

# PRÁCTICAS Y CREENCIAS RELIGIOSAS EN TORNO A LA MUERTE: XCARET EN LOS SIGLOS XVI-XII, QUINTANA ROO, MÉXICO\*

Nadir Chacín Solano

*Doctorado en Antropología, UNAM*

## RESUMEN

Se analizaron 131 osamentas procedentes de la capilla de Xcaret en conjunto con información arqueológica e histórica para conocer cómo se dio el proceso de dominación-subordinación y de aculturación religiosa en esta zona que estaba en relativo aislamiento económico y político. Las evidencias sirvieron también para determinar si se había utilizado un patrón de segregación del espacio funerario por el sexo o la edad del difunto. Los resultados indican una resemantización de los elementos católicos dentro del ritual debida a que los significados católicos y mayas no entraron en contradicción y algunas prácticas católicas ya se hacían igual desde tiempos prehispánicos; además, la elite local fomentó la aculturación religiosa y la edad resultó un factor de segregación más significativo que el sexo en la localización de las tumbas.

**PALABRAS CLAVE:** prácticas funerarias, sincretismo, aculturación religiosa segregación espacial.

## ABSTRACT

One hundred and thirty-one skeletons, coming from the Xcaret chapel, were analyzed together with archaeological and historical information to know like

\* Este trabajo es parte de mi tesis de maestría en antropología física, elaborada dentro del programa de la Escuela Nacional de Antropología e Historia, México, D.F.

the dominance-subordination process was given and of religious acculturation in this area that was in relative economic and political isolation. The evidences were also good to determine if a pattern of segregation of the funeral space had been used by the sex or the deceased's age. The results indicate a new meanings of the Catholic elements inside the ritual to which Catholic meanings and Mayan didn't enter in contradiction and some Catholic practices were already practiced equally from Prehispanic times; the local elite also fomented the religious acculturation and the age was a more significant segregation factor that the sex in the localization of the tombs.

KEY WORDS: funeral practices, sincretism, religious acculturation, space segregation.

*A Nabil*

Todo sistema colonial implica una relación asimétrica de dominación-subordinación entre dos grupos antagónicos, la cual provoca procesos específicos dentro de los cuales el grupo subalterno toma sus decisiones y trata de mantener su identidad social diferenciada del grupo dominante (Bonfil 1991). El estudio del ritual funerario en la capilla abierta de Xcaret, ubicada en la costa oriental de la península de Yucatán, permitió conocer cómo se desarrolló este proceso en dicha región, una vez establecida la evangelización católica española.

Debido al abandono<sup>1</sup> progresivo político y económico de la región, y a la desatención de los franciscanos evangelizadores, la aculturación

<sup>1</sup> Para más detalle remito al lector a las publicaciones originales. Para la asignación y verificación de sexo de los individuos se tomaron en cuenta los caracteres sexuales típicos en el cráneo y la pelvis (Iscan y Kennedy 1994); se le otorgó en el análisis más capacidad de discriminación sexual (peso de la variable) a la escotadura ciática mayor. Corroboramos la asignación del sexo aplicando también los métodos morfoscópicos de Phenice (1969) y el de Pompa y Padilla (1975) para el hueso coxal. Para la determinación y verificación de la edad en los individuos menores de 15 años (subadultos) se emplearon la cronología de erupción dental de Ubelaker (1989), la longitud de los huesos largos (Johnston 1962) y el estado de unión epifisial (Krogman e Iscan 1986). En los adultos y adultos jóvenes se utilizó de manera preferencial el método basado en la metamorfosis de la carilla auricular del coxal (Lovejoy *et al.* 1985); cuando no fue posible aplicarlo se aprovecharon los cambios morfológicos del extremo esternal de las costillas (Iscan y Loth 1986a y 1986b) y las transformaciones de la sínfisis púbica (Krogman e Iscan 1986; Gilbert y McKern 1957).

religiosa en esta zona “marginal” fue relativamente laxa. El ritual funerario en cuanto tal está conectado con la esfera de lo religioso, de allí la oportunidad de describir y analizar la aculturación religiosa utilizando los elementos culturales implicados en las actividades funerarias. Dicha aculturación se da a diferentes niveles de contradicción, mediante procesos de control cultural como la apropiación, la enajenación y la resistencia. Es nuestro propósito analizar si estos fenómenos se dieron en el sitio bajo los términos culturales mayas debido al aislamiento regional.

## MATERIAL Y MÉTODOS

El sitio de Xcaret, ubicado en la costa oriental de la península de Yucatán, brinda una oportunidad única para combinar diferentes clases de datos, ya que posee una capilla de tipo abierta que fue utilizada como recinto religioso y área de enterramiento desde aproximadamente 1542 hasta 1668, fecha en que se abandonó el asentamiento por una reducción de indios.

La información histórica se obtuvo principalmente de fuentes secundarias mientras que las evidencias arqueológicas provienen de la excavación de la capilla y de las sepulturas. Los datos antropofísicos se construyeron a partir del análisis de las osamentas, que incluyó la determinación del sexo y la edad en el momento de la muerte de los individuos inhumados en el sitio.

La muestra depurada consta de 131 individuos: 31 hombres, 53 mujeres y 47 individuos a quienes no se les asignó sexo debido a su edad (menores de 15 años). En cuanto a las edades, un 37.4% (N49) son individuos menores de 15 años, mientras que el 62.6% (N82) son sujetos adultos y adultos jóvenes (mayores de 16 años). Por otro lado, se hizo una revisión minuciosa de las fichas de campo, planos, fotografías y dibujos arqueológicos; éstos fueron cotejados con los registros osteológicos.

