

47

PLANTEAMIENTOS EN TORNO A LA MUERTE COMO FORMA DE UNIÓN SOCIAL ENTRE LOS ANTIGUOS MAYAS: UN ANÁLISIS CUALITATIVO Y CUANTITATIVO

MIGUEL PIMENTA-SILVA, DIANA TOJIN, DENISSE VÁSQUEZ
Y CLAUDIA QUINTANILLA

34 SIMPOSIO DE INVESTIGACIONES
ARQUEOLÓGICAS EN GUATEMALA
2021

Museo Nacional de Arqueología y Etnología
26 al 30 de julio de 2021

Editores

Bárbara Arroyo
Luis Méndez Salinas
Gloria Ajú Álvarez

Referencia

Pimenta-Silva, Miguel *et al.*

2022 Planteamientos en torno a la muerte como forma de unión social entre los antiguos mayas: un análisis cualitativo y cuantitativo. En *34 Simposio de Investigaciones Arqueológicas en Guatemala, 2021* (editado por B. Arroyo, L. Méndez Salinas y G. Ajú Álvarez), pp. 599-612. Asociación Tikal, Guatemala.



PLANTEAMIENTOS EN TORNO A LA MUERTE COMO FORMA DE UNIÓN SOCIAL ENTRE LOS ANTIGUOS MAYAS: UN ANÁLISIS CUALITATIVO Y CUANTITATIVO

MIGUEL PIMENTA-SILVA
DIANA TOJIN
DENISSE VÁSQUEZ
CLAUDIA QUINTANILLA

PALABRAS CLAVE

Guatemala, muerte, multi-disciplinariedad.

ABSTRACT

Death is undoubtedly an important element within the Mayan worldview that was part of everyday life regardless of social status. This presentation seeks to present an analysis of data related to the way in which different Mayan social groups interact with death, giving a special focus to the lower layers of society. The study contemplates a comparison of human behavior between historical times, from the pre-classic to the post-classic, having as a central focus the archaeological sites located in Guatemala. The ways of representing death, funeral rites, grave goods, the arrangement of bodies and literary discourses are the main sources of the study. The interpretation of the data will be carried out both qualitatively and quantitatively, seeking a better identification of patterns of regional, chronological and social behavior to also make a comparison with some examples not only of an archaeological but also an ethnological nature.

INTRODUCCIÓN

En el presente estudio, se recopilan algunos de los argumentos basados en estudios efectuados por varios investigadores que puedan contestar a la pregunta de ¿Fue la muerte una forma de unión social para los mayas en tiempos prehispánicos? Para contestarla, fue necesario recurrir a una multiplicidad de fuentes, tanto de carácter arqueológico, iconográfico, epigráfico como etnográfico.

Inicialmente se consideró que el perfil estadístico podría ser un método que podría contribuir con la identificación de patrones de comportamiento relacionados con la muerte, sin embargo, se detectaron debilidades a

nivel de la recopilación de datos a gran escala. Por ello, la solución más viable fue el abordaje directo, o sea la elaboración de estadísticas de pequeña escala directamente asociados con los resultados de investigación de distintos autores los que en esta fase de la investigación son bastante modestos (Figura 4).

Cabe mencionar que la bibliografía referente a la muerte en la civilización maya es extensa, lo que hace casi imposible una breve exposición de un estado de la cuestión. Este desafío obliga a elegir solamente algunos aspectos y autores, sin embargo, queda aquí la nota para los lectores y colegas investigadores, que todos los trabajos contribuyen en muchas formas en el conocimiento del tema mortuario.

ALGUNAS CONSIDERACIONES INICIALES ACERCA DE LA MUERTE Y SU ESTUDIO

Cuando se piensa en civilizaciones con un fuerte vínculo relativo al tema de la muerte, es recurrente que en el imaginario colectivo occidental se dirijan pensamientos hacia las construcciones de las pirámides egipcias y/o hacia las fabulosas necrópolis etruscas; así como también pensamientos en los sacrificios humanos narrados en gran medida en los relatos coloniales que destacaban “los latigazos” con ramas espinosas, la decapitación, el ahogamiento, la extracción del corazón, entre otros (Hurtado *et al.* 2007:225-227; Nájera Coronado 2003:64-66; Edmonson 1984:94; Tiesler 2007).

La palabra muerte conlleva en la sociedad occidental a un temor emocional, generalmente de carga negativa. La muerte señala el final, el borrar de todas las experiencias y vivencias. El mundo occidental, en su gran mayoría estados laicos y con un fuerte carácter científico, han relegado la idea de un más allá para el ámbito estrictamente sagrado. No existe así espacio para cuestiones metafísicas en el mundo profano. La muerte ocupa entonces un espacio secundario. Los cementerios, hoy por hoy, más que espacios de memoria, son espacios de olvido. Las generaciones más jóvenes ya no buscan esos lugares de memoria. El muerto es entonces, distanciado gradualmente de la memoria colectiva, teniendo solamente una breve relevancia, una o dos veces al año (en su fecha de nacimiento y de fallecimiento).

Las religiones monoteístas no tienen en su lectura simbólica, una función tan activa para los muertos. Ellos están subyugados al destino eterno decretado por un dios omnisciente, omnipotente y omnipresente. Sin embargo, en las culturas politeístas los muertos son agentes importantes en el fortalecimiento colectivo de la religión. Incluso pueden desempeñar funciones de gran importancia en los procesos de creación de identidades religiosas colectivas.

En el caso Maya, la muerte se presenta como una etapa más, un paso hacia una idea infinita de tiempo. El muerto, o mejor, su memoria, es perpetuamente recordada de forma directa y/o indirecta. Desde visitas constantes a sus tumbas, hasta menciones de sus nombres en ceremonias rituales, como aún hoy en día puede ser observado en ceremonias asociadas con los nawales.

La temática de la muerte siempre ha estado presente en distintas intensidades en los estudios mayas, inclusive desde los primeros contactos entre europeos y mayas. Por ejemplo, en la obra *Relación de las cosas de Yucatán*, Diego de Landa presenta un capítulo totalmente dedicado a los aspectos fúnebres y algunas ideas relativas a la muerte, el capítulo XXXIII: “Duelos.-Entierros de los Sacerdotes.-Estatuas para conservar las cenizas de los Señores.-Reverencia que les tributaban.-Creencia acerca de una vida futura.”

Durante la segunda mitad del Siglo XX, el investigador Haviland (1963, 1972, 1985) dedicó muchos de sus trabajos al estudio de los contextos funerarios y de igual forma buscó en ellos, entender cómo se da la relación entre la estructura social y la ideología. Haviland fue también uno de los investigadores que más destacó la importancia de los contextos arqueológicos de los entierros. Sus estudios demostraron que a través de un correcto análisis es posible explicar dinámicas residenciales y patrones de crecimiento poblacional, siendo así uno de los pioneros de la paleodemografía en tierras mayas (Haviland 1972). Más tarde dedicó su atención a las relaciones entre entierros y la arquitectura, con un estudio de caso de 26 entierros, publicado en 1985 en el *Tikal Report 19*.

