



**UNIVERSIDAD DE CIENCIAS Y ARTES DE
CHIAPAS**



**UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE CHIAPAS
FACULTAD DE HUMANIDADES
CAMPUS VI**

MAESTRÍA EN HISTORIA

TESIS

**PROCESO Y CAMBIO IDEOLÓGICO EN LAS COSTUMBRES
FUNERARIAS DEL SITIO DE XCARET, QUINTANA ROO:
DESDE LO PREHISPÁNICO A LO COLONIAL**

**QUE PARA OBTENER EL GRADO DE
MAESTRA EN HISTORIA**

**PRESENTA
ELOÍSA DEL CARMEN AYALA CAUICH MH19001**

**DIRECTOR DE TESIS: DR. MARX NAVARRO CASTILLO
SINODAL: DR. ALEJANDRO SHESEÑA HERNÁNDEZ
SINODAL: DRA. ISABELLE SOPHIA PINCEMIN DELIBEROS**

Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, julio de 2021.





UNIVERSIDAD DE CIENCIAS Y ARTES DE CHIAPAS

DIRECCIÓN GENERAL DE INVESTIGACIÓN Y POSGRADO

Tuxtla Gutiérrez, Chiapas a 12 de julio de 2021
Oficio No. DGIP/527/2021

Asunto: Autorización de impresión de tesis

C. Eloisa del Carmen Ayala Cauich
Candidata al Grado de Maestra en Historia
Facultad de Humanidades
UNICACH
Presente

Con fundamento en la **opinión favorable** emitida por escrito por la Comisión Revisora que analizó el trabajo terminal presentado por usted, denominado **Proceso y cambio ideológico en las costumbres funerarias del sitio de Xcaret, Quintana Roo: desde lo prehispánico a lo colonial**, cuyo director de tesis es el Dr. Marx Navarro Castillo, quien avala el cumplimiento de los criterios metodológicos y de contenido; esta Dirección General a mi cargo **autoriza** la impresión del documento en cita, para la defensa oral del mismo, en el examen que habrá de sustentar para obtener el **Grado de Maestra en Historia**.

Es imprescindible observar las características normativas que debe guardar el documento impreso, así como realizar la entrega en esta Dirección General de un ejemplar empastado.

ATENTAMENTE
"POR LA CULTURA DE MI RAZA"


DRA. CAROLINA ORANTES GARCÍA, DIRECCIÓN GENERAL DE
DIRECTORA GENERAL INVESTIGACIÓN Y POSGRADO



C.c.p. Mtro. Braulio Calvo Domínguez, Director de la Facultad de Humanidades, UNICACH. Para su conocimiento.
Dr. Sergio Nicolás Gutiérrez Cruz, Coordinador del Posgrado, Facultad de Humanidades, UNICACH. Para su conocimiento.
Expediente

*COG/igp/gtr



Dirección General de
Investigación
y **Posgrado**

2021, Año de la Independencia

Dirección General de Investigación y Posgrado
Libramiento Norte Poniente No. 1150
Colonia Lajas Maciel,
CP 29039. Tel (961)6170440 Ext.4360
Tuxtla Gutiérrez, Chlapas.
investigacionyposgrado@unicach.mx



Código: FO-113-09-05
Revisión: 0

CARTA DE AUTORIZACIÓN PARA LA PUBLICACIÓN ELECTRÓNICA DE LA TESIS DE TÍTULO Y/O GRADO.

El (la) suscrito (a) Eloisa del Carmen Ayala Cavich
Autor (a) de la tesis bajo el título de "Proceso y cambio ideológico en las costumbres funerarias del sitio de Xcaret, Quintana Roo: desde lo prehispánico a lo Colonial."
presentada y aprobada en el año 20 21 como requisito para obtener el título o grado de Maestra en Historia, autorizo a la Dirección del Sistema de Bibliotecas Universidad Autónoma de Chiapas (SIBI-UNACH), a que realice la difusión de la creación intelectual mencionada, con fines académicos para que contribuya a la divulgación del conocimiento científico, tecnológico y de innovación que se produce en la Universidad, mediante la visibilidad de su contenido de la siguiente manera:

- Consulta del trabajo de título o de grado a través de la Biblioteca Digital de Tesis (BIDITE) del Sistema de Bibliotecas de la Universidad Autónoma de Chiapas (SIBI-UNACH) que incluye tesis de pregrado de todos los programas educativos de la Universidad, así como de los posgrados no registrados ni reconocidos en el Programa Nacional de Posgrados de Calidad del CONACYT.
- En el caso de tratarse de tesis de maestría y/o doctorado de programas educativos que sí se encuentren registrados y reconocidos en el Programa Nacional de Posgrados de Calidad (PNPC) del Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACYT), podrán consultarse en el Repositorio Institucional de la Universidad Autónoma de Chiapas (RIUNACH).

Tuxtla Gutiérrez, Chiapas; a los 6 días del mes de Septiembre del año 20 21.

Eloisa del Carmen Ayala Cavich
Nombre y firma del Tesista o Tesistas

ÍNDICE

AGRADECIMIENTOS	3
ÍNDICE DE FIGURAS	4
ÍNDICE DE TABLAS	4
ÍNDICE DE GRÁFICAS	4
ÍNDICE DE FOTOS	5
INTRODUCCIÓN	6
CAPÍTULO 1	11
PERSPECTIVAS TEÓRICAS SOBRE RELIGIÓN, ARQUEOLOGÍA DE LA MUERTE Y ARQUEOLOGÍA DE IDENTIDAD.	11
1.1. Introducción	11
1.2. Religión.....	13
1.3. Religión maya: cosmovisión, culto, rito y ritual	15
1.3.1. Cosmovisión.....	16
1.3.2. Culto a los ancestros.....	18
1.3.3. El rito.....	18
1.3.4. El ritual	19
1.3.5. Continuidades religiosas entre los mayas.....	24
1.4. La Iglesia católica	25
1.4.1. Costumbres funerarias de los franciscanos	29
1.5. Arqueología de la muerte.....	31
1.5.1. Deposición del cuerpo	37
1.5.2. Urnas funerarias.....	38
1.5.3. Disposición del cuerpo	40
1.5.4. Ofrenda funeraria	41
1.5.5. Mortaja	42
1.6. Arqueología de Identidad.....	42
CAPÍTULO 2	48
LA MUERTE	48
2.1. La muerte desde su perspectiva biológica y social	48
2.2. Cosmovisión de la muerte en Mesoamérica.....	50
2.2.1. Cosmovisión de la muerte en el Occidente.....	50
2.2.2. Cosmovisión de la muerte en Oaxaca	52
2.2.3. Cosmovisión de la muerte en la Costa del Golfo	54
2.2.4. Cosmovisión de la muerte en el Altiplano Central.....	56
2.2.5. Cosmovisión de la muerte en el área maya.....	61

2.3. Cosmovisión de la muerte para los católicos	65
CAPÍTULO 3	70
MATERIALES, MÉTODOS, ANÁLISIS Y RESULTADOS	70
3.1. Ubicación e historia del sitio.....	70
3.2. Materiales	73
3.3. Muestra de los entierros prehispánicos.....	74
3.4. Muestra de los entierros coloniales	74
3.5. Método y procedimiento.....	74
3.6. Análisis	75
3.7. Resultados.....	76
3.7.1. Muestra general de los entierros de Xcaret, por temporalidad.....	76
3.7.2. Muestra general de los entierros por edad	77
3.7.3. Muestra general de los entierros, de acuerdo al sexo del individuo	77
3.7.4. Entierros localizados por temporalidad, según la edad del individuo	78
3.7.4.1. Periodo Clásico.....	78
3.7.4.2. Periodo Posclásico	79
3.7.4.3. Periodo Colonial.....	81
3.7.5. Entierros localizados en cada periodo, según el sexo del individuo.....	82
3.7.5.1. Periodo Clásico.....	82
3.7.5.2. Periodo Posclásico	83
3.7.6. Ofrenda funeraria	84
3.7.6.1. Entierros con ofrenda funeraria por temporalidad	86
3.7.7. Posición anatómica	87
3.7.8. Deposición del cuerpo	89
3.7.9. Mortaja	91
3.8. Comparación entre los entierros prehispánicos y coloniales	93
CONSIDERACIONES FINALES	97
REFERENCIAS CITADAS	105
ANEXOS	120
Anexo 1. Entierros del Periodo Clásico.....	120
Anexo 2. Entierros del Periodo Posclásico.....	126
Anexo 3. Entierros del Periodo Colonial.....	129

AGRADECIMIENTOS

La presente investigación no pudo haber sido realizada y concluida sin la intervención y apoyo de distintas personas e instancias.

En primer lugar, quiero agradecer a mi director de tesis, el Dr. Marx Navarro Castillo, su disposición y asesoramiento fue vital para la culminación de esta investigación. A mis lectores, la Dra. Isabelle Sophia Pincemin Deliberos y Dr. Alejandro Sheseña Hernández, por sus comentarios y sugerencias que fueron de excelente ayuda para el desarrollo de la tesis.

Mi más sincero agradecimiento para la arqueóloga María José Con Uribe, del Centro INAH Quintana Roo y directora del Proyecto Xcaret, quien me proporcionó información muy valiosa sobre el sitio. De igual manera, mi reconocimiento al personal y al Coordinador Nacional de Arqueología, Dr. Pedro Francisco Sánchez Nava, por las facilidades que me dieron para acceder a los informes de campo en el Departamento de Archivo Técnico de Arqueología del INAH.

Cabe mencionar, que esta tesis fue realizada dentro del programa de maestría en Historia de la Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas y Universidad Autónoma de Chiapas, instituciones a través de las cuales recibí un apoyo económico por parte del Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACYT) beca sin la cual todo el proceso de formación e investigación durante los dos años que duró el programa, no hubiera sido posible. Por lo tanto, agradezco a las instituciones mencionadas, por las facilidades recibidas para culminar esta maestría.

Por último, agradezco infinitamente a mi esposo e hijo que siempre estuvieron presentes en este proceso y fueron cómplices de viaje en este trayecto. A mis compañeros que me brindaron su apoyo mientras cursaba el programa. Al personal docente y administrativo de la UNICACH y UNACH que formaron parte de la maestría ¡mil gracias!

ÍNDICE DE FIGURAS

Figura 1. Posición anatómica de los cuerpos (Tomado de Arturo Romano 1974).

Figura 2. Ubicación del sitio de Xcaret en la Península de Yucatán.

Figura 3. Plano general del sitio de Xcaret, donde se observan los conjuntos arquitectónicos (Tomado de Andrews 1975, modificado por JMO 2004).

Figura 4. Entierro 10, edad adulta (dibujo tomado de Con 1990-1991).

Figura 5. Ofrenda del entierro 3, localizado en la capilla colonial (dibujo tomado de Con 1995).

Figura 6. Posición DDF y Sedente, del periodo Clásico y Posclásico, respectivamente (dibujo tomado de Con 1990-1991).

Figura 7. Entierro 9 en una cista del Posclásico (foto y dibujo tomado de Con 1995).

ÍNDICE DE TABLAS

Tabla 1. Muestra total de los entierros localizados en el sitio de Xcaret, por temporalidad.

Tabla 2. Número de entierros por edad.

Tabla 3. Número de entierros, según el sexo del individuo.

Tabla 4. Número de entierros del periodo Clásico, según la edad del individuo.

Tabla 5. Número de entierros del periodo Posclásico, según la edad del individuo.

Tabla 6. Número de entierros del periodo Colonial, según la edad del individuo.

Tabla 7. Número de los entierros del periodo Clásico, según el sexo del individuo.

Tabla 8. Número de los entierros del periodo Posclásico, según el sexo del individuo.

Tabla 9. Número de entierros asociados a las ofrendas asociadas, según su temporalidad.

Tabla 10. Número de entierros asociados a la posición anatómica, según su temporalidad.

Tabla 11. Número de entierros asociados a la posición del cuerpo, según su temporalidad.

Tabla 12. Número de entierros asociados a la posición del cuerpo, según su temporalidad.

ÍNDICE DE GRÁFICAS

Grafica 1. Frecuencia total de los entierros de Xcaret por temporalidad.

Grafica 2. Frecuencia total de los entierros por edad.

Grafica 3. Frecuencia total de los entierros según el sexo del individuo.

Gráfica 4. Frecuencia de los entierros del periodo Clásico, según la edad del individuo.

Gráfica 5. Frecuencia de los entierros del periodo Posclásico, según la edad del individuo.

Gráfica 6. Frecuencia de los entierros del periodo Colonial, según la edad del individuo.

Grafica 7. Frecuencia de los entierros del periodo Clásico, según el sexo del individuo.

Grafica 8. Frecuencia de los entierros del periodo Posclásico, según el sexo del individuo.

Grafica 9. Frecuencia de los entierros asociados a cada ofrenda funeraria, según su temporalidad.

Gráfica 10. Frecuencia de los entierros del periodo Clásico, asociados a las ofrendas.

Gráfica 11. Frecuencia de los entierros del periodo Posclásico, asociados a las ofrendas.

Gráfica 12. Frecuencia de los entierros del periodo Colonial, asociados a las ofrendas.

Gráfica 13. Frecuencia de la posición anatómica, según el periodo.

Gráfica 14. Frecuencia de los entierros asociados a la posición del cuerpo, según su temporalidad.

ÍNDICE DE FOTOS

Foto 1. Entierro 18 del periodo Clásico, edad adulta y masculino (foto tomada de Con 1990-1991).

Foto 2. Entierro infantil de la Colonia (foto tomada de Con 1995).

Foto 3. Entierro 8 del periodo Clásico, posición DDE (foto tomada de Con 1990-1991).

Foto 4. Entierro 9 en una cista del Posclásico (foto y dibujo tomado de Con 1995).

Foto 5. Entierro en el atrio de la capilla (foto tomada de Con 1995).

INTRODUCCIÓN

A través de la investigación arqueológica se ha podido obtener información sobre las costumbres funerarias de los mayas, quienes rendían culto a sus difuntos a través de las ofrendas que les depositaban en sus entierros. La ofrenda funeraria es un elemento material que se encuentra representado en la práctica ritual. En los recientes estudios arqueológicos, se ha obtenido valiosa información acerca de la forma de tratar a sus difuntos, entre lo que se ha registrado están las vasijas de cerámica, que fueron parte de los objetos colocados sobre o a un costado de los difuntos; existe la posibilidad que buena parte de las vasijas que acabaron en las tumbas, en algún momento previo hayan sido utilizadas en otra actividad. Es decir, los recipientes funerarios tuvieron un uso cotidiano, y después fueron reutilizados como parte de una ceremonia ritual. Otra de las creencias de los antiguos mayas era la costumbre de colocar un cajete invertido sobre el cráneo del difunto, lo que permite inferir que se trataba de una forma de proteger el espíritu del difunto de ser robado o destruido antes de emprender su viaje al más allá. En cuanto a las exequias, se hacían dependiendo del estatus del individuo. A la gente común se le enterraba en el patio o en el piso de sus casas, en cambio para los principales dirigentes había otras formas de entierros.

Lo anterior deja ver parte de la cosmovisión que los antiguos mayas tenían de la muerte antes del contacto español. Sin embargo, poco se sabe del proceso de conversión que sufrió el concepto de muerte, el tratamiento *post mortem* y la concepción del espíritu, durante la conquista espiritual que realizaron los franciscanos en Yucatán.

Es bien sabido que, durante la colonización, la sociedad indígena fue sometida a una serie de cambios a los que se tuvo que adaptar y dio como resultado una nueva forma de organización social reforzado por la conquista espiritual. De tal manera, que la investigación se enfoca en lo prehispánico y lo establecido durante la conquista española en el sitio de Xcaret, Quintana Roo. El estudio de este sitio es oportuno, debido a que presenta una ocupación continua de la época prehispánica a la colonial, además de contar con un gran número de entierros que nos permitan proponer la existencia o permanencia de algunas prácticas mortuorias;

es decir, se han localizado entierros prehispánicos relacionados a los periodos Clásico, Posclásico y se han registrado entierros coloniales en lo que era una capilla, lo cual permitió desarrollar una interpretación de cómo fueron cambiando de las costumbres prehispánicas a las coloniales. Este tipo de análisis no ha sido abordado para el estudio de los restos mortuorios de Xcaret, aunque si existen trabajos referentes a los entierros coloniales de dicho sitio, pero con diferentes objetivos y perspectivas de análisis como el realizado por la arqueóloga María José Con Uribe en 1998 y 2004 y Nadir Chacín Solano durante el 2003.

Desde los primeros estudios realizados por Con Uribe se ha desprendido el trabajo de Nadir Chacín Solano, quien elaboró la tesis titulada "*Aculturación religiosa y control cultural a través del ritual funerario maya: la capilla abierta de Xcaret, durante los siglos XVI y XVII, Quintana roo, México*". Su objetivo general, fue describir y analizar el proceso de aculturación religiosa de los habitantes que utilizaron la capilla de Xcaret, a través de los elementos culturales funerarios (2003:9). En su investigación, ella hace referencia a las evidencias arqueológicas, en donde menciona varios sitios Posclásicos de la Península de Yucatán (Chichén Itzá y Mayapán) y de sitios de la Costa Oriental (Xel-Há, Tulum, San Gervasio, etc.); de igual manera desarrolla lo que se ha hallado en Xcaret. Posteriormente, al mencionar dichos sitios, resume de manera general, las características más relevantes de los ritos mortuorios. La autora da a conocer cómo se dio el proceso de dominación-subordinación y de aculturación religiosa. Los resultados indican una resemantización de los elementos católicos dentro del ritual debido a que los significados católicos y mayas no entraron en contradicción y algunas prácticas católicas ya se hacían igual desde tiempos prehispánicos

De igual manera, realiza el análisis del espacio mortuario en la capilla, en relación a la edad y el sexo de los difuntos. Señala datos sobre movimientos de población, poligamia y sobrevivencia demográfica se examinaron como posibles causantes de la desproporción entre sexos localmente. También existió un tratamiento diferenciado en el momento de la muerte, es decir, los individuos menores de ocho años en Xcaret estaban enterrados lejos del altar. Los resultados

de esta investigación muestran que la edad es más importante que el sexo social y culturalmente, por lo menos a la hora de la muerte.

En el 2005, publica parte de su tesis de maestría en la revista *Estudios de Antropología Biológica*, el artículo denominado “*Aculturación religiosa y control cultural a través del ritual funerario maya: La Capilla Abierta de Xcaret durante los siglos XVI y XVII*”. En este artículo, la conclusión se refiere a los mismos resultados que tiene en su tesis.

Para el análisis, la autora se enfoca exclusivamente en los entierros, localizados en la capilla, para luego compararlos con las características de las prácticas funerarias de los sitios del Posclásico, mencionados anteriormente. En mi caso, el objetivo de mi investigación es analizar el proceso y cambio ideológico presentes en las costumbres funerarias de Xcaret. Enfocando mi análisis desde el periodo Clásico hasta el contacto español. En dicha investigación, Chacín se concentró simplemente en analizar las 132 osamentas registradas en antigua Capilla y no empleó una comparación exhaustiva con los entierros prehispánicos del sitio de Xcaret. Y su acercamiento teórico, estuvo enfocado en la Aculturación, sin abordar el tema de la arqueología de la muerte y arqueología de la identidad, corrientes ideológicas que quedaron manifestadas en los diferentes contextos arqueológicos, y están fuertemente ligadas con los restos mortuorios y la perspectiva hacia la muerte.

Para mi análisis, se examinaron las muestras arqueológicas registradas en las cédulas e informes de campo, que comprenden 26 entierros del periodo Clásico, 40 entierros del periodo Posclásico y 132 entierros coloniales del sitio; se clasificaron de acuerdo a su temporalidad. A continuación, a cada entierro se le colocó sus respectivas características, como son la deposición del cuerpo, posición anatómica del cuerpo, ofrenda funeraria y si tenía mortaja. Posteriormente, se compararon los entierros prehispánicos con los entierros coloniales, para determinar si hubo un proceso de cambio en las prácticas funerarias para los antiguos habitantes de Xcaret.

Por lo tanto, el objetivo general para esta investigación es dar a conocer el proceso de cambio y transformación que se pueden observar en las costumbres funerarias mayas de Xcaret. Y los objetivos específicos consisten en conocer cuáles fueron las prácticas funerarias impuestas por los españoles y su diferenciación o analogía con las prácticas y costumbres funerarias prehispánicas. Así como identificar los sectores sociales que fueron mayormente afectados por el concepto de muerte que tenían los españoles. Mi propuesta es que estas poblaciones, resultaron parcialmente alteradas con nuevas costumbres funerarias. Se introdujeron las nuevas tradiciones de la España europea, cuando los indígenas adoptan el cristianismo, comienzan a enterrar a sus muertos dentro y fuera de las iglesias, que fueron construidas en el centro de la población.

Durante la colonia, la fiesta dedicada a los muertos no se pudo eliminar, ya que la iglesia prefirió modificarla, llamándola fiesta “de todos los santos”, lo que evidencia la mezcla de un culto prehispánico con una celebración católica. Costumbre, que aún se sigue practicando hasta nuestros días. Esto, demuestra que las tradiciones de los colonizadores no influyeron totalmente en las creencias de los indígenas.

La imposición de nuevas tradiciones funerarias se fue dando poco a poco hasta llegar a un nuevo orden social ya que cada cultura tenía una forma diferente de tratar a sus muertos. De esta manera, los indígenas fueron adoptando nuevas costumbres y los españoles modificaron las viejas prácticas indígenas. De acuerdo a las evidencias arqueológicas, entre las primeras costumbres que fueron impuestas por los colonizadores, se puede observar el lugar de enterramiento, ya que los difuntos aparecían alrededor de los cimientos parroquiales, el tipo de enterramiento, y la posición anatómica del cadáver.

La tesis está organizada de la siguiente manera:

El primer capítulo, aborda un acercamiento teórico sobre la religión y sus primeros estudios teóricos. De igual manera, se presenta la religión maya desde su cosmovisión ante la muerte, el culto a los ancestros, el rito y su transformación al ritual, y su continuidad ante la prohibición de los frailes franciscanos. Es así, que se expone la religión católica y su introducción a la sociedad maya. Posteriormente, se

tratan dos corrientes arqueológicas: arqueología de la muerte y arqueología de la identidad, que han sido empleadas en los estudios actuales, siendo útiles para entender el tratamiento mortuorio aplicado en los entierros prehispánicos y coloniales del sitio de Xcaret. En el segundo capítulo, se aborda el tema de la muerte desde su perspectiva biológica y social, así como su cosmovisión ante las diversas sociedades que habitaron el área de Mesoamérica y por último la cosmovisión de la muerte para la sociedad católica. En el tercer capítulo, se muestran los datos geográficos e históricos del área de estudio, y los registros arqueológicos de los entierros con respecto a su ubicación (Grupo B, C y Capilla) y su temporalidad (prehispánicos y coloniales), abordando sus diferentes características mortuorias. También se menciona el método y procedimiento de la investigación. Posteriormente, se presenta el análisis, los resultados, así como una comparación entre entierros prehispánicos y coloniales. Y finaliza con la interpretación de los resultados, se discuten las preguntas de investigación con los objetivos planteados, y se verifica si se cumplió en ello con base en el desarrollo de este estudio.

CAPÍTULO 1

PERSPECTIVAS TEÓRICAS SOBRE RELIGIÓN, ARQUEOLOGÍA DE LA MUERTE Y ARQUEOLOGÍA DE IDENTIDAD.

1.1. Introducción

En este capítulo se presenta un acercamiento teórico, donde se aborda los puntos centrales de esta investigación, uno de ellos es la religión. Ésta fue analizada a partir de su función con relación a cómo el individuo hace frente a la muerte. De tal manera, que se mencionan a varios autores, pioneros en la investigación sobre la religión. Se consultan los primeros estudios realizados por Durkheim (1982), Malinowski (1985) quien afirma que entre los pueblos más primitivos la actitud hacia la muerte es infinitamente más complicada. En sus estudios antropológicos constata a menudo que el sentimiento dominante de los vivos es el de horror al cadáver y miedo al fantasma. Y Mircea Eliade (1981) señala que la muerte viene a considerarse como la suprema iniciación, como el comienzo de una nueva existencia espiritual. Considerando tres momentos: generación, muerte y regeneración (re-nacimiento). Así como todo el esfuerzo espiritual del hombre demuestra que entre estos momentos no debe existir ruptura. Asimismo, se analizan los estudios teóricos más recientes como el de Duch (2001). En el siguiente apartado, se aborda la religión de los antiguos mayas, desde su cosmovisión ante la muerte, lo cual ha generado el culto a los ancestros hasta dar paso al rito y su conversión al ritual. También se mencionan algunos ejemplos de los rituales mayas y su evidencia arqueológica y epigráfica. Posteriormente, se expone el tema sobre la continuidad de la veneración de los dioses mayas, que ha sido calificado por los misioneros, como prohibida.

En el tercer apartado, se examina el tema de la religión católica, a partir de su nacimiento en el occidente europeo y su dominio en esa región. Posteriormente, se indica el origen de las órdenes religiosas que llegaron a América, y después a la Nueva España, siendo los franciscanos los que dominaron el área de la Península de Yucatán a través de su evangelización. Y para finalizar este apartado, se hace mención de varias costumbres que tenían los franciscanos al enterrar a sus muertos.

El penúltimo apartado, muestra la introducción de la nueva arqueología en los años 60, con la implementación de la arqueología de la muerte. De tal manera que se hace referencia de los estudios realizados por varios autores como Binford (1971) y Saxe (1970), en distintas sociedades, con base en estudios etnográficos y arqueológicos, lo que implicó una nueva metodología para el estudio de los contextos funerarios. De igual manera, se definen las características encontradas en la arqueología mortuoria (deposición del cuerpo, posición anatómica, ofrendas, y la mortaja), según los estudios de autores como Ruz (1968) y Romano (1974), quienes han investigado sobre las costumbres funerarias de los antiguos mayas, representados en los entierros prehispánicos. Finalmente, se discuten algunas teorías que ayudan al entendimiento de los planteamientos surgidos a partir del análisis del material mortuorio. En la arqueología de la identidad, las ofrendas y el lugar de depósito del individuo pueden ser indicadores del nivel social al que perteneció el individuo o su familia dentro de un determinado grupo social (Hendon 2003:162). Es así, que la cultura material era un “medio activo para la transmisión de mensajes cosmológicos, reforzando la identidad del individuo” (Peytrequin 2011:249). En el caso de los grupos sociales que poseen su propia identidad comparten símbolos, conductas, expectativas de roles, reglas, categorías, ideas e ideologías, rituales y formalidades, historias y códigos lingüísticos, pero todos ellos constituyen en sí mismos un conjunto de procesos que determinan la acción de los individuos (Díaz 1993:69).

Es importante señalar que el desarrollo de los siguientes temas fundamenta y sirve como punto de partida hacia mi análisis de investigación. La religión practicada por los mayas, el origen y el establecimiento de la iglesia en la Nueva España, son sucesos que marcaron la vida de los antiguos mayas, y se manejan como antecedentes de cómo las nuevas prácticas católicas pudieron haber intervenido en sus costumbres. En tanto que la arqueología de la muerte, será útil para el estudio de los entierros prehispánicos por medio de su tratamiento mortuorio. Y la arqueología de la identidad, nos señala la importancia del fallecido para la sociedad a la que pertenecía, y la manera de expresarlo a través de la parafernalia representada a través de su enterramiento.

1.2. Religión

La religión ha sido parte esencial en la vida del ser humano, ya que ha influido en sus creencias, por lo que la muerte ha jugado un papel fundamental para conservarlas. En este sentido, ante el temor del individuo hacia la muerte, no quiere darse cuenta de que la muerte es un fin, y es difícil enfrentarse con la idea de que la vida acaba. Es así, que el hombre tiene la creencia en la continuidad espiritual y en la vida tras la muerte. El enfrentar a la muerte parece amenazar al hombre, ya que tiene la idea de ser aniquilado. De tal manera, que “en este supremo dilema del vivir y de la muerte final, la religión entra en escena, proporcionándole la idea confortante, la creencia de la inmortalidad en el espíritu independiente del cuerpo y en la continuación de la vida postmortem” (Malinowski 1985:17).

Entre los primeros estudios sobre religión, se encuentra el de Malinowski (1985:17) sobre las variadas ceremonias de defunción, en la conmemoración y en la comunión con el difunto, y en la adoración de los espíritus de los antepasados, siendo la religión que da cuerpo y forma a tales salvadoras creencias. De esta manera surge el concepto de religión, argumentando que la religión tiene su origen a partir de la crisis que tiene el ser humano por medio de la muerte, los ritos, etc. Momentos importantes de la vida y lo vive de manera individual porque es finalmente el sujeto quien tiene que hacerle frente a la muerte y las transformaciones tanto físicas como sociales.

Entonces, el individuo al estar inmerso en la religión, implica su participación social. Así lo afirma Durkheim (1982:63-69) en sus estudios sobre los Melanesios, en su conclusión general dice que la religión es algo particularmente social, donde la gente se conecta a una comunidad moral llamada Iglesia. Refiriéndose que las representaciones religiosas son representaciones colectivas que expresan la colectividad. Las representaciones colectivas son resultado de una enorme cooperación que se extiende no solamente en el espacio sino en el tiempo; para formarlas, una multitud de mentes distintas han asociado, mezclado, combinado sus ideas y sus sentimientos; en ellas, series enteras de generaciones han acumulado su experiencia y su saber. De este modo, considera a la religión como “un estado anímico colectivo”.

En tanto, Mircea Eliade en su publicación *Lo sagrado y lo profano* (1981) defiende su tesis de que lo sagrado constituye la categoría fundamental de toda religión. En este caso Durkheim (1982:100), señala que la sociedad al ser partícipe en la iglesia tiende a estar en un sistema solidario de creencias y de prácticas relativas a las cosas sagradas. Por lo tanto, el objeto religioso simboliza lo sagrado. Y lo encarna por una hierofanía que es un lugar determinado o un objeto determinado que es “santificado”, “consagrado” por un ritual, por el contacto con otro objeto o persona “sagrada”, etc. (Eliade 2005:192). “Cuando un número de cosas sagradas mantienen unas con otras relaciones de coordinación y subordinación de tal modo que formen un sistema de cierta unidad; el conjunto de estas creencias y ritos constituye una religión” (Durkheim 1982:94).

Actualmente, los estudios indican que la religión manifiesta el dominio de lo santo, los componentes de los cuales incluyen lo sagrado, lo numinoso, lo oculto y lo divino, el ritual, y la forma de acción en la que se generan esos componentes (Rappaport 1999:23). En tanto, en la Europa occidental se entendió a la religión en un doble aspecto: como beneficencia que pone en contacto a los seres humanos con la divinidad y a modo de conjunto de prácticas rituales institucionalizadas. En consecuencia, lo religioso sometía a los ciudadanos a creer en los dioses y a su vez señalaba tener en cuenta las prácticas a fin de estar bien con ellos (Fullat, 2006:468). Estas afirmaciones, podrían deberse a que la religión ha tenido un dominio hacia la sociedad actual, quien ha estado inmersa al sistema de creencias y su transmisión de generación en generación es parte fundamental para su desarrollo en el mundo contemporáneo. De manera que Alcorta y Sosis (2005:325) han propuesto que la religión puede entenderse como un complejo evolucionado de rasgos que incorpore elementos cognitivos, afectivos, conductuales y de desarrollo seleccionados para resolver la adaptación humana. Y hacen énfasis a la importancia de la adolescencia como la fase de historia de vida más apropiada para la transmisión de creencias y valores religiosos, siendo esta etapa, que se encargue de difundir este sistema de religión.

Otra definición similar es la de Duch (2001:105) quien, en estudios recientes, define religión como la articulación sociocultural de las disposiciones previamente dadas del ser humano, la cual en cada tiempo y espacio concretos otorga sentido a la totalidad de la existencia humana. Es decir, el hombre expresa su capacidad religiosa mediante tradiciones culturales y sociales que poseen validez y vigencia en unos espacios y un tiempo determinados. Morris (2009:9) afirma “la religión es una institución social, un sistema sociológico; y, por tanto, es mal comprendida cuando simplemente se le considera como una ideología o como un sistema de creencias”. Estos conceptos hacen hincapié a las creencias o tradiciones que el individuo posee y lo expresa por medio de su religión.

1.3. Religión maya: cosmovisión, culto, rito y ritual

A continuación, se aborda los aspectos que compone la religión maya: cosmovisión, culto, rito y ritual. Cada uno será definido y se mencionan algunos rituales que practicaban los mayas, así como las evidencias arqueológicas. De igual manera, se plantea el tema de la adoración, que desde el inicio de la evangelización para los indígenas estaba prohibida por los franciscanos. La importancia de exponer estas ideas radica en lo significativo que era la religión para los mayas, que posteriormente lo demostraron a través de sus rituales, para dejar huella en la evidencia arqueológica.

En el antiguo pensamiento indígena, al consumarse el final de una vida individual sobre la superficie de la Tierra, la muerte es la etapa del descenso y la disolución. Es el turno de la gran madre que vuelve a tomar la vida que dio. Este pasaje debe ser ayudado por los vivos (Reyes 2008:253). En este sentido, igual que la vida, la muerte no es un acto solamente individual. Por eso, como gran paso de la vida, se celebra por una ceremonia solemne, que tiene por objeto marcar la solidaridad del individuo con su comunidad. Todavía a principios del siglo XX, en todo el occidente europeo, en la cultura católica o protestante, la muerte de un hombre modificaba solemnemente el espacio y el tiempo de un grupo social que podía extenderse a la comunidad entera. Se cerraban los postigos de la habitación del agonizante, se encendían los cirios, se ponía agua bendita; la casa se llenaba de vecinos, de parientes, de amigos, etc. (Aries 1983:465-500). Así pues, los ritos

de muerte no sólo eran actos en función de los vivos, para que éstos se acomoden a lo que sucede, sino actos para los muertos, a fin de propiciar su transición hacia el lugar al que van y actos ejemplares que fundan lo que ha de suceder en adelante al muerto (Reyes 2008:253).

De igual manera, los mayas pensaban que la vida y la muerte, la creación y la destrucción coexistían. Lo desarrollaban en un espacio cósmico estratificado, y lo representaban en una ceiba gigantesca, árbol sagrado considerado como *axis mundi* (eje del mundo). En su estructura las capas celestes, están divididas en nueve planos, yacían sobre la superficie terrestre y ésta se asentaba sobre las esferas del inframundo (Tiesler 2008:47). A ello los mayas del siglo XVI, lo denominaron *Xibalbá* o “lugar de los desvanecidos”, situado en el inframundo. Según su cosmovisión, en el noveno plano residía el dios de la muerte *Hun Ahau* o también llamado *Ah Puch* “el descarnado” y *Yum Kimil* o *Kisin* “padre de la muerte” (De la Garza 1978:92-94), los cuales se representan como seres antropomorfos, y su existencia en el panteón maya “responde a la preocupación principal de ese pueblo por su propia muerte, de la que deriva las creencias sobre el destino final de los demás seres vivos” (Nájera 2004:11).

Lo sagrado para los mayas se diversifica en múltiples deidades, tienen varias significaciones y funciones; muchos de ellos son uno y varios a la vez, buenos y malos, masculinos y femeninos, celestes y terrestres. Aparecen representados en las artes plásticas y mencionados en los textos. Se caracterizan, en general, por reunir atributos humanos, animales y vegetales, pero, sobre todo, son seres híbridos de hombre y animal, o una combinación de varios animales. Para Mercedes de la Garza (1988:21), estas representaciones son “manifestaciones físicas de lo sagrado o hierofanías”.

1.3.1. Cosmovisión

La cosmovisión explica como es el origen del hombre en la naturaleza y está registrada en los textos coloniales de origen indígena, que relatan una sucesión de ciclos o eras cósmicas, determinados por las deidades creadoras, según el orden de la temporalidad cíclica. En este proceso van apareciendo progresivamente los elementos, los animales, las plantas y los astros, mientras que el hombre, como

parte central del proceso, sufre una evolución cualitativa en espiral que lo lleva a constituirse en el ser que los dioses necesitan para subsistir (De la Garza 2002:56-57). Entonces, López Austin (1996:472) define cosmovisión como un hecho histórico de producción de pensamiento social inmerso en continuaciones de larga duración; integrado como un conjunto estructurado y relativamente congruente por los diversos sistemas ideológicos con los que una entidad social, en un tiempo histórico dado, pretende sujetar el universo. Es decir, la cosmovisión está conformada por creencias comúnmente sostenidas por los miembros de una sociedad respecto a la creación y al funcionamiento del mundo. Estas creencias comunes o compartidas se encuentran en los mitos, ritos y ceremonias, así como en la conducta social y en los valores generales o básicos de una sociedad (Boot 2011:37).

Broda (1991:462), se refiere a cosmovisión como una visión estructurada en la cual los antiguos mesoamericanos combinaban de manera coherente sus nociones sobre el medio ambiente en que vivían, y sobre el cosmos en que situaban la vida del hombre. En otro escrito, la autora se refiere a los vínculos entre religión, sociedad y observación de la naturaleza (una observación sistemática y repetida de los fenómenos naturales del medio ambiente que permite hacer predicciones y orientar el comportamiento social de acuerdo con esos conocimientos). Llegando a la conclusión de que la observación de la naturaleza proporcionaba uno de los elementos básicos para construir una cosmovisión (Broda 1993:6). Entonces, la base de la cosmovisión no es producto de la especulación, sino de las relaciones prácticas y cotidianas; se va construyendo a partir de determinada percepción del mundo, condicionada por una tradición que guía el actuar humano en la sociedad y en la naturaleza (López Austin 1999:15).