En un nivel general de análisis, las prácticas funerarias se interpretan bajo la luz de la información histórica local y regional, resultando una aproximación a la capacidad maya de decisión sobre los elementos culturales de su ritual funerario. En un análisis más específico, las evidencias fueron empleadas para determinar si en la capilla de Xcaret se

había utilizado un patrón de segregación del espacio funerario por el sexo o la edad del difunto, como se ha demostrado para otros sitios como Tancah, muy cercano a Xcaret (Miller y Farris 1979), y Tipu, en Belice (Jacobi 1997). Para la evaluación se partió de una división preestablecida del espacio según la cual estar enterrado cerca del altar implica un elevado estatus económico (conectado con lo político y social) del difunto; entonces, se podría esperar más mujeres y niños enterrados lejos de éste que hombres, de acuerdo con lo propuesto por Jacobi (1997) y Miller y Farris (1979).

Se elaboró una base de datos de 63 variables para cada individuo, considerando tanto las variables tomadas de la información arqueológica como la de las cédulas osteológicas. Para el análisis de segregación del espacio dentro de la capilla y la distribución espacial de los objetos asociados con los entierros se elaboraron tablas de contingencia entre las diferentes variables y se aplicaron pruebas chi-cuadrado para establecer relaciones de causa-efecto entre ellas.

## RESULTADOS

Los resultados indican en general que la mayoría de los entierros son directos, individuales y primarios; inhumados en decúbito dorsal extendido, con orientación oeste-este, los pies hacia el altar (este) y el cráneo hacia el oeste, extremidades superiores<sup>2</sup> cruzadas sobre el pecho, pelvis o abdomen y extremidades inferiores extendidas.

Se encontraron algunos entierros secundarios que consistían en cráneos aislados en la capilla. Sin embargo, hay más entierros primarios que secundarios. Al comparar este resultado con los entierros prehispánicos de Xcaret vemos que hubo una menor frecuencia y una simplificación del tratamiento *postmortem* de los restos en la época colonial. Esto, aunado a la falta de huesos cremados muy común en la tradición prehispánica, hace pensar que los cuerpos se trataron de manera cristiana. La posición y la orientación de los entierros prehispánicos en Xcaret señalan que enterrar en orientación oeste-este y en decúbito dorsal ex-

<sup>2</sup> La posición de las extremidades superiores no está relacionada con el sexo del difunto. Esto se comprobó con una tabla de contingencia y una prueba chi-cuadrado.

tendido no fue nada nuevo para los mayas, porque ya se practicaba en tiempos prehispánicos aunque no de manera única como sucedió en la Colonia.

El oeste maya<sup>3</sup> y el oeste católico en términos simbólicos fueron muy compatibles (esto es la semilla para el sincretismo religioso), lo que llevó a los españoles a creer que los mayas abrazaban voluntariamente la nueva religión. La diferencia más radical entre el contexto prehispánico y el colonial es la homogeneización que hubo en las prácticas funerarias mayas, que pasaron de enterrarse de maneras muy variadas durante el periodo Posclásico a hacerlo de una manera estipulada y muy uniforme, lo cual fue un requerimiento de la doctrina católica.

Sólo hay un entierro (E-2) que rompe con el patrón descrito arriba, localizado en el atrio adosado al acceso oeste de la nave, se encontró inhumado en decúbito dorsal flexionado, con orientación este-oeste y los miembros superiores e inferiores flexionados; presentaba una cista alrededor del cráneo y tenía de ofrendas una pesa de red de cerámica y una cuenta de caracol. Posiblemente, este individuo es un maya inhumado de igual manera como se encontraron algunos entierros en las estructuras prehispánicas de Xcaret; esto indica que se practicaron algunas antiguas costumbres mayas aún después de apropiada la homogeneización característica del modelo católico de inhumación.<sup>4</sup>

Los objetos asociados con los entierros se analizaron para obtener datos indirectos sobre el contexto, tomando en cuenta el tipo, su

<sup>3</sup> El significado maya de la dirección oeste tiene que ver con la concepción geométrica del Universo (Sotelo 1988). El oeste está relacionado con la manifestación de Itzam Na, asociada con el color negro y los aspectos negativos del Cosmos, con el inframundo, con la oscuridad (el sol se esconde por el oeste), y es la entrada a Xibalbá (*Popol Vuh* 1973:54; Villa 1987:444, y Thompson 1998).

<sup>4</sup> Se podría argüir que dicho entierro no es colonial, sino que se quedó atrapado en el relleno dado que la capilla se construyó sobre una plataforma prehispánica. Con (2002, com. pers.) sostiene que todos los entierros de la capilla estaban prácticamente en la superficie y, aunque el E-2 no tiene ofrenda que permita comprobar su temporalidad, los otros entierros colocados en el atrio y muy cerca de éste sí tenían, entre ellos un anillo de corte español, pero hecho con técnica prehispánica. Además, los cimientos de la plataforma prehispánica sobre la cual se construyó la capilla abierta están en un nivel inferior a la zona donde se encuentran los entierros, están incompletos y se ubican cerca del altar, donde la densidad de entierros se vuelve más baja.

presencia o ausencia y su distribución espacial en relación con la estructura. La presencia de objetos “tradicionales”, semejantes a los asociados con entierros prehispánicos en Xcaret, señala que las tradiciones de manufactura prehispánica continuaron durante los siglos XVI y XVII.

