

EL RITUAL EN EL MUNDO MAYA: DE LO PRIVADO A LO PÚBLICO

Edición de:

Andrés Ciudad Ruiz

M.^a Josefa Iglesias Ponce de León

Miguel Sorroche Cuerva



Sociedad Española de Estudios Mayas
Grupo de Investigación. Andalucía-América:
Patrimonio Cultural y Relaciones Artísticas (PAI: HUM-806)
Centro Peninsular en Humanidades y Ciencias Sociales, UNAM

PUBLICACIONES DE LA S.E.E.M. NUM. 9

EL RITUAL EN EL MUNDO MAYA: DE LO PRIVADO A LO PÚBLICO

Editores:

Andrés Ciudad Ruiz
M.^a Josefa Iglesias Ponce de León
Miguel Sorroche Cuerva

Sociedad Española de Estudios Mayas
Grupo de Investigación. Andalucía-América: Patrimonio Cultural
y Relaciones Artísticas (PAI: HUM-806)
Centro Peninsular en Humanidades y Ciencias Sociales, UNAM

Madrid 2010

RITUALES RELIGIOSOS EN ESPACIOS ARQUITECTÓNICOS RURALES DE LOS SIGLOS XVI Y XVII

Juan GARCÍA TARGA
Universidad de Barcelona

A MODO INTRODUCTORIO

La ritualización colectiva de unas creencias supone en buena medida el reencuentro con nuestra realidad histórica común, y una cierta cohesión en la búsqueda de esos valores que nos unen en un destino común trascendiendo de lo cotidiano de la vida y sintiendo una mayor fuerza afectiva hacia los demás. Un ejemplo de esta desvinculación con lo cotidiano podría ser el fervor de la Virgen del Rocío en el pueblo de Belmonte (Huelva, España).

En muchas ocasiones, esa teatralización colectiva sentida se orienta a la búsqueda de bienes, buenas cosechas u otros beneficios materiales, debiendo realzar ciertos actos para su consecución. La bonanza en las cosechas, la fortaleza ante las epidemias, plagas, fiebres u otros desastres, aparecen habitualmente en las plegarias y panegíricos que acompañan en muchas ocasiones a las procesiones o romerías más populares. Los recorridos suelen iniciarse en los diferentes barrios o zonas de la población para formarse finalmente una unidad de movimiento que tras un pendón, una cruz, una imagen, se dirigen hacia el o los espacios más sacros para la ocasión.

Los estudios etnográficos en Yucatán tienden a destacar diferentes asociaciones de ideas y materialización en los santuarios religiosos actuales (Medina y Quiñones 2006): el santuario, la peregrinación, la procesión y la fiesta patronal como elementos entrelazados ineludiblemente que dinamizan y acentúan los aspectos sociales de estas actividades. Ese proceso colectivo de acercamiento se materializa a través de los símbolos e imágenes y del estímulo de todos los sentidos (la música en sentido amplio, los bailes, las escenografías) que conjuntamente constituyen algunos de los rasgos que definen esos rituales y peregrinaciones que en ningún caso son tristes, sino que pretenden dar sentido a la vida buscando ese más allá próximo.

En el caso de Yucatán, su proceso de evangelización fue lento y precario en muchas ocasiones, dada la ausencia de potencialidades económicas importantes, y por lo tanto existió un escaso interés por parte de las autoridades coloniales. La consolidación del proceso de evangelización se puede analizar mediante el estudio de las construcciones religiosas que desde mediados del siglo XVI hasta finales del período colonial se llevan a cabo en Yucatán. En este artículo se quiere analizar un modelo de estructuras religiosas tempranas (entre mediados del siglo XVI y la primera mitad del siglo XVII), muy sencillas, localizadas en la costa del actual estado de Quintana Roo que, por sus características formales y algunas menciones documentales, podrían haber servido como espacios de ritualización colectiva (Figura 1).

UN PUNTO DE PARTIDA: UN ARTÍCULO DE REFERENCIA

Los ejemplos que se analizan corresponden a una zona distante de centros rectores importantes en época colonial, realidad que se refleja en unas manifestaciones materiales claramente diferentes a las de otras zonas de la Nueva España, y en particular de la zona maya. Ese alto grado de aislamiento, igual que el que se registra en la zona actual de Belice para los siglos XVI y XVII, determina que al trabajar ese período y ver las condiciones del dominio hispano uno se pueda preguntar: ¿por qué las comunidades mayas de esos territorios adoptaron la religión católica? y ¿cómo funcionaba ese mecanismo de adopción y la gestión de ese culto en comunidades pequeñas y ajenas a una materialidad clara asociada al nuevo culto? Esas preguntas pueden aplicarse directamente a los ejemplos que trataremos.

En relación a ello, la observación de las planimetrías y la descripción de los rasgos constructivos de las capillas de Xcaret y Tancah en la costa mexicana de Quintana Roo, pone de manifiesto algunos aspectos:

- La sencillez de las construcciones fruto de las limitaciones materiales de los órdenes mendicantes y, fundamentalmente, de los frailes, que de forma temporal residían en los pueblos de indios y supervisaban las obras.
- La ausencia de una consolidación de la nueva situación socio-política.
- Son modelos que responden a la tradición religiosa cristiana pero elaborada con técnicas indígenas, dada la ausencia en la mayoría de los casos, ya no de arquitectos, sino simplemente de personas con conocimientos de construcción.
- En algunos casos existe una cierta gradación visual de los espacios religiosos, materializada en niveles diferentes de acceso de los creyentes desde el exterior del nuevo espacio religioso (plaza) pasando por el atrio hasta acceder a la nave y finalmente al altar (García Targa 2002: 54-88).

