



Figura 1. Santuario de cacería cerca de Santiago Atitlán, con cráneos de pecarí y de venado de cola blanca.

# Santuarios de cacería comunitarios e individuales en torno al Lago de Atitlán, Guatemala

Linda A. Brown

En el presente informe, presento los resultados de las investigaciones llevadas a cabo sobre los santuarios mayas de cacería contemporáneos o abandonados recientemente en torno al Lado de Atitlán, en Guatemala.<sup>1</sup> Los santuarios de cacería forman parte de los parajes naturales y se utilizan para llevar a cabo actividades ceremoniales con el fin de propiciar al guardián sobrenatural de los animales, tanto antes como después de llevar a cabo una cacería. Desde la perspectiva material, estos sitios son notables por contener una característica única, que indica su función dentro del marco ceremonial relativo a la cacería —un depósito ritual de restos de fauna— que los arqueólogos pueden reconocer cuando los sitios han sido abandonados. Las ofrendas rituales de fauna consisten en los restos conservados de los animales cazados, que se depositan en lugares sagrados en el contexto de un rito de cacería.

En décadas recientes, la investigación arqueológica de las viviendas mayas ha incrementado considerablemente nuestro conocimiento de los ritos practicados por la gente común. En la actualidad, se sabe que la población común en la antigüedad practicaba diversas ceremonias, entre las que se contaban: (a) ritos mortuorios y veneración de los ancestros (ver, por ejemplo, Gillespie, 2001; McAnany, 1995, 1998; McAnany *et al.*, 1999; Yaeger, 2000, 2003a, 2003b); (b) ritos de inauguración y terminación (ver, por ejemplo, Brady y Ashmore, 1999; Garber *et al.*, 1998; Mock, 1998; Robin, 2002); (c) consumos colectivos rituales de alimentos y bebidas (ver, por ejemplo, Brown, 2001; LeCount, 1999, 2001; Robin, 2002); y (d) prácticas de adivinación (Simmons y Sheets, 2002). Las investigaciones aquí citadas sugieren que se halla ausente un tipo de rito importante de las categorías enumeradas: no se han identificado ceremonias relacionadas con la cacería. No obstante, existe una gran

abundancia de referencias al señor sobrenatural de los animales y a las ceremonias de cacería en la literatura etnográfica (por ejemplo, ver Alcorn, 1984: 88; Cabarrús, 1998: 47; Freidel *et al.*, 1993: 187; Hofling, 1991: 136-153; Redfield y Villa Rojas, 1934: 117-118; Sapper, 1897: 268; Thompson, 1930: 88-89, 124-135; Villa Rojas, 1945: 103; Wisdom, 1940: 72-73). Los documentos del período colonial registran la participación de gente común en ceremonias de cacería en toda el área maya (ver, por ejemplo, Clendinnen, 1987:73; Cortés y Laraz, 1958 [1768-1770]: 119-120; Scholes y Adams, 1938: 63; Thompson, 1930: 124-135; Tozzer, 1941: 144, 162) y tanto la iconografía como la epigrafía precolombinas ponen de manifiesto la longevidad de la creencia en una deidad relacionada con la cacería (Fox y Justeson, 1984; Taube, 1997, 2003b). ¿En dónde están las evidencias arqueológicas de los ritos de cacería mayas?

Los santuarios de cacería del Lago de Atitlán nos brindan un atisbo de la “firma material” que dejan los ritos de cacería y los tipos de formaciones topográficas elegidos para llevar a cabo estas actividades. En las páginas que siguen, describo en primer lugar los santuarios de cacería registrados recientemente, así como la información etnográfica recolectada en torno a su uso.<sup>2</sup> A continuación, me ocupo de los tipos de formaciones topográficas seleccionadas para la conducción de ritos de cacería, pues es posible que en el pasado se hayan seleccionado sitios similares. Presento datos obtenidos en

<sup>1</sup> El presente informe describe los 14 santuarios de caza que se identificaron en el curso de la temporada de campo 2005. En el curso de trabajos llevados a cabo anteriormente, ya se habían identificado tres santuarios adicionales (Brown, 2005). Mediante esfuerzos adicionales llevados a cabo en colaboración por Emery y Brown en 2007, se descubrieron otros tres santuarios de caza, lo que hizo subir el número total de sitios conocidos hasta 20 (Brown y Emery, 2008).

<sup>2</sup> Para obtener información sobre los análisis zooarqueológicos hechos a profundidad en tres depósitos rituales de fauna, consultar Brown y Emery, (2008).

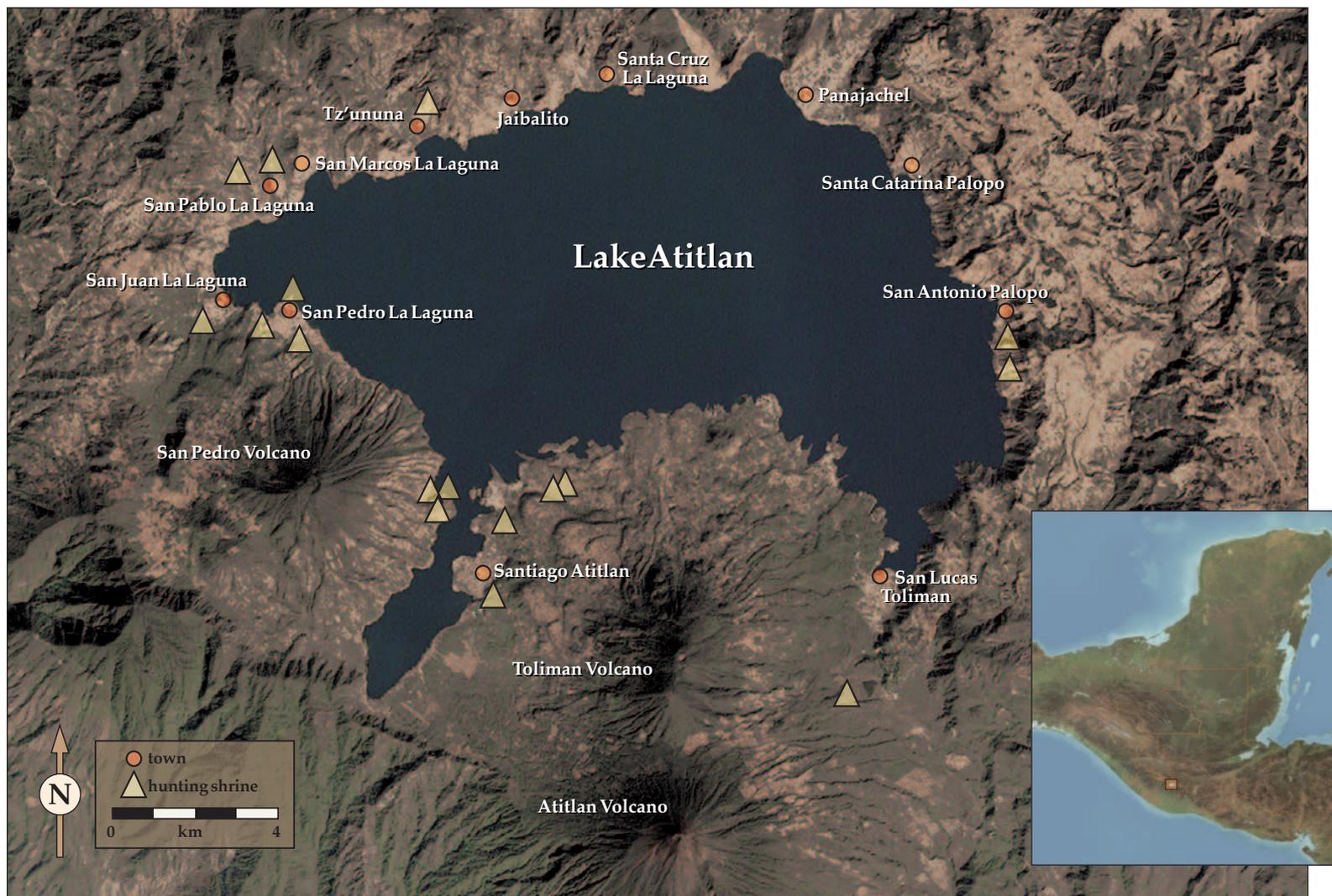


Figura 2. Mapa del lago de Atitlán, en el que se muestra la ubicación de los santuarios de cacería conocidos.

entrevistas sobre los tipos de especie y los elementos óseos depositados con propósitos rituales en los sitios sagrados. Para concluir, hago referencia al descarte ritual de huesos de animales en otras áreas del mundo maya y en otras partes de Mesoamérica. Los conceptos culturales centrales que determinan este comportamiento son muy antiguos, lo que sugiere que en el pasado pudieron existir prácticas de descarte similares.

### Descripción de los santuarios de cacería

En el marco del Proyecto Etnoarqueológico Costumbres Mayas, que la autora dirige, se identificaron en el año 2002 tres primeros santuarios de cacería (Brown y Romero, 2002), en tanto que trabajos posteriores ubicaron tres posibles sitios adicionales

(Brown, 2005). En verano de 2005, los miembros del proyecto regresaron al lago de Atitlán, con el propósito de identificar santuarios de cacería adicionales y llevar a cabo entrevistas de tipo etnográfico con los cazadores y los practicantes rituales más viejos, quienes recordaban el uso de estos sitios. Para finales de la temporada de campo, se habían registrado 17 santuarios de cacería; tres de ellos continuaban activos y los 14 restantes se hallaban virtualmente abandonados. Estos santuarios de cacería se asocian con las comunidades de tz'utujiles y kaqchikeles que viven alrededor del lago, incluyendo poblados como Santiago Atitlán, San Pedro la Laguna, San Pablo la Laguna, Tz'ununa, San Antonio Palopó y la finca cafetera ubicada al sur de San Lucas Tolimán (Figura 2).

Con base en el trabajo de campo llevado a cabo y en

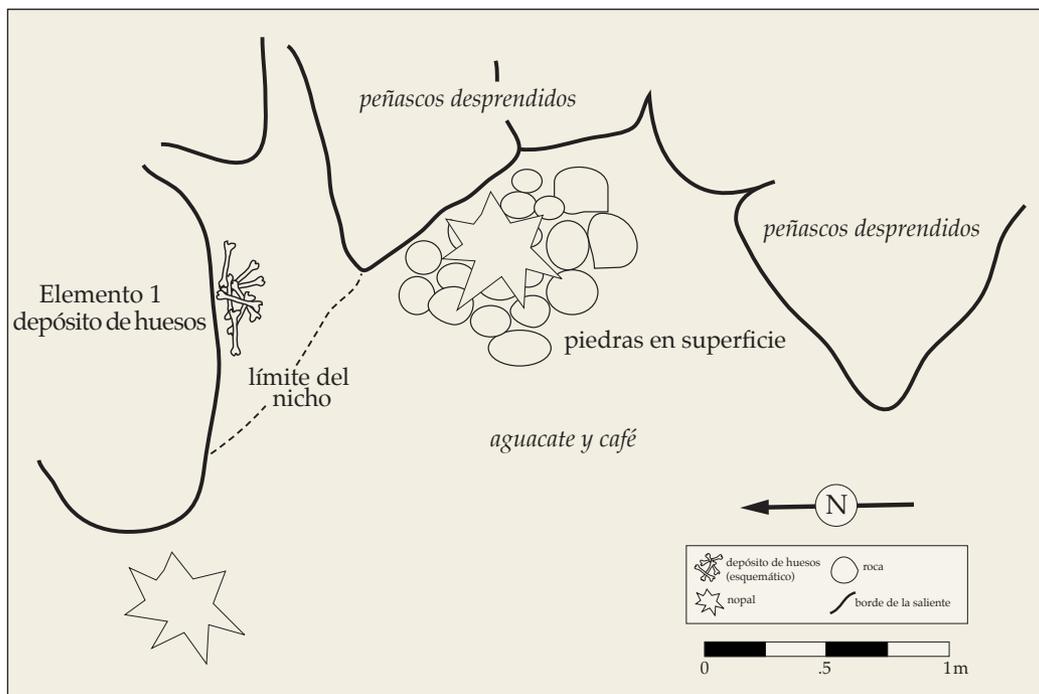
múltiples entrevistas etnográficas, se identificaron dos tipos generales de santuarios de cacería en torno al Lago de Atitlán.<sup>3</sup> El primero de ellos es un tipo de santuario personal, utilizado por un solo cazador; el segundo es un tipo de santuario comunitario, utilizado por muchas personas e inclusive por toda la comunidad. Además de ceremonias de cacería, algunos sitios aún activos se utilizan para otros tipos de peticiones rituales, según se verá más adelante.

### Santuarios de cacería personales

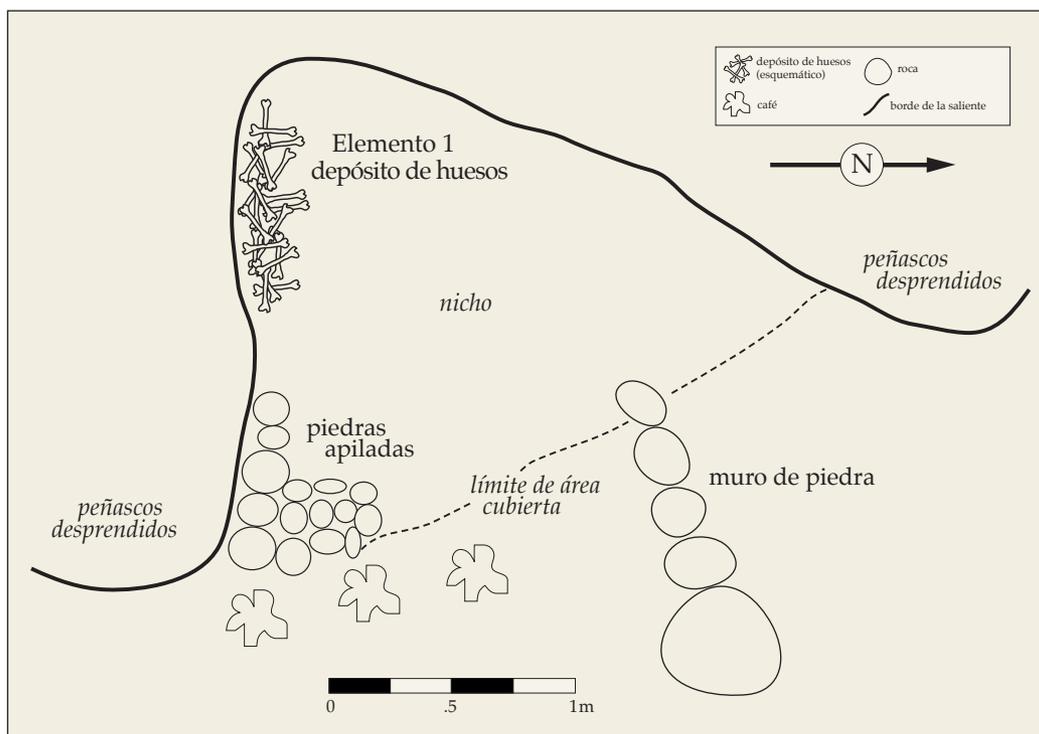
Con base en entrevistas etnográficas, tres santuarios de cacería pueden clasificarse con toda seguridad como santuarios personales, utilizados por un solo cazador. Los tres santuarios fueron utilizados por cazadores de Santiago Atitlán y abandonados en el curso de los últimos 30 o 40 años.

Se localizaron dos santuarios personales en Chuitinamit, una pequeña colina volcánica hallada en la base del volcán San Pedro, frente a Santiago Atitlán, atravesando la bahía. Los santuarios, ubicados en la ladera oriental de la colina, consistían en depósitos de huesos colocados en nichos naturales de la roca, formados por el desprendimiento de peñascos volcánicos (Figuras 3-4). Los depósitos contenían restos de cráneos y de elementos post-creanceanos de venado de cola blanca y ocasionalmente restos de pecarí y de venado mazama. Ambos santuarios los utilizó el mismo cazador, ya fallecido. El hijo del cazador continúa cuidando de los depósitos rituales de su padre, cubriendo los huesos con hojas de plástico para protegerlos contra los elementos.

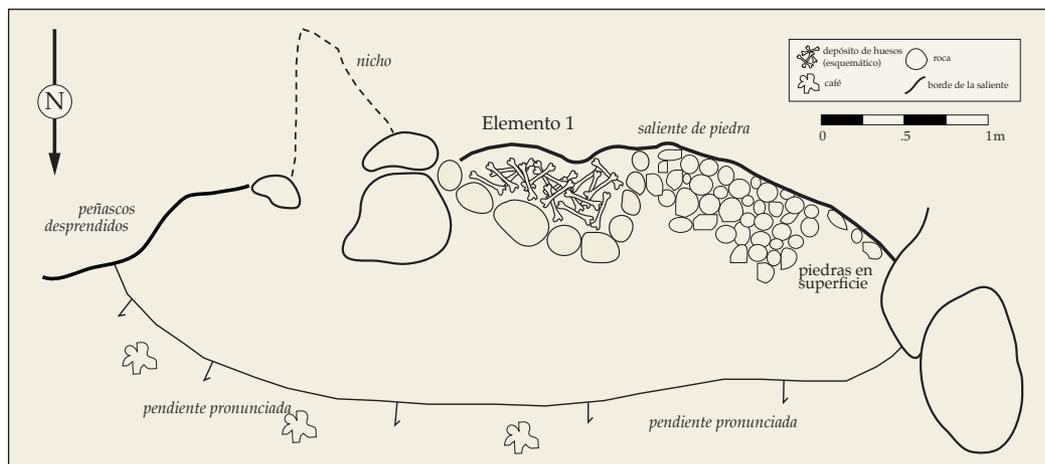
<sup>3</sup> Además, registramos varios sitios abandonados en relación con los cuales no contamos con información etnográfica ni depósitos de superficie adecuados que nos permitieran saber si funcionaban como santuarios comunales o bien se trataba de sitios utilizados por una sola persona.