Existe una estrecha relación entre la cosmovisión y todas las actividades de la vida social de los individuos, y principalmente en aquellas que comprenden los distintos tipos de producción, la vida familiar, el cuidado del cuerpo, las relaciones comunales y las relaciones de autoridad (López Austin 1999:15). Estas afirmaciones acerca de la cosmovisión en general pueden aplicarse a la religión en particular, es decir, el término alude a una parte del ámbito religioso y se liga a las creencias, a

las explicaciones del mundo y al lugar del hombre en relación con el universo (Broda 2001:16-17).

1.3.2. Culto a los ancestros

Por lo tanto, en la religión maya, de la cosmovisión nace la práctica de rendirles culto a los ancestros y explica la idea de que los dioses necesitan a los hombres, y mueren de hambre si no los sustentan (De la Garza 1998:143). Sin embargo, Romero (2013:79) menciona que el culto a los ancestros está basado en la creencia de que los miembros muertos de la familia tienen una nueva existencia, se interesan por los asuntos del grupo y poseen la habilidad para influir en la suerte de los vivos. De este modo, el mundo en el que el hombre tiene que vivir está regido por una lucha de contrarios, que son la vida y la muerte, que traen consigo el bien y el mal, siendo objetivadas en los dioses: el bien son las energías provenientes de los dioses de la vida, y el mal, la energía que emana del dios de la muerte. Para mantener su vida, con la cual el hombre sirve a los dioses, ha de invocar las energías malignas y propiciar las benéficas (De la Garza 1978:132).

Lo anterior demuestra el origen de la veneración ancestral en la época prehispánica, y se puede constatar en los restos arqueológicos que se han localizado en diversas áreas de Mesoamérica, sin que tenga que ver si se practicó en alguna época o área específica. De esta manera, la evidencia arqueológica que se tiene, es de diferentes temporalidades y áreas geográficas, por lo que está ligada a un culto ancestral, lo cual permite tener una idea clara de cómo las sociedades antiguas han sobrellevado sus creencias a través de los rituales que organizaban en sus comunidades. Sobre este tema se expone, de manera más concreta en el capítulo dos.

1.3.3. El rito

Lo anterior, implicó que los antiguos mayas se manifestaran a través del rito. Por lo que existe una distinción entre rito y ritual, así lo afirman los estudios de López Austin (1998:6), quien define el rito “como una práctica fuertemente pautada de conducta que se dirige a los seres sobrenaturales”. Asimismo, el rito se desprende de una sola acción, posteriormente se originará de una forma más frecuente hasta

llegar a ser un ritual. Los ritos son prácticas religiosas de carácter público o privado, colectivas o individuales, determinadas por un conjunto de reglas precisas que ha establecido la comunidad o una autoridad reconocida. El rito incluye actitudes, palabras y acciones concretas y tangibles que persiguen un objetivo y que, según el creyente, posee una verdadera eficacia material (De la Garza 1998:143). Otro autor que asemeja su definición a la anterior, es Sorroche (2010:438) al decir que el rito es el acto religioso o ceremonia que es repetido invariablemente con unas normas estrictas.

Entonces, se argumenta que los ritos convocan a los dioses, y aseguran su presencia en esos espacios ceremoniales produciendo una concentración de energías sagradas, por lo que son centros desde los cuales el hombre puede influir sobre la creación (De la Garza 2002:55). El hombre tiene que ir al rito con absoluta fé y con la confianza de que en él estará presente la divinidad, y si en el rito se da una comunicación con ella, los fieles pueden vivir la experiencia de lo sagrado (De la Garza 1998:143). Con la repetición de los ritos, De la Garza cree que el poder sagrado se intensifica espiritualmente, lo que da lugar al crecimiento de las construcciones religiosas: un templo se establece sobre otro, una plaza encima de otra plaza. Las construcciones perdurables para el culto se hacían sobre las antiguas no con fines técnicos, como se ha afirmado algunas veces, sino para incorporar a la nueva construcción la fuerza divina acumulada, ya que “se considera que los dioses reconocen los sitios de encuentro con los hombres y retornan a ellos cuando se les invoca en el rito” (De la Garza 2002:72).

1.3.4. El ritual

Como se ha mencionado con anterioridad, la repetición constante del rito llega a convertirse en un ritual, estableciendo el vínculo entre los conceptos abstractos de la cosmovisión y los actores humanos. Al ser parte de la religión, implica una activa participación social, lo que genera a sus participantes a involucrarse en las actuaciones comunitarias (Broda 2001:17). El ritual está ligado a la sociedad, de esta manera, varios autores lo han demostrado en sus definiciones, acerca de la participación social en el ritual. Sin embargo, otros autores toman en cuenta la práctica del ritual de manera individual, así lo menciona

Regueiro (2018:42), al indicar que es una práctica individual o colectiva dirigida a las entidades sagradas o a las fuerzas imperceptibles y es de carácter social al estar establecida por la comunidad. Por ser una acción firmemente pautada, posee expresiones rígidas que responden al código instaurado socialmente. Por lo tanto, sus componentes no son elegibles por los participantes y está fuertemente regulado tanto por la comunidad como por las autoridades encargadas del ritual. De este modo, existe la idea de que no todos los hombres pueden acceder directamente a lo sagrado, sino que sólo los elegidos por las deidades, a través de sueños u otras señales; los elegidos son los sacerdotes, quienes manejan el ritual (De la Garza 1998:143).

Se señala que el ritual es sagrado, sin embargo, existe una discrepancia entre dos autores, Nájera (2004:13) expresa que el ritual era el medio por el cual el hombre religioso expresaba de manera visible su riqueza espiritual y entraba en contacto con el inquietante mundo sagrado, con los dioses y con aquello considerado sobrenatural, y se buscaba, dada la naturaleza veleidosa de las deidades, obtener su voluntad en beneficio de los seres humanos. En tanto, De la Garza (1998:143) argumenta que el ritual tiene como finalidad no sólo vivenciar lo sagrado, sino también adquirir felicidad, poder, bienes materiales, alivio a los males, perdón para las faltas y, en un sentido más profundo, asegurar la pervivencia de la naturaleza y del hombre. Y para Rappaport (1999:147), el ritual no sólo identifica lo que es sagrado, crea lo sagrado. El agua bendita no es simplemente agua que se ha descubierto que es santa, o agua que se ha demostrado racionalmente que tiene cualidades especiales. Es más bien, agua que se ha transformado a través del ritual.

El ritual, actúa como un sistema de comunicación y transmisión de mensajes. En este sentido, los rituales comunican información importante sobre la condición, el estado y la intención del remitente (Alcorta y Sosis 2005:331) aunque no lo codifique completamente, sino que la codificación lo realice alguien distinto de quien lo ejecuta, dando lugar a los actos formales estáticos y de expresión (Rappaport 1999:24). Entonces, por ser un medio de comunicación con las deidades, el ritual tiene el propósito de influir en la voluntad de los dioses para obtener favores en la vida de los seres humanos; por esta razón, el carácter canónico del ritual se debe a

que su realización no puede dar cabida al error al tener el cometido de ser efectivo y eficaz. Debe recordarse que los seres humanos tienen la tarea de dar sustento a los dioses, y por ello la comunicación parte del principio de reciprocidad. Así, los dioses dan favores a los hombres a cambio de que éstos ofrezcan sacrificios, ofrendas, oraciones, alimentos, danzas, cantos, etcétera (Regueiro 2018:42). De cierta manera, el hombre, debe conducirse así mismo de acuerdo con las normas de comportamiento de su comunidad, que tienen como principios propiciar la vida y mantener un orden comunitario para lograr el estricto cumplimiento del ritual, mediante el cual se realiza el pacto con los dioses (De la Garza 1978:132).

Sin embargo, los rituales privados exigían menor rigor y formalidad en su ejecución, no así aquellos de carácter colectivo donde la práctica era disciplinada, constante y dirigida por especialistas encargados de tiempo completo a las actividades religiosas de la comunidad. Al ser los rituales públicos una práctica en la cual participaba un mayor número de personas, los espacios eran de gran tamaño con recintos erigidos con un propósito ritual; por ejemplo, templos, plazas, juegos de pelota, observatorios astronómicos, entre otros (Regueiro 2018:46). La designación de momentos y lugares especializados para la realización del ritual conlleva a la formalidad del ritual mejorando su funcionamiento comunicacional (Rappaport 1999:51).

Por otra parte, el análisis del ritual implicará un proceso en el cual el primer paso, será el análisis formal de los elementos del contexto arqueológico para consecuentemente obtener patrones de variabilidad; en opinión de Jiménez (2015:176-177), son un reflejo de los cambios y continuidades que pueden suscitarse en una determinada sociedad. Aunque, Michael Schiffer (1990:90) refuta a quienes piensan que esta actividad del ritual era inexistente o poco practicada en las sociedades del pasado y propone “que los elementos duraderos que se utilizan sobre todo en actividades rituales tendrán, en promedio una esperanza de vida útil más prolongada que los elementos duraderos no rituales del mismo sistema”. Es así, que los elementos arqueológicos derivados de un ritual nos proporcionarán más datos de los cambios o transformaciones que las sociedades antiguas han tenido a lo largo de su historia.

La propia celebración del ritual, consiste en fiestas y ceremonias de carácter más o menos solemne según pautas establecidas por la tradición o la autoridad religiosa, habla de la complejidad de su estudio por cuanto que cada uno de los elementos que se mantienen deben ser aceptados en los casos de contacto cultural como el ocurrido en América por parte del grupo sometido (Sorroche 2010: 439). Durante el ritual se penetraba en un tiempo sagrado; por ello, antes de iniciar cualquier ceremonia, era preciso elegir cuál era el momento adecuado (Nájera 2002:116).

La religión maya también ha sido plasmada, y lo podemos apreciar por medio de la arqueología. El investigador Ian Hodder (1994:136) señala:

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

El análisis arqueológico permitirá entender lo que las sociedades antiguas transmitían a través de sus elementos. En este caso la religión maya, posee ciertos significados que fueron característicos en su sociedad y estuvieron plasmados en la arquitectura, epigrafía, iconografía, prácticas mortuorias, etc. Así lo expresa Marcus (1978:183), al mencionar una serie de elementos característicos de la religión maya y son parte de la evidencia arqueológica: 1.-los templos, con manifestación arquitectónica religiosa. 2.-entierros de sacerdotes, que condujeron el ritual. 3.-los rituales, como la quema de incienso, sacrificio humano y de animales, sangre ritual y el canibalismo. 4.-y culto a los ancestros, por medio de los templos, entierros, depósitos, murales, cerámica pintada, y monumentos de piedra, que junto con las fuentes etnohistóricas sirven para corroborar lo ocurrido en la religión de los mayas. A estos elementos De la Garza (2002:55) los define como espacios sagrados para el culto. Aquellos donde se realiza el encuentro del ser humano con los dioses, o donde lo sagrado se manifiesta a los hombres.

Las ideas sobre la muerte maya, corroboran el sentido fundamental que la existencia del hombre tenía para ellos, que es honrar y alimentar a los dioses, pero nos permiten saber que esa misión no la cumple el hombre solamente en su vida en este mundo, sino que trasciende a su propia muerte (De la Garza 1978:114). En este sentido, el ritual facilitó que los mayas se comunicaran con lo sagrado, sin embargo, algunos autores como Regueiro (2018:43), señalan que entre los antiguos mayas se sabe del uso de sustancias alucinógenas e inductoras del trance que provocaban alucinaciones, sueño, incremento de la percepción y estimulación de la imaginación. O también el uso de las flores del *xtabentún* que eran preparadas como bebidas rituales, en ocasiones fermentadas, con el fin de incrementar el efecto psicoactivo.

Para satisfacer a las deidades y alimentarlas, los mayas recurrían al ofrecimiento de sangre a través del autosacrificio y sacrificio ritual. La evidencia arqueológica que se tiene es escasa, hasta ahora sólo se sabe de la registrada en el Depósito E-1003 de Becán, Campeche, un sitio del periodo Clásico, en donde las marcas culturales que exhiben el esqueleto semicompleto de un individuo adolescente manifiestan un comportamiento ritual, pues tiene huellas de un violento tratamiento perimortem y su colocación primaria hasta la remoción posterior de la osamenta (Tiesler y Campaña 2004:40).

En tanto en la epigrafía se han identificado rituales como el autosacrificio que pareció ser una actividad de la élite maya, sobre todo de los gobernantes y de sus esposas. Para los mayas, la sangre era un elemento vital que alimentaba a las entidades sagradas y fertilizaba la tierra, cuya ofrenda se volvió de suma importancia para cumplir con la importante tarea de dar sustento. La extracción de la propia sangre, realizada principalmente en los lóbulos de las orejas, la lengua y el pene, tuvo la finalidad de realizar penitencia y, sobre todo aquella emanada del miembro viril, de traer fertilidad y abundancia entre la comunidad. La evidencia se encuentra en el dintel 24 de Yaxchilán, que muestra a la señora *K'abal Xok* en compañía de su esposo, *Kokaaj B'ahlam* III, realizando un autosacrificio mediante una cuerda con espinas con la que atraviesa su lengua (Regueiro 2018 49-50).

Sin embargo, los mayas del siglo XVI, según fray Diego de Landa (1982), practicaban algunos rituales relacionados con la asignación del rol social y la llegada a la vida adulta de los miembros de la comunidad. Uno de estos rituales, denominado *hetzmek*, se practicaba a los tres meses de edad para las niñas y a los cuatro meses para los niños. Dicho ritual, consistía en colocarles a los bebés los utensilios que emplearían a lo largo de su vida, en el caso de las niñas el malacate, un cesto de algodón y objetos de cocina, ya que sus actividades consistirían en alimentar a la familia, tejer o vender productos en los mercados. A los niños les eran colocados objetos de labranza, armas y objetos rituales relacionados con sus actividades en la milpa o en el campo de batalla.

1.3.5. Continuidades religiosas entre los mayas

Por otro lado, para los mayas, agregar el cristianismo a su forma de vida, significa denegar de su religión, asunto que al parecer no accedieron totalmente, pues no respondía tan directamente a sus necesidades, ya que tanto las condiciones climatológicas, como el terreno de estas provincias, no son ni eran favorables para una exitosa producción agrícola; como consecuencia los mayas se veían orillados a pedir, a sus dioses antiguos, condiciones propicias (Izquierdo 1992:324). Como sucedió en Peto, en el siglo XVI, donde Pedro Pix confesó haber venerado a *Chac* “dios de la lluvia” (Cunill 2010:83). En este sentido, el descubrimiento de los cultos fue interpretado por los religiosos como evidencia de que la evangelización era más difícil de lo estimado al principio (Solís 2005:28). De esta manera, la veneración era toda forma religiosa de tradición prehispánica ejercida en cualquier ámbito de la vida humana, que incluye la adoración de los dioses prehispánicos y era la forma más grave de ella (Izquierdo 1988:161).

Izquierdo (1992:324) argumenta que los casos de cultos prohibidos documentados en el Archivo General de la Nación hasta el siglo XVII, nos muestran como en el centro de la Península de Yucatán, en una época en que supuestamente ya había sido realizada la conquista espiritual, los mayas seguían ejerciendo sus ancestrales ritos, aunque dieran apariencia de que estaban convertidos. Realmente su cristianización era ficticia. Estos documentos, además de los relatos de los frailes y Pedro Sánchez de Aguilar, son los que nos han aportado evidencia acerca de este

tipo de conducta a la que han recurrido los mayas para tener acceso a sus antiguas creencias.

Por consiguiente, López Austin (1999:11-12) considera a “la religión mesoamericana como protectora de valores, creencias, prácticas y representaciones; se caracteriza como unidad de hecho histórico, con distintos niveles de resistencia al cambio e importancia de las variantes en el tiempo y en el espacio”. A partir de estas consideraciones puede apreciarse el valor de la continuidad y del cambio, de las formas semejantes de desarrollo, de lo útil que ha sido la comunicación entre los distintos pueblos mesoamericanos.

1.4. La Iglesia católica

En el siguiente apartado se aborda el cristianismo, que posteriormente influyó en el nacimiento de la Iglesia católica, y logró dominar a la Europa occidental durante la Edad Media, llegando a alcanzar a los pueblos indios de América a través de su colonización y evangelización, lo cual tuvo como consecuencia la imposición de nuevos elementos religiosos. Este simbolismo asignado nos puede ayudar a entender una de las estrategias indígenas al enfrentar la imposición de los nuevos elementos religiosos del cristianismo, pues los mayas pudieron asignar a las imágenes católicas cualidades de su propio panteón de deidades (Solís 2005:75).

El cristianismo tiene su origen en Palestina, en la región de Judea, y se centra en la vida y obra de Jesús de Nazareth (5 a.C.-30 a.C.), un sanador y exorcista judío. Según Morris (2009:190) “es discutible si Jesús tenía la intención de fundar una nueva religión, pero en un sentido fuerte el cristianismo es una continuación y un desarrollo del judaísmo”. Por lo tanto, en el Concilio de Nicea, convocado por Constantino, se establecieron las doctrinas básicas de la Iglesia cristiana. De vital importancia fue la doctrina de la Trinidad, según la cual la divinidad consistía en tres personas y una sola sustancia: Dios Padre, creador del cielo y la tierra; Jesús, hijo de Dios, y el Espíritu Santo, que une al creyente con Dios. Los cristianos sostienen que Jesús es más que un profeta. Él es único por ser a la vez humano y Dios encarnado. De esta manera, la Iglesia ha tendido hacia la unidad e incluso a la uniformidad, aunque sin conseguirlo plenamente, penetró y controló la vida social y cultural, basada en un sistema de creencias muy elaborado y una organización

amplia y poderosa capaz de hacer cumplir las normas emanadas de sus concilios y de la jerarquía (Rodríguez Becerra 2015:192). Así la Iglesia, a la que el individuo pertenece como miembro, es la que enseña que existe un sólo Dios, cuál es su papel, cómo debe entrar en relaciones con ellos, cómo debe honrarlos. El santo patrón del cristiano se escoge de la lista oficial de los santos reconocidos por la Iglesia católica y hay reglas canónicas que prescriben cómo cada fiel debe cumplir con ese culto particular (Durkheim 1982:99).

Con la expansión del capitalismo global, ha existido un inmenso crecimiento del cristianismo. Dando lugar a una serie de rasgos clave: la insistencia de la conversión y la salvación a través de Jesucristo, el reconocimiento de la Biblia como única fuente de autoridad; la creencia en una segunda venida de Jesús; la afirmación del valor de la familia nuclear y, finalmente lo más importante, un hincapié en la posesión por el Espíritu Santo y, por tanto, en la curación a través de los espíritus en el más amplio sentido de la expresión (Morris 2009:191). La fundación y el establecimiento de la Iglesia como instituto, proveería los medios necesarios para una real y verdadera conversión de la población indígena a la nueva religión (Solís 2005:17).

En Europa, durante el siglo XIII aparecieron tres órdenes religiosas denominadas mendicantes, porque renunciaban a la posesión de bienes materiales y vivían de la mendicidad. Su principal función era la predicación urbana y la misión entre infieles, labor desarrollada gracias a su efectiva organización. Por su cercanía con la corte de Castilla y el cardenal franciscano Fray Francisco Jiménez de Cisneros, los franciscanos fueron los primeros en llegar a América pernoctando en las Antillas hacia 1493 (Rubial 2002:8). Treinta años después, en 1524, serían también ellos quienes iniciarían la misión de evangelizar en la Nueva España, cuando aún no terminaba la conquista. La primera misión franciscana sujeta a orden y método es conocida como el “grupo de los doce”, que venían encabezados por fray Martín de Valencia (Ricard 1986:25). Es importante señalar que el rechazo de la riqueza por parte de los misioneros franciscanos en la Nueva España, fue un importante medio para lograr la evangelización. Los indígenas veían que los religiosos eran tan miserables como ellos y se daban cuenta que tenían un gran

celo por defenderlos de las vejaciones de los españoles, de los cuales eran tan diferentes a pesar de ser compatriotas (Rubial 1996:142).

Sin embargo, en la Península de Yucatán la enseñanza del cristianismo enfrentó graves problemas a lo largo del periodo Colonial. Además de la escasez de sacerdotes ante una muy numerosa población indígena dispersa por toda la región, debe añadirse lo que fue el mayor problema para los franciscanos: “la distancia lingüística entre mayas y españoles” (Solís 2005:84). En cambio, Ruz (2002:250) señala más obstáculos que originaron un proceso de evangelización lento en los indígenas, lo que provocó que “el adoctrinamiento fuera muy superficial y que en la mente de los nuevos fieles el cristianismo no pasará en muchas ocasiones del mero aprendizaje de unas cuantas oraciones, sin profundizar en conceptos teológicos o cuestionar actitudes y creencias preexistentes”.

Aunque eso no fue un impedimento para que los frailes predicaran su religión, aun sabiendo que los mayas eran muy fieles hacia sus creencias, así lo expresa Landa, describiendo a los mayas como un pueblo religioso, pues “eran tan dados a sus idolátricas oraciones, que en tiempo de necesidad hasta las mujeres, muchachos y mozas entendían en esto de quemar incienso y suplicar a Dios les librase del mal y reprimiese al demonio que ello les causaba” (Landa 1982:cap. XI).

Entonces, los mayas de Yucatán, creían que existían varios dioses y entre ellos había uno que decían que no tenía figura, ni se podía figurar por ser sobrenatural, lo llamaban *Hunab Ku*, de éste comentaban, que procedían todas las cosas, y como a incorpóreo, no le adoraban con imagen alguna, ni de él la tenían (López Cogolludo 1954: Libro IV Capítulo V). Sin embargo, Cruz Cortés (2019:257-258) asegura a través de un análisis de lo que López de Cogolludo afirma y señala que es muy probable que él copiara la definición y características de *Hunab Ku* del Diccionario de Motul, pues las retomó a su vez de *Colop* u *Uich Kin*, nombre establecido en el vocabulario de *mayathan*, y complementó su historia con las referencias de Remesal de la Apologética historia sumaria de Bartolomé de Las Casas y el Devocionario de Nuestra Señora de Izamal de Bernardo de Lizana. Con base en los mismos textos demostró que *Hunab Ku* no es el nombre de un dios maya, se trata del concepto cristiano “Dios único” traspasado a la lengua maya, para

lo cual fue necesario unir dos vocablos: *hunab* y *ku* (uno sólo, sin otro- *Hunab*, Dios-*Ku*). *Hunab Ku* se convierte no en el dios de los mayas, sino en una invención historiográfica.

Por otra parte, los primeros frailes en llegar fueron fray Luis Villalpando y fray Lorenzo de Bienvenida, quienes lograron el establecimiento definitivo de los franciscanos en la Península de Yucatán. Villalpando estableció el primer convento con iglesia y claustro, bajo la advocación de San Francisco, en la antigua capital del señorío Can Pech donde se había fundado la villa española de San Francisco de Campeche. Hacia 1546, Villalpando dejó Campeche, junto con otros frailes, y se dirigió a Mérida para reunirse con Lorenzo de Bienvenida y ahí fundar la segunda casa de la orden de Yucatán. Y a finales de 1574 partieron a Maní para erigir su tercera casa, por la ubicación que tenía el lugar para la evangelización de los indios de la Sierra (López Cogolludo 1954: Libro V capítulo I). La fundación de estos conventos, indican que son unos de los mecanismos empleados para llevar a cabo una evangelización efectiva de los naturales, que contó con herramientas de una fuerte componente escenográfica integradas dentro de la denominada como arquitectura de la conversión (Sorroche 2010:437).

1.4.1. Costumbres funerarias de los franciscanos

La sede que jugaría un papel destacado y el edificio que representa a la institución encargada de la labor de evangelización y adoctrinamiento es la iglesia que a través de las órdenes mendicantes se encargaría del trabajo directo con las poblaciones indígenas. Como espacio físico, junto con el convento, adquiriría por tanto la función referencial en el espacio y en las mentes indígenas como lugar de oración y de enseñanza, disponiendo dos sitios perfectamente diferenciados, el claustro y la iglesia en sí (Sorroche 2010:443-444). Para Aguilera (1994), la construcción de conventos sobre los centros prehispánicos, implicaba la renovación de su función en cada acto que se celebraba en su interior o en sus atrios, ya fuera éste civil o religioso, confirmando así la consecución de los dos objetivos básicos de los religiosos: la evangelización y la educación. Por lo que a partir de 1561, la masiva construcción de conventos por toda la Península de Yucatán, en tan sólo dos décadas, es evidencia de que la orden franciscana cubría prácticamente todo el territorio colonizado (Solís 2005:26).

Después de haber sido regulada la forma del enterramiento en el siglo XIII (a esta regulación se les denominó las Partidas de Alfonso X), comenzaron a proliferar nuevos enterramientos con la ampliación de los templos y la posibilidad de erigir capillas y ermitas: unas veces eran privados y otras, colectivos, siendo común entre las familias nobles (Frey 2013:169). También destaca el uso del nuevo féretro, que es de madera, que sirve para el transporte de los cuerpos hasta el lugar de inhumación. Esto quiere decir que el cuerpo amortajado, era llevado al cementerio sobre un sarcófago de madera (ataúd) común, para luego ser arrojado a la fosa. El sarcófago era devuelto luego a la iglesia (Aries 1983:175-176). Esto conlleva a una de las costumbres más comunes del hábito franciscano del siglo XVI, se debe al prestigio de la Orden que funcionaba como un acercamiento a la austeridad y pobreza, ejemplificado en el rechazo a ser enterrado en un ataúd ante una muerte digna (Reyes H. 2011:58). Se le envolvía en una manta o petate, de acuerdo con las posibilidades económicas de los deudos. A los niños y a los adolescentes se les vestía de blanco en señal de pureza y a las jóvenes solteras se les ponía una hoja de palma, como símbolo de virginidad. En el momento de la muerte, en algunos

lugares se acostumbraba tañer las campanas, el número de tañidos indicaba el sexo del difunto (Márquez 1984: 45-46). Antes del entierro se oficiaba una misa de cuerpo presente, que usualmente ocurría la mañana siguiente después de la muerte del individuo (*ídem*).

Posteriormente, al efectuar el entierro, el cadáver se colocaba sobre su espalda en posición extendida con los pies hacia el altar y la cabeza hacia el lado opuesto; los brazos se le cruzaban sobre el pecho y las manos sostenían un crucifijo o un rosario. Sin embargo, el franciscano Toribio de Benavente “Motolinia” (2014) no se opuso a las costumbres de los indios al enterrar a los muertos con su ropa, plumas, joyas, piedras y su oro; y subraya que numerosos indios prefieren dejarlos a sus herederos. Según de Courcelles (2000:191) la intención del fraile era exponer a los indios una religión sencilla y pura, evitando tener roces con los mismos indígenas. No obstante, las autoridades españolas trabajaron para señalar dos reglas principales sobre los derechos funerarios. La ley colonial promulgada en las primeras décadas en México establecía que los cristianos debían ser enterrados en una iglesia o en un área consagrada que rodea directamente al cementerio. Una segunda regla mencionaba la ausencia de objetos funerarios (incluso la ropa) ya que muchos cuerpos fueron enterrados con un vestido muy simple o envueltos con un paño liso (Konwest 2020:112), rasgo presente en los enterramientos de la Catedral de Mérida y Campeche.

Durante siglos, los concilios han seguido distinguiendo en sus decretos: la iglesia y el espacio consagrado alrededor de la iglesia. Mientras imponían la obligación de enterrar al lado de la iglesia, no dejaban de reiterar la prohibición de enterrar en el interior de la iglesia, salvo algunas excepciones en favor de sacerdotes, de obispos, de monjes y de algunos laicos privilegiados: excepciones que inmediatamente se convirtieron en la regla (Aries 1983:46). Por lo tanto, el origen del proceso de jerarquización frente a la muerte, fue por la prohibición de los concilios, de enterrar dentro de la iglesia, aunque esta costumbre continuó por largo tiempo, ocasionando que llegaran a ser insuficientes los espacios de enterramiento debido a la gran mortalidad de la época, por lo que se recurrió a los lugares anexos

al templo como el atrio, que se convirtieron en los cementerios populares (Rodríguez 2001:37-38).

Debido a lo anterior, el sitio del entierro variaba según el estrato social de la persona fallecida y las posibilidades económicas de los dolientes. Así, la gente rica podía escoger para su entierro y el de sus descendientes un sitio especial dentro de la nave del templo, cuya importancia se relacionaba con la cercanía al altar mayor. Los sacerdotes eran enterrados bajo el altar mayor o en sus laterales, según su posición eclesiástica; práctica que proviene de la época romana tardía, cuando los santuarios romanos fueron utilizados por los cristianos para inhumar a sus santos mártires (Lagunas *et al.* 2007:335). Lo cual determina que no toda la población tuvo acceso a ser enterrado en la iglesia, implicando la división de clases aún ante la muerte.

Algunos autores como Solís (2005:12) mencionan que la introducción de la religión católica a la cultura maya, tuvo como resultado la fusión de ambas. De este modo, la colonización significó el encuentro de dos cosmovisiones distintas que, a pesar de que mantuvieron algunos espacios excluyentes, también coincidieron y se integraron en varios aspectos de la vida religiosa de la población. El ritual maya perduró, pero se introdujo el cumplimiento de los preceptos de la ortodoxia cristiana y, al mismo tiempo, muy variadas expresiones de religiosidad con elementos de ambas religiones. De esta manera, la imposición del cristianismo a la vida de la sociedad maya, significó un cambio en su forma de vida ya que tuvieron que acatar las reglas que los mismos misioneros imponían. De igual manera, hubo cambios en la organización social y económica de la población, originado por el pago de limosnas hacia la Iglesia.

1.5. Arqueología de la muerte

A partir de los años 60, la Nueva Arqueología desarrolló una nueva metodología para el estudio de los contextos funerarios, lo cual dio lugar a la llamada arqueología de la muerte, que implica el estudio de las prácticas mortuorias presentes en los entierros, que poseen elementos indicadores de un culto ancestral. Entre los trabajos más recientes, está la presencia de costumbres funerarias en los entierros localizados en cuatro sitios (Soblonké, San Pedro Cholul, Oxmuul y Chan

Chén) de la periferia de Mérida, Yucatán, en donde dan muestra en la variabilidad en cuanto a los atributos funerarios (Medina *et al.* 2014). Estas características específicas les permitían simbolizar la organización y estructuras sociales de los grupos estudiados. Investigadores como Saxe (1970) y Binford (1971) desarrollaron un acercamiento teórico con respecto al análisis mortuario subrayando diferencias en el tratamiento material de la muerte.

Entre las primeras investigaciones sobre la arqueología de la muerte, está el de Binford (1971), quien parte de la clasificación de los pueblos primitivos propuesta de Radcliffe-Brown (1952). A partir de ella Binford (1971:224), planteó que “algunos grupos podrían emplear formas simbólicas, que se identifican como únicas en el grupo”. La composición del grupo social vivo y que tiene responsabilidades hacia el difunto determinarán la forma de su entierro. Por lo que, el análisis de estos es un instrumento idóneo para conocer el sistema sociocultural de los pueblos, incluidas las culturas desaparecidas, en que no se conservaron testimonios escritos u orales. Entonces, Binford (1971:227) consideró que la composición funeraria refleja la complejidad social del grupo que lo realizó, partiendo del hecho de que la cultura material, es el reflejo directo del comportamiento humano. Por ello, sugiere que, para grupos cazadores-recolectores, el sexo y la edad del individuo serían atributos importantes que deben tenerse en cuenta para el tratamiento que reciba en el momento de su muerte.

El trabajo de Saxe (1970) propone principalmente un grado de redundancia entre la complejidad social y los componentes del área mortuoria, es decir el rol que jugaba el individuo en vida podía ser reflejado durante su muerte, por lo que relacionó la evidencia arqueológica y la información mortuoria de la etnografía, es decir, deduce ocho hipótesis y las contrastó con estudios etnográficos de tres grupos sociales (Ashanti, Kapauko y Bontoc Igorot). La contrastación se estableció a partir de datos empíricos-etnográficos que se pueden agrupar en tres campos de representación: a) persona social del muerto, b) la relación entre el desarrollo social y la elaboración de las deposiciones, y c) la relación entre espacios exclusivos y linajes. El estudio comparativo permitió establecer una normativa de los componentes funerarios que podía ser puesta en relación con las estructuras

sociales correspondientes prefijadas en mayor o menor grado de complejidad. Entre las hipótesis más destacadas y que tendrán relación con el planteamiento teórico de mi investigación está la tercera, en la cual argumenta que el estatus social de la persona tenderá a correlacionarse con el número de características presentes en el entierro de esa persona, como consecuencia de la gran interacción y relaciones con más grupos sociales. Y la hipótesis cinco, que se refiere que cuanto más únicos son atributos mortuorios en la estructura clave del dominio, menos compleja y más igualitaria es la organización social. En este sentido, Saxe (1970) expone que el grado de complejidad de una sociedad puede ser referenciada con el grado de redundancia de los elementos del dominio mortuario.

Por otra parte, de acuerdo con los resultados de su investigación etnográfica de las tres sociedades, Saxe los resumió en una última hipótesis, en ella señala que las comunidades tienen derecho a usar y/o controlar los recursos cruciales aunque sean restringidos o legitimados por la descendencia lineal del muerto (ejemplo: vínculos lineales con los ancestros), manteniendo áreas para el depósito exclusivo de sus muertos, y viceversa (Saxe 1970:234). En este sentido, vincula la importancia de la tierra y el uso de los cementerios por grupos de descendencia, de esta manera realizan los enterramientos en zonas delimitadas, permanentes y especializadas. Sin embargo, más tarde Goldstein (1981:61) reformula la hipótesis de Saxe (1970) y sugiere que uno de los sistemas por los que un grupo determinado intenta legitimar el uso y control de los recursos escasos es ritualizar esta relación por el mantenimiento de un área permanente y especializado de enterramientos.

En 1971, Sax realizó estudios sobre la variabilidad en los patrones de enterramiento (más variabilidad en la disposición de cadáveres femeninos que masculinos) del Mesolítico sudanés, aunque existió la residencia patrilocal. La llegada de mujeres de varios grupos externos derivó la introducción de sus propios patrones de enterramiento. Entre ellas está, la orientación del enterramiento se relacionó con travesías solares con enterramiento estacional debido a movimientos de subsistencia de cazadores-recolectores en un ciclo anual.

Sin embargo, aunque presentó un gran esfuerzo de usar seriamente el potencial de información que provenía de los entierros, Brown criticó el programa Saxe-Binford, refiriéndose a los métodos y técnicas utilizadas y al análisis cross-cultural, así como la relevancia de factores sociales para entender las prácticas mortuorias (Brown 1995:9-10).

En el caso de Tainter (1978), en sus estudios en las sociedades prehistóricas, asume que el gasto de energía en el tratamiento funerario se relaciona directamente con la estructura jerárquica de la sociedad de los vivos. Afirma que el rango individual del muerto es mayor cuanto más importante sea la intervención del resto del grupo y la interrupción de las actividades cotidianas, provocando un mayor gasto de energía en todo el proceso ritual funerario. Para analizar ese gasto de energía se deben cuantificar diversos factores: 1) la elaboración del tratamiento del cuerpo, 2) la forma y localización del enterramiento y 3) las contribuciones materiales al ritual funerario. Por lo tanto, Tainter (1978), Sax (1970) y Binford (1971) abogan por inferir el estatus social del fallecido mediante elementos que componen el ajuar y el tratamiento al morir (Lull y Picazo 1989:15).

Bartel (1982:53) estudia varias contribuciones socioculturales y arqueológicas para desarrollar una teoría de la práctica mortuoria, y sugiere la incorporación de la teoría estructuralista para la interpretación de las prácticas mortuorias. Entonces, el autor sostiene que la estructura de la práctica mortuoria dentro de una sociedad dada conlleva un largo proceso. Y esta práctica es el resultado de las interrelaciones entre los aspectos fisiológicos de la muerte y los comportamientos socio-religiosos de la sociedad. Es decir, cuando ocurre la muerte biológica, se pueden realizar ciertos actos simbólicos, dependiendo de los conceptos que tenga la sociedad hacia la muerte. Por ejemplo, en algunas sociedades, el cuerpo del difunto se prepara por medio de la limpieza, y se viste con ropa especial para luego ser expuesto para amigos y familiares, es decir, se produce un proceso para realizar esta práctica.

Así pues, la arqueología de la muerte se generó bajo el convencimiento de que las estructuras implícitas en las prácticas mortuorias expresan la realidad social o sus principios simbólicos y, por tanto, constituyen una base potencial de estudio

para obtener información (Lull y Picazo 1989:6). Es así que, junto a esta arqueología, se presentaron evidencias de fuentes históricas, lingüísticas, antropológicas físicas y sociales para poder explicar tanto los entierros de alto estatus como la aparición de grandes discontinuidades en el registro arqueológico y las prácticas mortuorias en particular (Chapman y Randsborg 1981:5).

En 1989, Lull y Picazo a través de las teorías de Saxe, Binford y Tainter, plantean dos estrategias para afrontar el estudio de las prácticas funerarias y dimensionar su alcance y su implicación en la reproducción social. En su análisis comparativo de dichas teorías, tienen como resultado las siguientes aportaciones para la arqueología de la muerte:

- 1.- La evaluación de la tumba, tomando en cuenta sus dimensiones, características constructivas, procedencia y sistemas de obtención de las materias primas utilizadas. Los cálculos sobre la fuerza de trabajo y el tiempo invertido han de tener en consideración la proximidad o lejanía de los implementos utilizados. Todos ellos indicadores del costo del trabajo invertido en su confección.
- 2.- Se debe investigar los contenidos y establecer el valor social relativo de los objetos funerarios depositados en la tumba a partir del cálculo de presencias mínimas en contextos de máximas condiciones.