Posteriormente en la misma línea de investigación, los esposos arqueólogos Chase, hicieron un estudio semejante para Caracol en Belice. Aún dentro de las relaciones entre arquitectura y entierros es necesario destacar la propuesta de Becker referente a las “ofrendas a la tierra” como proceso explicativo de artefactos y entierros asociados a la arquitectura monumental. Más tarde, los trabajos de McAnny en *K'axob'*, Belice, han permitido establecer comparaciones entre contextos residenciales y no residenciales (1998, 2004, 2013 [1995]); todos estos estudios de un enorme valor interpretativo para la realidad beliceña.

Los trabajos dedicados a las prácticas funerarias residenciales constituyen ahora una preocupación cada vez mayor por parte de varios arqueólogos con estudios aplicados a zonas y ciudades específicas. Algunos de estos son los de Río Bec (Pereira 2013), Aguateca (Palomo 2008) y Naachtun (Hemmamuthe y Nondedeo 2020).

Ahora bien, la temática de la muerte no se encuentra solamente relacionada con lo anteriormente expuesto, sino también con los estudios de epigrafía (Fitzsim-

mons 2003) e iconografía (Houston, Stuart y Taube 2006).

Así, es posible afirmar que en lo que concierne a la historia de la arqueología maya, el universo funerario es uno de los elementos arqueológicos más frecuentes. Sin embargo, a lo largo del tiempo los sistemas funerarios recibieron un tratamiento muy convencional dentro de los proyectos arqueológicos (Iglesias 1993; Ciudad e Iglesias 1996:174). Esa postura convencional ha venido a cambiar gradualmente, en mucho impulsada por los estudios centrados en los propios muertos, o por lo menos lo que resta de ellos, los huesos. En parte como ha demostrado Vera Tiesler y sus colegas (Tiesler 1999, 2007; Tiesler y Cucina 2003; Suzuki *et al.* 2014), los huesos cuentan una parte de la civilización maya, posibilitando incluso una reformulación de viejas hipótesis referentes al origen e identidad de ciertos personajes históricos.

COLOCACIONES CADAVERICAS: LA PARTE MÁS VISIBLE DE LA MUERTE

El umbral de la comprensión de la compleja relación entre el ser maya y la muerte está en parte cristalizada en los entierros. Una correcta evaluación y un cuidadoso trabajo arqueológico pueden traer a la luz un mundo simbólico de tiempos prehispánicos (Romano 1974).

Los entierros son catalogados entre entierros primarios y secundarios, siendo los entierros primarios vinculados con un proceso único de entierro y los secundarios, todos aquellos donde ocurre una reubicación de sus partes. En cualquiera de los casos, los esqueletos – o partes de éstos –, “hablan”.

En una secuencia cronológica, para el periodo Preclásico, pueden citarse entierros de Mundo Perdido, lugar de donde provienen los más tempranos de Tikal (Fialko 2013), en donde según Laporte y Fialko (2005), los entierros del Preclásico Medio presentan un conjunto de características propias del mismo periodo cronológico (Pre-Mamom), en entierros primarios depositados en fosas. El mismo autor refiere que en Nakbe y Ceibal, ya durante la etapa Mamom, existe un patrón continuo de los entierros primarios.

Posteriormente, durante el Preclásico Tardío, tanto en las fases Chuen y Cuac, el acercamiento entre Mundo Perdido y la Acrópolis Norte a través de un *sakb'e*,

pudo significar algunos cambios de carácter político-ideológico, con un proceso de emergencia de entierros cerca de la Acrópolis Norte (Coe 1965; Coggins 1975). De igual forma, Fialko (2013:436) notó que “en Tikal durante el periodo Preclásico se aprecia una clara separación funcional de tradición funeraria en los conjuntos Mundo Perdido y Acrópolis Norte”. Curiosamente, de acuerdo con los datos provenientes del estudio de Laporte y Fialko (2005), en este mismo tiempo cronológico empieza a ser visible el apareamiento de entierros con ofrendas en número limitado de sepulturas.

Los entierros 122 y 123 de Tikal, ambos de adultos, contienen una vasija que cumple con el papel de ofrenda. La existencia de ofrendas es también visible en el entierro 126, el que corresponde a un infante. En este caso le acompañan dos vasijas, una de color rojo y otra de decoración negativa (Ibid.:53). Estos y otros entierros de la misma fase en Tikal son indicadores de un cambio gradual y de la necesidad que los habitantes de Tikal de rango mediano y elevado tenían de relacionarse con el muerto y con la muerte.

Este posible cambio de prácticas funerarias en Tikal es acompañado en el tiempo también por la primera ofrenda en contexto funerario en Uaxactun, que proviene del entierro PNT 224 (Ibid.:54), pero este fenómeno parece estar igualmente ocurriendo en otras partes del área maya, como por ejemplo en Ceibal con el entierro 42 (Tourtellot 1990; Laporte y Fialko 2005:54-55).

El apareamiento de ajuares más detallados son naturalmente indicios de una consciencia de estatus social, pero, quizá, puedan indicar y/o representar algo más, ya que el fenómeno del surgimiento de ofrendas, coincide con un incremento demográfico de la población en las ciudades mayas del Preclásico.

De una forma general, y empíricamente apreciable en diversas culturas, el aumento de la densidad poblacional contribuye en el incremento de las enfermedades infectocontagiosas y también proporciona nuevos desafíos a la manutención de niveles de ordenación y limpieza de las ciudades. Así, es proporcional el contacto con la muerte en grandes centros urbanos. Este frecuente contacto puede también haber llevado a la necesidad de regalar ofrendas en contextos funerarios.

Por ejemplo, para los mayas *ch'orti*, las enfermedades y la muerte no son resultado de un fenómeno natural, pero sí de un acto directo de carácter sobrena-

tural (Guiteras 1965:124,126; McGee 1990:106; Houston, Stuart y Taube 2006:107); curiosamente Diego de Landa, narra algo similar en el Capítulo XXXIII de su obra *Relación de las cosas de Yucatán*: “[...] y decían (del difunto) que se lo había llevado el diablo, porque de él pensaban que les venían todos los males, en especial la muerte”.

En este sentido las ofrendas podrían ser una forma de garantizar que la muerte no volvería a atacar pues estaría saciada a través de ellas. Todo lo anteriormente mencionado es solamente una hipótesis, que no busca sustituir la hipótesis de estatus social, pero quizá es capaz de complementar la misma: las familias e individuos con un mayor nivel económico y social, podrían estar más protegidos de la muerte al tener más capacidad de negociación materializada en la calidad y cantidad de sus ofrendas.