**Figura 3.** Plano de un santuario privado abandonado en Chuitinamit. Este sitio, así como el de Chuitinamit III los utilizó el mismo cazador de Santiago Atitlán. Conforme al mapa preparado por Linda A. Brown y Miguel Coché Par, 25 de Mayo de 2005.

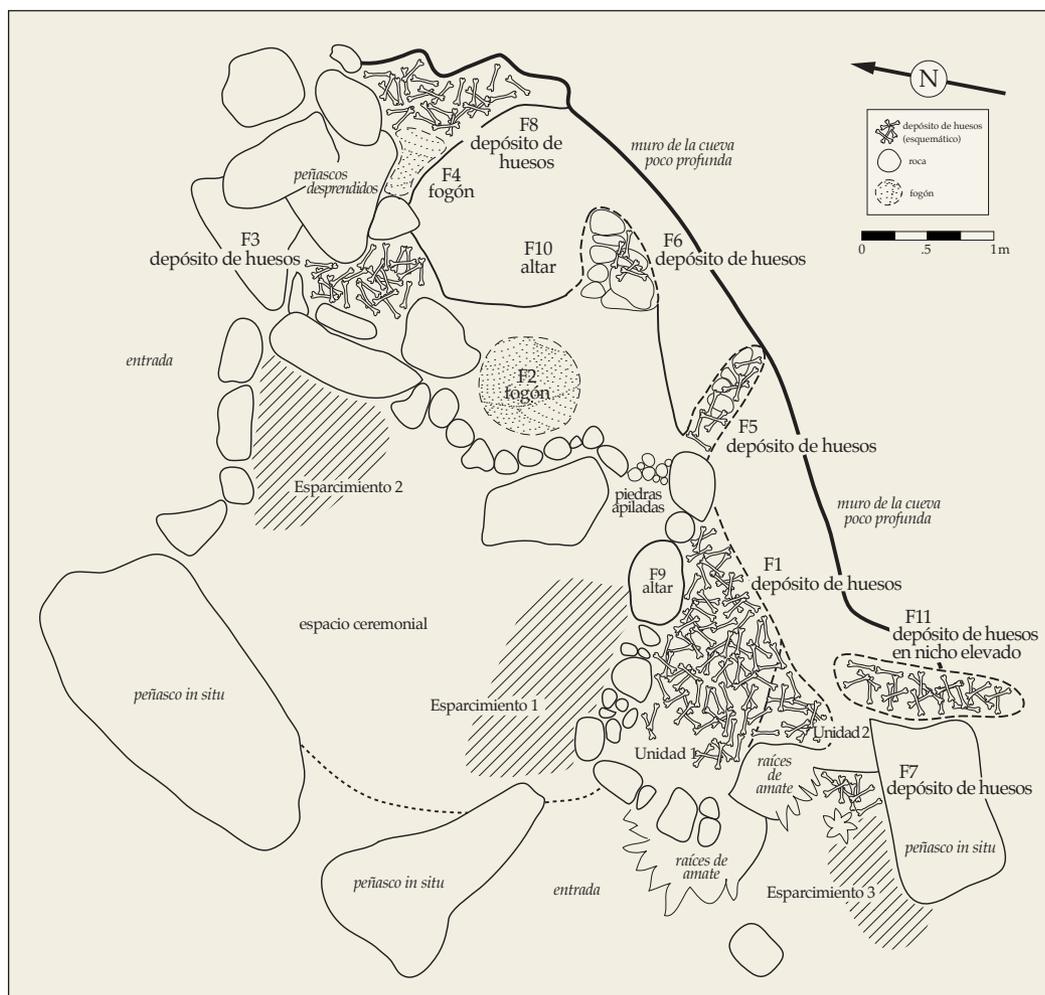


**Figura 4.** Plano de un santuario privado abandonado en Chuitinamit. Este sitio, así como el de Chuitinamit II los utilizó el mismo cazador de Santiago Atitlán. Conforme al mapa preparado por Linda A. Brown y Miguel Coché Par, 16 de Junio de 2005.



**Figura 5.** Plano de un santuario privado que mira al sitio arqueológico de Chukumuk. El sitio solía ser utilizado por un cazador de venados de Santiago Atitlán que ya ha fallecido. Conforme al mapa preparado por Linda A. Brown y Miguel Coché Par, 8 de Junio de 2005.

El otro santuario personal se halla dos kilómetros al este de Santiago Atitlán, ubicado en la ladera de una colina que da sobre el sitio arqueológico de Chukumuk. Similar al de Chuitinamit, el santuario que bautizamos con el nombre de Chukumuk II fue del uso personal de un cazador de Santiago Atitlán, ya fallecido también. Según el nieto de este cazador, su abuelo era cazador de venados y devolvía los huesos al santuario porque, de no hacerlo, “no podría cazar más venados.” Los huesos de venado se colocaron en una oquedad poco profunda, ubicada bajo peñascos caídos; un muro de piedra se levantó con el propósito de evitar que estos se deslizaran colina abajo (Figura 5). Se hallaron mandíbulas y elementos post-craneanos, pero no se identificó cráneo alguno, lo que sugiere que éstos pudieron devolverse a la Cofradía San Juan, como habremos de ver detalladamente más adelante. Al igual que los santuarios privados de Chuitinamit, este depósito continúa bajo los cuidados de un descendiente varón del cazador original.



**Figura 6.** Plano del santuario comunitario activo de Pa' Sak Man, ubicado fuera de San Pedro la Laguna (conforme al mapa de Linda A. Brown, Manuel Jáminez Tambriz y Pedro Velásquez Yaxón, 24 de Mayo de 2007).

### Santuarios de cacería comunitarios

De los catorce santuarios de cacería registrados en 2005, pudo confirmarse que más de la mitad (ocho) eran santuarios comunitarios. Estos santuarios comunitarios se asocian con las comunidades de Santiago Atitlán, San Pedro la Laguna, San Juan la Laguna, San Pablo la Laguna, San Antonio Palopó, así como con el sitio arqueológico de Chuitinamit.<sup>4</sup> Uno de estos sitios comunitarios continúa activo (Pa' Sak

<sup>4</sup> Además de estos sitios, registramos con anterioridad dos santuarios comunales aún activos. Uno de ellos estaba asociado con una finca al sur de San Lucas Tolimán y además de su uso para llevar a cabo ceremonias relacionadas con la caza, se utilizaba para ritos relacionados con la producción de café. El otro sitio comunal, ubicado fuera de San Pablo la Laguna, se utilizaba para ritos relacionados con la caza del armadillo, así como para una amplia variedad de otros tipos de petición ritual (Brown, 2005).



**Figura 7.** Elemento 1, el depósito principal de restos de animales de Pa' Sak Man.

Man), dos ya no reciben mantenimiento pero son visitados ocasionalmente (Pa' Ruchi' Abaj y Chu Pad Abaj), en tanto que los restantes fueron abandonados en los último 20-50 años.

### ***San Pedro la Laguna***

#### ***Pa' Sak Man*** (“Lugar del Ave Blanca”)

Pa' Sak Man es un santuario comunitario activo, localizado a unos 400 metros al sur de San Pedro la Laguna. El sitio está bajo una gran oquedad cubierta por una saliente de piedra que mira al poniente, que brinda un espacio protegido para llevar a cabo actos rituales.

Pa' Sak Man cuenta con una cantidad impresionante de restos de fauna, incluyendo siete ofrendas rituales bien diferenciadas (Figura 6). Comenzando en el lado poniente del sitio, el Elemento 7 consiste en una pequeña ofrenda de huesos,

depositado en un nicho fuera del espacio principal cubierto por la saliente. Dentro de la oquedad formada por la saliente, el Elemento 1 constituye el depósito principal de huesos. Se compone de miles de elementos craneanos y post-craneanos, unos encima de otros, hasta alcanzar una altura de unos 30 centímetros por encima del nivel del piso (Figura 7). Una alineación de piedras delimita los bordes norte y poniente de este depósito, en tanto que peñascos que se hallaron *in situ* definen los bordes oriente y sur del mismo. Un segundo y denso depósito de huesos, el Elemento 11, se colocó en un nicho elevado, inmediatamente por encima del Elemento 1.

Hacia el lado oriente del lugar, el Elemento 3 es un depósito de huesos colocado en una repisa rocosa elevada. También se colocaron huesos en una oquedad que se halla inmediatamente por encima y detrás de este último depósito (Elemento 8). Además de estos depósitos mayores, se colocaron restos de

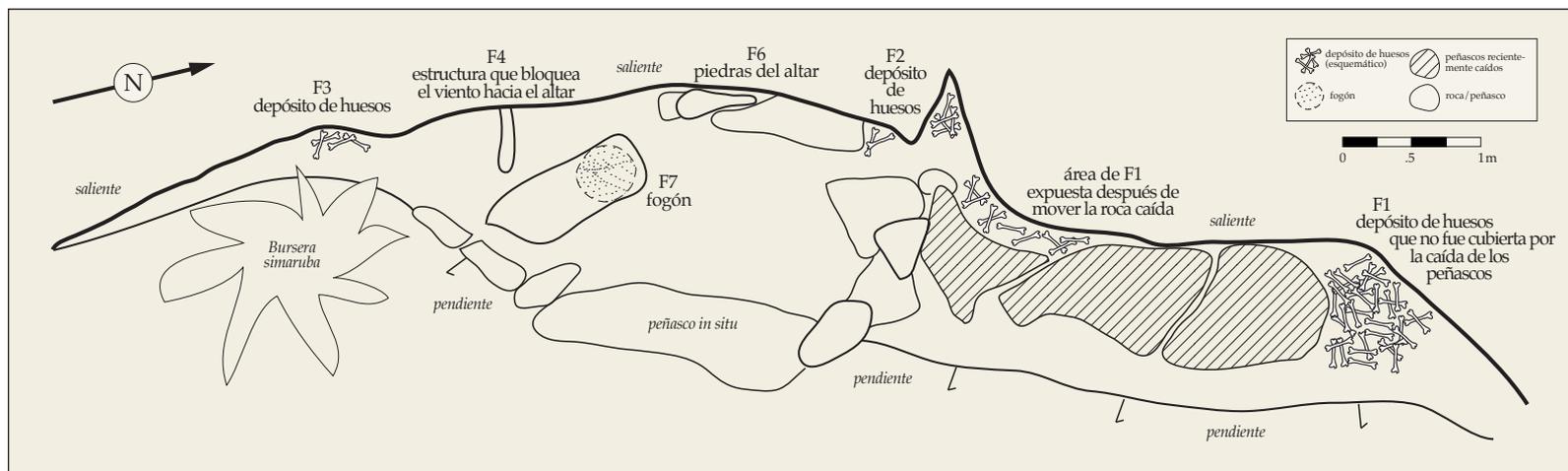
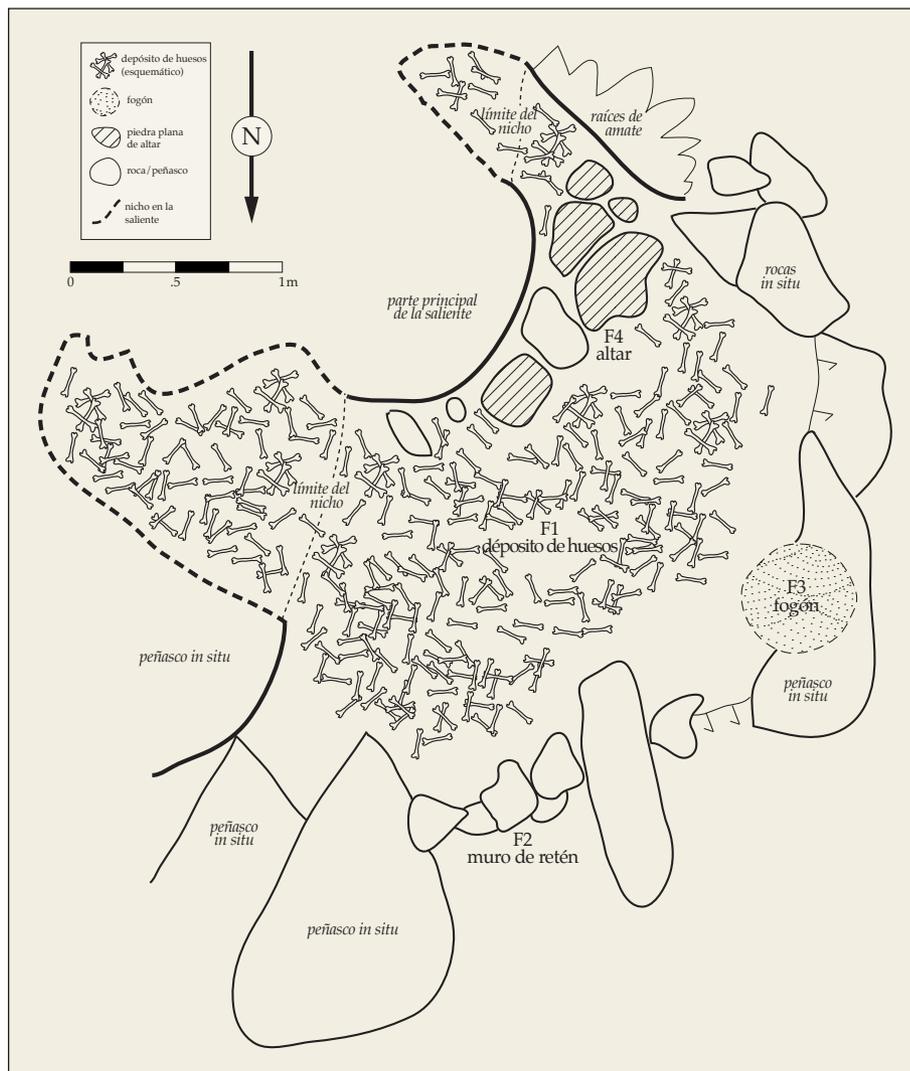


Figura 8. Plano del santuario comunitario abandonado de Pa'ziguan, ubicado fuera de San Pedro la Laguna (conforme al mapa de Linda A. Brown, Manuel Jáminez Tambriz y Pedro Velásquez Yaxón, 13 de Junio de 2007).



Figura 9. Detalle de los restos óseos del Elemento 1 en el santuario de cacería comunitario abandonado de Pa'ziguan. Nótese las mandíbulas de tapir, venado de cola blanca y de pecarí en la parte superior del depósito.



**Figura 10.** Plano del santuario comunitario de Pa' Ruchi' Abaj, ubicado afuera de San Juan la Laguna (conforme al mapa de Linda A. Brown, Michelle LeFebre, Francisco Ixtamer Ramos y Manuel Jáminez Tambriz, 15 de Mayo de 2007).

animales en diferentes oquedades y grietas del muro posterior de la gran oquedad (Elementos 6-7). Las identificaciones llevadas a cabo por la Dra. Kitty Emery y sus alumnos de postgrado mostraron que las especies más comunes que pueden hallarse entre los restos son: armadillo, venado de cola blanca, pecarí, coatí y agutí paca (ver Brown y Emery, 2008, si se desea consultar los análisis zooarqueológicos formales).

Existen muchas otras características ceremoniales en el santuario de Pa' Sak Man, entre las cuales: altares, fogones para hacer ofrendas de sacrificio y un espacio limpio y mantenido (ver Figura 6). Una repisa rocosa natural (Elemento 10) y un peñasco hallado *in situ* (Elemento 9) fungen como áreas de altar para quemar velas. El sitio presenta dos fogones para ofrendar sacrificios. El Elemento 2, el principal fogón para ofrendas, se halla en una ligera elevación de tierra, inmediatamente por debajo del

Elemento 10. El Elemento 4 consiste en un fogón más pequeño, ubicado en una oquedad cerrada, al oriente del primero. Un área limpia y bien mantenida, utilizada para reuniones y actos rituales, se halla protegida por una saliente de roca que cubre tanto a los participantes de los ritos como a los depósitos efectuados en el lugar. También hay diseminaciones ligeras de huesos en el espacio para llevar a cabo ritos y reuniones. Estas dispersiones parecen ser huesos pisoteados que se desplazaron de los diversos depósitos.

#### *Pa' ziguan* ("El Acantilado")

Pa' ziguan es un santuario comunitario abandonado, localizado a unos 500 metros al surponiente del poblado de San Pedro la Laguna. El sitio consiste en una oquedad grande orientada hacia el poniente y cubierta por una saliente de roca, ubicada a la vera de una bajada de agua intermitente, que va hacia la orilla del lago.

El sitio se divide en dos áreas principales de actividad: un área norte y un área sur (Figura 8). La primera se utilizó fundamentalmente para depositar huesos de animales. El Elemento 1 es el principal depósito de restos de animales. Consiste en cientos de huesos cuidadosamente colocados bajo una repisa rocosa que sobresale del muro del fondo. Hay varios cráneos, mandíbulas y varios elementos post-craneanos; entre las especies identificadas, se cuentan el venado de cola blanca, el pecarí y el tapir (Figura 9). Cuando volví al sitio en el verano de 2007, gran parte del Elemento 1 yacía bajo varios peñascos de gran tamaño que cayeron del interior del espacio cubierto por la saliente, a raíz de un reciente terremoto.

El área de actividad ritual en el sur incluye varios depósitos de restos de animales, así como un área que funge como altar y un fogón para ofrendas (ver Figura 8). El Elemento 2 consiste en un depósito de restos animales de tamaño mediano (100-200 elementos), repartidos entre varios nichos pequeños en la roca. El depósito incluye cráneos y mandíbulas de tapir, pecarí y venado de cola blanca. y los estudiantes de postgrado de la Dra. Emery notaron que las especies más comunes eran el venado de cola blanca, el armadillo y el tapir, seguidos del coatí, el pecarí y el agutí paca (Brown y Emery, 2008). El Elemento 3 es un depósito de huesos enterrados más



Figura 11. Detalle de los restos óseos del Elemento 1 en el santuario de Pa' Ruchi' Abaj.

pequeño, al que la erosión está revelando en el extremo sur de la oquedad. Además de estos depósitos, pueden apreciarse muchas otras características ceremoniales. El Elemento 6 es un área que funge como altar en la que los participantes en los ritos utilizan candeleros hechos con piedra y piedra pómez sin modificar, con el fin de prender velas durante los ritos. Un peñasco próximo, hallado *in situ*, ofrece una superficie a prueba de incendio para la colocación de los fogones para ofrendas.

