

## UBÈEL PIXAN: EL CAMINO DE LAS ALMAS. ANCESTROS FAMILIARES Y COLECTIVOS ENTRE LOS MAYAS YUCATECOS

OLIVIER LE GUEN  
Max-Planck-Institute for Psycholinguistics

### INTRODUCCIÓN

Este artículo se plantea investigar la relación entre las costumbre funerarias prehispánicas y actuales entre los mayas yucatecos.<sup>1</sup> Se propone que, mediante un proceso ritual, las almas de los muertos entre los mayas yucatecos pueden ser consideradas como “ancestros”. El análisis de esta propuesta no solamente permite entender mejor las costumbres funerarias de los mayas yucatecos en la actualidad, sino que posibilita una reconstrucción de carácter histórico de la relación entre proceso de inhumación y categoría ancestral.

Se presenta una definición de las almas como ancestros, divididas en dos categorías: los ancestros familiares y aquellos colectivos. Esta definición de los ancestros se basa en diversos criterios de análisis; a saber: el lugar de enterramiento, el sitio del ritual y el tipo de tratamiento ritual. Los ancestros familiares tendrían sus restos sepultados en contextos domésticos y los rituales se limitarían al cuadro familiar, mientras que los ancestros colectivos son enterrados en contextos domésticos y también en otros no-domésticos (es decir “publicos”) y los rituales correspondientes se efectúan a nivel comunal. La diferencia entre los cultos familiares y colectivos radica en el nivel de su función identitaria: al nivel familiar y/o colectivo como medio de creación de linajes. También parece que en el pasado podrían haber tenido otras funciones relacionadas con el parentesco, como medio de legitimización de herencia de bienes o títulos, entre otros.

La aparición de nuevos lugares de enterramiento, tales como los cementerios, modificó las prácticas funerarias existentes. Aun cuando estas modificaciones son de cierta importancia, el sistema cosmológico parece no haber cambiado; así, podemos decir que se trata de una adaptación, que se refleja en las modificaciones

<sup>1</sup> Quisiera agradecer a Lorena Pool Balam, René Petrich, Valentina Vapnarsky, María Alejandra Pérez y Chloé Andrieu, así como a los dos dictaminadores anónimos por la lectura atenta de este artículo, sus correcciones y comentarios [N.E. La corrección de estilo fue realizada por los editores].

del “camino de las almas”. Por eso, el análisis de dichos caminos de las almas se propone como una muestra de cómo las variaciones en las prácticas funerarias recientes pueden reflejar adaptaciones de prácticas antiguas, considerando que ambas pertenecen a un mismo patrón. Se espera que la propuesta desarrollada en este trabajo pueda ser discutida y usada para explicar prácticas funerarias relacionadas por la arqueología.

Desde un punto de vista teórico el análisis se limita a criterios temporales y espaciales que se consideran a la escala de la península de Yucatán, sin embargo, se aplica a los grupos culturales yucatecos<sup>2</sup> desde el periodo Posclásico (e incluso algunos ejemplos anteriores) hasta el periodo actual. La perspectiva teórica y metodológica adoptada en este artículo consiste en una etnografía minuciosa con el fin de entender un sistema de creencias sobre la muerte a una escala delimitada a unos pueblos, pero que pueda ser considerada o equiparada de manera más amplia. El marco teórico que se considera se basa en una aproximación “émic” y “étic” (Goodenough 1970; Harris 1980). La descripción émic de las costumbres funerarias de los mayas hace énfasis en cómo los mayas mismos conciben el desarrollo y los motivos del ritual, sus concepciones de las almas y cómo se relacionan con ellas. Con la descripción étic, se intentará, a partir de los hechos observables, entender y reconstruir las implicaciones históricas de las varias formas de culto a los ancestros.

La idea general de este trabajo es investigar la relación entre las costumbres funerarias y rituales mayas con el fin de hallar la coherencia del sistema para, en un segundo momento, analizar y entender las variaciones que pueden ser observadas en otros grupos culturales. Esta forma de análisis puede ser vista como complementaria a la de grupos de trabajos como los de Mario Humberto Ruz, que han coleccionado y analizado un número considerable y valioso de observaciones etnográficas a nivel inter-étnico, considerando el área maya en su totalidad (Ruz, 2002 y 2003).

La investigación de campo, llevada a cabo en el pueblo de Kopchén (Quintana Roo, México) y en los pueblos vecinos totalizó 24 meses, entre 2003 y 2008. La etnografía participante y las entrevistas fueron realizadas en idioma maya yucateco. Las personas entrevistadas incluyen hombres y mujeres de diversas edades y especialistas rituales (rezadores y *h men*). Se incluyeron también entrevistas realizadas en el pueblo yucateco de Chemax.

En una primera parte, se definirán los diversos conceptos y sus categorías que se consideran en este artículo, diferenciando entre muerte, muertos y ancestros. En una segunda parte se expondrán las variables que permiten demostrar la existencia de cultos a los ancestros en sus variantes familiares y colectivos, y cómo diferenciarlos. Finalmente, la tercera parte se dedicará al análisis diacrónico de la

<sup>2</sup> El grupo yucateco está determinado por criterios lingüísticos. Sin embargo, consideraremos en nuestro análisis a los grupos lingüísticos yucatecos de México y de Belice; los itzáes y los mopanes de Guatemala y de Belice, con excepción de los lacandones de México, cuyos patrones de prácticas funerarias se diferencian de las de los anteriores grupos (Le Guen, Olivier, 2003: 171-205).

evolución de las formas de inhumación en general y al análisis de las modificaciones en los caminos de las almas, particularmente relacionadas con los lugares de inhumación.

## I. MUERTE, MUERTOS Y ANCESTROS FAMILIARES Y COLECTIVOS

Antes de considerar la categoría de ancestros, familiares o colectivos, conviene proponer algunas definiciones. En varias culturas, el fallecimiento no significa la muerte definitiva y no todos los muertos tienen el mismo estatus. Tampoco todos los seres del pasado son considerados antepasados o ancestros. En esta primera parte se proponen definiciones de los términos que serán utilizados más adelante, las cuales se basan a la vez en el examen de los términos mayas y, en la literatura relativa a la área maya, incluyendo otras perspectivas sobre la ancestralidad en varias partes del mundo donde los cultos a los ancestros han sido descritos de manera muy precisa.

### I.1 EL FALLECIMIENTO, LA MUERTE Y LAS ALMAS

Tal como se registra en varias sociedades, la muerte entre los mayas yucatecos no ocurre con el fin de las funciones fisiológicas. En los idiomas yucateco —actual y colonial— (Álvarez, 1980: 263; Bricker, Po'ot Yah y Dzul de Po'ot, 1998: 128), itzaj (Hofling y Tesucún, 2000: 331), mopán (Mopan, 2003: 50) y lacandón (Bruce, 1968: 36), la raíz *kim*<sup>3</sup> significa “muerte” o “muerto”. Esta raíz (que puede ser nominalizada con un sufijo *-Vl*, como en *kim-il*), en maya yucateco también hace referencia a la pérdida de la conciencia, revelando una relación particular del alma (*pixan*) con el cuerpo físico (*winkila*). Se dice, entre los mayas de la Península, que durante el sueño el alma se aleja del cuerpo. Tras la muerte nunca regresa. Entre estos dos estados: sueño y muerte, los movimientos del alma crean varios tipos de estados. Por ejemplo, *kimil wèenel* se traduce literalmente como “muerte sueño” y significa “dormir muy profundamente”. De la misma forma, *kim-en/kim-il*, significa también “muerte”, pero también puede hacer referencia al estado de una persona que se ha desmayado.<sup>4</sup> Ambos estados son muy peligrosos por el hecho de que el alma no está en el cuerpo de la persona. Durante estas experiencias en que el alma se aleja del cuerpo físico, puede llegar a otros lugares, a veces hasta el Paraíso. Es así, dicen los informantes de Kophén, como se sabe lo que les ocurre a las demás almas cuando mueren “definitivamente”.

<sup>3</sup> La duración de la vocal varía según los contextos de empleo.

<sup>4</sup> En otras partes de la península se usa también *sàat óol* que significa literalmente “la energía vital perdida”. Se refiere sin embargo al mismo proceso. De hecho, *óol*, en tanto componente de la persona entre los mayas, no es sinónimo de *pixan*. La pérdida del primero no llega a provocar la muerte, a diferencia de lo que ocurre cuando se a lo que ocurre cuando esto sucede con el *pixan*.

El fallecimiento (*ukiimil máak*) ocurre con el fin de las funciones vitales. Empezan entonces los preparativos del cuerpo sin vida y los rituales asociados hasta el enterramiento en la tumba (limpieza del cuerpo, vísperas, rezos, etcétera), pero entre los mayas de la Península se puede decir que la muerte definitiva ocurre a los tres días del fallecimiento (Echeverría, 1984; Redfield y Villa Rojas, 1967; Villa Rojas, 1987). Durante ese periodo, se dice en Kopchén, el difunto (ahora una alma) piensa que continúa entre los vivos. Se entera de su nuevo estado solamente al escuchar la mención de su nombre durante el ritual que se lleva en su honor en su casa al tercer día. Esa noticia le pone muy triste y se dice que llora, dato ya reportado por Villa Rojas para otros poblados (1987: 427).

Después de la muerte el *pixan* o “alma” se separa del cuerpo. Y es este componente de la persona el que va a sobrevivir y el que regresará a la tierra durante los rituales. Parece que el *pixan* conserva las características de la persona, tales como su memoria y su personalidad aunque se alteran con su nuevo estado y se van perdiendo con el tiempo. Así, el “patrón” de la iglesia de Kopchén asegura que cuando regresan los *pixan-o’ob* (alma-plural) sobre la tierra, miran el mundo de los vivos como si fuera “en un sueño”. El patrón utiliza esta metáfora para explicar la imprecisión de las percepciones de las almas. Así, tienen dificultades de reconocer a los vivos que no son familiares y también a los familiares en contextos no-rituales. La mención del nombre durante el ritual, como lo veremos más adelante, será fundamental para que el *pixan* se ubique en la tierra de los vivos.

En la definición que se propone en este artículo, todos los muertos son *pixan* y todos, después de un ciclo ritual de un año, pueden ser ancestros, pero no todos lo serán. Pero antes de proponer una definición de la categoría que será considerada como “ancestros”, se ha de diferenciar de otras categorías que refieren también a las generaciones anteriores tales como los “antepasados” o las humanidades anteriores.

En la terminología aquí empleada, se considera la categoría “antepasados” como una traducción del grupo al cual se refieren los mayas hablando de los *nukuch máako’ob* “grandes personas” (plural de *noboch máak*). Este grupo es una categoría genérica que usan para referirse a tres tipos de personas (a) Las personas ancianas vivas, las personas antiguas de generaciones pasadas (del mismo ciclo histórico) y también a las humanidades anteriores. Esta última categoría, es a veces conocida como *P’uuso’ob* y parece referir a los mayas antiguos (con quien los mayas contemporáneos de Quintana Roo no ven una relación continua). Refiere también a (b) las autoridades pasadas y presentes, a la vez que (c) para denominar a los espíritus guardianes del monte (Vapnarsky y Le Guen, 2006).

En un sentido muy general, los difuntos forman parte de los antepasados. Sin embargo, aun cuando los incluyen en tal categoría (*nukuch máako’ob*), los mayas no consideran a los espíritus guardianes del monte (o *Yúuntsilo’ob*) iguales a los *pixano’ob*. Al contrario de lo que aquí apuntamos para los ancestros, la literatura señala que los antepasados no son obligatoriamente individualizados y en oca-

siones parecen más relacionados con el espacio o el paisaje (Ruz, 2003). En este sentido se considera el término *pixan* como una entidad que puede llegar a ser ancestro, lo cual se explica en el siguiente apartado.

## 1.2 ANCESTRALIDAD Y PRÁCTICAS RITUALES

Lingüísticamente no parece existir en maya un lexema que pudiera corresponder al concepto de “ancestros”, aun cuando existe una definición del “linaje” o *ch'iibal*. Sin embargo, la categoría de ancestros puede ser identificada mediante otras aproximaciones. La definición que se propone aquí los considera como una categoría analítica definida primeramente por el ritual, visto a su vez como reafirmación de los vínculos del linaje.

