



**UNIVERSIDAD AUTÓNOMA
DE CHIAPAS**

**UNIVERSIDAD DE CIENCIAS Y
ARTES DE CHIAPAS**



MAESTRÍA EN HISTORIA UNACH-UNICACH

T E S I S

LA ICONOGRAFÍA DEL GOBERNANTE SOBRE LA MONTAÑA. UN ESTUDIO DE ESTRATEGIAS DE LEGITIMACIÓN DEL PODER EN EL PERIODO CLÁSICO

QUE PARA OBTENER EL GRADO DE
MAESTRA EN HISTORIA

PRESENTA
MAGDA YANETH CULEBRO PÉREZ

DIRIGIDA POR EL **Dr. ALEJANDRO SHESEÑA
HERNÁNDEZ**

Tuxtla Gutiérrez, Chiapas

Enero de 2013



UNIVERSIDAD DE CIENCIAS Y ARTES DE CHIAPAS

SECRETARÍA GENERAL
DIRECCIÓN DE INVESTIGACIÓN Y POSGRADO



Tuxtla Gutiérrez, Chiapas
01 de febrero de 2013
Oficio No. DIP-041/2013

C. Magda Yaneth Culebro Pérez
Candidata al Grado de Maestra en Historia
P r e s e n t e.

En virtud de que se me ha hecho llegar por escrito la opinión favorable de la Comisión Revisora que analizó su trabajo de tesis denominado **“La Iconografía del Gobernante sobre la Montaña. Un estudio de estrategias de legitimación del poder en el período Clásico ”** y que dicho trabajo cumple con los criterios metodológicos y de contenido, esta Dirección a mi cargo le **autoriza la impresión** del documento mencionado, para la defensa oral del mismo, en el examen que usted sustentará para obtener el Grado de Maestra en Historia. Se le pide observar las características normativas que debe tener el documento impreso y entregar en esta Dirección un tanto empastado del mismo.

Atentamente

“Por la Cultura de mi Raza”

Dr. Eduardo E. Espinoza Medinilla
Director.



C.c.p. Expediente

1ª. Sur Poniente 1460 C.P. 29000
Tuxtla Gutiérrez, Chiapas. México
Tel: 01 (961) 61 70400 ext. 4076
posgrado.unicach@yahoo.com.mx

AGRADECIMIENTOS

A Jehová, mi creador:

Por amarme siempre y otorgarme la salud y la fortaleza necesarias para elaborar esta investigación.

A mis padres, Antonio Eduardo Culebro Gómez y Célida Pérez Domínguez

Por apoyarme y motivarme, desde el primer inicio, para llevar a cabo este proyecto... ¡¡Los amo!!

A mi hermana, Alejandra Guadalupe Culebro Pérez:

Por su amor, comprensión y consejos durante la elaboración de esta tesis.

Al Dr. Alejandro Sheseña Hernández:

Por haber aceptado ser el asesor de esta tesis, por su entera dedicación y apoyo invaluable para este trabajo: ¡¡nuevamente... gracias por sus sabios consejos y por sus actitudes ante las adversidades... han sido un gran ejemplo para mí!

A la Dra. Ana María Parrilla Albuerne y a la Dra. Sophia Pincemin Deliberos:

Por la lectura y las sugerencias realizadas a este trabajo que fueron, en todo momento, un valioso apoyo.

Al Dr. Thomas A. Lee Withing:

Por haberme permitido, de la manera más atenta, el uso de su biblioteca y las consultas que fueran en ella necesarias...!gracias por su grata hospitalidad!

Al Dr. Alexander Voss:

Por los comentarios hechos a esta investigación durante el Coloquio de presentación de avances de tesis de los estudiantes de la línea de especialización en Historia Prehispánica de la maestría interinstitucional en Historia UNICACH-UNACH, efectuado en el marco del XI Congreso Centroamericano de Historia, 2011.

Al Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACYT), Consejo de Ciencia y Tecnología del Estado de Chiapas (COCYTECH), Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas (UNICACH) y Universidad Autónoma de Chiapas (UNACH):

Por las becas otorgadas a través de la duración de esta investigación

A los coordinadores de la de la Maestría en Historia UNACH-UNICACH, Dra. María del Rocío Ortiz Hernández y Dr. Alejandro Sheseña Hernández:

Por su dedicación y profesionalismo en la dirección de esta maestría.

A mis compañeros y profesores de la Maestría en Historia UNACH-UNICACH:

Por sus comentarios, sus consejos y los materiales proporcionados para un mejor desarrollo de este trabajo durante estos dos años.

A la Lic. Martha Olmedo Ayala:

Por ser una guerrera en todo tiempo, por sus sabios consejos y por ser mi mejor amiga... ¡Te quiero!

A ti:

Por tu incalculable tiempo, tus consejos, tus bromas y tus sonrisas cuando más los necesité... ¡¡Dios te bendiga siempre!!

