

IMPLICACIONES BIOÉTICAS EN EL ESTUDIO DE OSARIOS EN CUEVAS
ALREDEDOR DEL LAGO METZABOK.
UNA MIRADA DESDE LA ARQUEOLOGÍA ONTOLÓGICA

BIOETHICAL IMPLICATIONS IN THE STUDY OF OSSUARIES IN
CAVES AROUND LAKE METZABOK. A LOOK FROM ONTOLOGICAL
ARCHAEOLOGY

Josuhé Lozada Toledo^a y Alice Balsanelli^b

*^aInstituto Nacional de Antropología e Historia, Dirección de Estudios
Arqueológicos. josuhe_lozada@inah.gob.mx*

*^bUniversidad Nacional Autónoma de México, Centro de Estudios Mayas.
alice.balsanelli@yahoo.com*

RESUMEN

En este trabajo se documentan las percepciones de los mayas lacandones en torno a los componentes óseos humanos localizados en cuevas alrededor del lago Metzabok. Se contrasta el impacto de los proyectos académicos en búsqueda del dato bioantropológico con la interpretación elaborada por las comunidades locales en torno a su pasado y a los componentes óseos. Asimismo, se discute el tema de la restitución de los componentes esqueléticos ante la mirada cada vez más crítica de las comunidades nativas que reclaman a sus antepasados. Finalmente, se describen las concepciones lacandonas inherentes a los osarios en cuevas, considerados espacios sagrados y *vivos* y como puntos de interacción entre personas humanas y no humanas. El estudio de estos santuarios a partir de una arqueología

Estudios de Antropología Biológica, XXII-2: xx-xx, México, 2024.

DOI: 10.22201/ia.14055066p.2024.88219

ISSN: en trámite. Éste es un artículo Open Access bajo la licencia CC-BY-NC 4.0 DEED (<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>)

ontológica permite reflexionar sobre la importancia de acompañar la investigación académica con el estudio de las interpretaciones nativas.

PALABRAS CLAVE: lacandones, cuerpo, persona, repatriación.

ABSTRACT

In this paper, we document the Lacandon Maya's perceptions of human skeletal remains located in caves, around Lake Metzabok. We underline the contrast between the impact of academic projects in search of bio-anthropological data with the native interpretation about their past and the skeletal remains. We also discuss the issue of the restitution of skeletal components, demanded by the increasing critical view of native communities, which claim back their ancestors. Finally, we describe the Lacandon conceptions inherent to cave ossuaries, considered as sacred and living spaces, and as points of interaction between human and non-human beings. The study of these sacred shrines from an ontological archaeology allows us to reflect on the importance of accompanying academic research with the study of native interpretations.

KEYWORDS: lacandons, body, personhood, repatriation.

INTRODUCCIÓN

El desarrollo actual de la arqueología y la bioantropología ha requerido de técnicas cada vez más sofisticadas para la exploración, el registro y el análisis de la cultura material y de los componentes esqueléticos humanos, donde se ha incorporado la aplicación de nuevas tecnologías enfocadas en la investigación, como el uso de lidar (*Light Detection and Ranging*), fotogrametría 3D, arqueometría u otros estudios de laboratorio en huesos humanos, como análisis de ADN, isótopos de estroncio, tomografía computarizada, entre otros. En este artículo se describen los desafíos éticos de la praxis arqueológica y bioantropológica, que trasciende el uso de nuevas tecnologías y se enfoca en la búsqueda de un punto de encuentro entre arqueología y etnología, que tome en cuenta las concepciones y preocupaciones de las comunidades locales.

Desde los inicios de la antropología, Frans Boas (1899) sentó las bases para considerar a la antropología dividida en cuatro campos: la antropología cultural o social, la antropología física, la arqueología y la lingüística. Después de la década de 1970, los nuevos conocimientos en genética y evolución hicieron trascender a la antropología física de la descripción de los parámetros biológicos a la comprensión de sus causas bajo los postulados de Washburn (1951). Dicho enfoque fue fundamental para proponer la antropología biológica como una disciplina científica que se extiende hacia lo biológico, a la teoría evolutiva y al estudio biocultural (*e.g.* Tabares *et al.* 2012).

A pesar del desarrollo de una perspectiva más biológica y menos física en antropología, la osteología antropológica siguió constituyendo desde los años ochenta del siglo pasado la base de muchos estudios enfocados en el manejo eficiente de datos e incorporación de nuevas tecnologías, lo que dio como resultado estudios paleodemográficos, tafonómicos y, más recientemente, en materia de antropología forense (Serrano y Terrazas 2000). Cabe mencionar que, a lo largo de su historia, la práctica bioantropológica y arqueológica, en varias ocasiones, se ha distinguido por un carácter invasivo (Márquez Morfín 2011) y extractivo.

En el pasado, la antropología física recurrió a la antropometría para demostrar y sostener una visión heterofóbica y racista de las poblaciones no occidentales (raciología). En ese contexto, los estudios antropométricos utilizaban a las personas como escalas humanas; las mediciones y los registros fotográficos llevaron a clasificar la alteridad en términos de jerarquización de las razas (*e.g.* Acuña 2005), lo cual permitía justificar ideologías racistas. Otras veces, las investigaciones osteológicas empleadas en los estudios de paleodieta, migración y ADN recurren a procedimientos invasivos para el estudio de las “muestras” y terminan con la destrucción de parte del material óseo (Márquez Morfín 2011). En la actualidad, tendiendo a esta problemática, se cuenta con aspectos normativos para el manejo de colecciones esqueléticas humanas y la toma de muestras, que consideran los aspectos éticos, legales y técnicos para la correcta manipulación, conservación, análisis y resguardo del material óseo humano (Lerma y Argüelles 2022; Márquez Morfín y Ortega 2011).

En la búsqueda de objetividad científica, con la incorporación de modelos estadísticos promovidos por la llamada “nueva arqueología”, los proyectos de investigación se fueron separando cada vez más de los agentes sociales (Clarke 1972). En la disciplina arqueológica, es hasta

el surgimiento de la arqueología posprocesual que, bajo la influencia de la hermenéutica (Hodder 1991; Criado Boado 1999) y de la fenomenología (Tilley 1994), los arqueólogos comienzan a tomar en cuenta la intención, el contenido simbólico y la estructura de racionalidad de los grupos y personas del pasado, lo que les permite cambiar sus posturas para tener interés en problemáticas con contenido simbólico.

Actualmente, han surgido posicionamientos teóricos más abiertos y flexibles que permiten estudiar la evidencia arqueológica desde una arqueología ontológica, que toma en cuenta las concepciones de las poblaciones nativas desde la noción de persona o *personhood*. Este término alude a un estatus ontológico atribuido a determinados seres, dotados de agencia, intencionalidad, que permiten atribuirle una condición de “persona”. Tanto en el campo de la arqueología como en el de la antropología surgieron nuevas corrientes teóricas que evidencian cómo en el pensamiento de pueblos no occidentales del presente y del pasado la noción de “persona” se extiende a un amplio conjunto de seres: seres humanos, plantas, animales, dioses, espíritus y fenómenos atmosféricos, como el rayo, la lluvia, entre otros (Descola 2012; Århem 2001; Fowler 2004). Ello incluiría elementos que, desde el punto de vista arqueológico, se consideran como “objetos” –enseres rituales, restos óseos, pinturas rupestres– y los espacios naturales, como cuevas, manantiales, cenotes, cerros.

Como lo señalan los teóricos del *giro ontológico*, solamente en la visión occidental existe una separación clara entre lo natural y cultural. En palabras de Latour, uno de los principales teóricos de esta nueva corriente de pensamiento: “en nuestras sociedades, solo en las nuestras, una trascendencia inaudita se ha manifestado: la naturaleza tal cual es, ahumana, inhumana en ocasiones, extrahumana siempre” (2007: 147). Por el contrario, en otras sociedades menos occidentalizadas, el ser humano se percibe como parte de un complejo sistema relacional, que el colectivo humano mantiene con entidades no humanas de diferente naturaleza. En estos contextos, lo que llamamos “naturaleza” es un espacio *vivo* en sí mismo y se encuentra habitado por un amplio conjunto de subjetividades con las que el ser humano se comunica, se relaciona e intercambia bienes y esencias (Descola 2012). Como será aclarado más adelante, estos postulados sientan las bases para una novedosa interpretación del espacio sagrado, de los elementos que lo conforman y, asimismo, de los restos materiales –entre ellos el material óseo– que interesan a los estudios arqueológicos y bioantropológicos.

