
RELIGIÓN E IDENTIDAD PREHISPÁNICA DURANTE EL POSCLÁSICO EN ICHPAATÚN, Q.ROO, MÉXICO

*Religion and Prehispanic identity during the Postclassic
in Ichpaatún, Q. Roo, Mexico*

por

Marcos Noé Pool Cab*

Universidad Autónoma de Yucatán, México
poolcab@hotmail.com

Juan Carlos Mijangos Noh**

Universidad Autónoma de Yucatán, México
juancarlosmijangos@gmail.com

Resumen

El trabajo que a continuación se presenta, trata sobre la identidad religiosa de los grupos mayas que poblaron la región de la bahía de Chetumal, durante el periodo Posclásico (1100/1200-1400/1500 d.C). Manejaremos la teoría antropológica para interpretar un contexto arqueológico encontrado en Ichpaatún, Quintana Roo, México, específicamente la denominada Estructura II. También se utilizará información etnohistórica, así como interpretaciones iconográficas. De esta manera, mediante un ejercicio multidisciplinar estaremos dando mayor soporte a las interpretaciones arqueológicas finales.

Palabras clave: Mayas, Identidad, Religión, Arqueología

Abstract

Research presented below deals with the religious identity of Mayan groups who inhabited the region of the Chetumal bay, during the Post Classic period (1100/1200-1400/500 D.C.). We will handle the anthropological theory to interpret an archaeological context found in Ichpaatún, Quintana Roo, Mexico, specifically the so-called Structure II. Ethnohistorical information, as well as iconographic interpretations, will also be used. In this way, through a

* Profesor-investigador de la Universidad Autónoma de Yucatán. Doctor en Antropología por la UNAM. Líneas de investigación: identidades y cultura material, organización y estructura social, patrimonio cultural, arqueología y documentos escritos.

** Profesor-investigador de la Universidad Autónoma de Yucatán. Doctor en Educación por la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, programa Cuba. Líneas de investigación: identidades, educación y divulgación del conocimiento.

multidisciplinary exercise we will be giving greater support to the final archaeological interpretations.

Keywords: Mayan, Identity, Religion, Archaeology

Introducción

La costa oriental de Quintana Roo, México, fue el área donde al parecer tuvo su apogeo durante la época prehispánica, el culto a una deidad femenina relacionada con la fertilidad y la muerte, Ixchel. La hipótesis que guía este trabajo es que el culto a Ixchel se desarrolló como rasgo de identidad cultural y religiosa, compartido por los pueblos mayas que se asentaron en esta región durante el periodo Posclásico. El presente trabajo pretende mostrar cómo ciertas identidades culturales mayas en esta zona tienen su expresión en actividades de culto relacionadas con esta deidad. Para este propósito tomaremos como ejemplo el sitio de Ichpaatún, Quintana Roo, lugar donde se han encontrado datos arqueológicos que parecen evidenciar actividades rituales que nos hacen pensar en el culto a esta deidad maya. Para la interpretación de los datos arqueológicos, en la elaboración del presente trabajo, se ha utilizado información proveniente de las fuentes etnohistórica y etnográficas, enriquecidas con la teoría antropológica y la investigación arqueológica reciente en la zona sobre temas similares, tal como a continuación será expuesta.

En primer lugar, haremos una breve reflexión teórica de las categorías utilizadas tales como religión, cosmovisión e identidad. Inmediatamente abriremos un espacio en el que hablaremos sobre la importancia y viabilidad de los estudios arqueológicos referentes a la religión. Estos dos primeros apartados forman el marco teórico que guiará el ejercicio interpretativo de la muestra arqueológica y que justifica el estudio de la religión en arqueología, a través del caso particular que acá se expone.

Después de reflexionar el marco teórico, pasaremos a exponer de manera general y como antecedentes, la información histórica general que se tiene sobre la “deidad” maya que será objeto de discusión, análisis y estudio, Ixchel. Básicamente, la información que se maneja en la literatura arqueológica sobre este personaje proviene de fuentes etnohistóricas. De inmediato pasaremos a describir e interpretar la muestra arqueológica, ubicando el sitio donde se realiza el estudio, Ichpaatún, en su contexto regional, cultural y geográfico. Finalizaremos con un apartado de comentarios y reflexiones personales.

1. Marco teórico

1.1. Religión, cosmovisión e identidad

Iniciaremos con la exposición y examen de las categorías que darán sustento antropológico a la interpretación del dato arqueológico en el caso que se presenta.

La cultura es un sistema de símbolos, y como tal nos permite entender y participar de la realidad mundana. La comprensión, apropiación y participación simbólica permite el reconocimiento dentro de ese sistema, así como la identificación de los actores que lo comparten. En los sistemas simbólicos son primordialmente significativos los símbolos que se

Revista Cultura & Religión Vol. XII, 2018 N° 2 (julio-diciembre)

Cómo citar este artículo: Pool, M.N. & Mijangos, J. J.. (2018). “Religión e Identidad Prehispánica Durante el Posclásico en Ichpaatún, Q.Roo, México”. *Revista Cultura & Religión*. Vol. 12(2). pp. 105-123.

relacionan a la esfera de lo sagrado. De acuerdo con el antropólogo Miguel Alberto Bartolomé (2006) lo sagrado puede entenderse como:

El ámbito fenoménico que manifiesta aspectos diferenciados del mundo ordinario y que aparecen revestidos de una carga o potencia de la que carecen otros aspectos de la realidad. Es el espacio del poder y la afectividad, el lugar de las manifestaciones hierofánicas de la sacralidad que delimitan las diferentes calificaciones dialécticas de la realidad: hay un ámbito de lo sagrado por oposición a lo profano (Bartolomé, 2006, pp. 99-100).

En otras palabras, lo religioso se refiere al ámbito sagrado de la vida social y la religión, al sistema de símbolos referido a este ámbito. Bartolomé (2006, p. 100) señala que la religión es la organización simbólica de lo sagrado. Pero no está necesariamente orientada a los dioses sino a la sociedad misma, ya que la veneración a lo divino legitima también lo social: Alá a los musulmanes, Yahvé a los judíos, Dios a los católicos, Cristo a los cristianos, etc.

La relación entre lo sagrado y lo social es estrecha, en la medida en que ambos forman parte de un orden que los incluye y del cual forman parte la naturaleza y la sociedad. Así nos metemos a una esfera más amplia, la cosmovisión. La experiencia organizada de lo sagrado representa el principio de las religiones, orden y organización manifestadas en las prácticas, además de las creencias y el lenguaje (Bartolomé, 2006, pp. 100-101).

En el sentido de lo antes expuesto, se puede afirmar que la religión y la cosmovisión están estrechamente ligadas. La cosmovisión entendida como la manera de concebir e interpretar al mundo suele componerse por percepciones, concepciones y valoraciones sobre dicho entorno, pero de manera prescriptiva. Esta manera de entender la naturaleza y todo lo existente aplica a los diferentes campos de la vida, incluyendo la religión. La religión misma puede ser vista como cosmovisión.

Como la cosmovisión crea un marco interpretativo que es simbólico y la religión sistematiza y organiza los símbolos sagrados para la veneración práctica, ambas determinan a los grupos humanos. Por lo mismo, la religión también ofrece instrumentos y formas de relación para el desarrollo de las identidades. Las identidades de los grupos no sólo se refieren al ser cognitivo, sino también al hacer práctico y al místico, por lo tanto, así entendidas las prácticas religiosas también pueden ser indicadores de identidad grupal. Por lo mismo, las creencias y prácticas religiosas definen en gran medida al ser humano, su mismidad y su relación con quienes las comparte.