#### *Información etnográfica sobre Pa' Sak Man y Pa'ziguan*

Tanto los cazadores como los residentes más viejos nos brindaron información sobre el uso de Pa' Sak Man y de Pa'ziguan. Según la población local, los cazadores solían conservar todos los restos esqueléticos de los mamíferos silvestres, sin tirar nada a la basura. Los huesos se almacenaban en grandes canastas, conservándolos en la vivienda hasta el Día de Muertos (2 de Noviembre). En esta fecha los cazadores, acompañados por un practicante ritual,

volvían a estos sitios sagrados para llevar a cabo ceremonias posteriores a la cacería. Valiéndose de correas de carga apoyadas en la cabeza, transportaban a los santuarios las canastas con los huesos conservados. Además de los huesos, los cazadores traían consigo a sus perros de cacería, pues éstos eran participantes cruciales en las ceremonias. Durante el rito, el practicante ritual presentaba formalmente a los cazadores y a sus perros al guardián de los animales, asegurándose de mencionar el nombre de cada cazador y de cada perro y pidiendo perdón por todos los que hubieran participado en el derramamiento de sangre. Los huesos conservados se agregaban a los depósitos ya existentes en el sitio. Se encendían velas frente a los mismos y se derramaba alcohol sobre los huesos. Entre las ofrendas de sacrificio, se contaba el incienso de copal, quemado en agradecimiento de la generosidad del guardián de los animales. Algunos residentes más viejos recuerdan con agrado haber bebido licor de jocote (ciruela) en el curso de estos ritos y haber regresado a sus casas dando traspiés después de la ceremonia.

### *San Juan la Laguna*

#### *Pa' Ruchi' Abaj* ("Boca de la Roca")

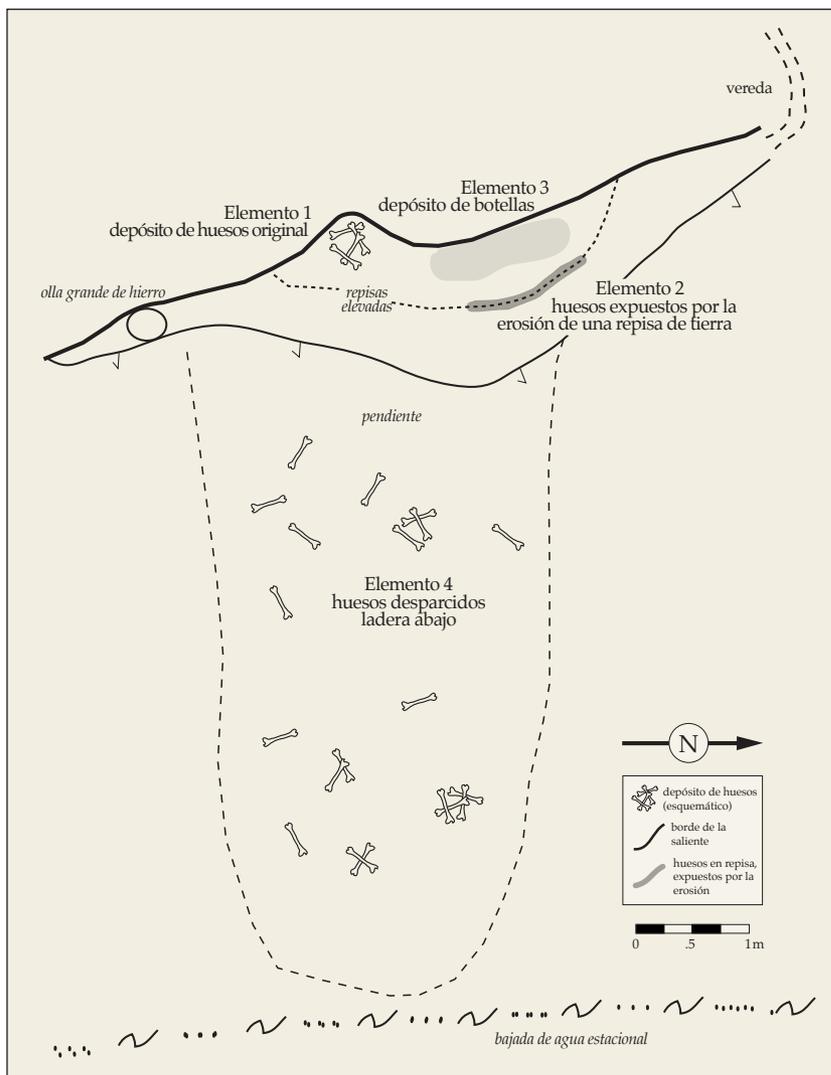
Pa' Ruchi' Abaj es un santuario comunitario abandonado, localizado a la vera de un antiguo camino comercial, a unos 800 metros al surponiente del poblado de San Juan la Laguna. El sitio tiene un depósito importante de restos animales al norponiente de un gran peñasco (Figura 10).

El Elemento 1 es un denso depósito de huesos, colocado junto a la base de la principal saliente de roca (Figura 11). El depósito, que mide aproximadamente tres por dos metros, está bordeado por la saliente al sur y al oriente, en tanto que sus límites norte y poniente están delimitados por peñascos hallados *in situ* y por un pequeño muro de retén. Los huesos completos y casi completos que pudieron observarse en la parte superior del depósito son fundamentalmente de venado de cola blanca, aunque también hay restos de armadillo, pecarí y tapir. Los cálculos sugieren que los depósitos de superficie y por debajo de ésta podrían contener unos 600,000 huesos (Brown y Emery, 2008).

Si bien el sitio tiene algunos años abandonado, en fechas recientes uno que otro practicante ritual lo



**Figura 12.** Fragmento de tibia de tapir utilizado como candelero en Pa' Ruchi' Abaj. Nótese la cera y el pabilo en la superficie.



**Figura 13.** Plano del santuario comunitario abandonado de Sak Bal Bak, ubicado fuera de San Pablo la Laguna (conforme al mapa de Linda A. Brown, Sergio García y Julián Pérez Xajil, 23 de Mayo de 2005).

ha vuelto a incorporar a los lugares de uso ceremonial. Entre las evidencias de actividad reciente se cuenta la presencia de varios candeleros para velas hechos de piedra pómez. Un fragmento de tibia, perteneciente a un tapir y utilizado como candelero, podría datar de tiempos del uso original del sitio en ritos de cacería, aunque también podría reflejar actividades más recientes (Figura 12).

#### *Información etnográfica sobre Pa' Ruchi' Abaj*

En su juventud, un residente ahora mayor de San Juan estuvo presente en ceremonias post-cacería practicadas en el sitio de Pa' Ruchi' Abaj. El rito incluía a cuatro o cinco cazadores, junto con sus perros de cacería y el practicante ritual. Al igual que en San Pedro la Laguna, se llevaban al sitio huesos conservados en grandes canastas. La ceremonia de cacería consistía en ofrecer plegarias en las que se solicitaba perdón para los cazadores y

para sus perros. Se ofrecían velas, incienso y alcohol al guardián de los animales y la intoxicación ritual formaba parte de la ceremonia. Adicionalmente, la persona entrevistada manifestó que las ceremonias celebradas en Pa' Ruchi' Abaj incluían también música tocada con flautas de madera y tambores, pues la música "ponía felices a los dueños (los señores, amos, propietarios)."

Sexton y Ujpán (1999: 67-70) también registraron información etnográfica sobre los ritos llevados a cabo en este sitio. Los autores reportaron que, en el curso de las ceremonias previas a la cacería, los cazadores hacían ofrendas de gallos, ovejas o carne de res al pedir permiso para cazar. Estas ceremonias petitorias podían darse sólo una vez cada veinte días, en el día en que el "dueño" de los animales aparecía para recibir las ofrendas. A la medianoche, la gran roca de Pa' Ruchi' Abaj se abría con un gran estruendo y el "dueño" emergía de ella para llevar las ofrendas que los cazadores habían dejado al fondo de la cueva. Si los regalos eran de su agrado, se aparecía a los cazadores en sus sueños, diciéndole a cada uno cuántos animales podía tomar. Los huesos de los animales cazados se depositaban en Pa' Ruchi' Abaj en el curso de ritos posteriores a la cacería, acompañados de muchas velas, copal, aguardiente de caña y chichi (licor de maíz). La gente refiere que los huesos se devolvían al sitio para que el "dueño" pudiera contarlos y asegurarse así que ninguno de los cazadores excediera el número de animales autorizado.

#### *San Pablo la Laguna*

##### *Sak Bal Bak ("Lugar de los Huesos Blancos")*

Sak Bal Bak es un santuario comunitario abandonado, localizado a unos 100 metros al norte del poblado de San Pablo la Laguna (Figura 13). El sitio consiste en una roca erguida que da al oriente, ubicada a la vera de una bajada intermitente de agua. Los residentes locales están utilizando un paraje colina arriba como tiradero de basura y varias partes del sitio presentan basura dispersa. En una sección del santuario que antes funcionaba como área principal de actividad ritual hay almacenados un gran caldero de hierro y botellas de alcohol vacías.

El Elemento 1 consiste de un depósito ritual de fauna que originalmente estaba colocado en

una repisa de tierra adyacente a la saliente rocosa. Aunque todavía quedan algunos huesos en esta área, muchos han sido desplazados colina abajo. Entre las especies identificadas, están el venado de cola blanca, el pecarí y el coatí, contándose con presencia tanto de elementos craneanos como post-craneanos. Además de este depósito de superficie, pudo verificarse la presencia de huesos enterrados (Elemento 2) en un corte vertical en la repisa de tierra en la que los huesos solían depositarse. El Elemento 2 consiste en una capa de huesos enterrados que se extiende horizontalmente en el perfil de la repisa de tierra a lo largo de 1.3 metros. El depósito comienza a unos 40 cm. bajo la superficie actual de la repisa y llega hasta los 75 cm. de profundidad, hasta el punto en el cual la repisa alcanza el nivel actual del piso.

#### Información etnográfica sobre Sak Bal Bak

Según los residentes locales, Sak Bal Bak sufrió efectos severos por una lluvia prolongada que cayó en el área hace unos 30 años. Apparently, la tormenta produjo inundaciones súbitas que se llevaron gran parte del depósito de restos óseos, dando así por terminado el uso del sitio como santuario de cacería. Los residentes nos dijeron que, antes de su destrucción, solían ir a Sak Bal Bak a pedir permiso para cazar. Si tenían éxito, conservaban los huesos de las piezas cobradas hasta volver al sitio y depositarlos en el curso de un rito posterior a la cacería.

#### Santiago Atitlán

##### Chu Pad Abaj ("Frente a la Roca Padre")

Chu Pad Abaj es un santuario comunitario ubicado en una colina sobre Panabaj, en las afueras de Santiago Atitlán.<sup>5</sup> El sitio consiste en un gran peñasco zoomorfo que continúa utilizándose ocasionalmente para llevar a cabo ceremonias. Sin embargo, su uso ceremonial reciente parece ser mínimo, pues las

<sup>5</sup> Este sitio parece tener varios nombres. Allen Christensen, quien me informó sobre los cráneos presentes en el sitio, visitó el santuario con alguien de Santiago Atitlán, quien se refirió al mismo como Iglesia Abaj ("Roca Iglesia"), nombre que utilicé en una publicación anterior (Brown, 2005). En el verano del año 2005, me enteré de otros dos nombres con los que se alude a este sitio: Chu Quej Ajay ("Frente a la Casa del Venado/Caballo") y Chu Pad Abaj ("Frente a la Roca Padre"). En esta publicación, escogí utilizar este segundo nombre, pues fue el que me proporcionó el propietario de las tierras en las que se halla el santuario.

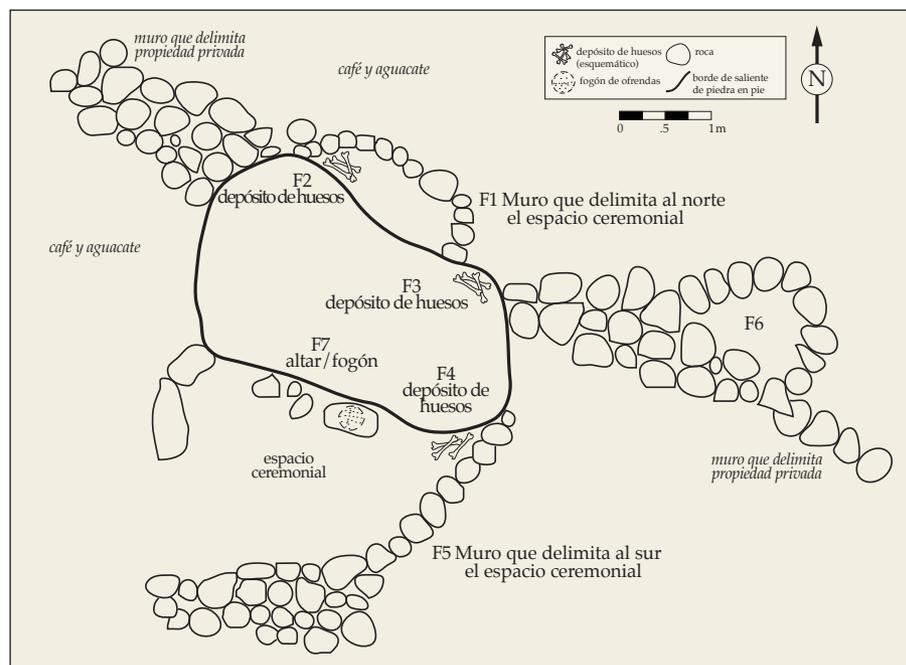


Figura 14. Plano del santuario comunitario de Chu Pad Abaj, ubicado afuera de Santiago Atitlán (conforme al mapa de Linda A. Brown y Miguel Coché Par, 17 de Mayo de 2005).

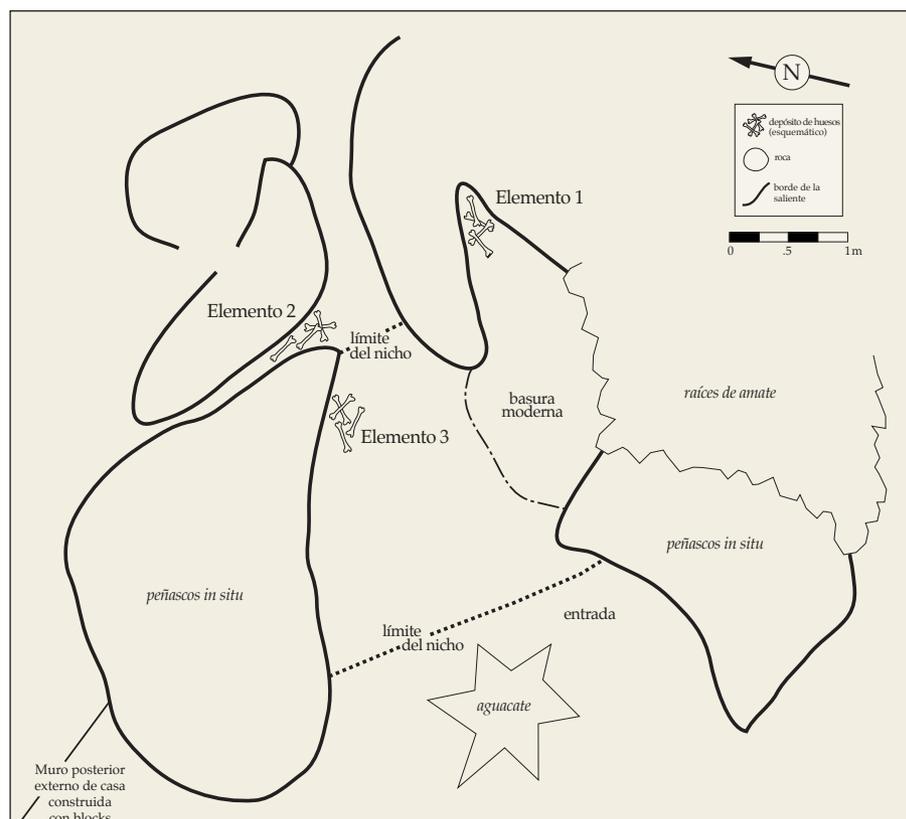


Figura 15. Plano del santuario de cacería abandonado en Chuitinamit. Este sitio es muy parecido a la "cueva de sacrificios" que registró Samuel Lothrop (conforme al mapa de Linda A. Brown y Miguel Coché Par, 18 de Mayo de 2005).



**Figura 16.** Cráneos de pecarí hallados en el Elemento 1 de Chuitinamit.

áreas de actividad ritual están cubiertas de hojas y otros restos orgánicos.

Chu Pad Abaj tiene dos áreas principales para la actividad ceremonial: una al norte de la saliente y una al sur (Figura 14). Comenzando por la primera, el Elemento 1 consiste en una pared de piedra que delimita el espacio ceremonial. Se colocó un pequeño depósito de huesos (Elemento 2) contra la superficie de la saliente, en la esquina norponiente de la misma. Entre las especies identificadas, se cuentan el venado de cola blanca y el pecarí, y hay presencia tanto de elementos craneanos como post-craneanos. Se colocó un segundo depósito de restos de animales (Elemento 3) afuera y hacia el oriente del Elemento 1. El Elemento 3 consiste en dos cráneos y mandíbulas de pecarí de collar y una pelvis fragmentada de venado de cola blanca, colocados en un estrecho hueco en la piedra, que está angulado

hacia abajo, hacia el interior de la misma. El Elemento 6 consiste en una construcción semicircular de piedra que termina en un muro de propiedad privada al oriente de la saliente. Si bien su forma sugiere su uso como fogón de ofrendas, actualmente se desconoce su función original.