El tipo muestra que no hubo una sustitución de la tecnología y manufactura prehispánica por incorporación de las españolas. La presencia de objetos de tipo europeo (arracadas de plata, anillo de cobre, jarra olivera, etcétera) evidencia que Xcaret participaba en la red comercial que los distribuía por Yucatán; además, los mayas los usaron concediéndoles valor ritual puesto que los colocaron dentro de un contexto funerario. Se recuperaron menos objetos cerca de la puerta oeste, en el área de la nave de la capilla que resultó ser específica para enterrar niños. Los restos óseos más cercanos al altar son de individuos de mayor edad y se encuentran en menos cantidad y con mayor número de objetos. Este hallazgo concuerda con la tradición católica, cuya localización de los entierros es más costosa, a pesar de que el tipo de objetos sea catalogado como tradicional o español por los que tratamos de clasificarlos.

Los objetos tradicionales y europeos en la capilla no son supervivencias pasivas de una tradición maya ni tampoco son imposiciones españolas, son la prueba del cambio, de la apropiación y resemantización producida por la aculturación. El Entierro 95, masculino de 45-50 años, estaba inhumado con seis objetos tradicionales: diente de tiburón, jade cuadrado, medio malacate, un tejo, una pesa de red y un caracol. Colocado dentro de la nave, muy cerca del altar, presenta símbolos de distinción “híbridos”, lo que prueba que las tradiciones puestas en contacto eran compatibles y posiblemente se fusionaron.

En cuanto a la segregación del espacio fúnebre dentro de la capilla, encontramos que hay 13 hombres (39.4%) y 20 mujeres (60.6%) enterrados frente al altar; lejos del mismo se recuperaron 30 mujeres (66.7%) y 15 hombres (33.3%). Se realizó una prueba de chi-cuadrado con 78 casos válidos comprobando que no hay dependencia significativa entre el sexo del difunto (adulto) y la localización de su tumba dentro de la nave con respecto al altar ( $p=0.581$ ). Los números indican que hay más mujeres (50/78) que hombres (28/78) dentro de la nave, lo que es atípico porque los trabajos comentados más adelante han encontrado más hombres que mujeres enterrados dentro de las naves de las capillas (Miller y Farris 1979:232, y Jacobi 1997:141).

Jacobi (1997:141) halló evidencias significativas de segregación en Tipu (Belice): había más hombres (96/145)<sup>5</sup> que mujeres (49/145) enterrados dentro de la iglesia, por lo que el autor afirmó que sí existía una relación de dependencia entre el sexo y la localización de las tumbas en el sitio ( $p=0.002$ ). En Tancah, Miller y Farris (1979:232) utilizaron la segregación en vivos como paralelo para sugerir el mismo fenómeno en la muerte, encontraron que sólo había hombres dentro de la nave y supusieron que las mujeres estaban afuera, en el atrio (el cual se excavó por pozos de sondeo y se recuperó una sola mujer). En Xcaret encontramos tres mujeres y tres hombres en el atrio, el cual sólo fue parcialmente excavado, de tal manera que no sería correcto afirmar que estaba reservado para las mujeres.

Datos sobre movimientos de población, poligamia y sobrevivencia demográfica se examinaron como posibles causantes de la desproporción entre sexos localmente; esto se reflejaría en un mayor número de mujeres que hombres enterradas dentro de la nave de la capilla. Las cargas tributarias del sistema español eran severas para los jóvenes macehuales en edad de tributación y aumentaban aún más a partir del matrimonio (Farris 1984:276), por lo que la huida les permitía escapar temporalmente de estos pagos. Sin embargo, los emigrantes macehuales eran parejas jóvenes casadas con uno o más hijos pequeños (Cohen *et al.* 1994:124) y no hombres solteros que migraban por diversos motivos; de tal manera que la migración no explica del todo la desproporción entre sexos. En cuanto a la poligamia, fue una práctica maya común entre la elite (Curcio-Nagy 2000:156), estrechamente relacionada con factores económicos y sociales (Farris 1984:271; Gruzinski 2001:155). Las mujeres eran al mismo tiempo servidoras y compañeras de vida marital, realizaban diferentes labores productivas y constituían un valor agregado económico del hogar, al cual era difícil renunciar (Ricard 2001:202).

<sup>5</sup> Los datos precisos (tanto de hombres como de mujeres) se calcularon de los valores mostrados en una ilustración (pp. 141) de su trabajo, porque él no los señala explícitamente. Sólo se consideraron los datos que registra como hombres y mujeres, dejando los llamados juveniles (no dice a partir de qué edad ya no son juveniles) y por supuesto los de sexo no identificado.

Los misioneros pensaron que en 1531 ya se había abandonado su práctica (Ricard 2001:203), pero realmente fue un proceso lento y progresivo. Cuando los niños se bautizaban y llegaban a la edad del matrimonio inmersos dentro de las costumbres católicas, optaban “voluntariamente” por la monogamia; así que fue cuestión de una o dos generaciones para que desapareciera la poligamia (Ricard 2001: 204). Ésta no se puede descartar como causante de la desproporción entre sexos, pero no explica en sí misma la complejidad de factores que se representan en un contexto funerario y en la intencionalidad de una práctica de inhumación selectiva.

En cuanto a la sobrevivencia demográfica, me refiero a la más alta mortalidad de las mujeres debido a las exigencias de un doble trabajo: por un lado, los servicios personales y los repartimientos españoles, y por el otro, el parto, el cuidado de los hijos, la preparación de alimentos y las labores artesanales de su propia familia. Esto pudo ponerlas en una situación de riesgo y aumentar su tasa de mortalidad específica.