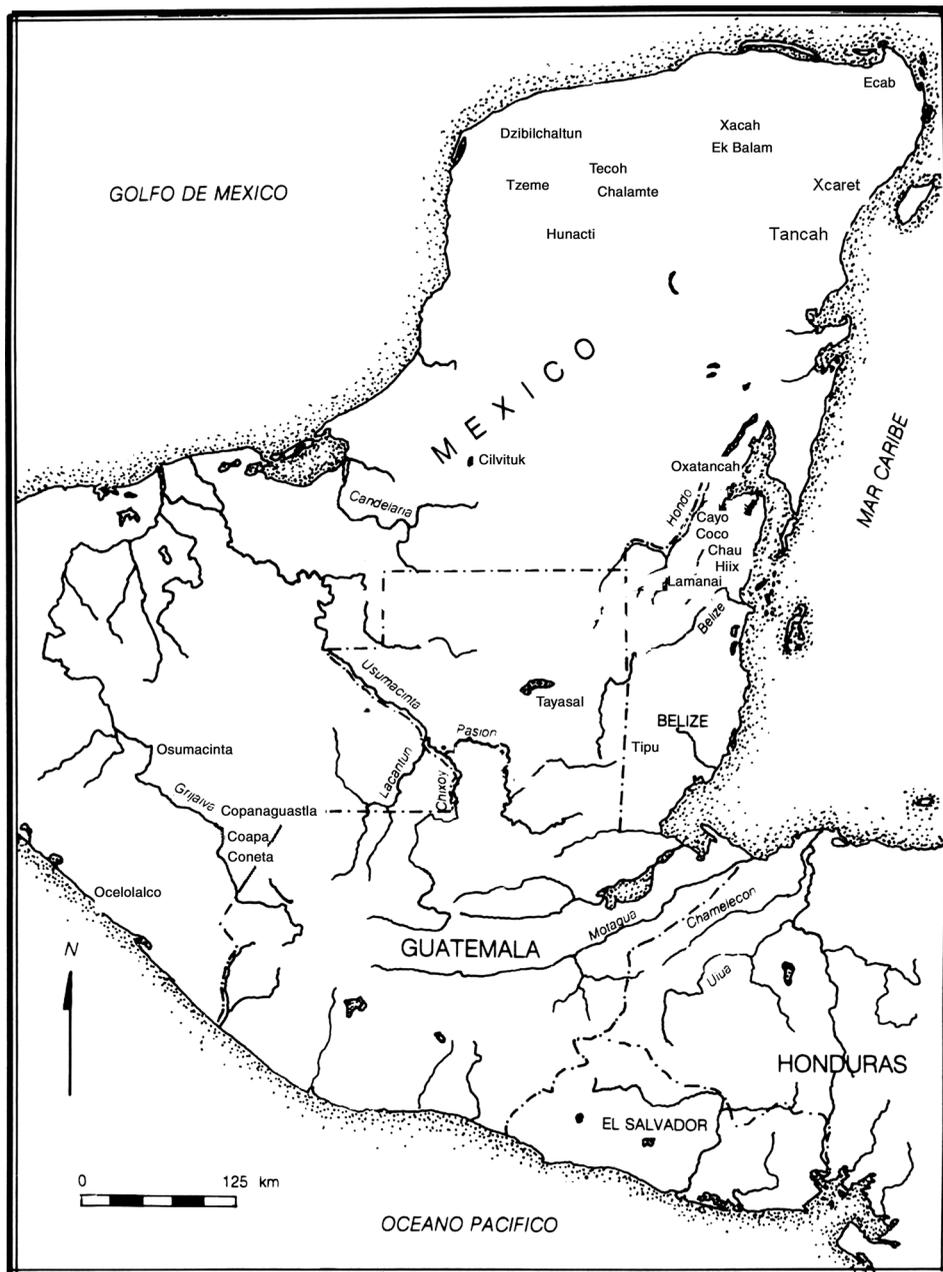


Fig. 1.—Mapa de la zona maya con los asentamientos coloniales rurales excavados más relevantes.

- En algunas construcciones se observa un pequeño espacio cerrado para contener posibles imágenes religiosas que ayuden a las labores pastorales.
- La existencia de diversos accesos a la estructura que podrían haber facilitado una cierta ritualización colectiva (Figuras 2 y 3).

Muchos de los rasgos expuestos fueron mencionados por Miller y Farriss (1979, 1985) en sus trabajos sobre la capilla de Tancah. En este caso, además, las posibles circulaciones dentro del espacio religioso (capilla y atrio), algunas referencias escritas, tanto de documentos del Archivo General de Indias (AGI) como de cronistas y etnohistoriadores, les permitieron presentar una interesante hipótesis sobre el uso de edificios con estas características formales para la celebración de pequeñas romerías o rituales colectivos alrededor de los espacios más sacros de la zona religiosa. Una revisión de las menciones bibliográficas y de archivo de los autores, nos permite matizar o llevar a cabo una propuesta hipotética sobre qué tipo de ritualización sería la realizada en estas sencillas capillas maya-cristianas.