El proceso ritual es indispensable para considerar la transformación del alma como ancestro. La muerte *per se*, como nos recuerda Durkheim, no puede ser concebida como un proceso de divinización “*Parce qu'elle [la mort] consomme, d'une manière plus complète et plus définitive, la séparation de l'âme d'avec les choses profanes, elle peut bien renforcer le caractère sacré de l'âme, si celle-ci le possède déjà, mais elle ne le crée pas*” (1912, p. 55)

Entre los mayas yucatecos, a la muerte sucede una serie de rituales durante el primer año. Después del fallecimiento la familia procede al velorio, que dura tres días. Durante este tiempo, hace varias ofrendas (*máatan*) según sus recursos económicos. Al término de los tres días se reza un rosario en el cual se menciona por primera vez el nombre del difunto. Es en este momento cuando al fin el alma se da cuenta de que ha fallecido. Después se llevan a cabo rezos “de novena” cada ocho días —el primero de ellos llamado *biix* en Maní (Echeverría, *op. cit.*: 53) y en Chemax— y así durante un mes, al tercer mes y hasta llegar a la última novena en el aniversario de la muerte. Desde entonces, se celebrará anualmente, ceremonia que se conoce en maya como *kaabo de aanyo* (“el cabo de año”). Durante este primer año de la muerte, el alma tiene un estatus particular, pues ha de cumplir con la función de *kuch kiib*, o “cargador de vela”, función considerada muy penosa. Al fin de los rituales del *hanal pixan*, el *kuch kiib* tiene que recoger los cabos de velas y hacerse cargo de ellos. Además, en Kopchén se dice que el alma no puede alimentarse durante el primer *hanal pixan* a un año de su muerte, y tampoco se le invoca por su nombre.

Este primer año después de la muerte se interpreta en este trabajo como parte de un proceso de “ancestralización”. De acuerdo con autores como Durkheim, Goody o Wolf, el proceso ritual hace al ancestro. El culto a los ancestros en este sentido se opone al culto a los muertos. El último es un rito de conmemoración mientras que el primero es un acto de propiciación dedicado a los ancestros a través de ofrendas (comida o sangre), libaciones, objetos materiales, oraciones o cualquier señal de respeto. Estas ofrendas no son regalos opcionales sino obligaciones que los vivos tienen que cumplir con sus muertos para satisfacerles o evitar su

ira (Goody, *op. cit.*; Wolf, 1974). Entre los mayas yucatecos los vivos tienen la obligación de cuidar a las almas alimentándolas y también ofrendándoles nuevas ropas. Si no están satisfechas, las almas de los muertos pueden manifestar su descontento a través de manifestaciones oníricas y llegan incluso a castigar a sus parientes vivos, mandándoles enfermedades para exigir rituales de compensación (Ruz, 2002 y 2003).

El vínculo de filiación es fundamental en la definición del culto a los ancestros. Sin embargo, los ancestros se definen considerando un linaje (Fortes, 1965). En Japón, según Smith (1974) los ancestros sin descendientes pueden ser venerados. De manera comparable, las almas sin descendencia son veneradas entre los mayas yucatecos y se les ofrece comida durante el ritual anual del *hanal pixan*. La diferencia de tratamiento ritual, como se expondrá más adelante, reside en el orden de acceso a los ofrendas. En varias sociedades, el culto a los ancestros es parte de las instituciones familiares y permite un control social de los muertos sobre los vivos, como es el caso de los Tallensi (Fortes, *op. cit.*). En otras sociedades, el culto a los ancestros se relaciona con la herencia, ya sea de tierras como en África o en China (Ahern, 1973; Goody, 1962) o con los derechos, como en Japón (Smith, *op. cit.*). Se sugiere que el culto a los ancestros entre los mayas yucatecos pudiera haber sido esencial durante la época prehispánica y colonial por la herencia de propiedades o títulos (Gillespie, 2000b; McAnany, 1995; Roys, 1940; Tozzer, 1941), punto que se discutirá más adelante.

En una publicación anterior (Le Guen, 2003) se ha mostrado que los yucatecos, mopanes e itzáes practican culto a los ancestros en tanto los lacandones se limitan a un culto a los muertos. Los criterios de definición son varios (enumerados anteriormente) pero una característica fundamental es, sin duda, el retorno cíclico del alma a la tierra y su tratamiento ritual. De acuerdo con Durkheim, se puede diferenciar entre los ritos que siguen a la muerte por las almas y el culto a los ancestros:

*Un culte, en effet, n'est pas simplement un ensemble de précautions rituelles que l'homme est tenu de prendre dans certaines circonstances ; c'est un système de rites, de fêtes, de cérémonies diverses qui présentent toutes ce caractère qu'elles reviennent périodiquement. Elles répondent au besoin qu'éprouve le fidèle de resserrer et de raffermir, à des intervalles de temps réguliers, le lien qui l'unit aux êtres sacrés dont il dépend [...]. De même, il n'y a culte des ancêtres que quand des sacrifices sont faits de temps en temps sur les tombeaux, quand des libations y sont versées à des dates plus ou moins rapprochées, quand des fêtes sont régulièrement célébrées en l'honneur du mort (op. cit., 56).*

En ese sentido, el *hanal pixan* corresponde a esta definición de culto a los ancestros. De acuerdo con lo que ha sido expuesto con anterioridad, se consideran los *pixan* como entidades ontológicas propias que pueden ser venerados ritualmente como ancestros familiares o colectivos, según varias condiciones que se expondrán más adelante (lugar de enterramiento, tipo de ritual y lugar del

ritual). De esa forma, se considera que un *pixan* puede ser tratado como ancestro familiar y a la vez como un ancestro colectivo, pero no en el mismo contexto ritual. Lo cual nos indica una compleja dinámica ritual que será detallada en el siguiente apartado.

## 2. EL ALMA, LOS HUESOS Y EL RITUAL: ANCESTROS FAMILIARES Y COLECTIVOS

En esta sección se examinará cómo el retorno de las almas y los procesos rituales, combinados con los lugares de enterramiento, sirven para diferenciar categorías de ancestros familiares y colectivos.

### 2.1. EL RITUAL: EL HANAL PIXAN

Los mayas consideran que las almas de los muertos regresan a la tierra a fines del mes de octubre para recibir ofrendas dedicadas por sus descendientes o ascendientes vivos. Las ceremonias del *hanal pixan* (literalmente “la comida de las almas”), se desarrollan en dos partes: primero son recibidas las almas de los niños durante la noche del 31 de octubre y el día siguiente, primero de noviembre, las de los adultos. En Yucatán se considera que las almas de los muertos se quedan en la tierra una semana: el 7 de noviembre se despiden las almas de los niños y el 8 las de los adultos (Echeverría, *op. cit.*: 67; Redfield y Villa Rojas, *op. cit.*). En Quintana Roo se celebra la despedida de todas las almas el 24 de diciembre.

La fiesta del *hanal pixan*, en su forma y periodicidad actual es claramente una recuperación de la costumbre europea de los días de los muertos. Sin embargo, sus orígenes y sus deseos son visiblemente prehispánicos, aun cuando no se encuentran indicios explícitos en los textos coloniales españoles (*cf.* Le Guen, *op. cit.*).

Una de las finalidades de los rituales para los muertos, como para la mayoría de las entidades sobrenaturales del panteón maya, es alimentar las almas entregándoles la esencia (inmaterial) de los alimentos (se habla también de *subuy*, literalmente lo “puro” de las ofrendas, para insistir en su carácter intacto). En las ceremonias para las almas de los muertos, el objetivo también es “recordar” (*k’ah-s-ik*) ascendientes o descendientes muertos. Entre los mayas, esta conmemoración de los vivos por sus muertos culmina a través de la mención del nombre. En este sentido *k’ahsik* no solamente significa “pensar” o “recordar” a los muertos; incluye también la acción de nombrarlos, una acción peligrosa que debe realizarse dentro de un espacio y proceso ritual controlado.<sup>5</sup>

Cuando las almas regresan a la tierra no recorren los espacios libremente, siempre son acompañadas/vigiladas por lo que se denomina un “pasador de almas”, cuyas ofrendas son preparadas especialmente. Se dice que es la *Ki’ichpam Màama*

<sup>5</sup> Para un análisis de los rituales como actos de conmemoración ver Ruz, 2002.

(la Virgen María) quien guía las almas de los niños difuntos. Yuum Kimil, la figura maya de la muerte, es la entidad quien acompaña a las almas de los adultos. Los informantes señalan que las ofrendas dedicadas a esta entidad son cosas que se comen muy lentamente (huevo con cáscara, pata de gallina),<sup>6</sup> pues la Muerte es muy *ts'iiik* (“brava”) y cuando termina de comer, se lleva a las almas. Muchas veces parece que esta entidad es denominada o confundida como “ánima sola” (Echeverría, *op. cit.*: 65; Orilla 1996 : 23-24) o almas que no tiene parientes vivos que las recuerden. Una explicación por la cual es posible que se mencione “ánima sola” en vez de decir “la Muerte”, reside en el peligro de mencionar los nombres de entidades poderosas, evocándolas. Ella también, como las ánimas sin parientes que les recuerden, tienen una ofrenda distinta a la de los *pixan* que son nombrados durante el ritual. A veces se pone un *ch'uyub* enfrente de la casa para las ánimas sin parientes vivos. Pero la versión puede variar en cada comunidad y la comida que se ofrece en el *ch'úuyub* se considera, en Chemax por ejemplo, para Yuum Kimil, “*u yúumi le pixano'obo*” (“el cuidador/responsable de las almas”). Es decir, para la muerte, no para las ánimas sin familiares vivos.<sup>7</sup>

#### LOS ANCESTROS FAMILIARES

Al fin de exponer en qué medida se puede considerar la categoría de ancestros familiares, se expondrán varios criterios que, reunidos, oponen esta categoría a la de ancestros colectivos. Primeramente el enfoque estará en los lugares de enterramientos, subrayando la importancia del lugar de enterramiento de los huesos. Enseguida se analiza el tipo de ritual realizado por los ancestros familiares y la manera en que establecen jerarquías entre los vivos y las almas. Finalmente se abordará la importancia del enterramiento en sitio familiar en relación con los caminos de las almas.

#### LOS LUGARES DE ENTERRAMIENTO DOMÉSTICO

Hay evidencias que indican que desde el Preclásico se encuentran tumbas debajo de las casas, como en El Cuello o Tikal (Hammond, 1991; Haviland, 1985; Joyce, 2003), pero la falta de excavaciones fuera de los centros urbanos, es decir, en

<sup>6</sup> De acuerdo con algunas personas en Chemax, una racionalización de esta práctica considera que se le ofrecen a *la Muerte* alimentos difíciles de manipular, toda vez que Yuum Kimil tiene el aspecto de un esqueleto y suponiendo que “tomara” el huevo entre sus falanges, éste caería en su recipiente varias veces antes de lograr comerlo. En Kopchén como en Chemax la idea es provocar esta demora a la Muerte para dar tiempo a las almas.

<sup>7</sup> Entre los Itzáes de San José, Guatemala, además de la Muerte, toma parte en los rituales familiares de los que pidieron recibirla durante tres años seguidas, una de las tres *kalabèera* (“calaveras”) que pertenecían a personajes antiguos y estimados enterrados debajo de la iglesia Reina, Ruben E., 1962 *The ritual of the skull*. Expedition 4(4): 27-35. De manera similar a lo que se expuso anteriormente, sus ofrendas son dispuestas aparte, en una mesa especialmente preparada para ello.

las partes donde vivía la gente común, no permite todavía una generalización en cuanto a la proporción de este tipo de entierro según las épocas. Sin embargo, en el siglo xvi, después de la Conquista, el obispo Diego de Landa relata que la gente del pueblo siguió siendo enterrada dentro o alrededor de sus casas (*apud* Tozzer, 1941: 130).

Durante el periodo colonial, la introducción del entierro en la iglesia o bien en el cementerio cercado (el “campo santo”), impone nuevos usos que tienen repercusiones tanto en el ámbito religioso como en el social. Sin embargo, se puede considerar que este tipo de entierro estaba limitado a los centros urbanos. Podemos pensar que el entierro en contexto doméstico se perpetuaba en las zonas rurales y en los pueblos; lo que aún era evidente en las prácticas vigentes al principio del siglo xx. Cuando Thomas Gann recorrió Honduras Británicas, hoy Belice, en 1910, notó que los mayas seguían enterrando a sus muertos debajo de sus casas<sup>8</sup> (Gann, 1918: 85; Gann, 1928: 51-52). Thompson menciona también esta costumbre entre los yucatecos de Belice alrededor de 1900 y precisa que perduraba todavía en los años 1930 entre los kekchís de San Pedro Carcha, Alta Vera Paz (Thompson y Laufer, 1930). En la misma época, en el actual estado de Quintana Roo, Pacheco Cruz observó que en los pueblos de los cruzo’ob<sup>9</sup> de Santa Cruz de Bravo, x-Yatil y x-Muluc, se enterraba a los muertos en lugares cerca de las casas y en los patios (1934: 32).<sup>10</sup>

En la actualidad se perpetúan los entierros en el *sòolar* (el terreno alrededor de la casa), aunque no es ya la norma. En el mes de febrero de 2005, en el pueblo de Kopchén, Quintana Roo, un hombre fue enterrado detrás de su casa, sin que nadie lo encontrara problemático (Valentina Vapnarsky, com. pers.). En el pueblo de Chanchah Veracruz, también en Quintana Roo, algunas de estas tumbas han sido remozadas con concreto y se pueden observar en un contexto claramente doméstico: a un costado de la cocina por ejemplo. En 2006, cuando evocamos este tema con una habitante del pueblo de Kopchén, confesó que no quería ser inhumada en el cementerio del pueblo, refiriéndose a éste como *te’ ich k’áaxo’* (“allá en el monte”) sino más bien en su propio solar. Como muchos otros vecinos, ella insiste que la libertad acerca del entierro en contexto doméstico depende, ante todo, de la voluntad del poder político local (que lo apoya o bien lo prohíbe estrictamente). Se puede observar que, originalmente, la casa o el espacio doméstico, era un lugar legítimo de entierro y que en cierta medida, el patrón de enterramiento en contexto doméstico ha perdurado hasta la actualidad.