La identidad es un concepto polémico ampliamente discutido en las ciencias sociales (Jenkins, 2014). En primera instancia la identidad colectiva o grupal se refiere al sentimiento de pertenencia en relación con el reconocimiento social externo e interno. Una definición que es pertinente mencionar es la de Almudena Hernando (2002), ya que en esta se plasma la perspectiva antes señalada.

La Identidad es la idea que cada uno tiene sobre quién es y cómo es la gente que le rodea, cómo es la realidad en la que se inserta y cuál es su vínculo que le une a cada uno de los aspectos dinámicos o estéticos del mundo en el que vive (Hernando, 2002, p. 50).

No obstante que esta definición sobre la identidad no es discutible, en la investigación arqueológica es poco útil ya que no tenemos acceso al contacto subjetivo directo con los

Revista Cultura & Religión Vol. XII, 2018 N° 2 (julio-diciembre)

Cómo citar este artículo: Pool, M.N. & Mijangos, J. J.. (2018). "Religión e Identidad Prehispánica Durante el Posclásico en Ichpaatún, Q.Roo, México". *Revista Cultura & Religión*. Vol. 12(2). pp. 105-123.

portadores de identidades de periodos arqueológicos, en ese sentido, para nosotros es más apropiado abordar el tema de la identidad a partir de las prácticas y de la expresión de éstas en la producción material de los grupos que crearon dichas identidades.

La identidad debe ser vista y analizada como una construcción a partir de prácticas, las cuales, a su vez, están condicionadas y se dan dentro de un marco de interacción entre la subjetividad del agente y la objetividad de las estructuras anteriores del mismo (Rojo, 2006, p. 22). Rojo (2006) hace referencia a esta forma de entender la identidad tomando como base la teoría de los campos de Pierre Bourdieu (1997). En la sociología de este autor, un campo es un espacio social de acción y de influencia en el que convergen relaciones (sociales) determinadas. La noción de campo obliga a pensar en términos de relaciones

La identidad se construye de múltiples maneras a través de discursos, prácticas y posiciones diferentes. Está sujeta a una historia y en constante proceso de cambio y transformación (Martín, 2013, p. 36). De acuerdo con Martín Medina, lo anterior “debe ser considerado en la arqueología como una aproximación metodológica para los trabajos relacionados entre los individuos y los materiales” (2013, p. 37).

Los contextos arqueológicos y la cultura material son reflejo de prácticas. Por tanto, a través de la evidencia arqueológica podemos dilucidar prácticas más no sentimientos o ideas de auto-adscripción (Pool, 2014). Por el tema que nos compete, la identidad como práctica, toma sentido si la relacionamos con la concepción de religión de Durkheim (1982) quien la consideró como un sistema solidario de creencias y prácticas relativas a las cosas sagradas, creadoras además de conciencia colectiva y moral. Autores contemporáneos que tratan el tema de la identidad, también hacen alusión a la importancia de las prácticas en la construcción de la identidad (Chami, Scudieri e Imhoff, 2018)

Desde el punto de vista arqueológico, la identidad maya ha sido tratada en distintos trabajos (Ardren, 2015; Cojti-Ren, 2006; Hutson, 2010). En cada uno de ellos se enfatizan áreas y argumentos diferentes. El trabajo de Cojti-Ren (2006) es una declaración política de cómo los estudios arqueológicos han hecho, mediante su discurso, parte del proceso de discriminación contra los pueblos mayas contemporáneos de Guatemala. Por su parte Hutson (2010) examina las relaciones entre la identidad y el concepto de *dwelling* (que nosotros traducimos como morada) en la zona arqueológica cercana a Chunchucmil, Yucatán, México. En sentido temático es más cercana a nuestro trabajo la obra de Ardren (2015) quien examina las identidades sociales durante el periodo clásico maya en las tierras bajas del norte.

En el presente trabajo partimos de la idea de que las prácticas religiosas en la época prehispánica fueron recursos importantes para la construcción de identidades ancladas en la colectividad. Como están referidas a acciones, las mismas son claramente localizadas en espacios físicos con significados simbólicos. Las prácticas sociales toman particular importancia en vista de que también propician la existencia de modelos comunes y convenciones de significado dentro de una colectividad.

“Todo ser humano nace en un mundo ya existente, independiente de él, es decir, nace dentro de ciertas condiciones y expectativas sociales. En este mundo él debe conservarse y ser capaz de subsistir. Para tal cometido tiene que efectuar una serie de prácticas que le garanticen la sobrevivencia y su mantenimiento” (Heller, 1987, p. 21). Por lo mismo la cosmovisión, la religión y la identidad toman sentido e importancia estructural.

Revista Cultura & Religión Vol. XII, 2018 N° 2 (julio-diciembre)

Cómo citar este artículo: Pool, M.N. & Mijangos, J. J.. (2018). “Religión e Identidad Prehispánica Durante el Posclásico en Ichpaatún, Q.Roo, México”. *Revista Cultura & Religión*. Vol. 12(2). pp. 105-123.

En el presente caso de estudio, otro aspecto que se toma en cuenta es el género, considerado como una abstracción materializada en la práctica y relacionado también con la construcción de la identidad. Aquí toma sentido entender la identidad colectiva de género a través de la práctica religiosa que suele manifestarse de forma pública. Objetos, prácticas y símbolos sagrados relacionados con la mujer en la época prehispánica. Masheli Contreras (2015, p.15) menciona que la manera en la que se hace pública y se externaliza la identidad de los actores, es a partir de acciones y prácticas, mismas que pueden materializarse e inferirse en la identidad de los demás miembros de un grupo. Esta identidad pública externalizada puede ir modificándose y moldeándose con el tiempo a partir de factores contextuales.

De acuerdo con las ideas anteriores, nos queda claro lo importante que es analizar la relación de identidad, género y colectividad a partir de las prácticas expresadas en la evidencia material y simbólica. Estas son las categorías que guiarán el análisis e interpretación de los datos materiales en el contexto de la Estructura II de Ichpaatún.

1.2. Arqueología, cultura material y religión

Religión es un concepto occidental que en el campo sociológico alude principalmente a las llamadas religiones mundiales (Weber, 2010). Sin embargo, es posible aplicar el término a manifestaciones, creencias y prácticas inscritas en la esfera de lo sagrado cultural y localmente. En sociedades no occidentales estas esferas sagradas en múltiples casos son clasificadas e identificadas de manera errónea como “religiones primitivas”.

Si bien las llamadas religiones mundiales tales como el cristianismo, el islamismo, el budismo, el hinduismo, el confucionismo y el judaísmo no pueden ser comparadas con otras de índole regional o local, todas se refieren a sistemas de símbolos, cuyas prácticas, reglas, creencias, objetos, espacios, etc, tienen significados especiales, alejados de lo corriente y mundano. Por tanto, igual hablamos de devociones, deidades, ceremonias y rituales, sacrificios, devotos, templos, funcionando como sistema con un aparato de control que los mantiene.

Quizá la base principal en la que se funda toda religión es la expectación hacia lo desconocido, prefigurado normalmente en el temor. La mayor expectación hacia lo desconocido que prefigura temor universal es la muerte. La “solución” a ésta, es la deidad quien también provee de dádivas y bonanza al ser humano. Creer en algo o en alguien, es una necesidad de todo ser humano, por lo tanto, el fenómeno religioso puede ser estudiado en cualquier momento de la historia y en cualquier cultura o civilización.

En el presente trabajo nos acercamos a un tipo de culto que manifiesta ciertas características que permiten circunscribirlo en parte al tipo de “culto de las comunidades políticas”.

