



UNIVERSIDAD DE CIENCIAS Y ARTES DE CHIAPAS

DOCTORADO EN CIENCIAS HISTÓRICAS

TESIS

**PRÁCTICAS Y DEPÓSITOS RITUALES EN LAS
CIUDADES PREHISPÁNICAS DE LA REGIÓN DEL
PETEXBATÚN**

**QUE PARA OBTENER EL GRADO DE
DOCTORA EN CIENCIAS HISTÓRICAS**

PRESENTA

LIZBETH ORTIZ RODRÍGUEZ

DIRECTOR DE TESIS:

DR. ALEJANDRO SHESEÑA HERNÁNDEZ

CODIRECTORA DE TESIS:

DRA. ISABELLE SOPHIA PINCEMIN DELIBEROS

SINODALES:

DR. JOSUHÉ LOZADA TOLEDO

DR. ELISEO LINARES VILLANUEVA

DR. ALEJANDRO TOVALÍN AHUMADA

Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, octubre de 2025.



UNIVERSIDAD DE CIENCIAS Y ARTES DE CHIAPAS

SECRETARÍA ACADÉMICA

DIRECCIÓN DE INVESTIGACIÓN Y POSGRADO

Tuxtla Gutiérrez, Chiapas a 02 de octubre de 2025

Oficio No. SA/DIP/I 132/2025

Asunto: Autorización de Impresión de Tesis

C. Lizbeth Ortiz Rodríguez

CVU: 508191

Candidata al Grado de Doctora en Ciencias Históricas

Facultad de Humanidades

UNICACH

Presente

Con fundamento en la opinión favorable emitida por escrito por la Comisión Revisora que analizó el trabajo terminal presentado por usted, denominado *Prácticas y depósitos rituales en las ciudades prehispánicas de la región del Petexbatún* y como Director de tesis el Dr. Alejandro Sheseña Hernández (CVU: 122135) y Co-Directora la Dra. Isabelle Sophia Pincemin Deliberos (CVU: 202741) quienes avalan el cumplimiento de los criterios metodológicos y de contenido; esta Dirección a mi cargo autoriza la impresión del documento en cita, para la defensa oral del mismo, en el examen que habrá de sustentar para obtener el Grado de Doctora en Ciencias Históricas.

Es imprescindible observar las características normativas que debe guardar el documento, así como entregar en esta Dirección una copia de la *Constancia de Entrega de Documento Recepcional* que expide el Centro Universitario de Información y Documentación (CUID) de esta Casa de estudios, en sustitución al ejemplar empastado.

Atentamente
"Por la Cultura de mi Raza"

Dra. Dulce Karol Ramírez López
DIRECTORA



C.c.p. Lic. María Alcázar Díaz. Directora de la Facultad de Humanidades, UNICACH. Para su conocimiento.
Dra. Cruz Yolanda Martínez Martínez. Coordinadora del Posgrado, Facultad de Humanidades, UNICACH. Para su conocimiento.
Archivo/minutario.

EPL/DKRL/jgp/gtr



2025, Año de la mujer indígena
Año de Rosario Castellanos

Ilustración: Noli Zenteno



Ciudad Universitaria, libramiento norte
poniente 1150, col. Lajas Maciel C.P. 29039.
Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, México
investigacionyposgrado@unicach.mx

AGRADECIMIENTOS

La realización de esta tesis ha sido un camino complejo y, al mismo tiempo, profundamente enriquecedor. Llegar a este punto conllevó un esfuerzo que no hubiera sido posible sin la compañía y el apoyo de quienes caminaron conmigo durante este proceso. Esta investigación no es sólo un trabajo académico, también es un testimonio de perseverancia en medio de las tormentas que he vivido estos años y los momentos de duda que enfrenté. Hoy puedo decir que estoy aquí gracias a la guía, compañía y apoyo de muchas personas a las que deseo expresar mi gratitud.

A Manuel, mi amado esposo, que ha estado a mi lado en cada momento de incertidumbre y de esfuerzo, brindándome fuerza, amor y compañía en los días más difíciles. A Teresita, mi hija, cuya sonrisa y ternura me recordaron siempre por qué valía la pena continuar, ellos me dieron motivos para seguir adelante, incluso en los días más oscuros. A mis padres, don Nono y doña Tere, por haberme enseñado desde niña el valor del estudio y de la perseverancia; y a mis hermanos, Gustavo y Andrés, que con sus palabras y su apoyo (en algunos casos hasta académico, sí, me refiero al Dr. Ortiz por sus asesorías del programa *Past*) me acompañaron en este trayecto... No puedo dejar de mencionar el apoyo emocional que recibí de mis perritos y mis gatitas, quienes sanan mi corazón cuando estoy triste.

De forma especial quiero mencionar al Dr. Marx Navarro Castillo, quien me guió y acompañó al principio de este posgrado: la elección de la teoría y metodología para la investigación y las clases de Cosmovisión mesoamericana, fueron de gran aprendizaje para mí, ¡gracias por todas sus enseñanzas! También debo destacar el valioso apoyo del Dr. Josué Lozada Toledo: mi más sincero agradecimiento por la gestión de la información con otros investigadores, por proporcionarme información y el programa para mi mapa, por las asesorías y el impulso en los cambios que se dieron en el tema de mi investigación. Sin el respaldo de ustedes, esto no habría sido posible.

A mis maestros, la Dra. Sophia Pincemin Deliberos y el Dr. Alejandro Sheseña Hernández, quienes con su ejemplo, paciencia y rigor académico me enseñaron a pensar con disciplina y a ver la historia con una mirada más crítica y sensible. Gracias por su exigencia y la confianza que depositaron en mí. Han sido una inspiración constante para aprender, cuestionar y construir. También, gracias a los doctores Eliseo Linares Villanueva y Alejandro Tovalín Ahumada por sus comentarios y por formar parte del comité.

Agradezco también el respaldo de SECIHTI por el apoyo que me otorgó a través de la beca número 792899, misma que me permitió dedicarme con mayor entrega a mi investigación y a concretar este proyecto. Una mención especial al IADEH, en Guatemala, por otorgarme acceso a sus informes arqueológicos.

Esta tesis nació entre obstáculos, pero también entre abrazos, voces de aliento y la certeza de que no estaba sola. A todos los que me escucharon, me dieron ánimo, compartieron conmigo un café o un silencio necesario: gracias. Cada página de este trabajo lleva un poco de ustedes.

ÍNDICE

Lista de figuras	5
Introducción	10
Capítulo 1: Consideraciones teórico-metodológicas.....	15
1.1 Conceptos	15
1.1.1 Religión.....	16
1.1.2 Ritos y rituales	18
1.1.3 Ofrendas, caches y depósitos rituales	24
1.1.4 Intencionalidad de los depósitos rituales	31
1.1.5 Rituales de dedicación etnográficos	47
1.2 Marco teórico.....	56
1.2.1 La arqueología cognitiva	58
1.2.2 <i>Material Engagement Theory</i>	67
1.3 Metodología	80
Capítulo 2: Marco geográfico-histórico de la región del Petexbatún	85
2.1 Ubicación geográfica	85
2.2 Sitios arqueológicos de la zona de la región del Petexbatún	98
2.2.1 Ceibal	98
2.2.2 Aguateca	103
2.2.3 Tres Islas	105
2.2.4 Dos Pilas	107
2.2.5 Cancún	112
2.2.6 Machaquilá	115
2.2.7 Punta de Chimino	117
2.2.8 Arroyo de Piedra	121
2.2.9 Nacimiento	122
2.2.10 Tamarindito	124

Capítulo 3: Análisis de los rituales en la región del Petexbatún	126
3.1 Análisis estadístico de los depósitos rituales en la región del Petexbatún	126
3.1.1 Indicaciones sobre la metodología y las variables utilizadas	126
3.1.2 Explicación del dendograma y los clusters.....	131
3.2 Análisis simbólico de los depósitos rituales en la región del Petexbatún	140
3.2.1 Contextos arqueológicos y arquitectónicos de los depósitos.....	141
3.2.2 Simbolismo de los materiales y objetos.....	206
3.3 Patrones y evolución histórica de los depósitos rituales en la región del Petexbatún ..	225
 Capítulo 4. Prácticas rituales en la región del Petexbatún	
4.1 Análisis de los depósitos y las prácticas rituales en la región del Petexbatún a partir de la arqueología cognitiva y la <i>Material Engagement Theory</i>	257
4.2 Patrones y diferencias en las prácticas rituales entre los sitios de la región del Petexbatún	295
4.3 Factores geográficos e históricos/políticos que explican las diferencias entre los depósitos rituales	301
4.4 Variación espacio-temporal de los depósitos rituales en la región del Petexbatún	302
 Conclusiones	306
 Referencias	318
 Anexos	339

LISTA DE FIGURAS

Figura 1. Conceptos	18
Figura 2. Glifos arquitectónicos y términos relacionados	43
Figura 3. Ejemplos de textos dedicatorios en Palenque	43
Figura 4. <i>Material Engagement Theory</i>	83
Figura 5. Mapa de la ubicación de la región del Petexbatún	89
Figura 6. Mapa de la región del río la Pasión y ubicación de los sitios cercanos.....	90
Figura 7. Ubicación de la Laguna de Petexbatún	91
Figura 8. Mapa del área de estudio.....	99
Figura 9. Mapa de la distribución de Ceibal	102
Figura 10. Distribución de Aguateca	104
Figura 11. Distribución del grupo 1 en Tres Islas	106
Figura 12. Plano de la Plaza Central de Dos Pilas	109
Figura 13. Área conquistada por Dos Pilas en el 740 d. C.: 1. La Amelia, 2. Tamarindito, 3. Punta de Chimino, 4. Aguateca, 5. Ceibal y 6. Cancuén	110
Figura 14. Dos Pilas bajo asedio en el 760 d. C.	111
Figura 15. Mapa de la distribución en el epicentro de Cancuén	113
Figura 16. Mapa del área central de Machaquilá	116
Figura 17. Distribución de Punta de Chimino	120
Figura 18. Mapa de Arroyo de Piedra	121
Figura 19. Ubicación de los grupos residenciales de Nacimiento	122
Figura 20. Mapa de Tamarindito en donde se aprecian los Grupos A y B	125
Figura 21. Variables utilizadas en la metodología de esta investigación	127
Figura 22. Deondrograma región del Petexbatún	133
Figura 23. Contextos de los depósitos rituales por sitio arqueológico	141
Figura 24. Lugares en los que fueron encontrados los depósitos rituales de Dos Pilas	143
Figura 25. Reconstrucción de la Estructura L5-49, Dos Pilas	144
Figura 26. Reconstrucción de la Pirámide “El Duende”, Dos Pilas	146
Figura 27. Corte de la Estructura N5-21, Dos Pilas	147
Figura 28. Ubicación de los depósitos en Aguateca.....	149
Figura 29. Ubicación de la Estructura L8-5 en la Plaza principal, Aguateca.....	150

Figura 30. Área en donde se encontró el cántaro fragmentado, Aguateca	152
Figura 31. Fotografía de la Estructura M7-32 Aguateca	153
Figura 32. Distribución de la Estructura M7-32, Aguateca	154
Figura 33. Ubicación de la Grieta principal, Aguateca	157
Figura 34. Ubicación del cántaro encontrado en la Grieta, Aguateca	158
Figura 35. Ubicación de los depósitos rituales de Nacimiento.....	159
Figura 36. Distribución de la Estructura M4-1, Aguateca	160
Figura 37. Planta de la Estructura M4-3, Aguateca	161
Figura 38. Mapa del Grupo A de Ceibal en donde fueron localizados depósitos rituales	162
Figura 39. Mapa de la plaza del Grupo E, localizada en el Grupo A de Ceibal, en donde pueden observarse las ofrendas encontradas	163
Figura 40. Distribución del Grupo A de Ceibal en donde se observa la ubicación de la Estructura A-20	164
Figura 41. Monumento 2 y piso 5 de Ceibal	165
Figura 42. Ubicación de la Estructura 4E-14 en el Grupo Amoch, Ceibal	166
Figura 43. Estructura D-31 y Altar	167
Figura 44. Ubicación de la calzada III.....	168
Figura 45. Estructura Katal, Ceibal	169
Figura 46. Estructura Fernando, Ceibal	170
Figura 47. Ubicación de la Estructura A-18.....	171
Figura 48. Estructura A-15, Ceibal	172
Figura 49. Estructura Saqqusin, Ceibal	173
Figura 50. Ubicación de los depósitos rituales en Tamarindito	175
Figura 51. Mapa del Grupo 5SR-a, Tamarindito	175
Figura 52. Mapa del Grupo SPS-d, Tamarindito	176
Figura 53. Perfil de la Estructura 1, Arroyo de Piedra	177
Figura 54. Perfil de la Estructura 6, Arroyo de Piedra	178
Figura 55. Estela 4 de Arroyo de piedra	179
Figura 56. Ubicación de los depósitos rituales en Punta de Chimino	180
Figura 57. Estructuras 6 y 7 de Punta de Chimino	181
Figura 58. Ubicación de la Estela 1 con respecto a la Estructura 6B, Punta de Chimino	183

Figura 59. Ubicación de algunos de los depósitos rituales en Cancún.....	185
Figura 60. Ubicación del Reservorio Norte, Cancún	186
Figura 61. Localización de la Piscina Real en Cancún	187
Figura 62. Fondo de la Piscina Real	188
Figura 63. Reservas de agua localizadas en el Grupo “Los Patos”	189
Figura 64. Mapa del Palacio Real, Machaquilá.....	191
Figura 65. Ubicación de las Estructuras L7-21 y L7-24 Cancún.....	193
Figura 66. Ubicación de la Estructura L7-35 de Cancún.....	193
Figura 67. Panel 4.....	194
Figura 68. Ubicación de la Estructura L8-7 en Cancún.....	195
Figura 69. Ubicación de algunos de los depósitos rituales en Cancún.....	196
Figura 70. Disposición del Recinto cuadrilobulado ubicado en la Plaza A, Machaquilá	197
Figura 71. Ubicación de la Estructura E-4 en la Plaza F de Machaquilá	198
Figura 72. Ubicación de la Estructura E-1 en el Grupo 10 de Machaquilá.....	198
Figura 73. Distribución de la Plaza G en donde se observa la ubicación de la Estructura 7-8, Machaquilá	199
Figura 74. Ubicación de las Estructuras 7-8 respecto con la Plaza F, Machaquilá	200
Figura 75. Ubicación de los depósitos rituales de Tres Islas.....	201
Figura 76. Localización de las tres estelas frente al altar, Tres Islas	201
Figura 77. Dibujos de las Estelas 1, 2 y 3 de Tres Islas	202
Figura 78. Navajillas de obsidiana de un depósito ritual de Aguateca.....	207
Figura 79. Objetos de pedernal de las Tierras Bajas mayas	209
Figura 80. Objetos de jadeíta pertenecientes a Ceibal.....	210
Figura 81. Halcón	214
Figura 82. Trompeta de <i>Triplofusus giganteus</i> . Museo de Sitio de Cantona	215
Figura 83. Concha <i>Spondylus</i>	216
Figura 84. Espina de raya con inscripción de Comalcalco, Tabasco.....	217
Figura 85. Dios N saliendo de una concha.....	217
Figura 86. Figurilla de una tortuga, Jaina, Campeche.....	218
Figura 87. Venado cola blanca	219
Figura 88. Carbón mineral.....	222

Figura 89. Cuarzo	223
Figura 90. Pigmento rojo recubriendo los restos óseos de la Reina Roja de Palenque	224
Figura 91. Pirita	225
Figura 92. Materiales contenidos en los depósitos rituales de los sitios del Petexbatún...	226
Figura 93. Frecuencia de materiales de Tamarindito.....	227
Figura 94. Frecuencia de materiales de Nacimiento.....	228
Figura 95. Frecuencia de materiales de Arroyo de Piedra.....	229
Figura 96. Frecuencia de materiales de Punta de Chimino	230
Figura 97. Frecuencia de materiales de Tres Islas	231
Figura 98. Frecuencia de materiales de Machaquilá	231
Figura 99. Frecuencia de materiales de Aguateca	232
Figura 100. Frecuencia de materiales de Dos Pilas	233
Figura 101. Frecuencia de materiales de Ceibal.....	233
Figura 102. Frecuencia de materiales de Cancuén	235
Figura 103. Frecuencia de materiales de la región del Petexbatún.....	235
Figura 104. Periodos frecuentes en Tamaridito	240
Figura 105. Periodos frecuentes en Nacimiento	241
Figura 106. Periodos frecuentes en Arroyo de Piedra	241
Figura 107. Periodos frecuentes en Punta de Chimino	242
Figura 108. Periodos frecuentes en Tres Islas	243
Figura 109. Periodos frecuentes en Machaquilá.....	243
Figura 110. Periodos frecuentes en Dos Pilas	244
Figura 111. Periodos frecuentes en Aguateca	244
Figura 112. Periodos frecuentes en Ceibal.....	245
Figura 113. Periodos frecuentes en Cancuén.....	246
Figura 114. Periodos frecuentes en la región del Petexbatún.....	246
Figura 115. Contextos Tamarindito	249
Figura 116. Contextos Nacimiento	250
Figura 117. Contextos Arroyo de Piedra	250
Figura 118. Contextos Punta de Chimino	251
Figura 119. Contextos Tres Islas	251

Figura 120. Contextos Machaquilá.....	252
Figura 121. Contextos Dos Pilas	252
Figura 122. Contextos Aguateca	253
Figura 123. Contextos Ceibal	253
Figura 124. Contextos Cancuén.....	254
Figura 125. Caja que contenía un plato trípode Saxché-Palmar Naranja Polícromo, Tamarindito	258
Figura 126. Estela 31 de Tikal.....	262
Figura 127. Cajas de cerámica encontradas en el “Escondite 89” de Machaquilá.....	266
Figura 128. Cuchillo de pedernal encontrado en el “Escondite 88”.....	267
Figura 129. Vasija del tipo cerámico Pantano Impreso del “Depósito ritual 1 Estructura E- 4” de Machaquilá.....	267
Figura 130. Espejo de pirita, Tumba del Edificio 4 de la Acrópolis, Bonampak.....	268
Figura 131. Cuchillo de pedernal encontrado en el “Depósito ritual 1 de la Estructura 7-8” de Machaquilá.....	269
Figura 132. Objetos de pedernal y obsidiana de Dos Pilas	270
Figura 133. Objetos hallados en el Escondite J-6-6, de Piedras Negras	271
Figura 134. Ofrenda que consiste en una caja de cerámica que contenía excéntricos. El Tigre, Campeche.....	272
Figura 135. Las tres piedras del hogar en la epigrafía y en el arte del Clásico maya.....	278
Figura 136. Vasija completa de Cancuén Gris Fino Chablekal.....	282

INTRODUCCIÓN

Las sociedades humanas han creado una gran variedad de sistemas sociopolíticos y religiosos que les han permitido integrar diversos miembros de sus comunidades con ciertas identidades y sobrevivir así a lo largo del tiempo a través de sistemas de comunicaciones variados, desde el primer lenguaje (de señas o hablado) hasta los aparatos electrónicos que hoy en día forman parte de nuestra vida cotidiana. En el caso de las sociedades del pasado, muchos de estos sistemas se han perdido y se está tratando de reconstruirlos a partir de los restos materiales que han sobrevivido a los estragos del tiempo y de la naturaleza. Uno de dichos sistemas es el religioso que podemos inferir a través de las huellas dejadas en ciertos edificios o en ciertos objetos depositados en contextos diversos. Tenemos así el testimonio de ciertos rituales cuyas funciones no siempre son evidentes, sobre todo si carecemos de fuentes directas o si nuestros conocimientos derivan de textos escritos años o centurias después de la muerte de las personas que los practicaban, como es el caso para los pueblos mayas antes de la conquista española.

Durante trabajos de investigación que realicé con anterioridad en los Altos de Chiapas¹ y en sitios como Toniná y Palenque², en Chiapas, pude observar que los mayas prehispánicos llevaban a cabo ciertas prácticas religiosas que dejaban como resultado la colocación de ofrendas en depósitos rituales con cierto significado de acuerdo con su contenido y el contexto en el que se encontraban. El conjunto de elementos que integraban las ofrendas encontradas en los depósitos evidencian que los antiguos mayas les otorgaban un significado determinado así como la existencia de ciertos rituales en cada sitio arqueológico. Así, planteo que era probable que, de acuerdo con las necesidades de cada sitio, ya sean religiosas, sociales, políticas o geográficas, pudiera existir una preferencia hacia el uso de determinados materiales por su simbolismo, lo que evidenciaba la existencia de un patrón en dicha práctica cultural. Si además se toma en cuenta el contexto en el que fue enterrado, se podría notar una misma pauta para la práctica de esta actividad. Si esto se relaciona con la presencia de ciertos tipos de rituales en cada sitio arqueológico, es probable que existan variaciones o semejanzas, en determinada región.

¹ Ortiz Rodríguez, L. (2012). *La religión de los Altos de Chiapas a través de la plástica de Moxviquil*. [Tesis de licenciatura, UNICACH].

² Ortiz Rodríguez, L. (2012). *Depósitos con ofrendas entre los mayas prehispánicos en Palenque y Toniná*. [Tesis de maestría, UNACH-UNICACH].

Los depósitos rituales encontrados en algunos sitios arqueológicos de la época prehispánica han sido objeto de estudio de varias investigaciones, sin embargo, son pocos los que han abarcado una región en específico, esto considerando que se hace referencia a que se abarca una zona que comparte características geográficas, históricas y/o culturales, lo cual permita realizar una comparación entre las ciudades que la integran, con el fin de identificar aspectos compartidos o diferencias en cuanto a las prácticas rituales realizadas. De acuerdo con lo anterior, la realización de un estudio comparativo de los patrones que puedan existir en la colocación de los depósitos rituales de los sitios que conforman una zona geográfica importante en la cultura maya, permitirá que se identifiquen las semejanzas y/o variaciones que existan en estas prácticas religiosas,

De acuerdo con lo planteado con anterioridad, se determinó que el área de estudio para esta investigación fuera la región del Petexbatún que, además de encontrarse en la zona maya, es una región en la que convergen varios sitios arqueológicos que tuvieron relaciones políticas y comerciales. Así, considerando que la región del Petexbatún se encontraba relacionada histórica, política, social y económicamente, es probable que se encuentren influencias entre una ciudad y otra o la existencia de una práctica ritual exclusiva; es probable también que existieran semejanzas en estas prácticas rituales, por lo que posiblemente las ofrendas estén conformadas por objetos parecidos o de significado similar, ya que, si tomamos en cuenta las relaciones establecidas entre las ciudades de la zona, los sitios dominantes pudieron influir en otros.

Además, es importante mencionar que los depósitos que fueron estudiados corresponden a periodos históricos distintos, porque esto permitió conocer la evolución histórica en la realización de rituales en la zona, por lo que este análisis fue de carácter diacrónico y sincrónico. En este sentido, se deben definir estos dos conceptos: por diacrónico, se entiende que un fenómeno se desarrolla a lo largo de la historia, es por ello que el análisis se realiza de acuerdo con su cronología. Mientras que el término sincrónico se refiere a los hechos que se llevan a cabo al mismo tiempo o en una misma época, es decir se estudia el acontecer de un mismo periodo en distintos espacios geográficos.

De acuerdo con lo mencionado anteriormente, el análisis planteado para esta investigación se realizó de forma diacrónica, ya que se estudiaron los depósitos rituales llevados a cabo en diferentes momentos, los cuales comprenden los periodos Preclásico

(2000 a. C.-200 d. C) y Clásico (200-900 d. C.), porque se notó que en un mismo sitio o en diferentes asentamientos había algunas ofrendas que correspondían a diversos periodos; además esto permitió analizar la evolución de esta práctica a lo largo del tiempo. No obstante, también se consideró que este trabajo fue de análisis sincrónico porque se abordaron este tipo de actividades en diferentes ciudades, pero en la misma época, a través de lo cual se encontraron semejanzas y diferencias.

Para guiar la investigación, se plantearon las siguientes preguntas que sirvieron de ejes a nuestro trabajo: ¿en qué sitios arqueológicos de la región del Petexbatún se han encontrado depósitos rituales?, a partir de ello, ¿hay un patrón en las ofrendas en depósitos rituales en las ciudades mayas prehispánicas de la región del Petexbatún?, a través del análisis de las mismas, ¿cuáles son los significados de las ofrendas en los depósitos rituales en las ciudades mayas prehispánicas de la región del Petexbatún?, y finalmente, ¿existen variaciones o semejanzas entre los rituales practicados en las ciudades mayas prehispánicas de la región del Petexbatún?

Estas preguntas permitieron identificar los objetivos principales de nuestra investigación: en primer lugar era necesario identificar las ciudades mayas prehispánicas de la región del Petexbatún en los que se realizaban los depósitos rituales, por lo que inicialmente se escogieron a Dos Pilas, Aguateca, Ceibal, Punta de Chimino, Tamarindito, Tres Islas y Arroyo de Piedra, a los cuales después se añadieron Cancún y Machaquilá, no sólo por la cercanía, sino también por la relación histórica que guardan con los otros sitios. Así era probable que existieran similitudes, pero también variantes en cuanto a los significados (o los objetos que conforman las ofrendas) de los depósitos rituales entre los sitios ubicados en esta región, por lo que estuvimos buscando patrones en cuanto a los materiales que se colocaban de forma intencional de acuerdo con su simbolismo. Esto permitió identificar distintas finalidades en la colocación de ofrendas, mostrando así la presencia de ciertos tipos de rituales en cada sitio arqueológico.

Hipótesis

Las ciudades mayas de la época prehispánica llevaban a cabo ciertas prácticas religiosas que dejaban como resultado la colocación de ofrendas en depósitos rituales que poseen cierto significado de acuerdo con su contenido y el contexto en el que se encuentran.

Además, de acuerdo con las necesidades de cada sitio, ya sean religiosas, sociales, políticas o geográficas, puede existir una preferencia hacia el uso de determinados materiales por su simbolismo, lo que evidencia la existencia de un patrón en dicha práctica cultural.

Considerando que la región del Petexbatún se encuentra relacionada histórica, política, social y económicamente, es probable que existan semejanzas en estas prácticas rituales, por lo que posiblemente las ofrendas estén conformadas por objetos parecidos o de significado similar, ya que, si tomamos en cuenta las relaciones establecidas entre las ciudades de la zona, los sitios dominantes pudieron influir en otros. Asimismo, puede haber diferencias entre las ofrendas de acuerdo con el periodo al que correspondan, lo que se demuestra en los materiales y formas presentes en ellas.

Justificación

Los depósitos rituales encontrados en algunos sitios arqueológicos de la época prehispánica han sido objeto de estudio de varias investigaciones, sin embargo, son pocos los que han abarcado una región en específico, esto considerando que se hace referencia a que se abarca una zona que comparte características geográficas, históricas y/o culturales, lo cual permita realizar una comparación entre las ciudades que la integran, con el fin de identificar aspectos compartidos o diferencias en cuanto a las prácticas rituales realizadas.

De acuerdo con lo anterior, la realización de un estudio comparativo de los patrones que puedan existir en la colocación de los depósitos rituales de los sitios que conforman una zona geográfica importante en la cultura maya, permitirá que se identifiquen las semejanzas y/o variaciones que existan en estas prácticas religiosas, es por ello que se aborda la región del Petexbatún en esta investigación.

Se debe señalar que la zona se encuentra relacionada histórica, política, social y económicamente, por lo que es probable que se encuentren influencias entre una ciudad y otra o la existencia de una práctica ritual exclusiva. Además, las ofrendas que se analicen serán de periodos distintos (Preclásico y Clásico) para encontrar las variaciones de acuerdo con el desarrollo histórico de la región.

El primer capítulo presenta la parte teórica-metodológica de la tesis, en ella se analizan diferentes definiciones sobre rituales, depósitos rituales y ofrendas y se establece como base teórica la *Material Engagement Theory* y la Arqueología Cognitiva. Esta

elección responde a la necesidad de comprender los depósitos rituales como vestigios materiales, pero también como expresiones cognitivas y simbólicas profundamente relacionadas con las prácticas sociales de las ciudades mayas del Petexbatún.

El segundo capítulo delimita el marco geográfico de la región del Petexbatún para poder entender las características de esta zona y los factores que pueden haber influido sobre los depósitos rituales en cada una de las ciudades bajo estudio.

En el tercer capítulo se presenta el análisis de los depósitos rituales registrados en distintos sitios de la región del Petexbatún. En este apartado se aborda la composición, ubicación, cronología y significado de estos contextos, considerando su papel dentro de las prácticas religiosas mayas, identificando patrones comunes y particularidades entre los sitios.

En el cuarto capítulo se presenta el análisis de los resultados obtenidos a partir del estudio comparativo de los depósitos rituales en distintos sitios de la región del Petexbatún. Se identifican patrones, variaciones y particularidades en la composición, ubicación y simbolismo de las ofrendas, vinculando estos elementos con factores espaciales, cronológicos, políticos y cosmovisionales, todo ello a la luz del enfoque teórico-metodológico propuesto.

CAPÍTULO 1

CONSIDERACIONES TEÓRICO-METODOLÓGICAS

En este capítulo se retoman los estudios previos sobre el tema del que se ocupa la presente investigación y que permite conocer el punto de vista desde el que se ha estudiado. Asimismo, se explica la perspectiva teórica desde la cual se aborda este trabajo: la arqueología cognitiva y la *Material Engagement Theory*, para ello se consideran los principales estudios y sus planteamientos. De la misma forma, se plantea la metodología que se utiliza para el análisis de los sitios que son objeto de estudio y los conceptos relevantes que apoyan en la comprensión de las ideas aquí propuestas.

1.1. Conceptos

Este apartado presenta los diferentes conceptos que trabajo en esta tesis. Cabe mencionar que nuestro ámbito geográfico general es el área maya durante el periodo Clásico (200-900 d.C.). En esta área se han presentado fenómenos socio-político-religiosos conocidos casi únicamente a través de los estudios sobre los restos materiales, la iconografía y la epigrafía que han derivado en explicaciones a veces contradictorias. Además, la historia de los mayas se encuentra enmarcada en la periodización que ha sido propuesta por los especialistas para Mesoamérica, por lo que está dividida en tres periodos, cada uno con subdivisiones: Preclásico, Clásico y Posclásico. El Preclásico comienza en el año 1500 a. C. y se extiende hasta el 200 d. C. Este periodo es uno de los más importantes en cuanto a la conformación de las civilizaciones mesoamericanas se refiere. Se subdivide en Preclásico Temprano (2000-900 a. C.) periodo durante el cual se da el sedentarismo agrícola y en el que emergieron varias de las civilizaciones de la Costa del Golfo de México, la del Pacífico, y de las Tierras Altas del centro de México y Oaxaca, como fueron la mokaya, olmeca, izapeña, maya. Preclásico Medio (900-300 a. C.), en donde se comienza a observar una estratificación social, la formación de instituciones y de gobiernos hereditarios; y Preclásico Tardío, en el cual aparecen los primeros ejemplos de escritura y, de manera general, se originan los avances que se consolidarán en el Clásico, además de las primeras capitales proto-urbanas (300 a. C. al 200 d. C.) (Schele y Miller, 1986: 11; Sharer, 1999; Triadan e Inomata, 2016, Josué Lozada, 2022, comunicación personal). El Clásico (200-900 d. C.),

está considerado como la época de auge de los mayas y se diferencia en Clásico Temprano (200-600 d. C.) y Clásico Tardío (600-900 d. C.). En Mesoamérica se da una organización política más compleja y surgen especializaciones artesanales, se acentúa la estratificación social y se da una autoridad política centralizada (Schele y Miller, 1986: 11; Sharer, 1999). La sociedad del Clásico colapsó alrededor del 800-900 d. C., lo que llevó al inicio del Posclásico, que comprende desde dicho año hasta la Conquista de la región maya por parte de los españoles en 1541, éste ha sido dividido por varios autores. En Mesoamérica, este periodo ha sido clasificado en Posclásico Temprano y Tardío y se caracterizó por el aumento de la población, el número de ciudades, el militarismo, el comercio y el desarrollo de Estados más complejos y poderosos (Schele y Miller, 1986: 11; Sharer, 1999).

1.1.1. Religión

Alfredo López Austin (1993: 10) indica que la religión mesoamericana en la cual se inserta la maya, se ha estudiado desde dos perspectivas: la que cuestiona la existencia de una o varias religiones, y la que plantea la permanencia de las prácticas religiosas hasta la actualidad. En cuanto a la primera, podrían considerarse las características en común que tienen las ciudades de una misma civilización, por lo que es posible hablar de una religión global, no obstante, también se debe tomar en cuenta que pueden existir diferencias de acuerdo con la zona y el periodo de desarrollo de las mismas; en la segunda, se encuentran las ideas de cambios y continuidades de las prácticas, sobre todo por la influencia del cristianismo, esto permite asociarlo con el concepto de “larga duración” propuesto por Fernand Braudel (1949), sin embargo, hay que tener muy en cuenta el proceso de evangelización y el posterior sincretismo religioso que surgió de la mezcla de elementos europeos e indígenas.

A partir de lo anterior, se puede entender que el complejo religioso mesoamericano fue transformándose a lo largo de los siglos, no obstante, algunos de sus componentes forman un núcleo duro que se resisten al cambio, esto permitiría plantear la existencia de una religión mesoamericana con variantes (López Austin, 1993: 11). Este planteamiento es el que se aborda en la presente investigación. Pese a las diferencias regionales que pudieron llegar a presentarse en Mesoamérica, sus ciudades tuvieron aspectos culturales en común, uno de ellos fue la idea de un orden general, el cual se relaciona con los modelos

cósmicos que regían la vida de los seres humanos, de esta forma “la religión fuese una especie de código común, valedero como enlace entre los pueblos componentes de aquella enorme tradición mesoamericana” (López Austin, 1999: 19).

Al hacer una comparación de tales características, se encuentran similitudes que permiten hablar de una religión mesoamericana en general, la cual puede verse afectada a lo largo del tiempo y del espacio. Es por ello que las creencias y prácticas de las ciudades mesoamericanas compartían el mismo “núcleo duro” en cuanto a su religión se refiere, sin embargo, no se puede descartar la existencia de diferencias entre ciertos aspectos particulares como su concepción del mundo y la manera de obrar en él (López Austin, 1999: 19-20). Esta idea se refuerza con lo que Johanna Broda menciona en *Ofrendas mesoamericanas en una perspectiva comparativa*, cuando indica el análisis que se realizó entre las áreas culturales de Mesoamérica, el suroeste de Estados Unidos y los Andes, el cual permitió “descubrir procesos estructurales más amplios y dilatados en el tiempo, así como discernir rasgos comunes y diferencias” (2013: 644). Es decir, varios elementos de las religiones americanas se parecen en el tiempo y en el espacio.

Sin embargo, esto no implica que los significados sean necesariamente los mismos, tanto a nivel local como a nivel temporal. Sobre la religión maya, Stephen D. Houston (1999: 52, 56) menciona determinadas características, por ejemplo, para el periodo Clásico se manifiestan las figuras de los dioses individualizados que se asociaban con elementos naturales como la lluvia o el sol, no obstante, también existe una pluralidad entre las deidades, las cuales pueden fungir como dioses tutelares a los que se accede sólo mediante el gobernante, quien sirve de intermediario, es por ello que ambos tienen la responsabilidad de mantener el orden y el balance. Sobre las deidades mayas, Laura Elena Sotelo (2012: 83) indica que su mención en contextos rituales permite identificar un complejo sistema de creencias en el que ellos fungen como el origen y la causa de la propia existencia, es por ello que “son la explicación trascendente del acontecer, de la diversidad, a la vez que de la permanencia y el orden”.

Durante el Posclásico, actividades como el autosacrificio, fumar o quemar el incienso, son prácticas asociadas con las deidades, de hecho, las dos últimas relacionadas con el humo, van a simbolizar la unión de la tierra y el cielo. Esta expresión es una de las formas de comunicación que pueden utilizarse para entrar en contacto con los dioses, para

lo cual se debe considerar el momento y el lugar en los que viven en el mundo, es decir, espacios como templos, santuarios y sitios naturales en donde son venerados por los hombres, de quienes reciben energía a través de las ofrendas (Sotelo, 2012: 91, 112). Laura Elena Sotelo (2012: 110-111) apunta que:

Los dioses mayas se conciben como energías sagradas personificadas, que actúan en el tiempo. Cada uno posee una serie de características que lo individualizan, que lo hacen único, por ello tienen nombres diferentes, pues los dioses son distintos entre sí. Son seres poderosos, cuyas energías se evidencian en el tiempo, afectan a todos los aspectos del mundo natural, social y cultural. Sus orígenes se remontan a la era primordial, y desde entonces mantienen el delicado equilibrio de la existencia misma. Por ello son imprescindibles en el universo.

1.1.2. Ritos y rituales

Es importante definir los conceptos principales de investigación, por lo que a continuación se muestran sus significados de acuerdo con determinados autores. Esto se realiza de acuerdo con el siguiente orden para que tenga una secuencia lógica:

Figura 1. Conceptos
Esquema realizado por Lizbeth Ortiz



En primer lugar, se consideró importante seguir algunas de las definiciones que propone Alfredo López Austin a propósito de los eventos rituales (1998). Para empezar, hay que diferenciar rito y ritual; siguiendo a este autor, el rito es “una práctica fuertemente pautada de conducta que se dirige a los seres sobrenaturales” (1998:6). El rito incluye actitudes, palabras y acciones concretas y tangibles que persiguen un objetivo y que, según

el creyente, posee una verdadera eficacia material (De la Garza 1998:143). Otro autor que asemeja su definición a la anterior, es Sorroche (2010:438) al decir que el rito es el acto religioso o ceremonia que es repetido invariablemente con unas normas estrictas. Por otra parte, López Austin (1998: 16) menciona que hay una división de ritos de acuerdo con la actitud de los hombres frente a los seres sobrenaturales: los que están dirigidos a los dioses, en los cuales las personas buscan establecer una relación interpersonal con las deidades, contrario a ello se presentan los dedicados a las fuerzas sobrenaturales, en los que, quienes lo realizan, no pretenden comunicarse con ellas, sino que observan o actúan en el ámbito sagrado. Así, los mayas como los otros pueblos de Mesoamérica, consideraban que debían pagar a sus “acreedores” mediante actividades como el sacrificio, a través del cual agradecían los favores o beneficios a entidades como la tierra o el cosmos, siendo el gobernante el primer sacrificante (Baudéz, 2007: 40).

Además, es importante recalcar que los ritos se llevaban a cabo en espacios sagrados que eran elegidos de acuerdo con cálculos calendáricos y astronómicos, por lo que los mayas construyeron diversos espacios que cumplían con estas características, tales como templos, pirámides, plazas, patios, juegos de pelota, los cuales simbolizaban microcosmos. Pero además de los ritos, también se muestran conductas rituales comunes, como la danza, el canto, la oración o procesiones en honor de cierta deidad, además de escenificaciones y ofrendas, como la sangre (Nájera Coronado, 2012: 116, 118).

En cuanto al ritual es un “conjunto de ritos pertenecientes a una religión, a una comunidad religiosa, o destinados a un fin común” (López Austin, 1998: 6). Además, se necesita que dichos ritos sean repetitivos, es decir que la repetición constante de un rito llega a convertirse en un ritual, estableciendo el vínculo entre los conceptos abstractos de la cosmovisión y los actores humanos. Al ser parte de la religión, implica una activa participación social, lo que genera a sus participantes a involucrarse en las actuaciones comunitarias (Broda 2001:17). Los rituales, a su vez, pueden dividirse en “Acto ritual. Hecho significativo, unitario, que constituye un elemento ceremonial de un rito” y “Celebración ritual. Rito dirigido a la veneración o exaltación de una persona o de un hecho sagrado que incluye las fiestas” (1998: 6). El mismo Alfredo López Austin menciona también que el término “ritual” posee dos definiciones distintas: como adjetivo, que se

refiere a “lo perteneciente o relativo al rito” y como sustantivo, para indicar “un conjunto de ritos” (1998: 6).

En su estudio sobre el arte y la historia maya, Linda Schele y Mary Miller (2009: 66) mencionan que los rituales mayas fueron más que sólo un acto simbólico, ya que este comportamiento fue visto como un proceso muy importante que permitía la transformación de los seres espirituales en una existencia corporal en el plano de los humanos, debido a esto tanto las personas y los objetos se convirtieron en los seres sagrados que representaban, sin embargo, la duración de dicho estado de transmutación se relacionó con el ritual.

De acuerdo con Martha Ilia Nájera Coronado (2012: 115, 118), el ritual fue uno de los aspectos más importantes de la religión maya prehispánica, ya que era el medio a través del cual se manifestaba la riqueza espiritual de los hombres y mediante el que se entraba en contacto con el mundo sagrado, para buscar el beneficio de los dioses y conocer los designios divinos, pero esta comunicación no era lo único necesario para obtener los favores de las deidades, sino que también había que ganarse su voluntad. Danièle Dehouve, señala que el ritual “se puede definir como la práctica religiosa por la cual un grupo o un individuo busca alcanzar la prosperidad y alejar el mal. Este acto comporta una función de expresión y comunicación, es decir que transmite un mensaje que se expresa generalmente de una manera verbal: las plegarias” (2009: 19). El ritual, actúa como un sistema de comunicación y transmisión de mensajes y da así ciertos tipos de informaciones sobre la condición, el estado o las intenciones del que lo práctica.

Los rituales pueden ser individuales, pero generalmente son acciones colectivas que implican cierta teatralización; ejemplo de ello son los rituales mexicas, en los cuales se recurrían a dos procedimientos: la materialización y la actuación sobre lo materializado (una danza o sacrificio: teatralización). Ambos conformaban los principios de base del lenguaje ritual no verbal (Dehouve, 2009: 26). En la misma línea de pensamiento, Joyce Marcus había planteado con anterioridad la existencia de tres componentes en un ritual: el contenido (la materia), el lugar de la actuación (lugares específicos donde los ritos antiguos fueron llevados a cabo) y los actores (1998: 56).

Por otra parte, de acuerdo con Víctor Turner, el ritual es “una conducta formal prescrita en ocasiones, no dominada por la rutina tecnológica, y relacionada con la creencia

en seres o fuerzas místicas” (1967: 21). El símbolo es la unidad más pequeña del ritual que aún conserva las propiedades específicas de una conducta ritual, “es la unidad última de estructura específica en un contexto ritual”. Los “símbolos rituales” deben estudiarse en una secuencia temporal en relación con otros acontecimientos, ya que los símbolos están implicados en el proceso social. Entonces, las celebraciones rituales pueden verse como fases específicas de los procesos sociales, por lo que los grupos se ajustan a los cambios internos y se adaptan a su medio ambiente (Turner, 1967: 21-22).

En este mismo sentido, el antropólogo Evon Vogt (1979: 22) señala que las unidades básicas del comportamiento ritual que recopilan la información que se comunica en los rituales se denominan “símbolos”, que indican un conjunto de mensajes sobre algún aspecto de la vida natural o social que una sociedad considera debe ser transmitido a otras generaciones. Dichos “mensajes” pueden ser de dos tipos: el “mensaje” que “emerge del contexto explícito, validador y social del ritual”, y el “metamensaje” que se encuentra compuesto por:

Símbolos relacionados, sea en forma paradigmática (en asociación paralela; una metáfora basada en el reconocimiento de una semejanza) o sintagmática (en secuencia dialéctica; una metonimia basada en el reconocimiento de una continuidad) se revela a través de la comprensión de la estructura lógica de materiales y actos simbólicos puestos en movimiento en un ritual particular (Vogt, 1979: 23).

Pero el ritual también contiene la reafirmación periódica de un “sistema de significados”. De hecho, “los símbolos no sólo proporcionan información, como un plano, para la ejecución correcta del comportamiento social y cultural en determinada sociedad, sino que también, como una gramática, proporcionan modelos de los procesos uniformados de creer, sentir y comportarse en una sociedad” (Vogt, 1979: 25).

John Monaghan (1998: 48) menciona que el "ritual", como muchos otros elementos de nuestro vocabulario sociológico, no es un concepto problemático a pesar de que usamos el término con frecuencia. Los intentos por definir el ritual como una acción distinta han dado paso a la comprensión de la clasificación de cualquier comportamiento como "ritual"

en oposición a las otras actividades no es posible. En cuanto a las concepciones mesoamericanas del ritual, no está del todo claro que alguna vez haya existido una categoría específica para una acción ritual. Por lo general, los términos traducidos como "ritual" se refieren a ceremonias específicas o a cierto tipo de acciones —como "ordenar", "alimentar" o "plantar"—, que no se limitan a ceremonias religiosas (Monaghan, 1998: 48).

Leonardo López Luján (2005: 32), por su parte, señala que los rituales mesoamericanos eran los medios por los cuales los seres humanos confrontaban los procesos cósmicos cotidianos. La diversidad de deidades a las que se consagraban los rituales requería de la creación de formas específicas de expresión y de un código complejo que se implementaron en el acto ritual y en la naturaleza y en la distribución de los objetos ofrendados. La función social del ritual transmite los conocimientos y valores normativos necesarios para la reproducción y supervivencia de la cultura. Por otra parte, se integra en el mismo *corpus* de creencias cosmológicas y patrones de orden social. Mediante la aplicación de las reglas estrictas de los actos rituales, los humanos tratan de comunicarse con lo sobrenatural. Debido a esto, un patrón estandarizado caracteriza prácticamente todos los aspectos del rito (gestos, actitudes, palabras y actos concretos). Las ideas transmitidas son extremadamente repetitivas porque la repetición a través de diferentes medios se utiliza para asegurar una correcta comunicación y para certificar la supuesta verdad del mensaje (López Luján, 2005: 33).

El mencionado autor también señala que el estudio de las ceremonias rituales es el mejor camino hacia una interpretación semántica de las ofrendas. Para ello se debe tener en cuenta no sólo el acto ritual mismo, sino también características contextuales tan diferentes como el lugar en el que se lleva a cabo, el momento de la ejecución, la secuencia de tiempo, los objetos usados por los actores, los atributos que los identifican y las actitudes de los espectadores. (López Luján, 2005: 33). Asimismo, para Diane y Arlen Chase (2010) el ritual está compuesto por acciones que se realizan de forma organizada generalmente dentro de una estructura religiosa establecida. Los rituales pueden representarse en la iconografía y en la epigrafía, no obstante, una evidencia tangible de éstos se puede encontrar en el registro arqueológico por la disposición de determinados materiales. De esta forma, “para los mayas antiguos, el comportamiento ritual seguramente incluía la

colocación de ofrendas, entierros y otros vestigios; acciones que sirvieron para unificar grupos sociales de varios niveles” Chase (2010: 107).

De la misma forma, Chase y Chase (2010: 108) señalan que los antiguos mayas usaron el ritual para:

Proporcionar santidad y «poder» a sus entornos; algunos restos arqueológicos derivados de actos rituales se asocian a edificios y grupos, así como a construcciones y rasgos más pequeños, como tumbas o entierros que pueden incluirse dentro de edificaciones o asociarse con el espacio construido más formal.

En la religión maya, indica Claude-François Baudez (2004: 196), que para garantizar el correcto funcionamiento del universo era necesario llevar a cabo ritos a escala microcósmica que tiene repercusión en el macrocosmos. El éxito de ello radica en la creación del espacio microcósmico y de la realización del ritual en el momento correcto y en los tiempos establecidos. Baudez (2004: 196) señala que los rituales de este tipo dan gran importancia a los recorridos que toman en cuenta los niveles del universo y los cuatro rumbos cardinales. De esta forma, “los esquemas espaciales de las ciudades y de los conjuntos arquitectónicos, los planos y la elevación de los edificios, muestran que los mayas construyeron escenarios microcósmicos para celebrar algunos rituales”. No obstante, Claude-François Baudez (2007: 40) menciona que no hay evidencia que muestre la realización de rituales consagrados a las divinidades, ya que hay una ausencia de templos dedicados a ellos, porque la arquitectura monumental del periodo Clásico era dinástica o cosmológica.

Como puede observarse, existen varias definiciones sobre ritual asociado a diferentes expresiones. Sin embargo, aunque algunas veces en los textos especializados encontramos el concepto “práctica ritual”, éste no se define; es por ello que a continuación se propone la siguiente para esta investigación. Antes de definir dicho concepto, debemos conocer ¿qué es una práctica? De acuerdo con la RAE (2022), dicha palabra proviene “Del lat. Tardío *practīcus* 'activo', 'que actúa', y este del gr. *πρακτικός praktikós*; la forma f., del lat. Tardío *practīce*, y este del gr. *πρακτική praktikē*”. De la misma forma propone los siguientes significados:

1. adj. Dicho de un conocimiento: Que enseña el modo de hacer algo.

2. adj. Experimentado, versado y diestro en algo.
3. adj. Que piensa o actúa ajustándose a la realidad y persiguiendo normalmente un fin útil.
4. adj. Que comporta utilidad o produce provecho material inmediato.
5. f. Ejercicio de cualquier arte o facultad, conforme a sus reglas.
6. f. Destreza adquirida con el ejercicio de la práctica.
7. f. Uso continuado, costumbre o estilo de algo.
8. f. Modo o método que particularmente observa alguien en sus operaciones.
9. f. Ejercicio que bajo la dirección de un maestro y por cierto tiempo tienen que hacer algunos para habilitarse y poder ejercer públicamente su profesión.
10. f. Aplicación de una idea o doctrina.

Una práctica es, entonces, una acción o comportamiento que sigue ciertas reglas y que tiene un objetivo determinado, lo cual coincide con las características de los rituales, entre las que se encuentra que es una actividad que se repite y que se lleva a cabo bajo ciertas normas, dependiendo del tipo que se realice.

A partir de lo anterior, la autora de esta investigación propone el siguiente significado para práctica ritual: “es una serie de acciones que se realizan en determinado lugar y momento de acuerdo con una serie de reglas religiosas establecidas y que se llevaban a cabo para establecer contacto con seres sobrenaturales”.

Una de las prácticas rituales más comúnmente encontradas en arqueología son los entierros de personas y/o de objetos que consiste en “dejar en los lugares sagrados una multitud de objetos colocados en el suelo siguiendo unas configuraciones espaciales complicadas” (Dehouve, 2009: 19). Más adelante, veremos diferentes nociones y definiciones al respecto de estos “entierros”.

1.1.3. Ofrendas, caches y depósitos rituales

Si se habla de la literatura que existe sobre los depósitos rituales es necesario señalar que a lo largo de los años han recibido diversas denominaciones, tales como *caches*, ofrendas

/ofrendas de construcción/ ofrendas de fundación, escondrijos/escondites, depósitos arqueológicos/ depósitos rituales. El investigador Ian Hodder (1994:136) señala que:

Los arqueólogos tienen que hacer abstracciones a partir de las funciones simbólicas de los objetos que excavan, para poder identificar el contenido del significado subyacente, lo que supone analizar la forma en que las ideas, denotadas por los símbolos materiales mismos, desempeñan un rol en la configuración y estructuración simbólica.

El análisis arqueológico permite así entender lo que las sociedades antiguas transmitían a través de sus elementos. Muchas veces estos elementos forman parte de los que se han denominado “ofrendas”, procedentes del latín *ofrendere* “ofrecer” y se puede decir que son objetos colocados en ciertos lugares por motivos rituales.

Es importante destacar que las ofrendas tienen un papel fundamental dentro de diversos rituales, tal como lo indica Johanna Broda (2013: 641), quien define este concepto como “el acto de disponer y colocar en un orden preestablecido ciertos objetos que, además de su significado material, tienen una connotación simbólica que refleja conceptos claves de la cosmovisión, proyectados en el espacio”, éstas tienen un objetivo específico, conseguir un beneficio simbólico o material de seres sobrenaturales, por lo que van dirigidas a ellos, esto le otorga un sentido de reciprocidad.

Diane y Arlen Chase (2010: 107), para el área maya, comentan que el comportamiento ritual entre los antiguos mayas podía manifestarse mediante la colocación de ofrendas, entierros u otros vestigios; este tipo de actividades fungió como un elemento de cohesión entre los grupos sociales de distintos niveles. Estos autores también mencionan que, tanto el contenido como la posición y la iconografía que se relaciona con las ofrendas, son lo que permite conocer el comportamiento ritual, así como la naturaleza pública o privada de dichas prácticas y añaden que algunos de los rituales dotaban de santidad y poder a las construcciones mediante prácticas específicas (2010: 107-108).

En el ámbito mexicana del Templo Mayor se han encontrado recientemente varias ofrendas, como la llamada 186 (en este caso un cofre de piedra lleno con estatuillas de piedra y corales marinos). El arqueólogo encargado de los trabajos de este sitio arqueológico, Leonardo López Lujan, en su análisis sobre las ofrendas del Templo Mayor y

utilizando ese término, refiere que éstas y los sacrificios fueron considerados como regalos, tributos o pagos a los seres sobrenaturales, como manifestaciones tangibles del principio de reciprocidad en busca de un beneficio para los seres humanos (2005: 35). Además, podrían ser utilizados como mecanismos homeostáticos en tiempos de inestabilidad. El autor señala también que cada una de dichas ofrendas debe ser analizada como parte de un complejo de relaciones sociales reguladas y expresadas en un acto ritual, dentro del marco de un aspecto religioso (2005: 33) y que se debe tomar en cuenta que, en una ofrenda es una analogía con el lenguaje verbal, cada componente funciona como un signo o símbolo que transmite información cuando se combina con otros (Luján, 1998: 177).

Dadas sus posiciones en lugares generalmente escondidos (enterrados o adentro de estructuras), otros autores proponen el nombre de “*cache*” (traducido en español como escondrijo). Becquelin y Baudéz (1979), Chase (1988), Coe (1992), Maxwell (1996), Rodríguez (1997), Chaes y Chase (1998), Baudéz (1999), Novotny y Kosakowsky (2009), Hruby y Ware (2009), Inomata y Triadan (2015), Ayoma *et al.* (2017) han utilizado el término *cache*, pero el uso de dicha palabra corresponde más al uso del idioma, por lo que se entiende que, en francés e inglés, es el vocablo que se utiliza para referirse a dicha práctica. No obstante, debemos considerar su significado, ya que en el primer idioma significa “oculto”, mientras que en el segundo se asocia con “escondite, escondrijo”. Es importante mencionar que, pese a que dichas acepciones se relacionan con una intención de esconder, la intencionalidad de los mismos no se reducía sólo a eso, sino que adquiriría ciertos significados de acuerdo con los elementos que conformaban la ofrenda y su contexto. Así, en *Caches and censerwares meaning from maya pottery*, Diane Z. Chase (1988) refiere que el contenido y el contexto de los artículos ofrendados en los *caches* son muy importantes, ya que permiten conocer el valor del mismo. Las ofrendas se llevaron a cabo dependiendo del ritual que se realizó; sin embargo, la autora indica que los incensarios y *caches* tenían la función de servir como ofrendas para los dioses. Asimismo, se indica que la combinación de contexto, contenedor y contenido está claramente más relacionada con el significado. De acuerdo con Chase y Chase, “el registro arqueológico revela la existencia de depósitos especiales que son comúnmente mencionados como *ofrendas* o *escondites*. Las ofrendas son técnicamente definidas como cualquier depósito que tiene un propósito determinado y está oculto” (2010: 115).

En *Caches and offertory practices of the Maya Lowlands*, William R. Coe (1992) utiliza la expresión *cache*, relacionada con “dedicación” o “votivo”, la cual se refiere a una limitada pero significativa variedad de ofrendas que se encuentran además de los entierros humanos, aunque no necesariamente carece de éstos. Se debe señalar que la mayoría de estas ofrendas fueron ocultas para las personas intencionalmente. Estas ofrendas, generalmente tienen concentraciones de objetos rituales exóticos y están presentes en el relleno de algunas estructuras. David Maxwell (1996) en *An analysis of caches from four sites in the Maya Lowlands* indica que un *cache* puede ser definido como un depósito “escondido” que contiene los residuos de un acto ritual.

Escobedo y Hruby (2002) o del Cid (2016) han optado por utilizar la palabra “escondite”, traducción española de *cache*, que ha pasado a ser un vocablo frecuente en los reportes arqueológicos, pero como ya se indicó, este término no se considera adecuado, ya que su función principal no fue solamente ocultar la cultura material. Marshall Becker, ha propuesto que los conjuntos que actualmente se llaman “*caches*” u “ofrendas votivas”, quizás deban ser denominados “*placed deposits*”, ya que es un término más neutral y no se asocia con la idea de algo oculto, como sucede con la primera expresión, o que nos permite suponer su función, como con la segunda, ya que la evidencia arqueológica asociada muchas veces dista de lo que podría ser en realidad la interpretación de su función. Bajo esta premisa, y pese a lo que se ha considerado ajeno a sus características, el autor menciona que los entierros podrían entrar en esta clasificación, ya que la disposición de los muertos puede mostrarse como un regalo a los dioses, es decir:

When the time comes to dispose of a body, by whatever means apply to the situation, human remains may become gifts to the appropriate gods. This form of cultural continuity links the human body with other materials needing to be disposed of, in the proper manner. Caching, or burial, not only is a method of disposing of the dead (bodies as trash), but provides a means by which to dispose of sacred stuff – stuff very distinct from the ritual objects buried as a necessary process with stelae, or deposited as building caches. (Becker, 2020: 50)

En otros trabajos anteriores sobre los *caches* y entierros del Clásico entre los mayas (1992, 1993), este autor indicaba que estos dos tipos de prácticas podían ser diferenciados por sus características, ya que cuando se encuentra un número considerable de huesos o sólo hay una cámara funeraria es claro que pertenece a un “entierro”, el cual implica la colocación de uno o más individuos en un espacio preparado para tal acción, puede estar acompañado de un mobiliario o material asociado, el cual también puede estar ausente; en cambio, si en el hallazgo hay cantidades pequeñas de huesos humanos, estos deberían ser denominados “depósitos problemáticos”, pero si se localizan objetos “rituales” y no se encuentra registro de huesos humanos, entonces podríamos denominarlos “*caches*”. Retomando lo anterior, el autor plantea que el *cache* combinado con un entierro, es decir, un “entierro dedicatorio”, provee de la mejor evidencia para estudiar la relación cognitiva que existe entre ambos; probablemente éstos tienen los atributos de un *cache* sin que se deje de cumplir el objetivo principal de un entierro, aunque la colocación de cuerpos en depósitos debe tener un carácter diferente. El autor concluye que el uso de entierros como *caches* puede reflejar las preocupaciones de la cosmología maya con el uso de restos humanos para alimentar a los dioses con el fin de continuar con la vida renovada, en lugar de deshacerse del cuerpo como si la vida hubiera llegado a su fin (Becker, 1992; 1993: 60, 68).

Por su parte, Danièle Dehouve, en sus trabajos entre los tlapanecos contemporáneos de Guerrero (2009, 2013, 2016), ha considerado que el término más adecuado para referirse a los elementos que conforman una ofrenda que fue colocada de forma intencional es la de “depósito ritual” ya que “ofrece las ventajas de ser descriptivo y general” (Dehouve, 2013: 128), por lo que debe considerarse como una práctica ritual que se aborde en su diversidad diacrónica y geográfica sin identificar alguna finalidad en él. Como parte de un lenguaje ritual en Mesoamérica en el que se puede establecer cierto tipo de comunicación a través de objetos y gestos, los depósitos rituales se encuentran presentes en contextos arqueológicos y etnológicos y son definidos por la autora como una acción que consiste en “dejar en los lugares sagrados una multitud de objetos colocados en el suelo siguiendo unas configuraciones espaciales complicadas” (2009: 19). En otro de sus escritos, la autora especifica que el depósito ritual “es un ritual figurativo, basado en representaciones materiales y miniaturizadas, generalmente acompañado por el sacrificio de animales o

hombres y/o el don de comida” (Dehouve, 2016: 182). Asimismo, resalta que “el depósito ritual transmite varias informaciones como ¿quién presenta la ofrenda, a quién y para qué finalidad? De esta forma, de acuerdo con la autora, los objetos ceremoniales proporcionan diferentes datos sobre estas prácticas, porque “en su conjunto es un acto polisémico, ya que se presta a varias lecturas distintas y simultáneas” (Dehouve, 2013: 164-165).

El análisis de las oraciones que acompañan los depósitos, así como el significado que le otorgan los actores rituales, son considerados por la autora como fundamentales para conocer su sentido, cabe destacar que esta investigación fue llevada a cabo entre los tlapanecos de Guerrero, en donde se estudian las formas, los números, los materiales y sus significados, así como aspectos como las víctimas sacrificiales y el simbolismo de estos elementos. La lectura del depósito ritual también debe tomar en cuenta la totalidad espacial y la temporal. De hecho, la autora menciona que el depósito ritual responde la pregunta ¿quién presenta la ofrenda, a quién y para qué finalidad? Esta práctica “en su conjunto es un acto polisémico, ya que se presta a varias lecturas distintas y simultáneas” (Dehouve, 2013: 164-165).

Por su parte, Marshall Becker (2020: 53) indica que los depósitos rituales comparten cierta información cognitiva, como las similitudes en la ubicación en un momento o dentro de un edificio, los tipos de objetos que conforman la ofrenda y la localización de los mismos, entre otros, pero con artefactos que reflejan una amplia variación económica, también muestra una heterogeneidad en la estructura social. Pese a ello, las costumbres y valores son compartidos entre la comunidad, no son diferentes por la clase social a la que se pertenezca. De esta forma:

The rituals, concepts, and relationships with the cultural norms are the same. Within a heterarchical society we may expect considerable economic variation, but cultural uniformity in the concepts or ideals that are represented by ritual activities. It's the thought that counts, not the value of the objects used in the ritual. (Becker, 2020: 54)

Es importante mencionar que los depósitos rituales de los que generalmente se tiene conocimiento, se encuentran en contextos de las clases sociales altas, por lo que su

conservación, debido a los materiales con los que son construidas las estructuras en las que se hallan, es más segura, de esta forma los objetos que conforman las ofrendas, que no son tan perecederos como otros, pueden analizarse (Becker, 2020: 53).

Otros autores como Vázquez Campa (2012, 2013) y Newman (2013) también han usado este término en sus trabajos. Violeta Vázquez (2012, 2013) menciona que un “depósito ritual arqueológico” consiste en el conjunto de objetos que se colocaron de manera intencional y que son el resultado de un evento ritual, puede estar conformado por distintos objetos como vasijas, jadeíta, concha, obsidiana, sílex, puntas de raya, entre otros. Se pueden localizar en contextos domésticos o públicos.

De esta forma, se ha decidido que el término que se estará utilizando en esta investigación, y que se considera el más adecuado, es el propuesto por Danièle Dehouve (2009, 2013, 2016), ya no se demuestra ninguna intencionalidad en el significado.

Otro concepto asociado con este tipo de práctica, y que vale la pena discutir en este apartado, puede ser el de “depósitos problemáticos”. Esta acepción hace referencia a que es difícil identificar si se trata de un depósito ritual o de un entierro, esto debido a que sus características no lo permiten, por ejemplo, hay presencia de huesos. En cuanto a su definición, se pueden mencionar las siguientes: Laporte (1989: 215), de acuerdo con Ball (1977: 4) señala que “son concentraciones de material presumiblemente puro, de desechos primarios redepositados bajo pisos de plazas o cámaras, pero que se encuentran sellados por elementos constructivos contemporáneos que aseguran su aislamiento de momentos culturales posteriores”. Por su parte, Josefa Iglesias Ponce de León indica que consisten en “una concentración de objetos cerámicos, líticos, de hueso y concha, así como restos humanos” (1988: 25).

En esta investigación se utilizará el término “depósito ritual”, que se definió anteriormente, para hacer referencia a lo que Danièle Dehouve (2013) presenta como el concepto más adecuado. Con base en estas definiciones, consideramos que, para el tema de nuestra investigación, los depósitos rituales entran principalmente en la categoría de “acto ritual”. Se pueden considerar también las siguientes categorías de “Forma ritual: Figura o modo ritual que constituye un tipo de acto común a distintos ritos”, “Paso ritual: Elemento significativo de una forma ritual” (López Austin, 1998: 6).

1.1.4. *Intencionalidad de los depósitos rituales*

Cualquiera que sea la denominación empleada, sus autores coinciden en que tienen intencionalidad y funcionalidad. En donde las opiniones divergen es cuál/cuáles eran estas intenciones. Muchos autores presentan un abanico variado de posibilidades. Es el caso, por ejemplo, de William Coe, para quien su objetivo posiblemente estaba relacionado con la construcción o eran dedicadas a un personaje, deidad, evento, ciclo cronológico u otros fines (Coe, 1992).

Por su parte, Héctor Escobedo y Zachary Hruby (2002: 810) señalan que se deben delimitar los posibles niveles de significado y los procesos sociales relacionados con el depósito, por lo que proponen un método para analizarlos entre los que resaltan el tomar en cuenta el contexto y su posición espacial dentro de la ciudad, así como las relaciones con otros aspectos arquitectónicos y con otros depósitos; los aspectos económicos y políticos que se asocian con la obtención de la materia prima; los significados simbólicos y religiosos de la misma; los sistemas de producción de tales artefactos que conforman la ofrenda y el papel de los artesanos; el significado simbólico de cada uno de los componentes; y la posición de los objetos dentro del “escondite”. Mediante el análisis del Escondite O-13-57 de Piedras Negras, los autores concluyen que “la dedicación de las estelas y de los escondites en los templos representa un ritual que no solamente se concentraba en el producto final, sino también constituye un excelente ejemplo de la producción como un ritual” (Escobedo y Hruby, 2002). De esta forma, esta práctica muestra la integración de grupos y estamentos sociales en la elaboración de dicha actividad.

David del Cid, en *Uso y función de los escondites durante el periodo Clásico (350 d. C.-900 d. C.): el caso de Piedras Negras*, refiere que “un escondite son todas aquellas ofrendas de dedicación o de terminación, relacionadas o dedicadas a rasgos arquitectónicos... los cuales en su momento fueron clausurados, dedicados o modificados” (2016: 87). El autor también menciona que las funciones de los escondites son diversas, pero que, sin embargo, es probable que estén asociados a rituales de dedicación, designación de herederos, entrega de insignias, sacrificios, muertes, guerras, ascensión al trono, terminación ritual de un edificio; asimismo indica que, dependiendo de la temporalidad del hallazgo, su significado y sentido pueden cambiar. De la misma forma, señala que la función de éstos está relacionada con el lugar en el que hayan sido colocados,

ya que esto determinará el significado y las razones de su colocación (Del Cid Castillo, 2016: 94-95).

Leonardo López Luján (2005) indica que, en Mesoamérica, bajo ciertas circunstancias, algunas ofrendas fueron enterradas en lugares sagrados (*caches* o *caches* votivos) con el propósito de conmemorar o consagrar monumentos, edificios y eventos calendáricos o rendir homenaje a los dioses. Según el autor, es probable que la intención del sacerdote al depositar las ofrendas en el edificio religioso fuera dotar a la estructura de poderes permanentes. De acuerdo con esta lógica, los dioses a los que se consagró el templo se alimentarán de manera continua de los regalos, estableciendo así una relación ininterrumpida con los “fieles” (López Luján, 2005: 35).

Yasha N. Rodríguez (1997) en *Elites caches and caching practices in the Maya Lowlands* señala que los *caches* deben ser considerados como “los restos” de una actividad ritual. Usualmente han sido asociados con cuestiones económicas y su contenido ha servido como indicador de intercambio de artículos, pero también tienen una naturaleza ideológica; específicamente los *caches* pueden ayudar a mejorar la comprensión del sistema social e ideológico maya. La autora sugiere un comportamiento ritual de élite.

Algunos de los depósitos pueden relacionarse con actividades económicas y el contenido puede implicar intercambios a corta o larga distancia; sin embargo, Violeta Vázquez menciona que están asociados con actividades religiosas y políticas, tales como la concentración y legitimación del poder, la manipulación de las masas por la élite gobernante y la necesidad de agradar a los dioses, pero el ritual también tiene una parte económica que es entendida como “la materialización de los valores y creencias a través de la adquisición y el consumo para conseguir dar forma y significado a la interpretación” (Vázquez, 2012: 7). La autora también menciona que estos depósitos estuvieron compuestos por objetos sagrados colocados de diversas formas (solo, sobrepuestos en conjunto) de manera intencional y en espacios delimitados por piedras o fosas realizadas específicamente para este fin, por lo que son el resultado de una práctica ritual (Vázquez, 2014: 169-170).

De la misma forma, Maxwell considera que generalmente en la arqueología maya un *cache* es ofrenda, sin embargo, muchas veces no está claro a qué o a quién está dirigido. Es por ello que, pese a lo mencionado, el autor apunta que no se debe suponer que ningún

otro tipo de comportamiento ritual podría producir depósitos similares. De esta forma, los escondites pueden ser a menudo el residuo de la conducta ritual, más que su foco central (Maxwell, 1996). Siguiendo la idea anterior, se debe considerar que, en lugar de preguntarse por qué una ofrenda consistiría en una olla rota o un hacha de jade fracturada, estos depósitos pueden verse como el lugar de descanso final de los objetos rituales cuya vida útil había terminado (Maxwell, 1996).

Los depósitos, que consisten en una concentración particular o especial de materiales que fueron enterrados con un motivo específico, se encuentran en contextos particulares diversos y adquieren un significado diferente de acuerdo con tres aspectos: localización, contenedor y contenido (Diane Chase, 1988: 87). Esta práctica fue realizada durante la época prehispánica, desde el periodo Preclásico hasta el Posclásico Tardío. Señala que, sin embargo, son más abundantes durante el Clásico y el Posclásico. De manera general, de acuerdo con esta autora, los depósitos rituales del Preclásico en ciudades como Santa Rita Corozal y Caracol, se presentan en contenedores especializados, específicamente en recipientes planos, vasijas colocadas una tapando a la otra o en frascos con tapa; el contenido consistía en cuentas de jadeíta o puntas de obsidiana (Diane Chase, 1988: 87).

Por su parte, Estella Krejci y Patrick Culbert (1995: 111, 113) indican que los depósitos rituales de este periodo mostraban pocos objetos y escasa variedad. Algunos presentaban una combinación de vasijas, una o dos cuentas de jade o fragmentos de concha, y/o algunas navajas de pedernal u obsidiana. A comienzos del Clásico, alrededor del 250 d. C. y de acuerdo con Diane y Arlen Case (1988: 87), en Caracol, Belice parecen incrementar en cantidad y variedad los contenedores y las ofrendas. Se colocan recipientes hechos especialmente para este fin, dos platos uno sobre otro que lo tapa o sólo una vasija frecuentemente con tapa, aunque también hay casos de vasijas no especializadas. Los objetos dentro de éstos son muchos y diversos.

. Los objetos que contienen las ofrendas pueden ser vasijas y, ya sean en bruto o trabajados, elementos de obsidiana, sílex (objetos tallados), jadeíta (objetos pulidos), concha, así como otros materiales provenientes del mar, como caracoles, fauna y flora marina, compuestos de hierro y huesos humanos o de animales. Pudieron tener también material orgánico perecedero como textiles, plumas, objetos de madera, plantas como lirios acuáticos, entre otros elementos (Baudez, 2004). El contenido de la ofrenda, más que un

valor económico tiene un valor simbólico, por lo que no siempre depende de la cantidad, rareza o trabajo invertido en su elaboración. No obstante, el alcance simbólico de los objetos y de los materiales se refuerza con el simbolismo numérico, ya que la cantidad de elementos del mismo tipo no es aleatoria. Cada uno de los elementos contenidos en las ofrendas de fundación poseía un significado que debía ser combinado con el de los otros elementos para entender su finalidad (Baudéz, 2004).

Las continuidades entre los depósitos rituales del Clásico y Posclásico son llamativas, pero hay una diferencia, los que pertenecen al Posclásico se enfocan en los artículos de cerámica, ya no es solamente el contenedor, sino que también tiene el rol de contenido en forma de figurilla. El cambio de énfasis de algunos símbolos inidentificables tallados en concha o piedra del periodo Clásico, a la cerámica efígie y figurillas del Posclásico, marca una tendencia hacia actividades rituales más públicamente visibles y entendibles (Chase, 1988: 92). Por su parte, Marshall Becker considera que la relación que existe entre los entierros y los depósitos rituales refleja que comparten o tienen un significado similar cognitivo, ya que se podrían asociar con el ciclo muerte-plantar-renacimiento. Pese a la categorización que ya existía en la época sobre estas prácticas, él considera que son “ofrendas para la tierra” (*earth offerings*) (Becker, 1992: 186; 1993: 48, 49).

Asimismo, Hruby y Ware (2009: 3) señalan que los depósitos entre los mayas tenían muchos niveles de significado que estaban determinados por su ubicación, posición de los objetos, el simbolismo de los materiales, el grado de conocimiento y la maestría de los artesanos que elaboraban los objetos, la historia y las formas tecnológicas y simbólicas de los mismos. Además, si hay imágenes pintadas sobre los artefactos presentes en la ofrenda, le agregan un nivel más de significado simbólico.

Por su parte, Diane y Arlen Chase (2010: 112) mencionan que las investigaciones arqueológicas proporcionan información sobre los rituales mayas de la época prehispánica, los cuales se encuentran relacionados con depósitos que corresponden a “rituales formales”, como entierros y escondites, pero también pueden ser identificados por “formas cerámicas especializadas”, ya que diferentes tipos de vasijas se utilizaron para contener una ofrenda. No obstante, señalan los autores, otros restos materiales resultado de actividades rituales

que en ciertas ocasiones son denominados “depósitos problemáticos”, son más difíciles de clasificar.

De acuerdo con Sara Newman (2013: 587), uno de los aspectos que caracterizan a los depósitos rituales es el uso de objetos elaborados con partes de animales, sobre todo de sus huesos, mismos que pueden transformarse en objetos de uso diario hasta ofrendas. Dichos restos pueden ser considerados como expresiones materiales del estatus, identidad, política, ceremonias y celebraciones. En el caso del depósito ritual de El Zotz, que es objeto de estudio de investigación de la autora, ella se basa en los conceptos antiguos de artesanía y producción “como actos con una carga ideológica de la creación, construcción y el tributo, las distintas etapas de la producción de artefactos enterrados... representan una ofrenda dedicatoria que opera en varios niveles simbólicos”, ya que, cuando fueron colocados bajo la última fase de construcción del Palacio Real de dicho sitio, los artefactos que se asocian con ello “sirvieron como representaciones visuales de los significados múltiples del proceso de la creación: un recurso simultáneo de obtener poder y una ofrenda de mano de obra invertida” (Newman, 2013: 590).

Takeshi Inomata y Daniela Triadan (2015: 90) abordan los depósitos rituales encontrados en Ceibal y se centran en los que contenían hachas de jadeíta. Al respecto, los autores señalan que este descubrimiento sugiere que las personas que habitaron en este sitio durante el Preclásico Medio tuvieron interacción con grupos de Chiapas y probablemente con los del sureste de la Costa del Golfo, lo que explicaría las similitudes que tienen sus depósitos rituales. Dicha actividad estaba relacionada con prácticas espaciales y rituales compartidas con otras regiones.

Danièle Dehouve, por su parte, menciona que el depósito ritual “es un ritual figurativo, basado en representaciones materiales y miniaturizadas, generalmente acompañado por el sacrificio de animales o hombres y/o el don de comida” (2016: 182). También, apunta que los depósitos rituales encontrados en un contexto arqueológico están conformados por varios objetos colocados de acuerdo con distintos patrones morfológicos (Dehouve, 2016: 183).

En una de las investigaciones sobre los depósitos rituales hallados en Ceibal, Aoyoma *et al.* (2017) mencionan que éstos reflejan la adopción de tradiciones rituales anteriores, sobre todo la de colocar hachas de piedra verde que era característica de los

habitantes de la Costa del Golfo durante el Preclásico Temprano, así como la innovación de nuevos conceptos y prácticas. En el trabajo que hicieron en conjunto (2017), realizaron un estudio sobre las prácticas rituales mayas de la época Preclásica y la producción artesanal mediante el análisis de los depósitos rituales que contenían obsidiana y que pertenecen al Preclásico Medio en Ceibal, ya que este material no fue común en las Tierras bajas mayas durante este periodo, como lo fue en otros. Por lo que la presencia inusual de este tipo de material evidencia la presencia de una élite emergente y una organización política centralizada. Se destaca que los autores consideran que los entierros y escondites que incluyen núcleos de obsidiana poliédricos u objetos de piedra verde son exclusivos de Ceibal y no se han documentado en las tierras bajas mayas durante el periodo Preclásico Medio.

En uno de sus más recientes estudios sobre los restos presentes en los depósitos rituales, Marshall Becker considera que en las investigaciones que se realizan sobre esta práctica ritual, es poco probable que se tomen muestras de las cenizas o el polvo que se encuentran en ellos. Bajo esta idea, en la que sólo este material es hallado en las ofrendas, el autor observa un comportamiento ritual propio de los comuneros, ya que es probable que usaran sustitutos perecederos, como de papel, para emular objetos con alto valor, lo que les permitiría revelar que “los patrones rituales se pueden compartir independientemente de la situación económica de una persona” (2020: 22-23). Pese al hecho de que usar materiales de este tipo que, con el paso del tiempo dejarían poco o nada de restos que permitieran su identificación, Becker menciona que podemos saber qué tipo de objetos se utilizaron, ya que “the iconography of the lowland Maya also reveals what kinds of items we can expect to find as offerings made by the elite and, by extension, among the commoners” (2020: 22).

Tal vez el aspecto más interesante de los depósitos rituales se relaciona con la definición del espacio sagrado, ya que pueden jugar un papel crítico en la delimitación de éste y son más evidentes del Preclásico Tardío al Clásico y en el Posclásico Tardío.

Como puede observarse, a lo largo de la historia los investigadores han nombrado este tipo de práctica ritual de diversas formas, en ocasiones utilizando conceptos occidentales como “inauguración, fundación, escondite o depósito problemático”. Es por ello que, a continuación, se realiza un análisis acerca de las diferentes denominaciones y se propone la más adecuada.

En cuanto a los rituales dedicatorios, John Monaghan (1998: 47) en “Dedication: Ritual or Production” señala que los antiguos mayas se distinguieron por la elaboración de ceremonias debido a la construcción de templos, palacios y otros edificios, mismas que los estudiosos han denominado “rituales dedicatorios”. Éstos se caracterizan por sacrificios de sangre y por el “ocultamiento” de objetos debajo o alrededor de la construcción. Esta práctica se realizaba porque los mayas percibían a estas edificaciones como “cosas vivas”.

En cuanto a los conceptos de “inauguración” y “fundación” se tendría que partir de su definición. De acuerdo con la RAE (2022), el primero de ellos significa “Dar principio [a algo nuevo]”, “Dar principio a una cosa con cierta solemnidad” o “Celebrar el estreno de una obra, de un edificio o de un monumento”, mientras que el segundo hace referencia al “Principio, erección, establecimiento y origen de algo”, “Edificar materialmente una ciudad, un colegio, un hospital, etc.” o “Estribar, apoyar, armar alguna cosa material sobre otra”. Esto permitiría entender por qué estos vocablos fueron utilizados por los investigadores dentro del ámbito prehispánico, sin embargo, habría que preguntarse ¿los antiguos pobladores usaron esas expresiones? En caso de que no ¿cómo se referían a estas acciones?

Becquelin y Baudez (1979) (quienes los llaman *cache*, como lo hemos visto anteriormente). Según estos autores se pueden distinguir dos tipos: el dedicatorio, asociado a una construcción o a un monumento y que se interpreta como una ofrenda depositada en el momento de la inauguración de un edificio o monumento, y el no dedicatorio, que se reconoce como tal cuando aparece como “intruso”, por lo que es una manifestación posterior a la consagración de un edificio. De acuerdo con Claude-François Baudez (2004: 196), algunos ritos dejaban vestigios directamente en el suelo, tal como las ofrendas de fundación o los entierros. En las ofrendas de fundación eran colocados intencionalmente algunos organismos, restos de objetos y diferentes artículos relacionados con la construcción de edificios o monumentos, ya fuera por la construcción o reparación de un conjunto arquitectónico (plaza, estructura o subestructura) o por alguna modificación (construcción de una nueva escalinata, ampliación de un edificio, entre otros). La colocación del contenido de la ofrenda puede ser directamente en la tierra o en el relleno, o puede estar depositado en algún recipiente o bajo la protección de una artesa

Marshall Becker (1992, 1993) señala que pueden ser varias las razones por las que los mayas comenzaron la construcción posterior o directamente sobre un entierro o *cache*, de modo que el edificio (templo o plataforma, entre otros.) lo tapara. En palabras del autor, tanto un entierro como un *cache* pueden ser considerados "dedicatorios" a la estructura que lo cubre inmediatamente o puede ser vista como conmemorativa para el entierro que se encuentra debajo de ella. Si alguno de ellos está de forma intrusiva en una superficie y ésta es después restaurada, se puede suponer que este depósito no era dedicatorio, a menos que el entierro o el *cache* lo sea para una modificación más del edificio (Becker, 1992).

Al respecto, Ernesto Vargas y Carolina Meza (2009) en *Ofrendas o escondrijos de cuchillos de pedernal en las Estructuras 1 y 2 de El Tigre, Campeche: ¿Rituales de inicio o terminación?* indican que un ritual de dedicación y/o terminación es una actividad que inicia o termina con las funciones y características originales de edificios y objetos, y prepara el camino para el reemplazo con nuevas características e instalaciones, o para el abandono. Los autores mencionan que este tipo de ofrendas puede responder a diferentes fines, como la sacralización y desacralización de un terreno en el que se iba a construir un edificio, dedicación de un nuevo edificio, celebración del final de un periodo, comienzo de un nuevo ciclo, entronización de un nuevo gobernante, entre otros (Vargas y Meza, 2009).

Rosemary Joyce (citado en Hruby y Ware, 2009: 78), en un análisis realizado a los depósitos de la Pirámide O-13 de Piedras Negras, indica que el material contenido y la configuración de estos variaron según su ubicación en el templo, significado simbólico y función.

Anna Novotny y Laura J. Kosakowsky (2009: 74-76) abordan los depósitos rituales encontrados en el Grupo E de Chan y sugieren que éstos pudieron formar parte de algunos rituales de ocupación o de término. Señalan que esta práctica ritual formaba parte de la comunicación entre los habitantes y sus antepasados. Dichos depósitos fueron enterrados bajo el piso de la plaza central desde el Preclásico Medio (1200-400 a. C.) hasta el Clásico Terminal (750-1050 d. C.). Las autoras sugieren que los depósitos rituales se convirtieron en la práctica ritual principal realizada en el Grupo E, por su asociación con los antepasados, por lo que en él se concentrarían las actividades que involucraban a la comunidad, es por ello que tanto los entierros hallados en dicho lugar, así como sus

depósitos, transmiten el creciente valor del ritual comunitario durante el Clásico Terminal (Novotny y Kosakowsky, 2009: 79-80).

Aoyama *et al.* (2017), indican que el número de depósitos rituales hallados en Ceibal en la plaza pública de la ciudad evidencia la importancia de la realización de los eventos públicos para la integración de la comunidad y para la negociación política entre las élites emergentes, quienes tuvieron un papel importante en los rituales, y otros miembros de la comunidad. Es importante señalar, sin embargo, que el contexto arquitectónico de estos "espacios sagrados" o "mapas cosmológicos" se diferencia entre dos épocas. Durante el Preclásico Tardío y a principios del periodo Clásico, los depósitos rituales elaborados que ayudan a definir áreas sagradas se encuentran colocados exclusivamente en los núcleos públicos, en la arquitectura epicentral, mientras que, en el contexto arquitectónico del Posclásico de Caracol, se encuentran dentro de los complejos residenciales no epicentrales (Chase y Chase, 1998: 324).

De acuerdo con John Monaghan los mayas se caracterizaron por llevar a cabo ceremonias para celebrar la construcción de templos, palacios y otros edificios, por lo que han sido denominados “rituales dedicatorios”, los cuales se identifican por la realización de sacrificios de sangre y por el “ocultamiento” de forma intencional de objetos en determinados lugares de una construcción. Esta práctica era elaborada porque dichos pobladores consideraban que estas edificaciones eran “cosas vivas” (1998: 47), Otros autores han decidido utilizar la expresión ofrenda, o en su caso ritual, junto con algunas variantes que hacen referencia a su intencionalidad, como “de fundación”, “de término o terminación”. Algunos de estos investigadores han sido Baudez (2004), Vargas y Meza (2009), Chase y Chase (2010). Baudez, por ejemplo, menciona que en las nuevas construcciones o durante la edificación de algunos monumentos se colocaban depósitos rituales, los cuales algunas veces son ofrendas destinadas a la tierra y que pueden identificarse “por su disposición en cruz o su colocación en el fondo de un pozo” (2007: 40-4). Los objetos que contienen forman parte de ritos o son objetos simbólicos que se usaron en ceremonias rituales. Para Diane y Arlen Chase (2010: 108), los tipos de depósitos encontrados en estructuras ubicadas en espacios públicos centrales, generalmente son distintos a los ubicados en grupos residenciales alejados, en especial durante el Preclásico y Clásico Temprano, cuando gran parte de los centros se establecieron.

Martha Ilia Nájera (2019) indica que las construcciones como templos y edificios sagrados funcionan como “la habitación de los dioses”, por lo que su orientación es tan importante. Precisamente por la relación que existe con dichos seres, estas edificaciones funcionan como un reflejo del mundo divino lo cual vuelve necesaria su consagración a través de algún ritual para que puedan ser habitadas. De allí, el planteamiento de David Stuart (1998), quien ha reportado la importancia de la “activación” de estas construcciones, mediante el proceso que Martha Ilia Nájera describe como la introducción del “fuego creador para que lo sagrado invadiera un espacio antes profano, lo purificara y preparara para que los dioses pudieran residir en la tierra” (2019). Escribiendo sobre los textos monumentales del Clásico, Stuart indica que:

The essential purpose of most monumental texts of Classic times was not simply to record royal life history but rather to record the activities surrounding the placement, creation, and activation of ritual things and spaces. Instead of relegating “history” to a secondary concern of the texts, however, it might be more precise to say that, within Maya perceptions of historical reality, dedication events were among the most important of events worthy of permanent record. (Stuart, 1998: 375)

Respecto a la realización de esta práctica, su presencia no sólo puede verse evidenciada en los vestigios arqueológicos colocados en los mismos depósitos, sino que también se encuentra en los registros epigráficos en los que son considerados como “textos dedicatorios”, los cuales, de acuerdo con David Stuart (1998: 381, 384) describen la construcción de estructuras y elementos arquitectónicos; esto puede considerarse como una característica de los textos mayas clásicos. El propósito de los mismos, no sólo era registrar la fecha y ubicación del fin de la construcción del edificio, sino que también incluían “la propiedad de las casas y escalones y otros tipos de características arquitectónicas “. Tenemos que mencionar los conceptos equiparables a “inauguración/fundación”. Entre los antiguos mayas, existían los que ha sido denominado por algunos expertos como “textos dedicatorios”, los cuales, ya sea en parte o en su totalidad, “registran o conmemoran la propiedad o la fabricación de cosas veneradas”. Ejemplo de ello pueden ser las que se

encuentran en las estelas, en donde se celebra su erección, la que están presentes en vasijas, mismas que mencionan su función, elaboración y dueños (Stuart, 1998: 374). De acuerdo con David Stuart (1998: 374-375), la función principal de estos textos dedicatorios, era enmarcar la activación política, social o ritual de un objeto o monumento, de hecho, propone “that the essential purpose of most monumental texts of Classic times was not simply to record royal life history but rather to record the activities surrounding the placement creation, and activation of ritual things and spaces”.

Dentro de esta categoría de textos, se encuentra los llamados “glifos de casa” (traducción del inglés *glyphs house*), es decir, los glifos relacionados con las ceremonias de dedicación arquitectónica. Para analizarlos, se debe partir de su propia definición.

En el maya yucateco, para el término casa existen dos palabras *nah* y *otot*. De hecho, Stuart menciona las dos vertientes en su texto. Al parecer *nah* es el término más frecuente:

Nah is by far the more general term, meaning “building” or “structure” (as in *popol nah*, “council building”), although it may often carry the specific meaning “house” or “household group” (*u-nah-il Pedro*, “Pedro’s house”). (Stuart, 1998: 376).

Mientras que:

Yucatec *otoch*, cognate to Cholan *otot*, more specifically conveys the notion of “dwelling” or “domicile,” for it is an inherently possessed noun, meaning that it is always prefixed by a possessive pronoun—*inw-otoch*, “my home,” (*u*)*y-otoch-ob*, “their homes,” etc. (Stuart, 1998: 376).

Esta estructura está aparentemente similar a la que se encuentra en el náhuatl:

The general distinction between *nah* and *otot* is found also in Nahuatl, where *calli*, sometimes “house,” carries the broader significance “structure” (*petla-calli*, “basket,” literally a “mat-structure”; *a-calli*, “boat,” literally a “water-structure”), and *chantli* is the specific, inherently possessed term for “home, dwelling.” (Stuart, 1998: 376).

Sin embargo, el autor precisa que:

Significantly, the inscriptions of the Classic period employ both terms *nah*, “structure,” and *otot*, “dwelling,” in very much the same way as found in Classical and modern Yucatec (Classical Cholti may have used both terms as well, but this has to be confirmed). (Stuart, 1998: 376).

El epigrafista estadounidense ejemplifica su texto con glifos proveniente de diferentes partes del área maya como se puede ver en la figura 2. Varios textos refiriéndose a rituales de dedicación se han registrado en diferentes sitios arqueológicos, como es el caso de Palenque, como lo muestra la tabla proporcionada por Stuart (Figura 3). Sin embargo, el autor hace constar que en este sitio como en otros, estos eventos no se registran para todos los edificios.

De acuerdo con David Stuart (1998: 393), otras dos expresiones de dedicación fueron identificadas, “fire entering” y “house censing”, las cuales se traducen como “entrada del fuego” y “casa incensada/incensar la casa”, las cuales están presentes en inscripciones arquitectónicas, de hecho, tienen funciones similares y pueden ser utilizadas como sinónimos. Es probable que, al llevar el calor del fuego a un edificio, el espacio se vivifique y se invista de su propia alma. Un ejemplo de un texto de dedicación arquitectónica se encuentra en el Dintel 56 de Yaxchilán, en el cual no solamente se relata la construcción de la Estructura 11 probablemente, ya que es en este edificio en el que fue hallada dicha inscripción, sino que también muestra el nombre de su propietario a partir del glifo “su casa”, *y-otot*, y una serie inicial que, en palabras del autor, tiene un error atribuido al escriba (Stuart, 1998: 384-385).

Por otro lado, en el Tablero de los 96 glifos de Palenque también existe un registro sobre la dedicación de una casa que muestra el glifo “su casa”, *y-otot*, y en el que además también se observa el verbo *o-chi-K’AK’*. De hecho, “the full phrase would therefore read *och k’ak’ ta-y-otot*, “the fire enters into his house” (Stuart, 1998: 388-389).

Figura 2. Glifos arquitectónicos y términos relacionados

Fuente: David Stuart (1998: 377).

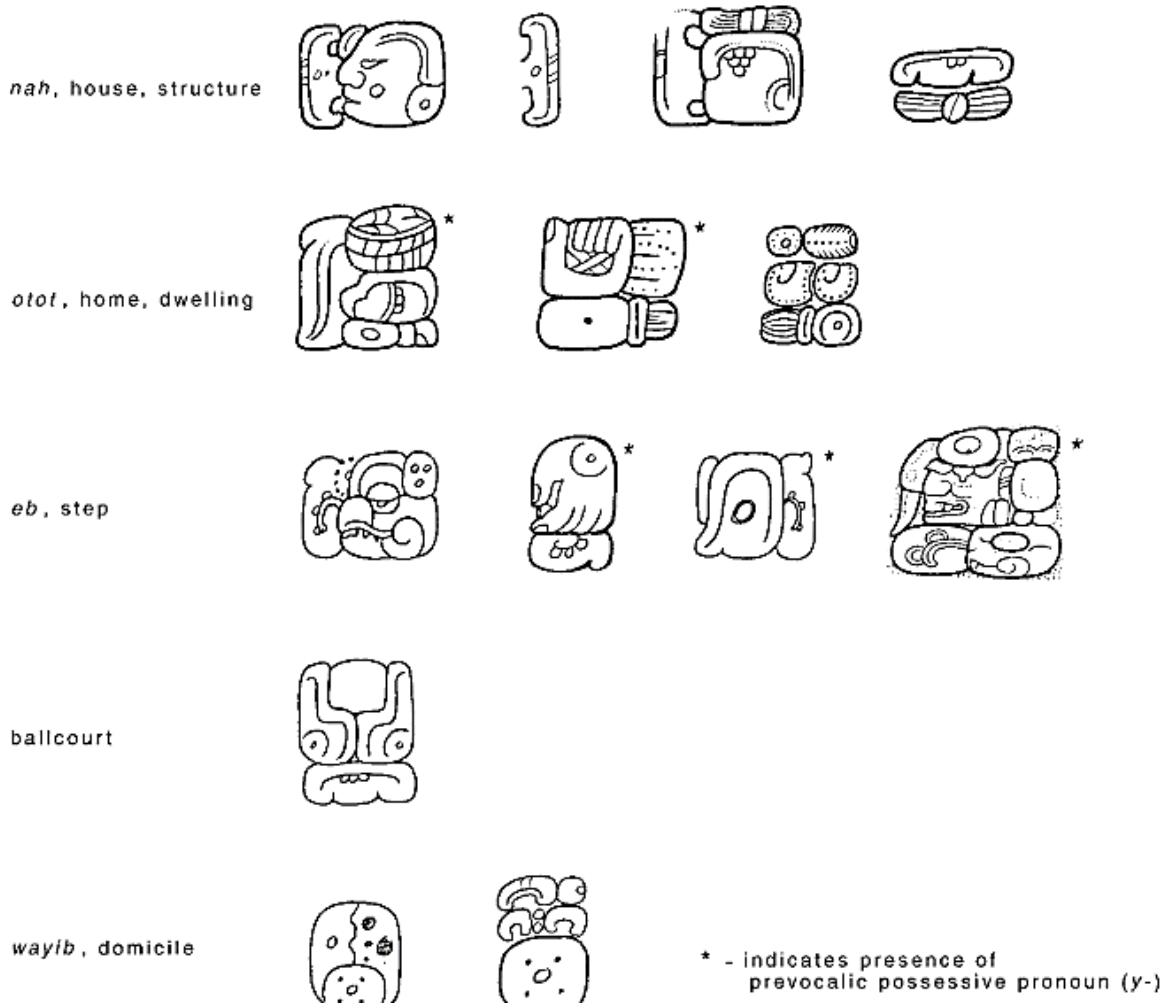


Figura 3. Ejemplos de textos dedicatorios en Palenque

Fuente: David Stuart (1998: 392).

Date	Building/Feature	Dedication Event
9.14.8.15.18 6 Etznab 6 Zac	House A-D	<i>och k'ak</i>
9.12.19.14.12 5 Eb 5 Kayab	Cross Group	<i>och nah; pat-l-ah; och k'ak'</i>
9.11.15.14.19 4 Cauac 7 Tzec	House A	(missing)
9.11.6.16.11 7 Chuen 4 Ch'en	House C, east steps	<i>pat-l-ah</i>
9.11.2.1.11.9 Chuen 9 Mac	House E	<i>och k'ak'</i>
9.8.16.10.19 4 Cauac 2 Pax	House C, eaves	<i>och nah</i>

Siguiendo la idea anterior y acorde con Martha Ilia Nájera Coronado (2019), los templos y edificios sagrados se consideran como “la habitación de los dioses sobre la tierra”, el lugar en el que se encuentran presentes, es por ello que se conciben como un reflejo del mundo divino, una representación microcósmica, por lo que es necesario “consagrarlos” con algún ritual para que puedan ser ocupados. De la misma forma, también se muestran como una expresión de la montaña sagrada, ya que “replican su forma natural y su esencia conceptual”, ya que las deidades habitan en ellas. Como se indicó, para que dichas construcciones pudieran ser utilizados, señala la autora, debía “activarse” a través de la introducción del “fuego creador”, esto “para que lo sagrado invadiera un espacio antes profano, lo purificara y preparara para que los dioses pudieran residir en la tierra” (Nájera Coronado, 2019). De hecho:

En el instante en el que el fuego penetraba a un edificio, era cuando realmente se fundaba, adquiría una fuerza sagrada, y también en los casos en los que se volvía a inaugurar el espacio sufría una transformación; era a su vez un proceso por el que los seres sobrenaturales se apropiaban de ellos y permitían que los hombres los habitaran. (Nájera Coronado, 2019:29)

Por otra parte, de acuerdo con Alejandro Sheseña (2015: 90) en las inscripciones glíficas se puede identificar dos tipos de fundaciones, las ideológicas y las dinásticas:

Las primeras, que preceden en algunos siglos a las segundas, están arqueológicamente asociadas con las primeras ofrendas y las primeras muestras de arquitectura religiosa monumental atestiguadas en el periodo Preclásico Tardío. Las fundaciones dinásticas, por su parte, ocurren más tarde, durante el Clásico Temprano, y están relacionadas con el establecimiento de una línea reinante de la ciudad reflejada en la presencia de entierros de élite y registros genealógicos en escritura jeroglífica.

Acerca del “encendido de fuego nuevo como rito fundacional”, Alejandro Sheseña apunta que dicho elemento “era prendido por los fundadores de los asentamientos en la

cima de las montañas de cada uno de los rumbos cardinales” (2015: 130-132). El autor da el ejemplo del Panel 2 de Laxtunich, en donde el texto indica la expresión *joch 'aj k'ahk'*, la cual se traduce como “se enciende el fuego (2015: 130-132).”. Asimismo, en el Dibujo 82 de la Cueva de Naj Tunich, en la posición glífica A₂, hay una mención al fuego, ya que una figura humana lleva en la espalda el signo K'AK' *k'ahk'* “fuego”. Sheseña ha indicado que este bloque puede estar conformado por dos vocablos: KUCH *kuch* –la figura sedante que carga- y K'AK' *k'ahk'*, por lo que debería leerse *kuch k'ahk'* “hacer fuego”, por lo que estaría refiriendo un encendido de fuego nuevo y un rito de refundación (Sheseña, 2015: 133-134).

Sobre los textos utilizados para la colocación de depósitos rituales Hull y Carrasco (2004: 139-140) dan un ejemplo de refundación ideológica en la Estela A de Copán, en la cual se conmemora un fin de *k'atun*; sin embargo, en las inscripciones se señala que meses después se realizó un ritual en el que participaron personajes de Tikal, Calakmul y Palenque, además de los de dicha ciudad. En este ritual se procedió a ““abrir el pozo, cerrar el pozo” (*pas way mak way* pa-sa WAY ma-ka WAY)”. En otro monumento de Copán, la Estela J, se utiliza la expresión “ma-ka-pa-sa-‘u-CH’EN-na *pas mak 'uch'en* “abrió y cerró su cueva”. De acuerdo con Alejandro Sheseña (2015: 124) estas expresiones están asociadas con lo que otros investigadores han observado en ciertos depósitos específicos, “los depósitos en forma de cruz localizados debajo de las estelas”.

En el sitio Ojo de Agua, ubicado cerca de Bonampak, también se encuentra un ejemplo de texto en el que se menciona un rito de refundación ideológica. En las inscripciones de la Estela 1 de dicho sitio, se aborda el fin de un periodo de quince años, sin embargo, el tema principal es la entronización del señor *Mam Pat*. En adición a ello, en la última parte del escrito se refiere que el gobernante *Aj Yax Punim* realizó un ritual en la ciudad de Xuhkalnah: “ha'i-pa-sa-wi-ka-ba-tu-CH'EN-na-xu-ka-la-NAH-‘AJAW *ha'i' pasaw kab tu ch'en xuhkal nah 'ajaw* “Él fue quien cavó en el pozo del señor de Xuhkalnah”. Sobre esta expresión, el autor indica que “cavar el pozo” debe hacer referencia “a la práctica de apertura de *caches* o de depósitos de ofrendas asociados con nuevos monumentos o edificios” (Sheseña, 2015: 128-129).

Así, a falta de un término específico para este tipo de rituales en las lenguas originarias y en las inscripciones, tenemos que utilizar palabras modernas como

“fundación” o “inauguración” que, no necesariamente, recubren los mismos conceptos usados desde una perspectiva actual y occidental.

Con la Conquista de México y el establecimiento del Virreinato por parte de los españoles, esta práctica no desapareció, si no que fue adaptada al nuevo contexto. Muestra de ello se puede encontrar en la *Relación de las cosas de Yucatán* ([1566] 2013), en donde Fray Diego de Landa describe algunas fiestas y ceremonias que se celebraban a los “ídolos de madera” y otras cosas que festejaban los antiguos mayas, sin embargo, sólo se referirá el que asocia con la renovación de casa y templos.

En los meses *Chen* o *Yax*, y en el día que el sacerdote indicaba, se realizaba una fiesta denominada *Ocná*, ésta —renovación del templo— se llevaba a cabo en honor a los *Chacs*, considerados como los dioses de los campos de maíz, y en ella se conocían los pronósticos de los *bacabes*. Esta fiesta se llevaba a cabo cada año y se renovaban los “ídolos de barro” y los braseros, era costumbre que cada ídolo tuviera su brasero para quemar incienso en él y, si era necesario, se reconstruía o renovaba la casa y se colocaba en la pared la memoria de estas cosas con sus caracteres (Landa, [1566] 2013: 106).