<sup>8</sup> Esta práctica también fue observada entre los tzeltales de Chiapas por Blom & La Farge en la década de 1920. Blom, Frans y Oliver La Farge, 1926.

<sup>9</sup> Nombre de los mayas rebeldes de la Guerra de Castas (1847-1907).

<sup>10</sup> Asienta Pacheco Cruz: “Corroboramos lo que dice el P. Landa con relación a que enterraban a sus deudos ‘dentro de sus casas o a espaldas de ellas,’ es rigurosamente cierto porque en pleno siglo xx se practica esta costumbre en las comunidades de Santa Cruz de Bravo, como lo comprobamos con las figuras que impresionamos”. Pacheco Cruz, Santiago, 1947.

## 2.2.2 RITUALES DOMÉSTICOS Y ORDEN DE LOS RECIPIENDARIOS

Se pueden considerar dos tipos de rituales para los muertos en contexto doméstico: (1) el ritual del aniversario de la muerte, el *kaabo de aanyo* (“cabo de año”) y rituales excepcionales, y (2) los rituales realizados durante el periodo del *hanal pixan* en noviembre.

La diferencia entre ellos reside en el número de beneficiarios. El ritual del tipo 1 considera un beneficiario único. Durante el ritual del *kaabo de aanyo* se llama únicamente al alma de la persona difunta ese día, un año atrás. Se dice que al nombrarla el alma viene del lugar donde está durante el año y se va al fin del ritual. Se reúnen miembros de la familia (obligatoriamente los padres en caso de que estén vivos) y se llama a veces (pero no es imprescindible) a un rezador. Durante el ritual el alma es la única beneficiaria (con la Muerte, que la acompaña). En el altar se ofrece comida y se prenden una vela para el alma y otra para la Muerte (*Yuum Kimil*).

Ocasionalmente durante el año, ocurre que uno sueña con un pariente difunto. Por lo general, tal sueño es interpretado como señal de que el alma del difunto no está satisfecha y requiere un ritual. Éste se hace de la misma forma que el del *kaabo de aanyo*. Éstos son rituales excepcionales.

El ritual de tipo 2, a diferencia de los anteriores, considera beneficiarios múltiples. En los rituales hechos para los adultos en la casa durante el *Hanal pixan* (1° de noviembre) las almas que se llaman son múltiples. Se les invoca según un orden preciso que refleja su proximidad parental con Ego, la persona que ofrece el ritual.

A fin de entender el funcionamiento del proceso de distribución de las ofrendas, se expondrá un ejemplo. Supongamos que es el padre de familia quien ofrece el ritual, y que éste tiene sus padres, abuelos y dos tíos muertos. Entonces se llamará (nombrará en el rezo) primeramente a los padres, después a los abuelos y finalmente a los tíos. A veces ocurre que conforme el grado de parentesco con Ego se aleja, el nombre propio de algunos familiares se olvida (supongamos, el abuelo materno). En este caso, se le llama de forma impersonal (de acuerdo con el parentesco: “abuelo, padre de mi madre”) después de los antes mencionados. Las almas de los demás muertos son igualmente llamadas: “todos los *pixanes*”. Por último, se invoca a la Muerte. Los mayas dicen que las almas consumen las ofrendas según un orden preciso: desde las más próximas a Ego en parentesco, hasta las demás.

Hay que señalar que la mayoría de los rituales entre los mayas comportan ofrendas: *máatan*. Esta es una ofrenda de comida de la que cualquier persona puede pedir una porción, aunque no esté directamente implicada en el ritual. Sin embargo, el orden de distribución sigue reglas precisas. Los mayas diferencian tres grupos de beneficiarios entre las almas; con excepción de la Muerte que es

considerada aparte, y a la se le dan cosas difíciles de comer para que tarde más y dé tiempo a las almas de comer tranquilamente.

- Grupo 1a** Almas de los padres y almas de los abuelos de Ego.
- Grupo 2a** Almas de los parientes difuntos de Ego (tíos) y, a veces, las parientes difuntos de la esposa (por ejemplo difunto suegro/suegra) y /o primos segundos.
- Grupo 3a** Las demás almas ('todos los pixanes').

Esta jerarquía se refleja entre los vivos (Figura 1). Al fin del ritual, cuando se considera que ya las almas han consumido lo 'puro' o la 'esencia' (*subuy*) de las ofrendas, éstas son repartidas entre los vivos de manera precisa. Generalmente, de la misma forma que para las almas, se pueden distinguir tres grupos. En nuestro ejemplo, la persona que ofrece el ritual (Ego) es auxiliada por un rezador y su hermano menor. Estas personas forman parte del grupo 1, al cual se le regalan las ofrendas primeramente. El grupo 2 se conforma por la esposa de Ego, los cuñados, y los demás familiares no directos. Se les entregarán las ofrendas justo después de las personas de grupo anterior. Finalmente, las demás personas (familiares más lejanos o vecinos) forman el grupo 3; a ellos se le regalan las ofrendas de acuerdo con la disponibilidad de las mismas.

- Grupo 1b** Participantes directamente implicados en el ritual: Ego, su hermano menor y el rezador a quien se le regalan ofrendas como retribución por su labor.
- Grupo 2b** Los parientes no directamente implicados en el ritual. Según su mayor a menor relación con Ego: esposa, hijos, cuñados de Ego y los *nukuch máako'ob* ("las grandes personas"), que son las de mayor respeto.
- Grupo 3b** Demás personas que vinieron para asistir el ritual, las cuales pueden tener o no, parentesco con Ego.

La Figura 1 resume las relaciones sociales y los diferentes grupos que corresponden al orden de distribución de las ofrendas. La jerarquía existente entre los vivos, según los informantes mayas, se refleja también entre las almas y se define en relación de su proximidad con Ego.

Entre los vivos esta jerarquía parece expresarse espacialmente (en la disposición de los asistentes): las personas del grupo 1 están más cerca del altar y los demás se ubican, progresivamente, a mayor distancia (por lo general hasta fuera de la casa). La figura 2 refleja la disposición espacial en el grupos de los vivos. En cuanto a los muertos, los informantes no relatan una obligación de disposición espacial particular.

La forma de distribución de las ofrendas y la disposición de los participantes durante los rituales por los muertos durante el periodo del *hanal pixan*, reflejan

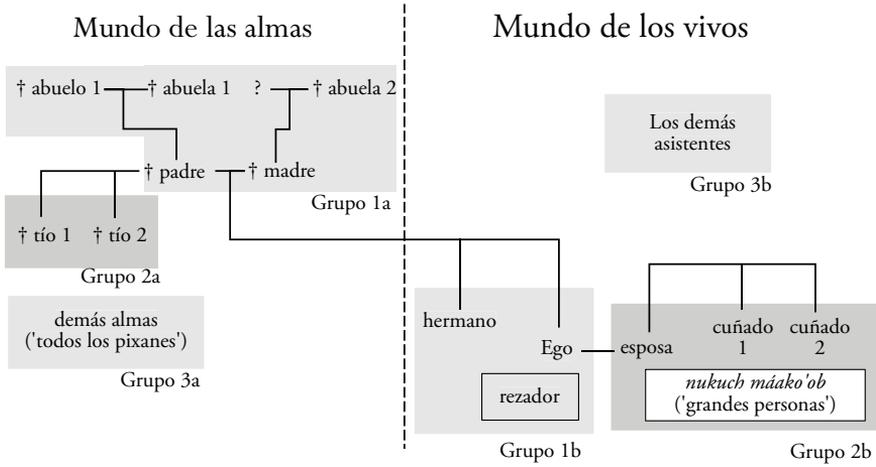


FIGURA 1. Correspondencia de la jerarquía de distribución de ofrendas en el parentesco de Ego.

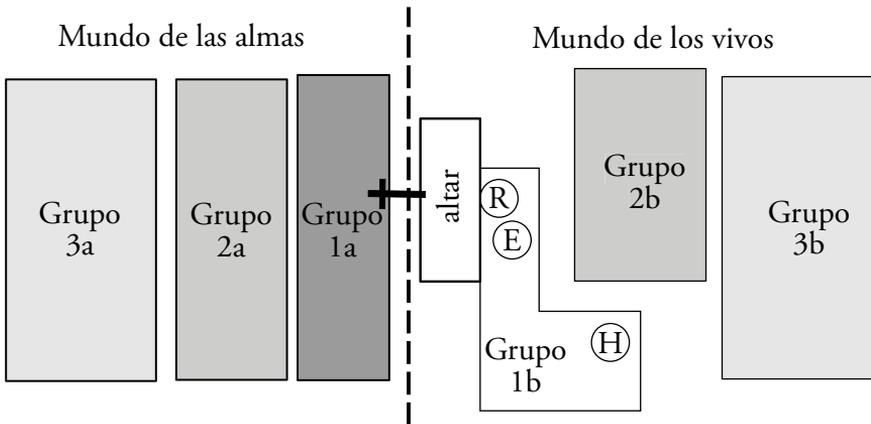


FIGURA 2. Disposición espacial de los recipientes vivos y muertos.

Leyenda: R: Rezador  
 E: Ego (persona que ofrece el ritual)  
 H: Hermano de Ego

sin embargo una clara jerarquía definida por la proximidad con Ego<sup>11</sup> y es razonable suponer que lo mismo sucede con sus difuntos, sobre todo si consideramos el orden en que éstos son “nombrados” o “llamados” en la oración de la rezador durante la ceremonia.

En el caso de los rituales para las almas de niños, el desarrollo del ritual se diferencia en el hecho de que sólo hay dos categorías: los niños de la pareja y las almas de la demás niños, y en que no es Yuum Kimil quien acompaña a las almas de los niños difuntos sino la Ki'ichpam Maama (Virgen María). En el caso de los rituales para las almas de los niños, la pareja, marido y mujer, hacen el ritual juntos. Eso indica la unificación del parentesco y la creación de un nuevo linaje en el cual se incluyen los del padre y de la madre del niño. Esta unificación se refleja también en el apellido de los pequeños, que toman el paterno y el materno, tal como ocurría durante la época colonial (Restall, 1997: 41ss).

### 2.2.3 RITUALES DOMÉSTICOS Y CAMINOS DE LAS ALMAS

La diferencia entre las almas de los muertos familiares y colectivos se manifiesta también en los caminos que toman las almas para llegar al lugar del ritual donde se les ofrece comida. Lo interesante para el estudio de estos vínculos entre ancestros y lugares de ritual es que el camino de las almas puede ser materializado hasta el altar, y permite establecer una relación espacial directa entre la tumba de un pariente y el altar ubicado dentro de la casa familiar. Esta relación es complementaria al orden de llamada del nombre del alma y el orden de distribución de las ofrendas ya expuestas.

La materialización del camino puede tomar varias formas. En ciertos casos, especialmente en los rituales dedicados a las almas de los niños, se usan flores, tal como fue el caso en la casa de Don T (Figura 3). Este camino empieza idealmente desde la tumba o el límite del solar para rematar bajo el altar.

Las flores indican a las almas el camino que deben seguir, sobre todo para su despedida al fin del ritual pero, según algunos informantes, sirven también para distraer las almas de los niños para que jueguen con ellas. Muchas veces esta explicación es proporcionada cuando las flores se colocan directamente debajo del altar.

Pero si el recorrido del alma es a veces materializado (con flores pero también con ceniza), su comprensión no se reduce únicamente a las marcas materiales. En el ejemplo siguiente, observado en la casa de W en noviembre de 2005, son el comportamiento y el discurso de los adultos los que permiten reconocer (sobre todo a los niños) el camino que recorren las almas.

<sup>11</sup> La mayor prueba es seguramente la exclusión de la esposa del grupo 1. Si la esposa hace un ritual similar, éste se realizará separadamente para su propio grupo de parentesco, con sus hermanos y/o hermanas. Los familiares difuntos de su marido pueden ser ocasionalmente “llamados” o nombrados pero no junto con los suyos, es decir, no en el grupo 1 de las almas.



FIGURA 3. El camino de las almas materializado hasta el altar con flores.

Durante el ritual para los parientes del marido de W, la mesa, donde está colocado habitualmente el equipo de sonido, se transforma en altar. Éste se orienta al este. Se disponen sobre él una imagen de la Santa Virgen, una cruz y el santo familiar (una pequeña estatua de madera vestida), así como ofrendas de comida y un número de velas igual al número de difuntos que el marido debe de recordar, sin olvidar una vela para la *Mwèerte* (la “muerte”). Las velas son encendidas y el hombre encargado de decir las oraciones, el rezador (R. en la figura 4), se pone de rodillas ante el altar para iniciar su rezo. Ya que algunos niños están presentes en la casa y se quedan en el umbral, W y su mamá les indican no permanecer en la entrada porque es por allí donde cruza el camino de las almas:

W : *Tséel abah té' hòolo', bik umáatantkech le' pixano'ò'!*  
 ¡Aléjate del umbral, cuidado que las almas no te agarren!<sup>12</sup>

A : *Bik umáatantike'ex le' pixano'obo'!*  
 ¡Cuidado que las almas no les agarren!