En esta sinergia entre la arqueología y la bioantropología surge la bioarqueología como una subdisciplina que estudia a los restos óseos en conexión directa con los contextos arqueológicos de los cuales proceden (Balderas 2017). En México, se ha puesto especial énfasis en el contexto cultural e histórico en el que las personas se desarrollaron; esta subdisciplina también expande su visión hacia las ontologías locales. De tal manera que la bioarqueología define su objeto de estudio en consideración del cuerpo como unidad mínima de análisis.

De las nuevas concepciones mencionadas, derivó una arqueología más simétrica, la arqueología ontológica (Alberti 2017), que toma en serio las construcciones culturales y las concepciones elaboradas por las poblaciones locales en torno a su patrimonio cultural y su pasado. En este sentido, la bioética juega un papel importante para reflexionar sobre la manera como los investigadores han desarrollado sus estudios no sólo en el campo arqueológico, sino también en materia de bioantropología, con el objetivo de crear formas de aproximación más respetuosas hacia las poblaciones locales. Al hablar de bioética, hacemos referencia a un neologismo acuñado por Potter (1971), quien la entiende como la disciplina que combina el conocimiento biológico con el de los valores humanos. Otros estudios (Muller 1994) discuten sobre la importancia de crear un puente entre la bioética y la antropología a partir de los contextos concretos en los cuales se toman las decisiones éticas, los fundamentos teóricos que sustentan la bioética, el carácter multicultural de los conflictos éticos y el reto de examinar el campo de la bioética como un fenómeno cultural que se sustenta en el mundo de las creencias y éstas se construyen con base en asunciones culturales que son, al mismo tiempo, el reflejo de los valores sociales del grupo que se está analizando (Jiménez 2011).

En debates más recientes en el campo de la antropología y la bioética, se ha planteado la necesidad de crear códigos de ética para regular las prácticas de intervención humana, como la participación voluntaria, el consentimiento informado, la confidencialidad, el anonimato y la protección de datos. A la vez que se busca una mayor accesibilidad a los datos, se protegen los intereses de las personas bajo estudio mediante una responsabilidad compartida entre el etnógrafo y las poblaciones locales (Jacorzynski y Sánchez Jiménez 2013).

A continuación, se discutirá sobre la importancia de la arqueología ontológica en la construcción de una historia a contrapelo (Gilly

2006) que funciona como un puente entre la bioética y la antropología, al tratar de visibilizar la historia de las poblaciones nativas y reflexionar en cómo es percibida por ellos mismos y no como una imposición desde la mirada occidental y científicista.

LA ARQUEOLOGÍA ONTOLÓGICA EN EL ESTUDIO DE LA CULTURA MATERIAL Y LOS COMPONENTES ESQUELÉTICOS HUMANOS EN COMUNIDADES INDÍGENAS

En años recientes, la disciplina arqueológica, con una mirada más antropológica, se ha interesado por trascender los dualismos occidentales, como naturaleza y cultura (Descola 2012), objeto y sujeto o mente y cuerpo (Ingold 2000), que han resultado en un verdadero obstáculo a la hora de interpretar la cosmovisión y las prácticas de las poblaciones del pasado. Bajo esas premisas, se intenta crear categorías de análisis que tomen en cuenta las ontologías indígenas de carácter relacional, que permiten comprender la forma en la que las personas se relacionan con el “espacio sagrado” –“naturaleza” en las nociones occidentales– conformado por una red de interacciones entre personas humanas y no humanas (Descola 1992). Asimismo, se toma en cuenta la ausencia de la noción de “objeto”, característica de las cosmovisiones animistas, donde todo lo que se encuentra en el cosmos está dotado de alma y agencia y, por lo tanto, puede ser dotado de la condición de “persona” (Viveiros de Castro 2006; Santos-Granero 2009). Desde el punto de vista arqueológico, encontramos esas reflexiones en el estudio de los productos de la cultura material de los antiguos mayas, donde se acude al concepto de *personhood* para su estudio (Gillespie 2008), en la descripción de las casas y los templos vistos como personas (Stuart 1998) y la agencia y condición de “persona” de los objetos y enseres rituales (Astor-Aguilera 2010; Cuevas 2007).

La arqueología ontológica (Alberti 2017) retoma los postulados de Bruno Latour (1999) y Eduardo Viveiros de Castro (2012) para considerar la analogía etnográfica y la teoría nativa como un elemento importante en la disciplina arqueológica al momento de profundizar en la alteridad ontológica. La ontología es entendida como la teoría de la realidad que se fundamenta en modelos de realidad y engloba un conjunto fundamental de entendimientos acerca de cómo es el mundo (Harris y Robb 2012) para determinada cultura.

Para el estudio de los componentes óseos, el tema que aquí nos concierne, es fundamental hacer referencia a las percepciones que los pueblos nativos elaboraron sobre el cuerpo y las entidades anímicas que alberga, es decir, la noción de persona y todos sus componentes. El cuerpo ha sido estudiado en una gran cantidad de estudios antropológicos desde los trabajos en Melanesia (Strathern 1990), India (Busby 1997), en México destacan los estudios sobre cuerpo y persona entre los p'urhépecha (Martínez González 2013), nahuas (Báez 2021), mayas peninsulares (García Magdaleno 2021), entre otros. Una obra fundamental y pionera en el estudio de la noción de persona en Mesoamérica es *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas* de Alfredo López Austin (1984), literatura obligada para dar cuenta de las entidades y componentes anímicos entre los grupos nahuas del centro de México. En lo concerniente a los grupos mayas prehispánicos, se cuenta con la obra de Velásquez García (2023), quien se enfoca en el tema de los componentes anímicos del cuerpo humano entre los mayas del Clásico. Para el caso de los mayas posclásicos, se cuenta con trabajos enfocados en el arte rupestre y el mundo de las entidades anímicas insertas en el cuerpo de las personas (Lozada y Vigliani 2021). En particular, en lo concerniente al tema de los componentes esqueléticos humanos entre grupos mayas prehispánicos, algunos autores lo han abordado desde el punto de vista relacional. Se cuenta con los estudios enfocados en la antropofagia y los sacrificios rituales (Ruiz 2021; Tiesler y Ruiz 2023), donde se ha visto el canibalismo como el consumo de un cuerpo que se fragmenta o se divide a manera de reliquias y que finalmente se ingiere bajo fines religiosos, o bien, desde la idea de las entidades anímicas y coesencias asociadas a la persona en los rituales de nacimiento y muerte (Scherer 2015). En estos casos se concibe a la persona como un ser que alberga múltiples entidades anímicas, algunas adquiridas desde el nacimiento y que acompañan a la persona a lo largo de su vida, como los *wahyis* o animales compañeros.

Una vez que se ha revisado los datos y literatura alusiva a la importancia de la arqueología ontológica (Alberti 2017) en la búsqueda de un diálogo legítimo entre la bioética y la antropología que permite un acercamiento multidisciplinario, nos percatamos de la profunda necesidad de que las poblaciones locales sean escuchadas para entablar un intercambio más horizontal entre los investigadores y las personas que están relacionadas con los sitios arqueológicos que se están investigando.

En el caso de los lacandones y del área de estudio que concierne a este trabajo, cabe anticipar que lo que a los ojos de los investigadores son huesos humanos del periodo prehispánico, para los miembros de la comunidad de Metzabok son restos pertenecientes a algunas deidades terrenales. Los lacandones no consideran los osarios como depósitos rituales, sino, por estar ubicados en cuevas, como la morada o el lugar de descanso de algunas deidades terrenales. Asimismo, atribuyen alma y agencia a las cuevas y a todos los elementos que éstas contienen.

En el siguiente apartado se plantea una reflexión en torno al fenómeno de “reclamo de los ancestros” llevado a cabo por comunidades indígenas en diversos países y sobre la importancia de entrelazar los datos arqueológicos con la información etnográfica, que tome en cuenta la perspectiva de las poblaciones locales.

LA RESTITUCIÓN DE COMPONENTES ESQUELÉTICOS HUMANOS

El tema de la profanación de lugares sagrados por parte de arqueólogos ha sido analizado por Mendiola (2008), quien registra tres casos en el norte de México que involucraron a los grupos tohono o’odham, mayos y tarahumaras. El autor subraya la importancia de pedir permiso a las comunidades indígenas actuales cuando se pretende estudiar a sus antepasados y enfatiza que ellas tienen el pleno derecho de negar la autorización si así lo consideran.