En primer lugar se refiere un documento inédito del AGI (Audiencia de México 369 fechado en 1573), en el que se menciona según los autores una peregrinación o romería llevada a cabo por franciscanos y nativos alrededor de una ca-

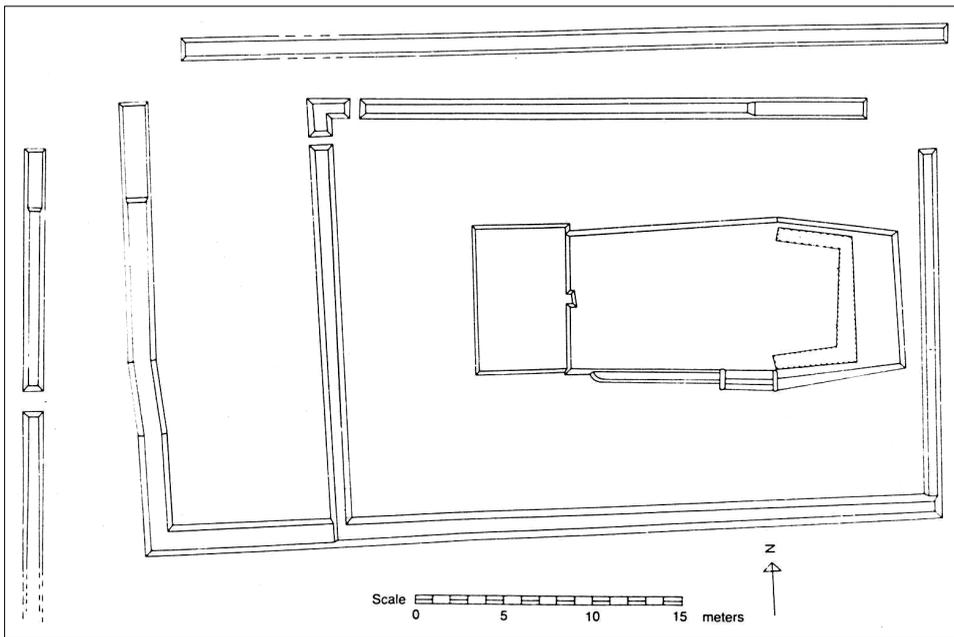


Fig. 2.—Planta arqueológica de la capilla de Tancah (Miller y Farriss 1979: fig. 13-3).

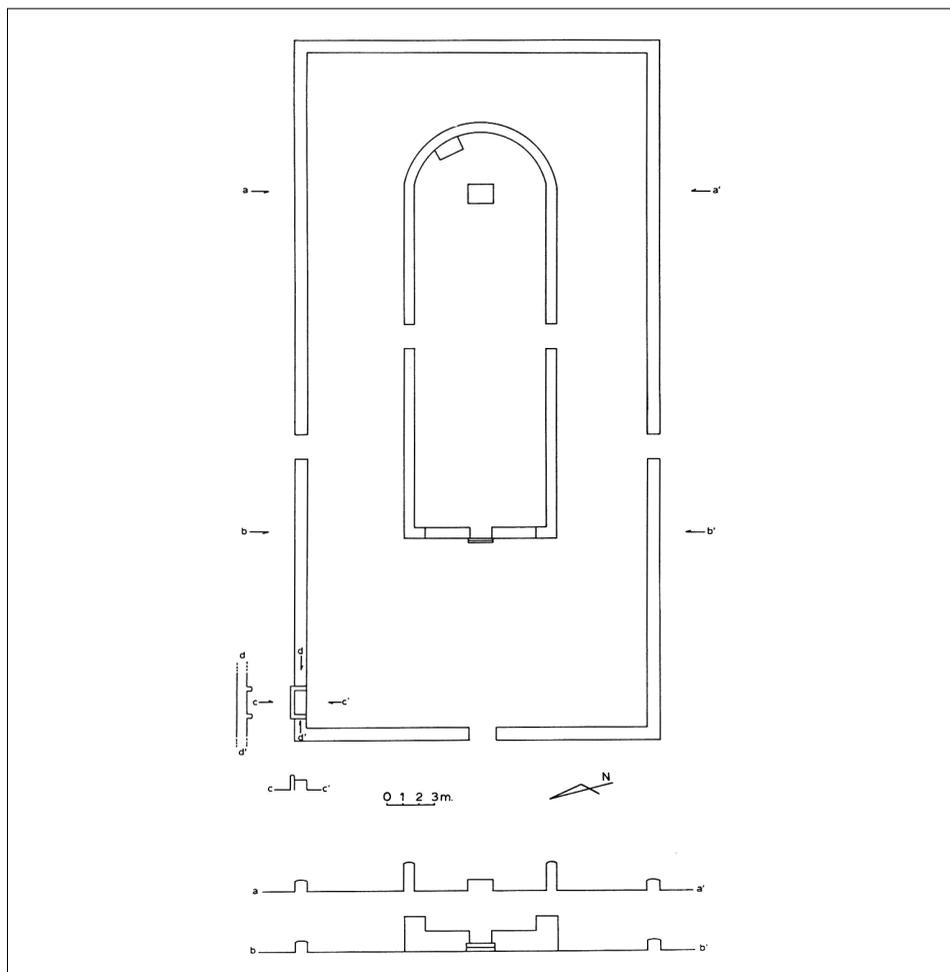


Fig. 3.—Planta arqueológica de la capilla de Xcaret, Quintana Roo (Andrews 1991).

pilla de Cozumel. Revisado el documento del Archivo General de Indias, y asesorado por los Dres. Mario Ruz y Pilar Zabala, no se desprende del contenido esa supuesta romería de frailes y mayas alrededor de la capilla. El mismo documento ya había sido mencionado por Roys *et al.* (1940), y en él se refieren las diligencias efectuadas por dos frailes en dos poblaciones de Cozumel como paso previo a la construcción de una nueva iglesia, supuestamente necesaria, pero inviable económicamente además de poco relevante, teniendo en cuenta el número de feligreses en las ambas poblaciones, San Miguel y Santa María.