La ceremonia *Och K’ak’* realizada en el Clásico probablemente sea similar a la ceremonia *Ocná* referida anteriormente. Este ritual probablemente estuvo asociado con la quema de copal para inaugurar las casas y los edificios. Además de la probable quema de incienso relacionada con la inauguración de la casa, hay evidencia que indica que algo era ofrendado (Vázquez, 2013: 43-44).

En *Historia de la Provincia de San Vicente de Chiapa y Guatemala de la Orden de Predicadores* se señala que los indios realizaban “sacrificios cada hora y cada momento en el nacimiento del hijo, al destetarlo, al ponerle nombre, al darle mujer, al fabricar la casa, a la dolencia, al llover, al trueno, al río lleno, al tiempo de sembrar, al ir camino y finalmente toda la vida” (Ximénez, [1929] 1999 I: 366).

En cuanto a la época contemporánea, Danièle Dehouve (2009: 35-60), en su obra *La ofrenda sacrificial entre los tlapanecos de Guerrero*, menciona que los depósitos rituales son una práctica que está destinada a entrar en contacto con potencias específicas y que debe seguir ciertas normas para su realización, como la hora o el lugar en el que se colocará. A partir del ejemplo de dicho pueblo, indica que se observan diferentes tipos de rituales de acuerdo con la zona del poblado, por lo que hay una variación entre los que se

llevan a cabo en el centro y los que se hacen en la tierra comunal siendo la característica en común, que son en lugares sagrados. Las ofrendas contenidas en ellos pueden poseer características diferentes de acuerdo con la deidad a la que se dirija, no obstante, la elaboración de un depósito ritual sigue una misma estructura general a pesar de su finalidad, es decir, “el amontonamiento de los objetos vegetales en el suelo metaforiza la invitación honorífica a un ser poderoso. Como es debido, para recibir a un gran huésped todos los objetos presentados tienen valor de ofrendas” (Dehouve, 2009: 61). Como se ha comentado en varias ocasiones, este comportamiento ritual utiliza objetos mediante los cuales se representan ideas, usando el recurso metafórico, tal como menciona Dehouve (2009: 62):

La forma de los objetos, el género de los materiales utilizados, su disposición numérica y la identidad de las víctimas sacrificiales, son elementos cargados de significados. En el rezo material se expresan todos a la vez y no hay que dejar ningún detalle al azar.

1.1.5. Rituales de dedicación etnográficos

A pesar del tiempo transcurrido, probablemente la realización de las ceremonias de inauguración de casa y las ofrendas que se realizan actualmente en algunas comunidades sea la continuidad de los rituales descritos anteriormente. Uno de los ejemplos más conocidos es el de Zinacantán.

La dedicación y terminación se logra a través de la realización de diversas acciones, quizá mejor vistas como procesos, expresada usualmente mediante una ceremonia ritual. Estas actividades informan cada paso de la construcción y consisten en “siete principales componentes, ingredientes o procesos” (Stross: 2008: 32): purificación, limpieza y barrido, medición, nombramiento, asignación de un tutor, transferencia o transmisión de “animación”, vistiendo la “cosa” y alimentación.

Al respecto, Evon Vogt (1993: 85-90) ha descrito los ritos asociados a la construcción de la casa en Zinacantán, dichas prácticas son largas y complejas, por lo que aquí sólo se referirá la parte donde es colocada la ofrenda.

Se realizan dos ritos, el primero denominado *Hol Chuk*, “atado de la cabeza del techo”, se realiza cuando las paredes se han terminado y las vigas del techo han sido

colocadas en el lugar que les corresponde. Es dirigido y ejecutado por los trabajadores que construyen la casa. Lo que se podría identificar como un probable depósito, sería el hecho de colgar cuatro pollos por las patas, el degollarlos y posteriormente enterrar sus cabezas en el centro del piso, de la misma forma alimentan a la armazón del techo con el caldo de pollo y aguardiente (Vogt, 1993: 85).

El segundo, llamado *Ch'ul Kantela*, “sagrada vela”, se lleva a cabo lo antes posible, cuando la casa se ha terminado. La lleva a cabo un especialista ritual y se realiza para compensar al Señor de la Tierra y convocar a los dioses ancestrales para que otorguen a la casa un alma propia. El dueño de la casa, su familia inmediata, padres y hermanos con sus mujeres e hijos son partícipes de este rito. El posible depósito podría ser cuando se cuelga una soga de la cima de la casa que marca el centro en el suelo y en donde se hace un hoyo. Determinado número de gallos y gallinas que representan el número y sexo de los habitantes de la casa se cuelga por las patas al extremo de la cuerda, su cabeza es introducida en el hueco. Se degüellan, excepto el gallo negro, para que la sangre escurra en tal cavidad; las cabezas y las plumas son enterradas con dicho líquido para que conforme la ofrenda al Señor de la Tierra. El chamán sahúma el ave de color negro, lo mata al torcerle el cuello y le echa un poco de aguardiente y un puñado de tierra. Después lo coloca en la “tumba” del centro, con la cabeza al poniente. La tierra se comprime, se planta una pequeña cruz de madera y se adorna con puntas de pino y geranios rojos (Vogt, 1993: 85-87).

Para los tzotziles de San Andrés Larráinzar es importante reconocer la existencia de espacios sagrados, los cuales no se pueden ocupar. Gorza (2006: 72-73) señala que “el rostro amenazador de la tierra se muestra cada año, con lluvias, en el día de la fiesta del santo protector”. Esta afirmación evidencia una visión cosmogónica donde la naturaleza no es solo proveedora, sino también potencialmente hostil, lo que refuerza la necesidad de mantener una relación ritualizada con el entorno.

De la misma forma, el autor (Gorza, 2006: 72-73) indica que “la relación entre hombre y tierra es precaria, él tiene derecho a ocupar y trabajar un terreno, pero no a decirse su dueño.” Aquí se expresa claramente una concepción de la tierra como entidad viva y autónoma, que no puede ser apropiada en términos absolutos. Esta noción es clave para entender los rituales de ofrenda y respeto que se realizan antes de habitar un espacio.

Asimismo, Gorza (2006: 72-73) menciona que “el pacto establecido tiene que ser actualizado continuamente para que tenga valor. El ritual se renueva cada vez que se construye una casa.” Esta idea de actualización constante del pacto con la tierra remite a una ritualidad cíclica y no lineal, donde el acto de construir implica no solo una acción práctica, sino también simbólica y espiritual.

En dichos rituales tzotziles “se sacrifican aves y se entierra la sangre al centro de la vivienda, para que los habitantes no sean comidos por ésta (literalmente: *sventa li mo taxti*’van li nae, ‘para que la casa no devore a las personas’) y no padezcan enfermedades” (Gorza, 2006: 72-73). Este pasaje resulta especialmente significativo, ya que el sacrificio y la ofrenda de sangre representan un acto de apaciguamiento y reciprocidad con la entidad-tierra. El concepto de que la casa puede “devorar” a sus habitantes si no se ritualiza su fundación subraya el carácter animado de los espacios construidos.

Siguiendo la estructura del ritual, “se ofrecen a los dioses comida, aguardiente, velas, incienso y rezos” (Gorza, 2006: 72-73). Esta lista de ofrendas refuerza la dimensión colectiva y ceremonial de la práctica, en la que diversos elementos materiales son investidos de valor simbólico para establecer un vínculo con lo sagrado.

En cuanto al “culto a la vida”, entre los ch’oles de Tila se hacen “promesas” para pedir las cosas que se quieran ante “El Señor de Tila”, los rezos que se realizan se relacionan con el tipo de petición —“promesa” —, pueden ser dos: sobre la personalidad, cuando se pide por la salud, por el bienestar propio y el de la familia, y las de bendiciones, en donde se pide por el cultivo, la cosecha, los animales y por la casa (Pérez, 1988: 54). Para pedir por la casa y el “solar” se deben tener velas, incienso, pollos y “trago”, de esta manera, “una vez que se hacen los hoyos para los horcones que serán la base de la casa, en cada uno de ellos se pondrá un pollo con dos o tres copas de trago”, esto se realiza para que “no entre la enfermedad y la maldad a ese hogar”. El “tatuch”, quien se encarga de la ceremonia, toma sus copas y se dirige a Dios con oraciones y rezos relacionados con la bendición del hogar” (Pérez, 1988: 54). Ya que la casa y el solar han sido bendecidos, la familia puede habitarlos sin ningún problema, pues el lugar fue despojado de “toda maldad que allí pudiera existir”, además la casa estará protegida por Dios, “El Señor de Tila”, ya que a él se le solicitó la bendición del hogar y se le hizo promesas al ofrecerle el sacrificio

de animales (los pollos), trago, velas e incienso, así como oraciones y rezos (Pérez, 1988: 54).

Aunque los Lacandones no llevan a cabo ritos de dedicación y terminación para sus estructuras rituales (*yatochk'uh*, “god house” o “casa de dios”), que son chozas de paja, practican elaborados rituales relacionados con la construcción, animación y abandono de sus herramientas rituales más importantes, los “vasijas dios” (*ulak'il k'uh*, *god pots*). Esta ceremonia es una versión moderna de los rituales de dedicación y terminación de los antiguos mayas (McGee, 2008: 42-43).

Dada su herencia y estilo de vida sencillo hoy en día, no es de extrañar que sea la construcción de la mayoría de sus instrumentos sagrados, las “ollas de dios”, en lugar de la construcción de estructuras, la que más preocupa al hombre lacandón. Los incensarios, llamados *uläkil k'uh*, literalmente “god pots” [ollas dios] son el enfoque central de gran parte de las actividades rituales de los lacandones. Son la herramienta ritual más importante porque constituyen el medio de comunicación entre los dioses y los hombres, además de ser el vehículo de transmisión de las ofrendas. Durante un ritual, los dioses descienden a la casa para participar en sus ofrendas simbólicas de carne y sangre y tomar *balché*. Aunque no son representaciones exactas de los dioses, dichos incensarios son concebidos como réplicas corpóreas de las deidades a los que son dedicados. Son animados durante la ceremonia de renovación de los incensarios. En la elaboración de una nueva olla, cinco semillas de cacao son colocadas en el tazón, mismas que representan el corazón, los pulmones, el hígado, el estómago y el diafragma. Además, características faciales específicas, tales como orejas con aretes, ojos, nariz y boca, son moldeadas en la cabeza del “olla de dios” (McGee, 2008: 43).

Ritos similares, pero asociados con la agricultura, se han documentado para lugares como los Altos de Chiapas o la zona de la península de Yucatán. De manera general, estas prácticas se relacionan con la importancia que ha tenido el maíz desde la época prehispánica. Un ejemplo de ello, lo encontramos entre los mayas peninsulares actuales, en donde se destaca la ceremonia del *ch'aa chaak*, la cual, de acuerdo con Lázaro Tuz Chi (2022: 57-58) es “una importante y casi extinta manifestación sagrada maya que representa el llamado a los creadores para la lluvia”.

Dicho rito implica un proceso denominado “de rogación”, concebido como “la única esperanza de los milperos por “comprar” la lluvia, en el cual se lleva a cabo un intercambio se solicita un favor sagrado a los *chakes* y se recibe su beneficio a través de la cosecha. El día antes de la ceremonia, se corta la madera para elaborar el *ka'anche'*, es decir, la mesa sagrada, y la que servirá de leña para cocinar los alimentos. En la noche se cuece el maíz para preparar el *saka'*, también se prepara el *balché'* (Tuz Chi, 2022: 58-59). Se llama a los *nukuch chako'ob*, los señores de la lluvia, quienes llegan acompañados de los *aj kanulo' ob*, los guerreros protectores que presiden la mesa, la cual tiene un papel primordial en la ceremonia desde que es colocada de oriente a poniente, haciendo alusión a la sacralidad, misma que adquiere cuando el *jmen* la consagra, a partir de ese momento se convierte en el centro del universo. El intercambio se da entre el mencionado sacerdote maya y los seres divinos (Tuz Chi, 2022: 59).

En la mesa son colocados los alimentos, esta acción se acompaña de intensas plegarias y cantos e imploraciones. Cuatro jóvenes se colocan en las esquinas representando a los *chakes*, arrojan agua y, con sus machetes de madera, hacen ruidos que asemejan los rayos y truenos. En tanto, algunos niños personifican a los sapos, por lo que croan y giran en el sentido de las manecillas del reloj. A partir de ello se “obliga” a los señores *yuumtsilo'ob* a arrojar la lluvia (Tuz Chi, 2022: 60).

Para los mayas de Yucatán también existe el registro de rituales en honor a la tierra, tal como lo menciona Harald Thomass (2010) en su “Análisis de un rito maya de Yucatán”, en donde aborda el *Jeets' Lu'um* que, en palabras de una de sus entrevistadas, consiste en una “alimentación de la tierra”, el cual en uno de los rituales agrarios que realizan los pobladores de esta zona del país.

Dicha acción se realiza a través del *pib*, un horno de tierra que los participantes elaboran mediante la excavación de un hueco y en el que se hornean los panes rituales. Se lleva a cabo cada cuatro años, ya que la tierra solicita una ofrenda que debe hacerse en dicho periodo para que “los vientos no enfermen a los seres humanos y los animales”, pero también porque los humanos y ella tienen una relación recíproca en la que el elemento natural exige porque los hombres viven de ella (Thomass, 2010: 37). Como la tierra digiere los panes celestiales, de esta forma calma los vientos malignos, los cuales salen del horizonte y el cenit junto con las deidades. Es por ello que el *j-men* tiene que cortar los

caminos de dichos malos vientos para que el terreno sea curado, esto se complementa con el entierro de una ofrenda “en los cinco puntos cardinales” (Thomass, 2010: 46).

Por su parte, los *q'eqchi'es* de El Zapote, un pueblo ubicado en Guatemala, profesan una religión “híbrida” porque combinan el catolicismo con sus creencias tradicionales. Como parte de sus festividades, llevan a cabo rituales en el tiempo de siembra de gran relevancia, ya que las actividades rituales aumentan en esta época. De esta forma, David García (2003: 596) describe que cuando se acerca la temporada en la que se debe realizar la roza y la quema, es necesario pedir permiso al Espíritu de la Montaña, el cual lleva por nombre *Tz'uultaq'a* y habita en los cerros y las montañas, debido a que los habitantes son muy temerosos de él, es importante ofrecer un sacrificio para poder trabajar la tierra y cultivar los frutos.

Precisamente por la importancia tiene este tipo de actividades rituales relacionadas con el permiso al Espíritu de la Montaña, existe una serie de restricciones que deben cumplirse para mostrarle respeto. Una de ellas es la abstención sexual antes de sembrar o manipular la semilla, ya que con ello se disminuye la contaminación que el hombre puede hacer a partir de haber realizado “actos pecaminosos” (García, 2003: 597).

En caso de no seguir este tipo de prohibiciones, las consecuencias pueden ser fatales, ya que se le estaría faltando el respeto al Espíritu de la Montaña. Si no se actúa conforme lo dictan las creencias, la siembra puede verse afectada, “existe el riesgo de que la milpa no salga, o rezague en algún momento de su crecimiento”. Pero eso no sería lo peor, sino que el daño también podría ser directamente a la persona que falló o cometió un pecado, algunos ejemplos, mismo que demuestran su miedo, son los accidentes en el campo, como los machetazos o las mordeduras de serpiente (García, 2003: 597).

Como se mencionó con anterioridad, para evitar este tipo de problemas, los *q'eqchi'es* deben llevar a cabo un sacrificio. La ceremonia en la que realiza es denominada *Mayehak*. Es importante mencionar que con la llegada del Proyecto Arqueológico Cancuén, dicha actividad fue adaptada y vinculada al nuevo contexto. Pese a lo anterior, Cancuén era visto como el lugar en el que habitaba el Espíritu de la Montaña, por lo que era la zona en la que se podía llevar a realizar la parte más sagrada del *Mayehak*, en la que sólo los ancianos de la aldea participan (García, 2003: 597).

Existe otro ritual en el que se solicita permiso al Espíritu de la Montaña, en el cual me centraré, ya que se relaciona con la construcción de casas, el *wa'tesink*, un ritual de “inauguración” que, de forma más reciente ha sido descrito por Caballero (2013: 314) retomando otros autores:

Watesink o *Cwatesink*, como lo transcribe Agustín Estrada Monroy (1993, p. 276), significa literalmente “dar tortilla” (De Ceuster y Hatse, 2001, p. 209), y procede de los términos q'eqchi'es *wa* (tortilla) y *tesink* (dar a otro), aunque genéricamente se traduce por “dar de comer y alimentar a la naturaleza” (Chitop Cabrera, 2002, p. 19), debido a las implicaciones, la forma y la finalidad misma de la celebración ritual.

Esta ceremonia ritual recrea lo que ya se ha mencionado en el *Popol Vuh* acerca de la creación que el hombre lleva a cabo cuando “inaugura” un espacio que va a ser ocupado por él, en específico el del hogar. De esta forma, cuando una persona procede a construir su hogar “en la intencionalidad de fondo y la ejecución del acontecimiento en sí... se hallan presentes los principios básicos de la creencia y cosmovisión contenidos en el Popol Vuh y que impregnan la vida, y tanto teología como teleología del q'eqchi'”. Así se determinan las cuatro esquinas de la casa, quedando marcadas, así como el centro, y su orientación exacta. Todos los elementos que componen esta celebración son preparados: la música, la comida, las candelas, el incensario y el pom, las hojas de ocote y ornamentos del altar, las mujeres que proclamarán oraciones (Caballero, 2013: 315).

La ceremonia del *watesink*, llevada a cabo entre los q'eqchi'es para consagrar una nueva casa, presenta una secuencia ritual profundamente estructurada, misma que analizaremos por partes a continuación. Caballero (2013: 315) describe que:

“Las oraciones, fundamentales para la ocasión, abren el espacio central de la ceremonia: el sacrificio del ac'ach, el pavo con el que se hará el caldo posterior y cuya sangre será utilizada para la bendición de la casa”. Desde el inicio, la palabra ritual es lo que prepara el espacio simbólico. La sangre del pavo, lejos de ser un simple subproducto, se convierte en el eje del acto sacralizante.

“En el horcón o pilar central de la casa, se sitúa el joom o guacal en el que se vierte la sangre del animal”. Este punto central, el horcón, no solo sostiene físicamente la vivienda, sino que es activado como eje cosmológico por medio del sacrificio.

“Tras determinadas oraciones rituales, agradecimientos al señor Tzul-Taká por haberse podido consagrar el sacrificio, se sahúma el lugar y el guacal con la sangre, símbolo de bendición y al mismo de tiempo, de plegaria”. Aquí se expresa con claridad el carácter recíproco de la relación con las entidades tutelares. La sangre actúa como mediadora, y el sahumero como forma de activación espiritual del espacio.

“El ilonel (Parra Novo, 2005, p. 123) es el encargado de llevar a término toda la ceremonia junto al dueño de la casa”. Este personaje oficia como especialista ritual, y su presencia garantiza que el proceso se realice conforme al orden simbólico tradicional.

La culminación del rito procede de la colocación de las candelas y de las cruces sangrientas. El dueño de la casa lleva una candela encendida en la mano izquierda.

Dos invitados lo acompañan con el hisopo y las nueve candelas a encender.

En esta parte del ritual se activa la protección del espacio. La candela encendida representa la luz que orienta, y el hisopo, la herramienta para marcar los límites simbólicos de la vivienda.

En cada una de las esquinas de la vivienda hacen una cruz con el hisopo empapado en sangre, y a su vez, fijan una candela encendida. De igual modo, ejercen esta acción con las vigas y pilares de la casa.

La repetición del gesto en los puntos cardinales y elementos estructurales convierte a la casa en un microcosmos consagrado. Se crea una arquitectura viva, cargada de sentido.

Posteriormente, realizan una oración de acción de gracias ante el señor de Tzul-Taká. La ceremonia del watesink continúa con el reparto de la comida sagrada y el baile de los tres sones (Estrada Monroy, pp. 284). Tras la toma de la bebida del boj, se ejecuta el baile final de la ceremonia, hasta la madrugada.

El cierre del ritual incluye la dimensión festiva y comunitaria. La comida y la música sellan el pacto espiritual y social que protege a la casa y reafirma los lazos colectivos.

Si retomamos lo descrito por David García (2003: 599), encontraremos que señala que el *wa'atesink* debe elaborarse, ya que cuando se construye una casa nueva se usan materiales que poseen un espíritu, sobre todo los árboles, además de que se ocupa un espacio sobre la tierra en donde quizás vive otro espíritu, por lo que esta actividad también funciona como un proceso de introducción al nuevo habitante.

El autor indica que existen casos, aunque son raros, en los que el *wa'atesink* se combina con el *mayehak*, pero cuando es necesario puede llevarse a cabo tal como sucedió en el Proyecto Arqueológico Cancuén:

Con varios días de anticipación, se fue comprando todos los insumos que requería la ceremonia: cien libras de *copalpom*, cuatro cerdos de cien libras, diez libras de cacao, cien veladoras, cien chompipes (*chuntos*) y un quintal de maíz. Los preparativos comenzaron a las diez de la mañana y finalizaron a las 3 de la madrugada del día siguiente, cuando se sirvió el caldo de cerdo y los tamales a quienes participaron. Los ancianos adornaron en la tarde las zonas en la que se ofrecería el *copalpom*, las veladoras y las veladoras, así como un nicho muy cerca de la plaza privada de un gobernante de Cancuén, dentro del Palacio, en donde se haría el sacrificio más importante (García, 2003: 599).

Por un lado, se llevó a cabo la bendición de las nuevas construcciones. Se untó en forma de cruz en cada horcón sangre de chunto y una mezcla de cacao y *b'oj* (una bebida tradicional elaborada con maíz y jugo de caña de azúcar). Posteriormente realizó un ofrecimiento de incienso en cada esquina, en el centro de las construcciones principales se enterró un chompipe macho joven, el cual “sirve de presentación y para pedir perdón y permiso a los espíritus de los materiales que se utilizaron y los que pueden habitar el espacio que ocupa la nueva casa” (Caballero, 2003: 600).

Otro grupo de ancianos fue al sitio y quemó veladoras y *copalpom*. En el lugar central se ofreció el sacrificio más grande: el cerdo de un quintal, una tinaja de *b'oj*, tres octavos y se enterró. Sobre la tierra que la cubría, se quemó también *copalpom*.

Alrededor se colocaron otras candelas y veladoras y todos rezaron y meditaron un tiempo (Caballero, 2003: 601).

1.2. Marco teórico

A continuación, se describen las consideraciones teórico-metodológicas que rigen esta investigación, por lo que se retoman los principales escritos acerca de las dos teorías utilizadas y se consideran los principales planteamientos que delinean el presente trabajo.

Frederick L. Coolidge y Thomas Wynn (2016: 386) señalan que para construir argumentos válidos acerca del pensamiento de los pueblos antiguos se puede hacer uso de la arqueología cognitiva, la cual se basa en un estudio multidisciplinario que utiliza sobre todo la observación para razonar sobre procesos pasados a partir de patrones visibles en el presente. La reconstrucción del pensamiento a partir de vestigios materiales implica una cadena de inferencias cuidadosamente fundamentadas, mismas que se describen a continuación:

1. “Archaeologists recover artifacts and patterns of artifacts (a) and from them reconstruct the activities responsible (b)”. Es decir, se parte de los objetos y sus asociaciones contextuales, para inferir las acciones humanas que les dieron origen.
2. “The key piece of reasoning is the inferential link (b). How is this done? Archaeologists base this inference on their knowledge of technical systems in the present and the past”. La inferencia central —de los restos materiales a las actividades— se apoya en el conocimiento acumulado sobre sistemas técnicos, tanto actuales como históricos.
3. “They often confirm inferences through experimentation, by duplicating the production and use of the artifact”. Este paso destaca la importancia de la arqueología experimental como método de verificación, mediante la reproducción de procesos tecnológicos antiguos.
4. “This requires a second inference (d), again based primarily on knowledge of modern technical systems”. Aquí se introduce una segunda inferencia que depende, otra vez, del conocimiento técnico contemporáneo, lo cual muestra el carácter comparativo e interdisciplinario del análisis arqueológico.

5. “In this step, ethnographic information about non-modern systems is also important and, for very early remains, knowledge of non-human primates”. La información etnográfica sobre sistemas no modernos y, en casos muy antiguos, los estudios sobre primates no humanos, permiten ampliar el rango comparativo hacia comportamientos no industriales.
6. “A final inference (f) that relies on concepts developed in the cognitive sciences is necessary to get from (e) to (g). It requires that features of the reconstructed knowledge system be linked explicitly to elements of an established cognitive model”. Finalmente, para transitar del conocimiento técnico inferido a la comprensión del sistema cognitivo que lo produjo, se requiere una última inferencia basada en modelos de las ciencias cognitivas. Esta etapa permite articular los objetos con representaciones mentales y marcos simbólicos.

Colin Renfrew y Paul Bahn (2000: 390-392) mencionan que el entierro ritual de objetos es uno de los testimonios más tempranos que indican la práctica de un culto. Esto ocurre en fechas tan tempranas, como fue en el séptimo milenio antes de Cristo en el Levante, en sitios tales como ‘Ain Ghazal. Indican que las estatuas descubiertas en este sitio fueron hechas de yeso moldeado sobre un marco de lámina y muchos fueron decorados con pintura. Estaban enterrados en un pozo bajo el piso de una casa y podrían representar antepasados míticos.

De acuerdo con Michael Smith (1987: 298, 309-317) el análisis de los abundantes materiales de los hogares puede contribuir directamente al estudio de las implicaciones sociales y de comportamiento del cambio a lo largo del tiempo, esto se lleva a cabo mediante la clasificación de las posesiones presentes en las casas acorde con las funciones que tenían tales artículos, por lo que, siguiendo la propuesta del autor, se toman en cuenta: muebles, ropa, herramientas, artículos para la preparación de la comida, vajillas, objetos religiosos y joyería. No obstante, el autor indica que los estudios etnográficos e históricos señalan que, además de las categorías funcionales de los bienes señalados anteriormente, la abundancia de los objetos también se expresa en una serie de propiedades de la cultura material doméstica: cantidad, diversidad y origen (Smith, 1987: 319). Esta propuesta del autor, también se relaciona con la metodología propuesta en el siguiente apartado, ya que se enfoca en el análisis de los materiales.

Pese a lo expuesto por los autores abordados con anterioridad, investigadores como Ramón Carrasco, Verónica Vázquez y Simon Martin (2009: 19245) señalan que “archaeological remains always present a skewed image of the human past, supplying bountiful information about some aspects of ancient societies but a dearth about others”. Esta falta de información se da precisamente por la falta de rastros físicos, y cuando existen, generalmente pertenecen a registros artísticos o escritura perteneciente a las élites, por lo que sólo se tendría información de una clase social y no de la sociedad en conjunto.

1.2.1. La arqueología cognitiva

De acuerdo con Colin Renfrew y Paul G. Bahn (2000: 369-370) la arqueología cognitiva es el estudio de las formas de pensamiento antiguas a partir de restos materiales. Dicha arqueología debe centrarse en los contextos específicos del descubrimiento en conjunto y no sólo el objeto de forma aislada.

Es posible que, mediante ciertas piezas arqueológicas colocadas en las ofrendas se pueda comprender la forma en la que pensaban las sociedades pasadas, es por ello que se podría establecer una relación pensamiento-objetos, la cual permitiría considerar que el uso de tales artefactos es una expresión de su concepción del mundo, ya que mediante ellos se transmiten mensajes que se explican a través de su simbolismo.

Sobre lo anterior, Pool y Loughlin (2012) consideran que los objetos pueden ser concebidos como la materialización de las ideas de una persona o un grupo de ellas, los cuales son utilizados en determinados espacios y momentos como parte de la formación de una memoria colectiva. De esta forma, los autores explican la creación de la memoria social a partir de ejemplos que corresponden a la civilización olmeca, como el caso de las ofrendas colocadas, o arrojadas, de forma intencional en un manantial, cerca de El Manatí en el sur de Veracruz. La identificación de los objetos permitió notar que esta práctica se llevó a cabo por generaciones, a través de un proceso de observación de los eventos o de la tradición oral; sin embargo, dichos objetos no solamente encarnan recuerdos, sino que el ubicarlos en un paisaje marcado por construcciones humanas y ciertas características naturales puede provocar el recuerdo de sus referentes ideológicos y las prácticas rituales que se realizaron en ese lugar (Pool y Loughlin, 2012: 233-234).

Siguiendo la propuesta de David M. Carballo (2007) en el caso de los vasos efigie de los dioses del Fuego y de la Tormenta en la Laguna en Tlaxcala, se puede señalar que las practicas rituales otorgan una carga simbólica a los objetos que se utilizan, ya sea mediante representaciones en ellos, la cantidad que se usa, el material del que están hechos; a partir de éstas se pueden identificar creencias religiosas, como la veneración de ciertos dioses o la relación que los humanos establecen con ellos, mismas que pueden cambiar o continuar con el paso del tiempo. Los rituales también contribuirían a la integración social, porque permiten la formación de una identidad como sociedad, en diferentes escalas, pero con creencias compartidas

No obstante, se debe considerar que las representaciones y objetos no revelan directamente sus significados, sobre todo si no existe evidencia escrita. Las mentes tienen una perspectiva diferente del mundo, así como un marco de referencia interpretativo y un mapa cognitivo, en otras palabras, refieren a ontologías distintas y relacionales. Esto explicaría el que los humanos actúan no sólo en relación con sus impresiones sensoriales, sino que también por su conocimiento del mundo mediante el cual éstas se interpretan y se les otorga un significado (Renfrew y Bahn, 2000: 370).

La arqueología cognitiva podrá permitirnos entender las manifestaciones culturales como las prácticas y la colocación de depósitos rituales, tema que nos ocupa en esta investigación. De acuerdo con los autores, el entierro ritual de objetos es una de los testimonios más tempranos que evidencia la realización de un culto. Cuando los datos arqueológicos no son lo suficientemente claros, la iconografía explícita en los símbolos usados puede ayudarnos, ejemplo de ellos son las representaciones de humanos, animales, seres mitológicos o de formas (geométricas, signos o símbolos). El reconocimiento de las ofrendas también puede ser de gran ayuda. En general, éstas son bienes materiales, en su mayoría con un valor, entregadas ritualmente o “abandonadas” por sus dueños para el beneficio y uso de la deidad (Renfrew y Bahn, 2000: 390-391).

Posteriormente, Colin Renfrew (2001: 138) indicó que un dilema para gran parte de la teoría arqueológica actual (por supuesto debe tomarse en cuenta la fecha de este escrito) es que no da mucha información sobre los procesos de cambio cultural, o no explica por qué tuvieron lugar cuándo y dónde se hizo. De esta forma:

With the current emphasis within archaeological theory upon what might be termed existential issues, ultimately dealing with descriptive aspects of life within a synchronic time frame and a specific spatial context (as noted above), the potential explanatory role of the changing human engagement with material things has been insufficiently exploited (Renfrew, 2001: 126).

James L. Pearson (2002: 26) menciona que en la Arqueología cognitiva se cree que el pasado prehistórico fue constituido social y culturalmente, por lo que el concepto de cultura debe tener un lugar importante en cualquier forma de interpretación arqueológica, de hecho, los estudiosos de esta corriente insisten en que las culturas de dicha época no pueden reducirse a analogías “uno a uno” que uniformemente equiparan a los humanos con el medio ambiente.

De la misma forma, señala el investigador, los “objetos cognitivos” que las personas crean, usan y cambian de acuerdo con la forma en la que llevan sus vidas, conforman reglas constitutivas dentro de las cuales se desarrollan todas las acciones y comportamientos humanos. Es por ello que los arqueólogos cognitivos consideran que cualquier investigación social debe tomar en cuenta los aspectos cognitivos y simbólicos de las sociedades pasadas, ya que creen que los objetos que quedan de determinadas acciones prehistóricas son evidencias, por lo que el análisis de los sistemas cognitivos se centra en la conducta que creó el registro material (Pearson, 2002: 26-27).

Thomas Wynn (2002: 390) apunta que, para realizar un argumento válido en la arqueología cognitiva, el investigador debe identificar las características particulares del registro arqueológico que proporcionen información sobre la cognición de los pobladores antiguos, para lo cual debe auxiliarse de teorías y métodos psicológicos. No obstante, la arqueología se enfrenta a una serie de obstáculos con sus datos: la preservación, que produce que la evidencia se encuentre sesgada o sea más difícil de conseguir cuanto más antigua sea; la lógica, ya que se puede poner en duda que evidencien las habilidades cognitivas de las personas del pasado, lo que queda es buscar más casos que corroboren el planteamiento; la arqueología cognitiva proporciona descripciones del mundo y del conocimiento humano desde un punto de vista evolutivo, lo que contribuiría a entender la mente moderna. El autor sugiere que la arqueología puede hacer dos importantes

contribuciones al estudio de la evolución de la cognición humana: “the timing of certain developments and a description of the evolutionary context in which these developments occurred. The sequence of development of hominid imposed symmetries just summarized allows us to do both of these things” (Wynn, 2002: 397).

Cabe resaltar que, para conocer la evolución de la cognición humana, desde el punto de vista de Wynn (2002: 402), debe llevarse a cabo una investigación multidisciplinaria.

Respecto a la arqueología cognitiva, Ángel Rivera Arrizabalaga (2004: 7) propone:

La creación de un modelo sobre el origen y desarrollo de la conducta simbólica, que se denomine psicobiológico por estar basado en conceptos relativos a la Psicología y diversas áreas de la Biología, el cual nos pueda ayudar a explicar lo mejor posible las formas de interacción existentes entre los seres humanos con su medio ambiente y, por tanto, de su conducta realizada en épocas prehistórica.

Esta “arqueología cognitiva de base psicobiológica” se presenta como una nueva forma interpretativa de los datos en la que se intenta analizar, mediante la información que el registro arqueológico y paleoantropológico ofrezca, las formas y modos en los que el ser humano pudo, en épocas anteriores, crear y desarrollar las formas conductuales que nos caracterizan (Rivera, 2004: 7). El autor indica que lo que se busca saber con este estudio multidisciplinario, lo que nos interesa saber, son las causas de las variaciones culturales, por lo que debemos tratar de entender los problemas de dónde y cuándo se dieron estos cambios en las diferentes épocas. De esta forma, se tendría que reconsiderar la relación evolución-cultura, porque la evolución da las capacidades para que suceda el desarrollo cultural transmitido por medio de la herencia, mientras que la práctica de dichas capacidades es la respuesta a influencias medioambientales y culturales de la sociedad (Rivera, 2004: 1-2). En otro escrito, el mismo autor considera que la arqueología cognitiva “puede definirse como el estudio arqueológico que, apoyado por los fundamentos del modelo psicobiológico, intenta comprender el origen y desarrollo de la conducta simbólica humana a lo largo de su proceso evolutivo” (Rivera, 2004: 1-2). Esta propuesta continúa con lo que el autor ha planteado en otras investigaciones, un estudio multidisciplinario que nos permita realizar un análisis de la conducta de los hombres “primitivos” con el que obtengamos información sobre el nivel de desarrollo de sus capacidades, mismas que

fueron obtenidas por medio de la evolución. Sin embargo, de acuerdo con la variedad de grupos y su desarrollo cognitivo, se daría una variación cultural, misma que puede estudiarse a través de los datos que nos aportan los vestigios arqueológicos porque son el reflejo de la conducta humana tomando en cuenta tres preguntas: ¿Quién realiza la acción?, ¿Dónde se realiza la acción? Y ¿Cuándo se ejecuta la acción? (Rivera, 2005: 22).

Aura Ponce de León (2005), en *Arqueología cognitiva presapiens*, indica que el objetivo principal de la Arqueología cognitiva se encuentra en que las investigaciones intentan buscar la comprensión de determinadas características de la mente humana antigua a través de los vestigios arqueológicos.

De acuerdo con la autora, lo que ha denominado como arqueología cognitiva *presapiens*, tiene como objeto de estudio la aparición de las diferentes capacidades cognitivas en las especies *Homo*, las cuales deben ser caracterizadas y comparadas, además de buscar la identificación de los contextos y lo que ha provocado que sufran cambios, lo cual permite la comprensión del cómo y el porqué de las mismas (Ponce de León, 2005: 79, 83-84). Para la comprensión de la mente antigua, las disciplinas cognitivas deben “comprender qué propiedades posee y de qué manera funciona un sistema que actúa de forma inteligente, es decir, comprender la naturaleza de un sistema que modifica su conducta, dependiendo de la información que recibe” (Ponce de León, 2005: 91)

Como sabemos, la arqueología considera que el pasado humano se puede comprender a partir del registro arqueológico, por lo que, para la época en la que fue publicada la obra de Aura Ponce de León (2005), la arqueología cognitiva *presapiens* era considerada una nueva línea de investigación para comprender la mente antigua.

En “Cognitive Archaeology and the Cognitive Sciences”, Frederick L. Coolidge, Thomas Wynn, Karenleigh A. Overmann y James M. Hicks (2015: 177) mencionan que la arqueología cognitiva permite comprender la evolución del conocimiento a partir del registro material de las sociedades del pasado, ya que éste puede ser evidencia del comportamiento de los pobladores antiguos con la que cuentan los investigadores para entender su mente. La arqueología, entonces, otorga a los estudiosos las pruebas de la realización de diversas actividades de las sociedades antiguas, tales como la elaboración y el uso de herramientas, la forma de subsistencia, la organización de los espacios o hasta la

utilización de algunos símbolos, es decir, se pueden conocer aspectos como la dieta, el hábitat y su estilo de vida.

Siguiendo los planteamientos de obras previas de Thomas Wyn, solo o en colaboración con otros colegas, se indica que existen varios componentes importantes en un argumento arqueológico cognitivo. En el enfoque de la arqueología cognitiva, se subraya la importancia de operar con marcos teóricos claros y definidos. Como advierten Coolidge, Wynn, Overmann y Hicks (2015: 177-178):

“First, it is necessary to have an explicit theory of cognition; common-sense categories such as ‘abstract’ or ‘complex’ are simply too vague to have much interpretive power”. Es decir, los términos coloquiales o de sentido común no bastan para un análisis riguroso. Conceptos como ‘abstracto’ o ‘complejo’, si no están bien definidos, ofrecen poca utilidad interpretativa en el estudio del pensamiento antiguo.

“Worse, common-sense categories have rarely been defined and evaluated experimentally”. Peor aún, estas categorías pocas veces han sido sometidas a validación experimental, lo que debilita su valor científico.

“In comparison, an explicit theory of cognition provides evolutionary analysis with well-defined cognitive categories and experimental/ethological evidence to support them”. En contraste, una teoría cognitiva explícita permite trabajar con categorías bien delimitadas y sustentadas empíricamente, lo que fortalece los análisis evolutivos y arqueológicos.

“Second, the cognitive archaeologist must identify behavioral sequelae of these well-defined cognitive categories that would leave, potentially at least, an archaeological record”. El siguiente paso es vincular estas categorías cognitivas con conductas específicas que puedan dejar rastros materiales reconocibles en el registro arqueológico. Aquí es donde la teoría debe conectarse con la evidencia tangible.

“Ideally, this step would be supported by actualistic and experimental studies, a corroborative step that has rarely been taken”. Idealmente, esta identificación debería apoyarse en estudios actualistas y experimentales que respalden las inferencias propuestas, aunque en la práctica, este paso rara vez se ha llevado a cabo.

“Third, the cognitive archaeologist must identify specific material attributes by which one can document the presence of this activity/cognitive ability in the past”. Por último, el arqueólogo cognitivo debe señalar atributos materiales concretos que permitan demostrar la

existencia de dichas actividades o capacidades cognitivas en contextos antiguos. Este paso es clave para materializar lo abstracto: traducir una idea sobre el pensamiento en evidencia arqueológica observable.

Es importante considerar que muchos de los restos arqueológicos son perecederos, por lo que probablemente se desconozca su presencia en ciertos entornos, esto provocaría que se hagan interpretaciones parciales de los significados de los mismos, lo cual debe ser tomado en cuenta por los investigadores. Al respecto, Coolidge, Wynn, Overmann y Hicks (2015: 188) indican que estos sesgos podrían distorsionar la perspectiva del pasado, por lo que es fundamental retomarlo en el argumento de la Arqueología cognitiva. Los autores proponen que la paleoneurología, que se centra en las estructuras cerebrales y su evolución, en conjunto con la arqueología cognitiva, que se enfoca en las funciones cerebrales y su desarrollo, permiten conocer la forma en la que pensaban de las civilizaciones antiguas (Coolidge, Wynn, Overmann y Hicks, 2015: 194)

En un texto posterior, Frederick L. Coolidge y Thomas Wynn (2016: 386) consideran que la arqueología cognitiva:

Is most often defined as an approach to studying human cognitive evolution that applies theories and concepts developed in the cognitive sciences to archaeological remains of the prehistoric past. It is based on the premise that the material traces of past activities can be used as clues to the minds that organized those activities.

Al respecto, Alfredo Robles Zamora (2019:1) menciona que la arqueología cognitiva es:

El estudio de la forma en que los antepasados humanos y las sociedades pretéritas, desarrollaron sus facultades cognitivas en interacción con sus congéneres y el ambiente que habitaron a partir del estudio de los restos materiales, los cuales fueron el resultado de su actividad en el pasado.

De acuerdo con el autor, uno de los objetivos de esta teoría es el desarrollo de marcos referenciales que permitan realizar deducciones sobre las funciones cognitivas de los hombres o de ciertas civilizaciones a partir de la evidencia arqueológica. Estos se centran

en el estudio de “cómo evolucionaron y se utilizaron las facultades cognitivas en el pretérito” (Robles Zamora, 2019: 1-2).

Por su parte, Lambros Malafouris (2018: 3) menciona que la arqueología cognitiva es el campo que examina la macrohistoria del pensamiento humano, cómo se constituye, transforma y reproduce en diferentes contextos y configuraciones del entorno cerebro-cuerpo-material en el desarrollo del devenir humano. Asimismo, el autor menciona que la arqueología cognitiva puede confirmar que una de las características más relevantes de la psicología humana es la plasticidad de la mente y su apertura a la influencia y a la variación cultural: tenemos una mente plástica que está relacionada, quizás no tan claramente, con una cultura plástica. Esta relación mente plástica-plasticidad de la cultura es un distintivo de la humanidad que debe denominarse metaplasticidad, la cual requiere una metodología centrada en el estudio de las complejidades del devenir cognitivo humano en una variedad de entornos socio-materiales y a través de las escalas de tiempo (Malafouris, 2010 a: 55; 2010 b: 267; 2018: 5; 2013: 46; 2016: 299; 2020: 5). Debemos entender que la plasticidad de la mente y la metaplasticidad, como procesos conjuntos, se refieren a la capacidad de adaptación que tiene el cerebro ante los distintos entornos o situaciones que se le presentan a lo largo de su desarrollo, lo cual impactaría en la forma de actuar o comportarse de los seres humanos. De esta forma, entenderíamos que la plasticidad de la cultura se referiría a que las expresiones de ésta cambian de acuerdo con el contexto, o el tiempo, de la misma forma que sucede con el cerebro. Como el cerebro ha continuado evolucionando, puede considerarse parte de la cultura material, ya que (Malafouris, 2010^a: 55):

The brain is as much a cultural artefact as a biological entity. Like any other item of material culture, e.g. a ceramic vessel, the human brain and body can be grown and molded into different shapes and decorated in different styles. Like a piece of clay, thrown on the wheel of culture, the human mind and brain is subject to continuous re-shaping, re-wiring and re-modelling.

Patrick Roberts (2015: 4), por su parte, considera que el desarrollo de la arqueología cognitiva como disciplina se ha centrado en dos puntos principales de investigación: el discernimiento de los cambios cognitivos que caracterizan la especiación humana y los desarrollos cognitivos más recientes en nuestra especie, incluido el desarrollo de la

alfabetización y la urbanización, la agricultura y consideraciones más amplias de la interacción entre la cultura material y el cambio cognitivo.

A partir de estas diferentes manifestaciones, consideramos que un factor importante en la Arqueología cognitiva, es la mente. De acuerdo con Clifford Geertz, “la mente es un término que denota una clase de habilidades, propensiones, facultades, tendencias, hábitos... es un fondo activo y ansioso que está al acecho y que entra en relación con cualquier cosa que se le ponga en su camino” (1973: 62-63). De esta forma, la mente va a ser “un sistema organizado de disposiciones que encuentra su manifestación en algunas acciones y en algunas cosas” (1973: 63). Debemos entender entonces que la mente podría funcionar como un mecanismo que define la forma en la que el hombre se comporta en el mundo.

Steven Mithen, por ejemplo, menciona que “la mente humana sufre o ha sufrido una transformación, pasando de ser una mente constituida por una serie de áreas cognitivas relativamente independientes a ser una mente donde las ideas, maneras de pensar y el conocimiento fluyen libremente entre las distintas áreas” (1998: 166). Esto podría relacionarse con la evolución, el proceso de adaptación y la plasticidad del cerebro. Años más tarde este autor indica que se puede argumentar que dentro de la mente humana hay módulos/dominios cognitivos/inteligencias que se relacionan con la comprensión de otros humanos, otras especies, objetos materiales y, de hecho, la mayoría de las entidades “reales” en el mundo. Estos habrían sido implementados por la selección natural y nos proporcionarían un conocimiento intuitivo del mundo que se desarrolla dentro de nuestras mentes en lugar de requerir aprendizaje. Sin embargo, cabe destacar que las ideas religiosas no se dan *a priori*, lo más probable es que surgieron hasta después de la evolución humana y son el resultado de la fluidez cognitiva (2001: 109).

Al respecto también, Renfrew y Bahn (2000: 370) señalan que las comunidades que viven juntas, comparten la misma cultura y que hablan el mismo lenguaje frecuentemente comparten su visión del mundo o su mentalidad, no obstante, aunque exista un mapa cognitivo común, las personas mantienen ciertas características específicas.

En contraparte, Lambros Malafouris menciona que no existe algo universal como “la mente”, sino que hay una variedad de formas humanas de pensar implementadas por cuerpos específicos en situaciones específicas -históricas, sociales o culturales- (2018: 5). Y

justamente este autor ha ayudado al desarrollo de la *Material Engagement Theory* (MET) que es una derivación muy importante de la teoría general de la Arqueología Cognitiva.

1.2.2. *Material Engagement Theory* (Teoría de la Relación Material)

Colin Renfrew (2001: 124) sentó las bases de lo que se denominaría como la “teoría de la cultura material” a partir del hecho de que es bien entendido que la relación entre significativo y significado es a menudo en gran medida arbitraria, y cualquier inferencia en cuanto al significado basado en la cultura material debe llevarse a cabo con la mayor consideración posible del contexto cultural entendido en términos de su temporalidad, su posición espacial y sus antecedentes inmediatos. Se enfoca en el hecho de que, en muchos casos, no es correcto suponer que la mente precede a la práctica, o que el concepto precede al símbolo material. Los símbolos no son siempre solo el reflejo o la “materialización” de conceptos preexistentes (Renfrew, 2001: 129).

Dicho autor apunta que, al tratar con aspectos descriptivos de la vida dentro de un marco de tiempo sincrónico y un contexto espacial específico, el potencial papel explicativo del cambio del compromiso humano con las cosas materiales ha sido insuficientemente explotado (Renfrew, 2001: 126), es aquí en donde se encuentran los antecedentes de la *Material Engagement Theory* que se explicará más adelante. De acuerdo con lo anterior, el autor señala que:

Prehistoric archaeology has yet to exploit the insights offered by the study of the social lives of things, and by a fuller examination of the process of engagement by which human individuals and societies involve themselves more fully with the material world in constructing their own social realities. (Renfrew, 2001: 138)

Por lo tanto, el proceso del compromiso humano con el mundo material se desarrolla con el surgimiento de las sociedades sedentarias, es aquí en donde adquiere una nueva forma y permite el desarrollo de nuevos modos de interacción con dicho mundo material, lo que permite la atribución de un significado a los objetos materiales. (Renfrew, 2001: 131). Años más tarde, en un trabajo en conjunto con Lambros Malafouris, Colin Renfrew considera que la cultura material es la materialización de lo que las personas actúan, perciben o piensan. En este sentido, las cosas se transforman en lo que la mente

humana y el lenguaje hacen de ellas, así los autores proponen la expresión “vida cognitiva de las cosas”, como una forma de repensar cómo concebir la existencia de los objetos materiales y el papel de los humanos en su mutua transformación tecnosocial. Las cosas tomarían la forma que nuestras proyecciones cognitivas consideren, por lo que éstas varían de acuerdo con el momento y el lugar. Es por ello que al descubrir qué son las cosas y cómo llegan a ser lo que son, podemos comprender lo que son las mentes y cómo se convierten en ello y viceversa. (Malafouris y Renfrew, 2010: 1-4). Para estos autores, las cosas tienen una vida cognitiva porque las mentes tienen una vida material. Así, muy a menudo, lo que llamamos un “objeto” es parte de lo que llamamos un “sujeto”. Por lo tanto, las formas de pensar del pasado ahora pueden estudiarse de una forma más directa con la cultura material (Malafouris y Renfrew, 2010: 4, 9).

A partir de ello, Malafouris ha elaborado una propuesta llamada “*Material Engagement Theory*” que hemos traducido por “Teoría de la Relación Material”, sin embargo, para facilitar al lector el acercamiento a dicha teoría poco conocida en México, en el resto de este trabajo, utilizamos las siglas en inglés, MET.

Lambros Malafouris inició su propuesta en uno de sus más importantes escritos sobre dicha teoría, *The cognitive basis of material engagement: where brain, body and culture conflate*. En este texto anota, como hipótesis, que “si la cognición humana es fundamentalmente un medio de relacionarse con el mundo, entonces la cultura material es consustancial con la mente” (2004: 58). De esta forma, se establecería una relación ontológica mundo-cognición humana, por lo que cualquier cosa podría ser representada de forma mental.

En primer lugar, el autor destaca el papel de la cultura material no como simple reflejo del pensamiento, sino como medio activo que permite pensar a través de los objetos, sin requerir necesariamente representaciones mentales internas:

Although we may well be able to construct a mental representation of anything in the world, the efficacy of material culture in the cognitive system lies primarily in the fact that it makes it possible for the mind to operate without having to do so: i.e. to think through things, in action, without the need of mental representation. (Malafouris, 2004: 58)

En segundo lugar, el mismo investigador plantea su hipótesis central: la mente no surge sólo del cerebro, sino de la interacción continua entre cuerpos, objetos y entorno material. La cognición, por tanto, es un fenómeno distribuido y relacional: “in other words, my hypothesis is that material engagement is the synergistic process by which, out of brains, bodies and things, mind emerges” (Malafouris, 2004: 58).

En otro de sus textos, *Between brains, bodies and things: tectonoetic awareness and the extended self*, el autor señala que, para entender los procesos sociales en los que un objeto estuvo implicado, los arqueólogos deben intentar identificar las propiedades materiales, funcionales y simbólicas de dicho artefacto como un medio de representación, y, además, se le debe colocar en su contexto sociocultural relevante para poder descifrar su mensaje cultural oculto (Malafouris, 2008: 1996). Utilizando el ejemplo de un anillo de oro micénico que fue encontrado como parte de una ofrenda funeraria, el autor señala que, a través de la acción de enterrar y depositar de manera intencional, el sentido humano de identidad y continuidad personal trasciende los límites de la biología humana y se proyecta en el ámbito sobrenatural de la continuidad personal *post mortem*. De esta forma, se puede identificar la capacidad humana para la prospección (en palabras del autor, “pensar en el futuro”) y la autoproyección (lo que Malafouris señala como “el yo encarnado”) (Malafouris, 2008: 1996-1997). Así, considera que la cultura es un proceso que produce, envuelve y constituye parcialmente las vidas cognitivas y emocionales humanas. De hecho, señala el autor, la cultura da forma a nuestro cerebro y extiende nuestra mente, por lo que es un reto el explicar cómo las diferencias culturales influyen en el cerebro humano, es por ello que se necesita un análisis de la forma en que los objetos y las prácticas culturales encarnadas se representan, transforman y transmiten a través del tiempo. (2010b: 264).

Con base en estos textos, en su libro de 2013 *How things shape the mind. A Theory of Material Engagement*, Lambros Malafouris presentó de manera formal la Teoría de la relación material, en el que apunta que:

MET, as an archaeological theory, seeks to describe and explain long-term change, particularly the processes by which human cognitive abilities grow, transform, and change. MET asks primarily about the what, the why, and the how – what is symbolic thinking? Why and how did symbolism emerge? What forms of

signification count as symbolic meta-representational thinking? (Malafouris, 2013: 38)

Esta primera parte presenta los objetivos principales de la *Material Engagement Theory*: explicar los cambios cognitivos a largo plazo y comprender cómo surgió y se transformó el pensamiento simbólico en la historia humana.

El mismo investigador indica que “what we need is an integrative comparative perspective able to identify the different ingredients as cognitive change and the causal mechanisms that underlie them in different contexts of human cognitive becoming from the past to the present”(Malafouris, 2013: 39). En esta segunda parte, Malafouris enfatiza la necesidad de una perspectiva comparativa e integradora que permita entender los distintos componentes y mecanismos que han dado forma a la cognición humana en diversos contextos históricos.

Encontramos la propuesta de un estudio multidisciplinario para poder entender el pensamiento de los antiguos humanos a través de la identificación de los cambios cognitivos a lo largo de su desarrollo histórico. Es por ello que el autor, como se explicó anteriormente, maneja el concepto de plasticidad y metaplasticidad del cerebro para señalar la capacidad que éste tiene de adaptarse a los constantes cambios.

Retomando lo propuesto por Malafouris (2013: 46) indica que “the mind’s extraordinary plasticity and its reciprocal openness to culture and variation through active engagement with the material world are, according to MET, the keys to understanding the distinctive features of human cognition and how it changes”, es decir, plantea uno de los ejes centrales de la *Material Engagement Theory*, la mente humana no es un sistema cerrado, sino una entidad plástica que se transforma a través de su interacción activa con el mundo material y cultural. La cognición, desde esta perspectiva, se entiende como un proceso dinámico de coformación entre mente y entorno.

Por otro lado, Malafouris (2013: 46) apunta que “metaplasticity — the fact that we have a plastic mind which is embedded and inextricably enfolded with a plastic culture — might well be the locus of human uniqueness *par excellence*”, por lo que se entiende que se introduce el concepto de *metaplasticidad*, entendido como la articulación inseparable entre la plasticidad neuronal y la plasticidad cultural. Esta condición sería, según la MET, el rasgo distintivo por excelencia de la cognición humana.

De esta forma, esta teoría busca proporcionar una perspectiva arqueológica integrada que se enfoque en las interacciones a lo largo del tiempo entre la cognición y la cultura material y cómo esto permite comprender la creación de formas de pensar. Entonces, la *MET* propone tres hipótesis de trabajo para el estudio de la participación material: la mente extendida, que explora el entrelazamiento constitutivo de la cognición con la cultura material; la significación enactiva, que explora la naturaleza del signo material no como un mecanismo de representación, sino como una fusión y cohabitación semiótica a través de la materia que representa y produce el mundo; y la agencia material, que explora la agencia no como una propiedad humana sino como el producto emergente de la actividad situada (Malafouris, 2013: 53-57). Justamente acá se encuentra el planteamiento principal de la *Material Engagement Theory*.

En su obra posterior *Metaplasticity and the primacy of Material Engagement*, Lambros Malafouris (2015: 51) propone el uso de un enfoque neuroarqueológico para explicar los procesos cognitivos humanos. El objetivo de la neuroarqueología es estudiar el surgimiento y la variación cultural de la inteligencia humana, el cambio cognitivo a largo plazo y los mecanismos causales que surgen del devenir cognitivo humano desde la Edad de Piedra Temprana hasta el presente. Sobre esto, el autor menciona: “whereas the majority of studies in cognitive archaeology seem to be primarily concerned with WHEN and WHERE (e.g., to use one very common question, where and when symbolic thinking and language first appeared in the archaeological record)...” (Malafouris, 2015: 51), señala entonces que la arqueología cognitiva tradicional se ha enfocado en aspectos cronológicos y espaciales. Es decir, ha privilegiado preguntas como el momento y el lugar en que emergieron capacidades cognitivas como el pensamiento simbólico o el lenguaje, dejando de lado otras dimensiones del problema.

Además, distingue la orientación teórica de la neuroarqueología —y de manera más general, de la *MET*—, que busca comprender no solo cuándo y dónde surgen ciertos fenómenos cognitivos, sino qué son en realidad, por qué ocurrieron y cómo pueden explicarse en términos de procesos materiales. Este enfoque implica una redefinición profunda del papel de los objetos y del registro arqueológico como evidencia de la cognición humana:

...neuroarchaeology is primarily concerned with the WHAT, WHY and HOW (e.g., what is symbolic thinking? Why and how did symbolism emerge? What forms of signification count as symbolic meta-representational thinking? How do we identify the material traces of symbolic capacity in the archaeological record?). (Malafouris, 2015: 51)

Siguiendo la misma línea, Malafouris (2015: 51-52) apunta que la neuroarqueología posee dos características importantes: una preocupación por la comprensión de los procesos por los cuales las capacidades cognitivas humanas crecen, evolucionan y cambian con el tiempo y la búsqueda de establecer vínculos empíricos, pero culturalmente sensibles y filosóficamente informados entre la estructura funcional del cerebro y las huellas de comportamiento observables arqueológicamente.

De la misma forma, el autor indica que la neuroarqueología no solo adopta una perspectiva interaccionista, constructivista e integradora sobre el desarrollo y la evolución humana, sino que también reconoce que muchos de los elementos y procesos constitutivos del desarrollo cognitivo humano también pueden estudiarse a través de las tecnologías y las prácticas culturales (Malafouris, 2015: 55).

Desde el punto de vista de la neuroarqueología, según Malafouris (2015: 55-56) la evolución cognitiva humana está basada principalmente en una flexibilidad de representación en aumento que permite cambios plásticos en respuesta a una adaptación al medio ambiente y la cultura y que impactan en la estructura y arquitectura funcional del cerebro humano. Esta característica sería la metaplasticidad, la cual, es un término acuñado por la neurociencia para hacer alusión a las propiedades emergentes de orden superior de la plasticidad sináptica y su modificación.

En una de sus publicaciones más recientes, Lambros Malafouris (2020: 4) considera que la *MET* ofrece una nueva alternativa para el estudio del pensamiento humano desde la perspectiva que ya se ha planteado desde la arqueología cognitiva. Retoma las tres hipótesis principales que ya había presentado en 2013 (ver anteriormente) que podemos resumir como la mente extendida, la significación enactiva y la agencia material (Malafouris, 2020: 4).

Siguiendo esta misma línea, Patrick Roberts (2015: 5) indica que la MET busca reenfocar la metodología y la teoría en el proceso dinámico en el que los mundos material y mental promueven y dan forma a las capacidades y desarrollos de cada uno. Dicha teoría tiene implicaciones significativas sobre cómo vemos los orígenes de la mente humana. Al observar los indicadores materiales de la cognición humana, la MET sugiere que no hay un evento o momento evolutivo único en el que el cerebro se convierta definitivamente en “humano”. En cambio, la creciente evidencia genética está demostrando que el cerebro es parte de un proceso evolutivo continuo, incluso en escalas de tiempo históricas. El autor sostiene que la MET ofrece un mecanismo esencial para comprender la interacción humana con el mundo material. A partir de esta teoría queda claro que la mente homínida desarrolló una apreciación básica de los objetos y sus propiedades más allá de su cuerpo biológico (Roberts, 2015: 8-9).

Lambros Malafouris (2016: 296) indica que el pensamiento concentra artefactos, conjuntos de materiales y técnicas corporales que van cambiando en función del tiempo y de la cultura. Desde el punto de vista de la MET, la mente humana funcionaría como un proyecto en constante evolución, por lo que asegura que los humanos tenemos una mente plástica.

Desde el enfoque de la *Material Engagement Theory*, se propone un giro importante hacia la materialidad como agente activo en la construcción de lo cognitivo. Como señala Malafouris (2016: 301): “the perspective of material engagement, I propose here, brings with it a new emphasis on materiality and on the long-term developmental mechanisms by which the bidirectional, mutual constitution of brain and culture occurs”. Esta perspectiva no concibe al cerebro y la cultura como entidades separadas, sino como sistemas mutuamente constituidos a través de procesos históricos de interacción con el mundo material. La materialidad deja de ser un simple reflejo o soporte de la mente para convertirse en parte constitutiva de ella.

Además, de acuerdo con Malafouris (2016: 301), desde tal perspectiva, el entorno —humano o no humano— no solo moldea nuestras respuestas cognitivas y afectivas, sino que estructura los mecanismos mismos con los que interactuamos. No es solo influencia: es constitución mutua entre mente y material, esto queda claro cuando señala que:

From the perspective of material engagement theory, the recognition of the material world as a constitutive and efficacious part of the human cognitive system means that interaction elicited by our surroundings (human or nonhuman) not only influences our cognitive abilities and affective responses from the very beginning but also shapes the form and the constitutive mechanisms of interaction. (Malafouris, 2016: 301)

Sobre dicha metodología, Malafouris (2016: 301) indica que “different forms of material culture demand and dictate different kinds of engagement and forms of relatedness”, es decir, la forma en que nos vinculamos con el mundo depende del tipo de cultura material que nos rodea. Cada objeto, cada tecnología, configura un tipo distinto de relación con el entorno, con los otros y con uno mismo.

El autor (Malafouris, 2016: 301) reafirma lo anterior cuando señala que “new materialities (objects, materials, or assemblages) bring about new modes of acting and thinking”, por lo que se entendería que la aparición de nuevas materialidades genera nuevas formas de acción y pensamiento. No se trata solo de herramientas que usamos, sino de dispositivos que nos transforman. En este sentido, los objetos no solo median, sino que co-participan en la producción del pensamiento humano.

Otros autores, Shaun Gallagher y Taler G. Ransom (2016: 338) refuerzan la idea de que el uso de la MET permite un acercamiento a la cultura material. A partir de esta propuesta se puede realizar un relato histórico, desde el punto de vista del desarrollo evolutivo, sobre cómo la mente humana contemporánea surgió de una interacción dinámica de fuerzas anatómicas, neurológicas, culturales y materiales.

De la misma forma, los autores señalan que el objetivo de la MET, como lo ha señalado Malafouris, no es sólo llevar a cabo una exploración sobre cómo los cerebros, los cuerpos y los entornos han evolucionado conjuntamente en términos de correlaciones causales, sino que también busca dar cuenta de las posibles formas en las que la naturaleza de dicha relación pudo cambiar el curso de la evolución humana (Gallagher y Ransom, 2016: 338). Estos autores apuntan también que cualquier explicación que refiera una acción conjunta o colectiva debe evidenciar las relaciones dinámicas que pueden incluir las

prácticas normativas e institucionales, pero también las condiciones materiales relacionadas con objetos, herramientas, medios, entre otros. Es importante señalar que de éstas no sólo surgen acciones conjuntas, sino también varios aspectos de los procesos cognitivos relevantes (intenciones, creencias, compromisos, conocimiento común, entre otros). (2016: 337-338).

El mundo, según Lambros Malafouris (2018: 2), está dividido en dos partes, una parte mental y una parte física. En cierto sentido, la parte mental trata con lo que está ausente (representando, recordando, imaginando) y la parte física con lo que está presente (en las formas en que tocamos el mundo y el mundo nos está tocando). Para el autor, la MET sugiere una forma de mirar y establecer un posible camino para acercarse al espacio intermedio en donde el cerebro, el cuerpo y la cultura se combinan (2018: 4). Basado en la arqueología antropológica de la mente, el enfoque de la relación material está orientado a observar y describir la vida cognitiva tal como la encontramos, representada dentro del mundo por personas de diferentes lugares y tiempos.

Sin embargo, esta lógica separatista falla en la mayoría de las situaciones de la vida real en donde nuestras formas de pensar, de hacer y de hacer, están completamente vinculadas (Malafouris, 2018: 2). En este sentido, hay que recordar que la idea de la separación mente-cuerpo proviene de una visión occidentalizada que no siempre es aplicable a todas las culturas y las mesoamericanas no funcionaban con este sistema.

Una característica importante de la relación material se encuentra en el planteamiento de que, para estudiar la vida cognitiva de cualquier grupo, necesitamos entender las líneas, formas y rastros de materiales que se dejan o se hacen, es decir, necesitamos seguir la variedad de *mind-stuff* en diferentes escalas temporales y espaciales. Malafouris utiliza el término *mind-stuff* para hacer referencia “a los conjuntos dinámicos, flujos y configuraciones de materia y energía por las cuales las criaturas se organizan y relacionan con su entorno y entre sí” (2018: 4-5). La MET, según el autor, propone que solo podemos entender a los seres humanos mediante la comprensión de los modos del devenir cognitivo humano. De acuerdo con ello, señala que:

These modes of becoming are “refined” at different temporal and spatial scales (personal, peripersonal, and extrapersonal) by means of material engagement. That also means that MET, although sensitive to the faster timescales of neural events, is

mainly concerned with slower timescales characteristic of human activity both at the developmental and the evolutionary scale. (Malafouris, 2018: 5)

Cabe resaltar que la teoría de la relación material considera la relación metaplástica, que puede repetirse, entre cerebros, cuerpos y cosas como la principal unidad analítica para el estudio de los procesos de pensamiento humano, es por ello que el estudio de la metaplasticidad exige una metodología centrada en la acción para manejar las complejidades del devenir cognitivo humano en una variedad de entornos socio-materiales y a través de las escalas de tiempo (Malafouris, 2018:5-6).

Cabe destacar que la principal contribución de la *MET* es justamente cambiar la forma en que pensamos acerca de la relación entre cognición, afecto y materialidad, o bien la co-constitución de personas y cosas, ya que generalmente consideramos las cosas como inertes y pasivas (de nuevo esta es una visión occidentalizada); sin embargo, basándose en dicha teoría, éstas pueden observarse como medios que tienen la capacidad de alterar las relaciones entre los seres humanos y sus entornos. La creación de otros objetos genera asociaciones y comprensiones novedosas del mundo, por lo que dichas materialidades dan lugar a nuevos modos de actuar y pensar (Malafouris, 2018:5-12).

Sobre esta propuesta Don Ihde y Lambros Malafouris consideran que los humanos han estado cambiando sus caminos de desarrollo al crear nuevas formas materiales y al abrirse a nuevas posibilidades de “relación material” (2018: 196). Es decir, los seres humanos nos constituimos a través de la fabricación y el uso de tecnologías que dan forma a nuestras mentes y extienden nuestros cuerpos. Esto se explicaría a través de la plasticidad y la metaplasticidad de la mente. Los humanos estarían en esta posición ontológica relacional [naturaleza-cultura, mente-materia], sobre todo a través de la relación material que se puede definir como “a long-term commitment to the discovery of new varieties of material forms, so far as it is possible in a given historical situation, through a saturated, situated engagement of thinking and feeling with things and form-generating materials”. (Ihde y Malafouris, 2018: 196). Retomando la relación mente-cultura plástica, podría señalarse que, de acuerdo con los autores, esta es una nueva visión del devenir humano (evolutivo y de desarrollo) que posee una premisa básica: los humanos, además de adaptarse a sus entornos, también los cambian de forma activa, por lo que dan comienzo a

nuevos caminos complejos co-evolutivos y sinergias biosociales (Ihde y Malafouris, 2018: 196).

Los autores utilizan el término “cosas”, en el sentido amplio de las formas y técnicas materiales; se refieren a la materialidad de los objetos, herramientas y artefactos tanto como a las tecnologías modernas y las nuevas formas de cultura digital (Ihde y Malafouris, 2018: 196).

Por su parte, Antonis Iliopoulos) señala que para quienes proponen la *MET*, “el mundo no es un ámbito externo que transmite información a un procesador interno, sino un producto emergente del acoplamiento del organismo con el medio ambiente” (2018: 40). De esta forma, el autor sugiere que las mentes de los antepasados no se encuentran en los cerebros que ya han desaparecido, sino que están en sus mundos, los cuales quedaron representados y pueden hallarse en el registro arqueológico. Se resalta el hecho que el autor, menciona que la *MET* introduce una forma radical de pensar en la arqueología de la mente, para superar los efectos problemáticos de la mente internamente localizada como se concibe tradicionalmente (Iliopoulos, 2018: 40-41). Iliopoulos (2018: 41, 43) apunta también que la teoría de la relación material esencialmente propone identificar los efectos y las consecuencias que las cosas tienen sobre las formas humanas de pensar durante los procesos interactivos de dicha relación material, así se consideraría que el significado de los conceptos mentales se reflejaría en experiencias concretas, por lo que la *MET* debe tener en cuenta la existencia de un modelo cognitivo que permita el surgimiento de nuevos pensamientos como resultado de la relación mente-mundo material.

Según Malafouris (2020: 4) la teoría de la relación material propone que la vida mental humana es un proceso realmente mediado y a menudo constituido por cosas. La presencia de un objeto, que desde nuestra perspectiva podría parecer simple, tiene el potencial de alterar las relaciones entre los humanos y sus entornos. De esta forma, nuevos artefactos crearían nuevas relaciones y nuevas formas de entender el mundo. Asimismo, nuevas materialidades provocan nuevos modos de actuar y pensar. Pensamos con y a través de las cosas, no simplemente sobre las cosas, por lo que los objetos participarían activamente en la vida cognitiva humana. El enfoque de la relación material considera entonces que la mente humana es un proceso no acabado y que puede reorganizarse mediante la incorporación de nuevas innovaciones tecnológicas, por lo que se encuentra en

un estado de evolución creativa, es decir, los humanos evolucionan haciendo (Malafouris, 2020: 5).

A partir de lo anterior, las teorías retomadas para esta investigación permiten considerar que los objetos elaborados por los pueblos prehispánicos, como los habitantes de la región del Petexbatún, proporcionan información sobre tales civilizaciones, ya que mediante la identificación de formas, símbolos y significados se puede conocer su cosmovisión y la forma en la que pensaban. Es importante mencionar que, de la manera como se plantea más adelante y como indican los autores mencionados, se debe considerar no sólo el objeto de forma aislada, sino que también debe tomarse en cuenta el contexto, porque éste también aporta información sobre el mensaje “oculto” de las cosas.

Es importante señalar que, de acuerdo con David M. Carballo (2007), la presencia de estas piezas arqueológicas en contextos domésticos evidencia que las prácticas rituales eran realizadas por varios sectores de la población, por lo que este tipo de actividades no eran reservadas sólo para la élite, sin embargo, quedan claras las diferencias en cuanto al poder social cuando de los escenarios en los que se llevan a cabo los rituales se habla.

De esta forma, se debe considerar que es probable que los depósitos rituales que se utilizaron para esta investigación correspondan a espacios privados, no solamente por la importancia que estos tienen en cada ciudad, sino porque son los que más se han estudiado. Asimismo, debe tomarse en cuenta que pueden existir diferencias en cuanto a la calidad o la forma de los objetos, precisamente por las diferencias sociales, pero no en el simbolismo.

Se considera relevante mencionar el concepto “agencia de las cosas”, ya que surge en el marco de los estudios de teoría material. Sobre todo, porque plantea que los objetos materiales —las cosas— también participan activamente en la configuración de las relaciones sociales, culturales y simbólicas. Esta perspectiva se aleja de ver a los objetos únicamente como *pasivos* o *inertes*, y los entiende como participantes en las redes de significados, prácticas y estructuras sociales.

Tradicionalmente, la agencia ha sido concebida como una capacidad exclusiva de los seres humanos, vinculada a la conciencia, la intencionalidad y la toma de decisiones. Bajo esta perspectiva, los objetos han sido vistos como elementos inertes, subordinados a las acciones humanas. Sin embargo, dentro de los debates contemporáneos de las ciencias sociales, la filosofía, la antropología y la arqueología, ha emergido un giro teórico que

propone repensar el papel de los objetos dentro de las dinámicas sociales, postulando su participación activa en la configuración de los procesos culturales. Este enfoque ha sido denominado *agencia de las cosas* o *agencia material* (Knappett y Malafouris, 2008).

Uno de los aportes fundamentales a este debate proviene de Bruno Latour (2005), quien desde la teoría del actor-red (*Actor-Network Theory*) sostiene que las redes sociales están compuestas tanto por actores humanos como no-humanos, es decir, por personas, objetos, artefactos, tecnologías y entornos materiales. Según Latour, los objetos no son simples receptores de acción, sino elementos que afectan y modifican los comportamientos humanos al establecer posibilidades y restricciones de acción. Desde esta perspectiva, las cosas intervienen de manera activa en la producción y reproducción de los sistemas sociales, sin que ello implique que posean conciencia o voluntad propia.

De manera complementaria, Alfred Gell (1998) desarrolla el concepto de agencia en el arte, argumentando que los objetos rituales y artísticos tienen la capacidad de ejercer influencia sobre las percepciones, las emociones y las acciones de los individuos. Según este autor, la agencia de los objetos se manifiesta a través de su capacidad para generar respuestas en los sujetos, afectando su conducta y estableciendo relaciones de poder, devoción o subordinación simbólica. En este sentido, los objetos no son meros soportes materiales, sino mediadores activos en la interacción social. Por su parte, Jane Bennett (2010) profundiza en la noción de materialidad vibrante, en la que resalta la capacidad de la materia para producir efectos dentro de las dinámicas sociales. Para dicha autora, la agencia de las cosas radica en su capacidad de afectar el curso de los acontecimientos, interviniendo en los procesos humanos de manera no planificada pero real. Este enfoque permite pensar a los objetos como participantes activos en las redes de interdependencia, donde la materia y la acción humana se encuentran entrelazadas.

En el ámbito específico de la arqueología, Ian Hodder (2012) ha sido uno de los principales exponentes de este planteamiento. A través de su concepto de *entanglement* (entrelazamiento), el autor argumenta que las personas y las cosas están insertas en relaciones de dependencia mutua, donde los objetos materiales no sólo son producidos y utilizados por los seres humanos, sino que también condicionan y transforman sus prácticas a lo largo del tiempo. De acuerdo con esta perspectiva, la vida social está profundamente

configurada por estas relaciones de co-dependencia entre actores humanos y no humanos, lo que otorga a los objetos un papel activo en el desarrollo histórico.

Finalmente, el trabajo compilado por Knappett y Malafouris (2008) propone superar la tradicional separación sujeto-objeto, argumentando que la agencia material debe entenderse como un proceso distribuido, donde los objetos participan activamente en la constitución de los órdenes sociales, las prácticas rituales, las economías simbólicas y las estructuras políticas.

Este marco conceptual de la agencia de las cosas proporciona a la arqueología una herramienta teórica poderosa para analizar los objetos materiales no solo como evidencia de actividades humanas, sino como agentes que intervienen en la conformación de las prácticas sociales, en la producción de significado y en la construcción de relaciones de poder a lo largo del tiempo.

A continuación, se aborda la metodología que rige esta investigación. Se plantean los puntos principales y la forma en el que se llevó a cabo el presente estudio.

1.3. Metodología

En cuanto a la metodología, se retoma la propuesta que utilicé en un estudio anterior Ortiz Rodríguez (2015) y que resulta de una conjunción de los referentes de Joyce (1992), Baudez, (2004), Hrubry y Ware (2009), además de los planteamientos explicados en las consideraciones teóricas y de los cuales se resaltan las aportaciones de Colin Renfrew y Paul Bahn (2000) y Lambros Malafouris (2013), los cuales se centran, los primeros en los indicadores del ritual y el siguiente en la reconstrucción del pensamiento a través de tres aspectos.

Las personas que viven juntas, que comparten cultura y que hablan el mismo lenguaje frecuentemente tienen la misma visión del mundo o mentalidad, pero aunque posean un mapa cognitivo común, mantienen ciertas características específicas (Renfrew y Bahn, 2000: 370). A partir de su análisis, los autores proponen indicadores arqueológicos de un ritual:

1. Centrar la atención

- a) El ritual puede realizarse en un lugar especial, con asociaciones naturales (ejemplo, una cueva, un bosque, un manantial, en la cima de una montaña).

- b) Alternativamente, el ritual puede llevarse a cabo en un edificio especial para funciones sagradas (ejemplo, una iglesia o un templo).
 - c) La estructura y el equipo utilizado para el ritual puede emplear dispositivos de atención reflejados en la arquitectura o accesorios especiales (ejemplo, altar, bancos) y objetos movibles (como lámparas, vasijas rituales, incensarios, manteles y la parafernalia del ritual).
 - d) El área sagrada es probable que sea rica en símbolos repetidos (esto es conocido como “redundancia”).
2. Zona límite entre este mundo y el siguiente:
- e) El ritual puede involucrar una exhibición pública de gran prestigio (y costosa) como misterios exclusivos ocultos, cuya práctica se reflejaría en la arquitectura.
 - f) Conceptos de limpieza y contaminación pueden ser reflejados en las instalaciones (ejemplo, piscinas o cuencos de agua) y el mantenimiento del área sagrada.
3. Presencia de la deidad:
- g) La asociación con una deidad o deidades puede ser reflejada en el uso de una imagen de culto o la representación del dios de forma abstracta (como el símbolo cristiano Chi-Rho).
 - h) Los símbolos rituales frecuentemente se relacionará iconográficamente con las deidades veneradas y el mito al que se encuentra asociados. El simbolismo animal (real o mitológico) puede ser frecuentemente usado con ciertos animales relacionados con dioses específicos o sus poderes.
 - i) Los símbolos rituales pueden relacionarse también con los que se encuentran también en los rituales funerarios y otros ritos de paso.
4. Participación y ofrenda:
- j) La veneración involucra oraciones y movimientos especiales -gestos de adoración- y éstos pueden reflejarse en el arte o en la iconografía de las imágenes o decoraciones.

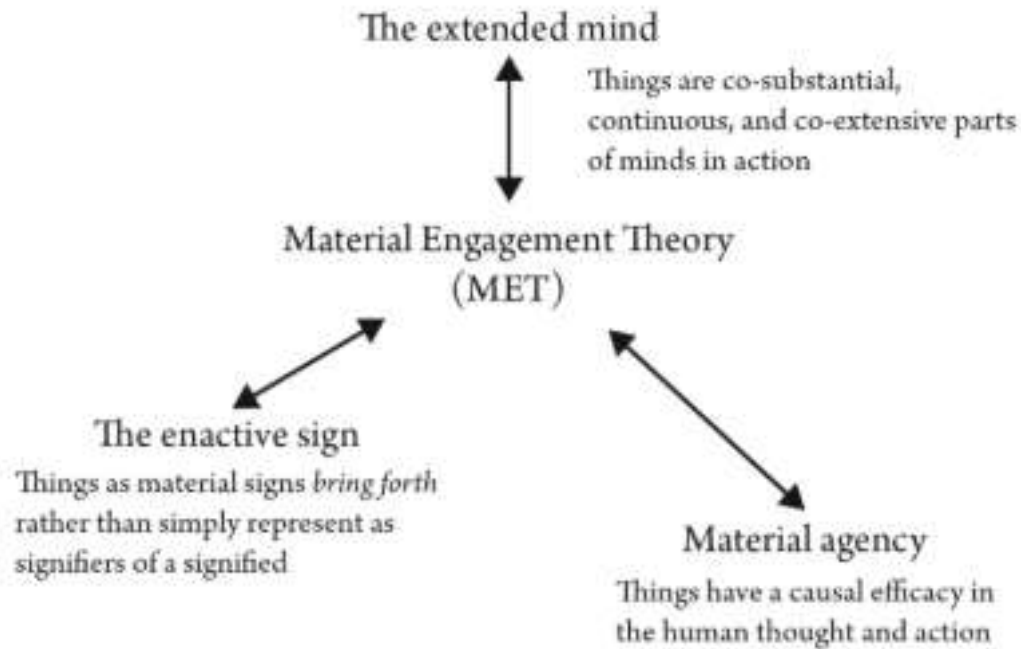
- k) El ritual puede emplear varios recursos para inducir la experiencia religiosa (ejemplo, baile, música, drogas [*sic*] e infligir dolor).
- l) El sacrificio de animales o humanos puede estar incluido.
- m) La comida y bebida puede ser llevada y posiblemente consumida como ofrenda o quemada/vertida.
- n) Otros objetos pueden ser llevados y ofrecidos (votivos). El acto de ofrecer puede implicar romper y esconder o desechar.
- o) Una gran inversión de riqueza y recursos puede estar reflejada en la estructura en sí y sus instalaciones.

No obstante, indican los autores, en la práctica pocos de estos criterios pueden ser encontrados en un solo contexto arqueológico. En el caso de los rituales pueden ser más fácilmente probados cuando hay una iconografía explícita en los símbolos usados. Representaciones de humanos, animales, seres mitológicos o de formas fabulosas ofrecen mucho más alcance para la investigación y en análisis. El reconocimiento de las ofrendas también puede ayudar. En general, éstas son bienes materiales, frecuentemente de gran valor, entregadas ritualmente o “abandonadas” por sus dueños para el beneficio y uso de la deidad (Renfrew y Bahn, 2000: 391).

Por otro lado, como ya se ha mencionado con anticipación, la Teoría de la relación material, en palabras del autor (Malafouris, 2016: 72), como un camino explicativo se desarrolla bajo tres hipótesis de trabajo interrelacionadas que pueden resumirse de la siguiente manera:

- a) La hipótesis de la mente extendida, que explora el entrelazamiento constitutivo de la cognición con la cultura material.
- b) La hipótesis de significación enactiva, que explora la naturaleza del signo material no como un mecanismo de representación sino como una combinación semiótica y convivencia a través de la materia que representa y produce el mundo.
- c) La hipótesis de la agencia material, que explora agencia no como propiedad humana sino como producto emergente de actividad situada.

Figura 4. *Material Engagement Theory*
Fuente: Lambros Malafouris (2012: 72).



Se debe mencionar que el método para definir el significado de los depósitos rituales se divide en dos partes: la primera consiste en la parte estadística, en la cual se tomarán en cuenta los elementos:

1. Sitio arqueológico
2. Ubicación: la cual se define de acuerdo con su función.
 - a. Tipo de construcción
 - b. Lugar del edificio
3. Periodo
4. Contenido
 - a. Material
 - b. Tipo
 - c. Forma
 - d. Número
 - e. Procedencia

La segunda se trata de la parte simbólica, en la que se analiza lo siguiente:

1. Sitio arqueológico y sus características físicas
2. Contexto arqueológico del depósito
 - a. Simbolismo del edificio
 - b. Zona del edificio
3. Características generales del depósito
4. Contenido (ofrenda)
 - a. El simbolismo de los objetos encontrados, esto a partir del material del que esté elaborado, así como la forma del artefacto. En caso de que alguno tenga cierta representación, el significado de ésta.
 - b. La cantidad de elementos de un mismo tipo. Puede que el número de objetos indique cierto simbolismo.
5. Temporalidad

Para la concentración de los datos, se utilizó *Microsoft Excel*, en la hoja de cálculo se presentan los sitios y se muestran las categorías propuestas en la primera parte del análisis (estadístico, ver Anexos), esto para agrupar los depósitos de acuerdo con sus características utilizando el programa *Past*, de forma que pudiera establecerse una tipología en cada sitio estudiado mediante un análisis estadístico; esto permitió encontrar patrones en la colocación de los depósitos y su contenido a partir de la creación de un dendrograma.

Para la elaboración de los mapas se utilizó ArcMap de ArcGIS, el cual consiste en “un completo sistema que permite recopilar, organizar, administrar, analizar, compartir y distribuir información geográfica”. Se decidió utilizar esta plataforma, ya que permite que la información geográfica (SIG) sea accesible para cualquier usuario. A través de esta herramienta se pueden crear, como ya se mencionó, mapas, análisis espaciales, administrar datos geográficos y compartir los resultados (ArcGIS Resources, 2014).

A partir de la información teórica y metodológica anteriormente expuesta, se pudieron identificar las características de los depósitos rituales y posteriormente se compararon entre las ciudades que fueron objeto de estudio de esta investigación, para encontrar semejanzas, o en su caso diferencias, entre ellas.

CAPÍTULO 2

MARCO GEOGRÁFICO-HISTÓRICO DE LA REGIÓN DEL PETEXBATÚN

En este capítulo se describen las características geográficas, como ubicación, clima, suelo, así como aspectos históricos, arquitectónicos y sociales de las ciudades retomadas de la región del Petexbatún así como de los sitios arqueológicos que se abordan en la presente investigación con el fin de resaltar tales aspectos que son importantes para el entendimiento del comportamiento de los habitantes de la región.

2.1 Ubicación geográfica

Robert Sharer (1999: 45) menciona que el área maya se divide en dos zonas conocidas como los Altiplanos y las Tierras bajas. Los primeros se dividen en dos: los altiplanos volcánicos o meridionales y los altiplanos metamórficos o septentrionales. El autor señala que una parte de la zona de los altiplanos del norte, es regada por los “tributarios” (Ríos Jataté, Lacantún, Chixoy y Pasión) del Río Usumacinta, el cual corre hacia el noroeste hasta llegar a las tierras bajas del sur y al Golfo de México.

Las Tierras bajas, señala Robert Sharer (1999: 48-49), se dividen en tres subzonas importantes: las Tierras bajas transicionales o del sur, el Petén o Tierras bajas centrales, y las Tierras bajas yucatecas o del norte. En la primera y en la segunda es en donde se localiza la zona de estudio de esta investigación.

Las tierras bajas transicionales o del sur comprenden el norte de Chiapas, en México hasta las partes septentrionales de los departamentos de Huehuetenango, El Quiché, Alta Verapaz e Izabal, en Guatemala. Se encuentran en un área en la que el cambio de altiplanicies a tierras bajas se da de forma gradual. Se caracteriza por un bosque tropical con clima que va de tierra templada a tierra caliente, sus elevaciones miden alrededor de 800 y 1000 metros (Sharer, 1999: 49).

Las tierras bajas del sur están integradas principalmente por formaciones de tierra caliza pertenecientes al Mesozoico y Cenozoico. La zona se caracteriza por grandes precipitaciones y un buen drenaje de su superficie; gracias a la presencia de ríos que surgen de las montañas, se puede tener acceso por la vía fluvial y se permite el transporte en canoas. En dicha área se localizan las cuencas intermedias de drenaje del río Usumacinta, y

sus tributarios (Jataté, Lacantún, Chixoy y Pasión), el río Sarstoon, el lago Izabal, el río Dulce, la planicie del aluvión del bajo Motagua, y las áreas aluviales y zonas costeras del noroeste de Honduras (Sharer, 1999: 49).

Por otro lado, la zona del Petén o también conocida como Tierras bajas centrales, se caracteriza por la variedad de suelos, bosques, lagos, pantanos que son pocos profundos por temporadas. Existe menor drenaje en la superficie, los ríos son más pequeños, por lo que no siempre se tiene acceso al agua durante todo el año. En el centro de esta zona se localiza una cuenca interior de drenaje. En la base de las colinas, se observa una serie de 14 lagos, mismos que entran en contacto durante la época de lluvias. Al sur se encuentra la sabana que se caracteriza por una llanura herbosa y suelo de arcilla rojiza (Sharer, 1999: 50).

Situados en la frontera de Belice, se encuentran los “agrestes montes mayas”, que son irrigados por algunas corrientes. En la costa occidental del Golfo, entre Tabasco y Campeche, está una llanura aluvial cenagosa, lagunas e islas, en donde se llevaba a cabo el comercio mediante canoas (Sharer, 1999: 50).

Mencionada con anterioridad, la sabana es rodeada por una cadena montañosa cubierta por una selva tropical. La vegetación del área del Petén es denominada como de bosque de temporada, debido a las pocas precipitaciones y, por ende, las secas (Sharer, 1999: 50-51).

Debido a que, el área de estudio se encuentra en su mayoría en la zona del Petén, la siguiente descripción se centra más en ella. De acuerdo con Francis Gall (1981: 956) el área de este departamento se localiza al norte de Guatemala y es de aproximadamente 35,854 km². Comprende los municipios de Dolores, Flores, La Libertad, Melchor de Mencos, Poptún, San Andrés, San Benito, San Francisco, San José, San Luis, Santa Ana y Sayaxché.

En cuanto a la orografía del área, se puede señalar que se encuentra conformada por cuatro principales ondulaciones que tienen poca altura y que van en dirección este-oeste, las cuales tienen su inicio en las denominadas “montañas Mayas”, por lo que se va a caracterizar por la presencia de colinas que se ubican a lo largo de la cuenca del Usumacinta. De la misma forma, se forman planicies extensas y algunas llanuras, siendo que, las primeras se cubren por de vegetación frondosa y perenne, no obstante, hay partes en las que se ha visto reducida debido a la tala, la roza e incendios; sobre las segundas, se puede mencionar que presenta praderas de verdes pastos (Gall, 1981: 959).

Puede observarse que la zona del Petén tiene diversos ríos, algunos caudalosos que se conectan con el Mar Caribe y el Golfo de México. La temperatura media anual del lugar es de 25.5° C, su precipitación es de 2001.1 milímetros derivado de 142 días de lluvia (Gall, 1981: 959).

Acerca de los suelos, se puede indicar que el área se ubicó entre cuencas marinas sedimentarias que se originaron desde la era paleozoica. Las rocas son en su mayoría calizas, del periodo cretácico. Debido a los depósitos kársticos, el relieve superficial influye en que los ríos y arroyos tengan su curso de forma subterránea. Por la presencia de sedimentos terrígenos del periodo terciario es posible señalar que hace millones de años esta región emergió del mar (Gall, 1981: 960).

Sobre la población que habitó el Petén, Gall (1981: 964) menciona lo siguiente:

Si bien ha existido la misma duda sobre el origen de las razas que poblaban el Petén, principalmente la maya, en lo que respecta a los itzáes puede indicarse que procedentes del Petén fueron a poblar Yucatán, donde dejaron su impronta y fundaron Chichén Itzá, la capital por excelencia de los itzáes... los libros del Chilam Balam... indican que los itzáes provinieron del Petén y a la vez proporciona algunas fechas en su parte I, aunque exista alguna discrepancia en relación con las concordancias calendáricas: “Cuatro katunes caminaron hasta que llegaron aquí, en compañía del caudillo (Holón) Chan Tepeu y sus acompañantes. Cuando salieron de la región [*Petén*] era el 8 Ahau (10.6.0.0.0: 928-948), 6 Ahau (10. 7.0.0.0: 948-958); 4 Ahau (10.9.0.00: 987-1007).

Francis Gall (1981: 964) resalta que los mayas denominaban “petenes” a las islas, no obstante, con el paso del tiempo comenzó a llamarse así a todo el departamento. Dicho nombre cobra sentido si tomamos en cuenta la geografía de la zona, en la cual se dieron asentamientos en este tipo de porciones de tierra.

De acuerdo con el *Diccionario geográfico de Guatemala*, la palabra Petexbatún hace referencia a lo siguiente:

1. “Laguna en jurisd. Mun. Sayaxch, Pet. Contiene una fuente de agua sulfurosa” (Gall, 1962: 49).

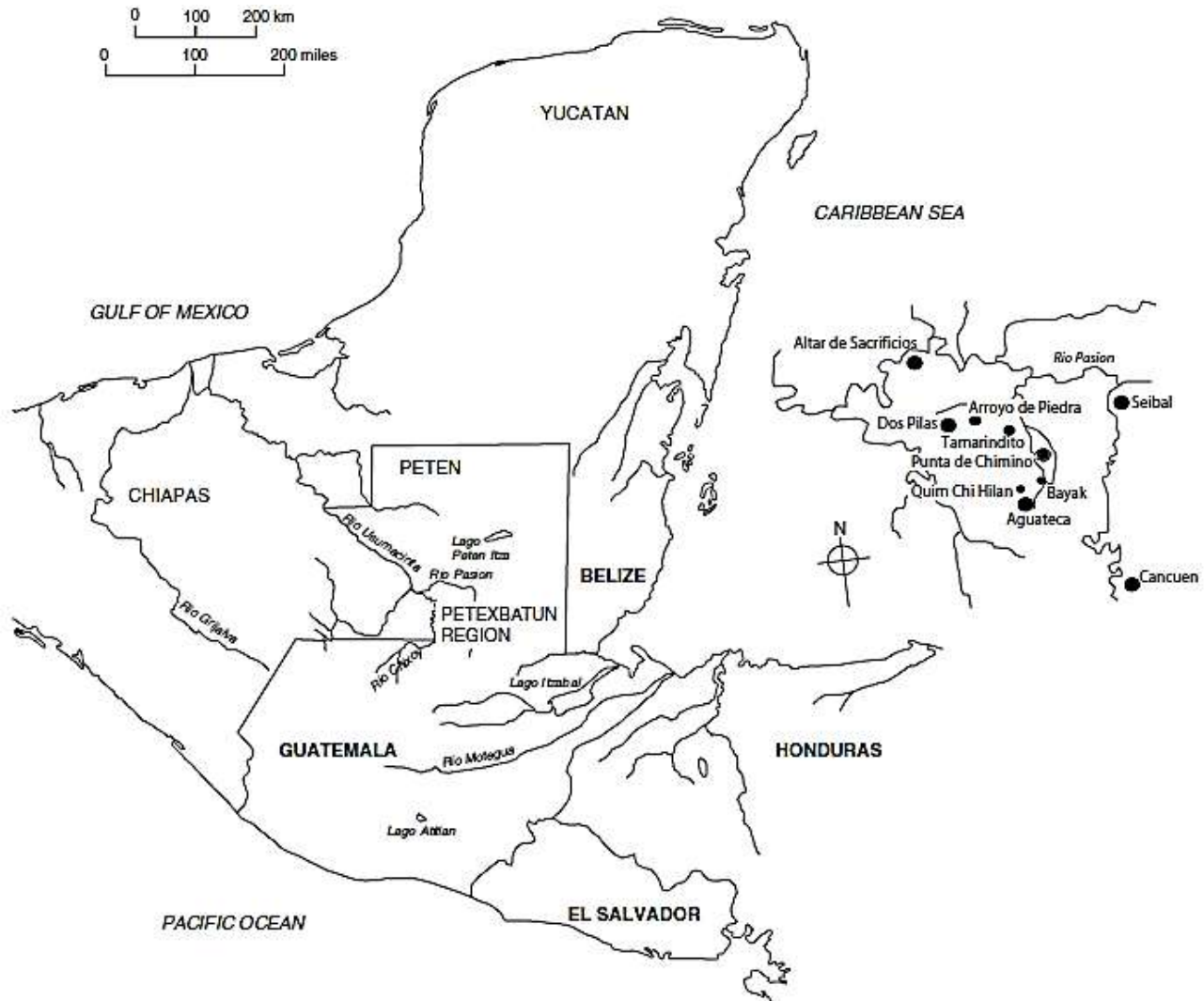
2. “Riachuelo en jurisd. Mun. Sayaxch, Pet. Desagua en la (sic) margen izquierda del río de la Pasión” (Gall, 1962: 49).
“Cerro en jurisd. Mun. Sayaxché, Petén” (Gall, 1962: 49).
3. Paraje mun. Sayaxché, Pet. En la (sic) margen oeste del río Petexbatún, que al unírsele el riachuelo El Faisán es el desagüe de la laguna Petexbatún. 120 mts. SNM, lat. 16°27'32", long. 90°12'38". *Laguna Petexbatún 2165 II*. 9 hab. (masculino 5, femenino 4). 2 viviendas. Por su interés, se copia lo relativo al paraje, publicado en el número 58 de la Gaceta de Guatemala el 28 septiembre 1867, en las Memorias sobre el Departamento del Petén del presbítero Manuel S. González, quien estuvo unos dos años en el Petén e indicó que los padres capuchinos estuvieron catequizando a los lacandones, de 1862 hasta abril 1865, en que se retiraron: "En Petexbatum tienen algunas familias un oratorio, en el que rezan lo que se les ha enseñado, y si se hubiera continuado en su reducción obligándolas a que viviesen en poblado, serían los más fieles, dóciles y sumisos del departamento" (Gall, 1981: 972).

Al respecto del Petexbatún, así como el lago del mismo nombre, se localizan en la porción meridional del Petén, en Guatemala. Se encuentra en la zona que drena el río la Pasión en las Tierras bajas mayas del sur. Su drenaje cubre un área de 5000 km², y posee tributarios como Cancuén, Cebol, Santa Isabel, Machaquilá, Santa Amelia, San Juan y San Martín. Dicho lugar se ubica entre las rutas comerciales en ríos Pasión y Chixoy-Salinas, en el cruce del Petén central y la zona periférica de Verapaz y las tierras altas. La zona está definida por ríos, arroyos de temporada, pantanos y lagos, todos los cuales desembocan en el río del mismo nombre, el cual se une al Pasión sólo al norte de la región del Petexbatún, cerca del pueblo de Sayaxché, incluso a veces esta área es referida como los “pantanos de Petexbatún (Emery, 2008: 618, 621; Demarest, 2006: 15-16; Van Tuerenhout, Hope Henderson, y Wheat, 1994: 182; Foias, 2002: 223).

Como puede notarse, se dio una evolución en la concepción de esta zona, lo cual se entiende primero como una actualización de la información geográfica de Guatemala, y segundo, como un interés que aumentó debido a la importancia de dicha región.

Figura 5. Mapa de la ubicación de la región del Petexbatún.

Fuente: Emery (2008).



La lluvia en la región del Petexbatún llega a los 2500 mm por año, la cual sucede en la temporada situada entre los meses de junio y diciembre, aunque entre febrero y junio, durante la época de seca, se presentan algunas precipitaciones ocasionales, incluso algunas tormentas significantes; de esta forma, los niveles de agua, durante la época en la que sucede este fenómeno pueden llegar hasta 10 m. Además, una de las características principales de la zona es que la hidrología domina todos los aspectos de la ecología, vegetación, subsistencia, e incluso la historia cultural. En muchas ocasiones, debido a su naturaleza pantanosa, algunos de los centros ubicados en el área se inundaron por temporadas, lo cual definió la distribución poblacional, resultando asentamientos

irregulares, penínsulas o islas (Demarest, 2006: 15-18; Van Tuerenhout, Hope Henderson, y Wheat, 1994: 182).

Figura 6. Mapa de la región del río la Pasión y la ubicación de los sitios cercanos.

Fuente: Demarest (2006).



Como se mencionó con anterioridad, en esta región se ubica el lago Petexbatún, que mide aproximadamente 5 km de norte a sur y 2km de este a oeste, tiene una profundidad de entre 2 y 3 m, pero cuenta con algunas zonas en las que llega a tener 30 m, no obstante, durante el verano es poco hondo. Es importante señalar que una península se localiza en su orilla occidental, de la cual probablemente toma su nombre (Van Tuerenhout, Hope Henderson, y Wheat, 1994: 182).

De acuerdo con Godoy y Castro (1991: 75) la laguna del Petexbatún se encuentra localizada en el Departamento del Petén, en el municipio de Sayaxché (Figura 6), como ya se mencionó. Se ubica al este de Dos Pilas y Aguateca, y al sur del poblado mencionado. La

zona tiene una altura de aproximadamente 250 y mínima de 100 msnm, posee un paisaje plano kárstico y sus suelos son poco profundos y están mal drenados.

Figura 7. Ubicación de la Laguna de Petexbatún.

Fuente: Pueblos originarios (2023).



La vegetación de la zona entra en la clasificación de bosque tropical húmedo, por lo que la región presenta humedad y temperatura consistentemente altas. Como se ha señalado con anterioridad, a pesar de los tres meses de temporada seca, se dan algunas tormentas. Los doseles de los árboles han llegado hasta los 60 m en algunas áreas, entre los cuales se encuentran caobas, cedros y ceibas, mientras que la segunda canopia está conformado por matapalo, chicle, zapotes, entre otros. Las especies más bajas son ramones, zapotes, árboles frutales, árbol del caucho; en las copas de ellos se pueden localizar enredaderas, lianas, orquídeas, bromelias y helechos (Demarest, 2006: 21; Van Tuerenhout, Hope Henderson, y Wheat, 1994: 182).

Sobre la fauna, Demarest (2006: 22-24) señala que las especies originales de las zonas del bosque en el área del río la Pasión incluye jaguares, ocelotes, venados, zorros, conejos, sereques, tepezcuintle, tapires, pecaríes y guajolotes, además de monos saraguato y araña, mapaches, mico de noche, y coatís, aunque en la actualidad, muchos felinos han sido exterminados en el norte del Petén. También existen algunos tipos de reptiles como ranas,

cocodrilos, serpientes, tortugas, parte de la dieta del área incluye peces como mojarras, róbalo, pez cocodrilo, salmonetes y pez gato, así como algunos moluscos.

La región del Petexbatún fue ocupada desde el periodo Preclásico hasta el Posclásico, aproximadamente entre los años 600 a. C.-1000 d. C. Dicha región incluye centros mayores como Dos Pilas, Aguateca, Ceibal y Altar de Sacrificios, y menores como Arroyo de Piedra, Aguas Calientes, Punta de Chimino, El Cedral, Nacimiento, Itzán, El Caribe, Tamarindito y La Amelia (Demarest, 2006: 15-16; Demarest, Houston y Johnston, 1991: 228).

Esta zona fue una unidad política regional que tuvo como capital el sitio de Dos Pilas, ya que los dirigentes de tal ciudad llegaron a dominar a los otros centros alrededor del lago que lleva el mismo nombre, incluso lugares más antiguos como Arroyo de Piedra, Tamarindito, Aguateca y Punta de Chimino. No obstante, para mediados del siglo VIII la hegemonía de la capital se expandió hasta sitios estratégicos como Ceibal y otros del bajo Pasión, además de establecer alianzas o conquistar al área del alto Pasión, incluyendo ciudades como Machaquilá y Cancún (Demarest, 2006: 15-16).

