvarez, Socorro del Pilar

2009 (en elaboración) *Descripción de las cerámicas. Parte 2*. Tesis de doctorado en dictamen. IIA-Universidad Nacional Autónoma de México.

2011 Estudio petrográfico de las texturas cerámicas de Chinikihá, un asentamiento de la cuenca media del río Usumacinta de Chiapas, México. *Los investigadores de la cultura maya*. Tomo II, pp. 9-29. Universidad Autónoma de Campeche.

2015 *Consumo, producción y distribución especializada de los bienes cerámicos durante el Clásico Tardío en Chinikihá, Chiapas, México*. Tesis de doctorado. Facultad de Filosofía y Letras. Universidad Nacional Autónoma de México. México, D.F.

Jimenez Álvarez, Socorro, Alan Mendez Cab y Aida Jaqueline Ic Mis

2013 Análisis multi-clasificadorio de los materiales cerámicos de Budsilhá, Chiapas, Mexico, 2012. *Informe de la Temporada 2012 del Proyecto Arqueológico Budsilhá-Chocoljá*.

Jimenez Alvarez, Socorro, Alan Mendez, Iliana Ancona, Priscila Yamá y Belem Ceballos.

2012 Clasificación múltiple de los materiales cerámicos del Proyecto Arqueológico Budsilhá-Chocoljá, Chiapas. *Informe de la Temporada 2011 del Proyecto Arqueológico Budsilhá-Chocoljá*.

Jiménez Álvarez, Socorro, Miriam Judith Gallegos, Ricardo Armijo Torres y Adiel Barrera Trejo

2008 La pasta Anaranjada Fina: Su manufactura y producción en sitios prehispánicos y contemporáneos de Tabasco. En *XXI Simposio de Investigaciones Arqueológicas en Guatemala, 2007* (editado por J.P. Laporte, B. Arroyo y H. Mejía), pp.909-923. Museo Nacional de Arqueología y Etnología, Guatemala (versión digital).

Laporte, Juan Pedro

2007 La cerámica del sureste de Petén y la aplicación del Sistema Tipo-Variedad. *En La secuencia cerámica del sureste de Petén: tipos, cifras, localidades, y la historia del asentamiento*. Monografías del Atlas Arqueológico de Guatemala. Ministerio de Cultura.

Lowe, Gareth W.

1959 Archaeological Exploration of the Upper Grijalva River, Chiapas, Mexico. *Papers of the New World Archaeological Foundation*, Paper 2.

Méndez Cab, Alan Enrique

2012 *La interacción cultural del sitio de Francisco J. Mújica, Tabasco durante el periodo Preclásico*. Tesis de Licenciatura, Universidad Autónoma de Yucatán.

Muñoz, Rene

2006 *Power, production and prestige: technological change in the Late Classic Ceramics of Piedras Negras, Guatemala*. Unpublished Dissertation. University of Arizona.

Navarrete, Carlos

1966 The Chiapanec History and Culture. *Papers of the New World Archaeological Foundation*, Paper 21.

Palka, Joel W.

2012 *La arqueología de la transición Clásico-Posclásico en áreas rurales en Mensabak, Chiapas*. Propuesta al Consejo de Arqueología del Instituto Nacional de Antropología e Historia. Departamento de Antropología, Universidad de Illinois, Chicago.

Paredes Maury, Sofía

2011 Diseños y motivos iconográficos en los sellos prehispánicos. *Revista Galeria Guatemala*, Editorial Galeria Guatemala, Año 13, Num. 39.

Rands, Robert

1967 Cerámica de la Región de Palenque, México. En *Estudios de la Cultura Maya*.
Facultad de Filosofía y Letras-UNAM: seminario de Cultura Maya, Vol. VI, México, D.F.

San Román Martín, Elena

2005 La secuencia de ocupación de dos unidades habitacionales en Palenque. Análisis del material cerámico recuperado en los Grupos I y C. En *Mayab*, Núm. 18, pp. 89 - 98.

Sanders, William

1961 Ceramic Stratigraphy at Santa Cruz, Chiapas, Mexico. *Papers of the New World Archaeological Foundation*, Paper 13.

Sears, Erin L. y Ronald L. Bishop

2002 Variabilidad en la composición de las pastas en el área de Cancuen, Guatemala: Figurillas y pastas finas. En *XV Simposio de Investigaciones Arqueológicas en Guatemala, 2001* (editado por J.P. Laporte, H. Escobedo y B. Arroyo), pp.495-504. Museo Nacional de Arqueología y Etnología, Guatemala.

Smith, Robert Eliot

1955 *Ceramic sequence at Uaxactun, Guatemala*. Vol. I. Middle American Research Institute. Tulane University, New Orleans.

1971 The Pottery of Mayapán. *Papers of the Peabody Museum of Archaeology and Ethnology*. Vol. 66. Harvard University, Cambridge.