En la obra de Molina Solís, *Historia del descubrimiento y conquista de Yucatán*, se hace una referencia clara a las romerías con una clara segregación por sexos, como parte de la ritualización religiosa:

«... todos los días después de salir el sol, los ancianos salían de la iglesia llevando en las manos una cruz mediana levantada en alto como estandarte, y se dirigían cada uno a su barrio: yendo de casa en casa, llamaban a los niños y poniendo a un lado a los varones y al otro a las hembras, los ordenaban en procesión y cantando las oraciones se encaminaban al templo» (Molina 1896: 833).

También hace una mención importante al control de las tareas pastorales y de la asistencia y formación de la población indígena maya en los aspectos fundamentales de la nueva religión (*ibid.* 1896: 832-835). De las páginas mencionadas de la obra de Chamberlain (1982: 319-320) no se desprende, ni infiere, que se llevaran a cabo procesiones alrededor de las capillas tempranas. Tanchah, identificado como Pole aparece también mencionado ya en las Tasaciones de 1549 y posteriormente en las Relaciones Histórico Geográficas de la Gobernación de Yucatán de forma genérica:

«El dicho pueblo de Zama ha sido población de muchos indios, y de veinte años a esta parte se ha muerto mucha cantidad de ellos, de suerte que en el dicho pueblo de hoy no hay 50 indios tributarios y el pueblo no es formado ni tiene concierto de calles, ni traza, sino a manera de aldea» (Relaciones 1983, II: 147).

INTERPRETACIÓN DE LAS FUENTES MATERIALES Y DOCUMENTALES

Los trabajos arqueológicos de la mayoría de los sitios coloniales rurales del área maya se han centrado en las construcciones religiosas, ya sean estructuras más sencillas definidas como capillas (*open ramada chapel*) o bien programas algo más complejos que se equipararían al término iglesia (*open ramada church*), con una parte del edificio construido a base de mampostería (Andrews 1991: 355-374). Tan sólo en algunos casos como Ecab (Andrews *et al.* 2006; Benavides y Andrews 1979) y Tecoh en Yucatán (García Targa 2007; Millet y Burgos 1993; Millet *et al.* 1993) o Tipú y Lamanai en Belice (Pendergast y Graham 1993; Pendergast *et al.* 1993), se han llevado a cabo trabajos en espacios civiles de las nuevas poblaciones de indios, recuperando en algunos casos un repertorio material más extenso.

Si se observan otras planimetrías de capillas e iglesias tempranas de los actuales estados mexicanos de Yucatán, Campeche y Quintana Roo, así como de Belice, en muchas ocasiones presentan atrios con accesos diversos que permitirían hipotéticos movimientos o circulación de fieles en sentidos varios. Casos

como los de Ek Balam (Hanson 1995), Chalamate (Millet y Burgos 2000), y Ox-tankah (Cortés 1996; Ramírez 1991; Suárez 2007), son evidentes. Asimismo, en algunos casos se observan también pequeños espacios rectangulares dentro de esos muros perimetrales que bien podrían ser los precedentes de las capillas posas como estadios de las romerías mucho más complejas de períodos en los que la consolidación de la nueva fe era mucho mayor (Figura 4).

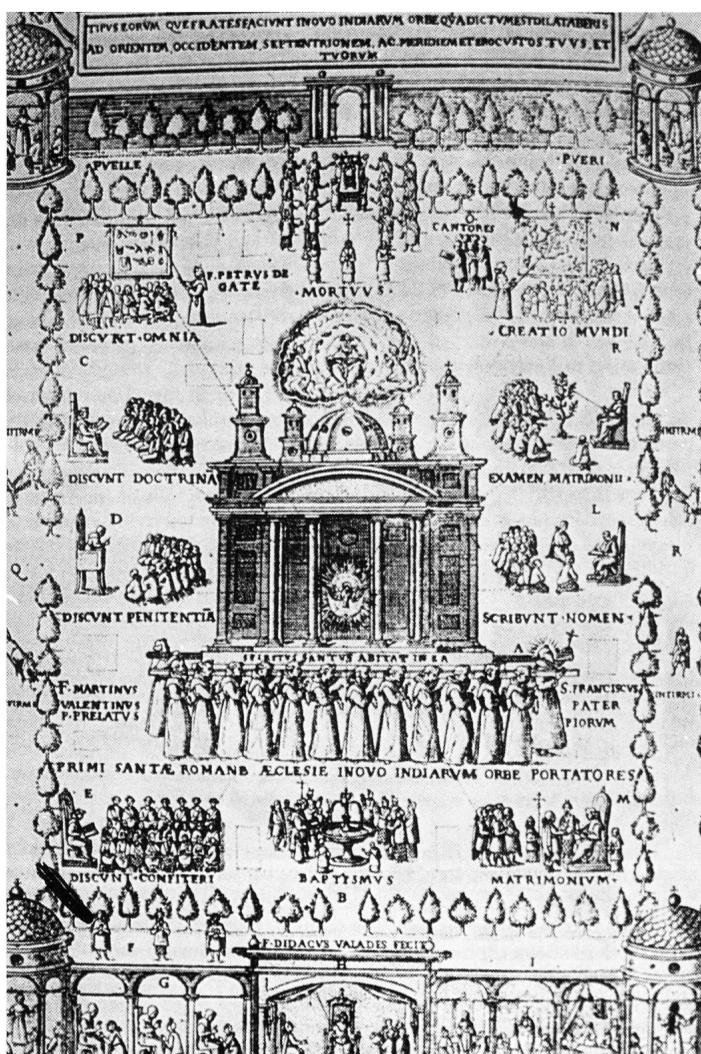


Fig. 4.—Grabado de fray Diego de Valadés en *Rethorica Christiana* (Kubler 1994).