El espacio ceremonial al sur de la saliente es definido por una pared de piedra con una entrada en el poniente. El Elemento 7 consiste en un área de altar con varias planchas planas de piedra utilizadas para quemar velas. Se colocó un pequeño depósito (Elemento 4) de restos de animales contra la roca al oriente del área del altar. Entre los restos óseos se cuentan fragmentos craneanos y post-craneanos de un gran mamífero no identificado.

#### *Información etnográfica sobre Chu Pad Abaj*

Según el propietario de la tierra, Chu Pad Abaj se utilizaba

para ceremonias de cosecha, así como para ritos relacionados con la cacería. Nos dijo que el sitio es la entrada a un templo en el que viven todos los animales silvestres del bosque.

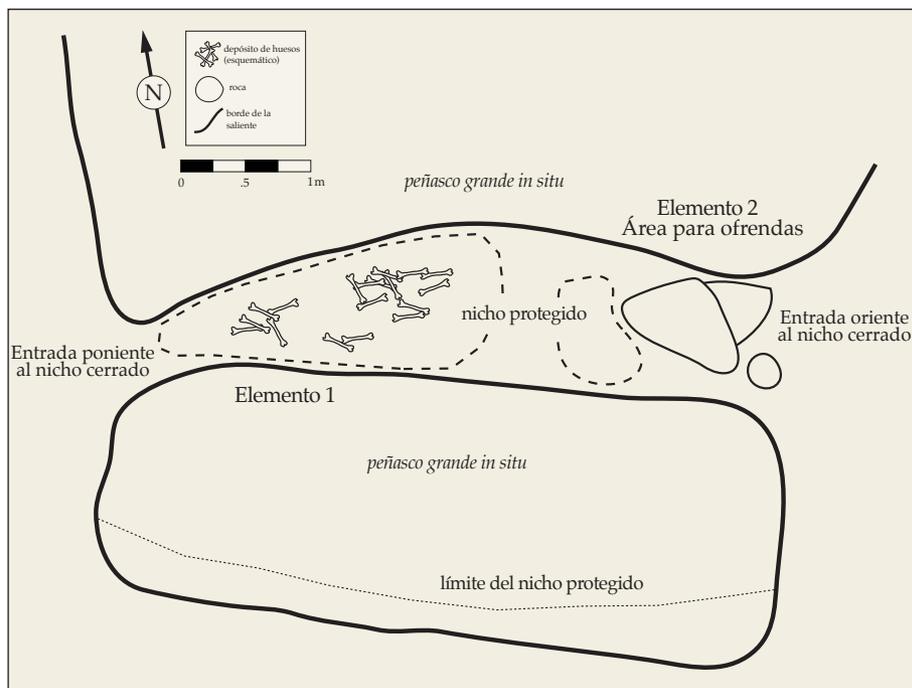
#### *Chuitinamit/Cueva de Sacrificios de Lothrop*

Chuitinamit es un santuario de cacería abandonado, ubicado en una colina volcánica en la base del volcán San Pedro. El sitio consiste en una pila de peñascos caídos que forman una oquedad que da al poniente que se utilizó para depositar huesos de animales. En la actualidad, el nicho está cubierto de hojas y funciona como basurero de vidrio, latas y botellas de plástico.

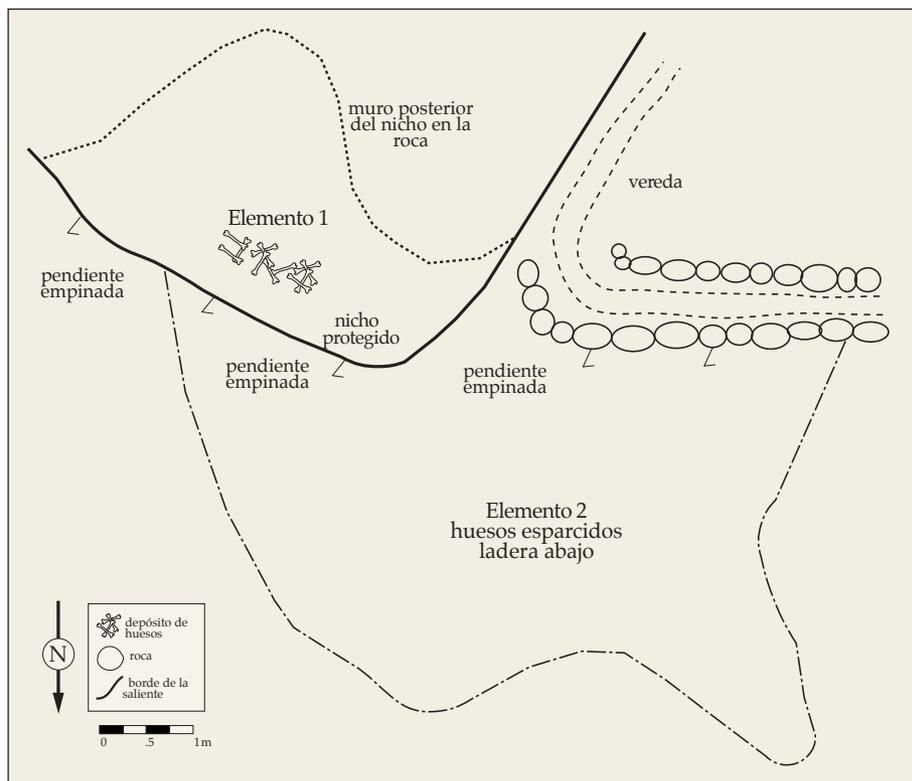
En la actualidad, parte del sitio está ocupado por una residencia privada. Sin embargo, aún quedan restos del depósito de restos animales. Se registraron tres depósitos de huesos bien definidos: dos dentro del hueco principal y uno en el estrecho espacio inmediatamente al norte del primero (Figura 15). El Elemento 1 consiste en un depósito de huesos ubicado en la sección más al oriente de la oquedad principal. Entre los restos identificados, se cuenta cráneos de pecarí y de venado de cola blanca (Figura 16), así como elementos post-craneanos de venado, pecarí, tapir y armadillo. El Elemento 3 es un depósito enterrado de restos animales que están siendo revelados por la erosión, ubicado al poniente del Elemento 1. Entre los elementos expuestos se cuentan la mandíbula de un pecarí y la tibia de un venado de cola blanca. El Elemento 2 se ubica justo fuera de la oquedad principal, en un pequeño espacio entre varios grandes peñascos. Entre los elementos óseos presentes, se cuentan elementos craneanos y post-craneanos de coatí, pecarí, venado de cola blanca y agutí paca, así como un fragmento de la pelvis de un armadillo.

#### *Información adicional sobre Chuitinamit*

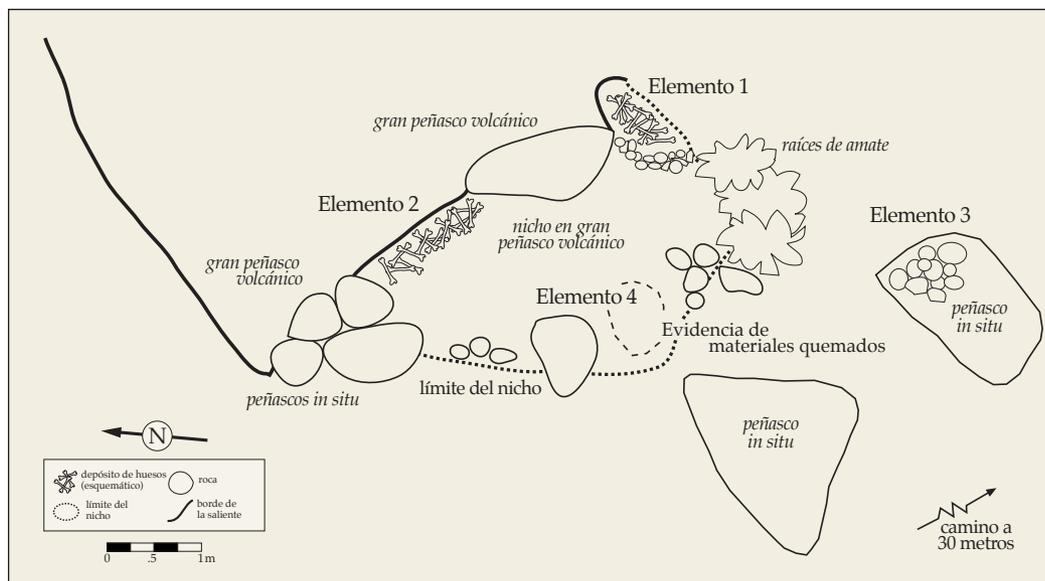
En la década de 1920, Samuel Lothrop (1933) excavó en las ruinas postclásicas de Chuitinamit. En el curso de su trabajo, notó la presencia de una “cueva para sacrificios” ubicada en la misma colina, si bien por debajo de la elevación en la que él conducía sus excavaciones. Su descripción pone muy en claro que la “cueva para sacrificios” consistía en restos de animales colocados en una oquedad que daba hacia el poniente y que estaba constituida por



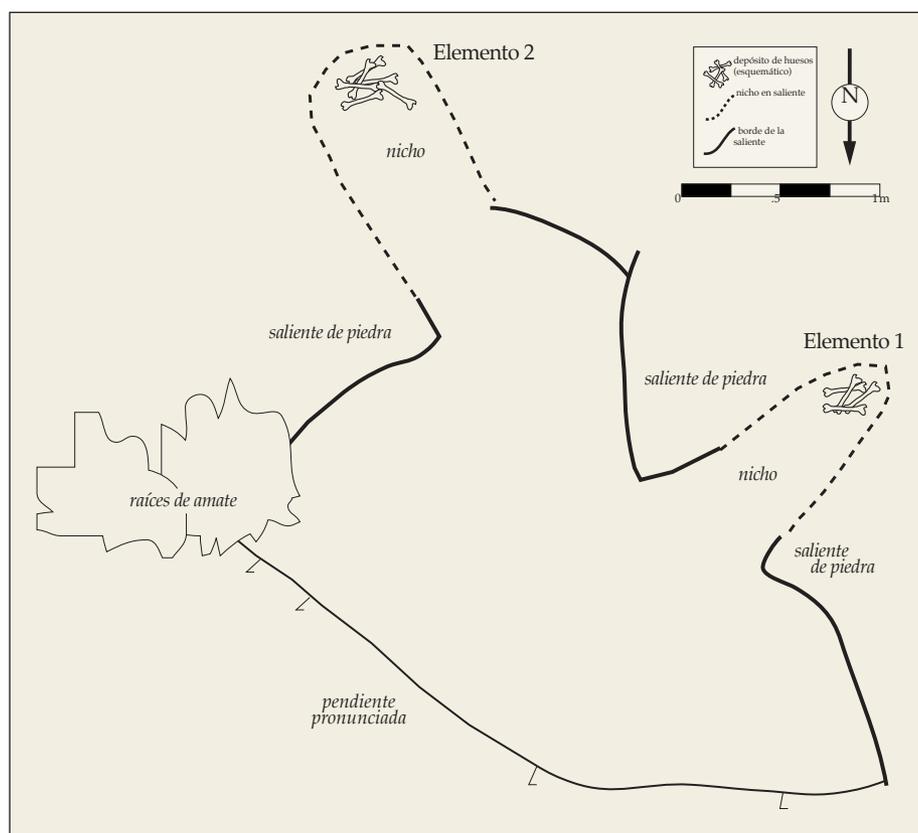
**Figura 17.** Plano del santuario comunitario abandonado de Tzanimul, ubicado fuera de San Antonio Palopó (conforme al mapa de Linda A. Brown y Julián Pérez Xajil, 11 de Julio de 2005).



**Figura 18.** Plano del santuario comunitario abandonado de Pan Q'aj Ziwan, ubicado fuera de San Antonio Palopó (conforme al mapa de Linda A. Brown, Sergio García y Julián Pérez Xajil, 6 de Junio de 2005).



**Figura 19.** Plano del santuario de cacería abandonado de Tzam Chicham, ubicado fuera de Santiago Atitlán (conforme al mapa de Linda A. Brown y Miguel Coché Par, 12 de Mayo de 2005).



**Figura 20.** Plano del santuario de cacería abandonado de Chukumuk, ubicado fuera de Santiago Atitlán (conforme al mapa de Linda A. Brown y Miguel Coché Par, 13 de Mayo de 2005).

una pila de peñascos. Las fotografías que tomó Lothrop para documentar la topografía del sitio, su esbozo de mapa para ubicarlo y sus descripciones escritas me han llevado a la conclusión de que este santuario de cacería es lo que él llamó “cueva de sacrificios.”<sup>6</sup> Además del depósito de restos animales, Lothrop notó una segunda área de actividad a la cual llamó un “santuario,” ubicada un poco más colina abajo y hacia el oriente de la cueva de sacrificios, en un área que actualmente está incorporada al terreno de un hotel. El santuario probablemente consistía en un altar de piedra y un lugar para quemar ofrendas de sacrificio. La presencia de varias áreas de actividad sugiere que la cueva de sacrificios que refiere Lothrop era un santuario de cacería comunitario.

### *San Antonio Palopó*

*Tzanimul* (“Lugar de Muchos Conejos”)

Tzanimul es un santuario de cacería comunitario abandonado, ubicado a poco más de un kilómetro al sur de San Antonio Palopó, en una ladera próxima a Tzampetey. El sitio está constituido por dos grandes peñascos de origen volcánico, que forman un pequeño espacio al que hay que entrar arrastrándose.

El Elemento 1 es un depósito de superficie no muy grande de huesos,

<sup>6</sup> Lothrop (1933: 83) informó haber visto un lugar de concentración de restos de fauna que incluían caparazones de armadillo, así como cráneos y escápulas de alrededor de una docena “de ovejas o cabras,” identificación de campo que, a mi parecer, es equivocada. Con frecuencia, cuando solicitaba yo informes sobre la presencia de santuarios de caza alrededor del lago, la gente me respondía hablando sobre sitios que describían como “grandes rocas con huesos de ovejas, cabras o vacas.” Me parece que a Lothrop le debieron decir lo mismo y no tuvo ocasión de examinar con detalle el depósito. Su estudio fotográfico publicado del sitio muestra al menos un cráneo cuya morfología sugiere que perteneció a un pecarí, especie presente en el depósito de fauna que yo registré. La conducción de excavaciones de prueba podrán resolver definitivamente esta cuestión.

ubicado en el extremo poniente de la oquedad (Figura 17). Hay tanto elementos craneanos como post-craneanos de coatí, así como cráneos de agutí y mandíbulas de venado de cola blanca. El Elemento 2 se ubica al oriente del depósito de restos animales. Esta parte de la oquedad se utilizó para el depósito de ofrendas. No se detectó evidencia alguna de combustión en la superficie.

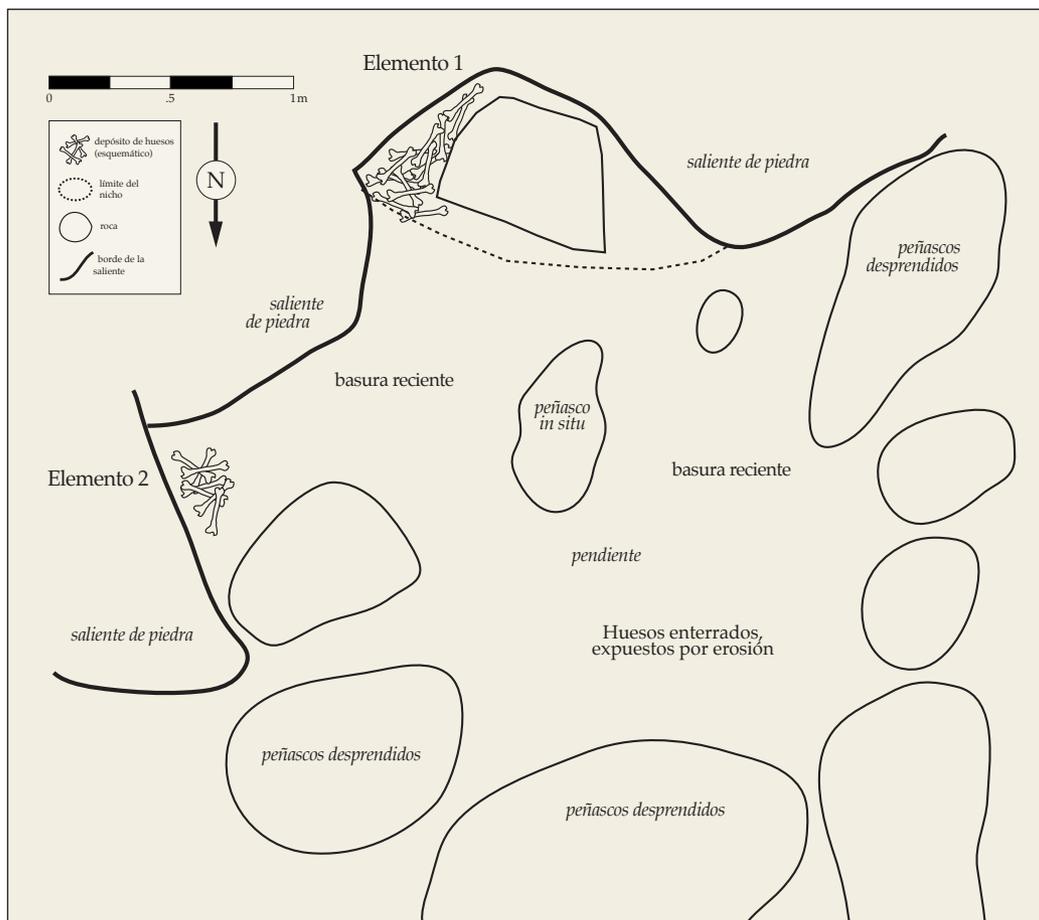
#### *Información etnográfica sobre Tzanimul*

Un residente mayor de San Antonio Palopó nos mostró el sitio, señalando que hacía muchas décadas que no se utilizaba. Según nuestro guía, la gente solía acudir a Tzanimul para llevar a cabo dos tipos de rituales asociados con animales silvestres. La primera ceremonia del año se llevaba a cabo cuando se aproximaba la temporada de siembra. Justo antes de sembrar, diversos individuos llevaban a cabo un rito para pedir a los animales de los campos que no se comieran las semillas recién plantadas ni las plantas de maíz en crecimiento. La otra ceremonia que se llevaba a cabo en Tzanimul era un rito de cacería. Antes de cazar, los individuos traían varios tipos de ofrendas, entre las que se incluía copal, velas, licor, cerveza, tamales, carne, agujas de pino y un pollo vivo para su sacrificio, todos ellos como pago al guardián de los animales. Según nuestro guía, no se llevaba a cabo ningún rito posterior a la cacería cuando se devolvían los huesos conservados.