Por ello, se deberá tener en consideración que este planteamiento no anula la hipótesis más comúnmente aceptada, la cual expone que en cierta medida, los ajuares están constituidos por artefactos que serán necesarios al fallecido en su nueva etapa en el más allá; siendo este fenómeno también recurrente en otras culturas, como por ejemplo en el antiguo Egipto.

SIMBOLISMO, PODER Y LEGITIMACIÓN

La muerte para la civilización maya no significa el fin como tal, sino una continuación de la vida en otro espacio (Houston, Stuart y Taube 2006:93). La creencia en esta continuidad, también narrada por Diego de Landa “que esta gente ha creído siempre en la inmortalidad del alma más que muchas otras naciones aunque no haya sido de tanta policía, porque creían que después de la muerte había una otra vida más que excelente de la cual gozaba el alma en apartándose del cuerpo” (Landa Cap. XXXIII).

Por otro lado la muerte señala un momento decisivo en la jornada del ser maya, pues define la separación entre el *way* y el individuo (Houston y Stuart 1989:79). Este momento inevitable, mismo que dramático, es entendido como una celebración, una etapa más del proceso ontológico del ser: por ese motivo los mayas *ch’orti* utilizan la misma palabra *Ch’uhksan* para designar festival y velorios (Houston, Stuart y Taube 2006:256).

Curiosamente esta idea de festividad parece haber

estado activa por lo menos en algunas ciudades mayas, y en algunos contextos funerarios en particular, como es el caso del entierro 10 de Xultun, donde fueron encontradas 11 vasijas en la área norte (Casasola *et al.* 2013:761), pudiendo este hecho ser entendido como un elemento simbólico de abundancia y prosperidad (Agrinier 1978:48) además que el contexto arqueológico sugiere la posibilidad que se hayan efectuado junto a los entierros, una gran ceremonia (Casasola *et al.* 2013:761-762).

En la base de esta relación entre el ayer (clásico) y el hoy (contemporaneidad) están los mismos elementos: las personas, los alimentos, las flores, el incienso, las ofrendas, quizá la música y hasta algún tipo de bailes (Figura 1). Por otro lado los festivales pueden ser entendidos como celebraciones cíclicas que se repiten a cada cierto tiempo. En este sentido la visita a los muertos puede ser entendida de la misma forma: un acto cíclico.

Tanto la epigrafía, como la iconografía y la arqueología muestran la existencia de re-entradas en entierros (Fitzsimmons 2011; Weiss-Krejci 2003; McAnny 2013[1995]). En muchos de los casos, estas re-entradas están asociadas con la remoción de huesos, fenómeno que no es exclusivo del contexto mesoamericano tal como pudo comprobar Weiss-Krejci (2003:391), lo mismo ocurre en otros espacios geográficos y cronológicos en la Europa medieval.

En este sentido, los huesos son el objetivo principal de las re-entradas en los entierros. El tiempo trató de empoderar los mismos dándoles un poder simbólico transformándolos en elementos de poder y de legitimación. Este lenguaje simbólico se materializa solamente en algunos huesos, los cuales se destacan por su tamaño o por ser la parte reconocible del ancestro. De este modo, cráneos y huesos largos son aquellos que merecen su exaltación tanto en los ritos como en el universo iconográfico.

Uno de los ejemplos que mejor ilustra el poder simbólico y legitimador de los huesos es el Altar 5 de Tikal (Figura 2), el cual también proporciona indicios de una muy bien definida estructura protocolar relacionada con los momentos de interacción público y/o privada entre vivos y muertos, obligando el uso de vestimenta específica por parte de *Jasaw Chan K’awiil* y de un *ajaw* de *Maasal* que le acompaña en el rito. Cabe mencionar que la ropa que visten contiene elementos asociados a

la muerte. Toda esta escenificación quizá busca imitar el mundo del Dios A, el dios de la muerte. De acuerdo con la investigación de Welsh (1988) no solamente la ciudad de Tikal es capaz de demostrar evidencias de veneración de huesos. El mismo fenómeno ocurrió en muchas otras ciudades mayas como Uaxactun, Altun Ha y Dzibilchaltun.

Las evidencias arqueológicas relacionadas con los huesos son claras en su función de poder, simbolismo y de legitimación en contextos funerarios de carácter elitista, pero ¿cuál sería el papel de los huesos en contextos funerarios más modestos? Son necesarios más estudios para contestar a este cuestionamiento.

En el Clásico, el uso de la cuenta larga y la escritura jeroglífica bastante difundida entre las ciudades mayas, agregado a un culto centralizado a la figura de los *K'uhul Ajaw* y a un sistema bastante complejo de poder, autoridad y sumisión, establecen los pilares para los procesos de propaganda pública y de culto al ego privado y por tanto, las formas funerarias siguen siendo variadas.

La burocratización de la sociedad urbana permite aun acumular bienes y riqueza por parte de los rangos intermedios, manifestando su estatus en ajuares cada vez más detallados, por lo que el consumo de cerámicas pintadas, adornadas e incisas aumenta y con él se observa la perpetuación de imágenes asociadas a la muerte.

También, en la escritura jeroglífica se puede encontrar una gran cantidad de glifos con motivación gráfica asociada a la muerte, particularmente a través del hueso (B'AK). En la Figura 5, se compara el número de glifos que los utiliza ya sean huesos largos, maxilares o cráneos con los glifos que contienen referencia a un elemento vital: el sol (K'IN). Es notorio a través de estos datos que la muerte, en su metáfora gráfica de huesos, está presente y es parte fundamental de todo el sistema cultural maya.

LOS GRUPOS RESIDENCIALES Y LA MUERTE ENTRE LA GENTE COMÚN

En 2020 Hemmamuthe y Nondedeo publicaron los resultados de sus investigaciones referentes al grupo residencial 5N6 en Naachtun, cuyo objetivo fue verificar en qué medida existiría una relación directa entre los entierros y la evolución de los espacios mayas residenciales. Los resultados alcanzados fueron bastante inte-

resantes y son fundamentales para el presente estudio. Primeramente, se debe entender la importancia del estudio de los grupos residenciales, los cuales no solamente disponen de información distinta al que se puede encontrar en contextos de carácter público y elitista, sino que también presentan varios criterios que los fortalecen como espacios de gran valor arqueológico.

Para los autores Hemmamuthe y Nondedeo (2020), la zona residencial 5N6 de Naachtun reúne los siguientes criterios: (a) contienen pocos vestigios de saqueo; (b) por norma pueden poseer un espectro cronológico amplio; (c) la buena conservación de las estructuras; (d) posibilidad de representación de prácticas fúnebres de personas no pertenecientes a la élite gobernante; (e) ser un espacio relativamente aislado.

Cuando se organizaron de una forma cronológica los entierros analizados, demuestran una interesante perspectiva de la muerte. El individuo del entierro denominado como "53", correspondía a un individuo de edad adulta media que poseía una pequeña deformidad craneal (Tiesler 1999:207) y presentaba el patrón de entierro "de Naachtun", o sea: con la cabeza al norte y antebrazos cruzados en el pecho (Hemmamuthe y Nondedeo 2020).