<sup>12</sup> Literalmente: “que no te reciben como ofrenda”.

*Ti' kumáano'ob, táan ut'aná'a' uk'áaba'.*

Es allá donde pasan, están invocándolos por sus nombres [NT\_05.11.05]

El siguiente esquema (Figura 4) representa la ubicación de las personas durante el ritual (los círculos blancos representan a los niños y los negros a los adultos), así como el camino de las almas de los muertos (punteado) según se puede inferir del discurso de los adultos y de los comportamientos descritos antes.

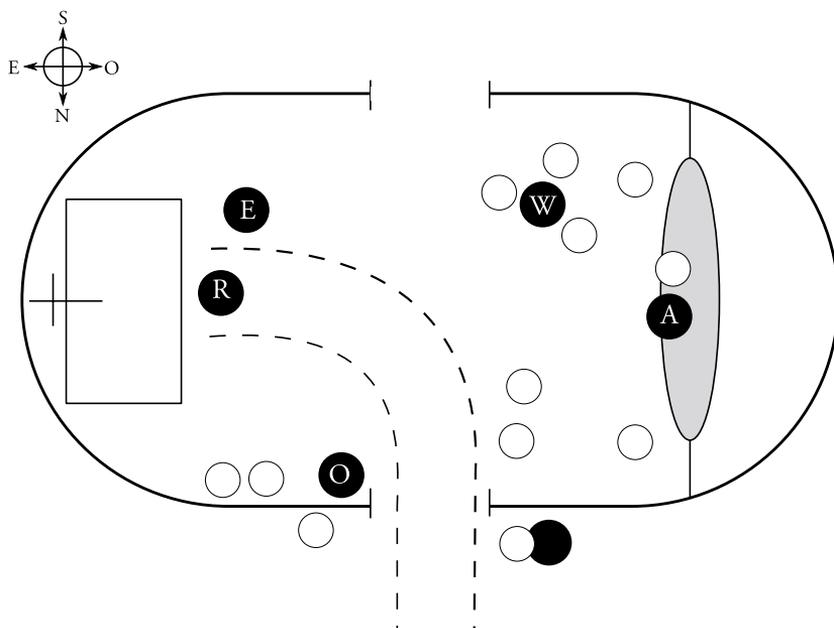


FIGURA 4. El camino de las almas de los muertos durante el ritual.

Se dice que las almas de los muertos vienen del límite del solar y entran en la casa por el umbral para llegar hasta al altar. Este camino se vuelve peligroso por el hecho de que las almas, aunque no son visibles, son perjudiciales, especialmente para los niños.

Durante el período ritual del regreso de las almas, los ascendientes o descendientes vivos tienen la obligación de llevar a cabo dos rituales: uno para recibir a las almas y otro para despedirlas, el *bix*. La meta de este último ritual, siempre realizado en la noche, es una vez más alimentar las almas, pero con la finalidad de asegurarse que su despedida se haga correctamente. El recorrido se simboliza al fin del ritual con velas puestas en el camino desde el altar hasta la tumba y, de allí, hasta el lugar donde las almas son “guardadas” el resto del año. Cuando la sepultura no se ubica en el solar sino en un terreno distinto o bien en el cementerio,

como es ahora frecuentemente el caso,<sup>13</sup> el camino de velas llega hasta el límite del solar. Se dice que las velas así dispuestas “alumbran” el camino del alma para guiarla hasta su tumba (*cf.* Sosa, 1985: 270-271).

### 2.3 LOS ANCESTROS COLECTIVOS

En la literatura etnográfica que remite a otros grupos mayas, se mencionan un culto a los ancestros “colectivos”. Entre los tzotziles de Chiapas estos ancestros colectivos son conocidos como los *totilmé'iletik* (“padres-madres”) a quienes Vogt califica de “dioses ancestrales y tribales” (1966: 282) insistiendo en el carácter colectivo de estos antepasados. También los tzeltales de Cancuc o los de Pinola consideran una categoría de ancestros clánicos, llamados precisamente Madre-Padre *Me'il-Tatil* (“padres-madres”) (Hermitte, 1970 *apud* Petrich *et al.*, 2007). El culto que se realiza es particular y llevado a cabo por grupos especiales que generalmente se componen, de algunas personas del pueblo. En Guatemala, entre los k'iche' existen también ceremonias durante las cuales se invoca colectivamente a todos los ancestros del grupo (Breton, 1991). Lo mismo comprobé entre los itzáes de San José. Entre los chuj el culto a los ancestros colectivos se dedica a personajes importantes de la comunidad tales como las autoridades religiosas (Petrich *et al.*, *op. cit.*).

Entre los mayas yucatecos, la categoría no se menciona tal cual en la literatura (ver por ejemplo Villa Rojas, 1987 para un estudio en la misma región de Quintana Roo) aunque puede comprobarse a través de un análisis contrastivo con el culto a los ancestros familiares presentado arriba. Por eso, primeramente señalaremos los lugares de enterramiento que no pueden ser considerados como domésticos, sino públicos. A continuación y siguiendo el mismo patrón que en el segmento anterior, se analizará el tipo de ritual considerado para los ancestros colectivos. Después se presentarán datos etnográficos que indican que existen también caminos especiales para las almas cuando se les llama ritualmente, como a ancestros colectivos.

#### 2.3.1 LOS LUGARES DE ENTERRAMIENTO COLECTIVO

Investigaciones arqueológicas revelan lugares de entierro en contextos no residenciales antes de la Conquista. Es el caso de las inhumaciones debajo de las pirámides, como en Palenque o Tikal, o bien en ciertas plazas, como la de Champotón (estado de Campeche) por ejemplo (Gómez *et al.*, 2002). Este tipo de entierro no parece atañer a la gente común, sino que se reservaba para la élite o se relacionaba con prácticas sacrificiales. Durante el Posclásico, según

<sup>13</sup> El uso de velas hasta la tumba puede variar según si la persona ha sido enterrada cerca de su casa o no, y de acuerdo con cada población, pero el *biix* o despedida es ineludible.

la crónica de Landa, la cremación parece haber sido la regla entre la elite de la Península yucateca:

A los señores y gente de mucha valía quemaban los cuerpos y ponían las cenizas en vasijas grandes, y edificaban templos sobre ellos [...] la demás gente principal hacía a sus padres estatuas de madera, a las cuales dejaban hueco el colodrillo, y quemaban alguna parte de su cuerpo y echaban allí las cenizas y tapábanlo, y después desollaban al difunto el cuero del colodrillo y pegábanselo allí, y enterrando lo residuo como tenían de costumbre; guardaban estas estatuas con mucha reverencia entre sus ídolos (Landa, 1997: 68).

No se sabe exactamente dónde estaban colocadas las reliquias o los templos que las protegieron, pero si nos referimos a las prácticas de los k'ichés de la misma época, es muy probable que estos templos se situaran alrededor de plazas con altares ubicados delante (Carmack, 1973).

Antes de la conquista el uso de los espacios “públicos” como lugar de inhumación por las clases dominantes parece haber tenido como meta transmitir un mensaje socio político religioso de afirmación o consolidación del poder. A partir de la conquista española, el plano urbano fue completamente rediseñado basándose en el modelo usado en España durante los siglos de la reconquista (un modelo que, a su vez, procede del renacentista surgido en Italia). Este plano debía incluir una plaza central y ciertos edificios “públicos”, como la iglesia y el campo-santo. Los entierros en las iglesias fueron también rápidamente adoptados. Según las reglas medievales occidentales, donde la repartición espacial evoca el lugar del muerto y de su familia en la jerarquía social: mientras más cercano a la iglesia (al corazón o en el tramo que relaciona la entrada al corazón) era considerado más prestigioso. En los pueblos de Quintana Roo, durante los años 1930, Pacheco Cruz indica: “en otras comunidades utilizan hasta las mismas iglesias” (*op. cit.*). En Kopchén algunos informantes me confirmaron que algunos de los antiguos “patrones” de la iglesia están enterrados dentro de ella.

La costumbre del entierro en el cementerio parece haberse establecido con éxito en Yucatán para perdurar, si revisamos los relatos de Redfield y Villa-Rojas, hasta los años 1930; los autores observan que los habitantes de los pueblos al sur de Chan Kom llevan allá sus muertos para enterrarlos porque no tienen cementerio en sus propios pueblos. Pero notan igualmente que algunas personas de estos pueblos (cinco, durante su estancia) regresan, generalmente a los dos o tres años, para exhumar los restos de sus muertos como es la costumbre, y llevárselos (Redfield y Villa Rojas, *op. cit.*: 9). En Quintana Roo, por el contrario, la introducción del cementerio ocurrió hasta el primer tercio del siglo xx. En los pueblos de x-Muluc y x-Yatil es el mismo Pacheco Cruz, estimulado por la ideología higienista, quien impone sus creaciones, a pesar de los insultos, las vejaciones y las amenazas de los habitantes. Según el autor, para los mayas el proceso de creación de un cementerio es idéntico al de un pueblo: se necesitan habitantes

para poblarlo y el sitio de nuevas tumbas supone nuevos muertos para ocuparlas (Pacheco Cruz, *op. cit.*; Pacheco Cruz, 1947). Pese a la fuerte reticencia, trató de convencer a la gente de que la construcción de un cementerio no significaba la muerte de los habitantes. En 2003, cuando visitamos el cementerio de Kopchén con un rezador del pueblo, éste justificó por razones idénticas el hecho de que las tumbas no se limpiasen regularmente y que el cementerio jamás sea completamente desbrozado.

Se señalan también inhumaciones en otros contextos públicos fuera de la iglesia o del cementerio. A principios del siglo xx, en X-Hazil (Quintana Roo), Pacheco Cruz menciona que: “en todas las comunidades que visitamos encontramos sepulturas en plazas, calles y casas” (1947: 27). Pero tomando en cuenta que antiguamente varias familias podían ocupar considerables extensiones de terreno sin dividirlos, lo que Pacheco Cruz entiende por “calle”, remite casi con seguridad a un patio de solar y probablemente no a un lugar público. No obstante, el autor señala el caso de un entierro debajo de un edificio que era considerado como la escuela del pueblo: se ubicaba “allí el cadáver del que fuera Jefe de Tribu, que por su investidura [los habitantes del pueblo] lo consideraron digno a perpetuarse en aquel lugar y no en la calle” (1947: 28).

Al igual que los entierros en plazas públicas o pirámides, ese tipo de entierros en lugares no-domésticos parece tener la misma función de mensaje socio-político de afirmación del poder. En el ejemplo mencionado por Pacheco Cruz, el autor insiste en la cualidad especial de “jefe de tribu”, refiriéndose posiblemente a un personaje importante en la jerarquía militar-religiosa de los cruzo’ob.

### 2.3.2 RITUALES COLECTIVOS Y ORDEN DE LOS RECIPIENDARIOS

En la actualidad los rituales que se llevan a cabo para los ancestros colectivos, es decir las almas de los difuntos que no se relacionan con un linaje familiar, se realizan en la iglesia del pueblo, un lugar no familiar, sino que por su dimensión atañe a todo el pueblo. Se pueden identificar dos tipos de rituales: el primero se relaciona con todas las almas de la comunidad. El segundo se lleva a cabo para almas que pertenecen a linajes no-familiares, tal como los difuntos patrones de la iglesia o personajes de particular importancia para el pueblo.

(1) El primer tipo de ritual ocurre durante el *hanal pixan*, pero precede a los rituales familiares que se hacen en la casa familiar. Las noches del 31 de octubre y la del 1º de noviembre, llegada de las almas de los niños y de los adultos respectivamente, dan lugar a un ritual colectivo en la iglesia del pueblo, donde se han reunido virtualmente todos los habitantes. Durante la ceremonia, las ofrendas para los ancestros colectivos (cuyos nombres pueden ser conocidos o no), están colocadas en el altar y los mayas consideran que son repartidas a las almas por el santo patrón del pueblo (san Juan Bautista en el caso de Kopchén). Siendo más precisos, este ritual está dedicado especialmente a las almas cuyos huesos

están enterrados dentro del ejido (es decir dentro de los límites territoriales del pueblo). Eso incluye todas las tumbas que se ubican en los patios (o solares), el cementerio, pero también todas las que se encuentran en los antiguos lugares de habitación (tal como antiguos pueblos o ranchos) dentro de los límites ejidales.

Así, durante los rituales colectivos del *hanal pixan*, todas las almas que son inhumadas en el territorio del pueblo son convocadas, bien por su nombre, bien como *todos los pixan* (“todas las almas”). Solamente después de este ritual las almas serán llamadas individualmente a la casa de sus parientes vivos, y honradas como ancestros familiares.