Con los resultados obtenidos Lull y Picazo (1989) propusieron una hipótesis sobre una estructura social para comprobarla por medio de la arqueología de los asentamientos, la única capaz de determinar las condiciones históricas. En este sentido, el estudio de las prácticas funerarias aporta algunas reflexiones sobre el costo del trabajo invertido en la confección de las tumbas, en especial, a través de los elementos constructivos, naturaleza y procedencia de la materia prima empleada, así como el valor social de los productos depositados como ajuar.

Parker Pearson (1999) expone que los arqueólogos buscan no sólo documentar antiguos rituales para poder recobrar la evidencia de las prácticas funerarias pasadas, sino que también intentan entenderlos en su propio contexto y explicar el por qué fueron implementados de dicha manera (Parker 1999:3). De tal manera, nos lleva a entender un poco más sobre los componentes sociales, materiales que forman la práctica mortuoria. Entre ellos encontramos, el acto del

entierro, que provee a los arqueólogos una amplia variedad de información sobre las prácticas funerarias pasadas y sobre sus contextos sociales (Parker 1999:5).

Sin embargo, investigadores como Tiesler (1997) han argumentado que el estudio de los vestigios mortuorios, generalmente pasa a segundo término en la manera en que predominan otros materiales. Toda esa información, que bien puede servir para interpretar fenómenos sociales, ha sido desaprovechada a pesar de que algunos de sus rasgos son productos directos o indirectos de actividades culturales, ya que el cuerpo humano desempeña un papel social fundamental, es indispensable para cualquier interacción cultural. También representa punto de referencia, medio y objeto de comunicación, es decir, figura como sistema natural y producto social.

Actualmente, el estudio de la arqueología de la muerte ocurre en varias escalas, desde el cuerpo individual hasta el cementerio y el paisaje regional. Los problemas en su análisis abarcan desde el cuerpo y su representación de identidad hasta las diferencias de edad, género, posición social, salud, etnicidad, los roles a largo plazo de los antepasados, simbolismo y cosmología en la delineación de los paisajes sociales y la reproducción social, e incluso discusión de respuestas emocionales a la muerte (Chapman 2003:311).

En estudios recientes, Scherer (2015:114) propuso buscar patrones de las prácticas observadas en los contextos mortuorios del periodo Clásico Maya: repetición a través del espacio, a través del tiempo e incluso entre las tumbas de individuos de diferentes posiciones sociales. En este sentido, el simbolismo, el significado y la cultura material de las tumbas mayas se relacionan con los conceptos de vida, muerte y el estado de las almas. Es decir, menciona que elementos arqueológicos, como la concha y los platos de cerámica utilizados en los entierros desempeñaron un papel importante en la vida ritual y simbólica de los mayas. Los mayas valoraron la concha *Spondylus* por su color rojo vibrante, que sugiere vida, calor, sangre y el sol, así como su asociación con el mar lejano, el lugar del renacimiento solar. En algunos casos, la calidad solar de las conchas *Spondylus* se mejoró pintándolo de rojo con cinabrio. Este y otros tipos de conchas parecen haberse usado como superficies que contenían, protegían o transportaban

algún espíritu. Un ejemplo de esto es la colocación de una concha *Spondylus* sobre la cabeza de la Reina Roja de Palenque.

En el caso de los platos mortuorios perforados, pertenecientes al periodo Clásico son trípodes. Las tres patas del plato pueden simbolizar las tres piedras del hogar de la creación, y la perforación en el plato como un *axis mundi*. Como lo podemos ver en el plato trípode recuperado cerca de Piedras Negras con su centro pintado de hematita roja (Scherer 2015:119).

Uno de los ejemplos más representativos para la aplicación de la arqueología de la muerte, es el estudio realizado en el sitio Clásico de Xcambó, la muestra total de entierros consiste en 605 osamentas de las cuales 417 resultaron entierros manipulados por diversos factores, tales como la reutilización de los espacios por factores extrínsecos, así como tratamientos de orden extrafunerario; de ellos, 188 individuos resultaron ser entierros no perturbados y que presentan prácticas funerarias del cadáver antes de ser sepultado, por lo que se ha podido comprender que en Xcambó existía el uso de bultos mortuorios (envoltorios apretados o sostenes blandos), el uso de los platos como protección en el cráneo, la aplicación de pigmento rojo y la introducción de cuerpos dentro de las urnas (Sierra *et al.* 2014:434). De este modo, podemos observar la presencia de las prácticas funerarias del cadáver antes de ser enterrado, de tal manera que para la investigación se tomarán como indicadores los siguientes rasgos, que posteriormente servirán de análisis y comparación entre los entierros prehispánicos y coloniales.

1.5.1. Deposición del cuerpo

De los primeros estudios que se hicieron sobre la deposición del cuerpo, se encuentra la investigación de Ruz Lhuillier, en su trabajo publicado en 1968, denominado *Las costumbres funerarias de los antiguos mayas*, en el cual elabora una clasificación de los sistemas de enterramientos, con base a una gran cantidad de entierros (aproximadamente 1300) que fueron descubiertos en varios sitios mayas:

- a) Sencillos (simples hoyos abiertos en la tierra).

- b) En cuevas o *chultunes* (utilización de oquedades naturales o de cisternas excavadas en el suelo).
- c) En cistas (sepulturas en el suelo o en edificios con muros toscos de laja, y generalmente con tapas de laja).
- d) En fosas (especie de ataúdes hechos de losas o mampostería, cubiertas con tapa y piso de estuco, que fueron cavados en el suelo o dentro del edificio).
- e) En cámaras (cuartos de tamaño variable, muros de mampostería y techos de bóveda construidos en montículos o debajo de edificios).
- f) En sarcófagos (ataúdes tallados en piedra o hechos de losas que se encuentran en cámaras funerarias).
- g) En vasijas de barro (generalmente son ollas, el entierro puede ser primario o secundario, la vasija queda enterrada en el suelo natural o dentro de un edificio).
- h) En templo o habitación (utilización de un edificio ceremonial o del cuarto de un palacio, con el cuerpo depositado sobre el piso).

Las diversas formas y tipos de enterramiento nos dan idea de la variabilidad en cuanto a la preferencia en la deposición del fallecido en su recinto final. La calidad del contenedor, así como su forma final está estrechamente relacionada con la rapidez del enterramiento y los recursos disponibles para llevarlos a cabo (Bolio y Góngora 2016:121). Entre los ejemplos más representativos de esta categoría, es el sitio de Zaculeu, donde sus tradiciones fueron propias del periodo Clásico, existiendo una variabilidad en sus enterramientos. En las excavaciones se hallaron fosas, cistas y criptas, así como grandes urnas funerarias (Ciudad Ruiz 2003:96).

1.5.2. Urnas funerarias

Una de las deposiciones del cuerpo, de manera singular y frecuente a partir del Clásico maya, son las urnas funerarias que tratan de vasijas de barro y eran preparadas para introducir los cuerpos, cuya función principal era transportarlo hasta el lugar donde debía ser enterrado el difunto (Medrano 2005:27). Otra característica de la urna, es que el hombre la usaba para una mayor preservación y protección del cadáver del contacto con la tierra, por ser de material no perecedero, y así conservarlo para la eternidad (Iglesias 2003:210).

En el 2003, se publicaron trabajos sobre las costumbres funerarias en la cultura maya. Entre los que destaca el de Ciudad Ruiz (2003:94-100), sobre la tradición funeraria en las Tierras Altas de Guatemala, en él señala que desde el Clásico tardío se hizo presente la urna funeraria, y correspondieron a niños sin evidencia de cremación. Y pertenecían a contextos elitistas. También existe la posibilidad de que las vasijas hayan sido reutilizadas como urnas. Un caso documentado es el de Nebaj, algunas de sus urnas tenían el orificio restringido, por lo que debieron ser cortadas para admitir el cuerpo flexionado de los adultos, esto nos demuestra que la finalidad de la vasija era el almacenaje y después la utilizaron como contenedor. Otra característica importante que menciona este autor, es que para el Posclásico, el cambio más llamativo es el entierro en urna tras la cremación del cadáver, y parece que era reservada a la élite. Lo anterior, alude a lo que Landa (1982) relata “los grandes señores y gente de mucha valía los incineraban y guardaban sus cenizas en vasijas sobre las cuales se edificaban pequeños templos; algunos ancestros, los de mayor relevancia, se convertían en deidades tutelares”. Aunque Landa también menciona que los cuerpos de los recién nacidos se depositaban en grandes urnas, imagen del vientre materno, para esperar un retorno a la vida.

En investigaciones recientes, sobre urnas funerarias en el área maya, se han presentado contextos a partir del Preclásico medio y su presencia se prolonga hasta la época de la Colonia, en ocasiones de manera continua y en otras transformándose, lo que manifiesta la capacidad de la práctica de adaptarse a nuevas costumbres (Cervera 2012:218-219). En dicho estudio se observa que durante el periodo Posclásico se presenta un cambio en los tipos de depósitos, se encuentra un mayor número de depósitos de individuos de adultos y una significativa proporción de restos cremados, posiblemente como reflejo de un cambio en los paradigmas de pensamiento, influenciados por el contacto con otros grupos mesoamericanos e incluso por las nuevas condiciones de vida del periodo (Cervera 2012:218-219).

1.5.3. Disposición del cuerpo

Esta característica se encuentra en los enterramientos, y trata sobre el arreglo del cuerpo dentro de los contenedores, es decir la posición anatómica a la que fue puesta el individuo después de fallecer. Romano Pacheco (1974), hasta ahora ha sido el que ha realizado un estudio sistemático sobre el tema. En su texto “*Sistema de enterramientos*”, propone una serie de conceptos en relación con los tipos de enterramiento y disposición del cadáver que son aplicables al área cultural que nos ocupa: Decúbito dorsal extendido, Decúbito ventral extendido, Decúbito lateral derecho extendido, Decúbito lateral izquierdo extendido, Decúbito dorsal flexionado, Decúbito ventral flexionado, Decúbito lateral izquierdo flexionado, Decúbito lateral derecho flexionado, Sedente flexionado (sentado), y la Posición irregular del cuerpo. Un caso particular y ejemplo de la disposición del cuerpo son los entierros registrados en varios sitios (Soblonké, San Pedro Cholul, Oxmuul y Chan Chén) de la periferia de Mérida, donde los estudios indican que la mayoría se colocó en Decúbito dorsal flexionado (Medina *et al.* 2014:189).

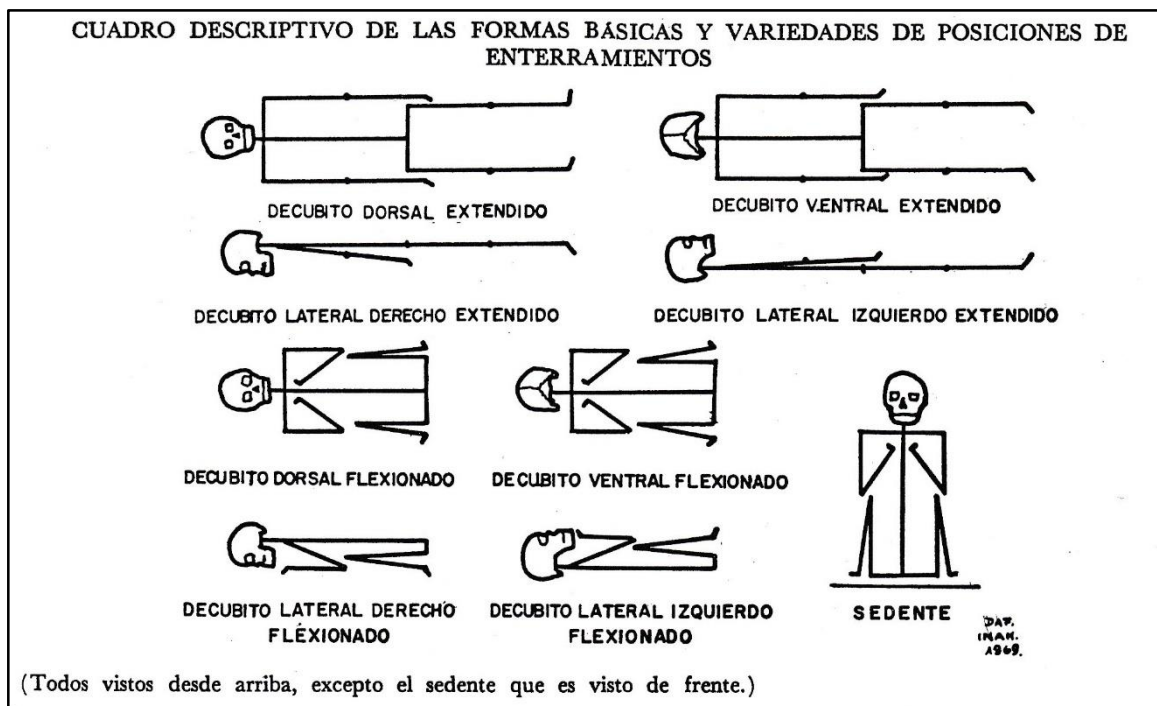


Figura 1. Posición anatómica de los cuerpos (Tomado de Arturo Romano 1974).

1.5.4. Ofrenda funeraria

Durante las excavaciones arqueológicas, suelen hallarse contextos funerarios, que generalmente están representados por algún tipo de enterramiento. Dentro de ellos, se han localizado elementos arqueológicos con fines rituales. Investigadores como Ruz (1968) han definido la ofrenda funeraria como un elemento material que se encuentra simbolizando la práctica ritual. Se nota variación en ella, y representa a los objetos que acompañan a los muertos, comprende principalmente herramientas, armas, adornos, vasijas que debieron ser depositadas con comida y bebida, instrumentos musicales, representaciones de deidades (figurillas) y objetos de significación mágica. Garza (1998:189), también aborda la misma definición, pero de igual manera, incluye las cosas que en vida usaba el muerto y todo ello corrobora la creencia de que el espíritu llevaría una existencia semejante a la terrenal y conservaría su identidad durante el viaje hacia el sitio destinado por su forma de muerte. Sin embargo, señala que prefiere no llamarla ofrenda, ya que no significa propiamente un culto al muerto, sino un don de los vivos para ayudarlo durante un lapso después de la muerte corporal.

En lo que se refiere a la ofrenda cerámica, que es muy frecuente localizarla en el área maya, es muy probable que haya contenido algún tipo de alimento. Así lo menciona Landa (1982), relata que las vasijas se colocaban como suministros para el viaje, reflejando la idea de una continuidad después de la muerte y la importancia del alimento también en la siguiente fase. El hallazgo de ofrendas en un enterramiento y su posterior análisis, ha servido a la investigación arqueológica para comprender la economía, organización social, estatus social, y cosmovisión de la sociedad. Por lo que se requieren de rigurosos estudios para determinar el valor de la ofrenda.

En la mayoría de las excavaciones se han localizado entierros con ofrenda. Sin embargo, la calidad y cantidad de ofrenda colocada a los difuntos, indican la importancia que tuvieron para los vivos. Ruz (1968:165) lo precisa en su estudio al decir “la ausencia de ofrenda funeraria, o su calidad más o menos pobre o rica, son rasgos que pueden tener diferentes causas: importancia relativa del sitio, tipo del entierro, personalidad del muerto”. Por lo que en el hallazgo del entierro 1 de

Dzibilchaltún, se pudo apreciar la gran cantidad, calidad y variabilidad de ofrendas, que corresponden a vasijas de cerámica, ornamentos de jade, concha y un hueso de venado grabado con dos figuras y un texto jeroglífico; lo que al parecer y según los estudios epigráficos, el entierro corresponde al Señor *Kalom'Uk'uw* de Dzibilchaltún (Maldonado *et al.* 2002:79).

1.5.5. Mortaja

La mortaja consiste (envoltorios apretados o sostenes blandos), en una serie de preparativos del cuerpo antes de ser depositado en el lugar donde residirá temporal o definitivamente. Permite al cadáver que retarde el proceso de esqueletización (Medrano 2005:27). La práctica la relata Landa (1982:68) “Muertos, los amortajaban, llenándoles la boca de maíz molido, que es su comida y bebida que llaman *koyem*, y con ello algunas piedras de las que tienen por moneda, para que en la otra vida no les faltase que comer”. La evidencia de esta práctica funeraria, se ha registrado en el sitio de Xcambó, en donde la valoración tafonómica confirma el uso local de mortaja en sólo seis individuos (todos de edad adulta), siendo tres de sexo masculino, dos de sexo femenino y uno de sexo no identificable. Yacían en posición dorsal extendida con los pies cruzados y fueron ubicados en el área central (Medrano 2005:79-80).

1.6. Arqueología de Identidad

Finalizada la etapa dominada por la Nueva Arqueología, se entra al mundo posprocesual, que abarca muy distintas tendencias, lo que abre camino a diversos enfoques globales o sectoriales, que han recibido múltiples denominaciones, y una de ellas es la arqueología de la identidad (Chapa 2006:35). En este sentido, el análisis del contexto mortuario proporciona un medio para examinar la construcción de memorias sociales y la afirmación de identidades individuales y grupales en comunidades pasadas y presentes en todo el mundo (Chesson 2001:1).

Lo que identidad describe es la interfaz entre el individuo y el grupo social. Los sociólogos distinguen entre identidades individuales y colectivas. Pero es importante que nos demos cuenta de la relación dinámica entre ambos. Los individuos casi nunca son sólo idiosincráticos, sino que también se definen por sus

roles sociales y sus relaciones con los demás (Pohl 2010:11). Entonces, la formación de la identidad a menudo implica una confrontación con otro grupo y una lucha por el poder, ya sea distinción de clase, afiliación étnica, género, creencias religiosas, etc. (Insoll 2007:1).

Sin embargo, la identidad no sólo es buscarla en el campo de lo social, sino que es posible detectar también variaciones a nivel individual. Un ejemplo lo tenemos a través del vestido y del adorno personal, si es que el cadáver va acompañado de estos elementos. Además de las pautas socialmente sancionadas sobre la vestimenta, existe habitualmente campo para disponer de ciertos elementos de forma particularizada, lo que indica el deseo de individualización por parte de la persona (Chapa 2006:39).

De tal manera, que en la presente investigación, se planteará la identificación de grupos sociales, a través de la arqueología de la identidad, que para Hernando (2002:17) es el modo en que los seres humanos adquieren una imagen del mundo que les permita la supervivencia operativa en él, sean cazadores-recolectores, campesinos o postindustriales, para posteriormente analizar las diferencias que pueda haber entre esas imágenes dependiendo de las estrategias de supervivencia concretas que hayan desarrollado. En este sentido, al difunto se le da un conjunto de representaciones de sus diversas identidades o roles sociales cuando está vivo, de modo que su estado o posición social pueda recibir un tratamiento especial después de la muerte (por ejemplo, ofrendas, monumentos, lugar de enterramiento, etc.). Los patrones resultantes en la diferenciación de roles pueden clasificarse jerárquicamente como divisiones existentes dentro de la sociedad en estudio. En consecuencia, la organización social de cualquier sociedad puede reconstruirse y esa sociedad puede ubicarse dentro de un marco evolutivo más amplio de acuerdo con su grado de complejidad organizativa (Parker 2000:246).

Basándose en el concepto de ornamentación, los arqueólogos han abordado las prácticas mortuorias como posibles ideas sobre la creación y la afirmación de la identidad, la naturaleza de la "personalidad" y la expresión de las estructuras sociales de estatus, autoridad, rango, género y grupos colectivos (Chesson 2001:4). Refiriéndose al tipo de ajuar funerario utilizado por el difunto, determina el rol que

tuvo en su grupo social. A partir de una teoría semiótica mesoamericana específica de la personalidad, se sugiere que todos estos tipos de objetos (piedras de moler, recipientes de almacenamiento, recipientes para la presentación o el consumo de alimentos y bebidas) son objetos parecidos a personas, no por su apariencia, sino por la forma en que interactúan con las personas que los hicieron y usaron (Hendon 2012:88).

A través de la arqueología de la identidad, aplicándolo al estudio de los entierros funerarios, se ha podido distinguir el nivel de estatus al que pertenecían los difuntos. Es así, que en las excavaciones de áreas domésticas en Copán (período Clásico) han revelado el hallazgo de objetos humildes o cotidianos en contextos mortuorios y rituales (Gonlin 1993:353). También se debe considerar el hecho de que cada sociedad no está compuesta de clases sino órdenes sociales en lo económico, político y en los elementos religiosos entrelazados como inseparables (Parker 1999:83). De igual manera, a través de la arqueología de la identidad se puede determinar la presencia de diferentes agrupaciones o identidades dentro de una sociedad que pueden provocar la existencia de uno o varios cementerios, a la práctica de ritos distintos y a una enorme variabilidad en las sepulturas, que va desde la ausencia de estructuras a la construcción de complejas edificaciones funerarias (Chapa 2006:39).

Por lo tanto, la mayoría de los arqueólogos han podido identificar un estatus institucionalizado, así como cualquier jerarquía de estatus que forme parte de una estructura social y se extienda más allá de la edad, sexo, características individuales y roles inter familiares (Meskell 2007:24-27). Durante un rescate arqueológico en el sitio Periférico-Cholul, Yucatán, se localizó un grupo habitacional del periodo Clásico Tardío (550/600-750/800 d.C.), en él se registraron restos óseos de 29 individuos, 25 de los cuales manifestaron ser de menor estatus que los identificados como los jefes del grupo. Los sujetos considerados de bajo estatus se caracterizaron por la sencillez de sus ajueres, consistentes en una o dos vasijas de cerámica y uno que otro fragmento de obsidiana. Cinco de éstos fueron depositados afuera de la estructura, principalmente en el patio sur. Por su parte las personas cuyos altos estatus fueron definidos por las ricas ofrendas funerarias, se hallaron en

el interior. Asociadas a ellas se encontraron vasijas de cerámica (algunas decoradas y con policromía), cuentas, orejeras y pectorales de jadeíta, elementos zoomorfos de cerámica, pectorales de concha, agujas de hueso (para el trabajo textil), objetos de piedra como manos de metate y maceradores, entre otros (Pool 2017:109).

Para los antiguos mayas, los hogares residenciales dominantes, así como la imagen elitista, el adorno personal y otros objetos e insignias reales eran más que simples símbolos de la identidad y el poder de la élite (Harrison-Buck 2012:103). En la evidencia arqueológica, dicho poder era representado por edificaciones funerarias más elaboradas, en donde los jefes solían sepultarse amortajados y cubrirse con pigmento rojo antes de enterrarlos en las tumbas. Ahí se les agregaba una abundante cantidad de objetos suntuarios y, con frecuencia, el cuerpo de acompañantes sacrificiales, tal es el caso de *K'inich Janaab' Pakal*, gobernante de Palenque (Tiesler 2008:50).

Por otro lado, en el centro de México se dio la presencia de costumbres mortuorias como marcadores de estatus, tal es el caso de Tlatilco, las prácticas fúnebres de algunos grupos representan acciones repetidas, incluyendo el tratamiento de la tumba con pigmento rojo, difuntos con parafernalia perdurable, la incorporación de materias primas dentro de la tumba y herramientas de obsidiana. El empleo de estos elementos arqueológicos en los entierros de Tlatilco son marcadores de estatus entre los diferentes grupos que lo habitaron, subrayando la identidad a través del tiempo entre los muertos y entre los vivos (Joyce 2001:14).

La arqueología tiene la oportunidad de estudiar a un gran número de individuos a través de sus restos óseos y funerarios, de formular hipótesis sobre su "personalidad". Pero sólo las características compartidas permiten la reconstrucción de una imagen más general, pero sólo serán reconocibles si ocurren con frecuencia (Pohl 2010:11). En este caso, los entierros localizados en Tlatilco, la tumba de cada mujer era completamente única, sin la repetición de símbolos y tipos precisos de artefactos, posición corporal o preparación de la tumba. Sin embargo, cada una refleja la riqueza general de su grupo, su alcance a fuentes de materias primas, las experiencias físicas de los fallecidos durante su vida y la diferenciación de edades (Joyce 2001:20).

En la arqueología, la interpretación se sustenta de la confrontación del análisis de los elementos obtenidos y su contexto, para poder ofrecer la “reconstrucción” de una historia que permita explicar el porqué de ciertos objetos se encuentran en ciertos sitios y de qué manera pudieron estar ligados a cierta gente y a determinadas costumbres y hábitos (Hernández 2002:142). Entonces, los entierros funerarios, reflejan la vida y el comportamiento del grupo social, encontrándose plasmados en las ofrendas, ornamentación del cuerpo, tipo de tumbas y posición del cuerpo. Ruz (1968:180) señala varios elementos de las prácticas funerarias y que están asociados a la división clasista de la antigua sociedad maya: la ubicación del entierro, el tipo de sepultura, la cantidad y calidad de las ofrendas, la presencia o ausencia de acompañantes sacrificados. En este sentido, Vigliani (2006:259) sostiene que la arqueología de la identidad es el estudio de la diversidad social, es decir, estudia las sociedades humanas, enfocándose a la diversidad social que existen dentro de ellas y que da lugar a la interacción social, desde el punto de vista de la pluralidad y de la heterogeneidad. Por lo tanto, el estudio de la arqueología de la muerte y la arqueología de identidad en contextos mortuorios nos ha permitido obtener mayor información sobre la vida de los antiguos mayas, a través de los restos materiales.

La importancia de este acercamiento teórico, se debe a que, para obtener la conclusión general de mi problema de investigación, se necesita saber cómo han sido los primeros estudios de la religión, tomando en cuenta las distintas posiciones de cada autor; desde su origen hasta la introducción del cristianismo a la Península de Yucatán y su fusión con la religión maya. Lo que significa que me sirve como marco referencial para orientarme hacia donde se dirige la investigación. De este modo, antes de enfocarme a mi análisis de los materiales de investigación, era necesario abordar los puntos centrales de la religión: cosmovisión, rito y ritual, que seguramente están presentes en los contextos funerarios a estudiar. Así mismo, las teorías que se exponen sobre la arqueología de la muerte y de identidad, son de utilidad porque sus enfoques implican analizar los atributos mortuorios (la disposición del cuerpo, orientación del cuerpo, ofrendas, urnas etc.) de los entierros prehispánicos y coloniales de Xcaret, lo cual a través de esos atributos se obtendrá

información acerca del papel social del difunto. Por consiguiente, me ayudará para desarrollar el proceso y cambio ideológico en las costumbres funerarias de Xcaret y cuyo resultado se definirá a través del análisis comparativo de los entierros prehispánicos y coloniales.

CAPÍTULO 2

LA MUERTE

2.1. La muerte desde su perspectiva biológica y social

En este capítulo se aborda el tema principal de esta investigación, y se trata de la muerte y su cosmovisión entre los antiguos indígenas. Cada área de Mesoamérica ha tenido su propio culto a la muerte, lo cual se ha reflejado en los rituales y su evidencia arqueológica. Sin embargo, primero se explica el significado de la muerte desde su perspectiva biológica y social, mencionando a varios autores que han dado su propia definición y que han abordado el tema de la muerte biológica y su repercusión en la vida social del ser humano. Posteriormente, se analiza cada área de Mesoamérica, tomando en cuenta el culto que le tenían a la muerte y su evidencia arqueológica. Finalmente, se explica cómo los católicos perciben el fallecimiento del ser humano.

La muerte ha sido, en todas las culturas, la gran preocupación del hombre. Su significado es el reto más profundo al que se enfrenta la humanidad. La muerte en sí misma es un misterio; por eso, su noción se encuentra más allá de lo inteligible. Como motivo de reflexión y experiencia humana genera una serie de afinidades, mitos, tabúes y rituales, reflejados en el modo de pensar de cada época y cada cultura (Lagunas 2010:116). Por eso, podemos decir que cada cultura tiene su cosmovisión y manera de ver la muerte, teniendo como punto de partida las costumbres heredadas por sus antepasados.

Desde el punto de vista biológico, existen varias definiciones que algunos investigadores han presentado sobre la muerte y a continuación se mencionan. En este sentido, autores como Luis Adrián Alvarado Viñas (2008:56) define a la muerte como: “el fin del ciclo natural del hombre, donde se presenta el cese irreversible de las funciones anatómicas y fisiológicas de sus órganos vitales y la fragmentación de su integridad humana, su conciencia, ‘el ser consigo mismo’ y con su entorno que implica la relación psicoafectiva y corporal con sus semejantes”. En tanto, Oviedo *et al.* (2009:2) califica a la muerte “como el cese irreversible del metabolismo de

todas las células del cuerpo; el principal criterio diagnóstico sería la putrefacción del cuerpo; se iguala la muerte del hombre con la muerte de las células del organismo”.

Entonces, la muerte es un proceso, que puede definir “a la célula muerta como la que ha perdido irreversiblemente su capacidad de mantener la composición específica de su medio intracelular y de adaptarse a su medio extracelular” (Anaya 2010:13). Por lo tanto, las manifestaciones del proceso de la muerte se presentan con el deterioro progresivo de las funciones celulares, junto con cambios estructurales, lo que ocasiona la extinción de toda actividad fisiológica (Pérez Tamayo 1987). En este sentido, la muerte constituye un fenómeno absolutamente natural y requerido por el ciclo vital mismo. La muerte es el resultado de una ordenación natural que se inscribe en la constitución genética de cada individuo. La muerte de cada persona humana, nos dice la biología, está preprogramada. Y biológicamente, la muerte no es otra cosa que la descomposición de un organismo y la pérdida de los nexos que necesariamente se dan en una determinada estructura orgánica (Noemi 2007:47).

Por otra parte, en el ámbito social, la muerte es un factor de primera magnitud que condiciona la estructura y dinámica interna de las poblaciones, llevándolas a una trascendencia social (Barona 1993:51). Así, para algunas sociedades, la muerte en muchas ocasiones se convierte en un proceso para llevar a cabo el ritual dentro de un grupo social e imaginariamente el muerto se dé por satisfecho. Las ceremonias fúnebres bien realizadas ocasionan que el tránsito se “materialice” y el difunto pase a una nueva posición y su estatus se transfiera a su sucesor o se disuelva en el seno del grupo (Diez de Velasco 2005:29). Es decir, el cuerpo humano sufre una transformación cultural al morir, representada en los ritos fúnebres y suelen reflejar las creencias de un grupo, más que el papel social del difunto cuando vivía (Tiesler 1997:86). En este sentido, cada civilización ha dado su propio significado a la muerte. Tal es el caso de los países del occidente que en la actualidad se rehúsan hablar de los muertos. Sin embargo, también existen pueblos que han convertido el día de los difuntos en fiesta nacional, como es el caso de México (Caycedo 2007:333).

2.2. Cosmovisión de la muerte en Mesoamérica

La muerte es importante para todos y en todas las sociedades; los primeros seres humanos que practicaron ritos funerarios, con la idea de que la muerte no era el final de la existencia, sino más bien un tránsito del mundo de los vivos hacia un reino espiritual fueron, según la historia y una de las primeras evidencias los neandertales; un enterramiento localizado en la cueva de Shanidar (Irán), estuvo rodeado de flores (Torres 2006:113). En Mesoamérica también se tuvo una tradición funeraria muy temprana, así lo demuestran las evidencias arqueológicas obtenidas en Tlatilco (1200-700 a.C.), un sitio localizado en el Valle de México, donde se excavó una de las muestras de entierros más grandes, y se encontraban asociados a ofrendas (Joyce 2003:13).

Por lo tanto, en este apartado se presenta la visión que tenían los mesoamericanos, con respecto a la muerte. En el texto, se aborda cada región de Mesoamérica y cómo conciben a la muerte de acuerdo a sus creencias. De igual manera, se mencionan algunos sitios, donde se llevaron a cabo estudios en torno a dicho culto y su reflejo en la evidencia arqueológica.

2.2.1. Cosmovisión de la muerte en el Occidente

La región del occidente, comprende los estados de Michoacán, Colima, Michoacán y sur de Zacatecas, en donde se ha localizado evidencia sobre la veneración a los muertos o culto a la muerte, es decir, se tuvo una tradición particular que no estuvo presente en otras áreas de Mesoamérica. A esto se le llama la cultura de tumbas de tiro, y se desarrolló hacia el año 300 a.C. y el 600 d.C. (Hernández 2013:79).

La arquitectura de la tumba de tiro consiste en un pozo o tiro vertical en cuya base se abre una cámara, un lugar con techo abovedado y piso plano, en donde los muertos y ajueres no eran cubiertos con tierra o piedras, es decir se conservaba el espacio hueco, mientras que el tiro era relleno y la entrada a la cámara bloqueada con lajas de piedra, ollas o metates (Hernández 2010:42). En ella, se depositaban los difuntos en compañía de varias ofrendas, como las esculturas de estilo naturalista y vasijas cerámicas que figuran una composición geométrica del universo. La desnudez total de las esculturas, Cabrero (2016:59) las relaciona con

la simbología religiosa que, en el contexto mortuorio, pudiera interpretarse como la llegada al mundo de un individuo a través de la madre. En las tumbas de tiro la presencia de desnudos femeninos, tienden a sostener una simbología religiosa relacionada con la muerte y, a su vez, con el hecho de trascender a la vida (Cabrero y López 2002).

La participación de la comunidad ha hecho que esta tradición haya sido utilizada durante varias generaciones, logrando que el ritual sea importante para la sociedad y su transmisión de generación en generación permitió su permanencia durante largos periodos. A esto se refiere Hernández (2013:80) al argumentar que la conjunción de la escultura, arquitectura funeraria subterránea, la arquitectura de planta circular y concéntrica, junto con las vasijas cerámicas configura un complejo sentido comunitario, es decir, hace partícipe a la población en los actos simbólicos del ritual. El uso prolongado de esta tradición fue parte de la unidad cultural e ideológica de las diversas sociedades que la practicaron continuamente durante más de dos milenios (Hernández 2010:44).

Por otra parte, la jerarquía del difunto, su género y su pertenencia a un estrato social se puede inferir a partir de las actividades que realizaba, los cuales se manifiesta a través de la calidad y cantidad del material funerario depositado. En este sentido se deduce la existencia de linajes que usaron las sepulturas a manera de criptas: “la memoria histórica y el sentido de identidad se ligan a esta actividad, así como fuertes motivaciones económicas y sociales en torno a la territorialidad, las relaciones de poder y jerarquía heredadas por los ancestros” (Hernández 2010:44). De este modo, había tumbas que se reutilizaban, a modo de cripta familiar o de linaje. Otra costumbre consistió en cremarlos y los restos se depositaron en urnas de cuerpo globular y boca estrecha (Hernández 2013:88).

Esta tradición estuvo presente únicamente en la región del occidente, aquí menciono algunos sitios donde se registraron las tumbas de tiro, entre ellas se encuentran las localizadas en la cuenca de Sayula, en el sitio CS-32 Caseta, Jalisco (Valdez 1994) y las tumbas de tiro en El Teúl, Zacatecas, que comparten las mismas características presentadas en Jalisco, Colima y Nayarit, teniendo el mismo sistema

cultural, por lo que intercambiaron conceptos ideológicos relacionados con las mismas costumbres funerarias (Solar 2010:222).

En conclusión, las últimas investigaciones sobre las tumbas de tiro han considerado que los muertos fueron depositados en las entrañas de la tierra, en tumbas cuya forma representa una matriz femenina. La tierra, considerada dentro del mundo mesoamericano como lugar de origen y de creación, se entiende a su vez como una madre, en este caso que recibe a los muertos, quienes en dicho sentido retornan a su origen. Y es la misma tierra, el barro, lo que otorga la vida eterna a los ancestros, pues con barro se figuraron estas esculturas de mujeres y hombres. En este sentido la tierra se convierte en la morada no sólo de los cadáveres sino también de la eternidad de los humanos. Es decir, el tiro de la tumba conecta la vida en la superficie con la “vida” en el inframundo. Espacios donde se enlazan la vida y la muerte, como lugares de origen, renovación y comunicación con los ancestros y lo divino (Hernández 2010:46).

2.2.2. Cosmovisión de la muerte en Oaxaca

El valle de Oaxaca tuvo un desarrollo notable, y es quizá una de las regiones culturales más antiguas de Mesoamérica (Montaño 2003:24). El Periodo Preclásico es el más importante porque enmarca la evolución de las sociedades del valle y tuvieron su hegemonía sobre un gran número de comunidades (Fernández y Gómez 1997:79). Aunque la costumbre mortuoria zapoteca tuvo una larga tradición que se remonta desde el Preclásico y se mantuvo hasta la llegada de los españoles, permaneciendo en la época Colonial y aún nuestros días con la festividad religiosa de todos los santos (Martínez *et al.* 2014).

Entre las creencias de los antiguos zapotecas estaba la existencia de un dios llamado *Pitao Bezelao*, y corresponde al dios de la muerte, del inframundo, se le veneraba cuando había enfermedades y muerte, se le ofrendaba gallinas y copal, y tenía como símbolo “la calavera, el murciélago y el tecolote” (Münch 1983: 59).

Según los estudios de Marcus (1978:175) se pensaba que los zapotecas participaban en los asuntos de la comunidad incluso después de la muerte. Para los zapotecas sus antepasados podrían interceder en su nombre a través de un rayo u otros fenómenos sobrenaturales con los que ahora habitan. Los antepasados de la

realiza eran aún más importantes que los de los hombres comunes, y a menudo estos eran conmemorados y sacrificados como seres divinos. Frecuentemente los templos fueron construidos sobre las tumbas.

La evidencia arqueológica, como la espina de mantarraya, y hojas de obsidiana (Flannery y Marcus 2000), nos indica que los ritos religiosos incluyen los autosacrificios y rituales de santificación como el sangrado de la lengua y del lóbulo de la oreja. Otro tipo de rituales son los sacrificios de seres humanos y animales, esto se evidencia en las ofrendas de restos óseos de animales y humanos que han sido encontrados en las tumbas, lo cual implica la realización de ceremonias muy complejas en la inhumación de sus muertos, especialmente si se trataba de señores nobles, guerreros y sacerdotes (Fernández y Gómez 1997:102).