El culto de las comunidades políticas no se ligaba a ningún tipo de interés particular. Los dioses tribales y locales, los dioses de la ciudad y el imperio, sólo se ligaban a intereses vinculados a la colectividad en su conjunto: la lluvia y el sol, el botín de caza y la victoria sobre los enemigos. El dios devino, en el culto comunitario, la comunidad como tal (Weber, 2010, p.17)

Las actividades de culto crean cultura material y es acá donde la llamada *arqueología de la religión*, toma sentido. Una arqueología que es capaz de entender el mundo de lo sagrado

Revista Cultura & Religión Vol. XII, 2018 N° 2 (julio-diciembre)

Cómo citar este artículo: Pool, M.N. & Mijangos, J. J.. (2018). “Religión e Identidad Prehispánica Durante el Posclásico en Ichpaatún, Q.Roo, México”. *Revista Cultura & Religión*. Vol. 12(2). pp. 105-123.

mediante el análisis de los restos materiales que son resultado de prácticas de culto. No es difícil identificar estos espacios o contextos, en vista de que los símbolos que pueden observarse son diferentes en términos funcionales a los símbolos que representan comportamientos domésticos o de prestigio. En otras palabras, un espacio religioso o cultural es posible de identificar, por la ausencia de elementos que impliquen cualquier función doméstica, o sea, no son espacios comunes y prácticos. Pero si hay presencia de artefactos de tipo simbólico o ritual. La cultura material que resulta de la actividad religiosa suele ser de dos tipos, el espacial o lugar de culto inmueble y el utillaje ritual mueble.

En el presente caso de estudio se sabe por fuentes etnohistóricas que el culto a Ixchel también se dio en otras regiones del área maya, por lo que planteamos que el culto es “localizado” y limitado a ciertos sitios, pero en el sur de Quintana Roo, poco o nada se ha dicho al respecto. Por lo mismo nos atrevemos a considerar el tipo ideal de “culto de comunidad” en el caso de Ixchel en Ichpaatún”, en vista de que además el contexto que se analiza es particular y único en la región, hasta el momento.

Pero también observamos que el culto a Ixchel está determinado en el género femenino. En el estudio de las religiones mundiales mencionadas párrafos atrás, sobresale la discriminación y o exclusión de las mujeres en el fenómeno religioso, negándoles la agencia social, que en nuestro caso de estudio sí es una característica sobresaliente.

En el campo de la arqueología no siempre se acepta la posibilidad de estudiar la religión, en vista del sesgo y limitación para entender la ideología religiosa de las sociedades antiguas. La religión ha jugado un papel muy importante en la definición de la humanidad a través de la historia y juega un rol importante en la construcción de las identidades sociales, así como de poder. No obstante, su importancia, en arqueología no existe una teoría de las religiones (Edwards, 2005, pp. 110-113).

En arqueología surgen varias preguntas cuando se trata de estudiar la religión. Si se habla de religión tanto en el pasado como en el presente, la primera pregunta tiene que ver con la experiencia que en la antigüedad tuvieron los seres humanos y si ésta necesariamente fue diferente a la de los tiempos modernos; por otra parte, ¿cómo distinguir en el contexto arqueológico lo sagrado de lo profano? No son interrogantes fáciles de responder, sin embargo, considerando las fuentes históricas y los registros etnográficos, la arqueología puede abordar el tema religioso, para tratar de entender tanto experiencias como prácticas. Además, en el registro arqueológico es posible distinguir el uso específico de símbolos y lugares especiales de actividad. Pero aún más, ¿necesariamente tenemos que polarizar lo sagrado de lo profano? Quizá esta separación no es del todo adecuada.

Construcciones, símbolos y artefactos de carácter religioso, relacionados con deidades y prácticas rituales pueden ser estudiados en el contexto arqueológico. Los objetos y la asociación entre éstos poseen una carga idiosincrática importante. Pero no sólo es el registro material que sirve para dilucidar las prácticas y las experiencias religiosas. También son importantes la información etnográfica y los documentos históricos, como líneas de evidencia que pueden ser comparadas con el registro material (Elson y Smith, 2001). Así, la interpretación arqueológica toma fuerza y un grado mayor de objetividad. Los conjuntos combinados de datos arqueológicos, históricos y antropológicos pueden contradecirse, o el material puede iluminar los detalles de la práctica religiosa encubierta o sincrética.

Revista Cultura & Religión Vol. XII, 2018 N° 2 (julio-diciembre)

Cómo citar este artículo: Pool, M.N. & Mijangos, J. J.. (2018). “Religión e Identidad Prehispánica Durante el Posclásico en Ichpaatún, Q.Roo, México”. *Revista Cultura & Religión*. Vol. 12(2). pp. 105-123.

Como ideología y como sistema, el estudio de la religión puede crear incertidumbre e inseguridad, al ser abordada en arqueología. Sin embargo, las prácticas pueden ser inferidas en el contexto arqueológico, en vista de que la cultura material es resultado de acciones. Pero necesitamos de un soporte teórico para poder entender e interpretar ciertas prácticas como parte de la esfera religiosa.

En arqueología no se puede estudiar la religión como sistema de ideas y creencias, pero sí las prácticas, por lo tanto, toma importancia la “ritualización”. Comprender la ritualización, más que el ritual, en abstracto, es probablemente de particular importancia, y se requiere un enfoque contextual ya que el ritual solo puede entenderse en relación con otras áreas de la práctica. La ritualización es una cuestión de diversas estrategias culturalmente específicas para establecer algunas actividades aparte de otras, para crear y privilegiar una distinción cualitativa entre lo sagrado y lo profano, y para atribuir tales distinciones a las cualidades que se cree que trascienden los poderes de los actores humanos (Bell, 1992, p.74).

La presencia de símbolos materializados en objetos rituales o en representaciones que pueden ser concretas o abstractas, son expresión de ideas religiosas, y ello permite separar lo sagrado de lo profano. Los rasgos que se inscriben en la esfera de lo sagrado constituyen un primer elemento convencional de comunicación y de transmisión de información para los miembros de una o varias comunidades que comparten los mismos significados. Por lo mismo, en este trabajo se plantea que las expresiones de culto identificadas en Ichpaatún, Q.Roo, están referidas a alguna comunidad en particular. El espacio y el utillaje encontrado son parte de la cultura material religiosa.

Hasta aquí la importancia de la religión e identidad, así como su pertinente estudio en la arqueología. Pero como el tema que nos compete se enmarca en la arqueología maya, pasaremos ahora a tratar la información que se tiene -gracias a los registros etnohistóricos e interpretaciones iconográficas- sobre la deidad objeto de estudio.

2. Generalidades sobre Ixchel

Gracias a la información que presentan los códices prehispánicos y los registros etnohistóricos de principios de la colonia, sabemos hoy en día que Ixchel fue una deidad importante en el panteón maya y pudo haber tenido diferentes manifestaciones. Como compañera de Itzamná, Ixchel parece haber sido la diosa luna, de la tierra, del agua del mar, del agua dulce de los pozos y lagunas. Estas diferentes manifestaciones la hacían pasar como Ix U Sihnal (Señora Luna de Nacimiento), Ix Ahau Nah (Señora Madre), Kolel Kab (Dueña de la Tierra), Ix Kaknab (Señora del Mar) e Ix Tan Tsonot (La que está en medio del pozo) (Rivera, 1986, pp.79-80). Era también la patrona de la preñez, protectora del parto y del nacimiento, y la inventora del arte de tejer (Morley, 1980). Aunque hay investigadores como Piña Chan (1967) que consideran que la diosa del tejido era Ix Asal Voh.

Diego de Landa (1997, p.67) menciona que Ixchel era una deidad de la fertilidad, pues era “la diosa de hacer las criaturas”. Otro de sus títulos es Ix Chebel Yax, etiqueta en la que se indica una de sus funciones principales, la Señora del Pincel Primordial. López de Cogolludo (1971, vol. 1, pp.254-255) menciona que ella fue la inventora de la pintura y del tejido.