En la obra de Ciudad Real se encuentran diversas menciones a la tradición local relacionada con pequeñas peregrinaciones y recibimientos de personalidades relevantes, en este caso el mayor de los franciscanos:

«Salieron también al camino a ver al padre comisario la gente de otros dos pueblos, cada uno con una danza y su capilla de cantores con música de flautas, y en dos ramadas, que para estos habían hecho, le saludaron y dieron el parabién de su llegada» (Ciudad Real 1976: 331-2).

Teniendo en cuenta que la mayor parte de la bibliografía arqueológica referente a construcciones coloniales tempranas es más descriptiva que interpretativa, consideré pertinente ponerme en contacto con los investigadores que han trabajado al respecto en Quintana Roo y Belice, dado que los apartados de interpretación de los resultados son muy reducidos en los aspectos que son de nuestro interés. En este sentido, los trabajos Andrews y Andrews (1975) María José Con (1991, 194, 2000; Con y Jordán 1992) en Xcaret, pusieron al descubierto una capilla de reducidas dimensiones (24x8 m con un muro de 0,65 m), que disponía de un atrio que bien podría haber tenido también una función como espacio deambulatorio (44x20/23 m y una altura de muro de 0,65 m). Presenta además dos accesos a la capilla desde el atrio y tres desde el exterior al atrio, dos de ellos en la misma orientación que por los que se llega a la parte más sagrada del espacio religioso (Figura 5).

Se documentó también dentro del Grupo E, un conjunto posclásico, una construcción con tres accesos diferenciados a la parte de culto del conjunto arquitectónico. No quiere decir que sea una continuidad de una tradición prehispánica sino que, tal y como mencionan algunas fuentes coloniales, Cozumel y la zona coste-



Fig. 5.—Vista general de la capilla de Xcaret (fotografía cedida por María José Con).

ra de Quintana Roo eran puntos importantes en las peregrinaciones durante período prehispánico. Al respecto, existen algunas referencias ya clásicas:

«A causa de este oráculo e ídolo, venían a esta isla de Acuzamil muchos peregrinos y gente devota y agorera, de lejanas tierras, y por eso había tantos templos y capillas» (López de Gómara 1985: 32).

«Y que tenían a Cuzamil y el pozo de Chicheznizá en tanta veneración como nosotros las romerías a Jerusalén y Roman y así los iban a visitar y ofrecer dones, principalmente a Cuzamil, como nosotros a los lugares santos, y cuando no iban, enviaban siempre sus ofrendas. Y los que iban tenían también la costumbre de entrar en los templos de relictos cuando pasaban por ellos a orar y quemar copal» (Landa 1985: 88).

Para el caso de los asentamientos coloniales tempranos de Tipú y Lamanai, Belice, Pendergast *et al.* (1993) y Pendergast y Graham (1993) comentan que ambas construcciones deberían tener puertas en los dos lados de la nave construida con materiales perecederos. No obstante, en Lamanai la documentación de un atrio ante la construcción de la primera iglesia permitiría la circulación dentro de ese espacio.

Finalmente, A. P. Andrews (1991) refiere que casi todas las iglesias del siglo XVI analizadas tienen tres entradas al norte, sur y oeste. En algunos casos, en uno de los cuartos aledaños al altar —presbiterio o sacristía— tenían una puerta al exterior, como sucede en Ecab (Andrews *et al.* 2006; Benavides y Andrews 1979).

UN INTENTO DE INTERPRETACIÓN INTEGRAL

Teniendo en cuenta los datos materiales (planimetrías) y las escasas referencias escritas al respecto, considero que la hipótesis de la planificación de las capillas en base a una tradición religiosa prehispánica con accesos diversos permitiendo de esa manera circulaciones varias, puede ser factible. Es evidente que los frailes destinados a estas zonas del área maya debieron aprovechar la tradición existente en lo referente a las peregrinaciones desde otras zonas y a los rituales que se efectuaban alrededor de ciertos espacios, intensificando, mediante la teatralización colectiva, el efecto de la adopción de las nuevas formas religiosas.

En las obras clásicas de arquitectura de Kubler (1994) y Markman (1984), se hace mención a la importancia de todos los recursos visuales y materiales para facilitar la difusión de las nuevas ideas religiosas. En los casos mencionados, los aspectos iconográficos de las fachadas son inexistentes, dada la ausencia de esta parte del edificio susceptible de ser utilizada como «pizarra pedagógica» para los nuevos creyentes. No obstante, en programas arquitectónicos algo más complejos como el de Dzibilchaltún, el fondo de mampostería detrás del altar conserva to-

avía los restos de pintura que sin duda apoyarían el discurso del oficiante (Figura 6).