A Ramón Sántiz Méndez del museo Na Bolom:

Por su apoyo, amabilidad y disponibilidad al proporcionarme los textos necesarios durante mis consultas en Na Bolom

Y... a todas aquellas personas que me motivaron y proporcionaron su apoyo durante la realización de esta tesis....mi más preciado agradecimiento.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN.....	7	7
 CAPÍTULO I		
MARCO TEÓRICO, METODOLÓGICO Y CONCEPTUAL.....	14	
MARCO TEÓRICO.....	14	14
METODOLOGÍA.....	16	16
La interpretación iconológica.....	1	16
La tradición mesoamericana.....	1	19
MARCO CONCEPTUAL.....		22
 CAPÍTULO II		
ESTUDIOS PREVIOS SOBRE LA LEGITIMACIÓN DEL PODER DURANTE EL PERÍODO CLÁSICO.....	26	26
 CAPÍTULO III		
RASGOS ICONOGRÁFICOS DEL PODER.....		35
EL GOBERNANTE COMO “CHAMÁN”.....	35	35
EL GOBERNANTE COMO PRIMER ÁRBOL DEL MUNDO.....	4	42
EL GOBERNANTE COMO DUEÑO DE RECEPTÁCULOS DE FUERZAS DIVINAS.....		47
EL GOBERNANTE COMO DEIDAD A TRAVÉS DEL ATUENDO Y EL RITUAL.....		50
TÍTULOS Y NOMBRES DIVINOS PARA EL GOBERNANTE.....	5	52
EL GOBERNANTE PROTEGIDO POR EL CIELO Y SUS HABITANTES.....		55
ANCESTROS Y DIOSES QUE LEGITIMAN LOS RITOS DEL GOBERNANTE.....		58

EL GOBERNANTE COMO DANZANTE.	6	61
EL GOBERNANTE COMO JUGADOR DE PELOTA.	6	66
EL GOBERNANTE COMO DIOS BUFÓN.	6	69
EL GOBERNANTE COMO CENTRO DEL UNIVERSO.		72
EL GOBERNANTE COMO PRIVILEGIADO DE LA TIERRA.		74

CAPÍTULO IV

LA ICONOGRAFÍA DEL GOBERNANTE SOBRE LA MONTAÑA.		79
DESCRIPCIÓN DEL CONTENIDO ICONOGRÁFICO QUE MUESTRA AL GOBERNANTE SOBRE LA MONTAÑA.		79
UBICACIÓN GEOGRÁFICA Y DESCRIPCIÓN DE LOS SITIOS QUE EXHIBEN AL GOBERNANTE SOBRE LA MONTAÑA.	84	84
TEMPORALIDAD.	93	93
LOS OBJETOS QUE PORTA EL GOBERNANTE.	1	104

CAPÍTULO V

EL TEMA DEL GOBERNANTE SOBRE LA MONTAÑA Y LAS FUNDACIONES COMO ESTRATEGIA DE LEGITIMACIÓN DURANTE EL PERIODO CLÁSICO MAYA.	113	113
RITOS DE FUNDACIÓN EN EL CLÁSICO MAYA.	1	114
RITOS DE FUNDACIÓN EN EL POSTCLÁSICO MIXTECO.		119
RITOS DE FUNDACIÓN EN EL POSCLÁSICO DEL CENTRO DE MÉXICO.		128
RITOS DE FUNDACIÓN ENTRE LOS MAYAS COLONIALES.		131
RITOS DE FUNDACIÓN ENTRE LOS MAYAS CONTEMPORÁNEOS.		134
LA ICONOGRAFÍA DEL GOBERNANTE CLÁSICO SOBRE LA MONTAÑA.		139

LA MONTAÑA COMO ESCENARIO DE FUNDACIÓN.	14	140
EL DIOS K, EL HACHA, EL ESCUDO, LA LANZA Y LOS ATRIBUTOS DE LOS SANTOS PATRONOS		
FUNDADORES.	147	147
LAS DIVINIDADES EN LAS VESTIMENTAS REALES COMO RECREACIÓN DEL MUNDO.		161
LOS FINES DE PERIODO Y LAS FUNDACIONES.	16	166
LA FUNDACION COMO LEGITIMACIÓN EN CONTEXTOS POLÍTICOS TURBULENTOS.		177
EL CONCEPTO DEL GOBERNANTE SOBRE LA MONTAÑA A TRAVÉS DE LA TEORÍA DUAL		
PROCESUAL.	182	182
CONCLUSIÓN.	184	184
BIBLIOGRAFÍA.	188	188

