

Fitzsimmons, James L.

2003 Reyes difuntos y costumbres funerarias: Epigrafía y arqueología de la muerte en la sociedad Maya Clásica. En *XVI Simposio de Investigaciones Arqueológicas en Guatemala, 2002* (editado por J.P. Laporte, B. Arroyo, H. Escobedo y H. Mejía), pp.672-678. Museo Nacional de Arqueología y Etnología, Guatemala.

57

REYES DIFUNTOS Y COSTUMBRES FUNERARIAS: EPIGRAFÍA Y ARQUEOLOGÍA DE LA MUERTE EN LA SOCIEDAD MAYA CLÁSICA

James L. Fitzsimmons

Un antepasado ilustre podía ser de gran importancia para un nuevo gobernante en la vida social y política del periodo Clásico. A fin de justificar su posición de poder en épocas turbulentas, el nuevo gobernante podía invocar su linaje, realzando las figuras de sus antepasados de un pasado magnífico para justificar el presente. Esta situación se puede ver en las inscripciones de varios sitios Mayas. Por ejemplo, Martín y Grube (2000) han demostrado que *Pájaro Jaguar IV* de Yaxchilan y *Cráneo de Animal* de Tikal utilizaron a sus antepasados de esta forma.

Las relaciones de los Mayas Clásicos mencionan con claridad a los antepasados como “testigos” de acontecimientos importantes durante épocas de transición. Los antepasados participaban en las coronaciones reales y también en las ceremonias de designación de heredero. Pero los antepasados no eran importantes solamente en periodos problemáticos. Los muertos eran “danzantes” en fiestas de cumpleaños en Piedras Negras (Fitzsimmons 1998), “fundadores” de templos y plataformas domésticas, y espíritus conjurados a los que los grupos de la élite consultaban durante los días importantes del calendario o en ocasiones ceremoniales.

Este trabajo es un resumen de la evidencia física, así como material, de estas comunicaciones entre los antepasados y las élites de los sitios Mayas en el exterior de la tumba. Tenemos numerosos ejemplos de las actividades de los Mayas dentro de las tumbas de la realeza de Piedras Negras (Fitzsimmons 1998), Caracol (Chase y Chase 1994), Copan (Sharer *et al.* 1999), Tikal (Coe 1990) y Tonina (Becquelin y Baudéz 1979-1982). Aquí se examinarán los jeroglíficos y la iconografía real de los Mayas del Clásico, en los artefactos y los materiales arqueológicos.

Los gobernantes y las élites Mayas utilizaban algunos elementos de sus estructuras, además de implementos de “conjuro” para comunicarse con sus muertos. En sus famosas exploraciones en el sitio de Palenque, Alberto Ruz (1973) descubrió esta situación en la tumba del gobernante *K'inich Janaab' Pakal* en el Templo de las Inscripciones y propuso que un “psicoducto” entre la superestructura y el interior de la tumba, cubierto con una tapa removible, permitía la comunicación entre el rey muerto y sus herederos.

Hay otro ejemplo arqueológico en el Templo XVIII-A de Palenque, la tumba de un miembro de la élite o de una familia real desconocida. Schele y Grube (1991) descubrieron más evidencias de “psicoductos” en las inscripciones de Copan sobre el Templo 11, donde existe una inscripción dedicando la tumba y el “psicoducto” al gobernante *K'ahk Yipyaj Chan K'awil* en 769 DC. Según Martín y Grube (2000), es posible que un túnel pequeño descubierto en la estructura sea precisamente el “psicoducto”. Asimismo, Houston (comunicación personal, 2002) ha mencionado la presencia de un posible “psicoducto” en la iconografía de la Estela 40 de Piedras Negras (Figura 1), que representa al Gobernante 4 esparciendo incienso en la tumba de un antepasado, posiblemente su madre.