El resultado de las investigaciones ha arrojado que los zapotecas tenían la costumbre de reutilizar las tumbas: El uso de tumbas es común y con frecuencia están asociadas al jefe del grupo doméstico. Los miembros de la familia eran depositados en la tumba, para lo cual removían al individuo anterior para depositarlo a un costado (González 2003: 179). En este sentido, se mantiene una larga tradición familiar y se hace notar un estrecho vínculo entre los vivos y muertos. Por ello, la tumba de San Miguel Albarradas, se conoce como la única en la región zapoteca, y hasta ahora es el contexto que ha albergado el mayor número de individuos en una tumba en el estado de Oaxaca. En ella se pudo cuantificar el número individuos adultos con diversos procesos tafonómicos, es decir, que provenían de diferentes contextos funerarios primarios. Teniendo como finalidad albergar individuos mayores de ambos sexos. Y según los autores este osario representa un prestigio más colectivo que individual o familiar (Higelin *et al.* 2013:112).

El desarrollo cultural de las costumbres zapotecas se dio poco a poco, así lo demuestran las tumbas registradas, que a través de las investigaciones se ha llegado a la conclusión que las primeras tumbas iniciaron en la etapa I (periodo de ocupación) como las más sencillas hasta llegar a ser más complejas en la etapa III o la etapa Clásica en donde prevalecieron las más elegantes con decoración en su interior, y pinturas de escenas complejas en sus paredes, así lo demuestra la Tumba

104 de Monte Albán y la Tumba 5 del cerro de la Campana (Fernández y Gómez 1997:102).

Otro comportamiento ritual entre los zapotecas fue el uso de pequeñas figuras de cerámica hechas a mano para crear escenas rituales. Debido a que algunas de estas figurillas se colocaron en la posición de entierro más común de la época, por lo que los autores argumentan que pueden representar antepasados fallecidos (Flannery y Marcus 2000).

2.2.3. Cosmovisión de la muerte en la Costa del Golfo

En este apartado, se comenta sobre la cosmovisión que se tuvo hacia la muerte en la cultura olmeca y totonaca, que abarcó principalmente la región de Tabasco y Veracruz, respectivamente. Por lo tanto, se proporcionan algunos ejemplos donde los estudios indican que se practicó el culto a los ancestros.

En el sur de Veracruz, existen asentamientos olmecas, donde se consideran y relacionan los entierros de El Manatí con los de Loma del Zapote, San Lorenzo y Tres Zapotes, podríamos decir preliminarmente que: “en el Preclásico la ideología de estos pueblos estaba ligada a las creencias mágico-religiosas del renacer de un personaje importante para su sociedad, que jerarquía y estatus estaban bastante marcados y esto se manifestó no sólo en su estilo artístico sino también en sus prácticas mortuorias, como lo dejan ver los entierros colectivos de San Lorenzo y los infantes ofrecidos a una deidad acuática en El Manatí, así como los abalorios de jadeíta en Tres Zapotes y la posibilidad de entierros de linaje” (León 2019:96).

Entonces, los entierros en la Costa del Golfo pueden ser también de tipo ritual o dedicatorio, como en El Manatí, donde restos óseos de infantes asociados a esculturas de madera y pelotas de hule parecen ser ofrendas a una deidad acuática o al Señor de las Montañas, en una etapa muy temprana: 1200 a.C. (Ortiz *et al.*1997:129).

Una de los hallazgos más representativos en la Costa del Golfo y para la cultura totonaca, es lo que se localizó en el actual poblado de El Zapotal No. 1, en la zona central del estado de Veracruz conocida como La Mixtequilla. En 1971 se encontró una representación escultórica del dios Mictlantecuhtli, de grandes dimensiones estilísticas, culturales y rituales. El hallazgo implicó la confrontación

material de parte de la cosmovisión mesoamericana prehispánica, pues en los trabajos arqueológicos realizados en un montículo se observó una serie de superposiciones constructivas y el perfil de una doble escalinata de nueve peldaños que fueron interpretados como los nueve cielos inferiores descritos en la cosmogonía antigua de las culturas mesoamericanas y con ello se reveló un gran adoratorio al dios de la muerte.

En las exploraciones realizadas durante seis temporadas de campo se localizaron 235 entierros humanos, dos osarios, la gran ofrenda de las monumentales esculturas de *cihuateteo* (mujeres muertas en parto) y la escultura en terracota de Mictlantecuhtli. Manuel Torres Guzmán (2004:203), el arqueólogo que dirigió los trabajos, llegó a la conclusión de que el Montículo 2 (donde se encontró el adoratorio al dios de la muerte, los osarios, las *cihuateteo*, los enterramientos humanos y la ofrenda) fue un lugar específico en el sitio de El Zapotal para rendir culto a la muerte y a la vida.

En tanto, Sittón (2012:17) argumenta que en Mesoamérica los grupos indígenas no vivían con miedo a la muerte, ya que no representaba la individualización de la persona. En su postura dice que el comportamiento y mentalidad participativa del indígena en torno a la muerte no suscita el sentimiento de ausencia, ya que existe una reencarnación real o simbólica, que hacía presente al difunto. Es decir, cuando alguien moría, se la hacía acompañar no sólo por humanos sino también por animales, sean aves o mamíferos, principalmente el búho, la lechuza, el perro y en algunos casos, el venado, que servían de guías; lo cual supone una manera de supervivencia, una nueva vida en el inframundo. De esta manera, en esta cultura como en otras áreas de Mesoamérica, el sacrificio humano tuvo como propósito revitalizar a los dioses, y la muerte de los individuos fue ese vehículo para el renacimiento y la renovación de lo sagrado. Así lo demuestra la evidencia arqueológica hallada en el Tajín, en donde se observaron prácticas rituales durante el Clásico Tardío (600-900 d. C.), como el sacrificio, a través de los restos óseos y objetos recuperados en los 15 entierros.

Entre los totonacos existió una tradición poco común en Mesoamérica, y se evidencia en el área denominada Barra de Chachalacas, el resultado de los

hallazgos determinaron que la mujer tuvo una posición social destacada en la vida y la muerte, y se encuentra definido en la etapa II (periodo de ocupación), en donde la mayoría de los entierros eran femeninos con buena calidad en sus ofrendas (Delgado 2004:172).

2.2.4. Cosmovisión de la muerte en el Altiplano Central

En la actualidad, la región del centro de México se encuentra ocupado por los modernos estados mexicanos de Distrito Federal, México, Morelos, Hidalgo, Puebla y Tlaxcala (Rovira 2007:3). Por lo tanto, en el siguiente apartado se desarrollará el significado de la muerte para los antiguos habitantes que se asentaron en esta región, y corresponden a la cultura nahua y tolteca.

En primer lugar, se aborda cómo concebían la muerte los antiguos nahuas. Es así, que las fuentes escritas proporcionan datos sobre las costumbres funerarias de los nahuas, así como su creencia hacia la muerte. De este modo, con base en lo narrado por Sahagún, después de su muerte, el individuo dejaba de existir como tal, y su alma viajaba a una de las regiones de los muertos. Sin embargo, López Austin (1997:15), señala que aún no es claro quienes iban al Tlalocan y al cielo del sol (*Tonatiuh Ichan*). La primera de estas regiones estaba destinada a quienes fallecían de “muerte acuática”. La segunda, a los guerreros caídos en combate y las mujeres que morían en su primer parto. Los hombres adquirirían en ambas regiones, al menos por algún tiempo, específicas encomiendas cósmicas: colaborar con las fuerzas del agua o con las del Sol. Los que fallecían de muerte común iban al Mictlan (el lugar de la muerte) y sufrían sucesivos tormentos en el largo camino descendente que debían recorrer durante cuatro años para llegar, por fin, al noveno y más profundo de los pisos del inframundo, a la destrucción absoluta de la individualidad. Los antiguos nahuas decían que “allá en el noveno lugar de la muerte, allá hay pérdida total”.

Sahagún menciona que después de presentarse ante el Mictlantecuhtli, dios de la muerte, el corazón espiritual se extinguía totalmente, transformándose en energía de muerte, y como una sombra, pasaba a ocupar su sitio en el Mictlan, convertido en sustentador de Mictlantecuhtli. Es decir, esta muerte no era pasar a la nada, sino a otra forma de existencia contraria a la vida, por lo que ahí ya no se

necesitaban los objetos y los alimentos colocados en la tumba. Sólo en las fiestas dedicadas a los muertos, éstos volvían a la tierra y recuperaban sus necesidades vitales, por lo que comían las esencias de los dones que les preparaban sus deudos. Esta creencia, aún se conservan en comunidades nahuas y mayas (Garza 1997:23).

En el Mictlan yacía Mictecacíhuatl y Mictlantecuhtli o Tzontémoc, que corresponden respectivamente el aspecto femenino y masculino de la divinidad, que gobiernan esta región a que se dirigen los muertos de enfermedad común, sin importar el rango social que sobre la tierra hayan alcanzado. Esos dioses eran los que recibían los presentes que los difuntos llevaban consigo (López Austin 1960:142).

Sin embargo, Moral (2000) en sus estudios basados en la descripción de algunas de las representaciones de Mictlantecuhtli en los códices de Borgia y Fejérváry-Mayer, argumenta que no había fiestas públicas particularmente importantes dedicadas a este, y en el caso de los rituales mortuorios, parece evidente que estos están más bien dedicados no al dios y a su manutención, sino al muerto mismo; a propiciar su viaje por los nueve niveles del inframundo y a auxiliarlo, y a propiciar que el difunto pase con bien por todos esos terribles lugares. Así llega a la conclusión “este dios posiblemente no tiene una ‘presencia cotidiana’ importante en el mundo mexicana; su actuación más cercana a la vida del hombre sólo se manifiesta en el momento de la muerte (si verdaderamente consideraban que el dios había venido a llevarse al difunto)” (Moral 2000:41).

Entre otras de las regiones a las que viajaban los muertos, se encuentra el Tlalocan y López Austin (1999:9), lo define como un lugar de muerte. “Es una montaña hueca llena de frutos porque en ella hay eterna estación productiva. A su interior van los hombres muertos bajo la protección o por el ataque del dios de la lluvia: los caídos por el golpe del rayo, los ahogados, los bubosos, los hidrónicos, cualquiera que haya perecido por mal de naturaleza acuosa”. En cambio, los cristianos vieron en las descripciones de Tlalocan las flores imperecederas, la perennidad de los frutos, las deliciosas corrientes de agua, y concluyeron que Tlalocan era el Paraíso Terrenal.

De cierta manera, los nahuas creían que algo del hombre iba más allá, llámese alma o energía vital. Ello se comprueba examinando los lugares definidos hacia donde se dirigían los muertos después de fallecer. Los nahuas demuestran un anhelo profundo de inmortalidad para todos; desde lo antiguo se pensaba en una inmortalidad en la que también se creía con fervor (Villaseñor *et al.* 2013:14).

Por lo tanto, la muerte percibida como parte de un ciclo que englobaba la fertilidad y la generación de vida. Gracias a los códices, fuentes escritas y a los hallazgos arqueológicos se conoce que los mexicas se regían bajo esta creencia, lo cual se reflejó en los rituales que se llevaron a cabo en sitios como el Templo mayor (Chávez 2016:1). En este sentido, los nahuas tenían la costumbre de enterrar a sus difuntos, en relación a su cosmovisión sobre la muerte. Mercedes de la Garza (1997:24) afirma que la inhumación entre los nahuas sólo se realizaba para aquellos que vivirían eternamente por haber tenido una muerte sagrada, que podía ser por parto o por elección divina, y para los niños aún no destetados.

De igual manera, otra forma de rendirle culto a sus muertos, es la costumbre de cremar a los muertos, así lo describe Sahagún, en su relato narra la ceremonia de cremación. Inicia describiendo la posición del muerto, que era flexionada, luego se le introducía una piedra en la boca y se lo envolvía en mantas hasta formar un bulto atado. Posteriormente se le iban colocando papeles cortados y, al mismo tiempo, se le indicaba los sitios que recorrería en su camino; se le cubría la cara con una máscara y, si se trataba de un soberano, se le adornaba con las insignias de un dios, pues al morir se sacralizaba; se le derramaba agua sobre la cabeza, dirigiéndole unas palabras sobre el simbolismo del líquido, y se depositaban junto a él comida, bebida y varios objetos útiles y simbólicos, así como el cuerpo de un perro sacrificado, para que lo acompañara a cruzar el río. La cremación se realizaba a los cuatro días del fallecimiento en una hoguera cuidada por los ancianos. Se dice que durante esos cuatro días los familiares y amigos podían conversar con el muerto, pues pensaban que su espíritu todavía estaba en el cuerpo.

Después de incinerado el cadáver, se recogía toda la ceniza y los huesos, y se derramaba agua encima para purificar los restos, para luego ponerlos en una urna y más tarde enterrarla. Para los gobernantes y sacerdotes se inmolaban

mujeres, esclavos y bufones que los acompañarían. Las cenizas de los gobernantes se guardaban en el templo de Huitzilopochtli. A los 80 días de la muerte se formaba un bulto mortuario artificial y se le daba de nuevo comida, vestidos y objetos. Lo mismo se efectuaba una vez al año durante los cuatro siguientes. Por ello, de la Garza (1997:25) argumenta que los que eran cremados, eran algunos hombres y mujeres que eran escogidos por otro dios de la vida, el del Sol, para rendirle veneración tras la muerte. Ellos eran las mujeres muertas del primer parto, los guerreros fallecidos en batalla o en prisión y los sacrificados, cuyos espíritus iban al cielo, el *Tonatiuhilhuicac*, región de *Huitzilopochtli*, a servir al Sol.

De tal manera, se han realizado exploraciones y se han registrado urnas funerarias localizadas en el edificio llamado *Huey Teocalli* (Complejo E) en el Templo mayor, lo cual contribuyó al conocimiento de los rituales funerarios mexicanos. De esta manera se realizó el análisis del material óseo, sus ofrendas y todo lo que comprendía el tratamiento funerario de la cremación, así como las áreas de actividad relacionadas con la cremación (Chávez 2006:389). Este descubrimiento sostiene lo que las fuentes escritas dicen. Por tanto, el material óseo y ofrendas pertenecían a guerreros caídos en combate y que según Matos (1983) se sustenta con la iconografía de las urnas con dioses guerreros, su asociación al monolito de *Coyol Xauhqui*, y que representa a los vencidos.

En el área de Tlailotlacan, Teotihuacán, según estudios, fue ocupada en el Clásico por inmigrantes de la región de Oaxaca, por lo que se conoce como el “barrio oaxaqueño”. Ha sido el único sector donde se han localizado recintos funerarios o tumbas con una prolongada secuencia de uso; también son comunes los enterramientos en posición extendida, lo cual indica:

“La frecuencia de dichas formas de enterrar a las personas fallecidas en los conjuntos habitacionales permite argumentar la existencia de una forma particular de concebir a la muerte, donde el vínculo entre vivos y muertos se mantenía firme vía la posibilidad de re-abrir los recintos funerarios y compartir el espacio o, en otros casos, retirar algunos segmentos del esqueleto para trasladarlos a otro lugar, dentro o fuera de la unidad habitacional” (Ortega y Archer 2016:122).

La costumbre de compartir el espacio en la tumba funeraria, tiene su origen en los zapotecas, lo que infiere que los oaxaqueños trajeron esta tradición al Altiplano central.

En el caso de los toltecas, que habitaron la antigua Tula, se ha encontrado cerca de 400 entierros localizados en distintas exploraciones y rescates llevados a cabo en el área. Los estudios indican que tenían diversas formas de enterrar a sus muertos en la misma ciudad, con distintos periodos de ocupación. En este sentido, Paredes (2004:54) asegura que los habitantes de Tula tuvieron un claro concepto de la vida, la muerte y la resurrección y concluye: “la concepción de la muerte para los habitantes de Tula no significaba el fin de un ciclo, sino un punto de inicio, como un proceso constante, fundado en la tradición de pensamiento que concebía claramente otra vida después de la muerte, ya que desde los primeros asentamientos se registra la presencia de los perros como seres que acompañan al alma en su camino para ayudar al individuo a atravesar el río, como mencionan las fuentes”.

De igual manera, la muerte ha sido representada en Tula Grande a través de la iconografía, siendo plasmado en el muro llamado *Coatepantli* o Muro de serpientes, el cual limita y restringe el espacio sagrado, rodeando el edificio principal. El *Coatepantli* está compuesto de varias secciones, destacando su lado norte, denominado el lugar de la oscuridad, el de los muertos, donde resaltan las lápidas labradas que muestran serpientes de cascabel entrelazadas a personajes esqueléticos o semidescarnados, y se suponen estar relacionados con el sacrificio humano (Paredes 2004:50).

En conclusión, la percepción de la muerte en los nahuas y toltecas sugiere que era percibida como un verdadero latido de la vida. Tenía asimismo un carácter regenerador. El ser y el tiempo se “reciclaban” en sus entrañas más allá de un lapso existencial finito. Es así, que la muerte cíclica permitía evitar el fin apocalíptico del mundo (Johansson 2012:91).

2.2.5. Cosmovisión de la muerte en el área maya

Landa (1982) en su informe relata:

“Que esta gente tenía mucho, excesivo temor a la muerte y lo mostraba en todos los servicios que a sus dioses hacían no era por otro fin ni para otra cosa sino para que les diesen salud y vida y mantenimientos. Pero ya que venían a morir, era cosa de ver las lástimas y llantos que por sus difuntos hacían y la tristeza grande que les causaban. Llorábanlos de día en silencio y de noche a altos y muy dolorosos gritos que era lástima oírlos”.

Lo anterior se refiere a la relación que había entre los mayas con sus dioses y su miedo a la muerte.

Por lo tanto, se considera que existió una estrecha relación entre el hombre y sus dioses, puesto que el hombre creía depender de ellos para sobrevivir y satisfacer sus necesidades, así lo menciona Thompson (1975:215) señalando que “la religión maya es una cuestión de contrato entre el hombre y sus dioses. Los dioses ayudan al hombre en su trabajo y le proporcionan alimentos; a cambio esperan un pago, y la mayor parte de las veces ese pago debe hacerse por adelantado”. Entonces, las ceremonias rituales-religiosas conforman un puente de contacto entre el hombre y sus deidades, es por eso que deben efectuarse los pasos de la misma con toda la perfección posible, pues un error implicaría una ofensa a sus entidades religiosas o el rompimiento de una orden establecida (Bonavides 1992:399).

En el *Popol Vuh* se narra relatos míticos del maya quiché, en él se describe el mundo subterráneo maya, cuando los gemelos bajan al Xibalbá y se realiza una detallada descripción del camino hacia el último estrato del inframundo, que recorrían los espíritus de los hombres muertos. Pasan por diversas pruebas iniciáticas y finalmente mueren. La cabeza de *Hun Hunahpú* es colgada de un árbol, que en seguida se cubrió de frutos semejantes a la cabeza, los jícaros. Los dioses de la muerte ordenaron que nadie tocara esos frutos. Pero, por decisión del dios creador Huracán, una doncella llamada *Ixquic*, hija del dios de la muerte, se acercó con curiosidad al árbol y quiso cortar un fruto. Entonces le habló la cabeza de *Hun Hunahpú* y le preguntó si deseaba los frutos, que eran calaveras. Ella respondió que sí y la calavera le ordenó extender la mano derecha y escupió en su palma diciendo:

“En mi saliva, en mi baba, te he dado la descendencia [...] sube a la superficie de la tierra”. Así fueron engendrados *Hunahpú* e *Ixbalanqué* (Mondloch y Carmack 2018 85-87).

Según Landa, entre los mayas del siglo XVI, se hablaba de un sitio denominado Mitnal o Xibalbá, que se halla debajo del plano terrestre, y había “un demonio, príncipe de todos los demonios, al cual obedecían todos y llamábanle en su lengua *hunhau* (*Ah Puch*)”. El Xibalbá consiste en una región oscura, inaccesible, a la cual se dirige la mayoría de los hombres después de su muerte (De la Garza 1978:92). Landa señala:

“Las penas de la mala vida que decían habrían de tener los malos, era ir a un lugar más bajo que el otro que llamaban *mitnal*, que quiere decir infierno y en él ser atormentados por los demonios, y de grandes necesidades de hambre y de frío y cansancio y tristeza”.

Sotelo (1988:84) argumenta que el obispo no se refiere a los castigos que pudieran padecer sino se refiere a los obstáculos y pruebas a los que se enfrenta el difunto en esa región oscura para alcanzar la inmortalidad. El tránsito se realiza en “espíritu” y no con el cuerpo.

Varios han sido los trabajos elaborados sobre epigrafía e iconografía que han servido como fuentes arqueológicas de primera mano para la identificación de dioses en el área maya. En la epigrafía, se encuentra el jeroglífico *kimi*, representado por una calavera con el ojo grande excavado y la mandíbula descarnada. Este jeroglifo del día proviene del informe de Landa (1982) y refleja las formas yucatecas que se han establecido como denominación estándar en la epigrafía maya (Voss y Riese 2005:54).

Uno de los primeros y más importantes estudios que se ocupó del panteón maya fue el de Paul Schellhas. En 1904 publicó un destacado estudio donde analizó a los principales dioses según los códices. Logró la identificación iconográfica de varias deidades, y los designó con letras del alfabeto. Entre ellos se encontraban algunas deidades de la muerte, que en sus diferencias y gracias a los atributos que las caracterizaban, transmitían una profunda impresión acerca del más allá (Eberl 2005:28). Tal es el caso del dios llamado *Ah Puch* al que asociaban con la muerte y el inframundo; se le reconoce por su cuerpo semidescarnado, con “manchas de

podredumbre” y el vientre hinchado. En la iconografía sólo se le conoce gracias a los códices, donde tiene tres variantes: *Kimi* («muerte, morir»), *Kisin* (“flatulento, rancio”) y *Xib* (“estéril, varón desvanecido”) (Fuente 2002:158). Los códices mayas que se conservan provienen del periodo Posclásico y han sido bautizados con el nombre de la ciudad en la que se encuentran en la actualidad: el Códice Dresde; el Códice París, también conocido como Peresiano, y el Códice Madrid, en ellos encontramos textos jeroglíficos, asociados a representaciones de seres antropomorfos y zoomorfos que se han identificado con deidades del panteón maya, tanto por sus vestimentas como por otros rasgos físicos que muestran o, también, seres relacionados con el ámbito sagrado y los ritos (Bustos y del Moral 2002:28).

Aunque con Landa (1982) predominaba la creencia de que la escritura maya era sólo ideográfica. En 1952, Yuri Knórosov demostró que la escritura contenía valores fonéticos, por lo que elaboró una metodología para su desciframiento (Ershova 2013:20). La primera fuente epigráfica de la expresión de la muerte, es la estela 31, de Tikal que pertenece al periodo Clásico Temprano (500 d.C.), en donde se encuentran eventos sacrificiales relacionados con los miembros de su linaje (Nájera 1987:78).

La evidencia arqueológica ha aportado información sobre la percepción maya que se tenía hacia la muerte. Lo cual se refleja en una infinidad de evidencias que se han localizado en el área maya, y que han sido objeto de rigurosas investigaciones en torno a la muerte. Entre ellas, se puede apreciar, que desde la época Preclásica rendían culto a la muerte, con la presencia de contextos funerarios. En Tikal, se hallaron dos entierros, que corresponden a un hombre y a una mujer, se les conoce como el Adán (entierro 120) y Eva (entierro 121) del Petén. Laporte (2003:55) en su investigación se refiere a que los dos entierros (700-500 a.C.) fueron depositados en fosas simples y sin ofrendas, pero la mujer tenía un collar de cuentas de concha y piedra verde, siendo ésta la primera joya conocida en Tikal. Otras evidencias tempranas están en sitios como el Ceibal, en donde se hallaron entierros asociados a ofrendas (600-300 a. C.).

Varias han sido las prácticas funerarias de los antiguos mayas, como dedicar las ofrendas a los difuntos (dependiendo del estatus del individuo), colocar entierros

ritual y simbólicamente en lugares especiales; muchos colocados debajo de los pisos de las casas. Por lo tanto, “su presencia física y simbólica cerca de los miembros vivos de la familia era un elemento fundamental dentro de la tradición” (García Targa 1995:90) o también inhumados en el relleno constructivo de las plazas, a diferencia de los que eran depositados en lugares específicos. Los tratamientos mortuorios eran muy diversos, en ocasiones se cubría con cinabrio a la gente importante, tal es el caso de la reina roja de Palenque (Tiesler *et al.* 2012:115) o se les desmembraba para guardar sus restos en forma de trofeos o cetros, como el Depósito E-1003 de Becán, Campeche, que se trató de un adolescente sacrificado (Tiesler y Campaña 2004:44).

En la época prehispánica los cuerpos eran envueltos con mantas para la conservación del cadáver, a este envoltorio se le denominó como bulto mortuario y ofrendas que acompañaban al difunto, así como lo observamos en Calakmul, en la tumba 4 de la subestructura II, ubicada en el eje central del sitio. Ramón Carrasco (1999), localizó la cámara principal de la tumba, fechada hacia 700 d.C. En ella se encontró el cuerpo del gobernante Garra de Jaguar, *Yuknoom Yich' aak K'ahk'*, quien descansaba sobre una lujosa parihuela de madera decorada con flores. Su atavío era de concha, un *ex* o braguero de algodón decorado con conchas *Spondylus* en forma de flores, un par de orejeras y dos collares de jadeíta y perlas. Entre sus muslos se colocó una esponja marina. El cuerpo fue decorado con varios métodos, en un proceso que duraba varias semanas. Después de preparar el bulto mortuario, el cuerpo se atavió con la vestimenta característica de un *ajaw*, se colocaron las joyas y al final una máscara de jadeíta sobre madera, de calidad extraordinaria, y un segundo par de orejeras con inscripciones en su interior. A sus pies se pusieron otras valvas *Spondylus* y una ofrenda de cerámica policroma, y alrededor de la cabeza un coral y un tocado de palma y estuco con mosaico de jadeíta, concha nácar y una garra de jaguar, que expresaban su calidad de divino señor (Carrasco 1999:29).

Las urnas funerarias, fueron utilizadas para proteger los restos de los individuos importantes y su uso frecuente inicio en el Clásico Tardío, tal es el caso de sitios como Dzibilchaltún donde se ha reportado 10 urnas (Andrews y Andrews

1980; Welsh 1988; Maldonado *et al.* 2002). Posteriormente, su uso se prolongó durante el período Posclásico, aunque de manera escasa. La evidencia en las Tierras Bajas del Norte en Yucatán, se encuentra en el sitio de Mayapán donde se reportaron dos cremaciones en urnas, la primera se trató del Entierro 1 y fue localizado en el relleno de la Estructura Q-172, consistió en el depósito de restos de cenizas en una olla cubierta por un cajete y los restos estuvieron asociados a un canino de jaguar y los dientes de otros animales no identificados (Chowning y Thompson 1956:427). El segundo ejemplo, consistió en el Entierro 18, que fue localizado dentro de un tecomate (tenía como tapa una olla) en el interior de una cueva debajo de la Estructura Q-165, la cual era utilizada como sepulcro familiar, los restos también estuvieron acompañados por restos de otros animales y quizás de tortuga, este último depósito fue realizado durante una etapa anterior a la nueva utilización de la estructura y quizás hasta anterior a la misma (Smith 1971; Thompson y Thompson 1955).

De igual manera, se han localizado vasijas sobre el cráneo de los difuntos (Ayala 2007), que según De la Garza, esta práctica se realiza frecuentemente tanto en entierros de adultos como de menores, lo que indica una forma de proteger al espíritu que, según la creencia, salía por la coronilla; tal vez se le cuidaba de ser robado o destruido, mientras iniciaba su camino al más allá (De la Garza 1997:20).

La presencia de diferentes costumbres funerarias, son evidencia de que los mayas rendían culto a la muerte. En ellas se observa, que no existía la diferenciación de clases sociales para practicarla, a excepción de las urnas funerarias, que según Landa se utilizaba para la gente importante. También se ha notado la presencia del culto en varios periodos de ocupación, lo que determina que los antiguos mayas tuvieron tradiciones con constantes evoluciones.

2.3. Cosmovisión de la muerte para los católicos

El culto a los ancestros era común en la sociedad maya, ya que creían en la inmortalidad del alma (Medina 2003:49). Por esta razón, el mayor obstáculo para los franciscanos fue, por supuesto, la religión y costumbres, que por siglos practicaban los indígenas mayas. Aunque se les concedió el exclusivo derecho a cristianizar a los indios de Yucatán durante el primer periodo, otras órdenes

religiosas, especialmente la de los jesuitas, fueron admitidas más tarde en la provincia y se unieron a la obra de los franciscanos (Chamberlain 1948:330). Este contacto, que tuvo lugar a finales del siglo XVI, lo han definido como “sincretismo cultural”, “mestizaje cultural”, “simbiosis cultural”, “aculturación”, “contacto cultural” y “culturación”, la causa de esta proliferación terminológica radica en la idea de intentar definir, con demasiada concreción un proceso de gran complejidad (García Targa 1995:87).

Los frailes argumentaban a los nativos que el mundo no era sagrado en sí, sino que únicamente lo era Dios, la inspiración trascendente que lo había creado. En este contexto, la muerte no podía ser natural, inherente a la vida, immanente al mundo, sino que había sido determinada por la voluntad de Dios y se volverá “eterno”, después del fin del mundo, para los elegidos (Johansson 2012:67). De esta manera, se introduce la visión católica sobre la muerte y radica en lo que el Antiguo Testamento nos enseña de la pervivencia del hombre después de la muerte. Se cita el texto de Eclesiastés (12:7) que nos dice que después de la muerte el espíritu vuelve a Dios y el cuerpo a la tierra de la cual fue formado. Sin embargo, para Rahner (1969:18) el verdadero sentido de esta frase sólo indica expresamente que en la muerte Dios retira su influjo vivificante y el hombre baja al sepulcro. Es decir, en la separación del alma y del cuerpo, la muerte establece una relación distinta de la que tenían en el hombre viviente. El alma deja de informar al cuerpo, es decir, deja de ser la forma del cuerpo; y el cuerpo como tal deja de vivir. En este sentido podemos y debemos decir que el alma se separa del cuerpo (Rahner 1969:19).

En un estudio que realizaron Veizaga y Pinto (2005:14), en el cual entrevistaron a varios sacerdotes y ellos señalaron que la representación social de la muerte en la religión católica es una meta natural para todo ser humano, de la cual no se puede escapar. Es la separación del alma, la cual continúa viviendo y el cuerpo físico, esto marca el fin de la vida física. Es algo desconocido, a lo que no se debe temer porque marca el paso a un plano superior donde hay un descanso eterno, se está con Dios y se deja de ser una carga. Es un paso necesario para entender lo que es la resurrección, aunque se asume que también podría existir la

reencarnación. A pesar de que se cree esto, hay un temor hacia la muerte y cuando se sufre la pérdida de un ser querido.

En general, se cree que al morir se resucita, se está con Dios en el paraíso, gozando de la vida eterna, de la felicidad. En cierto sentido, se ve a la misma muerte como un premio porque se descansa del sufrimiento en la tierra y se obtiene la ansiada paz, viendo de nuevo a los seres queridos, logrando el perdón de los errores y pidiendo perdón a quienes no se pudo en vida. No se cree que existan castigos porque esto es una invención del hombre para que se cumplan las obligaciones, pero si los hay, estos podrían ser el no resucitar, no estar con Dios y pagar lo malo que se hizo (Veizaga y Pinto 2005:14-15).

Lo anterior se relaciona a lo que Johansson (2012:67) argumenta sobre la existencia del infierno:

“El espacio-tiempo escatológico cristiano se divide en un infierno en el que son arrojados los malos y un cielo paradisiaco al que se dirigen los buenos. Esta oposición se ve a su vez matizada por un purgatorio que permitía la recuperación de los que habían sido engañados por el maligno, entre los cuales, al decir de los frailes, se encontraban los indígenas”.

En este sentido, la conciencia de tener una vida terrenal provocaba que las familias buscaran la benevolencia divina mediante la obediencia religiosa, la administración de los sacramentos y auxilios espirituales: bautismo, confesión, comunión, extremaunción, con la finalidad de asegurar la salvación del alma, es decir hacer una alianza con Dios y reconciliarse con él (Lagunas 2010:115).

Por otra parte, la introducción del catolicismo y su cosmovisión de la muerte en la región maya, se ha observado a través de la evidencia arqueológica. En los restos humanos localizados en algunas iglesias, y según los investigadores estos han formado parte de las prácticas enseñadas por los españoles. Tal es el caso de las osamentas encontradas en el atrio de la Catedral de Mérida, en donde los resultados del registro material determinan que el patrón de enterramiento fue la posición extendida, con los brazos entrecruzados sobre el abdomen. También coinciden con las referencias históricas sobre las prácticas funerarias entre los sectores sociales (Tiesler *et al.* 2003:36). De tal manera que esta práctica de enterrar en el atrio, dependía de la situación económica del individuo, lo que nos

podría ayudar a diferenciar los grupos sociales, ya que era más alto el costo de las sepulturas en el interior del templo. De igual manera, los estudios osteológicos indicaron que eran de ascendencia indígena, lo que comprueba que la Catedral no fue de uso exclusivo de la población española.

En el año 2000, fueron descubiertos en la plaza principal de Campeche, los restos de un cementerio colonial que pertenecía a la primera iglesia, que habría funcionado entre la segunda mitad del siglo XVI y la primera del XVII. Durante las excavaciones, se hallaron restos óseos pertenecientes a más de 180 individuos y la mayoría no presentaba restos de madera, que indiquen que fueron enterrados con ataúdes (Tiesler y Zabala 2012:17). Es decir, fueron inhumados en apretados envoltorios, conocidos como mortajas fúnebres y depositadas directamente en la tierra. Seguramente, los difuntos eran de menores recursos económicos, ni ellos ni sus familias podían pagar un ataúd (Tiesler *et al.* 2012:108). Ello evidencia, lo citado por el Obispo Fray Francisco de Toral, que se hicieron andas para que llevaran los cuerpos amortajados, con una manta teñida de negro y con una cruz entre las manos (Rubio Mañé 1938:31). Además se planteó que el espacio funerario excavado, que corresponde a las áreas afuera de los cimientos eclesiásticos, habría sido lugar de enterramiento de grupos multiétnicos (europeos, africanos, indígenas y mestizos), pertenecían a sirvientes de la jerarquía del clero secular (Tiesler y Zabala 2012:22), cuyos allegados no podían cubrir la cuotas de sus entierros en el interior de la iglesia (Coronel *et al.* 2001).

En el interior de las iglesias se observan nichos distribuidos, ya sean en las paredes o en el piso, según el lugar donde se encuentre el nicho obedece a cierto nivel social del difunto. Hasta el momento se cuenta con evidencias arqueológicas y obedecen a diversas épocas y contextos funerarios, por lo que consideré importante realizar una investigación de índole diacrónica.

Actualmente, algunas familias eligen que sus difuntos sean depositados en un cementerio, y el alma es encomendada a Dios y se realizan misas y oraciones para que llegue o pase a otra vida junto a él. En tanto, la sociedad; desde años atrás, ha recurrido a una práctica denominada cremación y se trata de la “eliminación cadavérica” y un proceso de combustión controlada que transforma la

fracción orgánica e inorgánica del cadáver en materiales inertes y gases (Trancho 2010:205). A principios del siglo XX se dictaron normas jurídicas que restringían su uso exclusivamente a lugares autorizados. Aunque, en 1963 el papa Pablo VI levantó la prohibición de la cremación, y en 1966 permitió a los sacerdotes católicos la posibilidad de oficiar en las ceremonias de personas que fuesen sometidas a dicho ritual. Sin embargo, el 18 de marzo de 2016 el papa Francisco emitió algunas restricciones para llevar a cabo esta práctica, entre las que se encuentran: esparcir las cenizas, dividir las entre familiares o conservarlas en casa, y la conversión de las cenizas en recuerdos conmemorativos, en piezas de joyería o en otros artículos.

En conclusión, la cosmovisión de la muerte ha estado presente desde la época más temprana de Mesoamérica y ha sufrido constantes transformaciones, desde el intercambio de ideas entre regiones hasta una cosmovisión exclusiva de una región. Sin embargo, a la llegada de los españoles se han introducido nuevas ideas, y cada área de Mesoamérica la aceptó, ya sea de forma rápida o lenta. Las costumbres prehispánicas no fueron totalmente eliminadas por el catolicismo. Así se observa en la fiesta dedicada a los muertos, ya que la Iglesia prefirió modificarla, llamándola fiesta “de todos los santos”, lo que evidencia la mezcla de un culto prehispánico con una celebración católica, costumbre, que aún se sigue practicando hasta nuestros días. Esto demuestra que las tradiciones de los colonizadores no influyeron totalmente en las creencias de los indígenas.

Por otro lado, la importancia de esta revisión se debe a que el culto a la muerte en las diversas culturas prehispánicas de Mesoamérica se ven reflejadas y plasmadas en las representaciones (arquitectura, vasijas polícromas, ofrendas funerarias, estelas, pintura mural, etc.) que se han registrado en los espacios ocupados por las sociedades pasadas, lo que me sirve para constatar que existe evidencia arqueológica de la veneración ancestral de la muerte, esto significa que se practicó en otras áreas de Mesoamérica y no solamente en el área maya.

CAPÍTULO 3

MATERIALES, MÉTODOS, ANÁLISIS Y RESULTADOS

En el presente capítulo, se aborda una breve descripción e historia del sitio de Xcaret. Se presentan los datos más relevantes de las exploraciones que se han realizado en el lugar. En cada apartado se expone el contenido de la muestra de los entierros prehispánicos y coloniales, así como el método a la que fue sometido el presente estudio. Posteriormente, se presenta el análisis y los resultados de la investigación.