INTRODUCCIÓN

La montaña representó para las antiguas culturas mesoamericanas la personificación de una entidad sagrada que no sólo fue el sitio de la creación humana, sino que también sirvió de morada a sus dioses, a sus antepasados, a otros poderosos espíritus y a todos aquellos elementos necesarios para mantener la vida y la fertilidad en la tierra. Entre los mayas del periodo Clásico (250 d. C- 900 d. C) la Primera Montaña Verdadera ocupó un sitio predominante en su arquitectura, escultura y cerámica. Su representación artística se manifestó a través de una conformación alegórica con rasgos reptilianos que es posible observar en las esquinas y fachadas de los edificios sagrados, y en las estelas, paneles y dinteles que adornan las plazas. Los estudiosos de la cultura maya la han llamado monstruo *Witz*, y su estilo varía para cada sitio clásico. Sin embargo, éste conserva patrones iconográficos bien definidos para su identificación, que Claude François Baudez (1999) ha descrito acertadamente: rasgos de reptil con elementos del glifo *Kawak* (un ramo de uva, tres anillos y un medio círculo bordeado de pequeños puntos), a veces un cuerpo ornado por varios mascarones *cauac* amontonados o no, una hendidura frontal (con gradas y prolongada mediante dos importantes volutas) y un medallón cuadrilobulado (Fig. 1). Existen otras representaciones de la tierra tales como el sapo, el cocodrilo y la serpiente, pero sin duda, el monstruo terrestre es una de las manifestaciones más comunes entre los antiguos.

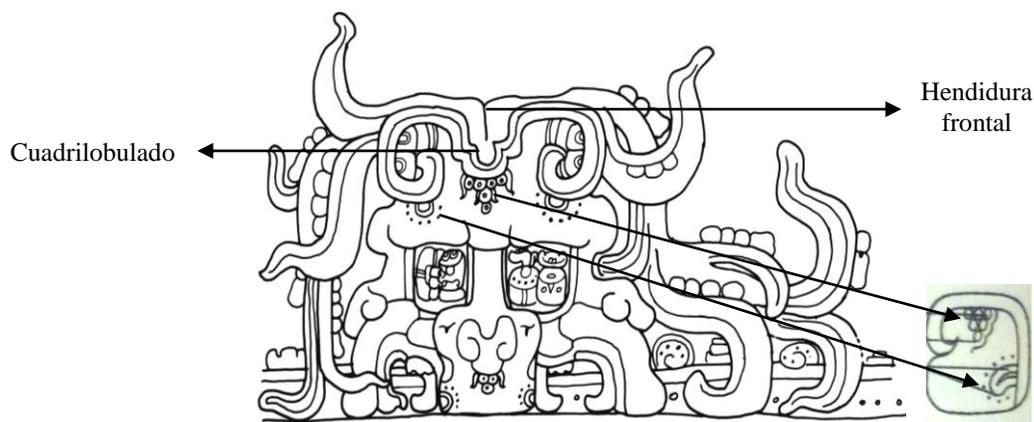


Fig. 1. Características iconográficas del monstruo *Witz*. Dibujo de Linda Schele, FAMSI.

Baudez (1999, 2004, 2007) también ha destacado que la persona real maya clásica ha sido frecuentemente mostrada en compañía de estas manifestaciones, sugiriendo que la tierra asistía al gobernante para reafirmar o legitimar su autoridad, ya que aquella era una fuente de poder mucho más poderosa que el cielo, el sol y la luna. Empero, a pesar de que dicha reflexión me presenta una interesante propuesta sobre la vida religiosa y política mayas no existen, hasta el momento, investigaciones que profundicen en la relación entre el gobernante y dichos elementos terrestres.

Por mi parte, he notado una particular insistencia de los artistas clásicos en representar el tema de su señor de pie sobre la forma terrestre *Yax Hal Witz*, mientras sostiene ya sea a la deidad *Kawil* (en sus formas de barra ceremonial, hacha y cetro), una lanza o un incensario (Figs. 2, 3, 4 y 5). A partir de estas observaciones surgen varias incógnitas: ¿Por qué la insistencia del gobernante clásico de asociarse con las representaciones de las montañas? ¿Cuáles fueron las implicaciones de asociarse con dichas representaciones? ¿Cómo se relacionaron esas implicaciones con su poder político? Responder a estas interrogantes es importante si se desea tener un entendimiento más amplio de la cosmovisión de los antiguos mayas.

En este sentido, el objetivo del presente trabajo consiste en determinar por qué la insistencia del gobernante clásico de asociarse con las representaciones de las montañas y explicar cuáles fueron las implicaciones de dicha asociación y su relación con el poder político. Para este propósito se llevarán a cabo las siguientes tareas: 1) La recopilación y el énfasis de aquellas imágenes procedentes de los diversos sitios que conforman el área maya, en las cuales se mostrara al gobernante clásico de pie sobre elementos que encarnan a la tierra; 2) La clasificación del grupo total de imágenes recopiladas con base al sitio de origen y a su fechamiento en Serie Inicial para identificar el lugar y el contexto bajo el cual fue plasmado cada uno de los retratos; 3) La descripción y análisis de los elementos iconográficos y epigráficos de los retratos, para asociar estas composiciones con datos provenientes de las fuentes iconográficas, epigráficas, arqueológicas, etnohistóricas, etnográficas y lingüísticas mayas correspondientes. Lo anterior se realizará a partir de mi hipótesis de que el tema del gobernante sobre la montaña representó ritos de fundación o refundación del territorio sobre el cual el *ajaw* retratado ejercía su autoridad, para otorgarle el carácter de fundador de dicho espacio y del linaje que moraba sobre su montaña, y así obtener un estatus que le proveyera la

capacidad de renovar la creación y el cosmos, ser el único dueño de la vida y de la fertilidad y poseer, a través de esta estrategia, el derecho legítimo de reclamar el poder político de su ciudad.