En los códices se representa a dos diosas, una joven y otra anciana: la primera, es Ixchel propiamente dicha, la diosa lunar y la de mayor edad es Ixchebel Yax, “Primera Señora del Pincel” que simboliza a la madre tierra. Algunos autores han identificado a esta deidad anciana también con la Luna. De acuerdo a esta interpretación, Ixchel sería el aspecto joven de la Luna, la Luna llena y la otra, la llamada vieja diosa roja del tejido, sería la luna nueva, el aspecto decadente de La Luna (Nájera, 2004). En estos documentos indígenas también aparece personificando el agua destructiva (inundaciones y torrentes de lluvia o tormentas). En ocasiones se le representa acompañada con símbolos de muerte y destrucción, con una serpiente enroscada sobre su cabeza y huesos cruzados en su falda. Tenemos por ejemplo la lámina 74 del Códice Dresde, mejor conocida como página del diluvio en la que aparece Ixchel acompañada de Chaak. En el contexto de esta imagen se pueden ver cascadas de agua. En la lámina, el aspecto de esta deidad es el de una mujer anciana, con una fuerte expresión en el rostro, la cual posee garras en lugar de manos y pies. También porta un tocado de serpiente, una falda decorada con unos huesos en cruz y sostiene un cántaro donde se vierte agua y otros elementos acuáticos (Contreras, 2015, p.42). Su advocación a la muerte la hace transformarse en Ix Tab, quien era la diosa de los suicidas por ahorcadura (Morley, 1980).

2.1. La costa oriental como región de culto a Ixchel

Desde los tiempos de conquista española en el área maya se tiene conocimiento que, en la isla de Cozumel frente a la costa oriental de la península de Yucatán, había un santuario a Ixchel. En los escritos coloniales se mencionan de la multitud de gente que llegaba desde diferentes lugares con el fin de consultar el oráculo de la diosa. También se sabe que el culto a esta deidad y la gran cantidad de ídolos femeninos, hicieron a los españoles denominar Isla Mujeres a una pequeña ínsula localizada en el norte de la costa oriental de la península (Rivera, 1986, p.79). Si bien como señalan las descripciones etnohistóricas, en la región norte de la Costa Oriental de Q. Roo hay una clara referencia de culto a Ixchel, es probable que existieran otros santuarios dispersos alrededor de la Península. Ahora bien, como la costa oriental de la península de Yucatán es una región constantemente afectada por tormentas y huracanes, es lógico pensar en el apogeo del culto a esta deidad en dicha región

La Bahía de Chetumal, presenta los mismos problemas físico-ambientales que el norte de la costa oriental de Quintana Roo. Es cierto que en la región de la Bahía no existen reportes de santuarios como se reportan en Cozumel e Isla Mujeres. Pero dada las condiciones físico-ambientales, así como los problemas de ciclones y huracanes comunes en la región, es lógico pensar en la existencia de al menos espacios locales donde se llevaron a cabo rituales de culto a Ixchel y este debió ser el caso de la Estructura II de Ichpaatún, sitio prehispánico cercano a la pequeña comunidad de Calderitas. En otras palabras, las condiciones geográficas y climatológicas también debieron favorecer en la Bahía de Chetumal, la conformación de una cosmovisión religiosa que tenía como centro de culto a Ixchel.

3. Ichpaatún, Quintana Roo. Localización y descripción

El sitio de Ichpaatún, se localiza 13 kilómetros al norte de la actual ciudad de Chetumal y a menos de 500 metros de la Bahía del mismo nombre (ver figura 1). La Bahía de Chetumal

Revista Cultura & Religión Vol. XII, 2018 N° 2 (julio-diciembre)

Cómo citar este artículo: Pool, M.N. & Mijangos, J. J.. (2018). “Religión e Identidad Prehispánica Durante el Posclásico en Ichpaatún, Q.Roo, México”. *Revista Cultura & Religión*. Vol. 12(2). pp. 105-123.

se encuentra ubicada entre las coordenadas geográficas 18°11'24"-19°19'12" de latitud norte y 87°26'24" de longitud oeste, en la actualidad pertenece al municipio de Othón P. Blanco en la parte sur del estado de Quintana Roo (Melgar, 2008). Esta región forma parte de la provincia fisiográfica "Planicie Costera Sudoriental". La Bahía de Chetumal, fue ocupada por grupos mayas prehispánicos, quienes al parecer desarrollaron identidades muy particulares resultado de su relación con la naturaleza, entre éstas se encuentran las identidades religiosas. Esta región manifiesta rasgos físico geográficos exclusivos, mismos que condicionaron en gran medida la cultura de los grupos mayas que la habitaron, específicamente durante los periodos Clásico (300-900 d.C.), Clásico Terminal (850/900-1100 d.C.) y Posclásico (1100/1200-1450 d.C.).

Toda la costa de Q.Roo, incluyendo la Bahía de Chetumal, está en exposición continua a tormentas tropicales y huracanes. Existe también abundante precipitación pluvial (en comparación al resto de la Península de Yucatán), por lo que el agua es un elemento constante y debió también de haberlo sido en tiempos pretéritos, cuando la civilización maya se desarrolló en esta región. Por lo tanto, el agua fue un elemento del que no se careció y que, por el contrario, debió también producir problemas a los pueblos y comunidades mayas prehispánicas.

La Bahía de Chetumal ha venido siendo estudiada por investigadores del INAH y de la Universidad de Quintana Roo a finales de los noventa del siglo pasado y por investigadores del INAH e investigadores de la Universidad Autónoma de Yucatán en el presente siglo bajo la dirección de la arqueóloga Hortensia de Vega Nova. La Estructura II a la que haremos referencia en este artículo, fue explorada en el otoño del año 2004 (De Vega, *et al*, 2005) (ver figura 2).

4. La muestra arqueológica

Durante la temporada del año 2004, la Estructura II de Ichpaatún fue liberada de sus escombros en el sector norte de la fachada oriente y explorada con la excavación de siete pozos. El material arqueológico trascendental para el presente estudio es la cerámica. Del total de la cerámica recuperada en los pozos excavados (1014 tiestos), el 91 % (922 tiestos) correspondió al período Posclásico Temprano/Tardío (1200-1500 d.C.), predominando la cerámica de los grupos Navulá y Payil¹. Sin embargo, en el pozo 7, el 27 % de la cerámica recuperada correspondió a cerámica del Clásico Temprano (400-600 d.C.), sobresaliendo los grupos Triunfo, Maxcanú y Aguila (Pool, 2009)². La cerámica encontrada en los pozos permite sugerir que es probable que la Estructura II haya sido construida durante el Clásico Temprano. Esta aseveración es apoyada por el material cerámico de este periodo que aparece en todos los niveles del pozo 7 excavado sobre la estructura, pero predominando en las capas inferiores (ver figura 3)

¹ En Mayapán, Smith (1971) coloca a la cerámica Navulá en el complejo cerámico Hocabá (1200 – 1300 d.C.). Este mismo autor coloca al grupo Panabá -en el que incluye al Chen Mul modelado- en el complejo Tases (1300-1450 d.C.). Dentro de este complejo también incluye al grupo Payil. De acuerdo a lo observado en Ichpaatún, no existe una diferencia importante entre la cerámica Navulá y Panabá, por lo que para fines metodológicos y tipológicos las he considerado en un sólo grupo, es decir dentro del grupo Navulá.

² El coautor principal de este artículo tuvo a su cargo el análisis cerámico del sitio y ha trabajado en la región de la Bahía de Chetumal por varias temporadas.