Sobre este aspecto, Antonia Foias (1996: 984) señala que la cronología de esta zona da comienzo con la ocupación más temprana que se dio en el Preclásico Medio en la fase Excavado (600-300 a. C.), cuando Bayak y Punta de Chimino surgen luego de que sus pobladores se establecieran cerca del río y la laguna Petexbatún. Para la fase Faisán (300 a. C.-350 d. C.) en el Preclásico Tardío-Protoclásico la población aumentó y se expandió hacia la zona de la escarpa, a partir de ello surgió Aguateca y las primeras dos se volvieron más grandes, en esta época se nota una preferencia por la localización cerca de los ambientes acuáticos, no obstante, en ésta inicia la actividad ritual en cuevas.

Es importante notar que, para el periodo Clásico Temprano, en la fase Jordán (350-600 d. C.), los asentamientos humanos se alejan del entorno acuático, es por ello que se observa el desplazamiento hacia Arroyo de Piedra y Tamarindito, por la zona de la escarpa. Fue en esta época que se dieron varios cambios en la zona, ya que en el siglo VI la segunda ciudad comenzó con la construcción de estelas grabadas y, las dos en conjunto, funcionaron como capitales gemelas, transformándose en el reino más importante (Foias, 1996: 984-985).

Para el Clásico Tardío, en la fase Nacimiento (600-830 d. C.), se da una “explosión demográfica” a lo largo de la zona, en la escarpa, Tamarindito, Arroyo de Piedra, Dos Pilas y Aguateca. El ya referido aumento de la población, posiblemente se relacione con las migraciones que se dieron desde Tikal a Dos Pilas; se debe resaltar que a pesar de que había una baja ocupación durante el Clásico Temprano en dicha ciudad, en esta etapa tuvo una gran expansión, lo que la llevó a convertirse en el centro dominante de la región, poder que mantuvo por siglo y medio a través de alianzas matrimoniales, intrigas políticas y conflictos bélicos (Foias, 1996: 986).

Por su parte, Emery (2008: 618, 621) indica que durante el Clásico Tardío la zona de Petexbatún fue relevante para la economía y la política, ya que estuvo bajo el control en conjunto Dos Pilas-Aguateca, las ciudades más grandes. Tal como se mencionó antes, fue en esta etapa que dicho lugar tuvo un aumento demográfico acelerado, así como en la densidad de los asentamientos. A finales de tal época, los conflictos bélicos llegaron a su fin y se dio el abandono del área por parte de la élite política cerca del 800 d. C.

El hecho que va a marcar la crisis en la región del Petexbatún fue la derrota del gobernante K'awiil Chan K'ihnich de Dos Pilas después de enfrentarse con el de Tamarindito en el año 761, lo cual puede interpretarse como una guerra civil interna o una rebelión por parte de los segundos. Es probable que el dirigente del señorío Tamarindito-Arroyo de Piedra decidiera el sacrificio del Gobernante 4, lo que creó un caos político y un vacío de poder que desembocaron en conflictos bélicos caracterizados por una gran violencia. La dinastía de la antigua entidad política dominante se tuvo que trasladar a Aguateca mientras el lugar se encontraba sitiado y destruido, en tanto que el resto de la población continuó ocupando la zona de la Plaza Central. Dicho sitio fue abandonado en 830 d. C. (Vega Villalobos, 2011: 15-17; Foias, 1996: 986).

Para la fase Sepens (830-950 d. C.), en el Clásico Terminal, el único centro regional era Punta de Chimino, sin embargo, aún había pequeñas poblaciones conformadas por algunas familias en Dos Pilas, Tamarindito y Arroyo de Piedra. Por lo expuesto con anterioridad acerca de los problemas políticos en la zona, Punta de Chimino también contó con un sistema de defensa. La reducción de la población probablemente se debió a otro proceso de migración, pero ahora hacia la zona del río la Pasión, principalmente a Ceibal y Altar de Sacrificios, ciudades que presentaron un aumento demográfico Finalmente, para el

Posclásico, en la fase Tamarindito, la acrópolis de Punta de Chimino continuó siendo habitada (Foias, 1996: 989-991).

Se deben resaltar los cambios que se dieron en la zona en cuanto a los patrones de asentamiento se refiere, ya que es notorio el cambio que se da los ambientes acuáticos a la escarpa y la construcción de muros de defensas. Sobre este punto es importante hacer mención de las transformaciones ambientales que se dieron en la región. De acuerdo con Dunning, Beache y Rue (1997: 263), cuando los mayas llegaron al Petexbatún en el periodo Preclásico, como se ha indicado ya, se establecieron principalmente a lo largo de lagos y arroyos, pero utilizaron grandes porciones de bosques como tierra para la práctica de la agricultura extensiva, lo cual provocó cambios ambientales significativos, el más notable de ellos fue la acelerada erosión del suelo. El patrón de asentamiento y uso de espacios para la agricultura en tierras bien drenadas, se dio en el Clásico Tardío, cuando la zona se vio altamente poblada.

Acerca de los suelos y la fertilidad de la región Dunning, Beache y Rue (1997: 259) señalan, de acuerdo con el punto de vista de varios autores, que:

The upland soils of the Petexbatun Escarpment and the Peten in general have a very high innate fertility, being highly saturated with limestone derived nutrient bases. The only plant macronutrient that is consistently in low supply is phosphorous. Cultivation of these soils rapidly depletes this small supply, which then must be replenished either by long fallow periods or fertilization.

A partir de un mapeo realizado en la zona, los expertos se dieron cuenta que se dio un agotamiento del fosfato y otros nutrientes en la zona dedicada a la agricultura. Como sabemos, las ciudades de la región del Petexbatún contaron con muros defensivos, los cuales, en ciertos casos, encerraban o conectaban con los sistemas de terrazas dedicadas a la agricultura. A partir de esto, es posible mencionar que existía una relación entre el control doméstico y el manejo de los campos agrícolas (Dunning, Beache y Rue, 1997: 262).

Los autores (Dunning, Beache y Rue, 1997: 262) señalan que una de las formas con las que se combatió la erosión del suelo, fue el uso de dichas terrazas, de hecho, las muestras tomadas de ellas indicaron que contenían mayor cantidad de dicho elemento. Un ejemplo de ello se encuentra en Tamarindito, en donde se notó que los dos tipos que

funcionaron como zonas agrícolas fueron las de “a pie de la pendiente” y las de “caja”; las primeras funcionaron como trampas de sedimentos, por lo que dieron origen a pequeñas áreas con suelos profundos y fértiles, mientras que, las segundas, de forma contraria, formaron espacios de plantación pequeños y poco profundos, por lo que podrían estar ubicados más cerca de las áreas residenciales. Además, se notó la presencia de una represa que pudo funcionar tanto como una fuente de agua más accesible y para prevenir que tanto el suelo erosionado así como los contaminantes provenientes de las casas se escurrieran directamente sobre el arroyo y taponaran el manantial.

Pese a lo mencionado con anterioridad, Dunning, Beache y Rue (1997: 263) señalan que los centros más importantes de la región del Petexbatún tuvieron algunas características diferentes en cuanto a la práctica agrícola se refiere, ya que, aunque los cambios ambientales influyeron fuertemente en la variabilidad de dicha actividad:

At Tamarindito, the focus was on prime upland soils and selective forms of intensification such as terracing and rejollada cultivation in appropriate areas, but at soil-poor Dos Pilas there seems to have been a lack of cultivation. On the other hand, social forces clearly influenced the pattern of agriculture, including the intensification and possible centralization of production in the vicinity of many of the escarpment settlements such as Tamarindito, Aguateca, Quim Chi Hilan, and El Excavado. Whether the lack of agriculture at Dos Pilas has a social explanation, such as its dependent existence as a predatory entity, is unclear. (Dunning, Beache y Rue, 1997: 263)

A partir de lo indicado, se puede señalar que tanto los factores ambientales, como la existencia de tierras importantes para la agricultura en la escarpa de región, además de los factores sociales y las hostilidades presentes en sitios, como ya fue mencionado líneas arriba, probablemente estimularon el desarrollo del paisaje regional distintivo, complejo y dividido (Dunning, Beache y Rue (1997: 263).

Como se mencionó, una de las características más relevantes de esta zona fue la construcción de estructuras defensivas en la mayoría de los sitios centrales de la región del

Petexbatún durante el Clásico Tardío, lo que parece haber sido simultánea a la disolución de la política más amplia, y que fue precedida por una despoblación generalizada de los núcleos de los sitios (Emery, 2008: 621). Esto también puede encontrarse asociado con lo que se ha indicado con anterioridad, y que cobra sentido cuando consideramos que la protección se volvió necesaria, ya que fue una época convulsa e inestable políticamente, sobre todo por la presencia de la guerra como parte de la búsqueda de hegemonía.

A partir de lo anterior, es posible suponer una relación entre la guerra y los patrones de asentamiento de las ciudades localizadas en la región del Petexbatún, al respecto Demarest y Dunning (1990: 600) señalan que “en condiciones de guerra endémica la población tiende a concentrarse cerca de los centros defensivos —ya sea por decisión de la autoridad estatal o a través de decisiones de las familias individuales”.

En contextos de guerra prolongada, las dinámicas de asentamiento y uso del suelo se ven profundamente alteradas. Como se ha señalado en diversos estudios, las decisiones tanto estatales como familiares tienden a favorecer la concentración poblacional en zonas cercanas a centros defensivos, lo que responde a una lógica de protección ante posibles ataques. Esta concentración, sin embargo, tiene consecuencias importantes en la organización del paisaje y en los sistemas agrícolas.

Por razones de seguridad, las áreas cercanas a estos centros tienden a ser las más intensamente explotadas, tal como lo mencionan Demarest y Dunning (1990: 600): “los sistemas agrícolas tienden a sufrir la mayor explotación interna en áreas cercanas a los centros por cuestiones de seguridad”. Aunque es posible que se hayan implementado soluciones intensivas como terrazas o huertos adyacentes a los centros urbanos“. Algunas terrazas, jardines, y otros sistemas intensivos podrían haberse construido cerca de los centros”, el resultado general de esta concentración pudo haber sido contraproducente desde una perspectiva ecológica, ya que “en general la concentración de la población y la explotación de las áreas cercanas a los centros podría ser contradictoria con la adaptación natural exitosa a la selva tropical húmeda”.

La presión excesiva sobre el suelo cercano a los centros defensivos habría generado efectos negativos acumulativos, como el agotamiento de nutrientes, la erosión y, en última instancia, una crisis ambiental, de esta forma “podría haber sucedido que la

sobreexplotación de las áreas cercanas a los centros dejara exhausto al suelo, causando erosión y eventualmente un desastre ecológico” (Demarest y Dunning, 1990: 600).

Este tipo de observaciones resulta fundamental para entender cómo los conflictos armados no solo transformaron las relaciones sociales y políticas, sino también los modos de vida y las interacciones con el entorno natural en la región maya. La guerra, en este sentido, no solo destruye: también reorganiza el espacio y redefine las formas de habitarlo.

Partiendo de esta idea, para 1990 Arthur Demarest y Nicholas Dunning realizaron, como parte de su investigación en la zona del Petexbatún, un análisis acerca de la relación existente entre los sistemas defensivos construidos en varios sitios de la región, como ya se ha explicado, y un posible impacto en la ecología, porque es característico para los siglos VIII y XIX la construcción de fortificaciones.

Una de las posibles razones por las que centros como Punta de Chimino, Aguateca o Tamarindito comenzaron a construir sistemas de defensa como muros y fosos, pudo ser la caída de la ciudad dominante de la zona: Dos Pilas, lo cual provocó una fragmentación del poder y por consiguiente una guerra entre los Estados resultantes. Quizás estas fortificaciones “protegían amplias áreas de probables terrenos agrícolas” (Demarest y Dunning, 1990: 601).

Considerando el impacto que puede llegar a tener una guerra y las implicaciones de que un grupo domine a otro, se debe considerar como primordial, no sólo la defensa del área en la que se concentra el poder, sino también de las zonas en las que se encuentran los recursos, ya sean naturales o humanos.

De esta forma, de acuerdo con lo planteado por Demarest y Dunning (1990: 601-603) los campos de cultivo también podían ser objeto de ataques durante las guerras, por lo que se ubicaron cerca de los sitios. Esto trajo consigo un uso intenso de ellos, lo que provocó su sobreexplotación causando con ello, erosión, una alta deposición de sedimentos en el lago y cambios en su composición química, es decir, “un desastre ecológico”, es por ello que:

Los campos erosionados en esta escarpa, los centros abandonados, y los largos pasadizos en la base de las empalizadas de los muros atestiguan la probabilidad de que tal secuencia de eventos ocurrió entre 760 y 830 d. C. Este sistema de guerra

ecológicamente destructivo pudo haberse expandido contagiosamente desde la región de Petexbatún y contribuido con el subsecuente colapso de la mayoría de centros mayas de Petén en 900 d. C. (Demarest y Dunning, 1990: 603).

En resumen, se puede mencionar que los sitios localizados en la región del Petexbatún varían en tamaño y complejidad política, tal como se mencionó con anterioridad, Dos Pilas y Aguateca fueron los más grandes y políticamente dominantes del período Clásico. Por otro lado, Tamarindito posiblemente fue una capital política durante el Clásico Temprano, mientras que Punta de Chimino fue el sitio más grande en el Preclásico y el Clásico Terminal, sin embargo, no puede considerarse como una capital (Emery, 2008: 621).

Conforme lo expuesto anteriormente, es importante mencionar que para la presente investigación se retomaron sitios que se ubican en la región del Petexbatún, además de los que se localizan en el río tributario la Pasión, debido a la importancia de las relaciones que sostuvieron entre sí (Ver figura 8).

A continuación, se describen las características geográficas, arquitectónicas y la historia de cada ciudad de la que se ocupa el presente estudio.

2.2 Sitios arqueológicos

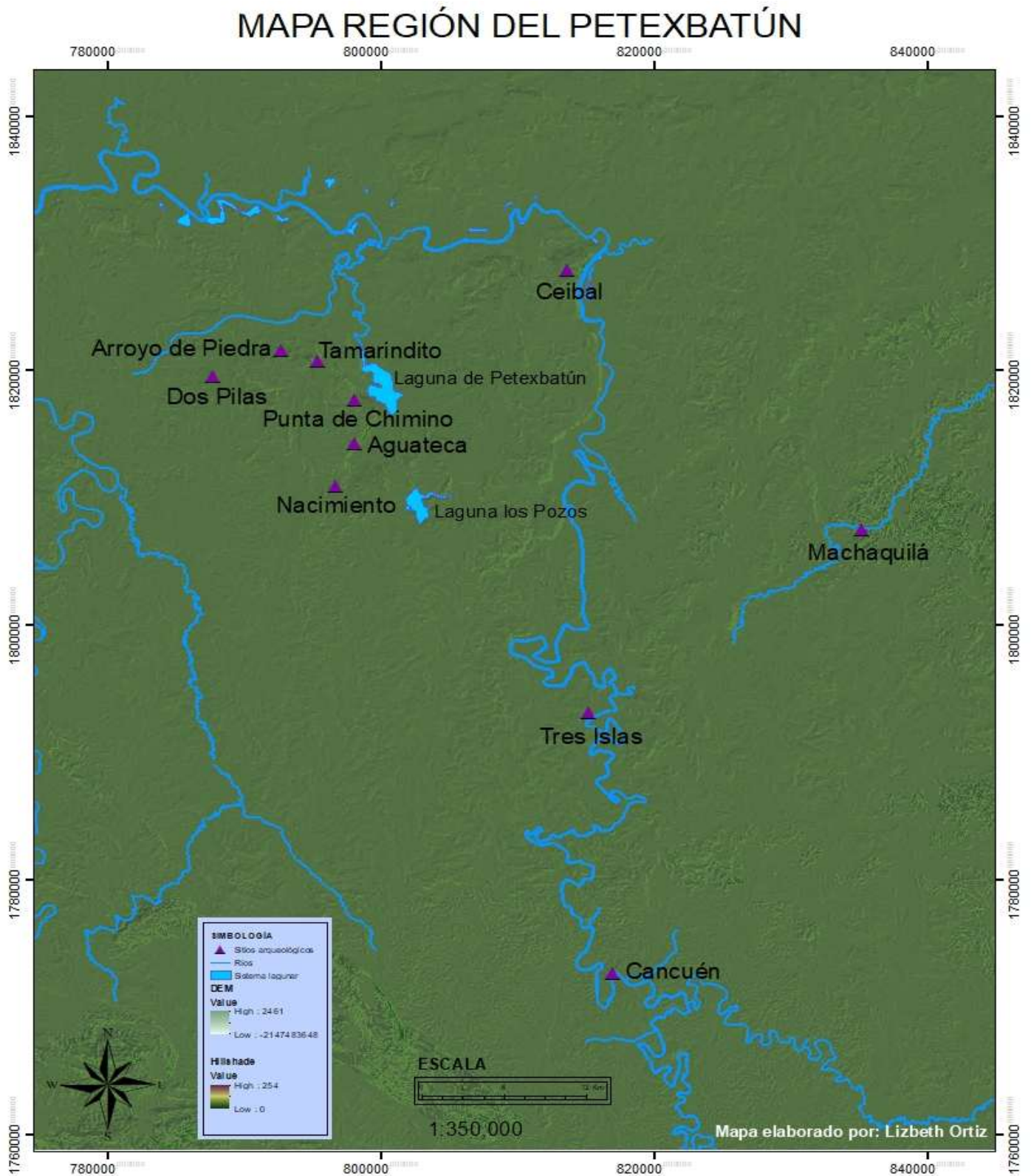
En este apartado se realiza una breve descripción de los aspectos geográficos, arquitectónicos e históricos de los sitios de la región del Petexbatún en los que se localizaron depósitos rituales, y que son objeto de la presente investigación.

2.2.1 Ceibal

María Elena Vega (2011: 5, 19) menciona que la ciudad de Ceibal se localiza en el margen izquierdo del río La Pasión, en el Petén, Guatemala, uno de los cuerpos de agua más relevantes de dicha zona, se ubica en una colina que posee aproximadamente unos 80 m de altura; y fue importante en la conformación geopolítica de Petexbatún en el siglo VIII. Este lugar es conocido por sus esculturas correspondientes a finales del siglo IX, ya que pueden observarse en ellas elementos iconográficos peculiares además de textos breves (Triadan e Inomata, 2016).

Figura 8. Mapa del área de estudio

Realizado por: Lizbeth Ortiz, con información de Josué Lozada Toledo.



Vega Villalobos (2011:5) resalta que el *corpus* de inscripciones del sitio es de los más extensos de la región, no obstante:

Aunque en algunos trabajos se han estudiado de manera particular los monumentos de Ceibal, estas investigaciones, paradójicamente, no han establecido de manera detallada la historia de Ceibal durante el Clásico Tardío. Esto se debe a que, por varias décadas, las esculturas de la ciudad fueron interpretadas como el producto de grupos “no mayas” que se infiltraron e invadieron la región del Río de la Pasión a principios del siglo IX. Hoy en día, esta hipótesis ha sido matizada y los elementos mayas clásicos de los monumentos de Ceibal se han enfatizado para mostrar la trayectoria histórica de la ciudad dentro de los señoríos mayas del Clásico (250-900 d. C.).

Ceibal en el cruce de varias rutas de comercio que se conectan con las tierras altas de Guatemala y pasan por los ríos Usumacinta y Pasión, hacia las tierras bajas mayas centrales en el norte y hacia el oriente, con las tierras bajas del sur, a través de los ríos San Martín, San Juan y Mopán. La localización de esta ciudad tiene mucha relevancia, ya que permite comprender el contacto entre los pueblos de las Tierras Altas de Chiapas, el Altiplano de Guatemala y las Tierras Bajas, considerando que el sitio se encuentra ubicado cerca de donde el río cambia su curso del sur al norte, lo cual les permitió observar y, quizás controlar, el movimiento de productos como parte de la actividad comercial (Just, 2007: 22; Ortiz, 2011: 910; Triadan e Inomata, 2016).

Como ya se ha mencionado Ceibal no sólo fue una ciudad importante en la zona del río La Pasión en el Clásico Terminal, sino que también es considerado como un sitio clave en la conformación geopolítica de la región del Petexbatún durante el siglo VIII (Vega Villalobos, 2011: 19). Bryan R. Just (2007: 22) indica que Ceibal presenta dos momentos de crecimiento poblacional, con actividades constructivas y de poder político, los cuales se vieron separados por un proceso de abandono casi completo de unos 200 años.

Ceibal fue una de las ciudades más grandes y antiguas de la zona del río de la Pasión, ya que fue uno de los primeros sitios en ser habitados en las Tierras Bajas. Su

ocupación comenzó aproximadamente en el 1000 a. C., ya que la presencia del asentamiento humano data desde el Preclásico Medio, de hecho, el descubrimiento de hachas de jadeíta en el sitio permite considerar que sus habitantes entraron en contacto con pobladores de la zona de Chiapas y, quizás, con los del sureste de la costa del Golfo durante el Preclásico Medio. La ciudad permaneció ocupada durante 2000 años de forma continua, hasta que fue abandonada en el 950 d. C. (Vega Villalobos: 2011: 6-7; Ortiz, Pinzón y Méndez, 2011: 910; Triadan e Inomata, 2015: 90; 2016).

El conjunto más antiguo, el Grupo A, tenía grandes plataformas y edificios entre los años 600 y 200 a. C. Para mediados del siglo IV, dicho sitio poseía estructuras importantes en sus tres grupos A, C y D además de conjuntos periféricos que permanecieron habitados hasta su fin a mediados del siglo X. Se han hallado ofrendas y escondites en las plazas del Grupo A, mismas que han sido datadas para el Preclásico Medio y el Protoclásico. La evidencia de estas prácticas muestra un sistema sociopolítico bastante jerarquizado que subsistió hasta el Clásico temprano y que evidencia la repetición de rituales de sus habitantes a lo largo de mucho tiempo. En los siglos V y VI la población de la ciudad se redujo considerablemente, lo cual dio fin con el abandono completo del lugar en el siglo VII (Vega Villalobos: 2011: 6-7; Ortiz, Pinzón y Méndez, 2011: 910, 917).

Fue hasta mediados del siglo VII cuando se presentó actividad otra vez en el sitio, pese a que se construyeron edificios relevantes en los Grupos A y C, se ha considerado que el más importante para el Clásico Tardío fue el denominado como Grupo D. Cabe destacar que dicha reocupación sucedió a la par del establecimiento de una parte de la dinastía Mutu'l de Tikal en la región del Petexbatún, en donde fundaron la ciudad de Dos Pilas bajo el mando de su gobernante *B'ajlaj Chan K'awiil*, la cual, tiempo después, se convirtió en la ciudad más poderosa de la zona (Vega Villalobos: 2011: 7-8).

Como parte de su control hegemónico, Dos Pilas dominó una parte importante de la región del Petexbatún, incluida uno de los sitios más grandes y antiguos de la zona del río La Pasión: Ceibal. Fue en el 735 d. C. cuando sucedió el ataque en manos del Gobernante 3, resultando en su sometimiento y en la destrucción de sus monumentos (Vega Villalobos: 2011: 8).

Fue a finales del siglo VIII y principios del IX cuando en Ceibal se presenta un renacimiento político, social y artístico en la ciudad, ya que, de cierta forma, logró

mantenerse alejada de los enfrentamientos bélicos acaecidos en la zona del Petexbatún. Es importante mencionar el papel del grupo sacerdotal denominado “nahb’at”, ya que fueron ellos quienes mantuvieron el orden político y social del sitio a pesar de la inminente “guerra endémica” y de la fragmentación que fue inevitable para varios señoríos (Vega Villalobos: 2011: 19).

Figura 9. Mapa de la distribución de Ceibal.

Fuente: María Elena Vega (2011: 7).



Se ha identificado que, desde la fundación de la ciudad, se llevó a cabo la práctica de colocar depósitos rituales de hachas y otros artefactos de piedra verde en la parte central de la plaza. Es probable que esta práctica se debiera a la remodelación de algunas estructuras, éstos contenían, además de lo mencionado, cerámica, lítica, esferas de piedra caliza, entre otros materiales. La presencia de este tipo de actividades pone en evidencia la repetición de este tipo de rituales en la ciudad a lo largo de mucho tiempo. Esta información permite conocer que, cuando Ceibal fue fundada, el lugar en el que se

realizaban los rituales fuera la Plaza Central (MacLellan, Cordero y Mejía, 2016: 251; Ortiz, Pinzón y Méndez, 2011: 915-917).

2.2.2 Aguateca

Esta ciudad se localiza en la región del Petexbatún en Guatemala, a 3 km al suroeste de la laguna del mismo nombre. Tiene una posición geográfica estratégica ya que se cerca de un acantilado, lo que le permitió su defensa, sobre todo al encontrarse cerca de ciudades como Dos Pilas, Tamarindito, Arroyo de Piedra, Punta de Chimino y Ceibal (Ponciano, Inomata y Triadan, 2013: 68; Inomata, Triadan y Wolley, 1992: 159).

La ocupación de este sitio arqueológico comenzó en el Preclásico Tardío, no obstante, no hay evidencia que señale la presencia de habitantes durante el Clásico Temprano, por lo que la construcción de la mayor parte de la estructuras se encuentra situada en el Clásico Tardío (Inomata, Triadan y Wolley, 1992: 159).

La zona central de la ciudad cuenta con el Grupo Palacio, en donde posiblemente habitó la familia real siendo éste un complejo residencial; la Plaza principal en donde están localizados monumentos esculpidos; y la Calzada, que conecta estas dos construcciones, el área que va a lo largo de ésta también funcionó para residencia de la élite (Inomata *et al.*, 1998: 23).

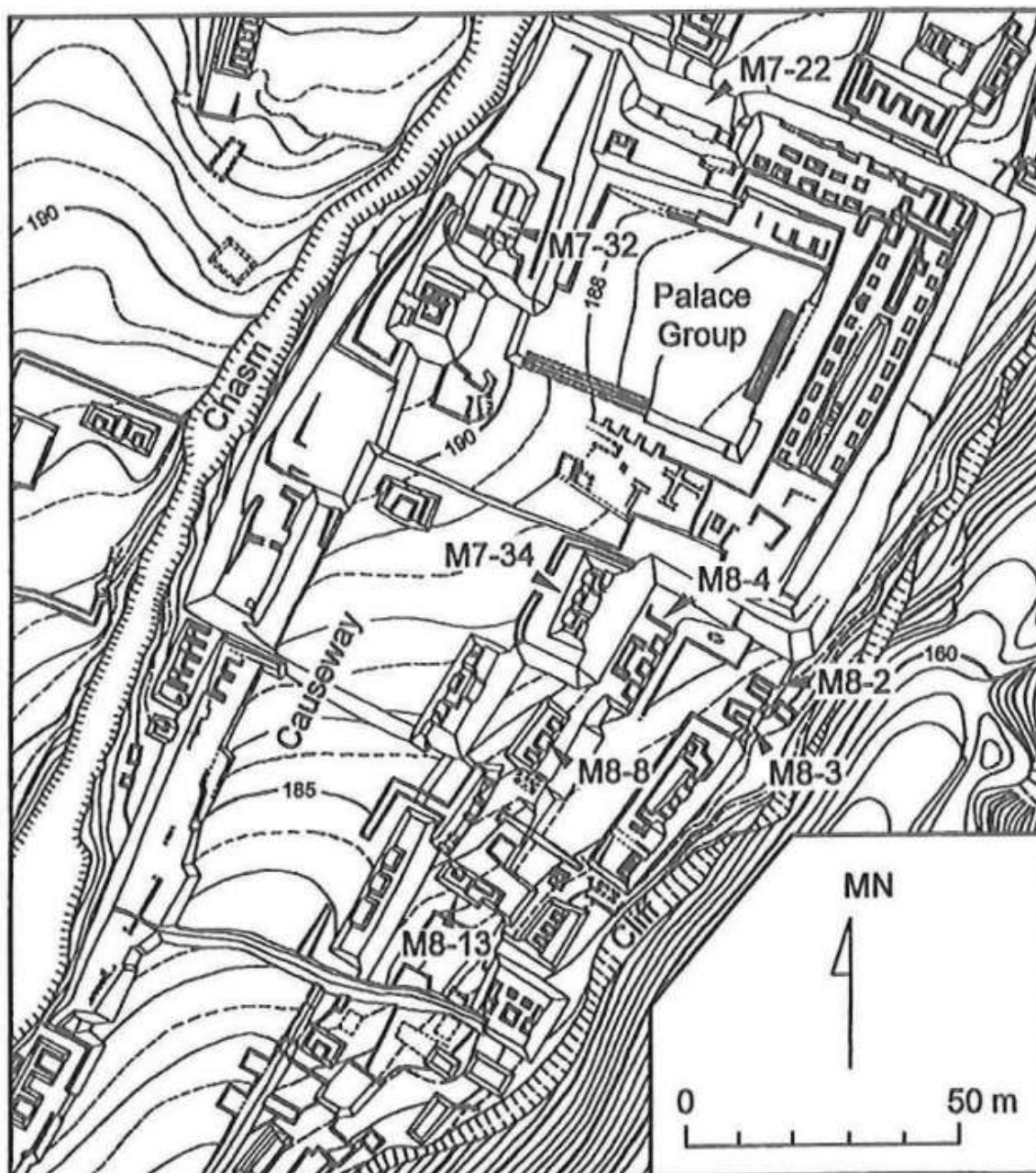
Dicha Plaza Mayor de la ciudad se encuentra al oeste de “La Grieta”, la cual consiste en una formación natural que ya existía cuando el sitio fue ocupado. De hecho, dicho elemento fue tan característico de la ciudad que formó parte de su glifo emblema, ya que éste muestra “un cerro partido por la mitad, lo que claramente representa la Grieta” (Inomata y Symonds., 1990: 398).

Acerca de su arquitectura se puede mencionar que sus construcciones monumentales incluyen edificios ubicados en la Plaza principal, como el L8-6 y L8-7, que posiblemente tuvieron bóvedas de piedra; el templo L8-5, que con techo de material perecedero; o la mayor construcción de todas, la L8-8, la cual no fue finalizada porque se decidió construir murallas de piedra como defensa de los enemigos, por lo que fue modificado el trazo de los grupos residenciales elitistas. La edificación de dichas murallas evidencia la intensificación de la guerra a finales del Clásico Tardío y la fragmentación de

la hegemonía Dos Pilas-Aguateca y el traslado de la dinastía de la primera ciudad hacia la segunda (Ponciano, Inomata y Triadan, 2013: 69; Inomata, Triadan y Wolley, 1992: 171).

Figura 10. Distribución de Aguateca.

Fuente: Kazuo Aoyama (2006: 12).



Para el año 761 d. C., este sitio arqueológico fungía como capital gemela del centro de Dos Pilas, cuando fue gobernado por K'awill Chan K'inich, también conocido como

Gobernante 4, lo que sugiere que estas dos ciudades fueron gobernadas por la misma dinastía. Aunque los habitantes que pertenecieron a la élite abandonaron Dos Pilas, los de Aguateca continuaron viviendo ahí bajo el mando de Tahn Te'K'inich o Gobernante 5, quien continuó con la construcción de monumentos, actividades ceremoniales y guerras; se destaca que este gobernante la convirtió en capital primaria. La vida palaciega y ceremonial de la ciudad continuó hasta el 793 d. C., fecha que aparece en la Estela 14, aunque no se descarta que fuera después, ya que hay monumentos como el Altar M que muestran el año 810 d. C. (Ponciano, Inomata y Triadan, 2013: 69-70; Inomata, Triadan y Wolley, 1992: 159).

Aguateca fue abandonada por su gobernante y su familia, por lo que un ejército invasor destruyó la zona residencial de la ciudad y, para conmemorar su victoria, llevó a cabo rituales para celebrar el fin del uso de dichas edificaciones, los cuales incluyeron la colocación de ofrendas. Las construcciones que fueron afectadas no fueron elegidas de manera fortuita, sino que fue considerado su simbolismo (Ponciano, Inomata y Triadan, 2013: 70-71).

De acuerdo con Erick Ponciano *et al.* (1998: 799) señalan que el centro de Aguateca sufrió un atentado por algunos invasores, por lo cual fue atacado y quemado de forma violenta, lo cual fue identificado por los autores, ya que localizaron objetos quemados en las construcciones. A partir de ello, se notó que el abandono de la ciudad se dio de forma repentina y que los habitantes decidieron ya no regresar a recuperar sus cosas. Luego de este hecho, sucedido durante la última parte del Clásico Tardío, ya no volvió a ser ocupado.

Como se ha mencionado, Aguateca, sobre todo su parte central, fue atacada por grupos enemigos a fines del Clásico Tardío, este hecho permite ejemplificar el patrón de abandono rápido que se dio entre las ciudades de las Tierras Bajas mayas, hecho que resulta poco común en la zona (Inomata, Ponciano, Triadan, Bachand, Coyston y Castellanos, 1997: 147).

2.2.3 Tres Islas

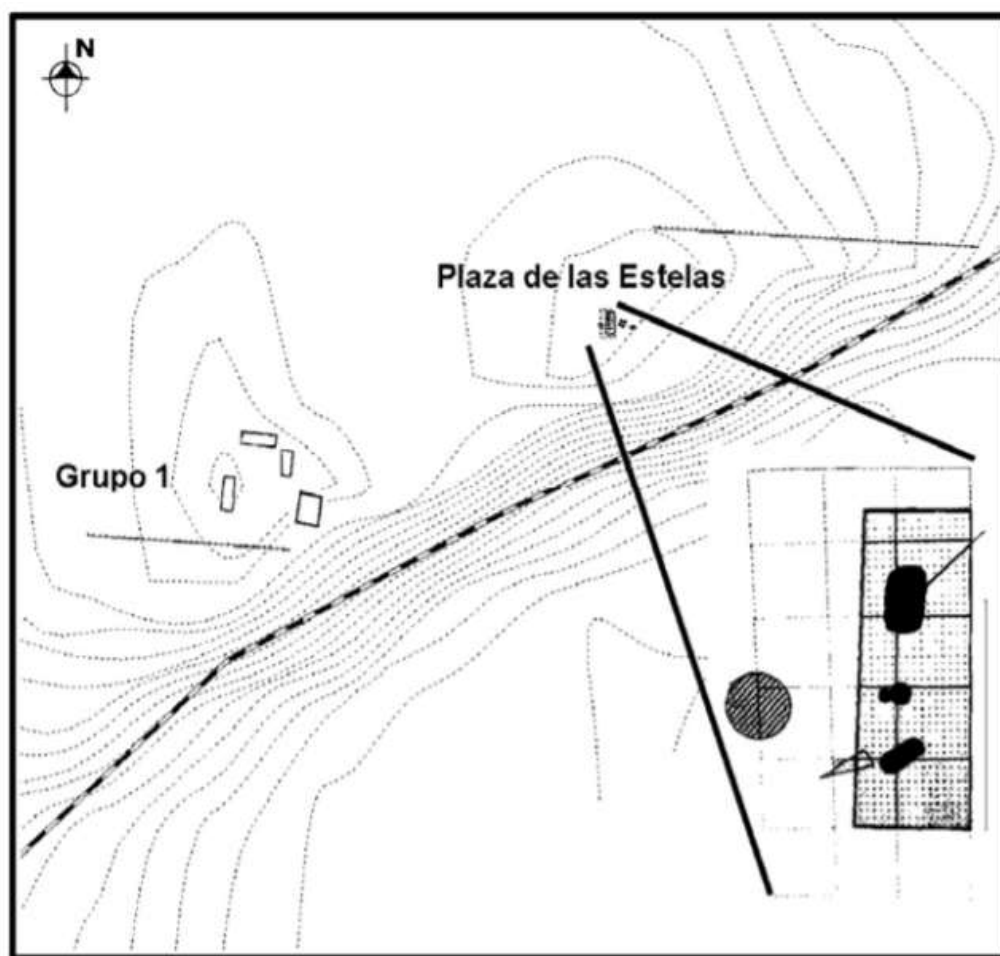
Este sitio se encuentra localizado en el margen izquierdo del río la Pasión, aproximadamente a 20 km de Cancún, Machaquilá y Ceibal; se encuentra en el municipio de Sayaxché en el Petén. Este asentamiento surgió durante el periodo Preclásico Tardío y se

mantuvo, a pesar de los cambios presentados en la región debido a dificultades en las redes comerciales, hasta el Posclásico (Tomasic y Fahsen, 2003: 794; Tomasic, Quintanilla y Barrios, 2005: 389; Barrios y Quintanilla, 2008).

Los primeros reportes realizados de la ciudad se llevaron a cabo en 1905 por Teobert Maler y en 1938 por Sylvanus Morley durante sus trabajos de expedición, no obstante, fue excavado hasta 1965 por Ian Graham, cuando dio a conocer la existencia de tres estelas. De acuerdo con la información epigráfica, se ha considerado que Tres Islas pudo ser la capital de Cancún durante el periodo Clásico Temprano y que ésta se trasladó al reino en el Clásico Tardío (Tomasic, Quintanilla y Barrios, 2005: 389).

Figura 11. Distribución del Grupo 1 en Tres Islas.

Fuente: Tomasic, Quintanilla y Barrios (2005).



La arquitectura del sitio corresponde a una unidad habitacional sencilla integrada por un grupo conformado por tres estelas y un altar, y 200 m al sur, otro integrado por cuatro estructuras pequeñas de 1.50 m de altura. Se sitúan muy cerca de una escarpa que tiene vista al río la Pasión. Probablemente recibió influencia cultural por parte de Tikal como centro hegemónico, lo cual queda evidenciado por la construcción de un conjunto del tipo Grupo E durante el Clásico Temprano. Es probable que el primer grupo funcionara como observatorio solar. La cerámica ha sido clasificada como del estilo Chicanel (Tomasic y Fahsen, 2003: 794-798; Tomasic, Quintanilla y Barrios, 2005: 389; Barrios y Quintanilla, 2008: 222).

Las tres estelas mencionadas fueron erigidas en el año 475 d. C. y hacen referencia a eventos de los años 400 y 416 d. C., muestran un estilo teotihuacano y la información contenida en ellas incluye el glifo emblema del reino de Cancuén y Machaquilá en el Clásico Tardío. Dichas construcciones “fueron ubicadas en una línea orientada de norte a sur. Las tres estelas miran hacia el altar ubicado directamente al oeste del monumento central, la Estela 2” (Tomasic y Fahsen, 2003: 798; Tomasic, Quintanilla y Barrios, 2005: 389; Barrios y Quintanilla, 2008: 222).

Precisamente por su ubicación, tuvo una posición estratégica que permitió que en la ciudad se llevaran a cabo conmemoraciones de los eventos históricos relacionados con los linajes importantes, además de formar parte de una ruta comercial relevante que involucraba a sitios como Altar de Sacrificios, Ceibal y el centro de Petén (Barrios y Quintanilla, 2008: 222).

2.2.4 Dos Pilas

Fansen, Ortiz, Castellanos y Luin (2003: 4) mencionan que el sitio arqueológico Dos Pilas está localizado en el actual Municipio de Sayaxche, en el departamento de El Petén. La extensión del Parque Arqueológico es de 31.66 km² y se encuentra en la zona de la cuenca del río La Pasión, el cual es tributario del Usumacinta.

Dos Pilas es una ciudad perteneciente al Clásico Tardío que funcionó alrededor de cien años; su área de extensión no es tan grande, ya que el asentamiento posee 500 kilómetros cuadrados. Este sitio arqueológico está conformado por tres grupos

monumentales: el Grupo Principal, El Duende y Murciélagos. Sus estructuras se encuentran agrupadas en cuatro plazas y posee también montículos aislados y habitacionales además de un juego de pelota. En su registro se hallan 22 estelas, 12 altares y 4 escalinatas (Palka, Escobedo y Chinchilla, 1992: 155; Fansen, Ortiz, Castellanos y Luin, 2003: 4).

Dos Pilas se destacó en la región del Petexbatún gracias al nivel de hegemonía que alcanzó, luego de que, durante el Clásico Temprano, tuviera como capital al “Tamarindito”. En el Clásico Tardío sucede la ascensión del Gobernante I, *Balaj Chan K’awiil*, aproximadamente en el 647 d. C., pero también se da el establecimiento de esta ciudad como una “entidad rectora” (Fansen, Ortiz, Castellanos y Luis, 2003: 8).

Tal como se mencionó con anterioridad, aunque hubo una escasa ocupación del Clásico Temprano en el sitio, Dos Pilas se expandió enormemente en la fase Nacimiento del Clásico Tardío y se convirtió en el centro dominante durante el siguiente siglo y medio. Un grupo del linaje real de Tikal parece haber emigrado desde el centro de Petén y se estableció en Dos Pilas, este dato surge a partir de la observación de que las dos ciudades usan el mismo glifo Emblema. Probablemente dichos migrantes estuvieron acompañados por un sector más grande de población. De hecho, “this possible influx of Central Peten groups may partially explain the demographic explosion which occurred in the Petexbatun region in the Nacimiento phase (Inomata 1995: 821).

Pese a dicha similitud entre los glifos Emblemas de Dos Pilas y Tikal, Stephen Houston y David Stuart (1990) resaltan que:

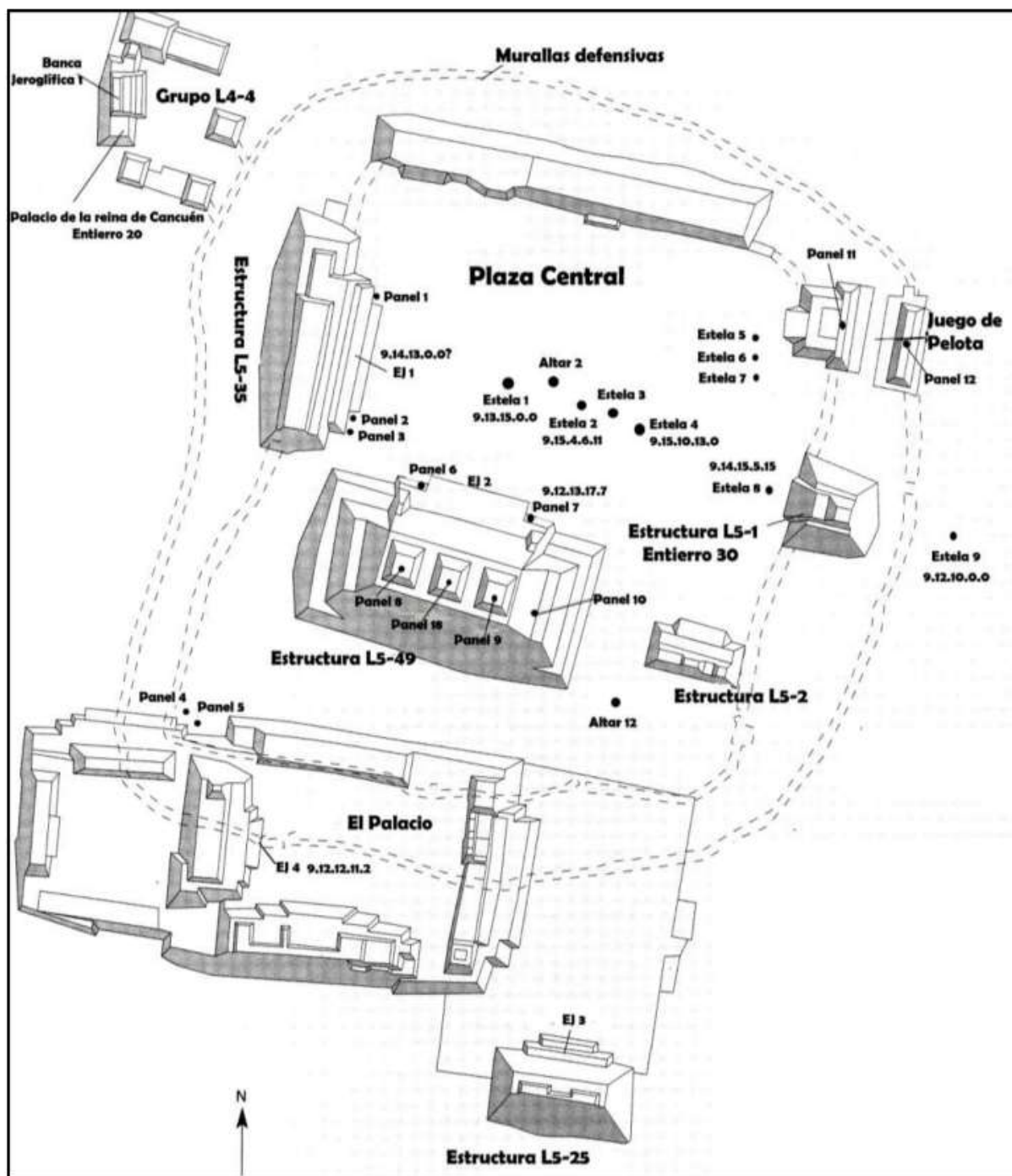
Es irrefutable el hecho de que las dinastías que usaron este emblema son distintas, con diferentes gobernantes, que tienen diferentes nombres, fechas de accesión [*sic*, al parecer los autores se refieren a la palabra ascensión] y muerte. ¿Por qué, entonces, usaron el mismo Glifo Emblema y qué significa esto en término dinásticos?

Acerca de tal cuestionamiento, los autores señalan que posiblemente la respuesta a ello se encuentra en los descubrimientos que se realizaron en la época en las Escalinatas jeroglíficas 2 y 4, ya que en ellas se menciona al gobernante de Tikal conocido como Escudo Calavera, quien fue tomado prisionero por el Gobernante 1 de Dos Pilas a partir de lo cual murió, lo que desembocó en un interregno en su lugar de origen. Esto evidencia que

la interacción entre los sitios mencionados no fue cordial, además es importante mencionar que entre ellos no se reconocían como grupos del mismo linaje (Houston y Stuart, 1990).

Figura 12. Plano de la Plaza Central de Dos Pilas.

Fuente: María Elena Vega (2014: 89).



Es importante notar que esta apreciación acerca de la relación entre estas dos importantes ciudades fue hace más de 30 años, por lo que a continuación se mencionan los estudios más recientes de Héctor Escobedo y María Elena Vega Villalobos.

En el 698 d. C. llega al poder el Gobernante 2. Durante su gobierno se da una serie de campañas que aumentaron el poder de la ciudad, tanto que se transformó en una de las potencias militares de la zona. En el año 727, asciende el Gobernante 3, quien continuó con la expansión de Dos Pilas mediante el dominio militar y el establecimiento de alianzas, ejemplo de ello es el control comercial que se produjo en las Tierras Altas luego de su matrimonio con una mujer de la élite gobernante de Cancuén (Fansen *et al.*, 2003: 8).

Figura 13. Área conquistada por Dos Pilas en el 740 d. C.: 1. La Amelia, 2. Tamarindito, 3. Punta de Chimino, 4. Aguateca, 5. Ceibal y 6. Cancuén.

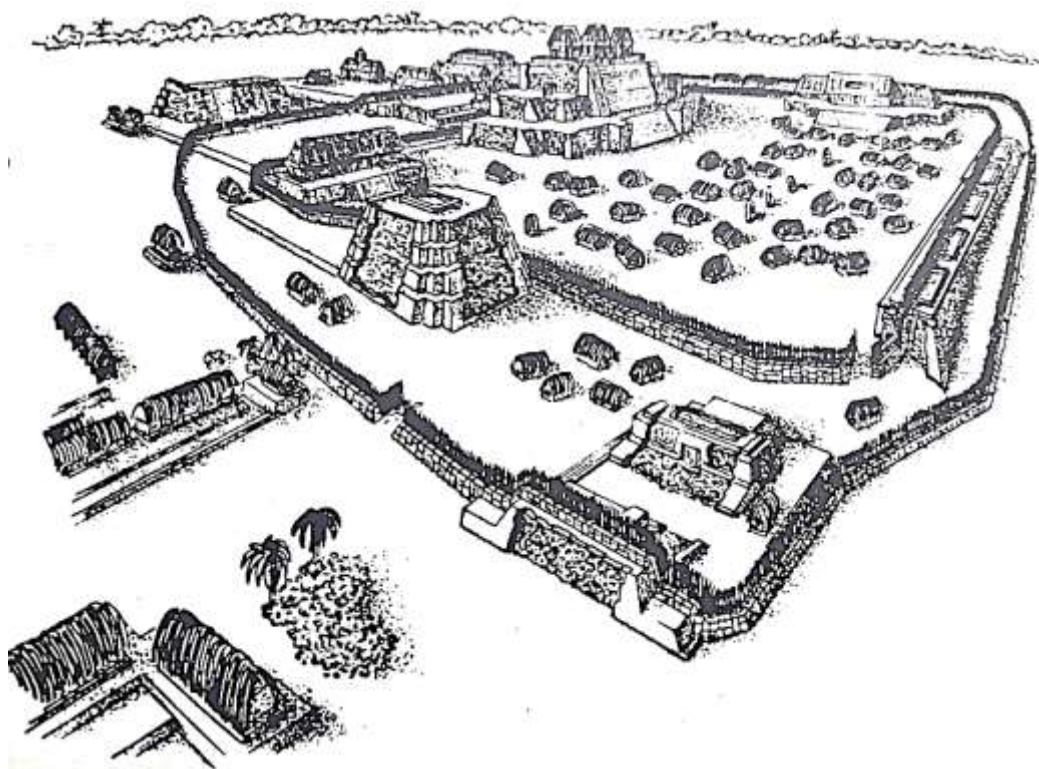
Fuente: Arthur Demarest y Stephen D. Houston (1990).



Para el año 741 d. C. comienza la gestión del Gobernante 4, *K'awiil Chan K'inich*. Fue durante su gobierno que Dos Pilas alcanzó su máximo nivel de influencia, aproximadamente unos 4, 000 km². No obstante, en el 761 d. C. el líder mencionado fue hecho cautivo y fue sacrificado en Tamarindito, lo que se enmarcó en un asedio por parte de tal ciudad. A partir de esta época, se dio el colapso socio-político de Dos Pilas, por lo que se transformaron sus patrones de asentamiento y estructura, lo cual se vio reflejado en aspectos como la reducción de la población, ya que a partir de la captura del Gobernante 4 y la posterior guerra que se presentó, los habitantes comenzaron a dejar la zona, primero por parte de los nobles y después la gente común. Para el año 800 d. C., Dos Pilas se encontraba abandonada (Fansen, Ortiz, Castellanos y Luin, 2003: 8; Palka, Escobedo y Chinchilla, 1992: 162; Palka, *et al.*, 1993: 147).

Figura 14. Dos Pilas bajo asedio en el 760 d. C.

Fuente: Demarest *et al.* (1991).



De acuerdo con Palka, Escobedo y Chinchilla (1992: 163) las personas que habitaron Dos Pilas durante su última ocupación, erigieron murallas defensivas en los dos

centros ceremoniales más grandes de la ciudad: la Plaza Mayor y El Duende, además de construir conjuntos residenciales en los mismos y de continuar realizando actividades en los que pertenecieron a la élite, ya que se ha encontrado evidencia arqueológica de ello.

Pese a lo anterior, Palka *et al.* (1993: 147) señalan que El Duende fue ocupado después del colapso por personas pertenecientes a la clase baja, ya que lo que construyeron fueron unidades domésticas en las que hay evidencia de que el intercambio comercial continuó, este descubrimiento sirvió a los autores para señalar que la élite no controló este aspecto ni antes ni después del colapso.

2.2.5 Cancún

Este sitio arqueológico, que se localiza en la cuenca alta del río La Pasión en Sayaxché, Petén Guatemala, es considerado el sitio más importante de la zona, ya que fungió como capital regional en el periodo Clásico Tardío porque, además de su ubicación en la ruta de intercambio Pasión-Usumacinta y las Tierras Altas del sur, área estratégica para el comercio, funcionó como puerto y controlaba la entrada de productos a la zona montañosa (Barrientos, 2007: 5; Alvarado, 2013: 126; Ohnstad, 2004: 2).

Fue precisamente por su localización que Cancún se convirtió en el puerto más importante de la región, iniciando como la cabeza de la navegación de la ruta Pasión-Usumacinta y posteriormente incluyendo a las redes de la Transversal del Norte. De acuerdo con lo anterior, los productos que se comercializaban desde sus lugares de origen pudieron llegar a Cancún y a partir de ahí distribuirse a otros sitios del Petén, de esta forma “las rutas comerciales del Clásico Tardío movieron productos desde las Tierras Altas a lo largo de rutas de transporte utilizando cargadores, hasta que alcanzaron rutas acuáticas en las Tierras Bajas” (Ohnstad, 2004: 2; Martínez Paiz *et al.*, 2017).

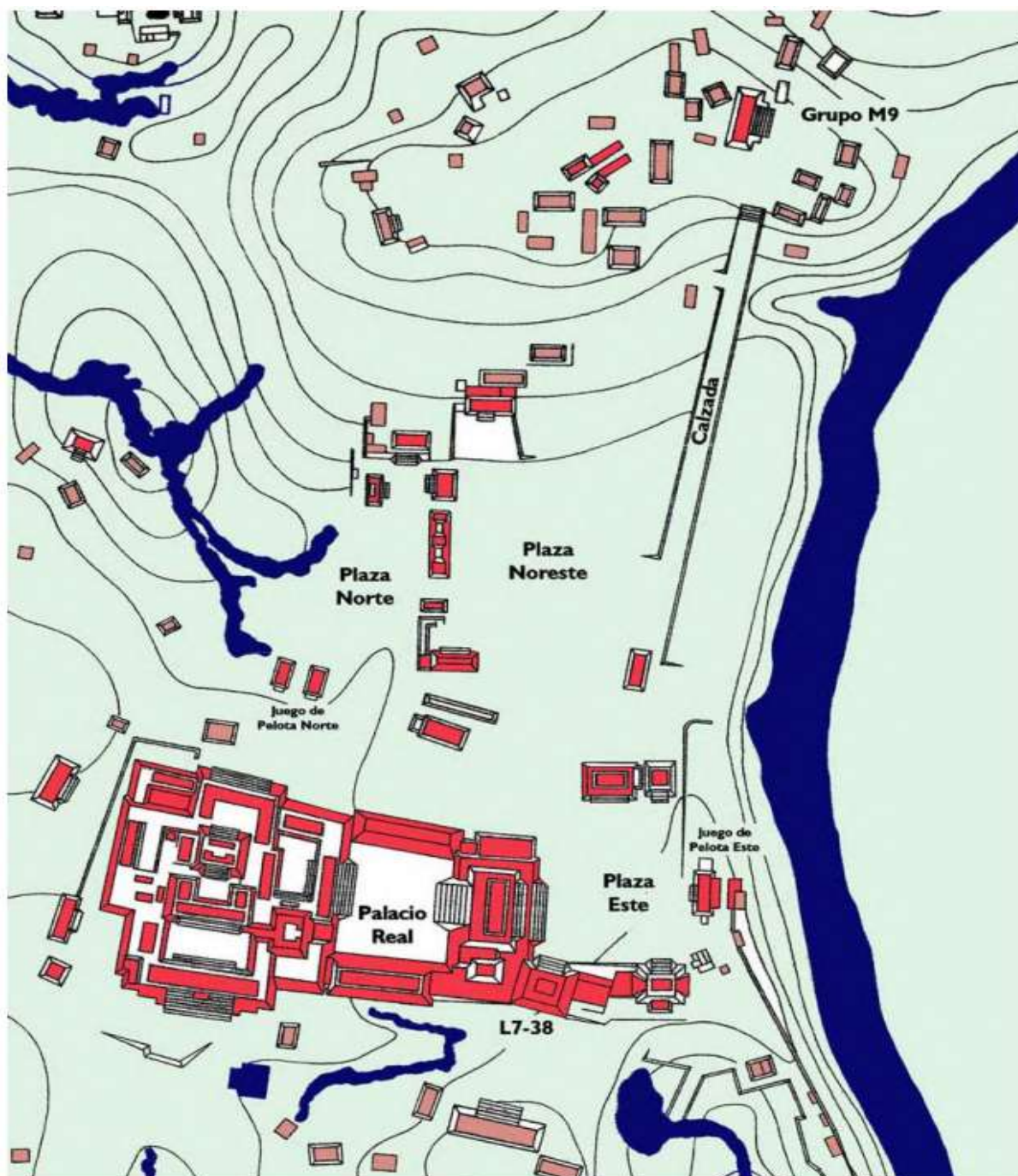
La ubicación de Cancún en la región denominada el Alto Pasión, en donde predominan los cerros kársticos y las cuevas, probablemente esté asociado con la falta de arquitectura monumental ritual en esta zona, es por ello que se considera que gran parte de las prácticas rituales pudo centrarse en estos elementos naturales (Woodfill, O'Mansky y Spenar, 2001: 794).

Cancún fue fundada por Calakmul en el año 656 d. C. como un puesto de control militar, su ubicación en una península defensiva que, como ya se mencionó fue clave en la

navegación del río La Pasión y ello permitió que, entre el 650 y el 750 d. C., se convirtiera en un centro estratégico (Martínez Paiz *et al.*, 2017).

Figura 15. Mapa de la distribución en el epicentro de Cancuén

Fuente: Tomás Barrientos (2007: 9).



La ocupación de esta ciudad se dio entre el 650 y el 800 d. C. y, aunque de acuerdo con Silvia Alvarado (2013: 126), fue bastante corta en comparación con otros sitios del Petén, cuenta con uno de los palacios más grandes de la zona maya además de un sistema hidráulico bastante complejo. Tal como se indica, este sitio tuvo su auge durante el periodo Clásico Tardío, sin embargo, aún no existe evidencia que permita demostrar ocupaciones anteriores; por el contrario, su dinastía ha podido rastrearse hasta el Clásico Temprano en el sitio Tres Islas, por lo que se puede mencionar que se movieron a través de diferentes sitios, finalizando en Machaquilá durante el Clásico Terminal (Woodfill, O'Mansky y Spenar, 2001: 796).

Durante la época en la que Cancuén mantuvo su alianza con Dos Pilas, es decir entre 730 y el 760 d. C. la arquitectura, que incluye la residencial, la de los nobles, el palacio central y los juegos de pelota, ocupó la zona no inundable por el río durante el invierno (Martínez Paiz *et al.*, 2017).

Después de la destrucción y el abandono de Dos Pilas, Cancuén se consolidó como el sitio predominante de la región del Alto Pasión, ya que el gobernante *Taj Chan Ahk*, quien protagonizó el cambio más radical de los patrones del Clásico Terminal-Posclásico, ya que transformó la arquitectura del epicentro a través de un programa de construcción, el impulso en la colocación de monumentos así como un sistema expansionista basado en conquistas y alianzas, en la cual se incluye la conquista o la “reconquista” de Machaquilá. Asimismo, se dio una división del poder entre el rey y los nobles, la cual se vio reflejada en las construcciones y en la llegada de una “ola de influencia extranjera” en aspectos como la cerámica, lítica y otros artefactos. Dicha transformación también se relaciona con la que se dio en las rutas de transporte e intercambio después de 743-760 d. C. (Barrientos y Demarest, 2007: 741).

El colapso del sitio dio comienzo luego de la muerte de dicho gobernante, alrededor del 796 d. C., porque su hijo *Kan Ma'x* heredó una ciudad en decadencia, ya que estaba debilitada y no contaba con recursos, lo cual, de acuerdo con Barrientos y Demarest (2007: 744) puede evidenciarse en la arquitectura de Cancuén en esta época, ya que se da un retorno a las técnicas locales. Su fin sucede tras un ataque militar en el 800 d. C.

El centro ceremonial de Cancuén se compone por la Acrópolis o Palacio Real, en donde se encuentra la mayor parte de edificios, por lo que es muy probable que sirviera

como centro político-administrativo. Cuenta con tres plazas: la Este, que tiene con diferentes monumentos y edificios, incluido un juego de pelota; la Norte, que también posee un juego de pelota, así como espacios residenciales y ceremoniales; y la Noreste en la que hay una calzada que comunica el epicentro con la zona habitacional y talleres artesanales. En ellos se ha encontrado evidencia de rituales públicos y privados (Barrientos, 2007: 9-10; Woodfill, O'Mansky y Spenar, 2001: 796).

Asimismo, hay una pequeña aguada en el Grupo los Patos y una reserva de agua en el centro del patio principal, las del norte y del sur, además de un sistema de canales desniveles y arroyos que fueron modificados. Se debe resaltar que, debido a su ubicación, Cancún sufría de inundaciones, lo que seguramente provocó que sus habitantes tuvieran que adaptarse a las fluctuaciones del río, ejemplo de ello fue usarlo para transportarse, para el comercio o que definiera el patrón de asentamiento (Barrientos, 2007: 9-10; Alvarado, 2013: 129).

Tomás Barrientos (2007: 10) menciona que se ha encontrado que existe un patrón de asentamiento relacionado con el agua, porque los edificios de la ciudad se localizaron de acuerdo con este elemento, ejemplo de ello son las áreas residenciales que se ubican en zonas elevadas y con un buen drenado y que además está rodeado por cuerpos de agua. Aunado a ello, debe considerarse que, durante la temporada de lluvias, las fluctuaciones del nivel del río alcanzan los 5 m, por lo que ciertas partes del terreno son cubiertas por dicho líquido formando pantanos. Es importante mencionar también que se formaron algunas bahías naturales a lo largo de su cauce, mismas que posiblemente se utilizaron como puertos con muelles para la llegada de canoas; estas formaciones tal vez funcionaron como entradas a Cancún (Alvarado, 2013: 126-129).

2.2.6 Machaquilá

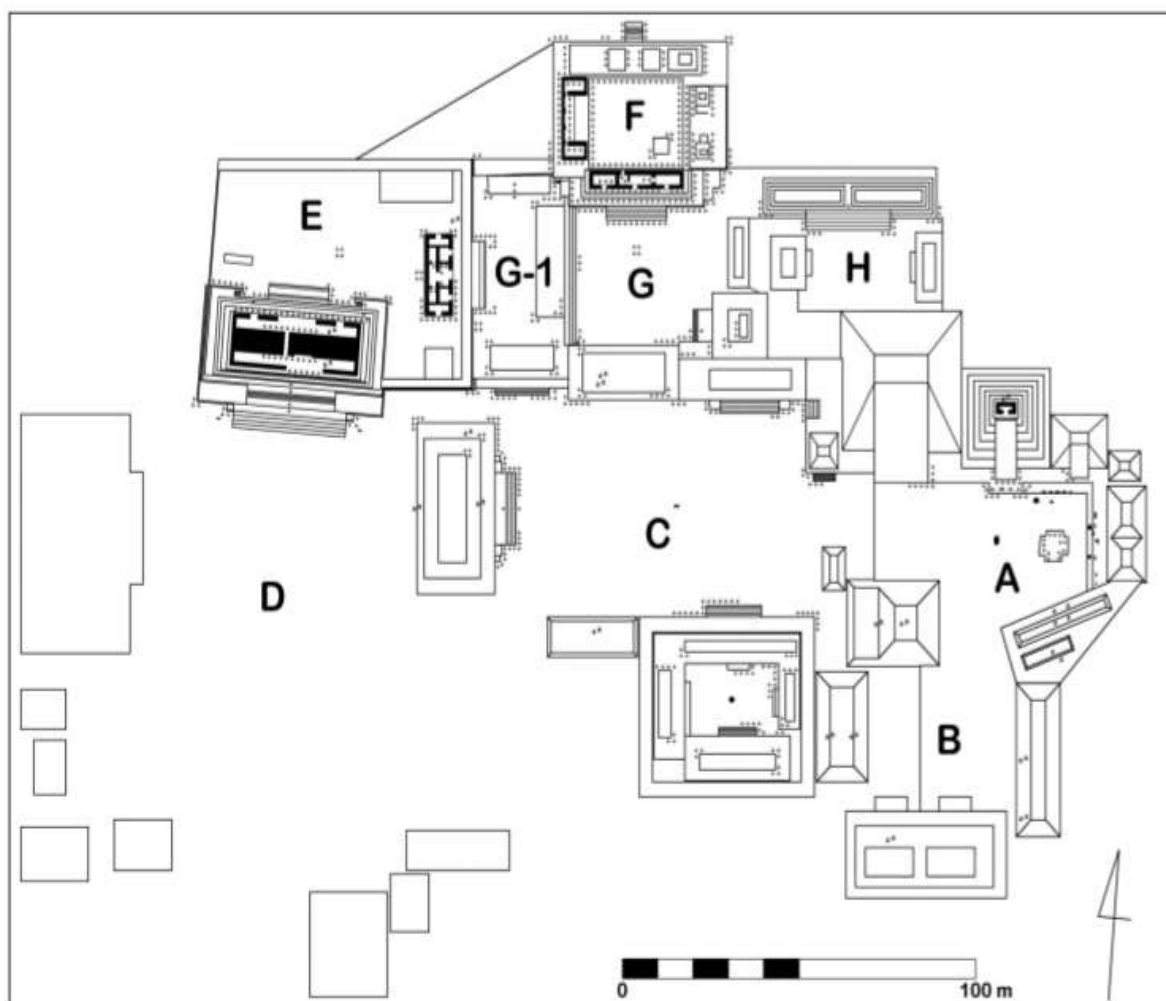
Este sitio arqueológico se ubica en una planicie aluvial localizada en la cuenca baja del río que lleva el mismo nombre, por lo que constituye una isla protegida por un bosque tropical húmedo. En el área se observan zonas bajas con cerros y serranías kársticas que tienen una elevación que no supera los 200 msnm, además de extensas áreas de pasto y zona fértiles, en que actualmente se encuentran reses, palmeras y árboles frutales o de sombra (Iglesias Ponce de León *et al.*, 2011: 147; Iglesias Ponce de León, 2009).

De acuerdo con Alfonso Lacadena (2011: 209), Machaquilá es una ciudad que tuvo gran importancia en la geografía de los mayas de Clásico, ya que su nombre aparece en un vaso de cerámica del Clásico Tardío (K633) en el relato de un evento mítico relacionado con el dios del maíz, lo cual se ve generalmente asociado con lugares con una presencia histórica temprana.

Esta ciudad se encuentra distribuida en ocho plazas monumentales alrededor de un área de 250 m de este a oeste y 200 m de norte a sur, por lo que su extensión es aproximadamente de 50, 000 m². Esta parte del sitio representa el área administrativa, ya que la doméstica, que se comunica mediante calzadas con la primera, se localiza al suroeste (Iglesias Ponce de León *et al.*, 2011: 148).

Figura 16. Mapa del área central de Machaquilá.

Fuente: Iglesias Ponce de León *et al.* (2011: 148).



María José Iglesias (2009) señala que, a pesar de ser una ciudad pequeña, en su momento de auge, Machaquilá estuvo constituida por ocho plazas de distintos tamaños y funciones y rodeadas por 49 edificios. En el área más plana se encuentra un total de 22 grupos habitacionales, tres montículos aislados y dos calzadas. Una de las características más importantes del sitio fue el hallazgo, en 1960 y reportado por Graham, de 19 estelas y seis altares, así como piedras esculpidas encontradas en la Estructura 4 y una banca con glifos grabados.

Algunos de los recintos más importantes la Plaza A y el conocido como recinto cuadrilobulado, ya que está asociado con varios rituales llevados a cabo en la ciudad, de hecho “la construcción y uso del cuadrilobulado de la Plaza A de Machaquilá ocurre en un momento de transición, posiblemente a comienzos de Clásico” (Lacadena, 2006: 111). Sobre estas zonas se profundiza más adelante.

Pese a lo anterior, Machaquilá se vio sometida por Cancuén luego de la captura de *Chak... B'ahlam*, lo cual la colocó bajo un sistema en el que, el gobernante de la segunda ciudad, el señor *Tajal Chan Ahk*, también sería el de la primera. A partir de este momento, los glifos emblema de las dos ciudades se unieron y se verán de esta forma en sus inscripciones. Tal dominio se dio hasta el año 800 d. C., después de la entronización de *Ochk'in Kalo'mte'*, quien separó a los dos sitios (Iglesias Ponce de León *et al.*, 2011: 217-219).

Es importante mencionar que se ha registrado un cambio relevante en la arquitectura monumental de Machaquilá posiblemente a finales del siglo VII o comienzos del IX, ya que existe evidencia de una reinstalación en los pisos de las plazas y la preparación de los mismos para una nueva construcción, lo que demuestra que no sólo fue para realizar mantenimiento sino para llevar a cabo una remodelación o la colocación de otros edificios o basamentos y estructuras nuevas (Iglesias, Adán y Chocón, 2005: 12).

2.2.7 Punta de Chimino

Este sitio arqueológico está localizado sobre una península en la orilla del lado oeste de la laguna Petexbatún, en el sur del municipio de Sayaxché, dicho cuerpo de agua es tributario del río La Pasión. Esta ciudad es conocida porque tiene tres trincheras artificiales defensivas en el corredor que permite la unión entre la zona en la que se encuentra y la

tierra firme, esto permite al sitio que, en época de lluvia, se convierta en “una isla fortaleza” (Velásquez, 1994: 349, Inomata, 1989).

El proceso que se llevó a cabo para proteger a la ciudad consistió en separar la península de la tierra firme mediante excavaciones que conformaron un sistema de trincheras defensivas compuestas por tres fosos concéntricos:

El primero, el más interno y cercano a la península, mide 140 m de largo por 9 m de profundidad, y 45 m de ancho. El segundo mide 180 m de largo por 3 m de profundidad; el tercero, el más exterior y más cercano de la tierra firme, mide 90 m de largo por 2.5 m de profundidad (Wolley y Wright, 1990: 423).

Este centro se encuentra rodeado por despeñaderos naturales, en su parte oeste y sur la elevación es menos evidente, en donde el desnivel se une con una zona pantanosa. En época de lluvia la laguna inunda algunas partes de la tierra correspondiente a Punta de Chimino y alrededores. El sitio fue ocupado por desde el Preclásico Tardío hasta, probablemente, el final del Clásico Tardío o principios del Clásico Terminal (Wolley, 1993: 17, 48).

De los primeros trabajos realizados en este sitio, se debe resaltar el *Proyecto Regional Petexbatún*, el cual dio comienzo en 1989 y en él colaboraron investigadores como Takeshi Inomata, Kevin Johnston y Stephen Houston, siendo el primero el encargado del reconocimiento, registro y mapeo de Punta de Chimino.

De acuerdo con lo anterior, Inomata (1989: 135) señala que en Punta de Chimino se localizaron 85 estructuras, sin considerar las plataformas ni los muros defensivos. A consideración del autor, los edificios no estuvieron del todo bien contruidos, ya que, a pesar de haber utilizado piedra caliza, los muros no estaban lo suficientemente conservados cuando él exploró la zona.

Para la época en la que se llevó a cabo el proyecto mencionado con anterioridad, se consideró que las construcciones del sitio podrían clasificarse en cuatro:

El primero consiste en la parte central que está en alto y parece tener el arreglo de una acrópolis. Esta parte alta es larga en la dirección del norte al sur. En el norte y

este de la acrópolis se encuentran otros grupos de estructuras y se les ha denominado Grupo Norte y Este respectivamente. La parte oeste del sitio consiste en terreno plano con estructuras esparcidas las cuales se incluyen en lo que llamamos Grupo Oeste. La parte norte de la acrópolis parece formar la plaza mayor que debió tener una función ceremonial y está rodeado por las estructuras grandes (números 1, 4, 5, 6 y 7). Esta parte es más alta que los alrededores. Inomata (1989: 135).

Por su parte, Wolley (1993: 20) indica que el centro ceremonial del sitio se encuentra conformado por cuatro grupos principales y está organizado de forma compacta. En la parte central está una pequeña acrópolis que se halla en una elevación natural que tiene muy poca modificación artificial. Al este se localiza la Estructura 6, al norte la Estructura 5 y al oeste la Estructura 1 y la Estructura 4; en tanto las estructuras 1, 2 y 3 confirman un juego de pelota abierto, al suroeste del mismo se halla el Altar 1 y al sureste el Panel 1 y lo que probablemente fue un marcador circular liso. En la parte sur de la acrópolis se ubican siete estructuras pequeñas, que quizás fueron residenciales. La parte poniente del sitio está constituida por estructuras esparcidas por un territorio plano que forman el Grupo oeste. Es posible que existieran pocos espacios que tuvieran la función de ser embarcaderos, sin embargo, es posible que uno de ellos estuviera en la primera trinchera defensiva, otros pudieron ser el área frente a la Estructura 82, las zonas entre las Estructuras 87 y 88, y el extremo noreste de la punta de la ensenada.

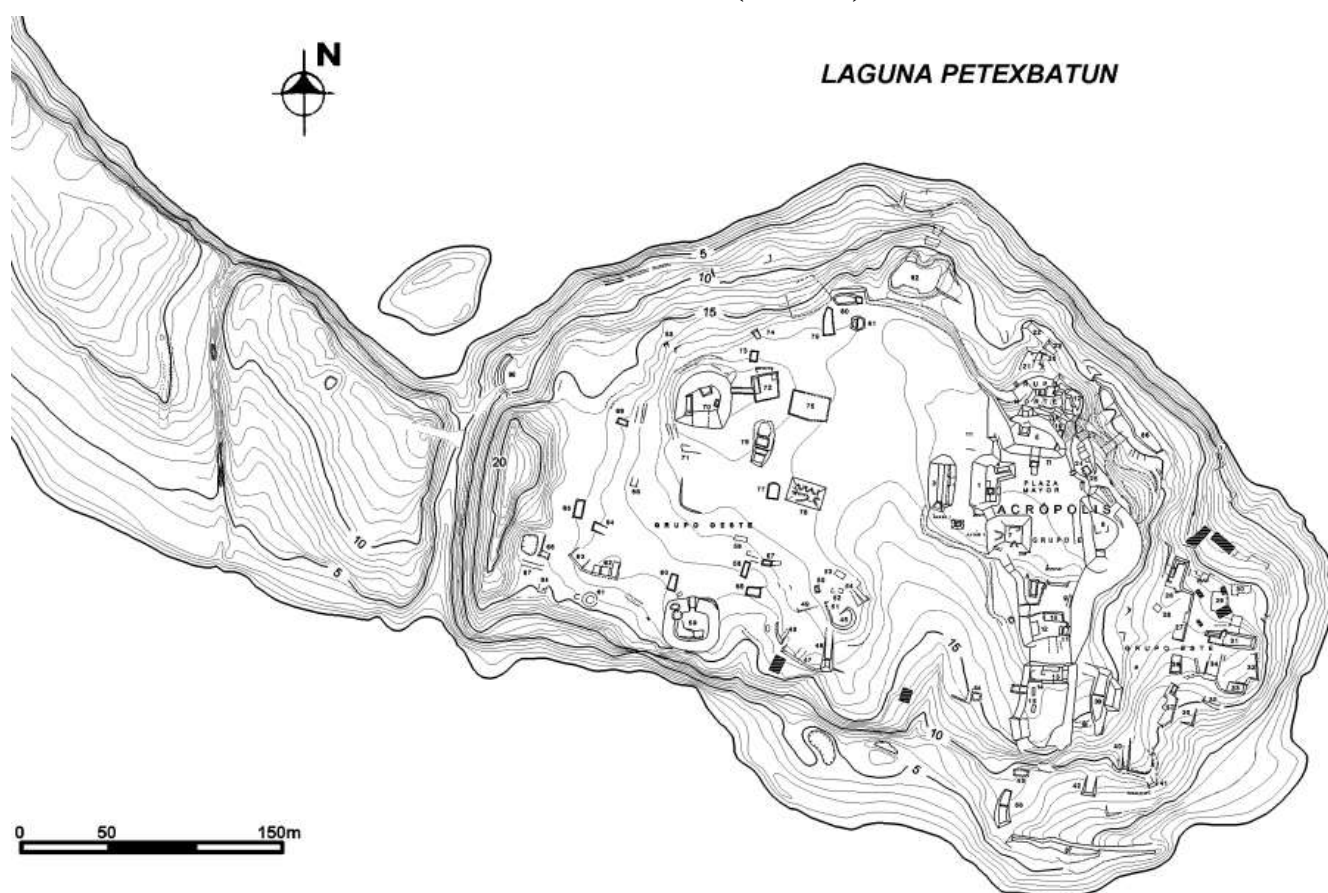
Respecto con lo anterior, Wolley (1993: 17) menciona que el patrón de asentamiento del sitio no tiene ningún ordenamiento, tampoco tienen agrupaciones formales, excepto la plaza mayor. Los muros constructivos están hechos de piedra caliza quebrada. Sólo algunas de las estructuras tienen piedras labradas.

Contrario a lo indicado, Velásquez (1994: 349) señala que Punta de Chimino cuenta con tres grupos de estructuras denominadas Norte, Este y Oeste, una Plaza Mayor, en la que se encuentra una estructura piramidal asociada con una cancha de Juego de Pelota; además de una Acrópolis.

Como se indicó con anterioridad, esta ciudad se localiza en una península, la cual se encuentra rodeada por barrancos, por lo que no toda la orilla de esta formación natural tuvo la función de embarcadero, además, es importante mencionar que debido a que el nivel del agua en la laguna del Petexbatún es cambiante durante el año, es posible que existieron diversos puntos para tener tal función (Inomata, 1999).

Figura 17. Distribución de Punta de Chimino (según Inomata *et al.* 1989, con modificaciones).

Fuente: Bachand *et al.* (2006: 900).



Como se ha mencionado, una de las características principales del sitio Punta de Chimino, corresponde a la presencia de tres trincheras defensivas. La primera de ellas es la más cercana al centro ceremonial y también es la de mayor tamaño, posee una longitud de 140 m y 9 m de profundidad. La segunda se realizó a partir de la roca natural y mide 180 m de largo y 3 de profundo, ésta tiene un ángulo cada 10-15 m, lo que aparenta que está dividida en secciones. La tercera de ellas es la más alejada del sitio, pero es la que se

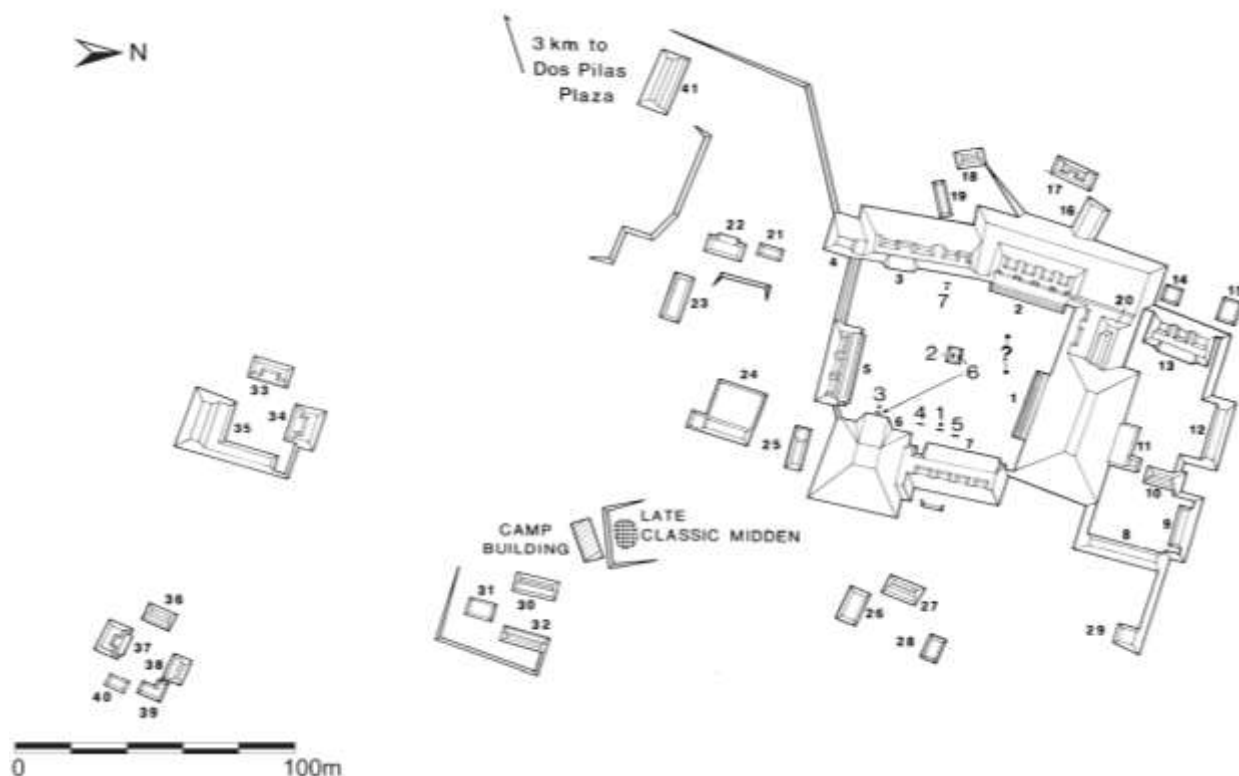
localiza más cerca de la tierra firme, es la más pequeña ya que tiene una longitud de 50 m y profundidad de 1 m (Inomata, 1989: 139-140).

2.2.8 Arroyo de Piedra

Este sitio arqueológico se encuentra en el municipio de Sayaxché, en el departamento de Petén, Guatemala. Se localiza en la región del Petexbatún, en el límite de una escarpa, en donde, pese a su tamaño, fue una ciudad que tuvo relevancia en el periodo Clásico, lo cual ha sido determinado a partir de sus características arquitectónicas, como la presencia de estelas y construcciones monumentales; además debe considerarse su cercanía con centros como Dos Pilas y Tamarindito, los cuales fueron los más poderosos de la zona. Cabe resaltar que entre sus inscripciones se hallan algunas de las fechas más tempranas de la zona del Petexbatún (Stuart, 1990; Escobedo, 1994: 360).

Figura 18. Mapa de Arroyo de Piedra.

Fuente: (Houston, 1993).



Arroyo de Piedra se localiza cerca de Dos Pilas y Tamarindito, los cuales son considerados como los centros más poderosos del período Clásico en la región de Petexbatún. Dicha ciudad es un complejo palaciego y una capital real. El asentamiento se localiza sobre una extensa región llana y se halla rodeada de humedales y remanentes de bosque latifoliado (Escobedo, 2006: 4).

Como se mencionó con anterioridad, su posición estratégica demostraba su cambiante afiliación política, en primera instancia como centro integrante de Tamarindito, posteriormente como subordinado de Dos Pilas y finalmente, de forma probable, independiente (Escobedo, 1994: 361).

2.2.9 Nacimiento

Este sitio arqueológico se encuentra ubicado cerca de Aguateca, en su periferia a 2.5 km aproximadamente, siendo el más grande de los asentamientos que se localizan en dicha zona, ya que cuenta con cerca de 130 estructuras, las cuales están organizadas en 25 grupos. Fue ocupado antes y después que la dinastía de Dos Pilas arribara a la región (Eberl, 2004: 651; Eberl y Vela, 2005).

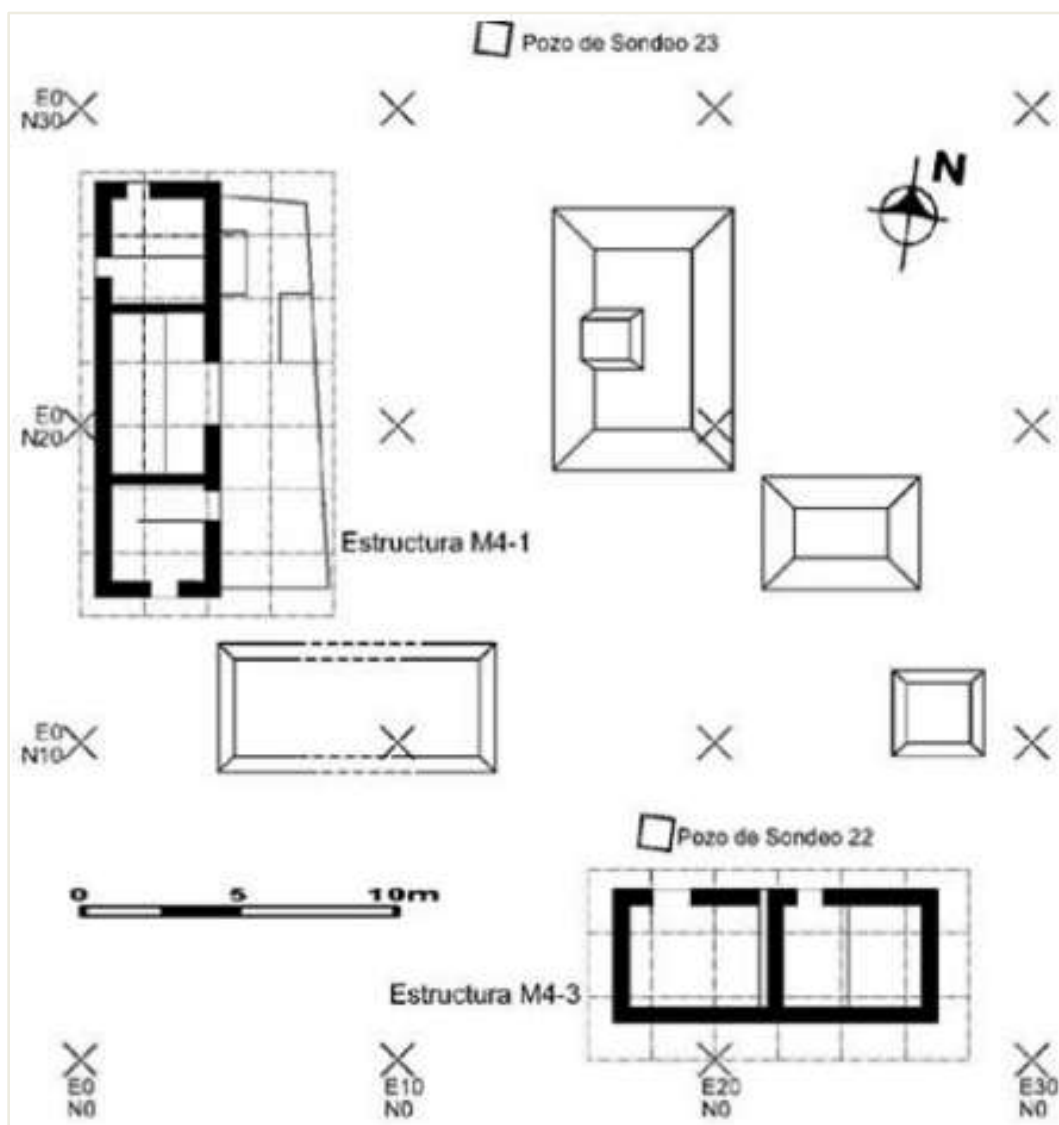
Nacimiento fue descubierto a partir de las exploraciones que se realizaron como parte del Proyecto Arqueológico Aguateca. Tomó su nombre porque en el área se encuentra el origen de un cuerpo de agua. La importancia de este sitio radica en que, de acuerdo con los investigadores, dicha ciudad ha permitido comprender mejor la historia de la región del Petexbatún, sobre todo cuando Dos Pilas concentró el poder regional en el siglo VII d. C. (Eberl, 2004: 651-652; Eberl y Vela, 2005).

De acuerdo con Markus Eberl (2004: 652), la ocupación del sitio Nacimiento es más larga que la de otras ciudades, ya que, mientras en algunas se da en el siglo VII, en la mencionada comprende del VI al VIII.

Una de los aspectos que más llama la atención de este sitio es la presencia de cuevas, de las cuales, cuatro de ellas se relacionan con grupos arquitectónicos o estructuras. Es posible que una de estas formaciones fuera modificada para poseer muros internos. Tiene una entrada rodeada por tres estructuras bajas y una pirámide, además se encontró evidencia que podría indicar la práctica de rituales en el área (Eberl, 2004: 651-654).

Figura 19. Ubicación de los grupos residenciales de Nacimiento.

Fuente: Markus Eberl (2005).



En cuanto a su patrón de asentamiento se puede señalar que es disperso, ya que los grupos habitacionales se encuentran en las orillas, esto debido la presencia de cuevas con acceso a fuentes de agua, lo que les permitió poder asentarse lejos del nacimiento del que tomó su nombre. En la zona nuclear, hay varias estructuras ceremoniales como parte de su alta densidad poblacional, de hecho (Eberl, 2004: 655):

Observamos que no todas las estructuras ceremoniales rodean una plaza principal, pero que se concentran en tres lugares distintos. Ya mencionamos la cueva más

grande que está asociada con una pirámide de 3 m de altura. Al este de esta pirámide y cerca de la escarpa se encuentra una plaza encabezada por una estructura aislada. Al lado noreste de esta plaza está el grupo residencial más grande de Nacimiento. Ocupa un área de 40 por 70 m. Al oeste de la cueva encontramos un Juego de Pelota que se ubica enfrente de una plataforma grande. El Juego de Pelota es pequeño, pues ocupa un área de sólo 10 por 7 m y alcanza menos de 2 m de altura. Sin embargo, la mera presencia de un Juego de Pelota en Nacimiento es importante por la ausencia de este tipo de edificios en Aguateca.

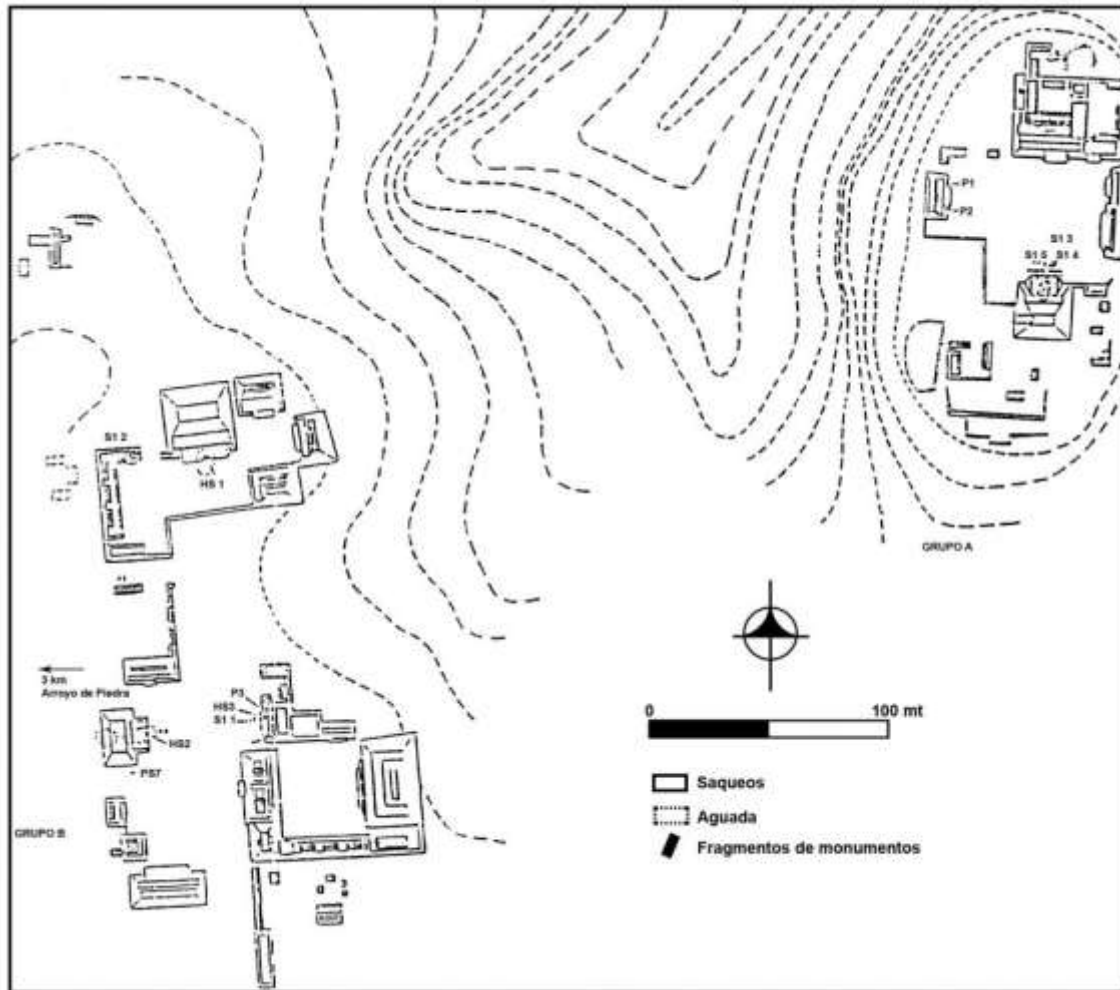
2.2.10 Tamarindito

Este sitio se encuentra en el extremo este de la Reserva Nacional de Dos Pilas. Posee un centro ceremonial que se divide en los Grupos A y B, los cuales se ubican en dos montañas altas y niveladas de forma artificial en la esquina noreste de la escarpa que delimita el eje norte-sur del Petexbatún. La mayoría de sus grupos residenciales corresponde al periodo Clásico Tardío. Su ubicación permite apreciar lagunas, lagunetas y el río que lleva el mismo nombre que la región. Dos nacimientos de agua se localizan al pie del sitio (Eberl, Vela y Palomo, 2010: 621-62; Valdés 1993:89).

El grupo A se localiza en un montículo que está aislado del resto de la escarpa, su área plana es restringida y mide 50 por 60 m. En su lado norte se encuentra un palacio y en el sur una pirámide, Esta zona fue la primera zona de ocupación de los habitantes del sitio. El grupo B se ubica en el terreno plano frente a la plaza anterior, mide 175 m en dirección norte-sur y 70 m este-oeste. Cuenta con varias pirámides y un palacio (Eberl y Vela, 2013: 68).

Tamarindito fungió como la sede de una familia real durante el Clásico que se identificó con un glifo emblema que consiste en una voluta. Es sitio dominó sobre la región del Petexbatún entre los siglos V y VI d. C., pero fueron agregados al reino de Dos Pilas en el VII y VIII, no obstante, se liberaron alrededor del año 761. Posteriormente, tras una generación, la ciudad fue abandonada (Eberl y Vela, 2013: 65-66).

Figura 20. Mapa de Tamarindito en donde se aprecian los Grupos A y B.
Fuente: Juan Antonio Valdés, Antonia Foias y Oswaldo Chinchilla (1994).



Fue el primer sitio de la región del Petexbatún en presentar un glifo Emblema, no obstante, su relevancia no sólo se debe a ello, sino también al ataque realizado en contra de Dos Pilas en donde derrotaron a este poderoso reino.

La información presentada en este capítulo permite comprender las características geográficas, históricas y culturales de la región del Petexbatún y de los sitios que formaron parte de esta investigación. Conocer el entorno y la historia de estas ciudades es fundamental para entender el contexto en el que se llevaron a cabo las prácticas rituales y los depósitos de ofrendas, los cuales son analizados en el siguiente capítulo.

CAPÍTULO 3

ANÁLISIS DE LOS RITUALES EN LA REGIÓN DEL PETEXBATÚN

En este capítulo se aborda el análisis de las fuentes de información retomadas para esta investigación, explicando, en primer lugar, la parte estadística, en la cual se presentan los patrones encontrados en la colocación de ofrendas y depósitos rituales y, en segundo lugar, se muestra la parte simbólica, en la cual se mencionan los aspectos planteados en la metodología.

Asimismo, tal como se ha planteado en el capítulo 1, se aplican las propuestas de Colin Renfrew y Paul Bahn (2000), y Lambros Malafouris (2013) respecto a la Arqueología Cognitiva y los indicadores del ritual, así como el simbolismo de la cultura material.

Como se explicó en la metodología, en primer lugar se presenta el análisis estadístico realizado a partir del programa *Past*, posteriormente, se aborda el análisis simbólico.

3.1 Análisis estadístico de los depósitos rituales en la región del Petexbatún

3.1.1 Indicaciones sobre la metodología y las variables utilizadas

Tal como se mencionó en el apartado de metodología explicado con anterioridad, el análisis de los depósitos rituales en la región del Petexbatún requirió la integración de un conjunto de variables metodológicas que permitieran abordar de manera estructurada y profunda la complejidad simbólica, material y espacial de estos contextos arqueológicos. Estas variables fueron seleccionadas con base en los objetivos de la investigación y en el enfoque teórico-metodológico adoptado, el cual articula los principios de la Arqueología Cognitiva y la *Material Engagement Theory*.

Cabe recordar que Colin Renfrew y Paul Bahn (2000: 300) mencionan que en la ofrenda:

- a) La veneración involucra oraciones y movimientos especiales -gestos de adoración- y éstos pueden reflejarse en el arte o en la iconografía de las imágenes o decoraciones.
- b) El ritual puede emplear varios recursos para inducir la experiencia religiosa (ejemplo, baile, música, drogas [*sic*] e infligir dolor).

- c) El sacrificio de animales o humanos puede estar incluido.
- d) La comida y bebida puede ser llevada y posiblemente consumida como ofrenda o quemada/vertida.
- e) Otros objetos pueden ser llevados y ofrecidos (votivos). El acto de ofrecer puede implicar romper y esconder o desechar.
- f) Una gran inversión de riqueza y recursos puede estar reflejada en la estructura en sí y sus instalaciones.

Además, de acuerdo con Lambros Malafouris (2008: 1996) algo que se puede realizar es tratar identificar las propiedades materiales, funcionales y simbólicas de un objeto, como un medio de representación, y colocarlas en su contexto sociocultural relevante en un intento de descifrar su mensaje cultural oculto.

Considerando estas variables fue posible identificar patrones, realizar comparaciones entre distintos sitios y momentos históricos, y comprender el papel “activo” que desempeñaron los objetos en la configuración de los rituales mayas y como representación del pensamiento de dicha civilización. El análisis de los datos cualitativos y cuantitativos permitió no solo interpretar la diversidad de materiales y contextos en los que fueron colocados los depósitos rituales, sino también proponer lecturas sobre las intenciones simbólicas de las prácticas mencionadas.

Es por ello que, a continuación, se describen las principales variables empleadas en esta investigación, las cuales orientaron tanto el análisis individual de cada depósito como la interpretación comparativa entre sitios, con el fin de responder a las preguntas planteadas y aportar nuevos elementos al estudio del pensamiento ritual en la antigua civilización maya:

Figura 21. Variables utilizadas en la metodología de esta investigación

Tabla elaborada por Lizbeth Ortiz.

Variable	Explicación
Tipo de práctica ritual	Se consideraron los distintos tipos de prácticas rituales representadas en los depósitos analizados. Esta variable permitió identificar la intencionalidad ritual de las ofrendas y establecer conexiones entre el contexto arquitectónico y el propósito simbólico de cada depósito.

Contenido del depósito ritual	El análisis contempló tanto la cantidad como la diversidad de los objetos encontrados en los depósitos. Se clasificaron los elementos por tipo de material (cerámica, obsidiana, piedra verde, conchas, huesos humanos o animales, minerales, etc.) y por su función o uso (por ejemplo, hachas, excéntricos, navajas, esferas). Esta variable fue clave para observar tendencias de selección y uso de objetos rituales en distintos contextos y periodos.
Sitio arqueológico / región	Se trabajó con 10 sitios ubicados en la región del Petexbatún: Dos Pilas, Aguateca, Ceibal, Tamarindito, Tres Islas, Arroyo de Piedra, Cancuén, Machaquilá, Nacimiento y Punta de Chimino. Esta variable permitió establecer comparaciones intersitio y observar patrones comunes, diferencias contextuales o influencias culturales compartidas.
Periodo cronológico	Cada depósito fue ubicado dentro de un periodo en específico (en casos en los que se contaba con dicha información), abarcando desde el Preclásico Medio hasta el Clásico Terminal. Esta clasificación cronológica permitió realizar un análisis diacrónico que reveló la evolución de las prácticas rituales a lo largo del tiempo, así como la persistencia de ciertos elementos.
Ubicación del depósito	Se registró el lugar específico dentro de los edificios o construcciones donde fue localizado cada depósito ritual. Entre las ubicaciones recurrentes se identificaron rellenos constructivos, pisos de estructuras, bases de escalinatas, muros, estelas, entradas de cuevas, reservorios de agua, entre otros. La ubicación aportó información fundamental sobre el simbolismo del espacio ritual y su relación con el entorno.
Función del espacio donde se colocó el depósito	Cada depósito fue relacionado con la función del edificio o zona en que se hallaba. Se diferenciaron espacios domésticos de élite, edificios administrativos, templos ceremoniales,

	plazas públicas, entradas de cuevas o estelas conmemorativas. Esta información fue fundamental para entender cómo los depósitos participaban en la legitimación del poder, la sacralización del espacio o la interacción con lo sobrenatural.
Cantidad de objetos por depósito	Se cuantificaron los elementos depositados en cada contexto ritual (en casos en los que se reportó esta información). Esta variable permitió identificar depósitos con número importantes de materiales específicos, lo cual podría aportar datos sobre la jerarquía, el simbolismo y el esfuerzo ritual implicado en cada caso.
Materialidad y simbolismo del objeto	Se analizó la carga simbólica de cada tipo de material con base en el análisis y propuestas de otros investigadores. Por ejemplo, la obsidiana fue asociada con sacrificio, la piedra verde con la fertilidad, las conchas con el inframundo, entre otros. Esta variable permitió comprender el papel activo de los objetos en la configuración del ritual, desde la perspectiva de la agencia de las cosas.
Intencionalidad simbólica o política del depósito	A partir de la interpretación del contenido, contexto y ubicación del depósito, se propuso una clasificación de su función simbólica o política. Algunos depósitos parecían buscar la protección del espacio, otros la consagración, otros más la conmemoración de eventos, la reafirmación del poder o la conexión con ancestros y deidades. Esta variable fue clave para articular el análisis cualitativo con el marco teórico de la <i>Material Engagement Theory</i> y la Arqueología cognitiva.
Presencia o ausencia de ciertos materiales en cada depósito	Para cada uno de los depósitos estudiados se codificó la presencia o ausencia de distintos tipos de objetos (cerámica, obsidiana, piedra verde, huesos, conchas, etc.), lo cual permitió construir una matriz de datos en Excell, la cual fue

	utilizada para el análisis estadístico. Esta información fue procesada con el software <i>Past</i> , lo que facilitó la comparación estructurada entre sitios, a través de un dendrograma.
Grado de similitud entre los depósitos rituales	A través de un análisis de conglomerados (clústeres) con base en el índice de similitud de <i>Jaccard</i> , se identificaron agrupaciones de depósitos con composiciones similares. Esto reveló patrones y/o diferencias regionales y locales en la selección de objetos y prácticas rituales, lo que permitió integrar un enfoque cuantitativo al análisis simbólico.