En otros países, la exploración, estudio y manipulación de los componentes esqueléticos humanos ha dado pie a la generación de marcos legales por parte de las comunidades nativas. Un ejemplo es la repatriación arqueológica, entendida como el proceso de devolución de un bien arqueológico que fue sustraído de su lugar de origen y que, mediante su correspondiente gestión, es posible restituir (Lozada y Palka 2022).

La repatriación de componentes óseos humanos ha sido importante en las demandas de los pueblos indígenas de los Estados Unidos, ya que en 1990 entró en vigor en ese país el Acto de Protección de Sepulturas de Poblaciones Nativas Americanas y de Repatriación o NAGPRA (*Native American Graves Protection and Repatriation Act*), que ha contado con actualización de sus regulaciones, como la publicada en diciembre de 2023 y en vigor desde enero de 2024.

A través de NAGPRA se determinó que los museos e instituciones de investigación que reciben apoyo financiero federal debían presentar hasta 1995 una lista completa de los artefactos culturales y huesos humanos de procedencia amerindia que constan en sus archivos. A partir de este inventario se ha realizado la repatriación de colecciones (culturales o biológicas) a los grupos indígenas correspondientes (Ventura 2012). En otros casos, algunos museos han retirado los objetos funerarios por respeto a las comunidades indígenas y trabajan con los descendientes para buscar las mejores formas de interpretar los sitios arqueológicos al interior de sus paisajes sagrados (figura 1). Otros estados de la Unión Americana, como Hawái, también han llevado a cabo procesos de repatriación de componentes óseos humanos por iniciativa de las comunidades nativas (1992). En Australia, tras las reclamaciones de los aborígenes australianos, en años recientes se han hecho restituciones de osamentas humanas y artefactos culturales por parte de la Universidad Adelaide (Korff 2021).

En Argentina, el problema de la repatriación de huesos de los indígenas ha cobrado importancia en años recientes, después de que se efectuaran peticiones de restitución que forman parte de colecciones públicas y privadas de distintas áreas del país (Béguelin y Gómez 2011). Ello se logró gracias a la ratificación del convenio 169 de la OIT sobre “Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes” (Endere 2022). En ese mismo país se avanzó con la declaración para Latinoamérica del “Código deontológico para el estudio, conservación y gestión de restos humanos de poblaciones del pasado”. Dicho documento define el conjunto de normativas consensuadas por los miembros de la Asociación de Antropología Biológica Argentina en relación con los derechos y obligaciones para con la comunidad, la profesión y su objeto de estudio. El Código también subraya que los restos humanos albergados en museos y otras instituciones científicas deben ser tratados con dignidad, sensibilidad y respeto, y que los investigadores deben tomar en consideración las características del medio sociocultural en el que desarrollan sus tareas. En este sentido, en Latinoamérica se observan importantes avances, ya que, mediante la participación de los científicos con las comunidades locales, se ha logrado abrir una definición de códigos deontológicos y desarrollo de legislaciones locales que contemplan la participación de distintos tipos de agentes sociales (Aranda *et al.*, 2014).

Para el caso de Chile, también se tiene registro de importantes logros en la materia por parte de la comunidad atacameña, la cual ha

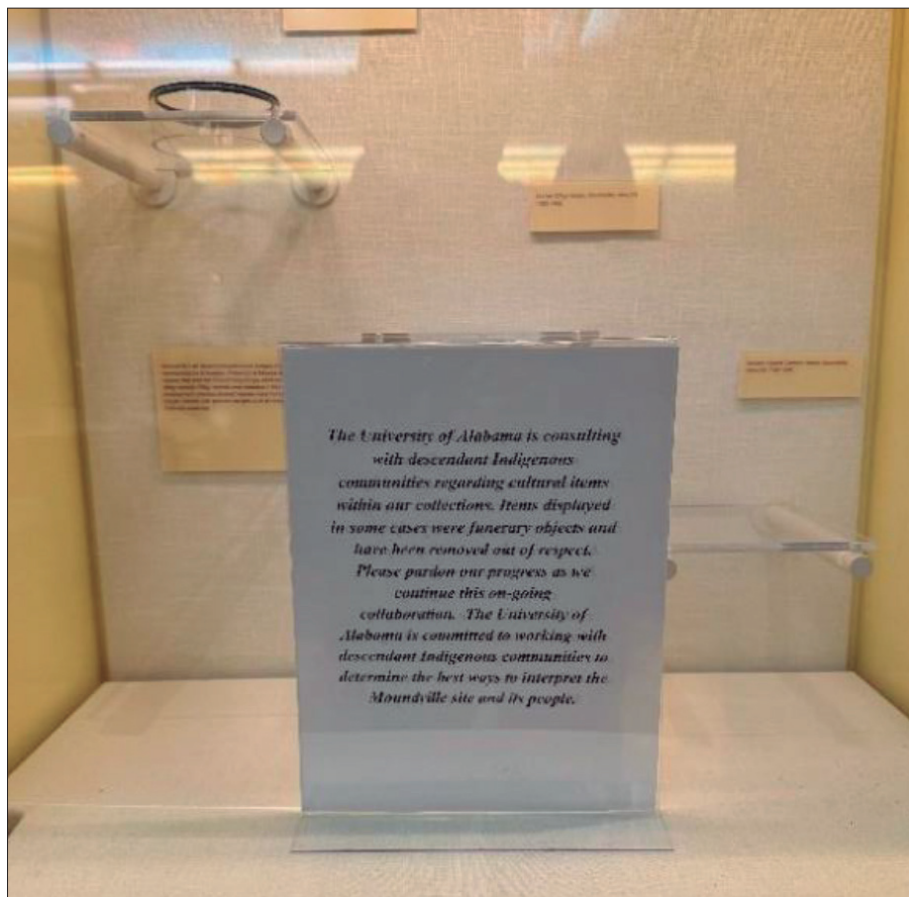


Figura 1. Museo de sitio en Moundville Archaeological Park, Alabama, EUA.

Fuente: Fotografía Josué Lozada.

reclamado el retorno de “sus abuelos” y logrado la reubicación de los componentes óseos humanos fuera de la exhibición de museos; esto ha sacado a la luz el debate sobre la devolución o reentierro de los cuerpos de sus ancestros (Ayala *et al.* 2022).

En México aún no se registra un reclamo de los huesos de los antepasados por parte de las comunidades indígenas ante el Estado o ante las instituciones de investigación. Entre los mayas de Quintana Roo, las personas perciben la importancia de los huesos humanos, sin considerarlos necesariamente como parte de su identidad, sino que forman parte de

un culto religioso popular que les da una seguridad ontológica; entre los mayas yucatecos se registra un orgullo étnico que se manifiesta en sostener las tradiciones, lengua y cultura, pero sin incluir un reclamo de los restos esqueléticos de sus antepasados (Ortega 2011). Con estos ejemplos, podemos notar que el manejo de huesos humanos antiguos se ha convertido en un tema legal en varios países. Sin embargo, en México, aún no se han dado las confrontaciones étnicas que resultaron tan poderosas en Estados Unidos ni existe una noción de reclamo de vestigios humanos precoloniales entre los grupos indígenas (Cucina y Tiesler 2011).

La legislación federal en materia de protección del patrimonio arqueológico en México ha tenido grandes avances con la publicación de la *Ley Orgánica del INAH* (1939), los Lineamientos Generales para el Manejo y Resguardo de Restos Humanos (Instituto Nacional de Antropología e Historia INAH [INAH] 2019) y la nueva Norma para la Investigación Arqueológica (INAH 2024), sin embargo, aún no se cuenta con mecanismos jurídicos que sistematicen claramente los procesos de repatriación (Lozada y Palka 2022) mediante protocolos formales de restitución cultural o consulta indígena (Mendiola 2008) para investigar, exhibir o estudiar huesos humanos provenientes de sitios arqueológicos ubicados en las comunidades indígenas.