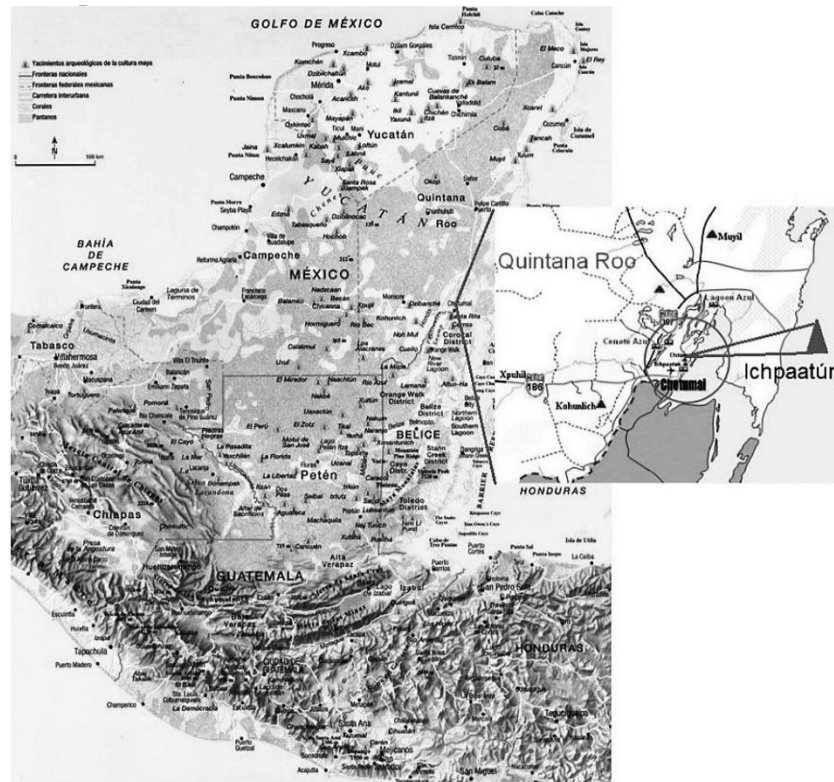
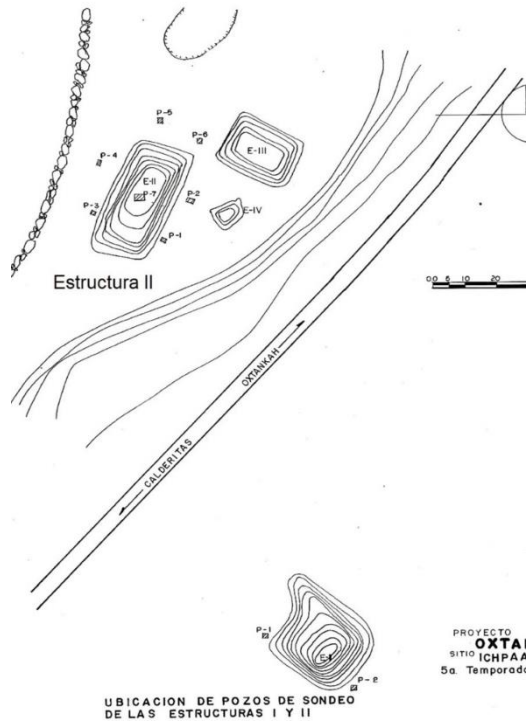


Figura 1. Ubicación de la Bahía de Chetumal e Ichpaatún. **Fuente:** Pool, 2009

La diferencia cronológica manifestada por la cerámica hace pensar que la Estructura II fue reutilizada o reocupada durante el periodo Posclásico. En la misma zona de la Bahía de Chetumal este comportamiento re-ocupacional de asentamientos clásicos durante el Posclásico, es común. Como ejemplo se puede mencionar a Oxtankah, situado a menos de 1 kilómetro, al norte de Ichpaatún.



2005 **Figura 3.** Estructura II de Ichpaatún. **Fuente:** Pool, 2009

Figura 2. Plano del sitio de Ichpaatún **Fuente:** De Vega, et al,

Vale la pena mencionar que, en el norte de Belice, es también común la presencia de cerámica Posclásica como los incensarios Chen Mul Modelado, sobre estructuras no domésticas abandonadas del periodo Clásico. En estos lugares, se piensa, se llevaban a cabo visitas, ceremonias y peregrinaciones locales. La construcción de pequeñas plataformas de piedra encima de algunas estructuras clásicas sugiere visitas habituales (Hammond, 1982, p. 360)

Para los fines del presente trabajo sobresale el material recuperado en la fachada oriente de la Estructura II (ver figuras 2, 3 y tabla 1) y que fue la que se restauró. En esta operación se identificaron 164 tiestos cerámicos, todos del Periodo Posclásico Temprano/Tardío (1200-1500 d.C.). Es importante la presencia de 42 fragmentos de incensarios del tipo Chen Mul Modelado, nueve fragmentos de incensarios del tipo Huhí Impreso y cinco cuerpos de incensario del tipo Cehac Hunactí Compuesto. Además, se encontraron 23 malacates de cerámica, siete cuentas de cerámica, ocho elementos redondos de cerámica, pequeñas figuras zoomorfas de cerámica y algunas pesas de red. Estos elementos se encontraron en la parte norte de la fachada este.

Revista Cultura & Religión Vol. XII, 2018 N° 2 (julio-diciembre)

Cómo citar este artículo: Pool, M.N. & Mijangos, J. J.. (2018). "Religión e Identidad Prehispánica Durante el Posclásico en Ichpaatún, Q.Roo, México". *Revista Cultura & Religión*. Vol. 12(2). pp. 105-123.

Tabla 1

Tipos cerámicos del Periodo Posclásico, recuperados en la fachada oriente de la Estructura II de Ichpaatún

Grupo	Tipo-Variedad	Forma	Fragmentos
Navulá	Navulá sin engobe	Olla	3 bordes 3 cuerpos
	Cehac hunactí compuesto	Incensario	5 cuerpos
	Chen Mul Modelado	Incensario	42 cuerpos
	Huhí impreso	Incensario	9 cuerpos
Payil	Payil rojo	Olla	18 cuerpos
	Palmul inciso	Olla	16 bordes 31 cuerpos
		Cajete	6 bordes 14 cuerpos
			5 soportes
	*Ichpaatun impreso	Olla	12 cuerpos
	Monocromo no identificado	Olla	5 cuerpos

Fuente: Pool, 2009, elaboración propia en el proceso de análisis del material

4.1 Manifestación de identidades ideológico-religiosas en Ichpaatún

La presencia de fragmentos de incensarios (como se muestra en la tabla 1), hace pensar en actividades rituales llevadas a cabo en algún momento del Posclásico en la Estructura II de Ichpaatún. Por el tipo de materiales encontrados es probable que las actividades ceremoniales estuvieran relacionadas con las mujeres. Por lo tanto, se puede pensar en actividades religiosas diferenciadoras de género como a continuación analizaremos.

4.2 Símbolos rituales diferenciadores de género

La ritualidad y la identidad de género están representadas por los fragmentos de incensario -del grupo Navulá- y los malacates (ver figura 4). Los malacates son objetos que fueron -y son hoy en día- elementos útiles para el trabajo textil (algodón) ya que sirven como contenedor de la fibra que se enrollaba en el uso. El trabajo textil ha sido relacionado tradicionalmente como una actividad femenina (Pool y Hernández, 2007). Las fuentes etnohistóricas del siglo XVI (Sahagún 1985, p.561) y etnográficas (Carrillo, 2003; Morley, 1980) así lo indican.