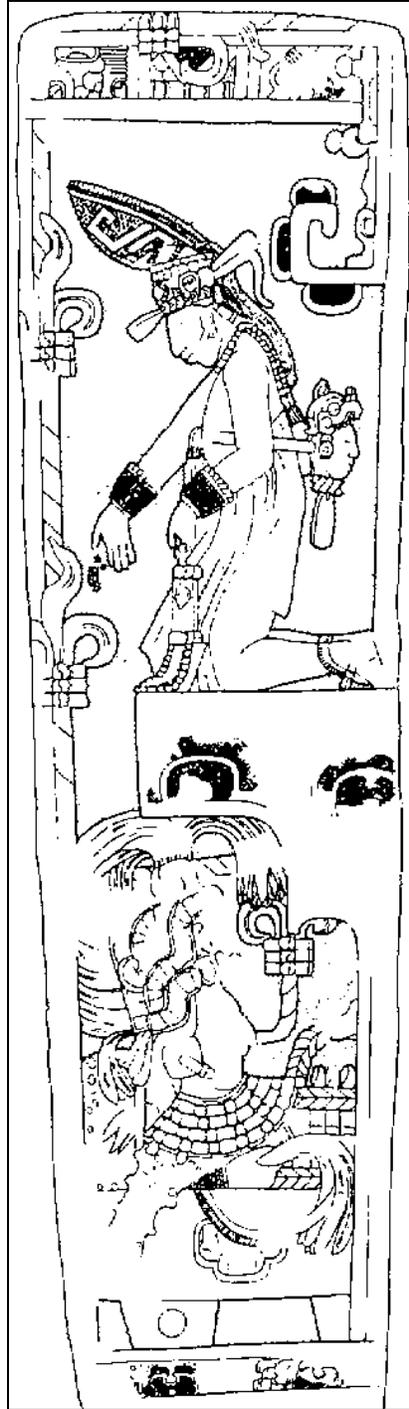


Figura 1 Estela 40, Piedras Negras

Por supuesto, la realeza de los Mayas del Clásico utilizaba otras partes de sus templos mortuorios y sepulcros para comunicarse con sus antepasados. Descubrimientos epigráficos recientes han revelado verbos como *och-i k'ahk'* 'entrar fuego [en]' y *el naah* "incensando la casa", dos prácticas que Stuart (1998), Fitzsimmons (1998) y otros, han observados en la arqueología de tumbas, casas y otros edificios Mayas del Clásico. Parece ser que el fuego era usado para iniciar y terminar la construcción de un edificio, para abrir y cerrar elementos arquitectónicos (Mock 1999).

En varios sitios, particularmente en Yaxchilan, este fuego de “iniciación” o “terminación” fue complementado por la utilización de una serie de artefactos. Hay una lista extensa de implementos para derramar sangre y conjurar, con base en su aparición en la iconografía y arqueología de los sitios Mayas: espinas de raya, hojas de obsidiana y lítica, cuerdas con espinas, papel, punzones de hueso, así como artefactos compuestos, o completos, que forman navajas utilizadas para reproducir la apariencia de los antepasados. Por supuesto, aunque estos artefactos no aparecen solamente en contextos funerarios, existen muchos ejemplos, en donde es posible demostrar una conexión entre el conjuro o comunicación con entidades sobrenaturales y los artefactos de “comunicación” presentes en el registro arqueológico, como es el caso de un entierro real de Piedras Negras donde se recuperó un artefacto “compuesto” para derramar sangre, en forma del dios *Chaak* (Barrientos, Escobedo y Houston 1997; Fitzsimmons *et al.* s.f.). En mi tesis doctoral (Fitzsimmons 2002), he identificado artefactos similares en Yaxchilan, en el entierro de la señora *K'ab'al Xook* descubierto por Roberto García Moll, y en Tikal, entre los artefactos de hueso de la famosa tumba de *Jasaw Chan K'awiil*.

Mascarones y prendas de vestir forman otra categoría de artefactos utilizados en rituales funerarios. Por ejemplo, en el Altar 5 de Tikal (Figura 2) se puede ver a *Jasaw Chan K'awiil* y a un *ajaw* de *Maasal* vestidos con ropa decorada con símbolos relacionados a la muerte, debido a que este monumento registra la consagración de los restos humanos de la señora *Tuun Kayawak* por el rey y su vasallo, que imita un aspecto del Dios A, el dios de la muerte.



Figura 2 Altar 5, Tikal

Sin embargo, aparte de las actividades en las tumbas, se cuenta con ejemplos de mascarones o ropa de “muerte” en rituales de conjuro, como en el Dintel 25 de Yaxchilan - con dos mascarones - que describe el conjuro de un ser sobrenatural, *Aj K'ahk' O' Chaak* por la señora *K'ab'al Xook*. Aquí son más claras las semejanzas entre el ritual y la ropa. Por ejemplo, son idénticos los tres ciempiés o ciempiés-serpientes asociados al pelo y mano de la señora *K'ab'al Xook*, con una sola excepción importante que discutiré posteriormente. Aunque este dintel representa el mejor ejemplo de la iconografía de “conjuro” o “comunicación” que se conoce, existen otros ejemplos en Yaxchilan que permiten continuar con este tema.