3.1. Ubicación e historia del sitio

El sitio arqueológico de Xcaret se localiza en la costa norte del estado de Quintana Roo, pertenece al municipio de Cozumel y está definida culturalmente como Costa Oriental (Figura 2). El sitio está registrado geográficamente con las coordenadas 20° 35´ 4´´ latitud norte y 87° 06´ longitud oeste. El área nuclear del asentamiento comprende nueve grupos arquitectónicos y se distribuyen de manera lineal y paralela a la costa (grupos A, B, C, D, E, F, G, H y K) (Con Uribe, 1991: 76) y ocupa un área aproximada de 1 km. de largo y 500 m de ancho (Andrews IV, 1975). De acuerdo a su geomorfología, el sitio se asienta en la franja costera rocosa, y colinda al norte con Playa del Carmen y hacia el sur en la bahía de la Ina (Con 1991:76).

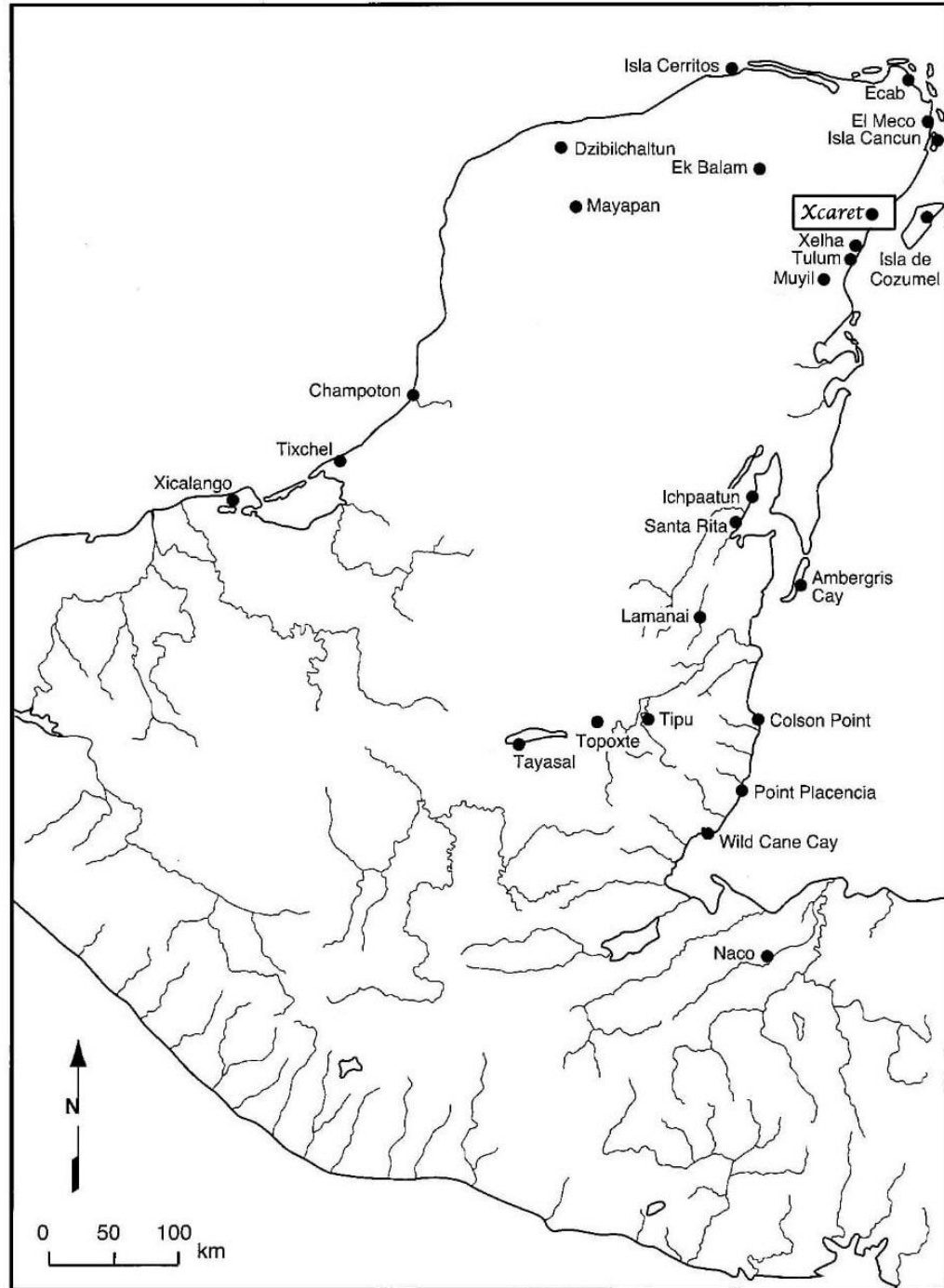


Figura 2. Ubicación del sitio de Xcaret en la Península de Yucatán.

Durante las exploraciones de los grupos arquitectónicos del sitio (Figura 3) se registraron entierros prehispánicos y fueron encontrados exclusivamente en los grupos B y C. Y 132 coloniales registrados en el interior de una antigua capilla. Un total de 66 entierros prehispánicos fueron explorados en Xcaret; de ellos, 52 pertenecen al grupo B, 14 al grupo C (Con 2004:381).

El grupo B, se considera en su mayoría perteneciente al periodo Clásico, con algunas superposiciones y agregados de estructuras de la época Posclásica. Está compuesta de una serie de plataformas bajas, que se superponen unas a otras. Una característica arquitectónica para este periodo en la costa, son las esquinas redondeadas de las estructuras. Tiene tres pequeñas plazas, una de las cuales tiene un adoratorio al centro. El grupo C, se encuentra en cercanía a la caleta y al mar. Es el único grupo extramuros en la porción donde hay muralla. Lo componen plataformas bajas, que sólo en dos casos tuvieron templos de mampostería sobre ellas (Con 1998:379-381).

En el grupo G se localiza la capilla, mide 24 m de largo por 8 m de ancho en su interior. La capilla del siglo XVI se encuentra al extremo noreste del sitio. Con una orientación de este a oeste. Los muros y el piso de la capilla estaban estucados. La techumbre era de palma y se sostenían de armazón de madera, así lo demuestra la evidencia encontrada durante las excavaciones (Con 1998:388) y confirma lo que Andrews (1975:31) había sostenido en su primera visita al sitio. García Targa (2004:106) afirma que esta construcción sencilla se debe a que los primeros frailes se dan cuenta de la imperiosa necesidad de adaptarse a necesidades culturales y ambientales muy precisas, diferentes a las que estaban acostumbrados. Se trató de un templo sencillo, elaborado con guano, que se construyó provisionalmente aprovechando la presencia de construcciones precolombinas de cierta relevancia y suficiente amplitud. Y servían para los primeros propósitos de sus intenciones evangelizadoras.

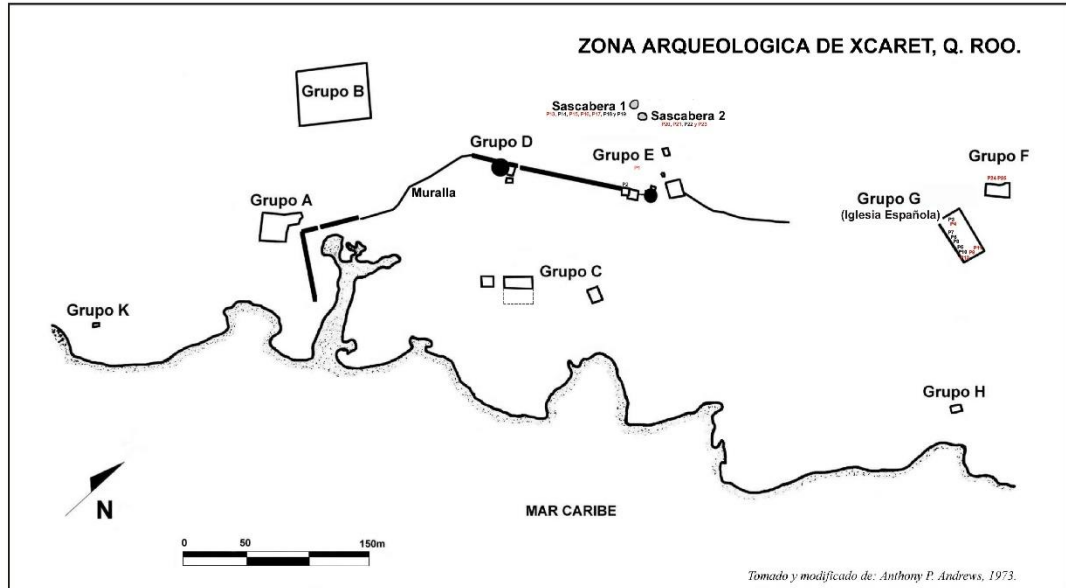


Figura 3. Plano general del sitio de Xcaret, donde se observan los conjuntos arquitectónicos (Tomado de Andrews 1975, modificado por JMO 2004).

Estudios recientes han identificado a Xcaret, como el antiguo puerto prehispánico y colonial de Polé. Según Benavides (1975:13) una de las alternativas que tuvo el comerciante maya es recorrer las costas. De este modo, Polé es considerada como una de las rutas de intercambio que utilizaban los antiguos mayas. De igual manera, fue conocido como el punto de embarque a la isla de Cozumel y principalmente como puerto de donde salían las peregrinaciones que se dirigían al santuario de la diosa Ixchel en la misma isla (Con 1991:73-74). Polé formaba parte de la provincia de Ecab, una de las muchas en las que se hallaban dividida la Península de Yucatán a la llegada de los españoles (Con y Jordán 1992:498).

3.2. Materiales

Para la elaboración de este capítulo, se utilizan los informes de las temporadas de campo del Proyecto Xcaret (Con Uribe 1986, 1987, 1989, 1990-91 y 1995), las cédulas de registro de los entierros, así como publicaciones que hacen referencia a los hallazgos de restos óseos en el sitio.

3.3. Muestra de los entierros prehispánicos

La muestra de entierros prehispánicos, consta de un total de 66 registrados, distribuidos en dos grupos arquitectónicos, que comprende 52 entierros registrados en el grupo B y 14 entierros registrados en el grupo C. De los cuales 26 entierros pertenecen al periodo Clásico, 40 al periodo Posclásico. Entre la ofrenda funeraria registrada, se encuentra las vasijas de cerámica, como característica particular en algunos entierros consiste en que tienen un plato trípode sobre cráneo. En tanto, que el elemento que predominó en las ofrendas son los huesos de animal, especialmente de pescado. También se puede observar las pesas de red (elaboradas de material cerámico), material lítico como la obsidiana, y elementos ornamentales de concha.

3.4. Muestra de los entierros coloniales

La muestra de los entierros coloniales, comprende un total de 132 registrados, todos fueron localizados al interior de la Capilla, y la posición más frecuente fue la extendida con las extremidades superiores sobre el tórax. Un dato que llamó la atención fue que en algunos entierros se identificaron restos de material textil adheridos en los restos óseos. La ofrenda funeraria fue escasa en la mayoría de los entierros.

3.5. Método y procedimiento

El procedimiento consiste en recopilar toda la información sobre los 198 entierros prehispánicos y coloniales, con base a ello se realizarán tres tablas generales, dos de los entierros prehispánicos y una de los entierros coloniales.

El registro general de todos los entierros en el sitio de Xcaret, fue a través del programa informático Excel, donde se ordenan los datos obtenidos de los informes de campo, cédulas de campo y publicaciones de la directora del proyecto Xcaret, arqueóloga María José Con Uribe.

Los datos que componen las tablas generales, pertenecen a un total de 198 entierros (26 del periodo Clásico, 40 del Posclásico, 132 Coloniales) registrados en el sitio. Su estudio se basa en la descripción general de cada periodo. De tal manera,

que se incluyen los siguientes rasgos y son los que se consideraron en cada registro:

1. Número de entierro, el número que se le asignó al entierro, al momento de su registro durante la excavación.
2. Número de estructura, clasificación que se le otorga a la estructura, donde fue localizado el entierro.
3. Temporalidad, se refiere a qué periodo corresponde el entierro con base al análisis del tipo-variedad del material cerámico recuperado en el mismo.
4. Edad
5. Sexo
6. Posición anatómica, posición en la que fue puesta el difunto después de haber fallecido.
7. Deposición del cuerpo, esto indica el tipo de contenedor a la que fue colocado el difunto.
8. Ofrenda funeraria, elementos de cerámica, lítica, concha u otros objetos que acompañan al difunto.
9. Mortaja, refiere a la existencia de restos de tela en los restos óseos, lo que indica que el individuo estuvo envuelto.

3.6. Análisis

Para el análisis de los entierros se elaboraron gráficas y tablas para representar su frecuencia en los resultados. Para el estudio se tomaron en cuenta los 198 entierros recuperados durante la tercera temporada de campo de 1989, la cuarta y quinta temporada de 1990-1991 y la sexta temporada de 1995 del Proyecto Xcaret, cuyos trabajos fueron dirigidos por la arqueóloga María José Con Uribe del centro INAH Quintana Roo, quien me proporcionó información inédita (cédula de entierros, informes de campo y material bibliográfico) para la elaboración de este trabajo. De los 198 entierros recuperados, 132 pertenecen al periodo Colonial, 40 al Posclásico y 26 al Clásico.

El análisis se hizo través de la elaboración de tablas comparativas y gráficas de barras, que se dividieron de acuerdo a la temporalidad de los entierros, edad, sexo, posición anatómica, deposición del cuerpo, la ofrenda funeraria y los bultos

mortuorios. El análisis corresponde a los atributos funerarios que estuvieron presentes en los entierros de cada temporalidad. Posteriormente, se contrastarán los entierros prehispánicos con los entierros coloniales (ver tablas 2, 3 y 4), para determinar el proceso de cambio en las prácticas funerarias para los antiguos habitantes de Xcaret.

3.7. Resultados

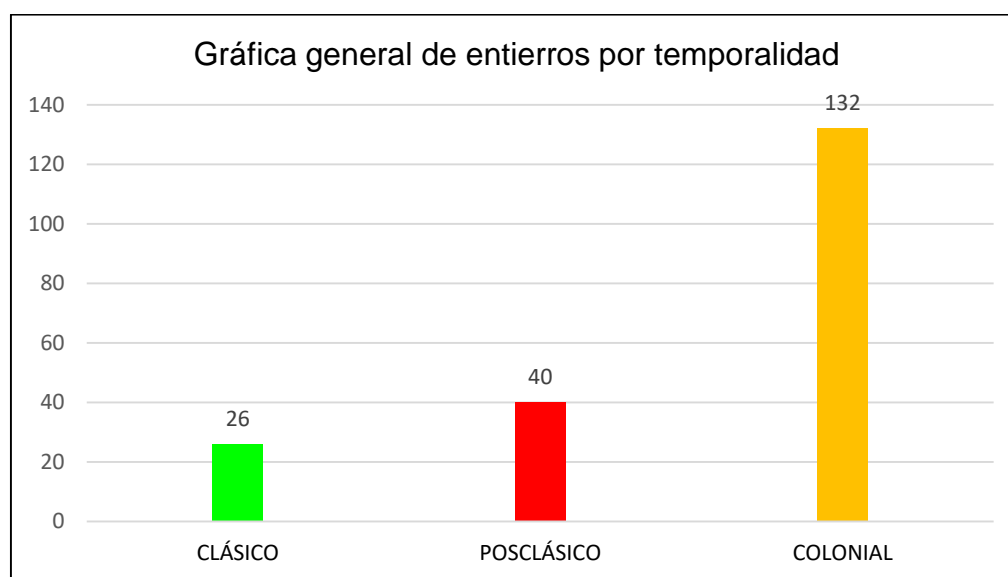
En el siguiente apartado se presentan los resultados obtenidos en el análisis de los entierros localizados en el sitio de Xcaret, Quintana Roo, que comprende el material óseo recuperado, perteneciente desde la época Clásica hasta la Colonia.

3.7.1. Muestra general de los entierros de Xcaret, por temporalidad

La muestra general de los entierros de Xcaret se aprecia de la siguiente manera: 198 entierros, que corresponden a 26 de la época Clásica, 40 del Posclásico y 132 del Colonial y se representan en la siguiente tabla y gráfica.

Clásico	26
Posclásico	40
Colonial	132
Total	198

Tabla 1. Muestra total de los entierros localizados en el sitio de Xcaret, por temporalidad.



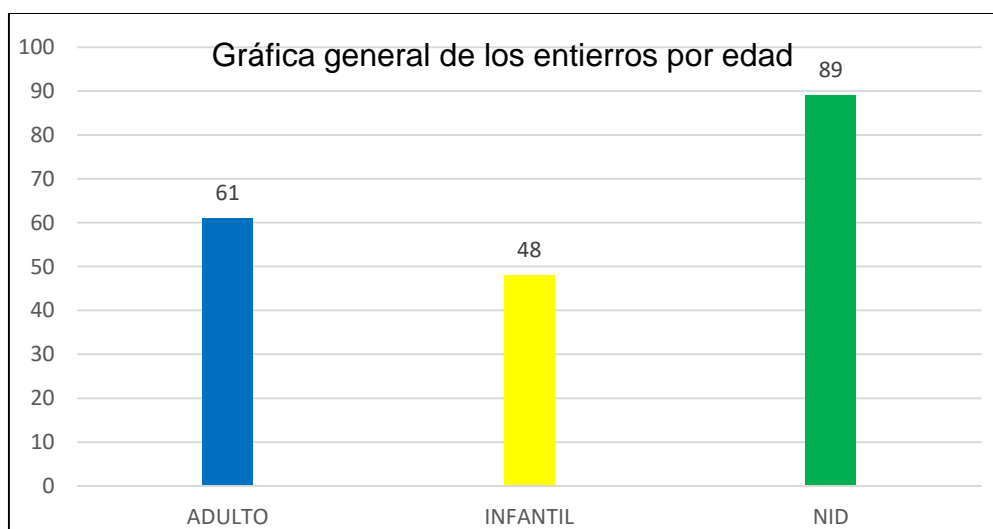
Grafica 1. Frecuencia total de los entierros de Xcaret por temporalidad.

3.7.2. Muestra general de los entierros por edad

De los 198 entierros localizados, la mayoría que fueron identificados por su edad son adultos con un 30.8%, seguido por los entierros infantiles con 24.2%. Sin embargo, hubo un 44.9% que no fueron identificados debido al mal estado de conservación del material óseo.

Edad	Número de entierros
Adulto	61
Infantil	48
Nid	89
Total	198

Tabla 2. Número de entierros por edad.



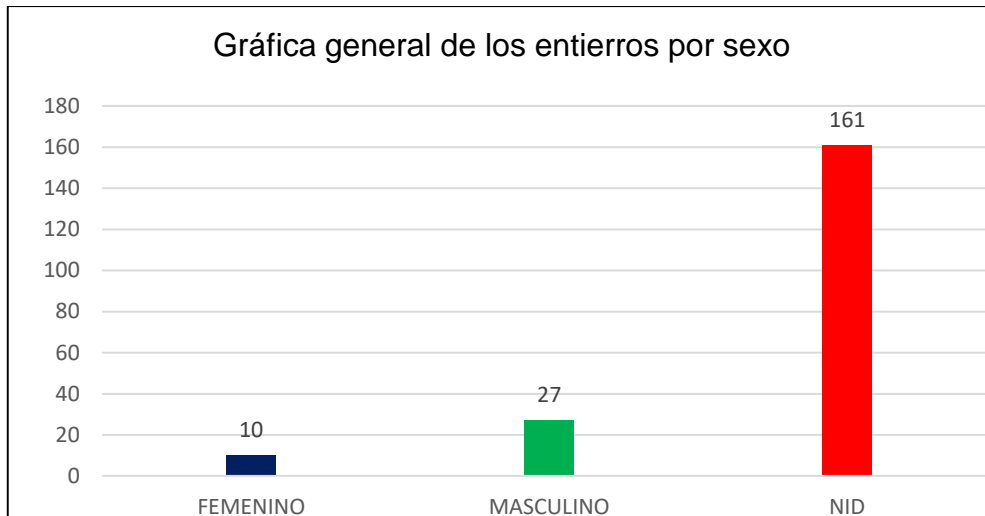
Grafica 2. Frecuencia total de los entierros por edad.

3.7.3. Muestra general de los entierros, de acuerdo al sexo del individuo

El mayor número de entierros identificables pertenece al sexo masculino con 13.6%, aunque un gran porcentaje con un 81.3% no fue posible identificar por las malas condiciones del material óseo.

Sexo	Número de entierros
Femenino	10
Masculino	27
Nid	161
Total	198

Tabla 3. Número de entierros, según el sexo del individuo.



Grafica 3. Frecuencia total de los entierros según el sexo del individuo.

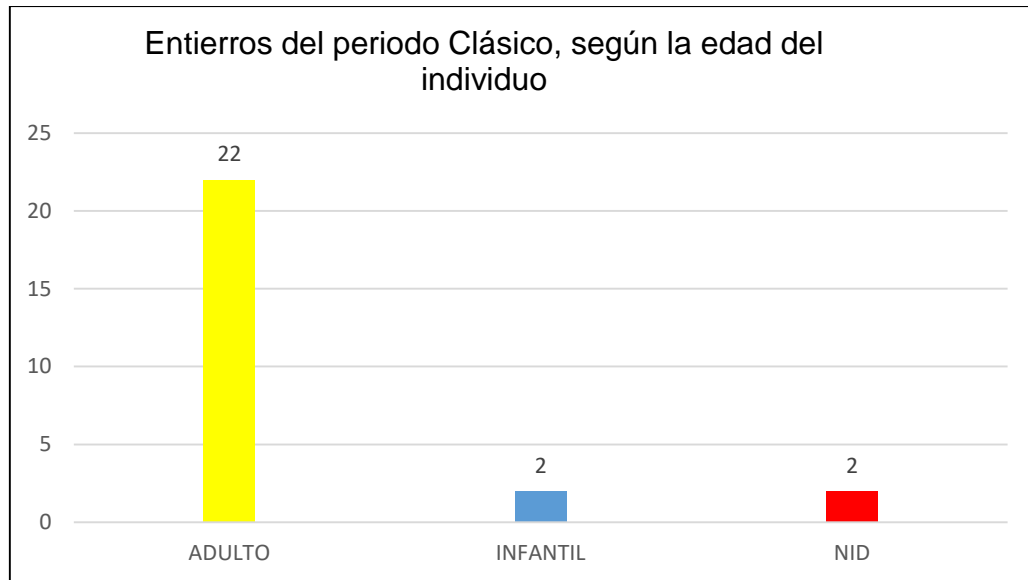
3.7.4. Entierros localizados por temporalidad, según la edad del individuo

3.7.4.1. Periodo Clásico

La edad adulta con un 84.6%, está más presente en los entierros durante este periodo, y los infantiles se notan en menor presencia, posiblemente porque el material óseo no se conservó e identificó.

Edad	Número de entierros
Adulto	22
Infantil	2
Nid	2
Total	26

Tabla 4. Número de entierros del periodo Clásico, según la edad del individuo.



Gráfica 4. Frecuencia de los entierros del periodo Clásico, según la edad del individuo.



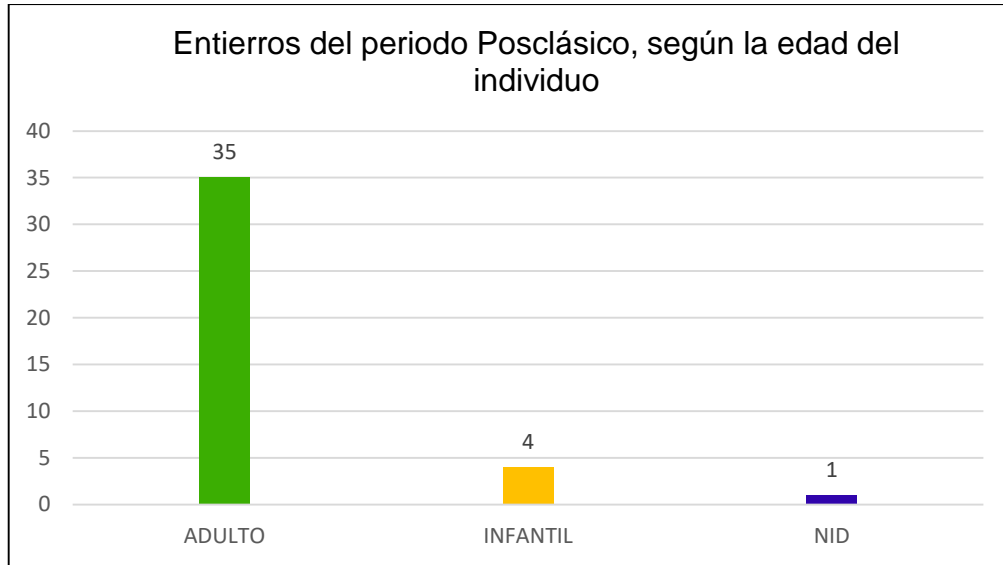
Foto 1. Entierro 18 del periodo Clásico, edad adulta y masculino (foto tomada de Con 1990-1991).

3.7.4.2. Periodo Posclásico

En este periodo, los adultos tienen un notable 87.5%, estando la mayoría de los entierros identificables.

Edad	Número de entierros
Adulto	35
Infantil	4
Nid	1
Total	40

Tabla 5. Número de entierros del periodo Posclásico, según la edad del individuo.



Gráfica 5. Frecuencia de los entierros del periodo Posclásico, según la edad del individuo.

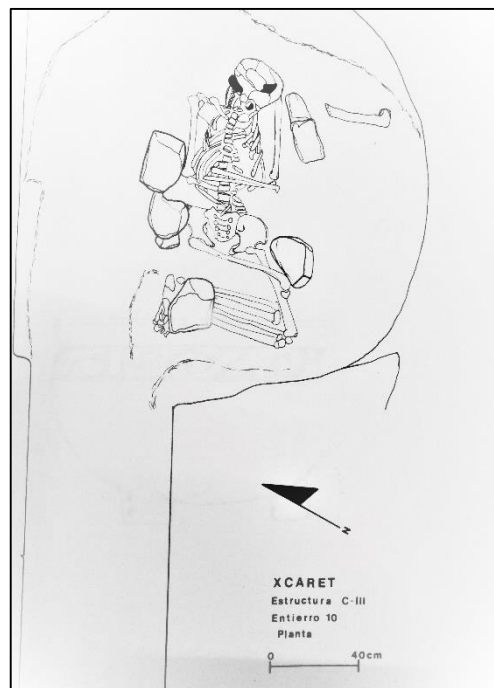


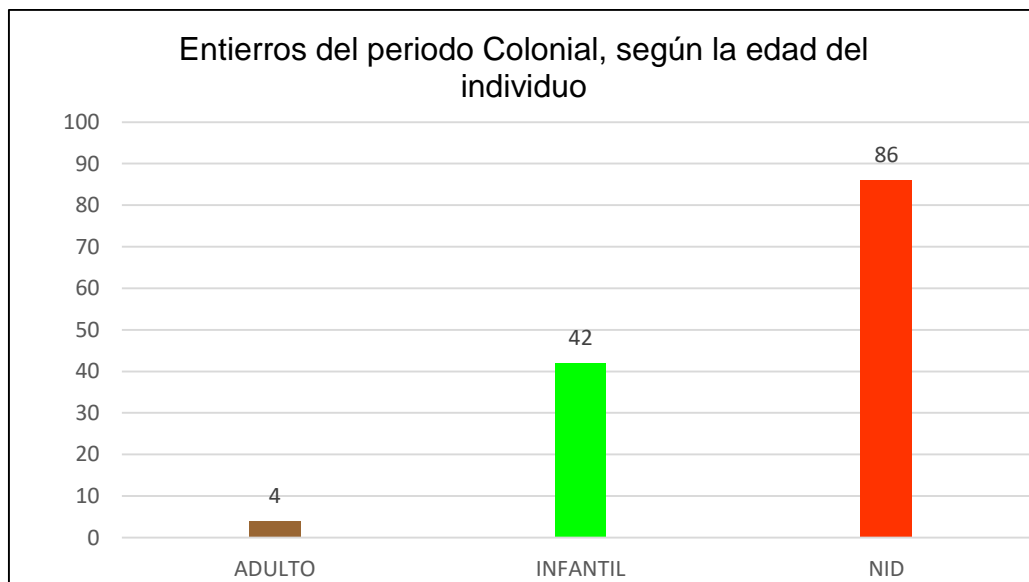
Figura 4. Entierro 10, edad adulta (dibujo tomado de Con 1990-1991).

3.7.4.3. Periodo Colonial

A diferencia de los periodos Clásico y Posclásico, en este periodo hay más presencia de entierros infantiles con un 31.8%. Aunque es evidente que un 65.1% está sin identificar el sexo del individuo, siendo que el material óseo se encuentra en mal estado de conservación.

Edad	Número de entierros
Adulto	4
Infantil	42
Nid	86
Total	132

Tabla 6. Número de entierros del periodo Colonial, según la edad del individuo.



Gráfica 6. Frecuencia de los entierros del periodo Colonial, según la edad del individuo.



Foto 2. Entierro infantil de la Colonia (foto tomada de Con 1995).

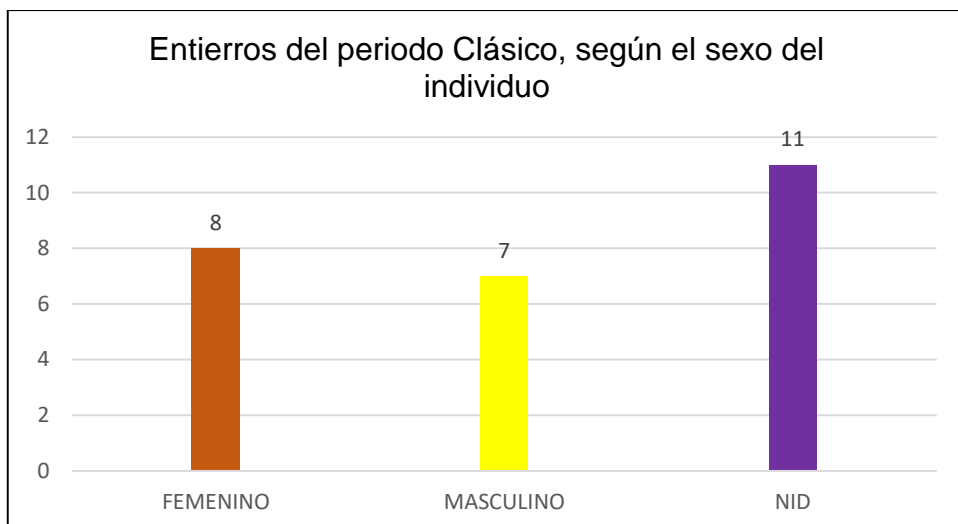
3.7.5. Entierros localizados en cada periodo, según el sexo del individuo

3.7.5.1. Periodo Clásico

En este periodo, se puede notar que ligeramente con un 30.7% hay más individuos femeninos en los entierros. Un detalle que hay que mencionar para este periodo, es que la mayoría de los individuos, es decir un 42.3% no se identificó el sexo, que seguramente fue debido al mal estado de conservación en el que se encontraba el material óseo.

Sexo	Número de entierros
Femenino	8
Masculino	7
Nid	11
Total	26

Tabla 7. Número de los entierros del periodo Clásico, según el sexo del individuo.



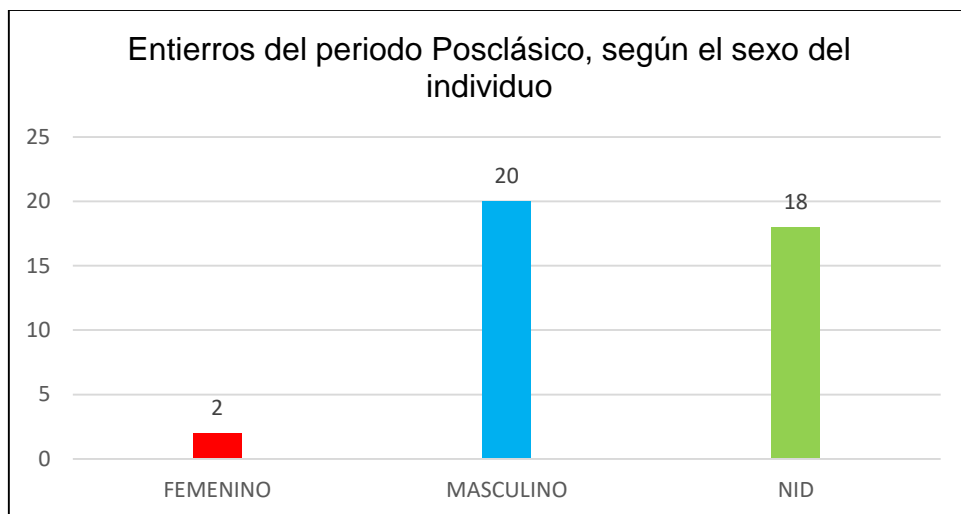
Grafica 7. Frecuencia de los entierros del periodo Clásico, según el sexo del individuo.

3.7.5.2. Periodo Posclásico

El sexo masculino, con un 50% es el que está con mayor frecuencia en los entierros, por lo que el 45% no se pudo identificar por la condición en el que se encontraba el material óseo.

Sexo	Número de entierros
Femenino	2
Masculino	20
Nid	18
Total	40

Tabla 8. Número de los entierros del periodo Posclásico, según el sexo del individuo.



Grafica 8. Frecuencia de los entierros del periodo Posclásico, según el sexo del individuo.

El material óseo asociado al periodo Colonial se encontró en mal estado de conservación, por lo que no se pudo determinar el sexo de cada uno de los entierros.

3.7.6. Ofrenda funeraria

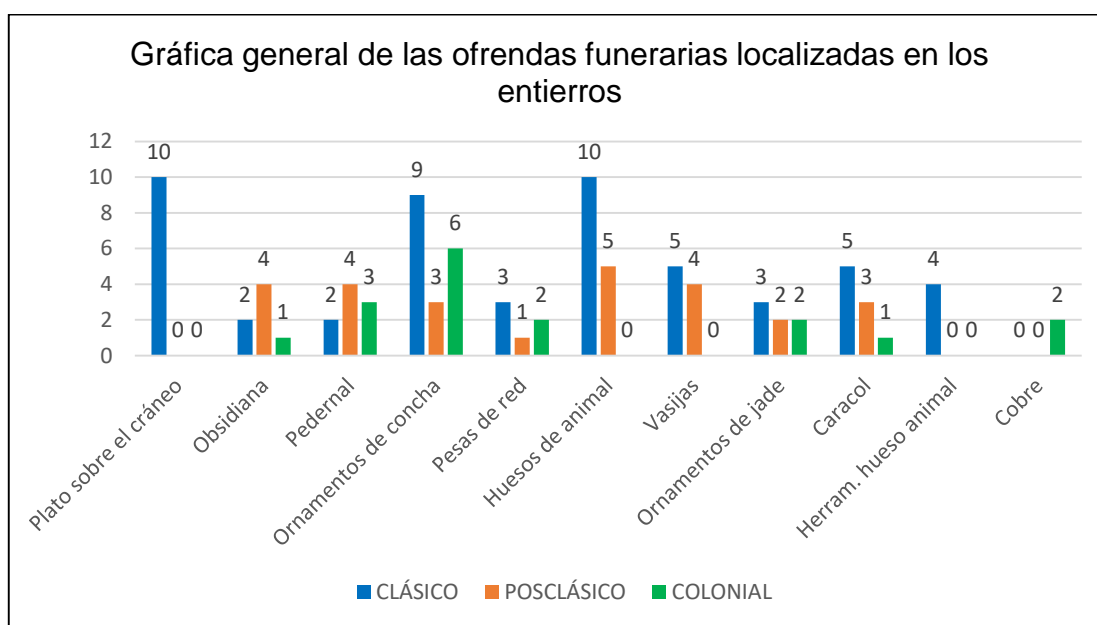
En la siguiente tabla y gráfica, respectivamente, se muestra la cantidad de los entierros asociados a las diversas ofrendas funerarias, de acuerdo a la temporalidad a la que pertenece.

Una característica predominante y presenta un porcentaje del 38.4% durante el periodo Clásico, es la costumbre de poner un plato invertido sobre la cabeza del individuo, y que posteriormente no se reflejó para el Posclásico y la Colonia. De igual manera, para el Clásico se presenta el uso de instrumentos fabricados con huesos de animal (aguja e instrumento pulido con una perforación en el extremo más ancho) y en el Posclásico se usó con menor frecuencia, tratándose de un punzón de hueso de venado en un entierro. Otra práctica común en el periodo Clásico (38.4%) y Posclásico (12.5%), se asocia a la aparición de huesos de animal que correspondían a los restos de pescado al interior de vasijas utilizadas como ofrendas.

El uso del material lítico (obsidiana, pedernal y jade), aparece en la época prehispánica y Colonial, así como la concha y las pesas de red. En el caso de los caracoles, están con mayor frecuencia durante el Clásico (19.2%) y Posclásico (7.5%). Por lo que en el periodo Colonial, únicamente 1 entierro se asocia a él. Las vasijas de cerámica, se usaron como ofrenda sólo en el periodo Clásico y Posclásico. En la época Colonial estuvo ausente. En tanto, los ornamentos de cobre se utilizaron sólo en la época Colonial, presentándose en un 1.5%.

Ofrenda Funeraria	Clásico	Posclásico	Colonial
Plato invertido sobre el cráneo	10	0	0
Obsidiana	2	4	1
Pedernal	2	4	3
Ornamentos de concha	9	3	6
Pesas de red	3	1	2
Huesos de animal	10	5	0
Vasijas	5	4	0
Ornamentos de jade	3	2	2
Caracol	5	3	1
Instrumentos de hueso de animal	4	1	0
Ornamentos de otro material (cobre, etc.)	0	0	2

Tabla 9. Número de entierros asociados a las ofrendas asociadas, según su temporalidad.