Un tema de interés en los últimos años en México es la restitución de los componentes esqueléticos de personajes históricos revolucionarios por parte del Estado, como el caso de la reciente repatriación de los huesos de Catarino Erasmo Garza Rodríguez (1859-1895), periodista y revolucionario mexicano asesinado en Panamá, cuyas osamentas fueron trasladadas desde la provincia de Bocas del Toro, Panamá, hasta Tamaulipas; o el caso de la búsqueda del General José María Melo y Ortiz (1800-1860), revolucionario originario de Colombia, quien luchó junto a Simón Bolívar y finalmente, después de exiliarse en México, murió asesinado en la localidad de Juncaná, La Trinitaria, Chiapas. A continuación, se revisa un estudio de caso asociado al mundo de las cuevas en un lago ubicado en la región de la selva Lacandona de Chiapas.

LOS OSARIOS EN CUEVAS ALREDEDOR DEL LAGO METZABOK

El lago Metzabok se localiza en el sureste mexicano en la región de la selva Lacandona y pertenece al municipio de Ocosingo, Chiapas. Se trata de

un área ubicada al noreste del estado de Chiapas con un clima tropical húmedo y semicálido con morfoestructuras que presentan importantes sistemas de fractura y plegamiento, donde predominan las rocas calizas con infiltración y circulación hídrica subterránea (García-Gil y Lugo Hubp 1992: 43). Ello ha dado pie a la formación de una gran cantidad de cuevas y cenotes que abundan alrededor del lago Metzabok.

La estructura del sistema lagunar Metzabok es compleja: “se encuentra conformado por un total de 21 lagos de dimensiones variables, la mayoría de ellos intercomunicados temporal o permanentemente entre sí” (Comisión Nacional de Áreas Naturales Protegidas [Conanp] 2006: 20).

Alrededor del lago, el Proyecto Arqueológico Mensabak dirigido por Joel W. Palka de la Universidad Estatal de Arizona, junto con sus colaboradores provenientes de otras instituciones nacionales, como la Universidad Nacional Autónoma de México y el Instituto Nacional de Antropología e Historia, ha documentado hasta el momento un total de 12 cuevas con evidencia arqueológica: cueva Mensabak, cueva de la Grieta 1, cueva de la Grieta 2, cueva de la Grieta 3, cueva del Mirador, cueva de Los Colmillos, cueva Tzibaná, cueva ZN-4, cueva ZN-9, cueva Sak Tat, cueva Aj Chaj Chi y cueva Jo’ ton K’ak (figura 2).

El objetivo de dicho proyecto de investigación ha sido documentar los sitios arqueológicos vinculados a la cultura popular maya alrededor del lago Metzabok, que incluye las cuevas vistas como lugares sagrados dentro de las peregrinaciones de los mayas antiguos y actuales.

La evidencia arqueológica dentro de las cuevas corresponde diversas temporalidades: la cueva El Mirador presenta material del Preclásico tardío (200 aC-200 dC), mientras el resto de las cuevas contiene artefactos del Posclásico tardío (1250-1550) y del periodo Histórico (1750-1950), así como de los lacandones actuales (1950-actualidad) (Palka 2005; Lozada 2023).

El material depositado en el interior de las cuevas va desde cerámica ritual de diversas temporalidades –fecha desde el periodo Preclásico tardío hasta tiempos recientes, como ollas, cajetes, pichanchas e incensarios lacandones– hasta figurillas de hule antropomorfas o *k’ik* que eran quemadas por los lacandones durante los rituales allí realizados (Davis 1978: 157) y tablas ceremoniales denominadas *xical* (McGee 2005: 4), junto con nódulos de incienso que también eran quemados con fines rituales.

Los incensarios o *ulak’ilk’uh* (“platos de los dioses”) merecen especial atención, ya que se trata de cerámica ceremonial que era concebida



Figura 2. Mapa lidar del lago Metzabok y ubicación de las cuevas con evidencia arqueológica.
Fuente: Elaborado por Josué Lozada.

por los lacandones como sus propios dioses. Estos incensarios eran utilizados para quemar copal y así entablar la comunicación con sus deidades dentro de las cuevas, lugares que eran concebidos como las casas de los dioses (Davis 1978; Boremanse 2020).

Además de los artefactos localizados en las cuevas, destaca la presencia de huesos humanos (figura 3), algunos datados por AMS (*accelerator mass spectrometry*) hacia el periodo Posclásico e Histórico (2σ, entre 1460 y 1650 dC) (Cucina *et al.* 2015). En varios huesos se aprecia el modelado cefálico de tipo tabular erecto, práctica cultural que disminuye tras la Conquista hasta ser abandonada entre las poblaciones indígenas urbanas, primero, y después entre las rurales (Tiesler *et al.* 2010).

En los únicos estudios bioantropológicos realizados hasta el momento por Tiesler *et al.* (2010) y Cucina *et al.* (2015), se observa una



Figura 3. Cueva Mensabak donde se aprecian incensarios lacandones, tabla ceremonial y huesos humanos.
Fuente: fotografía Josuhé Lozada.

relación equilibrada entre hombres y mujeres, cuyo promedio de estatura para el caso de los masculinos está por debajo del promedio de estatura esperado para población prehispánica de series posclásicas (< 161 cm), mientras el promedio de estatura para los femeninos se asemeja a los valores promediados para población femenina posclásica (alrededor de 145 cm) (Tiesler 1999: 272).

Cabe mencionar que en el presente estudio bioantropológico, el análisis se restringió a segmentos óseos de superficie (Tiesler *et al.* 2010), por lo que todo el registro esquelético se hizo *in situ* y se prescindió de moverlos o manipularlos, respetando las normas locales de los actuales lacandones que viven en las inmediaciones del lago Metzabok –percepciones que serán discutidas en el siguiente apartado y que tienen que ver con la prohibición de mover los huesos.

LA PERCEPCIÓN DE LOS ACTUALES MAYAS LACANDONES SOBRE LOS HUESOS DENTRO DE LAS CUEVAS

Aunque los actuales mayas lacandones no son originarios de Chiapas, sino de una antigua migración proveniente de la península de Yucatán hacia principios del siglo XVIII, se asentaron en el actual territorio de la selva Lacandona, que ya había sido habitado y marcado culturalmente por otros grupos mayas (Vos 1988). Las cuevas fueron vistas como lugares sacralizados que dieron sentido al *mundo de la vida* de sus pobladores o peregrinos, quienes construyeron pasajes mitológicos de origen (Palka 2005; Boremanse 2020). El *mundo de la vida* es el ámbito de la realidad que considera la actitud del sentido común, contexto básico de lo indiscutido o lo tomado como evidente en la actitud natural (Schutz y Luckmann 2003: 27), de tal manera que la tradición oral recuperada de la etnografía da cuenta del mundo circundante, común y comunicativo de los actuales mayas lacandones.

De acuerdo con las narrativas de los lacandones del norte, los lugares que hoy habitan fueron creados a partir de los viajes de algunos dioses, que recorrieron la selva durante diferentes ciclos mitológicos para configurar la geografía del mundo actual. Este proceso de creación del paisaje sagrado, en el comienzo, se asume como un tiempo donde no existía la tierra, sino un espacio oscuro y pantanoso; sobre la superficie de esa materia acuosa, el primer formador, Kak'och, crea a los dioses del panteón lacandón y construye sus “casas”, es decir, las pirámides del sitio arqueológico de Palenque (Boremanse 2020: 25). Al nacer, la triada sagrada, constituida por uSuku'unikum (el Hermano Mayor), Äh Kyanto' (El que nos Ayuda) y Hach Akyum (Nuestro Verdadero Padre), forma la selva, los árboles, los montes y los cuerpos de agua. Asimismo, crea a los lacandones (Boremanse 2006: 3-33; Cook 2019: 54-78).

En ese momento mítico, los dioses vivían en el plano terrenal junto con los primeros seres humanos. Posteriormente, algunas deidades comienzan a desplazarse por la selva, instituyendo u ocupando otros sitios importantes en la geografía sagrada de los lacandones. Por ejemplo, Mensabäk (el dios de la lluvia) peregrina hasta Toniná (Ocosingo), donde vive durante un tiempo y se casa con una mujer local, luego se desplaza hasta una zona de selva virgen, donde funda el poblado que tomará su nombre: Metzabok (Kayum, Nahá, comunicación personal, datos de campo).

Otros dioses terrenales, como el del fuego, K'ak', el Guardián de la Selva, Känank'ax, o el dios del granizo, uMehbät, ocupan cavidades naturales o templos presentes en los actuales poblados de Metzabok y Sibál (Boremanse 2020: 50-53). Del mismo modo, algunas deidades celestes, que hasta ese momento habían permanecido en Palenque, se mueven a Yaxchilán, para establecer sus moradas en los templos presentes en el sitio.