Durante esta ceremonia, las ofrendas (*máatan*) se reparten de manera específica. Las personas de importancia o *nukuch máako’ob* (“grandes personas”) y los rezadores son los primeros que reciben sus ofrendas. Les siguen las demás personas que asistieron al ritual.

(2) El segundo tipo de ritual que se realiza por los ancestros colectivos también se lleva a cabo en la iglesia del pueblo. Cada año, en fechas variables (pero generalmente después de la fiesta patronal), se celebra en la iglesia de Kopchén un ritual por los patrones de las iglesias que pertenecen al centro ceremonial de Chancah Veracruz, uno de los cinco centros ceremoniales reconocidos en la Zona Maya (junto con Tulum, Tixcacal Guardia, Cruz Parlante y Chumpón). Aun cuando algunos de los patrones están inhumados directamente debajo del piso de la iglesia, durante el ritual se emplea una lista de nombre de patrones difuntos que se relacionan con este centro pero que pertenecían a diversos pueblos. Este tipo de ritual, llevado a cabo por rezadores vivos, claramente permite establecer un linaje de rezadores y patrones que no se limita al pueblo y en el cual no hay vínculos de parentesco (a diferencia de los rituales para los ancestros familiares). Esta forma de organización que reúne a personas de varios pueblos no es nueva y era muy habitual en la formación de las *compañías* de cruzo’ob (Villa Rojas, *op. cit.*: 262-266).

El orden de distribución de las ofrendas sigue el mismo patrón que el de los rituales colectivos del *hanal pixan*, pero hay que señalar que estos rituales, aun siendo públicos, no reúnen muchos participantes debido a que son realizados muy temprano, pero sobre todo por el hecho de que conciernen principalmente a los rezadores.

### 2.3.3 RITUALES COLECTIVOS Y LOS CAMINOS DE LAS ALMAS

Como podemos ver, el lugar del entierro de los huesos tiene repercusiones importantes en la muerte y determina en cierta medida los vínculos rituales. También permite distinguir grupos de ancestros, particularmente en el caso de los colectivos. Como se mencionó antes, existen rituales colectivos llevados a cabo por los habitantes del pueblo en la iglesia para los ancestros colectivos del pueblo. En éstos se menciona a los ancestros como “todos los pixanes”, pero

parece que esta categoría se limita, primera o exclusivamente, a las almas cuyos huesos fueron inhumados en el territorio del pueblo.

El análisis de los caminos de almas enterradas en los pueblos antiguos concebidos por los mayas permite comprobar esta categoría. En la figura 5, se muestran los pueblos de San Andrés y Kopchén con sus límites ejidales respectivos (punteados). En estos dos pueblos se encuentran tres asentamientos antiguos ahora abandonados: Chan x K'opch'é'en y Sahkabch'é'en en el territorio ejidal de Kopchén, y el antiguo pueblo de San Pedro en el ejido de San Andrés. A pesar de su proximidad espacial con el pueblo de Kopchén, las ofrendas por las almas de los muertos enterrados en San Pedro son dedicadas al santo patrón de San Andrés. Durante los rituales colectivos, las almas cuyos huesos yacen en estos antiguos pueblos son convocadas en la iglesia de su ejido de pertenencia. Esta acción es señalada con las flechas en la figura 5. Sin embargo, parece que la influencia del santo cubre el territorio del pueblo y sus límites se ajustan a los actuales límites administrativos del ejido.

Los espacios relacionados con los difuntos juegan así un papel en la identidad colectiva a nivel espacial, pero también histórico. Los habitantes consideran pertenecer a un linaje que no sólo los asocia con los antiguos habitantes del ejido, sino que los coloca debajo de la influencia de un santo patrón referente.

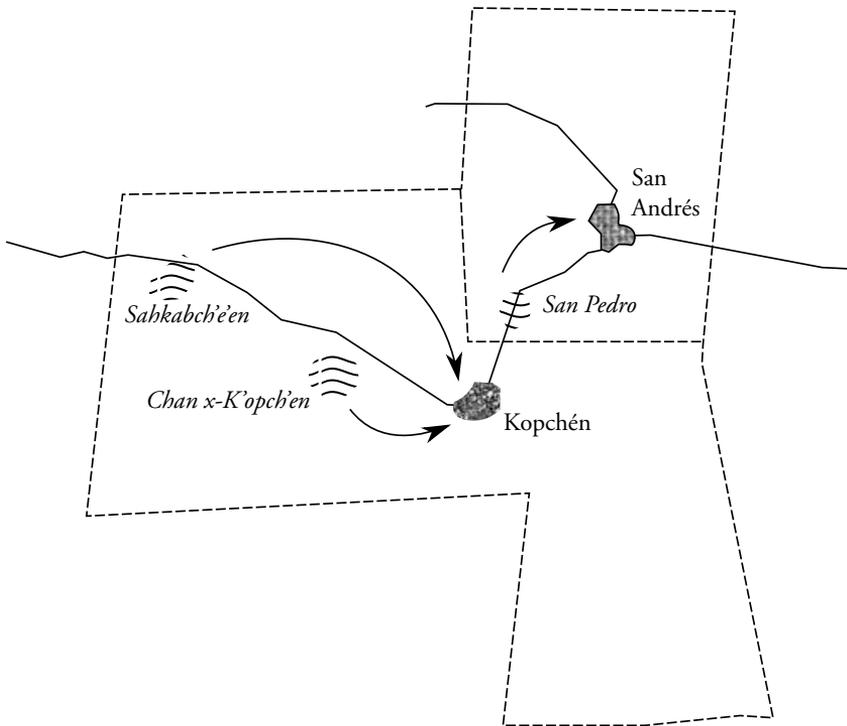


FIGURA 5. Repartición ritual de las almas considerando las divisiones ejidales.

## 2.4 LAS ALMAS Y LOS ANCESTROS

En la literatura acerca de los ancestros se proponen varios criterios para identificarlos, y diferenciarlos de otros muertos. Para fines de claridad, considero necesario resumir algunos de los varios criterios que permiten diferenciar entre los muertos y las dos categorías de ancestros, familiares y colectivos. También se tratará de discutir la relación entre los ancestros y la creación de linajes.

### 2.4.1 DIFERENCIAR ANCESTROS DE MUERTOS

La muerte no es suficiente para hacer un ancestro. Entre los yucatecos se realizan varios rituales que considero formas de “ancestralización”. Como ya vimos, la muerte formal del alma ocurre a los tres días del fallecimiento, y se dice que solamente después de un año el alma puede regresar a recibir ofrendas durante el *hanal pixan* (antes, su nombre no es mencionado en los rezos). En pueblos de Yucatán (Chemax por ejemplo) y Campeche, a los tres años se exhuman los huesos del difunto con el fin de examinarlos, tras lo cual se hace un tipo de entierro secundario.<sup>14</sup>

El culto a los ancestros, como también ya asentamos, se diferencia del culto a los muertos, que es una mera conmemoración. Durkheim (1912) diferencia los muertos de los ancestros en que estos últimos regresan cíclicamente en la tierra, y hemos visto que de eso exactamente es de lo que se trata el *hanal pixan*.

En el culto a los ancestros existe siempre una forma de propiciación a través de ofrendas. Todos los rituales durante el *haanal pixan* entre los mayas yucatecos incluyen ofrendas (de alimentos y de ropa); una manera preparatoria de recibir a las almas de sus difuntos con el fin de satisfacerles o cumplir sus demandas después de una señal enviada por el alma (como es el caso de las almas que intervienen en el sueño, y que pueden castigar).

### 2.4.2 DIFERENCIAR ANCESTROS FAMILIARES DE ANCESTROS COLECTIVOS

Recordemos que en este artículo se considera que existe un culto a los ancestros entre los mayas yucatecos, con dos categorías: ancestros familiares y colectivos, que se distinguen según tres criterios principales:

(1) El lugar de enterramiento de los huesos. Los restos de los ancestros familiares se encuentran siempre en los contextos domésticos: debajo de la casa o en el solar familiar desde épocas muy antiguas. En cambio, los restos de los ancestros colectivos se dividen en dos categorías, según el linaje que se distingue. Si se trata de los ancestros del pueblo, los huesos pueden encontrarse en el cementerio o en contextos domésticos. En cambio, cuando se trata de linaje específicos o

<sup>14</sup> Sobre este tema ver Le Guen, Olivier, 2003.

personajes importantes, los restos se localizan en lugares públicos (bajo el piso de la iglesia, como en el caso de los patrones de ésta, o de otras estructuras no domésticas, como la escuela en el ejemplo relatado por Pacheco Cruz).

(2) Lugar del ritual. El lugar del ritual es fundamental para distinguir el tratamiento de las almas como ancestros familiares o colectivos. Los rituales en la casa siempre son dedicados a ancestros familiares. En cambio todos los rituales colectivos tienen lugar en la iglesia, sitio colectivo por excelencia.

(3) Tipo de ritual. Los rituales que se realizan para los ancestros familiares son hechos por la familia, aunque se puede llamar a un rezador para conducirlos. Por el contrario, los rituales para ancestros colectivos siempre son llevados a cabo por un grupo no-familiar. Y los beneficiarios pueden involucrar al pueblo entero (como durante la primera parte del *hanal pixan*) o bien a un grupo específico, como el de los patrones de iglesia relacionados con un centro ceremonial particular.

La siguiente tabla resume estos criterios.

Tabla 1. Criterios de diferenciación entre ancestros familiares y colectivos.

	<i>Pixan</i>	
	Ancestros familiares	Ancestros colectivos
<b>Lugar de enterramiento de los huesos / reliquias</b>	Contexto doméstico (debajo de la casa o en el solar)	(1) contextos doméstico y no doméstico para “todos los pixanes” (2) no doméstico (plaza, iglesia, etc.) para personajes específicos (patrón de iglesia, personajes de importancia, etc.)
<b>Lugar del ritual</b>	Casa familiar	Iglesia del pueblo
<b>Tipo de ritual y participantes</b>	Familiar: familia, amigos y vecinos	Colectivo: (1) todos los habitantes del pueblo, para “todos los pixanes” (2) grupo social especial sin vínculos familiar (por ejemplo, patrones de iglesia y rezadores)

	<i>Pixan</i>	
	Ancestros familiares	Ancestros colectivos
<b>Recipiendarios (<i>pixan</i>) durante los rituales</b>	(1) un alma específica por el cabo de año (ascendentes o descendientes) (2) ascendentes directos del linaje de Ego durante el <i>hanal pixan</i> + otros parientes difuntos + todos los <i>pixanes</i> (el orden de importancia de los recipiendarios varía si Ego es el marido o lo es la esposa) (3) descendientes (niño(s) de la pareja) durante el <i>hanal pixan</i> + todos los <i>pixanes</i> de niños	(1) “todos los <i>pixanes</i> ” cuyos restos están enterrados en el pueblo (bajo la protección del santo patrón) (2) ancestros de linajes particulares o personaje especial (enterrados en la iglesia o en lugares públicos)
<b>Orden de distribución de las ofrendas entre los vivos</b>	Del más cercano a Ego (la persona que ofrece el ritual) hasta los que no se relacionan directamente con él.	Desde las personas de importancia ( <i>nukuch máako’ob</i> ) hasta los demás participantes incluidos los niños.

No obstante, aun cuando se distingue entre ancestros familiares y colectivos, los límites no parecen ser fijos. En los casos observados parece que los ancestros son ante todo considerados como *pixan*, el que a su vez puede ser considerado como en un estado neutro o en un estado ontológico. Ahora, el tratamiento ritual que recibe el *pixan* lo convierte en un ancestro colectivo o familiar durante el ritual mismo. Así, podemos ver que, en el caso del ritual colectivo que se lleva a cabo en la iglesia durante el *hanal pixan* (el 31 de octubre para las almas de los niños y el 1º de noviembre para las de los adultos), todos los invocados reciben un tratamiento como ancestros colectivos, por ser considerados como antiguos habitantes del pueblo y en la segunda parte de la noche, a cada uno se les ofrece comida mediante un ritual en la casa familiar, como ancestros familiares. En este caso cada alma recibe un tratamiento como hijo/a, padre/madre, tío/a o abuelo/a. La variación se nota en el orden de mención de los nombres (según la distancia que guarden con la persona que realiza el ritual) durante los rituales (ver Tabla 1). De la misma forma, las almas de los patrones de iglesia reciben un tratamiento como ancestros colectivos por los patrones y rezadores vivos en la iglesia, los cuales se inscriben en este linaje. Sin embargo, cada una de estas almas también recibe un ritual en la casa de sus descendientes.

#### 2.4.3 ANCESTROS Y LINAJES

Considerando lo que se ha escrito acerca de cultos a los ancestros en otras sociedades del mundo, conviene preguntarse: ¿cuáles eran las funciones de los cultos

a los ancestros entre los mayas yucatecos en el pasado? ¿Hay indicios de estas funciones en la actualidad? Se propone que tales funciones varían si se trata de ancestros colectivos o familiares y que el actual culto a los ancestros (resultante de cambios históricos y socio-económicos) es una forma derivada de la que se hacía en el pasado (desde el Posclásico). En la presente discusión se tratará de entender este culto mediante información histórica.