#### *Pan Q'aj Ziwan ("En Mitad de la Colina")*

Pan Q'aj Ziwan es un santuario comunitario abandonado, ubicado a unos 500 metros al sur de San Antonio Palopó. El sitio consiste en un gran peñasco precariamente asentado en la barranca norte de una cañada formada por una bajada intermitente de agua (Figura 18). Para el depósito de huesos se utilizó un pequeño nicho protegido bajo el peñasco.

El Elemento 1 consiste en un depósito



**Figura 21.** Plano del santuario de cacería abandonado Tzam Tawual, localizado afuera de San Pedro la Laguna.

ligero de restos de animales, observado en el hueco. En la actualidad, la mayoría de los huesos se han desplazado de su contexto original, arrastrados barranca abajo por las abundantes lluvias (Elemento 2). Entre los cráneos y las mandíbulas dispersos en la barranca se identificaron el pecarí, el venado de cola blanca, el coatí y el agutí paca. Los elementos post-craneanos hallados son de venado de cola blanca, armadillo y tapir.

#### **Otros santuarios de cacería**

Además de los santuarios comunitarios y privados descritos con anterioridad, registramos tres sitios en cuyos casos no contamos con una información etnográfica adecuada para clasificarlos como pertenecientes a un grupo o a otro. A continuación, se describen estos santuarios.

#### **Santiago Atitlán**

##### *Tzam Chicham ("Punto del Agua Olorosa")*

Tzam Chicham es un santuario de cacería abandonado, ubicado un kilómetro al norte de Santiago Atitlán. El sitio está constituido por un gran peñasco con una saliente que forma una oquedad protegida.



**Figura 22.** Entre las características topográficas elegidas para su uso en ceremonias de cacería se incluyen grandes peñascos aislados con nichos, como puede verse en el sitio de Tzam Chicham.

Se identificaron cuatro elementos en el sitio (Figura 19). El Elemento 1 consiste en un pequeño depósito de restos de animales, colocado en un nicho interior pequeño, dentro del espacio protegido principal. El depósito de superficie contiene elementos craneanos y post-craneanos e incluye fragmentos de cráneos de venado de cola blanca, de pecarí y de agutí paca. Hay un segundo depósito de restos animales (Elemento 2) al noroeste del primero. Similar al Elemento 1, este depósito contiene elementos craneanos y post-craneanos de venado de cola blanca, de pecarí y de agutí paca. Además de estos depósitos, se notó una dispersión ligera de huesos por toda la oquedad.

El Elemento 4 consiste en una zona pequeña y con marcas de quemado cerca del borde de la oquedad. Es posible que este elemento sean los restos de una quema de basura. El Elemento 3 es una construcción ovalada de piedra, construida en la parte superior de un peñasco próximo. No está claro cuál debió ser la función de este elemento.

#### *Chukumuk*

Chukumuk es un santuario de cacería abandonado, ubicado dos kilómetros al noreste de Santiago Atitlán (Figura 20). El sitio consiste en una saliente de roca que mira al noreste, ubicado en la misma colina que contiene el santuario de cacería privado de Chukumuk II. Chukumuk también podría haber sido el santuario de un solo cazador, aunque no pudimos verificar esto mediante entrevistas.

El sitio contiene un depósito de restos de animales muy ligero, ubicado en dos nichos rocosos. La mayoría de los huesos son elementos post-craneanos. Los que pudimos identificar eran restos de venado de cola blanca.



**Figura 23.** Entre las características topográficas elegidas para su uso en ceremonias de cacería se incluyen grandes peñascos caídos que forman espacios, como puede apreciarse en el santuario privado de Chuitinamit II.

### *San Pedro la Laguna*

#### *Tzam Tawual (“Punta de la Isla”)*

Tzam Tawual es un santuario de cacería abandonado, ubicado inmediatamente al norte de San Pedro la Laguna. El sitio consiste en una pila de peñascos caídos que dan al norte, que dan hacia el Lago de Atitlán.

El sitio presenta dos depósitos de huesos colocados en nichos formados por peñascos caídos (Figura 21). El Elemento 1 es un depósito de restos de animales ubicado en el punto más al sur, en tanto que el Elemento 2 se ubica en el lado oriente.

Hay elementos craneanos y post-craneanos y entre las especies identificadas se cuentan el venado de cola blanca, el pecarí y el tapir.

#### **Características topográficas elegidas para establecer santuarios**

Uno de los objetivos de nuestra investigación consistía en entender el tipo de características topográficas asociadas con el guardián de los animales y escogido para usarlo en ritos de cacería. Todos los santuarios de cacería que se han identificado hasta ahora están asociados con formaciones rocosas. De los 17



**Figura 24.** Entre las características topográficas elegidas para su uso en ceremonias de cacería se incluyen cuevas u oquedades de poca profundidad, como puede verse en el santuario de Chukumuk II, un santuario abandonado que solía utilizar un cazador de venados de Santiago Atitlán.

sitios conocidos, tres se hallan en oquedades cubiertas, en tanto que otros se asocian con grandes peñascos volcánicos. El tipo de peñascos seleccionado incluye piedras aisladas con nichos prominentes (Figura 22), múltiples peñascos caídos que forman un espacio (Figura 23), salientes de piedra con nichos modestos (Figura 24) y peñascos sin nichos, pero con salientes que protegen de la lluvia (Figura 25).

Parece haber cierta repetición en la colocación espacial de los depósitos de huesos en relación con la topografía local. Si bien no fue posible detectar ninguna preferencia direccional a partir del

análisis de la ubicación de los depósitos, la gente tiende a colocar los huesos en estrecha proximidad con la superficie física de la roca y a menudo contra la saliente misma. Cuando hay nichos, es típico que éstos se utilicen para el depósito de los huesos. Todos los lugares elegidos para hacer el depósito ritual de huesos ofrecen algún tipo de protección contra los elementos.

#### **Creencias locales sobre el tipo de restos que deben devolverse**

Desde el principio del proyecto, quedó de manifiesto que los individuos seleccionaban ciertas especies y ciertos elementos

óseos para su depósito especial en los santuarios de cacería. Por ello, uno de nuestros objetivos fue el de comprender mejor este proceso de decisión. ¿Qué restos animales podían descartarse junto con la basura doméstica y cuáles debían devolverse al guardián de los animales, en los sitios sagrados?

Para generar una comprensión émica de los tipos de animales y elementos óseos que deben descartarse de manera especial, nos valimos de algunos métodos de la antropología cognitiva y los aplicamos a nuestras preguntas arqueológicas. Uno de estos métodos, la lista libre, se utiliza para identificar los elementos que pertenecen a un área cultural específica de conocimiento. En el marco del presente estudio, las áreas culturales de interés incluyen el tipo de animales y elementos óseos que debían devolverse al guardián de los animales en los santuarios de cacería.

Para integrar una lista libre de los tipos de especie que debían depositarse de manera especializada, se pidió a los entrevistados que nombraran todos los animales que pudieran recordar y cuyos restos debían conservarse y devolverse en un sitio sagrado del paisaje. Para comprender qué elementos óseos específicos debían devolverse, pedimos a las personas que mencionaran los tipos de huesos que debían conservarse y devolverse a los santuarios. Las respuestas obtenidas se procesaron mediante el uso de ANTHROPAC (Borgatti, 1996).

#### *Animales cuyos restos deben descartarse de manera especializada*

Los mamíferos predominan en la lista de animales cuyos restos deben devolverse al guardián de los animales en sitios sagrados (Figura 26). Esta



**Figura 25.** Entre las características topográficas elegidas para su uso en ceremonias de cacería se incluyen grandes peñascos con salientes que brindan protección de los elementos, como puede verse en Pa' Ruchi' Abaj, un santuario comunitario abandonado, ubicado fuera de San Juan la Laguna.

Categoría	Taxón	Núm. de personas que mencionan (n=26)	Porcentaje de personas que mencionan
1	venado de cola blanca	24	92
2	pecarí	19	73
3	armadillo	18	69
4	agutí paca	18	69
5	coatí	18	69
6	mapache	16	62
7	zorro gris	14	52
8	jaguar	11	42
8	puma	11	42
10	ocelote	9	35
11	ardilla	9	35
12	coyote	8	31
13	mofeta	7	27
14	zarigüeya	6	23
15	conejo de la selva	6	23
16	mico de noche	6	23
17	agutí centroamericano	5	19
18	oso hormiguero gigante	5	19
19	pavo	4	15
20	venado mazama	4	15

**Figura 26.** Las veinte taxones mencionadas con mayor frecuencia y cuyos restos son descartados de manera especial en sitios sagrados del paisaje, ordenadas por frecuencia.

observación resulta notable, dada la dependencia pasada y presente de recursos silvestres asociados con el lago, incluyendo peces y cangrejos, así como aves migratorias (McBryde, 1945). De los veinte animales mencionados con mayor frecuencia, sólo uno de ellos no es mamífero. El venado de cola blanca fue el animal mencionado con mayor frecuencia (92%) entre los animales cuyos restos debían descartarse de manera especial. Entre las especies mencionadas por al menos la mitad de quienes respondieron a nuestras preguntas se contaban muchos animales importantes para la subsistencia de grupos humanos, tales como el venado de cola blanca, el pecarí, el armadillo y el agutí paca, así como el coatí, el mapache y el zorro gris.

Además de animales que representan fuentes de alimento, también se mencionaron depredadores felinos con papeles simbólicos históricamente importantes en la cultura maya. Entre ellos, se contaban el jaguar, el puma y el ocelote. Resultó

interesante constatar que un cazador al que entrevistamos en San Juan la Laguna estaba conservando las patas traseras de un ocelote, entre otros restos animales, con el fin de depositarlos en un sitio sagrado local.

### *Elementos óseos que deben depositarse en santuarios*

Para entender mejor la selección de ciertos restos óseos que debían incluirse en los depósitos de los santuarios, le pedimos a la gente que nombrara todos los huesos que uno debía devolver a un sitio sagrado. Nuestras entrevistas aún no se han concluido, pero los datos recabados hasta ahora sugieren cierta variedad de prácticas de depósito. Las entrevistas nos han permitido identificar tres grupos de huesos de importancia simbólica que deben descartarse de manera especializada:

a) cráneos y mandíbulas; b) huesos de animales grandes; y c) todos los huesos de mamíferos cazados. En la mayoría de los lugares, existe un consenso entre los miembros de la comunidad sobre el tipo de huesos que deben devolverse a un sitio sagrado. Una notable excepción a este consenso la constituyó Santiago Atitlán, en donde las respuestas individuales variaron en relación con la definición del tipo de restos que debían devolverse a los sitios sagrados.

### *Práctica A para el depósito de huesos*

Los individuos de las comunidades kaqchikeles de Pampojilá y de Agua Escondida, en las áreas oriental y sur del lago de Atitlán señalaron que los cráneos y las mandíbulas son los elementos más importantes que deben devolverse a los sitios sagrados (Figura 27). Se piensa que los cráneos y las mandíbulas representan la totalidad de un animal, por lo que su devolución era suficiente para aplacar al guardián de los animales y garantizar el éxito de las cacerías futuras. Estos informes hallan corroboración en el análisis físico de los depósitos de superficie de los santuarios de cacería de los kaqchikeles, pues los depósitos en ellos están dominados por cráneos y mandíbulas, aunque también hay presencia de otros elementos.

Los individuos del poblado tz'utujil de Santiago Atitlán también informaron de un tratamiento especializado, si bien diferente, en el caso de los cráneos. En tanto que la gente de las comunidades kaqchikeles devuelve los cráneos a sitios sagrados del paisaje, en Santiago Atitlán nuestros informantes dijeron que los cráneos y las pieles de los animales cazados debían devolverse a la Cofradía San Juan. En la localidad, se cree que es San Juan el señor de los animales silvestres (Carlsen, 1997: 98). La cofradía sirve como almacén de cráneos y pieles de diversos mamíferos silvestres; algunos aparecen disecados y cuelgan del techo de la cofradía, en tanto que otros se utilizan como elementos de vestuario durante la danza del venado y el



**Figura 27.** Creencias locales relativas a los tipos de huesos que deben devolverse a los sitios sagrados, según lo informaron personas con conocimiento sobre las ceremonias relacionadas con la cacería, en las diversas comunidades en torno al lago de Atitlán.

jaguar (Figura 28). Aunque los informantes de Santiago Atitlán sostuvieron que los cráneos deben devolverse a la cofradía, los depósitos de restos de animales en los santuarios de cacería próximos al poblado sugieren que hubieron variaciones en esta práctica a lo largo del tiempo. Pudo observarse la presencia de cráneos en depósitos rituales de restos de fauna en cinco santuarios locales, lo que indica que algunas veces los cráneos se devolvían a los sitios sagrados del paisaje (Figura 1).

#### *Práctica B para el depósito de huesos*

Varios residentes de Santiago Atitlán informaron que sólo los huesos de los animales grandes deben devolverse a los sitios

sagrados, ya sea a la cofradía o a los santuarios del bosque. Entre las especies que los informantes consideraron “animales grandes,” se contaron: venado de cola blanca, venado mazama, pecarí de cuello blanco, pecarí de labio blanco, agutí paca, coatí y mapache.

La identificación preliminar de especies, hecha en campo, relativa a los depósitos de los santuarios vecinos apoya en lo general lo informado. Los restos corresponden sobre todo a huesos de venado de cola blanca, aunque también hay presencia de restos de pecarí, agutí paca, coatí y tapir, así como algunos restos de armadillos. La Cofradía San Juan también tiene muchos de los “animales grandes” mencionados, aunque también tiene



**Figura 28.** Cráneo de venado y vestimenta hecha de piel, conservados en una mesa de la Cofradía San Juan, en Santiago Atitlán. En la repisa inferior de la mesa se almacenan diversos cráneos y pieles.

caparazones de armadillo, restos de ardillas y un pequeño gato moteado (ocelote o margay).

#### *Práctica C para el depósito de huesos*

Los patrones de descarte mencionados con anterioridad contrastan con los reportados en los poblados de tz'utujiles, en el lado poniente del lago (ver Figura 27). Nuestros informantes de San Pedro, San Juan y San Pablo la Laguna insistieron en que todos los elementos óseos de los mamíferos cazados deben devolverse a los sitios sagrados. Según nos dijo un hombre, el dueño de los animales “hace un animal nuevo con cada hueso que se devuelve: incluso con el más pequeño hueso de una pata. Por eso deben devolverse todos los huesos.” En esta región, el comportamiento ritual se vincula sin ambigüedades con la regeneración de las especies. La identificación preliminar, en

campo, de los depósitos de restos animales asociados con estas comunidades parecen dar apoyo a este comportamiento, pues contienen una gran diversidad de elementos óseos.

Algunos residentes de Santiago Atitlán informaron que todos los huesos de los animales cazados deben devolverse a los sitios sagrados, sin importar su tamaño. Los individuos que nos informaron sobre esta práctica declararon que el lugar preferido para la devolución de cráneos y pieles era la Cofradía San Juan, en tanto que otros tipos de restos debían llevarse a los lugares sagrados del bosque.

#### **Discusión**

Está claro que las personas que viven en torno al lado de Atitlán descartan algunos de —o todos— los huesos de los mamíferos

silvestres en contextos rituales, en contextos ajenos al entorno doméstico, una práctica con implicaciones arqueológicas potencialmente significativas. Otras comunidades, ¿siguen este tipo de prácticas o se trata de un comportamiento estrictamente local? Una revisión de la literatura etnográfica sugiere que el descarte ritual de huesos de animales va mucho más allá de las márgenes del lago de Atitlán. A principios del siglo veinte, La Farge y Byers (1931: 243) visitaron una cueva en el área de Jacalteco que contenía “grandes cantidades de huesos de animales.” Los q’anjobales de San Miguel Acatán conservaban los huesos de venado en altares domésticos hasta su depósito final en una cueva local (Grollig, 1959: 162). En Momostenango, los k’ichés depositan los huesos de venado en una roca erguida que consideran sagrada, así como en un peñasco tallado que muestra un jaguar (Cook, 1981: 143, 2000: 114-115). Asimismo, los huastecos del Estado de Veracruz depositan sus huesos de venado en un círculo poco profundo, rodeado de piedras (Alcorn, 1984: 88).

La creencia de que los huesos de los animales deben someterse a un depósito especial también se ha documentado entre otros pueblos mesoamericanos de fuera del área maya. En Honduras, los lencas almacenaban los huesos de los venados cazados hasta que se llevaban a cabo ceremonias posteriores a la cacería, cuando se depositaban dichos huesos en santuarios en las montañas (Chapman, 1985: 141). En México, los nahuas del norte del Estado de Hidalgo depositaban todos los huesos de los animales que cazaban en lugares sagrados en las montañas (Montoya Briones, 1968: 23). Los mixes del Estado de Oaxaca conservaban los “cráneos, mandíbulas y otros huesos de los animales que cazaban,” con el fin de devolverlos a sitios sagrados en las cimas de las montañas o en cuevas (Lipp, 1991: 95). De manera parecida, los tlapanecos del Estado de Guerrero almacenaban cuidadosamente los cráneos y las mandíbulas de los animales cazados hasta su depósito ritual en un sitio sagrado en las montañas (Neff Nuixa, 2001: 368-369).