Los lacandones contemporáneos también peregrinaron al igual que sus dioses, ya que, hasta el siglo pasado, eran seminómadas; los pequeños grupos familiares se desplazaban en el vasto territorio de la selva Lacandona en búsqueda de lugares idóneos para asentarse o para evitar conflictos con otros grupos (Boremanse 1998: 15-17). La elección del nuevo sitio dependía de la disponibilidad de recursos naturales –fuentes de agua, presencia de animales o plantas para la caza y la recolección–. No obstante, tras haber entrevistado a los hijos y nietos de aquellos que realizaron estas peregrinaciones, nos percatamos de que sus ancestros seguían el camino de los dioses. Un consultante de Nahá explicó que los lacandones se comportaban exactamente como sus deidades: no permanecían durante mucho tiempo en el mismo lugar, en lapsos de dos o tres años cambiaban de posición y reubicaban sus asentamientos. Durante estos recorridos, buscaban aquellos elementos que ellos veían como marcadores de la presencia o el paso de las entidades sagradas: templos, pinturas rupestres, cuevas empleadas como osarios o depósitos rituales. En este sentido, la religiosidad lacandona demandaba el mantenimiento de un contacto constante con los dioses. En las cuevas o los templos donde residía un dios, el humano podía comunicarse directamente con él, realizaba ritos y entregaba ofrendas; también llevaba a cabo procesos de petición y agradecimiento para pedir buenas cosechas, propiciar condiciones climáticas favorables o para prevenir o curar enfermedades (Boremanse 2020; Davis 1978).

Es preciso señalar que los lacandones no conciben diferencias entre elementos naturales y culturales (artificiales), pues todo lo que se encuentra en el paisaje es una creación de los dioses. De esta manera, las cavidades naturales son templos habitados por los dioses, el agua de los lagos son sus campos de maíz, y las pirámides mayas fueron edificadas por la deidad remota Kak'och. Inclusive los artefactos que los lacandones hallaron en las cuevas, como figurillas, vasijas, además de los huesos, se consideran como seres vivos. De hecho, esos “objetos”

son descritos como gente (*winik*, en maya lacandón), los cuales poseen vida y alma (*pixan*). En el testimonio que proponemos a continuación, un sabio de la comunidad lacandona de Nahá cuenta que su compañero halló en una cueva algunas figuras antropomorfas, probablemente de barro, que posteriormente desaparecieron, porque quisieron ocultar su presencia. Nótese que, cuando se expresa en español, define esos artefactos como “muñecos”, mientras que en maya acude también al término “personas”:

Hace mucho tiempo, K'inbor me contó que en Hoch Ha' había puras muñecas, él subió, entró, hace mucho tiempo, entró para mirar, había muchas “muñecas”, como las de hule, había “muchas personas” [los muñecos, que se consideran seres vivos] en la cueva. Muchos. Yo los busqué, pero no los vi, ellos se escondieron, no estaban. Nadie los saca. Son “muy dioses” [“muy sagrados”], es muy grande la cueva (Antonio, Nahá, comunicación personal).

Tutsikbatah ten K'inbor uchik que, wooro muñeca to'an Hoch Há, lati' näkkih, mäniñ uchik, okih uyireh, ne yaan muñecas, pis k'ik', wooro winik yokol haban'i tunich. Ne yaab. Ten tinkäxta, chen mo' tinwilah, tutakah ub'äh, mäna'an. Mixmok uharik. Ne k'uh alai, ne nukuch nah (Antonio, Nahá, comunicación personal).

Hoch Ha' es el nombre que toma un sitio en la selva de Nahá, donde se encuentran un pequeño lago y una cascada. Se dice que, en la cima de ésta, se encuentra una cueva habitada por deidades menores, llamadas Chembeh K'uho' (“Dioses Errantes”). En ella, se hallaron figurillas prehispánicas que, para el informante, son los moradores de la cavidad natural. Los dioses pueden decidir revelarse u ocultarse a los seres humanos. Como podemos notar en la cita, los “muñecos” están dotados de agencia y se consideran *winik* o personas.

De esta manera, donde nosotros vemos elementos inertes, los lacandones ven a los dueños de las cuevas: seres sagrados o deidades menores que protegen los lugares que habitan. Por esta razón, queda estrictamente prohibido removerlos, incluso tocarlos. El castigo para aquellos que no respeten la prescripción es severo: será privado del alma y, por consiguiente, de la vida. Mientras que otros grupos indígenas cercanos –en particular, los tseltales de los ejidos colindantes– se han dedicado al saqueo de los sitios arqueológicos, los Hombres Verdaderos o *Hach*

Winik—como se autodenominan los lacandones— han temido y respetado esos lugares.

Durante sus peregrinaciones, los ancestros de los actuales moradores de Metzabok descubrieron el sitio hacia el siglo XVIII; en el lugar, hallaron numerosas cuevas que habían sido empleadas como osarios por los grupos mayas que los antecedieron en el área (Lozada 2023). Si bien para los arqueólogos se trata de sitios que contienen importantes vestigios de una civilización pasada, los lacandones no comparten la misma visión, pues, para ellos, se trata de los huesos de dioses terrenales que habitaron y fallecieron en aquellas cuevas (figura 4). La presencia de pinturas rupestres en los riscos y de las osamentas en las cuevas confirmó que se trataba de lugares sagrados, donde se podía entrar en contacto con los dioses en caso de necesidad (McGee 2023: 154). En particular, se interpretó el mayor depósito ritual como el santuario del dios de la lluvia o Mensabäk; la presencia de abundantes componentes óseos en la entrada de la cueva hizo que los lacandones comenzaran a considerarla como el destino final de las almas.

Mensabäk, además de ser el proveedor de la lluvia, es el dios que cuida a las almas de los difuntos, quienes llegan a su santuario tras un largo viaje en el uYaram Lu'um, el inframundo (Bruce *et al.* 1971: 118; Boremanse 1998: 91-92). En la cueva, las almas llevan una vida idéntica a la terrenal: poseen sus milpas, sus viviendas y sus cocinas, trabajan y realizan rituales como cualquier lacandón. De este modo, a partir del momento de su redescubrimiento, la cavidad natural fue integrada al complejo de las nociones escatológicas lacandonas. Una mujer de Nahá explicó que los huesos depositados en la cavidad, que pertenecieron a algunos dioses, quedaron expuestos para mostrar a los lacandones qué ocurre después de la muerte:

Allí están los huesos de los dioses, no te puedes burlar de ellos. Eso es verdad [...] si eres valiente puedes ir, pero, si no tienes el valor, no vayas a mirar los huesos de los dioses. Por eso nos dejaron los “muertos” [los huesos]. Los dioses mueren, pero se vuelven a levantar, ino están [realmente] muertos! Sólo son una muestra, para que veamos cómo vamos a morir (Nuk, Nahá, comunicación personal).

Yaan u baker k'uh titá, ma' apaastik. Esto, to hay [...] si tawah chich a wor ab'in, pero mo' chich a wor, ma'ab'ineh awireh u baker k'uh. Por eso, tutsah a kimih a to'on. Kukimih a k'uh, pero k'uh ku ká likil, jno está muerto!



Figura 4. Cueva Sak Tat donde se aprecia un osario con huesos de diversas temporalidades.

Fotografía: Josuhé Lozada.

K'uh kulikil. Sólo es la muestra, como morimos, b'ix akimih (Nuk, Nahá, comunicación personal).

Como investigadores, tenemos que tomar en cuenta las concepciones de los lacandones cuando realizamos trabajo de campo en sus comunidades. En primer lugar, por cuestiones éticas, nos vemos obligados a respetar las mismas prohibiciones prescritas para la población local; en segundo, al realizar comparaciones entre nuestra visión y la de los consultantes, emergen datos interesantes para el análisis arqueológico y bioantropológico. En el siguiente diálogo puede notarse de manera clara la diferencia entre el punto de vista del investigador y el de un lacandón:

A.: ¿Por qué antes dejaban en las cuevas los huesos de las personas?

J.: ¡Esos no son huesos de personas! ¡Son huesos de dioses! [...] Ves, ahora la gente dice que son huesos de antiguos humanos, de personas, pero mi abuelo me lo dijo, esos huesos son muy grandes, ¿y sabes de quiénes son?