Es importante destacar que la orientación de los cuerpos puede variar de ciudad para ciudad, pudiendo ser su orientación también "aleatoria" en el mismo espacio urbano.

Por ejemplo, en el Valle de Dolores, Ciudad e Iglesias (1996:176) han identificado una multiplicidad de orientaciones, que transformaron en lenguaje estadístico: orientación este-oeste: 44 = 37,93%; norte-sur: 24 = 20,68%; otras 5 = 4,31%; indeterminada: 43 = 37,06%. Estos datos revelan que la orientación este-oeste es la forma más constante de orientación; sin embargo, no se trata de una forma unificada en el valle, pues existe también la forma norte-sur y otras.

Los autores apuntan que esos datos no son significativos de la influencia de creencias cosmológicas como el sol naciente y el renacimiento del sol después de su paso nocturno a través del inframundo para la orientación de los cuerpos (Ibíd.). Sin embargo, el relativamente bajo valor estadístico puede tener otra explicación. La orientación este-oeste como forma simbólica es solamente una manera de plasmar para la eternidad la creencia en una idea cíclica. El simbolis-

mo siempre puede ser redefinido en lo que dice respecto a sus formas.

El ejemplo perfecto de eso proviene del entierro 54 (etapa Maax 1-2) de Naachtun, el cual es ligeramente posterior al entierro 53 (etapa Balam Maax 1) (Patiño-Contreras 2016: 343). En el entierro 54, fue identificada una capa de 5cm de vegetación quemada, sobre todo maíz, tal hallazgo se debe vincular con el simbolismo del renacer (Fitzsimmons 2009:21-25).

En relación a su orientación obedece al patrón de Naachtun norte-sur. De este modo se muestra que cuando la orientación no es este-oeste, puede también existir el simbolismo de renacimiento. Por otro lado, los entierros de Xultun contienen una importante clave para este rompecabezas: la existencia de una vasija policroma del tipo Dos Arroyos Naranja Policromo en la cual se encuentra pintado en su interior al Dios del Maíz danzante (Casasola *et al.* 2013). Se presenta entonces, como un elemento más de afiliación con las temáticas del renacimiento.

El mismo entierro 54 de Naachtun, aún se destaca por haber sido posiblemente reaperturado entre el 740 y 830 DC, siendo el objetivo de este hecho la recuperación de huesos tales como la tibia o el fémur (Hemmamuthe y Nondedeo 2020).

Otro entierro que importa destacar es el entierro 61 de Naachtun, el que contiene dos individuos, un niño/a (entierro secundario) con una edad no mayor a 3 años y una posible mujer adulta (entierro primario). Esta tipología de entierros no es frecuente y levanta algunas cuestiones, ya que el niño/a presentaba problemas de salud que podrían estar conectados con la causa de su muerte, pero la mujer que lo acompañaba no contenía ningún indicio de la causa de su muerte (Hemmamuthe y Nondedeo 2020). El entierro curiosamente parece plasmar de una forma intencional y materializada, la metáfora del renacimiento, en parte por el posicionamiento de la criatura en relación a la mujer (Ibid.).

No fue posible hasta el momento, establecer la relación entre la mujer y la criatura, pero el hecho de que el esqueleto adulto sea de sexo femenino, invita a cuestionarse la posibilidad que la disposición de ambos cuerpos, cumpla una función simbólica de renacimiento de esa criatura en el más allá.

RITUALIZACIÓN, DRAMA Y MUERTE

La ritualización como proceso humano se puede entender como la forma en que un determinado grupo de acciones sociales destacan y sobresalen en relación a otras acciones (Bell 1992:74). Así, existe una relación de diálogo que la misma autora designa como la forma en que la misma ritualización tiene de construir agentes sociales y relaciones de poder entre una misma organización social (Ibid.:141,169-170, 197). Así, la ritualización de la muerte busca en parte agregar a la sociedad, independientemente del estatus social del muerto.

De igual forma con la ritualización de la muerte son reafirmados los vínculos entre elementos de la misma sociedad, sea entre individuos vivos o individuos muertos. El fallecido pasa a desempeñar un nuevo papel social junto con los demás individuos que igual que él han fallecido.

Los rituales son también fenómenos de diferenciación social, de estatus económico y de poder, así los grupos nutridos de un mayor capital económico y/o político pueden asegurar rituales de plusvalía, sea a través de los aspectos cuantitativos, o hasta de carácter cualitativo. En ese sentido, es necesario concordar con Paukelat *et al.* (2002) e Inomata (2006), cuando expresan que las festividades y rituales son facilitadores del desarrollo de jerarquías sociopolíticas.

El ritual empodera a los agentes que participan en él (MacLellan 2014:725). En los rituales asociados a la muerte, sea en velorios, re-entradas en entierros o ceremonias donde se veneran los restos óseos de algún ancestro, existe siempre una idea de distinción vinculada al poder que los individuos pueden adquirir durante el acto ritual, bien sea por su presencia y sus acciones en el evento como por la ausencia de ambas.

Así, de una forma práctica aquellos que no participan en el velorio y/o entierro serán siempre recordados por su ausencia y entre los presentes existirá siempre una disputa de la memoria de los hechos. Estas disputas pueden explicar en parte lo narrado por Diego de Landa en relación a la forma como los seres queridos se confrontaban con la partida de un ser maya para el más allá: “[...] era cosa de ver las lastimas y llantos que por sus difuntos hacían y la tristeza grande que les causaban. Llorábanlos de día en silencio y de noche a altos y muy dolorosos gritos que era lástima oírlos [...]”. Estos gritos

podrían ser en parte una disputa por demostrar quién sufre más con la partida del difunto, ese sufrimiento, quizá extremadamente explotado, marcaría al final de la disputa, quién de los individuos tendría un mayor vínculo con el muerto: así, quien más llora, quién más sufre, mayor afinidad establece con el muerto, garantizando así, quizá, un mayor apoyo del mismo muerto desde el más allá como forma de retribución por la demostración extrema de dolor y tristeza por la separación corporal momentánea con el muerto.

Por un lado este fenómeno puede ser entendido desde una perspectiva individual pero por otro, es necesario considerar el mismo fenómeno desde un ángulo colectivo. Diego de Landa concede un elemento bastante valioso de análisis: los llantos excesivos por las noches. Esta acción colectiva probablemente estaría vinculada con una estrategia de espantar el muerto, alejándose así del espacio de los vivos; por lo menos, mientras que el muerto se adapta a su nueva morfología. También, el llanto como forma de ruido, podría también alejar algunos seres menos deseados.

En la actualidad, en algunas zonas de Guatemala fue introducido en las prácticas ceremoniales mayas la utilización de cohetes para que a través de su sonido fuerte, alejar alguna energía que pueda perturbar tanto los elementos que participan en la ceremonia como cualquier otro ser que quiera molestar a cualquier otra persona que camine posteriormente por ese mismo espacio (Vinicio Ortiz com. pers. 2020).