Los elementos materiales relacionados con la actividad del tejido nos hablan de un simbolismo que hacen alusión a la mitología maya. De acuerdo con el Popol Vuh, el libro sagrado Quiché, desde el principio de la creación del ser humano, la mujer está fuertemente relacionada con el tejido. En este libro se narra que cuando los hombres eran de madera de

Revista Cultura & Religión Vol. XII, 2018 N° 2 (julio-diciembre)

Cómo citar este artículo: Pool, M.N. & Mijangos, J. J.. (2018). "Religión e Identidad Prehispánica Durante el Posclásico en Ichpaatún, Q.Roo, México". *Revista Cultura & Religión*. Vol. 12(2). pp. 105-123.

colorín, la mujer fue creada de los tallos del tule. Este dato es interesante ya que El tule es un tallo herbáceo acuático utilizado para tejer enseres domésticos, como cestas y petates (Barba, 2007: 85).

Al respecto es importante mencionar que en ciertas comunidades de Quintana Roo, México, como Chanchén Comandante y Pino Suárez, se han reportado en el pasado reciente, mujeres que realizan la actividad de hilado en algodón empleando huso y malacates de cocoyol -una fruta tropical muy común en el área- generalmente decorados. Aunque en este último lugar el tejido también lo practican algunos varones. También se ha reportado la misma actividad en mujeres de la ciudad de San Cristóbal, Chiapas, México (Carrillo, 2003).

4.3. Elementos utilitarios acuáticos

Ichpaatún, como ya se dijo se localiza a escasos metros del estuario que conforma la bahía de Chetumal, por lo que el agua está presente físicamente. Algunas pesas de red fueron encontradas en el escombros de la Estructura II.

4.4. La luna

Líneas atrás, en el apartado generalidades sobre Ixchel se mencionó que, con el cambio de apariencia, la deidad toma los rasgos característicos de la luna, pues esta es un astro que nace, muere y renace (Sotelo 2012). En el Códice de Dresde, puede aparecer como una deidad joven y se le relaciona con la luna llena. También puede representarse como una diosa anciana y se le relaciona con la luna menguante. En esta connotación es una diosa sabia con los pechos consumidos por la vejez, y representa la fase decreciente de la luna.

Como una diosa anciana de la luna presenta ciertos rasgos que se identificaron en el registro arqueológico, tales como una serpiente formando parte del tocado superior de la cabeza, huesos cruzados sobre el corte y garras en los pies (Nájera, 2000, p. 32). En la lámina 53 del códice de Dresde aparece con el ojo cerrado, es decir muerta, y corresponde a la luna nueva (Sotelo 2012, p. 97). La única alusión a la vejez en el contexto explorado en Ichpaatún, está referido a un rostro de anciana (¿anciano?) elaborado en cerámica (ver figuras 4 y 5).



Figura 4. Elementos encontrados en la Estructura II de Ichpaatún: 1. fragmentos de incensarios Posclásicos, 2. cabezas de aves; 3. rostro de anciano o anciana; 4. Malacates. **Fuente:** Pool, 2009, elaboración propia en el proceso de análisis del material.



Figura 5. Página 16 y 39 del códice de Dresde. Se muestran algunos de los elementos asociados a Ixchel, encontrados en la Estructura II de Ichpaatún como son cabezas de aves y rostro de anciano o anciana **Fuente:** Pool, 2009, basado en Förstemann 1982

Para las mujeres mayas, el marcado simbolismo de la diosa de la luna como madre y fuente de sustento es fundamental en su concepción de lo que significa ser mujer. Del mismo modo, esta ideología de género femenino determinó la manera en que los mayas representaron a la mujer tanto en figurillas, vasijas, esculturas de piedra y códices. En la mitología de la creación, el ámbito divino de la diosa lunar desempeñó un papel de crucial importancia, fungió como la partera que hizo posible el nacimiento del dios del maíz, así como el nacimiento de los hijos de éste (Schele, 1997).

En el área maya, la luna se constituye como un signo relacionado con la mujer. Por ejemplo, tenemos a los *mayas mochós* de Chiapas, quienes la resignifican en dos aspectos: joven y anciana la ‘abuela’. Hernández (2006, p. 160) citando a Nájera (2000, p. 32) menciona que cíclicamente y mes por mes la luna nace como joven y muere como anciana. Los tarascos creen en algo semejante: la diosa madre lunar o Xarátanga, se le asocia con la fertilidad y se le presenta bajo dos aspectos: joven y anciana. Como anciana se le denomina Nana Cutzi que significa la madre encorvada (Cruz, 2005).

Otros elementos: En el códice de Dresde, Ixchel, en sus diferentes manifestaciones aparece acompañada de elementos naturales además de las serpientes, con aves o monos. Elementos representando estos animales también fueron encontrados en la Estructura II de Ichpaatún. Uno de estos elementos es la representación de una cabeza de zopilote. Al respecto es importante señalar que el zopilote también ha sido relacionado con el sol y con el poder de los gobernantes. Entre los actuales Quekchís, el zopilote se convierte en sol después de seducir a la luna (Cruz, 2005, p.42) (ver figura 4, No.2).

También aparecieron otros elementos que nos hacen recordar la indumentaria de la diosa O: fragmentos de cántaros (posiblemente contenedores de agua), el decorado de la falda se asemeja a la decoración cerámica que presentan ciertas vasijas del grupo Payil, muy

frecuentes en sitios de la costa oriental. Las decoraciones de los malacates nos recuerdan en parte a ciertos glifos de la luna nueva, como los que aparecen en la página 53 del código de Dresde.

Resultados de la investigación

Uno de los principales problemas que se presenta en la arqueología, es la construcción de conexiones entre la teoría y los datos arqueológicos, en nuestro caso por abordar la cuestión religiosa antigua como un sistema complejo. En el presente trabajo, un primer resultado a resaltar es el avance en el proceso de construcción de una metodología (basada en el acercamiento interdisciplinario) para la interpretación de la cuestión religiosa antigua fundamentada en la evidencia arqueológica.

El estudio de la religión en las ciencias sociales es importante y esto justifica en gran parte el presente trabajo. Aquí, abogamos por la construcción social de las identidades religiosas, y la importancia de la religión en la definición de los límites entre los diferentes grupos sociales. Por lo tanto, planteamos que en Ichpaatún, Q. Roo, se desarrollaron durante el periodo Posclásico, prácticas religiosas que definieron la identidad de ciertos grupos mayas prehispánicos.

De acuerdo con los datos que se expusieron en este trabajo, puede plantearse que la Estructura II de Ichpaatún fue utilizada en algún momento como un espacio en el que se llevaron a cabo actividades de culto a la diosa Ixchel. Los fragmentos de incensarios, los malacates relacionados con el tejido, las pesas de red relacionadas con el agua, una cara de anciano o anciana y cabezas de aves, permiten el planteamiento de tal hipótesis. La Estructura II también manifestó evidencia de cuartos superiores -posiblemente habitacionales-. Este dato arqueológico permite construir las siguientes conjeturas:

1) Es probable que la aparente ritualidad anteriormente mencionada haya sido realizada por un grupo cuya identidad era construida por el tipo de actividad, el género (femenino) y por el espacio residencial (posiblemente compartido). Hablamos entonces de un tipo de actividad religiosa dentro de la esfera doméstica. Vale la pena mencionar que en el Popol Vuh (libro sagrado Quiché), la mujer fue creada con el tallo de tule, utilizado para tejer enseres domésticos, mismos que forman parte de los hallazgos hechos en la Estructura II.

2) Las aparentes actividades rituales en honor a Ixchel o a Ix Asal Voh, que se realizaron en el periodo Posclásico fueron llevadas a cabo sobre una estructura al parecer del periodo Clásico, por lo que hablamos de un espacio que fue reutilizado, pero no sabemos si prolongadamente, esporádicamente o casualmente. No debe olvidarse que los materiales se encontraron dispersos en el escombros de la fachada oriente. Como sea, esto nos habla de un patrón característico de otros sitios del Norte de Belice, tal como se mencionó en otro momento.