Como lo subrayan varios estudios en diversas partes del mundo: América (Gillespie, 2000a; Gillespie, 2000c; McAnany, 1995), África (Fortes, 1965 y 1987; Goody, 1962) y varias áreas de Asia, como China (Ahern, 1973; Freedman y 1970; Wolf, 1974), Taiwán (Jordan, 1972), o Japón (Smith, *op. cit.*), el culto a los ancestros invoca un vínculo de filiación. La razón es que el culto a los ancestros tiene como primera función determinar linajes. En otros términos: grupos de personas vivas que se identifican con ancestros, rindiéndoles un culto especial. La segunda razón, relacionada con la primera, es la posibilidad de heredar privilegios, bienes o títulos.

En la época colonial esta demarcación de linaje parece haber tenido mucha importancia y, podemos suponer que así fue antes de ésta, durante el Postclásico. Chávez Gómez nos recuerda que “los señoríos mayas de Yucatán eran regidos por linajes que compartían un nombre común. Éste era denominado *ch'ibal* (linaje en la línea masculina) y los mayas lo consideraban y lo llamaban linaje (...) Cada familia pudo haber tenido su dios patrono y ancestros divinos a los que adoraron” (2001: 32). De la misma forma, Gillespie (2000) hablando de los nobles mayas de la época prehispánica apunta que: “*Actions directed toward ancestors' bodies and spirits were used to create social and political differences between nobles and commoners and among different noble groups (...). Ancestors veneration thus provides an additional means for understanding group organization based on references to common origins, social memories, the curation of land and other property, and collective rural activities*”. Pero, como la autora subraya también “*the evidence downplays the demonstration of strict descent ties*” (2000: 475).

Las formas y los lugares de inhumación pueden ser vistos como complemento para definir el linaje; un indicador físico de los vínculos de parentesco entre los grupos de vivos, y los muertos con quienes se relacionan. La diversidad de los lugares y de los tipos de inhumación parece ser expresión de una estratificación social que quiere ser marcada por el grupo social de los vivos a través del cambio de estado de uno de sus miembros: el difunto (de vivo a ancestro). Humphreys (1981) señala que la muerte representa una ruptura peligrosa y caótica del orden social, sin embargo, es al mismo tiempo una oportunidad para los vivos de reorganizar el sistema, recobrar beneficios inesperados y la posibilidad de promoverse junto con su linaje familiar.

Para Joyce, la ubicación de entierros de los grupos domésticos entre los mayas antes de la Colonia era claramente una manera de reproducir o transformar los vínculos sociales (2003: 13). La elaboración de estructuras (tal como las criptas

funerarias) y los tipos de inhumación (cremación o entierro) se convertían en una manera de marcar la pertenencia del muerto a un grupo social o étnico. Según Cobos, para el periodo prehispánico, al contrario de la gente común enterrada directamente en la tierra, “los entierros de soberanos o individuos de posición social muy elevada se han encontrado en estructuras arquitectónicas sumamente elaboradas” (2003: 43). A decir de Landa, como ya señalamos, la cremación quedaba reservada “a los señores y gente de mucha valía” (*op. cit.*: 61). A partir de ello, Iglesias propone la idea de que estas variaciones en el tratamiento funerario hubieran podido reflejar diferencias étnicas. La autora refiere que esta práctica de cremación estuvo durante el Posclásico muy difundida en el México central, de donde provenían los recientes conquistadores de las ciudades mayas del norte de la Península: “la cremación del Posclásico vaya quizás unida con emigraciones procedentes del centro de México y que, mayoritariamente, se implante entre elites, mientras que el pueblo llano prosigue con sus inhumaciones tradicionales” (2003: 247).

La adscripción a un linaje por parte de un grupo social parece también importante en cuanto a la herencia de bienes, títulos, tierras o legitimidad. Roys (1943) señala que casas, milpas, plantaciones de árboles y ciertos derechos sobre la sal eran motivo de herencia. Además, McAnany (*op. cit.*: 99) interpreta la traducción de Roys de un acuerdo hecho en 1588 entre los señores de Ticul acerca de límites territoriales como una prueba de títulos de herencia de la tierra. De hecho, el documento precisa, según Roys, que los acuerdos no podían ser impugnados por los hijos de esos señores (1943: 190). De esta forma, invocar el vínculo con los ancestros era claramente un recurso para legitimar derechos o títulos.

El reconocimiento del linaje a través del nombre es también muy conocido. Se menciona en fuentes coloniales. Landa por ejemplo insiste en la importancia de los nombres y cómo la gente se relacionaba con su linaje:

Que tienen mucha cuenta con saber el origen de sus linajes, especialmente si vienen de alguna casa de Mayapán, y eso procuraban saberlo de los sacerdotes, que es una de sus ciencias (...). Los nombres de los padres duran siempre en los hijos; en las hijas no. A sus hijos e hijas los llaman siempre por el nombre del padre y de la madre; el del padre como propio, y el de la madre como apellido (...) cuando vienen a parte no conocida (y se ven) necesitados, acuden luego al nombre, y si hay alguien (que lo lleve), luego con toda caridad se reciben y tratan. Y así ninguna mujer u hombre se casaba con otro del mismo nombre porque en ellos era gran infamia (Landa, *op. cit.*: 48).

## LA ACTUALIDAD

Si el culto a los ancestros parece aplicarse hasta la época colonial en cuanto a herencias de bienes y títulos, ¿qué ocurre en la actualidad? El modelo legal de herencia, tal como el testamento y las leyes ejidales e hipotecarias, han sustituido a

la legitimación que representaban el ritual y el culto a los ancestros. Sin embargo, el cambio socio-cultural no ha borrado la importancia de llamar y hacer ofrendas a los ancestros. Los vivos tienen relaciones muy estrechas con los difuntos. En la actualidad, los mayas realizan cultos a los ancestros no para legitimar bienes o títulos sino para satisfacer a las almas (que son consideradas como sufriendo en su nuevo estado) y/o evitar castigos, generalmente enfermedades. Consideraban, además, que las almas mantienen cierta relación con los vivos, mayormente mediante el sueño. De esta forma, siguen recibiendo un trato como miembros del grupo, a pesar de su nuevo estado ontológico.

También el nombre (y a través de ello el linaje), sigue una marca de identificación social importante en la actualidad. Las personas que tienen un mismo apellido se relacionan como parientes. De la misma forma en que relata Landa, las personas de otros pueblos que llegan a Kopchén durante la fiesta patronal son recibidas generalmente por personas con quienes comparten un apellido y con quienes se relacionan como “primos” (es decir hijos de hermanos, hijos de hijos de primos y a veces hijos de hijos de hijos de hermanos). En la actualidad, al igual que durante la época colonial, las parejas que tienen un apellido idéntico no son bien vistas (aunque parece que hay más tolerancia que en el pasado). El culto a los ancestros sigue siendo importante: el dedicado a los familiares reafirma los vínculos de linaje y a nivel familiar (imitando la distribución del apellido entre los parientes), en tanto que el culto a los colectivos reafirma la identidad a nivel del pueblo, ya sea como ancestros nacidos bajo la jurisdicción del pueblo o linajes (como “todos los *pixano’ob*” del pueblo) o de linajes no familiares, como el linaje de patrones de iglesia, bajo la jurisdicción de un centro ceremonial.

### 3. UN EJEMPLO DE ADAPTACIÓN HISTÓRICA: LOS CAMINOS DE LAS ALMAS

A partir de datos etnográficos y fuentes históricas se puede inferir que existe una relación entre las reliquias, el alma y el tipo con el lugar del tratamiento ritual. Esta relación es materializada por el “camino de las almas”: *ubèel pixan*.

Los cambios en los lugares de inhumación, tal como la creación del cementerio o los entierros dentro de la iglesia, modificaron las costumbres funerarias de los mayas, aunque sin cambiarlas por completo. A fin de intentar comprobar esta hipótesis se expondrá una reconstrucción de la evolución del recorrido de las almas según los diversos lugares de inhumación de los restos, en relación con la ubicación del altar en los rituales para los ancestros.

Ante la diversidad de tipos y de lugares de inhumación entre los mayas prehispanicos y la aparición de nuevas formas de entierro entre los contemporáneos, se puede preguntar sobre la coherencia cultural que une estas diferentes prácticas. Se propone la hipótesis de que las diversas formas de inhumación pertenecen a un mismo patrón maya yucateco de culto a los ancestros. La evidencia arqueológica permite pensar que se trata de un patrón que ha evolucionado desde el Posclásico

hasta la actualidad (considerando modificaciones religiosas, sociales y políticas). Para probar lo anterior analizaré las prácticas rituales contemporáneas para los ancestros familiares y los colectivos, y luego los lugares de inhumación. La relación entre ambos se observa claramente en los caminos de las almas durante los rituales para los ancestros, por lo que al final abordaré los cambios hallados en éstos.

### 3.1 DIVERSIDAD DE LAS FORMAS DE INHUMACIÓN

Si la arqueología nos ha acercado a las formas de inhumación de los antiguos mayas, también nos recuerda que estas prácticas eran diversas y cambiantes según las regiones, las épocas y los grupos sociales. Empero, el mayor problema de las excavaciones es la destrucción de los restos humanos como resultado de posibles tratamientos del cuerpo después de la muerte física, distintos de los procesos biológicos de descomposición. La cremación de los cuerpos está comprobada en toda el área maya, y el desmembramiento o la repartición de los restos en diferentes lugares no eran prácticas raras. De manera general, los autores están de acuerdo en reconocer que la forma principal de inhumación en las Tierras-Bajas del norte fue el entierro simple y directo en el suelo. Se notan sin embargo, otras formas, tales como los entierros en jarrones, en las grutas (naturales o artificiales) o en *chultun*, en fosas y en cámaras mortuorias con el empleo, algunas veces, de sarcófagos (Ruz Lhuillier, 1991; Cobos, *op. cit.*: 41).

Antes de la aplicación de medidas higiénicas a partir de la segunda mitad del siglo xx, el empleo del ataúd de madera era raro o inexistente. Se utilizaba únicamente un paño mortuorio<sup>15</sup> y Thompson indica que en Honduras Británicas (hoy Belice) su uso también era excepcional (Thompson y Laufer, 1930; Pacheco Cruz, 1947: 28). La tumba se delimitaba generalmente con piedras colocadas en círculo, con la finalidad de señalar la ubicación del cuerpo, una práctica utilizada desde el Preclásico hasta hoy en día (Grove y Gillespie, 1992; Joyce, 2003: 21; Pacheco Cruz, *ibid.*). En el Quintana Roo actual, junto con la tumba tradicional (delimitada con piedras), coexiste la tumba moderna, que consiste en una obra más permanente de bloques y cemento.<sup>16</sup>

<sup>15</sup> En la actualidad, para los chemaítas es muy importante que este paño sea nuevo, blanco y esté immaculado.

<sup>16</sup> Si, por un lado, se puede considerar que este tipo de tumbas se prefieren por una cuestión económica y de prestigio, hay también motivos espirituales que se deben considerar. Se cuenta que los brujos (*wàay*) acuden de noche a los cementerios para exhumar los cuerpos y comérselos. Un armazón de cemento permite limitar su avidez. No obstante, también existen otros recursos bastante más asequibles, tales como la ruda o *kòontra-wàay* (“contra-brujo”). Un frasco de agua bendita tiene las mismas propiedades, con la ventaja de que el alma del difunto pueda saciar su sed cuando sea necesario.

### 3.2 LA APARICIÓN DEL CEMENTERIO Y LA RENEGOCIACIÓN DEL RECORRIDO DE LAS ALMAS

Como hemos visto antes, la casa permanece en el lugar histórico ligado a la muerte. Fue durante mucho tiempo el lugar de la inhumación pero, con la evolución histórica, parece que la sepultura se ha alejado progresivamente de ella: primero abajo de la casa misma, después en el patio y ahora en el cementerio.

Hemos mencionado también que, durante su llegada a la tierra, el alma debe pasar por el lugar donde están enterrados sus huesos. La ubicación de los restos representa una etapa esencial en su recorrido entre el lugar donde las almas permanecen durante el resto del año —actualmente designado como “Paraíso” (localizado según los informantes, en el cielo o al este de la tierra en Jerusalén)— hasta el altar (de la casa, en los rituales a ancestros familiares, o de la iglesia, en los dedicados a los ancestros colectivos).

La aparición del cementerio (relativamente reciente) en Quintana Roo, obligó al alma a desviar su camino. Los mayas mismos consideran que las almas de los muertos no se les aparecen a los humanos en condiciones normales.<sup>17</sup> Les sostienen entonces como “vientos” y usan del término maya *ik'* para sugerir su carácter invisible.<sup>18</sup> Durante los rituales (formas privilegiadas de comunicación con las entidades sobrenaturales), sin embargo, puede darse el caso de que el recorrido de las almas sea materializado. Estas manifestaciones físicas de los movimientos de las almas son indicios esenciales para el investigador. Permiten, por un lado, observar cómo los mayas entienden estos recorridos y, por otro, presentan oportunidades para investigar sus posibles evoluciones, sobre todo considerando los cambios históricos recientes.