En el caso de rituales de mayores dimensiones, para que no exista la disputa de la memoria de los hechos, puede existir el auxilio de formas epigráficas e iconográficas, las cuales son en algunos casos oportunidades únicas de legitimación del poder con vista a una larga temporalidad, siendo así espacios tentadores de una producción propagandística. Un perfecto ejemplo de eso es el ya mencionado Altar 5 de Tikal.

Los ancestros/muertos son en parte los elementos socio-religiosos más venerados y respetados por toda la civilización maya independientemente del grupo social. Es quizá en este sentido que algunos investigadores apuntan que los rituales domésticos, muchos de ellos asociados con los ancestros, son capaces de proveer importantes datos referentes al surgimiento de las desigualdades sociales (McAnny 1995; Hammond 1999; Lucero 2003; MacLellan 2014) en la etapa de desarrollo

maya que definimos como el Preclásico.

En relación a las capas más bajas de la sociedad, aún existen muchas dudas relativas a sus costumbres funerarias. En la imposibilidad de extrapolar una realidad, debemos apuntar potenciales posibilidades de prácticas asociadas con el muerto. Quizá una de las prácticas que estuviera al alcance de todos, independientemente de su estatus social, sería la utilización de flores, alimentos y copal como ofrendas al muerto.

En el caso de las flores, su utilización podría incluso darse luego en la preparación del cuerpo del difunto. Desde el punto de vista etnográfico, los mayas Poqom tienen la costumbre de preparar el difunto de ese modo: *“cuerpo es bañado en un baño aromático entre hierbas y flores, posteriormente es vestido con ropas delicadas con el mismo estilo que usaba en vida, hasta mismo con las mismas insignias usadas en vida”* (Miles 1957:749).

Los alimentos son también potenciales ofrendas, ya que hasta el más constante y sencillo de los alimentos, el maíz, cumple con la misión simbólica de representación del renacimiento. La cuestión del maíz, como elemento central en la milpa, puede presentarse como un posible destino del cadáver, o de algunas de sus partes, sea en su forma ósea o en cenizas. De esta manera, el depósito de los cuerpos o parte de ellos, o sus cenizas en las milpas, podrían haber sido parte de las costumbres funerarias de las capas más bajas de la sociedad.

Sin embargo, hasta el momento no existen evidencias arqueológicas de estas prácticas, quizá cuando en un futuro se puedan incrementar los trabajos arqueológicos en espacios que en un pasado prehispánico fueron campos de cultivo, sea posible apurar la viabilidad de la hipótesis aquí apuntada.

Otro elemento que también pudo formar parte de los rituales funerarios más humildes era el copal (o variedades de inciensos). La utilización de determinados materiales como el copal en rituales asociados con los ancestros, contienen un elevado poder simbólico.

En el pensamiento maya existe una consciencia que los elementos que coexisten en la naturaleza con los mayas poseen una “esencia” y como tal son capaces de reproducir muchos de los sentimientos humanos. Cuando se recoge “la sangre del copal” (Vinicio Ortiz com.pers. 2021), lo mismo es fruto de un sacrificio, el sangrar, es del dolor del árbol que nace algo precioso, con un olor exquisito.

Así, cuando el copal es utilizado para ser arrojado al fuego, o quizá mejor definirlo como cuando el copal está siendo sacrificado al fuego, simbólicamente se está reproduciendo un sacrificio humano, pues en tiempos prehispánicos hay evidencia de entrega de restos carnosos y descarnados al fuego (Mock 1998:114; Anda 2007:195-197; López, Laguna y Serrano 2002:68,72; Tiesler y Cucina 2003:346).

Inclusive, en el presente, el copal está asociado también a la muerte, a la alegría, a la celebración; basta para eso recordar el papel que el copal y variedades de inciensos, juegan en las celebraciones de la Semana Santa en Guatemala. Una vez más un metáfora de renacimiento.

CONSIDERACIONES Y PLANTEAMIENTOS FINALES

Como se ha descrito en los párrafos anteriores, mucho es lo que se puede interpretar de los contextos mortuorios, no solo en su evidencia cultural, sino biológica. Se observa, inclusive, cómo la muerte también se manifiesta en los procesos agrícolas, a través del sacrificio de las semillas, el cortar de las plantas, las quemadas para fertilizar la tierra, y quién sabe si aquí reside la clave de todo: la matriz agrícola maya.

El conocimiento agrícola ocurre debido al contacto intergeneracional, contacto que a veces se quiebra debido a la muerte, para después volver a ser establecido. La agricultura es un proceso constante de muerte y renacimiento: esta idea cíclica está presente incluso en los astros que nacen y mueren a diario, y es de ese proceso de muerte y vida, cíclico, que existe la agricultura.

La muerte es también violenta en los procesos agrícolas, la lluvia pueden alimentar o destruir por vía de las inundaciones; el sol puede cuidar o destruir por vía de las sequías. Todos los individuos de las comunidades mayas independientemente de su tamaño o cronología, tienen en la agricultura el motor de la sociedad maya. Quizá por eso, cuando alguien muere y se presenta una ofrenda existe curiosamente, una posibilidad de entrega de vasijas, las cuales sirven para comer y beber, o sea para contener esa metáfora de vida y muerte, plasmada en cada alimento.

La muerte en tiempos prehispánicos es inseparable del ancestro. Las evidencias arqueológicas revelan que

la muerte como fenómeno social está presente, sea a través de sacrificios reales o simbólicos, sea en iconografía representativa del Dios A y/o de sus compañeros en el inframundo o hasta mismo en el universo de las motivaciones gráficas de los jeroglíficos (Figura 3).

El culto a los ancestros es solamente una de las formas de visualizar la parcialidad de un fenómeno mucho mayor que es el culto a la perpetuación infinita de una forma de ser original, y donde para existir el culto a los ancestros es necesario existir renovación. Luego, para que exista una “renovación” es necesario que exista la muerte. La afinidad maya con la muerte no puede jamás ser observada con juicios de valor moral.

La muerte es una parte fundamental de la realidad humana y en cada cultura existen formas muy específicas de aceptar y absorber la muerte en sus prácticas culturales, políticas y religiosas.

Es necesario tener en consideración que el número total de entierros y vestigios funerarios es solamente una ínfima parte de una realidad poblacional exponencialmente mayor que los hallazgos arqueológicos efectuados hasta el presente momento. Así, como colectivo debemos estar preparados, para que la aplicación de nuevas tecnologías, pueda llevarnos hasta nuevos hallazgos capaces de cambiar totalmente la visión sobre los patrones funerarios, sin embargo, es también deber de los investigadores, saber oír, leer y entender las comunidades mayas actuales y aprovechar la oportunidad de salvar el mayor número de información posible sobre sus costumbres y formas de pensar, pues infelizmente con el pasar de los tiempos, las concepciones occidentales en torno a los mayas, van a ocupar gran parte de su propio discurso.