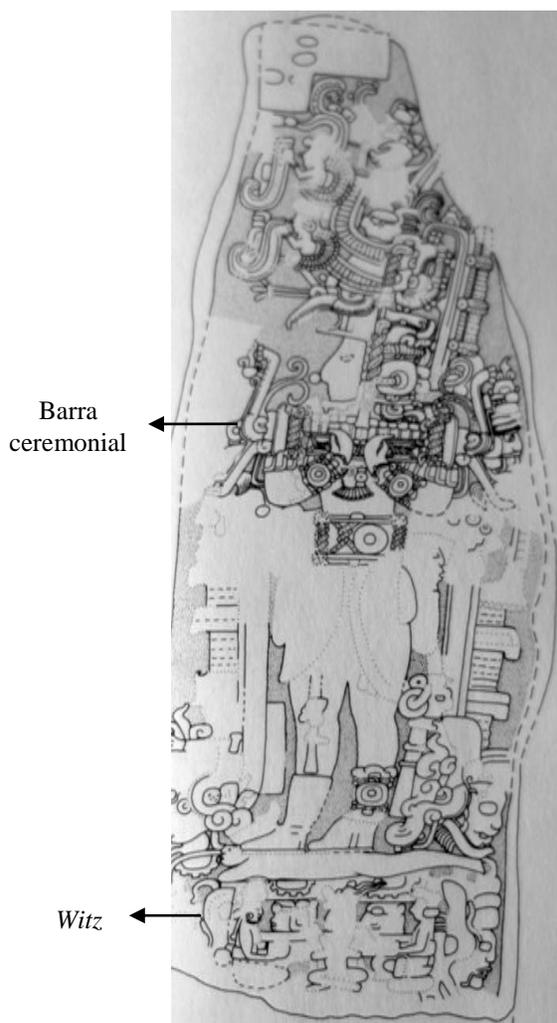


Fig. 2. Estela 5 de Caracol. Tomado de Beetz y Satterthwaite (1981).

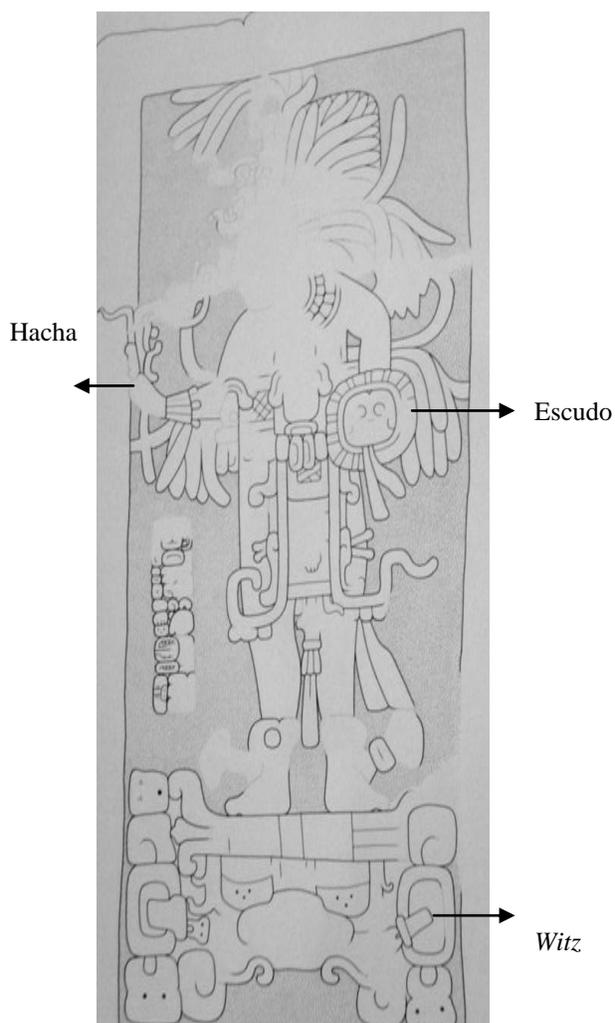


Fig. 3. Estela 5 de La Honradez. Dibujo de Ian Graham (1984).