Son huesos de los dioses. Antonio [un sabio lacandón de Nahá] lo dice: no toques los huesos de los dioses, Hach Akyum se fue al cielo, pero no murió, ino toques los huesos de los dioses! [...] Sabes, esos no pueden ser huesos de personas, porque cuando un hombre de afuera muere, o también los extranjeros, los ponen en los panteones, no en las cuevas, también los lacandones... Pero ahora todos dicen que son huesos de personas.

A: ¿Sabes si la cueva tiene alma?

[...]

J: Tiene su dueño, eso me lo contaron mi padre y mi abuelo. Yo les pregunté: “¿Por qué hay pinturas en las cuevas?”, “¡Ah! ¡La cueva es muy viva! La verdad, su dueño nos enseñó las pinturas, él las hizo, está viva la cueva, está viva la pintura”.

[...]

J: Esos son trabajos de los dioses [se refiere a los objetos de cerámica que están en las cuevas].

A: Pero, me dijeron que son trabajos de hombres antiguos...

J: ¡No! Hay algunos que dicen que son obras de hombres antiguos; no es así. Esas son obras de los dioses, no de hombres (Juan, Metzabok, comunicación personal).

En la cita, encontramos varios puntos que merecen ser analizados: en primer lugar, se reitera que los huesos no son humanos, sino se definen como *ubaker k'uh* (los huesos de los dioses); para el hombre entrevistado, la prueba de ello reside en el hecho de que todo ser humano al fallecer necesita enterrarse, mientras que esos cuerpos fueron dejados expuestos. Además, todos los lacandones entrevistados perciben que esos huesos son más grandes que los de una persona común. Estas dos anomalías confirmarían que, desde su percepción, no se trata de componentes esqueléticos humanos. El hombre agrega dos datos importantes: explica que las pinturas rupestres fueron realizadas por los dioses para marcar su presencia en el lugar y, además, son seres vivos que habitan el interior de los riscos. Recordemos que ninguna creación divina se considera un objeto inerte, pues cada elemento que fue plasmado por las deidades posee vida y alma (Balsanelli 2019), de manera que las deidades también se conciben como personas divisibles o partibles. La presencia de todos esos elementos sagrados convirtió a las cuevas en lugares idóneos para realizar rituales y entrar en contacto con los dioses que allí residían.

Respecto al origen de esos huesos, todos los ancianos lacandones están de acuerdo en el hecho de que se trata de huesos de deidades que fallecieron en las cuevas; sin embargo, existen dos versiones diferentes sobre la causa de su muerte. De acuerdo con algunos testimonios, alguna vez en la selva vivieron deidades menores que devoraban a los seres humanos; se convertían en jaguares y se alimentaban de la carne de los lacandones. Por esta razón, Hach Akyum los aniquiló con una enfermedad letal llamada *nah k'ak'* (viruela), y cuando sus cuerpos se descompusieron, quedaron los componentes óseos expuestos al aire libre. Por su comportamiento monstruoso, no gozaron de un entierro. Además, sus huesos siguen conservando ciertas propiedades perjudiciales para los que los manejen; en palabras de los lacandones, son “venenosos” (*ne yäk*), como lo explican dos ancianos de Nahá y Metzabok:

J.: Yo le pregunté a mi abuelo, aquí, ¿ves?, hay “cosas” en cada cueva, también en las cuevas más pequeñas hay huesos. Te vas a una cueva pequeña, hay huesos [...] Solamente aquí [en Metzabok] todos llegaban a rezar, pero, yo le pregunté: “¿Por qué murieron?, ¿qué les pasó?”. Salíó la viruela, quemó sus pieles, se llama *nah k'ak'*, se enfermaron de viruela. A.: ¿Eran gente o eran dioses?

J.: ¡Dioses! Pero, hay quien dice que son [huesos] de hombres antiguos. ¡No! [...] no son gente, son huesos de dioses (Juan, Metzabok, comunicación personal).

La anterior es la versión más difundida sobre la desaparición de los dioses, la cual también hace referencia a una importante noción lacandona sobre los componentes óseos: cuando una persona fallece, el alma principal (*pixan*) llega a su destino final, mientras que el “alma de los huesos” (*ukisin'ok*, lit. “el demonio del pie”) es una entidad anímica que permanece en el plano terrenal, arraigada al esqueleto. Ésta se considera peligrosa para los seres vivos, cuya alma, al acercarse o tocar los huesos de un difunto, será secuestrada por esa entidad maligna. Esa concepción responde a las nociones mayas sobre las propiedades fértiles de los huesos, que retienen alguna esencia que permanece en el plano terrenal, como se ha discutido ampliamente en un trabajo reciente (Balsanelli 2022).

Otros informantes sostienen que la causa del fallecimiento de esos dioses no fue un castigo divino enviado en forma de enfermedad, sino del

resultado de un proceso natural: las deidades, así como los seres humanos, envejecen y mueren, pero “fingen su muerte” (*utuus ukimi*); algunos de ellos “fingieron morir” para posteriormente trasladarse a Yaxchilán o para habitar otras cuevas y dejaron sus huesos para señalar que allí vivieron un tiempo (K’ayum, Nahá, comunicación personal, datos de campo).

Los datos que hemos analizado en este apartado permite entender la necesidad de acompañar las investigaciones arqueológicas y bioantropológicas con la información etnográfica. Eso permite realizar interesantes comparaciones entre las interpretaciones académicas y la visión de los pueblos nativos y, así, describir el paisaje sagrado y los elementos que contiene desde dos perspectivas diferentes, ambas válidas y merecedoras de ser tomadas en cuenta.

El Proyecto Arqueológico Mensabak, desde un enfoque multidisciplinario, logró establecer un diálogo cercano con la población maya lacandona, que participa de manera activa en las excavaciones arqueológicas alrededor del lago Metzabok y que ha externado sus normas locales, como la de no manipular los huesos, medida que los académicos de dicho proyecto han respetado.

COMENTARIOS FINALES

A partir de los datos expuestos en el texto, es posible mostrar los alcances de la arqueología ontológica y el valor de proyectos multidisciplinarios que toman en cuenta la perspectiva de la gente local, que reconoce y toma en cuenta los saberes tradicionales y la cosmovisión no sólo al momento de realizar nuestras interpretaciones sobre la cultura material o los componentes óseos de determinado grupo étnico, sino en el propio proceso de recopilación de la información.

Al estudiar los osarios de las cuevas del lago Metzabok desde la arqueología relacional u ontológica que mantiene un diálogo estrecho con la etnografía, se pudo abordar diversos aspectos de la cosmovisión lacandona: las nociones sobre el cuerpo y las entidades anímicas, la escatología local, las ideas inherentes a la ausencia de dicotomías como natural/artificial, objeto/sujeto. Finalmente, se pudo reflexionar sobre el paisaje sagrado visto como un espacio de interacción entre seres humanos y entidades espirituales o divinas. Se demostró cómo, en este específico contexto cultural, las cavidades naturales se comenzaron a identificar

como espacios sagrados cargados de agencia, que llamaron a la gente a realizar allí sus ceremonias y peticiones. Desde su cosmovisión y sus nociones anímicas, los lacandones atribuyeron esos despojos a determinadas deidades, que dejaron sus restos expuestos para señalar que, alguna vez, habitaron dichos lugares. Por consiguiente, de ahí en adelante, las cavidades Metzabok se marcaron como sitios sagrados e idóneos para la interacción entre humanos y no humanos, es decir, espacios privilegiados para la ritualidad.

Sin embargo, no podemos olvidar que los componentes esqueléticos humanos antiguos son objetos científicos. Nuestra propuesta es un trabajo sincrético, que toma en cuenta todas las perspectivas posibles, sin limitar la investigación a un único enfoque –científico o etnográfico–, que promueva el diálogo entre disciplinas y, por supuesto, entre el investigador y los miembros de las culturas cuyos restos se están analizando. En este sentido, necesitamos recordar que, según los diferentes miembros de una sociedad, objetos patrimoniales, históricos, sagrados, religiosos e identitarios nunca pierden su carácter de sujeto (Lerma y Argüelles 2022). Por consiguiente, desde la perspectiva de la bioética, un ejercicio importante de nuestra práctica como investigadores implica, también, manejar y tratar los componentes esqueléticos, los productos de la cultura material o de la herencia histórica, sin dejar de tomar en cuenta qué son o qué representan para la población con la que estamos trabajando. Además, el acercamiento a las percepciones de las comunidades tiene que hacerse en un marco de respeto de sus espacios sagrados y de sus propias ontologías.