Por último, es importante llamar la atención para la necesidad de hacer como gremio una reflexión colectiva en torno a cuestiones éticas referentes a la forma como son abordados los restos óseos y cómo éstos se divulgan. El respeto por los ancestros no debe ser exclusivo de los mayas, también nosotros debemos encontrar nuevas formas de impedir los errores del pasado.

REFERENCIAS

Agrinier, Pierre

1978 *Sacrificial Mass Burial at Mirador, Chiapas, México*. Papers of the New World Archaeological Foundation, No.42. Brigham Young University, Provo.

Anda Alanís, Guillermo

2007 Sacrifice and Ritual Body Mutilation in Post-classical Maya Society: Taphonomy of the Human Remains from Chichén Itzá's Cenote Sagrado. En *New Perspectives on Human Sacrifice and Ritual Body Treatment in Ancient Maya Society* (editado por V. Tiesler y A. Cucina), pp.190-208. Springer, New York.

Bell, Catherine

1992 *Ritual Theory, Ritual Practice*. Oxford University Press, New York.

Casasola, Estuardo; William A. Saturno, Patricia Rivera, David Del Cid y Boris Beltrán

2013 ¿Ofrenda o tumba? Investigaciones arqueológicas en la Estructura 11J7, Kultun, Petén, Guatemala. En *XXVI Simposio de Investigaciones Arqueológicas en Guatemala, 2012* (editado por B. Arroyo y L. Méndez Salinas), pp. 759-771. Museo Nacional de Arqueología y Etnología, Guatemala.

Ciudad Ruiz, Andrés y María Josefa Iglesias Ponce de León

1996 Muerte y orientación norte-sur en el valle de dolores. En *IX Simposio de Investigaciones Arqueológicas en Guatemala, 1995* (editado por J.P. Laporte y H. Escobedo), pp.174-185. Museo Nacional de Arqueología y Etnología, Guatemala (versión digital).

Coe, William R.

1965 Tikal, Guatemala, and emergent Maya civilization. *Science* 14(3664):1401-1419.

Coggins, Clemency C.

1975 *Painting and Drawing Styles at Tikal: An Historical and Iconographic Reconstruction*, Tesis doctoral, Departamento de Antropología, Harvard University.

Edmonson, Munro S.

1984 Human Sacrifice in the Books of Chilam Balam of Tizimin and Chumayel. En *Ritual human sacrifice in Mesoamerica* (editado por E. Boone), pp.91-100. Dumbarton Oaks, Washington, D.C.

Fialko, Vilma

2013 Tradición funeraria preclásica y clásica temprana de los conjuntos urbanos Acrópolis Norte y Mundo Perdido de Tikal. En *XXVI Simposio de Investigaciones Arqueológicas en Guatemala, 2012* (editado por B. Arroyo y L. Méndez Salinas), pp. 435-444. Museo Nacional de Arqueología y Etnología, Guatemala.

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.

Guiteras Holmes, Calixta

1965 *Los peligros del alma: visión del mundo de un tzotzil*. México D.F., Fondo de Cultura Económica.

Hammond, Norman

1999 The Genesis of Hierarchy: Mortuary and Offeritory Ritual in the Pre-Classic at Cuello, Belize. En *Social Patterns in Pre-Classic Mesoamerica* (editado por D. C. Grove y R. A. Joyce), pp. 49-66. Dumbarton Oaks, Washington, DC

Haviland, William A.

1963 Excavation of Small Structures in the Northeast Quadrant of Tikal, Guatemala. Tesis doctoral. University of Pennsylvania.

1972 Family size, population estimates, and the ancient Maya. *American Antiquity* 37(1):135-139.

1985 *Excavations in Small Residential Groups of Tikal, Groups 4F-1 and 4F-2*, University of Pennsylvania Museum of Archaeology and Anthropology (Tikal Reports, 19), Philadelphia.

- Hemmamuthé Goudiaby y Philippe Nondédéo,
2020 The funerary and architectural history of an ancient Maya residential group: Group 5N6, Naachtun, Guatemala. *Journal de la Société des américanistes* [En ligne], 106-1 | 2020, mis en ligne le 30 juin 2020, consulté le 28 juillet 2021. URL : <http://journals.openedition.org/jsa/17846> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/jsa.17846>
- Houston, Stephen D. y David Stuart
1989 The way Glyph: Evidence for co-essences among the classic maya. *Research Reports on Ancient Maya Writing* 30. Washington D.C, Center for Maya Research.
- Houston, Stephen, David Stuart, y Karl Taube.
2006 *The Memory of Bones: Body, Being, and Experience among the Classic Maya*. Austin: University of Texas Press,
- Hurtado Cen, Araceli, Aleida Cetina Bastida, Vera Tiesler, y William J. Folan
2007 Sacred Spaces and Human Funerary and Nonfunerary Placements in Champotón, Campeche, During the Postclassic Period. En *New Perspectives on Human Sacrifice and Ritual Body Treatment in Ancient Maya Society* (editado por V. Tiesler y A. Cucina), pp.209-231. Springer, New York.
- Iglesias Ponce de León, M^a Josefa
1993 Reflexiones en Torno a Ciertos Enterramientos en Tikal. En *III Simposio de Arqueología Guatemalteca, 1989*. En *III Simposio de Arqueología Guatemalteca, 1989* (editado por J.P. Laporte, H.L. Escobedo y S. V. de Brady):183-196. Museo Nacional de Arqueología y Etnología, Guatemala.
- Inomata, Takeshi
2006 *Plazas, Performers, and Spectators: Political Theaters of the Classic Maya*. *Current Anthropology* 47(5):805-842.
- Landa, Diego de
2003 *Relación de las Cosas de Yucatán*. CIEN, México.
- Laporte, Juan Pedro y Vilma Fialko
2005 La tradición funeraria prehispánica en la región de Petén, Guatemala una visión desde Tikal y otras ciudades. En *Antropología de la eternidad: la muerte en la cultura maya* / coord. por Andrés Ciudad Ruiz, Mario Humberto Ruz, María Josefa Iglesias Ponce de León, págs. 49-76
- López Alonso, Sergio, Zaíd Lagunas Rodríguez, y Carlos Serrano Sánchez
2002 *Costumbres funerarias y sacrificio humano en Cholula prehispánica*. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, México.
- Lucero, Lisa J.
2003 The Politics of Ritual: The Emergence of Classic Maya Rulers. *Current Anthropology* 44(4):523-558.
- MacLellan, Jessica
2014 Espacios y rituales domésticos del periodo Preclásico en Ceibal. En *XXVII Simposio de Investigaciones Arqueológicas en Guatemala, 2013* (editado por B. Arroyo, L. Méndez Salinas y A. Rojas), pp. 725-732. Museo Nacional de Arqueología y Etnología, Guatemala.
- McAnany, Patricia A.
1995 *Living with the Ancestors: Kinship and Kingship in Ancient Maya Society*. University of Texas Press, Austin.
1998 Ancestors and the Classic Maya built environment. En *Function and Meaning in Classic Maya Architecture* (editado por S.Houston). *A Symposium at Dumbarton Oaks, 7th and 8th October 1994*, Dumbarton Oaks Research Library and Collection, Washington (DC), p. 271-298.
2004 *K'axob. Ritual, Work and Family in an Ancient Maya Village*. *Cotsen Institute of Archaeology (Monumenta Archaeologica, 22)*, University of California, Los Angeles.
2013 *Living with the Ancestors. Kinship and Kingship in Ancient Maya Society*, revised édition, Cambridge University Press, Cambridge.
- McGee, R. Jon
1990 *Life, Ritual, and Religion among the Lacandon Maya*. Belmont, Wadsworthth.