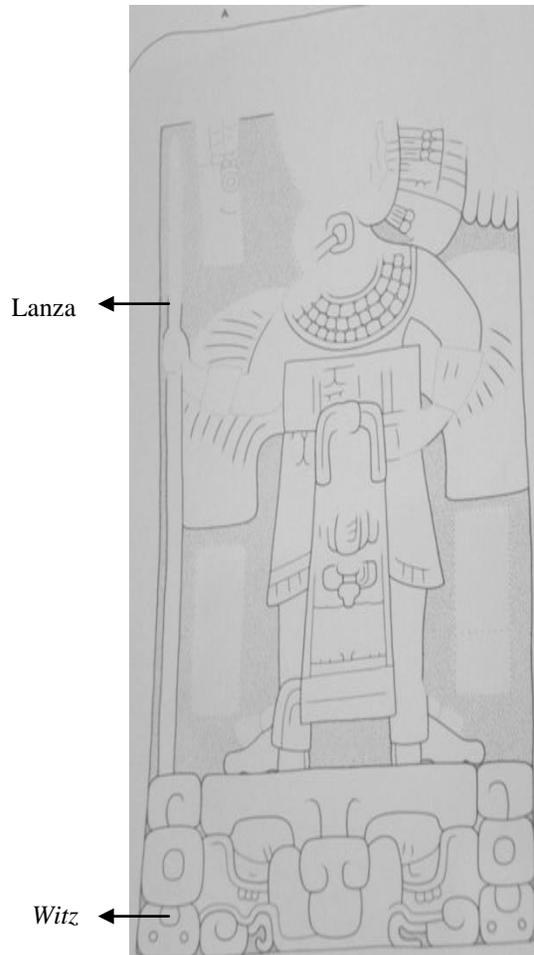


Fig. 4. Estela 6 de La Honradez.
Dibujo de Ian Graham (1984).

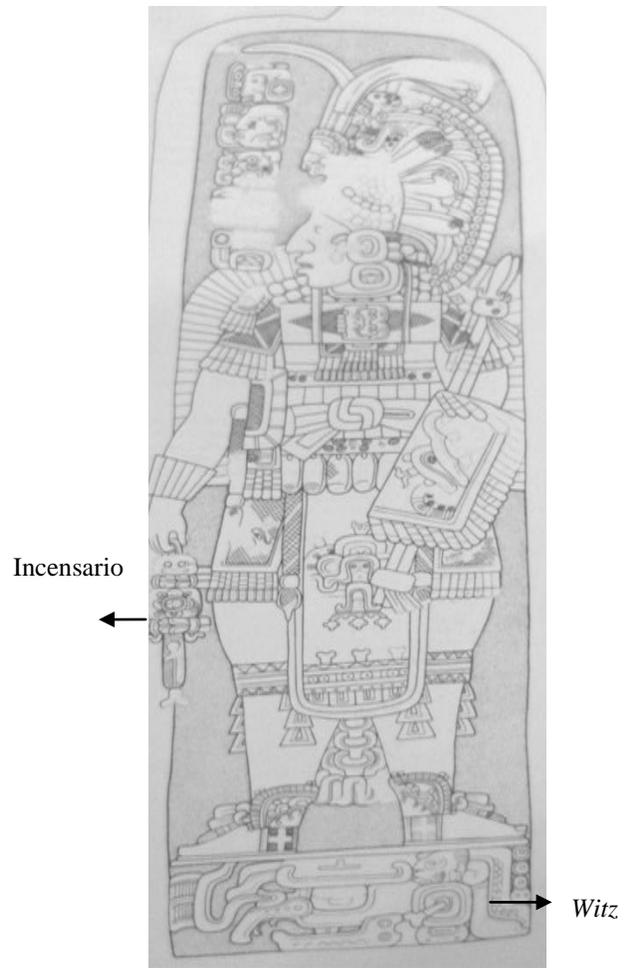


Fig. 5. Estela 2 de Naranjo.
Dibujo de Ian Graham (1979).

Las imágenes que utilizaré en este estudio ascienden a un total de cuarenta y tres. En su mayoría proceden de los dibujos de estelas y dinteles del *Corpus of Maya of Hieroglyphic Inscriptions* (1975, 1977, 1978, 1979, 1980, 1992 y 1996) de Ian Graham y Eric Von Euw, quienes los presentan con un breve comentario y grandes mapas de los sitios arqueológicos a los que pertenecen, para proveer una mejor idea de la extensión y la geografía de los terrenos. Los trabajos de Sylvanus Morley (1936) y Beetz y Satterhwaite (1981) sobre Quiriguá y Caracol respectivamente, me suministraron también una buena cantidad de material.