El conjunto de variables aplicadas en esta investigación permitió abordar los depósitos rituales del Petexbatún desde una perspectiva integral, considerando no sólo los objetos y su colocación, sino también el contexto en el que fueron depositados, su cronología y su carga simbólica. Estas herramientas metodológicas facilitaron una aproximación tanto sincrónica como diacrónica, lo cual permitió identificar patrones comunes, variaciones significativas y relaciones entre lo material, lo espacial y lo ritual.

A partir de lo anterior, es importante presentar, a especie de resumen, algunas indicaciones acerca de la metodología utilizada en el presente trabajo:

Esta investigación retoma, y adapta, una metodología previamente utilizada por la autora (Ortiz Rodríguez, 2015), enriquecida con aportes teóricos recientes y consolidada por elementos clave en la Arqueología cognitiva. Esta continuidad metodológica permite abordar el fenómeno de los depósitos rituales desde una perspectiva ya aplicada, pero que se amplía y sistematiza.

Como se mencionó, la metodología empleada también surge de una conjunción entre el enfoque inferencial propuesto por Joyce (1992), Baudez (2004), Hruby y Ware (2009), los indicadores rituales desarrollados por Renfrew y Bahn (2000), y los postulados de la Teoría de la Relación Material de Lambros Malafouris (2013). Esta combinación de ideas no sólo ofrece un marco teórico enriquecido, sino también propone una estructura que permite analizar de forma integrada los objetos y sus contextos.

El análisis se divide en dos grandes dimensiones: una cuantitativa y otra cualitativa. Por un lado, el componente estadístico permite detectar patrones formales, materiales y

espaciales mediante herramientas como *Excel* y *Past*. Por otro lado, el análisis simbólico busca interpretar los significados asociados a los objetos depositados y sus contextos, considerando variables como forma, número, materialidad, iconografía y ubicación dentro de los espacios arquitectónicos.

El uso de los indicadores propuestos por Renfrew y Bahn (2000) permite establecer criterios sistemáticos para identificar prácticas rituales en contextos arqueológicos. Estos criterios se agrupan en ejes como concentración de un mismo material en cantidades considerables, delimitación del espacio sagrado, representación de símbolos y/o motivos y prácticas de ofrenda, y son aplicados transversalmente en el análisis de los depósitos rituales hallados en distintos sitios del Petexbatún.

Desde el enfoque de Malafouris (2013), se parte de la idea de que los objetos no solo reflejan la cultura material, sino que participan activamente en la producción de sentido. La metodología no busca únicamente dar a conocer las funciones utilitarias de los objetos y materiales, sino interpretar cómo las prácticas rituales que se abordan participaron en la configuración del pensamiento simbólico y ritual.

El objetivo no fue sólo clasificar los depósitos por su forma o contenido, sino generar una tipología que considerara el entorno arquitectónico, la temporalidad, la función del espacio y el tipo de objetos implicados. Esto permite comprender la lógica interna y a nivel región de las prácticas rituales, más allá de la simple acumulación de elementos.

Se incorporó el uso de *ArcMap* (*ArcGIS*) para la elaboración de mapas y visualización geoespacial de los datos. Esta herramienta permitió no solo representar gráficamente la distribución de los depósitos, sino también observar la relación entre ubicación y recurrencia de ciertos materiales.

Finalmente, la metodología está diseñada para facilitar la comparación entre los distintos sitios arqueológicos seleccionados, la cual no se limita al nivel descriptivo, sino que busca identificar similitudes y diferencias significativas en las prácticas rituales en función de la cronología, el contexto arquitectónico y la composición simbólica.

3.1.2 Explicación del dendrograma y los clusters

Con el objetivo de identificar patrones de agrupamiento y variabilidad entre los distintos depósitos rituales de la región del Petexbatún, se aplicó un análisis de conglomerados

jerárquico (*cluster analysis*), utilizando un dendrograma como representación gráfica de los resultados, presentado en su variable *Jaccard*.

El análisis buscó establecer niveles de similitud entre los depósitos a partir de las características materiales registradas en cada uno de ellos. Para ello, se consideraron las siguientes variables: cantidad de objetos de cerámica, objetos de obsidiana, objetos de pedernal, objetos de piedra, objetos de jade, presencia de huesos humanos, huesos animales, objetos de madera u otros materiales orgánicos, y objetos de minerales (ver Anexos). Estas categorías permitieron capturar tanto la diversidad de los materiales como su combinación dentro de los contextos depositivos, aspectos fundamentales en la construcción simbólica de los rituales.

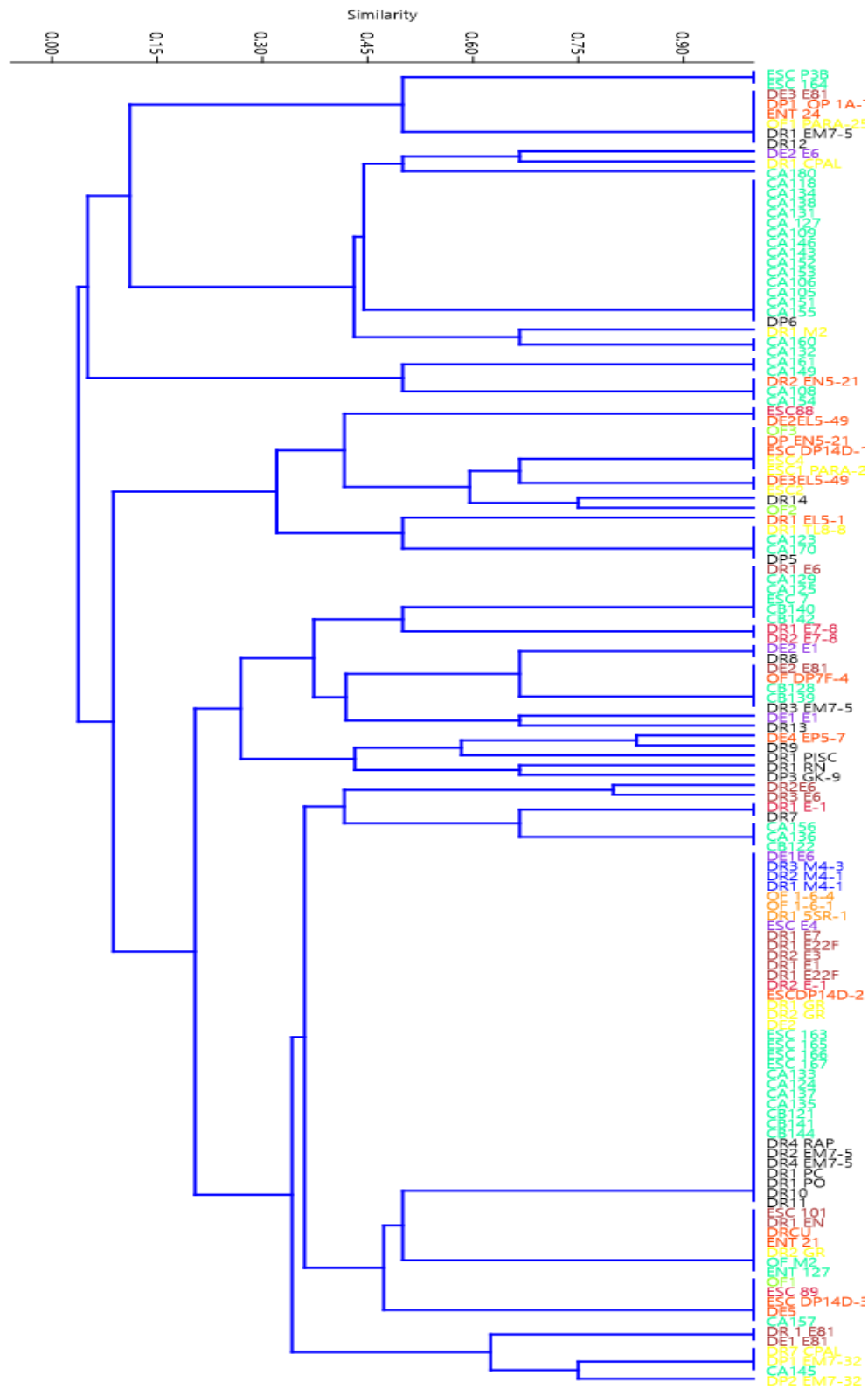
El análisis fue realizado utilizando el software estadístico PAST (*Paleontological Statistics Software Package*), ampliamente empleado en estudios de arqueología por su capacidad de manejar datos multivariados. Se aplicó un algoritmo de agrupamiento jerárquico basado en medidas de similitud, generando el dendrograma que ilustra la organización de los depósitos en función de la cercanía o distancia entre sus características materiales.

El dendrograma resultante muestra la existencia de agrupamientos diferenciados, lo que evidencia tanto recurrencias como variabilidad interna en la configuración de los depósitos. Esta estructura de ramificaciones permite observar conjuntos de depósitos que comparten patrones materiales similares, así como casos más aislados que indican prácticas depositivas particulares o excepcionales.

Desde la perspectiva de la Arqueología cognitiva y la *Material Engagement Theory*, la agrupación de los depósitos refleja no sólo decisiones técnicas o prácticas, sino también configuraciones cognitivas y esquemas rituales compartidos por las sociedades mayas del Petexbatún. Las combinaciones recurrentes de materiales pueden interpretarse como expresiones tangibles de los sistemas de pensamiento, creencias y estructuras de poder que dieron forma a las prácticas rituales en distintos momentos históricos:

Este análisis permite, por tanto, no sólo clasificar los depósitos según sus características materiales, sino también abrir una vía interpretativa para explorar las ideologías del pasado y las dinámicas sociales que resultan de la selección, combinación y disposición de los objetos en los contextos rituales.

Figura 22. Dendrograma región del Petexbatún
Elaborado por Lizbeth Ortiz en el Programa *Past*



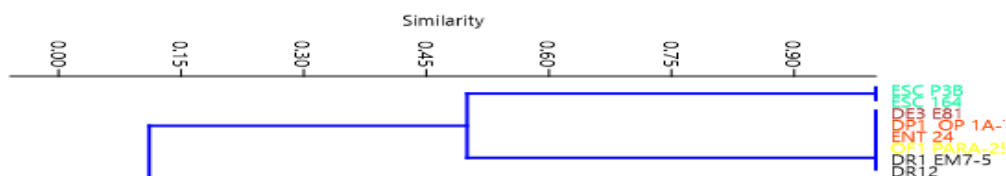
Se decidió asignar un color a cada sitio para que se pudiera identificar a qué color corresponde cada depósito ritual, y de esta manera facilitar el análisis, por lo que quedaron de la siguiente manera:

Tamarindito: amarillo fuerte; Nacimiento: azul; Arroyo de piedra: morado; Punta de Chimino: vino; Tres Islas: verde; Machaquilá: rojo; Dos Pilas: naranja; Aguateca: amarillo; Ceibal: aquamarino; Cancuén: negro.

En la lectura preliminar del dendrograma se puede observar lo siguiente:

1. El gráfico presenta la agrupación jerárquica de los depósitos rituales en función de su similitud.
2. Se observa una gran cantidad de subdivisiones, lo que indica que existe variabilidad interna importante entre los depósitos.
3. Hay algunos grupos más compactos (mayor similitud entre sí) y otros más dispersos (menor similitud), lo que refleja la diversidad en las prácticas rituales dentro de la región del Petexbatún.
4. El eje de similitud (de 0 a 1) permite observar en qué punto se agrupan los casos.

En este dendrograma también se aprecia que se dividió en dos conglomerados, el segundo es más grande que el primero. Este último está a su vez dividido en dos grupos. El primero de ellos incluye dos observaciones, una conformada por los Escondites P3B y 164 de Ceibal, los cuales fueron agrupados por contener objetos de jade y huesos humanos; mientras que la segunda incluye el Depósito Especial E81 de Machaquilá, el Depósito 1 OP1A-7 y el Entierro 24 de Dos Pilas, la Ofrenda 1 PARA-25 de Aguateca y el Depósito Ritual 1 EM7-5 y el Depósito ritual 12 de Cancuén, que fueron colocados juntos por que presentaban huesos humanos o animales y en un caso cerámica.



El segundo grupo incluye varias observaciones que forman dos conjuntos, del cual el primero está dividido en dos:

1. La primera observación está sola y corresponde al Depósito ritual 2 E6 de Arroyo de Piedra, la segunda es el Depósito ritual 1 CPAL de Aguateca, las dos están

agrupadas, y la tercera es el Cache 180 de Ceibal, los cuales contienen lítica, ya sea piedra verde u obsidiana, y/o huesos de animales.



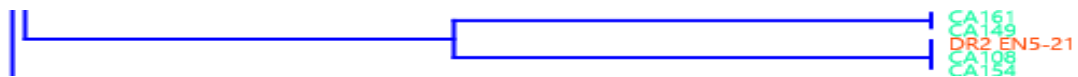
2. Está formado por los Caches 118, 134, 138, 131, 127, 109, 146, 143, 152, 153, 106, 105, 151 y 155 de Ceibal, y El Depósito 6 de Cancuén, que se encuentran en el *cluster* por contener lítica, específicamente jadeíta o piedra verde.



El segundo muestra dos observaciones: la primera es Depósito ritual 1 M2 de Aguateca y la segunda los Caches 160 y 132 de Ceibal, que contienen huesos animales, lítica de jadeíta y algún mineral como carbón o pigmento rojo.



La segunda división del primer conglomerado posee dos observaciones: los Caches 161 y 149 de Ceibal por un lado, y por el otro el Depósito ritual 2 EN5-21 de Dos Pilas, y los Caches 108 y 154 de Ceibal. Se localizan en el *cluster* porque contienen huesos animales y/o un mineral como el carbón.



El segundo conglomerado está dividido en dos grupos, los cuales se subdividen a su vez en dos. El primero de ellos cuenta con tres grupos:

La primera observación incluye el Escondite 88 de Machaquilá y el Depósito especial 2E L5-49 de Dos Pilas, los cuales se agrupan ya que contienen lítica de pedernal.



En la segunda se observa la Ofrenda 3 de Tres Islas, el Depósito EN5-21 y el Escondite DP14D de Dos Pilas, el Escondite 4 y el 1 PARA-2 de Aguateca, que contienen lítica de pedernal y/u obsidiana y cerámica.



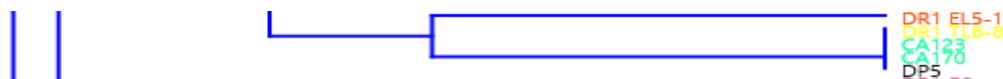
En la tercera están el Depósito especial 3 EL5-49 de Dos Pilas y el Escondite 2 de Aguateca, que tienen en su contenido pedernal y obsidiana y huesos animales.



En solitario se encuentran el Depósito ritual 14 de Cancuén y la Ofrenda 2 de Tres Islas, los cuales contienen lítica de pedernal, obsidiana y/o piedra verde, cerámica y/o huesos animales.



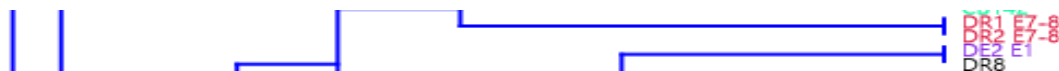
La segunda subdivisión comprende dos observaciones, la primera muestra solamente al Depósito ritual EL5-1 de Dos Pilas, mientras que la segunda está conformada por el Depósito ritual 1 TL8-8 de Aguateca, los Caches 123 y 170 de Ceibal y el Depósito 5 de Cancuén, que comparten *cluster* ya que su contenido es de lítica de obsidiana y/o piedra caliza y/o cerámica.



El segundo grupo está dividido en dos grandes conjuntos, el primero, que está subdividido en dos a su vez, tiene seis observaciones. La primera de ellas se constituye por el Depósito ritual 1 E6 de Punta de Chimino, los Caches 129 y 125, el Escondite 7, y CB140 y 142 de Ceibal, que contienen piedra o piedra caliza.



La segunda observación se conforma de los Depósitos rituales 1 y 2 E7-8 de Machaquilá, que contienen lítica de pedernal y piedra caliza; mientras que la tercera cuenta con el Depósito especial 2 E1 de Arroyo de Piedra y el Depósito ritual 8 de Cancuén, que muestran lítica de piedra y obsidiana y huesos animales, o cerámica, piedra y carbón.



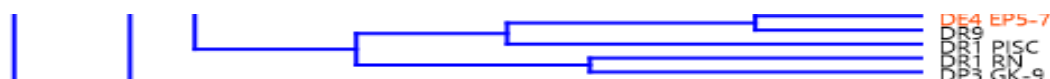
La cuarta comprende el Depósito Especial 2 E81 de Punta de Chimino, la Ofrenda DP7F-4 de Dos Pilas, los Caches 129 y 139 de Ceibal y el Depósito ritual 3 EM7-5 de Cancuén, los cuales presentan cerámica y piedra.



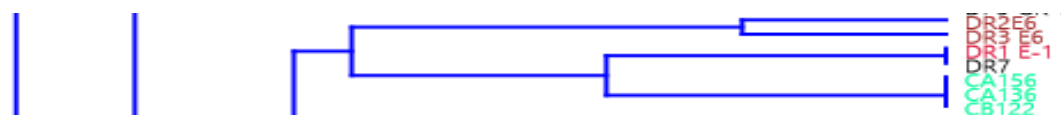
Las últimas dos corresponden a Depósito Especial 1 E1 de Arroyo de Piedra y al Depósito ritual 13 de Cancuén, que tienen cerámica y lítica de obsidiana, pedernal, piedra verde y/o piedra y/o restos de animales.



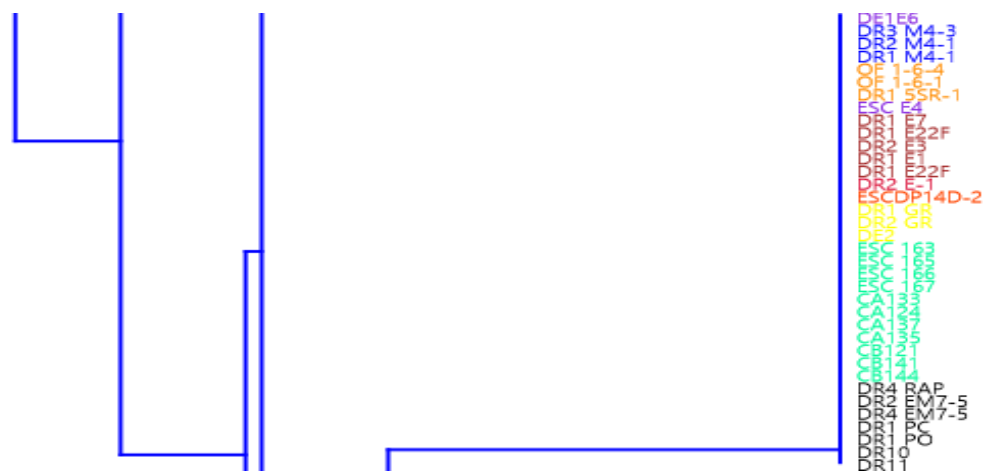
El segundo conjunto tiene cinco observaciones. La primera es el Depósito Especial 4 EP5-7 de Dos Pilas, que contiene lítica de pedernal, obsidiana y piedra, además de huesos animales y humanos; de la segunda a la quinta pertenecen a Cancuén, siendo los Depósitos rituales 9, 1 PISC, 1 RN y 3 GK-9, respectivamente, que tienen cerámica, lítica de piedra, pedernal y/u obsidiana, en adición de huesos humanos, en algunos casos estaban otros materiales como productos perecederos o carbón.



El último grupo del segundo conglomerado está dividido en dos conjuntos, mismo que a su vez se subdividen en dos. El primero tiene cuatro observaciones. La primera y la segunda son de Punta de Chimino: El Depósito ritual 2 E6 y el 3 E6 respectivamente, los cuales presentan cerámica, huesos humanos y animales, y lítica en obsidiana. La tercera incluye el Depósito ritual 1 E1 de Machaquilá y el Depósito ritual 7 de Cancuén, que tienen cerámica y uno además cuenta con lítica de pedernal y mineral; y la cuarta los Caches 156 y 136 y el CB122 de Ceibal que muestran cerámica y un mineral.



El segundo conjunto muestra tres grandes observaciones:



La primera está conformada por el Depósito Especial 1 E6 y el Escondite E4 de Arroyo de Piedra, los Depósitos rituales 1 M4-1, 2 M4-1 y 3 M4-3 de Nacimiento, la Ofrenda 1-6-4, 1-6-1 y el Depósito ritual 1 5SR-1 de Tamarindito, los Depósitos rituales 1 E7, 1 E22F, 2 E3, 1 E1, 2 E22F de Punta de Chimino, el Depósito ritual 2 E-1 de Machaquilá, el Escondite DP14D-2 de Dos Pilas, Depósito ritual 1 y 2 GR y Depósito

especial 2 de Aguateca, Escondites 163, 165, 166 y 167, Caches 133, 124, 137, 135 y CB 121, 141 y 144 de Ceibal, además de los Depósitos rituales 4 RAP, 2 EM7-5, 4 EM7-5, 1 PC, 1 PO, 10 y 11 de Cancuén, los que tienen en su contenido solamente cerámica.

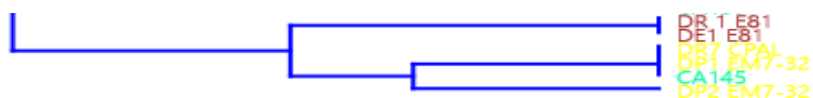
La segunda contiene el Escondite 101 y el Depósito ritual EN de Punta de Chimino, el Depósito ritual 2 GR de Aguateca, y la Ofrenda M2 y el Entierro 127 de Ceibal, que contienen cerámica y huesos humanos.



La tercera incluye la Ofrenda 1 de Tres Islas, el Escondite 89 de Machaquilá, el Escondite DP14D-3 y el Depósito Especial de Dos Pilas y el Cache 157 de Ceibal, los que tenían cerámica y lítica en obsidiana.



El último subgrupo tiene tres observaciones. La primera conformada por el Depósito ritual 1 E81 y el Depósito especial 1 E81 de Punta de Chimino, que contienen cerámica y restos de animales o piedrina, la segunda por el Depósito ritual 7 CPAL y el Depósito 1 EM7-32 de Aguateca, y el Cache 145 de Ceibal, con huesos animales, lítica en jade y cerámica. La tercera es únicamente el Depósito 2 EM7-32 de Aguateca, que muestra cerámica, restos de animales y lítica en jadeíta y pedernal.



A partir de los *clusters* formados se pudo identificar que existen las siguientes tendencias en la región del Petexbatún:

Depósitos que sólo contienen cerámica.

Depósitos que contienen cerámica y lítica (ya sea jadeíta o piedra verde, pedernal u obsidiana, en ciertos casos piedra caliza).

Depósitos que solamente contenían piedra verde o jadeíta.

Depósitos que contienen pedernal y/u obsidiana.

Depósitos que, además de los materiales de la clasificación anterior, muestran huesos humanos o animales.

Depósitos que presentaban cerámica y huesos humanos o animales.

Aunque son pocos, hay algunos depósitos que en adición a otros materiales, contienen algún mineral como el carbón, el cuarzo o pigmento rojo.

Considerando lo anterior, se puede señalar lo siguiente:

El análisis de *clusters* aplicado a los depósitos rituales del Petexbatún permitió identificar tendencias claras en la selección y combinación de materiales, evidenciando la existencia de patrones diferenciados. La estructura del dendrograma refleja, en términos generales, dos grandes conglomerados, cada uno subdividido en varios grupos, lo que confirma tanto la diversidad como ciertas recurrencias en las prácticas rituales de la región.

En primer lugar, se observa la existencia de depósitos exclusivamente cerámicos, que constituyen el conjunto más numeroso. Esta recurrencia sugiere la existencia de rituales de carácter más estandarizado o cotidiano, donde la cerámica fungía como elemento central en la materialización de los actos ceremoniales. La selección exclusiva de este material podría responder a su fuerte carga simbólica ligada a la contención, ofrenda y transformación ritual de los contenidos.

Por otro lado, se pueden notar agrupamientos que combinan cerámica con lítica, donde pueden distinguirse subvariantes según el tipo de material lítico empleado: jadeíta o piedra verde, pedernal, obsidiana o, en algunos casos, piedra caliza. Estas combinaciones posiblemente reflejan rituales de mayor complejidad simbólica, donde cada material aportaba significados particulares.

Otro patrón claramente distinguible corresponde a depósitos centrados exclusivamente en piedra verde o jadeíta, que, si bien menos frecuentes, destacan por su valor simbólico elevado, lo que sugiere contextos rituales de alta carga política o de consagración.

Asimismo, el dendrograma muestra agrupamientos donde principalmente se encuentran pedernal y obsidiana, materiales líticos asociados con el sacrificio, la guerra y el derramamiento de sangre. Estas agrupaciones podrían estar relacionadas con rituales destinados a la renovación del orden social o conmemoración de eventos políticos.

Un grupo particularmente relevante corresponde al de los depósitos que incluyen restos óseos, ya sean de humanos y/o animales, en combinación con otros materiales, lo que sugiere una connotación sacrificial.

Por último, aunque en menor cantidad, se identifican depósitos con presencia de minerales como carbón, cuarzo o pigmento rojo.

Es importante mencionar, de manera general, en este primer momento de interpretación que, partiendo de los planteamiento de la *Material Engagement Theory* y la Arqueología cognitiva, estos patrones identificados no sólo reflejarían decisiones funcionales o económicas en cuanto a la colocación de depósitos rituales, sino que también evidenciarían la materialización de ideas y/o creencias siguiendo estructuras rituales en las comunidades mayas, ya que la selección, combinación y deposición de los materiales fueron acciones cuidadosamente realizadas

A partir del análisis conjunto del dendrograma se puede notar la existencia patrones de colocación en los depósitos rituales de las ciudades de la región del Petexbatún. De esta forma, la diversidad observada en los agrupamientos conformados en el gráfico presentado con anterioridad, permite reconocer tanto la existencia de tradiciones rituales compartidas en la región así como la capacidad de adaptación de estas prácticas ante contextos históricos, políticos y sociales específicos de cada lugar, en donde la materialidad no es simplemente representación, sino un componente activo en la práctica del ritual.

3.2 Análisis simbólico de los depósitos rituales en la región del Petexbatún

Como han señalado Colin Renfrew y Paul Bahn (2000: 390-392), desde la perspectiva de la Arqueología cognitiva, el entierro ritual de objetos constituye uno de los indicios más tempranos de la existencia de prácticas culturales. Aunque en la práctica arqueológica pocos de los criterios planteados por estos autores pueden observarse de manera simultánea en un solo contexto, la presencia de iconografía y de los objetos que integran las ofrendas proporciona elementos valiosos para aproximarse al significado de estas prácticas y al simbolismo asociado a los materiales depositados.

Además de atender a los elementos arquitectónicos y espaciales, el análisis considera la posible intencionalidad simbólica en la selección del lugar para colocar el depósito ritual, la relación entre los objetos y el entorno construido, así como el modo en que estos espacios podrían haber funcionado como escenarios de legitimación política, consagración ritual o mediación entre planos cósmicos. Entonces, como se ha indicado, esta aproximación permite articular una lectura más integral de los contextos rituales,

entendidos no únicamente como depósitos materiales, sino como dispositivos cargados de sentido en la estructuración del paisaje sagrado y social maya.

3.2.1 Contextos arqueológicos y arquitectónicos de los depósitos

En los apartados siguientes se abordan tanto los espacios donde fueron colocados los depósitos rituales —edificios, monumentos y recintos específicos— como el simbolismo de los objetos seleccionados para integrar dichas ofrendas. El análisis de estos contextos resulta fundamental para comprender la carga simbólica de los lugares dentro de las ciudades del Petexbatún, así como las concepciones que guiaron a sus habitantes en la estructuración de los espacios rituales.

De esta forma, es importante recordar que, siguiendo los planteamientos de Renfrew y Bahn (2000: 300), se reconoce que:

- a) Los rituales pueden realizarse en lugares con asociaciones naturales relevantes, como cuevas, bosques, manantiales o cimas montañosas.
- b) Alternativamente, los rituales pueden llevarse a cabo en construcciones específicamente destinadas a funciones sagradas, como templos, altares u otras edificaciones ceremoniales.
- c) La arquitectura ritual incorpora frecuentemente dispositivos de atención o focos visuales —altares, bancos, plataformas— así como diversos objetos móviles empleados durante los rituales, como vasijas, incensarios o parafernalia ceremonial.
- d) Estos espacios rituales suelen caracterizarse por una alta carga de simbolismo redundante, expresado mediante la repetición de símbolos, iconografía y elementos arquitectónicos o decorativos.

Figura 23.

Contextos de los depósitos rituales por sitio arqueológico.

Sitio arqueológico	Espacios en los que se encontraron depósitos rituales
Tamarindito	• Estructura 5SR-1 • Estructura 5PS-13
Nacimiento	• Estructura M4-1 • Estructura M4-3
Tres Islas	• Plaza de las Estelas: Monumentos 1, 2 y 3

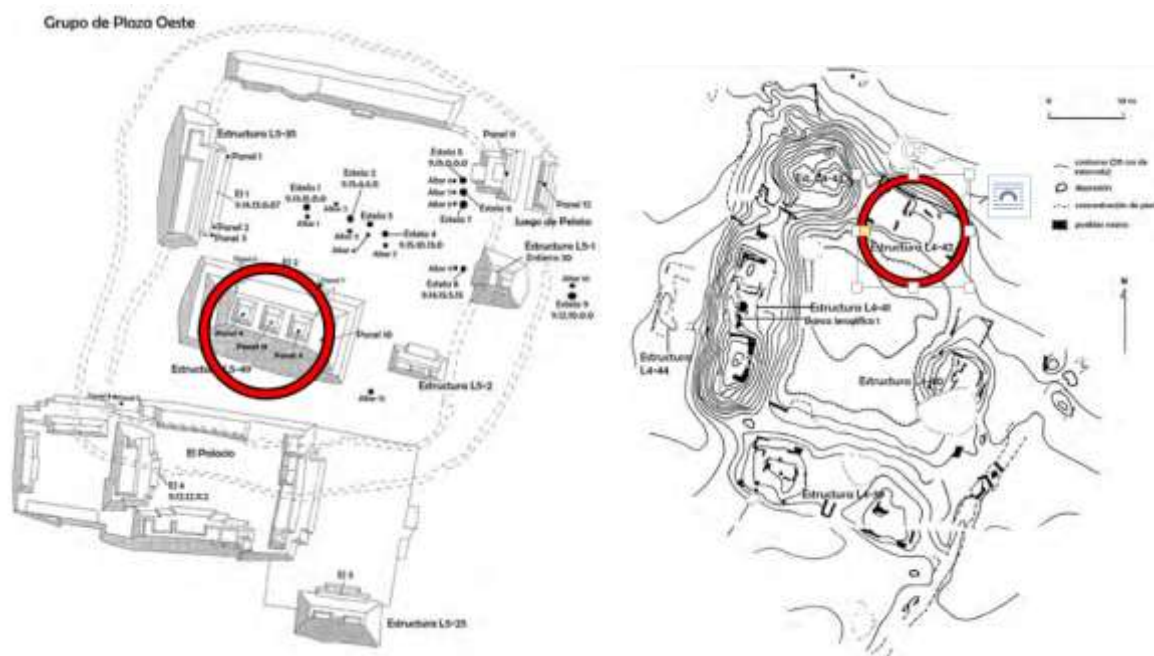
Arroyo de Piedra	• Estructura 1 • Estructura 6 • Estela 4
Machaquilá	• Recinto cuadrilobulado • Edificio E-4 • Estructura E-1 (Grupo 10) • Estructura 7-8
Punta de Chimino	• Estructura 81 • Estela 1 • Estructura 2
Aguateca	• Estructura L8-5 • Muro 2 • Cámara 2 • Estructura M7-32 • Estructura L7-42 • La Grieta
Dos Pilas	• Estructura L5-49 • Estructura P5-7: Pirámide “El Duende” • Estructura N5-20 • Estructura N5-21 • Estructura M5-19 • Estructura L4-42
Cancuén	• Reservorio norte • Aguada sur o piscina real • Reserva de agua del Grupo “Los Patos” • Palacio • Estructura M7-5 • Estructura L9-8 • Estructura L7-21
Ceibal	• Plaza central del Grupo A y Grupo E • Estructura A-20 • Monumento 2 • Estructura Katal • Estructura Xa’an • Estructura Fernando • Monumento 1 • Estructura B’ehom • Estructura A-18 • Estructura A-15 • Plataforma K’at • Estructura Saqpusin • Plataforma A-24

Partiendo de estos criterios, a continuación se presenta la descripción detallada de los contextos arquitectónicos y sus implicaciones simbólicas por sitio, al final se realiza un análisis general de los datos por región.

DOS PILAS

Figura 24. Lugares en los que fueron encontrados los depósitos rituales de Dos Pilas. Las marcas fueron agregadas por Lizbeth Ortiz.

Fuente: María Elena Vega Villalobos (2021: 111, 115)

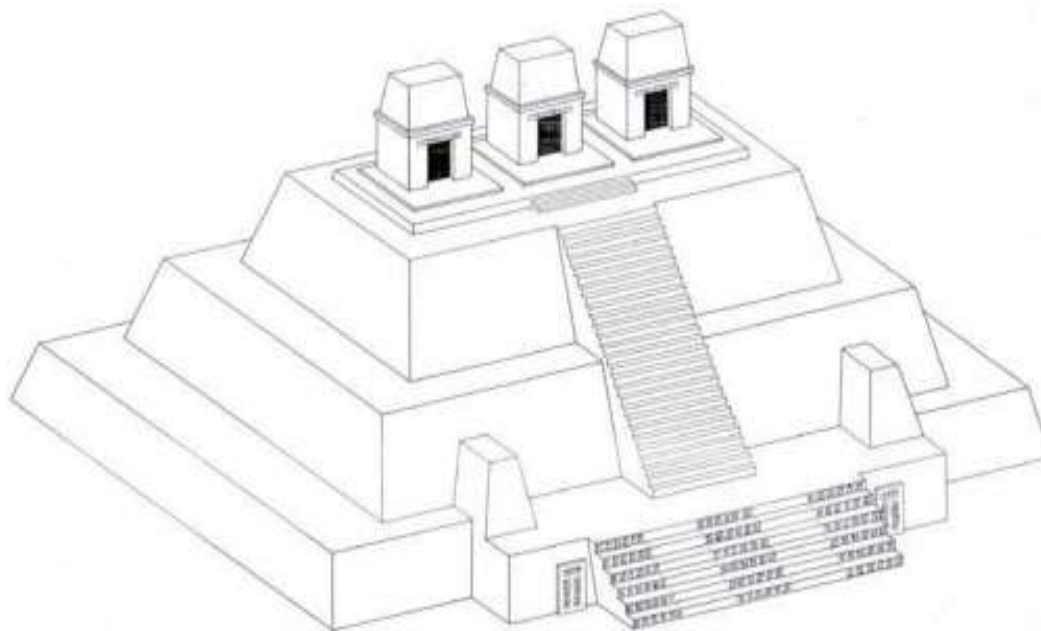


- Estructura L5-49

De acuerdo con Joel Palka (1990a; 1990b: 225) esta es la construcción más grande de la Plaza Central de Dos Pilas, en donde forma la parte sur del área. Aproximadamente mide 25 m de alto y 30 m de largo, fue construido con piedras cuadradas y relleno del mismo material además de tierra, pero el techo, en caso de que tuviera, fue elaborado con materiales perecederos, ya que no se hallaron rastros de alguna bóveda de piedra. Su cuarto posiblemente era de 4 m por 4 m. Cuenta con una escalinata, en la que se destacan los escalones 2 y 3, ya que tienen inscripciones. Es muy probable que este edificio fuera para uso de la élite en el periodo Clásico Tardío, ya que estaba reservado para rituales y actividades correspondientes a dicha clase social.

Figura 25. Reconstrucción de la Estructura L5-49

Fuente: Federico Fahsen (2003: 10)



El autor resalta la idea que, en Dos Pilas, hay muy pocas construcciones con techos de bóvedas a comparación de otros sitios del Petén, lo cual puede responder a diversas causas como culturales, funcionales o cronológicos. De este edificio, como ya se mencionó, se destaca la presencia de una escalinata, la cual cuenta con cuatro escalones jeroglíficos a los lados y el hallazgo de dos depósitos rituales (denominados por Joel Palka como “Depósitos Especiales 2 y 3”) (Palka, 1990: 233; Castellanos, Fahsen y Luin, 2001).

Los “Depósitos especiales # 2 y #3” estaban alienados en la superestructura central, lo que probablemente fue casual o de forma intencional. De ser así, podría estar marcando “la línea del eje de algún edificio previo a ésta o que sea la línea que parte de otra ofrenda a entierro” (Palka 1990a).

A partir del hallazgo de dichos depósitos y materiales en esta estructura, Joel Palka (1990a) señala que la función del edificio seguramente fue ritual, como se mencionó líneas arriba, ya que:

El panel #17 menciona eventos que eran presididos por personajes míticos en fechas míticas, además de un poco de información dinástica, este edificio pudo haber sido un altar o un sitio de oración religiosa relacionado con los personajes y significado del panel inscrito. David Stuart ha indicado que el texto en el monumento también

tiene una dedicación a un "ta tun" o "piedra de antorcha" (¿quemar de ofrendas?) por un ajaw del linaje de los gobernantes de Dos Pilas. Esto posiblemente se refiere a la dedicación del monumento y la exfoliación de la piedra puede haber sido causada por la quemazón de ofrendas cerca o sobre la piedra.

De acuerdo con Johnston, Inomata y Palka (1989: 38), los restos encontrados en el Depósito problemático 1, correspondieron a persona adultas, que probablemente fueron colocadas en dicho espacio entre el Clásico Tardío y Terminal.

- Estructura P5-7 (Pirámide “El Duende”)

Este complejo arquitectónico está ubicado a 1 km al este de la Plaza Mayor o Central, en la parte más alta. Está compuesto de varios conjuntos de estructuras de tipo ceremonial y habitacional, murallas defensivas, monumentos, altares y paneles, lo que permite conocer su nivel de importancia en la ciudad durante el periodo Clásico Tardío, ya que se considera que su época de ocupación fue corta porque comprende los años 700-870 d.C. (Escobedo *et al.* 1990; Escobedo, Robles y Wright, 1992: 119, 124).

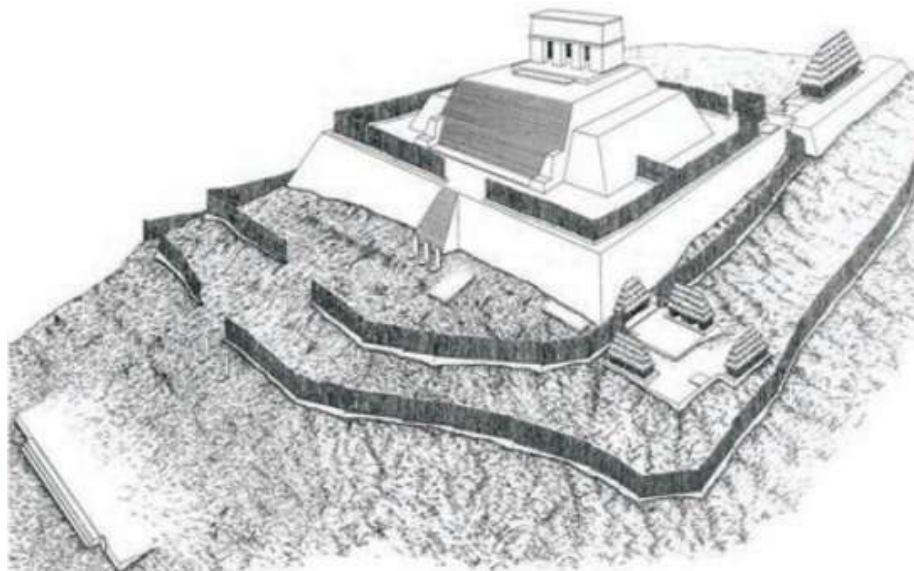
Es importante mencionar que este complejo denominado “El Duende” se encuentra rodeado por tres murallas defensivas características del sitio, por lo que se considera que tuvo actividad defensiva al final de la ocupación del sitio (Escobedo *et al.* 1990).

La estructura P5-7 mencionada como la pirámide de “El Duende” es la construcción que tiene más elevación en Dos Pilas, ya que cuenta con 20 m de altura; se encuentra orientada hacia el norte y tiene un aspecto monumental. Se encuentra asentada sobre una serie de cinco terrazas naturales que fueron modificadas (Escobedo *et al.* 1990: 276, Escobedo, Robles y Wright, 1992: 124).

En cuanto a las características arquitectónicas de dicha estructura, se puede mencionar que consistió en una cámara alargada de 18 m de largo por 1.60 m de ancho que posee tres accesos. Llama la atención que tanto las piedras de la fachada como los pisos, estaban cubiertos de estuco pintado de color rojo. En el centro del templo se localizaron tres paneles lisos de 2.30 m de alto, frente a panel 15 estaba un altar. Posiblemente presentó una bóveda (Escobedo *et al.*, 1990).

Figura 26. Reconstrucción de la Pirámide “El Duende”

Fuente: Arthur Demarest (2006)



Como se ha mencionado, esta fue una de las construcciones más relevantes en Dos Pilas, lo cual también se evidencia con la presencia de 13 monumentos pertenecientes al Clásico Tardío asociados a la misma: en la terraza 1, las Estelas 12 y 13 y los altares 15 y 16; en la terraza 3, las Estelas 14, 15 y los altares 15 y 18; frente a la Estructura P5-7, la Estela 11 y el Altar 14; dentro del edificio, en el templo, los Paneles 15, 16 y 18; en la plazuela que está detrás, la Estela 16 y el Altar 19 (Escobedo *et al.* 1990: 277-279).

Escobedo *et al.* (1990) señalan que, en lo que denominaron como el piso 2, localizaron dos cortes en su superficie, los cuales consideraron que representaban tapaderas que sellaban depósitos o entierros intrusivos, dentro de los cuales hallaron varios tiestos quebrados, piedras quemadas y carbón, obsidianas y pedernales excéntricos.

Toda la cerámica hallada en esta construcción correspondió al periodo Clásico Tardío, de la cual la mayoría pertenecía al tipo Encanto Estriado. Los entierros asociados fueron los número 6, 7 y 8. De hecho, se debe resaltar que, el Depósito especial #4 encontrado en la Estructura P5-7 fue colocada en la última etapa de uso de El Duende, por lo que, aunque el templo ya había sido abandonado y hasta colapsado, seguía siendo considerado como importante, evidencia de ello fueron los “extraños entierros cremados sobre el escombros”, probablemente porque era concebida como una especie de cerro sagrado (Escobedo *et al.* 1990).

- Estructura N5-20

Este edificio forma parte del grupo N5, un conjunto habitacional de élite ubicado a 500 m al sureste de la Plaza Mayor aproximadamente (Chinchilla, 1991). Sin embargo, no existe mayor información al respecto que la mencionada en el reporte que lo refiere y Oswaldo Chinchilla (comunicación personal, 2022) indicó que es de las pocas publicaciones que lo abordan.

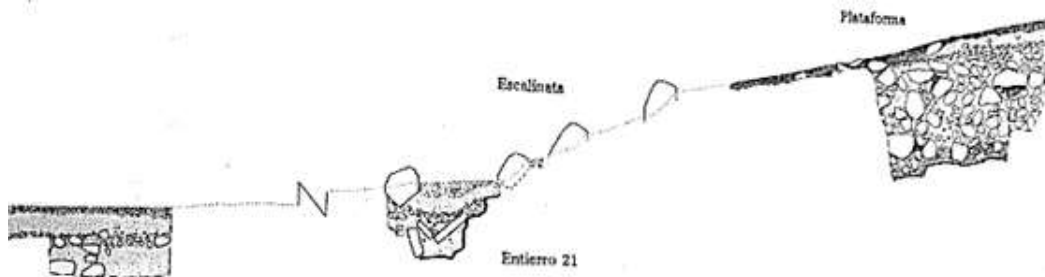
- Estructura N5-21

Este edificio se encuentra en la plaza y forma parte del grupo N5-6, un conjunto habitacional de élite que se ubica 500 m aproximadamente al sureste de la Plaza Mayor de Dos Pilas. Presentó dos fases de ocupación, las cuales corresponden al periodo Clásico Tardío; fue la construcción más prominente, esto debido a su localización en una plataforma, por la presencia de bóveda y una escultura. A pesar de los hallazgos que se realizaron en esta estructura (Entierros 21 y 22), no se considera de tipo funerario, sino que es más probable que su función fuera administrativa y religiosa, pero también habitacional. En N5-21-1^a-b se encontró una escultura del Dios solar que fue “dislocada” y quebrada (Chinchilla, 1991: 111, 121).

Es posible que la Estructura N5-21-2^a sea la más antigua y que posteriormente se complementara con otra construcción, además de realizarle modificaciones a la plataforma en la que se encuentra, incluyendo la colocación de pisos adicionales (Chinchilla, 1991: 121).

Figura 27. Corte de la Estructura N5-21

Fuente: Oswaldo Chinchilla (1991: 91)



- Estructura M5-19

Este edificio forma parte del Grupo M5-5 localizado en la plaza grande y que se encuentra erigido sobre una elevación ancha y plana en el lado oeste de una escarpa que se ubica al suroeste de la plaza mayor de Dos Pilas. Tiene nueve estructuras en total. Esta construcción es una de las principales junto con M5-16 y M5-18, se caracterizan porque ven hacia la gran plaza central. Cerca de esta agrupación se encuentran dos pequeñas entradas a cuevas (Emery, Foias y Wright, 1991: 169).

- Estructura L4-42

El Grupo L4-4 se localiza aproximadamente a 120 m al noroeste de la plaza principal de Dos Pilas. Se encuentra conformado por cinco estructuras, de las que, tres de ellas (L4-39, L4-41 y L4-42) son largas y es posible que su función fuera habitacional o para otros usos domésticos, las restantes, L4-40 y L4-43, que son más grandes, probablemente tuvieron otro uso. Posiblemente fue ocupado por la élite o la realeza de la ciudad (Emery, Poche y Brandon, 1992).

Esta construcción fue ocupada por un largo periodo, aunque al parecer fue construida en el Clásico Tardío, ya que los expertos mencionaron que tuvo varias fases de construcción. El hecho de que se encontrara mampostería fina en las paredes y en las bancas, supone que esta fue una residencia para la élite. La ofrenda que fue localizada en este edificio cerca de un escalón al sur o enfrente del cuarto oeste, dentro del cuarto además de las paredes quemadas permite reconocer la existencia de ritos o ceremonias que se realizaron en diferentes épocas (Emery, Poche y Brandon, 1992).

De esta forma, se puede señalar que los edificios en los que fueron encontrados los depósitos rituales de Dos Pilas estaban destinados a:

Estructura L5-49: uso de la élite-rituales

Estructura P5-7: Pirámide “El Duende”: habitacional-ceremonial

Estructura N5-20: habitacional de élite

Estructura N5-21: habitacional de élite

Estructura M5-19: no definido. Aunque no se ha definido de manera concluyente su función específica, su posición prominente dentro del conjunto sugiere que pudo haber

desempeñado algún papel significativo dentro de las actividades cívico-ceremoniales del sitio.

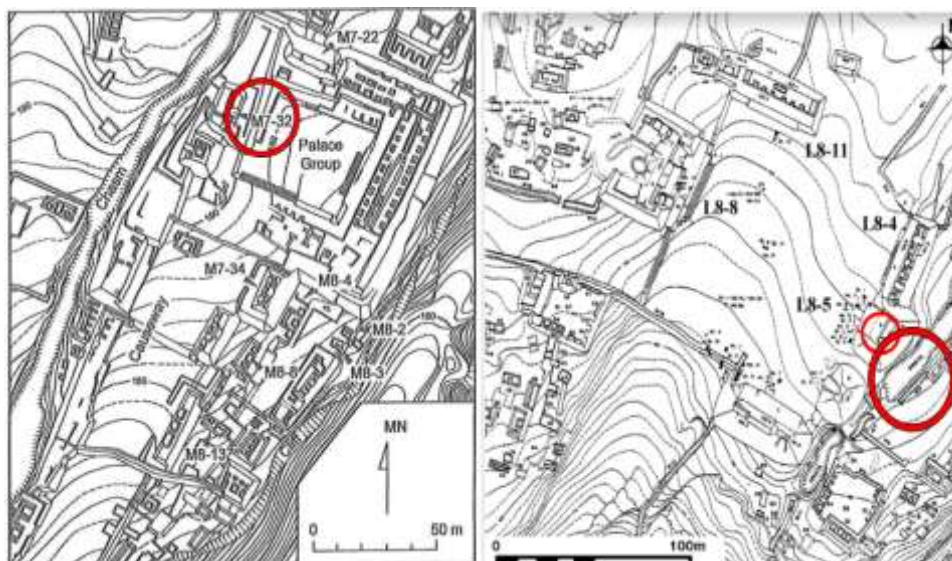
Estructura L4-42: habitacional de élite

AGUATECA

Los depósitos rituales encontrados en Aguateca se localizaron en: Estructura L8-5, Estructura M7-32, Estructura L7-42 y La Grieta.

Figura 28. Ubicación de los depósitos en Aguateca. Las marcas fueron agregadas por Lizbeth Ortiz

Fuente: Ponciano y Pinto (2006: 725)



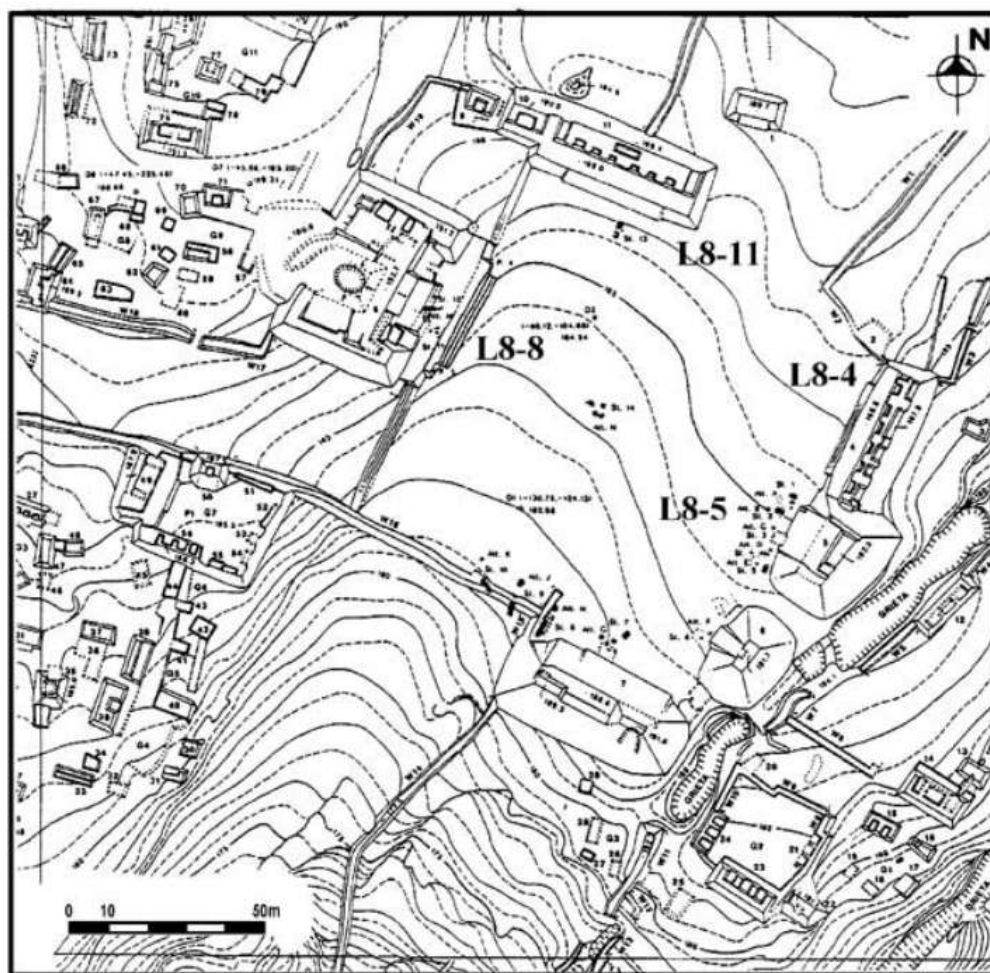
- Estructura L8-5

De acuerdo con Tirso Morales (2005: 38-39) se ubica al este de la amplia plaza principal cerrada del sitio Aguateca. Forma parte de un conjunto de estructuras entre las que se encuentran la Estructura L8-4, L8-11, con funciones administrativas y/o políticas.

Esta estructura posee características monumentales. Se encuentra compuesta por 4 cuerpos escalonados con talud y de función basal, de los cuales, 3 son más pequeños en altura y volumen que el primero, ya que éste funge como soporte de los mismos. Además, la Estructura L8-4 está adosada a este edificio. Cuenta con 22 gradas en su escalinata principal ubicada en la fachada oeste (Morales, 2005: 40-41).

Figura 29. Ubicación de la Estructura L8-5 en la Plaza principal

Fuente: Erick M. Ponciano y Takeshi Inomata (2004: 3)



Esta construcción presenta una superestructura, la cual tiene un recinto con forma de C abierto de la parte de enfrente y con dos gradas de acceso, tiene una banca en el centro. Es probable que no contara con techo de piedra, sino que tuviera uno de material perecedero. También se notó que contaba con una subestructura (Morales, 2005: 43-45).

La Estructura L8-5 se asocia con 5 estelas (1, 2, 3, 4 y 5) y 8 altares que localizan frente a su fachada oeste. Se considera que estos monumentos fueron colocados después de la construcción del edificio (Morales, 2005: 45).

De hecho, Morales (2005: 77) señala que:

La Estructura L8-5 del sitio Arqueológico de Aguateca de acuerdo a sus diferentes rasgos arquitectónicos forma parte de un estilo arquitectónico propio de la Región

de Petexbatún para el Periodo Clásico Tardío. Y debido a que se encuentra ubicada en la Plaza Principal y cuenta con dimensiones grandes como toda pirámide, y que además está asociada a monumentos esculpidos al frente de la misma, hacen que la estructura L8-5 presente una función de tipo Ritual Público.

- Muro 2

Se encuentra ubicado cerca de la Unidad 9 y de la Cámara 1, en la zona conocida como la Grieta Principal. Fue construido entre la pared de la cueva y una formación de cueva, bloquea la entrada a lo largo del oeste de la cámara. Dicha formación mide aproximadamente 1 m de altura y la esquina oeste se une con el Escalón 1, el cual, ha sido considerado como de uso simbólico, ya que no es necesario para poder caminar por ahí, como el lado oeste de la cámara está bloqueado por el Muro 2 y la formación de la cueva el paso por esa zona es obligado. Es posible notar la presencia de la dualidad oscuridad-claridad en el área (Ishihara, Guerra, Palomo y Young, 2005: 12, 19).

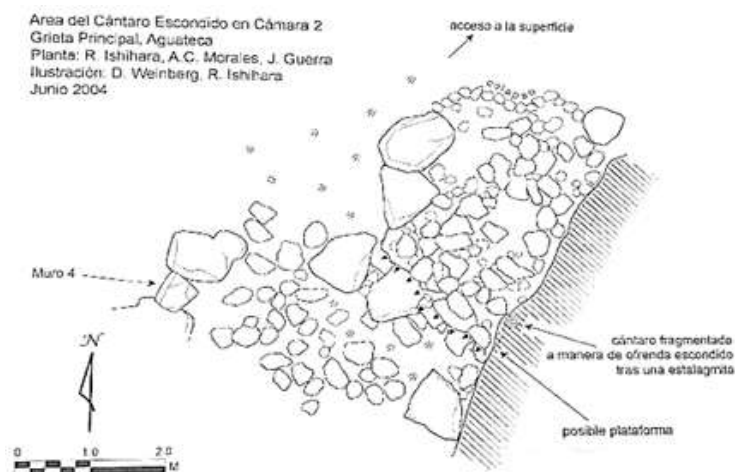
- Cámara 2

Se localiza en la zona conocida como Cántaro Escondido, la cual está conformada por las Cámaras 2 y 4 y el Pasaje 5. Consiste en la porción sur, misma que generalmente se encuentra en la oscuridad y sólo en ciertos puntos obtiene algo de luz (Ishihara, Guerra, Palomo y Young, 2005: 3).

Como parte de las excavaciones, se notó que el suelo tenía residuos de carbón muy cerca de la pared de la cueva, además de que la zona se encontraba mojada por las estalactitas presentes en el techo de la misma. Dentro de los objetos encontrados en los diferentes niveles de la operación, se registró cerámica, huesos de animal y humanos, concha, obsidiana, piedra caliza, carbón, además del Entierro 51. Se indicó el hallazgo de tres concentraciones de cerámica (Ishihara, Guerra, Palomo y Young, 2005: 5-6).

Figura 30. Área en donde se encontró el cántaro fragmentado

Fuente: Reiko Ishihara *et al.* (2004)



- Estructura M7-32

Esta construcción contó con cinco cuartos, tres de ellos fueron los principales y el resto frontales. Es uno de los edificios mejor conservados del sitio y probablemente fue ocupado por personas que pertenecían a la élite o hasta por el mismo gobernante, ya que por las características que serán descritas más abajo, es evidente que en ella se dio una gran actividad pública. En éste se destaca su muro central que medía 2.4 m de altura, 1.1 m de ancho y casi 16 m de largo, ya que en éste descansaban las bóvedas (Ponciano y Pinto, 2000: 34, 39).

Respecto con el cuatro central, éste posee forma de “C” con un eje al sur, en donde presenta su fachada principal, y tenía una extensión de 3.2 por 6.7 m. Sus muros medían entre 1.4 y 1.6 m de alto y de ancho 86-96 cm. Se encontró evidencia de material quemado y diversos restos de artefactos, por lo que probablemente los invasores llevaron a cabo un rito de terminación como parte del ataque que se realizó en Aguateca y posiblemente esto se asocie con los nichos y las rupturas cerca de la banca (Ponciano y Pinto, 2000: 35-36).

En este espacio se encontró una banca estucada estando en la misma disposición que el espacio en el que fue hallada, tenía una altura de 0.70 m y fue modificadas en algunas ocasiones; en ella se localizaron dos “nichos” (Ponciano y Pinto, 2000: 35) y que en esta investigación fueron considerados como depósitos rituales, ya que cumplen con las características principales: ser colocados de forma intencional y como parte de un rito.

Figura 31. Fotografía de la Estructura M7-32 de Aguateca

Fuente: Erick Ponciano y Estela Pinto (2007: 727)

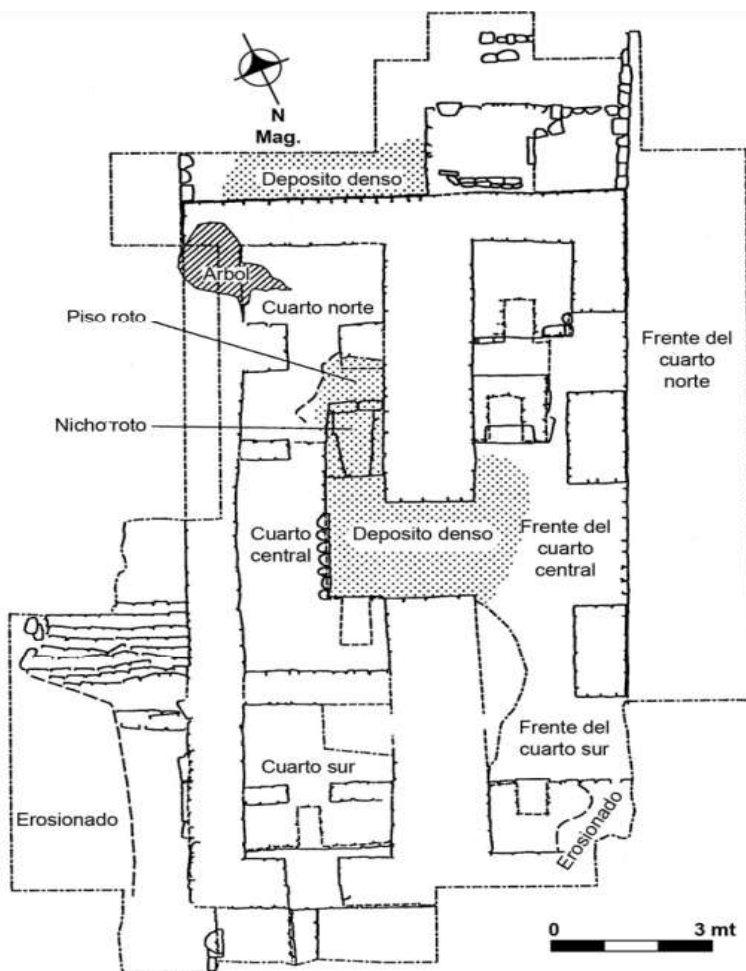


En el cuarto frontal norte, que tiene forma rectangular y que mide 2 por 5.1 m., también tenía una banca en su interior de 0.69 m y que de la misma manera sufrió varias remodelaciones:

La primera versión se encuentra en la parte norte y abarca todo el cuarto sobre ese lado. Tiene un nicho en su fachada sur. Sobre la banca se encontraron algunos tiestos y un fragmento de mano. El interior del nicho estaba vacío. La banca es extendida hacia el sur, y el nicho de la banca norte no fue sellado. La banca original midió 2.0 x 1.9 m. Esta remodelación de la banca contuvo dos nichos más en la parte sur de su remodelación 1.6 x 2.2. Uno viendo hacia el este, es decir hacia la entrada al cuarto y el otro hacia el lado sur, también en la entrada alternativa sobre ese lado. (Ponciano y Pinto, 2000: 36)

De estos nichos, el que estaba hacia el sur contenía fragmentos de cerámica casi completa y tiestos que pertenecían al depósito de material cultural hallado frente al cuarto central y que fue mencionado líneas arriba (Ponciano y Pinto, 2000: 36).

Figura 32. Distribución de la Estructura M7-32
Fuente: Erick Ponciano y Estela Pinto (2000: 815)



En el cuarto frontal sur, que posee la misma forma que el anterior y medía 2 por 5.9 m, también cuenta con la presencia de una banca, de 0.66 m de altura y 2 por 1.9 m, que ocupa toda su sección sur y que tenía un nicho. Enfrente de dicha banca igualmente se halló un depósito de material cultural conformado por cerámica, pedernal y hueso (Ponciano y Pinto, 2000: 37).

Es de notar el patrón existente en esta estructura en la cual se aprecia una preferencia por colocar “nichos” en las bancas localizadas en los cuartos principales, asimismo se debe destacar la presencia de los depósitos de restos materiales en frente de

ellas y que probablemente son posteriores, ya que es posible que formaran parte de una práctica ritual llevada a cabo por los invasores de Aguateca, sobre todo por el hecho de que se encontraban quemados, lo cual indica una actividad que perteneció a un rito de terminación.

La tendencia a colocar depósitos de material cultural enfrente de las bancas colocadas en las estructuras, no sólo se observó en la Estructura M7-32, sino que también un caso fue reportado para su plataforma de sostén, ya que, de acuerdo con Ponciano y Pinto (2000: 37), dicho elemento constructivo que fue adosado al muro norte del edificio y que probablemente se agregó de forma posterior a su construcción, tenía en su parte este-oeste restos cerámicos así como de pirita, hueso, obsidiana, concha, fragmentos de metate y pedernal sobre el piso; al oeste de la misma, también se presentó una concentración de materiales parecidos, cerámica, pedernal, concha y hueso, quizás formaron parte de la misma actividad, ya que varios de los objetos tenían signos de que fueron quemados. Los autores insisten en que posiblemente esto no fuera un basurero, por sus atributos, sino que correspondieran a un rito de terminación.

Sobre esta misma línea, también se reportaron hallazgos similares para la Estructura M8-8, en donde se notó que en sus cuartos había bancas en la parte posterior y con el mismo eje que la estructura, el cual iba de norte-sur. Dichos espacios miden 4 por 3.7 m y las bancas ocupaban la mayoría del mismo, dentro del relleno de las mencionadas características arquitectónicas fue en donde se localizaron dos nichos (Inomata y Ponciano, 1997: 5-6).

Cabe destacar el abandono de forma violenta que se dio en Aguateca y que precisamente pudo influir en la presencia de este tipo de prácticas rituales en edificios que fueron importantes en el sitio, sobre todo éste que posiblemente fue de ocupación real o para tareas administrativas.

Al respecto de este tema, Erick Ponciano y Estela Pinto (2000: 39) indican que el patrón de abandono de la Estructura M7-32 es similar al que se dio en la M7-22. De hecho, destacan que los rasgos mencionados con anterioridad acerca de los objetos encontrados en el suelo y que fueron quemados, formaron parte de un “rito de terminación” que consistió en tirar simbólicamente al suelo tales artefactos, con lo cual coincide quien escribe esta

investigación y que además le agrega el sentido de “matar” a tales cosas. El edificio fue quemado después de ello.

Es importante resaltar la elaboración de este tipo de rituales en la zona más importante de Aguateca, ya que simbólicamente se hace referencia a su caída y derrota. Es por ello que Ponciano y Pinto (2000 b) indican lo siguiente:

Es muy probable que el Gobernante 5 haya sido el último gobernante de Aguateca. El y su familia vivían en las Estructuras M7-22 y M7-32. Construyeron murallas defensivas para defenderse. El patrón concéntrico de las murallas rodea el Grupo de Palacio y parece que el objetivo primordial de la construcción de dichas murallas fue defender del ataque a la familia real. Cuando la situación en el sitio empeoró, la familia real abandonó el centro del sitio. Pero aún guardó algunas cosas en un cuarto sellado y dejaron algunos objetos con otros nobles del sitio. Esto parece sugerir que la familia real esperaba regresar al sitio, pero nunca pasó. Los enemigos atacaron Aguateca y vencieron. Hicieron el rito de terminación en las residencias reales. La parte central de Aguateca fue quemada y destruida, y todo el centro fue abandonado.

- Estructura L7-42

Esta construcción fue abandonada durante el Clásico Tardío, sin embargo, se localizaron restos de cerámica pertenecientes al Preclásico Tardío, por lo que puede mencionarse que tuvo una ocupación temprana. Este edificio muestra dos fases de construcción: la primera consistió en una plataforma sencilla con una banca de piedras, mientras que la segunda tuvo muros de mampostería entre los cuartos (Wright y Chinchilla, 1991: 464).

- La Grieta

Esta fisura natural se localiza en el centro del sitio de Aguateca, conocida como la Grieta principal, corre de noreste a suroeste y a su alrededor se ubican varios grupos, entre los

cuales se encuentran el Grupo Palacio, la Plaza principal y grupos residenciales de la élite (Ishihara *et al.* 2004: 61).

Figura 33. Ubicación de la Grieta principal

Fuente: Takeshi Inomata (1995)



Como se mencionó con anterioridad, esta formación natural fue un elemento tan característico de la ciudad que formó parte de su glifo emblema, por lo que debe considerarse que en su nombre aparece “un cerro partido por la mitad, lo que claramente representa la Grieta”. Dicho toponímico puede leerse como *k'inich cleft witz*, “señor de la montaña con hendidura” (Inomata y Symonds., 1990: 398; Ishihara *et al.* 2004: 61).

Durante su exploración, se localizaron algunos animales como serpientes, sapos y restos de tepezcuintle. Pero lo que más resalta es el hallazgo de restos óseos humanos y tios que probablemente fueron depositados de forma intencional como parte de algún ritual (Inomata y Symonds, 1990: 399).

Figura 34. Ubicación del cántaro encontrado en la Grieta

Fuente: Reiko Ishihara, Jenny Guerra y María de los Ángeles Corado (2004)



A partir de lo anterior, se puede mencionar que los lugares en los que fueron encontrados los depósitos rituales en Aguateca estaban destinados a:

Estructura L8-5: funciones administrativas y/o políticas

Estructura M7-32: habitacional de élite

Estructura L7-42: no definido. Aunque no se ha definido una función específica para esta construcción, sus características sugieren un uso habitacional durante su ocupación.

La Grieta: no definido, sin embargo, forma parte del nombre de la ciudad. No obstante, se puede deducir que fue un espacio ritual para la realización de ofrendas o ceremonias vinculadas a la cosmovisión maya.

NACIMIENTO

Los depósitos rituales de Nacimiento fueron encontrados en dos edificios: la Estructura M4-1 y M4-3 (Ver Figura 34).

- Estructura M4-1

Este edificio es el más grande en cuanto a los grupos residenciales de Nacimiento se refiere. Mide 13.10 m por 3.90 m y su pared corresponde a 51.5 m². Su distribución consiste en tres cuartos divididos por muros, una banca en el cuarto central y una exterior frente al cuarto

norte, cerca de la cual hay una plataforma baja. En el lado sur se hallaron restos de gradas (Eberl y Vela, 2005: 342-343).

El cuarto norte se diferencia de los otros dos en los materiales arquitectónicos, ya que mientras el primero fue elaborado con lajas, los otros fueron hechos con piedras rústicas. Probablemente la Estructura M4-1 fue construida en el periodo Clásico Tardío, teniendo su principal ocupación a finales del siglo VII d. C. (Eberl y Vela, 2005: 343-344).

Figura 35. Ubicación de los depósitos rituales de Nacimiento. Las marcas fueron agregadas por Lizbeth Ortiz

Fuente: Markus Eberl y Claudia Vela (2005: 342)

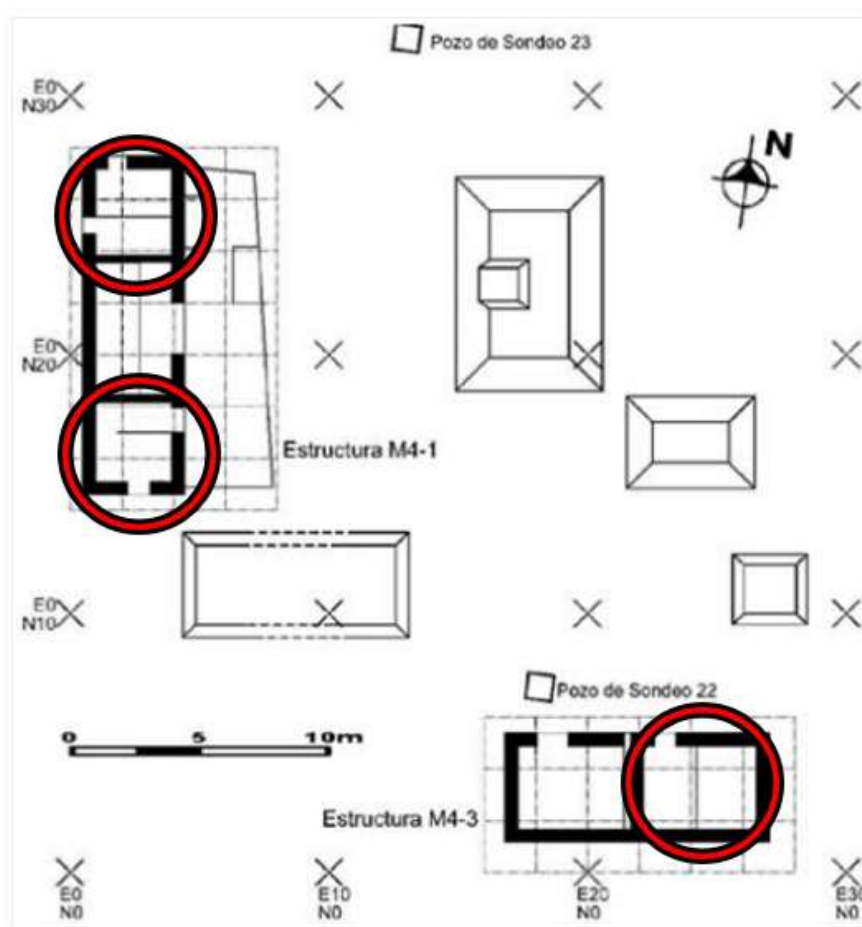
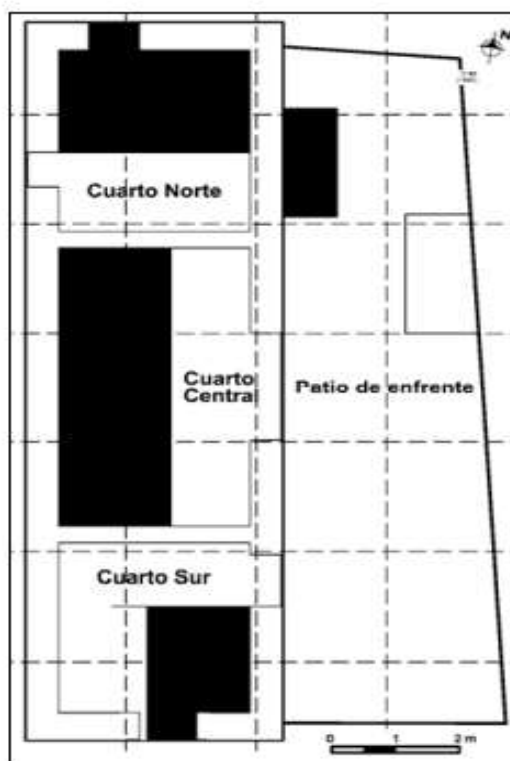


Figura 36. Distribución de la Estructura M4-1
Fuente: Markus Eberl y Claudia Vela (2005: 343)



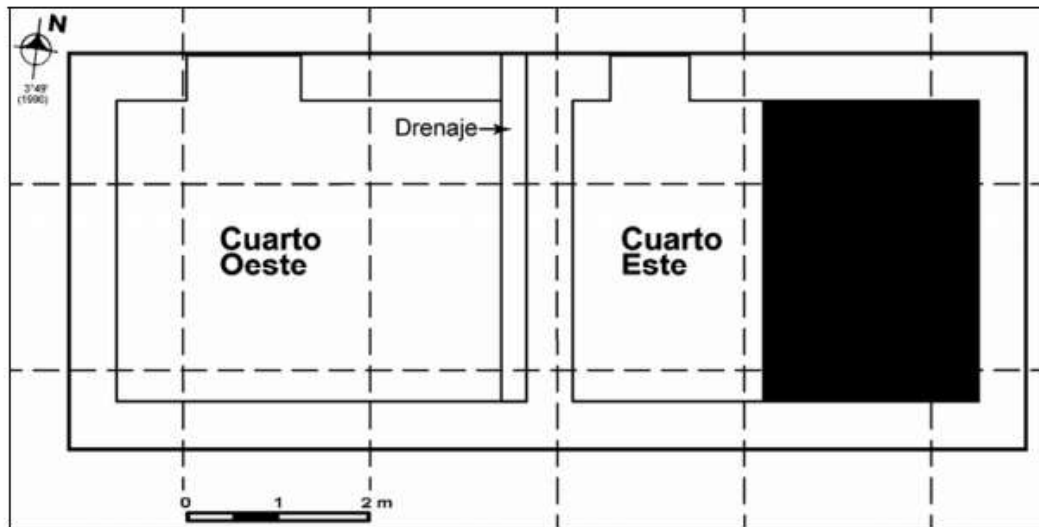
- Estructura M4-3

Se localiza en el lado sur de un grupo secundario, sus medidas son 10.20 m por 4.20 m cuenta con dos cuartos ubicados en el este y el oeste, sus entradas conectan con el patio del grupo. Fue erigida directamente sobre la roca madre, puede observarse bloques grandes irregulares que forman el inicio de la estructura, mientras que los muros fueron elaborados de lajas grandes dispuestas de forma vertical. Probablemente, sus muros superiores y el techo fueron de materiales perecederos. Este edificio corresponde al estilo Tepeu II (Eberl y Vela, 2004: 10-6; 205: 344).

Su cuarto oeste cuenta con 13.2 m², dentro de los cuales se encontraron restos que permiten pensar que no fue para uso habitacional, sino que sirvió como taller, mientras que su cuarto este que mide 14 m², contaba con una banca, lo que quizás indica que fue de utilizado para aspectos domésticos (Eberl y Vela, 2004: 10-6; 2005: 244).

Figura 37. Planta de la Estructura M4-3

Fuente: Markus Eberl y Claudia Vela (2005: 245)



Lo anterior permite mencionar que los edificios de Nacimiento estaban dedicados a:
Estructura M4-1: residencial
Estructura M4-3: probable taller

CEIBAL

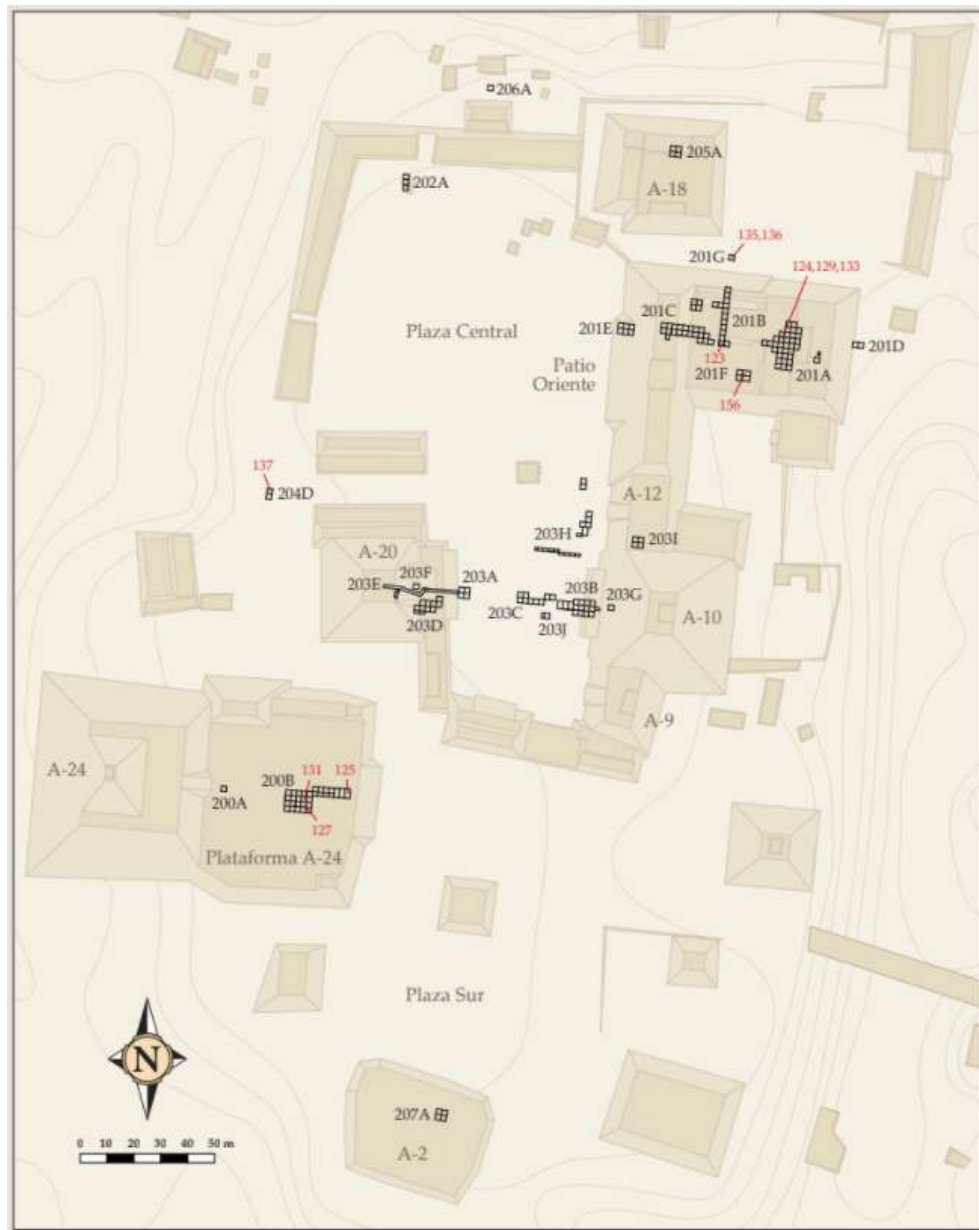
Una de las ciudades en las que se han encontrado depósitos rituales en abundancia ha sido Ceibal, este tipo de prácticas dejó vestigios en varios lugares del sitio, tal como se muestra a continuación.

- Plaza central del Grupo A y Grupo E

Este grupo arquitectónico, ubicado en lo más alto de Ceibal, en la cima de una colina que está rodeada por el río Pasión, tuvo la ocupación más temprana de del sitio, situada a inicios de la fase Real-Xe, es decir, alrededor de 900 a. C. Fue en este conjunto en donde se centró la actividad cívica y ceremonial del sitio durante el Preclásico Medio, posteriormente, cambió hacia el Grupo D para el Preclásico Tardío hasta el Clásico Tardío, no obstante, durante el Clásico Terminal el Grupo A volvió a ser el punto de prácticas rituales y políticas, por lo que los gobernantes comenzaron programas escultóricos e iconográficos (Castillo Aguilar, V. *et al.* 2011: 344; Castillo Aguilar, *et al.*, 2013: 22).

Figura 38. Mapa del Grupo A de Ceibal en donde fueron localizados depósitos rituales

Fuente: Inomata y Triadan (2015: 58)

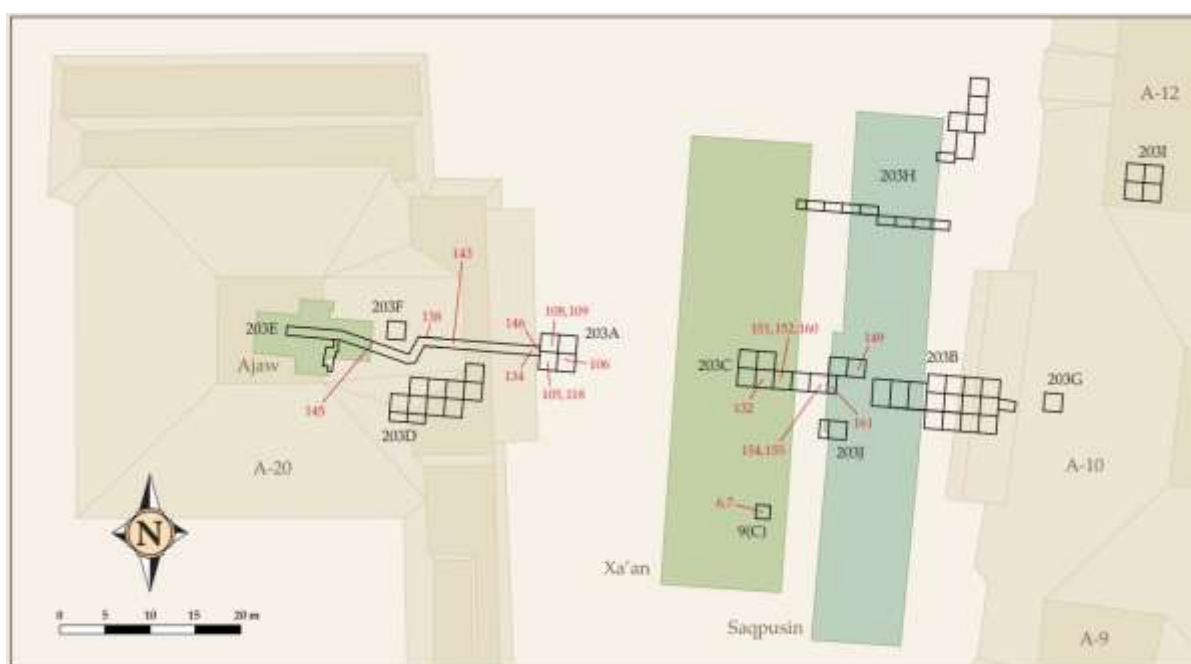


Se encuentra rodeado por estructuras de arquitectura monumental, además de estelas talladas y lisas y altares que datan del Clásico Tardío y el Clásico Terminal. El Grupo A cuenta con tres plazas: la Central fue el lugar de rituales públicos a lo largo de la historia de Ceibal, mientras que las Plazas Norte y Sur, ubicadas alrededor de la primera, contaban con importantes plataformas y estructuras. Este conjunto está orientado hacia el eje norte-sur, además de que, al parecer, presenta un conjunto de tipo Grupo E (Castillo Aguilar, *et al.*, 2013: 22).

Al parecer la Plaza Central tuvo un papel ceremonial importante en los eventos de origen y fundación del sitio, ya que en la zona fueron descubiertos diversos depósitos rituales, sobre todo de hachas de piedra verde, desde la fase Real-Xe hasta la Escoba-Mamom, sin embargo, no sólo fueron localizados en ella, sino también en construcciones como la Estructura Ajaw, el antecedente de la A-20, en la Estructura Xa'an, la antigua versión de la Plataforma Este, y la Estructura A-24 (Castillo Aguilar, *et al.*, 2013: 23).

Figura 39. Mapa de la plaza del Grupo E, localizada en el Grupo A de Ceibal, en donde pueden observarse las ofrendas encontradas

Fuente: Inomata y Triadan (2015: 59)



- Estructura A-20

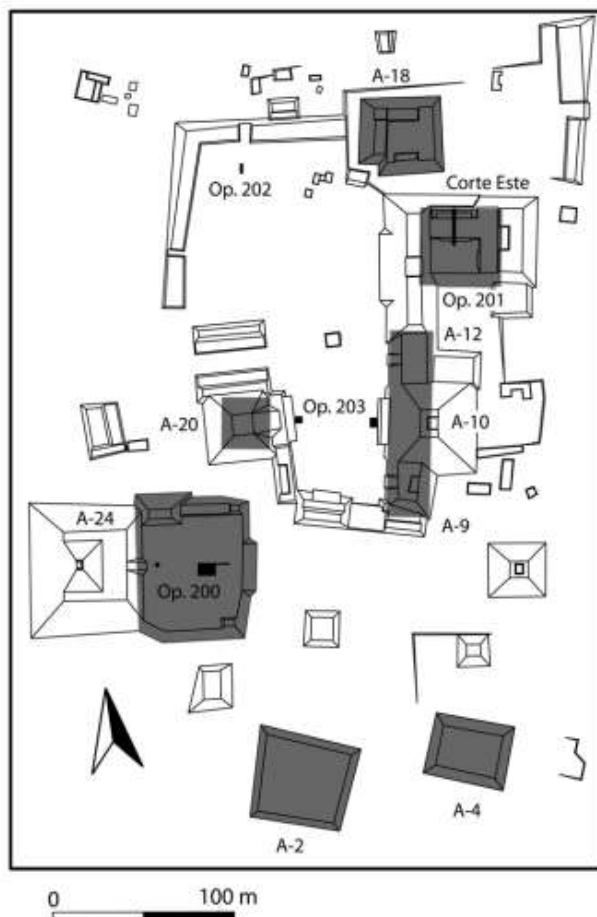
Se encuentra ubicada en la parte oeste de la plaza y fue edificada al inicio de la ocupación del sitio, en la fase Xe temprana (Ortiz, Pinzón y Méndez, 2012: 911).

Este edificio forma parte de lo que posiblemente es un complejo del tipo Grupo E, el cual está conformado, además, por las Estructuras A-12, A-10 y A-9 localizadas al este, de esta forma “la Estructura A-20 no está exactamente alineada con las del este, pero esta configuración puede ser el resultado de construcciones de períodos posteriores”. Alrededor de ellas se ubican grandes plataformas: A-18 al norte, la Corte Este al noreste con A-15 y

A-16, la plataforma frontal de A-24 al suroeste, A-2 al sureste, las cuales se encuentran a lo largo de un eje norte-sur (Inomata, Triadan y Roman, 2010: 31).

Figura 40. Distribución del Grupo A de Ceibal en donde se observa la ubicación de la Estructura A-20

Fuente: Takeshi Inomata, Daniela Triadan y Otto Rodrigo Román, (2010: 32)



- Monumento 2

Esta construcción podría consistir en un altar hecho de piedra caliza muy dura que se elaboró de forma cuadrada y esquinas redondeadas. Probablemente fue estucado para poder rellenar algunos hoyos en las fachadas y hacerlo liso. Dicho monumento se asocia con varios episodios de construcción ubicados en el periodo Preclásico Tardío. Éste fue colocado encima del relleno del Piso 5 y posteriormente fue construido el piso alrededor del mencionado (Burham y Estrada, 2013: 56-57).

Figura 41. Monumento 2 y piso 5 de Ceibal
Fuente: Melisa Burham y Javier Estrada (2013: 74)



- Piso 5 Estructura 4E-14b

Forma parte de la Plataforma 4E-14. El piso 5 era de un barro claro que se encontraba mezclado con piedrín. Los objetos que fueron localizados en el relleno corresponden al Preclásico Tardío o al Protopreclásico (Burham y Estrada, 2013: 60).

Este edificio forma parte del que fue denominado como Grupo Amoch, que se encuentra integrado además por las Estructuras 1 y 2, el cual fue fundado durante la fase Escoba-Mamom. Lleva ese nombre porque se relaciona con el entorno acuático, ya que se encuentran dos aguadas al lado del grupo una al norte de la plataforma de la Unidad 4E-14 y la otra del lado este de la Estructura 2 (Burham y Estrada, 2013: 53).

La Estructura 4E-14 a, b y c es del tipo “patio”. Al parecer, fue la residencia de quienes cuidaban el templo. De hecho, la presencia de un monumento en el Grupo Amoch, el cual se encuentra asociado con las diferentes fases de construcción, indica que los habitantes tenían el poder o la influencia para llevar a cabo un proyecto monumental, además de tener acceso a objetos con significado religioso y a rituales (Burham y Estrada, 2013: 54, 62).

Figura 42. Ubicación de la Estructura 4E-14 en el Grupo Amoch, Ceibal.

Fuente: Burham y Estrada (2013: 67).



El hecho de que el Grupo Amoch se encuentre en la periferia y aun así presente ritos característicos del Grupo A, en donde se centró la actividad ritual de Ceibal, indica la posibilidad de que los habitantes de dichas zonas hicieran alusión a los rituales llevados a cabo en la zona nuclear (Burham y Estrada, 2013: 62).

Lo anterior podría evidenciar que la periferia y el centro “estaban integrados por una ideología compartida que legitimaba el poder de una autoridad central, como un rey o último especialista religioso (Burham y Estrada, 2013: 63).

- Estructura D-31-Sub2

El edificio D-31 se construyó junto con el piso 2 en la fase Tepejilote 1 (600-720 d. C.). Junto a la Estructura D-31 Sub2, fue hallado un altar que fue elaborado con mampostería diferente que poseía un revestimiento de estuco rojo, misma característica que presento su

mascarón. En su parte superior se observa una forma de cuatrifolio. En cuanto a ésta, la cerámica recuperada indica que su construcción se dio en el Clásico Temprano durante la fase Junco 2 (300-380 d. C.) (Bazy y Roldán, 2013: 83-85).

Figura 43. Estructura D-31 y Altar

Fuente: Bazy y Roldán (2013: 92)



Dicho altar estuvo en uso desde el Clásico Temprano cuando, como ya se mencionó, se edificó la Estructura D-31 Sub2 y el Piso 3. Fue habitada hasta el Clásico Tardío (Bazy y Roldán, 2013: 86).

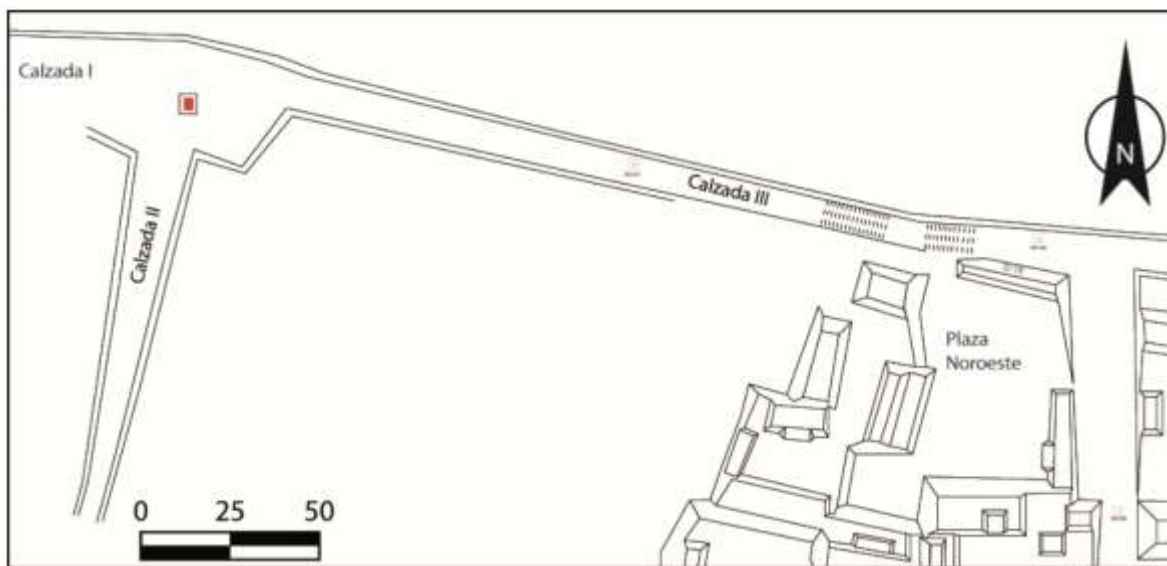
- Calzada

La calzada III comunica los grupos A y D, lo cual evidencia que existía una relación cercana entre los acontecimientos, grupos sociales y políticos de ambos lugares. En este espacio fueron hallados cinco pisos asociados con distintas fases de construcción, los cuales abarcan un periodo de 500 años, desde la fase Xate a la Junco, del Clásico Temprano al Tardío (Bazy y Roldán, 2013: 96-98).

Debido al hallazgo de un depósito, se sugirió una fecha para la construcción de la primera calzada, misma que puede localizarse en el Protoclásico, en la fase Xate 1 (50 a. C.-50 d. C.) (Bazy y Roldán, 2013: 97).

Figura 44. Ubicación de la calzada III

Fuente: Bazy y Roldán (2013: 99)



- Estructura Katal

Esta construcción se encontraba ubicada en un eje norte-sur. Su superficie era de arcilla café con zonas que se encontraban quemadas y que eran de color rojo y áreas de piedra caliza desecha de color amarillo. Sobre su piso se encontró el arranque de la banqueta de arcilla negra, misma que se construyó directamente sobre dicho piso. No obstante, las mencionadas áreas quemadas y el recubrimiento fueron puestos sobre la banqueta. Aquí se encontró una elevación pequeña de tierra negra que estaba erosionada (Castillo Aguilar, *et al.* 2011: 349).

Constaba de dos escalones en su lado norte, tenían una delgada capa de piedra caliza desecha de color blanco y medían una altura de 0.37 m. Contaban con un recubrimiento de arcilla café con caliza amarillenta y se elevaba del piso asociado a la Estructura Katal, y al parecer debió cubrir completamente dichas gradas (Castillo Aguilar, *et al.* 2011: 350).

Figura 45. Estructura Katal

Fuente: Víctor Castillo Aguilar *et al.* (2011: 357)



- Estructura Xa'an

La primera versión del Complejo Tipo Grupo E fue una estructura piramidal conocida como Ajaw y una plataforma larga que es la que nos ocupa. Medía 1 m de altura y 42-55 m de ancho aproximadamente. Fue construida durante la fase Real-Xe 1, es decir, alrededor del 1000 a. C. El acceso de esta estructura consiste en pequeñas gradas que suben hacia la parte alta de la misma que mide aproximadamente 1 m de altura (Pinzón *et al.*, 2015: 200-201).

- Estructura Fernando

Para edificar esta construcción se remodeló la roca madre, la cual fue cortada y nivelada enfrente para poder realizar un piso plano, de esta forma representa la primera ocupación de la Corte Este. Posteriormente se agregaron los Pisos 32 y 30, probablemente en una segunda fase de construcción aumentaron la altura con el mismo sascab. Un tiempo después se construyeron los pisos 29 y 28 y en determinado momento agregaron una capa piedrín con barro encima del piso 31. A partir de sus características, se puede señalar que esta estructura pertenezca a la fase Real-Xe Temprano. La esquina fue redondeada, por lo que posiblemente era redonda. Partiendo de los hallazgos realizados en ella, se considera que se

realizaron actividades rituales relacionadas con eventos de construcción, las cuales se llevaban a cabo desde fases tempranas (Triadan, 2012: 93-94).

Figura 46. Estructura Fernando
Fuente: Daniela Triadan (2012: 109)



- Monumento 1

Fue descubierto al lado del entierro 136, el cual fue localizado al lado este de la Estructura Sib'. Este monumento marcaba el eje central de dicha construcción (Castillo Aguilar *et al.*, 2013: 23).

- Estructura B'ehom

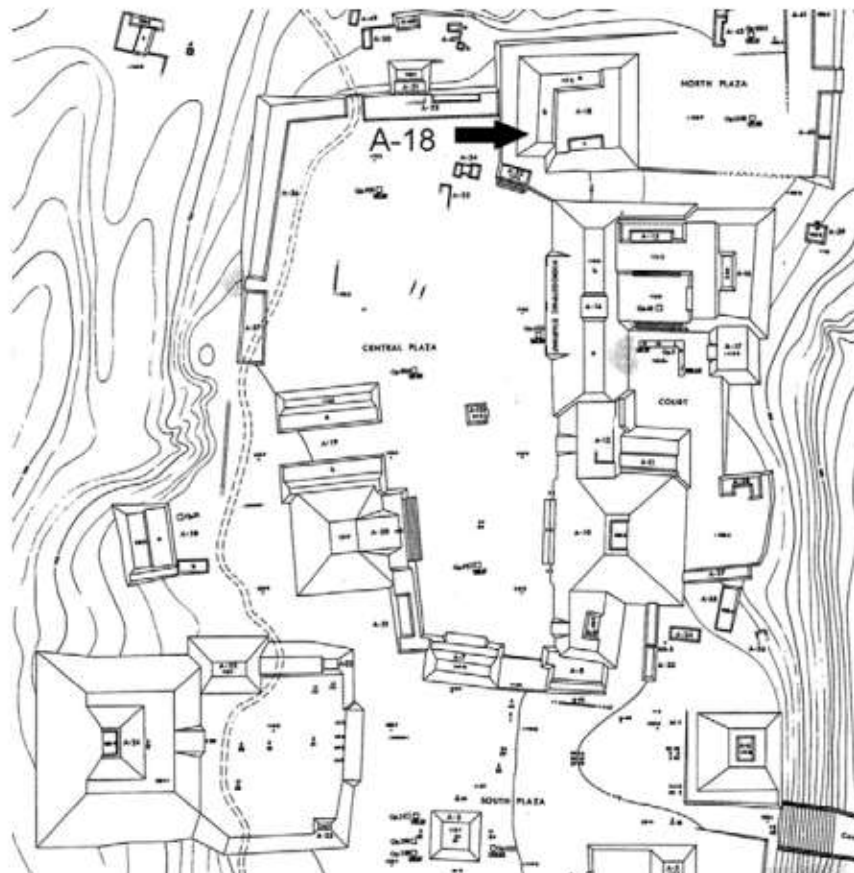
Fue una versión constructiva en el Complejo Tipo E. Se localizaba al oeste y poseía 3-5 m de altura, tenía una forma piramidal. Fue usada en conjunto con la Estructura Xa'an en la fase Real-Xe agregando nuevos pisos. Tenía varios tipos de relleno, barro verde, capas de piedras pequeñas y medianas y barro café con piedra caliza. Cubrió completamente a la Estructura Ajaw, por lo que fue la segunda versión de la Estructura A-20 (Ortiz, 2012: 83-83; Pinzón González *et al.*, 2015: 200).

- Estructura A-18

Es una construcción de tipo monumental que tiene forma de pirámide trunca que está ubicada al noreste de la Plaza Central del Grupo A, el cual colinda con la Plaza Norte. Su altura es alrededor de 8 m, en su cima se hallan tres pequeñas estructuras alargadas al norte, oeste y sur que forman una especie de patio que no presenta ninguna construcción al este, estas pequeñas construcciones se elaboraron durante el Clásico Terminal (Castillo Aguilar, 2011: 58).

Figura 47. Ubicación de la Estructura A-18

Fuente: Víctor Castillo Aguilar (2011: 62)



Es importante resaltar el trabajo y tiempo que los antiguos pobladores del sitio invirtieron en la edificación de las Estructuras A-18-Sub-1 y Sub-2, durante la fase Cantutse-Chicanel (300 a. C.-250 d.C.). Estas son de tipo monumental, de hecho, la primera de ellas debió serlo desde el Preclásico Tardío (Castillo Aguilar, 2011: 61).