A fin de ilustrar la diferencia de tratamiento entre las tumbas ubicadas dentro del solar y las que se encuentra afuera, tomaremos el ejemplo de la unidad de habitación de Don S. en el pueblo de Kopchén, que presenta los dos casos: la tumba de su hija difunta está ubicada en el patio, mientras que las de sus padres están localizadas en otro solar (la colocación de las velas es la misma en este caso que cuando la tumba se sitúa en el cementerio). De esta forma, el recorrido de cada alma (simbolizado en el esquema siguiente con flechas grises) va a ser diferente y la materialización de éste con las velas nos da elementos concretos para el análisis.

Cuando la tumba está localizada dentro de la unidad de habitación doméstica, el camino de velas termina en la sepultura, pero cuando está fuera del espacio doméstico, la última vela se coloca en la orilla del solar. La tumba

<sup>17</sup> Sin embargo, como se ha dicho, las almas de los muertos se comunican frecuentemente con los humanos, sobre todo por medio del sueño.

<sup>18</sup> Ver Boccara, 2003, para una análisis diferente de los vientos.

ubicada en otro solar o en el cementerio, virtualmente, no se puede localizar (y en realidad muchas veces es el caso: no es raro que los habitantes olviden la ubicación exacta de la sepultura). Así, este límite, a la vez materialización física del espacio doméstico (con la pared) y frontera social (Hanks, 1990; Le Guen, 2006), parece representar igualmente una frontera simbólica entre la unidad de habitación, la tumba situada afuera y también, de cierta forma, con el resto del cosmos.<sup>19</sup>

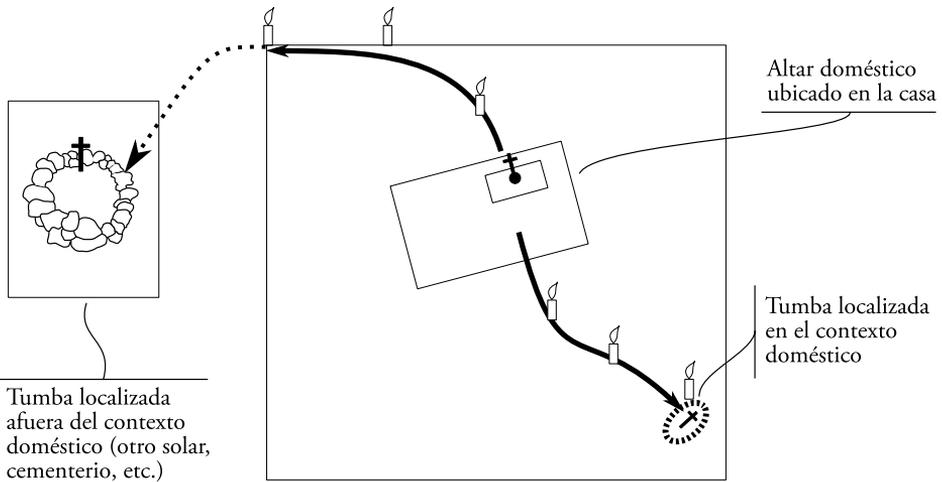


FIGURA 6. Recorridos de las almas, materializados con velas.

Transformaciones sociales y económicas siguen siendo factor de cambio. En algunos casos como en el pueblo de Chemax, donde el cementerio ha sido del todo bien visto cuando menos por las dos últimas generaciones, las velas no llegan hasta el exterior de la casa; se colocan delante del altar y sin orientación precisa. Sin embargo, la casa sigue siendo un sitio de referencia muy importante: generalmente al difunto siempre se le rezará en su casa, que “es a donde está acostumbrado” (*sùuka’an*) a regresar durante el *hanal pixan*. Si por algún motivo no puede ser en su casa, el difunto debe ser informado mediante rezos hasta que lo acepte y/o “se acostumbre”.

<sup>19</sup> Una observación similar se puede hacer en cuanto a los rituales dedicados a los espíritus guardianes del monte (los Yúuntsilo’ob) que se llevan a cabo en la orilla del solar en la parte donde se conserva la vegetación sin modificar. Aunque hay otros solares contiguos, la orilla de este terreno se relaciona de manera simbólica con el monte, a veces ubicado a varios kms de la vivienda (ver Le Guen, 2006).

### 3.3 RECONSTRUCCIÓN HISTÓRICA A PARTIR DE LOS DATOS ETNOGRÁFICOS

El altar localizado en la casa o en un lugar público (iglesia o templo prehispánico) parece haber sido el centro de los rituales para los ancestros, como es el caso hasta la actualidad. Con el curso del tiempo los restos (huesos o sepulturas) se han alejado de este centro (el altar), hacia la periferia, de manera concéntrica. En el caso de los restos de ancestros familiares, se mudan del contexto doméstico para acabar finalmente en el cementerio. Es este alejamiento progresivo de los restos lo que va determinar variaciones en el recorrido de las almas, sin por ello ponerlo en tela de juicio.

Hemos sugerido que existen entre los mayas ancestros familiares y colectivos, estatus que si bien se distinguen por el tipo de ritual llevado a cabo por los miembros vivos del grupo social del difunto, en cierta medida parecen también marcados por el lugar de la inhumación, con una oposición entre contextos domésticos y públicos.

No se puede negar que desde la conquista española y durante los 500 años que separan a los mayas de hoy de sus antepasados hubo grandes cambios en las costumbres funerarias. No obstante, algunas de las costumbres descritas en las fuentes coloniales pueden observarse hasta la actualidad, como el entierro en el solar. Los rituales, por su parte, aun con las variaciones propias de cada comunidad, son típicamente mayas por ser muy diferentes de los católicos (donde no se considera el retorno de las almas y ofrendas de alimentos). Es claro que a través de las rupturas históricas tuvo lugar una cierta continuidad.

Al fin de relacionar los datos etnográficos presentados anteriormente, conviene presentar lo que se sabe acerca de los ritos y los lugares de los restos en la época colonial. Landa relata que en el siglo XVI un número significativo de “ídolos” estaba presente en las casas y en los templos (*apud* Tozzer, *op. cit.*: 130-131). Tozzer sugiere que muchos de estos ídolos hubieran podido ser íconos de ancestros, subrayando más adelante que muchas eran figuras femeninas (*op. cit.*: 9, nota 44). Una vez más, de acuerdo con el mismo Landa, parece que una de las formas preferenciales de tratamiento de los huesos de los soberanos o personas de gran importancia era su constitución en forma de reliquias (vg. estatuas de madera) y su incorporación en el altar. Si seguimos también a McAnany cuando considera que “*ancestral remains among the Maya were not spatially separated from domestic commemorative shrines. Rather the two were conflated at one locale, particularly for nonelite Maya and probably for elite as well*” (*op. cit.*: 33), se propone entonces un análisis centro-periferia mediante el cual podemos observar la evolución histórica de la relación entre la ubicación de los restos y el recorrido de las almas.

En los documentos históricos y etnográficos se hace evidente un vínculo fundamental entre los restos (como ídolo o el lugar de inhumación de los restos) y el lugar del ritual. Esta relación ha evolucionado sin cambiar en lo fundamental. Se pueden considerar tres etapas, resumidas en la Figura 7.

La situación 1 (Fig. 7) es la que predomina en los contextos de inhumaciones domésticas desde el Preclásico. Ya sea que los huesos se presenten en formas de reliquias y estén colocados directamente en el altar (situación 1a, descrita por Landa), o bien que la tumba esté localizada debajo de la casa misma (1b). En ambos casos, el recorrido del alma en su regreso a la tierra es directo entre el lugar donde se ha guardado durante el año, hacia el altar sobre el cual son depositadas las ofrendas. En la situación 2, la tumba está situada en la unidad de habitación doméstica y su recorrido es marcado físicamente con velas o flores, según un camino que conecta el altar y la tumba. Esta situación también es comprobada desde la época colonial hasta la actualidad. Finalmente, en el caso de las tumbas ubicadas afuera del contexto doméstico (en otro solar o en el cementerio), el recorrido del alma está materializado únicamente hasta el límite del solar, convirtiéndolo en una frontera simbólica con el resto del cosmos (situación 3).

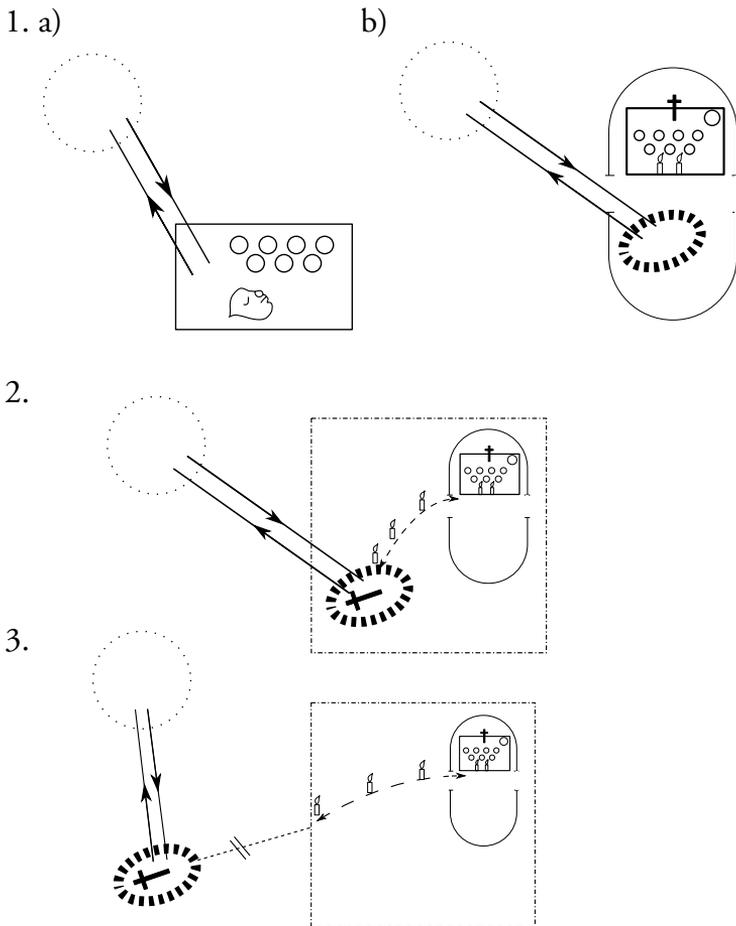


FIGURA 7. Evolución del recorrido del alma según su relación con la ubicación de las reliquias.

Podemos entonces proponer la idea de que el recorrido de las almas de los ancestros está determinado por la ubicación de las reliquias hasta el altar. Antes de la Conquista, las reliquias parecen haber estado espacialmente combinadas con el lugar de llegada de las almas durante los rituales. Como bien se sabe, y se ha subrayado en varias ocasiones, los cambios históricos, la llegada de los españoles y la cristianización o la creación de cementerios cambiaron el lugar de inhumación de los restos y, de la misma manera, modificaron el recorrido de las almas, obligándolas a pasar por un puesto situado en la periferia antes de llegar al altar central. Sin embargo, el regreso de las almas y los principios de las creencias mayas no han tenido que cambiar en lo fundamental, y más bien han utilizado estrategias sincréticas.

El interés de este trabajo por comprobar la hipótesis presentada es doble. Primeramente, explicar la diversidad de las prácticas funerarias (entierros, cremaciones, entierros secundarios, etc.) en la medida en que lo que parece importante para los mayas yucatecos no es tanto la forma de conservación del cuerpo, sino más bien la preservación de los restos, concebidos como un lugar de transcurso físico para las almas durante su regreso anual a la tierra entre los vivos.<sup>20</sup> La forma de conservación de los restos o el lugar de inhumación, combinados con prácticas específicas, permiten diferenciar entre ancestros familiares y colectivos según el grupo social que se establece con los difuntos.

El segundo interés reside en la presentación de material etnográfico junto con información histórica y arqueológica (en la medida de lo posible) con el fin de explicar prácticas más antiguas. Sin embargo, si consideramos que hubo culto a los ancestros familiares y colectivos antes de la conquista española hace 500 años, también es de suponer que después o durante ella los cultos a los ancestros colectivos, por ser más públicos, fueron más afectados que los cultos familiares, más privados, como se puede comprobar en el análisis de los datos etnográficos presentados.

Esta análisis también presenta límites. Desde un punto de vista histórico, la identificación de cultos públicos para los ancestros públicos necesita más reconstrucción que en el caso de los cultos familiares. Otro problema reside en la posible variación de forma de cultos entre las clases altas y más humildes de la época Posclásica. A pesar de estos límites, la idea es hallar patrones mayas a fin de determinar alguna coherencia cultural entre prácticas antiguas y modernas.

## CONCLUSIONES

Se ha intentado demostrar que entre los mayas yucatecos actuales las almas no son consideradas como simples muertos sino como ancestros. Mediante un aná-

<sup>20</sup> Incluso en comunidades como Chemax, donde el área que corresponde al cementerio ha sido sobreocupada, el extravío de los restos de algún difunto en el sitio representa una latente preocupación para los parientes vivos.

lisis de los lugares de enterramiento, los sitios donde se llevan a cabo los rituales funerarios y los tipos de rituales, se pudieron distinguir dos tipos de ancestros: familiares y colectivos.