Otras fuentes que me apoyarán en el curso de la investigación y que han sido de gran beneficio a los investigadores de las culturas prehispánicas mesoamericanas son: 1) Fuentes arqueológicas. Éstas incluyen restos materiales de la cultura maya, tales como objetos de arte

y herramientas creadas por el hombre. Para mis propósitos se consultarán las imágenes iconográficas contenidas en los distintos monumentos esculpidos del periodo clásico en el área maya. 2) Fuentes escritas. Las fuentes documentales son instrumentos primordiales para conocer el pensamiento de las sociedades a través del tiempo, pero debido a su naturaleza, su empleo ha sido frecuentemente centrado al estudio de las clases dominantes. En esta razón, y considerando que la ocupación de este estudio es la figura real maya, utilizaré los jeroglíficos mayas precolombinos y los relatos e historias compiladas por testigos oculares españoles en los años inmediatamente posteriores a la conquista española. 3) Fuentes etnográficas. Son aquellos estudios que realizan los etnógrafos para entender la vida material e inmaterial de las sociedades indígenas contemporáneas. Por ello, a través de la consulta de diversos trabajos que tratan los relatos de fundación indígenas, obtendré datos que me permitirán enriquecer, con la debida precaución, mis resultados. 4) Fuentes comparativas de otros pueblos y periodos mesoamericanos. Con el fin de poder suplir la carencia de datos iconográficos entre los mayas acerca de las fundaciones, consultaré a los códices mixtecos y mexicas para poder utilizarlos con fines netamente comparativos.

Siendo el Clásico maya el periodo al que pertenecen los retratos recabados, la delimitación temporal de este estudio se restringirá a esta etapa. Por lo tanto, es menester conocer su cronología, sus principales características así como su importancia dentro de la historia de la civilización maya. Con este objetivo, presentaré a continuación la periodización de la historia de la cultura maya, que retomaré para mí estudio, y que ha sido expuesta por Nikolai Grube (2001): Preclásico, Clásico y Posclásico. El periodo Preclásico, ha sido clasificado como aquel en que la civilización maya fue desarrollándose. Abarca los años 2000 a.C. – 250 d.C. y se divide en tres épocas. El Preclásico Temprano (2000 – 900 a.C.), presenció la formación de las primeras comunidades rurales y los orígenes de la agricultura. Durante el Preclásico Medio (900 – 300 a.C.) se destacó la aparición de las primeras muestras de arquitectura monumental de piedra y la jerarquía social. En el Preclásico Tardío (300 a.C. – 250 d.C.) la diferenciación social fue haciéndose cada vez más compleja y se recalcó por la aparición de entes políticos jerarquizados, además de desplazamientos demográficos y conflictos bélicos. El período Clásico (250 - 900 d.C.) se caracterizó por un gran desarrollo demográfico y monumentos de piedra esculpidos con inscripciones, edificios abovedados y cerámica policroma, se subdivide en dos fases: El Clásico Temprano (250 – 550 d.C.) que se

identifica por contactos con la metrópoli de Teotihuacán; En esta época se desarrolló el antagonismo entre dos superpotencias mayas de la época, Tikal y Calakmul, mismo que definió la política de principios del periodo Clásico Tardío (550 - 900 d.C.) que se determinó por el proceso de descomposición y desintegración de las grandes ciudades. El Posclásico (900-1500 d.C.) se fracciona en Posclásico Temprano (900 - 1200 d.C.), época en que la metrópoli de Chichén Itzá dominó el norte de la Península de Yucatán, y el Periodo Posclásico Tardío, es la fase inmediatamente anterior a la conquista española, en la que Mayapán, se disgregó en estados rivales, algunos de los cuales pactaron con los españoles del siglo XVI para luchar como aliados en contra sus hostiles vecinos. Cabe señalar que el final del Posclásico Tardío y el comienzo de la era colonial no fueron simultáneos en todo el territorio maya.

El trabajo está constituido por cinco capítulos. En el primer apartado explicaré las teorías y los métodos aplicados durante el proceso de la investigación, así como la construcción del marco conceptual que guió la conformación de este trabajo hacia una visión integral y coherente con objetivos alcanzados. Con la finalidad de proporcionar al lector una breve introducción sobre las diversas estrategias ideológicas que otorgaron poder político y religioso a los soberanos mayas clásicos, en el segundo apartado expondré una revisión de los estudios previos que han abordado -a través del análisis de la cerámica, la escultura y la epigrafía- a la figura del gobernante clásico y su papel en la cosmovisión y sociedad maya antiguas. Para completar esta exploración, se agregó una tabla que muestra en síntesis la evolución cronológica de las estrategias descritas. Considerando que la temática central de la tesis es la legitimación del poder político, sería desacertado no generar un espacio dedicado a los rasgos iconográficos del poder en el territorio mesoamericano, particularmente entre los mayas, de ahí la razón del tercer apartado. Así, expondré los rasgos de poder mayas con el propósito de visualizar el desarrollo de aquellas percepciones –expuestas en el capítulo II- y comprender el funcionamiento del mecanismo político de nuestros actores. El cuarto capítulo cumplirá la función de reunir aquellos datos iconográficos, estadísticos y descriptivos que nos hablan de la insistencia de relacionar, a través del arte, al gobernante con la montaña. Dicha información será presentada en tablas, ordenadas cronológicamente por sitio y por elemento iconográfico. En esta sección se adjuntó un pequeño mapa que ubicará los sitios de los cuales obtuvimos iconografía. Dada su conexión con el tema que me ocupa, considero que es

importante incluir las reflexiones sobre estos datos para enriquecer el análisis que presentaré en el siguiente capítulo.