Como se señaló anteriormente, los registros etnográficos demuestran que varios pueblos mesoamericanos tienen la costumbre de depositar huesos de animales en lugares sagrados del paisaje, en lugar de deshacerse de ellos con el resto de la basura doméstica. Queda sin responder la pregunta de la antigüedad de esta práctica ritual. Aunque evaluar la antigüedad de esta práctica habrá de requerir investigaciones de campo y datación de los depósitos de cacería *in situ*, la literatura parece apuntar a que el descarte especializado de ciertos huesos de animales data de hace mucho tiempo en el área maya. Uno de los informes más tempranos que hablan de la costumbre de la gente de conservar los huesos de los animales data del período colonial. En el siglo XVIII, los cazadores del Departamento de

Huehuetenango, en Guatemala, conservaban cuidadosamente los huesos de los venados, con el fin de no hacer enfadar al señor de estos animales (Cortés y Larraz, 1958 [1768-1770]: 119-120). Desafortunadamente, no se dice nada del depósito final de estos restos. Sin embargo, mucho más tarde Grollig (1959: 162), quien trabajaba en la misma área, informó que los cazadores de San Miguel Acatán almacenaban los huesos de los venados hasta que llegaba el tiempo de transportarlos y depositarlos en una cueva cercana.

Los depósitos arqueológicos hallados en cuevas de las tierras bajas mayas documentan la antigüedad de la práctica de depositar de manera especial ciertos restos de animales en sitios sagrados (Brady, 1989; Emery, 2004; Pendergast, 1969, 1971, 1974; Pohl, 1983; Pohl y Pohl, 1983). Un depósito hallado en la cueva Eduardo Quiroz, en Belice, que data del período Clásico tardío, contenía elementos óseos no relacionados de zarigüeyas, coatís, pacas, conejos silvestres, tapires, venados mazama y venados de cola blanca, lo que sugiere que “sólo se llevaron a la cueva ciertas porciones de estos animales,” con el fin de depositarlas ahí (Pendergast, 1971: 83). Se han hallado depósitos similares de huesos no relacionados de mamíferos medianos y grandes en los conjuntos del Clásico tardío hallados en las cuevas de Actun Polbilche’ (Pendergast, 1974) y de Actum Balam, en Belice (Pendergast, 1969: 58), así como en la de Naj Tunich, en Guatemala (Brady, 1989: 377-378). Asimismo, restos de animales hallados en varias cuevas de las tierras bajas sugieren que los cráneos de los venados se depositaron en contextos ceremoniales (Pohl, 1983: 89; Pohl y Pohl, 1983). Quizás estos huesos “se devolvieron” al guardián de los animales en el curso de antiguos ritos de cacería llevado a cabo en cuevas.

Como queda de manifiesto en los relatos etnográficos, la formación de depósitos rituales de restos de fauna obedece a la creencia de que el guardián de los animales cobrará venganza contra los cazadores que no cumplan con el protocolo ceremonial. Pero el tratamiento especializado de los restos óseos también obedece a la fusión simbólica de los huesos con el concepto de regeneración en el área maya. Los mayas k’ichés consideran a los huesos como semillas dotadas de fuerza y vida latentes (ver, por ejemplo, Carmack, 1981: 352; Christenson, 2003: 129). Un mito chuj cuenta los actos de una deidad que conservaba y plantaba los huesos de los animales silvestres, para que pudieran nacer nuevas criaturas (La Farge, 1947: 50). Tras nacer de la tierra, las criaturas silvestres eran encerradas en una cueva-corril de piedra, cerrándose la entrada con rocas. Estas creencias se basan en el concepto del “floreCIMIENTO de los muertos,” que es uno de los paradigmas culturales más importantes que ilustran la manera en que la vida ancestral sostiene a las nuevas generaciones, reciclándose sin fin (Carlsen,

1997: 50; Carlsen y Prechtel, 1991).

Las referencias etnográficas de otras partes de Mesoamérica también asocian la conservación y el depósito especializado de huesos de animales con los conceptos indígenas relativos a la regeneración de las especies. Los huicholes creen que el venado no muere, sino que renace de sus huesos si éstos se manejan y almacenan con cuidado (Myerhoff, 1974: 83, 201). Los mixes de Oaxaca devuelven los huesos a los sitios sagrados para que el guardián de los animales pueda volver a colocar carne sobre ellos (Lipp, 1991: 95). Asimismo, los tlapanecas de Guerrero presentan ofrendas de alimento a los cráneos y mandíbulas de animales que han conservado. En lo que constituye un acto simbólico de regeneración, cada hueso se envuelve en “pieles” de algodón antes de su depósito en santuarios de montaña (Neff Nuixa, 2001: 368-369).

Los relatos indígenas de la creación que se registraron durante el período colonial también vinculan los huesos con la actividad y la regeneración. En el Popol Vuh, la madre de los Gemelos Heroicos resulta embarazada por un cráneo que cuelga de un árbol y los Gemelos Heroicos mismos renacen en el inframundo a partir de sus huesos molidos (Christenson, 2003; Tedlock, 1985). Un mito mexicana del centro de México cuenta la manera en que Quetzalcóatl creó a los seres humanos recogiendo los huesos de los ancestros y rociándolos con su propia sangre (Caso, 1958: 12). Además de los relatos escritos, es común hallar representaciones visuales de huesos como fuente de nueva vida en la iconografía maya del período Clásico, que muestra cráneos de los que florece vegetación y cadáveres humanos germinando en el inframundo como árboles (ver, por ejemplo, Carlsen y Prechtel, 1991: 32-36; Schele y Mathews, 1998: 120-123). La larga vinculación simbólica de los huesos con la regeneración en Mesoamérica —junto con la creencia de que existe un señor de los animales— sugiere la probabilidad de que el protocolo de cacería dictara en la antigüedad el descarte especializado de ciertos restos óseos.

## Conclusiones

Desde el período Clásico hasta el presente, los estudiosos han documentado la extendida creencia maya en la existencia de un guardián de los animales que debe ser propiciado en ritos llevados a cabo tanto antes como después de la cacería (ver, por ejemplo, Alcorn, 1984: 88; Cabarrús, 1998: 47; Cortes y Larraz, 1958 [1768-1770]: 119-120; Hofling, 1991: 136-153; Redfield y Villa Rojas, 1934: 117-118; Sapper, 1897: 268; Taube, 2003b: 472-475; Thompson, 1930: 124-135; Tozzer, 1907: 162, 1941: 144,

162; Wagley, 1949: 57; Wisdom, 1940: 71-73). A pesar de la longevidad de esta creencia, los sitios físicos utilizados para llevar a cabo los ritos de cacería y los depósitos rituales de restos asociados con los primeros siguen siendo casi completamente desconocidos.

Los santuarios de cacería del lago de Atilán nos brindan un atisbo de los tipos de sitios topográficos y depósitos rituales asociados con las ceremonias de cacería de los mayas, tanto contemporáneas como recientes. Todos los santuarios de cacería se hallan asociados con salientes rocosas, entre las que se incluyen: cuevas u oquedades poco profundas, pilas de peñascos caídos con nichos y peñascos aislados que brindan protección de los elementos. La característica cultural más obvia que indica el uso de un sitio en los ritos de cacería es la presencia de un depósito ritual de restos de fauna. Las investigaciones preliminares sugieren que estos depósitos incluyen predominantemente (aunque no de manera exclusiva), restos de mamíferos, lo que va en paralelo con las creencias locales contemporáneas sobre los tipos de animales que se hallan bajo la protección del guardián de los animales. La identificación y análisis a profundidad de los depósitos arqueológicos de huesos que pudieron haberse acumulado durante los ritos de cacería de la antigüedad constituyen un paso importante para constatar la continuidad de estas prácticas a lo largo del tiempo.

## Agradecimientos

La presente investigación recibió el apoyo de una beca (n.º 05012) de la Foundation for the Advancement of Mesoamerican Studies, Inc. (Fundación para el Avance de los Estudios Mesoamericanos). Me gustaría agradecer a la Dra. Kitty Emery y al Programa de Arqueología Ambiental del Museo de Historia Natural de Florida, quienes generosamente donaron imágenes digitales de los restos óseos utilizados en la identificación preliminar de especies. Un sincero agradecimiento para Dolores Ratzan, Miguel Coche Par, Sergio García, Julián Pérez Xajil, Manuel Jáminez Tambriz, Pedro Velásquez Yaxón, Andrés Sosa y Francisco Ixtamer Ramos, por su ayuda en el trabajo de campo. Los santuarios de cacería se identificaron por primera vez como parte del Proyecto Etnoarqueológico Costumbres Mayas, dirigido por Luis Romero y por esta autora. Me gustaría expresar nuestro agradecimiento al Instituto de Antropología e Historia de Guatemala, quien otorgó su permiso para este proyecto.

## Maya Archaeology

# Bibliografía

- Acosta, Jorge R.  
1957 Resumen de los informes de las exploraciones arqueológicas en Tula, Hidalgo, durante las IX y X temporadas, 1953-54. *Anales del Instituto Nacional de Antropología e Historia* 9:119-169.
- Agrinier, Pierre  
1970 *Mound 20, Mirador, Chiapas, Mexico*. Papers of the New World Archaeological Foundation 28. Provo: Brigham Young University.  
1975 *Mounds 9 and 10 at Mirador, Chiapas, Mexico*. Papers of the New World Archaeological Foundation 39. Provo: Brigham Young University.
- Alcina Franch, José, Miguel León-Portilla, and Eduardo Matos Moctezuma  
1992 *Azteca-Mexica: Las culturas de México antiguo*. Barcelona: Lunwerg Editores.
- Alcorn, Janis B.  
1984 *Huastec Mayan Ethnobotany*. Austin: University of Texas Press.
- Aliphat Fernández, Mario M.  
1994 *Classic Maya Landscape in the Upper Usumacinta River Valley*. Ph.D. dissertation, University of Calgary.  
1996 Arqueología y paisajes del Alto Usumacinta. *Arqueología Mexicana* 4(22):24-29.
- Anaya Hernández, Armando  
1999 *Site Interaction and Political Geography in the Upper Usumacinta Region during the Late Classic: A GIS Approach*. Ph.D. dissertation, University of Calgary.  
2001 *Site Interaction and Political Geography in the Upper Usumacinta Region during the Late Classic: A GIS Approach*. BAR International Series 994. Oxford: J. and E. Hedges.
- Anaya Hernández, Armando, Stanley P. Gunter, and Marc U. Zender  
2003 Sak Tz'i', a Classic Maya Center: A Locational Model Based on GIS and Epigraphy. *Latin American Antiquity* 14(2):179-192.
- Angulo V., Jorge  
1988 Estructura socio-política de Bonampak observada en sus características urbano-arquitectónicas y en su asentamiento espacio-temporal. *La pintura mural prehispánica en México* 2(2):1-20. Mexico City: UNAM, INAH.
- Aoyama, Kazuo  
1995 Microwear Analysis in the Southeast Maya Lowlands: Two Case Studies at Copán, Honduras. *Latin American Antiquity* 6(2):129-144.  
2001 Ritos plebeyos en la Cueva Gordon n.º 3 de Copán (Honduras) durante el periodo Clásico: Análisis de las microhuellas de uso sobre la lítica menor de obsidiana. *Mayab* 14:5-16.
- 2007 Elite Artists and Craft Producers in Classic Maya Society: Lithic Evidence from Aguateca, Guatemala. *Latin American Antiquity* 8(1):3-26.
- Bachand, Bruce R.  
2006 Preclassic Excavations at Punta de Chimino, Petén, Guatemala: Investigating Social Emplacement on an Early Maya Landscape. Ph.D. dissertation, Department of Anthropology, University of Arizona, Tucson.  
2008 Onset of the Early Classic Period in the Southern Maya Lowlands: New Evidence from Punta de Chimino, Guatemala. *Ancient Mesoamerica*, in press.
- Bachand, Bruce R., Otto Román, José Francisco Castañeda, and José María Anavisca  
2006 Punta de Chimino: El crecimiento y transformación de un centro ceremonial preclásico en el Lago Petexbatún. In *XIX Simposio de Investigaciones Arqueológicas en Guatemala, 2005*, Vol. 2, edited by Juan Pedro Laporte, Bárbara Arroyo and Héctor E. Mejía, pp. 827-837. Guatemala City: Museo Nacional de Arqueología y Etnología.
- Banco Industrial  
2003 *Colección de arte prehispánico*. Guatemala City: Corporación Banco Industrial.
- Beekman, Christopher S.  
2003 Agricultural Pole Rituals and Rulership in Late Formative Central Jalisco. *Ancient Mesoamerica* 14(2):299-318.
- Beliaev, Dmitri, and Alexandr Safronov  
2004 Ak'e y Xukalnah: Istoría y politiceskaia geografia gosoudarstv maia Verhnei Usumasinty. Electronic document, <http://www.mesoamerica.ru/indians/maya/ake.html>, accessed August 24, 2006.
- Bell, Ellen E., Robert J. Sharer, Loa P. Traxler, David W. Sedat, Christine W. Carelli, and Lynn A. Grant  
2003 Tombs and Burials in the Early Classic Acropolis at Copan. In *Understanding Early Classic Copan*, edited by Ellen E. Bell, Marcello A. Canuto, and Robert J. Sharer, pp. 131-157. Philadelphia: University of Pennsylvania Museum.
- Bentley, R. Alexander, T. Douglas Price, Jens Lüning, Detlef Gronenborn, Joachim Wahl, and Paul D. Fullagar  
2002 Prehistoric Migration in Europe: Strontium Isotope Analysis of Early Neolithic Skeletons. *Current Anthropology* 34:799-804.
- Berrin, Kathleen, ed.  
1978 *Art of the Huichol Indians*. New York: Harry N. Abrams.

- Beyer, Herman  
1965 El llamado "Calendario Azteca": Descripción e interpretación del cuauhxicalli de la "Casa de las Águilas." *El México Antiguo* 10:134-256.
- Biró, Péter  
2004 Sak Tz'í in the Classic Period Hieroglyphic Inscriptions. *Mesoweb*: www.mesoweb.com/articles/biro/SakTzi.pdf.
- Borgatti, Stephen P.  
1996 *ANTHROPAC 4.0*. Natick, MA: Analytic Technologies.
- Brady, James E.  
1989 *An Investigation of Maya Ritual Cave Use with Special Reference to Naj Tunich, Peten, Guatemala*. Ph.D. dissertation, University of California, Los Angeles. Ann Arbor, MI: University Microfilms.
- Brady, James E., and Wendy Ashmore  
1999 Mountains, Caves, Water: Ancient Maya Ideational Landscapes. In *Archaeologies of Landscape: Contemporary Perspectives*, edited by Wendy Ashmore and A. Bernard Knapp, pp. 124-148. Oxford: Blackwell.
- Brown, Linda A.  
2001 Feasting on the Periphery: The Production of Ritual Feasting and Village Festivals at the Ceren site, El Salvador. In *Feasts: Archaeological and Ethnographic Perspectives on Food, Politics, and Power*, edited by Michael Dietler and Brian Hayden, pp. 368-390. Washington, D.C.: Smithsonian Institution Press.
- 2005 Planting the Bones: Hunting Ceremonialism at Contemporary and Nineteenth-Century Shrines in the Guatemalan Highlands. *Latin American Antiquity* 16(2):131-146.
- Brown, Linda A., and Kitty F. Emery  
2008 Negotiations with the Animate Forest: Hunting Shrines in the Guatemalan Highlands. *Journal of Archaeological Method and Theory* 15(4):300-337.
- Brown, Linda A., and Luís Alberto Romero  
2002 Lugares sagrados para ritos de la cacería. In *XV Simposio de Investigaciones Arqueológicas en Guatemala, 2001*, Vol. 2, edited by Juan Pedro Laporte, Héctor Escobedo, and Bárbara Arroyo, pp. 771-778. Guatemala City: Museo Nacional de Arqueología y Etnología.
- Buikstra, Jane E., T. Douglas Price, Lori E. Wright, and James A. Burton  
2003 Tombs from the Copán Acropolis: A Life History Approach. In *Understanding Early Classic Copan*, edited by Ellen E. Bell, Marcello A. Canuto, and Robert J. Sharer, pp. 185-206. Philadelphia: University of Pennsylvania Museum.
- Cabarrús, Carlos Rafael  
1998 *La cosmovisión q'eqchi' en proceso de cambio*. Guatemala City: Cholsamaj.
- Cabrera Castro, Rubén  
1999 Las prácticas funerarias de los antiguos teotihuacanos. In *Prácticas funerarias en la Ciudad de los Dioses: Los enterramientos humanos de la antigua Teotihuacan*, edited by Linda Manzanilla and Carlos Serrano, pp. 503-539. Mexico City: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Carmack, Robert M.  
1981 *The Quiche Mayas of Uatatlán: The Evolution of a Highland Maya Kingdom*. Norman: University of Oklahoma Press.
- Carlsen, Robert S.  
1997 *The War for the Heart and Soul of a Highland Maya Town*. Austin: University of Texas Press.
- Carlsen, Robert, and Martin Prechtel  
1991 The Flowering of the Dead: An Interpretation of Highland Maya Culture. *Man* (26):23-42.
- Caso, Alfonso  
1927 *El teocalli de la guerra sagrada*. Mexico City: Publicaciones de la Secretaría de Educación Pública de la Nación.
- 1958 *The Aztecs: People of the Sun*. Translated by Lowell Dunham. University of Oklahoma Press, Norman.
- Chapman, Ann  
1985 *Los hijos del copal y la candela*. Mexico City: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Christenson, Allen J.  
2003 *Popol Vuh: The Sacred Book of the Maya*. Norman: University of Oklahoma Press.
- Clendinnen, Inga  
1987 *Ambivalent Conquests: Maya and Spaniards in Yucatán, 1517-1570*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Coe, Michael D.  
1982 *Old Gods and Young Heroes: The Pearlman Collection of Maya Ceramics*. Jerusalem: The Israel Museum.
- Coe, William R.  
1959 *Piedras Negras Archaeology: Artifacts, Caches, and Burials*. Museum Monographs. Philadelphia: University Museum, University of Pennsylvania.
- Cook, Garrett W.  
1981 *Supernaturalism, Cosmos and Cosmogony in Quichean Expressive Culture*. Ph.D. dissertation, State University of New York. Ann Arbor, MI: University Microfilms.
- 2000 *Renewing the Maya World: Expressive Culture in a Highlands Town*. Austin: University of Texas Press.
- Cortes y Larraz, Pedro  
1958[1768-1770] *Descripción geográfico-moral de la diócesis de Goathemala*. Guatemala City: Tipografía Nacional.
- Couch, N. C. Christopher  
1988 *Pre-Columbian Art from the Ernest Erickson Collection at the American Museum of Natural History*. New York: American Museum of Natural History.
- Cuéllar, Alfredo  
1981 *Tezcatzoncatl escultórico – el Chac Mool – el dios mesoamericano del vino*. Mexico City: Avangráfica.
- Demarest, Arthur A.  
1992 Ideology in Ancient Maya Cultural Evolution: The Dynamics of Galactic Politics. In *Ideology and Pre-Columbian Civilizations*, edited by Arthur A. Demarest and Geoffrey W. Conrad, pp. 135-158. Santa Fe: School of American Research Press.
- Eliade, Mircea  
1959 *The Sacred and the Profane*. New York: Harcourt Brace.
- Emery, Kitty F.  
2004 Animals from the Maya Underworld: Reconstructing Elite Maya Ritual at the Cueva de los Quetzales, Guatemala. In *Behavior Behind Bones: The Zooarchaeology of Ritual, Religion, Status and Identity*, edited by Sharyn Jones O'Day, Wim Van Neer, and Anton Ervynck, pp. 101-113. Oxford: Oxbow Books.
- Escobedo, Héctor L., and Zachary X. Hruby  
2002 El contexto y producción del Escondite O-13-57 de Piedras Negras, Guatemala. In *XV Simposio de Investigaciones Arqueológicas en Guatemala, 2001*, Vol. 2, edited by Juan Pedro Laporte, Héctor Escobedo, and Bárbara Arroyo, pp. 927-935. Guatemala City: Museo Nacional de Arqueología y Etnología.
- Escobedo, Héctor L., and Marcelo Zamora  
1999 PN 47: Excavaciones en la Estructura R-5. In *Proyecto Arqueológico Piedras Negras, informe preliminar no. 3, tercera temporada, 1999*, edited by Héctor L. Escobedo and Stephen D. Houston, pp. 217-248. Report submitted to the Instituto de Antropología e Historia de Guatemala.
- Fash, William L.  
1998 Dynastic Architectural Programs: Intention and Design in Classic Maya Buildings at Copan and Other Sites. In *Function and Meaning in Classic Maya Architecture*, edited by Stephen D. Houston, pp. 223-270. Washington, D.C.: Dumbarton Oaks.
- Fash, William L., and Barbara Fash  
2000 Teotihuacan and the Maya. In *Mesoamerica's Classic Heritage: From Teotihuacan to the Aztecs*, edited by David Carrasco, Lindsay Jones, and Scott Sessions, pp. 433-463. Boulder: University Press of Colorado.
- Faure, Gunter  
1986 *Principles of Isotope Geology*. New York: John Wiley.
- Ferrer Aguilar, Juan Antonio  
2002 Plan de Ayutla: Estrategia de desarrollo de la comunidad y sitio arqueológico localizado en la región norte de Chiapas. Manuscript on File, Centro Regional INAH, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, Mexico.