También parece lógico pensar en la romería como forma sencilla de aglutinar a la población de sitios como Pole (Xcaret) y Tancah (Tzama). Es una tradición amplia tanto en España como en la zona de Quintana Roo, materializada en una deambulación dentro de espacios sacros de carácter reducido, con música, imágenes de santos y vírgenes; sin duda podía ser una forma muy pedagógica para el aprendizaje de la religión cristiana a los nuevos fieles. En este sentido, es relevante la mención que se hace a la música y el baile como componentes importantes en el aprendizaje de las oraciones, retomando la tradición prehispánica, y así el obispo fray Juan de Zumárraga escribía al emperador Carlos V lo siguiente:

«la experiencia muestra cuanto se edifican en ello los naturales que son muy dados a la música. Y los religiosos que oyen sus confesiones nos lo dicen, que más por las predicaciones, se convierten por la música» (Enríquez 2008: 55).

Dado el reducido número de frailes destinados a la zona, en muchas ocasiones la persona encargada de coordinar las actividades religiosas serían los *maestros cantores* que se encargaban entre otras tareas de componer músicas concretas para los rituales colectivos, suponemos que a medida de las especificidades de cada entorno (Collins 1989). La organización de los eventos religiosos, el seguimiento de los nuevos calendarios, así como el proceso de aprendizaje de los hijos de los principales locales, eran otras de las muchas actividades supervisadas por estos



Fig. 6.—Detalle del altar de la iglesia de Dzibilchaltún (fotografía del autor).

importantes cargos en los espacios rurales o en todas aquellas zonas al límite o fuera del control religioso más férreo.

Tal como se observa en la documentación arqueológica de sitios como Tanchah y Xcaret (Chacín 2005), es evidente una segregación por sexo a la hora de enterrar dentro de los espacios religiosos cristianos. En el caso de Tanchah, todos los individuos enterrados en el interior de la nave eran de sexo masculino, con una orientación este-oeste, siguiendo la tradición cristiana. Tal como menciona Molina Solís (1896), la segregación por sexos en las romerías tenía su continuidad en otras actividades cotidianas vinculadas al culto, y entre ellas la ubicación de los difuntos dentro de los espacios sacros de la iglesia. Este modelo de separación de sexos en muchas de las actividades religiosas tiene su origen en el Edicto de Milán de Constantino (año 311), según el cual los hombres se ubicaban en la parte sur de las naves de la basílica y las mujeres en la parte norte.

También es muy evidente en los estudios de arquitectura paleocristiana en el Viejo Mundo, la relevancia del canto como forma de asimilación de nuevos conceptos: «El canto de los salmos es una de las ceremonias sobre la que tenemos más pruebas de la antigüedad en las asambleas litúrgicas» (Godoy 1995: 60).

En este sentido, no se debe olvidar que la población sobre la que se impone el cristianismo a partir del siglo IV es muy diversa dentro de lo que había sido el Imperio Romano, proviene en buena medida de un sustrato de culto latino, al que se añaden los múltiples panteones locales de tradición neolítica matizada en cada territorio. La posibilidad de organizar a los feligreses de forma diversa es una forma de mayor control, incluso de poder hacer entrar primero a mujeres, ancianos y niños y posteriormente a los hombres, por ejemplo. Otra de las muchas posibilidades sería la realización de ceremonias alrededor de la capilla según la relevancia de las personas y de las familias de estas pequeñas comunidades rurales.

Volviendo a la referencia de Molina (1896: 833), se menciona «una cruz mediana levantada en alto como estandarte» seguida de hombres, mujeres y niños de forma diferenciada una vez que se ha pasado por los distintos barrios. Esta caracterización de zonas urbanas o espacios de la población diferenciados, tendrían poco o ningún sentido en los casos que analizamos, aunque quizás es significativa esa distinción por grupos sociales, a la cabeza de los cuales irían el principal de la población y su familia.

En asentamientos como los analizados en la costa de Quintana Roo se han llevado a cabo algunos estudios genéticos de los restos óseos, constatándose una presencia racial diversa, indígenas, europeos y negros, diversidad que podría también tener un reflejo en los ámbitos de lo ritual. En Tipú y Lamanai, en los que se han podido diferenciar espacios de mayores dimensiones que las unidades de habitación coloniales, no sería de extrañar que los portadores de esos pendones, cruces u otros símbolos que encabezasen las romerías, perteneciesen a esas familias importantes de la población (Pendergast y Graham 1993; Pendergast *et al.* 1993). El hallazgo de las partes metálicas de lo que podrían ser libros en Tanchah y

Tipú, podría también ser evidencia de complementos físicos a las actividades pastorales de los religiosos franciscanos o de los indígenas que colaboraban en las actividades de adoctrinamiento, fuesen maestros cantores o bien personas atraídas por la nueva fe y que trabajasen de forma voluntaria.

En asentamientos de la depresión central chiapaneca como Coapa, la documentación de restos de tubos de órgano avalaría el uso de la música para las celebraciones religiosas, incluso para aquellas en las que se combinase el espacio interior de la iglesia y el exterior de la construcción (Lee y Bryant 1988: 5-20).