Miles, Suzanne W.

1957 The Sixteenth-Century Pokom-Maya: A documentary Analysis of social Structure and Archaeological Setting. *Transactions of the American Philosophical Society*, n.s 47:735-781.

Mock, Shirley

1998 The Defaced and the Forgotten: Decapitation and Flaying/ Mutilation as a Termination Event at Colha, Belize. En *The Sowing and the Dawning: Termination, Dedication, and Transformation in the Archaeological and Ethnographic Record of Mesoamerica* (editado por S. Boteler Mock), pp.112-123. University of New Mexico Press, Albuquerque.

Nájera Coronado, Martha Ilia

2003 El Sacrificio Humano Entre Los Mayas En La Colonia. *Arqueología Mexicana* 11 (63): 64-67. México.

Palomo, Juan Manuel

2008 Muerte, cerro y cueva: Los huesos humanos en las grietas de Aguateca. En *XXI Simposio de Investigaciones Arqueológicas en Guatemala, 2007*(editado por J. P. Laporte, B. Arroyo y H. Mejía), pp.770-789. Museo Nacional de Arqueología y Etnología, Guatemala (versión digital).

Patiño-Contreras Alejandro

2016 Explaining Tzakol: social interaction during the Early Classic. A view from Naachtún, Petén, Guatemala. *Estudios de Cultura Maya* 48:3970.

Pauketat, Timothy R., Lucretia S. Kelly, Gayle J. Fritz, Neal H. Lopinot, Scott Elias y Eve Hargrave

2002 The Residues of Feasting and Public Ritual at Early Cahokia. *American Antiquity* 67(2):257-279

Pereira, Grégory

2013 Ash, dirt and rock: burial practices at Rio Bec. *Ancient Mesoamerica* 24(2):449-468.

Romano, Arturo

1974 Sistema de Enterramientos. *Antropología Física Prehispánica*. Instituto de Antropología e Historia. México.

Suzuki, Shintaro; Seiichi Nakamura, Andrea Cucina y Vera Tiesler

2014 Patologías dentales en Copan: una perspectiva de la transformación social a lo largo del Clásico. En *XXVII Simposio de Investigaciones Arqueológicas en Guatemala, 2013*(editado por B. Arroyo, L. Méndez Salinas y A. Rojas), pp.355-367. Museo Nacional de Arqueología y Etnología, Guatemala.

Tiesler, Vera

1999 *Rasgos bioculturales entre los antiguos Mayas*. Tesis de Doctorado, Universidad Autónoma de Yucatán, México.

2007 Funerary or Nonfunerary? New References in Identifying Ancient Maya Sacrificial and Postsacrificial Behaviors from Human Assemblages. En *New Perspectives on Human Sacrifice and Ritual Body Treatment in Ancient Maya Society* (editado por V. Tiesler y A. Cucina), pp.14-44. Springer, New York.

Tiesler, Vera, y Andrea Cucina

2003 Sacrificio, Tratamiento y Ofrenda del Cuerpo Humano Entre los Mayas del Clásico. Una Mirada Bioarqueológica. En *Antropología de la eternidad: la muerte en la cultura maya* (editado por A. Ciudad Ruiz, M. Ruz Sosa, y M. Iglesias Ponce de León), pp.337-354. Sociedad Española de Estudios Mayas, Madrid.

Tourtellot, Gair

1990 Burials: A cultural analysis. En *Excavations at Seibal, Department of Peten*, Guatemala, *Memoirs of the Peabody Museum* 17, n°2, p.81-142. Harvard University, Cambridge.

Welsh, W.B.M.

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

Weiss-Krejci, Estella

2003 Victims of Human Sacrifice in Multiple Tombs of the Ancient Maya: A Critical Review. En *Antropología de la eternidad: la muerte en la cultura maya* (editado por A. Ciudad Ruiz, M. Ruz Sosa, y M. Iglesias Ponce de León), pp.355-381. Sociedad Española de Estudios Mayas, Madrid.



Figura 1. Aldea Vásquez, Tonicapán, Guatemala. Marzo 05 de 2019. Fotografía de Vinicio Ortiz.

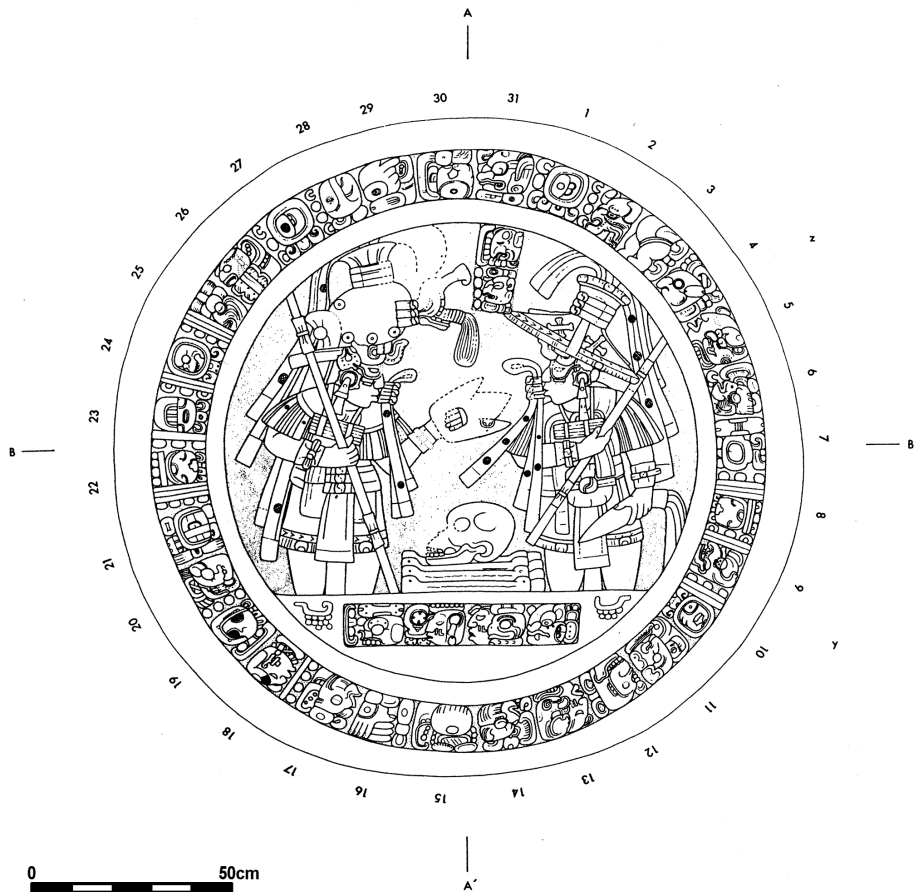


Figura 2. Altar 5 de Tikal. ScheleNumber 2020



Figura 3. Iconografía representativa del Dios A y/o de sus compañeros en el inframundo. Catálogo de vasijas Kerr 2023.