Para el análisis de la segregación por edad en la localización de la tumba construí una primera clasificación de la edad por rangos amplios, de recién nacido a ocho años, de 9-15 y mayores de 16 años. Una tabla de contingencia entre las variables edad y localización del entierro con respecto a la estructura indica que las zonas alejadas del altar fueron preferidas para enterrar: a los adultos mayores de 16 años (48.3%; 43/89), a los menores de ocho años (43.8%;39/89) y a los individuos entre nueve y 15 años (7.9%; 7/89). Mientras que los sitios cercanos al altar tienen en proporción más entierros de personas mayores de 16 años (91.7%; 33/36) que los de entre nueve y 15 (5.6%; 2/36), o los menores de ocho años (2.8%; 1/36).

La distribución de los datos sugiere que la edad que delimita un ritual funerario diferente es la infancia temprana (menores de ocho años); no es importante el lugar donde se entierran de nueve años en adelante. Una prueba de chi-cuadrado entre la edad en el momento de la muerte y la localización del entierro con respecto al altar ( $p=0.000$ ) demuestra que el sitio de enterramiento fue seleccionado según la edad del difunto.

En Tipu, Jacobi (1997:141) encontró que había más adultos que juveniles enterrados dentro de la capilla ( $p=0.000$ ) y más juveniles inhumados lejos del altar en comparación con los adultos ( $p=0.008$ ). Aun-



que el autor no especifica qué considera entierros juveniles, su lógica señala que la edades más tempranas estaban lejos del altar, lo que se acostumbró también en Xcaret.

Buscando más información sobre las creencias asociadas con los ciclos de vida se agrupó a los niños menores de ocho años en tres categorías: 0-2, 3-5 y 6-8 años en relación con las cuadrículas que sólo tenían niños (G, H, I, J y K). Pensamos que podría haber algún ritual de paso que pesara sobre la elección del sitio de enterramiento de los niños. A esta muestra de 33 niños se le aplicó una tabla de contingencia entre las dos variables, la cual demostró ( $p=0.046$ ) que no había dependencia significativa entre ellas. Esto valida el resultado anterior, el cual parece señalar un ritual significativo a los ocho años de edad.

Entre los mayas se practicaba un rito asociado con la sexualidad infantil, con el cambio que se da a esas edades en la condición ontológica y social. Cuando la niña cumplía tres años se le colocaba una concha roja sobre el pubis, conservándola hasta el rito de la pubertad, según Landa (1986:44) hasta los doce años. La concha simbolizaba la fecundidad a través de su relación con el agua y del claro parecido con el órgano sexual femenino. A los niños se les pegaba una piedra blanca en la coronilla, símbolo de que no podían externar su espíritu para tener contacto con lo sagrado (Landa 1986:44; de la Garza 2003: 32-34).

A los trece años se realizaba el *caputzihilo* “nacer de nuevo” (rito de pubertad), ceremonia semejante al bautismo cristiano (Landa 1986:44; de la Garza 2003:34), por lo que los frailes le dieron el mismo nombre. Relacionando edad cronológica y trabajo encontramos que los macehuales se involucraban en las tareas de las milpas y del hogar apenas comenzaban a andar, así que a los diez o 12 años de edad ya realizaban tarea de adultos (Farris 1984:220). La edad de incorporación al trabajo concuerda con el rito de pubertad, por ello la nueva condición del individuo tiene que ver también con su participación dentro de la dimensión económica comunitaria. Esto conllevó un tratamiento diferenciado en el momento de la muerte, los individuos menores de ocho años en Xcaret estaban enterrados lejos del altar, simbolizando un proceso ritual (significativo) no consumado.

El patrón católico de inhumación también implica una segregación por edad en la localización de las tumbas. Era obligatorio en la Europa occidental de los siglos XVI y XVII enterrar a los párvulos (niños me-

nores de siete años) separados de los adultos (Ariès 1983:70 y 81). Este patrón pudo actuar en Xcaret y mantener a los niños lejos del altar; sin embargo, es bueno recordar que en las zonas marginales los mayas reinterpretaron la nueva religión en sus propios términos<sup>6</sup> (Miller y Farris 1979:224; Graham *et al.* 1989:1259). El ritual dedicado a los niños o “entierros de angelitos” asocia el alma sin pecado del infante con la pureza angelical. Viendo el panorama general, sería necesario entender qué significó ser púber en una situación de resemantización de los elementos religiosos y de los rituales mortuorios tradicionales. Sin embargo, 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.

## DISCUSIÓN

Debido a que la religión católica no permeó de igual forma todos los niveles de las estructuras sociales, existen diferencias entre las devociones de los macehuales y las de la elite maya. Sabemos que el acceso al espacio funerario dependía de la situación económica del difunto y de sus deudos durante el periodo novohispano, siendo los lugares más costosos los que estaban dentro de la nave de las capillas y las iglesias. La elite local tenía el poder adquisitivo más alto, generalmente estaba vinculada a las cofradías y a los cargos religiosos-civiles. Es posible que los entierros recuperados dentro de la capilla y cerca del altar correspondan a ella o a sus parientes. Como la nueva religión pública era utilizada por los principales para asegurar su continuidad en las posiciones de supremacía, apoyaron y motivaron el proceso de la aculturación dirigida por los españoles. El patrón de inhumación católico tan evidente en la capilla de Xcaret indica que los deudos deseaban manifestar su participación en ciertas pautas del catolicismo dentro de la comunidad. No resulta contradictorio que las evidencias muestren un apego a dicho pa-

<sup>6</sup> En Las zonas no marginales –como Mérida y la ciudad de México– incumplían ciertos dictámenes estipulados en las ordenanzas y cédulas reales con respecto al uso de los espacios fúnebres (Repetto-Tío 1995; Rodríguez 2001; Ricard 2001).

trón, por lo menos en las apariencias materiales (las evidencias que persisten) y en la parte del ritual que se vuelve una declaración pública.<sup>7</sup>

Las evidencias en general indican que el colectivo usuario de la capilla tomó decisiones propias sobre elementos culturales ajenos empleados con fines funerarios: enterrarse en la nave de la capilla y en posición y orientación católicas. El hecho de que la mayoría esté enterrada de esa forma y en la nave no implica una decisión impuesta por el grupo dominante español, ya que la comunidad tenía el control del elemento cultural. El control maya de las cofradías y de las estructuras locales eclesiásticas durante toda la Colonia respalda que la comunidad no sólo tuvo la capacidad de decisión sobre el uso de los elementos culturales involucrados en el ritual funerario, sino que manejaba y supervisaba la producción y la reproducción de los mismos.