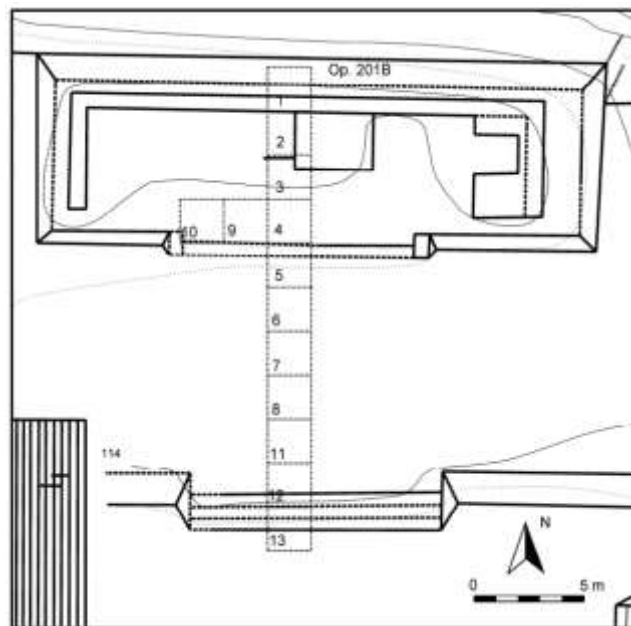
- Estructura A-15

Este edificio, en su última versión, consistió en dos pisos de estuco delgados con bloques reutilizados de otras construcciones. Aún no es clara la datación de esta estructura, pero se cree que fue construida en el Clásico Tardío o en el Terminal (Román, *et al.*, 2008: 12-13).

Es importante mencionar que para el Clásico Terminal la dinastía de Ceibal había reducido su poder o, incluso, ya había colapsado; esto puede evidenciarse en la pobre calidad de las construcciones, ya que se reutilizaban materiales, además de la ausencia de ofrendas sobresalientes en los entierros (Román, *et al.*, 2008: 13).

Figura 48. Estructura A-15

Fuente: Otto Román *et al.* (2008: 14)



- Plataforma K'at

Esta construcción consiste en un relleno de “canastadas” de barro y sascab de varios colores, el cual se halla cubierto por una capa de barro compacto de tono café y por el Piso 26. Tiene una altura de 1 m y data de alrededor de la fase Real-Xe tardío. Al parecer era bastante grande, ya que debajo de dicha plataforma se localizó el piso 27 y una capa de barro café compacto de 0.40 m, lo que podría ser una versión antigua de la que retomamos en este texto. Encima de la Plataforma K'at se edificó la Estructura Ehb (Triadan, 2012: 92).

De acuerdo con sus características, se puede mencionar que esta plataforma: Fue claramente un esfuerzo común y tal vez involucró a toda la comunidad porque llegaron materiales de diferentes partes de la antigua aldea. La manera de construcción probablemente fue igual en todas las construcciones, pero en la mayoría de casos usaron un relleno de material homogéneo y no se puede identificar canastadas individuales. En el caso de la Plataforma K'at parece que la variedad de colores y materiales fue enfatizada a propósito, tal vez porque representaba una construcción monumental y un esfuerzo comunal. (Triadan, 2012: 94)

- Estructura Saqpusin

Se denomina así por el color gris de su denso relleno. Fue una versión de la plataforma este del conjunto de Tipo Grupo E. Fue la primera construcción, aunque después fue extendida hacia el mismo punto cardinal con la construcción Raqal y al final nuevamente con la Estructura Q'an (Pinzón González, 2012: 11-12).

Figura 49. Estructura Saqpusin

Fuente: Flory María Pinzón González (2011: 82)



Dentro del relleno de esta estructura fue localizado el Entierro 130, que consistió en un niño que se encontraba colocado de oeste a este con vista al este. De la misma forma se halló el entierro 137, también pertenecía a un infante que fue depositado en el eje este-oeste (Pinzón González, 2012: 12-13).

- Plataforma A-24

Al oeste de la Plaza Sur se localiza una plataforma de forma cuadrangular de 52 por 57 m, la cual se eleva encima de la plaza, en donde se ubican dos estructuras al norte y una pequeña al sur. Al oeste se encuentra la Estructura A-24, una de las más altas y voluminosas de Ceibal. La última fase de construcción de la plataforma se representa por un delgado piso hecho de piedrín que data de la fase Bayal (830-930 d. C.), en donde se halla el auge del Grupo A en el Clásico Terminal (Castillo Aguilar, *et al.*, 2011: 345).

Es posible mencionar que los lugares en los que fueron ubicados los depósitos rituales de Ceibal estaban dedicados a:

Plaza central del Grupo A y Grupo E: actividad cívica ceremonial

Estructura A-20: probablemente parte de un complejo E

Monumento 2: altar

Estructura Katal: uso ritual

Estructura Xa'an: Complejo tipo E

Estructura Fernando: actividades rituales

Monumento 1: al lado de un entierro

Estructura B'ehom: Complejo tipo E

Estructura A-18: actividades cívico-rituales

Estructura A-15: actividades cívico-rituales

Plataforma K'at: plataforma doméstica

Estructura Saqpusin: Complejo tipo E

Plataforma A-24: eventos públicos y ceremoniales

TAMARINDITO

Los depósitos rituales de Tamarindito fueron localizados en dos grupos, el 5SR y el 5PR:

- Estructura 5SR-1

Forma parte del Grupo 5SR-a, el cual es de tipo residencial y que cuenta con tres estructuras alrededor de una plaza rectangular se abre hacia el lado norte. El edificio 5SR-1 es el más grande y ocupa el lado sur; a partir de los restos encontrados se dedujo que tuvo

un cuarto sobre una terraza y una escalera frontal (Eberl, *et al.*, 2009: 14; Eberl, Vela y Palomo, 2010: 623).

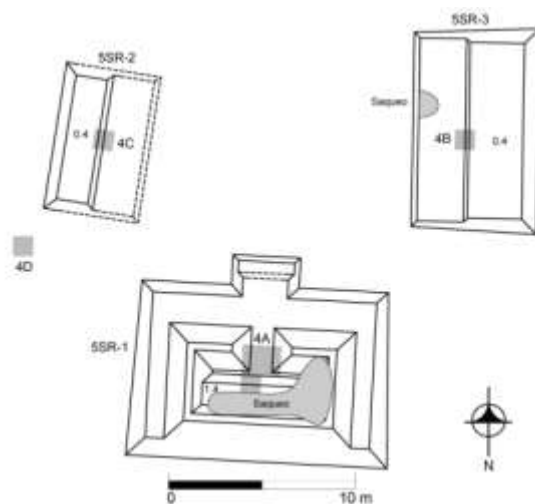
Figura 50. Ubicación de los depósitos rituales en Tamarindito. Las marcas fueron agregadas por Lizbeth Ortiz

Fuente: Markus Eberl (2009)



Figura 51. Mapa del grupo 5SR-a

Fuente: Markus Eberl, Claudia Vela y Juan Manuel Palomo (2010: 627)



- Estructura 5PS-13

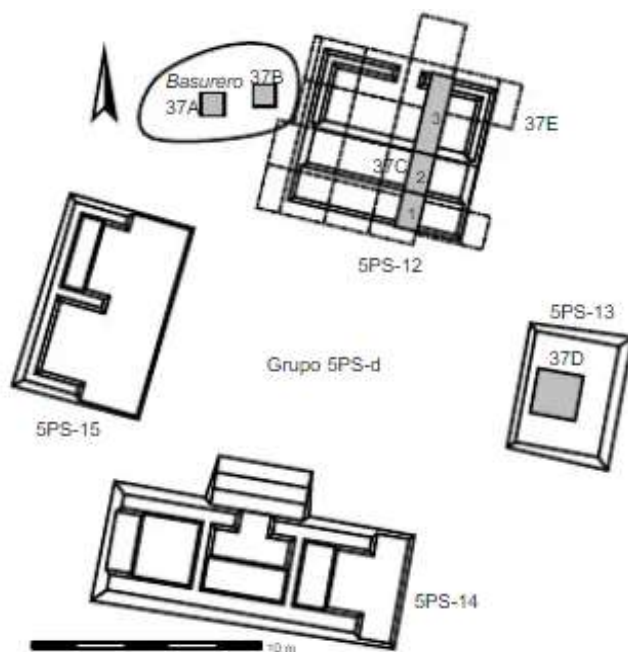
Este edificio forma parte del Grupo SPS-d, el cual se localiza dentro de la reserva nacional. Cuenta con cuatro estructuras ubicadas alrededor de una plaza de forma cuadrada, siendo

una de ellas, en el lado oeste, la que nos ocupa. Dicha construcción es cuadrangular (Vela *et al.* 2012), y cuenta con las siguientes características:

La Estructura 5PS-13 tuvo sólo una fase constructiva pero se insertaron al menos dos ofrendas y dos entierros a través del tiempo. Las vasijas reconstruibles fechan del Clásico Tardío y posiblemente del Clásico Terminal. La pequeña cantidad de colapso sugiere que no hubo una estructura de piedra sobre la plataforma cuadrangular... La presencia de las ofrendas y de los entierros soporta la hipótesis inicial que la Estructura 5PS-13 sirvió como templo funerario del Grupo 5PS-d. (Vela y Eberl, 2016: 90-91).

Figura 52. Mapa del Grupo SPS-d

Fuente: Claudia Vela y Markus Eberl, (2016: 89)



En Tamarindito, los edificios en los que fueron hallados los depósitos rituales fueron:
Estructura 5SR-1: tipo residencial
Estructura 5PS-13: templo funerario

ARROYO DE PIEDRA

Los depósitos rituales encontrados en Arroyo de Piedra se localizaron en: Estructura 1, Estructura 6, Estela 4.

- Estructura 1

Fue un templo abovedado, de mampostería y piso estucado, tenía un pórtico central de acceso hacia el sur. Probablemente tuvo más de una cámara, ya que, de acuerdo con los trabajos realizados durante su excavación, se localizó otro recinto de entrada, no obstante, puede ser posible que contara con una sola cámara pero con accesos en el sur como en el norte (Escobedo, 1991: 127).

Los depósitos rituales encontrados sobre el piso de este edificio, permitieron identificar su uso para actividades rituales en una época posterior a su colapso. De hecho, es probable que “la Estructura 1 de Arroyo de Piedra continuó siendo considerado como “cerro sagrado” por los escasos pobladores que permanecieron en el sitio luego del derrumbe sociopolítico del Clásico Tardío” (Escobedo, 1991: 127-128).

Figura 53. Perfil de la Estructura 1

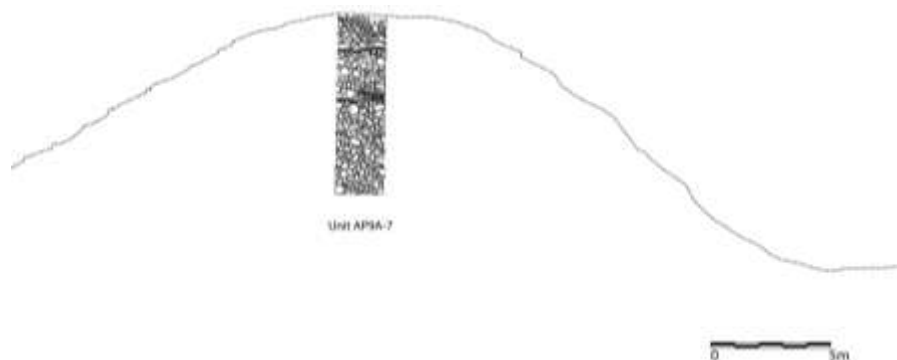
Fuente: Héctor Escobedo (1991: 227)



- Estructura 6

Es una pirámide monumental construida en el periodo Clásico Tardío en el sector este de la Plaza Principal, orientada al oeste. Es la construcción más alta del sitio, sin embargo, cuando se halló estaba en un estado muy deteriorado debido a su mampostería de baja calidad y la ausencia de una superestructura (Escobedo, 1991: 237).

Figura 54. Perfil de la Estructura 6
Fuente: Héctor Escobedo (1991: 238)



Estela 4

La Estela 4 de Arroyo de Piedra es uno de los pocos monumentos tallados documentados en este sitio del valle del Petexbatún. Se localiza en la Plaza Mayor y ha sido fechada tentativamente hacia el Clásico Tardío, aunque presenta características estilísticas que también remiten al Clásico Medio (Tourtellot y González, 2001). Fue hallada en posición caída, lo que sugiere que pudo haber sido derribada en el contexto de la desintegración política del sitio o como parte de un abandono ritual (Demarest, 1997). El monumento consiste en una estela monolítica de piedra caliza, de tamaño mediano, cuya superficie muestra un bajorrelieve erosionado. A pesar de su conservación parcial, se ha identificado la figura de un personaje masculino de pie, orientado hacia la izquierda, ataviado con un tocado elaborado y portando lo que parece ser un cetro o bastón ceremonial. Alrededor del personaje aparecen glifos dispersos, algunos de los cuales han sido interpretados como parte de una fecha calendárica, aunque el texto completo no ha podido ser descifrado (Martin y Grube, 2008).

Desde el punto de vista funcional, la Estela 4 habría actuado como monumento conmemorativo, probablemente erigido para celebrar un evento dinástico significativo, como una entronización, una alianza política o la conmemoración de una fecha importante. Su emplazamiento en el centro ceremonial del sitio refuerza su carácter público y ritual, y la vincula con el sistema regional de estelas conmemorativas del área de Petexbatún, donde estos monumentos operaban como dispositivos de legitimación política y de inscripción de la memoria histórica (Houston, 1989; Demarest, 1997).

En términos estilísticos, la Estela 4 comparte rasgos con producciones escultóricas tempranas de sitios como Tamarindito, lo que sugiere posibles vínculos iconográficos o

dinámicas de patronazgo intersitio. Esta relación puede interpretarse como parte de un proceso regional en el que el arte monumental funcionaba como medio de diferenciación y competencia política entre élites locales (Martin y Grube, 2008).

Figura 55. Estela 4 de Arroyo de piedra

Fuente: Pinterest



Se puede observar que en Arroyo de Piedra los espacios en los que fueron colocados los depósitos rituales fueron dedicados a:

Estructura 1: actividades rituales

Estructura 6: probablemente ceremonial

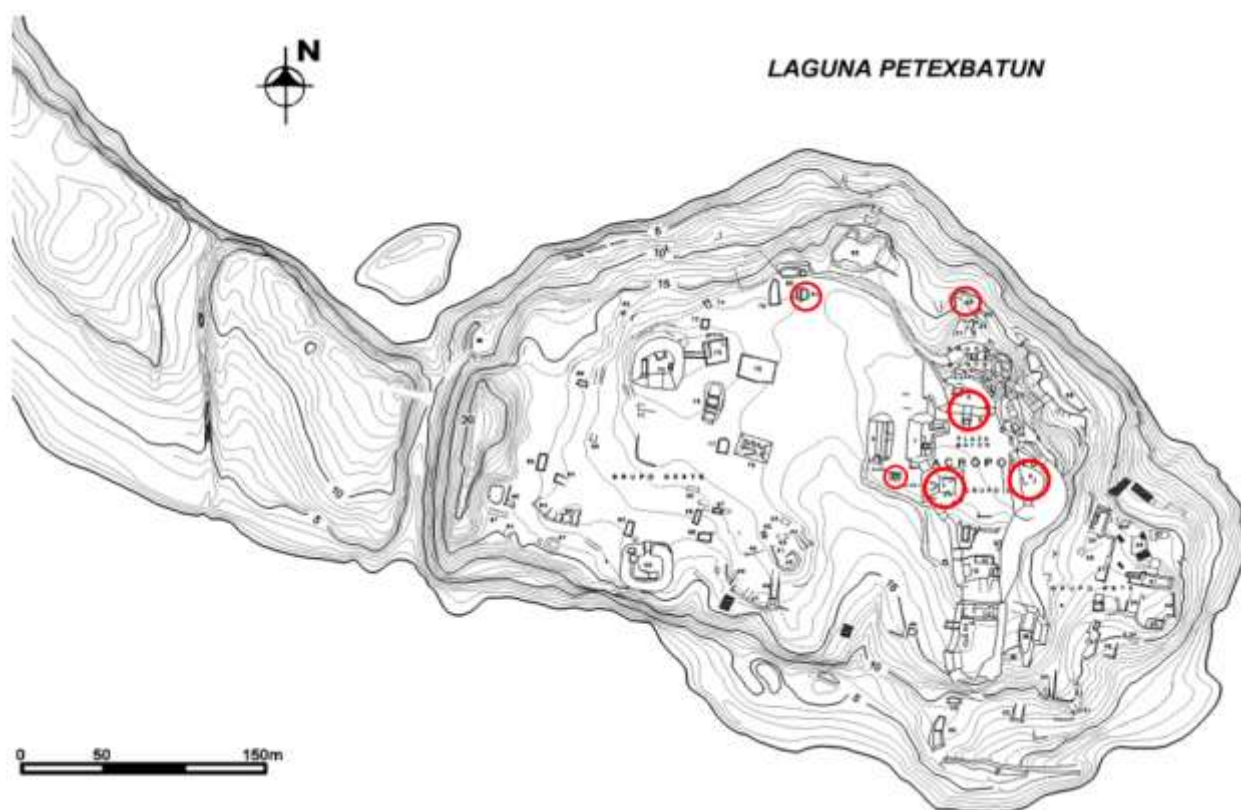
Estela 4: conmemorativo, político-ritual

PUNTA DE CHIMINO

Los edificios en los que fueron localizados los depósitos rituales en Punta de Chimino son las Estructuras 2, 6, 7, 22f, 81, Norte y Estela 1:

Figura 56. Ubicación de los depósitos rituales en Punta de Chimino. Las marcas fueron agregadas por Lizbeth Ortiz

Fuente: Bachand, Román, Castañeda y Anavisca (2006: 900)



- Estructura 2

Consiste en una pequeña plataforma-altar que tiene 1 m de altura, 6 m de largo y 4.5 de ancho. Se ubica cerca del corredor del Juego de Pelota, al sur, y al oeste de la Estructura 7, zona creada para la colocación de estelas y altares. Es por ello que se infiere que su uso fue de tipo ritual (Escobedo, 1996: 9).

- Estructura 6

Es el edificio más largo en la vista del Lago del Petexbatún. Es compañera de la Estructura 7, se encuentra en la acrópolis de Punta de Chimino. Esta presentó al menos diez etapas de construcción, tres de las cuales corresponden al Preclásico Medio, una al Preclásico Tardío, cuatro al Protoclásico y dos al Clásico Tardío. En la primera de ellas se encuentra la evidencia más temprana de la actividad cultural (Bachand, Román, Castañeda y Anavisca, 2006: 901).

De acuerdo con Bachand, Román, Castañeda y Anavisca, (2006: 901):

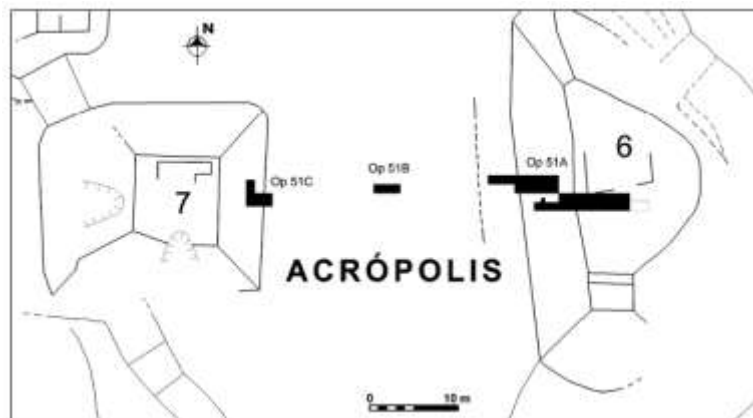
Desde el principio, el enfoque de actividad ritual pública era en la Estructura 6, la estructura larga que miró hacia el lago. En el Preclásico Tardío, los habitantes llevaron a cabo un gran proyecto de edificación cívica que incluyó la Estructura 6 como un edificio ceremonial en un Conjunto de Tipo Grupo E. Se embellecieron este par de edificios a través del Preclásico Terminal o Protoclásico 1 con una serie de modificaciones que amplió sus valores simbólicos. Al fin del Protoclásico, se manifiestan la Estela 1, su recinto grande y un corredor ritual enfrente de la Estructura 6, cambios que muestran una tendencia hacia espacios rituales más privados y la exhibición pública del poder de un líder local.

- Estructura 7

Este edificio presentó siete etapas de construcción, las cuales corresponden de al Preclásico Tardío, Protoclásico, Clásico Temprano y Clásico Temprano. En algún momento se intentó cambiar su orientación (Bachand, Román, Castañeda y Anavisca, 2006: 901, 908).

Figura 57. Estructuras 6 y 7 de Punta de Chimino

Fuente: Bachand, Román, Castañeda y Anavisca (2006: 901)



- Edificio Chicanel

Este edificio forma parte de la Estructura 6 y consiste en una fase de construcción del mismo (Bachand, Román, Castañeda y Anavisca, 2006: 903).

- Estructura No.22f

Esta es una estructura aislada que se ubica en la parte noreste de la brecha 12, posee una forma rectangular y mide 9.30 de largo por 7.80 de ancho. Tiene las esquinas en forma rectangular y muestra dos adosamientos o extensiones en su parte este. Se encuentra orientada hacia el norte. Fue construida de piedra canteada. Tuvo dos fases constructivas, mismas que pertenecen al Clásico Tardío. Es probable que ésta junto con la Estructura 22c tuvieran “la función de albergar a las personas que estuvieron dedicadas al mantenimiento y cuidado de las áreas de cultivo” (Quezada, Morgan, Demarest y Beach, 1997: 398).

- Estructura Norte

Formó parte de un grupo de arquitectura compleja que posiblemente fue para la élite y se encuentra fechado para el Clásico Terminal. Se ubicó al suroeste de la Plaza Principal. La Estructura Norte tenía un piso de piedrín, sus medidas son 34.50 m de largo, 18.40 m de ancho y 0.50 m de alto. Encima de la misma, se halló otra plataforma que tenía la misma orientación. Contó con dos etapas constructivas

- Estructura 81

Este edificio consiste en un pequeño templo de forma cruciforme (Morgan, 1996: 64). Forma parte de un grupo conformado por las Estructuras 79, 80 y 81. El oratorio del lado este, debido a su altura, probablemente consistió en una residencia de clase media durante el Clásico Tardío. Fue un edificio abovedado edificado con piedra tallada (Quezada, Morgan, Demarest y Beach, 1997: 400).

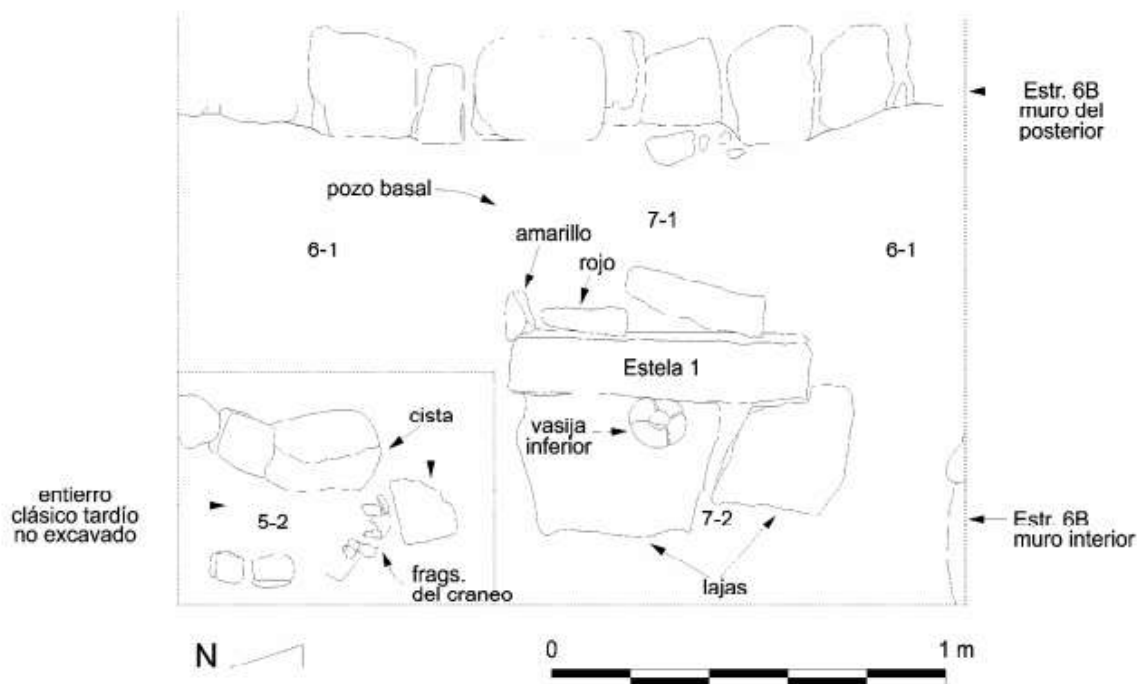
- Estela 1

Este monumento estuvo ubicado en la Estructura 6B a 0.75 m del muro trasero, al parecer el edificio fue construido como su recinto en el Protoclásico 2, no obstante, para el Clásico Temprano, su parte superior fue cortada y removida. Muy cerca de él “una vasija ofrendada fue encontrada borde a borde sobre una laja plana larga al frente del monumento, indicando que la gente del Clásico Tardío conmemoró el objeto previo a enterrarlo dentro de la construcción”. De la misma forma, se hallaron algunos tiestos pertenecientes a la fase Sayaxché-Palmar del Clásico Tardío en un hueco del lado frontal de esta edificación,

mismos que probablemente fueron intrusivos, las lajas que estaban sobrepuestas aparentemente se usaron como soporte para mantener en pie el monumento (Bachand, de León, Anavisca y Castañeda, 2005: 9-10).

Figura 58. Ubicación de la Estela 1 con respecto a la Estructura 6B

Fuente: Bachand, de León, Anavisca y Castañeda (2005: 21)



Es importante destacar que un número relevante de objetos se hallaron *in situ* alrededor de la Estela 1, los cuales se encontraban de la siguiente manera:

En medio estaba una punta de proyectil de obsidiana completa (empotrado en la pared posterior 0.01-0.02 m sobre el piso), una punta de proyectil de pedernal y un pedazo de placa de pirita triangular. Estos objetos fueron encontrados en el mismo nivel y el mismo contexto que el bifacial de obsidiana verde de Pachuca, un proximal bifacial de obsidiana gris y un pedazo de placa de pirita descubiertas en 2004 en PC51A-3/8-4-1. Hay una pequeña duda que estos objetos estaban asociados a la terminación de la Estela 1. Hubo tres proyectiles con forma rara de punta de

dardo que no tienen antecedente Preclásico... La punta de proyectil color verde oscuro no es de esta forma y tiene manufactura simple. La materia crudo prima para hacerla fue obtenida del centro de México, pero su manufactura es bastante simple y burda. (Bachand, de León, Anavisca y Castañeda, 2005: 10-11)

Los autores destacan la similitud que poseen las puntas con las de otros sitios como Kiminaljuyú, Altun Ha o Tikal. Asimismo, llama su atención el hecho de que no haya rastros de que se quemaran estos objetos en la zona que se encuentra alrededor de la estela, además de la presencia de restos de caracol regados en el piso (Bachand, de León, Anavisca y Castañeda, 2005:11).

A partir de lo anterior, se puede notar que las edificaciones en las que fueron encontrados los depósitos rituales de Punta de Chimino estaban dedicados a:

Estructura 2: ritual

Estructura 6: ceremonial

Estructura 7: probablemente ceremonial

Estructura 22f: habitacional

Estructura 81: habitacional

Estructura Norte: élite

Estela 1: conmemorativo-ritual

CANCUÉN

Los depósitos rituales de Cancuén se localizaron en los reservorios de agua norte, sur, del Grupo los Patos, en el Palacio, en las Estructuras M7-5, Estructura L9-8, L7-24, L7-21, L7-40, L7-35 y L8-7. (Ver Figura 58)

- Reservorio norte

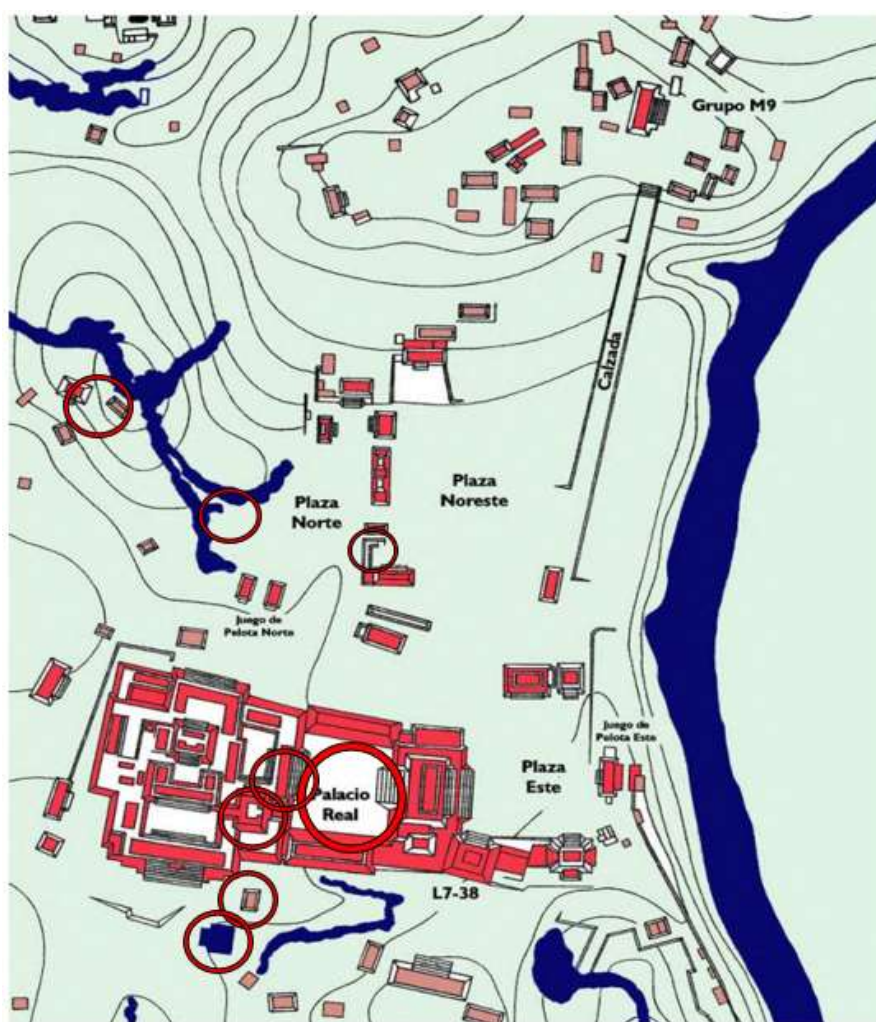
El área norte de Cancuén cuenta con varias estructuras habitacionales que posiblemente fueron ocupadas por la clase media de la ciudad. Es en esta zona que se encuentran ubicado el Reservorio Norte, aunque no forma parte de ningún grupo residencial, su acceso está cerca del Palacio Real. Al suroeste de este depósito de agua se localiza el Juego de Pelota,

el cual fue construido sobre un nacimiento de agua. La reserva tiene un pequeño canal por el que fluye el agua que se une a un arroyo (Alvarado Najarro, 2013: 134).

Figura 59. Ubicación de algunos de los depósitos rituales en Cancuén. Las marcas fueron agregadas por

Lizbeth Ortiz

Fuente: Barrientos (2007: 9)

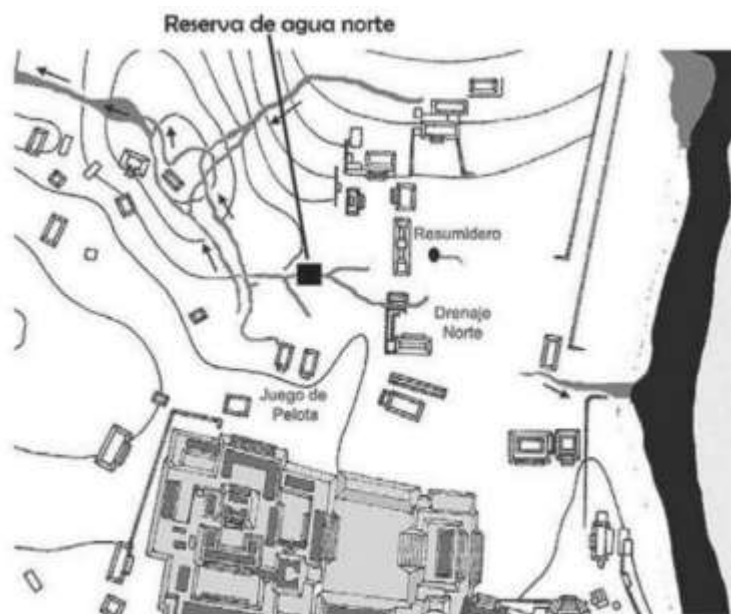


Un canal elaborado que atravesaba las estructuras L8-6 y L8-7 se encontró en instalado en la Plaza Noroeste del sitio y terminaba en la reserva de agua norte, justo en esta zona se halló un dique que probablemente se utilizó para reducir el flujo del agua en la época de lluvia. Se debe considerar que la ciudad se encuentra en una zona que se inunda (Alvarado Najarro, 2013: 135).

Al extremo oeste del reservorio se localiza un canal subterráneo muy elaborado que desembocaba en un arroyo situado al oriente, el cual se conecta con el río La Pasión, este a su vez con el que sale por el otro lado, por el Juego de Pelota. Dicho canal fue usado como drenaje o desagüe por la cantidad de agua que había en el área (Alvarado Najarro, 2013: 135).

El reservorio norte mide “7.30 m Este-Oeste y 6.00 m Norte-Sur, con una altura de 2.27 m sobre la banqueta o grada interior que a su vez contaba con una altura de 0.85 m”. Su profundidad era de 3.12 m; a partir de estas características se propuso que su capacidad pudo ser de 136.66 m³ aproximadamente (Alvarado Najarro, 2013: 136).

Figura 60. Ubicación del Reservorio Norte
Fuente: Silvia Alvarado Najarro (2013: 136)



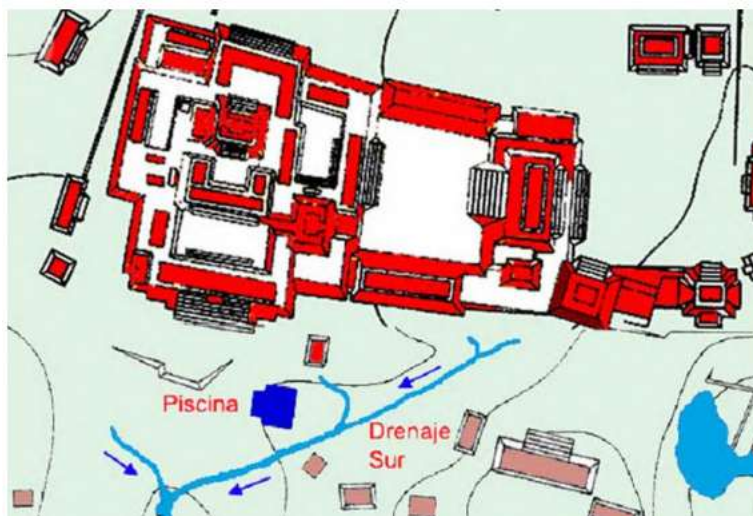
- Aguada sur o piscina real

Se encuentra ubicada al pie de la entrada sur del Palacio. La superficie de ésta, mientras estaba inundada, parecía circular, pero cuando se secó se notó que había “piedra canteada”, por lo que es probable que tuviera laterales de piedras escalonadas, por lo que probablemente fue un cuadrilátero de mampostería y piso de lajas. Su extremo en el lado oeste se caracterizó por la presencia de una banca, zona en la cual tiene menos profundidad (Barrientos, 2007: 36-37, 44).

Esta reserva de agua fue alterna al Drenaje sur del Palacio, ya que no se encontró ninguna conexión. Asimismo, esta zona no funcionó como depósito o reserva (aguada o cisterna), sino como su nombre lo indica, fue utilizada como una piscina que fue alimentada por un nacimiento de agua limpia (Barrientos, 2007: 38).

Figura 61. Localización de la Piscina Real en Cancuén.

Fuente: Tomás Barrientos (2007: 34)



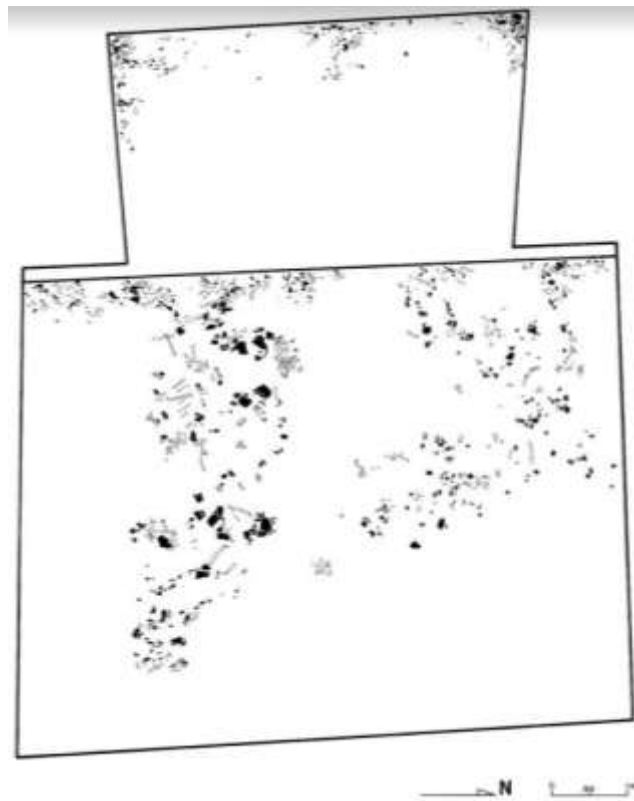
Debajo del escombros se localizó una gran cantidad de cerámica entre cántaros y platos, además de huesos humanos, estuco blanco y rojo, cuentas y piezas tubulares de concha y piedra verde, probablemente una estalactita. Llama la atención la presencia de restos de personas, lo cual, es explicado por el autor de la siguiente forma (Barrientos, 2007: 39-44):

Las excavaciones en la piscina mostraron evidencia de una posible matanza de personas, ya que se encontraron grandes cantidades de huesos humanos, que incluyeron cráneos, huesos de extremidades, mandíbulas, vértebras y costillas, lo que hasta el momento indica la presencia de un número mínimo de 32 individuos, incluyendo dos niños y dos fetos. Los individuos hasta ahora analizados presentan diversas evidencias de trauma causados por instrumentos punzo-cortantes, incluyendo un fragmento de cráneo directamente asociado con una punta de

pedernal. Sin embargo, no se ha podido establecer con seguridad si fueron depositados justamente después de ser asesinados o si corresponden a un depósito secundario. De todas formas, los cuerpos enteros o desmembrados fueron lanzados dentro de la piscina y posteriormente, el colapso de los muros cayó sobre los restos humanos, dejándolos enterrados.

Figura 62. Fondo de la Piscina Real

Fuente: Tomás Barrientos (2007: 31)



Como se mencionó anteriormente, esta piscina se alimenta de un nacimiento de agua, el cual tenía a su alrededor muros de mampostería de piedra caliza. De la misma forma, por su ubicación cerca del Palacio su uso pudo estar reservado para los integrantes de la élite, es por ello que se le otorgó el nombre de Piscina Real, sin embargo, esto no descarta la idea que fuera utilizado para actividades domésticas de la misma clase. La arquitectura de esta construcción tiene algunas características que la asemejan a la que se

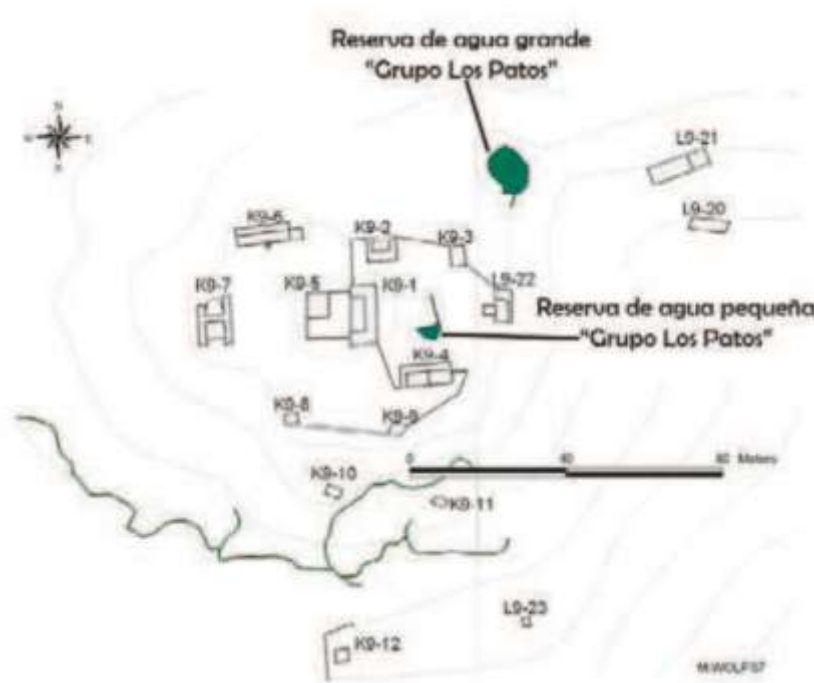
utilizó en los edificios construidos durante el mandato de *Taj Chan Ahk* (760-780 d.C.) (Barrientos, 2007: 42-43. 48).

- Reserva de agua del Grupo “Los Patos”

El grupo de estructuras residenciales que se localiza en el cuadrante K9 de Cancún, es denominado como “Los Patos”, el cual se ubica a 460 m al noreste del epicentro de la ciudad (Barrientos, 2007: 42-43).

Figura 63. Reservas de agua localizadas en el Grupo “Los Patos”

Fuente: Silvia Najarro (2013: 142)



Este conjunto de construcción posee una característica particular, la presencia de una reserva de agua o “aguada” de forma circular que mide 10 m de diámetro; se ubica a en el extremo noreste y recibía agua a través de un canal de drenaje. Posteriormente, se encontró otra pequeña reserva de agua en la zona central del patio principal. Fueron colocadas para uso doméstico, no obstante la evidencia encontrada también indica un uso ritual (Barrientos, 2007: 42-43).

- Palacio

El complejo palaciego de Cancuén es considerado como uno de los más grandes de su tipo, de acuerdo con Tomás Barrientos (2015):

La acrópolis cubre un aproximado de 32,000 m² (235 m E-O x 135 m N-S) y consiste en una plataforma orientada entre 13 y 16 grados NE, que sostiene 23 edificios distribuidos en 12 patios y tres niveles. El patio más alto se eleva a 11.35 m desde el nivel de plaza, por lo que su punto más alto pudo alcanzar los 17 m. Las estructuras individuales llegan a medir hasta 50 m de largo y de 6 a 8 m de altura. En total se calcula que en todo el complejo se concentran hasta 130 cámaras abovedadas.

El Palacio, siendo el edificio más prominente, se localiza en el epicentro peninsular, por lo que se evidencia su centralidad política. De acuerdo con su distribución, contaba con un alto grado de visibilidad “desde y hacia todas las áreas importantes”; de esta forma, dicho edificio se divide en cuatro secciones:

Central (Patio Sur, Patio Central, Patio Norte y Patio Norte Bajo), oeste (Patio Noroeste, Patio Oeste y Patio Suroeste) este (Patio Noreste, Patio Este, Patio Sureste, Corredor Sureste) y la “Plaza Principal”, ubicada en el extremo este de la acrópolis. (Barrientos, 2015)

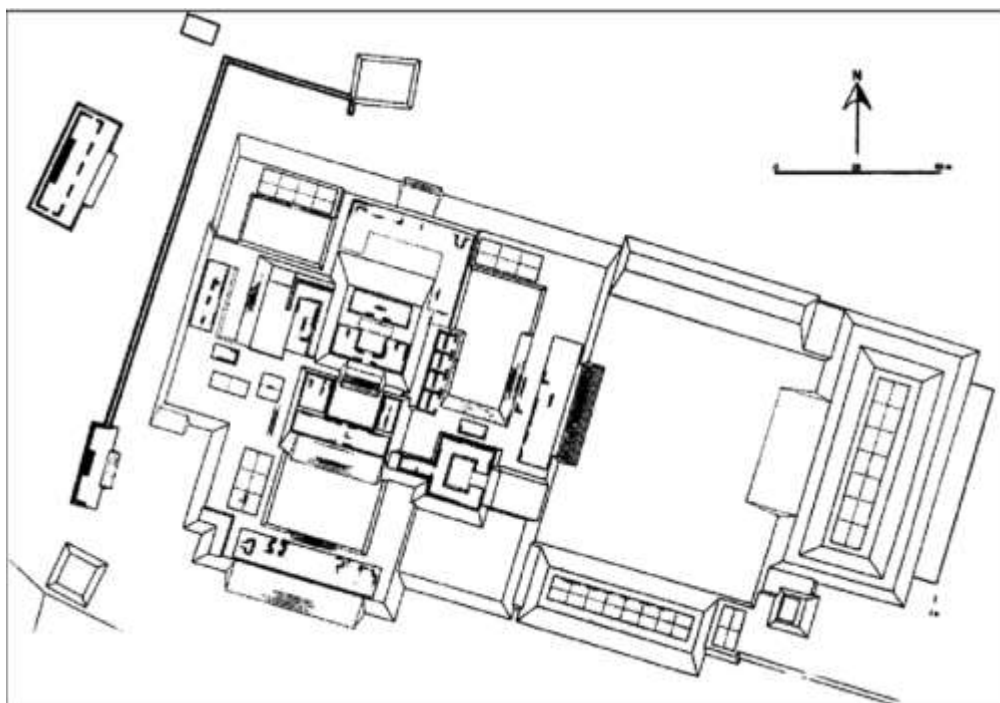
En su parte oeste tiene tres estructuras residenciales y un muro defensivo, al sur se ubica una piscina elaborada con mampostería y que se alimenta de un nacimiento de agua. Fue edificado en etapas sucesivas (Barrientos, 2015).

El Palacio que domina la ciudad, es una construcción en forma de Acrópolis en la que se concentró el poder de los gobernantes del sitio, es precisamente por ello que su elaboración implicó “los mejores esfuerzos arquitectónicos y artísticos del sitio, por lo que su construcción y decoración son el mejor testimonio del orgullo y nivel alcanzado” (Demarest y Barrientos, 2003: 15).

El Palacio Real probablemente dejó de ser habitado por el rey y su corte y fue transformado después del año 760 d. C. en un edificio ritual/administrativo (Paiz, *et al.* 2017).

Figura 64. Mapa del Palacio Real

Fuente: Arthur Demarest y Tomás Barrientos (2002)



- Estructura M7-5

Este edificio se localiza en el extremo sureste de la Plaza Este, el cual mide 24 por 28 m, mientras que de altura posee 6 m. Contaba con una escalinata central de 12.5 m de largo y 32 bloques de piedra caliza que formaban la primera hilera. Los hallazgos realizados en esta construcción, permitieron identificar que pertenece al Tipo 1, mismo que se destaca por contar con una arquitectura de mampostería y bóvedas de arco falso (Demarest y Barrientos, 2005).

Dicha estructura tuvo dos etapas constructivas, aunque, es posible que tuviera una tercera remodelación. De acuerdo con lo observado en su basamento, su planta parecería una cruz con esquinas remetidas en cada lado. Sus taludes fueron elaborados de caliza y en su parte exterior se le colocó estuco con pintura roja (Demarest y Barrientos, 2005).

Debido a que se encontraron estelas y altares y a que se encontraba localizada cerca del Juego de Pelota, es muy posible que su función consistiera en ser un recinto ceremonial (Demarest y Barrientos, 2005).

- Estructura L9-8

Este edificio consistió en un montículo de menos de 50 cm y que se encontraba orientado a 60° al este, precisamente por ello, posiblemente se relacionó más con las estructuras del norte (L9-9, L9-10, 19-11) que con las del sur (L9-12 y L8-9). El terreno en el que se localiza es elevado. Dicha estructura de tipo residencial pudo tener tres etapas constructivas (Ohnstand, *et al.*, 2003).

- Estructura L7-24

Sin información.

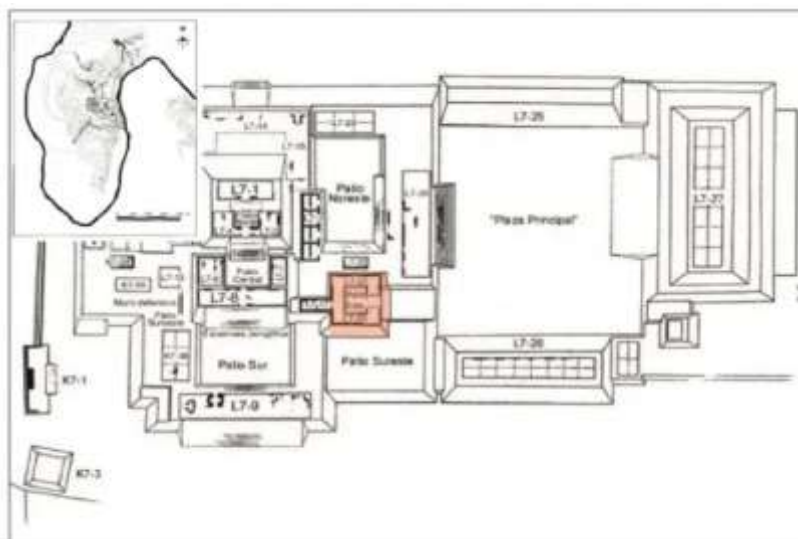
- Estructura L7-21

Esta construcción, junto con la Estructura L7-20, tienen forma de “U” y cuenta con un patio con un acceso amplio al este, la cual cuenta con nueve escalones que llevan hacia una banca que va sobre la misma línea del eje central de la puerta. De hecho, la forma y el sistema constructivo de estos dos edificios muestran que este complejo arquitectónico pudo tener una función administrativa que permitía a los integrantes de la élite llevar a cabo audiencias con algunas personas (Urquizú y Torres, 2013: 37, 40).

Como puede notarse, las Estructuras L7-20 y L7-21 tuvieron una estrecha relación con el epicentro de Cancuén, sobre todo por su ubicación cerca del Palacio, la Escalinata Jeroglífica y la Plaza principal. Es probable que las reuniones o rituales realizados en esta zona fueran exclusivas para personas de alto rango. La conexión que tienen dichas edificaciones puede indicar que funcionaba también como un espacio para prepararse para ir al espacio abierto (Urquizú y Torres, 2013: 37, 40).

Figura 65. Ubicación de las Estructuras L7-21 y L7-24 Cancún

Fuente: Tuyuc Nij (2020: 132)



- Estructura L7-40

Sin información.

- Estructura L7-35

Se encuentra localizada en el cuadrante L7, mide 10 por 15 m y está orientada norte-sur. Es una estructura pequeña a comparación de otras ubicadas en el epicentro del sitio. Contó con dos cuerpos arquitectónicos con fases constructivas diferentes, así como muros agregados (Juárez, Cotom, Tuyuc y Torres, 2019: 5, 20-21).

Figura 66. Ubicación de la Estructura L7-35 de Cancún

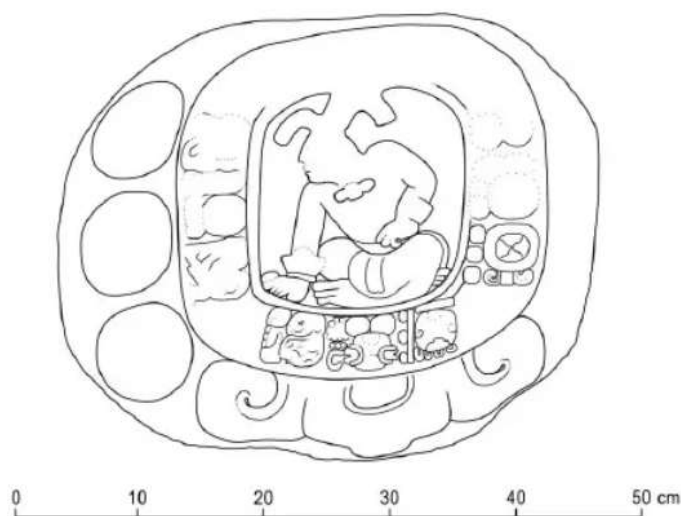
Fuente: Juárez, Cotom, Tuyuc y Torres (2019: 22)



De acuerdo con lo encontrado en las excavaciones, posiblemente esta construcción tenía el objetivo de guardar el entierro de alguna persona de la élite. En ella se encontró el Panel 4, en el que se indica algún evento importante relacionado con el gobernante de la ciudad o de algún miembro de la nobleza (Juárez, Cotom, Tuyuc y Torres, 2019: 5, 20-21).

Figura 67. Panel 4. Dibujo de Luis Luin

Fuente: Juárez, Cotom, Tuyuc y Torres (2019: 22)



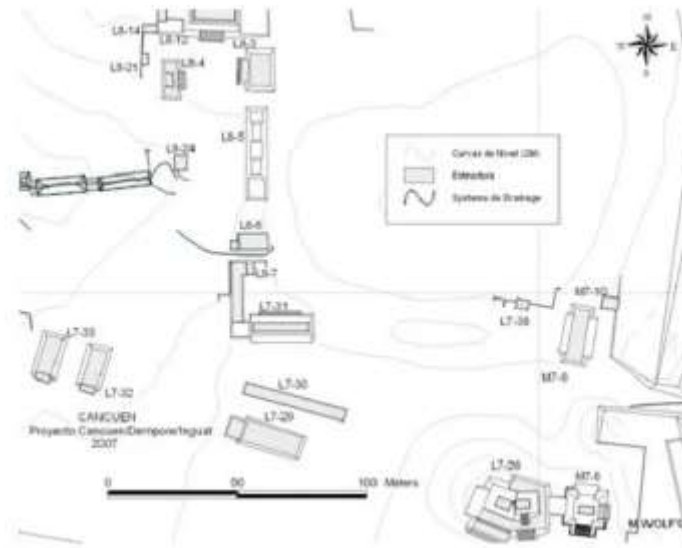
- Estructura L8-7

Consiste en una plataforma alargada que se encuentra en la misma zona que las Estructura L7-31 y L8-6, sólo separadas por un canal. Cuenta con seis o siete pilastras que tienen un orden, ya que fueron construidas en pares a lo largo de la estructura, van desde el sur hasta el centro del edificio y contó con un techo de material perecedero (Young Lima, 2020: 69, 77-78).

Dada su ubicación cerca del Palacio, se ha considerado que esta estructura pudo ser ocupada por miembros de la élite. Al parecer una remodelación quedó inconclusa en toda la plaza (Young Lima, 2020: 78).

Figura 68. Ubicación de la Estructura L8-7 en Cancún

Fuente: Young Lima (2020: 86)



A partir de lo anterior, se observa que en Cancún los depósitos rituales fueron ubicados en:

Reservorio de agua norte: aguada

Reservorio de agua sur: piscina real

Reservorio de agua del Grupo los Patos: aguada

Palacio: funciones políticas, residencial, administrativo/ritual

Estructura M7-5: ceremonial

Estructura L9-8: residencial

Estructura L7-24: sin información

Estructura L7-21: administrativo

Estructura L7-40: sin información

Estructura L7-35: funerario

Estructura L8-7: residencial de élite

MACHAQUILÁ

Los depósitos rituales localizados en Machaquilá fueron descubiertos en el Recinto cuadrilobulado, en los edificios E-4, E-1 y 7-8. (Ver Figura 68)

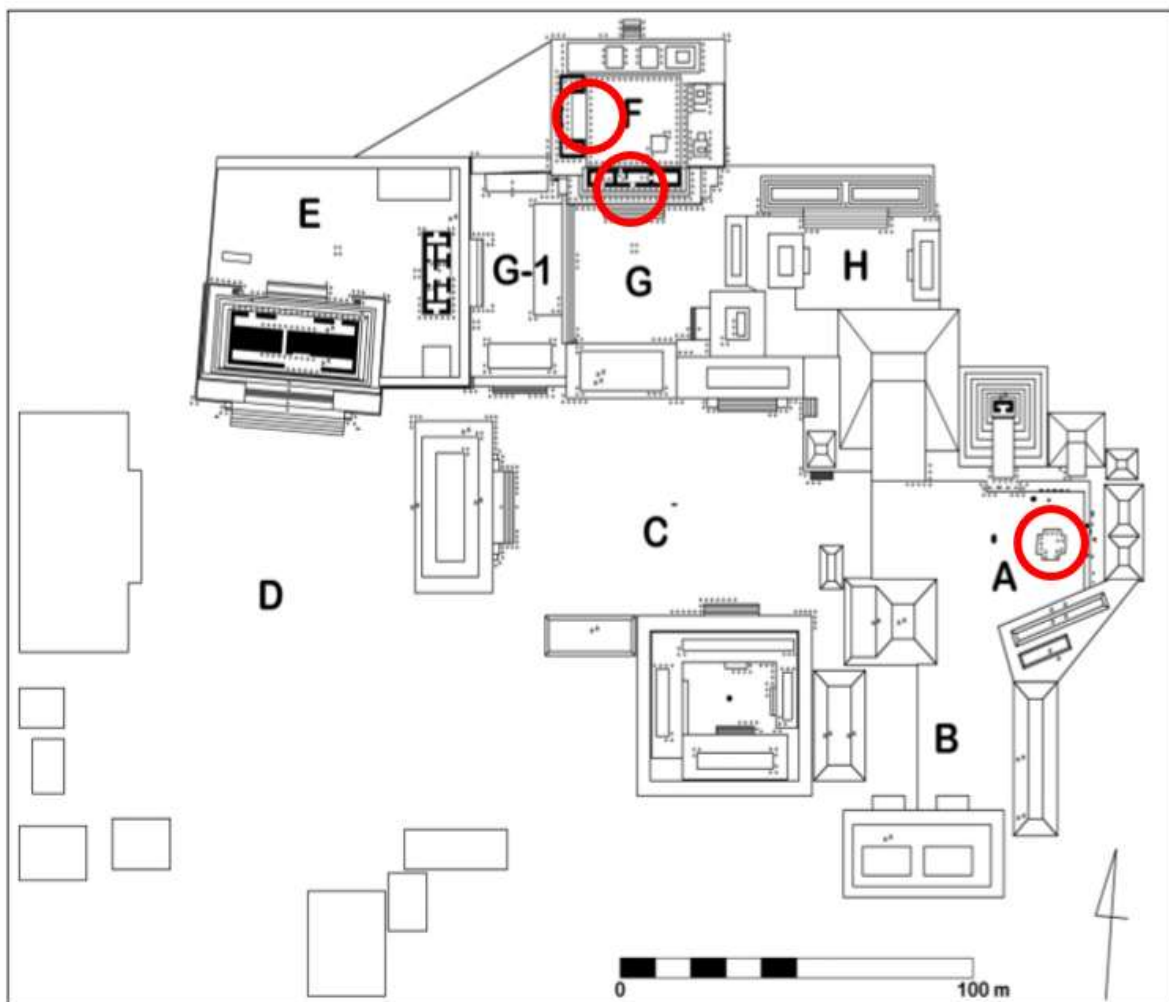
- Recinto cuadrilobulado

Este espacio conocido como recinto cuadrilobulado mide aproximadamente 8.40 m por 8.40 m y ocupa un área de 70 m². Posiblemente fue utilizado y construido en la Plaza A de Machaquilá a principios del periodo Clásico Terminal (Lacadena, 2006: 107, 111).

Este lugar fue utilizado como un espacio para colocar ofrendas, ya que los vestigios encontrados corresponden a objetos utilizados en ceremonias así como recipientes y objetos cerámicos, pero además llama la atención que este lugar se encuentra ubicado en la Plaza A, el área en donde se ha localizado la mayor parte de estelas de la ciudad (Lacadena, 2006: 109; 2011: 226).

Figura 69. Ubicación de algunos de los depósitos rituales en Cancún. Las marcas fueron agregadas por Lizbeth Ortiz

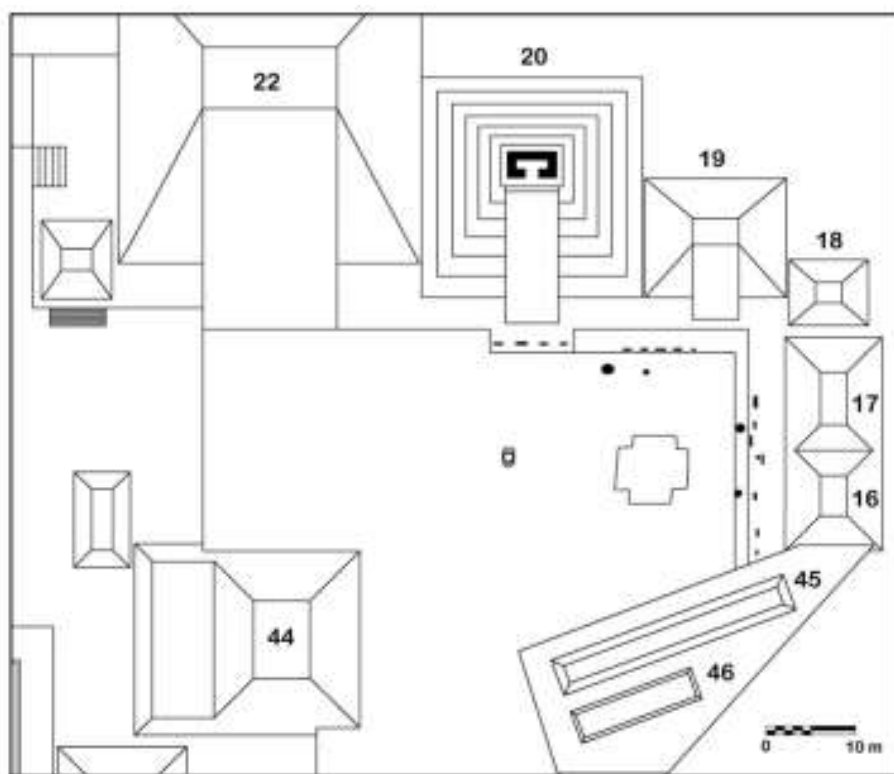
Fuente: Ciudad Ruiz *et al.* (2011: 148)



Cabe resaltar que la forma cuadrilobulada ha sido relacionada con el agua, por lo que también puede asociarse con recreaciones de algunos pasajes mitológicos. También es importante mencionar la presencia del fuego en esta zona, pues se hallaron partes de este espacio en las que la superficie se encontraba quemada, por lo que es probable que se llevaron a cabo rituales asociados con este elemento (Lacadena, 2006: 113).

Figura 70. Ubicación del Recinto cuadrilobulado en la Plaza A de Machaquilá

Fuente: Ciudad Ruiz *et al.* (2011: 150)

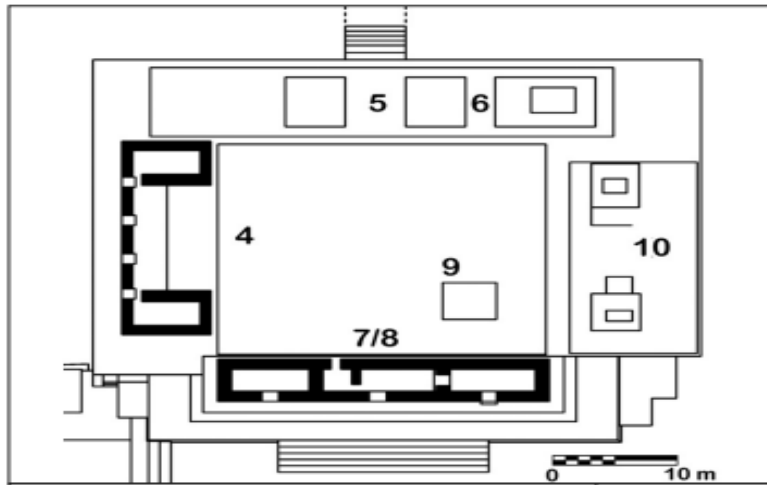


- Edificio E-4

En la Plaza F se encuentra un basamento de 32 m en el cual se ubica la Estructura E-4. Este edificio está conformado por un espacio central entre dos cuartos, posee una plataforma rectangular que se enmarca por cuatro pilares en el extremo noroeste, cuenta con una banqueta que se compone por varias piedras talladas, las que posiblemente pudieron ser escalones con jeroglíficos (Iglesias Ponce de León *et al.*, 2011: 149).

Figura 71. Ubicación de la Estructura E-4 en la Plaza F de Machaquilá

Fuente: Ciudad Ruiz *et al.* (2011: 162)

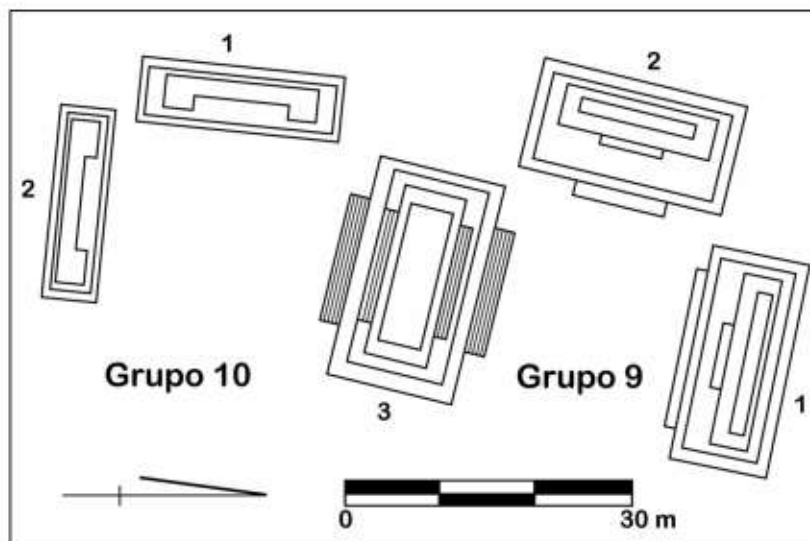


- Estructura E-1 (Grupo 10)

Este edificio se ubica en el Grupo 10 y consiste en un basamento rectangular que mide 162.40 m² que cuenta con una plataforma de la misma forma y que sostenía otra plataforma en “C”. En él se han localizado objetos que probablemente formaron parte de algún ritual, tales como un incensario o una olla del tipo Pantano Impreso colocados en el piso (Iglesias Ponce de León *et al.*, 2011: 167).

Figura 72. Ubicación de la Estructura E-1 en el Grupo 10 de Machaquilá

Fuente: Ciudad Ruiz *et al.* (2011: 166)



- Estructura 7-8

La Plaza G posee una extensión de 2000 m² aproximadamente y que se encuentra delimitada por 6 edificios. Las excavaciones sugieren que esta área fue más amplia y que para su remodelación se realizaron algunos rituales (Ciudad Ruiz, Iglesias Ponce de León, Adánez Pavón, Lacadena García-Gallo, 2010: 156-158).

La Estructura 7-8 alojó en su parte superior dos cuartos abovedados y un área intermedia, que tuvo un techo de material perecedero, que tenía una división interna que servía de acceso a la Plaza F (Ciudad Ruiz, Iglesias Ponce de León, Adánez Pavón, Lacadena García-Gallo, 2010: 156-158).

La relevancia de este edificio ha sido reflejada en la decoración de su fachada principal; su parte meridional tenía en sus muros una cornisa que incluía partes lisas con motivos de tamborcillos cilíndricos, grecas, esteras y volutas; en su espacio central se observaba una serie de mascarones elaborados en mosaico de piedra (Ciudad Ruiz, Iglesias Ponce de León, Adánez Pavón, Lacadena García-Gallo, 2010: 156-158).

Figura 73. Distribución de la Plaza G en donde se observa la ubicación de la Estructura 7-8

Fuente: Andrés Ciudad Ruiz, María Josefa Iglesias Ponce de León, Jesús Adánez Pavón y Alfonso Lacadena García-Gallo (2010: 156)

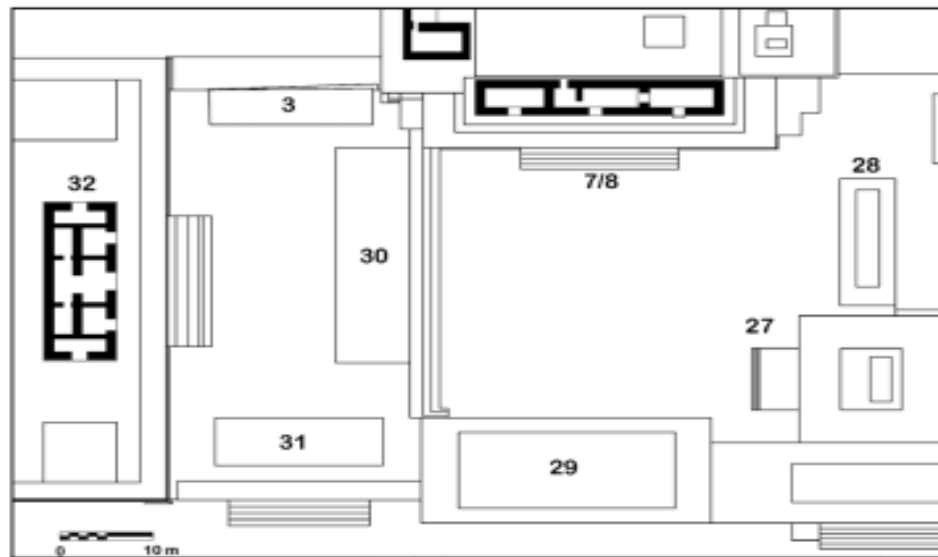
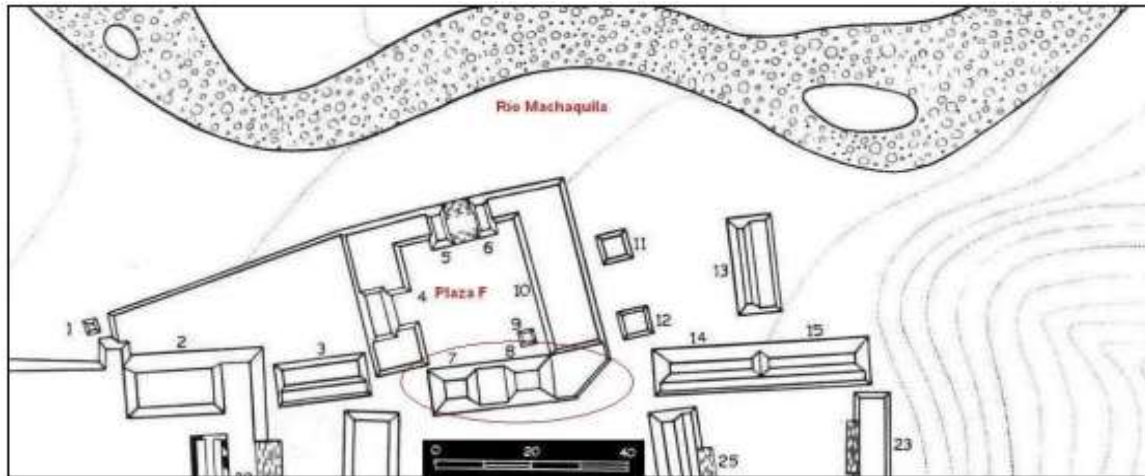


Figura 74. Ubicación de las Estructuras 7-8 con respecto a la Plaza F

Fuente: Alfonso Lacadena (2006: 76)



A partir de lo anterior, se puede notar que las edificaciones en las que fueron encontrados los depósitos rituales de Machaquilá fueron dedicados a:

Recinto cuadrilobulado: ceremonial para colocación de ofrendas

Edificio E-4: función ritual

Estructura E-1 (Grupo 10): función ritual

Estructura 7-8: funciones rituales y de tránsito

TRES ISLAS

Las ofrendas localizadas en Tres Islas se ubicaron en la Plaza de las Estelas, en los monumentos 1, 2 y 3, de los cuales se tuvo el primer reporte gracias a Ian Graham, cuando dio a conocer su existencia haciendo referencia a su fechamiento en el Clásico Temprano y a la particularidad en cuanto a las características de los personajes que aparecen ahí representados: estaban vestidos como guerreros teotihuacanos. De la misma forma, estas piezas arqueológicas se destacan porque en ellas aparece el Glifo Emblema de Cancuén y Machaquilá durante el Clásico Tardío, a partir de ello, se consideró que Tres Islas fue la capital del reino de Cancuén en el Clásico Temprano y que para el Clásico Tardío se movió a tal lugar ((Tomasic, Quintanilla y Barrios, 2005: 389).

Figura 75. Ubicación de los depósitos rituales de Tres Islas. Las marcas fueron agregadas por Lizbeth Ortiz

Fuente: Barrios y Quintanilla (2008: 216)

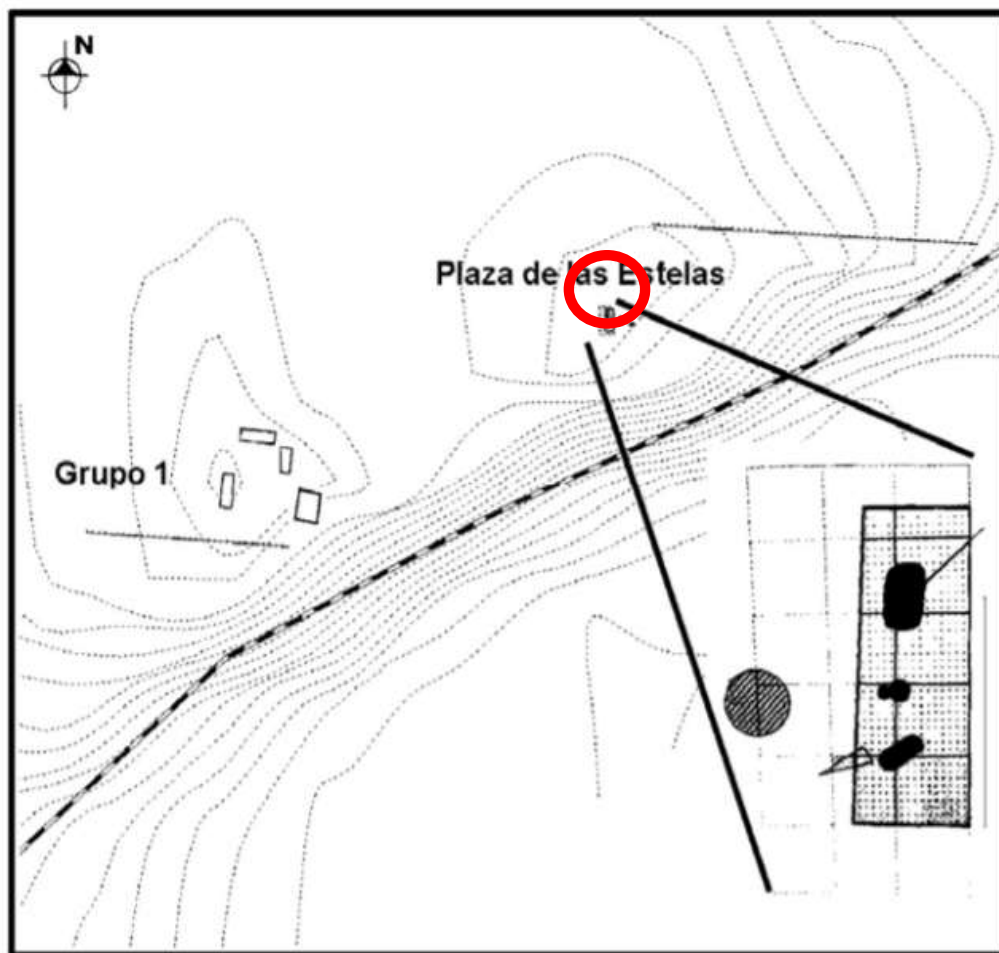
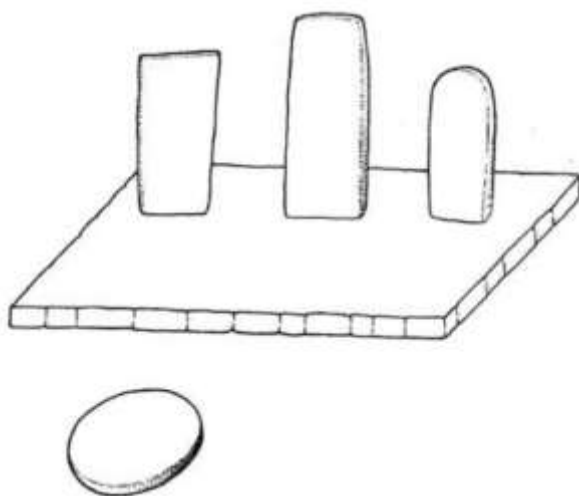


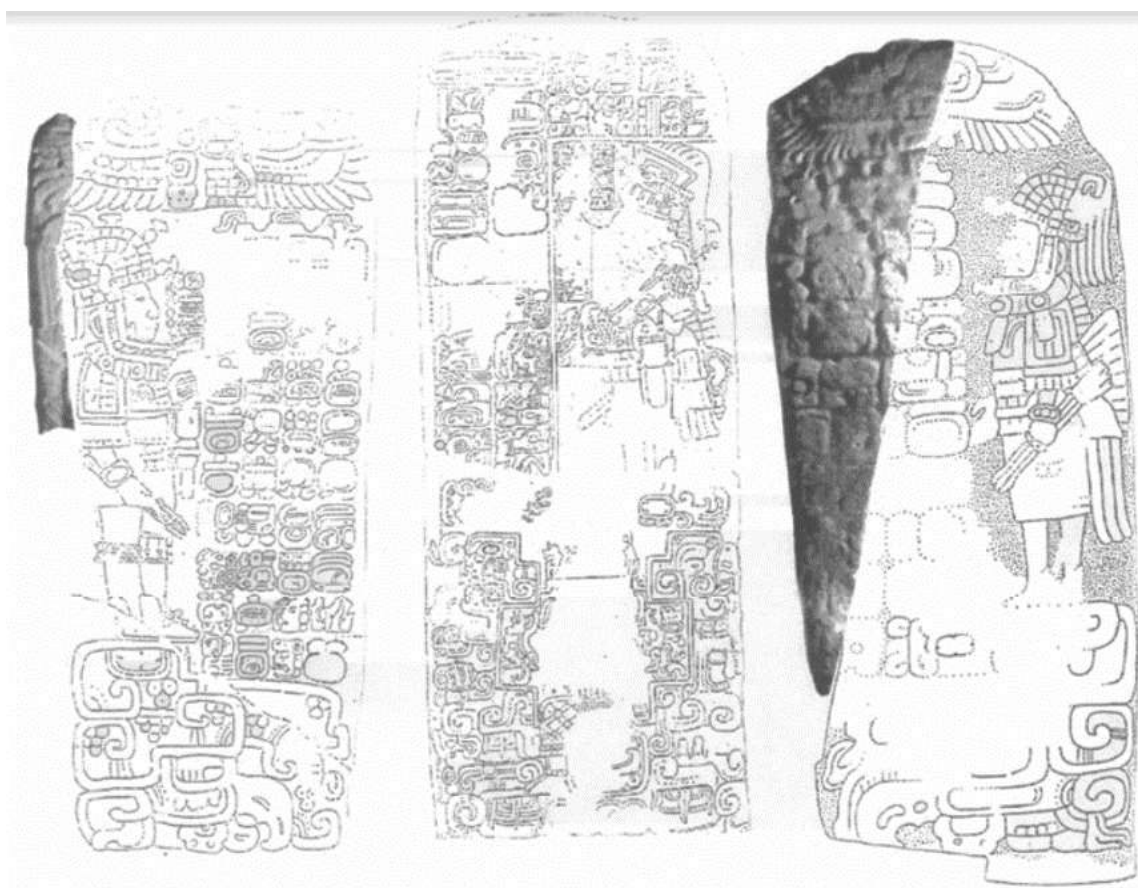
Figura 76. Localización de las tres estelas frente al altar

Fuente: John Tomasic Claudia M. Quintanilla y Edy Barrios (2005: 393)



Dichas estelas se encontraban sobre una pequeña plataforma de 8.50 m por 5. Sus lados estaban tallados y veían hacia un altar liso al oeste de la estela central. Las número 1 y 2 muestran un ancestro del linaje del sitio además de “la gran ave común en los monumentos de la Costa del Pacífico” y una guacamaya en la base, la cual puede asociarse con el topónimo de Tres Islas, haciendo referencia dicha ciudad como un lugar sagrado y ritual. Por su parte, la Estela 2 contiene imágenes e inscripciones en la parte frontal y en los laterales, en ella los personajes muestran características exclusivamente mayas (Tomasic, Quintalla y Barrios, 2005: 392; Barrios y Quintanilla, 2008: 214-2015).

Figura 77. Dibujos de Ian Graham de las Estelas 1, 2 y 3 de Tres Islas
Fuente: John Tomasic, Claudia M. Quintanilla y Edy Barrios (2005: 390)



De acuerdo con trabajos realizados en los años 2003 y 2004, se pudo deducir que las estelas fueron colocadas como parte de un ritual dedicatorio en el año 475 d. C. y que quizás “funcionaron como un observatorio solar de manera parecida al Grupo E de Uaxactun” (Aveni y Hartung 1989; Ricketson y Ricketson 1937; Ruppert 1945)”. Es

importante considerar que el grupo de estelas y el altar se localizan a orillas de una escarpa, desde la cual hay 2 km de tierra baja en el lado este, por lo que podría ser una buena ubicación para observar el amanecer (Tomasic, Quintalla y Barrios, 2005: 389, 392).

A 200 m de las estelas, hacia el sur, se localiza el Grupo de los Montículos, en donde se encontró que esta zona fue habitada desde el Clásico Temprano hasta el Posclásico. Asimismo, se hallaron tres entierros (Tomasic, Quintalla y Barrios, 2005: 394).

Los depósitos rituales localizados en Tres Islas estaban en:

Monumentos de la Plaza de las Estelas: observatorio solar

A partir de las observaciones anteriores en cuanto a la funcionalidad de los edificios en los que se encontraron los depósitos rituales que son objeto de estudio de la presente investigación, presento un listado de las finalidades identificadas en dichos lugares de los distintos sitios de la región del Petexbatún, junto con la frecuencia de aparición de cada finalidad:

1. Ritual (de forma general, es decir, definido como de “uso ritual”)
 - Aparece en: Dos Pilas (L5-49), Ceibal (Katal, Fernando), Arroyo de Piedra (Estructura 1), Punta de Chimino (Estructura 2), Machaquilá (E-4, E-1, 7-8), Cancuén (Estructura M7-5)
 - Frecuencia: 9
2. Ceremonial
 - Aparece en: Dos Pilas: P5-7, Arroyo de Piedra: Estructura 6, Punta de Chimino: Estructuras 6 y 7, Machaquilá: Recinto cuadrilobulado, Cancuén: M7-5
 - Frecuencia: 6
3. Cívico-ceremonial
 - Aparece en: Ceibal: Grupo A, Grupo E, A-18, A-15
 - Frecuencia: 4
4. Conmemorativo / Político-ritual (Estelas, Monumentos)
 - Aparece en: Arroyo de Piedra (Estela 4), Punta de Chimino (Estela 1), Tres Islas (Plaza de las Estelas)
 - Frecuencia: 3

5. Público (eventos o actividades colectivas no necesariamente rituales)
 - Aparece en: Ceibal: Plataforma A-24
 - Frecuencia: 1
6. Administrativo / Político
 - Aparece en: Aguateca (L8-5), Cancuén (Palacio, L7-21)
 - Frecuencia: 3
7. Funerario
 - Aparece en: Tamarindito (5PS-13), Cancuén (L7-35), Ceibal (Monumento 1, asociado a entierro)
 - Frecuencia: 3
8. Habitacional de élite / Residencial de élite
 - Aparece en: Dos Pilas (N5-20, N5-21, L4-42), Aguateca (M7-32), Punta de Chimino (Estructura Norte), Cancuén (L8-7)
 - Frecuencia: 6
9. Habitacional / Residencial (sin especificar élite)
 - Aparece en: Dos Pilas (P5-7), Aguateca (L7-42), Nacimiento (M4-1), Tamarindito (5SR-1), Punta de Chimino (22f, 81), Cancuén (L9-8)
 - Frecuencia: 7
10. Observatorio solar
 - Aparece en: Tres Islas (Monumentos de la Plaza de las Estelas)
 - Frecuencia: 1
11. Aguada / Reservorio de agua / Piscina real
 - Aparece en: Cancuén (Reservorio norte, sur, Grupo los Patos)
 - Frecuencia: 3
12. Taller / Producción
 - Aparece en: Nacimiento (M4-3)
 - Frecuencia: 1
13. Sin información clara / No definido
 - Aparece en: Dos Pilas (M5-19), Aguateca (La Grieta), Cancuén (L7-24, L7-40)
 - Frecuencia: 4

De lo expuesto con anterioridad se puede mencionar lo siguiente:

- a. La finalidad ritual y ceremonial (si consideramos juntos ceremonial, cívico-ceremonial y público porque podrían parecer sinónimos) es la más frecuente, seguida de los espacios habitacionales (ya sean de élite o generales).
- b. Ceibal y Cancuén son los sitios con mayor diversidad de finalidades funcionales de los edificios.
- c. Las aguadas y reservorios como espacios rituales son exclusivos de Cancuén.
- d. Elementos conmemorativos como estelas o monumentos aparecen en Tres Islas, Arroyo de Piedra y Punta de Chimino, lo cual sugiere un uso político o simbólico público.

El análisis de los contextos arquitectónicos donde fueron localizados los depósitos rituales en la región del Petexbatún, revela una amplia diversidad de usos y funciones asociados a los espacios seleccionados para estas prácticas. Esta variabilidad refleja las concepciones simbólicas que guiaron la estructuración de los espacios sagrados en las ciudades.

Se identificaron al menos 11 contextos de carácter ceremonial o ritual, ubicados tanto en templos como en estructuras de función simbólica definida, como recintos especiales, estructuras escalonadas y plataformas rituales. En estos espacios, el uso de la arquitectura para centrar la atención y marcar una separación con lo profano (siguiendo los criterios propuestos por Renfrew y Bahn, 2000) se hace evidente. El acto de depositar ofrendas en estos lugares reafirma su papel como puntos de conexión entre el plano humano y lo sobrenatural.

Otra de las finalidades más recurrentes corresponde a los espacios residenciales de élite, en donde se identificaron al menos 9 contextos con depósitos rituales. La presencia de ofrendas en estos espacios sugiere que las prácticas rituales no estaban limitadas a templos o plazas públicas, sino que también formaban parte de la vida cotidiana de los grupos sociales que habitaban en las ciudades. Esta asociación refuerza la hipótesis de que las élites mayas integraban los rituales como mecanismos de legitimación, protección y consagración del poder dentro de sus propios ámbitos domésticos y administrativos.

También destacan los edificios cívico-ceremoniales y espacios públicos, con 9 casos, en lugares como plazas centrales y complejos tipo E, donde los depósitos rituales probablemente cumplían una función colectiva. Estas ofrendas, al estar dispuestas en espacios abiertos y de fácil acceso, debieron formar parte de rituales públicos que involucraban a una gran parte de la población. Este tipo de contexto evidencia que las prácticas religiosas no solo eran exclusivas de la élite, sino que también podían funcionar como herramientas para promover la cohesión social y marcar eventos importantes en la vida del lugar.

Los monumentos conmemorativos y estelas, que se presentaron en 4 ocasiones, constituyen otro tipo de espacio simbólicamente cargado. En estos contextos, los depósitos rituales probablemente respondieron a actos de consagración, uso o legitimación de poder a través de imágenes, textos y ofrendas que reforzaban la memoria colectiva. La combinación de materiales valiosos, como piedra verde, excéntricos de pedernal o huesos humanos, con monumentos públicos indica una clara intención de proyectar autoridad y sacralidad.

Por último, la presencia de depósitos en aguadas, reservorios y cuevas revela una dimensión cosmogónica fundamental: la relación simbólica entre el agua, la fertilidad y el inframundo. En el caso de Cancún, las ofrendas en reservorios demuestran que el agua no solo tenía una función utilitaria, sino también espiritual. Las cuevas y grietas, como en Aguateca o Dos Pilas, funcionaron como portales entre mundos, donde la ofrenda adquiría una función de mediación entre lo humano y lo sobrenatural.

En conjunto, el análisis de los edificios y sus finalidades permite concluir que la práctica ritual en la región del Petexbatún estuvo profundamente entrelazada con la arquitectura y con la vida política, religiosa y cotidiana de sus habitantes. Las ofrendas no solo respondieron a contextos sagrados, sino que activaron, consagraron y resignificaron los espacios donde eran depositadas.

3.2.2 Simbolismo de los materiales y objetos

A continuación se describen los significados, de manera general, de los materiales encontrados en las ofrendas de los depósitos rituales de la región del Petexbatún.

LÍTICA

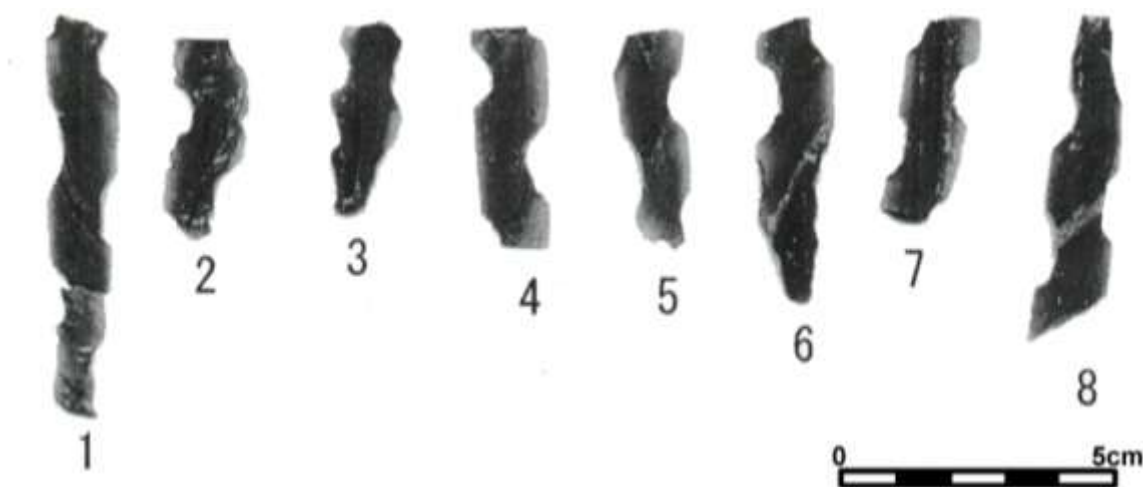
Obsidiana

Este material consiste en un vidrio volcánico que tiene su origen cuando la lava incandescente se enfría de forma rápida. Entre algunas de sus peculiaridades podemos encontrar que es “dura y frágil, de atrayente brillo, transparente y translúcida, pero su principal característica es su tipo de fractura, aguda, recta y muy cortante, que permite la elaboración de diversos tipos de instrumentos tallados y de preciados objetos pulidos” (Pastrana, 2006).

Dicho vidrio es de color negro generalmente, sin embargo, también puede encontrarse en tonos gris, rojizo, café, verde. Como se puede notar, debido a sus características físicas, la obsidiana fue uno de los materiales más utilizados en Mesoamérica para elaborar instrumentos cortantes, pero también podía ser usada como parte de la indumentaria de personajes importantes, ya que usaban collares, orejeras, bezotes y cetros, y de la misma forma fue utilizada para elaborar urnas o esculturas (Pastrana, 2006).

Figura 78. Navajillas de obsidiana de un depósito ritual de Aguateca

Fuente: Kazuo Aoyama (2006)



Como se ha mencionado, fue uno de los materiales más comunes que se utilizaron para elaborar los instrumentos para llevar a cabo el sangrado ritual en Mesoamérica. Debido a su color oscuro y su superficie lustrosa fue también utilizada como espejo, y estas

mismas características le permitieron asociarse con el inframundo (Miller y Taube, 1993: 125; Baudez, 2004: 422).

En algunos de los sitios, como Ceibal, se ha podido definir que la obsidiana provenía de El Chayal, lugar en el que se ubicaron yacimientos de dicha roca volcánica gracias a sus características geomorfológicas, mismas que les permitieron tener un fácil acceso a la recolección de tal material que fue trabajado en ocho talleres (Mejía y Suyuc, 1998: 660).

Aunado a lo anterior, también se ha señalado que este vidrio fue obtenido de lugares como San Martín Jilotepeque e Ixtepeque. En el Preclásico Medio la mayor parte de los objetos elaborados de obsidiana en las Tierras Bajas Mayas procedían del primer lugar, mientras que el resto pertenecía a El Chayal. Fue por ello y porque la mayoría de los sitios arqueológicos se ubican en las áreas centrales del Petén, es posible que haya llegado mediante la ruta terrestre, la cual recorría Cobán-Río la Pasión-Ceibal-Lagos centrales del Petén-Tikal-Edzná-Dzibilnocac-Dzibilchaltun (Nelson, 2004: 925).

Para el Preclásico Tardío se dio un cambio importante en los yacimientos de obsidiana, ya que el material distribuido en el Petén provenía de San Martín Jilotepeque y El Chayal casi en la misma cantidad. Sin embargo, el porcentaje correspondiente al de la primera fuente disminuyó mientras que el de la segunda aumentó, lo cual puede relacionarse con la decadencia de la cultura olmeca (Nelson, 2004: 929-930).

Para el Clásico Temprano la obsidiana proveniente de El Chayal fue importante en las Tierras Bajas Mayas hasta el Clásico Terminal. Alrededor del 70% de este material en Guatemala era de dicho lugar, pero a lo largo del periodo arribaron cantidades relevantes de otras fuentes, por ejemplo de Pachuca, la cual llegaba mediante la ruta de Kiminaljuyú. Fue en el Clásico Terminal que se dio otra transformación, ya que aumentó la presencia del vidrio volcánico de Ixtepeque (Nelson, 2004: 931-932).

Pedernal

Es un cuarzo fino-granular que abunda en las Tierras Bajas Mayas. Este material es más duro y más durable que la obsidiana. Fue utilizada para hacer fuego, ya que produce chispas fácilmente, de hecho, después de su uso queda oliendo a humo (Miller y Taube, 1993: 88).

Figura 79. Objetos de pedernal de las Tierras Bajas mayas

Fuente: Museo Popol Vuh, Universidad Francisco Marroquín



Como principal medio para encender el fuego, el pedernal fue gran utilidad para la humanidad y, por lo tanto, fue personificado y deificado. También era un símbolo del sacrificio humano y la deuda de los hombres con los dioses. Los cuchillos que se fabricaban para el sacrificio fueron hechos de pedernal o de obsidiana. Es importante mencionar que, debido a sus colores claros, se relacionaba con el cielo y el sol diurno (Miller y Taube, 1993: 88; Baudez, 2004: 422).

Este material, junto con la obsidiana, eran encontrados en lugares en los que los rayos caían, por lo que eran relacionados con el dios de la lluvia, es por ello que Chac, la deidad maya asociada con dicho fenómeno, lleva un pedernal o a veces él mismo personifica uno (González Torres *et al.*: 1997).

En varios de los sitios del área del Petexbatún se localizó este material, en Dos Pilas las formas son bastante específicas y peculiares con respecto a las otras ciudades de la región.

Piedra verde o jadeíta

Este material es específicamente jadeíta, es decir, un mineral que pertenece a los piroxenos. Es sólido y posee una amplia gama de colores, sobre todo púrpuras y verdes esmeralda. En Mesoamérica, las fuentes se ubicaron en el valle del Motagua Central y en la región olmeca (Taube, 2015).

La jadeíta se caracterizaba por su densidad y solidez, por lo que gracias a ello fue posible fabricar hachas filosas de pulidos brillantes. Por su color era relacionada con el agua así como con la agricultura, en específico con el maíz. De la misma forma, era considerada como algo sagrado asociados con los conceptos de abundancia y vida (Taube, 2015).

En los depósitos rituales:

El jade tuvo también una significación cósmica directamente relacionada con el centro y el mundo. Aunque mucho de este simbolismo podría corresponder al Preclásico olmeca, puede también percibirse entre los mayas y otras culturas del Clásico y el Posclásico de la antigua Mesoamérica. (Taube, 2015)

Figura 80. Objetos de jadeíta pertenecientes a Ceibal

Fuente: Aoyama, Inomata, Pinzón y Palomo (2017)



Es posible que debido a su cercanía con la región olmeca, los mayas también compartieran simbolismos, sobre todo el relacionado con el maíz. Por ejemplo, entre los olmecas del Preclásico Medio, las hachas de jadeíta y serpentina eran objeto de ofrendas. De hecho, en el Clásico, este tipo de prácticas se realizaba en espacios sagrados en donde se colocaban ofrendas asociadas con el simbolismo cuatripartita (Taube, 2015).

Sin embargo, en los lugares en donde no existía la jadeíta, por ejemplo, fuera de la región maya, se ha encontrado otras piedras verdes como serpentina, filitas, cuarzo verde y esquistos, que se utilizaron para sustituirla, por lo que fueron denominados como “jades culturales” (Melgar Tísoc y Solís Ciriaco, 2016).

Piedra caliza

La presencia de fragmentos de piedra caliza en algunos depósitos rituales podría deberse a múltiples factores. Es posible que su inclusión haya sido fortuita, dado que se trata de un material ampliamente utilizado en la arquitectura de los sitios mayas y, por lo tanto, susceptible de integrarse de manera accidental durante los procesos constructivos o posteriores alteraciones del contexto. Otra posibilidad es que estos fragmentos correspondan a partes de artefactos u objetos rituales elaborados en piedra caliza —como esculturas, altares o elementos decorativos— que fueron fragmentados intencionalmente como parte de un acto ceremonial. Aunque la evidencia no permite determinar con certeza su función específica dentro de la ofrenda, su recurrencia sugiere que no debe descartarse del todo una dimensión simbólica o residual vinculada al espacio ritual.

CERÁMICA

La cerámica registrada en los depósitos rituales de la región del Petexbatún se manifiesta en una amplia variedad de formas y funciones. Entre los objetos identificados se encuentran platos, tazones, vasos, cántaros, incensarios, jarrones, cuencos, tiestos, figurillas —completas o fragmentadas—, así como instrumentos musicales. Esta diversidad evidencia no sólo una selección cuidadosa de los materiales depositados, sino también la complejidad simbólica asociada a su utilización en contextos rituales.

En el caso específico de los recipientes cerámicos, estos no sólo actuaron como objetos depositados, sino que, en muchas ocasiones, funcionaron como contenedores de

otras piezas, adquiriendo de esta manera un carácter dual. Su disposición varía: algunos aparecen sellados con platos, tazones u objetos similares que actúan como tapas improvisadas; otros incluyen tapas manufacturadas o se presentan de manera aislada. También se documenta la disposición conocida como *lip to lip*, en la cual dos tazones o cuencos son colocados uno sobre otro por el borde, formando una unidad cerrada que posiblemente alude a prácticas de ocultamiento o resguardo simbólico.

La cerámica ocupa un lugar central en los depósitos rituales de muchas sociedades antiguas, incluyendo la maya, debido a su rol como contenedor de sustancias, soporte simbólico e instrumento ritual activo. En el ámbito maya, los recipientes cerámicos son mucho más que objetos utilitarios; su presencia en contextos de ofrendas y entierros refleja una intención ritual profundamente arraigada (Doyle, 2017).

Según estudios arqueológicos sobre el uso de objetos cerámico en rituales de terminación, los mayas solían romper y dispersar los vasos rituales, ya sea de forma completa o parcial. Este acto de fragmentación puede interpretarse como un gesto que simbólicamente “activa” el contenido del contenedor, liberando la energía o fuerza asociada con el objeto y el ritual celebrado (Tourtellot y González, 2001).

En varios sitios de las Tierras Bajas mayas se han observado recipientes completos o dispuestos uno sobre otro, empleados para sellar ofrendas o representar eventos ceremoniales, como el cierre ritual de estructuras o depósitos de terminación (Chase, 1988; Begel, 2024).

El simbolismo de la cerámica también se expresa a través de su decoración: escenas mitológicas, figuras jeroglíficas y pictóricas aparecen con frecuencia en los vasos de la élite. Las decoraciones no solo ilustran narrativas míticas o históricas, sino que sirven como medios de comunicación ritual y política, ya que apuntan directamente a la legitimación dinástica y al mantenimiento del orden cosmológico (Houston *et al.*, 1989; Reents-Budet, 1994).

De este modo, los recipientes cerámicos actúan como “actantes materiales” dentro de la práctica ritual. Su capacidad para contener, transformarse y participar en redes de significado los convierte en elementos activos en la mediación entre los seres humanos y lo divino (Latour, 2005; Gell, 1998), coincidiendo plenamente con los postulados de la Material Engagement Theory.

OBJETOS DE ORIGEN ANIMAL

En la región del Petexbatún, en algunos de los depósitos rituales, fueron localizados restos de animales, sobre todo los que se relacionan con el entorno acuático. Es de relevancia considerar el simbolismo de dichos vestigios, por lo que a continuación se describen.