A MODO DE CONCLUSIÓN

Las estrategias de difusión de la nueva fe fueron muy diversas, desde aquellas que podríamos definir como más ortodoxas o acordes con las formas correctas de actuar, hasta soluciones mucho más radicales adaptadas en cada caso a los espacios concretos. Ambas poblaciones, la generada del proceso de la Reconquista de la Península Ibérica y la indígena de los nuevos territorios conquistados, tenían pocas cosas en común, pero una de ellas era muy relevante: la trascendencia de la religión en la vida cotidiana, tanto en el ámbito de lo simbólico y conceptual, como de la materialidad más palpable.

La riqueza de los registros materiales de ambas culturas permitió toda gama de combinaciones para adecuar los ritmos de adopción de la nueva fe en territorios muy diversos en interés económico, masa demográfica y bagaje cultural local. En el área maya, densa en población, rica en tradición cultural y religiosa, pero pobre desde la perspectiva de la ambición económica española, se ponen de manifiesto en cada caso, en cada zona, un abanico de formas de adopción, de mezcolanza entre lo europeo pero con formas locales, y en algunos casos, la directa pervivencia de lo ancestral.

El uso de los pequeños espacios religiosos de poblaciones reducidas demográficamente es un ejemplo más del solapamiento, de la superposición, del aprovechamiento de la tradición local, en este caso las romerías religiosas, como forma de cohesión de la comunidad, paso previo y fundamental para la adopción de la nueva fe. Perpetuar el uso de espacios relevantes en lo religioso, pero con nueva imagen arquitectónica, es una forma de continuar esos movimientos de población para dar culto a ciertas imágenes, sean cristianas o mayas que sirven para unir más a la población.

No obstante, sigue siendo difícil de entender cómo ese modelo arquitectónico sencillo que se encuentra repartido por todo Yucatán con pequeñas capillas e iglesias de rápida construcción, pudo servir en muchos casos como punta de lanza, teniendo en cuenta el aislamiento de ciertas zonas y la lógica resistencia de la población local a ser integrada en una nueva realidad. Tan sólo la obstinación de unos y la capacidad de sincretismo como forma de resistencia por parte de otros,

explica, bajo mi punto de vista, la consolidación de algunos de los valores de la fe cristiana entre mediados del siglo XVI y mediados del XVII.

Agradecimientos: En primer lugar al Dr. Andrés Ciudad por su invitación al evento. Asimismo a los Dres. Mario Ruz y Pilar Zabala por su ayuda en la paleografía del documento del Archivo General de Indias. A los arqueólogos María José Con, David Pendergast, Elizabeth Graham, Antonio Benevides y Tony Andrews por sus comentarios personales sobre el tema tratado. Finalmente, y no por ello menos importante, a las arqueólogas mexicanas Haydée Morales Flores y Lucía Quiñones por facilitarme algunas referencias bibliográficas difíciles de conseguir en Barcelona.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ANDREWS, Anthony P. 1991. «The Rural Chapels and Churches of Early Colonial Yucatan and Belize: An Archaeological Perspective». En *Columbian Consequences 3. The Spanish Borderlands in Pan-American Perspective*. Ed. D. H. Thomas, pp. 355-374. Smithsonian Institution Press. Washington D.C.
- ANDREWS, Anthony P., Antonio BENAVIDES CASTILLO y Grant D. JONES. 2006. «Ecab: a Remote Encomienda of Early Colonial Yucatan». En *Reconstructing the Past. Studies in Mesoamerican and Central American Prehistory*. Eds. D. Pendergast y A. P. Andrews, pp. 5-28. BAR International Series 1529. Londres.
- ANDREWS, E. Willys IV y Anthony P. ANDREWS. 1975. *A Preliminary Study of Xcaret, Quintana Roo, México*. MARI 40. Tulane University. Nueva Orleans.
- BENAVIDES CASTILLO, Antonio y Anthony P. ANDREWS. 1979. *Ecab: poblado y provincia del siglo XVI en Yucatán*. Cuadernos de los Centros Regionales, Sureste. INAH. México DF.
- CHACÍN SOLANO, Nadir. 2005. «Prácticas y creencias religiosas en torno a la muerte: Xcaret en los siglos XVI-XVII, Quintana Roo». *Estudios de Antropología Biológica* XII: 1061-1081.
- CHAMBERLAIN, Robert. 1982. *Conquista y Colonización de Yucatán, 1517-1550*. Editorial Porrúa S.A. México DF.
- CIUDAD REAL, Antonio de. 1976. *Tratado curioso y docto de las grandezas de la Nueva España. Relación breve y verdadera de algunas de las muchas cosas que le sucedieron al padre fray Alonso Ponce en las provincias de la Nueva España siendo comisario general de aquellas partes*. Ed. crítica de J. García Q. y V. M. Castillo F. 2 Vols. IIH. UNAM. México DF.
- COLLINS, Anne. 1989. «The Maestros Cantores in Yucatan». En *Anthropology and History of Yucatán*. Ed. G.D. Jones, pp. 233-247. University of Texas Press. Austin.
- CON, María José. 1991. «Trabajos recientes en Xcaret, Quintana Roo». *Estudios de Cultura Maya* XVIII: 65-129.
- . 1994. *Proyecto Xcaret. Informe de la sexta temporada*. Archivo de la Coordinación Nacional de Arqueología. INAH. México DF (inédito).
- . 2000. «Xcaret, Quintana Roo». *Memorial Patrimonio de todos*. Tomo VIII: 102-108. Arqueología. INAH. México DF.
- CON, María José y Eric JORDÁN. 1992. «Polé: notas sobre un puerto maya». *Memoria del Primer Congreso Internacional de Mayistas*, pp. 497-507. México DF.