- Fox, James A., and John S. Justeson  
1984 Polyvalence in Mayan Hieroglyphic Writing. In *Phoneticism in Maya Hieroglyphic Writing*, edited by John S. Justeson and Lyle Campbell, pp. 17-76. Institute for Mesoamerican Studies, Publication 9. Albany: Institute for Mesoamerican Studies, State University of New York.
- Freidel, David A., Linda Schele, and Joy Parker  
1993 *Maya Cosmos: Three Thousand Years on the Shaman's Path*. New York: Morrow.
- Garber, James F., David W. Driver, Lauren A. Sullivan, and David M. Glassman  
1998 Bloody Bowls and Broken Pots: The Life, Death, and Rebirth of a Maya House. In *The Sowing and the Dawning: Termination, Dedication, and Transformation in the Archaeological and Ethnographic Record of Mesoamerica*, edited by Shirley B. Mock, pp. 125-133. Albuquerque: University of New Mexico.
- Garibay K., Ángel Maria  
1979 *Teogonía e historia de los mexicanos: Tres opúsculos del siglo XVI*. Mexico City: Editorial Porrúa.
- Gillespie, Susan D.  
2001 Personhood, Agency, and Mortuary Ritual: A Case Study from the Ancient Maya. *Journal of Anthropological Archaeology* 20:73-112.
- Graham, Ian  
1982 *Corpus of Maya Hieroglyphic Inscriptions, Volume 3, Part 3: Yaxchilan*. Cambridge, MA: Peabody Museum of Archaeology and Ethnology, Harvard University.
- Grollig, Francis Xavier  
1959 San Miguel Acatan, Huehuetenango, Guatemala: A Modern Maya Village. Ph.D. dissertation, Dept of Anthropology, University of Indiana. Ann Arbor, MI: University Microfilms.
- Grube, Nikolai, and Guillermo Bernal  
2007 Panel of Unknown Provenance in the Palenque Museum. *Mexicon* 29(4):90.
- Grube, Nikolai, Alfonso Lacadena, and Simon Martin  
2003 *Notebook for the XXVIIIth Maya Hieroglyphic Forum at Texas, March, 2003. Chichen Itza and Ek Balam: Terminal Classic Inscriptions from Yucatan*. University of Texas at Austin.
- Grupe, Gisela, T. Douglas Price, Peter Schröter, Frank Söllner, Clark M. Johnson, Brian L. Beard  
1997 Mobility of Bell Beaker People Revealed by Strontium Isotope Ratios of Tooth and Bone: A Study of Southern Bavarian Skeletal Remains. *Applied Geochemistry* 12:517-525.
- Gutiérrez Solana Rickards, Nelly  
1983 *Objetos ceremoniales en piedra de la cultura mexicana*. Mexico City: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Hodell, David A., Rhonda Quinn, Mark Brenner, and George Kamenov  
2004 Spatial Variation of Strontium Isotopes ( $^{87}\text{Sr}/^{86}\text{Sr}$ ) in the Maya Region: A Tool for Tracking Ancient Human Migration. *Journal of Archaeological Science* 31:585-601.
- Hofling, Charles A.  
1991 *Itza Maya Texts with a Grammatical Overview*. Salt Lake City: University of Utah Press.
- Houston, Stephen D.  
1993 *Hieroglyphs and History at Dos Pilas: Dynastic Politics of the Classic Maya*. Austin: University of Texas Press.  
1996 Symbolic Sweatbaths of the Maya: Architectural Meaning in the Cross Group at Palenque, Mexico. *Latin American Antiquity* 7(2):132-151.
- Houston, Stephen D., Héctor Escobedo, Perry Hardin, Richard Terry, David Webster, Mark Child, Charles Golden, Kitty F. Emery, and David Stuart  
1999 Between Mountains and Sea: Investigations at Piedras Negras, Guatemala, 1998. *Mexicon* 21:10-17.
- Houston, Stephen D., David Stuart, and Karl A. Taube  
2006 *The Memory of Bones: Body, Being, and Experience among the Classic Maya*. Austin: University of Texas Press.
- Hruby, Zachary X.  
2003a Lascas pintadas escondidas: Descubrimientos nuevos en los excéntricos de Piedras Negras, Guatemala. Paper presented at the XVII Simposio de Investigaciones Arqueológicas en Guatemala, Museo Nacional de Arqueología y Etnología, Guatemala City.
- 2003b Re-evaluación de las categorías utilitarias y ceremoniales de artefactos mayas de piedra. In *XVI Simposio de Investigaciones Arqueológicas en Guatemala*, Vol 1, edited by Juan Pedro Laporte, Bárbara Arroyo, Héctor L. Escobedo, and Héctor E. Mejía, pp. 513-518. Guatemala City: Museo Nacional de Arqueología y Etnología.
- 2006a The Organization of Chipped-Stone Economies at Piedras Negras, Guatemala. Ph.D. dissertation, Department of Anthropology, University of California, Riverside.
- 2006b Quauhxicalli: The Context, Form and Meaning of an Aztec Sacrificial Vessel. Manuscript on file, Department of Anthropology, University of California, Riverside.
- 2007 Ritualized Chipped Stone Production at Piedras Negras, Guatemala. In *Rethinking Craft Specialization in Complex Societies: Archaeological Analyses of the Social Meaning of Production*, edited by Zachary X. Hruby and Rowan K. Flad. Archeological Papers of the American Anthropological Association 17. Arlington, VA: American Anthropological Association.
- Johnston, Kevin J.  
2006 Preclassic Maya Occupation of the Itzan Escarpment, Lower Río de la Pasión, Petén, Guatemala. *Ancient Mesoamerica* 17:177-201.
- Joyce, Rosemary A.  
1992 Ideology in Action: Classic Maya Ritual Practice. In *Ancient Images, Ancient Thought: The Archaeology of Ideology. Proceedings of the 23rd Annual Chacmool Conference*, edited by A. Sean Goldsmith, Sandra Garvie, David Selin, and Jeannette Smith, pp. 497-506. Calgary: Archaeological Association, University of Calgary.
- Kamal, Omar, Gene Ware, Stephen Houston, Douglas Chabries, and Richard W. Christiansen  
1999 Multispectral Image Processing for Detail Reconstruction and Enhancement of Maya Murals from La Pasadita, Guatemala. *Journal of Archaeological Science* 26:1391-1407.
- Kerr, Justin, ed.  
2000 *The Maya Vase Book: A Corpus of Rollout Photographs of Maya Vases, Volume 6*. New York: Kerr Associates.
- Kindl, Olivia  
2003 *La jícara huichola: Un microcosmos mesoamericano*. Mexico City: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Kluckhohn, Clyde  
1977[1940] The Conceptual Structure in Middle American Studies. In *The Maya and Their Neighbors*, edited by Clarence L. Hay, Ralph L. Linton, Samuel K. Lothrop, Harry L. Shapiro, and George C. Vaillant, pp. 41-51. New York: Dover Publications.
- Knudson, Kelly J., and T. Douglas Price  
2007 Utility of Multiple Chemical Techniques in Archaeological Residential Mobility Studies: Case Studies from Tiwanaku- and Chiribaya-affiliated Sites in the Andes. *American Journal of Physical Anthropology* 132(1):25-39.
- Knudson, Kelly J., T. Douglas Price, Jane E. Buikstra, and Deborah E. Blom  
2004 The Use of Strontium Isotope Analysis to Investigate Tiwanaku Migration and Mortuary Ritual in Bolivia and Peru. *Archaeometry* 46(1):5-18.
- Knudson, Kelly J., Tiffany A. Tung, Kenneth C. Nystom, T. Douglas Price, and Paul D. Fullagar  
2005 The Origin of the Juch'uyppampa Cave Mummies: Strontium Isotope Analysis of Archaeological Human Remains from Bolivia. *Journal of Archaeological Science* 32:903-913.
- Krueger, Harold W.  
1985 Sr Isotopes and Sr/Ca in Bone. Paper presented at Biomineralization Conference, Warrenton, VA.
- Kubler, George  
1969 *Studies in Classic Maya Iconography*. Memoirs of the Connecticut Academy of Arts and Sciences 18. New Haven: Connecticut Academy of Arts and Sciences.
- La Farge, Oliver  
1947 *Santa Eulalia: The Religion of a Cuchumatán Indian Town*. Chicago: University of Chicago Press.

- La Farge, Oliver, and Douglas Byers  
1931 *The Year Bearer's People*. Middle American Research Series, Publication 3. New Orleans: Tulane University.
- Laporte, Juan Pedro, and Vilma Fialko  
1990 New Perspectives on Old Problems: Dynastic References for the Early Classic at Tikal. In *Vision and Revision in Maya Studies*, edited by Flora Clancy and Peter Harrison, pp. 33-66. Albuquerque: University of New Mexico Press.
- Las Casas, Fray Bartolomé de  
1967 *Apologética historia sumaria*. Mexico City: Universidad Nacional Autónoma de México.
- LeCount, Lisa J.  
1999 Polychrome Pottery and Political Strategies in Late and Terminal Classic Lowland Maya Society. *Latin American Antiquity* 10:239-258.  
2001 Like Water for Chocolate: Feasting and Political Ritual among the Late Classic Maya at Xunantunich, Belize. *American Anthropologist* 103:935-953.
- Lipp, Frank J.  
1991 *The Mixe of Oaxaca: Religion, Ritual and Healing*. Austin: University of Texas Press.
- Lopes, Luís  
2006 Some Notes on Fireflies. *Mesoweb*: www.mesoweb.com/features/lopes/Fireflies.pdf.
- Lothrop, Samuel  
1933 *Atitlán: An Archaeological Study of Ancient Remains on the Borders of Lake Atitlán, Guatemala*. Publication 44. Washington, D.C.: Carnegie Institution of Washington.
- Lumholtz, Carl  
1900 *Symbolism of the Huichol Indians*. Memoirs of the American Museum of Natural History 1. New York: American Museum of Natural History
- Martin, Simon, and Nikolai Grube  
1995 Maya Superstates. *Archaeology* (6):41-46.  
2000 *Chronicle of the Maya Kings and Queens: Deciphering the Dynasties of the Ancient Maya*. New York: Thames and Hudson.
- Martos López, Luis Alberto  
2005 Plan de Ayutla: Un centro político del Alto Usumacinta. *Lakamhá* 14:3-8. CONACULTA, INAH, Museo de Sitio "Dr. Alberto Ruz L'Huillier" de Palenque, Chiapas, Mexico.
- McAnany, Patricia  
1995 *Living with the Ancestors: Kinship to Kingship in Ancient Maya Society*. Austin: University of Texas Press.  
1998 Ancestors and the Classic Maya Built Environment. In *Function and Meaning in Classic Maya Architecture*, edited by Stephen D. Houston. Washington, D.C.: Dumbarton Oaks.
- McAnany, Patricia, Rebecca Storey, and Angela K. Lockhard  
1999 Mortuary Ritual and Family Polities at Formative and Early Classic K'axob, Belize. *Ancient Mesoamerica* 10:129-146.
- McBryde, Felix Webster  
1945 *Cultural and Historical Geography of Southwest Guatemala*. Washington, D.C.: Smithsonian Institution.
- Meadows, Richard  
2001 Crafting K'awil: A Comparative Analysis of Ancient Maya Symbolic Lithics from Three Sites in Northern Belize. Ph.D. dissertation, Department of Anthropology, University of Texas at Austin.
- Miller, Arthur G.  
1982 *On the Edge of the Sea: Mural Painting at Tancah-Tulum, Quintana Roo, Mexico*. Washington, D.C.: Dumbarton Oaks.
- Miller, Mary E., and Simon Martin  
2004 The Court at War. In *Courtly Art of the Ancient Maya*, edited by Mary E. Miller and Simon Martin, pp. 163-197. New York: Thames and Hudson.
- Mock, Shirley B., ed.  
1998 *The Sowing and the Dawning: Termination, Dedication, and Transformation in the Archaeological and Ethnographic Record of Mesoamerica*. Albuquerque: University of New Mexico Press.
- Montgomery, Janet, Jane A. Evans, and Tim Neighbour  
2003 Sr Isotope Evidence for Population Movement within the Hebridean Norse Community of NW Scotland. *Journal of the Geological Society of London* 160:649-653.
- Montgomery, Janet, Jane A. Evans, Dominic Powlesland, and Charlotte A. Roberts  
2005 Continuity or Colonization in Anglo-Saxon England? Isotope Evidence for Mobility, Subsistence Practice, and Status at West Heslerton. *American Journal of Physical Anthropology* 126:123-138.
- Montoya Briones, José de Jesús  
1968 Magia y cacería entre los nahuas de la Sierra de Hidalgo. *Boletín, Instituto Nacional de Antropología e Historia* 34.
- Morris, Earl H., Jean Charlot, and Ann Axtell Morris  
1931 *The Temple of the Warriors at Chichen Itzá, Yucatan*. Publication 406. Washington, D.C.: Carnegie Institution of Washington.
- Myerhoff, Barbara G.  
1974 *Peyote Hunt: The Sacred Journey of the Huichol Indians*. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Neff Nuixa, Françoise  
2001 La Lucerna y el Volcán Negro. In *La montaña en el paisaje ritual*, edited by Johanna Broda, Stanislaw Iwaniszewski, and Arturo Montero, pp. 353-374. Mexico City: CONACULTA, Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Negrín, Juan  
1975 *The Huichol Creation of the World*. Sacramento, CA: E. B. Crocker Art Gallery.
- Neurath, Johannes  
2002 *Las fiestas de la Casa Grande: Procesos rituales, cosmovisión y estructura social en una comunidad huichola*. Mexico City: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Nicholson, Henry B.  
1954 The Birth of the Smoking Mirror. *Archaeology* 7(3):164-70.  
1967 A Fragment of an Aztec Relief Carving of the Earth Monster. *Journal de la Société des Américanistes* 56(1):81-94.  
1971 Religion in Pre-Hispanic Central Mexico. In *Handbook of Middle American Indians* 10, edited by Robert Wauchope, pp. 395-446. Austin: University of Texas Press.
- Pasztor, Esther  
1983 *Aztec Art*. New York: Abrams.
- Pendergast, David M.  
1969 *The Prehistory of Actun Balam, British Honduras*. Toronto: The Royal Ontario Museum.  
1971 *Excavations at Eduardo Quiroz Cave, British Honduras (Belize)*. Toronto: The Royal Ontario Museum.  
1974 *Excavations at Actun Polbilche, Belize*. Toronto: The Royal Ontario Museum.
- Pohl, Mary D.  
1983 Maya Ritual Faunas: Vertebrate Remains from Burials, Caches, Caves, and Cenotes in the Maya Lowlands. In *Civilization in the Ancient Americas*, edited by Richard M. Leventhal and Allen Kolata, pp. 55-103. Cambridge, MA: University of New Mexico Press and Peabody Museum of Archaeology and Ethnology.
- Pohl, Mary D., and John M. Pohl  
1983 Ancient Maya Cave Rituals. *Archaeology* 36:28-32, 50-51.
- Preuss, Konrad Theodore  
1911 Die oberblutschale de alten Mexicaner erläutet nach Angaben der Cora-Indianer. *Zeitschrift für Ethnologie* 41:293-308.  
1998a El recipiente de sangre sacrificial de los antiguos mexicanos según los planteamientos de los coras. In *Fiestas, literatura y magia en el Nayarit: Ensayos sobre coras, huicholes y mexicanos de Konrad Theodor Preuss*, edited by Jesús Jáuregui and Johannes Neurath, pp. 403-19. Mexico City: Instituto Nacional Indigenista and Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos.  
1998b La religion astral mexicana en tiempos prehispánicos y en la actualidad. In *Fiestas, literatura y magia en el Nayarit: Ensayos sobre coras, huicholes y mexicanos de Konrad Theodor Preuss*, edited by Jesús Jáuregui and Johannes Neurath, pp. 317-22. Mexico City: Instituto Nacional Indigenista and Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos.