No es el objetivo saber si los mayas querían o no ser católicos, o si se convirtieron realmente o lo aparentaron. Lo significativo para entender la aculturación religiosa fue que los grupos de poder local se apropiaron de las nuevas estructuras religiosas locales (católicas) y las incentivaron en sus comunidades para beneficio propio con miras a mantener el orden social. Los macehuales, por su parte, respetaban y reconocían que sus dirigentes conservaban las actividades religiosas que aseguraban el equilibrio cósmico y facilitaban el paso de sus muertos al inframundo y mantenían el culto a los antepasados. Esta relación entre macehuales y la elite es factible, porque “un sistema de creencias puede resultar verosímil y convincente para la gente común sin la comprensión de todas las sutilezas teológicas que son prerrogativa exclusiva de ciertos sectores como los sacerdotes o la elite” (Farris 1984:232).

No se pretende sustentar una continuidad de las estructuras como tales entre los tiempos prehispánicos y los novohispanos, sino demostrar que lo que se mantuvo fue un mismo sistema de relaciones (la forma de relacionarse) entre macehuales y la elite intracomunitariamente durante la Colonia (Farris 1984:235 y Bartolomé 1992:229). Un factor que ayudó a la aculturación religiosa fue que no se pusieron en contacto dos sistemas culturales completos, sino que hubo una selec-

<sup>7</sup> Esto no implica, en ningún sentido, que los significados otorgados a los elementos del contexto sean católicos, ni tampoco la interpretación nos remite necesariamente a la religión prehispánica.

ción inicial hecha por el grupo español (modelo de religión sencillo y coherente) y una segunda tamización realizada por los mayas, en la que hicieron hincapié sólo sobre una porción de la totalidad de fenómenos presentados por los españoles (Foster 1985). En estas regiones “marginales” se dio un proceso de tamización intermedio, que tiene que ver con la forma como enseñaban la religión católica los mayas cristianizados a sus pares en proceso de conversión. No es igual recibir las instrucciones de la boca de un fraile español que de un maestro cantor maya que anteriormente fue el *Ah Kin* local o el *Ah Cambezab*.

Otro factor relevante fue la alta tasa de mortalidad debido a las enfermedades, el hambre y las cargas de trabajo. Los ancianos mayas eran los encargados de la tradición oral, al morir éstos es posible que esta costumbre fuese interrumpida propiciando que las nuevas generaciones incorporaran cada vez más conceptos cristianos que mayas en su sistema de creencias. Éstas se afianzaron posteriormente con la evangelización franciscana cotidiana y con la participación de los maestros cantores (Curcio-Nagy 2000:161), aunque no perdieron del todo la base estructural maya.

La aculturación religiosa produjo una serie de manifestaciones religiosas públicas (e incluso privadas), que poco a poco transformaron sus significados prehispánicos originales en un sistema coherente estructurado de manera sincrética con los significados católicos.

A menudo se dice que los mayas realmente se convirtieron al catolicismo porque reclamaban que los curas y frailes no cumplían sus deberes;<sup>8</sup> quizás esto no haya tenido que ver con la conversión sino con la necesidad de terminar con la administración eclesiástica española, en la cual los más variados intereses económicos se privilegiaban por encima de los religiosos. Los mayas creían que sus rituales consagrados (por ejemplo, culto a los santos patronos) preservaban el equilibrio universal; por ello veían con gran preocupación que los mismos estuvieran en las manos negligentes de los españoles (Bartolomé 1992:198).

La esfera religiosa comunitaria estuvo más alejada de la influencia católica debido a que el cristianismo vino cargado con tradiciones paganas; esto hizo que algunos sectores españoles toleraran actividades religiosas mayas que a su juicio eran más supersticiones que idolatría.

<sup>8</sup> Es parte de las proclamas de las rebeliones (Bartolomé 1992:198).

El objetivo era reemplazar la religión, no la superstición; por eso el ataque se concentró en la religión pública, donde un único Dios debía ser entronizado (Gruzinski 2001: 154). Esta circunstancia la hizo más autónoma en su comportamiento ritual, pero con el tiempo estos rituales se volvieron familiares, casi íntimos. Sin embargo, la resistencia colectiva continuó porque los mayas se apropiaron de los elementos católicos usados públicamente, dotándolos de significados propios distintos a los españoles (Bartolomé y Barabas 1981:121; Watanabe 1990:138). Como afirma Lupo (1996:15), refiriéndose al sincretismo religioso: “en casi todos los casos de contacto cultural se dan fusiones, redeterminaciones y síntesis”. Reformular dentro de sus propios términos culturales el ritual católico es lo que les permitió convertir las formas cristianas en símbolos<sup>9</sup> de su propia identidad.

Opinamos que la apropiación de elementos españoles dentro de los rituales religiosos y funerarios mayas no fue sólo una adaptación funcional de una parte de la religión católica, sino una estrategia de resistencia. El mecanismo sería: me apropio de lo que me es ajeno, entonces lo hago mío y de esa forma me defiendo del *otro* en sus propios términos.