El interés de considerar esas categorías es valioso no solamente para un mejor entendimiento de las prácticas rituales actuales sino también para establecer una relación entre ellas y prácticas antiguas (específicamente del Posclásico). El análisis de los datos etnográficos permitió ver el funcionamiento del sistema cosmológico y demostrar la importancia de los lugares de enterramiento en relación con el lugar y el tipo de ritual que se hace en contextos colectivos o familiares. También permitió vislumbrar la evolución histórica de dichas prácticas. Por lo que se propone que tanto las prácticas funerarias como las categorías de los ancestros (en sus variantes colectivas y familiares) son reminiscencia de prácticas más antiguas, cuyas huellas se observan en las fuentes históricas. Mediante el análisis de las prácticas rituales actuales y sus variaciones, se demostró que a través del tiempo y a pesar de cambios socioeconómicos, las prácticas funerarias antiguas (en específico del Posclásico), mantuvieron cierta homogeneidad, conservando sus características esenciales.

En cuanto a las funciones de los ancestros, en la actualidad tienen mayormente una función identitaria, permitiendo distinguir linajes: familiares como en el caso de los ancestros familiares, y colectivos a nivel de la comunidad o linajes espaciales. Las fuentes históricas dejan suponer que podrían haber tenido también otra función, en relación directa con la creación de linajes, tal como un medio de legitimación de herencia de bienes o títulos, etc.

El ejemplo de las variaciones, los cambios y adaptaciones del camino de las almas para cada tipo de ritual que se observa en cada comunidad es también una prueba de la división entre las categorías ancestrales familiares y colectivas que han sido conservadas hasta la actualidad. Sin embargo, este artículo es primordialmente etnográfico, por lo que no tiene mayor pretensión que apuntar hacia los datos históricos para suscitar la discusión acerca de posibles evoluciones de las prácticas funerarias (sobre todo los lugares de enterramiento) y la identificación de ancestros mediante procesos rituales como los vemos en la actualidad. Reconstruir los cambios en los recorridos de las almas tuvo como fin plantear que los cambios religiosos y socio-económicos no afectaron el patrón fundamental de estos recorridos, sino que estimularon adaptaciones.

BIBLIOGRAFÍA

AHERN, Emily M.

1973 *The Cult of the Dead in a Chinese Village*. Stanford: Stanford University Press.

ÁLVAREZ, María Cristina

1980 *Diccionario etnolingüístico del idioma maya yucateco colonial*. Vol. III. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

BLOM, Frans Ferdinand y Oliver LA FARGE

1926 *Tribes and temples; a record of the expedition to middle America*. New Orleans: The Tulane University of Louisiana.

BOCCARA, Michel

2003 “Vivir es hacer. Volverse “viantepasado” o el dominio del espacio transicional”, *Espacios mayas: representaciones, usos, creencias*, pp. 533-576. A. Breton, A. Monod-Becquelin y M. H. Ruz (eds). México y París: Universidad Nacional Autónoma de México, IIFL, Centro de Estudios Mayas y CEMCA.

BRETON, Alain

1991 “Un besoin infini d’ancêtres”, *Mayas. La passion des ancêtres, le désir de durer*, pp. 150-158. A. Breton y J. Arnauld (eds.). Paris: Éditions Autrement.

BRICKER, Victoria R., Eleuterio PO’OT YAH y Ofelia DZUL DE PO’OT

1998 *A Dictionary of the Maya Language as spoken in Hocabá, Yucatán*. Salt Lake City: University of Utah Press.

BRUCE S., Roberto D.

1968 *Gramática del Lacandón*. México: INAH, Departamento de Investigaciones Antropológicas (Publicaciones, 21).

CARMACK, Robert M.

1973 *Quichean civilization; the ethnohistoric, ethnographic, and archaeological sources*. Berkeley: University of California Press.

CHÁVEZ GÓMEZ, José Manuel A.

2001 *Intención franciscana de evangelizar entre los mayas rebeldes*. México: CONACULTA (Serie Regiones).

COBOS, Rafael

2003 “Prácticas funerarias en las Tierras Bajas mayas del Norte”, *Antropología de la eternidad. La muerte en la cultura maya*, pp. 35-48. A. Ciudad Ruiz, M. H. Ruz y M. J. Iglesias Ponce de León (eds.). Madrid: Sociedad Española de Estudios Mayas y Universidad Nacional Autónoma de México, IIFL, Centro de Estudios Mayas.

DURKHEIM, Émile

1912 *Les formes élémentaires de la vie religieuse*. Paris: Alcan.

EACHEVERRÍA LEÓN, Emilia Esther

1984 *Prácticas y costumbres funerarias en Maní, Yucatán*. Tesis de Antropología social, UADY.

FORTES, Meyer

1965 "Some Reflections on Ancestor Worship in Africa", *African Systems of Thought, Study presented and discussed at the Third International African Seminar in Salisbury*, December 1960. Londres, New York & Toronto: International African Institute, Oxford University Press.

1987 *Religion, morality and the person: essays on Tallensi religion*. Cambridge & New York: Cambridge University Press.

FREEDMAN, Maurice

1966 *Chinese Lineage and Society: Fukien and Kwangtung*. London: The Athlone Press.

1970 *Family and Kinship in Chinese Society*. Stanford: Stanford University Press.

GANN, Thomas William Francis

1918 *The Maya Indians of southern Yucatan and northern British Honduras*. Washington: Govt. Print. Off.

1928 *Discoveries and adventures in Central America*. London: Duckworth.

GILLESPIE, Susan D.

2000 "Rethinking Ancient Maya Social Organisation: Replacing 'Lineage' with 'House'". *American Anthropologist* 102 (3): 467-484.

GÓMEZ COBÁ, Ma. José *et al.*

2002 "Recientes hallazgos óseos en el Edificio 1 del Grupo 1 de Champotón, Campeche", *Memorias del XI Encuentro Internacional: Los Investigadores de la Cultura Maya* 10, vol. 1, pp. 18-27. Campeche: Universidad Autónoma de Campeche.

GOODENOUGH, Ward H.

1970 *Description and Comparison in Cultural Anthropology*, Cambridge: Cambridge University Press.

GOODY, Jack

1962 *Death, Property and the Ancestors. A Study of the Mortuary Customs of the Lodagaa of West Africa*. Stanford: Stanford University Press.

HAMMOND, Norman

1991 *Cuello: An Early Maya Community in Belize*. Cambridge: Cambridge University Press.

HANKS, William F.

1990 *Referential practice: language and lived space among the Maya*. Chicago: University of Chicago Press.

- HARRIS, Marvin  
 1980 *Cultural Materialism: The Struggle for a Science of Culture*. New York: Random House.
- HAVILAND, William A.  
 1985 *Excavations in Small Residential Groups of Tikal: Groups 4F-1 y 4F-2. Tikal. Report 19*. Philadelphia: University Museum, University of Pennsylvania (University Museum Monograph, 58).
- HERMITTE, Esther  
 1970 *Poder sobrenatural y control social*. México: Instituto Indigenista Interamericano.
- HOFLING, Charles Andrew y Felix Fernando TESUCÚN  
 2000 *Toj'tan: Diccionario Maya Itzaj - Castellano*. Guatemala: Cholsamaj.
- HUMPHREYS, Sally C.  
 1981 "Death and Time", *Mortality and Immortality: The Anthropology and Archaeology of Death*, pp. 261-283, S. C. Humphreys y H. King (eds.). London: Academic Press.
- IGLESIAS PONCE DE LEÓN, M<sup>a</sup> Josefa  
 2003 "Contenedores de cuerpos, cenizas y almas. El uso de las urnas funerarias en la cultura maya", *Antropología de la eternidad. La muerte en la cultura maya*, pp. 209-254. A. Ciudad Ruiz, M. H. Ruz y M. J. Iglesias Ponce de León (eds.). México y Madrid: Sociedad Española de Estudios Mayas y UNAM, IIFL, Centro de Estudios Mayas.
- JORDAN, David K.  
 1972 *Gods, Ghosts and Ancestors. The Folk Religion in a Taiwanese Village*. Berkeley, Los Angeles & London: University of California Press.
- JOYCE, Rosemary A.  
 2003 "Las raíces de la tradición funeraria maya en prácticas mesoamericanas del período Formativo", *Antropología de la eternidad. La muerte en la cultura maya*, pp. 7-34. A. Ciudad Ruiz, M. H. Ruz y M. J. Iglesias Ponce de León (eds.). México y Madrid: Sociedad Española de Estudios Mayas y UNAM, IIFL, Centro de Estudios Mayas.
- LANDA, fray Diego de  
 1938 *Relación de las cosas de Yucatán*. Mérida: E. G. Triay e hijos IMPS.  
 1997 *Relación de las cosas de Yucatán*. Mérida: Dante.
- LE GUEN, Olivier  
 2003 Quand les morts reviennent ... Réflexion sur l'ancestralité chez les Mayas des Basses-Terres. *Journal de la société des Américanistes* 2 (89):171-205.

- 2006 *L'organisation et l'apprentissage de l'espace chez les Mayas Yucatèques du Quintana Roo*, Mexique, tesis doctoral inédita. Université Paris X-Nanterre.
- MCANANY, Patricia Ann  
 1995 *Living with the ancestors: kinship and kingship in ancient Maya society*. Austin: University of Texas Press.
- MOPAN, ALMG Maya  
 2003 *Muuch't'an Mopan. Vocabulario Mopán*. Guatemala: ALMG.
- ORILLA, Miguel Ángel  
 1996 *Los días de los muertos en Yucatán (Hanal Pixan)*. Mérida: Maldonado Editores.
- PACHECO CRUZ, Santiago  
 1934 *Estudio etnográfico de los mayas del ex-territorio de Quintana Roo*. Mérida: Imprenta Oriente.  
 1947 *Usos, costumbres, religión i supersticiones de los mayas. Apuntes históricos con un estudio psicobiológico de la raza*. Mérida: s. p. i.
- PETRICH, Perla *et al.*  
 2009 "Variantes y variables en la percepción de los antepasados entre los mayas", *Figuras mayas de la diversidad*, A. Monod- Becquelin, A. Breton y M. H. Ruz (eds.). Mérida: UNAM, CEPHCIS y Universidad de París X, Nanterre.
- REDFIELD, Robert y Alfonso VILLA ROJAS  
 1967 *Chan Kom, a maya village*. Chicago & Londres: University of Chicago Press.
- REINA, Ruben E.  
 1962 "The ritual of the skull", *Expedition* 4 (4):27-35.
- RESTALL, Matthew  
 1997 *The Maya World: Yucatec Culture and Society, 1550-1850*. Stanford: Stanford University Press.
- ROYS, Ralph Loveland  
 1943 *The Indian background of colonial Yucatan*. Washington: Carnegie Institution.
- RUZ L'HUILLIER, Alberto  
 1991 *Costumbres funerarias de los antiguos mayas*. México: UNAM.
- RUZ, Mario Humberto  
 2002 "La restitución del ser. Identidades mayas de muerte", *Memoria del IV Congreso Internacional de Mayistas*, pp. 155-178. México: UNAM, IIFL, CEM.  
 2003 " 'Cada uno con su costumbre' . Memoria y olvido en los cultos funerarios contemporáneos", *Antropología de la eternidad. La muerte en la cultura maya*, pp. 531-548. A. Ciudad Ruiz, M. H. Ruz y M. J. Iglesias Ponce de León (eds.).

México y Madrid: Sociedad Española de Estudios Mayas y UNAM, IIFL, Centro de Estudios Mayas.

SMITH, Robert J.

1974 *Ancestor Worship in Contemporary Japan*. Stanford: Stanford University Press.

SOSA, John

1985 *The Maya Sky, the Maya World: a Symbolic Analysis of Yucatec Maya Cosmology*. New York: State University of New York.

THOMPSON, John Eric Sidney y Berthold LAUFER

1930 *Ethnology of the Mayas of southern and central British Honduras*. Chicago: Field Museum of Natural History.

TOZZER, Alfred M.

1941 *Landa's Relación de las cosas de Yucatan, a translation*. Cambridge: The Museum.

VAPNARSKY, Valentina y Olivier LE GUEN

2006 "The guardians of space and history: Understanding ecological and historical relationships of the contemporary Yucatec Maya to their landscape", *Ecology, Power, and Religion in Maya Landscapes*, Malmö, Sweden, 2006. EMC proceedings, Verlag publication.

VILLA ROJAS, Alfonso

1987 *Los elegidos de Dios. Etnografía de los mayas de Quintana Roo*. México: Instituto Nacional Indigenista.

VOGT, Evon Z.

1966 "Ancestor worship in Zinacantan religion", *Actas y Memorias del XXXVI Congreso Internacional de Americanistas*, vol. 3, pp. 281-285, Sevilla: Sociedad de Americanistas.

WOLF, Arthur P.

1974 *Religion and Ritual in Chinese Society*. Stanford: Stanford University Press.