La discusión de los argumentos que se obtendrán, gracias al trabajo aplicado a las fuentes por medio de los métodos y teorías involucradas, hará posible la comprobación de mi hipótesis. Por ello, en el quinto capítulo determinaré el significado del tema del gobernante sobre la montaña en el arte maya del clásico y su función en relación al poder político del *ajaw*. Primero, mostraré algunos de los diversos relatos de fundación para identificar las acciones que son constantes en una fundación y así aportar una definición sobre rito fundacional. Después, desglosaré el análisis de cada uno de los elementos iconográficos presentes en las estelas que estudio, en auxilio de las fuentes ya referidas. Por último, ubicaré el contexto político en que fueron erigidos los retratos y la función que éstos cumplieron de acuerdo a la teoría Dual Procesual (Ver Capítulo I). Las implicaciones de relacionar íntimamente al señor clásico con la montaña serán explicadas en las conclusiones. Con el propósito de que este trabajo provea una mayor comprensión los gráficos fueron adjuntados.

CAPÍTULO I

MARCO TEÓRICO, METODOLÓGICO Y CONCEPTUAL

A continuación expondré los principios teóricos, metodológicos y conceptuales que guiarán la presente investigación.

MARCO TEÓRICO

Considerando que las estrategias de legitimación del poder político son el interés central de mi investigación emplearé como marco teórico de la misma a la teoría Dual Procesual, expuesta por Richard E. Blanton, Gary M. Feinman, Stephen A. Kowalewski y Peter N. Peregrine en 1996. Dicha teoría explica la legitimación del poder político a través del uso de estrategias basadas en el control monopólico o compartido de diversas fuentes de poder.

Sus autores parten del supuesto de que algunas personas en cualquier sociedad hacen lo posible por influenciar a sus instituciones gobernantes al mismo tiempo que persiguen riqueza, estatus y poder. En consecuencia, estas acciones originan políticas conflictivas porque los “actores” pueden poseer diferentes intereses políticos y visiones distintas acerca de la forma ideal de las instituciones gobernantes, y pueden competir por posiciones de poder. Estos “actores” son, en general, personas que ya poseen posiciones de poder, pero también pueden ser individuos o grupos (facciones) que enfrentan a los dominantes (Richard, Feinman, Kowalewski y Peregrine 1996).

Para lograr la influencia sobre sus instituciones gobernantes, indican los estudiosos, los “actores políticos” hacen uso de diferentes estrategias que pueden ser divididas en *Tipos de estrategias* y *Fuentes de poder*. Los Tipos de estrategias se clasifican en *exclusivista* y *corporativa*, las cuales coexisten hasta cierto punto en las dinámicas sociales, pero una u otra es normalmente dominante en cualquier lugar y tiempo determinados. En la estrategia *exclusivista*, los “actores” apuntan al desarrollo de un sistema político construido alrededor del control monopólico de las fuentes de poder (Blanton et al., 1996).

En contraste, agregan los especialistas, en la estrategia *corporativa* el poder es compartido entre diferentes grupos y sectores de la sociedad con el propósito de inhibir el

control monopólico de las fuentes de poder. En las políticas corporativas, la distribución del poder es estructurada, determinada, legitimada y controlada dentro de los límites fijados por el código cognitivo de la facción dominante (Blanton et al., 1996)

Ahora bien, según la teoría que nos ocupa, “los actores políticos” y sus estrategias de poder se procuran de varias fuentes de poder para lograr sus objetivos. Éstas son clasificadas en *objetivas* y *simbólicas*. Las primeras incluyen riqueza, político-económico, material, asignación de recursos, intereses económicos, intereses materiales, natural, objetivo (factores de producción), mientras que las simbólicas incorporan conocimiento, ritual, magia, recursos autoritativos, autoridad (elementos de un código cognitivo que abarcan la religión y el ritual) (Blanton et al., 1996).

Para el caso de Mesoamérica, exponen los autores, las estrategias exclusivistas y corporativas produjeron sistemas políticos de variada escala y grado de complejidad. Así, en este territorio, agregan los autores, se observa un comportamiento dinámico de las estrategias políticas y sus respectivas economías a través de las etapas culturales de dicha área. Durante el Formativo Temprano y Medio, las interacciones extensivas de larga distancia fue característica de una estrategia exclusivista. En el periodo Formativo Tardío y Terminal, se observa, en contraste, la declinación de ésta estrategia y de su economía política para dar paso a la estrategia corporativa. Teotihuacan, desde la fase Tlamimilolpa Tardío hasta Metepec (300-750 d.C.) del periodo Clásico es la mayor manifestación de una estrategia corporativa en Mesoamérica antigua. Su declinar, agregan los autores, trajo nuevamente la predominancia de la política exclusivista. Hacia el Post-Clásico Tardío se evidencia una vuelta a la política basada en la corporación, destacándose el Altiplano Central (Blanton et al., 1996).