Tanto en el mundo maya prehispánico como en el colonial siempre hubo vinculación entre lo político y lo religioso. Cualquier movilización social con fines políticos podía expresarse primero en términos religiosos, ya que éstos creaban el marco donde cobraban sentido las conductas sociales y se volvían legales, en espera de la aceptación colectiva. Los “subversivos” buscaron así apropiarse del catolicismo “dominador”, porque veían en su subordinación religiosa la causa de su dependencia económica y social (Bartolomé 1992:200; Patch 2000: 211).

A pesar de que los mayas yucatecos no fueron hostiles al cristianismo (Miller y Farris 1979: 236) y que su conquista fue “más rutinaria y relajada” que la del centro de México (Miller y Farris 1979: 224), el pueblo maya señaló al omnipresente ejército español como opresor; de tal manera que sus expresiones públicas generalmente concordaron con las expectativas de los invasores (Scott 1990:24). Sostener que los mayas aceptaron voluntariamente al catolicismo analizando sólo su

<sup>9</sup> Como lo demostró Watanabe (1990:145-146) con los santos católicos en la comunidad maya de Santiago Chimaltenango, Guatemala.

religiosidad pública puede conducir a conclusiones tergiversadas, porque “es en este ámbito donde se manifiestan más los efectos de las relaciones de poder” (Scott 1990:27).

En el contexto funerario de Xcaret sólo se puede evaluar e interpretar el “discurso público” local, el cual estaba controlado por la elite maya; no olvidemos que pertenecían a las cofradías y al cabildo local. Su mayor contacto y compromiso público con el afianzamiento de la nueva religión católica pudo producir un ocultamiento de la expresión de las prácticas y rituales ancestrales mayas dedicados a la muerte, las cuales esperaríamos descubrir en cualquier estructura religiosa sincrética. El ritual funerario en Xcaret seguramente fue más dependiente de la expresión pública de lo religioso que de la comunitaria (e individual).

Considerando las diferentes investigaciones en la costa oriental de Yucatán, pensamos que el contexto arqueológico de la capilla de Xcaret no es sólo una “máscara” ante el sistema español (me niego a describir las religiones indígenas con la frase “adoran al ídolo detrás del santo”), sería restarle importancia a la capacidad moldeable de la sociedad indígena.

Además de resaltar que se incorporaron elementos católicos a la cultura maya, me interesa enfatizar que este proceso comenzó en tiempos muy tempranos como parte de las primeras respuestas al catolicismo y a la situación de dominación-subordinación. Se opina generalmente que la apropiación de elementos católicos por la religión maya se dio lentamente en el tiempo, pero las evidencias de Xcaret indican que los cambios por aculturación religiosa pueden darse más rápido dado que el sitio fue utilizado como área de enterramiento sólo hasta el año 1668.

Definitivamente, no hubo sustitución de una religión por otra; pero tampoco hubo “el ídolo detrás del santo”. Los mayas encontraron la forma de moldear los elementos religiosos de la religión maya y de la católica, acoplaron sus ideas y creencias a una estructura significativa diferente, pero compatible (es una condición para el sincretismo). El sistema de creencias religiosas que se creó por la aculturación, “aunque parezca contradictorio e incoherente para los observadores externos, no lo es para sus actores, para quienes, artífices de su propio sistema de referencia, la contradicción no existe” (Lupo 1996:19).<sup>10</sup>

<sup>10</sup> No olvidemos que los mayas han vivido la aculturación religiosa y el sincretismo muchas veces, su religión siempre fue muy flexible y están acostumbrados a los cambios. Esa capacidad maleable de su religión y de su cultura permite que después

Las situaciones de dominación-subordinación producen tensiones internas en el grupo subalterno y se desencadena una especie de lucha colectiva contra el etnocidio. La necesidad de supervivencia de los pueblos indígenas hace que en el proceso de sincretismo religioso se privilegie el aspecto de la eficacia (Lupo 1996:20), por eso la facilidad con la que se reciben, manipulan y fusionan los elementos heteróclitos debe verse como una actitud utilitaria y pragmática, siendo la discusión de la coherencia y de la heterodoxia realmente secundarias.<sup>11</sup>

La apropiación de elementos españoles dentro del ritual funerario maya fue indiscutiblemente incentivada por los grupos de elite local que dirigían el cabildo, la iglesia y la cofradía privilegiando la eficacia que representó “conducir” la devoción local a los santos patronos dentro del cauce del antiguo sistema de relaciones elite-macehual. El monopolio que ejerció el clero español sobre los sacramentos, mezclado con la distancia histórica entre los sistemas de símbolos, valores y significados mayas y españoles, hizo que los nativos sintieran más próximas, evidentes y beneficiosas las actividades del culto que podían gestionar por ellos mismos, tanto en la esfera privada como en la pública (Lupo 1996:29-20).

No se debe considerar los elementos culturales apropiados de los españoles como meros préstamos culturales, donde lo nuevo aparece como un agregado que se adhiere a lo ya existente. Las representaciones locales promovidas por las instituciones coloniales mantuvieron fijos los elementos presentes que estaban en un lugar adecuado en su cosmovisión, de tal manera que los elementos incorporados de los españoles se aceptaron para perfeccionar un esquema incompleto (Millán 2001:41).

## CONCLUSIONES

El proceso de aculturación religiosa se pudo analizar sólo parcialmente desde el ritual funerario en Xcaret. El predominio de los elementos culturales españoles sobre los mayas se debe a que la elite que ocupó los

---

de tantos siglos de dominaciones de diferentes tipos los mayas respiren todavía un aire de esperanza.