Para localizar evidencia física de mascarones o ropa de “muerte”, necesitamos ir al sitio de Calakmul (Figura 3), en donde excavaciones realizadas por Ramón Carrasco han revelado una máscara de jade en la Tumba 4 de la Estructura 2 (Martín y Grube 2000). Esta máscara tiene un texto que describe el artefacto como el *b'aah* (“imagen” o “cabeza”) de *Yuknoom Ch'een* II de Calakmul, pero se recuperó en la tumba de su sucesor (y posiblemente hijo), *Yuknoom Yich'ak K'ahk'*. Según Houston y Stuart (1998), el glifo *b'aah* tiene tres usos: 1) como una referencia literal a la “imagen” o “cabeza” de una persona; 2) como una metáfora para la persona principal de un sitio; y 3) como alusiones a representaciones físicas de la “imagen”. Houston y Stuart proponen que el uso de la palabra *b'aah* en las inscripciones sugiere una creencia similar al *tonalli* (un tipo de alma) del Centro de México, aunque la relación entre ambos conceptos es al menos muy tentativa. En todo caso, si es un aspecto del alma o no, parece que la máscara de *Yuknoom Ch'een* con *Yuknoom Yich'ak K'ahk'* apoya la idea de que este último imita a su antecesor y utiliza su *b'aah*, o “imagen” de un rey ya muerto.



Figura 3 Tumba 4, Estructura 2, Calakmul (según Martín y Grube 2000)

Esta situación también da origen a dos preguntas: primero, ¿si la máscara de *Yuknoom Ch'een* es una reliquia o artefacto hecho para el entierro? ¿Habrá ejemplos de reliquias en el área Maya que demuestren su utilización en ceremonias de “conjuro” o “comunicación”?

En su análisis de las joyas reales de Caracol, Houston y Stuart (1998; Stuart, comunicación personal 2002) describen varios ejemplos donde miembros de la realeza llevan partes de sus antepasados en forma de hachas o artefactos tallados. Por ejemplo, parece que la cabeza del rey *K'ahk' U Jol K'inich* de Caracol, fue utilizada como ornamento en el cinturón de su sucesor. Sin embargo, es posible que éste y otros artefactos como ese no sean verdaderas reliquias: no es seguro que la cabeza de Caracol sea un cráneo verdadero, sino quizá solamente un artefacto conectado a *K'ahk' U Jol K'inich*. Además, algunas veces es difícil determinar si un artefacto encontrado en un entierro fue usado por el individuo durante su vida, ya que siempre existe la posibilidad que una “reliquia” sea un regalo, o que haya sido enterrado con el cuerpo como una ofrenda, y que las representaciones de “reliquias” en la iconografía correspondan a materiales hechos para ocasiones significativas. Como resultado de esta situación, es difícil mantener la hipótesis que los Mayas del Clásico removieron de su contexto original

reliquias de las tumbas de sus muertos, especialmente para su utilización en ceremonias de “conjuro” o “comunicación”. Hay varios ejemplos de tumbas re-abiertas y así se puede proponer que los artefactos fueron removidos, pero la agrupación original de los artefactos es normalmente un misterio.

Sin embargo, en algunos sitios hay evidencia de la excavación de restos humanos que fueron usados posteriormente por los reyes y las élites Mayas. Regresando al ejemplo de Yaxchilan, en el Dintel 25 se puede observar un cráneo sobre el brazo de la señora *K'ab'al Xook*. Aquí parece que la señora está usando el cráneo - con los artefactos para derramar sangre - al conjurar al dios *Aj K'ahk' O' Chaak*. En mi tesis doctoral (Fitzsimmons 2002), he sugerido que en la inscripción del Templo XVIII de Palenque se menciona otra cabeza utilizada como reliquia, según una cláusula que dice *u jol k'u'ihil* “su cráneo dios”. Parece que los huesos de un antepasado fueron utilizados para asistir a la dedicación de una estela de Copan (una cláusula en el texto de la Estela A describe su dedicación con los huesos de un anciano gobernante que fueron reliquias reales utilizadas por *Waxaklajuun UB'aah K'awiiil*, el XIII gobernante de Copan).