La presencia de restos animales en los depósitos rituales de la región del Petexbatún puede entenderse desde una perspectiva simbólica profunda. Como ha señalado Mary Pohl (1983: 55), los animales representaban elementos naturales como la tierra, la lluvia o el Sol, así como conceptos abstractos como la renovación y la inmortalidad. Bajo esta lógica, la inclusión de huesos de animales en contextos rituales no sólo obedecería a una práctica ceremonial funcional, sino que se insertaría dentro de un marco de significación en el que lo animal se convierte en mediador entre el mundo humano y el ámbito sagrado. Su incorporación a las ofrendas puede ser leída como un gesto cargado de intención simbólica, dirigido a propiciar el equilibrio cósmico, conmemorar ciclos vitales o legitimar actos fundacionales, clausuras y transiciones sociales dentro de las ciudades mayas.

Considerando las características de las ofrendas encontradas en el Templo Mayor, es importante mencionar que el significado de algunos animales contenidos en depósitos puede estar relacionado con tres niveles: el inframundo, la tierra y el cielo (López Luján *et al.*, 2012: 16):

Los corales, las conchas, los caracoles y otros organismos marinos simbolizaban el inframundo, parte del universo que se imaginaba emplazado por debajo de la superficie de la tierra, de naturaleza eminentemente acuática, y conectado con el mar, los lagos y las lagunas. Por su parte, los felinos, las tortugas, los cocodrilos y el rostro de los peces sirvían en los ritos oblatorios para representar la costra terrestre, y las águilas, las garzas y otras aves, los cielos superiores.

Por su parte, Sara Newman (2013: 587) indica que el hallazgo de restos de fauna en diferentes zonas de una ciudad prehispánica, da testimonio de la importancia que tuvieron los animales entre los antiguos mayas, ya que “siempre fueron expresiones materiales del estatus, la identidad, la política, ceremonias y celebraciones”. De hecho, la autora considera que en ningún lugar es más evidente que en los depósitos rituales, pues en ellos dichos

vestigios “se pueden transformar a partir de cosas diarias hasta ofrendas sagradas a través de sus contextos especiales”.

De acuerdo con Mercedes de la Garza (1999: 28), los animales pueden actuar como mensajeros de los dioses. De esta manera, la presencia de éstos en los depósitos rituales podría ser símbolos sagrados de sus deidades y ancestros (Pohl, 1983: 85).

Cabe señalar que algunos de los restos animales hallados en los depósitos rituales de los sitios arqueológicos de la región del Petexbatún no pudieron ser identificados con precisión taxonómica, ya que en los informes consultados fueron registrados de forma genérica como “huesos de animal” o, en ciertos casos, con descripciones amplias como “huesos de felino”. Debido a esta falta de especificidad, no fue posible establecer interpretaciones simbólicas concretas en torno a dichos ejemplares.

Aves

Las aves desempeñan un papel simbólico vinculado a las deidades celestes. Algunas especies habitan en cuevas, formaciones naturales que, en la cosmovisión maya, eran concebidas como umbrales hacia el inframundo. Esta dualidad espacial refuerza su asociación tanto con lo celestial como con lo subterráneo, integrándolas en una red compleja de significados vinculados a la fertilidad, la muerte y la regeneración (Pohl, 1983: 85).

- Halcón

Figura 81. Halcón

Fuente: National Audubon Society



Una de las aves encontradas en los depósitos rituales en la zona del Petexbatún fue el halcón. Entre los grupos mayas contemporáneos “una especie de halcón llamada *ch'uy* es considerada como el «guardián de la milpa», porque ahuyenta a otras aves que llegan a comerse los granos del maíz” (Guerrero Martínez, 2015).

Acuáticos

De acuerdo con Mary Pohl (1983: 75) los restos de pescado son encontrados con mayor frecuencia en entierros y depósitos rituales que en los residuos. Los peces de mar constituyeron una parte de los organismos marinos que los mayas depositaron en estos lugares, incluyendo pinzas de cangrejo, huesos de manatí, moluscos, coral, perlas, erizos de mar, entre otros. Este “culto del mar” pudo conectarse con el ritual de renovación.

- Concha marina

Entre los antiguos mesoamericanos, los restos de animales como la concha y los caracoles estaban relacionados con los conceptos de agua y fertilidad, aunque objetos de este tipo también han sido hallados en contextos de guerra y sacrificio, “muy probablemente porque muchas de ellas son marinas, o bien procedentes de ríos o lagunas, se les asoció con el agua y el inframundo, el segmento del cosmos que se creía que estaba debajo de la tierra y era fundamentalmente acuático” (Velázquez Castro, 2020).

Figura 82. Trompeta de *Triplofusus giganteus*. Museo de Sitio de Cantona

Fotografía: Marco Antonio Pacheco



Se debe resaltar la importancia del agua como líquido vital, por lo que la llegada de lluvias garantizaba las buenas cosechas, por lo que este elemento también estaba asociado con la fertilidad de la tierra, lo cual también se ligó con la fecundidad humana y los “grandes caracoles llegaron a compararse con el útero femenino” (Velázquez Castro, 2020).

Se debe considerar que las sociedades prehispánicas consideraron a las conchas de moluscos como objetos valiosos. Se resalta su valor económico, sobre todo por los lugares de los cuales se obtenían, es decir, en las costas del Pacífico como en las del Golfo, lo que implicó mayor trabajo para conseguirlos (Gómez Gastélum, 2020).

- *Spondylus*

En México existen tres especies de conchas que han sido encontradas en contextos arqueológicos, de las cuales dos tienen su origen en el Pacífico, mientras que la otra es del Caribe. Las primeras corresponden a las especies *Spondylus crassisquama* y *Spondylus limbatus*, la tercera es *Spondylus americanus*. Las caracterizan sus colores, que van desde el anaranjado hasta el púrpura, tiene simbolismos relacionados con aspectos ígneos y solares; su intercambio y comercio fue controlado por los teotihuacanos (Gómez Gastelum, 2020).

De acuerdo con Miller y Taube (1993: 152), las conchas de *Spondylus* fueron utilizadas por los mayas para hacer referencia al agua en sus representaciones.

Figura 83. Concha *Spondylus*

Fuente: CRN Noticias

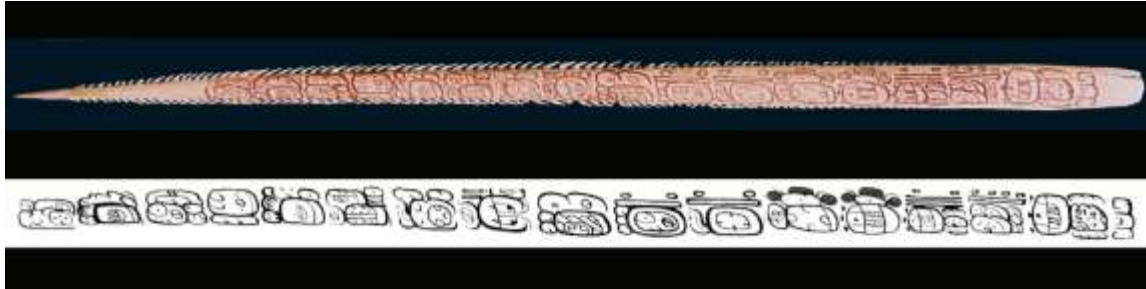


- Espina de raya

Uno de los objetos que ha sido localizado en los depósitos rituales de diversas ciudades mayas es la espina de raya, ya que fue utilizada como punzón o herramienta para realizar cortes como parte de rituales que implicaban un sacrificio.

Figura 84. Espina de raya con inscripción de Comalcalco, Tabasco.

Fotografía y dibujo: Ricardo Armijo Torres



De acuerdo con Ricardo Armijo Torres (2008), en dicha práctica:

El individuo extraía sangre de alguna parte del cuerpo: lengua, frente o miembro viril —donde se alojaba la mayor energía fertilizante—, para posteriormente derramarla sobre papeles, los cuales al ser quemados producían humo, a través del cual se visualizaban seres incorpóreos.

- Caracol de río

Figura 85. Dios N saliendo de una concha

Fuente: América Malbrán Porto (2013)



El dios maya N usualmente emerge de una de un caparazón, una concha o un caparazón de caracol (Miller y Taube, 1993: 153), por lo que posiblemente la presencia de este tipo de objetos en las ofrendas haga referencia al entorno acuático.

- Coral

Este material, al igual que otros de origen marino, está relacionado con el entorno acuático.

Terrestres

- Tortuga

Tanto las tortugas marinas como las terrestres fueron frecuentemente asociadas con el agua en Mesoamérica. Sus caparazones, usados como instrumentos musicales, emitían un sonido probablemente relacionado con el del trueno. Entre los mayas, estos hacían referencia a la forma circular y redondeada de la Tierra, de hecho, algunos altares poseían esta forma (Miller y Taube, 1993: 174-175).

Figura 86. Figurilla de una tortuga, Jaina, Campeche.

Fotografía: Marco Antonio Pacheco



- Venado

Entre los mayas, este animal aparece en diferentes representaciones iconográficas y sus restos en algunos rituales. El venado fue concebido como una especie de intermediario entre los hombres y las divinidades, asimismo, está asociado con la lluvia y la fertilidad, se concibe su cuerpo como un objeto sagrado, ya que se relaciona con ofrendas,

específicamente se le encuentra vinculado con el dios B en un sentido doble: “por un lado alude a la lluvia y por el otro representa la sequía que amenaza las cosechas” (Montolú, 1976: 165-166).

Figura 87. Venado cola blanca

Fuente: Venadopedia (2023)



De acuerdo con la autora, también se le ha relacionado con la renovación anual de los cultivos debido al cambio que tiene en su cornamenta de forma periódica. Además:

El venado en la cultura maya se ha convertido en el símbolo de las actividades sagradas de la cacería, el sacrificio y la muerte ritual y en la representación del espíritu del viento que habita las montañas y transporta la lluvia. Su cuerpo se considera desde tiempos remotos un objeto para propiciar la fertilidad y la abundancia y su imagen benévola evoca la figura de los dioses del monte, dueños de los animales y patronos de la cacería. (Montolú, 1976: 165-166)

Por su parte, Mary Pohl (1983: 62, 65) señala que el venado ha sido asociado con el Sol y con los ritos de renovación.

- Felinos

Los felinos son, quizás, los animales más representados entre los mayas, siendo el principal de ellos el jaguar, el cual se relaciona con el poder político, el inframundo, y, hasta cierto punto, con la fertilidad.

De acuerdo con María del Carmen Valverde (2005):

Dentro de la visión general que los grupos mesoamericanos tienen sobre la bipolaridad del cosmos, al jaguar le corresponde originalmente, por sus hábitos, el mundo de abajo, el femenino, el reino de la oscuridad y de la noche. Este animal guarda un estrecho vínculo con las deidades asociadas al inframundo y con las diversas puertas de entrada a este sector del universo como podrían ser las cuevas, el interior de los montes y; en ocasiones, la espesura de las selvas y los bosques. Así, el felino ejerce su hegemonía tanto en la tierra como debajo de ella, al igual que, durante la noche, en el cielo. Por lo tanto es un animal poderoso y peligroso y maneja formas de conocimiento o saberes que corresponden a los poderes subterráneos, donde radican fuerzas y espíritus que están fuera del control de los humanos.

RESTOS DE ORIGEN HUMANO

Huesos humanos

Uno de los elementos más destacados en los depósitos rituales de la región del Petexbatún corresponde a los restos humanos, registrados en sitios como Cancuén, Punta de Chimino y Dos Pilas. Entre éstos se identificaron cuerpos completos, cráneos, dientes y otros elementos óseos, lo que sugiere prácticas rituales de fuerte carga simbólica, posiblemente asociadas al sacrificio humano, la conmemoración de individuos relevantes o la clausura ceremonial de espacios.

En particular, el caso de Cancuén resulta ilustrativo por la magnitud de las ofrendas humanas encontradas, muchas de ellas dispuestas en contextos acuáticos, como en el depósito registrado en la denominada Piscina Real.

La disposición y tratamiento de los restos —en algunos casos acompañados de objetos suntuarios o líticos— permite pensar que no todos los individuos tenían el mismo estatus, lo que abre la posibilidad de que se tratara de prisioneros de guerra, miembros de élites locales o individuos seleccionados para cumplir funciones específicas dentro del

ritual. Estas prácticas podrían entenderse como expresiones materiales del control social, de la violencia ritualizada y de la cosmovisión maya, en la que la sangre y el cuerpo humano constituían vehículos fundamentales de comunicación con el mundo sobrenatural.

En este sentido, los huesos humanos presentes en los depósitos no deben ser entendidos de forma aislada, sino que deben concebirse como agentes activos dentro de un entramado ritual, que contribuyen a activar memorias, cerrar ciclos, reforzar jerarquías y articular significados religiosos, políticos y territoriales.

En Mesoamérica, varios depósitos rituales con restos humanos son interpretados como actos cargados de simbolismo religioso y político:

En cuevas sagradas de las Tierras Bajas mayas, como parte de rituales, se documentan múltiples depósitos de restos óseos que apuntan a prácticas de clausura ceremonial o sacrificio, con una continuidad que abarca desde el Preclásico hasta el periodo colonial (Cucina y Tiesler, 2014).

En *Midnight Terror Cave* (Belice), se recuperaron más de 9 000 fragmentos óseos correspondientes a, por lo menos, 118 individuos. El perfil demográfico sugiere un patrón de sacrificio humano vinculado a rituales pluviales e intercesión ante deidades como Chaak (Prout y Brady, 2018; Kieffer Nail, 2018).

En el Cenote Sagrado de Chichén Itzá, los restos humanos —junto con valiosas ofrendas— evidencian sacrificios destinados a la deidad de la lluvia, reforzando el valor simbólico del contexto acuático como portal al inframundo y eje de renovación ritual (Price *et al.*, 2020).

Estos casos demuestran que los restos humanos en depósitos rituales operaron como “actantes materiales”, participando activamente en procesos de legitimación política, mediación cósmica y rituales de renovación social, especialmente en espacios subterráneos o acuáticos con fuerte carga simbólica.

MINERALES

Carbón

Es probable que el carbón sea un indicador de que algún objeto fue quemado como parte del ritual de colocación de la ofrenda.

Figura 88. Carbón mineral

Fuente: Carbotecnia (2023)



La presencia de carbón en depósitos rituales ha sido interpretada como evidencia de actividades pirománticas o rituales de purificación. El fuego, en muchas culturas mesoamericanas, operaba como un agente de transformación y renovación, permitiendo la comunicación con lo divino mediante la destrucción simbólica de la materia (Schele y Miller, 1986: 198).

En contextos mayas, el carbón suele aparecer asociado a vasijas quemadas, incensarios o restos óseos carbonizados, lo que sugiere que ciertos objetos fueron deliberadamente incinerados como parte del ritual. Este acto no solo consagraba el depósito, sino que marcaba el cierre de un ciclo o la dedicación de un espacio (Lucero, 2003: 146).

En sitios como Copán y Tikal, la presencia de carbón ha sido registrada en escondites fundacionales y depósitos de terminación, donde refuerza la intención simbólica de separación entre el mundo profano y el sagrado (Freidel, Schele y Parker, 1993: 170; Inomata, 2001: 321). Así, el carbón no es un residuo fortuito, sino un componente activo que testimonia la agencia ritual del fuego en los procesos de clausura, consagración o transformación de objetos y espacios.

Cuarzo

En cuanto al cuarzo, no se ha documentado ampliamente su simbolismo en contextos rituales de las civilizaciones antiguas de Mesoamérica. A pesar de su presencia en algunos depósitos, su significado específico permanece incierto.

Figura 89. Cuarzo

Fuente: México Minero (2023)



Como observación complementaria, Josué Lozada Toledo (comunicación personal, 2023) ha señalado que este material pudo haber sido utilizado como desgrasante en la elaboración de cerámica, tanto por sus propiedades para mejorar la plasticidad de la arcilla como por su apariencia similar a la mica. Este último rasgo es particularmente relevante si se considera que, al entrar en contacto con la luz solar, el cuarzo genera un brillo que podría haber sido percibido como activación simbólica o energética, lo cual eventualmente justificaría su inclusión en algunos contextos rituales.

Pigmento rojo

Otro material registrado en algunos depósitos rituales fue el pigmento rojo, cuya presencia parece estar cargada de significados simbólicos. De acuerdo con Vela (2018), el color rojo estaba vinculado a los rumbos del universo: “para los toltecas y mayas era el color del norte, y para los nahuas el del este. El término en náhuatl para referirse al rojo era *tlatlahuqui*. Era un vocablo relacionado con el calor y el fuego, y por lo tanto con la cocción y la luz”. Esta asociación entre el color rojo y los elementos del fuego y la luz refuerza su posible papel ritual como marcador de transformación o energía vital.

En este sentido, Josué Lozada Toledo (comunicación personal, 2023) sugiere que para los antiguos mayas el rojo también estaba relacionado con el Este y el fuego, por lo tanto, con los ciclos de renacimiento vinculados al amanecer. Esta correlación puede dotar de mayor profundidad la interpretación de su presencia en contextos rituales, aludiendo

tanto a direcciones cósmicas como a elementos fundamentales de la cosmovisión mesoamericana.

Figura 90. Pigmento rojo recubriendo los restos óseos de la Reina Roja de Palenque

Fuente: Historia National Geographic



En contextos ceremoniales, el pigmento rojo—particularmente hematita o cinabrio—cumplió un rol significativo dentro de la ritualidad mesoamericana. Estudios en la Península de Yucatán han descubierto que objetos cerámicos y arquitectónicos antiguos presentaban bandas decorativas en rojo, aplicadas delimitando el interior de platos, cuencos y urnas como parte de depósitos rituales o fundacionales (Vargas y Meza, 2009; Vázquez Campa, 2013). Este uso denota una continuidad simbólica.

Pirita

La pirita es un mineral compuesto de hierro y azufre. Es parte del grupo de los sulfuros. Por su inestabilidad, y con la acción del agua y el oxígeno se puede convertir en otro mineral, normalmente óxido de hierro, con lo que pierde su brillo característico y color amarillento. No obstante, los objetos arqueológicos que se han identificado usualmente como “pirita” pertenecen a otros materiales o rocas, tales como hematita o hematites (óxido de hierro

hidratado, denominado limonita en minería), magnetita (óxido de hierro de alta calidad), gneis (roca metamórfica) y marcasita (polimorfo de la pirita). Ya que el azufre que caracteriza a la pirita difícilmente puede encontrarse en muestras oxidadas (como gran parte de los materiales de hierro enterrados por cientos de años) su identificación es complicada (Zamora, 2002: 695).

Es común encontrar la pirita a manera de mosaicos conformando espejos. También se puede encontrar en las incrustaciones dentarias entre los mayas del Clásico Tardío (Lozada Toledo, comunicación personal, 2024).

En Mesoamérica, la pirita fue empleada principalmente en la fabricación de espejos rituales y objetos reflectantes que incorporaban un simbolismo profundo:

En Tikal se encontraron espejos de pirita en enterramientos de élite, especialmente en la Tumba 196 de la Estructura 5D-73. Estos espejos, formados por pequeñas partes de pirita ensambladas sobre una base de “pizarra”, cumplían funciones simbólicas como representación de poder, vigilancia y mediación divina (Miller y Taube, 1993).

En Teotihuacan y otras áreas del México clásico, se documenta el uso de espejos de pirita como objeto ritual asociado al sol, el fuego y lo divino. Se colocaban en altares y ofrendas por su capacidad reflejante, que generaba una conexión simbólica con fuerzas celestes (Taube, ([2018] 1992).

Figura 91. Pirita
Fuente: El Universo



Estos usos revelan que la pirita no se manejaba sólo por sus características físicas, sino como que también por su función como un medio material activo en prácticas rituales. Sus superficies reflectantes funcionaban como portales simbólicos que ampliaban la experiencia ritual mediante la conexión con los astros, la luz y lo sagrado.

3.3 Patrones y evolución histórica de los depósitos rituales en la región del Petexbatún

En este apartado se presentan los elementos más recurrentes en los depósitos rituales de los distintos sitios arqueológicos considerados en esta investigación. Para ofrecer un panorama inicial sobre la distribución y frecuencia de los materiales más comunes en los contextos rituales, se presenta a continuación una tabla que resume el número de depósitos rituales identificados por sitio arqueológico, así como los tipos de objetos más representativos en cada caso.

Figura 92. Materiales contenidos en los depósitos rituales de los sitios del Petexbatún

Tabla elaborada por Lizbeth Ortiz

Sitio arqueológico	Número total de depósitos	Materiales más abundantes	Tipo
Tamarindito	3	Cerámica	Vasijas
Nacimiento	3	Cerámica	Vasijas
Tres Islas	3	Lítica Cerámica	Obsidiana y pedernal Vasijas
Arroyo de Piedra	5	Cerámica	Vasijas
Machaquilá	6	Lítica Cerámica	Pedernal Vasijas
Punta de Chimino	14	Cerámica Huesos	Vasijas Humanos y animales
Aguateca	14	Cerámica Lítica	Vasijas Pedernal y obsidiana
Dos Pilas	15	Lítica Cerámica	Jade, obsidiana y pedernal Vasijas
Cancuén	20	Cerámica Lítica Huesos	Vasijas Obsidiana Humanos
Ceibal	50	Lítica	Piedra verde

A partir de lo anterior, se presentan gráficas por sitios arqueológicos, las cuales fueron utilizadas para visualizar tendencias generales en cuanto a la presencia de materiales, objetos y restos orgánicos, proporcionando un panorama comparativo entre contextos.

Cabe señalar que la lectura inicial de los datos representados en las gráficas se realiza de manera sincrónica, es decir, sin atender las variaciones cronológicas específicas. Sin embargo, en el análisis interpretativo que acompaña cada gráfica se incorporan observaciones relevantes sobre los distintos periodos temporales con el objetivo de identificar posibles transformaciones o permanencias en las prácticas rituales.

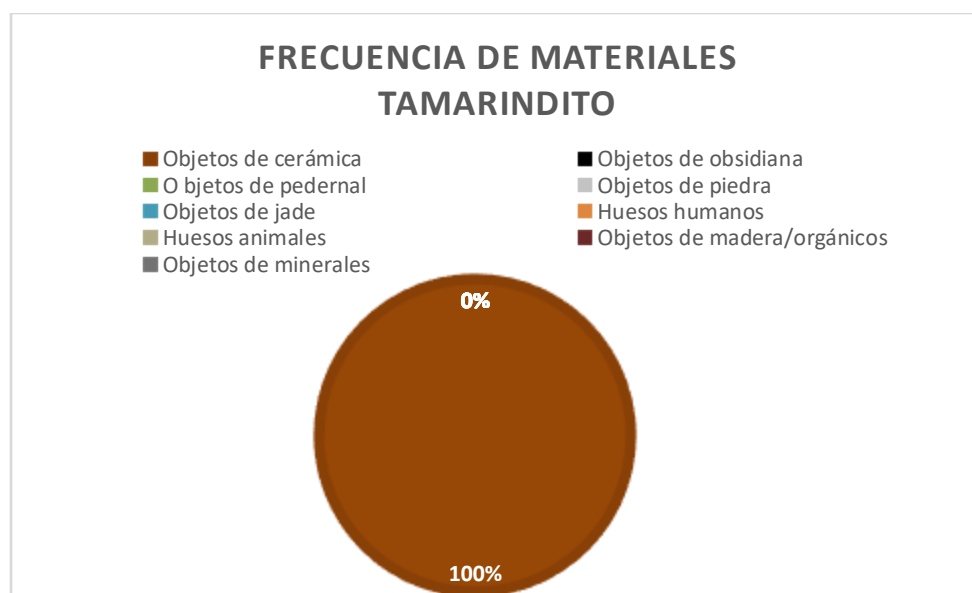
Este enfoque permite observar tanto patrones compartidos entre sitios como dinámicas locales particulares, lo cual contribuye a una mejor comprensión del papel de los depósitos rituales en la construcción simbólica del espacio y en los procesos socioculturales que caracterizaron a la región del Petexbatún.

De esta forma, en seguida se observa la representación visual de los datos documentados por sitio arqueológico estudiado, en la que se muestra la mayor frecuencia de los materiales utilizados en las ofrendas de los depósitos rituales utilizados en la región del Petexbatún, además de una breve interpretación de los resultados arrojados.

En las ofrendas encontradas en los tres depósitos rituales de Tamarindito se encontraron características similares: contenían cerámica, fueron localizadas en el relleno y estaban en una caja de lajas.

Figura 93. Frecuencia de materiales de Tamarindito

Gráfica elaborada por Lizbeth Ortiz

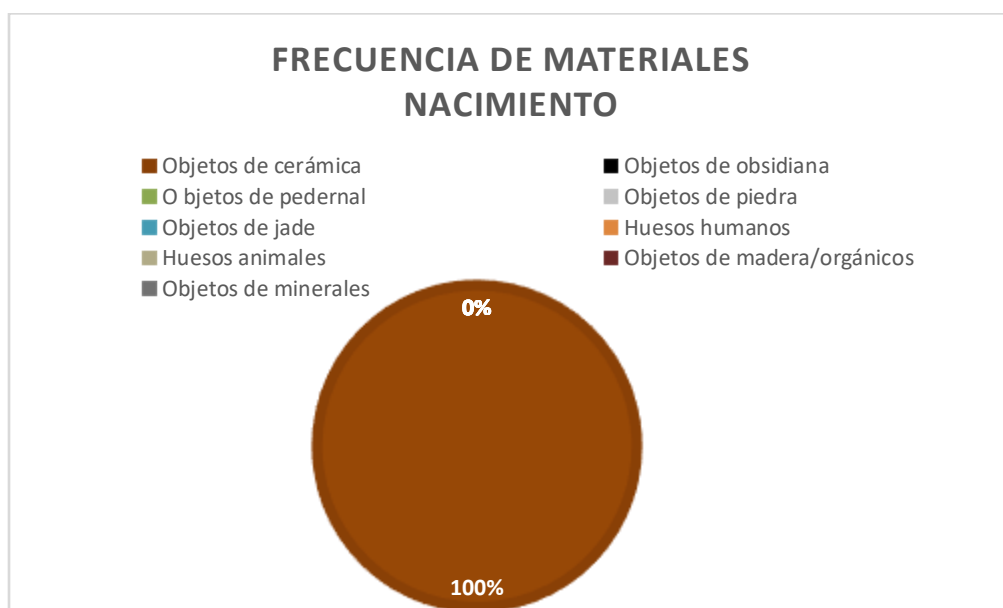


Se puede observar que el material con mayor presencia, que en este caso es el único, es la cerámica. Este patrón sugiere una práctica estandarizada en el tratamiento de las ofrendas dentro de este sitio. Aunque sólo uno de los depósitos puede adscribirse con certeza al periodo Clásico Tardío, la repetición de elementos estructurales y materiales permite inferir cierta continuidad ritual, posiblemente asociada a una tradición local de carácter formalizado.

De la misma forma, en Nacimiento se observa un patrón uniforme en cuanto a la composición de los depósitos las ofrendas estaban conformadas por piezas de cerámica que corresponden a la fase Tepeu 1 y 2, es decir, Clásico Tardío, y que estaban en el piso, se encontraron en cuartos asociados con puntos cardinales: norte, sur y este, lo cual sugiere una posible dimensión simbólica vinculada con la cosmología y la orientación espacial. Esta disposición podría responder a una lógica ritual específica relacionada con la activación de los espacios arquitectónicos a través de las ofrendas.

Figura 94. Frecuencia de materiales de Tamarindito

Gráfica elaborada por Lizbeth Ortiz



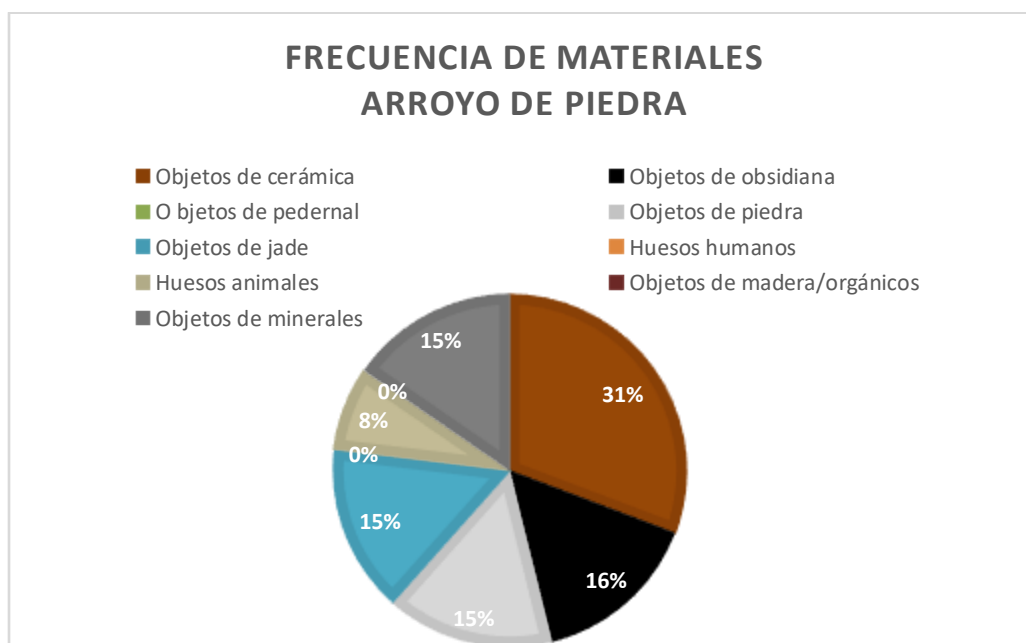
El material que se encontró al 100% en los depósitos de Nacimiento fue la cerámica. Dos de los depósitos corresponden al Clásico Tardío, mientras que uno no tiene fecha.

Tres de los depósitos rituales de Arroyo de Piedra contenían cerámica, la misma cantidad tenía lítica, de los cuales, dos eran de obsidiana y piedra verde, o que indica una selección específica de materiales con connotaciones simbólicas diferenciadas. Los dos que fueron hallados en la Estructura 1 mostraron piedras de moler y manos, lo que podría relacionarse con prácticas de molienda ritual o con la evocación de actividades domésticas sacralizadas.

En la gráfica se puede observar que el material más abundante fue la cerámica, con un 31%, es seguida por la obsidiana con 16%, mientras que en tercer lugar se encuentran los objetos de piedra, de pedernal y de jade con 15%. Esta diversidad sugiere una composición ritual compleja, donde convergen materiales utilitarios y elementos de uso ritual, posiblemente en función del contexto arquitectónico o del tipo de ceremonia realizada.

Tres de los depósitos rituales de Arroyo de Piedra no cuentan con fecha; en dos de ellos se localizó lítica, presentada en piedras de moler y manos, en uno, además, había navajillas de obsidiana y objetos de piedra verde, en el otro se encontró cerámica y en uno más, sólo este último material. Los dos que son del Clásico Tardío contenían, uno cerámica, el segundo piedra verde, obsidiana y una espina de raya.

Figura 95. Frecuencia de materiales de Arroyo de Piedra
Gráfica elaborada por Lizbeth Ortiz

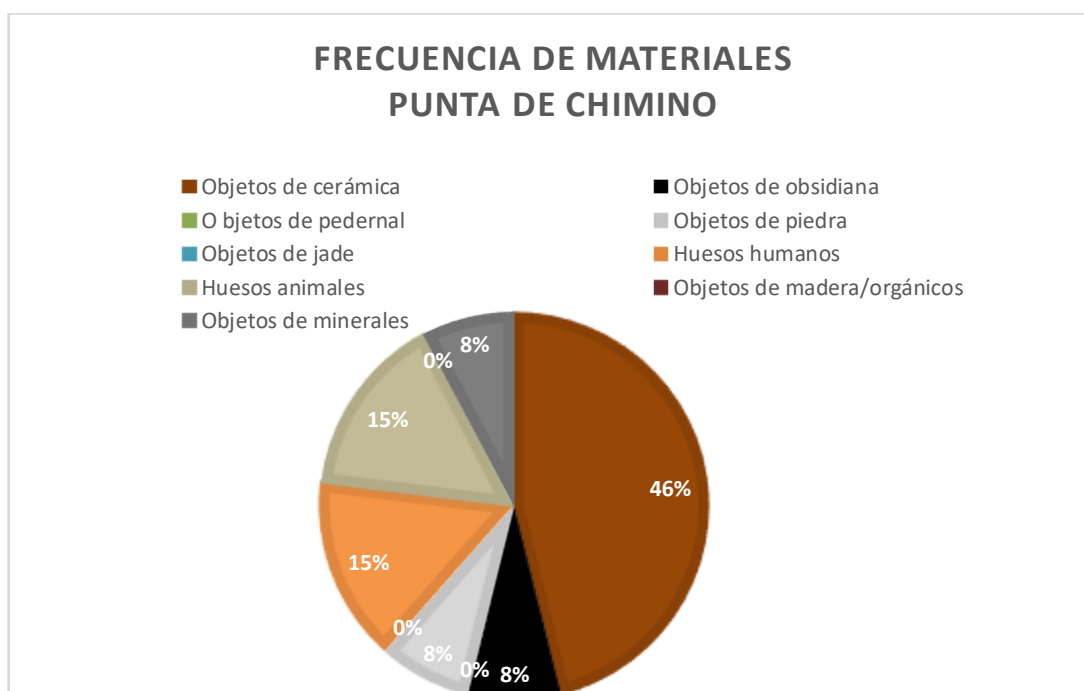


En Punta de Chimino la mayoría de los depósitos presentó cerámica, siendo 12 de los 14 retomados en esta investigación.

Los objetos que más se presentaron en el sitio fueron los de cerámica, con un 46% y en segundo lugar los huesos humanos y de animales con 15% cada uno. De los depósitos rituales que pertenecen al Protoclásico, tres contenían el material predominante, mientras que uno contaba con lítica. Dos depósitos del Clásico contaban con cerámica, huesos, carbón y lítica. Tres depósitos del Clásico Tardío mostraron cerámica, otro con el mismo material además de restos de animales y uno más con piedrina.

Figura 96. Frecuencia de materiales de Punta de Chimino

Gráfica elaborada por Lizbeth Ortiz



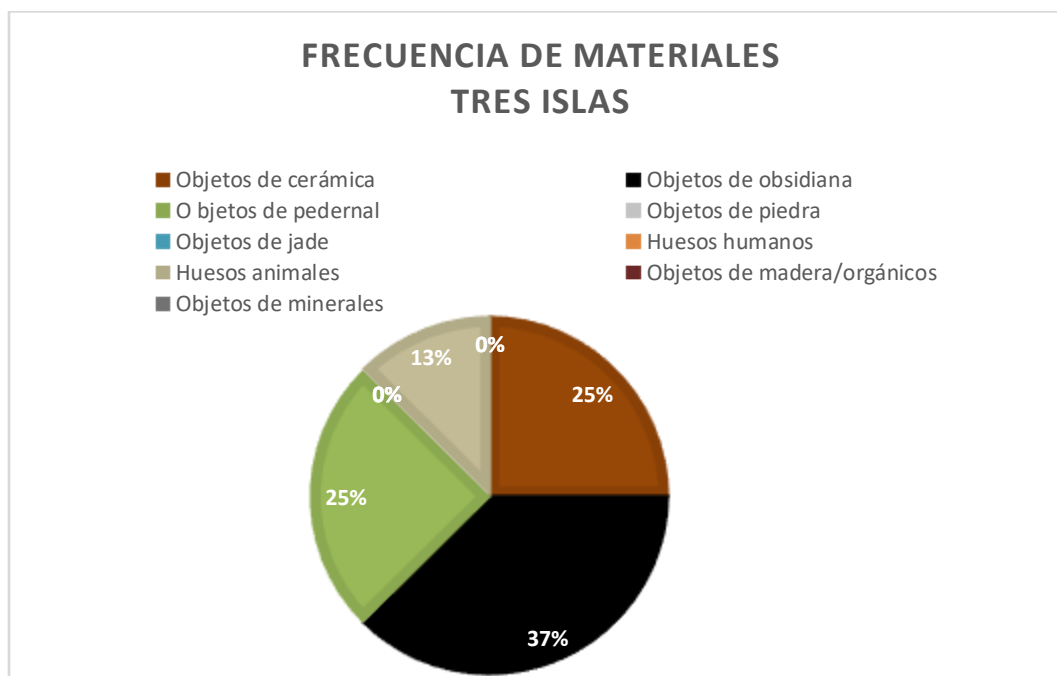
Esta distribución sugiere una continuidad en el uso de la cerámica como elemento central en las prácticas rituales, así como una posible diversificación simbólica en contextos más complejos del Clásico.

En Tres Islas, los depósitos rituales comparten características comunes: fueron localizados en un conjunto de estelas, corresponden todos al periodo Clásico Temprano y en los tres casos se registró la presencia tanto de cerámica como de materiales líticos —obsidiana, pedernal o piedra verde—, en ocasiones combinados.

En dicho sitio arqueológico se observó que el material más usado fue la obsidiana con 37%, seguido por los objetos de cerámica y pedernal con 25%. Esta recurrencia de materiales asociados a contextos rituales vinculados a estelas sugiere una relación entre las prácticas ceremoniales y la monumentalidad epigráfica del sitio.

Figura 97. Frecuencia de materiales de Tres Islas

Gráfica elaborada por Lizbeth Ortiz

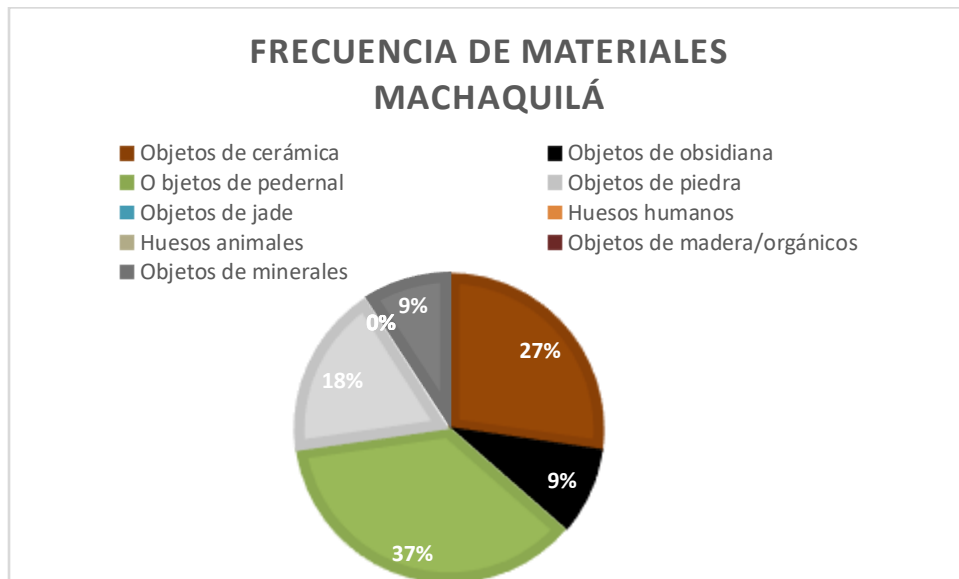


En Machaquilá, la mayoría de los depósitos rituales contenía materiales líticos, principalmente pedernal, aunque también se identificaron objetos de cerámica y piedra caliza.

De todos los depósitos registrados en Machaquilá, únicamente uno cuenta con fechamiento —correspondiente al Clásico Terminal— y presentaba cerámica como material principal. Los demás, sin fechamiento específico, incluían combinaciones de cerámica y lítica, lo que sugiere una recurrencia en el uso de estos materiales en contextos rituales del sitio.

Figura 98. Frecuencia de materiales de Machaquilá

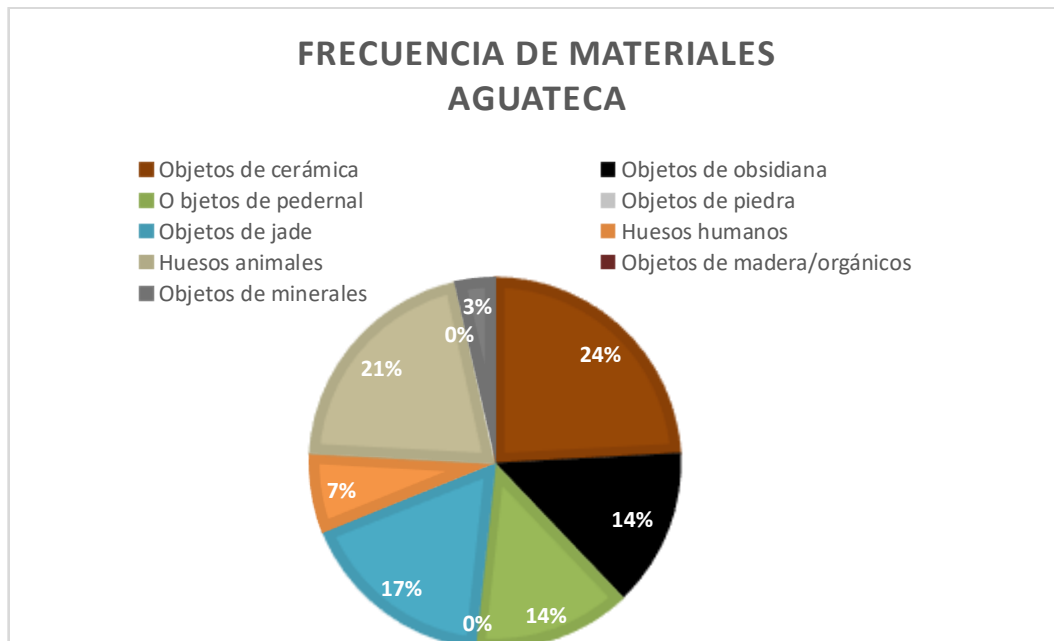
Gráfica elaborada por Lizbeth Ortiz



Los materiales más comunes en los depósitos rituales en Aguateca fueron la lítica, ya sea obsidiana, pedernal o jade, huesos de animales y cerámica.

Figura 99. Frecuencia de materiales de Aguateca

Gráfica elaborada por Lizbeth Ortiz

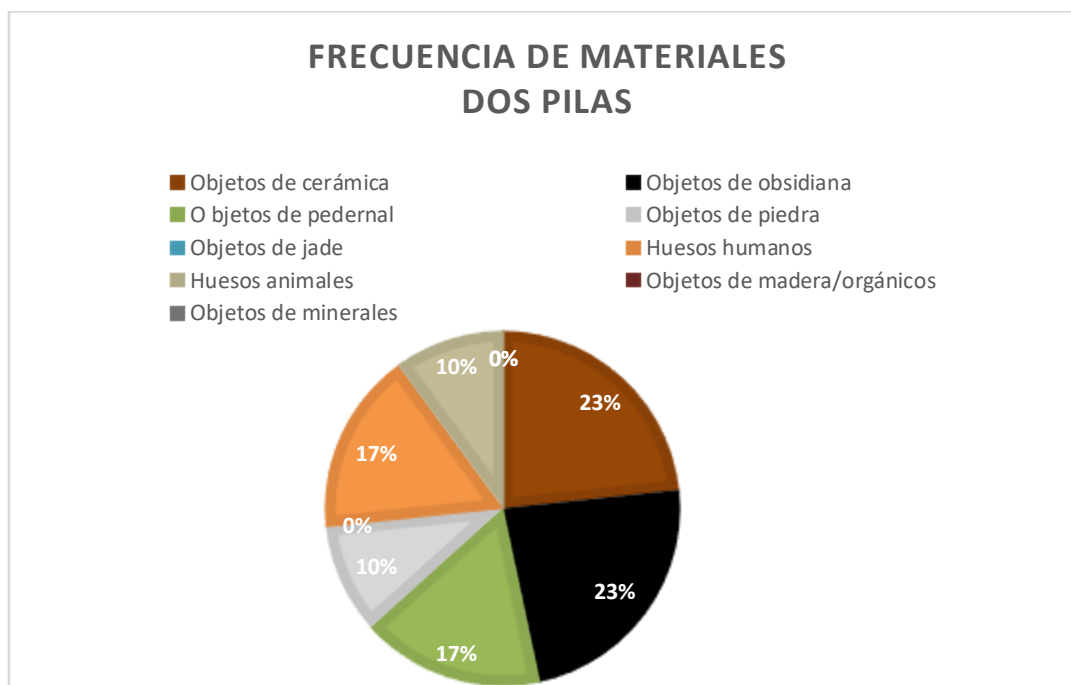


Sólo tres depósitos de Aguateca tienen fecha. Uno corresponde al Clásico Terminal y contenía lítica, mientras que los otros dos, del Clásico Tardío, contaban con cerámica, concha y jade. Los que no están datados, tenían lítica, cerámica y huesos principalmente, lo que indica una continuidad en ciertas prácticas rituales independientemente del periodo cronológico.

En el caso de los depósitos rituales de Dos Pilas, éstos contenían en su mayoría objetos de lítica en forma de excéntricos o navajillas, ya sea de pedernal u obsidiana. Destacan algunas piezas excéntricas por su morfología inusual, lo que sugiere un uso simbólico o ceremonial específico.

También resalta la presencia de restos óseos, muchos de los cuales son humanos, lo cual indica prácticas rituales complejas vinculadas a posibles ofrendas de carácter funerario o de terminación. Solamente tres depósitos de Dos Pilas está fechados para el Clásico Tardío, en ellos se halló lítica, además, en dos casos otros materiales como restos de animales o cerámica.

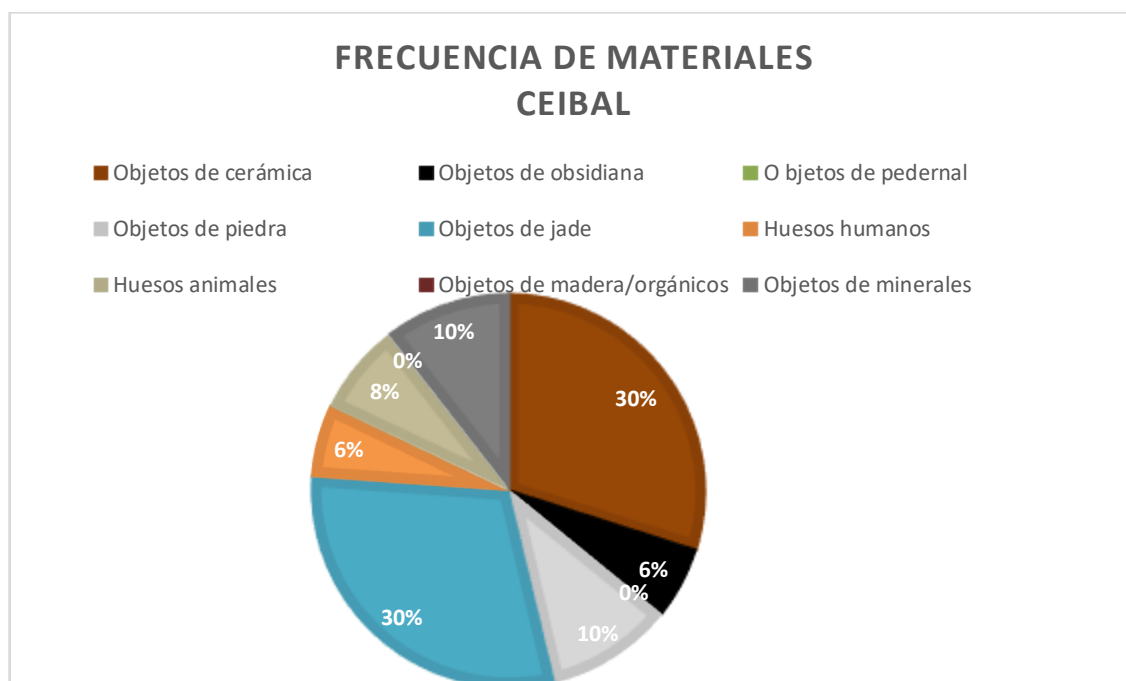
Figura 100. Frecuencia de materiales de Dos Pilas
Gráfica elaborada por Lizbeth Ortiz



En Ceibal, el material más común en los depósitos rituales fue la lítica, particularmente en forma de hachas o pseudohachas elaboradas en piedra verde, lo que sugiere una fuerte carga simbólica vinculada con el poder o la fertilidad.

Figura 101. Frecuencia de materiales de Ceibal

Gráfica elaborada por Lizbeth Ortiz

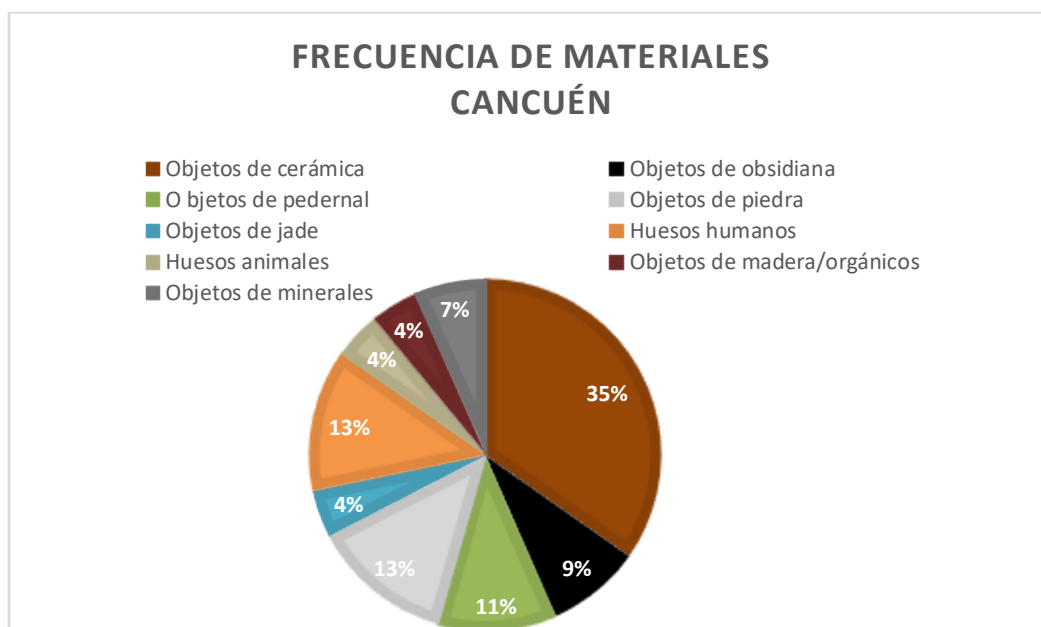


En los depósitos rituales de Cancuén, el lugar más alejado de la zona, se encontró principalmente cerámica, lítica en piedra, obsidiana o pedernal y huesos humanos. Es relevante mencionar que cuatro de ellos fueron encontrados en contextos acuáticos.

Cuatro de los depósitos rituales de este sitio arqueológico corresponden al Clásico Tardío, dos de ellos fueron hallados en reservas de agua y contenían cerámica, huesos humanos, lítica, entre otros materiales; mientras que los otros dos se localizaron en los patios y sólo presentaron cerámica. Los depósitos sin fechamiento comparten características similares en cuanto a los tipos de materiales incluidos.

Figura 102. Frecuencia de materiales de Cancuén

Gráfica elaborada por Lizbeth Ortiz



Acerca de la presencia de materiales en cada sitio se puede observar lo siguiente:

Figura 103. Frecuencia de materiales de la región del Petexbatún

Tabla elaborada por Lizbeth Ortiz

Sitios	Tipo de material								
	Objetos de cerámica	Objetos de obsidiana	Objetos de pedernal	Objetos de piedra	Objetos de jade	Huesos humanos	Huesos animales	Objetos de madera/orgánicos	Objetos de minerales
Tamarindito	Sí	No	No	No	No	No	No	No	No
Nacimiento	Sí	No	No	No	No	No	No	No	No
Arroyo de piedra	Sí	Sí	No	Sí	Sí	No	Sí	No	Sí
Punta de Chimino	Sí	Sí	No	Sí	No	Sí	Sí	No	Sí
Tres Islas	Sí	Sí	Sí	No	No	No	Sí	No	No
Machaquilá	Sí	Sí	Sí	Sí	No	No	No	No	Sí
Dos Pilas	Sí	Sí	Sí	Sí	No	Sí	Sí	No	No
Aguateca	Sí	Sí	Sí	No	Sí	Sí	Sí	No	Sí
Ceibal	Sí	Sí	No	Sí	Sí	Sí	Sí	No	Sí
Cancuén	Sí	Sí	Sí	Sí	Sí	Sí	Sí	Sí	Sí
Total	10	8	5	6	4	5	7	1	6

La distribución general de materiales en los depósitos rituales de la región del Petexbatún muestra patrones significativos. La cerámica fue encontrada en todos los sitios de la región del Petexbatún, mientras que la obsidiana se halló en ocho de ellos. En el caso de huesos de animales, se localizaron en 7; objetos de piedra y de minerales en 6; pedernal y huesos humanos se ubicaron en 5; jade en 4 y, artículos de madera en 1.

Esta distribución sugiere tanto una base compartida en las prácticas rituales como ciertas decisiones específicas de selección y uso de materiales que responden a contextos culturales, políticos o simbólicos particulares que se explican a continuación.

El análisis de la presencia de materiales en los depósitos rituales de los distintos sitios del Petexbatún revela patrones tanto de homogeneidad como de variabilidad en las prácticas ceremoniales:

La cerámica destaca como el único material presente en todos los sitios, lo que confirma su relevancia como vehículo ritual, probablemente asociado al acto de contener, cubrir o acompañar las ofrendas. Este dato, en sí mismo, refuerza la idea de una base cultural compartida en la región, independientemente del periodo o la localización del sitio.

La obsidiana, con presencia en ocho de los nueve sitios, constituye otro material de mayor frecuencia, lo que sugiere su uso no sólo por su valor simbólico, sino que también evidencia su circulación interregional a través del comercio. Su asociación frecuente con el pedernal en sitios como Tres Islas, Dos Pilas y Aguateca apunta a una lógica ritual donde los materiales líticos cortantes representaban fuerzas vinculadas con el sacrificio, la transformación o la conexión con lo sagrado.

En contraste, materiales como el jade, los huesos humanos o animales, y los minerales presentan una distribución más selectiva. El jade, por ejemplo, se encuentra en cuatro sitios, principalmente en contextos de alta carga simbólica como Cancuén, Tres Islas y Aguateca, lo que indica su uso diferenciado, posiblemente reservado para depósitos en entornos reservador para uso de la élite o de gran relevancia ceremonial. Los huesos humanos, presentes en cinco sitios, y los animales, en siete, sugieren que las prácticas vinculadas con el sacrificio —ya sea humano o animal— no fueron universales, sino específicas de ciertos contextos sociales o políticos.

Por último, la escasa aparición de objetos orgánicos o de madera, presentes únicamente en Cancuén, puede deberse tanto a factores de conservación como a prácticas

rituales localizadas en este sitio, donde además se observa una alta concentración de materiales diversos y una relación clara con contextos acuáticos.

Por otra parte, tal como se observó en algunos sitios en cuanto al fechamiento, el patrón cronológico indica una mayor diversidad material durante el Clásico Tardío, mientras que en el Preclásico y Protoclásico los depósitos tienden a presentar selecciones más específicas, particularmente centradas en la cerámica. Esta evolución sugiere un proceso de estructuración de las prácticas rituales y una creciente integración de elementos simbólicos heterogéneos. Asimismo, el uso de contextos arquitectónicos particulares — como plazas principales, estructuras con valor simbólico específico o zonas acuáticas— refuerza la idea de una colocación intencionada, en la que el lugar y los materiales operaban conjuntamente para activar significados rituales y cosmológicos.

En conjunto, estos datos permiten inferir que, si bien existían elementos rituales compartidos a nivel regional, como el uso de cerámica o ciertos tipos de lítica, la selección y combinación de materiales en los depósitos rituales también podría responder a configuraciones locales específicas, como dinámicas locales, jerarquías políticas, relaciones con el paisaje y con la historia misma de cada sitio arqueológico.

Cantidad de elementos de un mismo tipo

Algunos de los números a resaltar en los depósitos de la región del Petexbatún son los siguientes (se debe considerar que la denominación con la que se refiere a los mismos, es la considerada en la base de datos adjunta):

En el Depósito Especial 1 de la Estructura 6 de Arroyo de Piedra se encontraron “siete pequeñas vasijas sin engobe y con forma de copa” (Escobedo *et al.*, 1995).

Llama la atención el caso de Tres Islas, ya que sus depósitos, en este caso se están retomando los tres reportados por Tomasic, Quintanilla y Barrios (2005), tienen grandes cantidades de ciertos materiales:

En la “Ofrenda 1” se hallaron 240 lascas de obsidiana, mientras que en la “Ofrenda 2” se encontraron más de 370 lascas de pedernal y 9 núcleos de obsidiana, finalmente en la “Ofrenda 3” se localizaron 58 lascas y núcleos de pedernal, 18 núcleos y 13 fragmentos de obsidiana.

Otro caso de material abundante se dio en Machaquilá en el Depósito ritual 1 del Edificio E-4, en donde se ubicaron 300 lascas de pedernal y 17 fragmentos de láminas de pirita (De León, Pavón y García-Gallo, 2011).

En Dos Pilas el Depósito Especial 2 de la Estructura L5-49 contó con 25 puntas de proyectil de pedernal. En el Depósito ritual 1 de la Estructura N5-21 se hallaron 9 navajillas de obsidiana, en el Escondite DP14D-3 había 68, mientras que en el Escondite DP14D-1 estaban 11.

En Aguateca, en el Escondite 2 se encontraron 7 excéntricos de pedernal y 21 navajas de obsidiana. En el Escondite 1 PARA-25A-01 se halló la misma cantidad de objetos.

En Ceibal el Cache 118 contenía 12 hachas de piedra verde, el Cache 109 contaba con 7 de ellas. Cabe destacar que en el Depósito ritual CB128 se localizaron más de 100 vasijas y en el CB139 había 11 cuencos y 100 esferas de piedra caliza.

En Cancuén, en el Depósito ritual del Reservorio Norte se encontró una gran cantidad de restos humanos de los cuales se ha concluido que consistían en 34, además de 11 vasijas completas y 2 semicompletas. En el Depósito ritual 5 se localizaron 851 núcleos de obsidiana (Demarest *et al.*, 2015).

La cantidad de objetos de un mismo tipo hallados en varios depósitos rituales del Petexbatún no sólo refleja una planificación intencional en su composición, sino que también apunta a diferencias en el significado simbólico, la función ritual y el grado de esfuerzo colectivo invertido en cada caso. Los depósitos con decenas o centenas de objetos —como los registrados en Tres Islas, Machaquilá y Cancuén— se distinguen de otros por su escala y complejidad, lo que puede vincularse con eventos a gran escala ceremonial, actos de legitimación política o momentos de transición relevantes en la vida del sitio.

En Tres Islas, la presencia de cientos de lascas de pedernal y obsidiana indica una posible relación con rituales de fundación o eventos que podríamos denominar como de reafirmación ideológica, ya que estos materiales tienen fuerte asociación con el sacrificio, la guerra y la transformación en la cosmovisión maya (Schele y Miller, 1986: 204), su abundancia refuerza la hipótesis de un ritual complejo, posiblemente relacionado con la consagración de un espacio político-religioso o el cierre de un ciclo dinástico. Además, el hallazgo de núcleos de obsidiana —no solamente lascas— sugiere que no sólo se trataba de

desechos, sino de materiales con una función ritual específica como objetos "cargados" de mucho simbolismo (Healy, McKillop y Walsh, 1984: 416).

El caso de Machaquilá también es significativo. La combinación de 300 lascas de pedernal y fragmentos de pirita apunta a un ritual posiblemente vinculado con la luz y el reflejo, considerando el uso de pirita en espejos y objetos brillantes asociados al sol y al poder divino (Taube, 1992; Fitzsimmons, 2009). Esta asociación refuerza la hipótesis de que el depósito no solo buscaba cerrar o activar un espacio, sino representar una conexión con entidades celestes o con el plano sobrenatural.

En Cancún, la presencia de 851 núcleos de obsidiana en un solo depósito —uno de los volúmenes más altos documentados en la región— sugiere no sólo un ritual intensivo, sino también el acceso a redes de intercambio a gran escala. La obsidiana no se produce localmente en el Petexbatún, por lo que su acumulación en tales cantidades implica un control logístico y político, posiblemente ejercido por las élites locales como una forma de expresar autoridad y legitimidad ritual (Demarest *et al.*, 2015; Braswell, 2003). La presencia simultánea de restos humanos, como en el depósito del Reservorio Norte, refuerza la hipótesis de un sacrificio ritual colectivo, posiblemente vinculado a un momento de crisis o transición política.

En sitios como Ceibal, la repetición de objetos simbólicos como hachas de piedra verde —asociadas tradicionalmente al maíz, la fertilidad y el poder agrícola (Freidel *et al.*, 1993)— sugiere ofrendas de consagración ligadas al orden natural y cosmológico. El hallazgo de más de 100 vasijas y esferas de piedra caliza en los caches CB128 y CB139 refuerza la idea de una acción performativa altamente ritualizada y cargada de significación política.

A partir de lo anterior, se puede mencionar que la abundancia de ciertos materiales en contextos específicos no solo responde a decisiones prácticas o disponibilidad, sino a una construcción intencional de sentido. Estos objetos —especialmente cuando son replicados en grandes cantidades— se convierten en participantes materiales dentro del ritual, multiplicando su carga simbólica y su eficacia comunicativa. A mayor cantidad, mayor énfasis en la potencia ritual del acto, y mayor el esfuerzo social detrás de su organización.

La repetición o acumulación de ciertos materiales —como vasijas, núcleos de obsidiana o puntas de proyectil— parece estar asociada con actos de mucha relevancia sociopolítica: desde la consagración de edificios hasta la clausura de espacios y la afirmación de poder dinástico.

Esta dimensión cuantitativa no puede entenderse únicamente en términos económicos o logísticos, sino como una expresión material del pensamiento ritual mesoamericano, donde el número, la forma y la disposición de los objetos refuerzan la eficacia simbólica del acto ritual.

Temporalidad

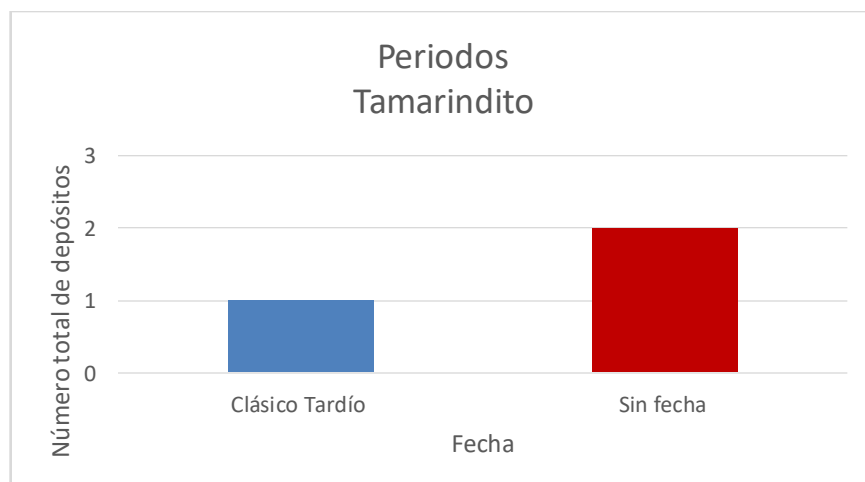
Hay que recordar que Colin Renfrew (2001: 124) indica que cualquier inferencia en cuanto al significado basado en la cultura material debe llevarse a cabo con la mayor consideración posible del contexto cultural entendido en términos de su temporalidad, su posición espacial y sus antecedentes inmediatos.

Cabe resaltar que no todos los depósitos trabajados en la región del Petexbatún contaban con la información correspondiente a la fecha a la que pertenecen, por lo que a continuación se abordan los sitios y depósitos que ofrecen dichos datos:

En el caso de Tamarindito, el Depósito ritual 1 de la Estructura 5SR-1 contaba con cerámica perteneciente al siglo VIII d. C., el cual coincidiría con el desarrollo del Clásico Tardío. Los otros dos casos no contaban con fechamiento alguno.

Figura 104. Periodos frecuentes en Tamarindito

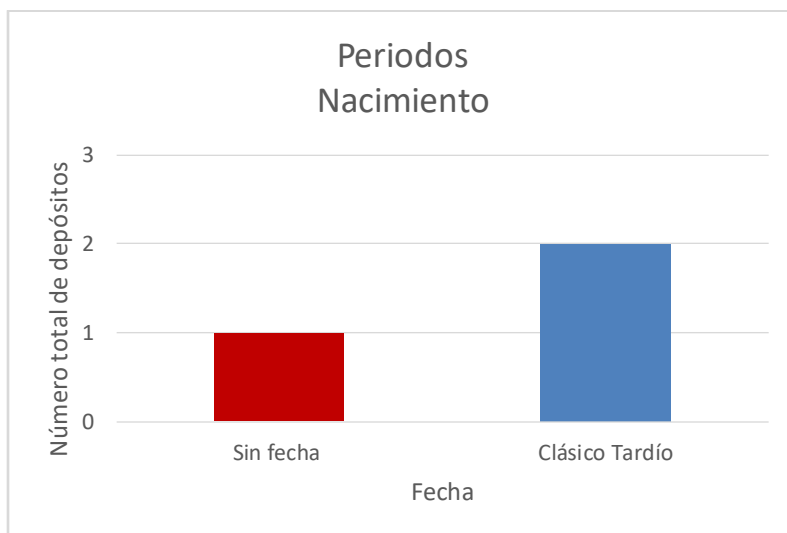
Gráfica elaborada por Lizbeth Ortiz



En Nacimiento, dos de sus depósitos rituales, el 2 y el 3, pertenecen al Clásico Tardío. Mientras que uno no contaba con fechamiento específico.

Figura 105. Periodos frecuentes en Nacimiento

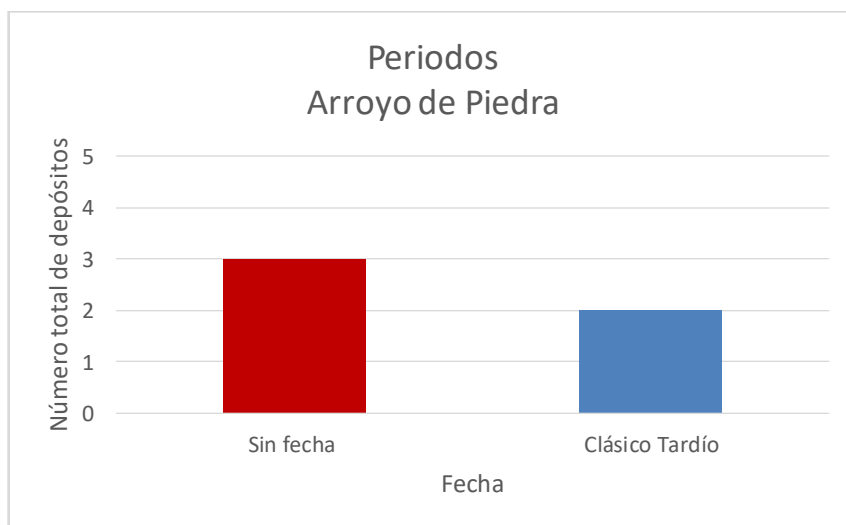
Gráfica elaborada por Lizbeth Ortiz



En Arroyo de Piedra, los Depósitos Especiales 1 y 2 de la Estructura 6 corresponden a la Fase Nacimiento del Clásico Tardío. Los otros tres no contaban con fechamiento específico.

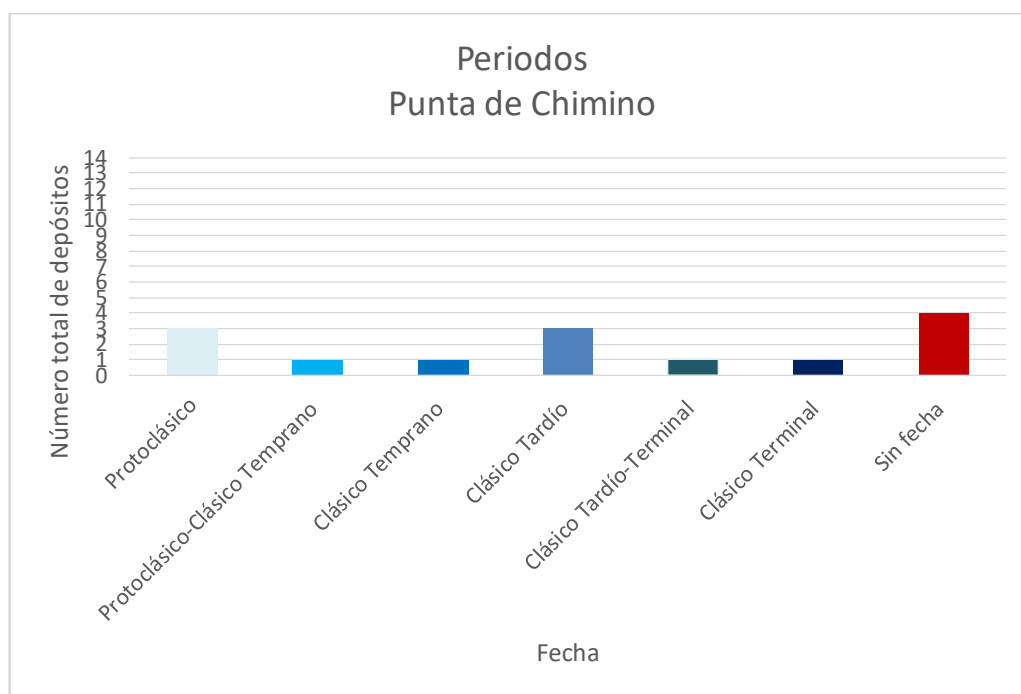
Figura 106. Periodos frecuentes en Arroyo de Piedra

Gráfica elaborada por Lizbeth Ortiz



En Punta de Chimino, el Depósito ritual 1 de la Estructura 6, el Depósito ritual 1 de la Estructura 7 y el Depósito ritual 1 de la Estructura 2 están fechados para el Protoclásico. Los Depósitos rituales 2 y 3 de la Estructura 6 corresponde al Clásico Temprano, mientras que el Depósito ritual 1 de la Estructura 22F es del Clásico Tardío, así como Depósito ritual 1 de la Estructura Norte y el Depósito ritual de la Estela 1. El Depósito ritual 2 de la Estructura 7 cuenta con cerámica del Protoclásico y del Clásico Temprano. El Depósito especial 1 de la Estructura 81 data del Clásico Tardío y Terminal y el Depósito especial 2 de la misma al Tepeu III, que está situado en el Clásico Terminal. Tres de ellos no contaban con fechamiento en específico.

Figura 107. Periodos frecuentes en Punta de Chimino
Gráfica elaborada por Lizbeth Ortiz



Las Ofrendas 1, 2 y 3 de Tres Islas pertenecen al Clásico Temprano.

Figura 108. Periodos frecuentes en Tres Islas

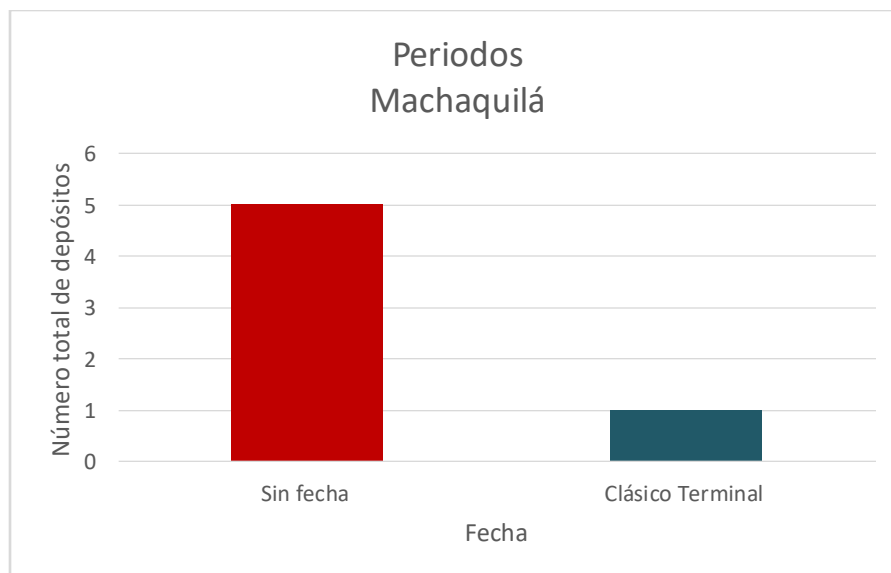
Gráfica elaborada por Lizbeth Ortiz



En Machaquilá sólo se cuenta con el dato del Depósito ritual 1 de la Estructura E-1, el cual corresponde al Clásico Terminal. Los otros cinco no cuentan con fechamiento específico.

Figura 109. Periodos frecuentes en Machaquilá

Gráfica elaborada por Lizbeth Ortiz



En Dos Pilas los Depósitos Especiales 2 y 3 de la Estructura L5-49, así como el Depósito Especial 4 de la Estructura P5-7 corresponden al Clásico Tardío. Doce de ellos no cuentan con fechamiento específico.

Figura 110. Periodos frecuentes en Dos Pilas

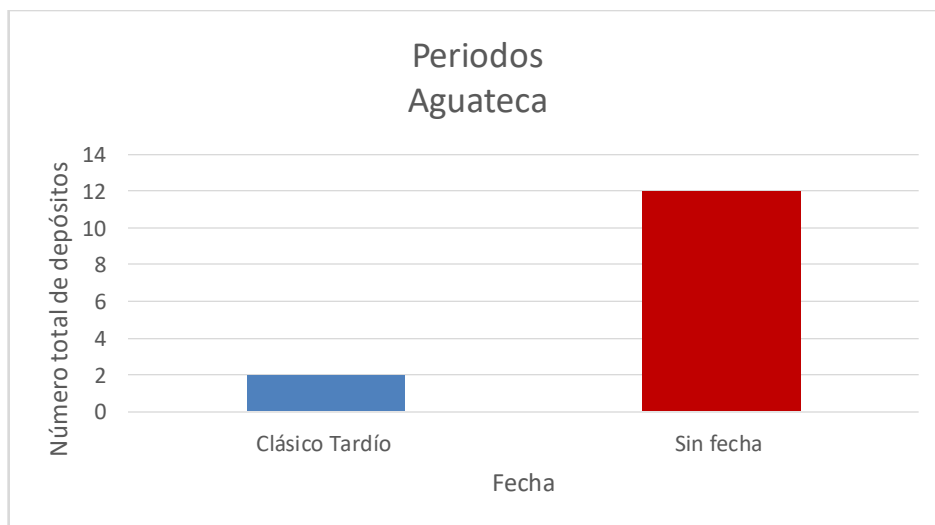
Gráfica elaborada por Lizbeth Ortiz



En Aguateca los Depósitos rituales 1 y 2 de la Estructura M7-32 pertenecen al Clásico Tardío. Doce de ellos no cuentan con fechamiento específico.

Figura 111. Periodos frecuentes en Aguateca

Gráfica elaborada por Lizbeth Ortiz

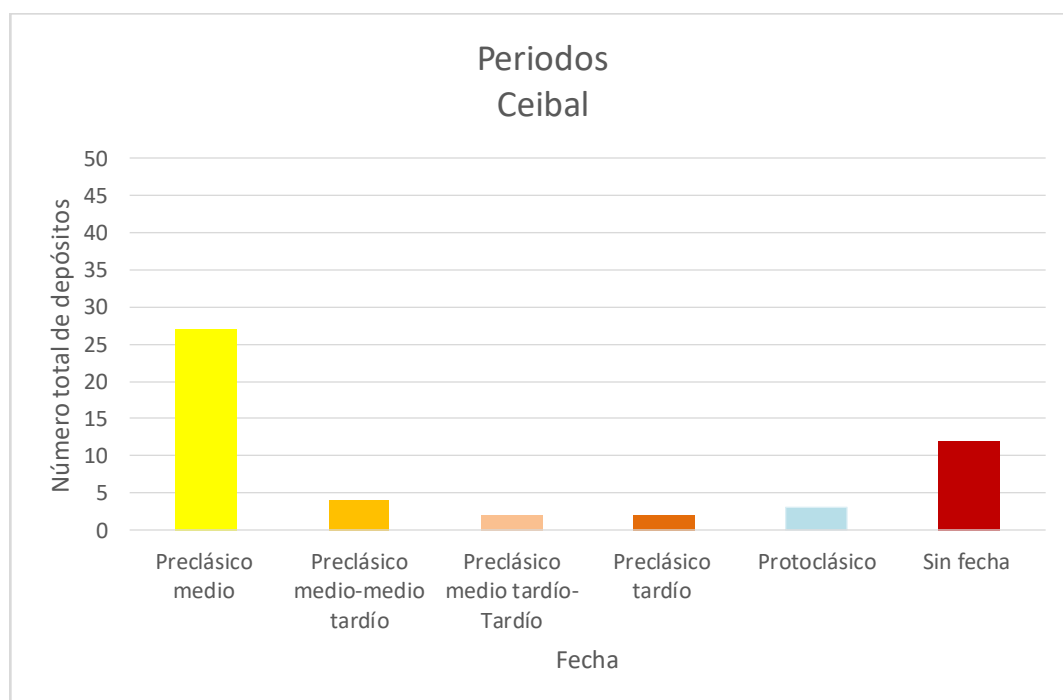


En Ceibal es en donde más depósitos rituales se encuentran fechados. El Escondite 163 así como los denominados Caches 118, 134, 138, 131, 127, 109, 146, 143, 160, 105, 156, 145, 161, 108, 133, 154, 155, 135, 124, 129, 149, 137, 135, 157 y 180 Pertenecen al Preclásico Medio.

La Ofrenda del Monumento 2, así como el Cache 125 son del Preclásico Tardío y el Escondite 166, CB144 y CB122 corresponden al Protoclásico. Los Caches 132, 152, 153 y 151 se localizan en el paso del Preclásico Medio al Medio Tardío y 123 y 170 al Preclásico Medio Tardío al Tardío. Doce de ellos no cuentan con fechamiento específico.

Figura 112. Periodos frecuentes en Ceibal

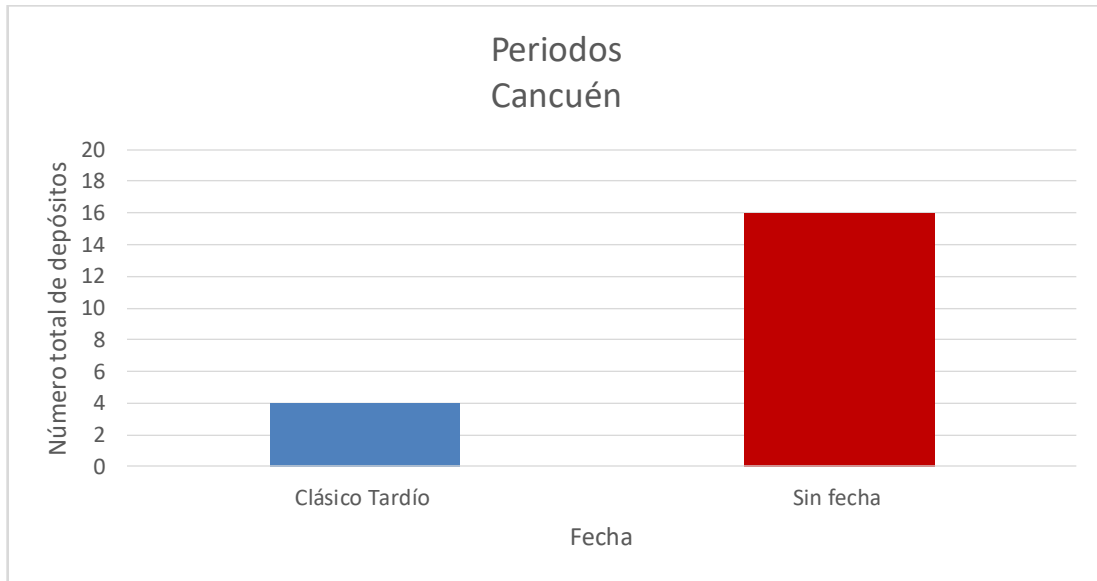
Gráfica elaborada por Lizbeth Ortiz



En Cancún el Depósito ritual 2 de la Aguada sur contenía cerámica correspondiente al Clásico Tardío. Fecha para el mismo periodo se encontró el Depósito ritual 4 de la Reserva de agua del Grupo Los Patos, el Depósito ritual 1 del patio central del Palacio y el Depósito ritual 1 del patio oeste del mismo edificio. Deciséis de ellos no cuentan con fechamiento específico.

Figura 113. Periodos frecuentes en Cancuén

Gráfica elaborada por Lizbeth Ortiz



A partir de lo anterior, se puede observar lo siguiente en cuanto a las temporalidades en los sitios arqueológicos de la región del Petexbatún:

Figura 114. Periodos frecuentes en la región del Petexbatún

Tabla elaborada por Lizbeth Ortiz.

Sitios	Periodo					
	Preclásico medio	Preclásico tardío	Protoclásico	Clásico Temprano	Clásico Tardío	Clásico Terminal
Tamarindito	No	No	No	No	Sí	No
Nacimiento	No	No	No	No	Sí	No
Arroyo de piedra	No	No	No	No	Sí	No
Punta de Chimino	No	No	Sí	Sí	Sí	No
Tres Islas	No	No	No	Sí	No	No
Machaquilá	No	No	No	No	No	Sí
Dos Pilas	No	No	No	No	Sí	No
Aguateca	No	No	No	No	Sí	No
Ceibal	Sí	Sí	Sí	No	No	No
Cancuén	No	No	No	No	Sí	No
TOTAL	1	1	2	2	7	1

El periodo que predominó en la región fue el Clásico Tardío, ya que apareció en siete de los diez sitios analizados. Sin embargo, destaca también el caso de Ceibal, cuyos depósitos rituales fechados para el Preclásico Medio reflejan una actividad ceremonial desde etapas muy tempranas.

De esta forma, se observan las siguientes características:

- Depósitos del Preclásico medio: la mayoría de los depósitos contiene lítica, especialmente hachas de piedra verde; también aparecen cerámica, restos de animales, carbón o piedra caliza, localizados comúnmente en el piso.
- Depósitos del Preclásico tardío: se observa una combinación de cerámica, huesos y lítica en forma de piedra verde, obsidiana o serpentina.
- Depósitos del Protoclásico: más simples, formados principalmente por cerámica y, ocasionalmente, huesos.
- Depósitos del Clásico temprano: diversidad de materiales, incluyendo cerámica, lítica (piedra verde, obsidiana, pedernal) y restos óseos humanos y animales.
- Depósitos del Clásico tardío: depósitos complejos, con combinaciones variables de cerámica, lítica (jade, obsidiana, pedernal), y huesos humanos o animales.
- Depósitos del Clásico terminal: predominancia de cerámica o de lítica, especialmente obsidiana.

Considerando las observaciones anteriores, se pueden mencionar las interpretaciones siguientes:

La distribución temporal de los depósitos rituales en la región del Petexbatún revela una diversidad significativa en cuanto a los periodos de mayor actividad ceremonial, lo que permite observar tanto patrones regionales como especificidades locales.

Uno de los hallazgos más notables es la notoria predominancia del Clásico Tardío como el periodo con mayor cantidad de depósitos rituales fechados en múltiples sitios, incluyendo Tamarindito, Nacimiento, Arroyo de Piedra, Punta de Chimino, Dos Pilas, Aguateca y Cancún, la cual puede interpretarse como reflejo de una intensificación de las prácticas rituales en momentos de probable reconfiguración sociopolítica.

La arqueología de la región ha demostrado que este periodo estuvo marcado por crisis políticas, conflictos dinásticos y luchas por el poder regional, lo cual habría motivado el uso ritual del espacio como forma de legitimación y control simbólico (Demarest, 2004: 249-255).

En contraste, para el Preclásico Medio y Tardío se destaca que, particularmente en el caso de Ceibal, se presenta un número considerable de depósitos rituales fechados en esos periodos. Esto sugiere que dicho sitio fue un centro ceremonial de relevancia desde etapas tempranas, donde los actos rituales posiblemente jugaron un papel clave en la fundación de estructuras sociales y políticas.

La evidencia apunta a que, desde los periodos mencionados con anterioridad, se desarrollaron tradiciones rituales estructuradas, las cuales quedan evidenciadas en la repetición de prácticas específicas como el uso de hachas de piedra verde y colocaciones específicas de objetos (Inomata *et al.*, 2013).

El Clásico Temprano, aunque menos representado en los depósitos rituales estudiados, aparece en sitios como Tres Islas y algunos depósitos de Punta de Chimino. Este registro limitado podría deberse tanto a factores arqueológicos (como la pérdida o falta de excavación de contextos de este periodo) como a una menor frecuencia en el uso de depósitos formales como parte de los rituales.

El Protoclásico, por su parte, muestra una presencia puntual en sitios como Punta de Chimino y Ceibal. En estos contextos, los depósitos suelen incluir cerámica, huesos y algunos objetos líticos, lo que podría sugerir transiciones ideológicas y la incorporación de nuevos elementos rituales que se consolidarían posteriormente en el Clásico.

El Clásico Tardío representa el momento de mayor complejidad y riqueza material en los depósitos rituales. La combinación frecuente de cerámica, lítica en diversos tipos, y restos humanos y animales refleja una consolidación de estas prácticas como parte estructural de la vida ceremonial y política de los centros mayas del Petexbatún. Es posible que estos depósitos hayan sido utilizados para legitimar el poder, establecer vínculos con el pasado o con lo sobrenatural, o marcar eventos de importancia colectiva.

Finalmente, aunque el Clásico Terminal está escasamente representado, los depósitos encontrados en Machaquilá, Cancún y Punta de Chimino pueden interpretarse como evidencia de prácticas vinculadas a procesos de clausura, abandono ritual o

resignificación del espacio. Estos depósitos podrían haber servido como prácticas de “respuestas” simbólicas ante el colapso de los sistemas políticos tradicionales en las Tierras Bajas mayas.

En conjunto, los datos muestran que los depósitos rituales en el Petexbatún no siguieron una lógica uniforme, sino que reflejan adaptaciones a condiciones históricas, culturales y políticas particulares. La temporalidad, en este sentido, se convierte en una variable clave para comprender los significados y funciones de estos contextos rituales.

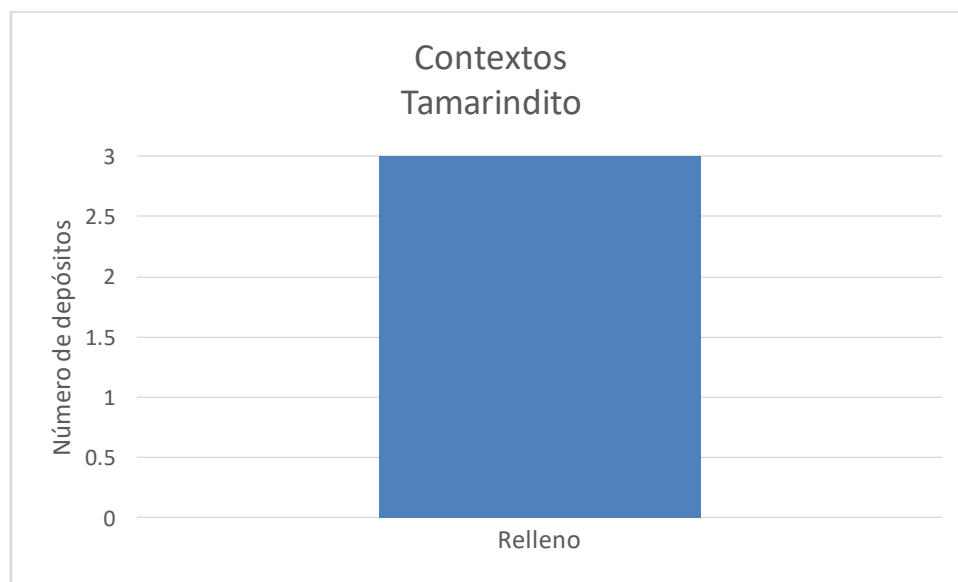
Contextos

A continuación, se presentan los contextos en los que fueron encontrados los depósitos rituales de cada sitio:

En Tamarindito, los tres depósitos fueron encontrados en el relleno de una estructura.

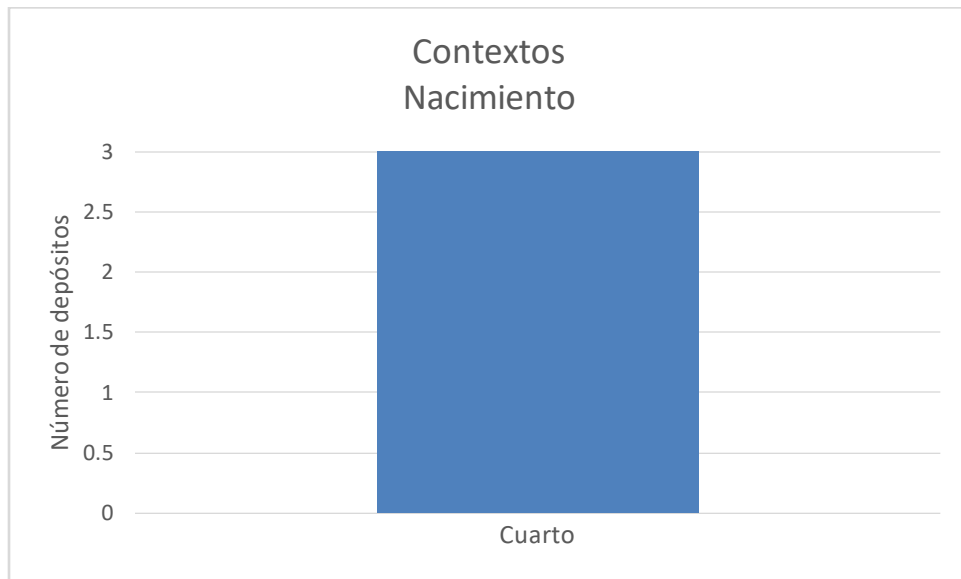
Figura 115. Contextos Tamarindito

Gráfica elaborada por Lizbeth Ortiz



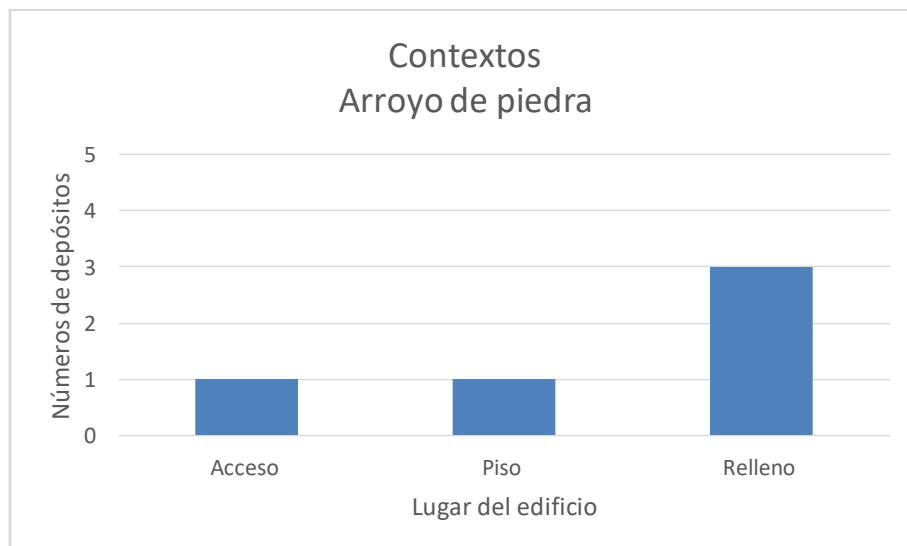
En Nacimiento los tres depósitos fueron localizados en cuartos asociados con los puntos cardinales, los cuales estaban ubicados en estructuras.

Figura 116. Contextos Nacimiento
Gráfica elaborada por Lizbeth Ortiz



En Arroyo de Piedra los depósitos se ubicaron en el acceso, en el piso y en el relleno, uno de los cuales, estaba en una estela.

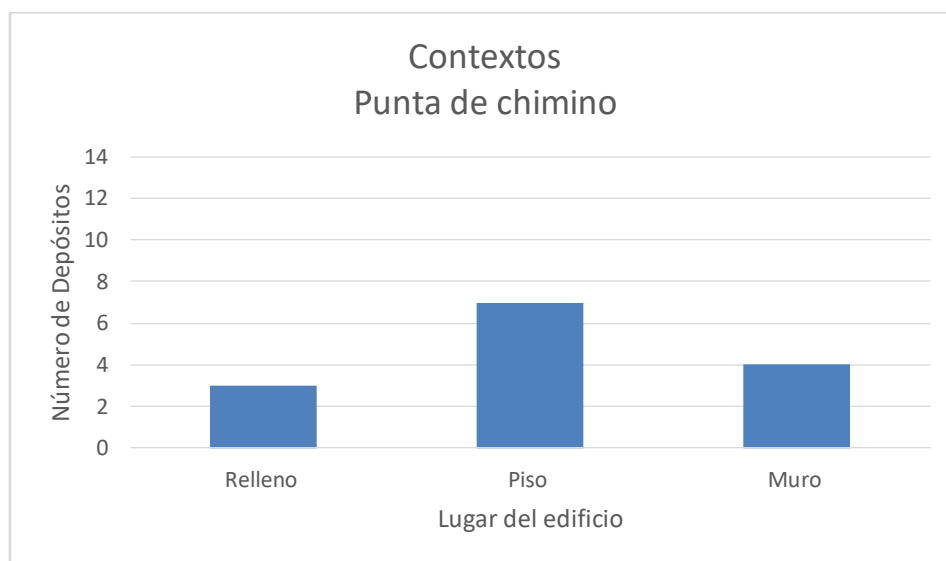
Figura 117. Contextos Arroyo de Piedra
Gráfica elaborada por Lizbeth Ortiz



En Punta de Chimino, los depósitos rituales fueron hallados en el relleno de las estructuras, en muros y en el piso, un caso fue en una estela.

Figura 118. Contextos Punta de Chimino

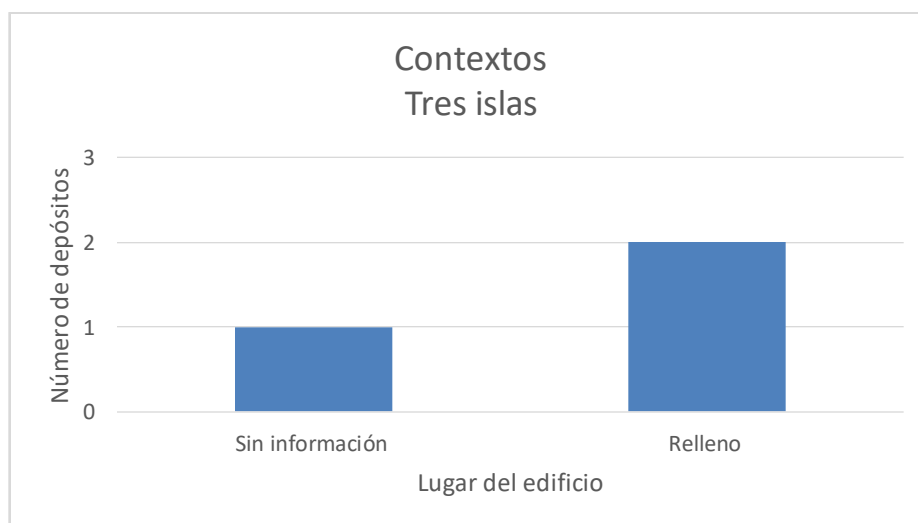
Gráfica elaborada por Lizbeth Ortiz



En Tres Islas, dos depósitos fueron encontrados en el relleno de estelas, mientras que de uno no se tiene información.

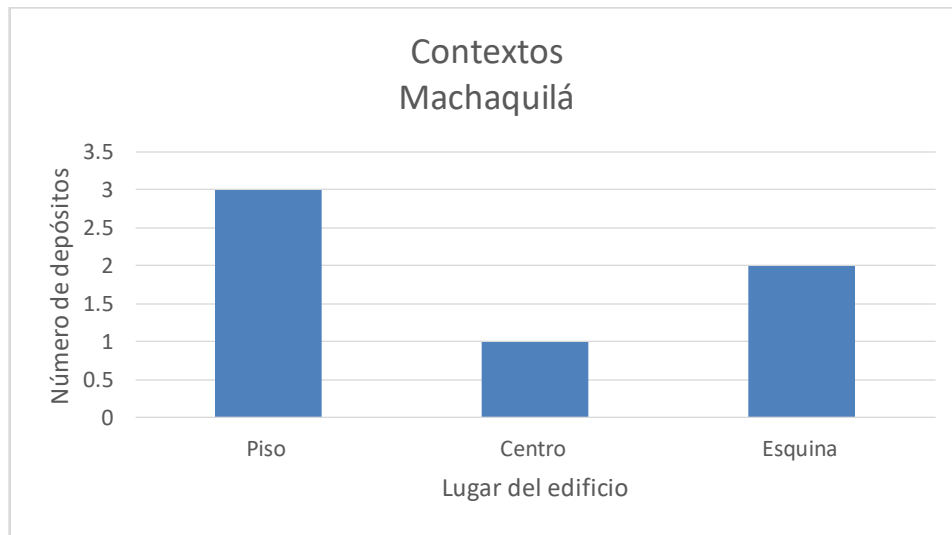
Figura 119. Contextos Tres Islas

Gráfica elaborada por Lizbeth Ortiz



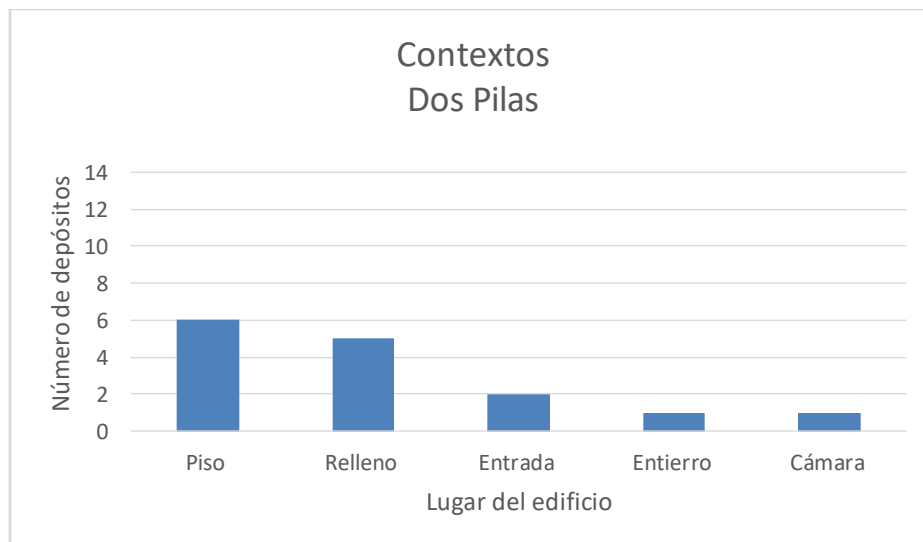
En Machaquilá, los depósitos se hallaron en el piso de un recinto cuadrilobulado y de una estructura, así como en el centro y en la esquina de las estructuras.

Figura 120. Contextos Machaquilá
Gráfica elaborada por Lizbeth Ortiz



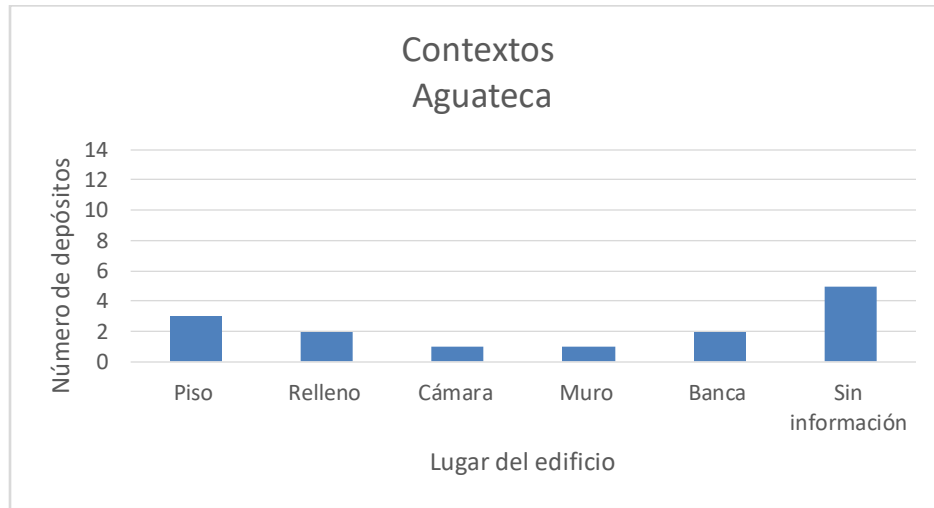
En Dos Pilas, los depósitos rituales fueron localizados en el piso, en el relleno, en una cámara y un entierro en estructuras, mientras que un caso fue en la entrada de una cueva.