Grafica 9. Frecuencia de los entierros asociados a cada ofrenda funeraria, según su temporalidad.

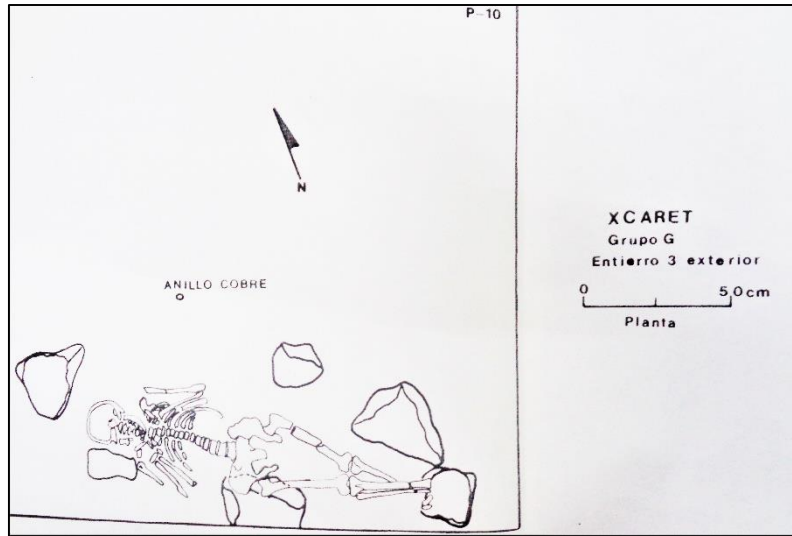
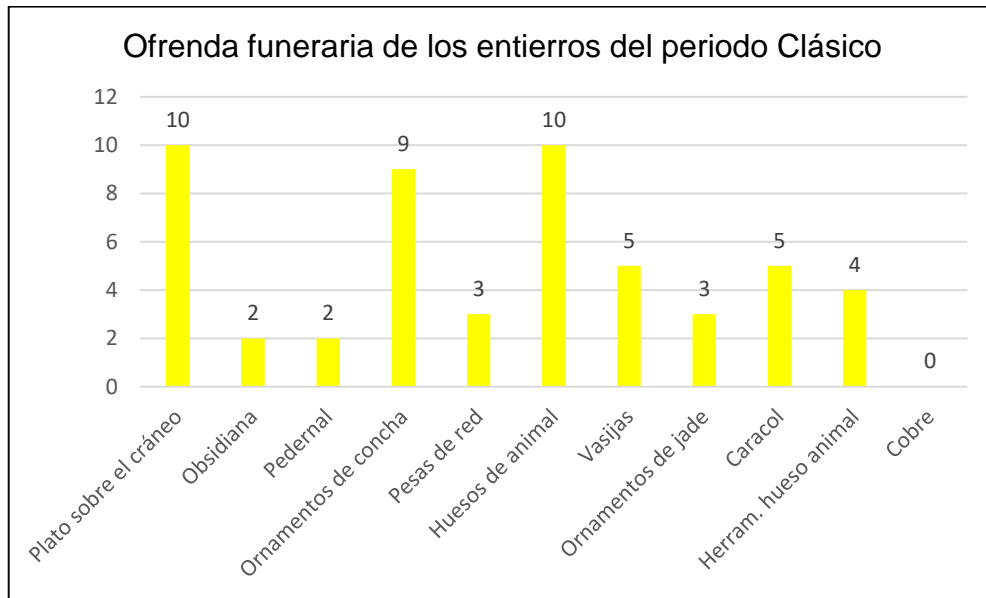


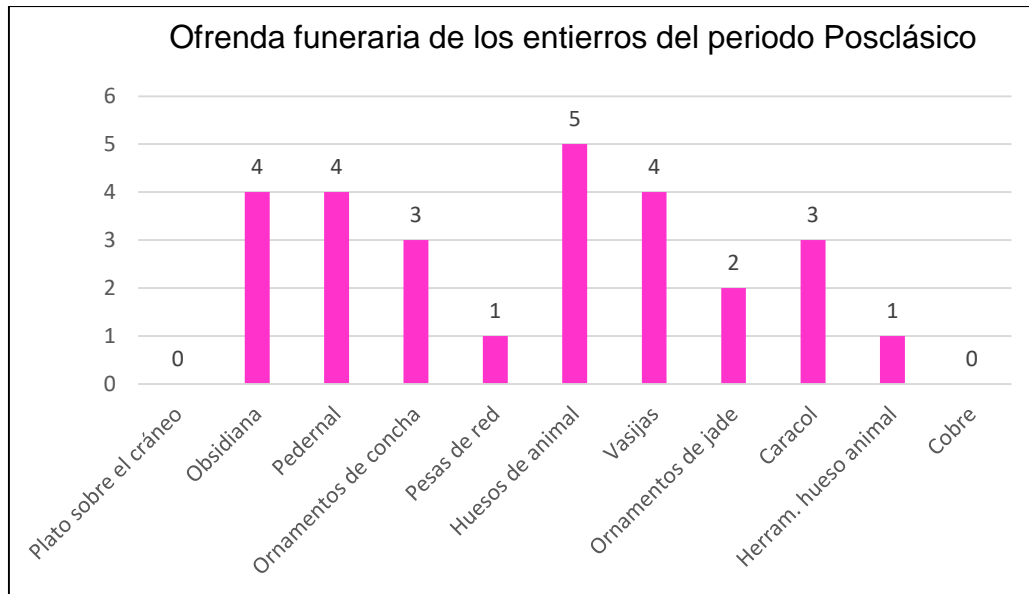
Figura 5. Ofrenda del entierro 3, localizado en la capilla colonial (dibujo tomado de Con 1995).

3.7.6.1. Entierros con ofrenda funeraria por temporalidad

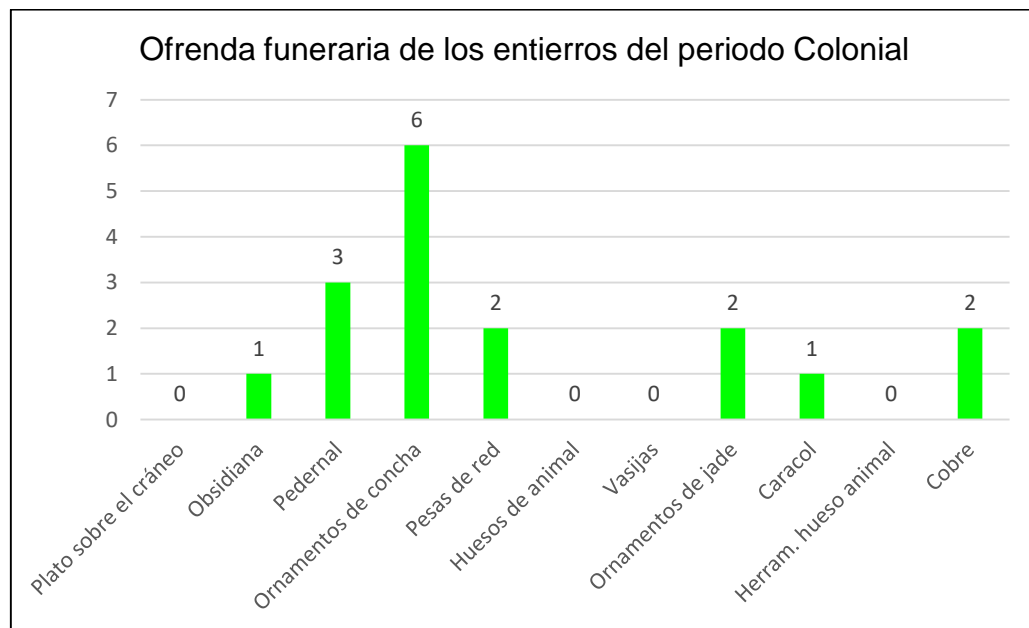
En cada gráfica se muestra la cantidad de entierros registrados con ofrenda funeraria, según la temporalidad de cada uno. Observándose mayor número de ofrendas durante el periodo Clásico y cierta escasez para la Colonia.



Gráfica 10. Frecuencia de los entierros del periodo Clásico, asociados a las ofrendas.



Gráfica 11. Frecuencia de los entierros del periodo Posclásico, asociados a las ofrendas.



Gráfica 12. Frecuencia de los entierros del periodo Colonial, asociados a las ofrendas.

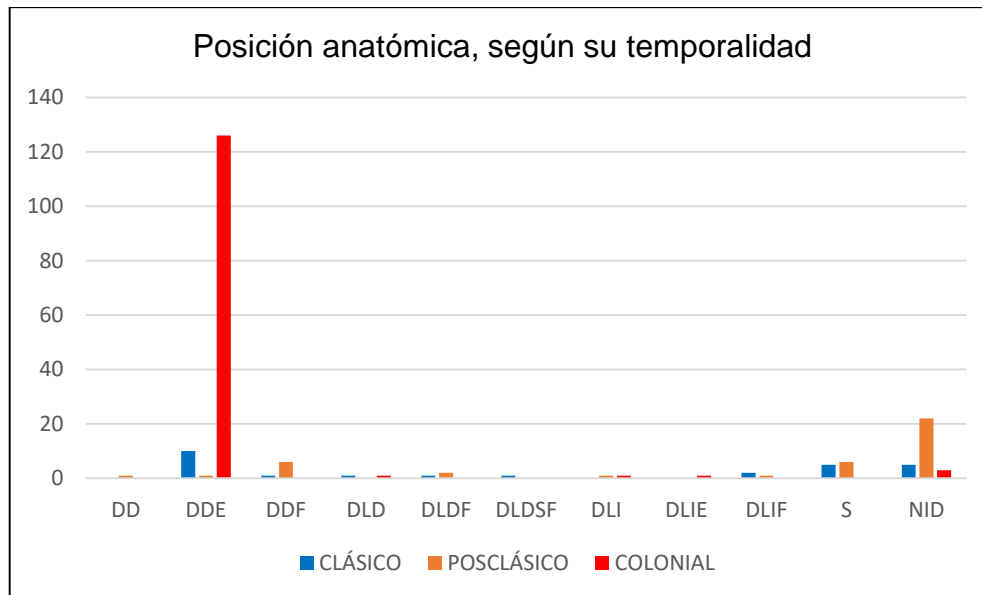
3.7.7. Posición anatómica

Aunque el material óseo de algunos entierros no indicó con claridad la posición del cuerpo, podemos observar que la posición anatómica más frecuente con un 95.4% es el decúbito dorsal extendido, registrado en los entierros coloniales. De igual manera, se puede ver que algunos se asociaron al periodo Clásico, lo cual nos hace suponer que esta tradición de enterrarlo en dicha posición se inició desde

esta época. Después encontramos dos posiciones muy frecuentes en el Posclásico, con un 15%, se trata de Decúbito Dorsal Flexionado y el Sedente.

Posición Anatómica	Clásico	Posclásico	Colonial
DD	0	1	0
DDE	10	1	126
DDF	1	6	0
DLD	1	0	1
DLDF	1	2	0
DLDSF	1	0	0
DLI	0	1	1
DLIE	0	0	1
DLIF	2	1	0
S	5	6	0
NID	5	22	3
Total	26	40	132

Tabla 10. Número de entierros asociados a la posición anatómica, según su temporalidad.



Grafica 13. Frecuencia de la posición anatómica, según el periodo.



Foto 3. Entierro 8 del periodo Clásico, posición DDE (foto tomada de Con 1990-1991).

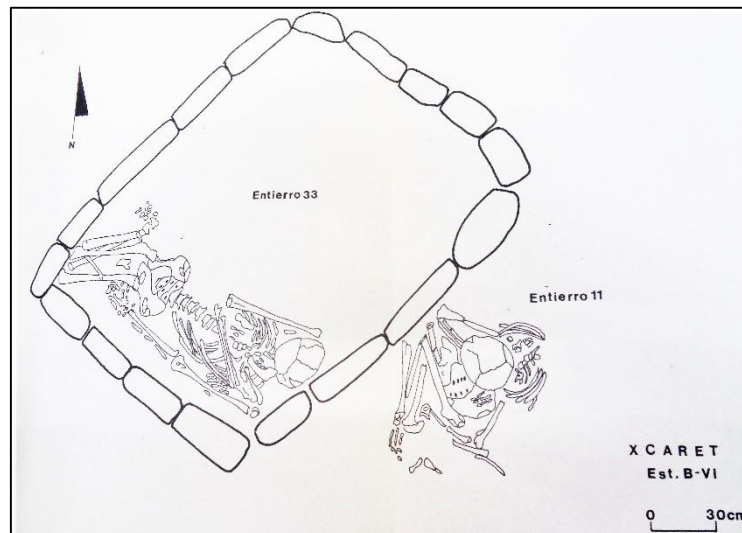


Figura 6. Posición DDF y Sedente, del periodo Clásico y Posclásico, respectivamente (dibujo tomado de Con 1990-1991).

3.7.8. Deposición del cuerpo

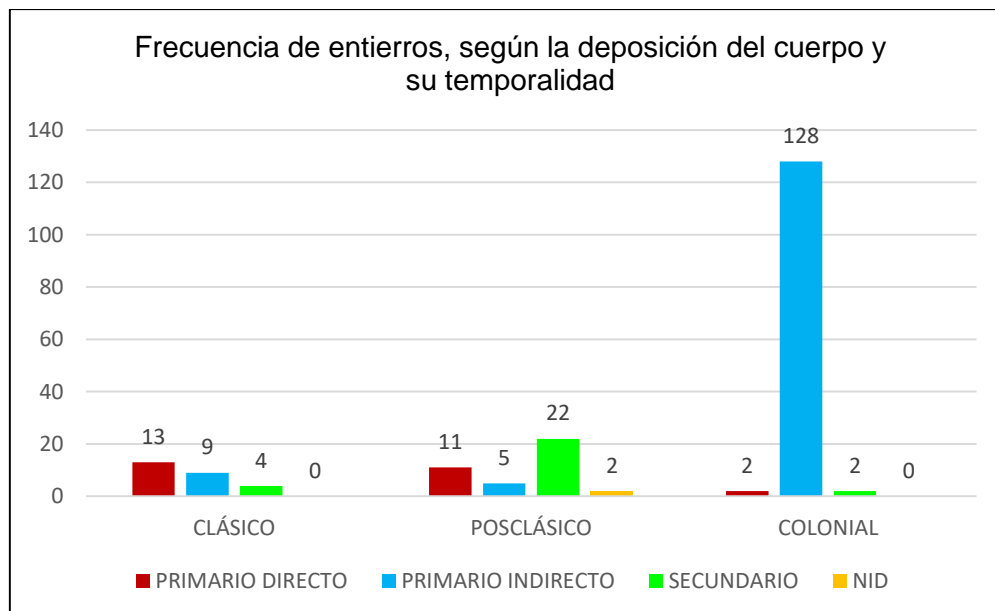
En la siguiente gráfica se observan los entierros asociados al tipo de depósito al que fueron sometidos los individuos después de su fallecimiento. En ella se pueden ver los entierros primarios indirectos, asociados a las cistas. De igual manera, se aprecian los entierros primarios directos, que pertenecen a los individuos que fueron enterrados de manera sencilla, sin ninguna construcción que

lo proteja. Y por último se observan los entierros secundarios, que están relacionados con los osarios.

La deposición del cuerpo de lo más sencillo (Primario directo) se usó con mayor frecuencia en el periodo Clásico y Posclásico con un 50% y 27.5%, respectivamente, aunque para el Colonial, ya no fue común. Los entierros primarios indirectos, es decir, las cistas también se aprecia su uso frecuente del 21.2% para los periodos prehispánicos. Sin embargo, en la Colonia, los entierros indirectos también tuvieron gran presencia del 96.9% porque la construcción de la capilla fue con un fin funerario. Los entierros secundarios u osarios, presentan el 55% y son los de mayor frecuencia durante el Posclásico.

Deposición del cuerpo	Clásico	Posclásico	Colonial
Primario directo	13	11	2
Primario indirecto	9	5	128
Secundario	4	22	2
NID	0	2	0
Total	26	40	132

Tabla 11. Número de entierros asociados a la posición del cuerpo, según su temporalidad.



Gráfica 14. Frecuencia de los de entierros asociados a la posición del cuerpo, según su temporalidad.

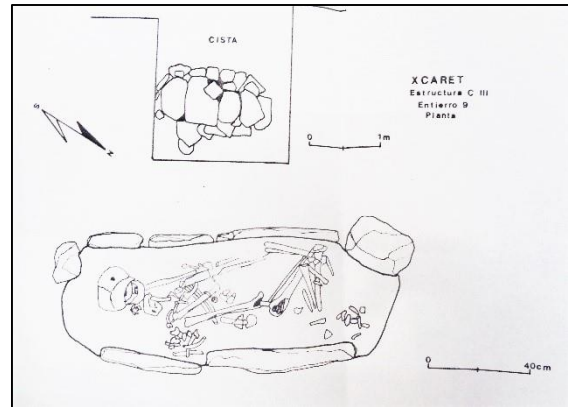


Foto 4 y Figura 7 del entierro 9 en una cista del Posclásico (foto y dibujo tomado de Con 1995).

3.7.9. Mortaja

En la tabla se muestra la frecuencia de entierros que están asociados a individuos amortajados, es decir tienen restos de material textil adherido en el material óseo. Sólo en los entierros coloniales (3.7%) se hallaron restos de este tipo de material.

Temporalidad	Clásico	Posclásico	Colonial
Mortaja	0	0	5
Total	26	40	132

Tabla 12. Número de entierros asociados a la posición del cuerpo, según su temporalidad.

Para concluir, según las gráficas, se puede observar lo siguiente:

Los individuos de edad adulta, son los más frecuentes en el periodo Clásico y Posclásico, obteniendo un 84.6% y 87.5%, respectivamente. Y los entierros infantiles se asocian más a la época Colonial con un 31.8%, aunque no quiere decir que fueron exclusivos, ya que se encontró más de la mitad (65.1%) del material óseo sin identificar.

Durante el Posclásico, la mitad de los entierros (50%) corresponden al sexo masculino. En el Clásico, el sexo femenino y masculino con un 30.7% y 26.9%, predominaron en los entierros. Aunque en los entierros coloniales no se determinó el sexo de los individuos, por el mal estado de conservación del material óseo.

Por otro lado, la única práctica funeraria que está ligada al periodo Clásico y consiste en una tradición que no perduró en la época Posclásica y Colonial, es la colocación de un plato cerámico sobre el cráneo del individuo. Lo que hace pensar

que sólo fue utilizada por los antiguos pobladores de Xcaret que habitaron durante dicho periodo.

Entre las ofrendas presentes en los entierros durante el Clásico podemos ver los huesos de animal hallados dentro de las vasijas, lo cual obtuvo un 38.4%. También se usó de manera frecuente los caracoles como ofrenda prehispánica con un 12.1%. Los ornamentos de concha tuvieron más presencia en el Clásico con un porcentaje de 34.6%, aunque se pudo ver que se utilizaron en la Colonia. En tanto, las vasijas de cerámica se utilizaron como ofrenda durante la época prehispánica. También se observó que las herramientas elaboradas de hueso de animal, como agujas, punzón y ornamentos de hueso se usaron con frecuencia en el periodo Clásico con un 15.3%, disminuyendo su uso en el Posclásico con 2.5%; y en la Colonia ya no se presentó.

En los entierros asociados a la época Posclásica y Colonial, se aprecia que las ofrendas variaron en frecuencia, tal es el caso de la obsidiana, pedernal, ornamentos de concha, pesas de red, ornamentos de jade, caracol, que son ofrendas que siguieron utilizándose para dichos periodos. Aunque los ornamentos de cobre se utilizaron exclusivamente en la Colonia.

En la posición anatómica, fue posible notar la variabilidad que se tenía en los entierros, siendo el decúbito dorsal extendido el más frecuente con un porcentaje del 69.1%, que estuvo presente desde la época Clásica hasta la Colonial. Sin embargo, las otras posiciones únicamente se presentaron en algún periodo en particular, y puede deberse a que dicha costumbre se utilizó en una misma época, o también a la mala condición en el que se encontró el material óseo y no fue posible identificar.

Un dato relevante para los entierros de Xcaret, consiste en la utilización de los osarios para el periodo Posclásico. Los entierros primarios indirectos como las cistas, se emplearon en un 34.6% en el Clásico, siendo el de mayor frecuencia, disminuyendo su manejo en el Posclásico con un 12.5%. Sin embargo, en la Colonia, los entierros relacionados a los primarios indirectos, se debe a que fueron inhumados dentro de la capilla.

En los entierros coloniales, algunos presentaban restos de material textil, lo que hace suponer que estuvieron amortajados al momento de ser sepultados. También en estos entierros, muy pocos con 1.5%, tuvieron la presencia de ornamentos elaborados de material no usado comúnmente por los indígenas mayas y que seguramente fue traído por los españoles.

3.8. Comparación entre los entierros prehispánicos y coloniales

De acuerdo al análisis de los registros del material óseo, se realizó la siguiente comparación entre los entierros prehispánicos y coloniales:

Los entierros prehispánicos tuvieron gran afluencia de la edad adulta con un 86.3%, aunque en los coloniales la gran mayoría de los entierros fueron infantiles, teniendo un 31.8%. En tanto, en la determinación del sexo del individuo, el masculino fue el más sobresaliente en los entierros prehispánicos con un 40.9%. En los coloniales, no se determinó el sexo por la mala condición del material óseo recuperado.

En las ofrendas funerarias registradas en los entierros prehispánicos, se pueden observar que algunas sólo fueron practicadas exclusivamente para dicho periodo, tal es el caso de la protección del plato en el cráneo del individuo. Los huesos de animal dentro de las vasijas, indicaban que ofrendaron alimentos en los entierros, y es una costumbre muy presente en la época prehispánica y según Landa (1982) en su relato señala que la ofrenda reflejaba la importancia del alimento después de la muerte. De igual manera se recuperaron herramientas y ornamentos elaborados de hueso de animal, costumbres que no se presentaron en la Colonia.

La obsidiana y el caracol, predominaron para la época prehispánica, con un 9.09% y 12.1%, respectivamente y su uso descendió en la Colonia con un 0.75%. Sin embargo, el uso de los ornamentos de concha, las pesas de red, el pedernal y el jade, se prolongó hasta la época Colonial.

Otro caso particular, se trata de que sólo los entierros coloniales están asociados a ornamentos de cobre, característica que no se presenta en los entierros prehispánicos.

Por lo anterior, podemos ver que los entierros del periodo Colonial, no presentaron ofrendas, principalmente las asociadas a huesos de animal y vasijas

de cerámica. En tanto que el material lítico, se aprecia en pocos entierros en un 4.5%. Y en esta época es donde empieza a aparecer en los entierros, material como el cobre, representado en un anillo. En los entierros prehispánicos, se nota la costumbre de ofrendar elementos de diversa variedad que comprenden el material lítico, cerámico, concha, huesos de animal, etc.

En la posición anatómica de los entierros prehispánicos hay una variabilidad en la colocación del difunto, el decúbito dorsal extendido fue el que más estuvo presente en un sólo periodo con un 38.4% y que mantuvo la costumbre hasta la época Colonial. Sin embargo, existe una diferencia entre los entierros prehispánicos y coloniales, en cuanto a la posición de sus extremidades superiores (manos). Ésta consiste en que en los prehispánicos las manos estuvieron extendidas paralelamente a las extremidades inferiores y en los coloniales las manos se encontraron flexionadas sobre el tórax del individuo.

El sedente, se tiene con mayor presencia para el Clásico (19.2%) y el Posclásico (15%), este último se relaciona con los osarios, que es donde se han localizado entierros en esta posición. También existen otras posiciones que sólo han estado presentes en la época prehispánica, siendo el decúbito dorsal extendido que siguió practicándose en la Colonia, aunque en esta época las manos del difunto estaban cruzadas y colocadas sobre su abdomen o en el tórax.

En referencia a la deposición del cuerpo, los entierros prehispánicos estuvieron depositados de forma sencilla, y los osarios que fueron característicos del Posclásico. Y en el periodo Colonial, los entierros tuvieron un propósito funerario, ya que fueron encontrados y enterrados al interior de una capilla.

Por otra parte, la mortaja únicamente se presenta en la época Colonial, puesto que como evidencia, el material óseo de algunos entierros tienen adherido material textil en los huesos inferiores.

En conclusión, en el presente análisis se pueden ver cómo las costumbres que han practicado los antiguos mayas han pasado de generación en generación como es la deposición del difunto, su posición anatómica, etc. Según los resultados obtenidos, cualquiera de estas características ha estado presentes desde el periodo Clásico hasta la Colonia. Sin embargo, es notable que algunas ideas en la forma

del enterramiento han permanecido en cierto periodo, como es el uso de osarios para depositar a los difuntos en el Posclásico, la protección del cráneo con un plato de cerámica durante el Clásico y el uso de bultos mortuorios en la época Colonial.

De igual manera, en lo que se refiere al género se considera que durante el Posclásico aparecen más entierros masculinos y en el Clásico tuvo una distribución equitativa, con ello parece que no existió una exclusividad para dichos periodos. En la edad de los difuntos, existe una enorme preferencia en los adultos en la época prehispánica; y los infantiles en la Colonia, sin embargo, no pretendo decir que fueron exclusivos ya que más de la mitad del material óseo se quedó sin identificar.

Durante el contacto español, hubo un cambio importante, ya que se empezaron a utilizar nuevos materiales para los ornamentos del individuo, y la posición del mismo ya tenía la particularidad de colocarlo extendido con las manos cruzadas sobre su tórax. Estos cambios han formado parte de un proceso en la religión maya, que evidentemente siguieron transmitiéndose a las siguientes generaciones.

Un factor importante para la realización de este análisis es la identificación del material óseo y su registro, como se pudo observar la edad y sexo de algunos entierros no se determinaron por la mala conservación en el que se localizaron. De tal manera que fue uno de los limitantes que encontré, aunque no fue impedimento para llevar a cabo este estudio.

El informe técnico realizado por la arqueóloga María José Con, menciona que se hizo una excavación de manera parcial al exterior de la capilla, donde se registraron entierros, que ella los nombró como “exteriores”, tenían las mismas características a los entierros de la capilla, es decir, presentaban ofrenda de origen prehispánico y posición decúbito dorsal extendida.



Foto 5. Entierro en el atrio de la capilla (foto tomada de Con 1995).

CONSIDERACIONES FINALES

Las costumbres funerarias fueron parte fundamental en la vida de los antiguos habitantes de Xcaret, muestra de ello son las ofrendas funerarias encontradas en los entierros, así como los diversos rituales funerarios que aparecieron en su contexto. Por lo tanto, su presencia se observa desde la época prehispánica a la Colonial, es decir, estas tradiciones, se siguieron preservando hasta la época ya mencionada. Sin embargo, a través de este trabajo se ha demostrado que algunos rituales como la protección del cráneo con un plato, el enterramiento en los osarios y el uso de la mortaja se mantuvieron sólo en ciertos periodos como el Clásico, Posclásico y la Colonia, respectivamente.

En los mayas prehispánicos de Xcaret, la mayoría de las ofrendas asociadas a los entierros consistían en elementos elaborados de cerámica, concha y lítica, materiales originarios de Mesoamérica, así lo documentan los entierros preclásicos y clásicos hallados en el área maya. Entre las ofrendas funerarias registradas para esta investigación, podemos encontrar que el uso exclusivo de las vasijas de cerámica y las herramientas de hueso de animal durante la época prehispánica respondían a las necesidades de los antiguos habitantes de Xcaret, ya que tuvieron un uso doméstico y su presencia se puede constatar en los entierros. La población de Xcaret se mantuvo con la cosmovisión prehispánica y fue adaptándose poco a poco a las nuevas costumbres que los frailes les enseñaban, hasta adoptar definitivamente la tradición funeraria cristiana. Por consiguiente, la presencia de algunas ofrendas de origen prehispánico como la concha, obsidiana, pedernal, pesas de red en los entierros coloniales nos puede indicar que las prácticas funerarias permanecieron en la Colonia hasta que se consiguió aceptar la costumbre cristiana.

El hallazgo de huesos de animal dentro de las vasijas, es una evidencia que forma parte de la ritualidad de los mayas prehispánicos, así lo ha mencionado una de las fuentes históricas más importantes del área maya que es la de Diego de Landa (1982) al referirse que la ofrenda era importante después de la muerte. Incluso esta costumbre se sigue practicando en la sociedad maya de la Península de Yucatán, ya que durante la festividad del día de muertos, colocan un altar

dedicado al fallecido, ofrendan alimentos que el difunto consumió en vida, así como sus bebidas preferidas.

Una característica particular entre los mayas fue el uso de los platos de cerámica como protección en el cráneo, que es una práctica que se ha registrado como evidencia, exclusivamente en el área maya y específicamente pertenecen a la época prehispánica. Entre los sitios clásicos relacionados a esta tradición encontramos a Dzibilchaltún y Xcambó, ubicados en el norte de la Península de Yucatán. Así como en sitios del área del Petén como Altún Há, Uaxactún y Tikal (Ayala 2007). Esta tradición también se ha visto en sitios donde se han realizado salvamentos arqueológicos en diferentes zonas de Yucatán y áreas cercanas a la ciudad de Mérida (Quintal y López 2020). La presencia de esta costumbre en diferentes zonas del área maya, plantea que fue una tradición compartida entre los antiguos habitantes, y al igual que Xcaret este ritual fue exclusivo del periodo Clásico de los sitios mencionados. Es un ritual practicado que actúa de manera repetitiva, Alberto Ruz (1968) ha afirmado que el uso del plato se debe a que el contenedor no tenía tapa, por lo que se recurría al recipiente como protector. Mercedes de la Garza (1997) actualizó esa teoría al afirmar que la protección se efectuó para proteger el espíritu del difunto para no ser robado o destruido antes de emprender su viaje al más allá, ya que según las creencias mayas, el ánima salía del cuerpo por la coronilla.

En lo que refiere a entierros coloniales de Xcaret, al parecer tuvieron un propósito funerario, ya que fueron depositados deliberadamente al interior de la capilla. Sin embargo, la mayoría de los difuntos fueron enterrados de manera directa en el suelo sin haberse utilizado algún tipo de féretro, puesto que no fue posible hallar restos de madera que indiquen la utilización de ataúdes. Esto llama la atención, y supongo que se siguió con la tradición franciscana y austera en el proceso de enterramiento, es así que no se utilizó ningún tipo de contenedor, el cuerpo sólo se envolvió con una tela para su entierro.

Lo que ha caracterizado a algunos entierros coloniales es la presencia de material textil impregnado en los huesos de cuatro osamentas de los entierros coloniales, y tampoco están asociados a ningún tipo de ofrenda, lo que demuestra

el cumplimiento de una de las reglas establecidas por las autoridades españolas a principios de la Colonia, que mencionaba la ausencia de objetos funerarios (incluso la ropa) ya que muchos cuerpos fueron enterrados con un vestido muy simple o envueltos con un paño liso (Konwest *et al.* 2020), por lo que infiero que estos indígenas mayas ya tenían adoptado definitivamente el Cristianismo. Sin embargo, los demás entierros coloniales tenían la ofrenda prehispánica, indicando que la cristianización fue avanzando poco a poco, debido a que los mayas continuaban con su propia cosmovisión.

En los entierros coloniales no se registraron vasijas de cerámica como ocurrió con los prehispánicos, esto indica que fue de uso exclusivo en los mayas de esa época. Esta evidencia refuerza mi hipótesis de que los prehispánicos fueron eliminando poco a poco sus propias costumbres funerarias, a pesar de que si utilizaban lítica, concha y descartaban el uso de vasijas como ofrenda.

Ante ello, mi objetivo de investigación se dirige a que el cambio ideológico en las costumbres funerarias mayas ha formado parte de un progreso religioso, ya que se trajeron nuevas ideas dentro de la tradición funeraria maya establecida por los prehispánicos. De acuerdo con el registro arqueológico y el resultado del análisis realizado para este estudio, se determina que el proceso de cambio de las costumbres funerarias prehispánicas a las coloniales en Xcaret fue lento ya que en la capilla se localizaron algunos entierros con prácticas mortuorias utilizadas desde los mayas prehispánicos, y que permanecieron en la Colonia, en tanto en la investigación se registraron algunos entierros con nuevas costumbres adquiridas durante el contacto español, es decir presentaban costumbres funerarias de origen español. Por tanto, es evidente notar la presencia de entierros que tuvieron asociados a prácticas funerarias prehispánicas y coloniales.

Un dato interesante en los entierros, es la presencia de elementos que se denominan pesas de red, que se utilizaron como ofrenda en los entierros prehispánicos y coloniales, la abundancia de esta evidencia nos indica que una de las actividades económicas practicadas por los lugareños del sitio, es la pesca, por lo que Xcaret, según las fuentes escritas, fue considerado como un antiguo puerto comercial, conocido como Polé.

Mi cuestión principal para desarrollar esta investigación consistía en ¿qué nuevas costumbres funerarias tuvieron que adoptar y a cuáles tuvo que adaptarse la sociedad indígena durante la conquista espiritual de los primeros franciscanos que llegaron a Xcaret?

Una de las consecuencias en la llegada de los españoles y su evangelización hacia los indígenas, fue la introducción de otras ideas para llevar en práctica nuevas costumbres. En Xcaret, este proceso no fue de manera rápida, así lo demuestra la presencia de costumbres prehispánicas en los entierros localizados en la capilla. Por lo tanto, los indígenas mayas tuvieron que adaptarse a nuevas enseñanzas franciscanas, una de ellas es el uso de la mortaja que consistía en envolver al difunto con material textil, el cual fue identificado en las osamentas de los entierros 20, 25, 29, 63, 127. Entre las ofrendas se encontraron algunas joyas que pertenecían a los difuntos y estaban elaboradas de cobre, material que no es frecuente entre los mayas prehispánicos, lo que significa una influencia española para el uso de estos ornamentos, y se pueden ver registrados en los entierros 33 y 110. Otro cambio generado por la introducción del cristianismo, tuvo como consecuencia que los indígenas adoptaran la costumbre de ser enterrados al interior de una construcción religiosa, en este caso sería la capilla del sitio de Xcaret, área donde se localizaron la mayor cantidad de entierros coloniales. Otra práctica común en los entierros coloniales consistió en que los difuntos tenían las manos cruzadas sobre el tórax del individuo, que a diferencia de los entierros prehispánicos quienes no tenían las manos cruzadas. De tal manera, estos rituales funerarios atienden a una tradición de la sociedad occidental europea que fue traída al área maya.

No obstante, algunas de las costumbres funerarias han estado vigentes hasta nuestros días, lo podemos ver en la posición en la que se colocan los difuntos (posición extendida), el uso de material textil para envolverlo (mortaja) y el uso de ornamentos que fueron utilizados en vida por el difunto, aunque esta tradición fue añadida posteriormente, pues en un principio fue prohibida por la Iglesia. Actualmente, en el interior de las iglesias ya no se inhuma a los fallecidos, sino se utilizan los cementerios para sepultar a los difuntos, debido a que la población tenía

temor por las enfermedades que aparecieron, por lo que optó enterrarlos lejos de la comunidad.

Los resultados del análisis de los entierros de Xcaret, tienen similitud con los entierros de la Catedral de Mérida, ya que en ambos lugares los entierros se encontraron en posición extendida del cuerpo, los brazos entrecruzados sobre el abdomen o pelvis, es decir, rasgos católicos ya formaban parte en la población indígena. Sin embargo, en Xcaret, algunos entierros de la capilla seguían presentando ofrendas prehispánicas y en la Catedral las osamentas indígenas ya no tenían ofrenda, esto se debe a que la Iglesia prohibía la introducción de cualquier tipo de objeto junto al cadáver. Lo anterior nos deja claro que en Xcaret, los indígenas no estaban totalmente cristianizados como ocurrió en los antiguos habitantes de Mérida.

Por otra parte, la ausencia de tumbas de élite y la cantidad-calidad de la parafernalia en los entierros prehispánicos y coloniales, nos permiten ver que en Xcaret, predominaba la gente común. Al parecer, es un lugar donde la actividad económica principal de la población fue la pesca, así se manifestó en las pesas de red localizadas en algunos entierros correspondientes a las dos épocas. Sin embargo, en estudios recientes sobre entierros coloniales se ha concluido que a principios de la colonización española, la costumbre de enterrar a los difuntos en el atrio de una iglesia era cuestión de jerarquización, donde la gente de menos recursos y que no podía pagar una cuota para ser sepultada al interior de la iglesia, terminaba enterrada a las afueras de la iglesia, como sucedió en la iglesia de Campeche, en donde los entierros localizados en el atrio pertenecían a los sirvientes de la jerarquía. Actualmente, el rango de un entierro se ve a través del tipo de monumento que se le construye al difunto después de sepultarlo. El que tiene alto nivel económico se le erige una capilla y el de menos recursos se le hace un simple nicho, es decir menos elegante.

Durante la excavación parcial el atrio de la capilla, se registraron seis entierros, siendo el entierro 3, 4 y 5 que presentaban la posición extendida con las extremidades superiores entrecruzadas sobre el tórax, características católicas y estuvieron asociadas a ofrenda prehispánica representada por huesos de animal y

pendiente de concha (Con Uribe 1995). Esto quiere decir que tiene el mismo patrón funerario encontrado dentro la capilla. El hallazgo de estos entierros en el atrio podría indicar que pertenecían a la gente de bajos recursos, que no pudieron pagar su cuota para ser enterrados dentro la capilla. Asimismo, un análisis preliminar de las osamentas reveló que los individuos enterrados en la capilla son españoles (en menor cantidad), mayas y posiblemente mestizos.