Apoyando la idea de que algunos restos humanos de antepasados fueron poseídos por los reyes y la élite durante el periodo Clásico, se encuentra una serie de figurillas descubiertas en Teotihuacan. Headrick (1999) ha identificado estas figurillas como bultos simbólicos, efigies similares a los bultos funerarios descubiertos en Teotihuacan y los sitios Mayas (además de los sitios Tarascos). Con sus cavidades en las espaldas, podemos comparar estas figurillas con las descripciones de figurillas del siglo XVI por Diego de Landa. Según Landa, cuando morían los nobles, sus descendientes ponían los huesos de sus cráneos dentro de cavidades en las cabezas de figurillas para su veneración.

En la arqueología de los sitios Mayas, Welsh (1988) ha producido la evidencia más decisiva para determinar la posesión y utilización de restos humanos reales durante el periodo Clásico. Welsh menciona numerosos sitios donde algunos huesos de miembros de la élite y de la familia real fueron retirados para el posible propósito de la veneración. Esto se da en contraposición a la mayoría de restos humanos incluidos en su estudio, que son cráneos o huesos con cortes, posiblemente como resultado de sacrificios o desacralización. Se conocen situaciones en donde los cortes podrían haber sido producidas por actividades como las que se muestran en el Altar 5 de Tikal, pero en la mayoría de casos, los arqueólogos han explicado que los restos humanos desorganizados pueden estar relacionados con sacrificios o entierros perturbados. Por ejemplo, en relación con el “pozo de cráneos” descubierto en Colha, Mock (1998) propone que el cambio de lugar de cráneos - o caras - de cuerpos significa una pérdida de identidad social y compara esta situación al acto de remover materiales reales de cautivos en la iconografía Maya.

Pero los huesos perdidos o perturbados de los sitios Mayas - encontrados en las tumbas de los reyes o los de miembros de la élite - no siempre significan humillación o captura. Por ejemplo, las actividades coloniales descritas por Landa en Yucatán o las tumbas re-abiertas de Caracol no significan desacralización, sino veneración y comunicación. Si los restos humanos representan una parte de su identidad social o política, tal vez es posible que se considerara que los huesos de los reyes y de miembros de la élite (y posiblemente de algunos otros más), tenían poder para actividades de conmemoración y comunicación.

Los ejemplos descritos por Welsh (1988) como posible evidencia de veneración incluyen huesos de Uaxactun (Entierros C1 y A20), Tikal (Entierros 85 y 48), Altun Ha (Entierros C16 y C22) y Dzibilchaltun (Entierros 450-1, 385-1, 385-2, 385-3, y 57-5). En Uaxactun y Tikal, hay entierros de miembros de la élite y de la familia real donde los huesos de la cara fueron removidos, utilizándose máscaras para sustituirlas. Además, no se recuperaron las piernas del primer individuo del Entierro 48 de Tikal, un entierro real. La mujer del entierro de Altun Ha no padeció de sufrimientos. En el sitio de Dzibilchaltun también fueron removidos los huesos de la cara o el cráneo, siendo reemplazados por cerámica.

Usando la máscara de *Yuknoom Ch'een* como ejemplo, ¿es posible que estos entierros representen la producción de máscaras similares? Las caras de estos entierros son los *b'aah(oob)*, "imágenes" o "cabezas" de los muertos, como la máscara del Entierro 2 de la Tumba 4 de Calakmul es el *b'aah* de un antepasado. Tomar el *b'aah* de un antepasado, si la comparación con el *tonalli* del Centro de México es adecuada, es como sumar una porción de la identidad social - posiblemente el alma - del muerto. Parece que las máscaras y la cerámica, como sustitutos de la cara o cabeza, sugiere el deseo de dejar una cara "completa" en la tumba. Pero el hecho que una máscara pueda sustituir la cara de un individuo es de relevancia para los estudios de la religión de los Mayas del Clásico. Entonces, es posible que las caras y cráneos removidos hayan sido utilizados para imitar a los antepasados, así como las máscaras y la ropa era utilizados para la imitación de los dioses Mayas.

Quizá dicha imitación o utilización explica la representación iconográfica del Dintel 25 de Yaxchilan. Como explica Mock (1998):

"El cráneo, como se sabe por el Popol Vuh de los Mayas de las Tierras Altas, era un depósito primario de poder regenerativo. Un cráneo humano, si se toma de un antepasado o un enemigo prestigioso, enterrado en una estructura podría, literalmente, poner su alma dentro de [la estructura]...como una semilla plantada en la tierra."