| Sitios arqueológicos / Grupos residenciales | Suk che' 9 | Paal, El Peru | 5N-6 de Naachtun |
|---|---------------------------|------------------------------|-------------------------------------|
| Nº total de entierros | 5 | 6 | 14 |
| Orientación del cuerpo | | | |
| Norte-Sur | 5 = 100% (5/5) | 0 = 0% (0/6) | 12 = 85,71% (12/14) |
| Este-Oeste | 0 = 0% (0/5) | 0 = 0% (0/6) | 0 = 0% (0/14) |
| Otros | 0 = 0% (0/5) | 6 = 100% (6/6) | 1 = 7,14% (1/14) |
| Indefinido | 0 = 0% (0/5) | 0 = 0% (0/6) | 1 = 7,14% (1/14) |
| Edad | | | |
| Más de 50 años | --- | 1 = 16,67% (1/6) | 0 = 0% (0/14) |
| 21 a 50 años | --- | 1 = 16,67% (1/6) | 5 = 35,71% (5/14) |
| 21 a 35 años | --- | 0 = 0% (0/6) | 4 = 28,57% (4/14) |
| 12 a 21 años | --- | 0 = 0% (0/6) | 0 = 0% (0/14) |
| Menores de 12 años | --- | 1 = 16,67% (1/6) | 1 = 7,14% (1/14) |
| Menores de 4 años | --- | 3 = 50% (1/6) | 2 = 14,29% (2/14) |
| indefinido | --- | 0 = 0% (0/6) | 2 = 14,29% (2/14) |
| Sexo | | | |
| Masculino | --- | 1 = 16,67% (1/6) | 2 = 14,29% (2/14) 2 = 14,29% (2/14) |
| Femenino | --- | 1 = 16,67% (1/6) | 1 = 7,14% (1/14) |
| Indefinido | --- | 4 = 66,67% (4/6) | 11 = 78,57% (11/14) |
| Ofrendas | --- | 5 = 83,33% (5/6) | --- |
| Características de la Inhumación | | | |
| Primario | 2 = 40% (2/5) | 6 = 100% (6/6) | 10 = 71,43% (10/14) |
| Secundario | 0 = 0% (0/5) | 0 = 0% (0/6) | 2 = 14,29% (2/14) |
| Primario saqueado | 1 = (1/5) | 0 = 0% (0/6) | 0 = 0% (0/14) |
| Saqueado/removido | 2 = 40% (2/5) | 0 = 0% (0/6) | 2 = 14,29% (2/14) |
| Reentradas (total) | --- | --- | 4 |
| Contexto cronológico | | | |
| Preclásico | --- | --- | --- |
| Clásico | Clás. Temp. (20%=1/5) | Clás. Temp. (16,67%=1/6) | Clás. Temp. |
| | Clás. Tardío (80%=4/5) | Clás. Tardío (66,67%=4/6) | Clás. Tardío (35,71%=5/14) |
| | | | Indefinido (57,14%=8/14) |
| | | | --- |
| Posclásico | --- | --- | --- |

Figura 4. Estadísticas comparativas entre los grupos residenciales de Suk Che', Paal y Naachtun en el ámbito de sus colocaciones cadavéricas. Elaborada por M. Pimenta.

| Glifos | Muerte/Huesos B'AK | Vida/Sol K'IN |
|--|----------------------------|----------------------------|
| Logogramas | | |
| <i>El mundo físico</i> | 1 = 5% (1/20) | 1 = 5% (1/20) |
| <i>Animales</i> | 2 = 3,77% (2/53) | 0 = 0% (0/53) |
| <i>Plantas</i> | 0 = 0% (0/14) | 1 = 7,14% (1/14) |
| <i>Colores</i> | 0 = 0% (0/5) | 0 = 0% (0/5) |
| <i>El ser humano</i> | 2 = 10,52% (5/19) | 0 = 0% (0/19) |
| <i>El mundo cultural</i> | 3 = 13,63% (3/22) | 1 = 4,55% (1/22) |
| <i>El mundo sobrenatural</i> | 1 = 9,09% (1/11) | 1 = 9,09% (1/11) |
| <i>Verbos y sustantivos verbales</i> | 3 = 7,69% (3/39) | 2 = 5,13% (2/39) |
| <i>Varios</i> | 0 = 0% (0/11) | 2 = 18,18% (2/11) |
| <i>Indescifrados</i> | 1 = 1,92% (1/52) | 2 = 3,85% (2/52) |
| Sílabas | 4 = 4,49% (4/89) | 0 = 0% (0/89) |
| Numeración | 8 = 40% (8/20) | 2 = 10% (2/20) |
| Calendarios | | |
| <i>Tzolk'in</i> | 2 = 10% (2/20) | 0 = 0% (0/20) |
| <i>Haab'</i> | 1 = 5,55% (1/18) | 1 = 5,55% (1/18) |
| Glifos de Periodo | | |
| <i>B'aktunes</i> | 0 = 0 % (0/1) | 0 = 0 % (0/1) |
| <i>K'atunes</i> | 0 = 0 % (0/1) | 0 = 0 % (0/1) |
| <i>Tunes</i> | 1 = 100% (1/1) | 0 = 0 % (0/1) |
| <i>Winales</i> | 0 = 0 % (0/1) | 0 = 0 % (0/1) |
| <i>K'in</i> | 0 = 0 % (0/1) | 1 = 100% (1/1) |
| La serie suplementaria | 1= 6,25% (1/16) | 1= 6,25% (1/16) |
| La serie lunar | 3 = 13,63% (3/22) | 0 = 0% (0/22) |
| Total | 32 = 7,33% (31/436) | 15 = 3,44% (15/436) |

Figura 5. Modelo estadístico referente a la frecuencia de apareamiento de los logogramas B'AK y K'IN en la base de datos Alfonso Lacadena García-Gallo, Madrid, 2010. (Modelo estadístico por Miguel Pimenta-Silva, 2021).