La Estructura II de Ichpaatún como un espacio ritual, es sugerida por dos indicadores:

1) Actos colectivos de culto o ritualización, en un contexto especial o lugar específico, reflejado en la propia estructura y los fragmentos de incensario encontrados.

2) Presencia de una divinidad. Aunque no haya una presencia física de la deidad, los elementos simbólicos relacionados con Ixchel o a Ix Asal Voh como son el agua y el tejido, aparecen representados y evidenciados. Si el rostro hallado se interpreta como el de una anciana, entonces esto refuerza nuestra conjetura.

Revista Cultura & Religión Vol. XII, 2018 N° 2 (julio-diciembre)

Cómo citar este artículo: Pool, M.N. & Mijangos, J. J.. (2018). "Religión e Identidad Prehispánica Durante el Posclásico en Ichpaatún, Q.Roo, México". *Revista Cultura & Religión*. Vol. 12(2). pp. 105-123.

Otro resultado a destacar es la importancia que la religión tuvo entre los mayas prehispánicos para el establecimiento del poder político, manifestado territorial y regionalmente. Por consiguiente, también es posible el cuestionamiento a la idea tradicional que en arqueología maya se tiene, cuando se diferencian manifestaciones culturales en términos geográficos, lo que aclaramos en las siguientes líneas:

En el argot antropológico y arqueológico, cuando se habla de Q.Roo, es común hacer una división entre la Costa Oriental y el sur de Q.Roo. Normalmente al sur de Q.Roo, se le relaciona con el norte de Belice, debido a ciertas afinidades culturales y geografía.

El concepto Bahía de Chetumal es construido a partir de la fisiografía regional, dando entender que es una región comprendida en la relación hombre-naturaleza. Es básicamente un territorio donde el medio físico, la historia y el tiempo del hombre se relacionan (ver Capel, 2016). Se ha pretendido que frecuentemente las personas no pertenecen a un sólo territorio, que la movilidad determina que éstas muchas veces se desterritorialicen (Capel, 2016). Este punto nos parece de sumo interés, en vista de que la arqueología maya ha visualizado un traslape cultural entre el norte de Belice, Sur de Q.Roo y Costa Oriental. Esta división hecha desde el aquí y ahora, tal vez no corresponda a la separación territorial en el pasado. Sin embargo, Costa Oriental y Bahía de Chetumal tuvieron fuertes relaciones culturales, tanto como el Norte de Belice con la Bahía. Al menos así lo indican sitios como Ichpaatún, y otros sitios entre los cuales podemos mencionar Oxtancah (en la Bahía de Chetumal), Sta. Rita Corozal (Norte de Belice), el Meco y San Gervacio (en la Costa Oriental), a través de estudios cerámicos y arquitectónicos realizados en los últimos 20 años.

En este ensayo consideramos en primer lugar que la Bahía de Chetumal junto con la Costa Oriental, son uno sólo desde la identidad religiosa, durante el Posclásico (1100/1200-1450 d.C.). Esta identidad presente en un territorio debió extenderse hasta el Norte de Belice. Dicha unidad territorial, en términos de identidad religiosa, estuvo condicionada por la naturaleza dando como resultado una cosmovisión compartida expresada con el culto a Ixchel.

Comentarios finales

Como constructora de la identidad, la religión puede ser estudiada en el campo de la acción y la práctica, por lo tanto, es la ritualización como práctica de lo sagrado, la que se puede dilucidar en la cultura material. Un factor que trabaja a favor del uso de evidencia arqueológica para entender el fenómeno religioso antiguo es la necesidad humana de materializar lo etéreo, para hacer concreto lo inmaterial, y para proporcionar tactilidad a la praxis. Dinámica, continuamente en forma, renegociada y, a veces impugnada, la religión a menudo se expresa a través del rendimiento ritual. Esto es manifiesto en una variedad de formas en el registro arqueológico: ritual parafernalia, representación iconográfica o natural sagrado, construcción de espacios y paisajes. Todo lo anterior representado en Ichpaatún, Q. Roo.

Las diversas manifestaciones religiosas (creencias y costumbres) fueron factores importantes para fortalecer las identidades entre los mayas prehispánicos. Por ser parte de la vida cotidiana de ciertos grupos, es posible entenderlas y estudiarlas en el contexto arqueológico. Podemos considerar entonces que las construcciones sociales de la identidad religiosa son importantes para marcar fronteras entre diferentes grupos humanos, como

Revista Cultura & Religión Vol. XII, 2018 N° 2 (julio-diciembre)

Cómo citar este artículo: Pool, M.N. & Mijangos, J. J.. (2018). "Religión e Identidad Prehispánica Durante el Posclásico en Ichpaatún, Q.Roo, México". *Revista Cultura & Religión*. Vol. 12(2). pp. 105-123.

indicador de identidad, o bien, como recurso instrumental. En ese sentido, la religión presente y pasada puede tener la misma función que emerge en relación a otras formas de identidad como la etnicidad. En nuestro caso de estudio a través de la cultura material se observaron prácticas en torno a una figura sagrada, dinamizando lo simbólico y reforzando la idea de una manifestación cultural compartida en diversos lugares de la región.

A pesar de lo dicho, desde luego que no podemos pensar en los mayas como un grupo homogéneo. Más bien debemos de estudiarlos siendo conscientes de su diversidad. Tanto a través del tiempo como del espacio, esta diversidad se manifiesta en lo local, lo que se refleja en el dato arqueológico. En el caso de la vida religiosa, es clara la preeminencia de ciertas deidades según al área geográfico-ambiental. Así tenemos por ejemplo que en el área Puuc del estado de Yucatán, la deidad representativa es Chaac, siendo Uxmal su posible santuario, por la abundante representación iconográfica en la arquitectura de la ciudad durante el Clásico Tardío (800-900 d.C.). Kukulcán o la serpiente emplumada es la deidad más representada en la arquitectura de Chichén Itzá y en otros sitios de las planicies noroccidentales de Yucatán durante el Clásico Terminal (900-1100 d.C.) y Posclásico Temprano (1100-1200 d.C.). Ixchel tuvo más preeminencia en la Costa Oriental y sur de la Península de Yucatán durante el Posclásico (1200-1400 d.C.), y ello se entiende, por ser una zona de constante afectación ciclónica.

Como último comentario debemos recordar que la Estructura II de Ichpaatún no ha sido explorada en su totalidad y su liberación hasta el momento ha sido parcial. Hace falta mayor excavación para corroborar las hipótesis de interpretación hasta el momento planteadas. No obstante, los elementos encontrados son resultado de intenciones humanas que indudablemente fueron guiadas por una ideología religiosa. Reflejan como las mujeres regulaban sus relaciones humanas con el mundo sobrenatural y su religión, esto es, la ideología funcionando como factor de identidad y expresada en la praxis social.

Las evidencias arqueológicas nos hablan entonces de acciones que reflejan un significado del mundo. Las acciones religiosas de género, todas simbólicas, le dieron sentido a la vida y funcionaron como constructoras de identidad de las colectividades humanas que se establecieron en el lugar y en la región de la Bahía de Chetumal durante el periodo Posclásico. Dichas prácticas debieron continuar por largo tiempo entre los siglos XI al XVI. Sin embargo, la historia había preparado un devenir inesperado para los grupos humanos que se desarrollaron en esta región.

La llegada de la cultura europea en la Península de Yucatán en el siglo XVI, rompería con una forma distinta de entender el mundo y al ser humano. Al mismo tiempo se impondría otra forma de comprenderlo, iniciando con la extinción cultural nativa, y en el mejor de los casos la occidentalización de la cultura maya.