Para esta investigación se han encontrado algunas limitantes, como es el mal estado de conservación de las osamentas, siendo los entierros coloniales los más afectados ya que en algunos, la cédula de campo no tenía registrado la edad y el sexo del individuo, debido a que no se había hecho un previo análisis. Sin embargo, el análisis de la posición anatómica, el depósito de enterramiento y las ofrendas de los entierros me ayudaron para obtener los resultados de esta investigación.

Hasta nuestros días se continúan observando tradiciones para venerar a los ancestros y la mayoría ha tenido influencia española. De tal manera, en la Península de Yucatán, los mayas actuales han tenido ciertos cambios anexando nuevas ideas en sus costumbres, se puede ver en algunas comunidades mayas, como es el caso particular de Pomuch, Campeche, que durante sus festividades del día de muertos, los familiares acuden al cementerio municipal para honrar a sus difuntos por medio del cambio y limpieza de los restos óseos.

Dichas costumbres aparecen en varias áreas de la Península de Yucatán, y demuestran que desde que inició la evangelización de los mayas han ido evolucionando, a través de la inserción de nuevas ideas. Con el paso del tiempo, la sociedad maya ha estado adhiriendo las ideas españolas, Xcaret, es un claro ejemplo, de cómo los mayas fueron adoptando poco a poco las costumbres que los españoles les estaban enseñando hasta llegar a estar totalmente cristianizados.

En cuestión de religión cada una tiene su proceso de enterramiento hacia los difuntos, y me refiero a la ceremonia que se realiza antes de inhumarlo. En el caso de la Iglesia Católica, los difuntos son despedidos con una misa o rezo. Posteriormente, se organiza una marcha acompañada de familiares del difunto, llevando flores y velas hasta llegar al cementerio y se despiden de él. Luego de un tiempo le construyen monumentos sobre sus tumbas para visitarlos, y continúan

poniéndole ofrendas en cada aniversario luctuoso. Actualmente, en la Península de Yucatán a partir del 31 de octubre hasta el 2 de noviembre se les festeja a los difuntos, como fiesta de todos los santos para su “*hanal pixan*” (comida de las ánimas). Según la creencia, los difuntos realizan una corta visita a sus familiares para recibir su ofrenda como comida y bebida, práctica que se observó en Xcaret, donde a los difuntos se les acompañaban con alimentos en las vasijas.

Al inicio de este estudio, se presentó una investigación previa sobre el sitio de Xcaret, la cual estuvo a cargo de Nadir Chacín en el 2003. En su marco teórico define y examina los conceptos control cultural y aculturación religiosa, para luego interpretar sus datos empíricos que consistieron en estudiar exclusivamente las osamentas halladas en la capilla de Xcaret. Posteriormente, relaciona la edad y sexo de los individuos con su distribución de enterramiento en la capilla. Entonces, en sus resultados indica que hubo una segregación por edad en la localización de las tumbas dentro la capilla, notando que los niños habían sido enterrados lejos del altar, considerando que la edad de ocho años marca el punto a partir del cual el niño ya empieza a enterrarse con los adultos. En lo que se refiere al género, la investigación de Chacín concluye que hay la presencia de más mujeres, y argumenta que se debe a la práctica de la poligamia durante los primeros años de la Colonia. A continuación, analizó el proceso de aculturación, subrayando que lo hizo parcialmente desde el ritual funerario de los entierros coloniales de la capilla sin analizar minuciosamente los entierros prehispánicos.

Mi enfoque se concentra en el análisis de los rituales funerarios de entierros de la época prehispánica hasta la Colonia, haciendo énfasis en su proceso de cambio con base en la comparación de entierros con cosmovisión prehispánica y colonial, desde mi perspectiva teórica sobre la religión, arqueología de la muerte, arqueología de identidad y la muerte. De igual manera, menciono cuales son las prácticas y si su permanencia persiste hasta nuestros días.

Para finalizar, esta investigación nos proporciona información acerca de los procesos adaptativos en las costumbres funerarias de Xcaret, lo que permitirá que surja mayor interés en futuros estudios en sitios que tengan la presencia de entierros prehispánicos y coloniales en una capilla. Esto nos aportará más datos sobre el

proceso de cristianización de los evangelizadores en sitios mayas y cómo la sociedad fue adquiriendo la tradición española a través de sus rituales funerarios.

REFERENCIAS CITADAS

- Aguilera Rojas, Javier 1994 *Fundación de ciudades hispanoamericanas*. MAPFRE. Madrid.
- Alcorta, Candace S. y Richard Sosis 2005 Ritual, Emotion, and Sacred Symbols. The Evolution of Religion as an Adaptive Complex. *Human Nature* 16 (4):323–359.
- Alvarado Viñas, Luis Adrián 2008 *El comportamiento ritual ante la muerte y el cadáver: un acto regenerador y de trascendencia en los nahuas de México en la época del contacto*. Tesis. ENAH, México.
- Anaya Velázquez, Fernando y Felipe Padilla Vaca 2010 Conceptos y definiciones de la vida y la muerte celular. *Acta Universitaria* 20(3):9-15 Universidad de Guanajuato, México.
- Andrews IV, Wyllys E. y Anthony P. Andrews 1975 *A Preliminary Study of the Ruins of Xcaret, Quintana Roo, México*, publicación. 40, Nueva Orleans, Middle American Research Institute/Tulane University.
- Andrews IV, Wyllys y E. Wyllys Andrews V 1980 *Excavations at Dzibilchaltún, Yucatán, México*. Middle American Research Institute. Publication 48. Tulane University, New Orleans.
- Aries, Philippe 1983 *El hombre ante la muerte*. Traducido por Mauro Armiño. Taurus, Madrid.
- Ayala C. Eloísa 2007 El uso de los recipientes cerámicos utilizados como “protección” por los antiguos mayas de Tikal, Uaxactún, Dzibilchaltun y Altun Há durante el periodo Clásico. *Tesis de licenciatura*, UADY, Mérida, Yucatán.
- Barona, Joseph Lluís 1993 Teorías médicas y la clasificación de las causas de muerte. *Revista de Demografía Histórica* 11(3):49-64.
- Bartel, Brad 1982 Historical Review of Ethnological and Archaeological Analyses of Mortuary Practice. *Journal of Anthropological Archaeology* 1:32-58.
- Benavente, Toribio de 2014 *Historia de los Indios de la Nueva España*. Real Academia Española. Centro para la edición de los Clásicos españoles, Madrid, España.
- Benavides, Antonio 1975 El comercio maya prehispánico. En *Boletín de la Escuela de Ciencias Antropológicas UADY No. 14*, Mérida, Yucatán.

Binford, Lewis 1971 Mortuary Practices: Their study and potential. En *Approaches to the social dimension of mortuary practices*, editado por James Brown, pp. 6-29. Memoirs of the Society for American Archaeology No 25.

Bolio Zapata, Catalina y Ángel Góngora 2016 Prácticas mortuorias en la región norte de Dzibilchaltún. En *Primer Simposio de Cultura Maya Ichkaantijoo*, editado por Ángel Góngora Salas, pp. 117-126. Centro INAH Yucatán, Mérida.

Bonavides, Enrique 1992 Ritos de pasaje entre los antiguos mayas. *Estudios de Cultura Maya* 19: pp.397-425. Centro de Estudios Mayas. UNAM, México.

Boot, Erik 2011 *Fray Diego de Landa y la cosmovisión maya-yucateca a inicios del período Colonial*. Publicaciones mesoamericanas, Guatemala.

Broda, Johanna 1991 Cosmovisión y observación de la naturaleza: el ejemplo del culto de los cerros. En *Arqueoastronomía y Etnoastronomía en Mesoamérica*, editado por Johanna Broda, Stanislaw Iwaniszewski y Lucrecia Maupomé, pp.461-500. UNAM, México.

Broda, Johanna 1993 Observación y cosmovisión en el mundo prehispánico. *Arqueología Mexicana* 1(3):5-9. Editorial Raíces, México

Broda, Johanna 2001 Introducción. En *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, editado por Johanna Broda y Félix Báez Jorge, pp.15-45. CONACULTA, FCE, México.

Brown, James 1995 On Mortuary Analysis-with Special Reference to the Saxe-Binford Program. En *Regional Approaches to Mortuary Analysis*, editado por Lane Anderson Beck, pp. 3-26. Plenum, New York.

Bustos Trejo, Gerardo y Raúl del Moral 2002 Las Fuentes. En *Religión Maya*, editado por Mercedes de la Garza y Martha Iliá Nájera Coronado, pp. 23-51. Enciclopedia Iberoamericana de Religiones. Editorial Trotta, Madrid.

Cabrero G., María Teresa 2016 La cosmovisión del occidente de México en la tradición de tumbas de tiro con énfasis en la cultura Bolaños. *Arqueología iberoamericana* 30: 51–69.

Cabrero García., María Teresa y C. López Cruz 2002. *Civilización en el Norte de México II*. México: UNAM

Carrasco Vargas, Ramón 1999 Tumbas reales de Calakmul, ritos funerarios y estructura de poder. *Arqueología Mexicana* 40:28-31. Editorial Raíces, México.

Caycedo Bustos, Martha Ligia 2007 La muerte en la cultura occidental: Antropología de la muerte *Revista Colombiana de Psiquiatría* 36(2):332-339.

Cervera Díaz, Carlos Jesús 2012 *Los entierros en vasijas (urnas) en el área maya, un acercamiento contextual, tafonómico y bioarqueológico, del período Preclásico al período Postclásico*. Tesis Profesional, Licenciado en Ciencias Antropológicas en la especialidad en Arqueología, Universidad Autónoma de Yucatán, Mérida.

Ciudad Ruiz, Andrés 2003 La tradición funeraria de las tierras altas de Guatemala durante la etapa prehispánica. En *Antropología de la eternidad: la muerte en la cultura maya*, editado por Andrés Ciudad, Mario H. Ruz Sosa y María Josefa Iglesias Ponce de León, pp. 77-112. UNAM. Madrid.

Con Uribe, María José 1991 Trabajos recientes en Xcaret, Quintana roo. En *Estudios de la Cultura Maya* vol. XVIII, Instituto de Investigaciones Filológicas, UNAM, México.

Con Uribe, María José 1998 Xcaret Prehispánico y Colonial. En *Memorias del Tercer Congreso Internacional de Mayistas*, UNAM, México.

Con Uribe, María José 2004 Costumbres funerarias en Xcaret, Quintana roo. En *Homenaje a Jaime Litvak*, editado por Antonio Benavides, Linda Manzanilla y Lorena Mirambell, Colección Científica No. 458, INAH, México.

Con Uribe, María José y Eric Jordán 1992 Polé: notas sobre un puerto maya. En *Memorias del Primer Congreso Internacional de Mayistas*, UNAM, México.

Con Uribe, María José 1986 *Proyecto Xcaret. Informe de la Primera Temporada*. Archivo Técnico de la Dirección de Arqueología del Instituto Nacional de Antropología e Historia, México.

Con Uribe, María José 1987 *Proyecto Xcaret. Informe de la Segunda Temporada*. Archivo Técnico de la Dirección de Arqueología del Instituto Nacional de Antropología e Historia, México

Con Uribe, María José 1989 *Proyecto Xcaret. Informe de la Tercera Temporada*. Archivo Técnico de la Dirección de Arqueología del Instituto Nacional de Antropología e Historia, México.

Con Uribe, María José 1990-91 *Proyecto Xcaret. Informe de la Cuarta y Quinta Temporadas*. Archivo Técnico de la Dirección de Arqueología del Instituto Nacional de Antropología e Historia, México.

Con Uribe, María José 1995 *Proyecto Xcaret. Informe de la Sexta Temporada*. Archivo Técnico de la Dirección de Arqueología del Instituto Nacional de Antropología e Historia, México.

Coronel Gustavo, Gabriel Cortés, Karina Osnaya, David Cybele, Vera Tiesler y Pilar Zabala 2001 Prácticas funerarias e idiosincrasia en la ciudad colonial de Campeche. En *Los Investigadores de la Cultura Maya* 9:183-196. Universidad Autónoma de Campeche, Campeche.

Courcelles, Dominique de 2000 Funerales indios en Nueva España del siglo XVI o la memoria impuesta. *Relaciones. Estudios de historia y sociedad* 21 (83):183-195.

Cruz Cortes, Noemí 2019 *Hunab Ku*, revisión de una deidad en la Historia de Yucatán de fray Diego López Cogolludo. *Estudios de Cultura Maya* 53:239-260.

Cunill, Caroline 2010 Apuntes para el estudio de la religión maya de finales del siglo XVI. *Journal de la Société des Américanistes*. 96(2):75-100. París.

Chacín Solano, Nadir 2003 *Aculturación religiosa y control cultural a través del ritual funerario maya. La capilla abierta de Xcaret durante los siglos XVI y XVII, Quintana Roo, México*. Tesis de Maestría en Antropología Física. Escuela Nacional de Antropología e Historia. México.

Chacín Solano, Nadir 2005 Prácticas y creencias religiosas en torno a la muerte: Xcaret en los Siglos XVI-XII, Quintana Roo, México. *Estudios de Antropología Biológica* XII: 1061-1081. México.

Chamberlain, Robert 1948 *The Conquest and Colonization of Yucatán 1517-1550*. Carnegie Institution, Washington, Pub. 582. Washington D. C.

Chapa Brunet, Teresa 2006 Arqueología de la muerte: aspectos metodológicos. *Anales de Arqueología Cordobesa* 17:25-46. Madrid.

Chapman, Robert 2003 Death, Society and Archaeology: The Social Dimensions of Mortuary Practice. *Mortality* 3 (8): 305-312.

Chapman, Robert y Klavs. Randsborg 1981 Approaches to the Archaeology of Death. En *The Archaeology of Death*, editado por Chapman, Robert, Ian. Kinnes y Klavs. Randsborg, pp. 1-24. Cambridge University Press, Cambridge.

Chávez Balderas, Ximena 2006 Prácticas funerarias en el Templo mayor de Tenochtitlan. En *Arqueología e Historia del centro de México*, homenaje a Eduardo Matos Moctezuma, editado por Fernando López Lujan, David Carrasco y Lourdes Cué, INAH, México.

Chávez Balderas, Ximena 2016 La muerte, semilla de creación: cosmovisión y rituales en el Templo Mayor de Tenochtitlán. *Mensaje Bioquímico* XL, México.

Chesson, Meredith 2001 Social Memory, Identity, and Death: An Introduction, en *Social Memory, Identity, and Death: Anthropological Perspectives on Mortuary Rituals*, editado por Meredith S. Chesson, pp.1-10. Archeological Papers of the American Anthropological Association Number 10, Arlington, Virginia.

Chowning, Ann y Donald E. Thompson 1956 A Dwelling and Shrine at Mayapan. *Current Reports* 2(33):425-441.

Delgado, Ávila Alejandro Mateo y Agustín García Márquez 2004 Los requerimientos de la muerte, prácticas funerarias en Chachalacas, Veracruz. En *Prácticas funerarias en la Costa del Golfo de México*, UNAM, México.

Díaz Cruz, Rodrigo 1993, Experiencias de la Identidad. *Revista Internacional de Filosofía Política* 2: 63-74.

Diez de Velasco, Francisco 2005 La angustia del espejo: reflexionando sobre la muerte y el morir. En *Imágenes de la muerte. Estudios sobre arte, arqueología y religión*, editado por Domingo Sola Antequera. Universidad de la Laguna

Duch, Lluís 2001 *Antropología de la religión*. Traducción Isabel Torras. Herder, Barcelona.

Durkheim, Emile 1982. *Las formas elementales de la vida religiosa*. Ediciones Akal, Madrid.

Eberl, Markus 2005 *Muerte, entierro y ascensión. Ritos funerarios entre los antiguos mayas*. Traducido por Max Lara. Universidad Autónoma de Yucatán, Mérida.

Eliade, Mircea 1981 *Lo Sagrado y lo Profano*. Traducido por Luis Gil, Guadarrama/Punto Omega, Madrid.

Eliade, Mircea 2005 *Tratado de historia de las religiones*. Ediciones Era, México.

Ershova, Galina 2013 *Epigrafía maya. Introducción al método de Yury Knorosov*. Traducido por Guillermo Antonio Ovando Urquizú. Centro de Estudios Mayas "Yuri Knórosov" (CEMYK). Universidad Rafael Ayau. Universidad Estatal de Rusia de Humanidades. Guatemala.

Fernández Dávila, Enrique y Susana Gómez Serafín 1997 Arqueología y arte. Evolución de los zapotecas de los Valles centrales. Periodo Formativo. En *Historia del Arte de Oaxaca*. Arte prehispánico 1:79-106.

Flannery, Kent V. y Joyce Marcus 2000 Ancient Zapotec ritual and religion: an application of the direct historical approach, en *The ancient mind. Elements of cognitive archaeology*, editado por Colin Renfrew and Ezra Zubrow. Cambridge University Press, pp. 55-74.

Frey Sánchez, Antonio Vicente 2013 Estudio comparativo de los ámbitos funerarios en templos de España e Iberoamérica durante la etapa colonial. *Fronteras de la Historia* 18 (2):167-212 Instituto Colombiano de Antropología e Historia Bogotá, Colombia.

Fuente, Beatriz de la 2002 El arte como expresión de lo sagrado. En *Religión maya*, editado por Mercedes de la Garza y Martha Iliá Nájera, pp.139-169. Ediciones Trotta, Madrid.

Fullat Genís, Octavi 2006 Antropología de lo religioso. *Bordón* 58 (4-5): 467-475.

García Targa, Juan 1995 El concepto de muerte en el Área Maya durante el periodo colonial. *Etnohistoria y Arqueología como formas de acercamiento al proceso de sincretismo cultural en los Siglos XVI y XVII*. Boletín Americanista 45: 87-99.

García Targa, Juan y Jordi Gussinyer 2004 Los primeros templos cristianos en el área maya: Yucatán y Belice 1545-1585. En *Estudios de la Cultura Maya* vol. XXV, instituto de Investigaciones Filológicas, UNAM, México.

De la Garza, Mercedes 1978 *El hombre en el pensamiento religioso náhuatl y maya*. UNAM, México.

De la Garza, Mercedes 1997 Ideas nahuas y mayas sobre la muerte. En *El cuerpo humano y su tratamiento mortuario*, editado por Elsa Malvido, Gregory Pereira y Vera Tiesler, pp. 17-28. Colección Científica No. 144. Instituto Nacional de Antropología e Historia, México.

De la Garza, Mercedes 1998 *Rostros de lo sagrado en el mundo maya*. Biblioteca Iberoamericana de ensayo. Paidós, Barcelona.

De la Garza, Mercedes 2002 Origen, estructura y temporalidad del cosmos. En *Religión maya*, editado por Mercedes de la Garza y Martha Iliá Nájera, pp. 53-81. Ediciones Trotta, Madrid.

Goldstein, Lynne 1981 One-dimensional Archaeology and Multi-dimensional people: Spatial Organization and Mortuary Analysis. En *The Archaeology of Death*, editado por Chapman, Robert, Ian. Kinnes y Klavs. Randsborg, pp. 53-69. Cambridge University Press, Cambridge.

Gonlin, Nancy 1993 *Rural Household Archaeology at Copan, Honduras*. Tesis de doctorado, Pennsylvania State University, University Microfilms, Ann Arbor.

González Licón, Ernesto 2003. *Social Inequality at Monte Alban Oaxaca: Household Analysis from Terminal Formative to Early Classic*". Tesis de doctorado en filosofía, Universidad de Pittsburgh, Pittsburgh.

Harrison-Buck, Eleanor 2012 Rituals of Death and Disempowerment among the Maya. En *Power and Identity in Archaeological Theory and Practice: Case Studies from Anclent Mesoamerica*, editado por Eleanor Harrison-Buck, pp. 103-115. The University of Utah Press, Salt Lake City.

Hendon, Julia A. 2003 El papel de los enterramientos en la construcción y negociación de la identidad social en los mayas prehispánicos. En *Antropología de la eternidad: la muerte en la cultura maya*, editado por Andrés Ciudad, Mario H. Ruz Sosa y María Josefa Iglesias Ponce de León, pp. 161-174. Sociedad Española de Estudios Mayas. UNAM. Madrid.

Hendon, Julia A. 2012 Objects as Persons: Integrating Maya Beliefs and Anthropological Theory. En *Power and Identity in Archaeological Theory and Practice: Case Studies from Anclent Mesoamerica*, editado por Eleanor Harrison-Buck, pp. 82-89. The University of Utah Press, Salt Lake City.

Hernández Aranda, Judith 2002 El signo y el símbolo en el material arqueológico. En *Simbólicas*, editado por Marie Odile Marion, pp. 139-150. Editorial Plaza Y Valdez. INAH, México.

Hernández Díaz Verónica 2010 El culto a los ancestros en la tradición de tumbas de tiro. *Arqueología mexicana* 18(106):41-46. Editorial Raíces, México

Hernández Díaz, Verónica 2013 Muerte y vida en la cultura de tumbas de tiro. En *Miradas renovadas al Occidente indígena de México*, editado por Angel Aedo, Patricia Faba, Verónica Hernández y Marie-Areti Hers, Instituto de Investigaciones Estéticas, UNAM, México.

Hernando, Almudena 2002 *Arqueología de la Identidad*, ediciones Akal, España.

Higelín Ponce de León, Ricardo, Antonio Martínez Tuñón, Nelly Robles García y Noreen Tuross 2013 San Miguel Albarradas: interpretaciones culturales de un espacio funerario. *Estudios de Antropología Biológica* XVI: 95-118, México.

Hodder, Ian 1994 Interpretación en *Arqueología. Corrientes actuales*. Editorial Crítica. Madrid.

Iglesias Ponce de León, María Josefa 2003 Contenedores de cuerpos, cenizas y almas. El uso de las urnas funerarias en la cultura maya. En *Antropología de la eternidad: la muerte en la cultura maya*, editado por Andrés Ciudad, Mario H. Ruz Sosa y María Josefa Iglesias Ponce de León, pp. 209-254. UNAM. Madrid.

Insoll, Timothy 2007 Introduction: Configuring Identities in Archaeology. En *The Archaeology of Identities: A Reader*, editado por T. Insoll, pp. 1–18. Routledge, London.

Izquierdo, Ana Luisa 1988 Documentos de la división del beneficio de Yaxcabá. El castigo a una idolatría. *Estudios de Cultura Maya* 17: 159-195. Instituto de Investigaciones Filológicas/ Centro de Estudios Mayas, UNAM.

Izquierdo, Ana Luisa 1992, Un documento novohispano del siglo XVII, como fuente para el estudio de la religión maya. *Estudios de Cultura Maya* 19:321-334. Instituto de Investigaciones Filológicas. Centro de Estudios Mayas, UNAM.

Jiménez Sotero. Jairo Eduardo 2015 El análisis ritual en el registro arqueológico. ¿Una alternativa posible?, *Revista de Antropología Experimental* n° 15: 171-177, Universidad de Jaén, España.

Johansson, Patrick 2012 La muerte en la cosmovisión náhuatl prehispánica, Consideraciones heurísticas y epistemológicas. En *Estudios de la cultura náhuatl* 43. Enero-junio, 47-93.

Joyce, Rosemary A. 2001 Burying the Dead at Tlatilco: Social Memory and Social Identities. En *Social Memory, Identity, and Death: Anthropological Perspectives on Mortuary Rituals*, editado por Meredith S. Chesson, pp. 12-26. Archaeological Papers of the American Anthropological Association Number 10, Arlington, Virginia.

Joyce, Rosemary A. 2003 Las raíces de la tradición funeraria maya en prácticas mesoamericanas del Periodo Formativo. En *Antropología de la eternidad: muerte en la cultura maya*, editado por Andrés Ciudad Ruiz, Mario H. Ruz Sosa y María José Iglesias Ponce de León, pp. 13-34. Sociedad Española de Estudios Mayas, UNAM, Madrid, España.

Konwest, Elizabeth, Stacie M. King y Ricardo Higelin Ponce de León 2020 Conexiones globales y locales en entierros coloniales de Nejapa, Oaxaca. *Anales de Antropología*. IIA, UNAM, México.

Lagunas Rodríguez, Zaid, Sergio Suárez Cruz y Bertha Ocaña del Río 2007 Enterramientos en el atrio del templo del exconvento de San Juan Evangelista, Acatzingo, Puebla. En *Estudios de Antropología Biológica* Volumen 13, editado por Magali Civera Cerecedo y Martha Rebeca Herrera Bautista, pp. 325-345. UNAM, INAH, México.

Lagunas Ruiz, Hilda 2010 La concepción de la muerte en México durante el virreinato. *La Colmena* 67/68:115-124.

Landa, Fray Diego de 1982 *Relación de las Cosas de Yucatán*. Editorial Porrúa. México, DF.

Laporte Molina, Juan Pedro 2003 La tradición funeraria prehispánica en la región del Petén, Guatemala: una visión desde Tikal y otras ciudades. En *Antropología de la eternidad: muerte en la cultura maya*, editado por Andrés Ciudad Ruiz, Mario H. Ruz Sosa y María José Iglesias Ponce de León, pp. 49-76. Sociedad Española de Estudios Mayas, UNAM, Madrid, España.

León Estrada, Xóchitl del Alba 2019 *Entierros prehispánicos y prácticas funerarias La muerte en el sur de Veracruz*. Universidad Veracruzana. Xalapa, Veracruz.

Libro de Chilam Balam de Chumayel 1988 traducido por Antonio Médez Bolio, Introducción por Mercedes de la Garza. Cien de México, SEP, México.

López Austin, Alfredo 1960 Los caminos de los muertos. *Estudios de la cultura náhuatl* 2, 141-148.

López Austin, Alfredo 1996 La cosmovisión mesoamericana. En *Temas Mesoamericanos*, editado por Sonia Lombardo y Enrique Nalda, pp.471-507. INAH, México, D.F.

López Austin, Alfredo 1997 De la racionalidad, de la vida y de la muerte. En *El cuerpo humano y su tratamiento mortuario*, editado por Elsa Malvido, Gregory Pereyra y Vera Tiesler. Colección Científica, INAH, México.

López Austin, Alfredo 1998 Los ritos. Un juego de definiciones. *Arqueología Mexicana* 6(34): 4-7. Editorial Raíces, México.

López Austin, Alfredo 1999 *Tamoanchan y Tlalocan*. FCE. México.

López Cogolludo, Diego 1954 *Historia de Yucatán*, Justo Sierra O'Really (ed.). Comisión de Historia. Talleres Gráficos del Gobierno Constitucional del Estado, 4 tomos, Campeche.

Lull, Vicente y Marina Picazo 1989 Arqueología de la muerte y estructura social. *Archivo Español de Arqueología* 62 (159-160):5-20.

Maldonado, Rubén, Alexander Voss y Ángel Góngora 2002 *Kalom Uk'uw*, Señor de Dzibilchaltún. En *La organización social entre los mayas. Memoria de la Tercera Mesa Redonda de Palenque*, coordinada por Vera Tiesler, R. Cobos y M. G. Robertson, pp. 79-100. Consejo Nacional de la Cultura y las Artes-Instituto Nacional de Antropología e Historia-Universidad Autónoma de Yucatán. México.

Malinowski, Bronislaw y Robert Redfield, 1985. *Magia, ciencia, religión*. Traducido por Antonio Pérez-Ramos. Planeta-Agostini, Madrid, España.

Marcus, Joyce 1978 Archaeology and Religion: A Comparison of the Zapotec and Maya, *World Archaeology* 10(2):172-191.

Márquez Morfín, Lourdes 1984 Sociedad colonial y enfermedad. *Colección Científica* 136, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México.

Martínez López, Cira, Marcus Winter y Robert Markens 2014 Muerte y vida entre los zapotecos de Monte Albán. *Arqueología Oaxaqueña* 5. INAH, CONACULTA, Oaxaca, México.

Matos Moctezuma, Eduardo 1983 Notas sobre algunas urnas funerarias del Templo mayor en *Jahrbuch Für Geschichte Von Sta at*, Viena, 17-32.

Medina, Cecilia 2003 *Procesos tafonómicos, arqueológicos y sociales en el cementerio colonial de Campeche*. Tesis Profesional, Licenciado en Ciencias Antropológicas en la especialidad en Arqueología, Universidad Autónoma de Yucatán, Mérida.

Medina Martín, Cecilia, M. José Gómez y Luis Pantoja 2014 Las costumbres funerarias en la periferia de Mérida, Yucatán, en *The Archaeology of Yucatán*, editado por Travis Stanton, pp. 181-195. Archaeopress, Oxford.

Medrano Chan, Lucy 2005 *Tratamientos póstumos del cuerpo humano en la tradición funeraria de Xcambó*, Yucatán. Tesis Profesional, Licenciada en Ciencias Antropológicas en la especialidad en Arqueología, Universidad Autónoma de Yucatán, Mérida.

Meskel, Lynn 2007 Archaeologies of identity, en *The Archaeology of Identities. A Reader*, editado por Timothy Insoll, pp. 23-43. Routledge, London.

Mondloch, James y Robert Carmack 2018 *Popol Wuj Nueva Traducción y Comentarios*. Universidad Mesoamericana, Guatemala.

Montaño Perches, Regina de los Ángeles 2003 Monte Albán, su desarrollo sociocultural desde las primeras manifestaciones culturales a su consolidación política (8000 a. C.-250 d. C.). *Estudios Mesoamericanos* 5:22-46

Moral, Raúl del 2000 En torno a Mictlantecuhtli. *Estudios Mesoamericanos* Núm. 1, enero-junio, México.

Morris, Brian 2009 *Religión y Antropología. Una introducción crítica*. Traducido por Alfredo Brotons Muñoz. Akal, Madrid.

Münch Galindo, Guido 1983 La Teogonía zapoteca y sus vestigios en Tehuantepec. *Anales de Antropología*, Instituto de Investigaciones Antropológicas, México 20(2):39-63.

Nájera, Martha Iliá 1987 *El don de la sangre en el equilibrio cósmico. El sacrificio y el autosacrificio sangriento entre los antiguos mayas*. UNAM, Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Mayas, México.

Nájera, Martha Iliá 2002 Rituales y hombres religiosos. En *Religión maya*, editado por Mercedes de la Garza y Martha Iliá Nájera, pp.115-138. Ediciones Trotta, Madrid.

Nájera, Martha Iliá 2004 Del mito al ritual. *Revista Digital Universitaria* 5(6):1-18

Noemi, Juan 2007 Vida y muerte: una reflexión teológico-fundamental. *Teología y Vida*, Vol. XLVIII: 41–55.

Ortega Cabrera, Verónica y Jorge Nukeyn Archer Velasco 2016 La muerte en Tlailotlacan, Teotihuacán: un enfoque bioarqueológico. *Arqueología* 51:116-132.

Ortiz, Ponciano, María del Carmen Rodríguez y Alfredo Delgado 1997 *Las investigaciones arqueológicas en el cerro sagrado Manatí*, Xalapa, Universidad Veracruzana, INAH, México.

Oviedo Soto S.j., Parra Falcón F.M., Marquina Vocanes M. 2009 Muerte y duelo. *Enfermería Global*: No. 15

Paredes, Blanca 2004 El concepto de muerte entre pobladores de la antigua Tula. En *Iconografía mexicana V. Vida y muerte y transfiguración*, editado por Beatriz Barba, Colección Científica, INAH, México.

Parker Pearson, Michael 1999 *The Archaeology of Death and Burial*. Texas A&M Press, College Station.

Parker Pearson, Michael 2000 Mortuary Practices, Society and Ideology: An Ethnoarchaeological Study. En *Interpretative Archaeology, A reader*, editado por Julian Thomas, pp.246-265. Leicester University Press, London.

Pérez Tamayo, R. 1987. Introducción a la patología. Segunda Edición. *Ed. Médica Panamericana*, México. pp. 125-192.

Peytrequin Gómez, Jeffrey 2011 Identidad y prácticas rituales funerarias en Costa Rica, 300-800 d.C. Una interpretación. *Cuadernos Intercambio sobre Centroamérica y el Caribe*. Año 8, No. 9:249-270.

Pohl, Walter 2010 *Archaeology of Identity – Archäologie der Identität*. Österreichische Akademie Der Wissenschaften Philosophisch-Historische Klasse Denkschriften, 406. Band.

Pool Cab, Marcos Noé 2017 La sociedad casa como modelo explicativo de la organización social, identidad y política entre los mayas del periodo Clásico. Evidencias y reflexiones. *Península* 1(12):95-117.

Quintal Suaste, Beatriz y José Benito López 2020 *Informe del Salvamento Arqueológico en el tablaje 247 “Rancho Texán”, en el municipio de Cacalchén*, Yucatán. INAH, Mérida, Yucatán.

Quintal Suaste, Beatriz y José Benito López 2020 *Informe del Rescate Arqueológico en los tablajes 5231, 5238 y 5242, en el municipio de Yaxkukul, Yucatán*. INAH, Mérida, Yucatán.

Radcliffe-Brown, Alfred Reginald. 1952 *Structure and Function in Primitive Society*. Glencoe, Chicago.

Rahner, Karl 1969 *Sentido teológico de la muerte*. Editorial Herder, Barcelona.

Rappaport, Roy A. 1999 *Ritual and Religion In The Making Of Humanity*. Cambridge University Press. Cambridge.

Regueiro Suárez, Pilar 2018 Los hombres y los dioses La práctica ritual entre los antiguos mayas, en *Entidades sagradas del universo maya*, editado por Rafael Flores Hernández. Palabra de Clío. Historiadores mexicanos, México.

Reyes, Luis Alberto 2008 *El pensamiento indígena en América: los antiguos andinos, mayas y nahuas*. Editorial Biblos, Buenos Aires, Argentina.

Reyes Hernández, Marina Desiré 2011 Actitudes y prácticas ante la muerte en la Nueva España. *Vuelo libre* 2:53-60.

Ricard, Robert 1986 *La conquista espiritual de México*. Traducido por Angel María Garibay. FCE, México.

Rodríguez Álvarez, María de los Ángeles 2001 *Usos y costumbres funerarias en la Nueva España*. Colegio de Michoacán, Colegio Mexiquense, Michoacán, México.

Rodríguez Becerra, Salvador 2015 Antropología y rituales de muerte a comienzos del siglo XX en Andalucía. *Etnicex* No. 7:191-206.

Romano, Arturo 1974 "Sistemas de enterramiento", en *Antropología Física: Época Prehispánica*, editado por Juan Comas, pp. 85-112., Instituto Nacional de Antropología e Historia, México.

Romero Sandoval, Roberto 2013 El culto a los ancestros entre los antiguos mayas: cambios y continuidades en *Continuidad, cambios y rupturas en la religión maya*, editado por Mercedes de la Garza y María del Carmen Valdés, pp.79-100. Instituto de Investigaciones Filológicas. UNAM. México.

Rovira Morgado, Rossend 2007 Mesoamérica: concepto y realidad de un espacio cultural. *Arqueoweb* 8(2):1:11

Rubial García, Antonio 1996 *La hermana pobreza. El franciscanismo: de la Edad Media a la evangelización novohispana*. Universidad Nacional Autónoma De México, México.

Rubial García, Antonio 2002 *La evangelización de Mesoamérica*. Tercer Milenio, CONACULTA, México.

Rubio Mañé, Jorge Ignacio, France Vinton Scholes y Carlos R. Menéndez 1938 *Documentos para la Historia de Yucatán. La Iglesia de Yucatán (1560-1610)*. Mérida, Yucatán.

Ruz Lhuillier, Alberto 1968 *Costumbres funerarias de los antiguos mayas*. UNAM, México.

Ruz, Mario Humberto 2002 "Amarrando juntos". La religiosidad maya en la época Colonial en *Religión maya*, editado por Mercedes de la Garza y Martha Ilia Nájera, pp.247-281. Trotta, Madrid.

Saxe, Arthur 1970 *Social Dimensions of Mortuary Practices*. Tesis de doctorado, Universidad de Michigan, Ann Arbor.

Saxe, Arthur 1971 Social Dimensions of Mortuary Practices in a Mesolithic population from Wadi Halfa, Sudan. En *Approaches to the Social Dimensions of Mortuary Practices*, editado por James Brown, pp. 39-57. *Memoirs of the Society for American Archaeology* No. 25:

Scherer, Andrew K. 2015 *Mortuary Landscapes of the Classic Maya: Rituals of Body and Soul*. The University of Texas Press, Austin.

Schiffer Michael 1990 Contexto arqueológico y contexto sistémico. *Boletín de Antropología Americana* 22:81-93.

Sierra Sosa, Telma, Andrea Cucina, T. Douglas Price, James H. Burton y Vera Tiesler. 2014 Vida y muerte en el puerto de Xcambó, Yucatán: datos arqueológicos, mortuorios y poblaciones. En *The Archaeology of Yucatán*, editado por Travis Stanton, pp 425-447. Archaeopress, BAR, Oxford.

Sittón Moreno, Mair Augusto 2012 La muerte, un sueño transitorio: conducta ritual y prácticas inhumatorias durante el Clásico tardío en la región de El Tajín. *Estudios Mesoamericanos. Nueva época* 7(13):7-21.

Smith, Eliot 1971 *The Pottery of Mayapán*. Papers of the Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology, no. 66. Harvard University, Cambridge.

Solar, Laura Valverde 2010 La extensión oriental de la tradición de tumbas de tiro. Algunos rasgos de los complejos funerarios tempranos en el sur y centro de Zacatecas. En *El sistema fluvial Lerma-Santiago durante el Formativo y Clásico Temprano: precisiones cronológicas y dinámicas culturales*. Memoria del Segundo Seminario-Taller sobre problemáticas regionales, coordinado por Laura Solar Valverde, INAH, México.