Por lo tanto, es probable que los Mayas del Clásico pudieron "poner el alma" en sus rituales de comunicación y conjuro por medio de los restos humanos de sus antepasados. Ciertamente, el uso de los huesos de los antepasados fue una tradición de amplia dispersión en la sociedad Maya del Clásico. El concepto de que los Mayas podían "poner un alma" en sus estructuras, por ejemplo, es muy común en la arqueología Maya. Webster (1997) observa que los huesos de los antepasados ubicados en contextos domésticos eran utilizados para originar casas nuevas, "*preservando la identidad social [de una comunidad] y las conexiones cuando las residencias se han multiplicado o movido.*" Podemos aplicar esta idea al ejemplo de la realeza o de la élite: los entierros de los antepasados reales originan templos funerarios. Quizá, tanto los restos humanos como los artefactos y elementos de arquitectura de "comunicación" que se han mencionado a lo largo de este trabajo, fueron utilizados para establecer y mantener conexiones similares entre los muertos y sus descendientes en la vida ritual de los Mayas del Clásico.

REFERENCIAS

Barrientos, Tomás, Héctor L. Escobedo y Stephen D. Houston

1997 PN 1: Excavaciones en la Estructura O-13. En *Proyecto Arqueológico Piedras Negras: Informe preliminar No. 1, primera temporada, 1997* (editado por H.L. Escobedo y S.D. Houston), pp.1-19. Informe entregado al Instituto de Antropología e Historia, Guatemala.

Becquelin, Pierre y Claude F. Baudez

1979-82 *Tonina, une cité Maya du Chiapas, Mexique*. Collection Etudes Mésoaméricaines 1-6, Vols. 1-3. Centre d'Etudes Mexicaines et Centaméricaines, México, et Editions Recherche sur les Civilisations, ASPF, Paris.

Chase, Diane y Arlen Chase

1994 Maya Veneration of the Dead at Caracol, Belize. En *Seventh Palenque Round Table*, 1989, Vol. IX (editado por V. Fields), pp.53-60. Pre-Columbian Research Institute, San Francisco.

Coe, William R.

1990 *Excavations in the Great Plaza, North Terrace, and North Acropolis of Tikal* (1-6). Tikal Report 14, University Museum Monographs 61. University of Pennsylvania, Philadelphia.

Fitzsimmons, James L.

1998 Classic Maya Mortuary Anniversaries at Piedras Negras, Guatemala. *Ancient Mesoamerica* 9:271-278.

2002 *Death and the Maya: Language and Archaeology in Classic Maya Mortuary Ceremonialism*. Tesis Doctoral, Harvard University, Cambridge.

Fitzsimmons, James L., Andrew Scherer, Stephen D. Houston y Héctor L. Escobedo

s.f. *Guardian of the Acropolis: The Sacred Space of a Royal Burial at Piedras Negras, Guatemala*. Manuscrito en posesión de los autores.

Headrick, Annabeth

1999 The Street of the Dead... It really was: Mortuary bundles at Teotihuacan. *Ancient Mesoamerica* 10:69-85.

Houston, Stephen D. y David Stuart

1998 The Ancient Maya Self: Personhood and Portraiture in the Classic Period. *RES* 33:73-101.

Martin, Simon y Nikolai Grube

2000 *Chronicle of the Maya Kings and Queens: Deciphering the Dynasties of the Ancient Maya*. Thames and Hudson, London.

Mock, Shirley (ed)

1999 *The Sowing and the Dawning: Termination, Dedication, and Transformation in the Archaeological and Ethnographic Record of Mesoamerica*. University of New Mexico Press, Albuquerque.

Ruz Lhuillier, Alberto

1973 *El Templo de las Inscripciones, México*. Colección Científica No. 7. Instituto de Antropología e Historia, México.

Schele, Linda y Nikolai Grube

1991 Speculations on Who Built the Temple Under 11. *Copan Notes* 102. Archaeological Acropolis Project, Copan.

Sharer, Robert, Loa Traxler, David Sedat, Ellen Bell, Marcello Canuto y Christopher Powell

1999 Early Classic Architecture Beneath the Copan Acropolis. *Ancient Mesoamerica* 10:3-23.

Stuart, David

1998 "The Fire Enters His House": Architecture and Ritual in Classic Maya Texts. En *Function and Meaning in Classic Maya Architecture* (editado por S.D. Houston), pp.373-425. Dumbarton Oaks, Washington, D.C.

Webster, David

1999 Studying Maya Burials. En *Bones of the Maya* (editado por S.L. Wittington y D.M. Reed), pp.3-12. Universidad de Texas, Austin.

Welsh, W.B.M.

1988 *An Analysis of Classic Lowland Maya Burials*. B.A.R. International Series No. 49, Oxford.