Como académicos tenemos varios compromisos: por un lado, nuestro trabajo es difundir entre pares nuestros resultados de investigación y divulgar el conocimiento a un público más amplio por medio de exposiciones, pero, por otro, respetar las percepciones que las poblaciones nativas tienen respecto a su pasado y su cultura material. Por ello, se abordó el tema de la restitución de los huesos como un reclamo legítimo por parte de ciertas comunidades y en particular se revisó el caso de los mayas lacandones de Metzabok y la percepción que tienen respecto a su pasado y a los huesos que se localizan en las cuevas vistas como espacios sagrados. El Proyecto Arqueológico Mensabak es un ejemplo de arqueología comunitaria donde se incluye a la población local en los trabajos de exploración arqueológica y se respetan sus normas locales con la finalidad de seguir fortaleciendo la relación entre los investigadores y la población indígena y el respeto a la forma como conciben su realidad.

LITERATURA CITADA

ACUÑA, V.

- 2005 Antropología física, racismo y antirracismo. *Estudios de Antropología Biológica*, XII: 65-76.

ALBERTI, B.

- 2017 Archaeologies of Ontology. *Annual Review of Anthropology*, 2016, 45: 163-179.

ARANDA, C., G. BARRIENTOS Y M. DEL PAPA

- 2014 Código deontológico para el estudio, conservación y gestión de restos humanos de poblaciones del pasado. *Revista Argentina de Antropología Biológica*, 16 (2): 111-113.

ÅRHEM, K.

- 2010 Ecocosmología y chamanismo en el Amazonas: variaciones sobre un tema. *Revista Colombiana de Antropología*, 37: 268-288.

ASTOR-AGUILERA, M. A.

- 2010 *The Maya World of Communicating Objects: Quadrapartite Crosses, Trees, and Stones*, University of New Mexico Press, Albuquerque.

AYALA, P., C. ESPÍNDOLA, C. AGUILAR Y U. CÁRDENAS

- 2022 ¿Dónde están los abuelos o ancestros?, ¿cuándo y por qué salieron de la tierra y del territorio atacameño?, ¿quién los sacó?, ¿cómo están ahora? *Revista de Arqueología Americana*, 40: 197-213.

BÁEZ, L.

- 2021 Persona, cuerpo y cosmos entre los nahuas de la Sierra Norte de Puebla. En: P. Gallardo Arias (coord.), *Cuerpo y persona: Aportes antropológicos en México, El Salvador y Venezuela*, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México: 141-158.

BALSANELLI, A.

- 2019 Cuando la comida tiene alma: reflexiones en torno a las prácticas cinegéticas lacandonas. *Maguaré*, 33 (1): 47-73.

- 2022 El manejo de los restos humanos y animales: una reflexión en torno a las nociones escatológicas lacandonas. *LiminaR. Estudios Sociales y Humanísticos*, XX (2): 1-16.
- 2023 Los huesos fértiles: la conservación de los restos de las presas entre los mayas lacandonos. *Estudios de Cultura Maya*, LXI: 227-255.

BÉGUELIN, M. Y S. GÓMEZ

- 2011 Restitución de restos humanos: debates actuales y posibles escenarios futuros. Ponencia presentada en el X Congreso Argentino de Antropología Social, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.

BOREMANSE, D.

- 1998 *Hach Winik. The Lacandon Maya of Chiapas, Southern Mexico*. Institute of Mesoamerican Studies, The University at Albany, New York.
- 2006 *Cuentos y mitologías de los lacandonos. Contribución al estudio de la tradición oral maya*. Academia de Geografía e Historia de Guatemala, Guatemala.
- 2020 *Ruins, Caves, Gods & Incense burners, Northern Lacandon Maya Myths and Rituals*. The University of Utah Press, Salt Lake City.

BOAS, F.

- 1899 Anthropology. *Science New Series*, 9 (212): 93-96.

BRUCE, R. D., C. ROBLES Y E. RAMOS CHAO

- 1971 *Los Lacandonos 2: Cosmovisión Maya*. Proyecto de Estudios Antropológicos del Sureste, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México.

BUSBY, C.

- 1997 Permeable and Partible Persons: A Comparative Analysis of Gender and the Body in South India and Melanesia. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 3 (2): 261-278.

CHÁVEZ, X.

- 2017 Bioarqueología. Reconstruyendo la vida a partir de la muerte. *Arqueología Mexicana*, 143: 24-25.

CLARKE, D.

1977 *Spatial Archaeology*. Academic Press, Londres.

COMISIÓN NACIONAL DE ÁREAS NATURALES PROTEGIDAS (CONANP)

2006 *Programa de Conservación y Manejo. Área de Protección de Flora y Fauna Metzabok*. Comisión Nacional de Áreas Naturales Protegidas, México.

COOK, S.

2019 *Xurt'an. The end of the world and other myths, songs, charms, and chants by the Northern Lacandones of Nahá*. University of Nebraska Press, Lincoln.

CRIADO BOADO, F.

1999 *Del terreno al espacio: planteamientos y perspectivas para la arqueología del paisaje*. Grupo de Investigación en Arqueología del Paisaje-Universidad de Santiago de Compostela (Capa, 6), Santiago de Compostela.

CUCINA, A. Y V. TIESLER

2011 El manejo de restos humanos arqueológicos en Italia y Estados Unidos. Convergencias y divergencias con su estudio en México. En: L. Márquez Morfin y A. Ortega (coords.), *Colecciones esqueléticas humanas en México: excavación, catalogación y aspectos normativos*, Escuela Nacional de Antropología e Historia-Instituto Nacional de Antropología e Historia-Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México: 63-78.

CUCINA, A., V. TIESLER Y J. PALKA

2015 The Identity and Worship of Human Remains in Rock-Shelter Shrines Among the Northern Lacandons of Mensabäk. *Estudios de Cultura Maya*, XVI: 141-169.

CUEVAS GARCÍA, M.

2007 *Los incensarios efígie de Palenque, deidades y rituales mayas*. Universidad Nacional Autónoma de México, México.

DAVIS, V.

- 1978 *Ritual of the Northern Lacandon Maya*. Tesis, Tulane University, Nueva Orleans.

DESCOLA, P.

- 1992 Societies of nature and the nature of society. En: Adam Kuper (ed.), *Conceptualising Society*, Routledge, Londres: 107-126.
2012 *Más allá de naturaleza y cultura*. Amorroutu, Buenos Aires.

ENDERE, M. L.

- 2022 Restituciones de bienes culturales y repatriaciones de restos humanos, dos cuestiones candentes en la agenda patrimonial de Argentina. *Revista de Arqueología Americana*, 40: 237-252.

FOWLER, C.

- 2004 *The Archaeology of Personhood. An anthropological approach*. Routledge, Londres.

GARCÍA-GIL, J. G. Y J. LUGO HUPB

- 1992 Las formas del relieve y los tipos de vegetación en la Selva Lacandona. En: M. Vásquez-Sánchez y M. Ramos (eds.), *Reserva de la Biosfera Montes Azules, Selva Lacandona: Investigación para su conservación*, Centro de Estudios para la Conservación de los Recursos Naturales Ecosfera, San Cristóbal de las Casas: 39-49.

GARCÍA MAGDALENO, P. A.

- 2021 Cuerpo de carne, cuerpo de barro y cuerpo de viento. Reflexión en torno a la corporalidad entre los mayas peninsulares. En: P. Gallardo Arias (coord.), *Cuerpo y persona: Aportes antropológicos en México, El Salvador y Venezuela*, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México: 113-140.

GILLESPIE, S. D.

- 2001 Personhood, Agency, and Mortuary Ritual: A Case Study from Ancient Maya. *Journal of Anthropological Archaeology*, 20: 73-112.

GILLY, A.

- 2006 *Historia a contrapelo. Una constelación. Walter Benjamin, Karl Polanyi, Antonio Gramsci, Edward P. Thompson, Ranajit Guha y Guillermo Bonfil Batalla*. Era, México.

HARRIS, O. Y J. ROBB

- 2012 Multiple Ontologies and the Problem of the Body in History. *American Anthropologist*, 114 (4): 668-679.

HODDER, I.

- 1986 *Reading the Past*. Cambridge University Press, Cambridge.