Figura 121. Contextos Dos Pilas
Gráfica elaborada por Lizbeth Ortiz



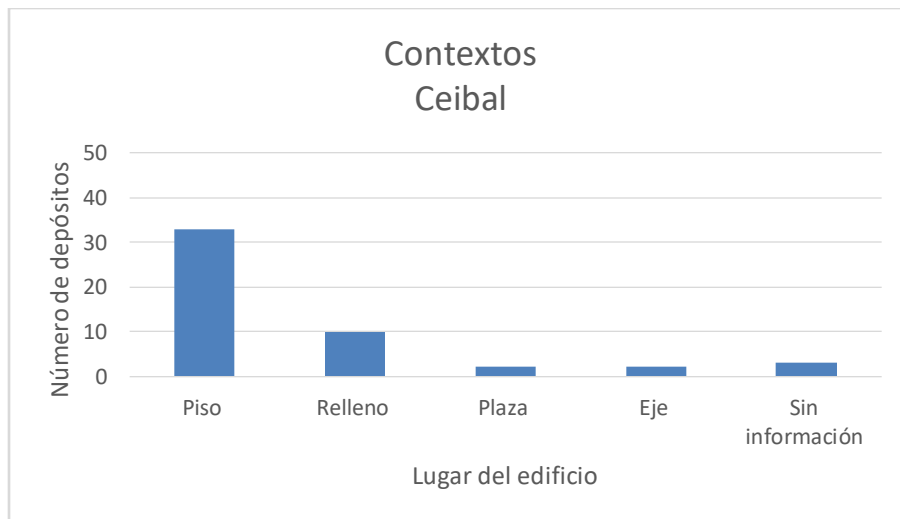
Los depósitos rituales de Aguateca fueron ubicados en el piso, en el relleno, en bancas, en un muro de estructuras, en algunos casos se hallaron en una zona conocida como la Grieta y unos más no tiene la información.

Figura 122. Contextos Aguateca
Gráfica elaborada por Lizbeth Ortiz



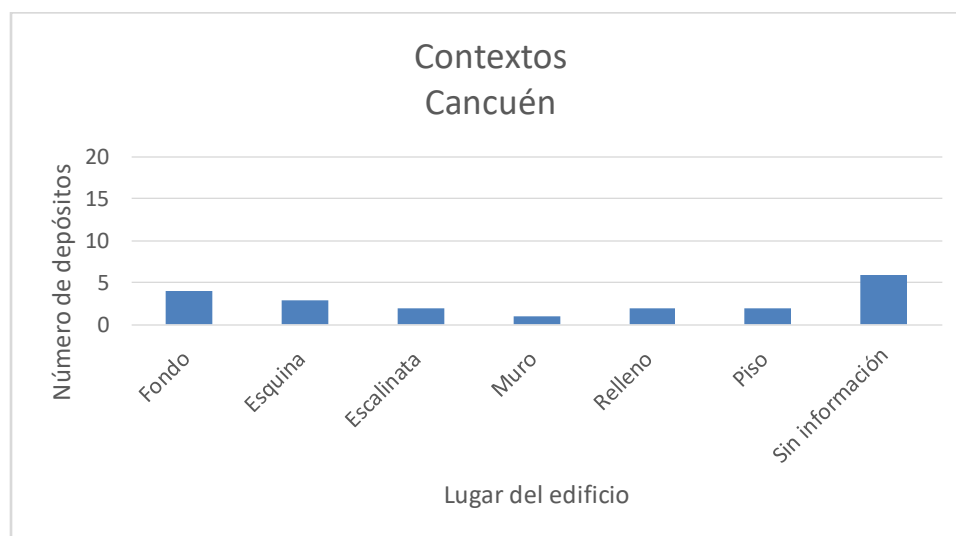
En Ceibal, la mayoría de los depósitos fue localizada en el piso, otros en el relleno, en la plaza, en un eje y algunos no presentan la información.

Figura 123. Contextos Ceibal
Gráfica elaborada por Lizbeth Ortiz



En Cancún, los depósitos rituales fueron localizados en el fondo de reservas de agua, en la esquina, escalinata, muro, relleno y piso de estructuras. Algunos no proporcionan la información.

Figura 124. Contextos Cancuén
Gráfica elaborada por Lizbeth Ortiz



El análisis de los contextos arquitectónicos en los que fueron localizados los depósitos rituales en la región del Petexbatún revela que la colocación de estos materiales no fue aleatoria, sino que respondió a una lógica espacial que probablemente fue planificada, ya que buscaba estar cargada de significados simbólicos y funcionales.

Uno de los patrones más recurrentes es el uso de rellenos constructivos como espacio para la deposición ritual, evidente en sitios como Tamarindito, Arroyo de Piedra, Punta de Chimino, Tres Islas, Dos Pilas y Cancuén. La colocación de ofrendas en el interior de las estructuras, particularmente durante su construcción o remodelación, ha sido interpretada en diversos contextos mayas, mismo que ya ha sido discutido con anterioridad, como un acto de consagración, mediante el cual los edificios eran "dotados de vida" o legitimados como espacios sagrados y políticos.

De manera complementaria, los pisos de estructuras, plazas o recintos, representan otro contexto de especial preferencia. Su uso como lugar de colocación de depósitos rituales en sitios como Machaquilá, Dos Pilas, Aguateca, Ceibal y Cancuén.

Casos específicos como los depósitos en bancas, muros o estelas, documentados en Arroyo de Piedra, Punta de Chimino y Aguateca, revelan un simbolismo especial, en donde los objetos no solo se depositan bajo la edificación o sellan con la misma, sino que, además, se integran directamente en elementos arquitectónicos que forma parte de la vida social y ceremonial, como los asientos de poder, las paredes o los monumentos conmemorativos.

Los hallazgos en espacios como La Grieta de Aguateca o en la entrada de cuevas en Dos Pilas hacen pensar en concepciones cosmogónicas profundamente arraigadas en la cultura maya, donde las grietas, hendiduras y cuevas eran entendidas como portales al inframundo o lugares de comunicación con entidades sobrenaturales.

Finalmente, los depósitos en reservas de agua, documentados en Cancuén, aluden a la relación ancestral entre el agua, la fertilidad y la regeneración, así como al simbolismo de los cuerpos de agua como umbrales o espacios de tránsito entre planos existenciales.

En conjunto, la diversidad de contextos en los que se colocaron los depósitos rituales evidencia no solo la riqueza simbólica de estas prácticas, sino también su estrecha vinculación con la arquitectura, el paisaje y las narrativas de poder y sacralidad que estructuraron la vida en las antiguas ciudades de la región del Petexbatún.

En adición a lo anterior, en donde se presentó un análisis general de los contextos específicos en los que fueron encontrados los depósitos rituales de cada ciudad retomada de la región del Petexbatún, la revisión conjunta de los espacios arquitectónicos (descritos párrafos arriba), sus funciones (resumidos de la misma forma en la información proporcionada al principio de este capítulo) y la localización precisa de los depósitos rituales (presentados en la base de datos utilizada en esta investigación) revela una planificación intencional y una profunda carga simbólica en la materialización de las prácticas rituales.

Los espacios habitacionales de élite o de carácter administrativo, como se observa en sitios como Dos Pilas (Estructura N5-20, N5-21, L5-49, L4-42), Aguateca (Estructura M7-32, L8-5), y Cancuén (Palacio, Estructura L9-8, L8-7), presentan depósitos rituales ubicados bajo pisos, en rellenos, o integrados a elementos arquitectónicos clave como accesos y muros. Esto evidencia el uso de las ofrendas como mecanismos de legitimación, consagración o protección de los espacios de poder y toma de decisiones.

En edificios de clara función ceremonial o ritual pública, como en Arroyo de Piedra (Estructura 6), Punta de Chimino (Estructura 6 y 7), Machaquilá (Recinto cuadrilobulado, E-4, E-1, Estructura 7-8) o Cancuén (Estructura M7-5), los depósitos suelen encontrarse en puntos estratégicos: bases de escalinatas, rellenos de pisos, esquinas o puntos nodales, lo que refuerza su papel como marcadores de inicio, clausura o reconfiguración simbólica de los espacios sagrados.

Los espacios vinculados a elementos naturales o con fuerte carga simbólica, como las estelas (Punta de Chimino, Arroyo de Piedra, Tres Islas), La Grieta en Aguateca, o las reservas de agua en Cancuén, concentran depósitos con características particulares, asociados con el culto a los ancestros, la conexión con el inframundo o la sacralización de elementos vitales, como el agua. En estos casos, los depósitos función como una especie de puente entre el espacio construido y el entorno natural, lo cual representa la idea de los mayas de un mundo interconectado entre planos.

Finalmente, resulta relevante notar la recurrencia de depósitos rituales en espacios que podrían denominarse como “de transición”, tales como accesos, pasillos, entradas de cuevas o umbrales de edificios, esto permite pensar que dichos depósitos cumpliría una función, la de mediar, es decir, buscarían acercar al hombre a dos planos: lo profano y lo sagrado, lo doméstico y lo político, lo natural y lo construido.

Estos datos permiten concluir que la ubicación y el contexto arquitectónico de los depósitos rituales en el Petexbatún responden a una lógica coherente y altamente simbólica, donde los materiales depositados, el lugar preciso y la función del edificio se integran en una misma estructura ritual, orientada a legitimar, proteger, clausurar o activar el espacio, en consonancia con los principios cosmológicos y políticos de la sociedad maya.

CAPÍTULO 4

PRÁCTICAS RITUALES EN LA REGIÓN DEL PETEXBATÚN

En este capítulo se analizan los depósitos rituales de la región del Petexbatún con base en los datos recabados. Se identifican patrones en su ubicación, contenido y cronología, y se discuten sus implicaciones simbólicas, políticas y rituales. El análisis se relaciona con los marcos teóricos de la Arqueología Cognitiva y la *Material Engagement Theory*, lo que permite comprender el papel activo de los objetos en la construcción del pensamiento religioso y en la organización del espacio sagrado.

4.1 Análisis de los depósitos y las prácticas rituales en la región del Petexbatún a partir de la arqueología cognitiva y la *Material Engagement Theory*

En un trabajo en conjunto con Lambros Malafouris y Colin Renfrew (2010: 1-4) consideran que la cultura material es la materialización de lo que las personas actúan, perciben o piensan. En este sentido, las cosas se transforman en lo que la mente humana y el lenguaje hacen de ellas, así los autores proponen la expresión “vida cognitiva de las cosas”, como una forma de repensar cómo concebir la existencia de los objetos materiales y el papel de los humanos en su mutua transformación tecnosocial. Las cosas tomarían la forma que nuestras proyecciones cognitivas consideren, por lo que éstas varían de acuerdo con el momento y el lugar. Es por ello que al descubrir qué son las cosas y cómo llegan a ser lo que son, podemos comprender lo que son las mentes y cómo se convierten en ello y viceversa.

De la misma forma, la *MET* concibe las cosas como medios dinámicos, perturbadores y mediadores cuya presencia tiene el potencial de alterar las relaciones entre los seres humanos y sus entornos. Los nuevos artefactos crean relaciones y comprensiones novedosas del mundo. Las nuevas materialidades dan lugar a nuevos modos de actuar y pensar (Malafouris, 2018: 12).

De acuerdo con Antonis Iliopoulis (2018: 40) la *MET* sugiere que las mentes de nuestros antepasados no se encuentran dentro de los confines de sus cerebros desaparecidos, sino que están “encarnadas e incrustadas en sus mundos representados”, es decir, en lo que conocemos como el registro arqueológico.

A continuación, se retoman algunos aspectos de los sitios arqueológicos que son objeto de estudio de esta investigación y se explican los significados relacionados.

Tamarindito

Tal como fue mencionado en uno de los apartados anteriores, en este sitio arqueológico, los tres depósitos rituales retomados en esta investigación fueron encontrados en cajas formadas por lajas, esto de acuerdo con Eberl, Vela y Palomo (2010).

Figura 125. Caja que contenía un plato trípode Saxché-Palmar Naranja Polícromo, Tamarindito

Fuente: Markus Eberl, Claudia Vela González y Juan Manuel Palomo (2010)



Cabe resaltar que el contenido de las ofrendas de Tamarindito sólo fue cerámica, lo que permite pensar que probablemente contuvieron algún tipo de material perecedero como comida. Eberl, Vela y Palomo (2010) indican que uno de los platos que fue encontrado en el “Depósito ritual 1” pertenece al tipo Saxché-Palmar Naranja Polícromo, lo que fecha la Estructura 5SR-1 para el siglo VIII d. C., es decir el periodo Clásico Tardío. La disposición de los depósitos rituales dentro de cajas de lajas no sólo responde a una función arquitectónica o práctica, sino que puede interpretarse como un acto material cargado de significado, mediante el cual los antiguos habitantes de Tamarindito delimitaban, protegían y ritualizaban el espacio.

Asimismo, el hecho de que los depósitos contuvieran únicamente cerámica sugiere que estos objetos no deben ser interpretados como elementos aislados, sino como contenedores activos de significados. Es probable que en su interior se depositaran

materiales perecederos como alimentos, los cuales, aunque desaparecidos en el registro arqueológico, forman parte integral de la acción ritual. De este modo, la cerámica no se limita a ser un recipiente físico, sino que funciona como un dispositivo material a través del cual se proyectan y materializan concepciones sociales, religiosas y cognitivas.

Este tipo de cerámica mencionado con anterioridad permite ejemplificar el cambio de la fase 1 a la 2 en el complejo Tepeu, ya que “los platos Tepeu 1 están abiertos y tienen bases redondas mientras que los platos Tepeu 2 están cerrados con bases planas y con ángulo entre pared y base” (Eberl y Monroy, 2007: 465).

Por otro lado, el cambio en la forma de los platos, asociado a la transición entre las fases Tepeu 1 y Tepeu 2, no sólo debe entenderse como una modificación técnica o estilística, sino como una transformación en las formas de pensar y actuar materialmente. El paso de platos abiertos a platos cerrados puede reflejar cambios en los modos de contención, ocultamiento o presentación de los materiales rituales, lo que evidencia cómo las prácticas materiales participan activamente en la configuración del pensamiento social y ritual.

Nacimiento

Una de las características de los depósitos rituales de Nacimiento, como se indicó con anterioridad, es que fueron ubicados en las Estructuras M4-1 y M4-3 en donde se localizaron en los Cuartos Sur, Norte y Este.

Los depósitos rituales localizados en Nacimiento presentan un patrón espacial particularmente revelador, ya que su colocación dentro de los espacios mencionados no solo responde a criterios constructivos, sino que refleja una organización ritual y cognitiva del espacio altamente simbólica. La asociación clara con los puntos cardinales permite considerar que, desde la perspectiva de los habitantes de Nacimiento, la arquitectura era un lugar activamente configurado y ritualizado a través de las prácticas materiales.

Siguiendo los planteamientos de la *MET*, este tipo de disposiciones revela cómo la cultura material y el pensamiento social están intrínsecamente entrelazados. Los depósitos no son simplemente objetos colocados en un edificio, sino intervenciones materiales que transforman cognitivamente esos espacios, dotándolos de un significado renovado dentro del paisaje construido.

Los “Depósitos rituales 2 y 3” contenían cerámica correspondiente al Complejo Tepeu 2 fechada para el siglo VII d. C., en el Clásico Tardío (Eberl y Vela, 2005: 342-344). Sobre la cerámica hallada en los depósitos, se puede mencionar que, de acuerdo con Markus Eberl y Marco Antonio Monroy (2007: 464):

Robert Smith asignó la cerámica del Clásico Tardío en el sitio Uaxactun al complejo Tepeu. Él identificó dos fases (Tepeu 1 y 2): Tepeu 1 se fecha desde el inicio del Clásico Tardío en 554 a 692 DC, mientras que Tepeu 2 de 692 a 830 DC; Smith (1955) fechó originalmente el inicio de Tepeu 1 en el 593 DC; Willey, Culbert y Adams (1967) propusieron el inicio más temprano.

El cambio morfológico entre estas fases, no debe interpretarse únicamente como una variación técnica, sino como una expresión material de transformaciones en las formas de pensar, representar y habitar el mundo. La transición de formas cerámicas puede entenderse como un indicio de cambios en las concepciones rituales, donde las vasijas, como objetos materiales, median de nuevas formas la relación entre las personas, el espacio y lo sagrado.

En este sentido, los depósitos de Nacimiento no solo evidencian prácticas rituales localizadas, sino que materializan, de manera tangible, procesos más amplios de transformación social y cognitiva en el Petexbatún durante el Clásico Tardío.

Arroyo de Piedra

Dos depósitos rituales fueron encontrados en la Estructura 1, los cuales contenían “artefactos que en su mayoría denotan un carácter utilitario, tales como grandes piedras y manos de moler, tiestos de cántaros, navajas de obsidiana, etc.”, los cuales fueron colocados probablemente por los últimos pobladores de la ciudad, quienes “aparentemente no estaban vinculadas con las autoridades civiles y religiosas que durante la época anterior al colapso debieron ser las únicas que podían ingresar a este recinto sagrado” (Escobedo *et al.*, 1995).

Los depósitos rituales documentados en Arroyo de Piedra permiten observar cómo las prácticas materiales operaron como mecanismos activos de transformación simbólica del espacio, particularmente en momentos de crisis o transición social. Los dos depósitos

localizados en la Estructura 1, compuestos principalmente por artefactos utilitarios —como piedras de moler, tiestos y navajas de obsidiana—, evidencian un cambio en la relación entre los habitantes y el espacio arquitectónico. Desde la perspectiva de la *Material Engagement Theory*, estos objetos, lejos de ser simples residuos, adquieren una nueva carga simbólica al ser recontextualizados dentro de un recinto sagrado que, en el pasado, había estado restringido al control de las élites políticas y religiosas.

La colocación de estos objetos por los últimos pobladores de la ciudad, ajenos a las antiguas autoridades, puede interpretarse como un acto de reapropiación ritual y material del espacio, en el que los objetos cotidianos se transforman en mediadores de nuevas relaciones sociales y cognitivas. En este proceso, los materiales depositados no solo reflejan un cambio en la función del edificio, sino que materializan el colapso de las jerarquías y la emergencia de nuevas formas de interactuar con lo sagrado.

Los “Depósitos especiales 1 y 2” de la Estructura 6 corresponden, de acuerdo con Escobedo *et al.* (1995), a la Fase Nacimiento, la cual corresponde al periodo Clásico Tardío y data del 600 al 830 d. C, además, en dicho complejo cerámico se encuentran las fases Tepeu 1 y 2 (Eberl y Vela, 2005: 340). La transición de formas cerámicas, ya documentada en otros sitios, puede entenderse aquí como un síntoma de cambios más profundos en las concepciones rituales y en las dinámicas sociopolíticas de la región.

Uno de los depósitos rituales localizados en Arroyo de piedra se encontraba debajo de la Estela 4 (Figura 154). No se ha encontrado información al respecto de este monumento, no obstante, sí se ubicó una imagen, misma que fue descrita con anterioridad y que muestra un personaje ricamente ataviado. A pesar de ello, adquiere relevancia simbólica por el simple hecho de asociarse a un monumento conmemorativo.

Las estelas, al igual que los depósitos, son elementos materiales que contienen narrativas de poder, memoria y sacralidad. Considerando lo planteado por la *MET*, la interacción entre estos dos elementos —el monumento y la ofrenda— revela cómo los antiguos mayas articularon de manera tangible sus concepciones sobre la historia, el poder y la ritualización del espacio.

Tres Islas

Los depósitos rituales localizados en Tres Islas adquieren un significado particular al encontrarse asociados directamente a estelas, esto también sucedió en otros sitios como Punta de Chimino. De acuerdo con Weiss-Krejci (2010), en el Complejo de Pirámides Gemelas de Tikal se localizaron depósitos debajo de estelas. De acuerdo con la *MET*, esta asociación, como se mencionó con anterioridad, no es una simple acción decorativa o conmemorativa, sino una manifestación material concreta del vínculo entre la arquitectura, los objetos y la construcción de significados rituales y políticos.

Figura 126. Estela 31 de Tikal

Fuente: Mesoweb



Tomasic, Quintanilla y Barrios (2005: 392) apuntan que en las investigaciones realizadas en 2003 y 2004, “se cree que las estelas y el altar se erigieron como parte de un ritual dedicatorio y que funcionaron como “un observatorio solar”, algunas de las razones para considerar esta función son los ángulos y líneas en las que se encuentran localizadas

las estelas, ya que son muy parecidos al Grupo E de Uaxactún, además que están ubicados en la orilla de una escarpa, un buen sitio para observar el amanecer (Ver Figura 76).

Edy Barrios y Claudia Quintanilla (2008) señalan que las Estelas 1 y 3 muestran a un ancestro del linaje de Tres Islas. Los autores notan un parecido en la indumentaria y la posición de los laterales con la Estela 31 de Tikal, en donde aparece *Yax Nuun Aiin I* con vestimenta del estilo teotihuacano. En adición, se observa en ambas estelas a “la gran ave protectora común en los monumentos de la Costa del Pacífico y en la base en donde se paran los personajes hay una gran guacamaya, *K'inich Mo' Witz*, que seguramente es el topónimo de Tres Islas como lugar sagrado y ritual”.

La Estela 2 tiene imágenes e inscripciones en la parte frontal y en los laterales, los cuales son “puramente mayas”, de la misma forma que el personaje central de la Estela 31 de Tikal (Barrios y Quintanilla, 2008).

En este contexto, los depósitos rituales localizados debajo de las estelas refuerzan la lectura de estos monumentos no solo como portadores de memoria dinástica, sino como puntos de interacción material entre el espacio construido, los ciclos cósmicos y las prácticas rituales.

En la “Ofrenda 1” resalta el hecho de que fueron encontrados 240 lascas y seis núcleos de obsidiana en el interior de dos vasijas colocadas borde a borde (Tomasic, Quintanilla y Barrios, 2005).

La “Ofrenda 2” (Tomasic, Quintanilla y Barrios, 2005):

Consistió en dos vasijas (una volcada encima de la otra, borde con borde). Frente al lado este de las vasijas, se encontraron más de 370 lascas de pedernal, además de nueve núcleos poliédricos agotados de obsidiana. El contenido de las vasijas fue el siguiente: caracol labrado en piedra verde; jute tallado en piedra de color verde pálido; tortuga labrada en piedra verde; mano humana en piedra de color verde pálido; cabeza del Dios de Maíz tallada en piedra de color verde pálido; un posible pulidor de piedra tallada de color verde pálido. Junto a esto se encontraron los siguientes restos marinos: dos conchas cuya especie fue imposible identificar, una

concha de Cowry, esqueleto de coral marino, una concha llamada West Indian Worm Shell en inglés.

En la “Ofrenda 3” se ubicaron “58 lascas y núcleos de pedernal, así como 18 núcleos gastados y 13 fragmentos de obsidiana”, las cuales estaban acompañadas de tiestos que quizás estuvieron borde a borde, sin embargo, no se sabe si la lítica estaba dentro de los recipientes que formaban estos fragmentos (Tomasic, Quintanilla y Barrios, 2005).

De acuerdo con lo planteado en la *MET*, los materiales contenidos en los depósitos rituales de Arroyo de Piedra no son simplemente indicadores de estatus o de intercambio, sino agentes materiales que transforman cognitivamente el espacio y median la relación entre los seres humanos, el cosmos y el entorno natural.

De este modo, en Tres Islas, las estelas, los depósitos y los objetos que los componen no deben interpretarse como elementos separados, sino como parte de una misma red de relaciones materiales, cognitivas y simbólicas, en la que las cosas no solo representan el pensamiento ritual, sino que lo producen y lo transforman activamente.

Machaquilá

Uno de los lugares en los que se encontraron depósitos rituales en este sitio, fue en el Recinto cuadrilobulado. De acuerdo con Alfonso Lacadena (2011: 228):

Los rituales llevados a cabo en el cuadrilobulado están relacionados con el agua y las deidades asociadas al agua. Esta asociación está indicada, en primer lugar, por el icono de agua que en las estelas de Machaquilá suele acompañar el motivo cuadrilobulado de las bases de las estelas que lo representan; en segundo lugar, por los seres sobrenaturales vinculados con el agua que lo habitan: uno es el propio dios de la lluvia, Chaahk, que emerge del espacio cuadrilobulado en la base de la Estela 10; otro es la Serpiente de Agua, a quien personifican los gobernantes de Machaquilá en sus tocados; y un tercero es la gran tortuga que nada en el agua primordial y en cuyo caparazón suele abrirse un espacio cuadrilobulado, ser

representado en el gran Altar A situado a poca distancia al oeste del recinto cuadrilobulado.

La forma que posee el recinto de Machaquilá, como bien se ha señalado, corresponde a la de un cuatrifolio, el cual “era una figura semicircular de cuatro pétalos que en varios contextos funcionaba como símbolo de las cuevas” específicamente hacía alusión a las entradas de las mismas. De hecho, cuando se encuentran personas representadas o actividades rituales enmarcadas en el motivo, se hacía alusión a que estaban llevando a cabo dichas actividades dentro de la oscuridad (Sheseña, 2008: 34).

Cabe destacar que en las cuevas se realizaban los ritos de ascensión al trono, ya que estos lugares eran considerados como la morada de los ancestros (Sheseña, 2008: 34-35).

Los depósitos rituales de Machaquilá, y en particular su asociación con el Recinto cuadrilobulado, evidencian de manera concreta cómo los objetos y los espacios arquitectónicos participan activamente en la configuración de los significados y en la producción de pensamiento ritual. Retomando las ideas de la *MET*, la forma del recinto, vinculada simbólicamente al agua, a las cuevas y a las fuerzas primordiales, no es un simple reflejo visual o conceptual, sino un agente material que moldea las prácticas sociales y cognitivas de los antiguos habitantes de la ciudad.

Dos depósitos rituales fueron encontrados en el Recinto cuadrilobulado. El primero de ellos, denominado como “Escondite 89”:

Consistía en dos pequeñas cajas de cerámica en forma de paralelepípedo, orientadas este-oeste, con tapadera, de distinto tamaño (8.8 x 6.5 x 5.5 cm y 6 x 4.5 x 3 cm respectivamente), presentando restos de pintura azul en su superficie. La Caja 1 se encontraba a 15 cm de profundidad y a 12 cm de la cara oeste de la cuadrícula; la Caja 2, de menor tamaño, se encontraba a 17 cm de profundidad y a 30 cm de la cara oeste de la cuadrícula. No se detectó otra cerámica directamente asociada, ni ningún espacio preparado como receptáculo. Debajo de la Caja 2 se encontró una navaja de obsidiana. La tapadera de una tercera caja, esta de forma ovoide, fue

hallada en el este primer nivel, aunque desplazada de su posición original).
(Lacadena 2006)

Se puede pensar que las cajas estaban vacías, sin embargo, no debe descartarse la idea que en su interior tuviera algún tipo de material perecedero. Destaca que sólo una navaja de obsidiana fue localizada.

Los objetos depositados, como las pequeñas cajas cerámicas, la navaja de obsidiana o el cuchillo de pedernal, no son interpretables únicamente desde su funcionalidad, sino que actúan como dispositivos materiales que median la interacción entre las personas, el espacio sagrado y las entidades sobrenaturales asociadas al agua y a la fertilidad.

Figura 127. Cajas de cerámica encontradas en el “Escondite 89” de Machaquilá

Fuente: Alfonso Lacadena (2006)



El nombrado como “Escondite 88” solamente se encontró un cuchillo de pedernal que estaba orientado al norte (Lacadena, 2006).

Figura 128. Cuchillo de pedernal encontrado en el “Escondite 88”

Fuente: (Lacadena, 2006)



En el “Depósito ritual 1 del Edificio E-4”, así como en el “Depósito ritual 1 de la Estructura E-1” se encontró cerámica del tipo Pantano Impreso (Iglesias, Pavón y García-Gallo: 2011). Esta variedad es común en Mesoamérica y se encuentra fechada para el Clásico Tardío y el Terminal en la región del Petexbatún. Una de sus características es que tiene la forma de un cántaro o tinaja, además de impresiones estampadas en una banda que se localiza abajo del cuello (Foias, Brady y Houston, 1996: 94).

Figura 129. Vasija del tipo cerámico Pantano Impreso del “Depósito ritual 1 Estructura E-4” de Machaquilá

Fuente: Iglesias, Pavón y García Gallo (2011)



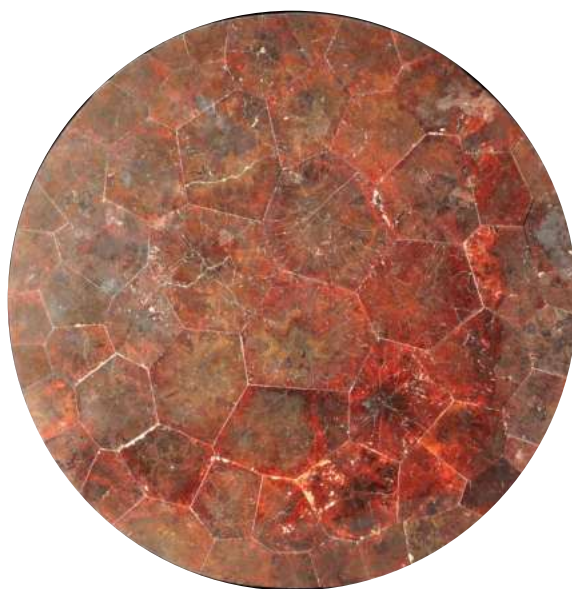
La cerámica impresa aparece a finales del Clásico Medio, pero es mucho más común en el fin del Clásico Tardío en Aguateca y en el Clásico Terminal en Punta de Chimino. La ciudad que presenta mayor número de casos de este tipo de diseños impresos es Dos Pilas, no obstante, es importante mencionar que es más común encontrar Chaquiste Impreso que Pantano, posiblemente cada sitio producía sus propios cántaros impresos y tenían poco intercambio, quizás por la dificultad de transportarlos (Foias, Brady y Houston, 1996: 95, 98).

Resalta que en el “Depósito ritual 1 del Edificio E-4” también fueron encontrados un espejo de pirita y 17 láminas sobre todo de forma pentagonal hechas del mismo material además de 300 lascas de pedernal (Iglesias, Pavón y García Gallo, 2011).

Los espejos de pirita del periodo Clásico son objetos poco comunes en el registro arqueológico. El uso de estos artefactos está altamente asociado con algunas deidades, como en dios *K'awiil*, el dios Bufón, el dios C y la diosa O, quienes frecuentemente portan espejos en sus tocados, brazos, piernas o los cargan en las manos, además de que dichos dioses comparten el culto a las fuerzas de la vida, la agricultura, la fertilidad, la adivinación, el ofrecimiento, etc. (Zamora, 2002: 695; Taube, 1992).

Figura 130. Espejo de pirita, Tumba del Edificio 4 de la Acrópolis, Bonampak

Fuente: Lugares INAH



La presencia de cerámica impresa en los depósitos de los edificios E-4 y E-1, junto con artefactos altamente simbólicos como el espejo de pirita y las láminas del mismo material, en términos de la MET, permite señalar que estos objetos no son simples residuos o elementos decorativos, sino que participan de forma activa en la alteración de las relaciones cognitivas y sociales, generando nuevas comprensiones del espacio, del poder y de la interacción ritual. Los espejos de pirita, en particular, al operar como superficies reflectantes, funcionan como mediadores materiales entre los distintos planos de la existencia, reforzando la dimensión cosmológica de las prácticas ceremoniales.

En la Estructura 7-8 se hallaron los “Depósitos rituales 1 y 2”, los cuales contenían pedernal y piedra caliza. El primero de ellos contenía un cuchillo de pedernal que estaba orientado al sur, mientras que en el segundo se encontró un excéntrico. En cuanto a la piedra caliza el “Depósito ritual 1” tenía un cono quemado y el “Depósito ritual 2” un pequeño pie y una lajita (Iglesias, 2009).

Figura 131. Cuchillo de pedernal encontrado en el “Depósito ritual 1 de la Estructura 7-8” de Machaquilá

Fuente: Josefa María Iglesias Ponce de León (2009)



Finalmente, la colocación de cuchillos de pedernal, excéntricos y objetos de piedra caliza en la Estructura 7-8 revela que la selección y orientación de los materiales no es un acto fortuito, sino un proceso profundamente arraigado en la materialización de conceptos como el sacrificio, la transformación o la consagración espacial.

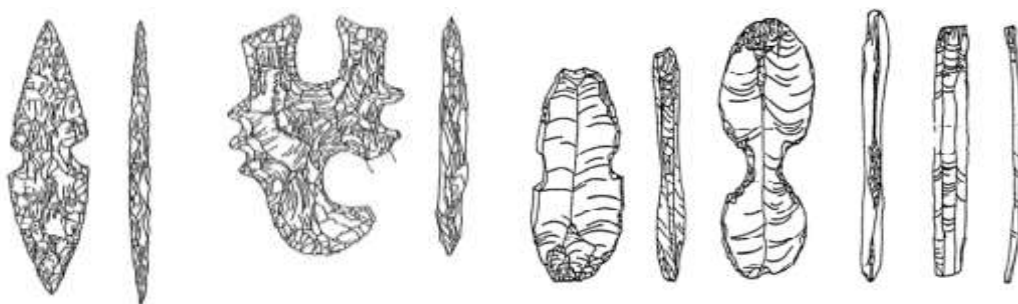
Dos Pilas

Llama la atención la presencia de lítica en la mayoría de los sitios arqueológicos de la región del Petexbatún. Laura Stiver (1993: 157) ha señalado, a partir de un análisis de dichos objetos en Dos Pilas, que el uso ritual de tales materiales “subraya la similitud de prácticas rituales a través del área Maya y la continuidad de expresión ritual en todo el periodo Clásico”, ya que allí fueron localizados artefactos como excéntricos de pedernal y obsidiana. De hecho, debido a las formas tan peculiares que poseen en esta ciudad, indica que:

Cada una poseía significados o asociaciones específicas reconocidas. Cada uno de los artefactos líticos de los dos escondites similares localizados encima de pirámides en Dos Pilas, pueden representar los componentes individuales de ceremonias de dedicación al templo. (Stiver, 1993: 157)

Figura 132. Objetos de pedernal y obsidiana de Dos Pilas

Fuente: Palka y Escobedo (1992: 136)



Joel Palka y Héctor Escobedo (1992: 130) señalan que los tres escondites encontrados en Dos Pilas y estudiados por ellos (Depósitos especiales 2, 3 y 4), están fechados para el Clásico Tardío. Mencionan que las formas representadas en ellos no son diferentes a las halladas en otros sitios como Tikal, Lubaatun, Naranjo, Piedras Negras, Uaxactún, Altar de Sacrificios, Copán, San José, entre otros. De hecho, indican que “las formas naturalistas y abstractas que representan, constituyen manifestaciones iconográficas vinculadas con un mundo de creencias sobrenaturales que provocaron que los mayas los consideraran artefactos sagrados destinados a ser depositados como ofrendas luego de la

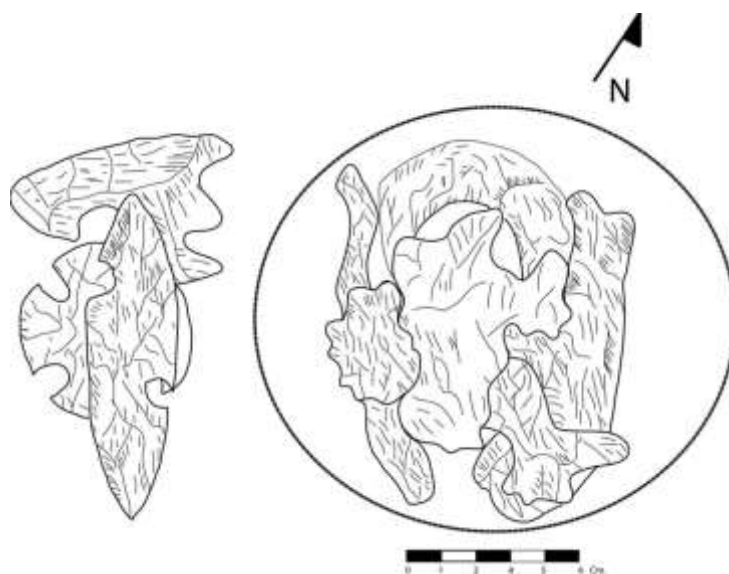
realización de rituales dedicatorios cuya naturaleza aún escapa a nuestro conocimiento”. Los autores concluyen que son dedicatorios a los templos en los que fueron localizados. De acuerdo con su análisis, Palka y Escobedo (1992: 130) mencionan que los excéntricos que fueron encontrados en dichos depósitos en Dos Pilas no presentaban rasgos de uso, por lo que probablemente sólo tenían una función ceremonial.

La presencia de lítica en depósitos rituales no es de extrañarse ya que, como se mencionó con anterioridad, es una práctica realizada en otros sitios arqueológicos. En Tikal, por ejemplo, Weiss-Krejci (2010: 88) indica que los objetos más comunes son los excéntricos de pedernal y obsidiana, así como objetos incisos. La autora señala que sin duda son representaciones de deidades mayas.

Otro ejemplo lo encontramos en Piedras Negras, en donde Del Cid Castillo (2016: 68) reportó excéntricos con formas de hojas laurel, media luna, ciempiés, escorpión, de “S”, entre otras, formas parecidas a las de Dos Pilas.

Figura 133. Objetos hallados en el Escondite J-6-6, de Piedras Negras

Fuente: Dibujo de Del Cid Castillo (2016: 63)



En El Tigre, Ernesto Vargas y Carolina Meza (2009: 1373) han reportado el hallazgo de un depósito que contenía 18 excéntricos, de los cuales cuatro era semicirculares, dos zoomorfos (probablemente sean un escorpión y un camaleón), y el resto posee forma de hoja de laurel con muescas o semicírculos.

Siguiendo lo planteado por la *MET*, los excéntricos de pedernal y obsidiana encontrados en estos contextos no son simples representaciones de entidades sobrenaturales, sino agentes materiales que transforman las relaciones cognitivas de los antiguos mayas con su entorno y con los planos sagrado y social.

Figura 134. Ofrenda que consiste en una caja de cerámica que contenía excéntricos. El Tigre, Campeche

Fuente: Ernesto Vargas y Carolina Meza (2009: 1384)



La ausencia de rastros de uso en estos objetos refuerza su carácter ceremonial, lo que los sitúa dentro de una lógica material en la que el objeto no adquiere significado únicamente por su forma, sino por su participación activa en los rituales y en la configuración simbólica del espacio. Estos artefactos, al ser producidos, manipulados y finalmente depositados, no solo expresan creencias, sino que transforman la manera en que los individuos perciben, experimentan y habitan los templos y las estructuras en las que fueron colocados.

La reiteración de estas prácticas en otros sitios de la región maya refuerza la idea de que, más allá de un simple intercambio de estilos, existía una comprensión compartida sobre la agencia material de estos objetos.

Aguateca

En Aguateca, Ponciano y Pinto (2007: 720) han considerado que los restos encontrados, que incluyen vasijas fragmentadas y tiestos de cerámica, en la Estructura L8-6, que quizás

fue un templo, son parte de un ritual de terminación que llevaron a cabo los enemigos que tomaron la ciudad y que desembocó en su abandono en el 810 d. C.

De acuerdo con esta idea, la decadencia de Aguateca fue muy rápida y abrupta. El centro fue invadido, por ende, los edificios relacionados con la élite fueron destruidos. Es probable que este ataque se llevara a cabo en el 810 d. C., esto acorde con la fecha mencionada en el Altar M que se encuentra ubicado frente a la Estructura L8-8 (Ponciano, 2013: 70).

La victoria sobre Aguateca implicó una serie de rituales de terminación que está relacionada con la destrucción de los edificios más importantes debido a su simbolismo y la colocación de objetos que fueron quemados y también destruidos. De hecho, estas actividades llevadas a cabo en el Grupo Palacio y la Plaza principal, “fueron probablemente eventos públicos con el propósito de ser vistos por los invasores victoriosos y los derrotados habitantes de Aguateca”, ya que estos rituales “destruyeron simbólicamente el poder y la autoridad de quien fue el último gobernante, provocando una derrota espiritual a los aguatecanos” (Ponciano, 2013: 70-71).

Los depósitos rituales documentados en Aguateca, enmarcados en un contexto de conflicto, destrucción y abandono, representan un ejemplo claro de cómo los objetos materiales no solo participan de los rituales en situaciones de estabilidad, sino que se convierten en actores clave en los procesos de colapso y transformación social.

Considerando la *MET*, los actos de destrucción ritual, el uso de objetos quemados y la deposición de fragmentos cerámicos o líticos no son meros residuos de violencia, sino intervenciones materiales que alteran las relaciones cognitivas y simbólicas entre los individuos, el espacio y el poder.

Los rituales de terminación, como los que se llevaron a cabo en Aguateca, son particularmente reveladores de cómo los objetos, al ser manipulados, destruidos y depositados, contribuyen activamente a reconfigurar la memoria social y a transformar el significado de los edificios y los paisajes. Los objetos fragmentados, las vasijas rotas y los depósitos líticos no son sólo evidencia de un acto bélico, sino funciona como materializaciones simbólicas de la derrota, la deslegitimación del poder y el cierre ritual de un ciclo.

Al igual que en otros sitios de la región, en Aguateca se encontraron objetos de lítica como excéntricos de pedernal y navajas de obsidiana, tal como puede observarse en el Escondite 2, en donde se encontraron “7 pedernales excéntricos, 21 navajas de obsidiana, 6 navajas melladas pequeñas, 2 navajas melladas grandes, 3 conchas y 3 caracoles” (Morales, 2004) o el Escondite 4.

En la zona conocida como “La Grieta”, en la Cámara 2, fue localizado un cántaro Pantano Impreso, detrás de una estalagmita (Ponciano, Triadan e Inomata, 2005). Ya se ha abordado líneas arriba la descripción de este tipo de cerámica.

De la misma forma, en este contexto fue hallado un esqueleto humano que probablemente corresponde con el de un infante además de una vasija (Inomata, Triadan e Inomata, 2005).

Asimismo, el hallazgo de objetos altamente simbólicos, como excéntricos de pedernal, navajas de obsidiana y cerámica Pantano Impreso en La Grieta, refuerza la idea de que estos depósitos no solo respondían a dinámicas políticas o militares, sino que operaban como mecanismos materiales para alterar la comprensión del espacio y del orden social. En este contexto, el espacio de La Grieta se convierte en un escenario privilegiado donde los objetos depositados no solo reconfiguran el paisaje físico, sino que transforman la relación de los habitantes con su mundo material y con su cosmovisión.

Ceibal

De acuerdo con Daniela y Takeshi Inomata (2015: 90) el hallazgo de hachas de piedra verde en este sitio comprueba que los habitantes de Ceibal del Preclásico Medio, establecieron relaciones con grupos de Chiapas y probablemente con los del sur de la Costa del Golfo, ya que “las grandes similitudes entre las ofrendas de Ceibal y las halladas en Chiapas y en La Venta no habrían sido posibles sin la existencia de contactos directos sostenidos entre los habitantes de dichas áreas”.

Es importante mencionar que:

Durante el período Preclásico medio tardío, después del año 700 a.C., la práctica de depositar hachas de piedra verde prácticamente se abandonó en Ceibal, aunque ese tipo de depósitos siguió en Chiapas y en La Venta. Para esta época, los residentes de

Ceibal se hallaban desarrollando relaciones más estrechas con el resto de las Tierras Bajas mayas. Durante este período, las ofrendas con vasijas de cerámica se hicieron gradualmente más comunes. Sin embargo, los residentes de Ceibal no olvidaron su vínculo con las regiones occidentales. (Triadan e Inomata, 2015: 91)

Acerca de los depósitos rituales localizados en la Plaza Central de Ceibal, Ortiz, Pinzón y Méndez (2012: 917) indica que:

En ellos, se reconocen patrones culturales así como posibles cambios en significados. En un primer momento, cuando se decide fundar Ceibal, es probable que el primer lugar destinado a la celebración ritual fuera la Plaza Central. Estos rituales abarcan desde la fase Xe hasta principios de Mamom y se caracterizan por la colocación de escondites de hachas de piedra verde en el sector oeste de la Plaza. Estos rituales posiblemente tuvieron un carácter público donde una élite incipiente jugó un papel central en su realización. Se ve una modificación en los rituales para finales de Chicanel, es decir el Protoclásico, cuando se cambian los depósitos de piedra verde en el oeste por vasijas cerámicas en el lado este de la Plaza. Es posible que se hayan tenido grandes celebraciones involucrando a muchos sectores de la sociedad, sin embargo, el significado real de los depósitos aún es una incógnita.

Para el Clásico Tardío, se podría pensar que la erección de estelas fue el método utilizado por los gobernantes de Ceibal para mantener el espacio sagrado en la Plaza. Finalmente, en los rituales de terminación, los habitantes de Ceibal finalizan ceremonialmente la Estructura A-20 y abandonan el sitio.

Los depósitos rituales documentados en Ceibal, particularmente aquellos asociados con hachas de piedra verde y con cambios en los materiales y ubicaciones a lo largo del tiempo, ponen en evidencian cómo las prácticas materiales no son estáticas, sino que se transforman junto con las relaciones sociales y los modos de pensar de las comunidades.

Continuando con los postulados de la MET, estos depósitos y los objetos que componen sus ofrendas, no son simples vestigios arqueológicos, sino que funcionan como materiales que reflejan y a la vez producen cambios en la cognición social, en los vínculos interregionales y en las concepciones rituales.

La transición de los depósitos de hachas de piedra verde hacia ofrendas basadas en cerámica, además del uso de lugares específicos, no debe verse únicamente como una modificación técnica o estilística, sino como un proceso mediante el cual los habitantes de Ceibal reconfiguraron materialmente su relación con el espacio sagrado, con su entorno social y con sus redes de interacción.

En algunos de los depósitos localizados en Ceibal se encontraron restos humanos, tal como sucedió en el Escondite del Piso 3B en donde fueron colocados dos huesos largos, probablemente una tibia y un peroné; en la Ofrenda del Monumento 2 se halló un entierro de un niño de aproximadamente 6 años (Palomo, 2014).

En la ofrenda del Monumento 2, el Entierro 127, el Escondite 167, CB121, CB144, se encontraron ollas del tipo Sierra Rojo, mientras que en el Escondite 166 y CB122 se localizó del tipo Iberia Naranja y un tiesto de Velorio Bicromo (Palomo, 2014; Ortiz, Pinzón y Méndez, 2011). En los Caches 156 y 133 fue localizado un plato Abelino Rojo. En los Caches 136 y 124 se halló cerámica del tipo Chunhinta Black. En el Cache 137 estaba un tazón Pital Cream, mientras que en el 135 había uno Juventud Rojo. El CB128 contenía cerámica Sierra Rojo, Achiotres y San Martín Abigarrado, CB139 Cambio sin Engobe y Sierra Rojo (Ortiz, Pinzón y Méndez, 2011).

De acuerdo con lo anterior, los huesos, las vasijas y los materiales asociados no son interpretables como entidades aisladas, sino como componentes de una red material compleja que articula significados, prácticas y transformaciones cognitivas a lo largo del tiempo.

Punta de Chimino

Uno de los aspectos que resalta entre los depósitos rituales de Punta de Chimino es, siguiendo el planteamiento de Bachand *et al.* (2006), la presencia de huesos colocados de forma intencional y como parte de un sacrificio.

La colocación de huesos como parte de los depósitos rituales, vinculada a actos de sacrificio, refuerza la comprensión de los cuerpos no únicamente como restos físicos, sino como agentes materiales que participan en la redefinición de los espacios y en la construcción de narrativas rituales y políticas. El acto de sacrificar y depositar huesos transforma la estructura misma de los edificios, cargándolos de nuevos significados y reconfigurando la forma en que estos eran percibidos y experimentados.

Es de especial importancia mencionar que los depósitos rituales encontrados en la Estructura 7 de Punta de Chimino:

Demuestran, por primera vez, la existencia de un componente Protoclásico en los centros del Petexbatun. Cualquiera que sea el significado del Protoclásico, tema de agrio debate entre arqueólogos, la presencia de materiales diagnósticos del mismo en Punta de Chimino, sugiere una transición local sin interrupción entre las tradiciones (Escobedo, 1997: 406).

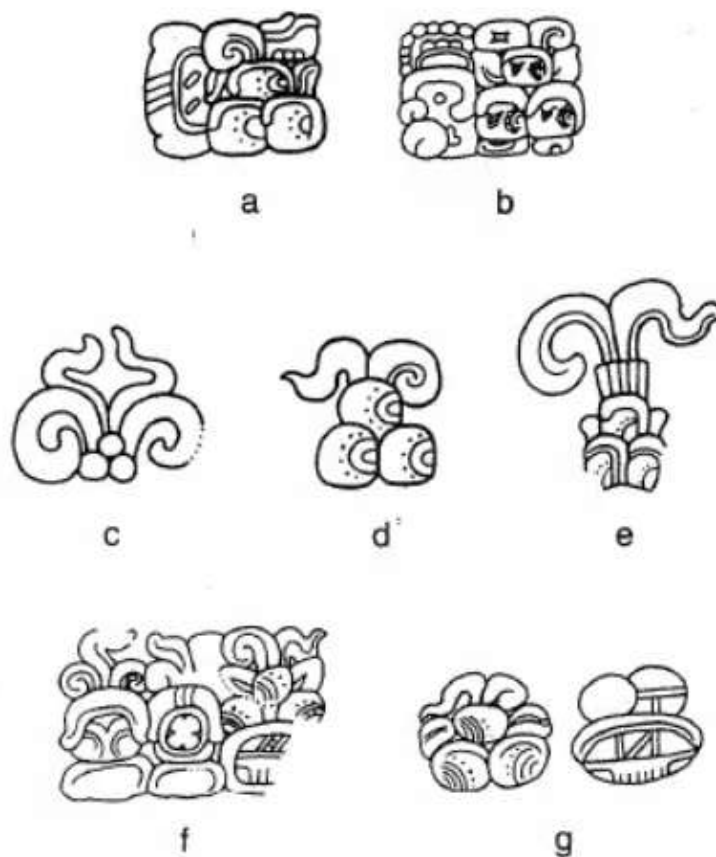
En el “Depósito ritual 1 Estructura 6” se encontraron “tres esferas de piedra colocadas en forma de triángulo, cada una mostrando un color diferente que probablemente fue causado por la acción del fuego” (Bachand *et al.*, 2006).

Lo anterior permite pensar en las tres piedras que conforman el fogón, concepto dentro de la cosmovisión maya que hace referencia al “fogón de la creación”, mismo que se encuentra representado, en la escritura maya, con un jeroglífico que muestra tres cuentas de jade, el cual podemos encontrar tanto en casas como en templos. Dicha concepción es una representación del centro del mundo, por lo que simboliza “la fundación de un territorio nuevo o bien los orígenes de una dinastía” (Taube, 1998: 432; Nájera Coronado, 2019).

Asimismo, la presencia de las tres esferas de piedra colocadas en forma de triángulo en la Estructura 6, interpretadas en relación con el fogón de la creación, constituye un ejemplo claro de cómo los objetos y su disposición espacial median las relaciones entre el paisaje construido, la cosmovisión y la identidad social. Estos materiales no son solo símbolos de origen o de poder, sino dispositivos activos que producen y renuevan las concepciones materiales del territorio, la legitimación política y la sacralización del espacio.

Figura 135. Las tres piedras del hogar en la epigrafía y en el arte del Clásico maya, a) Estela de Quirigua, b) Glifo emblema de Ceibal, c) Monumento 74, Toniná, d) Estela de Toniná, e) Estela 30, Naranjo, f) Estela 16, Tikal, g) Estela 1, Salinas de los Nueve Cerros

Fuente: Karl Taube (1998: 433)



En el “Depósito ritual 2 de la Estructura 6” se encontraron los siguientes tipos de cerámica: Águila Naranja y Dos Arroyos Naranja Policromo, Balanza Negro, Triunfo Estriado y Quintal Sin Engobe (Quezada *et al.*, 1997).

De acuerdo con Alejandro Patiño (2015) la cerámica de Naachtún incluye el complejo cerámico Balam, el cual se encuentra situado en el Clásico Temprano. En su faceta temprana hay dos industrias: la primera se caracteriza por la presencia de cerámicas monocromas anaranjadas, rojas, negras y sin engobe de los Grupos Iberia, Sierra, Polvero y Zapote, mientras que la segunda muestra monocromas anaranjadas, negras y sin engobe pertenecientes a los grupos Águila, Balanza, Caldero, Dos Arroyos, Quintal/Triunfo, los

cuales parecen tener distribución exclusiva en la ciudad, además de afiliaciones con la Cuenca Mirador, el sur de Campeche, el norte de Belice, y sitios del Petén.

Para la faceta tardía del complejo cerámico Balam, los grupos característicos son:

Águila (engobe anaranjado), Balanza (engobe negro), Caldero (engobe o *self-slip* ante con pintura policroma), Dos Arroyos (engobe anaranjado con pintura policroma), Dos Hermanos (engobe rojo), Quintal/Triunfo (sin engobe), Remate (engobes rojos y pastas duras), y Yaloche (engobes crema con pintura policroma), así como un conjunto de tipos cerámicos que no han sido asignados a un grupo. (Patiño, 2015)

De manera general, la cerámica reportada para Naachtún a mediados y finales del Clásico Temprano muestra similitudes con la de otros sitios, además de una “tendencia a concordar con parámetros compartidos regionalmente que incluye la presentación de elementos idiosincráticos a partir de elementos compartidos” (Patiño, 2015).

En el “Depósito ritual 1 de la Estructura 22F” se localizó un plato trípode del tipo Saxché-Palmar, este mismo tipo de cerámica se encontró en el “Depósito ritual 1 de la Estela 1” y en el “Depósito ritual 1 de la Estructura Norte”, además del Encanto Estriado (Quezada *et al.*, 1997).

La cerámica tipo Saxché Palmar ya se ha referido con anterioridad, por lo que se retoma la Encanto Estriado, misma que data para el Clásico Tardío.

En el “Depósito ritual 1 de la Estructura 81” se localizaron tres vasijas del tipo Naranja Fino y una vasija plumiza (Escobedo, 1997). De la primera, se puede mencionar, según Patiño (2015) que esta es originaria del Usumacinta.

En el “Depósito ritual 2 de la Estructura 3” y en el “Depósito ritual 1 de la Estructura 2” se hallaron platos del tipo Águila Naranja, ya explicado anteriormente, y un cuenco sin engobe y una vasija “mamiforme” del tipo Saluc Negro sobre Naranja (Escobedo, 1997).

En el “Depósito especial 2 de la Estructura 81” se localizó una vasija del tipo Plomizo Sepens ubicada en la fase Tepeu III (Ponciano, Inomata y Triadan, 2005).

La diversidad de materiales cerámicos presentes en los depósitos de Punta de Chimino, con procedencias y afiliaciones diversas, revela cómo los objetos transportan no solo significados simbólicos, sino memorias sociales, vínculos interregionales y prácticas de interacción.

Cancún

En los reservorios de agua de la ciudad fueron localizadas ofrendas que se consideraron como depósitos rituales, tal fue el caso del “Depósito ritual 1 Reservorio norte”, “Depósito ritual 2 Piscina real”, “Depósito ritual 3 Aguada del Grupo K-9”, y “Depósito ritual 4 Pequeña reserva de agua del Grupo los Patos”.

De acuerdo con Joel Palka (2012: 1-3) entre los mayas y lacandones usaban de forma ritual algunos lugares como sitios sagrados, práctica que probablemente comenzó en el Clásico Tardío. Entre estos espacios sagrados pueden encontrarse cerros, cuevas y lugares con agua. Por ejemplo, los lagos eran importantes para los mayas, ya que “depositaron ofrendas en el agua para mantener la fertilidad de la tierra, la gente y el agua”.

Siguiendo el planteamiento de Palka (2012: 10, 18), los mayas lanzaban ofrendas al agua ya que:

Los cerros y las aguas de los lagos tenían los recursos naturales que necesitaba la gente y su mundo, como el agua para beber y para sus milpas así como las energías sagradas de los dioses y ancestros para sostener las plantas, los animales en los bosques, y la fertilidad de las personas.

Es bien conocido el uso de los cenotes como un lugar para llevar a cabo rituales, sobre todo los que se relacionan con el sacrificio, ya que “su función como espacio sagrado se vuelve evidente al ser elegido como sitio final de deposición” funeraria (De Anda, Tiesler y Zabala, 2004: 378-380).

Los depósitos rituales documentados en Cancún permiten observar de manera concreta cómo los cuerpos de agua, las estructuras arquitectónicas y los objetos depositados operaron como medios materiales a través de los cuales se configuraron las relaciones entre los seres humanos, el paisaje y el mundo sagrado. Los depósitos colocados en los

reservorios de agua materializan, de manera directa, la estrecha relación entre el agua, la fertilidad y las concepciones cosmológicas de los mayas.

Además, se encontraron depósitos rituales con menos materiales, como sucede con el “Depósito ritual 5”, en el que sólo se halló obsidiana en forma de núcleos; el “Depósito ritual 6”, en el que se encontró un bloque grande de jade. En la Estructura M7-5 se localizaron cuatro depósitos rituales; el primero contenía dos entierros de infantes y un cráneo de niño; el segundo, un plato; el tercero, cerámica y piedra en forma de manos y un metate; y en el cuarto, también cerámica.

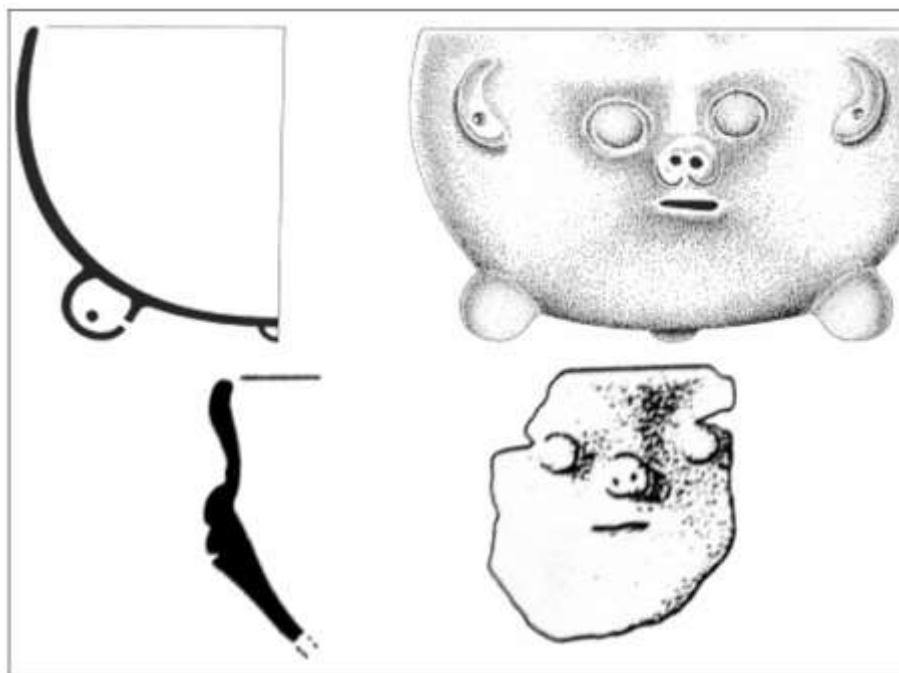
En el caso del “Depósito ritual 1 del Patio central”, se encontró un incensario del tipo Miseria Aplicado. En la cerámica de Naj Tunich fue localizada cerámica de este tipo, la cual pertenece al *ware* Uaxactún sin engobe, mismo que corresponde al Clásico Temprano. Sus características incluyen “pasta grisácea más fina y presenta en la superficie externa aplicaciones pintadas con diferentes colores” (Escobedo, 1993).

En el “Depósito ritual 1 del Patio oeste del Palacio”, se hallaron dos cuencos de cerámica Gris Fino Chablekal. De acuerdo con Callaghan, Hill, Castellanos y Bishop (2004: 323) las vasijas de este tipo:

Fueron hechas de una pasta no carbonatada compacta extremadamente fina, que puede ser de color gris claro o gris amarillento claro hasta café amarillento. Las formas típicas de Gris Fino Chablekal en el sitio de Cancun consisten en vasijas con pared vertical o levemente divergente en su parte superior, así como una gran cantidad de cuencos de silueta compuesta y vasos, además de cuencos de pared curva. La mayoría de vasijas completas en la presente muestra tienen soportes redondos, huecos, pero en el material de Gris Fino Chablekal se han encontrado tiestos de bases planas (posiblemente de vasijas cilíndricas), y una base “falsa” con sonajas... Los motivos comunes incluyen elementos geométricos angulares (como grecas escalonadas), huellas de pie y especialmente monos, realizados con incisiones que varían de mediano a burdo y que en algunos casos son bastante toscas.

Figura 136. Vasija completa de Cancuén Gris Fino Chablekal

Fuente: Callaghan, Hill, Castellanos y Bishop (2004: 325)



En el “Depósito ritual 7” se localizaron 75 pedazos de cuarzo y de pedernal, además de cerámica.

En el “Depósito ritual 10” se encontró cerámica Cambio sin engobe y La Isla Naranja. En Cancuén el grupo Cambio se encuentra en su mayoría representado por el tipo Cambio sin Engobe:

Con una superficie alisada sin decorado, tratamiento muy común en toda las Tierras Bajas Mayas. Este grupo presenta poca variación morfológica: la gran mayoría de él está constituida por fragmentos de cántaros, entre los cuales más de la mitad tienen cuello corto, borde fuertemente evertido sin quiebre y labio sencillo acanalado. La pasta muestra abundantes inclusiones carbonatadas de tamaño mediano. (Forné, Alvarado y Torres, 2011: 18-19).

Por otro lado, en el Conjunto Cancuén se localiza el grupo La Isla, el cual es el que se encuentra en mayor proporción, mismo que “se destaca por sus formas inéditas y por una superficie naranja monocroma, lo cual se supone ya no está en uso en el Clásico Tardío de

Tierras Bajas. La superficie está bien alisada, lustrosa, de color naranja encendido” (Forné, Alvarado y Torres, 2011: 22).

El “Depósito ritual 11” contenía cerámica del tipo Zapotal impreso, la cual está conformada “por cuencos de gran tamaño, con engobe interno, y externo hasta debajo de una llamativa banda circunferencial de impresión de dedos” (Forné, Alvarado y Torres, 2011: 22).

Asimismo, la diversidad y especificidad de los materiales depositados, desde objetos líticos hasta cerámica finamente decorada o cuencos con marcas distintivas, revela cómo los objetos, a través de su forma, textura, procedencia y disposición, intervienen en la configuración de los espacios y en la producción de significados. Estos materiales no se limitan a ser portadores pasivos de información, sino que alteran la manera en que los edificios y los espacios rituales son experimentados y comprendidos.

Generales

El panorama ofrecido por los depósitos rituales en la región del Petexbatún permite reafirmar que los objetos y materiales involucrados en estas prácticas no fueron elementos pasivos dentro de tales actos sociales, sino que fueron componentes activos que participaron en la configuración de significados, relaciones sociales y visiones cosmológicas entre los antiguos habitantes de la región del Petexbatún.

De esta forma, se puede mencionar que, partiendo de lo planteado por la *MET* y la agencia de las cosas, las ofrendas no solo representan creencias o tradiciones, sino que, en su diversidad material, produjeron transformaciones concretas en la forma en que las personas concibieron y habitaron su entorno.

Sobre de la presencia de objetos que provienen del mar, en específico conchas, se puede mencionar que este tipo de artefactos han sido localizados en las ofrendas del Templo Mayor, en donde el inframundo fue ampliamente recreado a través de ellas; en el fondo de muchos de estos depósitos se colocaron elementos marinos, entre ellos, gran cantidad de conchas no modificadas, es decir, no transformadas (Velázquez Castro, 2020).

En cuanto a la cerámica localizada en los depósitos rituales de los sitios arqueológicos de la región del Petexbatún, se puede mencionar que es común encontrar este tipo de objetos dentro de estas prácticas, tal como puede observarse en ciudades como Tikal

(Weiss-Kreji, 2010), Caracol (Chase y Chase, 2010), Piedras Negras (Del Cid, 2006), entre otros.

En Tikal fueron encontrados, de la misma forma que en ciudades como Dos Pilas, Punta de Chimino o Cancuén en la región del Petexbatún, huesos humanos en depósitos que fueron considerados como “escondites, depósitos problemáticos y huesos misceláneos”, los cuales consistían en cráneos y fragmentos de extremidades (Weiss-Krejci, 2010: 89-90).

Es probable que la presencia de huesos humanos en los depósitos rituales de la región del Petexbatún sea el resultado de algún sacrificio, tema que se encuentra presente en los rituales y la cosmovisión maya. David Stuart (2003) apunta que “el ejemplo más frecuente en el arte y las inscripciones de esa cultura es el sacrificio ritual por decapitación, descrito como acto de creación”.

Tal como se ha indicado, dentro de los métodos más comunes de sacrificio podemos encontrar la extracción de corazón o la decapitación. Esta última está presente en Punta de Chimino. Esta forma de ultimar a una persona, según Houston y Scherer (2010: 172) fue de las más rápidas, no obstante:

Su rasgo constante es el uso de hachas para aserrar la nuca, sus filos en contacto persistente con las vértebras, algo distinto a la decapitación rápida por medio de golpes. La impresión que da es que, aparte de algunos ejemplares de autodecapitación, llevada a cabo con cuchillo por seres sobrenaturales, el proceso fue dirigido a causar el máximo dolor y la posibilidad de preservar la cabeza para su uso como trofeo.

Un ejemplo de la exhibición de una cabeza después de un sacrificio se puede encontrar en el Cuarto 2 de Bonampak (Houston y Scherer, 2010: 172).

La presencia recurrente de materiales como conchas marinas, núcleos y lascas de obsidiana, excéntricos de pedernal, huesos humanos o animales, cerámica fina y objetos de piedra verde evidencia que estos elementos no fueron seleccionados al azar, sino que intervinieron materialmente en los procesos rituales. Su procedencia, forma, textura, rareza y carga simbólica generaron efectos específicos en los participantes, en el espacio ritual y

en la comunidad en su conjunto. Cada material aportó una dimensión sensorial, cognitiva y simbólica que modificó la percepción del espacio y del evento ritual.

Es de destacar que el caso de los depósitos de Tres Islas o el “Depósito ritual 1 de la Estructura 7-8” de Machaquilá se encontró una gran cantidad de lítica en lascas o núcleos, ya sea de obsidiana o pedernal. Esto debe resaltarse ya que se han propuesto varios significados para ello, al respecto Chloé Andrieu (2011) hace una revisión sobre el tema:

Desde la década de 1930 se ha notado esta tendencia que consiste en enterrar lascas o desechos de talla en vez de objetos acabados de obsidiana y pedernal en contextos, a veces, muy prestigiosos bajo estelas y encima de tumbas reales (Coe 1959). Las primeras interpretaciones de esta práctica peculiar insistieron sobre el sentido religioso y metafórico por su contexto. Según Coe, estos depósitos, que muchas veces están ordenados en capas como en Tikal, revelan una representación de los estratos del inframundo (Coe 1988). Más recientemente, varios autores han propuesto otras interpretaciones, una asociando esta práctica a la representación del monstruo de la tierra (Fitzsimmons 2009) y otras subrayando que la presencia de meras lascas o desechos en ofrendas reales es la prueba que el sentido del material depositado no residía en el valor de los objetos dispuestos en ofrendas o depósitos, sino en la asociación mágica de materias primas en sí (Baudez 2002).

Sin embargo, otros han considerado esta práctica desde una perspectiva más económica, proponiendo que la concentración de estos desechos de talla en lugares tan asociados al poder indica posiblemente alguna forma de control económico de las producciones correspondientes como en Tikal (Moholy-Nagy 1997, 2003), o de la distribución de obsidiana, como se ha mostrado por ejemplo en Copan (Aoyama 2001), en Aguateca (Aoyama 2006) y en Piedras Negras (Hruby 2006). Finalmente, se ha propuesto la hipótesis de la existencia de producciones ritualizadas para

explicar la presencia de lascas en depósitos especiales (Hruby 2006, 2007). Por lo tanto, esta práctica a pesar de ser bien conocida, aún no se ha logrado entender bien.

Pero este tipo de práctica no sólo se notó en depósitos rituales, sino también en tumbas, tal como sucede en Tikal, de hecho, “los depósitos de lascas se encuentran en una gran variedad de contextos, pero si se cruzan las cantidades de lascas con los tipos de contextos, se observa que las mayores cantidades de lascas se encuentran en tumbas reales muy ricas o en estelas, es decir, en contextos muy asociados al poder, esto durante el Clásico Temprano y Tardío (Andrieu, 2011).

Los datos recuperados en los depósitos rituales de los distintos sitios del área del Petexbatún revelan prácticas ceremoniales de gran complejidad, en las que la cantidad, diversidad y tipo de materiales no solo responden a fines religiosos, sino también a intenciones simbólicas y políticas concretas.

Al comparar los contextos, destacan casos como el de Tres Islas, donde las ofrendas superan ampliamente las centenas de piezas líticas. Esta magnitud sugiere que ciertos eventos rituales implicaban una gran inversión de recursos y esfuerzo colectivo, lo cual refuerza la idea de que dichos depósitos cumplían una función que trascendía la simple devoción. La abundancia de núcleos y lascas, en particular, puede estar relacionada con la reafirmación de autoridad o con rituales de fundación o renovación.

Por su parte, sitios como Dos Pilas y Aguateca presentan depósitos con materiales específicamente seleccionados pero igualmente significativos, como excéntricos de pedernal y navajas de obsidiana, lo que apunta a una intencionalidad simbólica precisa. En estos casos, la elección de objetos pudo haber estado asociada a significados específicos vinculados con la guerra, el sacrificio o la conexión con lo sobrenatural.

En contextos como Tres Islas, la acumulación a gran escala de materiales líticos no solo responde a lo que podríamos llamar como “intención de ostentación”, sino que produce un efecto de transformación espacial y social. La magnitud de dichos depósitos impacta directamente en la memoria colectiva. En sitios como Dos Pilas o Aguateca, la selección precisa de excéntricos y objetos vinculados con la guerra y lo sobrenatural altera la manera en que los espacios son concebidos y activados, reforzando relaciones de poder y legitimidad.

El agua, los cuerpos humanos, los materiales brillantes o cortantes, las formas geométricas o naturalistas, todo ello opera como medio material que interviene en la producción de sentidos, en la organización del espacio sagrado y en la renovación de la vida comunitaria. La propia variabilidad de los depósitos a lo largo de los periodos cronológicos y entre los diferentes sitios refleja que los objetos y las prácticas materiales no permanecen estáticos, sino que, en su interacción continua, modelan el pensamiento, la acción y la estructura social.

El hallazgo de más de 100 vasijas en Ceibal y los numerosos objetos de piedra verde o caliza refuerzan la idea de que la cerámica no solo era un bien utilitario, sino un elemento cargado de valor ritual. El volumen de los mismos objetos indica una lógica de acumulación simbólica, posiblemente ligada al prestigio del sitio o al papel del depósito como marcador de eventos trascendentes.

Finalmente, el caso de Cancuén sobresale por la presencia de restos humanos asociados a depósitos rituales. La combinación de elementos humanos y materiales, junto con los 851 núcleos de obsidiana encontrados en otro depósito del mismo sitio, sugiere un ritual de alto impacto, probablemente relacionado con violencia organizada o sacrificio colectivo, elementos que podrían interpretarse como una forma extrema de reafirmar el poder o enfrentar una situación crítica.

En conjunto, estos hallazgos permiten concluir que los depósitos rituales en el Petexbatún no fueron eventos aislados ni homogéneos. Cada uno responde a contextos históricos y políticos específicos, pero todos comparten una estructura simbólica que otorga sentido a la acumulación, disposición y selección de objetos. Su estudio revela una forma de pensamiento ritualizada en la que el espacio, la materia y la acción ceremonial se integran para construir memoria, identidad y poder.

Asimismo, se debe tomar en cuenta que el estudio comparativo de las manifestaciones rituales de Mesoamérica pone en evidencia que hay rasgos comunes en las tradiciones culturales, específicamente en sus expresiones religiosas (Broda, 2013: 440). Aunque este tipo de estudios se ha llevado a cabo con pueblos indígenas actuales, se considera que es aplicable para la época prehispánica, ya que forman parte de una tradición religiosa que ha evolucionado a lo largo de la historia.

Sobre los aspectos que comparten los pueblos mesoamericanos, se puede mencionar que la religión y sus ritos generalmente estaban relacionados con el orden del cosmos, la fertilidad y el bienestar. Las creencias regían el comportamiento y daban explicación a la naturaleza del mundo. De acuerdo con ello, establecieron los calendarios, justificaban el papel de los gobernantes y llevaban a cabo la planeación de los ciclos agrícolas, por lo que realizaban ritos que incluían danzas, sacrificios, autosacrificios, juegos de pelota, entre otros. (Arqueología mexicana, 2007: 30).

En cuanto a las influencias que pueden darse entre los sitios arqueológicos se retoma el estudio de Robert M. Rosenswing (2021: 92), quien, a partir del ejemplo de Izapa, considera que las esculturas que son estilísticamente similares a las que se han registrado para esta ciudad pudieron ser patrocinadas por reyes que mantuvieron una relación con dicho lugar, ya sea cultural o hasta genéticamente. No obstante, esta semejanza entre los monumentos de diferentes zonas también puede reflejar ideales compartidos en el discurso público, así como en las instituciones políticas. De hecho, el autor considera que tal discurso público se asociaba con la autoridad política y religiosa, por lo que éste consistiría en una justificación sobre su posición y el mantenimiento del sistema político.

Como ya se ha mencionado con anterioridad, la información que proporciona la arquitectura monumental acerca de los pueblos antiguos es relevante. Sobre esto, Rosenswing (2021: 97) indica que este aspecto del centro de cada sitio es la zona en la que se muestra el comportamiento ceremonial y ritual cotidiano, pero también da forma a las actividades diarias de los habitantes del lugar, pero también demuestra un “conjunto compartido de comportamientos y rituales que crearon y reflejaron una identidad compartida y cierto grado de afiliación cultural”.

Pero también existe otro tipo de influencia, la que se da mediante el comercio, ya que no se da solamente un intercambio mercantil sino también cultural, el cual queda evidenciado a partir de la adopción de ciertas características de otros lugares. Al respecto de este tema, William L. Rathje (1972: 386), en su estudio sobre el desarrollo de las civilizaciones mesoamericanas en las Tierras Bajas mayas, menciona que, debido a la necesidad de obtener productos de orígenes ajenos al área de establecimiento de sus ciudades, se establecieron redes de intercambio comercial, las cuales fueron ampliándose de acuerdo con el crecimiento de tales asentamientos.

Sobre lo anterior, es importante mencionar que, debido al entorno geográfico en el que se establecieron estos pueblos mesoamericanos, los factores como asentamientos dispersos, una gran distancia, falta de recursos y transporte deficiente, impulsaron la interacción entre las comunidades y sus relaciones comerciales, pero también apoyaron la elección de sistemas sociopolíticos bastante organizados (Rathje, 1972: 386).

En todas las civilizaciones tempranas creían que los dioses crearon el universo y que mantenían su funcionamiento. Como el poder que animaba y controlaba la naturaleza, ellos suministraban (o eran) la energía o la vida que permitía al universo, incluidos seres humanos, existir y sostenerse a sí mismo. Ellos fueron considerados como la fuente de vida, calor, actividad, alimento y fertilidad que los humanos necesitaban para vivir y reproducirse. De esta forma, si los humanos dependen del mundo natural para su sobrevivencia, también necesitan de los dioses (Trigger, 2003: 473).

En dichas civilizaciones, también los humanos ofrecían alimentos a los dioses en forma de sacrificios de animales o humanos, ofrendando carne, vegetales o bebidas alcohólicas o no alcohólicas, y presentando material no comestible que, según la creencia, contiene poderes sobrenaturales (Trigger, 2003: 475).

El análisis de los depósitos rituales de la región del Petexbatún demuestra que estas prácticas no fueron simples expresiones religiosas aisladas, sino actos profundamente vinculados con los procesos de construcción social, política y cosmológica de las comunidades mayas. Los objetos depositados —cerámica, lítica, piedra verde, conchas, huesos humanos y animales, entre otros—, lejos de ser elementos inertes, operaron como medios materiales que transformaron los espacios, las relaciones sociales y las formas de pensar de los antiguos habitantes de la región.

4.4.1 Arqueología cognitiva, *MET* y depósitos rituales

Partiendo de los postulados de la *Material Engagement Theory* y la Arqueología Cognitiva, los depósitos rituales deben comprenderse como “construcciones” materiales que, al ser dispuestos en sitios estratégicos (es decir, bien planeados y/o seleccionados) —bajo estelas, en plazas, estructuras, cuevas o cuerpos de agua—, no sólo participaron en la representación simbólica de creencias, sino que alteraron las relaciones cognitivas entre los individuos, su entorno construido y el mundo sobrenatural. Los objetos, sus materiales,

cantidades y disposiciones, se integraron en los actos ceremoniales como co-agentes activos, configurando y representado de manera tangible la memoria, la legitimidad y la identidad social.

Partiendo de las indicaciones anteriores, es importante señalar que la aplicación de la *Material Engagement Theory* permite interpretar los depósitos rituales del Petexbatún no sólo como expresiones simbólicas, sino como configuraciones cognitivas en las que los materiales no son elementos pasivos, sino agentes que estructuran la memoria y la acción ritual. A partir de las tres hipótesis centrales de esta teoría propuesta por Malafouris (2013) —la mente extendida, la significación enactiva y la agencia material— es posible profundizar en la comprensión de estos contextos arqueológicos.

Cabe recordar que, de acuerdo con la propuesta mencionada, la hipótesis de la mente extendida plantea que los procesos cognitivos no se limitan al cerebro humano, sino que se expanden a través del cuerpo y los objetos materiales. Bajo esta perspectiva, los depósitos rituales funcionan como dispositivos de pensamiento: en lugar de representar ideas o creencias abstractas, permiten pensar y actuar a través de las cosas, como ocurre en Ceibal, donde el depósito CB128 con más de 100 vasijas construye un espacio de memoria colectiva y de activación simbólica del sitio. Las ofrendas no son una consecuencia del pensamiento religioso, sino que son parte del mismo.

La segunda hipótesis, la significación enactiva, sugiere que los objetos comunican un significado previamente asignado, pero además el mismo se produce por la interacción entre personas, materiales y contexto. Esto se manifiesta en sitios como Tres Islas, donde las acumulaciones masivas de lascas de obsidiana y pedernal no representan únicamente una ofrenda: el acto de acumular, romper, enterrar y seleccionar tipos específicos de materiales permite que la colocación del depósito ritual se convierta en un proceso activo de construcción simbólica.

Finalmente, la hipótesis de la agencia material permite interpretar que ciertos objetos participan activamente en la configuración de relaciones sociales y rituales. Elementos como los excéntricos de pedernal de Aguateca, las hachas de piedra verde de Ceibal o las esferas del depósito CB139 no son simples indicadores de estatus o creencias, sino que se muestran como objetos que estructuran el espacio y reconfiguran la interacción entre los participantes del ritual.

De esta forma, se puede resaltar que la *MET* ayuda a ir más allá de una visión representativa del ritual maya, ya que evidencian que los depósitos no reflejan de forma pasiva la cosmovisión como objetos inertes, sino que contribuyen a construirla materialmente, a partir de cada objeto y cada espacio activado por el ritual.

Además de los enfoques ya desarrollados, el marco propuesto por Colin Renfrew y Paul Bahn (2000) permite afinar la interpretación de los depósitos rituales en función de los indicadores arqueológicos del ritual. Estos criterios, tal como se ha resaltado en la propuesta de los autores, rara vez se cumplen en su totalidad en un solo contexto, son especialmente útiles para identificar patrones de ritualidad en el registro arqueológico. Su aplicación al caso del Petexbatún permite identificar regularidades y excepciones significativas.

Uno de los indicadores más recurrentes es el de "centrar la atención", tanto a nivel visual como espacial. Los depósitos localizados en estructuras centrales o de gran visibilidad —como la Estructura 6 de Arroyo de Piedra, la Estructura M7-5 de Cancuén o la Plaza Central de Ceibal— cumplen esta función mediante la asociación con edificios imponentes, con elementos arquitectónicos que marcan jerarquías de acceso o con monumentos visibles (estelas o altares). La selección de estos espacios no fue aleatoria: su disposición sugiere una intención deliberada de dirigir la atención de los participantes hacia puntos específicos, ya sea por su carga simbólica o por su función ceremonial.

El segundo indicador, la "zona límite entre este mundo y el siguiente", también está presente, aunque de manera más sutil. Casos como La Grieta en Aguateca o las reservas de agua de Cancuén funcionan como umbrales físicos y simbólicos que median entre lo humano y lo sobrenatural. En estos espacios, el entorno natural (una grieta, una aguada) refuerza la noción de tránsito entre los diferentes planos. La repetición de depósitos en cuevas o cuerpos de agua confirma el papel de estos sitios como portales rituales.

Respecto a la "presencia de la deidad", aunque no se identificaron imágenes específicas de culto, la iconografía de algunos objetos —como los excéntricos de pedernal, las representaciones zoomorfas o los motivos geométricos presentes en cerámicas finas— puede vincularse con entidades sobrenaturales o principios cosmogónicos. En Ceibal, la abundancia de hachas de piedra verde sugiere asociaciones con deidades agrícolas o del agua. En Punta de Chimino, la presencia de estelas relacionadas con depósitos rituales

refuerza su papel como soportes de lo que se puede denominar como un “discurso sagrado” y como espacio de representación del poder divino.

El indicador de "participación y ofrenda" es el más presente y evidente. En todos los sitios se identificaron acciones como selección, rotura, quema o entierro de objetos, lo cual responde a acciones reguladas por la práctica ritual. Destacan casos como Tres Islas, donde la acumulación masiva de lítica sugiere un acto colectivo y reiterado de colocación de depósitos; o Cancún, donde los mismos incluyen huesos humanos, lo que apunta a la posibilidad de sacrificios. Estas prácticas —acompañadas en ocasiones por cerámica, materiales valiosos como el jade, u objetos simbólicamente relevantes como pueden ser los excéntricos— indican una construcción ritual estructurada y significativa, en donde no sólo se invierten diferentes tipos de recursos materiales, sino que también implica tiempo.

Aunque no todos los contextos permiten identificar claramente la totalidad de los indicadores propuestos por Renfrew y Bahn (2000), el análisis muestra que la mayoría de los depósitos rituales de la región del Petexbatún cumple con al menos dos o tres de estos elementos, lo que refuerza su carácter ritual más allá de su funcionalidad arquitectónica o económica. Su aplicación comparativa permite visibilizar las características estructurales de estas prácticas como las variaciones específicas por sitio.

La variabilidad observada en los tipos de depósitos, su contenido y ubicación responde tanto a las particularidades históricas de cada sitio como a procesos más amplios de interacción, intercambio e influencia cultural. Sin embargo, en todos los casos, los objetos y los actos de deposición revelan una forma de pensar y de actuar materialmente que trascendía lo utilitario, incorporando a los objetos dentro de los procesos de reproducción y transformación social.

En resumen, los depósitos rituales del Petexbatún no pueden ser comprendidos únicamente como evidencias arqueológicas de actos rituales, sino como materializaciones activas de un pensamiento social y religioso complejo, en el que los objetos y las personas co-participaron en la producción del mundo social, la construcción del poder y la configuración del espacio sagrado maya. Partiendo de esta idea, se puede señalar que, considerando los patrones y diferencias analizados con anterioridad, se observó lo siguiente:

- Ceibal y Cancún presentan los depósitos más abundantes y diversos, con materiales de alto valor simbólico.
- Tres Islas y Machaquilá concentran materiales líticos en grandes cantidades, priorizando la materia prima sobre la forma elaborada.
- Dos Pilas, Aguateca y Punta de Chimino optan por una selección más precisa y simbólica, con materiales vinculados a la guerra, el sacrificio y la élite.
- En sitios como Tamarindito y Nacimiento, la ritualidad parece más doméstica o familiar, aunque no por ello menos significativa.

Estas diferencias materiales reflejan distintos modos de concebir lo sagrado, ejercer el poder o relacionarse con el entorno, y permiten proponer tipologías de práctica ritual dentro del área del Petexbatún que podrían relacionarse con su grado de centralidad política, complejidad social o ubicación geográfica.

De esta forma, los datos obtenidos a partir del estudio comparativo de los depósitos rituales en la región del Petexbatún permiten sostener que no existió una forma única u homogénea de concebir o practicar el ritual entre los distintos centros mayas. Sin embargo, sí es posible identificar una estructura simbólica compartida, es decir, un conjunto de principios, intenciones y marcos culturales comunes que orientaban las prácticas rituales en toda la región, más allá de las particularidades de cada sitio.

En todos los casos analizados, los depósitos rituales permiten mencionar que éstos fueron prácticas muy bien estructuradas, es decir, no fueron improvisadas ni casuales, sino cuidadosamente planeadas tanto en su forma como en su contenido.

En este sentido, la diversidad no implica una práctica aislada, sino que pone en evidencia la variabilidad dentro de una base simbólica común. Las diferencias registradas no niegan la existencia de un lenguaje ritual compartido entre los mayas del Petexbatún; por el contrario, lo enriquecen y demuestran su capacidad adaptativa y su profundidad cultural. La arqueología de los depósitos rituales, leída desde este enfoque, no solo revela acciones materiales, sino también formas de pensar, sentir y organizar el mundo.

Uno de los aportes más significativos del análisis de los depósitos rituales en la región del Petexbatún es la comprobación de que los objetos que forman parte de las ofrendas no son elementos pasivos, sino que funcionan como componentes activos que participaron en la construcción simbólica, social y cognitiva del ritual. Esta idea coincide

con los planteamientos de Lambros Malafouris (2013, 2016), quien desde la *Material Engagement Theory* sostiene que la cognición humana está profundamente entrelazada con los objetos materiales, al punto de que pensamos a través de las cosas, no simplemente sobre ellas.

Los depósitos rituales analizados, tanto aquellos formados por materiales que podemos considerar como valiosos, tales como piedra verde, cerámica, conchas o pirita, como aquellos compuestos por núcleos, lascas o restos óseos, muestran que la selección del objeto no obedecía nada más a su valor económico o estético, sino que su potencial simbólico era una parte fundamental para dicha elección. De esta forma, siguiendo lo planteado por Malafouris (2004), este tipo de prácticas evidencian que la mente no opera de forma interna aisladamente, sino que forma parte de la interacción entre cuerpos, mentes y cosas.

Los casos documentados en sitios como Tres Islas (donde se acumularon centenas de lascas de pedernal y obsidiana) o Machaquilá (con depósitos de láminas de pirita y núcleos líticos), reflejan lo que autores como Andrieu (2011) y Coe (1988) interpretan como una lógica simbólica en la que los desechos o materias primas adquieren sentido ritual por su relación con procesos de creación, sacrificio o renovación. Más allá de su funcionalidad, estos materiales se convierten en símbolos activos que modelan el espacio y la experiencia ritual.

Asimismo, la presencia de restos humanos, especialmente cráneos, huesos largos o huesos infantiles, en contextos como Ceibal, Dos Pilas o Cancún, no puede entenderse únicamente como un acto de violencia o sacrificio, sino que también debe verse como una forma de dirigir la memoria y la presencia del cuerpo hacia la estructura del ritual. Tal como han argumentado Houston y Scherer (2010), la decapitación o el derramamiento de sangre eran formas de agenciar el cuerpo como portador de sentido, vinculado a procesos de consagración, fundación o clausura.

Por otro lado, materiales como la cerámica Sierra Rojo, Velorio Bicromo, Chunhinta Black o Pital Cream, recurrentes en varios depósitos, actúan como marcadores culturales de filiación estilística, pero también como vehículos de transformación: sus formas, colores y texturas contribuyen a construir un entorno ritual específico, como ya se

ha observado también en contextos como Tikal o Caracol (Weiss-Krejci, 2010; Chase y Chase, 2010).

En decir, el conjunto de información recabada, presentada y analizada en esta investigación respalda la hipótesis de que los materiales representan creencias, pero también las producen, y que los depósitos rituales se asumen como espacios de agencia compartida entre humanos y objetos, donde se materializan conceptos como poder, fertilidad, muerte o renovación. De esta manera, dicho análisis, apoyado por la *MET* y la Arqueología Cognitiva, permite proponer y avanzar hacia una comprensión dinámica y encarnada del pensamiento ritual maya.

4.2 Patrones y diferencias en las prácticas rituales entre los sitios de la región del Petexbatún

Con base en toda la información que se ha trabajado a lo largo del desarrollo de esta investigación —incluyendo el análisis de contenido, la ubicación, la cantidad y el simbolismo de los objetos, el tipo de estructuras, los contextos arquitectónicos y las finalidades de los edificios— se pueden proponer los siguientes patrones y diferencias en los depósitos rituales de la región del Petexbatún:

PATRONES:

1. Ubicación intencionada en espacios con carga simbólica

La mayoría de los depósitos rituales fueron colocados en contextos arquitectónicos cuidadosamente seleccionados: edificios de élite, estructuras ceremoniales, plazas públicas, estelas, reservorios de agua y cuevas. Esta ubicación revela una planificación simbólica donde los depósitos no sólo eran parte de la arquitectura, sino también funcionaban como instrumentos para activarla, consagrarla o clausurarla.

2. Uso común de depósitos en construcciones nuevas o remodeladas

Muchos depósitos fueron localizados en rellenos constructivos, bajo pisos o en bases de escalinatas, lo que indica que eran parte de un ritual de consagración del edificio, para “dotarlo de vida” o para asegurar su permanencia y legitimidad.

3. Presencia recurrente de ciertos materiales

Los objetos más frecuentemente depositados fueron cerámica, obsidiana, pedernal, piedra verde y conchas. Cada uno tiene implicaciones rituales distintas:

- La obsidiana y el pedernal (en forma de navajas, lascas o excéntricos) aparecen en grandes cantidades en sitios como Tres Islas y Dos Pilas, asociados con rituales de guerra, sacrificio o fundación.
- La cerámica aparece tanto en contextos domésticos como públicos, lo que sugiere una versatilidad simbólica.
- La piedra verde (especialmente hachas y cuentas) está presente en contextos asociados con el poder, la fertilidad y la legitimidad.
- Las conchas marinas, menos frecuentes, se vinculan con el inframundo y con el simbolismo acuático de renovación y muerte.

4. Funciones de los depósitos rituales en espacios de élite, domésticos o públicos

En espacios de élite (como los palacios o residencias) los depósitos parecen tener funciones más privadas, las cuales podemos relacionar con la protección, legitimación del linaje o consagración de lugares de importancia política.

En plazas y complejos ceremoniales, en cambio, se nota una función que podría asociarse a lo comunitario o público, probablemente vinculada con celebraciones, conmemoraciones o eventos de participación colectiva.

5. Uso de números significativos y acumulación material

En sitios como Ceibal o Tres Islas, se observa una acumulación masiva de objetos (más de 100 vasijas, más de 300 lascas, por ejemplo), lo que sugiere rituales de gran escala, posiblemente para legitimar momentos de crisis, transiciones políticas o actos fundacionales.

DIFERENCIAS:

1. Grado de complejidad y riqueza de los depósitos

Sitios como Ceibal, Tres Islas y Cancún presentan depósitos con mayor volumen, diversidad de materiales y contenido simbólico que otros sitios, como Tamarindito o Arroyo de Piedra, los cuales tienden a utilizar ofrendas más “modestas” o localizadas en espacios que podrían coconsiderarse menos monumentales.

2. Relación con el entorno natural

En Cancuén, los depósitos en aguadas y reservorios de agua muestran un patrón distintivo, donde el agua es importante como símbolo ritual y funge como mediadora con lo sobrenatural. Por otro lado, en Aguateca y Dos Pilas, la relación con grietas, cuevas y entradas al inframundo es muy marcada, lo que sugiere diferencias en la forma de concebir el mundo espiritual.

3. Preferencia por ciertos materiales

A partir de lo planteado con anterioridad, y en el apartado “Patrones y diferencias...”, se puede mencionar lo siguiente:

El análisis de los materiales depositados en contextos rituales permite identificar patrones distintivos en cada sitio, que sugieren preferencias simbólicas, disponibilidad local, vínculos comerciales o intenciones rituales específicas. Aunque existe una base común de objetos —como vasijas, obsidiana, pedernal y piedra verde— su selección, disposición y uso va a variar de forma significativa en los diferentes sitios, tal como se muestra a continuación:

Tres islas: Se distingue por la acumulación masiva de materiales líticos, especialmente lascas y núcleos de obsidiana y pedernal. En la Ofrenda 2, por ejemplo, se encontraron más de 370 lascas de pedernal. Esta abundancia sugiere una intención ritual centrada en la materia prima, posiblemente vinculada con conceptos como la fundación, el sacrificio o el control de recursos.

La escasez de cerámica o piedra verde en estos depósitos refuerza la idea de una carga simbólica centrada en la lítica cruda.

Ceibal: Muestra una gran diversidad y riqueza en materiales: destaca la presencia de vasijas completas (más de 100 en un solo depósito), hachas de piedra verde, esferas de piedra caliza y objetos votivos.

La cerámica particularmente abundante, podría ser un indicador de su función como contenedor de materiales líquidos o perecederos; la piedra verde, vinculada con el poder y la fertilidad, aparece como símbolo de legitimidad y prestigio.

Se aprecia una fuerte dimensión pública y política en los rituales, probablemente asociados a ceremonias de renovación o de poder dinástico.

Dos Pilas: Se evidencia una selección simbólica específica de objetos: navajas de obsidiana, puntas de proyectil, excéntricos de pedernal y huesos humanos. Esto nos

permite mencionar la importancia del simbolismo de la guerra, el sacrificio y el poder político.

En algunos depósitos, se observa la acumulación de navajillas (como en DP14D-3 con 68 piezas), lo que puede sugerir rituales a gran escala, aunque menos ostentosos que en Ceibal.

Aguateca: Es similar a Dos Pilas, aunque con depósitos más selectivos. Se recuperaron excéntricos de pedernal y navajas de obsidiana, así como depósitos en grietas naturales, lo que refuerza una conexión con el inframundo y los rituales de poder.

La calidad de los materiales parece más importante que la cantidad. Hay un uso estratégico de objetos que refuerzan jerarquías y vínculos sobrenaturales.

Machaquilá: Resalta por la cantidad de lascas de pedernal (300 en el Edificio E-4) y láminas de pirita, un material brillante con fuerte carga ritual. Esta combinación sugiere un ritual vinculado con la consagración. La pirita en particular apunta a una dimensión cosmológica.

Cancuén: Es uno de los sitios más variados: se registraron restos humanos, núcleos de obsidiana (más de 850 en un solo depósito), vasijas, piedra verde y materiales vinculados con el agua (colocados en aguadas y reservorios).

Dicha asociación entre el agua y los materiales cortantes o brillantes sugiere un ritual de paso o regeneración, posiblemente ligado al ciclo de fertilidad, purificación o violencia ritual. La escala de los depósitos y su diversidad lo convierten en uno de los sitios más complejos y ricos simbólicamente.

Punta de Chimino: Muestra una combinación equilibrada entre cerámica, lítica y restos humanos. Se destaca el uso de vasijas plumizas, trípodes ceremoniales y fragmentos de huesos intencionalmente colocados, lo que indica rituales con fuerte carga simbólica y posiblemente sacrificial.

La presencia de depósitos en estructuras habitacionales y estelas sugiere una práctica ritual doméstica y conmemorativa a la vez.

Arroyo de Piedra: Uso ceremonial de cerámica y posible simbolismo funerario. La colocación de depósitos en estelas y estructuras rituales apunta a un ritual con carga política o de legitimación.

Tamarindito: Tiene presencia de depósitos rituales en contexto funerario y doméstico. Los materiales son más sencillos, pero su ubicación sugiere una ritualidad vinculada con la transición, muerte y protección del linaje.

Nacimiento: Hay poca información disponible, pero se destaca la aparición de cerámica y herramientas en contextos residenciales y de producción. Esto podría sugerir una ritualidad más cotidiana o funcional, relacionada con actividades productivas.

4. Grado de visibilidad o accesibilidad del ritual

Algunos depósitos, como los encontrados en plazas o bajo estelas, eran visibles o tenían implicaciones públicas. Otros, como los ubicados en residencias de élite o bajo pisos internos, eran privados o restringidos, lo que revela distintos niveles de participación social en los rituales.

Los datos sugieren que no existe una única forma de concebir o practicar el ritual en el Petexbatún, pero sí una estructura simbólica compartida. En todos los sitios analizados, los depósitos rituales son prácticas bien estructuradas con elementos que:

- articulan el poder político con el religioso;
- conectan lo humano con lo sobrenatural;
- activan espacios, legitiman decisiones y marcan momentos de importancia o transformación.

Cada ciudad, sin embargo, adecuó estas prácticas según sus necesidades, su entorno natural, su historia política y su cosmovisión local, generando así una riqueza de expresiones rituales que, aunque comparten una base común, evidencian también dinámicas propias de cada ciudad prehispánica maya.

A pesar de la variedad de formas en que se manifiestan los depósitos rituales en los diferentes sitios de la región del Petexbatún, los datos sugieren la existencia de una estructura simbólica compartida que forma parte de diversas expresiones. Tal como han señalado Renfrew y Bahn (2000: 370, 390-392), el ritual se manifiesta en patrones reconocibles, mismos que se abordaron líneas arriba. Estos elementos aparecen recurrentemente en los contextos estudiados, aunque adaptados, como ya se ha indicado, a las particularidades de cada centro.

Es importante recalcar que los materiales depositados no fueron seleccionados al azar, sino que constituyen signos materiales enactivos en el sentido planteado por

Malafouris (2016: 72), es decir, no sólo representan ideas, sino que las generan y las inscriben en el entorno a través de su presencia física. Así, cada objeto —ya sea una navaja de obsidiana, una vasija o un resto óseo— participa activamente en la producción de significado, legitimación del poder o activación simbólica de los espacios rituales.

Por otra parte, la variabilidad entre los sitios también puede explicarse por factores históricos, geográficos y políticos. Tal como lo ha propuesto Johanna Broda (2013: 440), en Mesoamérica existe una tradición religiosa compartida que atraviesa los siglos y se expresa en símbolos comunes, como la fertilidad, la conexión con lo sobrenatural y el poder regenerativo del sacrificio. No obstante, cada centro desarrolla características propias: por ejemplo, en Aguateca la ubicación de depósitos en La Grieta hace referencia a una cosmovisión centrada en la relación con el inframundo, mientras que en Ceibal los complejos rituales de tipo E indican una fuerte preocupación por la legitimación calendárica del poder.

Robert Rosenswig (2021: 92) ha señalado que semejanzas entre monumentos y rituales de diferentes zonas pueden derivar tanto de relaciones culturales directas como de la difusión de discursos públicos compartidos por élites regionales. Esta idea resulta útil para entender por qué prácticas similares, como la colocación de depósitos bajo estelas o en plazas centrales, aparecen en sitios con historias políticas distintas.

Finalmente, como ha planteado Bruce Trigger (2003: 473), en muchas civilizaciones antiguas el ritual no sólo busca entrar en contacto con los dioses, sino que también pretende mantener el orden del universo y justificar el rol de las autoridades. Esta relación entre cosmología, poder y práctica ritual es evidente en el Petexbatún, donde los depósitos contribuyen a consagrar espacios, articular lo sagrado y lo político, y generar memorias colectivas.

4.3 Factores geográficos e históricos/políticos que explican las diferencias entre los depósitos rituales

La variabilidad en los depósitos rituales de los distintos sitios de la región del Petexbatún no puede entenderse sin considerar los factores geográficos y contextos históricos y políticos que influyeron en cada ciudad.

Como ha señalado Rathje (1972), el entorno selvático, la dispersión de los asentamientos, la escasez de ciertos recursos y las dificultades en el transporte impulsaron redes de intercambio regionales y determinaron, en gran medida, la elección y disposición de los materiales utilizados en los rituales. De esta manera, la geografía no sólo limitó o facilitó el acceso a ciertos bienes, sino que también moldeó las estrategias simbólicas y ceremoniales de cada comunidad.

Por ejemplo, en Ceibal, la localización estratégica y su prolongada ocupación le permitieron consolidarse como un centro regional con capacidad para concentrar grandes cantidades de objetos rituales. La presencia de más de 100 vasijas en un solo depósito sugiere una lógica de “acumulación simbólica” (como se analizó en el apartado anterior), probablemente relacionada con el prestigio del sitio y su papel como centro ceremonial público. En contraste, Tres Islas, con menor monumentalidad, optó por depósitos masivos de lítica, lo que puede interpretarse como una estrategia de ostentación ritual basada en la cantidad de materiales crudos, reflejo de su acceso directo a recursos específicos y de una organización social centrada en el control de esos bienes.

Por otro lado, en sitios como Dos Pilas y Aguateca, las condiciones de guerra endémica y fragmentación política durante el Clásico Tardío (como se mencionó en el capítulo 2 cuando se abordó la región del Petexbatún), condujeron a una reconfiguración del espacio ritual, con énfasis en estructuras de élite y depósitos rituales dentro de edificios administrativos. Esta elección puede leerse como una estrategia de legitimación del poder en contextos de inestabilidad, donde los rituales eran utilizados para marcar la permanencia del linaje o la consagración de espacios de control en momentos de tensión.

El caso de Cancún, por su parte, resulta especialmente relevante por su función como centro comercial fluvial. La ubicación en una región con acceso a rutas acuáticas estratégicas propició un contexto de diversidad material y riqueza ritual. Los depósitos en cuerpos de agua y la combinación de elementos simbólicos (obsidiana, restos humanos, jade) indican una ritualidad compleja, posiblemente relacionada con la reafirmación del control sobre rutas comerciales y con la representación del agua como paso o conexión entre mundos, en consonancia con la cosmovisión maya y con las hipótesis de Stuart (2003) sobre el simbolismo sacrificial.

Además, los factores históricos como el papel político que cada sitio ocupó en su momento de mayor apogeo, la pertenencia o rivalidad entre ciudades (por ejemplo, la tensión entre Dos Pilas y Aguateca, o la integración posterior de Cancuén y Machaquilá) y las transformaciones en los patrones de asentamiento —como el abandono parcial de ciertas áreas o la reocupación ritual de plazas y estructuras— también explican diferencias en la función, frecuencia y visibilidad de los depósitos.