- CORTÉS BRASDEFER, Fernando. 1996. «Los monumentos históricos de Quintana Roo y Villa Real de Chetumal». En *Primer Congreso Nacional de Arqueología Histórica*, pp. 347-355. CONACULTA-INAH. México DF.
- Documento inédito*. Archivo General de Indias, México 369. 1573.
- ENRÍQUEZ, Lucero. 2008. «La Música en la Nueva España». *Arqueología Mexicana* 94: 52-59.
- GARCIA TARGA, Juan. 2002. «Diseño arquitectónico y urbano en comunidades mayas coloniales: un estudio arqueológico y etnohistórico». *Mesoamérica* 43: 54-88.
- . 2007. *Arqueología colonial en el área maya: siglos XVI y XVII. Tecoh (Yucatán, México): un modelo de estudio del sincretismo cultural. Registro material y documentación escrita*. BAR Internacional Series 1714. Londres.
- GODOY, Cristina. 1995. *Arqueología y liturgia. Iglesias hispánicas (siglos IV al VIII)*. Port de Tarragona. Universitat de Barcelona 12. Barcelona.
- HANSON, Craig. 1995. «The Hispanic Horizon in Yucatan. A model of Franciscan missionization». *Ancient Mesoamerica* 6 (1): 15-28.
- KUBLER, George. 1994. *Arquitectura mexicana del siglo XVI*. Fondo de Cultura Económica. México DF.
- LANDA, fray Diego de. 1985. *Relación de las cosas de Yucatán*. Historia 16. Colección Crónicas de América 7. Madrid.
- LEE, Thomas A. Jr. y Douglas D. BRYANT. 1988. «The Colonial Coxoh Maya». En *Ethnoarchaeology among the Highland Maya of Chiapas, México*. Eds. T. A. Lee y B. Hayden, pp. 5-20. Papers of the New World Archaeological Foundation 56. Brigham Young University. Provo.
- LÓPEZ DE GÓMARA, Francisco. 1985. *Historia general de las Indias. II. Conquista de México*. Biblioteca de Historia. Madrid.
- MARKMAN, Sydney D. 1984. *Architecture and Urbanization in Colonial Chiapas. México*. Memoirs of the American Philosophical Society 153. Filadelfia.
- MEDINA UN, Martha y Teresa QUIÑONES VEGA. 2006. «Peregrinando por los santuarios de la Península de Yucatán». *Estudios de Cultura Maya* XXVII: 165-180.
- MILLER, Arthur y Nancy M. FARRISS. 1979. «Religious Syncretism in Colonial Yucatan: the Archaeological and Ethnohistorical Evidence from Tancah, Quintana Roo». En *Maya Archaeology and Ethnohistory*. Eds. N. Hammond y G. Willey, pp. 223-240. Texas University Press. Austin.
- . 1985. «Sincretismo religioso en el Yucatán colonial: la evidencia arqueológica y etnohistórica de Tancah, Quintana Roo». *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos* XXXI: 81-100.
- MILLET CÁMARA, Luis y Rafael BURGOS VILLANUEVA. 1994. «La Guardianía de Izamal y sus construcciones religiosas en el siglo XVI». *Cuadernos de Arquitectura Virreinal* 14: 3-13.
- . 2000. «Chalamte. Un pueblo de visita olvidado». Primer Seminario de Arquitectura y Urbanismo Virreinal en Yucatán. *Cuadernos de Arquitectura de Yucatán* 11-12: 168-175.
- MILLET CÁMARA, Luis, Herber OJEDA M. y Vicente SUAREZ A. 1993. «Tecoh, Izamal: nobleza indígena y conquista española». *Latin American Antiquity* 4 (1): 48-58.
- MOLINA SOLÍS, Juan Francisco. 1896. *Historia del descubrimiento y conquista de Yucatán*. Imprenta y Litografía Caballero. Mérida.
- PENDERGAST, David y Elizabeth GRAHAM. 1993. «La mezcla de arqueología y etnohistoria: El estudio del período hispánico en los sitios de Tipu y Lamanai, Belice». En *Perspectivas Antropológicas en el Mundo Maya*. Eds. M. J. Iglesias y F. Ligorred, pp. 331-353. SEEM. Madrid.

- PENDERGAST, David, Grant D. JONES y Elizabeth GRAHAM. 1993. «Locating Maya Lowlands Spanish Towns. A Case of Study from Belize». *Latin American Antiquity* 4 (1): 59-73.
- RAMÍREZ ACEVEDO, Gilberto. 1991. «Una estructura circular en Oxtankah, Quintana Roo». *Boletín Oficial del Instituto Nacional de Antropología e Historia* 34: 90-95.
- Relaciones Histórico-Geográficas de la Gobernación de Yucatán (Mérida, Valladolid y Tabasco)*. 1983. Ed. M. de la Garza *et al.*, paleografía M. C. de León. 2 vols. CEM, IIFL. UNAM. México DF.
- ROYS, Ralph L., Frances V. SHOLES y Eleanor B. ADAMS. 1940. *Report and Census of the Indians of Cozumel, 1570*. Contributions to American Anthropology and History 30. Carnegie Institution of Washington 523. Washington D.C.
- SUÁREZ CASTRO, Guadalupe. 2007. *La capilla de Mayapán-Oxtankah. Una visita del curato de Bacalar al final del siglo XVI*. Tesis para optar por el grado de Maestría en Arqueología. ENAH. México DF.