<sup>11</sup> Pell (1968:130) dice con respecto a los sincretismos religiosos nigerianos que para el hombre ordinario la “disonancia cognitiva” es el último problema.

cargos públicos, religiosos y civiles a nivel local se encargó de controlar los rituales religiosos y funerarios motivando la cristianización y el sincretismo entre los macehuales (herramienta de control). Las prácticas funerarias tienen rasgos sincréticos en Xcaret: aparentemente la orientación hacia el oeste, la posición decúbito dorsal extendida y el tipo de asociaciones materiales en los entierros no fue exclusiva de los españoles sino que ya se practicaba en la época prehispánica; por lo tanto, no se podría hablar de una apropiación del elemento cultural español sino de una resemantización del mismo.

La apropiación conducida a través de la resemantización implica que los elementos culturales que se acogieron en la religión maya fueron seleccionados conscientemente con base en la funcionalidad y la eficacia dentro del ritual funerario. La religión maya de los siglos XVI y XVII fue un sistema de creencias coherente que mezcló ciertos elementos de la religión maya con conceptos católicos, dentro de un esquema que para el creyente era totalmente válido y consolador (sobre todo para los macehuales). La elite aseguraba el orden cósmico con su supervisión de los rituales católicos, mientras que los macehuales se sentían protegidos y complacidos.

Los resultados indican que hubo una segregación por edad en la localización de las tumbas dentro de la nave, utilizando los espacios más alejados del altar, que son los menos costosos, para inhumar a los niños menores de ocho años. Esta edad marca el punto a partir del cual se considera al niño como ser social y se comienza a enterrar junto con los adultos. Esta concepción maya de la infancia y del ritual de paso hacia la pubertad está ligada a la participación del niño en las tareas laborales de la casa y de la milpa.

El entierro de angelitos (catolicismo) podría dar como resultado la misma discriminación en el uso del espacio. Los datos apoyan la idea que el principio básico de toda fusión religiosa sincrética es la compatibilidad inicial entre las dos creencias hibridadas, así que dada la similitud en cuanto a la edad que demarca un tratamiento mortuario diferencial es muy factible que estemos viendo la expresión efectiva de un rasgo sincrético.

La presencia de más mujeres que hombres en la nave de la capilla puede deberse a la desproporción poblacional entre hombres y mujeres, a favor de las segundas. La práctica de la poligamia en conjunto con la



mayor sobrevivencia de los hombres son factores importantes que pudieran explicar la predominancia de mujeres en los entierros dentro de la nave.

Los espacios fúnebres se distribuyeron preferentemente según el poder adquisitivo del difunto y sus familiares. Los lugares más codiciados y más caros eran los ubicados cerca del altar, y los más baratos, los ubicados lejos del altar y fuera, en el atrio. Probablemente, cerca del altar se enterró a personajes de la elite local, como parece indicar el entierro que fue acompañado con símbolos híbridos de prestigio. Es importante anotar que el tratamiento mortuario diferencial determinado por el prestigio y la posición social aparece en ambas tradiciones funerarias, otro punto en común que facilitó la reinterpretación simbólica.

Dicha reinterpretación permitió que los elementos apropiados de los españoles se convirtieran en símbolos de la identidad indígena, por ello la cultura apropiada que pasa a formar parte de la cultura autónoma y propia de un grupo subalterno tiene contenida en sí misma la semilla de la resistencia indígena. A mi juicio, no es válido decir que los contextos mortuarios como el de Xcaret, que aparentemente no muestran tantos rasgos indígenas (las famosas “persistencias”), no estén pidiendo a gritos la reivindicación por su condición subyugada.

### **Agradecimientos**

Agradezco a María José Con, por facilitarme los registros de campo, fotos y dibujos. A Lourdes Márquez, María Teresa Jaén y Concepción Jiménez, por cederme parte de los datos antropofísicos. Y al laboratorio de la maestría en antropología física de la Escuela Nacional de Antropología e Historia, por permitirme trabajar con la colección osteológica de Xcaret en sus espacios. Agradezco también a Haydée Solano de Chacín sus correcciones de estilo.

## REFERENCIAS

ARIÈS, P.

1983 *El hombre ante la muerte*, Editorial Taurus Humanidades, España.

BARTOLOMÉ, M.

1992 *La dinámica social de los mayas de Yucatán*, Colección Presencias, Dirección General de Publicaciones del Consejo Nacional para la Cultura y las Artes e Instituto Nacional Indigenista, México.

BARTOLOMÉ, M. Y A. BARABAS

1981 *La resistencia maya. Relaciones interétnicas en el oriente de la península de Yucatán*, Colección Científica 53, Centro Regional Sureste, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México.

BONFIL, G.

1991 *Pensar nuestra cultura*, Editorial Alianza, México.

COHEN, M., K. O'CONNOR, M. DANFORTH, K. JAKOBI Y C. ARMSTRONG

1994 Health and death at Tipu, *In the wake of contact: biological responses to conquest*, Wiley-Liss, Inc, USA: 121-133.

CURCIO-NAGY, L.

2000 Faith and morals in colonial México, *The oxford history of México*, Editores Meyer y Beezley, Oxford University Press, USA: 151-182.

DE LA GARZA, M.

2003 El matrimonio, ámbito vital de la mujer maya, *Arqueología mexicana*, vol. X (60):30-37.

FARRIS, N.

1984 *La sociedad maya bajo el dominio colonial. La empresa colectiva de la supervivencia*, Editorial Alianza, España.

FOSTER, G.

1985 *Cultura y conquista. La herencia española en América*, Editorial Universidad Veracruzana, México.