- Price, T. Douglas, Jennifer H. Burton, Paul D. Fullagar, Lori E. Wright, Jane E. Buikstra, and Vera Tiesler Blos  
2008 Strontium Isotopes and the Study of Human Mobility in Ancient Mesoamerica. *Latin American Antiquity* 19(2):167-180.
- Price, T. Douglas, Gisela Grupe, and Peter Schröter  
1998 Migration in the Bell Beaker Period of Central Europe. *Antiquity* 72:405-411.
- Price, T. Douglas, Clark M. Johnson, Joseph A. Ezzo, Jonathan E. Ericson, and James H. Burton  
1994 Residential Mobility in the Prehistoric Southwest United States: A Preliminary Study Using Strontium Isotope Analysis. *Journal of Archaeological Science* 21:315-330.
- Price, T. Douglas, Linda Manzanilla, and Willam D. Middleton  
2000 Immigration and the Ancient City of Teotihuacan in Mexico: A Study Using Strontium Isotope Ratios in Human Bones and Teeth. *Journal of Archaeological Science* 27:903-913.
- Rattray, Evelyn C.  
2001 *Teotihuacan: Ceramics, Chronology, and Cultural Trends*. Mexico City and Pittsburgh: INAH and the University of Pittsburgh.
- Redfield, Robert, and Alfonso Villa Rojas  
1934 *Chan Kom: A Maya Village*. Publication 448. Washington, D.C.: Carnegie Institution of Washington.
- Reents-Budet, Dorie, Ellen E. Bell, Loa P. Traxler, and Ronald L. Bishop  
2003 Early Classic Ceramic Offerings at Copan: A Comparison of the Hunal, Margarita, and Sub-Jaguar Tombs. In *Understanding Early Classic Copan*, edited by Ellen E. Bell, Marcello A. Canuto, and Robert J. Sharer, pp. 159-190. Philadelphia: University of Pennsylvania Museum.
- Robertson, Merle Greene  
1974 The Quadripartite Badge – A Badge of Rulership. In *Primera Mesa Redonda de Palenque, Part 1*, edited by Merle Greene Robertson, pp. 77-93. Pebble Beach: The Robert Louis Stevenson School.
- Robicsek, Francis, and Donald Hales  
1982 *The Maya Book of the Dead: The Ceramic Codex*. Charlottesville: University of Virginia Art Museum.
- Robin, Cynthia  
2002 Outside of Houses: The Practices of Everyday Life at Chan Nohol, Belize. *Journal of Social Archaeology* 2:245-268.
- Romero Molina, Javier  
1986 *Catálogo de la colección de dientes mutilados prehispánicos, IV parte*. Colección Fuentes. Mexico City: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Sahagún, Fray Bernardino de  
1950-1982 *Florentine Codex: General History of the Things of New Spain*. Translated by Arthur J. O. Anderson and Charles E. Dibble. Santa Fe: School of American Research.  
1997 *Primeros memoriales*. Translated by Thelma Sullivan. Norman: University of Oklahoma Press.
- Sapper, Karl  
1897 *Northern Central America with a Trip to the Highland of Anahuac: Travels and Studies of the Years 1888-1895*. Brunswick: F. Viewig.
- Saturno, William  
2006 The Dawn of Maya Gods and Kings. *National Geographic* 209(1):68-77.
- Saturno, William, Karl Taube, and David Stuart  
2005 *The Murals of San Bartolo, El Petén, Guatemala, Part 1: The North Wall*. Ancient America 7. Barnardsville, NC: Center for Ancient American Studies.
- Schaefer, Stacy B., and Peter T. Furst  
1996 Introduction. In *People of the Peyote: Huichol Indian History, Religion, and Survival*, edited by Stacy B. Schaefer and Peter T. Furst, pp. 1-25. Albuquerque: University of New Mexico Press.
- Schele, Linda  
1977 Palenque: The House of the Dying Sun. In *Native American Astronomy*, edited by Anthony F. Aveni, pp. 42-56. Austin: University of Texas Press.
- Schele, Linda, and David Freidel  
1990 *A Forest of Kings: The Untold Story of the Ancient Maya*. New York: Morrow.
- Schele, Linda, and Peter Mathews  
1998 *The Code of Kings: The Language of Seven Sacred Maya Temples and Tombs*. New York: Scribner.
- Schele, Linda, and Mary Ellen Miller  
1986 *The Blood of Kings: Dynasty and Ritual in Maya Art*. New York: George Braziller.
- Schmidt, Peter  
1976 Aviso de la existencia de un sitio arqueológico importante en terrenos del ejido Plan de Ayutla, Chiapas. Manuscript on file, Dirección de Monumentos Prehispánicos, INAH, Mexico City.
- Scholes, France V., and Eleanor B. Adams, eds.  
1938 *Diego Quijada, alcalde mayor de Yucatán 1561-1565*. Mexico City: Editorial Porrúa.
- Seler, Eduard  
1902-1923 *Gesammelte Abhandlungen zur Amerikanischen Sprach- und Altertumskunde*. 5 vols. Berlin: Ascher.
- Sempowski, Martha Lou, and Michael W. Spence  
1994 *Mortuary Practices and Skeletal Remains at Teotihuacan*. Salt Lake City: University of Utah Press.
- Sexton, James D., and Ignacio Bizarro Ujpán  
1999 *Hearth of Heaven, Hearth of Earth and Other Mayan Folktales*. Washington, D.C.: Smithsonian Institution Press.
- Simmons, Scott E., and Payson Sheets  
2002 Divination at Ceren: The Evidence from Structure 12. In *Before the Volcano Erupted: The Ancient Ceren Village in Central America*, edited by Payson Sheets, pp. 104-114. Austin: University of Texas Press.
- Smith, A. Ledyard  
1972 *Excavations at Altar de Sacrificios: Architecture, Settlement, Burials, and Caches*. Papers of the Peabody Museum of Archaeology and Ethnology 62(2). Cambridge, MA: Harvard University.
- Smyth, Michael P., and Daniel Rogart  
2004 A Teotihuacan Presence at Chac II, Yucatan, Mexico. *Ancient Mesoamerica* 15:17-47.
- Stuart, David  
1998 Fire Enters His House: Architecture and Ritual in Classic Maya Texts. In *Function and Meaning in Classic Maya Architecture*, edited by Stephen D. Houston, pp. 373-425. Washington, D.C.: Dumbarton Oaks.  
1999 Una guerra entre Yaxchilán y Piedras Negras? In *Proyecto Arqueológico Piedras Negras, informe preliminar no. 2, segunda temporada, 1998*, edited by Héctor Escobedo and Stephen Houston, pp. 389-392. Report submitted to the Instituto de Antropología e Historia de Guatemala.  
2000 "The Arrival of Strangers": Teotihuacan and Tollan in Classic Maya History. In *Mesoamerica's Classic Heritage: Teotihuacan to the Aztecs*, edited by David Carrasco, Lindsay Jones, and Scott Sessions, pp. 465-513. Boulder: University Press of Colorado.  
2004 The Beginnings of the Copan Dynasty: A Review of the Hieroglyphic and Historical Evidence. In *Understanding Early Classic Copán*, edited by Ellen Bell, Marcello Canuto, and Robert Sharer, pp. 215-47. Philadelphia: University of Pennsylvania Museum of Archaeology and Anthropology.  
2005 *The Inscriptions of Temple XIX at Palenque: A Commentary*. San Francisco: Pre-Columbian Art Research Institute.
- Stuart, David, and Ian Graham  
2003 *Corpus of Maya Hieroglyphic Inscriptions, Volume 9, Part 1: Piedras Negras*. Cambridge, MA: Peabody Museum of Archaeology and Ethnology, Harvard University.
- Stuart, David, and George Stuart  
2005 The Archaeology and Interpretation of the Temple of the Inscriptions at Palenque, 1922-2005. Manuscript on file, Department of Anthropology, University of California, Riverside.

- Taube, Karl  
1992 *The Major Gods of Ancient Yucatan*. Studies in Pre-Columbian Art and Archaeology 32. Washington, D.C.: Dumbarton Oaks.
- 1994a The Birth Vase: Natal Imagery in Ancient Maya Myth and Ritual. In *The Maya Vase Book, Volume 4*, edited by Justin Kerr, pp. 650-85. New York: Kerr Associates.
- 1994b The Iconography of Toltec Period Chichen Itza. In *Hidden in the Hills: Maya Archaeology of the Northwestern Yucatan Peninsula*, edited by Hanns J. Prem, pp. 212-246. Acta Mesoamericana 7. Möckmühl: Verlag von Flemming.
- 1997 A God Name Zip. *Archaeology* 50:39.
- 1998 The Jade Hearth: Centrality, Rulership, and the Classic Maya Temple. In *Function and Meaning in Classic Maya Architecture*, edited by Stephen D. Houston, pp. 427-478. Washington, D.C.: Dumbarton Oaks.
- 2001 Dance. In *The Oxford Encyclopedia of Mesoamerican Cultures*, edited by David Carrasco, pp. 305-308. Oxford: Oxford University Press.
- 2003a Maws of Heaven and Hell: The Symbolism of the Centipede and Serpent in Classic Maya Religion. In *Antropología de la eternidad: La muerte en la cultura maya*, edited by Andrés Ciudad Ruiz, Mario Humberto Ruz Sosa, and Maria Josefa Iglesias Ponce de León, pp. 405-442. Madrid: Sociedad Española de Estudios Mayas.
- 2003b Ancient and Contemporary Maya Conceptions about Forest and Field. In *The Lowlands Maya Area: Three Millennia at the Human-Wildland Interface*, edited by Arturo Gómez-Pompa, Michael F. Allen, Scott L. Fedick, and Juan J. Jiménez-Osornio, pp. 461-492. New York: Food Products Press.
- 2004a Aztec Religion: Creation, Sacrifice, and Renewal. In *The Aztec Empire*, edited by Felipe Solís, pp. 168-177. New York: The Guggenheim Museum.
- 2004b The Stairway Sculptures of Structure 10L-16: Fire and the Evocation and Resurrection of K'inich Yax K'uk' Mo'. In *Understanding Early Classic Copán*, edited by Ellen Bell, Marcello Canuto, and Robert Sharer, pp. 265-296. Philadelphia: University of Pennsylvania Museum of Archaeology and Anthropology.
- 2005a Representaciones del paraíso en el arte cerámico del clásico temprano de Escuintla, Guatemala. In *Iconografía y escritura teotihuacana en la costa sur de Guatemala y Chiapas*, edited by Oswaldo Chinchilla and Bárbara Arroyo. U Tz'ib, Serie Reportes 1(5):33-54. Guatemala City: Asociación Tikal.
- 2005b The Symbolism of Jade in Classic Maya Religion. *Ancient Mesoamerica* 16(1): 23-50.
- 2006 Climbing Flower Mountain: Concepts of Resurrection and the Afterlife in Ancient Teotihuacan. In *Arqueología e historia del Centro de México: Homenaje a Eduardo Matos Moctezuma*, edited by Leonardo López Luján, David Carrasco, and Lordes Cué, pp. 153-170. Mexico City: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- 2009 At Dawn's Edge: Tulum, Santa Rita and Floral Symbolism of Late Postclassic Yucatan. In *Astronomers, Scribes and Priests: Intellectual Interchange Between the Maya Lowlands and Highland Mexico in Late Postclassic Period*, edited by Gabrielle Vail and Christine Hernandez, pp. 145-191. Washington, D.C.: Dumbarton Oaks.
- Tedlock, Dennis  
1985 *Popol Vuh: The Mayan Book of the Dawn of Life*. New York: Simon & Schuster.
- Thompson, J. Eric S.  
1930 *Ethnology of the Mayas of Southern and Central British Honduras*. Anthropological Series 17(2). Chicago: Field Museum of Natural History.
- Townsend, Richard F.  
1983 *The Art of Tribes and Early Kingdoms: Selections from Chicago Collections*. Chicago: The Art Institute of Chicago.
- Tovalín Ahumada, Alejandro, and Víctor Manuel Ortiz Villareal  
2003 Plan de Ayutla, Ocosingo, Chiapas: Sitio arqueológico considerado para restauración. *Arqueología Mexicana* 10(60):8-9.
- Tozzer, Alfred M.  
1907 *A Comparative Study of the Mayas and the Lacandones*. New York: The Macmillan Company.
- 1941 *Landa's Relación de las Cosas de Yucatan*. Papers of the Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology 18. Cambridge, MA: Harvard University.
- Umberger, Emily  
1981 Aztec Sculptures, Hieroglyphs, and History. Ph.D. dissertation, Columbia University, New York.
- Villa Rojas, Alfonso  
1945 *The Maya of East Central Quintana Roo*. Publication 559. Washington, D.C.: Carnegie Institution of Washington.
- Wagley, Charles  
1949 *The Social and Religious Life of a Guatemalan Village*. Memoirs 71. Washington, D.C.: American Anthropological Association.
- Ware, Gene, Stephen Houston, Mary Miller, Karl Taube, and Beatriz de la Fuente  
2002 Infrared Imaging of Precolumbian Murals at Bonampak, Chiapas, Mexico. *Antiquity* 76:325-326.
- Webster, David, Barbara Fash, Randolph Widmer, and Scott Zeleznik  
1998 The Sky-band Group: Investigation of a Classic Maya Elite Residential Complex at Copán, Honduras. *Journal of Field Archaeology* 25:319-43.
- Weeks, John M., ed.  
2009 *The Carnegie Maya II: The Carnegie Institution of Washington Current Reports, 1952-1957*. Boulder: University Press of Colorado.
- Weeks, John M., and Jane A. Hill, eds.  
2006 *The Carnegie Maya: The Carnegie Institution of Washington Maya Research Program, 1913-1957*. Boulder: University Press of Colorado.
- Welsh, W. Bruce M.  
1988 *An Analysis of Classic Lowland Maya Burials*. BAR International Series 409. Oxford: British Archaeological Reports.
- Wheatley, Paul  
1971 *Pivot of the Four Quarters: A Preliminary Enquiry into the Origins and Character of the Ancient Chinese City*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Wiley, Gordon R.  
1990 *Excavations at Seibal. General Summary and Conclusions*. Memoirs of the Peabody Museum of Archaeology and Ethnology 17(4). Cambridge, MA: Harvard University.
- Wisdom, Charles  
1940 *The Chorti Indians of Guatemala*. Chicago: University of Chicago Press.
- Wright, Lori E.  
2003 La muerte y estatus económico: Investigando el simbolismo mortuorio y el acceso a los recursos alimenticios entre los mayas. In *Antropología de la eternidad: La muerte en la cultura maya*, edited by Andrés Ciudad Ruiz, Mario Humberto Ruz Sosa, and Maria Josefa Iglesias Ponce de León, pp. 175-193. Madrid: Sociedad Española de Estudios Mayas.
- 2005a Identifying Immigrants to Tikal, Guatemala: Defining Local Variability in Strontium Isotope Ratios of Human Tooth Enamel. *Journal of Archaeological Science* 32:555-566.
- 2005b In Search of Yax Nuun Ayyin I: Revisiting the Tikal Project's Burial 10. *Ancient Mesoamerica* 16:89-100.
- 2006 *Diet, Health and Status among the Pasión Maya: A Reappraisal of the Collapse*. Vanderbilt Institute of Mesoamerican Archaeology Series 2. Nashville, TN: Vanderbilt University Press.
- Wright, Lori E., Juan Antonio Valdés, and T. Douglas Price  
2008 The Children of Kaminaljuyu: Isotopic Insight into Diet, Status and Long Distance Interaction in Mesoamerica. Manuscript on file, Department of Anthropology, Texas A & M University, College Station, Texas.
- Yaeger, Jason  
2000 The Social Construction of Communities in the Classic Maya Countryside: Strategies of Affiliation in Western Belize. In *The Archaeology of Communities: A New World Perspective*, edited by Marcello A. Canuto and Jason Yaeger, pp. 123-142. Routledge, London.
- 2003a Internal Complexity, Household Strategies of Affiliation, and Changing Organization of Small Communities in the Upper Belize River Valley. In *Perspectives on Ancient Maya Rural Complexity*, edited by Gyles Iannone and Samuel V. Cornell, pp. 43-58. Los Angeles: Cotsen Institute of Archaeology.
- 2003b Untangling the Ties that Bind: The City, the Countryside, and the Nature of Maya Urbanism at Xunantunich, Belize. In *The Social Construction of Ancient Cities*, edited by Michael L. Smith, pp. 121-155. Smithsonian Institution Press, Washington.
- Zingg, R. M.  
1938 *The Huichols: Primitive Artists*. New York: G. Stechert.