Referencias

- Ardren, T. (2015). *Social identities in the classic Maya northern lowlands. Gender, age, memory and place*. Austin: University of Texas Press.
- Bartolomé M. A. (2006). *Gente de Costumbre y Gente de Razón. Las identidades étnicas en México*. México: Siglo XXI.

Revista Cultura & Religión Vol. XII, 2018 N° 2 (julio-diciembre)

Cómo citar este artículo: Pool, M.N. & Mijangos, J. J.. (2018). "Religión e Identidad Prehispánica Durante el Posclásico en Ichpaatún, Q.Roo, México". *Revista Cultura & Religión*. Vol. 12(2). pp. 105-123.

- Barba de Piña Chan, B. (2007). “Las deidades femeninas de la creación Quiché”. En *Las mujeres en Mesoamérica prehispánica* (pp. 79-92). María Rodríguez Shadow (coordinadora.). México: Universidad Autónoma del estado de México.
- Bell, C. (1992) *Ritual Theory: Ritual Practice*. Oxford: Oxford University Press
- Bourdieu, P. (1997). *Razones prácticas*. Barcelona: Editorial Anagrama
- Capel, H. (2016). Las ciencias sociales y el estudio del territorio. *Biblio3W.Revista bibliográfica de geografía y ciencias sociales*. Volúmen XXI (1), pp. 1-38. Versión electrónica.
- Carrillo Góngora, Z. M. (2003). *Los Malacates como Evidencia Arqueológica de la Manufactura del algodón durante el Periodo Clásico en la Península de Yucatán*. Memoria de Licenciatura, Facultad de Ciencias Antropológicas, UADY, Mérida, Yucatán, México.
- Chami, D. L., Scudieri, M. F. e Imhoff, D. (2018). Abordaje psicosocial de la identidad judía en jóvenes de una escuela de la comunidad masortí de Córdoba, Argentina. *Revista Cultura y Religión*, XII (1) 4-27.
- Cojti-Ren, A. (2006). “Maya archaeology and the political and cultural identity of contemporary Maya in Guatemala”. *Archaeologies*, 2 (1) pp. 8-19.
- Contreras Hernández, M. A. (2015). *Identidad y religión prehispánica en la Bahía de Chetumal*. Tesis de Licenciatura, Facultad de Ciencias Antropológicas, UADY, Mérida, Yucatán, México.
- Cruz Cortés, N. (2005). *Las señoras de la luna*. México: Universidad Nacional Autónoma de México / Instituto de Investigaciones Filológicas.
- De Vega Nova, H. *et al.* (2005). Informe Técnico de la quinta temporada de campo (17 de agosto al 19 de octubre del 2004), Volumen 1, Proyecto de Investigación y Conservación del sitio Arqueológico Oxtancah, Q.Roo, México: INAH.
- Durkheim, E. (1982). *Las formas elementales de la vida religiosa*. Madrid: Akal.
- Edwards D. N. (2005). “The archaeology of religion”. In *Te archaeology of identity, approaches to gender, age, status, ethnicity and religion* (pp.110-128). Margarita Díaz -Andrew, Sam Lucy, Stasa Babic y David N. Edwards (editores). London: Routledge.
- Elson, Chr. and Michael E. S. (2001). “Archaeological Deposits from the Aztec New Fire Ceremony”. *Ancient Mesoamerica*. Volumen 12, pp. 157–174.
- Förstemann E. (1982). *Códice Dresde*. Documento electrónico
http://www.famsi.org/mayawriting/codices/pdf/dresden_fors_schele_all.pdf
 (Revisado el 22 de febrero de 2009)
- Hammond N. (1982). “The prehistory of Belize”. *Journal of Field Archaeology*. Volumen 9 (3), pp. 349-362.
- Heller, A. (1987). *Sociología de la vida cotidiana*. Barcelona: Península.
- Hernández Álvarez, H. (2006). “Ideología de género femenino en la época prehispánica: diosas mayas con atuendos de sacrificio y muerte”. *Temas Antropológicos*. Volumen 28 (1-2), pp. 155-178.
- Hernando, A. (2002). *Arqueología de la Identidad*. Madrid: Akal.
- Hutson, S. (2010). *Dwelling, identity and the Maya. Relational archaeology at Chunchucmil*. Maryland: Altamira Press.
- Jenkins, R. (2014). *Social identity*. London: Routledge.

Revista Cultura & Religión Vol. XII, 2018 N° 2 (julio-diciembre)

Cómo citar este artículo: Pool, M.N. & Mijangos, J. J.. (2018). “Religión e Identidad Prehispánica Durante el Posclásico en Ichpaatún, Q.Roo, México”. *Revista Cultura & Religión*. Vol. 12(2). pp. 105-123.

- Landa, D. (1997). *Relación de las cosas de Yucatán*. Mérida: Dante.
- López de Cogolludo, D. (1971) [1688]. *Historia de Yucatán*. México: Academia Literaria
- Martín Medina G. G. (2013). *Análisis de la Identidad Individual de los gobernantes Mayas del Clásico. Los casos de Ukit Kan Le'k Tok, K'inich Janaab Pakal I y K'inich Yax K'uk' Mo*. Tesis de Licenciatura, Facultad de Ciencias Antropológicas, UADY, Mérida, Yucatán, México.
- Melgar Tísoc, E.R. (2008). *La explotación de recursos marino-litorales en Oxtankah*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Morley S. G. (1980). *La Civilización Maya*. México: FCE.
- Nájera, M. I. (2000). *El umbral hacia la vida. El nacimiento entre los mayas contemporáneos*. México: UNAM.
- Nájera, M. I. (2004). "Del mito al ritual". *Revista digital universitaria*. Volumen 5 (6), <http://www.revista.unam.mx/vol.5/num7/art39/art39.htm> (revisado el 20 de noviembre de 2017).
- Piña Chan, R. (1967). *Una Visión del México Prehispánico*. México: UNAM.
- Pool Cab, M. N. (2014). *Las reinenciones de la etnicidad en la arqueología Maya*. Mérida: Ediciones de la Universidad Autónoma de Yucatán.
- Pool Cab, M. N. (2009). *Identidad, religión y género durante el Posclásico en la Bahía de Chetumal*. Ponencia presentada en el Simposio: Estudios de género en el México antiguo, en el marco 53° Congreso Internacional de Americanistas, llevado a cabo en la Universidad Iberoamericana, Ciudad de México, del 19 al 24 de julio de 2009.
- Pool Cab, M.N. y Héctor H. A. (2007), "las relaciones de género en un grupo doméstico de las planicies yucatecas". En *Las mujeres en Mesoamérica prehispánica* (pp. 137-168). María Rodríguez-Shadow (coordinadora). México: Universidad Autónoma del estado de México.
- Rivera Dorado, M. (1986). *La religión maya*. Madrid: Alianza Editorial.
- Rojo, M. (2006). *La construcción de identidad a partir de prácticas y ritos religiosos populares entre los fieles de María Rosa Mística, Mendoza, Argentina*. Tesis de Licenciatura. Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, Universidad Nacional de Cuyo.
- Sotelo Santos, L. (2012). "Los dioses: energía en el espacio y en el tiempo". En *Religión Maya* (pp. 83-114). Mercedes de la Garza y Martha Ilia Nájera Coronado (editoras). Madrid: Trotta.
- Sahagún, Fray B. (1985). *Historia General de las Cosas de la Nueva España*. México: Porrúa.
- Schele, L. (1997). *Rostros ocultos de los mayas*. México: Ímpetus.
- Smith, R. E. (1971). *The Pottery of Mayapan*. Volumen. 6. Cambridge: Papers of the Peabody Museum of Archaeology and Ethnology.
- Weber, M. (2010). *Sociología de la religión*, México: Colofón.