GILBERT, B. Y T. MCKERN

1957 A method for aging of females os pubis, *American journal of physical anthropology*, 38: 31-38.

GRAHAM, E., D. PENDERGAST Y G. JONES

- 1989 On the fringes of conquest: maya-spanish contact in colonial Belize, *Science* 246:1254-1259.

GRUZINSKI, S.

- 2001 *La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español, siglos XVI-XVII*, Fondo de Cultura Económica, México.

ISCAN, M. Y K. KENNEDY

- 1994 *Reconstruction of life from the skeleton*, Second Edition, Wiley-Liss, EEUU.

ISCAN, M. Y LOTH, S.

- 1986a Determination of age from the sternal rib in white males: a test of the fase method, *Journal of forensic science* 31 (1): 122-132.  
1986b Determination of age from the sternal rib in white females: a test of the fase method, *Journal of forensic science* 31 (3): 990-999.

JACOBI, K.

- 1997 Dental genetic structuring of a colonial maya cemetery, Tipu, Belize, *Bones of the maya. Studies of ancient skeletons*, Smithsonian Institution Press, USA: 138- 153.

JOHNSTON, F.

- 1962 Growth of the long bones of infants and young children at indian knoll, *American journal of physical anthropology* 20: 249-254.

KROGMAN, W. Y M. ISCAN

- 1986 *The human skeleton in forensic medicine*, Charles C. Thomas Publisher, EEUU.

LANDA, FRAY D.

- 1986 *Relación de las cosas de Yucatán*, Editorial Porrúa, México.

LOVEJOY, C., R. MEINDL, R. MENSFORD Y T. BARTON

- 1985 Multifactorial determination of the skeletal age at death: a new method with blind test on its accuracy, *American journal of physical anthropology* 68: 1-14.

- LUPO, A.  
1996 Síntesis controvertidas. Consideraciones en torno a los límites del concepto de sincretismo, *Revista de antropología social* 5:11-37.
- MILLÁN, S.  
2001 El sincretismo a prueba. La matriz religiosa de los grupos indígenas de Mesoamérica, *Dimensión antropológica* 23 (8):33-49.
- MILLER, A. Y N. FARRIS  
1979 Religious syncretism in colonial Yucatan: the archaeological and ethnohistorical evidence from Tancah, Quintana Roo, *Maya archaeology and ethnohistory*, Edits, Hammond y Willey, University of Texas Press, USA.
- PATCH, R.  
2000 Indian resistance to colonialism, *The oxford history of México*, Meyer y Beezley (eds.), Oxford University Press, USA: 183-211.
- PEEL, J.  
1968 Syncretism and religious change, *Comparative studies in society and history* 10: 121-141.
- PHENICE, T.  
1969 A newly developed visual method of sexing the os pubis, *American journal of physical anthropology* 30: 297-302.
- POMPA Y PADILLA, J.  
1975 Algunos caracteres morfológicos en pelvis de tlatelolcas prehispánicas, *Actas del XLI Congreso Internacional de Americanistas*, 1: 88-98, México.
- POPOL VUH  
1973 Traducción elaborada por Miguel Ángel Asturias y J. M. González de la versión francesa del profesor Georges Raynaud, Editorial Losada, Argentina.
- REPETTO-TÍO, B.  
1995 Prácticas funerarias coloniales yucatanenses, *Memorias del Segundo Congreso Internacional de Mayistas*, Universidad Nacional Autónoma de México, México: 479-489.

RICARD, R.

2001 *La conquista espiritual de México*, FCE, México.

RODRÍGUEZ, M.

2001 *Usos y costumbres funerarias en la Nueva España*, Colegio Michoacán y Colegio Mexiquense, México.

SCOTT, J.

1990 *Los dominados y el arte de la resistencia. Discursos ocultos*, Colección Problemas de México, México, Ediciones Era.

SOTELO, L.

1988 *Las ideas cosmológicas mayas en el siglo XVI*, México, UNAM, Centro de Estudios Mayas, Cuaderno 19.

THOMPSON, E.

1998 *Historia y religión de los mayas*, México, Siglo XXI, América Nuestra, 11a. edición.

UBELAKER, D.

1989 *Human skeletal remains. Excavation, analysis and interpretation*, USA, Second Edition, Smithsonian Institution.

VILLA, A.

1987 *Los elegidos de Dios. Etnografía de los mayas de Quintana Roo*, México, Serie Antropología Social, 56, Instituto Nacional Indigenista.

WATANABE, J.

1990 Form saints to shibboleths: image, structure and identity in maya religious syncretism, *American ethnologist* 17: 131-147.



## ESTUDIOS DE ANTROPOLOGÍA BIOLÓGICA

### Volumen XII

\*\*

Editado por el Instituto de Investigaciones Antropológicas  
de la Universidad Nacional Autónoma de México,  
el Instituto Nacional de Antropología e Historia  
y la Asociación Mexicana de Antropología Biológica,  
se terminó de imprimir en octubre de 2005,  
en los talleres de Navegantes de la Comunicación Gráfica,  
S.A. de C.V., en Pascual Ortiz Rubio N° 40,  
Col. San Simón Ticumac, México, D.F.

La corrección estuvo a cargo de Adriana Incháustegui y  
Guillermo Goussen.

La composición se hizo en el IIA en tipo New Baskerville 9:11,  
11:13 y 13:15 puntos, y estuvo a cargo de Ada Ligia Torres  
y Martha González. La edición consta de 500 ejemplares,  
en papel cultural de 90g. Estuvo al cuidado de Arturo  
Gómez y Carlos Serrano Sánchez.