INSTITUTO NACIONAL DE ANTROPOLOGÍA E HISTORIA

- 2017 Lineamientos para la Investigación Arqueológica en México. Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, <<https://normateca.inah.gob.mx/pdf/01496676512.PDF>>.
- 2019 Lineamientos Generales para el Manejo y Resguardo de Restos Humanos. Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, <<https://consejoarqueologia.inah.gob.mx/img/principales/pdf/11-1634852438.pdf>>.

INGOLD, T.

- 2000 *The Perception of the Environment. Essays on Livelihood, Dwelling and Skill*. Routledge, Londres.

JACORZYNSKI, W. Y J. SÁNCHEZ JIMÉNEZ

- 2013 Ética y antropología: un nuevo reto para el siglo XXI. *Desacatos*, 41: 7-25.

JIMÉNEZ, M.

- 2011 Encuentros entre bioética y antropología. En: A. Leizaola y J. M. Hernández (coords.), *Miradas, encuentros y críticas antropológicas*, Universitat Tòrrida u Virgili, Tarragona: 245-248.

KORFF, J.

- 2021 “Aboriginal remains repatriation”, Creative Spirits, <<https://www.creativespirits.info/aboriginalculture/people/aboriginal-remains-repatriation>> [consulta: 7 de marzo de 2024].

LATOUR, B.

- 2007 *Nunca fuimos modernos: ensayos de antropología simétrica*, Siglo Veintiuno, Buenos Aires.
- 1999 *Pandora's hope: essays of the reality of science studies*. Harvard University Press, Cambridge.

LERMA, M. C. Y J. M. ARGÜELLES

- 2022 Management and Conservation of Human Remains from Mesoamerica: Ethical, Legal, and Technical Recommendations. En: V. Tiesler (ed.), *The Routledge Handbook of Mesoamerican Bioarchaeology*, Routledge, Londres: 33-48.

LÓPEZ AUSTIN, A.

- 1984 *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, II, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

LOZADA, J.

- 2023 *Arte rupestre en las casas de los dioses. Paisaje y peregrinaciones en las lagunas Mensabak y Pethá, Chiapas*. Instituto Nacional de Antropología e Historia (Colección Arqueología, Serie Logos), México.

LOZADA, J. Y J. P. PALKA

- 2022 La colaboración en el diseño de mecanismos exitosos para la repatriación de un cilindro efígie maya de cerámica a Chiapas, México. *Revista de Arqueología Americana*, 40: 183-195.

LOZADA, J. Y S. VIGLIANI

- 2021 Un soplo de vida en la pared. Arte rupestre y la noción de persona entre los mayas del Posclásico de Laguna Mensabak, Chiapas. *Revista LiminaR*, 19 (1): 225-241.

MÁRQUEZ MORFÍN L.

- 2011 Las colecciones esqueléticas humanas en México: Algunos aspectos sobre la normatividad del INAH y su repercusión en las líneas de investigación de la bioarqueología. En L. Márquez Morfín y A. Ortega (coords.), *Colecciones esqueléticas humanas en México: excavación, catalogación y aspectos normativos*, Escuela Nacional de Antropología

e Historia-Instituto Nacional de Antropología e Historia-Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México: 15-29.

MÁRQUEZ MORFÍN, L. Y A. ORTEGA (COORDS.)

- 2011 *Colecciones esqueléticas humanas en México: excavación, catalogación y aspectos normativos*. Escuela Nacional de Antropología e Historia-Instituto Nacional de Antropología e Historia-Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México.

MARTÍNEZ GONZÁLEZ, R.

- 2013 *Cuiripú: cuerpo y persona entre los antiguos p'urhépecha de Michoacán*. Instituto de Investigaciones Históricas (Culturas Mesoamericanas, 6), Universidad Nacional Autónoma de México, México.

McGEE, J.

- 2005 Ancient Ruins and Modern Maya: The Role of Yaxchilan in Non-Christian Lacandon Maya Beliefs. *Mesoamerican Voices*, 2: 63-76.
2023 *Watching Lacandon Maya Lives*. 2a. ed., Rowman & Littlefield, Lanham.

MENDIOLA, F.

- 2008 Espacio, territorio y territorialidad simbólica. Casos y problemática de la arqueología en el Norte de México. *Nóesis. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, 17 (33): 12-44.

MULLER, J.

- 1994 Anthropology, bioethics, and medicine: a provocative trilogy. *Medical Anthropology Quarterly*, 8, (4): 448-467.

ORTEGA, A.

- 2011 Los restos de nuestros antepasados en la construcción del patrimonio cultural tangible y la identidad de México. En: L. Márquez Morfín y A. Ortega (coords.), *Colecciones esqueléticas humanas en México: excavación, catalogación y aspectos normativos*, Escuela Nacional de Antropología e Historia-Instituto Nacional de Antropología e Historia-Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México: 29-50.

- PALKA, J.
 2005 *Unconquered Lacandon Maya. Ethnohistory and Archaeology of Indigenous Culture Change*. University Press of Florida, Gainesville.
- POTTER, V. R.
 1971 *Bioethics: Bridge to the future*. Prentice Hall, Hoboken.
- SANTOS-GRANERO, F.
 2009 Introduction: Amerindian Constructional Views of the World. En: F. Santos-Granero (ed.), *The Occult Life of Things. Native Amazonian Theories of Materiality and Personhood*, The University of Arizona Press, Tucson: 1-29.
- SCHERER, A.
 2015 *Mortuary Landscapes of the Classic Maya. Rituals of Body and Soul*. University of Texas Press. Austin.
- SCHUTZ, A. y T. LUCKMANN
 2003 *Las estructuras del mundo de la vida*. Amorrortu, Buenos Aires.
- STUART, D.
 1998 The fire enters his house: Architecture and ritual in Classic Maya texts. En: S. D. Houston (ed.), *Function and meaning in Classic Maya architecture*. Dumbarton Oaks, Washington: 373-425.
- STRATHERN, M.
 1988 *The Gender of the Gift. Problems with Women and Problems with Society in Melanesia*. University of California Press, Berkeley.
- RUIZ, J.
 2021 *Vida y muerte en las postrimerías del colapso maya*. Access Archaeology, Archaeopress, Oxford.
- SERRANO, C. y A. TERRAZAS
 2000 Tendencias actuales de la osteología antropológica en México. *Trace, Procesos Mexicanos y Centroamericanos*, 38: 88-92.

TIESLER, V.

- 1999 *Rasgos bioculturales entre los antiguos mayas: aspectos arqueológicos y sociales*. Tesis, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

TIESLER, V., A. CUCINA Y S. SUZUKI

- 2010 Proyecto Arqueológico Mensabak, Chiapas. Estancia 6/2010. Informe técnico entregado al Proyecto Arqueológico Mensabak. Facultad de Ciencias Antropológicas, Universidad Autónoma de Yucatán, Mérida.

TIESLER, V. Y J. RUIZ

- 2023 Evidencias de antropofagia en el registro mortuario mesoamericano. *Arqueología Mexicana*, XXX (180): 45-52.

TILLEY, C.

- 1994 *A Phenomenology of Landscape. Places, Paths and Mountains*, Berg, Oxford.

TABARES, E., J. ROSIQUE Y M. E. DELGADO

- 2012 Tendencias de la bioantropología y un estudio de caso: su desarrollo académico en la Universidad del Cauca. *Revista Colombiana de Antropología*, 48 (1): 259-278.

VELÁSQUEZ GARCÍA, E.

- 2023 *Los componentes anímicos del cuerpo humano entre los mayas clásicos*. Fondo de Cultura Económica, México.

VENTURA, R.

- 2012 Bioética, antropología biológica y poblaciones indígenas amazónicas. *Estudios De Antropología Biológica*, 9, <<https://doi.org/10.22201/iiia.14055066p.1999.30750>>.

VIVEIROS DE CASTRO, E.

- 2004 Perspectivismo y multinaturalismo en la América indígena. En: A. Surrallés y P. García Hierro (eds.), *Tierra adentro. Territorio indígena y percepción del entorno*, Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas, Lima: 37-80.

- 2010 *Metafísicas caníbales. Líneas de antropología postestructural*. Katz, Buenos Aires.
- 2012 *Cosmological perspectivism in Amazonia and elsewhere*. HAU (Masterclass Series, 1), Manchester.

VOS, J. DE

- 1988 *La paz de Dios y del rey. Laconquista de la Selva Lacandona (1525-1821)*. Fondo de Cultura Económica, México.

WASHBURN, S. L.

- 1951 The New Physical Anthropology. *Transactions of the New York Academy of Sciences*, Series II, 13 (7): 298-304.