Después de las consideraciones presentadas, es posible mencionar que la geografía y la historia política de cada centro condicionaron el acceso a materiales, la lógica de su disposición, el simbolismo en cada ritual y el grado de inversión o sofisticación evidenciado en las ofrendas. Aunque existía un lenguaje ritual compartido —como ha sido demostrado a lo largo del análisis—, su aplicación fue profundamente situada, negociada y adaptada a las condiciones locales.

4.4 Variación espacio-temporal de los depósitos rituales en la región del Petexbatún

El análisis conjunto de los depósitos rituales en los distintos sitios del Petexbatún permite identificar variaciones significativas tanto espaciales como temporales. Estas diferencias responden a una combinación de factores que incluyen la cronología de los asentamientos, el papel político de cada ciudad en distintos momentos, el acceso a recursos y las transformaciones ideológicas y sociales a largo plazo.

Desde una perspectiva diacrónica, es posible observar que durante el Preclásico Tardío, la práctica ritual ya estaba presente, pero los depósitos rituales identificados en la región del Petexbatún son menos numerosos y presentan una menor complejidad en cuanto a cantidad y diversidad de materiales. En este periodo, la colocación de objetos rituales parece estar más vinculada con la fundación o consagración de estructuras, con una elección reducida pero significativa de elementos. Esta tendencia puede apreciarse en depósitos tempranos de sitios como Ceibal.

En contraste, durante el Clásico Tardío se documenta un notable incremento en la frecuencia, complejidad y simbolismo de los depósitos rituales. Este momento representa el punto más alto en cuanto a la riqueza y variedad de materiales utilizados: grandes cantidades de obsidiana, pedernal, cerámica fina, piedra verde, restos humanos y animales, así como ubicaciones estratégicas dentro del espacio arquitectónico. Sitios como Dos Pilas,

Aguateca, Cancuén y Ceibal destacan por las prácticas rituales relacionadas tanto a la élite como a contextos cívico-ceremoniales. Esta concentración coincide con el auge político de estos centros, en los que los rituales funcionaban como instrumentos de legitimación del poder, marcadores de eventos fundacionales o de clausura, y mecanismos para conectar el plano humano con lo sobrenatural.

Teniendo en cuenta las consideraciones anteriores, temporalmente hablando, se identifican diferencias claras entre los depósitos del Preclásico, Clásico Temprano y Clásico Tardío. Por ejemplo, durante el Clásico Temprano predominan ofrendas con materiales como cerámica tipo Águila Naranja, Balanza Negro y Quintal Sin Engobe (Patiño, 2015), mientras que en el Clásico Tardío se registra una mayor complejidad y diversidad de materiales, incluyendo cerámica policroma, excéntricos de pedernal, piedra verde, huesos humanos y animales, como se ha documentado en sitios como Ceibal, Cancuén o Dos Pilas. Esta evolución confirma, como lo han planteado Coolidge, Wynn y Overmann (2015), que la complejidad simbólica y material está relacionada con el desarrollo cognitivo y social, así como con transformaciones en las formas de organización del poder.

Espacialmente, también se observan patrones diferenciados: Ceibal, por ejemplo, destaca por la cantidad y riqueza de sus depósitos en complejos ceremoniales tipo E, lo que evidencia una fuerte ritualización del espacio público; mientras que en sitios como Punta de Chimino o Machaquilá se priorizan los depósitos en edificios habitacionales o en elementos arquitectónicos asociados con la élite. En Cancuén, por su parte, destacan los depósitos en reservorios de agua, lo que remite a una cosmología centrada en la fertilidad, la renovación y la sacralización del agua, como lo ha planteado Broda (2013).

Desde un enfoque sincrónico, las diferencias espaciales también son claras. Por ejemplo, Cancuén destaca por sus depósitos en cuerpos de agua, lo que refuerza el papel simbólico del agua como elemento de paso entre mundos. Tres Islas, en cambio, se caracteriza por la acumulación masiva de lítica (más de 600 piezas en algunos depósitos), lo que sugiere un enfoque distinto en la construcción del ritual, posiblemente orientado a reafirmar autoridad mediante el uso de materias primas en bruto. Aguateca y Dos Pilas muestran una preferencia por espacios residenciales de élite, muros y accesos, como lugares

para enterrar ofrendas, reflejando la importancia de los rituales en la vida política y doméstica.

Asimismo, es importante resaltar la reutilización y resignificación de espacios rituales. En sitios como Ceibal o Machaquilá, se observa cómo estructuras y plazas utilizadas desde periodos tempranos continúan siendo el foco de actividades rituales en momentos posteriores, lo que evidencia la permanencia de su importancia ritual a pesar del tiempo. Por el contrario, en sitios como Punta de Chimino, los depósitos tienden a concentrarse en áreas nuevas o reconfiguradas, lo cual podría demostrar procesos de cambio o de adaptación a nuevas realidades políticas y sociales.

Además, ciertas ciudades muestran una continuidad ritual a lo largo del tiempo, como es el caso de Dos Pilas, donde se registran depósitos desde el Clásico Temprano hasta el Clásico Tardío, lo que permite observar una evolución interna en los patrones de ofrenda. En otros casos, como en Tres Islas, los depósitos parecen concentrarse en un momento específico, lo que sugiere eventos rituales de gran intensidad simbólica, posiblemente asociados a fundaciones, crisis o clausuras.

Partiendo de lo expuesto al principio de este apartado, el análisis comparativo de los depósitos rituales en la región del Petexbatún permite observar una notable variación tanto espacial como temporal, que responde a factores diversos, entre ellos el desarrollo histórico de cada ciudad, su entorno geográfico, sus vínculos políticos y sus desarrollos culturales particulares.

En conjunto, el análisis espacio-temporal demuestra que los depósitos rituales no son fenómenos estáticos, sino prácticas en constante transformación que responden a las dinámicas históricas, políticas y sociales de cada centro, así como a sus relaciones regionales y a su particular concepción del espacio y del tiempo.

Esta variabilidad refuerza la idea de que, aunque existe una estructura simbólica compartida entre las ciudades del Petexbatún, cada una reinterpretó y adaptó el ritual según su contexto y momento histórico.

Siguiendo lo planteado por Lambros Malafouris (2008, 2013, 2016), estas variaciones van a hacer referencia a las decisiones políticas o económicas, pero también a las formas específicas que tienen los diferentes grupos poblacionales de pensar con las

cosas, es decir, modos particulares en que cada sociedad estructuró su relación con el entorno, con lo sagrado y con la memoria colectiva a través de su práctica ritual.

Finalmente, debe resaltarse que la diversidad cronológica y espacial de los depósitos rituales, explicada líneas arriba, por tanto, no niega la existencia de una base ritual compartida, sino que, al contrario, la enriquece y se presenta de varias formas. Como lo han indicado Renfrew y Bahn (2000: 370), incluso dentro de una misma tradición cultural, los rituales pueden adquirir formas distintas en función de las dinámicas sociales locales, las geografías sagradas y los procesos de cambio histórico.

CONCLUSIONES

Entre los mayas prehispánicos de la región del Petexbatún, las prácticas rituales vinculadas a la colocación de depósitos de ofrendas constituían un aspecto central de su cosmovisión y organización sociopolítica. Estos depósitos, cuidadosamente situados en espacios sagrados como templos, plazas ceremoniales o cenotes, contenían objetos elaborados con materiales de profundo significado simbólico, tales como jade, concha, cerámica y obsidiana. Cada material poseía connotaciones específicas, asociadas a conceptos como la fertilidad, el poder divino, la guerra o la regeneración cíclica de la vida. El contexto espacial y temporal de estos depósitos —por ejemplo, durante ceremonias de entronización o ciclos agrícolas— reforzaba su valor simbólico y ritual, estableciendo un vínculo entre los seres humanos y las deidades, al mismo tiempo que legitimaba el poder político y religioso de las élites gobernantes. Estas ofrendas, por tanto, no solo tenían una dimensión espiritual, sino que también desempeñaban un rol crucial en la consolidación de la autoridad y la estabilidad social dentro de las complejas jerarquías mayas.

Además, el análisis sincrónico y diacrónico aplicado en esta investigación permitió identificar tanto las variaciones y continuidades en las prácticas rituales a lo largo del tiempo, como las semejanzas y diferencias entre los sitios que conforman la región del Petexbatún, contribuyendo así a una comprensión integral de la complejidad simbólica y social de estas manifestaciones rituales.

La presente investigación fue posible gracias a los restos arqueológicos hallados en las ofrendas de los depósitos rituales, mismos que fueron reportados por varios estudiosos y/o arqueólogos en sus informes y publicaciones. El análisis de los objetos encontrados permitió comprender su simbolismo y, por extensión, la mentalidad de los antiguos mayas. Estos objetos pueden expresar una o múltiples ideas y, a su vez, es probable que reflejen la memoria colectiva de la comunidad.

Para realizar un estudio acerca del pensamiento de los antiguos mayas a partir de sus vestigios arqueológicos, se decidió utilizar tanto la Arqueología cognitiva como la *Material Engagement Theory*, ya que, en la primera se plantea el estudio de los restos materiales para poder entender el pensamiento de las poblaciones antiguas y cómo este ha evolucionado y se ha manifestado en la cultura; mientras que en la segunda se indica un

estudio multidisciplinario que permita entender la forma de pensar de los antiguos humanos a partir de los cambios cognitivos a lo largo de su historia.

A partir de lo anterior, las teorías retomadas para esta investigación permiten considerar que los objetos elaborados por los pueblos prehispánicos, como los habitantes de la región del Petexbatún, proporcionan información sobre tales civilizaciones, ya que mediante la identificación de formas, símbolos y significados se puede conocer su cosmovisión y la forma en la que pensaban. Es importante mencionar que se debe considerar no sólo el objeto de forma aislada, sino que también debe tomarse en cuenta el contexto, porque éste también aporta información sobre el mensaje “oculto” de las cosas.

Es necesario considerar que los depósitos rituales analizados en esta investigación probablemente corresponden a contextos privados, lo que podría explicarse tanto por su relevancia dentro de la estructura ritual de cada ciudad como por el hecho de que han sido objeto de un estudio más profundo en comparación con aquellos en espacios públicos. Además, es fundamental reconocer que las diferencias en la calidad, manufactura o disposición de los objetos hallados en estos depósitos podrían estar vinculadas a las disparidades sociales y económicas entre los distintos grupos que participaron en estas prácticas rituales. No obstante, a pesar de estas variaciones materiales, es razonable suponer que el simbolismo inherente a los objetos permanecía constante, reflejando una continuidad ideológica y religiosa compartida en el marco de las creencias mayas. Por tanto, aunque los depósitos pueden diferir en su expresión material según el estatus social de quienes los elaboraban, su función simbólica y ritual habría sido esencialmente la misma en todos los casos.

A lo largo de la historia los investigadores han nombrado este tipo de práctica ritual de diversas formas, en ocasiones utilizando conceptos occidentales como “inauguración, fundación, escondite o depósito problemático”, por mencionar algunos.

Otros autores han optado por utilizar la palabra “escondite”, como Héctor Escobedo y Zachary Hruby (2002) o David del Cid (2016), además de ser un vocablo frecuente en los reportes arqueológicos. Podría suponerse que corresponde a la traducción literal del inglés/francés, pero como ya se indicó, este término no se considera adecuado, ya que su función principal no fue solamente ocultar la cultura material.

Hay autores que han decidido utilizar la expresión ofrenda, o en su caso ritual, junto con algunas variantes que hacen referencia a su intencionalidad, como “de fundación”, “de término o terminación”. Algunos de estos investigadores han sido Claude-François Baudéz (2004), Ernesto Vargas y Carolina Meza (2009), Diane Z. Chase y Arlen F. Chase (2010).

Un concepto relevante que merece ser abordado en relación con este tipo de prácticas rituales es el de "depósitos problemáticos", una categoría que plantea desafíos interpretativos debido a la ambigüedad de sus características. Este término se utiliza cuando no es posible determinar con claridad si los vestigios corresponden a un depósito ritual o a un entierro, dado que ambos contextos comparten elementos materiales que dificultan su diferenciación. La presencia de restos óseos, por ejemplo, puede sugerir un entierro, pero también podría formar parte de una ofrenda simbólica en un depósito ritual. Esta ambigüedad se deriva de la convergencia de prácticas funerarias y rituales en muchas culturas antiguas, incluyendo la maya, lo que complica la clasificación de los contextos arqueológicos. Por tanto, el análisis detallado y multidisciplinario de los restos materiales y sus asociaciones espaciales y simbólicas es esencial para esclarecer la función y el propósito de estos "depósitos problemáticos".

En cuanto a los términos fundación/inauguración, éstos se ven relacionados con significados que mencionan el principio de algo o el estreno de una obra, o la construcción de algo. Es por ello que los investigadores han utilizado estos vocablos en el ámbito de las construcciones prehispánicas, entre los cuales se pueden encontrar los “textos dedicatorios”, los “glyph house”, “fire entering” y “house censing”. Se puede notar que no existe como tal una expresión de fundación o inauguración en cuanto a la arquitectura prehispánica se refiere, es por ello que conceptos occidentales fueron usados desde una perspectiva actual y occidental.

De la misma forma, algunos estudiosos han utilizado el término *cache*, sin embargo, este concepto se relaciona más con el idioma en el que se escribe, por lo que se entiende que en francés e inglés, es el vocablo que se utiliza para referirse a dicha práctica. No obstante, se debe considerar su significado, ya que en el primer idioma significa “oculto”, mientras que en el segundo se asocia con “escondite, escondrijo”. Es importante mencionar que, pese a que dichas acepciones se relacionan con una intención de esconder, el objetivo

de los mismos no se reducía sólo a eso, sino que era algo intencional que adquiría ciertos significados de acuerdo con los elementos que conformaban la ofrenda y su contexto.

Fue importante en esta investigación el uso y definición de conceptos como ritual, práctica ritual, depósito ritual y ofrenda, sin embargo, sólo se retomó el segundo ya que se realizó una propuesta de significado del mismo, debido a que en los textos especializados se encuentra el término, más no su definición.

Una práctica es una acción o comportamiento que sigue ciertas reglas y que tiene un objetivo determinado, lo cual coincide con las características de los rituales, entre las que se encuentra que es una actividad que se repite y que se lleva a cabo bajo ciertas normas, dependiendo del tipo que se realice.

A partir de lo anterior, la autora propuso la definición de práctica ritual de la siguiente manera: “serie de acciones que se realizan en determinado lugar y momento de acuerdo con una serie de reglas religiosas establecidas y que se llevaban a cabo para establecer contacto con seres sobrenaturales”.

Se ha planteado la existencia de una religión mesoamericana que ha subsistido a lo largo de la historia, presentando algunos cambios debido a su evolución y adaptación a la época en que se desarrolla. Partiendo de esto, se puede señalar que durante la época prehispánica se llevaron a cabo prácticas rituales en las que se colocaba una ofrenda conformada por diversos objetos puestos de forma intencional en ciertos contextos y que podemos denominar como depósito ritual.

Para la Colonia hay documentos que atestiguan prácticas rituales asociadas con la renovación de casas y templos, las cuales incluían sacrificios y ofrendas. Por otro lado, en la época contemporánea existen rituales de casa y de campo, como en Zinacantán, hacia espacios sagrados como en San Andrés Larráinzar, el culto a la vida entre los ch'oles, ritos a las “ollas dios” de los lacandones, rituales entre los mayas de Yucatán o de los *q'eqchi'es* en Guatemala, los cuales se encuentran asociados con la petición de permiso al señor de la tierra para poder hacer uso de sus territorios.

En cuanto a la metodología utilizada en esta investigación, se retomaron indicadores rituales, las tres hipótesis de la *MET*, y la propuesta de esta investigación dividida en estadística y simbólica, las cuales comprendieron la elaboración de una base de datos en

Excel y una interpretación a partir de los significados de los elementos contenidos en las ofrendas.

La zona de estudio elegida para esta investigación fue la región del Petexbatún, misma que se encuentra en la zona del Petén guatemalteco, en el área en que se localiza el río la Pasión en las Tierras bajas mayas. Este lugar se caracteriza por la existencia de un lago que lleva el mismo nombre. Una de las características de mayor relevancia es su naturaleza pantanosa y la presencia dominante del agua, misma que definió varios aspectos culturales de las ciudades que se establecieron a su alrededor.

La región del Petexbatún tuvo una larga ocupación, durante la cual surgieron ciudades importantes como Dos Pilas, Aguateca, Tamarinditio, entre otras. Resalta el paso del asentamiento de los sitios en entornos acuáticos a lugares como escarpas o en los que se construyeron muros defensivos, ya que la protección se volvió necesaria, debido a que hubo una época convulsa e inestable políticamente, sobre todo por la presencia de la guerra como parte de la búsqueda de hegemonía.

En el marco de la presente investigación, se incluyeron sitios ubicados tanto en la región del Petexbatún como en áreas adyacentes a los tributarios del río La Pasión, reconociendo la relevancia de las interacciones que estas localidades mantuvieron entre sí. La selección de estos sitios se justifica por la estrecha interdependencia política, económica y cultural que existía entre las ciudades de ambas regiones, lo que permitió el desarrollo de redes complejas de intercambio y alianzas. Estas relaciones no solo facilitaron el flujo de bienes materiales y simbólicos, sino que también contribuyeron a la configuración de patrones rituales compartidos. Por consiguiente, el análisis de los depósitos rituales en estos sitios ofrece una perspectiva integral de las dinámicas regionales, permitiendo entender mejor cómo las prácticas rituales reflejaban tanto la cohesión interna como las conexiones interregionales en esta parte del mundo maya prehispánico. De esta manera, dichos sitios son los siguientes: Arroyo de Piedra, Dos Pilas, Tamarindito, Punta de Chimino, Aguateca, Nacimiento, Machaquilá, Tres Islas y Cancún.

Para el análisis estadístico de los datos obtenidos en esta investigación, se utilizó el software *Past*, generando un dendrograma que refleja las relaciones de similitud entre los contenidos de los depósitos rituales estudiados en los distintos sitios arqueológicos considerados. Este dendrograma fue construido a partir de un análisis de agrupación

(*clusters*), empleando el índice de similitud de *Jaccard*, el cual es particularmente útil para comparar la presencia o ausencia de elementos compartidos entre conjuntos de datos, mismo que permitió la evaluación precisa de la similitud estructural y material entre los depósitos, lo que facilitó la identificación de patrones recurrentes y posibles variaciones en las prácticas rituales entre los distintos sitios, proporcionando así una representación visual clara de las relaciones entre los depósitos estudiados en términos de su contenido simbólico y material.

El análisis de los *clusters* formados a partir de los depósitos rituales en la región del Petexbatún revela patrones claros en la composición material de los mismos, lo que sugiere la existencia de diversas prácticas rituales especializadas y diferenciadas entre los sitios estudiados. Los depósitos tienden a agruparse en función de la presencia de ciertos materiales clave, como cerámica, lítica (piedra verde, jadeíta, pedernal, obsidiana), huesos humanos o animales, y ocasionalmente minerales como carbón, cuarzo o pigmento rojo. Esta variabilidad en los contenidos parece responder a diferencias en el propósito simbólico y ritual de los depósitos, posiblemente relacionados con el estatus social de quienes los realizaron, la naturaleza del ritual (por ejemplo, funerario, agrícola o político), o la ubicación geográfica de los sitios. En particular, la presencia de materiales asociados a poder y prestigio, como el jade o la piedra verde, en algunos depósitos podría indicar una función ceremonial vinculada a las élites, mientras que la cerámica y los huesos sugieren contextos rituales más comunes o funerarios. De esta forma, los diferentes tipos de depósitos identificados reflejan una compleja jerarquía de significados rituales en el Petexbatún, lo que evidencia una sociedad con prácticas religiosas y sociales diversas, donde los materiales empleados en los depósitos juegan un papel clave en la representación de creencias y estatus.

Partiendo de lo anterior, se puede mencionar que la formación de los conglomerados bien definidos mostrados en el dendrograma evidencia que, pese a la diversidad de contextos y periodos, existían tradiciones rituales compartidas que se materializaban a través de elecciones recurrentes en los tipos de objetos y en su disposición. Al mismo tiempo, las agrupaciones diferenciadas dentro del dendrograma evidencian la existencia de particularidades locales, reflejo de dinámicas sociales, políticas y económicas específicas de cada ciudad.

En conjunto, el análisis estadístico no solo complementó los hallazgos cualitativos de esta investigación, sino que ofreció una representación visual y estructurada de las prácticas rituales, contribuyendo así a una comprensión integral de los depósitos como expresiones materiales de la identidad, el poder y la diversidad ritual en el Petexbatún.

Los depósitos rituales analizados en esta investigación fueron hallados en una variedad de contextos dentro de los sitios arqueológicos, incluyendo monumentos, estelas, edificios, patios, recintos y reservas de agua. La ubicación de estos depósitos en lugares estratégicos sugiere una intención deliberada de conectar los espacios sagrados con las fuerzas sobrenaturales, reflejando la complejidad y la profundidad de las creencias y rituales de las sociedades prehispánicas.

En lo que respecta a los elementos contenidos en los depósitos rituales de las ciudades analizadas en esta investigación, la cerámica presentó la mayor recurrencia, al estar presente en la totalidad de los diez sitios estudiados. En segundo lugar se ubicaron los objetos de obsidiana, identificados en ocho de ellos.

Los depósitos rituales fueron localizados con mayor frecuencia en el relleno constructivo y sobre el piso de las estructuras. El análisis de los contextos arquitectónicos en los que fueron localizados los depósitos rituales del Petexbatún muestra que su ubicación no fue aleatoria, sino que respondió a una lógica espacial que fue cuidadosamente planificada y cargada de simbolismo.

Tal como se mencionó, los depósitos se concentraron principalmente en rellenos y pisos de estructuras, así como en espacios de transición como accesos o pasillos, lo que sugiere una función de legitimación, consagración o protección. En sitios vinculados al poder político o religioso, como palacios, residencias de élite y edificios ceremoniales, las ofrendas reforzaron el carácter sagrado o institucional de esos espacios. Además, la presencia de depósitos en lugares con fuerte carga cosmológica, como estelas, cuevas, grietas o reservas de agua, evidencia su papel como mediadores entre los distintos planos del universo maya.

En conjunto, la ubicación de los depósitos refleja una estrecha relación entre los objetos, la arquitectura y las creencias, configurando los espacios como escenarios activos de poder, sacralidad y renovación.

La cerámica localizada en algunos de los sitios arqueológicos fue:

Tamarindito: Saxché-Palmar Naranja Polícromo

Nacimiento: Complejo Tepeu 2

Machaquilá: Pantano Impreso

Aguateca: Pantano Impreso

Ceibal: Sierra Rojo, Iberia Naranja, Velorio Bicromo, Abelino Rojo, Chunhinta Black, Pital Cream, Achiotes, San Martín Abigarrado y Cambio sin Engobe

Punta de Chimino: Águila Naranja, Dos Arroyos Naranja Policromo, Balanza Negro, Triunfo Estriado, Quintal Sin Engobe, Saxché-Palmar, Encanto Estriado, Naranja Fino y Plomiza, Saluc Negro sobre Naranja, Plomizo Sepens.

Cancún: Gris Fino Chablekal, Cambio sin engobe, La Isla Naranja, Zapotal Impreso.

Algunos tipos de cerámica corresponden a producciones locales, mientras que otros provienen de distintas regiones, lo cual constituye un indicio de las redes de intercambio y relaciones comerciales establecidas entre las ciudades.

En relación con las cantidades de objetos depositados en los contextos rituales de la región del Petexbatún, es posible señalar lo siguiente:

Muestran importantes variaciones, tanto en el volumen como en el tipo de objetos. Destacan casos como Tres Islas y Machaquilá, donde se recuperaron cientos de lascas y núcleos de obsidiana o pedernal, lo que sugiere rituales de gran escala con un uso alto de material. En Ceibal, el hallazgo de numerosas hachas de piedra verde, vasijas y esferas de piedra caliza refuerza la importancia simbólica y ceremonial de este sitio. Otros contextos, como Dos Pilas, Arroyo de Piedra y Aguateca, presentan conjuntos de objetos más reducidos, pero igualmente significativos por la selección de materiales y su asociación con espacios sagrados. Estas diferencias en las cantidades y combinaciones de objetos evidencian la diversidad de prácticas rituales y el papel central que la materialidad tuvo en la construcción del espacio simbólico y político en la región.

El análisis de los depósitos rituales en diversos sitios del Petexbatún ha permitido identificar patrones que dan cuenta de una compleja dimensión simbólica en la que equiparan lo ceremonial, lo político y lo social. A través de los materiales recuperados, es posible observar cómo estas prácticas respondían a intenciones específicas: marcar momentos significativos, reafirmar el poder, establecer vínculos con lo sagrado o conmemorar acontecimientos colectivos.

Las diferencias en la cantidad y tipo de objetos, así como en su disposición, indican que no existía un modelo único, sino una diversidad de estrategias rituales adaptadas al contexto histórico de cada asentamiento. No obstante, todos los casos reflejan una lógica compartida de depositación como forma de construir memoria, reforzar jerarquías y consolidar identidades.

En este sentido, los depósitos rituales no solo fueron escenarios de interacción con lo divino, sino también espacios donde se materializaban decisiones políticas, relaciones de poder y narrativas sobre el pasado. Su estudio ofrece una vía para comprender cómo los antiguos mayas estructuraron su mundo, no solo mediante la arquitectura y la guerra, sino también a través de actos cargados de simbolismo, capaces de perdurar en el registro arqueológico hasta nuestros días.

Varios de los depósitos rituales registrados en los sitios de la región del Petexbatún presentan fechamientos precisos que permiten establecer su cronología. Aunque una parte considerable de ellos corresponde al periodo Clásico Tardío, también se han identificado contextos asociados al Preclásico Medio, Preclásico Tardío, Protoclásico, Clásico Temprano y Clásico Terminal. Esta distribución temporal permite observar la siguiente secuencia:

Preclásico medio: Ceibal

Preclásico tardío: Ceibal

Protoclásico: Punta de Chimino y Ceibal

Clásico temprano: Punta de Chimino y Tres Islas

Clásico tardío: Tamarindito, Nacimiento, Arroyo de Piedra, Punta de Chimino, Dos Pilas, Aguateca y Cancuén.

Clásico Terminal: Machaquilá

La distribución cronológica de los depósitos rituales en los sitios estudiados confirma la larga duración de estas prácticas en la región del Petexbatún. En el Preclásico Medio y Tardío, Ceibal destaca como el principal centro con evidencia de depósitos, lo que sugiere una temprana estructuración simbólica del espacio y un papel destacado del sitio en los procesos de formación social de la región.

Durante el Protoclásico, los depósitos en Punta de Chimino y Ceibal indican una continuidad ritual que se mantuvo e incluso se diversificó en el Clásico Temprano, etapa en

la que también aparece Tres Islas como un nuevo centro activo en la práctica ritual que atañe a esta investigación. Es en el Clásico Tardío donde se observa la mayor concentración y expansión de este tipo de contextos rituales, abarcando a sitios como Tamarindito, Nacimiento, Arroyo de Piedra, Punta de Chimino, Dos Pilas, Aguateca y Cancún. Esta etapa puede interpretarse como un momento de consolidación política y religiosa en la región, donde los depósitos rituales adquieren un papel central en la reproducción del poder y la identidad colectiva.

Finalmente, en el Clásico Terminal, Machaquilá aparece como el único sitio con evidencia clara de depósitos rituales, lo que podría interpretarse como una reconfiguración territorial y simbólica hacia el final del periodo clásico, posiblemente en un contexto de transformación o declive de las estructuras previas.

La revisión de los depósitos rituales a lo largo del tiempo permite observar una evolución tanto en la composición material como en la complejidad simbólica de estos contextos. Esta diversidad y complejidad ritual se enmarca en una tradición mesoamericana compartida, caracterizada por el uso de los rituales para organizar el espacio, legitimar el poder y vincularse con las fuerzas sagradas. Las similitudes en materiales y prácticas entre los sitios del Petexbatún y otras regiones mayas o mesoamericanas, junto con las redes de intercambio y las influencias políticas, refuerzan la idea de una identidad cultural común, en la que los objetos, la arquitectura y las prácticas rituales fueron elementos clave en la construcción y mantenimiento del orden social.

En las etapas más tempranas, como el Preclásico Medio y Tardío, los depósitos muestran una preferencia por objetos elaborados en piedra verde, junto con cerámica y elementos orgánicos como huesos y carbón, lo que sugiere prácticas aún incipientes, aunque ya dotadas de intencionalidad ritual clara. La localización frecuente de estos depósitos sobre el piso indica un uso ritual integrado al espacio cotidiano o constructivo.

Durante el Protoclásico, se aprecia una reducción en la diversidad material, con énfasis en la cerámica, lo cual podría reflejar una etapa de transición o reconfiguración ritual. Esta tendencia cambia en el Clásico Temprano, periodo en el que se amplía nuevamente la variedad de objetos depositados, incluyendo piedra verde, obsidiana, pedernal y restos óseos humanos y animales, lo que sugiere una intensificación en la práctica y una mayor carga simbólica.

Durante el Clásico Tardío se observa el periodo de mayor complejidad y diversidad en los depósitos rituales de la región del Petexbatún. La presencia combinada de cerámica, distintos tipos de lítica, así como restos humanos y animales, evidencia que estas prácticas se integraron de forma decisiva a la vida ceremonial y política de los asentamientos mayas. Estos depósitos, además de su dimensión ritual, probablemente cumplían funciones vinculadas con la legitimación del poder, el reforzamiento de los lazos con los antepasados o las fuerzas sobrenaturales, y la conmemoración de acontecimientos relevantes para la comunidad.

Finalmente, en el Clásico Terminal se observa una simplificación en los materiales, con depósitos que contienen exclusivamente cerámica o únicamente obsidiana. Este cambio podría interpretarse como una señal de transformación en las prácticas rituales, quizás asociada a procesos de reestructuración política o declive de las estructuras tradicionales de poder.

En conjunto, la evolución de los depósitos rituales en el Petexbatún no solo evidencia cambios en las prácticas materiales, sino también en la manera en que las comunidades construyeron significados, ejercieron autoridad y se relacionaron con lo sagrado a lo largo del tiempo.

El análisis de los depósitos rituales en la región del Petexbatún revela no solo la persistencia de estas prácticas a lo largo del tiempo, sino también una transformación significativa en su composición, función y simbolismo. Desde el Preclásico Medio hasta el Clásico Terminal, los materiales seleccionados, su disposición y las combinaciones utilizadas reflejan distintas formas de concebir el ritual y de relacionarse con lo sagrado, con los antepasados y con el poder político.

En los periodos más tempranos, los depósitos muestran una estrecha relación con elementos naturales como la piedra verde, el carbón o los restos animales, y una presencia más discreta de la cerámica. Conforme avanzan los siglos, se observa una diversificación y sofisticación en los objetos depositados, alcanzando su máxima expresión en el Clásico Tardío, cuando se integran materiales de prestigio, restos humanos y grandes volúmenes de objetos. Esta complejidad sugiere que los depósitos no solo tenían una función ritual, sino también un papel fundamental en la legitimación de las élites, en la afirmación territorial y en la construcción de la memoria colectiva.

La simplificación observada en el Clásico Terminal, con depósitos compuestos por un solo tipo de material, podría responder a cambios en las estructuras de poder, en los valores simbólicos o en los recursos disponibles, marcando así una etapa de reconfiguración en las prácticas rituales tradicionales.

Tal como se explicó, los depósitos rituales del Petexbatún presentan una notable diversidad en cuanto a su forma, contenido y contexto, lo que revela que no existió un modelo único de ofrenda. Sin embargo, esta variedad responde a una lógica interna propia de cada sitio, en la que las ofrendas cumplen funciones específicas: consagrar espacios, marcar momentos de transición, establecer vínculos con lo sagrado o reforzar el poder. Esta diversidad formal refleja también una riqueza simbólica que se articula con las narrativas locales y con una visión del mundo que reconoce la agencia de los materiales y su capacidad para producir sentido. La interacción con el contexto natural, las relaciones entre los sitios de la región y los procesos históricos (como guerras, alianzas o crisis) va a condicionar la forma y la función de los depósitos, lo que refuerza la idea de una ritualidad adaptada a contextos en constante cambio.

Los depósitos rituales del Petexbatún constituyen una fuente clave para entender la dimensión simbólica y política de la vida maya antigua. Su evolución a lo largo del tiempo permite observar no solo transformaciones en las creencias y rituales, sino también en las formas de organización social, territorial y ceremonial que caracterizaron a esta región.

Asimismo, siguiendo lo planteado por la *Material Engagement Theory*, la Arqueología cognitiva y tomando en cuenta el concepto “agencia de las cosas”, los depósitos rituales no pueden entenderse únicamente como vestigios de prácticas pasadas, sino deben considerarse como materializaciones activas mediante las cuales los antiguos mayas representaron su entorno, produjeron significado y transformaron sus relaciones sociales, políticas y simbólicas. Los objetos depositados, lejos de ser entidades pasivas, intervinieron en la configuración del poder, la memoria y la identidad, convirtiéndose en agentes materiales que participaron en la construcción del mundo social y sagrado del Petexbatún.

REFERENCIAS

- Alvarado Najarro, S. (2013). Manejo hidráulico durante el Clásico Tardío en Cancuen, Petén, Guatemala. *Archaeology*, 5, 125-149.
- Andrieu, C. (2011). La interpretación económica de los depósitos de lascas en las Tierras Bajas. En B. Arroyo, L. Paiz, A. Linares y A. Arroyave (Eds.), *XXIV Simposio Internacional de Arqueología en Guatemala* (pp. 1043–1058). Museo Nacional de Arqueología y Etnología.
- Aoyama, K. (2010). Los artefactos líticos y la organización socioeconómica del Preclásico en Ceibal, Guatemala. En B. Arroyo, A. Linares y L. Paiz (Eds.), *XXIII Simposio de Investigaciones Arqueológicas en Guatemala*. Museo Nacional de Arqueología y Etnología. <https://www.asociaciontikal.com/simposio-23-ano-2009/71-aoyama-doc/>
- Aoyama, K., Inomata, T., Pinzón, F., y Palomo, J. M. (2017). Polished greenstone celt caches from Ceibal: The development of Maya public rituals. *Antiquity*, 91(357).
- Armijo Torres, R. (2008). Espina con inscripción de Comalcalco, Tabasco. *Arqueología Mexicana*, 91, 16–17.
- Arqueología Mexicana. (2007). *Dossier*. *Arqueología Mexicana*, 15(88), 32–41.
- Bachand, B. R., Román, O., Castañeda, J. F., y Anavisca, J. M. (2006). Punta de Chimino: El crecimiento y transformación de un centro ceremonial del Preclásico en el lago Petexbatún. En J. P. Laporte, B. Arroyo y H. Mejía (Eds.), *XIX Simposio de Investigaciones Arqueológicas en Guatemala, 2005* (pp. 899–910). Museo Nacional de Arqueología y Etnología.
- Barrientos, T. (2007). Sistemas hidráulicos en el centro de Cancún: ¿Ritual, reserva y/o drenaje? FAMSI. <http://www.famsi.org/reports/05082es/>
- Barrientos, T., y Demarest, A. A. (2007). Cancún: Puerta del mundo maya clásico. En *XX Simposio de Investigaciones Arqueológicas en Guatemala* (pp. 737–755). Museo Nacional de Arqueología y Etnología.
- Barrios, E., y Quintanilla, C. (2008). Tres Islas: Un pequeño centro de comercio de las Tierras Bajas en el río Pasión, Sayaxché, Petén. En J. P. Laporte, B. Arroyo y H. Mejía (Eds.), *XXI Simposio de Investigaciones Arqueológicas en Guatemala, 2007* (pp. 214–238). Museo Nacional de Arqueología y Etnología.

- Baudez, C. F. (2007). Los dioses mayas: Una aparición tardía. *Arqueología Mexicana*, 15(88), 32–41.
- Baudez, C. F. (2004). *Una historia de la religión de los mayas*. México: UNAM / CEMCA / CCCAC.
- Begel, J. (2024). Characterizing and classifying Mayan ritual deposits. *Estudios de Cultura Maya*, 64, 97–128.
- Becker, M. J. (2020). Ashes to caches: Is dust dust among the heterarchical Maya? *The Codex*, 28(3), 18–80.
- Becker, M. J. (1993). Earth offerings among the Classic Period Lowland Maya: Burials and caches as ritual deposits. En M. J. Iglesias P. y F. Ligorred P. (Eds.), *Perspectivas antropológicas en el mundo maya* (pp. 45–74). Sociedad Española de Estudios Mayas / Instituto de Cooperación Iberoamericana.
- Becker, M. J. (1992). Burials as caches; caches as burials: A new interpretation of the meaning of ritual deposits among the Classic period Lowland Maya. En C. E. Danien & R. Sharer (Eds.), *New theories of the Ancient Maya*, 3, pp. 185–196.
- Becquelin, P., & Baudez, C. F. (1979). *Toniná: Une cité maya du Chiapas (Mexique)* (Vol. VI, Tomo I). Centre d'Études Mexicaines et Centaméricaines.
- Bennett, J. (2010). *Vibrant matter: A political ecology of things*. Duke University Press.
- Braswell, G. E. (2003). Obsidian exchange spheres of Postclassic Mesoamerica. En M. Smith y F. Berdan (Eds.), *The Postclassic Mesoamerican World* (pp. 131–158). University of Utah Press.
- Broda, J. (2013). *Convocar a los dioses: Ofrendas mesoamericanas*. Estudios Burnham, M., y Estrada, J. (2013). Excavaciones en el Grupo Amoch (Unidades 4E-14, Estructura 1 y Estructura 2): Operación 215. En J. M. Palomo (Ed.), *Proyecto Arqueológico Ceibal-Petexbatún. Segunda fase. Informe de la temporada de campo 2013*. Informe entregado al Instituto de Antropología e Historia.
- Caballero Mariscal, D. (2013). La cruz y el watesink: Sincretismo transcultural de la idiosincrasia Q'eqchi' en rituales y cotidianidad. *European Scientific Journal*, 4, 306–319.
- Callaghan, M. G., Hill, C., Castellanos, J., y Bishop, R. (2004). Gris Fino Chablekal: Distribución y análisis socioeconómico preliminar en Cancuén. En J. P. Laporte, B.

- Arroyo, H. Escobedo y H. Mejía (Eds.), *XVII Simposio de Investigaciones Arqueológicas en Guatemala, 2003* (pp. 323–339). Museo Nacional de Arqueología y Etnología.
- Castillo Aguilar, V. (2011). Excavaciones en la Estructura A-18: Operación 205^a. En V. Castillo y T. Inomata (Eds.), *Informe del Proyecto Arqueológico Ceibal-Petexbatún. Temporada 2011*. Informe entregado al Instituto de Antropología e Historia de Guatemala.
- Castillo Aguilar, V., Cortave Pons, M., Inomata, T., y Aoyama, K. (2011). Una mirada a la arquitectura preclásica de Ceibal: Las excavaciones en la plataforma de la Estructura A-24. En B. Arroyo, L. Paiz, A. Linares y A. Arroyave (Eds.), *XXIV Simposio de Investigaciones Arqueológicas en Guatemala* (pp. 344–357). Museo Nacional de Arqueología y Etnología.
- Castillo Aguilar, V., Inomata, T., Triadan, D., Aoyama, K., Palomo, J. M., Pinzón, F., Méndez Bauer, M. B., Ortiz, R., y Sharpe, A. (2013). Del amanecer al ocaso: La historia del Grupo A de Ceibal. En B. Arroyo y L. Méndez Salinas (Eds.), *XXVI Simposio de Investigaciones Arqueológicas en Guatemala, 2012* (pp. 21–34). Museo Nacional de Arqueología y Etnología.
- Chase, D. Z. (1988). Caches and censerwares: Meaning from Maya pottery. En C. C. Kolb y L. M. Lackey (Eds.), *A pot for all reasons* (pp. 81–104). Temple University Press.
- Chase, A. F., y Chase, D. Z. (2010). Rituales mezclados: Analizando comportamientos públicos y privados en el registro arqueológico de Caracol. En A. Ciudad Ruiz, M. J. Iglesias Ponce de León y M. Sorroche Cuerva (Eds.), *El ritual en el mundo maya: De lo privado a lo público* (pp. 107–128). Sociedad Española de Estudios Mayas.
- Chinchilla Mazariegos, O. (1991). Operación DP14: Investigaciones en el Grupo N5-6. En A. A. Demarest, T. Inomata, H. Escobedo y J. Palka (Eds.), *Proyecto Arqueológico Regional Petexbatún. Informe Preliminar 3. Tercera Temporada* (Tomo I). Instituto de Antropología e Historia de Guatemala.
- Chocón, J. E., Iglesias, M. J., Lacadena, A., y Adánez, J. (2007). Excavaciones en Machaquilá, Petén: Temporada de campo 2005. En J. P. Laporte, B. Arroyo y H. Mejía (Eds.), *XX Simposio de Investigaciones Arqueológicas en Guatemala, 2006* (pp. 679–698). Museo Nacional de Arqueología y Etnología.

- Coe, W. R. (1992). Caches and offertory practices of the Maya Lowlands. En R. Wauchope (Ed.), *Handbook of Middle American Indians* 3,(1), (pp. 462–468). University of Texas Press.
- Coolidge, F. L., Wynn, T., Overmann, K. A., y Hicks, J. M. (2014). Cognitive archaeology and the cognitive science. En E. Bruner (Ed.), *Human Paleoneurology* (pp. 177–208). Springer Series in Bio-Neuroinformatics.
- Cruz Berrocal, M. (1998). Introducción a la arqueología cognitiva. *Arqueoweb: Revista sobre Arqueología en Internet*.
- Cucina, A., y Tiesler, V. (2014). Life and death in the ancient Maya city of Ceibal: A bioarchaeological perspective. En T. Inomata y D. Triadan (Eds.), *Life and Politics at the Royal Court of Aguateca: Artifacts, Analytical Data, and Synthesis*. University of Utah Press.
- Dehouve, D. (2016). El depósito ritual. Una práctica mesoamericana de larga duración. *Confluenze: Rivista di studi iberoamericani*, 8(2), 186–206.
- Dehouve, D. (2013). El depósito ritual tlapaneco. En J. Broda (Ed.), *Convocar a los dioses: Ofrendas mesoamericanas* (pp. 127–169). Instituto Veracruzano de la Cultura.
- Dehouve, D. (2009a). El lenguaje ritual de los mexicas: Hacia un método de análisis. En S. Peperstraete (Ed.), *Image and ritual in the Aztec world* (pp. 19–33). BAR International Series.
- Dehouve, D. (2009b). *La ofrenda sacrificial entre los tlapanecos de Guerrero* (Nueva edición). Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos.
- De Anda, G., Tiesler, V., y Zabala, P. (2004). Cenotes, espacios sagrados y la práctica del sacrificio humano en Yucatán. En *Los investigadores de la Cultura Maya*, 12 (pp. 376–386). Universidad Autónoma de Campeche.
- De la Garza, M. (1999). Los animales en el pensamiento simbólico y su expresión en el México antiguo, *Arqueología Mexicana. Los animales en el México prehispánico*, 6(35), 24-31.
- De la Garza Camino, M., y Nájera Coronado, M. I. (2012). *Religión maya*. Editorial Trotta.
- Del Cid Castillo, D. R. (2016). *Uso y función de los escondites durante el periodo Clásico (350 d. C.-900 d. C.): el caso de Piedras Negras* [Tesis de licenciatura, Universidad de San Carlos].

- Demarest, A. A. (2006). *The Petexbatun regional project: A multidisciplinary study of the Maya collapse*. Vanderbilt Institute of Mesoamerican Archaeology Monograph.
- Demarest, A. A. (2004). *Ancient Maya: The rise and fall of a rainforest civilization*. Cambridge University Press.
<https://archive.org/details/ancientmayarise0000dema/page/n3/mode/2up>
- Demarest, A. A. (1997). The Vanderbilt Petexbatun Regional Archaeological Project 1989–1994: Overview, history, and major results of a multidisciplinary study of the Classic Maya collapse. *Ancient Mesoamerica*, 8(2), 209–227.
- Demarest, A. A., y Barrientos, T. (2005). *Proyecto arqueológico Cancuén. Informe preliminar. Temporada 2004*. Reporte entregado al Instituto de Antropología e Historia de Guatemala.
- Demarest, A. A., y Barrientos, T. (2003). *Proyecto arqueológico Cancuén. Informe preliminar. Temporada 2002*. Reporte entregado al Instituto de Antropología e Historia de Guatemala.
- Demarest, A. A., y Barrientos, T. (2002). Redescubriendo el Suroeste de Petén: Exploraciones y proyectos de desarrollo en una región “perdida” del mundo maya. En J. P. Laporte, H. Escobedo y B. Arroyo (eds.), *XV Simposio de Investigaciones Arqueológicas en Guatemala, 2001* (pp. 318-332). Museo Nacional de Arqueología y Etnología.
- Demarest, A. A., y Dunning, N. (1990). Ecología y guerra en la región de la Pasión: Resultados y planes del subproyecto ecológico. En A. A. Demarest y S. D. Houston (Eds.), *Proyecto Arqueológico Regional Petexbatún. Informe preliminar 2. Segunda temporada* (pp. 277-307). Reporte entregado al Instituto de Antropología e Historia de Guatemala.
- Demarest, A. A., Torres, P., Sion, J., y Andrieu, C. (2020). *Proyecto arqueológico regional Cancuén. Informe final No. 19. Temporada de campo 2019*. Reporte entregado al Instituto de Antropología e Historia de Guatemala.
- Doyle, J. (2017). *Ancient Maya painted ceramics*. The Metropolitan Museum of Art.
- Dunning, N., Beach, T., y Rue, D. (1997). The paleoecology and ancient settlement of the Petexbatun region, Guatemala. *Ancient Mesoamerica*, 8(2), 255-266.

- Eberl, M. (2004). Exploraciones iniciales en el Sitio Nacimiento, Petexbatun. En J. P. Laporte, B. Arroyo, H. Escobedo y H. Mejía (Eds.), *XVII Simposio de Investigaciones Arqueológicas en Guatemala, 2003* (pp. 651-660). Museo Nacional de Arqueología y Etnología.
- Eberl, M., y Monroy, M. A. (2007). Refinando la secuencia cerámica del Clásico Tardío en la región Petexbatun. En J. P. Laporte, B. Arroyo, H. Escobedo y H. Mejía (Eds.), *XX Simposio de Investigaciones Arqueológicas en Guatemala, 2006* (pp. 464-477). Museo Nacional de Arqueología y Etnología.
- Eberl, M., y Vela, C. (2016). *Entre reyes y campesinos. Investigaciones arqueológicas en la antigua capital maya de Tamarindito*. Paris Monographs in American Archaeology, 45.
- Eberl, M., y Vela, C. (2005). Exploraciones en el sitio Nacimiento, Petexbatun, Petén. En J. P. Laporte, B. Arroyo, H. Escobedo y H. Mejía (Eds.), *XVIII Simposio de Investigaciones Arqueológicas en Guatemala, 2004* (pp. 339-349). Museo Nacional de Arqueología y Etnología.
- Eberl, M., Vela, C., y Palomo, J. M. (2010). Investigaciones recientes del proyecto Arqueológico Tamarindito: Temporada 2009. En B. Arroyo, A. Linares y L. Paiz (Eds.), *XXIII Simposio de Investigaciones Arqueológicas en Guatemala, 2009* (pp. 620-628). Museo Nacional de Arqueología y Etnología.
- Eberl, M., Vela, C., Palomo, J. M., Salas, M., y Schwendener, O. (2009). *Informe arqueológico Tamarindito. Temporada 2009*. Reporte entregado al Departamento de Monumentos Prehispánicos y Coloniales.
- Emery, K., Foias, A., y Wright, L. (1991). Operación DP26: Excavaciones en el Grupo M5-5. En A. A. Demarest, T. Inomata, H. Escobedo y J. Palka (Eds.), *Proyecto arqueológico Regional Petexbatún. Informe preliminar 3. Tercera temporada. Tomo II*. Reporte entregado al Instituto de Antropología e Historia de Guatemala.
- Escobedo, H. (2006). *History and dynastic politics in a Classic Maya court: Investigations at Arroyo de Piedra, Guatemala* [Tesis doctoral, Vanderbilt University].
- Escobedo, H. (1997). Operaciones de rescate e interpretaciones de la arquitectura mayor de Punta de Chimino, Sayaxché, Petén. En J. P. Laporte y H. Escobedo (Eds.), *X*

- Simpósio de Investigações Arqueológicas em Guatemala, 1996* (pp. 402-416). Museo Nacional de Arqueología y Etnología.
- Escobedo, H. (1996). Operaciones PC32, 25 y 26: Rescate arqueológico en las Estructuras 2, 76 y 7 de Punta de Chimino. En A. Demarest, H. Escobedo y M. O'Mansky (Eds.), *Proyecto Arqueológico Punta de Chimino 1996. Informe preliminar*. Reporte entregado al Instituto de Antropología e Historia de Guatemala.
- Escobedo, H. (1993). Resultados preliminares del análisis de la cerámica de Naj Tunich. En J. P. Laporte, H. Escobedo y S. Villagrán (Eds.), *III Simposio de Investigaciones Arqueológicas en Guatemala, 1989* (pp. 121-135). Museo Nacional de Arqueología y Etnología.
- Escobedo, H., y Houston, S. D. (2000). Resultados de la tercera temporada de investigaciones en Piedras Negras, Petén, Guatemala. En J. P. Laporte, H. Escobedo, B. Arroyo y A. C. de Suasnávar (Eds.), *XIII Simposio de Investigaciones Arqueológicas en Guatemala, 1999* (pp. 856-873). Museo Nacional de Arqueología y Etnología.
- Escobedo, H., Wright, L. E., Chinchilla, O. M., Symonds, S., y Robles, M. T. (1990). Operación DP8: Investigaciones en "El Duende". En A. A. Demarest y S. D. Houston (Eds.), *Proyecto arqueológico Regional Petexbatún. Informe preliminar 2. Segunda temporada. Tomo I* (pp. 277-307). Reporte entregado al Instituto de Antropología e Historia de Guatemala.
- Escobedo, H., Robles, M. T., y Wright, L. E. (1992). El Duende: Excavaciones en un sector ceremonial y habitacional del sitio de Dos Pilas, Petén. En J. P. Laporte, H. Escobedo y S. Villagrán (Eds.), *IV Simposio de Investigaciones Arqueológicas en Guatemala, 1990* (pp. 119-124). Museo Nacional de Arqueología y Etnología.
- Escobedo, H. L., Suasnávar, J. S., Quezada, H., y Urquizú, M. (1995). Resultados de la tercera temporada de Arroyo de Piedra: La política maya desde la perspectiva de un centro secundario. En J. P. Laporte y H. Escobedo (Eds.), *VIII Simposio de Investigaciones Arqueológicas en Guatemala, 1994* (pp. 397-414). Museo Nacional de Arqueología y Etnología.
- Fahsen, F., Ortiz, J. M., Castellanos, J., y Luin, L. (2003). *La Escalinata Número 2 de Dos Pilas, Petén. Los nuevos escalones. Informe preliminar*.

- Fitzsimmons, J. L. (2009). *Death and the Classic Maya kings*. University of Texas Press.
- Foias, A. E. (1996). *Changing ceramic production and exchange systems and the Classic Maya collapse in the Petexbatun region* [Tesis de doctorado, Vanderbilt University].
- Foias, A. E., Brady, J. E., y Houston, S. D. (1996). La producción e intercambio de la cerámica impresa del Clásico en la región de Petexbatun, Petén. En J. P. Laporte y H. Escobedo (eds.), *IX Simposio de Investigaciones Arqueológicas en Guatemala, 1995* (pp. 93-114). Museo Nacional de Arqueología y Etnología.
- Forné, M., Alvarado, S., y Torres, P. (2011). Cronología cerámica en Cancuén: Historia de una ciudad del Clásico Tardío. *Estudios de Cultura Maya*, 38, 11-39.
- Freidel, D., Schele, L., y Parker, J. (1993). *Maya cosmos: Three thousand years on the shaman's path*. William Morrow.
- Gallagher, S., y Ransom, T. G. (2016). Artifacts minds: Material engagement theory and joint action. En *Embodiment in evolution and culture* (pp. 261-280). Mohr Siebeck GmbH y Co. KG.
- García, D. (2003). Capítulo XV. Investigaciones antropológicas en Cancuén. En A. A. Demarest, T. Barrientos, B. Kovacevich, M. Callaghan y L. Luin (eds.), *Proyecto Arqueológico Cancuén. Informe de temporada 2002* (pp. 1-18).
- Geertz, C. (1973). *La interpretación de las culturas*. Gedisa.
- Gell, A. (1998). *Art and agency: An anthropological theory*. Oxford University Press.
- González Torres, Y., Gómez, P., López, A., y Miranda, R. (1997). Técpatl o cuchillo de pedernal. *Arqueología Mexicana*, 27, 72-73.
- Godoy, J. C., y Castro, F. (1991). *Plan del Sistema de Áreas Protegidas de El Petén, Guatemala (SIAP). Serie Técnica, Informe Técnico No. 187*. CATIE/UICN.
- Gómez Gastélum, L. (2020). El valor de los objetos de concha. *Arqueología Mexicana*, 161, 43-48.
- Gorza, P. (2006). *Habitar el tiempo en San Andrés Larráinzar. Paisajes indígenas de los Altos de Chiapas*. Universidad Nacional Autónoma de México y El Colegio de Michoacán.
- Guerrero Martínez, F. (2015). Concepciones sobre los animales en grupos mayas contemporáneos. *Revista Pueblos y Fronteras Digital*, 10(20), 6-43.

- Healy, P. F., McKillop, H., y Walsh, B. (1984). Analysis of obsidian from Moho Cay, Belize: New evidence on Classic Maya trade routes. *Science*, 225(4661), 414-417.
- Hodder, I. (2012). *Entangled: An archaeology of the relationships between humans and things*. Wiley-Blackwell.
- Houston, S. D. (1999). Classic Maya religion: Beliefs and practices of an ancient American people. *Brigham Young University Studies*, 38(4), 43-72.
- Houston, S. D. (1989). *Hieroglyphs and history at Dos Pilas: Dynastic politics of the Classic Maya*. University of Texas Press.
- Houston, S. D., Escobedo, H., Perry Hardin, R. T., Webster, D., Child, M., Golden, C., y Stuart, D. (1999). Investigations at Piedras Negras, Guatemala: 1998 Field season. Vanderbilt University.
- Houston, S. D., y Scherer, A. (2010). La ofrenda máxima: el sacrificio humano en la parte central del área maya. En L. López Luján y G. Olivier (eds.), *El sacrificio humano en la tradición religiosa mesoamericana* (pp. 169-194). Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Hruby, Z., y Ware, G. (2009). Artefactos líticos pintados de Piedras Negras, Guatemala. En C. Golden, S. Houston y J. Skidmore (eds.), *Maya Archaeology 1* (pp. 76-85). Precolumbia Mesoweb Press.
- Iglesias Ponce de León, M. J. (1988). Análisis de un depósito problemático de Tikal, Guatemala. *Journal de la Société des Américanistes*, 74(1), 25-47.
- Iglesias Ponce de León, M. J. (2009). Rituales del Clásico Terminal en Machaquilá, Petén. *Península*, 4(1), 33-59.
- Iglesias Ponce de León, M. J., Adánez, J., y Chocón, J. E. (2005). La organización del espacio en una ciudad del Clásico maya: las plazas centrales de Machaquilá, Petén. *FAMSI*. http://www.famsi.org/reports/03101es/37andres_pepa/37andres_pepa.pdf
- Iglesias Ponce de León, M. J., Pavón, J. A., y García-Gallo, A. L. (2011). Excavaciones arqueológicas en Machaquilá, Petén, Guatemala. *Revista Española de Antropología Americana*, 41(1), 143-173.
- Ihde, D., y Malafouris, L. (2018). Homo faber revisited: Postphenomenology and Material Engagement Theory. *Philosophy & Technology*, 31(2), 195-214.

- Iliopoulos, A. (2018). Material Engagement Theory and its philosophical ties to pragmatism. *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, 18(1), 39-63.
- Inomata, T. (2001). The power and ideology of artistic creation: Elite craft specialists in Classic Maya society. *Current Anthropology*, 42(3), 321-349.
- Inomata, T., Johnston, K., y Houston, S. D. (1989). Registro y rescate en Punta de Chimino. En A. A. Demarest y S. D. Houston (eds.), *Proyecto Arqueológico Regional Petexbatún: Informe Preliminar 1* (pp. 185-199). Vanderbilt University.
- Inomata, T., y Ponciano, E. (1997). Informe preliminar julio de 1997: Proyecto arqueológico Aguateca, Sayaxché, Petén. Temporada de campo de 1997. Instituto de Antropología e Historia de Guatemala.
- Inomata, T., y Symonds, S. (1990). Reconocimiento de Aguateca. En A. A. Demarest y S. D. Houston (eds.), *Proyecto Arqueológico Regional Petexbatún: Informe Preliminar 2* (Tomo II, pp. 185-199). Vanderbilt University.
- Inomata, T., y Triadan, D. (2015). Middle Preclassic caches from Ceibal, Guatemala. *Maya Archaeology*, 3, 56-91. Precolumbian Mesoweb Press.
- Inomata, T., Triadan, D., Aoyama, K., Castillo, V., y Yonenobu, H. (2013). Early ceremonial constructions at Ceibal, Guatemala, and the origins of lowland Maya civilization. *Science*, 340(6131), 467-471.
- Inomata, T., Triadan, D., y Román, O. R. (2010). La transformación y continuidad de ritos durante el periodo Preclásico en Ceibal, Guatemala. En A. Ciudad Ruiz, M. J. Iglesias Ponce de León y M. Sorroche Cuerva (Eds.), *El ritual en el mundo maya: de lo privado a lo público* (pp. 107-128). Sociedad Española de Estudios Mayas.
- Inomata, T., Triadan, D., y Wolley, C. (1992). Investigaciones arqueológicas en Aguateca, departamento de Petén. En *VI Simposio de Investigaciones Arqueológicas en Guatemala* (pp. 185-199). Museo Nacional de Arqueología y Etnología.
- Inomata, T., Triadan, D., Ponciano, E., Terry, R. E., Beaubien, H. F., Lamas, E. P. R., y Coyston, S. (1998). Residencias de la familia real y de la élite en Aguateca, Guatemala. *Mayab*, 11, 23-39.
- Ishihara, R., Guerra, J., y Corado, A. (2004). Excavaciones en la grieta principal de Aguateca. En E. M. Ponciano, T. Inomata y D. Triadan (Eds.), *Informe del Proyecto*

- Arqueológico Aguateca, Segunda Fase: Temporada de campo 2004. Reporte entregado al Instituto de Antropología e Historia, Ciudad de Guatemala.
- Ishihara, R., Guerra, J., Palomo, J. M., y Young, M. (2005). Excavaciones en la grieta principal y la grieta rincón. En E. M. Ponciano, D. Triadan y T. Inomata (Eds.), *Informe del Proyecto Arqueológico Aguateca, Segunda Fase: Temporada de Campo de 2005* (pp. 7.1-7.120). Reporte entregado al Instituto de Antropología e Historia, Guatemala.
- Knappett, C., y Malafouris, L. (Eds.). (2008). *Material agency: Towards a non-anthropocentric approach*. Springer.
- Kieffer Nail, C. L. (2018). The structural violence of Maya sacrifice: A case study of ritualized human sacrifice at Midnight Terror Cave, Belize (Tesis doctoral). University of New Mexico.
- Lacadena García-Gallo, A. (2011). Historia y ritual dinásticos en Machaquilá (Petén, Guatemala). *Revista Española de Antropología Americana*, 41(1), 143-173.
- Lacadena García-Gallo, A. (2006). Excavaciones en Machaquilá, temporada 2005: El recinto cuadrilobulado de la Plaza A. *Reporte Atlas Arqueológico de Guatemala*, 20, 74-123.
- Latour, B. (2005). *Reassembling the social: An introduction to actor-network-theory*. Oxford University Press.
- López Austin, A. (1999). *Breve historia de la tradición religiosa mesoamericana*. Universidad Nacional Autónoma de México.
- López Austin, A. (1998). Los ritos. Un juego de definiciones. *Arqueología Mexicana*, 6(34), 4-17.
- López Luján, L. (2005). *The offerings of the Templo Mayor of Tenochtitlan*. University of New Mexico Press.
- López Luján, L. (1998). Recreating the cosmos: Seventeen Aztec dedication caches. En S. B. Mock (ed.), *The sowing and the dawning. Termination, dedication, and transformation in the archaeological and ethnographic record of Mesoamerica* (pp. 177-187). University of New Mexico Press.
- Lucero, L. J. (2003). The politics of ritual: The emergence of Classic Maya rulers. *Current Anthropology*, 44(5), 523-558.

- Malafouris, L. (2020). Thinking as “thinging”: Psychology with things. *Current Directions in Psychological Science*, 29(1), 1-6.
- Malafouris, L. (2018). Mind and material engagement. *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, 18(1), 1-17.
- Malafouris, L. (2016a). Material engagement and the embodied mind. En T. Wynn y F. L. Coolidge (eds.), *Cognitive models in Palaeolithic archaeology* (pp. 69-82). Oxford University Press.
- Malafouris, L. (2016b). On human becoming and incompleteness: A Material Engagement approach to the study of embodiment in evolution and culture. En M. L. Stotz y H. Bender (eds.), *Embodiment in evolution and culture* (pp. 289-305). Mohr Siebeck.
- Malafouris, L. (2015). Metaplasticity and the primacy of material engagement. *Time and Mind*, 8(4), 351-371.
- Malafouris, L. (2013). *How things shape the mind: A theory of material engagement*. MIT Press.
- Malafouris, L. (2010). The brain-artefact interface (BAI): A challenge for archaeology and cultural neuroscience. *Social Cognitive and Affective Neuroscience*, 5(2-3), 264-273.
- Malafouris, L. (2008). Between brains, bodies and things: Tectonoetic awareness and the extended self. *Philosophical Transactions of the Royal Society B*, 363(1499), 1993-2002.
- Malafouris, L. (2004). The cognitive basis of material engagement: Where brain, body and culture conflate. En E. DeMarrais, C. Gosden y C. Renfrew (Eds.), *Rethinking materiality: The engagement of mind with the material world* (pp. 53-62). McDonald Institute for Archaeological Research.
- Malafouris, L., y Renfrew, C. (2010). The cognitive life of things: Archaeology, material engagement and the extended mind. En C. Renfrew y L. Malafouris (Eds.), *The cognitive life of things: Recasting the boundaries of the mind* (pp. 1-10). McDonald Institute Monographs.
- MacLellan, J., Cordero, M. A., y Mejía, E. (2016). Vida diaria y ritual al principio de la civilización Maya: Investigaciones en el Grupo Karinel, Ceibal. En B. Arroyo, L. Méndez Salinas y G. Ajú Álvarez (Eds.), *XXIX Simposio de Investigaciones*

- Arqueológicas en Guatemala, 2015* (pp. 251-261). Museo Nacional de Arqueología y Etnología.
- Martin, S., y Grube, N. (2008). *Crónica de los reyes y reinas mayas: La primera historia de las dinastías mayas*. Fondo de Cultura Económica.
- Martínez Paiz, H., Demarest, A., Andrieu, C., Torres, P., y Forné, M. (2017). Cancuén: Una ciudad portuaria en el río de la Pasión. *Anthropology*, 49(1), 11-37.
- Maxwell, D. B. S. (1996). *An analysis of caches from four sites in the Maya Lowlands* [Tesis de doctorado, University of Arizona].
- Melgar Tísoc, E. R., y Solís Ciriaco, R. B. (2016). Objetos mayas de jadeíta en el Templo Mayor de Tenochtitlan. *Arqueología Mexicana*, (140), 48-51.
- Mejía, H. E., y Suyuc Ley, E. O. (1998). La industria de obsidiana de El Chayal. En J. P. Laporte y H. Escobedo (Eds.), *XI Simposio de Investigaciones Arqueológicas en Guatemala, 1997* (pp. 660-673). Museo Nacional de Arqueología y Etnología.
- Miller, M., y Taube, K. (1993). *An illustrated dictionary of the Gods and Symbols of Ancient Mexico and the Maya*. Thames and Hudson.
- Mithen, S. (1998). *Arqueología de la mente: Orígenes del arte, de la religión y la ciencia*. Crítica.
- Mithen, S. (1996). Archaeological theory and theories of cognitive evolution. En P. Mellars y K. Gibson (Eds.), *Modeling the early human mind* (pp. 15-32). McDonald Institute Monographs.
- Montolú, M. (1976). Algunos aspectos del venado en la religión de los mayas de Yucatán. *Estudios de Cultura Maya*, 10, 109-126.
- Morales Morales, T. J. (2005). Estructura L8-5 de la plaza principal del sitio arqueológico Aguateca: Una interpretación de los rasgos arquitectónicos y su funcionalidad para el periodo Clásico Tardío (Tesis de licenciatura). Universidad de San Carlos de Guatemala.
- Morgan, K. (1996). Excavaciones en las Estructuras 72, 79, 80 y 81. En A. Demarest, H. Escobedo y M. O'Mansky (Eds.), *Proyecto Arqueológico Punta de Chimino 1996. Informe preliminar*. Instituto de Antropología e Historia de Guatemala.
- Nájera Coronado, M. I. (2019). El lenguaje ritual del fuego en los mayas del Periodo Clásico: Un acercamiento. *Estudios de Cultura Maya*, 54, 91-127.

- Nelson, F. W. (2004). El intercambio de obsidiana en las Tierras Bajas Mayas. En J. P. Laporte, B. Arroyo, H. Escobedo y H. Mejía (Eds.), *XVII Simposio de Investigaciones Arqueológicas en Guatemala, 2003* (pp. 925-935). Museo Nacional de Arqueología y Etnología.
- Nelson, Z. N. (1998). *Altar de Sacrificios revisited: A modern translation of ancient writings*. Brigham Young University.
- Newman, S. (2013). Animales como artefactos: El uso ritual de los restos de fauna por los antiguos mayas. En B. Arroyo y L. Méndez Salinas (Eds.), *XXVI Simposio de Investigaciones Arqueológicas en Guatemala, 2012* (pp. 587-596). Museo Nacional de Arqueología y Etnología.
- Ohnstad, A. (2004). El Proyecto Regional Cancuén, Petén: La ruta entre el Altiplano Norte y Cancuén. En J. P. Laporte, B. Arroyo, H. Escobedo y H. Mejía (Eds.), *XVIII Simposio de Investigaciones Arqueológicas en Guatemala, 2003* (pp. 370-380). Museo Nacional de Arqueología y Etnología.
- Ohnstad, A., Morgan, M., Guerra, J., y Berryman, C. A. (2003). Operación 37: Excavaciones en los cuadrantes L8 y L9. En A. A. Demarest, T. Barrientos, B. Kovacevich, M. Callaghan y L. Luin (Eds.), *Proyecto Arqueológico Cancuén. Informe Temporada 2002*. Instituto de Antropología e Historia de Guatemala.
- Ortiz, J. R. (2012). Excavación de la Estructura A-20: Operación CB203E. En V. Castillo y T. Inomata (eds.), *Proyecto arqueológico Ceibal-Petexbatún. Informe de la temporada de campo 2012*. Instituto de Antropología e Historia de Guatemala.
- Ortiz, J. R., Pinzón, F. M., y Méndez, M. B. (2012). Rituales de dedicación en la plaza central de Ceibal: Perspectivas desde las estructuras A-20 y A-10. En B. Arroyo, L. Paiz y H. Mejía (eds.), *XXV Simposio de Investigaciones Arqueológicas en Guatemala, 2011* (pp. 910-925). Museo Nacional de Arqueología y Etnología.
- Ortiz Rodríguez, L. (2015). *Depósitos con ofrendas entre los mayas prehispánicos en Palenque y Toniná*, [Tesis de maestría, UNACH-UNICACH].
- Ortiz Rodríguez, L. (2012). *La religión de los Altos de Chiapas a través de la plástica de Moxviquil* [Tesis de licenciatura, UNICACH].

- Palka, J. (1990). Operación DP10: Excavaciones en la Estructura L5-49. En A. A. Demarest y S. D. Houston (eds.), *Proyecto Arqueológico Regional Petexbatún. Informe Preliminar 2. Segunda Temporada* (pp. 225-234). Vanderbilt University.
- Palka, J., Escobedo, H., y Chinchilla, O. (1992). Patrones residenciales en la comunidad de Dos Pilas: Una capital político-militar de la zona Petexbatún. En J. P. Laporte, H. Escobedo y S. Brady (eds.), *V Simposio de Investigaciones Arqueológicas en Guatemala, 1991* (pp. 155-168). Museo Nacional de Arqueología y Etnología.
- Palka, J., Moscoso, F., Emery, K., Brandon, J., Poche, K., Foias, A., y Wright, L. (1993). Resultados de excavaciones en unidades residenciales de Dos Pilas, Petén, en la temporada 1992. En J. P. Laporte, H. Escobedo y S. Villagrán de Brady (eds.), *VI Simposio de Investigaciones Arqueológicas en Guatemala, 1992* (pp. 136-153). Museo Nacional de Arqueología y Etnología.
- Palka, J., y Sánchez Balderas, F. (2012). Sitios sagrados de los mayas posclásicos e históricos en Mensabak, Selva Lacandona, Chiapas, México. En *Arqueología reciente de Chiapas: Contribuciones del encuentro celebrado en el 60° aniversario de la Fundación Arqueológica Nuevo Mundo* (pp. 72-90). NWAf.
- Pastrana, A. (2006). La obsidiana en Mesoamérica. *Arqueología Mexicana*, (80), 49-54.
- Patiño, A. (2015). Patrones de desarrollo en la cerámica de Naachtún, Petén, Guatemala. *Trace*, 67, 11-38.
- Pearson, J. L. (2002). *Shamanism and the ancient mind: A cognitive approach to archaeology*. Altamira Press.
- Pinzón González, F. M. (2012). Excavaciones en la parte este de la Plaza Central: Operación CB203B. En V. Castillo y T. Inomata (Eds.), *Proyecto arqueológico Ceibal-Petexbatún. Informe de la temporada de campo 2012*. Instituto de Antropología e Historia de Guatemala.
- Pinzón González, F. M., MacLellan, J., Burham, M., Inomata, T., Triadan, D., y Bazy, D. (2015). Proyecto arqueológico Ceibal-Petexbatún: Una vista general de nueve años de investigaciones. En B. Arroyo, L. Méndez Salinas y L. Paiz (eds.), *XXVIII Simposio de Investigaciones Arqueológicas en Guatemala, 2014* (pp. 199-208). Museo Nacional de Arqueología y Etnología.

- Ponce de León, A. (2005). *Arqueología cognitiva presapiens: Acercarse a la mente de nuestros ancestros. Una aproximación histórica al caso Oldowan*. Centro de Estudios Filosóficos, Políticos y Sociales.
- Ponciano, E. M., e Inomata, T. (2004). *Resultados de las temporadas de campo 2002-2004: Proyecto de excavación y restauración Aguateca, Petén. Segunda fase*. Instituto de Antropología e Historia de Guatemala.
- Ponciano, E. M., y Pinto, A. E. (2007). Rito de terminación en la plaza principal de Aguateca: Epílogo de su ocupación durante el siglo IX. En J. P. Laporte, B. Arroyo y H. Mejía (Eds.), *XX Simposio de Investigaciones Arqueológicas en Guatemala, 2006* (pp. 720-733). Museo Nacional de Arqueología y Etnología.
- Ponciano, E. M., Pinto, A. E., Inomata, T., y Triadan, D. (2000a). Excavaciones en la Estructura M7-32, Grupo Palacio: Operación 22B. En *Informe del Proyecto Arqueológico Aguateca: La temporada de 1999* (pp. 32-53). Instituto de Antropología e Historia de Guatemala.
- Ponciano, E. M., Pinto, A. E., Inomata, T., y Triadan, D. (2000b). Proyecto arqueológico Aguateca, Sayaxché, Petén: Excavaciones de la temporada de campo de 1999. En J. P. Laporte, H. Escobedo, B. Arroyo y A. C. de Suasnívar (Eds.), *XIII Simposio de Investigaciones Arqueológicas en Guatemala, 1999* (pp. 800-816). Museo Nacional de Arqueología y Etnología.
- Ponciano, E. M., Triadan, D., e Inomata, T. (Eds.). (2005). *Informe del Proyecto Arqueológico Aguateca. La temporada de campo 2005*. Instituto de Antropología e Historia de Guatemala.
- Ponciano, E. M., Inomata, T., Triadan, D., Pinto, A. E., y Coyston, S. (1998). Aguateca: Evidencias de un abandono repentino en el Clásico Tardío. En J. P. Laporte y H. Escobedo (Eds.), *XI Simposio de Investigaciones Arqueológicas en Guatemala, 1997* (pp. 799-811). Museo Nacional de Arqueología y Etnología.
- Price, T. D., et al. (2020). Place of origin of the sacrificial victims in the Sacred Cenote, Chichén Itzá, Mexico. *Journal of Archaeological Science: Reports*, 33, 102-524.
- Prout, M. G., y Brady, J. E. (2018). Paleodemographics of child sacrifice at Midnight Terror Cave: Reformulating the emphasis of Maya sacrificial practices. *Archaeological Discovery*, 6(1), 1-20.

- Quezada, H., Morgan, K., Demarest, A. A., y Beach, T. (1997). Investigaciones en asentamientos residenciales, sistemas agrícolas y ecología de Punta de Chimino. En J. P. Laporte y H. Escobedo (Eds.), *X Simposio de Investigaciones Arqueológicas en Guatemala, 1996* (pp. 397-401). Museo Nacional de Arqueología y Etnología.
- Rathje, W. L. (1982). Praise the gods and pass the metates: A hypothesis of the development of lowland rainforest civilizations in Mesoamerica. En C. Renfrew, M. Rowlands y B. Segraves (Eds.), *Theory and explanation in archaeology* (pp. 365-391). Academic Press.
- Renfrew, C. (2001). Symbol before concept: Material engagement and the early development of society. En I. Hodder (Ed.), *Archaeological theory today* (pp. 122-140). Polity Press.
- Renfrew, C., y Bahn, P. (1991). *Archaeology: Theories, methods and practice* (Vol. 2). Thames and Hudson.
- Reents-Budet, D. (1994). *Painting the Maya universe: Royal ceramics of the Classic period*. Duke University Press.
- Rivera Arrizabalaga, A. (2004). Arqueología cognitiva: Una orientación psicobiológica. *Arqueoweb: Revista sobre arqueología en internet*, 6(1), 1-23.
- Rivera Arrizabalaga, A. (2005). *Arqueología cognitiva: Origen del simbolismo humano*. Arco Libros.
- Roberts, P. (2015). We have never been behaviourally modern: The implications of Material Engagement Theory and metaplasticity for understanding the Late Pleistocene record of human behavior. *Quaternary International*, 405, 8-15.
- Robles Zamora, A. (2019). La influencia epistemológica del modelo cartesiano de la mente en arqueología cognitiva. *Revista Interdisciplinaria de Filosofía y Psicología*, 14(1), 15-32.
- Román, O., Inomata, T., Guirola Carias, A. C., Muñoz, B. L., y Flores, M. E. (2008). Excavaciones en la Estructura A-15: Operación CB201B. En T. Inomata y D. Triadan (eds.), *Proyecto arqueológico Ceibal-Petexbatún: La temporada de 2008*. Instituto de Antropología e Historia de Guatemala.
- Rodríguez Meléndez, Y. N. (1997). *Elite caches and caching practices in the Maya Lowlands* [Tesis de maestría, Arizona State University].

- Rosenswig, R. M. (2021). Reconstructing sovereignty on ancient Mesoamerica's southern Pacific Coast. *American Anthropologist*, 123(2), 370-388.
- Ruiz Aguilar, M. E. (2013). Análisis del material lítico procedente de dos depósitos problemáticos, grupo 6C-XVI, Tikal. *Anales de Antropología*, 47(2), 91-126.
- Schele, L., y Miller, M. (1986). *The blood of kings: Dynasty and ritual in Maya art*. Kimbell Art Museum.
- Sheseña, A. (2008). El símbolo de las cuevas en la vestimenta de los antiguos mayas. *Diario de Campo*, (99), 34-39.
- Stiver, L. R. (1993). El uso ritual de la lítica en Dos Pilas, Guatemala. En J. P. Laporte, H. Escobedo y S. Villagrán de Brady (Eds.), *VI Simposio de Investigaciones Arqueológicas en Guatemala, 1992* (pp. 154-158). Museo Nacional de Arqueología y Etnología.
- Stuart, D. (2003). La ideología del sacrificio entre los mayas. *Arqueología Mexicana*, (63), 24-29.
- Stuart, D. (1998). The fire enters his house: Architecture and ritual in Classic Maya texts. En S. D. Houston (ed.), *Function and meaning in Classic Maya architecture* (pp. 373-425). Dumbarton Oaks.
- Stuart, D. (1990). Sondeos en Arroyo de Piedra. En A. A. Demarest y S. D. Houston (eds.), *Proyecto arqueológico Regional Petexbatún. Informe Preliminar 2. Segunda Temporada* (Tomo II). Instituto de Antropología e Historia de Guatemala.
- Taube, K. (2018). Teotihuacan and beyond: Reflections on Mesoamerican mirrors and iconography. En E. H. Boone y J. A. Peterson (eds.), *Studies in ancient Mesoamerican art and architecture*. Dumbarton Oaks.
- Taube, K. (1998). The Jade Hearth: Centrality, rulership, and the Classic Maya temple. En S. D. Houston (ed.), *Function and meaning in Classic Maya architecture* (pp. 427-478). Dumbarton Oaks.
- Taube, K. (1992). *The major gods of Ancient Yucatan*. Dumbarton Oaks Research Library and Collection.
- Thomass, H. (2010). Jeets' Lu'um. Asentar la tierra. Análisis de un rito maya de Yucatán. *Itinerarios: Revista de estudios lingüísticos, literarios, históricos y antropológicos*, (11), 35-54.

- Tomasic, J., Quintanilla, C. M., y Barrios, E. (2005). Excavaciones en el sitio arqueológico Tres Islas, río Pasión, Petén. En J. P. Laporte, B. Arroyo y H. Mejía (Eds.), *XVIII Simposio de Investigaciones Arqueológicas en Guatemala, 2004* (pp. 389-399). Museo Nacional de Arqueología y Etnología.
- Tomasic, J., y Fahsen, F. (2004). Exploraciones y excavaciones preliminares en Tres Islas, Petén. En J. P. Laporte, B. Arroyo, H. Escobedo y H. Mejía (Eds.), *XVII Simposio de Investigaciones Arqueológicas en Guatemala, 2003* (pp. 794-809). Museo Nacional de Arqueología y Etnología.
- Tourtellot, G., y González, C. (2001). Archaeological investigations at Arroyo de Piedra: Preliminary report. En *Proyecto Arqueológico Regional Petexbatún. Informe Preliminar No. 13*. Vanderbilt University / IDAEH.
- Triadan, D. (2012). Excavación en la Corte Este: Operación CB201F. En V. Castillo y T. Inomata (eds.), *Proyecto arqueológico Ceibal-Petexbatún. Informe de la temporada de campo 2012*. Instituto de Antropología e Historia de Guatemala.
- Triadan, D., e Inomata, T. (2016). Los primeros centros de Petén: Ceibal. *Arqueología Mexicana*, (137), 26-31.
- Turner, V. (1980). Símbolos en el ritual ndembu. En *La selva de los símbolos: Aspectos del ritual ndembu* (pp. 21-35). Siglo XXI.
- Trigger, B. G. (2003). *Understanding early civilizations: A comparative study*. Cambridge University Press.
- Urquizú, M., y Torres, P. (2013). CAN 31: Excavaciones en el Patio Este de la Acrópolis Central. En A. A. Demarest, H. Martínez Paíz, C. Quintanilla, P. Torres y L. Luin (eds.), *Proyecto Arqueológico Cancuén. Informe final No. 12, Temporada 2012*. Vanderbilt University / Universidad de San Carlos de Guatemala.
- Valdés, J. A., Foias, A., y Chinchilla, O. (1994). Tamarindito: Un sitio con historia en la región de Petexbatún. En J. P. Laporte y H. Escobedo (Eds.), *VII Simposio de Investigaciones Arqueológicas en Guatemala, 1993* (pp. 368-380). Museo Nacional de Arqueología y Etnología.
- Van Tuerenhout, D., Henderson, H., Maslyk, P., y Wheat, R. (1994). Recorrido en la región de Petexbatún: Temporada 1993. En J. P. Laporte y H. Escobedo (Eds.), *VII*

- Simposio de Investigaciones Arqueológicas en Guatemala, 1993* (pp. 182-187). Museo Nacional de Arqueología y Etnología.
- Vargas Pacheco, E., y Meza Rodríguez, C. (2009). Ofrendas o cachés de cuchillos de pedernal en las Estructuras 1 y 2 de El Tigre, Campeche: ¿Rituales de inicio o terminación? En J. P. Laporte, B. Arroyo y H. Mejía (Eds.), *XXII Simposio de Investigaciones Arqueológicas en Guatemala, 2008* (pp. 1371-1393). Museo Nacional de Arqueología y Etnología.
- Vázquez Campa, V. (2014). Depósitos rituales arqueológicos del periodo Clásico en Campeche. *Estudios de Cultura Maya*, 44, 55-84.
- Vázquez Campa, V. (2013). *Depósitos rituales en la Península de Yucatán: Cambios y continuidades* (Tesis doctoral). Universidad Nacional Autónoma de México.
- Vázquez Campa, V. (2012). Depósitos rituales. Consecuencias de la guerra en dos sitios mayas prehispánicos. *Kin Kaba*, 1(1), 8-14.
- Vega Villalobos, M. E. (2021). *Los señores de Dos Pilas: El linaje Mutu'l en la historia maya antigua*. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas / Universidad Francisco Marroquín / Museo Popol Vuh.
- Vela, E. (2018). El rojo. *Arqueología Mexicana, edición especial*, (80), 20-45.
- Vela, C., Levithol, S., Velásquez, L., y Eberl, M. (2012). Excavaciones. En *Informe anual. Proyecto arqueológico Tamarindito. Tercera temporada 2011*. Instituto de Antropología e Historia de Guatemala.
- Velásquez, J. L. (1994). Excavaciones en Punta de Chimino y la cerámica recuperada. En J. P. Laporte y H. Escobedo (eds.), *VII Simposio de Investigaciones Arqueológicas en Guatemala, 1993* (pp. 349-359). Museo Nacional de Arqueología y Etnología.
- Velázquez Castro, A. (2020). El simbolismo de los objetos de concha del Templo Mayor de Tenochtitlan. *Arqueología Mexicana*, (161), 60-67.
- Vogt, E. (1993). *Ofrenda para los dioses*. Fondo de Cultura Económica.
- Weiss-Krejci, E. (2010). Depósitos rituales en los complejos de pirámides gemelas de Tikal. En A. Ciudad Ruiz, M. J. Iglesias Ponce de León y M. Sorroche Cuerva (Eds.), *El ritual en el mundo maya: De lo privado a lo público* (9) (pp. 83-105). Sociedad Española de Estudios Mayas.

- Willey, G. R. (1965). Distribución cronológica de algunos tipos de artefactos en Altar de Sacrificios, Guatemala. *Estudios de Cultura Maya*, 5, 33-47.
- Wolley Schwarz, C. (1993). *Sistema defensivo de Punta de Chimino, Petén* [Tesis de licenciatura, Universidad de San Carlos de Guatemala].
- Wolley, C., y Wright, L. (1990). Punta de Chimino: Sondeos en el sistema defensivo. En A. Demarest y S. D. Houston (eds.), *Proyecto arqueológico Regional Petexbatún. Informe Preliminar 2. Segunda Temporada* (Tomo II). Instituto de Antropología e Historia de Guatemala.
- Wynn, T. (2002). Archaeology and cognitive evolution. *Behavioral and Brain Sciences*, 25(3), 389-438.
- Woodfill, B., O'Mansky, M., y Spenard, J. (2001). Asentamiento y sitios sagrados en la región de Cancuén. En *XV Simposio de Investigaciones Arqueológicas en Guatemala* (pp. 794-805). Museo Nacional de Arqueología y Etnología.
- Zamora, F. M. (2002). La industria de la pirita en el sitio Clásico Tardío de Aguateca. En J. P. Laporte, H. Escobedo y B. Arroyo (Eds.), *XV Simposio de Investigaciones Arqueológicas en Guatemala, 2001* (pp. 695-708). Museo Nacional de Arqueología y Etnología.

ANEXOS

Sitio arqueológico	Nombre	Tipo de construcción	Lugar del edificio	Periodo	Objetos de cerámica	Objetos de obsidiana	Objetos de pedernal	Objetos de piedra	Objetos de jade	Huesos humanos	Huesos animales	Objetos de madera/orgánicos	Objetos de minerales
Tamarindito	DR1 5SR-1	Estructura	Relleno	Clásico Tardío	1	0	0	0	0	0	0	0	0
Tamarindito	Ofrenda 1-6-1	Estructura	Relleno	Sin fecha	1	0	0	0	0	0	0	0	0
Tamarindito	Ofrenda 1-6-4	Estructura	Relleno		1	0	0	0	0	0	0	0	0
					3	0	0	0	0	0	0	0	0
Nacimiento	Depósito ritual 1 Estructura M4-1	Estructura	Cuarto	Sin fecha	1	0	0	0	0	0	0	0	0
Nacimiento	Depósito ritual 2 Estructura M4-1	Estructura	Cuarto	Clásico Tardío	1	0	0	0	0	0	0	0	0
Nacimiento	Depósito ritual 3 Estructura M4-3	Estructura	Cuarto	Clásico Tardío	1	0	0	0	0	0	0	0	0
					3	0	0	0	0	0	0	0	0
Arroyo de piedra	Depósito especial	Recinto	Acceso		1	1	0	1	1	0	0	0	1
Arroyo de piedra	Depósito especial	Cámara	Piso	Sin fecha	1	0	0	1	0	0	0	0	1
Arroyo de piedra	Depósito Especial 1	Estructura	Relleno	Clásico Tardío	1	0	0	0	0	0	0	0	0
Arroyo de piedra	Depósito Especial 2	Estructura	Relleno	Clásico Tardío	0	1	0	0	1	0	1	0	0
Arroyo de piedra	Escondite de la	Estela	Relleno		1	0	0	0	0	0	0	0	0

	Estela 4												
					4	2		2	2	0	1	0	2
Punta de Chimino	Escondite 101	Edificio	Relleno		1	0	0	0	0	1	0	0	0
Punta de Chimino	Depósito ritual 1 Estructura 7	Estructura	Piso	Protoclásico	1	0	0	0	0	0	0	0	0
Punta de Chimino	Depósito ritual 1 Estructura 6	Estructura	Piso	Protoclásico	0	0	0	1	0	0	0	0	0
Punta de Chimino	Depósito ritual 2 Estructura 6	Estructura	Piso	Clásico Temprano	1	1	0	0	0	1	1	0	1
Punta de Chimino	Depósito ritual 1 Estructura 22F	Estructura	Piso	Clásico Tardío	1	0	0	0	0	0	0	0	0
Punta de Chimino	Depósito ritual 1 Estructura Norte	Estructura	Piso	Clásico Tardío	1	0	0	0	0	1	0	0	0
Punta de Chimino	Depósito ritual 1 Estructura 81	Estructura	Piso		1	0	0	0	0	0	1	0	0
Punta de Chimino	Depósito ritual 2 Estructura 3	Estructura	Muro	Protoclásico-Clásico Temprano	1	0	0	0	0	0	0	0	0
Punta de Chimino	Depósito ritual 3 Estructura 6	Estructura	Muro		1	1	0	0	0	0	1	0	1

Punta de Chimino	Depósito ritual 1 Estela 1	Estela	Piso	Clásico Tardío	1	0	0	0	0	0	0	0	0
Punta de Chimino	Depósito ritual 1 Estructura 2	Estructura	Muro	Protoclásico	1	0	0	0	0	0	0	0	0
Punta de Chimino	Depósito especial 1	Estructura	Muro	Clásico Tardío-Terminal	1	0	0	0	0	0	1	0	0
Punta de Chimino	Depósito especial 2	Estructura	Relleno	Clásico Terminal	1	0	0	1	0	0	0	0	0
Punta de Chimino	Depósito Especial	Estructura	Relleno		0	0	0	0	0	1	0	0	0
					12	2	0	2	0	4	4	0	2
Tres Islas	Ofrenda 1			Clásico Temprano	1	1	0	0	0	0	0	0	0
Tres Islas	Ofrenda 2	Estela	Relleno	Clásico Temprano	1	1	1	0	0	0	1	0	0
Tres Islas	Ofrenda 3	Estela	Relleno	Clásico Temprano	0	1	1	0	0	0	0	0	0
					2	3	2	0	0	0	1	0	0
Machaquilá	Escondite 89	Recinto cuadrilobulado	Piso		1	1	0	0	0	0	0	0	0
Machaquilá	Escondite 88	Recinto cuadrilobulado	Piso		0	0	1	0	0	0	0	0	0
Machaquilá	Depósito ritual 1 Edificio E-4	Edificio	Centro		1	0	1	0	0	0	0	0	1

Machaqui lá	Depósito ritual 1 Estructura E-1	Estructura	Piso	Clásico Terminal	1	0	0	0	0	0	0	0	0
Machaqui lá	Depósito ritual 1 Estructura 7-8	Estructura	Esquin a		0	0	1	1	0	0	0	0	0
Machaqui lá	Depósito ritual 2 Estructura 7-8	Estructura	Esquin a		0	0	1	1	0	0	0	0	0
					3	1	4	2	0	0	0	0	1
Dos Pilas	Depósito problemá tico 1 OP 1A-7		Piso		0	0	0	0	0	1	0	0	0
Dos Pilas	Depósito Especial 3 en la Estructura L5-49		Relleno	Clásico Tardío	0	1	1	0	0	0	1	0	0
Dos Pilas	Depósito Especial 2 en la Estructura L5-49		Relleno	Clásico Tardío	0	0	1	0	0	0	0	0	0
Dos Pilas	Depósito Especial 4 en la Estructura P5-7 Pirámide "El duende"		Relleno	Clásico Tardío	1	1	1	1	0	1	1	0	0
Dos Pilas	Depósito	Cueva	Entrad		1	0	0	0	0	1	0	0	0

	ritual Cueva		a										
Dos Pilas	Depósito ritual 1 Estructura N5-21	Estructura	Relleno		0	1	1	0	0	0	0	0	0
Dos Pilas	Escondite DP14D-3	Estructura	Entierro		1	1	0	0	0	0	0	0	0
Dos Pilas	Depósito ritual 1 Estructura L5-1	Estructura	Cámara		0	1	0	1	0	0	0	0	0
Dos Pilas	Entierro 21	Estructura	Piso		1	0	0	0	0	1	0	0	0
Dos Pilas	Depósito ritual 2 Estructura N5-21	Estructura	Entierro		0	0	0	0	0	0	1	0	0
Dos Pilas	Escondite DP14D-1	Estructura	Piso		0	1	1	0	0	0	0	0	0
Dos Pilas	Escondite DP14D-2	Estructura	Piso		1	0	0	0	0	0	0	0	0
Dos Pilas	Entierro 24	Estructura	Relleno		0	0	0	0	0	1	0	0	0
Dos Pilas	Depósito Especial #5	Estructura	Piso		1	1	0	0	0	0	0	0	0
Dos Pilas	Ofrenda de la Unidad DP7F-4	Estructura	Entrada		1	0	0	1	0	0	0	0	0
					7	7	5	3	0	5	3	0	0
Aguateca	Escondite 2 BUSCAR INFO	Estructura	Piso		0	1	1	0	0	0	1	0	0

Aguateca	Escondite 4 BUSCAR INFO	Estructura	Piso		0	1	1	0	0	0	0	0	0
Aguateca	Depósito ritual 1 Muro 2	Muro	Relleno		0	0	0	0	1	0	1	0	1
Aguateca	Depósito ritual 1 La Grita	Grieta	Cámara		1	0	0	0	0	0	0	0	0
Aguateca	Depósito ritual 1 Templo L8-8	Estructura	Piso		0	1	0	0	0	0	0	0	0
Aguateca	Depósito ritual 1 Conjunto Palaciego	Palacio	Relleno		0	0	0	0	1	0	1	0	0
Aguateca	Depósito ritual 7 Conjunto Palaciego	Palacio	Muro		1	0	0	0	1	0	1	0	0
Aguateca	Depósito ritual 1 Estructura M7-32	Estructura	Banca	Clásico Tardío.	1	0	0	0	1	0	1	0	0
Aguateca	Depósito ritual 2 Estructura M7-33	Estructura	Banca	Clásico Tardío.	1	0	1	0	1	0	1	0	0
Aguateca	Depósito ritual 1 La Grieta	Grieta			1	0	0	0	0	1	0	0	0
Aguateca	Depósito ritual 2 La Grieta	Grieta			1	0	0	0	0	0	0	0	0

Aguateca	Depósito Especial #2	Estructura			1	0	0	0	0	0	0	0	0
Aguateca	Escondite 1: PARA-25A-01				0	1	1	0	0	0	0	0	0
Aguateca	Ofrenda 1: PARA-25A-01				0	0	0	0	0	1	0	0	0
					7	4	4	0	5	2	6	0	1
Ceibal	Escondite 163		Piso	Preclásico medio	1	0	0	0	0	0	0	0	0
Ceibal			Piso		0	0	0	0	1	1	0	0	0
Ceibal	Escondite 164		Piso		0	0	0	0	1	1	0	0	0
Ceibal	Escondite 165 en la Operación CB203K.		Piso		1	0	0	0	0	0	0	0	0
Ceibal	Ofrenda Monumento 2		Relleno	Preclásico tardío	1	0	0	0	0	1	0	0	0
Ceibal	Entierro 127		Plaza		1	0	0	0	0	1	0	0	0
Ceibal	Escondite 166			Protoclásico	1	0	0	0	0	0	0	0	0
Ceibal	Escondite 167	Calzada	Piso		1	0	0	0	0	0	0	0	0
Ceibal	Cache 118	Plaza	Relleno	Preclásico medio	0	0	0	0	1	0	0	0	0
Ceibal	Cache 134	Estructura	Relleno	Preclásico medio	0	0	0	0	1	0	0	0	0
Ceibal	Cache 138	Plaza	Piso	Preclásico medio	0	0	0	0	1	0	0	0	0
Ceibal	Cache 131	Estructura	Piso	Preclásico	0	0	0	0	1	0	0	0	0

				medio									
Ceibal	Cache 127	Plataforma	Piso	Preclásico medio	0	0	0	0	1	0	0	0	0
Ceibal	Cache 109	Plaza	Relleno	Preclásico medio	0	0	0	0	1	0	0	0	0
Ceibal	Cache 146		Relleno	Preclásico medio	0	0	0	0	1	0	0	0	0
Ceibal	Cache 143	Estructura	Piso	Preclásico medio	0	0	0	0	1	0	0	0	0
Ceibal	Cache 160	Estructura	Piso	Preclásico medio	0	0	0	0	1	0	0	0	1
Ceibal	Cache 132	Estructura	Piso	Preclásico medio-medio tardío	0	0	0	0	1	0	0	0	1
Ceibal	Cache 152	Estructura	Piso	Preclásico medio-medio tardío	0	0	0	0	1	0	0	0	0
Ceibal	Cache 153	Grupo E	Piso	Preclásico medio-medio tardío	0	0	0	0	1	0	0	0	0
Ceibal	Cache 106	Plaza	Relleno	Preclásico medio tardío	0	0	0	0	1	0	0	0	0
Ceibal	Cache 105		Relleno	Preclásico medio tardío	0	0	0	0	1	0	0	0	0
Ceibal	Cache 156	Estructura	Piso	Preclásico medio	1	0	0	0	0	0	0	0	1
Ceibal	Cache 145	Estructura	Piso	Preclásico medio	1	0	0	0	1	0	1	0	0
Ceibal	Cache 161	Monumento	Piso	Preclásico medio	0	0	0	0	0	0	1	0	1

Ceibal	Cache 108	Plaza	Piso	Preclásico medio	0	0	0	0	0	0	1	0	0
Ceibal	Cache 133	Plataforma	Piso	Preclásico medio	1	0	0	0	0	0	0	0	0
Ceibal	Cache 151	Estructura	Piso	Preclásico medio-medio tardío	0	0	0	0	1	0	0	0	0
Ceibal	Cache 154	Plaza	Piso	Preclásico medio tardío	0	0	0	0	0	0	1	0	0
Ceibal	Cache 155		Relleno	Preclásico medio tardío	0	0	0	0	1	0	0	0	0
Ceibal	Cache 136	Estructura	Piso	Preclásico medio tardío	1	0	0	0	0	0	0	0	1
Ceibal	Cache 124		Piso	Preclásico medio tardío	1	0	0	0	0	0	0	0	0
Ceibal	Cache 129	Plataforma	Piso	Preclásico medio tardío	0	0	0	1	0	0	0	0	0
Ceibal	Cache 149	Estructura	Piso	Preclásico medio tardío	0	0	0	0	0	0	1	0	1
Ceibal	Cache 137	Grupo E	Piso	Preclásico medio tardío	1	0	0	0	0	0	0	0	0
Ceibal	Cache 135	Estructura	Piso	Preclásico medio tardío	1	0	0	0	0	0	0	0	0
Ceibal	Cache 123	Estructura	Relleno	Preclásico medio tardío-Tardío	0	1	0	0	0	0	0	0	0

Ceibal	Cache 125	Plataforma	Relleno	Preclásico tardío	0	0	0	1	0	0	0	0	0
Ceibal	Escondite 7		Plaza		0	0	0	1	0	0	0	0	0
Ceibal	CB121		Piso		1	0	0	0	0	0	0	0	0
Ceibal	CB128		Piso		1	0	0	1	0	0	0	0	0
Ceibal	CB139		Piso		1	0	0	1	0	0	0	0	0
Ceibal	CB141		Piso		1	0	0	0	0	0	0	0	0
Ceibal	CB144		Piso	Protoclásico	1	0	0	0	0	0	0	0	0
Ceibal	CB140		Piso		0	0	0	1	0	0	0	0	0
Ceibal	CB142				0	0	0	1	0	0	0	0	0
Ceibal	CB122			Protoclásico	1	0	0	0	0	0	0	0	1
Ceibal	Cache 157	Estructura	Piso	Preclásico medio tardío	1	1	0	0	0	0	0	0	0
Ceibal	Cache 180	Plaza	Eje	Preclásico medio tardío	0	1	0	0	1	0	0	0	0
Ceibal	Cache 170	Plaza	Eje	Preclásico medio tardío-Tardío	0	1	0	0	0	0	0	0	0
					20	4	0	7	20	4	5	0	7
Cancún	Depósito ritual 1 Reservorio norte	Reservorio	Fondo		1	0	0	1	0	1	1	1	0
Cancún	Depósito ritual 2 Aguada sur (piscina real)	Aguada	Fondo	Clásico Tardío	1	0	1	0	0	1	1	0	0

Cancuén	Depósito ritual 3 Aguada del Grupo K-9 o "Los Patos"	Aguada	Fondo		1	0	0	1	0	1	0	1	1
Cancuén	Depósito ritual 4 Pequeña reserva de agua del Grupo los Patos	Reservorio	Fondo	Clásico Tardío	1	0	0	0	0	0	0	0	0
Cancuén	Depósito ritual 5				0	1	0	0	0	0	0	0	0
Cancuén	Depósito ritual 6				0	0	0	0	1	0	0	0	0
Cancuén	Depósito ritual 1 Estructura M7-5	Estructura			0	0	0	0	0	1	0	0	0
Cancuén	Depósito ritual 2 Estructura M7-5	Estructura			1	0	0	0	0	0	0	0	0
Cancuén	Depósito ritual 3 Estructura M7-5	Estructura	Esquina		1	0	0	1	0	0	0	0	0
Cancuén	Depósito ritual 4 Estructura M7-5	Estructura	Escalinata		1	0	0	0	0	0	0	0	0
Cancuén	Depósito ritual 1 Patio	Palacio	Muro	Clásico Tardío	1	0	0	0	0	0	0	0	0

	central												
Cancuén	Depósito ritual 1 Patio oeste	Palacio	Relleno	Clásico Tardío	1	0	0	0	0	0	0	0	0
Cancuén	Depósito ritual 6	Estructura	Relleno		1	0	1	0	0	0	0	0	1
Cancuén	Depósito ritual 7	Estructura	Piso		1	0	0	1	0	0	0	0	1
Cancuén	Depósito ritual 8	Estructura	Piso		1	1	1	1	0	1	0	0	0
Cancuén	Depósito ritual 9	Estructura	Esquina		1	0	0	0	0	0	0	0	0
Cancuén	Depósito ritual 10	Estructura			1	0	0	0	0	0	0	0	0
Cancuén	Depósito ritual 11	Estructura	Esquina		0	0	0	0	0	1	0	0	0
Cancuén	Depósito ritual 12	Estructura			1	1	1	1	1	0	0	0	0
Cancuén	Depósito ritual 13	Estructura	Escalinata		1	1	1	0	0	0	0	0	0
					16	4	5	6	2	6	2	2	3