Solís Robleda, Gabriela 2005 *Entre la tierra y el cielo. Religión y sociedad en los pueblos mayas del Yucatán colonial*. Colección Peninsular, Mérida.

Sorroche Cuerva, Miguel Ángel 2010 Ritual y arquitectura de la conversión en Nueva España en los siglos XVI y XVII. En *El ritual en el Mundo Maya: de lo privado a lo público*, editado por Andrés Ciudad Ruiz Ma. Josefa Iglesias Ponce de León y Miguel Sorroche Cuerva, pp.437-459. Sociedad Española de Estudios Mayas, Madrid.

Sotelo Santos, Laura 1988 *Las ideas cosmológicas mayas en el siglo XVI*, UNAM, México.

Tainter, Joseph A. 1978 Mortuary Practices and the Study of Prehistoric Social Systems. En *Advances in Archaeological Method and Theory* No. 1, editado por M. Schiffer, pp. 105-141. Academic Press, San Diego.

Thompson, Erick 1975 *Historia y Religión de los mayas*. Siglo XXI. México.

Thompson, Donald E. y Eric Thompson 1955 A noble's residence and its dependencies at Mayapán. *Current Reports*, Vol. 2, (25): 225-252. Institución Carnegie de Washington, Cambridge.

Tiesler Bloss, Vera 1997 El esqueleto muerto y vivo. Algunas consideraciones para la evaluación de los restos humanos como parte del contexto arqueológico, pp.77-89. En *El cuerpo humano y su tratamiento mortuario*, editado por Elsa Malvido, Gregory Pereyra y Vera Tiesler. Colección Científica, INAH.

Tiesler Bloss, Vera 2008 Cultos funerarios mayas. *Revista Investigación y Ciencia* 380:47-53.

Tiesler, Vera, Pilar Zabala y Agustín Peña 2003 Vida y Muerte en Mérida durante los siglos XVI y XVII. Rescate de las osamentas del atrio de la Catedral de Mérida, en *Mérida Miradas Múltiples*, LVIII Legislatura. H. Cámara de Diputados, pp. 29-40, México.

Tiesler, Vera y Luz Evelia Campaña 2004 Sacrificio y tratamiento ritual del cuerpo humano en la antigua sociedad maya: el caso del Depósito E-1003 de Becán, Campeche. *Arqueología* 33: 32-46.

Tiesler, Vera y Pilar Zabala 2012 A manera de introducción. La vida y muerte en la ciudad de Campeche durante los siglos XVI Y XVII. En *Orígenes de la sociedad campechana. Vida y muerte en la ciudad de Campeche durante los siglos XVI y XVII*, editado por Vera Tiesler y Pilar Zabala, pp. 17-29. UADY, Mérida, Yucatán.

Tiesler, Vera, Andrea Cucina y Arturo Romano Pacheco 2012 "La Reina Roja" de Palenque. En *Tortuguero y el Año de los Mayas*, coordinado por Rafael Cobos e Iliana Ancona Aragón, pp. 111-126. SEGEY, UADY, Mérida, Yucatán.

Tiesler, Vera, Pilar Zabala y Cecilia Medina 2012 Muerte, emplazamientos y patrones funerarios en la ciudad colonial de Campeche. En *Orígenes de la sociedad campechana. Vida y muerte en la ciudad de Campeche durante los siglos XVI y XVII*, editado por Vera Tiesler y Pilar Zabala, pp. 93-121. UADY, Mérida, Yucatán.

Torres, Delci 2006 Los rituales funerarios como estrategias simbólicas que regulan las relaciones entre personas y las culturas sapiens. *Revista Universitaria de Investigación*, 2(7): 107-118. Universidad Pedagógica Experimental Libertador Caracas, Venezuela.

Torres Guzmán, Manuel 2004 Los entierros múltiples en la zona arqueológica de El Zapotal, Veracruz, en *Prácticas funerarias de la Costa del Golfo de México*, editado por Yamile Lira López y Carlos Serrano, Xalapa, Universidad Veracruzana-Instituto de Antropología, Instituto de Investigaciones Antropológicas UNAM, Asociación Mexicana de Antropología Biológica.

Trancho, Gonzalo 2010 Análisis antropológico de las necrópolis de cremación. *Revista Española de Antropología Física* 31:205-232.

Valdez Francisco 1994 Tumbas de tiro en Usmajac (Jalisco). Hacia una reorientación de la temática. *Trace Arqueología* 25: 96-111

Veizaga, Karen Janine y Bismarck Pinto 2005 Representación social de la muerte en distintas religiones. *Ajayu* 3(2):1-22.

Villaseñor-Bayardo, Sergio J. y Martha P. Aceves Pulido 2013 El concepto de la muerte en el imaginario mexicano. *Rev Neuropsiquiatr* 76 (1): 13-18.

Vigliani, Silvina 2006 Arqueología de la Identidad en el estudio de la diversidad social. En *Perspectivas de la investigación arqueológica II. Homenaje a Gustavo Vargas*, coordinado por Cristina Corona, Patricia Fournier y Alejandro Villalobos, pp. 253-267. CONACULTA-INAH, México.

Voss, Alexander y Berthold Riese 2005 El calendario maya, en *Seminario de Epigrafía y Arqueología: entierros y jeroglíficos*. Universidad de Quintana Roo, Chetumal.

Welsh, W. Bruce 1988 *An Analysis of Classic Lowland Maya Burials*. BAR, International Series 409, London.

ANEXOS

Anexo 1. Entierros del Periodo Clásico.

Entierro	Estructura	Temporalidad	Sexo	Edad	Posición anatómica	Deposición del cuerpo	Ofrenda funeraria
2	B-8	Clásico Tardío	F	A	S	Primario directo	Ninguna
3	B-8	Clásico Tardío	F	A	DDE	Primario directo	Vasija invertida sobre el cráneo, dos pendientes de concha (<i>Oliva</i> sp.) y cuatro cuentas (<i>Pinctata imbricata</i>)
5	B-8	Clásico Tardío	F	A	DDE	Primario directo	Un vaso que contenía numerosos huesos de pescado en su interior le cubría la cara, también tenía un bezote (<i>Strombus gigas</i>).
6	B-8	Clásico Tardío	ND	A	DDE	Primario directo	La cara estaba cubierta por un cajete invertido, estos de huesos de pescado en su interior.
7	B-8	Clásico Tardío	F	A	DLDF	Primario directo	Pesa de red y un caracol marino

8	B-8	Clásico Tardío	F	A	DDE	Primario directo	Plato trípode de soportes almenados invertido sobre la cara, un fragmento de aguja de hueso y una pesa de red hecha en piedra a manera de ofrenda. Alrededor del cráneo se encontraron muchos huesos de pescado: vértebras, espinas, restos de tortuga no marina y aves no identificadas, así como un hueso de roedor y un hueso de mamífero no identificado. Entre los fémures tenía un hueso probablemente de tejón
9	B-8	Clásico Tardío	ND	ND	ND	Primario indirecto (cista)	Fragmentos de dos platos, una vasija miniatura conocida como "venenera" y, a un nivel inferior, 61 conchas (<i>Pteria o Pinctata imbricata</i>), con dos o tres perforaciones arregladas en forma de alcachofa, con dos conchas al centro (<i>Spondylus ictericus</i>). Alrededor, dos colmillos de jabalí, 29 caracoles (<i>Oliva sp.</i>), un caracol marino y un fragmento de navaja de obsidiana.

9a	B-8	Clásico Tardío	ND	A	ND	Primario indirecto (cista)	Tenía asociados dos platos, uno tapaba al otro, y cuatro conchas perforadas (<i>Spondylus ictericus</i>).
12	B-6	Clásico Tardío	M	A	DDE	Primario directo	Un plato trípode invertido le cubría el rostro, sostenía un cuchillo de pedernal en la mano derecha que descansaba sobre la pelvis.
13	B-5b	Clásico Tardío	ND	I	DDE	Primario indirecto múltiple	Cajete trípode invertido cubriéndole la cara, una vasija miniatura cónica, una cuenta de concha (<i>Spondylus ictericus</i>) cerca de la mano izquierda y un caracol a los pies, junto con numerosos huesos de pescado. Cerca de la pelvis y bajo el brazo izquierdo se encontraron los restos del entierro 13a, un infante muy fragmentado
13A	B-5b	Clásico Tardío	ND	I	ND	Primario indirecto múltiple	Ninguna
14	B-4 B-4a	Clásico Tardío	ND	A	DLDSF	Primario indirecto	Ninguna
18	B-4a	Clásico Tardío	M	A	DLIF	Primario directo	Huesos de ave

19	B-6	Clásico Tardío	M	A	DDE	Primario directo	La ofrenda consistió en una vasija invertida sobre la cara con numerosos huesos de pescado en su interior, una concha perforada (<i>Spondylus ctericus</i>) cerca del cuello, dos placas de jade y una cuenta del mismo material además de un aro de concha nácar. Cerca de las piernas tenía una placa de caracol (<i>Pinctata imbricata</i>) con dos perforaciones y un cuchillo de sílex en el costado derecho. Sobre el pecho también se hallaron numerosas espinas y vértebras de pescado, y como material asociado, cuatro pesas de red. Los brazos estaban cruzados sobre el pecho. Hueso de ave.
20	B-4a	Clásico Tardío	F	A	Sedente	Primario directo	Sobre la cabeza tenía un cajete trípode invertido y sostenía un sello en la mano derecha
21	B-4 sub B-4a	Clásico	M	A	DLIF	Primario directo	Ninguna
22	B-4a	Clásico	ND	ND	ND	Secundario	Ninguna
27	B-6 sub W	Clásico Tardío	ND	A	S	Secundario directo	Sobre el pecho tenía un cuenco, un hacha de caracol y abundantes espinas de pescado.

28	B-6 sub E	Clásico Tardío	F	A	DDE	Primario directo	Sobre el cráneo tenía un plato trípode invertido con huesos de pescado al interior y un instrumento realizado a partir de un fragmento óseo de mamífero, modelado por pulido, cuyo extremo más ancho tiene una perforación.
30	Plaza B6-8	Clásico Temprano	ND	A	ND	Secundario directo	Un plato trípode invertido sobre el cráneo, con abundantes huesos de pescado y una cuenta de caracol.
31	B-9	Clásico Tardío	M	A	DDE	Primario indirecto (cista)	Cajete trípode invertido sobre el cráneo y un disco en hueso de animal.
32	B-8	Clásico Tardío	F	A	DDE	Primario directo	Un bezote de caracol (<i>Strombus gigas</i>) compuso su ofrenda.
33	B-6	Clásico Tardío	M	A	DDF	Primario Indirecto (cista)	Cabecita de piedra verde conocida como "babero y yelmo" (bib and helmet), una cuenta de jadeíta, una de barro, una punta de flecha y una navaja de obsidiana.
33A	B-6	Clásico Tardío	M	A	SF	Primario Indirecto (cista)	Cabecita de piedra verde conocida como "babero y yelmo" (bib and helmet), una cuenta de jadeíta, una de barro, una punta de flecha y una navaja de obsidiana.

34	B-3	Clásico Tardío	ND	A	DLD	Primario indirecto (cista) múltiple	Se recuperó un caracol marino
35	B-3	Clásico Temprano-Tardío	ND	A	Sedente	Secundario Indirecto (cista)	Un plato trípode, dos orejeras de jadeíta, un plato y un disco con una perforación central hecho de hueso de animal completaban la ofrenda.

Anexo 2. Entierros del Periodo Posclásico.

Entierro	Estructura	Temporalidad	Sexo	Edad	Posición anatómica	Deposición del cuerpo	Ofrenda funeraria
1	B-8	Posclásico	F	A	S	Primario directo	Navajilla de obsidiana
4	B-10	Posclásico	NID	I	S	Primario directo	Asociado con huesos de animal, dos pesas de red y fragmentos de obsidiana y vértebras de pescado
10	B-3	Posclásico	M	A	DLDF	Primario Indirecto	Numerosos huesos de pescado y otros animales se encontraron asociados con él.
11	B-6	Posclásico	M	A	Sedente	Primario directo	Entre las costillas tenía un punzón hecho a partir de un fragmento longitudinal de metatarsiano de venado. La ofrenda se componía de tres cuentas de caracol (<i>Strombus gigas</i> , <i>Spondylus ictericus</i>), un fragmento de hacha de caracol (<i>Strombus gigas</i>) y un fragmento de concha (<i>Spondylus ictericus</i>). En asociación tenía restos de venado (temazate) y de un carnívoro sin identificar, así como huesos de pescado.
15	B-4 Sub	Posclásico	4 M	A	ND	Secundario Indirecto Osario	Osario que tenía asociada una mano de metate de coral, una cuenta de concha y un brazo de incensario Chen Mul modelado
17	B-6	Posclásico	ND	ND	ND	Secundario-Osario	Fragmento de hacha de piedra pulida.

23	Plaza 4-5 (11)	Posclásico	M	10A 1I	ND	Directo Secundario Múltiple	Como ofrenda tenía dos platos trípodes, un fragmento de otro plato, 15 caracoles (<i>Oliva sp.</i>) estucados y con pigmento rojo, tres navajillas y una lasca de obsidiana.
24	Plaza B4-5	Posclásico	ND	I	S	Primario directo	Tiene un cajete y una cuenta de jade en la boca, el único con esta particularidad.
25	Plaza B4-5	Posclásico	M	A	DLI	Primario directo	Ninguna
26	Plaza B4-5	Posclásico tardío	ND	I	S	Primario directo	Lo acompañaba un molcajete y un fragmento de machacador de piedra colocado a un lado de la cabeza.
29	B-5	Posclásico	2M 1F	A	ND	Secundario Indirecto Osario	Entre los huesos se encontró un cráneo de perro (<i>Canis familiaris</i>), medio malacate, dos caracoles pequeños y una lasca de sílex
1	C2	Posclásico	ND	A	DDF	Primario directo	Tenía cerámica, concha y algunos fragmentos de obsidiana asociados.
2	C2	Posclásico	ND	A	ND	ND	Ninguna
3	C1-C2	Posclásico	ND	A	ND	ND	Ninguna
4	C2	Posclásico	ND	A	DDF	Primario directo Múltiple	Ninguna
5	C2	Posclásico	ND	A	DDF	Primario directo Múltiple	Ninguna
6	C2	Posclásico	ND	A	DLIF	Primario directo Múltiple	Ninguna
7	C2	Posclásico	ND	A	DD	Primario directo	Ninguna
8	C5	Posclásico	ND	A	DDE	Secundario indirecto (cista)	Ninguna
9	C3	Posclásico	ND	A	DDF	Primario indirecto (cista)	Ninguna

10	C3	Posclásico	ND	A	DDF	Primario indirecto (cista)	Contenía dos vasijas con 12 cuentas de jadeíta, una de cristal de roca y un caracol.
11	C6	Posclásico	ND	A	DDF	Primario indirecto (cista)	Ninguna
12	C4	Posclásico	ND	A	ND	Secundario Osario múltiple	Cuatro vasijas, además de tiestos, huesos de animal y lítica.
13	C7	Posclásico	ND	A	S	Secundario directo	Ninguna
14	C4-C6	Posclásico	ND	A	DLDF	Primario indirecto (cista)	Ninguna

Anexo 3. Entierros del Periodo Colonial.

Entierro	Estructura	Temporalidad	Sexo	Edad	Posición anatómica	Deposición del cuerpo	Ofrenda funeraria	Observaciones
1	Capilla	Colonial	ND	I	ND	Primario indirecto	1 cucharita de concha	Incompleto. Interior de la capilla
2	Capilla	Colonial	ND	I	DDE	Primario indirecto	1 cuenta de caracol y 1 punta de sílex	Las extremidades superiores sobre el abdomen. Interior de la capilla. A un costado del ent.3
3	Capilla	Colonial	ND	I	DDE	Primario directo	Ninguna	Extremidades superiores flexionadas sobre el abdomen. A un lado del ent.2. Interior de la capilla.
6	Capilla	Colonial	ND	I	DDE	Primario indirecto	3 cuentas	Extremidades superiores flexionadas sobre el abdomen. Interior de la capilla.
7	Capilla	Colonial	ND	ND	DDE	Primario indirecto	Ninguna	Extremidades superiores flexionadas sobre el abdomen. Interior de la capilla.
8	Capilla	Colonial	ND	ND	DDE	Primario indirecto	Ninguna	Incompleto. Interior de la capilla
9	Capilla	Colonial	ND	I	DLDE	Primario indirecto	Ninguna	Extremidades superiores flexionadas sobre el tórax. Interior de la capilla. Incompleto.

10	Capilla	Colonial	ND	I	DLIE	Primario indirecto	Ninguna	Extremidades superiores flexionadas sobre el tórax. Interior de la capilla.
11	Capilla	Colonial	ND	I	DDE	Primario indirecto	Ninguna	Extremidades superiores flexionadas sobre el tórax. Interior de la capilla
12	Capilla	Colonial	ND	ND	ND	Secundario	Ninguna	Incompleto (cráneo). Junto a los entierros 10 y 11. El más cercano a la fachada NO. Interior de la capilla.
13	Capilla	Colonial	ND	I	ND	Secundario	Ninguna	Incompleto. Interior de la capilla
14	Capilla	Colonial	ND	I	DDE	Primario directo	Ninguna	Incompleto. Interior de la capilla
15	Capilla	Colonial	ND	ND	DDE	Primario indirecto	Ninguna	Extremidades superiores flexionadas sobre el abdomen. Interior de la capilla. Extrem. Inferiores muy juntas (rodillas a pies)
16	Capilla	Colonial	ND	ND	DDE	Primario indirecto	Ninguna	Extremidades superiores flexionadas sobre el abdomen. Interior de la capilla. Extrem. Inferiores muy juntas (pie derecho sobre el izquierdo)

17	Capilla	Colonial	ND	ND	DDE	Primario indirecto	Ninguna	Extremidades inferiores cruzados. Interior de la capilla.
18	Capilla	Colonial	ND	ND	DDE	Primario indirecto	Cuenta de caracol y pesa de red	Extremidades superiores flex. sobre el tórax. Interior de la capilla. fragm de textil al int. Del craneo
19	Capilla	Colonial	ND	ND	DDE	Primario indirecto	Ninguna	A 2 m del altar. Extremidades superiores flex. sobre el abdomen. Interior de la capilla.
20	Capilla	Colonial	ND	ND	DDE	Primario indirecto	2 cuentas de caracol	Extremidades superiores flexionadas sobre el tórax. Interior de la capilla. Restos de textil adherido en pelvis, vertebras y tórax.
21	Capilla	Colonial	ND	ND	DDE	Primario indirecto	Ninguna	Extremidades superiores flex. sobre la pelvis. Interior de la capilla.
22	Capilla	Colonial	ND	ND	DDE	Primario indirecto	Ninguna	Extremidades superiores flex. Sobre el abdómen. Interior de la capilla.
23	Capilla	Colonial	ND	I	DDE	Primario indirecto	Ninguna	Extremidades superiores flex. Sobre el abdómen. Interior de la capilla.

24	Capilla	Colonial	ND	ND	DDE	Primario indirecto	Ninguna	Extremidades superiores flexionadas sobre el tórax. Interior de la capilla.
25	Capilla	Colonial	ND	ND	DDE	Primario indirecto	Ninguna	Extremidades superiores flexionadas sobre el abdomen. Interior de la capilla. Frente al altar. Restos de textil adherido en las extremidades inferiores.
27	Capilla	Colonial	ND	ND	DDE	Primario indirecto	Ninguna	Extremidades superiores flexionadas sobre el abdomen. Interior de la capilla.
28	Capilla	Colonial	ND	ND	DDE	Primario indirecto	Ninguna	Extremidades superiores flexionadas sobre el tórax. Interior de la capilla. Incompleto.
29	Capilla	Colonial	ND	ND	DDE	Primario indirecto	Ninguna	Extremidades superiores flexionadas sobre el tórax. Interior de la capilla. Material textil adherido en las extrem inferiores.
30	Capilla	Colonial	ND	I	DLI	Primario indirecto	Ninguna	Extremidades superiores flexionadas sobre el tórax. Interior de la capilla.
31	Capilla	Colonial	ND	I	DDE	Primario indirecto	Ninguna	Interior de la capilla.

32	Capilla	Colonial	ND	I	DDE	Primario indirecto	Ninguna	Extremidades superiores flexionadas sobre la pelvis. Interior de la capilla. Incompleto.
33	Capilla	Colonial	ND	I	DDE	Primario indirecto	Un anillo de cobre bajo el cráneo.	Extremidades superiores flexionadas sobre el tórax. Interior de la capilla. Muy deteriorado.
34	Capilla	Colonial	ND	I	DDE	Primario indirecto	Ninguna	Interior de la capilla. Incompleto.
35	Capilla	Colonial	ND	ND	DDE	Primario indirecto	Ninguna	Extremidades superiores flexionadas sobre la pelvis. Interior de la capilla.
36	Capilla	Colonial	ND	ND	DDE	Primario indirecto	Ninguna	Extremidades superiores flexionadas sobre la pelvis. Interior de la capilla.
37	Capilla	Colonial	ND	ND	DDE	Primario indirecto	Ninguna	Extremidades superiores flex. A los costados. Interior de la capilla.
38	Capilla	Colonial	ND	ND	DDE	Primario indirecto	Ninguna	Extremidades superiores flexionadas sobre el tórax. Interior de la capilla.

39	Capilla	Colonial	ND	ND	DDE	Primario indirecto	Ninguna	Extremidades superiores flexionadas sobre el tórax. Interior de la capilla.
40	Capilla	Colonial	ND	I	DDE	Primario indirecto	Ninguna	Extremidades superiores flexionadas sobre la pelvis. Interior de la capilla. Incompleto.
41	Capilla	Colonial	ND	ND	DDE	Primario indirecto	Ninguna	Extremidades superiores flexionadas sobre la pelvis. Interior de la capilla.
42	Capilla	Colonial	ND	ND	DDE	Primario indirecto	Ninguna	Extremidad superior izquierda extendida sobre la pelvis. Interior de la capilla.
43	Capilla	Colonial	ND	ND	DDE	Primario indirecto	Ninguna	Extremidades superiores flexionadas sobre el tórax. Interior de la capilla.
44	Capilla	Colonial	ND	ND	DDE	Primario indirecto	Ninguna	Interior de la capilla. Incompleto.
45	Capilla	Colonial	ND	ND	DDE	Primario indirecto	Ninguna	Interior de la capilla. Incompleto.
46	Capilla	Colonial	ND	ND	DDE	Primario indirecto	Ninguna	Extremidades superiores flexionadas sobre la pelvis. Interior de la capilla.

47	Capilla	Colonial	ND	ND	DDE	Primario indirecto	Ninguna	Extremidad superior izquierda extendida sobre la pelvis. Interior de la capilla.
48	Capilla	Colonial	ND	ND	DDE	Primario indirecto	Ninguna	Extremidades superiores flexionadas sobre el tórax. Interior de la capilla.
49	Capilla	Colonial	ND	ND	DDE	Primario indirecto	Ninguna	Extremidades superiores flex. A los costados. Interior de la capilla.
50	Capilla	Colonial	ND	ND	DDE	Primario indirecto	Ninguna	Extrem. Sup.derecha flexionada sobre la pelvis y la extrem sup. Izq. Flexionado sobre el costado. Interior de la capilla.
51	Capilla	Colonial	ND	ND	DDE	Primario indirecto	Ninguna	Extremidades superiores flexionadas sobre la pelvis. Interior de la capilla.
52	Capilla	Colonial	ND	ND	DDE	Primario indirecto	Ninguna	Extremidades superiores extendidas. Interior de la capilla.
53	Capilla	Colonial	ND	ND	DDE	Primario indirecto	Ninguna	Extrem. Superior derecha semiflexionada sobre la pelvis. Interior de la capilla

54	Capilla	Colonial	ND	ND	DDE	Primario indirecto	Ninguna	Extremidades superiores semiflexionadas sobre la pelvis. Interior de la capilla.
55	Capilla	Colonial	ND	I	DDE	Primario indirecto	Ninguna	Extremidades superiores semiflexionadas sobre la pelvis. Interior de la capilla.
56	Capilla	Colonial	ND	I	DDE	Primario indirecto	Ninguna	Extrem. superiores flexionadas sobre la pelvis. Interior de la capilla.
57	Capilla	Colonial	ND	ND	DDE	Primario indirecto	Ninguna	Extremidades superiores flexionadas sobre el tórax. Interior de la capilla.
58	Capilla	Colonial	ND	ND	DDE	Primario indirecto	Ninguna	Extremidades superiores flexionadas sobre el tórax. Interior de la capilla.
59	Capilla	Colonial	ND	ND	DDE	Primario indirecto	Una concha en el húmero izquierdo.	Extremidad superior derecha flex. Sobre el costado y extremidad superior izq. Flex. Sobre el tórax. Interior de la capilla. Incompleto.

60	Capilla	Colonial	ND	ND	DDE	Primario indirecto	Ninguna	Extremidades superiores cruzadas y flexionadas sobre el tórax. Interior de la capilla.
61	Capilla	Colonial	ND	ND	DDE	Primario indirecto	Una cuenta y punta de flecha de sílex	Extrem. Superior derecha flexionada sobre la pelvis. Interior de la capilla.
62	Capilla	Colonial	ND	ND	DDE	Primario indirecto	Ninguna	Extrem. Superiores flexionadas sobre el tórax. Interior de la capilla.
63	Capilla	Colonial	ND	ND	DDE	Primario indirecto	Ninguna	Extrem. Sup. Derecha flexionada sobre la pelvis. Y la izquierda en angulo recto hacia arriba. Interior de la capilla. Restos de textil adherido en las vértebras y extrem. Inferiores.
64	Capilla	Colonial	ND	ND	DDE	Primario indirecto	Ninguna	Extrem. Superior derecha sobre el tórax e izquierda semiflexionada sobre la pelvis. Interior de la capilla.
65	Capilla	Colonial	ND	I	DDE	Primario indirecto	Ninguna	Interior de la capilla.

66	Capilla	Colonial	ND	ND	DDE	Primario indirecto	Ninguna	Extrem. Superior derecha semiflex.sobre la pelvis e izquierdo flexionado sobre la pelvis. Interior de la capilla. Incompleto.
67	Capilla	Colonial	ND	I	DDE	Primario indirecto	Ninguna	Extrem. Superior izquierda flexionada incompleta. Interior de la capilla.
68	Capilla	Colonial	ND	I	DDE	Primario indirecto	Ninguna	Extremidades superiores flexionadas sobre el tórax. Interior de la capilla.
69	Capilla	Colonial	ND	I	DDE	Primario indirecto	Ninguna	Extremidades superiores en ángulo recto sobre la pelvis. Interior de la capilla.
70	Capilla	Colonial	ND	A	DDE	Primario indirecto	Ninguna	Interior de la capilla.
71	Capilla	Colonial	ND	A	DDE	Primario indirecto	Ninguna	Interior de la capilla.
72	Capilla	Colonial	ND	ND	DDE	Primario indirecto	Ninguna	Extremidades sup. Semiflexionadas sobre la pelvis. Interior de la capilla.
73	Capilla	Colonial	ND	ND	DDE	Primario indirecto	Ninguna	Interior de la capilla. Incompleto.

74	Capilla	Colonial	ND	A	DDE	Primario indirecto	Ninguna	Extremidades superior derecha en ángulo recto sobre la pelvis. Y la izquierda semiflexionada sobre la pelvis. Interior de la capilla.
75	Capilla	Colonial	ND	ND	DDE	Primario indirecto	Ninguna	Interior de la capilla. Incompleto.
76	Capilla	Colonial	ND	ND	DDE	Primario indirecto	Ninguna	Interior de la capilla. Incompleto.
77	Capilla	Colonial	ND	ND	DDE	Primario indirecto	Ninguna	Extremidades superiores semiflexionadas sobre la pelvis. Interior de la capilla.
78	Capilla	Colonial	ND	ND	DDE	Primario indirecto	Ninguna	Muy deteriorado. Interior de la capilla
79	Capilla	Colonial	ND	I	DDE	Primario indirecto	Ninguna	Extremidad superior derecha semiflexionadas sobre la pelvis. Interior de la capilla. Incompleto.
80	Capilla	Colonial	ND	I	DDE	Primario indirecto	Ninguna	Interior de la capilla. Incompleto.
81	Capilla	Colonial	ND	I	DDE	Primario indirecto	Ninguna	Interior de la capilla. Incompleto. Muy deteriorado.
82	Capilla	Colonial	ND	I	DDE	Primario indirecto	Ninguna	Extremidades superiores sobre el tórax. Interior de la capilla.

83	Capilla	Colonial	ND	I	DDE	Primario indirecto	Ninguna	Extremidad superior izquierda sobre la pelvis. Interior de la capilla. Incompleto.
84	Capilla	Colonial	ND	ND	DDE	Primario indirecto	Ninguna	Interior de la capilla.
85	Capilla	Colonial	ND	ND	DDE	Primario indirecto	Ninguna	Muy deteriorado. Interior de la capilla.
86	Capilla	Colonial	ND	ND	DDE	Primario indirecto	Ninguna	Extremidades superiores flexionadas sobre la pelvis. Interior de la capilla.
87	Capilla	Colonial	ND	ND	DDE	Primario indirecto	Ninguna	Interior de la capilla. Incompleto.
88	Capilla	Colonial	ND	ND	DDE	Primario indirecto	Ninguna	Extremidades superior derecha extendida sobre la pelvis y la izquierda flexionada sobre la pelvis. Interior de la capilla. Incompleto.
89	Capilla	Colonial	ND	ND	DDE	Primario indirecto	Ninguna	Extremidad superior izquierda extendida sobre la pelvis. Interior de la capilla. Incompleto.
90	Capilla	Colonial	ND	I	DDE	Primario indirecto	Ninguna	Extrem. Superior derecha flexionada sobre la pelvis. Interior de la capilla.
91	Capilla	Colonial	ND	I	DDE	Primario indirecto	Ninguna	Interior de la capilla. Muy deteriorado.

92	Capilla	Colonial	ND	I	DDE	Primario indirecto	Ninguna	Muy deteriorado. Interior de la capilla.
93	Capilla	Colonial	ND	ND	DDE	Primario indirecto	Ninguna	Extremidades superiores flexionadas sobre la pelvis. Interior de la capilla.
94	Capilla	Colonial	ND	ND	DDE	Primario indirecto	Ninguna	Interior de la capilla. Incompleto.
95	Capilla	Colonial	ND	ND	DDE	Primario indirecto	1 diente de tiburón, 1 jade cuadrado, medio malacate, una pesa de red y 1 caracol.	Extremidad superior derecha flexionada sobre el hombro derecho y la izquierda flexionada sobre la pelvis. Interior de la capilla.
96	Capilla	Colonial	ND	ND	DDE	Primario indirecto	Ninguna	Extrem superior derecha flexionada sobre el tórax y la izquierda sobre la pelvis. Interior de la capilla. Incompleto.
97	Capilla	Colonial	ND	ND	DDE	Primario indirecto	Ninguna	Extremidad superior izquierda flexionada hacia arriba al costado. Interior de la capilla. Incompleto.
98	Capilla	Colonial	ND	ND	DDE	Primario indirecto	Ninguna	Extremidad superior derecha flexionada sobre el tórax. Interior de la capilla. Incompleto.

99	Capilla	Colonial	ND	ND	DDE	Primario indirecto	Ninguna	Extremidad superior izquierda flexionada sobre la pelvis. Interior de la capilla. Incompleto.
100	Capilla	Colonial	ND	ND	DDE	Primario indirecto	Una concha trabajada de forma redonda.	Extremidades superiores extendidas en sus costados. Interior de la capilla.
101	Capilla	Colonial	ND	ND	DDE	Primario indirecto	Ninguna	Interior de la capilla. Incompleto.
102	Capilla	Colonial	ND	ND	DDE	Primario indirecto	Ninguna	Interior de la capilla. Incompleto.
103	Capilla	Colonial	ND	I	DDE	Primario indirecto	Ninguna	Extrem superior derecha extendida a un costado. Interior de la capilla. No tiene extrem inferiores.
104	Capilla	Colonial	ND	ND	DDE	Primario indirecto	Ninguna	Extremidades superiores flexionadas sobre el tórax. Interior de la capilla.
105	Capilla	Colonial	ND	ND	DDE	Primario indirecto	Ninguna	Extremidad superior derecha sobre la pelvis y la izquierda extendida a un costado.
106	Capilla	Colonial	ND	I	DDE	Primario indirecto	Pequeñas cuentas de piedra verde.	Extremidades superiores extendidas en sus costados. Interior de la capilla.

107	Capilla	Colonial	ND	ND	I	Primario indirecto	Ninguna	Extremidades superiores flex. sobre la pelvis. Interior de la capilla.
108	Capilla	Colonial	ND	ND	DDE	Primario indirecto	Ninguna	Interior de la capilla. Incompleto.
109	Capilla	Colonial	ND	ND	DDE	Primario indirecto	Ninguna	Extremidades superiores flexionadas sobre la pelvis. Interior de la capilla. Muy deteriorado.
110	Capilla	Colonial	ND	I	DDE	Primario indirecto	Un arete fragmentado	Extremidad superior derecha extendida al costado y la izquierda flexionada sobre el tórax. Interior de la capilla.
111	Capilla	Colonial	ND	ND	DDE	Primario indirecto	Ninguna	Interior de la capilla. Incompleto.
112	Capilla	Colonial	ND	ND	DDE	Primario indirecto	Ninguna	Extremidad superior izquierda flexionada sobre la pelvis. Interior de la capilla. Incompleto. Muy Deteriorado.
113	Capilla	Colonial	ND	ND	DDE	Primario indirecto	Ninguna	Extremidad superior derecha sobre el tórax y la izquierda extendida sobre la pelvis. Interior de la capilla.

114	Capilla	Colonial	ND	ND	DDE	Primario indirecto	Ninguna	Extremidad superior derecha sobre la pelvis y la izquierda semiflexionada al costado. Interior de la capilla. Incompleto.
115	Capilla	Colonial	ND	ND	DDE	Primario indirecto	Ninguna	Extremidades superiores extendidas sobre la pelvis. Interior de la capilla.
116	Capilla	Colonial	ND	ND	DDE	Primario indirecto	Ninguna	Incompleto. Interior de la capilla.
117	Capilla	Colonial	ND	I	DDE	Primario indirecto	Ninguna	Incompleto. Interior de la capilla.
118	Capilla	Colonial	ND	I	DDE	Primario indirecto	Ninguna	Incompleto. Interior de la capilla.
119	Capilla	Colonial	ND	I	DDE	Primario indirecto	Ninguna	Incompleto. Interior de la capilla.
120	Capilla	Colonial	ND	ND	DDE	Primario indirecto	Ninguna	Extremidades superiores flexionadas. Incompleto. Interior de la capilla.
121	Capilla	Colonial	ND	I	DDE	Primario indirecto	Ninguna	Extremidades superiores sobre el tórax. Interior de la capilla.
122	Capilla	Colonial	ND	ND	DDE	Primario indirecto	Ninguna	Extremidad superior derecha sobre el tórax. Y la izquierda a un costado. Interior de la capilla.

123	Capilla	Colonial	ND	I	DDE	Primario indirecto	Ninguna	Extremidades superiores flexionadas sobre el tórax. Interior de la capilla.
124	Capilla	Colonial	ND	I	DDE	Primario indirecto	Ninguna	Extremidad superior izquierda flexionada hacia arriba. Interior de la capilla.
125	Capilla	Colonial	ND	A	DDE	Primario indirecto	Ninguna	Extremidad superior derecho flex. sobre sí mismo hacia el hombro. Y la izquierda flexionada sobre la pelvis, abrazando al ent. 123 (infantil). Interior de la capilla. Incompleto.
126	Capilla	Colonial	ND	ND	DDE	Primario indirecto	Ninguna	Extremidades superiores extendidas sobre la pelvis. Interior de la capilla. Incompleto.
127	Capilla	Colonial	ND	ND	DDE	Primario indirecto	Ninguna	Extremidades superiores flexionadas sobre el tórax. Interior de la capilla. Restos de textil en vértebras y pelvis.
128	Capilla	Colonial	ND	ND	DDE	Primario indirecto	Ninguna	Extremidades superiores flexionadas sobre el tórax. Interior de la capilla. Muy deteriorado.

129	Capilla	Colonial	ND	ND	DDE	Primario indirecto	Ninguna	Incompleto. Interior de la capilla.
130	Capilla	Colonial	ND	ND	DDE	Primario indirecto	Ninguna	Extremidades superiores semiflexionadas sobre la pelvis. Interior de la capilla.
131	Capilla	Colonial	ND	I	DDE	Primario indirecto	Ninguna	Interior de la capilla. Incompleto.
132	Capilla	Colonial	ND	ND	DDE	Primario indirecto	Ninguna	Interior de la capilla. Incompleto.
133	Capilla	Colonial	ND	I	DDE	Primario indirecto	Ninguna	Incompleto, interior de la capilla.
135	Capilla	Colonial	ND	ND	DDE	Primario indirecto	Ninguna	Extremidades superiores extendidas sobre la pelvis. Interior de la capilla.
136	Capilla	Colonial	ND	ND	DDE	Primario indirecto	1 punta se sílex y obsidiana	Extremidades superiores flexionadas sobre el tórax. Interior de la capilla.

ND=No Determinado

DDE= Decúbito Dorsal Extendido

DDF= Decúbito Dorsal Flexionado

DLDF= Decúbito Lateral Derecho Flexionado

DLDSF= Decúbito Lateral Derecho Semiflexionado

DLIF= Decúbito Lateral Izquierdo Flexionado

DV= Decúbito Ventral

DLIE: Decúbito Lateral Izquierdo Extendido

S= Sedente

F=Femenino

M=Masculino

A=Adulto

I=Infantil