En los señoríos del Preclásico Tardío en las tierras bajas mayas parecen desplegarse características de construcción de una política corporativa. Durante el Clásico, esta política fue remplazada por familias de élite que promovieron cultos de gobernantes nombrados y la retórica de descendencia real y la veneración de los ancestros, enlazados a la política de guerra y las alianzas de matrimonios. En el desarrollo del concepto de las tierras bajas mayas, varios sistemas simbólicos y rituales fueron transformados con intención de los gobernantes para el control exclusivista de las fuerzas sobrenaturales. Hacia el post-Clásico Maya se muestra una tendencia hacía el renacimiento de la orientación corporativa (Blanton et al., 1996).

Hasta aquí, los planteamientos de esta teoría indican que los sistemas económicos y las fuentes de poder variaron a través del tiempo con base en el sistema político (estrategia corporativista o exclusivista) imperante. Durante el Clásico Tardío –delimitación temporal de mi trabajo-, la estrategia exclusivista permitió al gobernante gozar del control monopólico de las fuentes que legitimaron su poder político. Si considero el tema central de mi investigación, podré exponer que la problemática a resolver se ocupa precisamente del control monopólico por parte del gobernante clásico de las fuentes que pudieron legitimaron su poder político. De ahí que aplique la teoría ya expuesta a nuestro marco teórico.

METODOLOGÍA

La interpretación iconológica.

Con el objetivo de explicar el método iconográfico que aplicaremos al momento de estudiar las imágenes que conforman mi investigación, expondré a continuación, el método iconográfico propuesto por Erwin Panofsky hace ya cuatro décadas.

En *Estudios de Iconología* (1969) Panofsky desarrolló el método de estudio ideado por Aby Warburg para descubrir el significado de las obras de arte visual, conocido como iconología. Con la aplicación de este método, Panofsky logró un nivel de comprensión de las obras de arte renacentista que iba más allá de lo estrictamente formal, acercándose más al contenido. Isabel Rodríguez (2005) señala que, en sus estudios, Panofsky abogó por una historia del arte de carácter contextualista, en la cual cada obra de arte, sea cual fuere su naturaleza, debía ser entendida y analizada como una expresión cultural mucho más compleja que un combinado más o menos armonioso, en el que atender a la habilidad técnica, o a la belleza que emana de sus colores o formas.

A continuación, se expone el proceso de interpretación iconológica que Panofsky desarrolló en 1969. Dicho proceso se encuentra conformado en tres niveles:

1. Nivel preiconográfico. (Significación primaria o natural de la obra de arte). Consiste en una interpretación primaria o natural de lo que contempla, a simple vista, el espectador de una obra de arte: una descripción en que las figuras o los objetos representados no se relacionan con asuntos o temas determinados. Se trata pues, de reconocer e identificar lo que se observa, sin la necesidad de poseer

conocimientos icónicos, aunque si se precisa una mirada atenta que repare en los mínimos detalles representados. (Panofsky 1969)

2. Nivel Iconográfico. (Significación secundaria o convencional). Consiste básicamente, en desentrañar los contenidos temáticos afines a las figuras o a los objetos figurados en una obra de arte. Este nivel corresponde ya a un grado lógico, puesto que en el análisis hay que acudir a la tradición cultural, principalmente a las fuentes icónicas y a las fuentes literarias. En virtud de dichas fuentes, se trata de identificar el asunto representado y de ponerlo en conexión con las fuentes escritas. (Panofsky 1969)
3. Nivel Iconológico. (Significación intrínseca o contenido). Es la explicación del significado intrínseco o dimensión profunda de una obra de arte. Consiste en ahondar sobre el concepto o las ideas que se esconden en los asuntos o temas figurados y, sobre su alcance en un determinado contexto social. Para llevar a cabo el análisis iconográfico en este nivel se hace precisa una amplia investigación de los textos escritos y del contexto cultural que está relacionado con la obra de arte. Este nivel supone en todos los casos gran complejidad, porque el historiador debe proceder con gran cautela, ya que no es extraño que el estudioso se deje llevar por premisas o puntos de partida inexactos, y que de ello resulten interpretaciones arbitrarias que, en la mayoría de los casos, pueden aparecer, *a priori*, como especulaciones coherentes. (Panofsky 1969)

Si bien estos niveles de interpretación se originaron para el estudio del arte renacentista (Rodríguez 2005), los estudiosos de la Mesoamérica antigua, con las debidas precauciones, han partido de esta base metodológica para el estudio de la iconografía prehispánica, debido a que los resultados arrojados desde éste razonamiento han sido potenciales. Por ejemplo, especialistas como Simonetta Morselli Barbieri (2004) han aplicado el procedimiento de Panofsky al análisis iconográfico de los tocados de los gobernantes de Tikal indicando que, debido al origen de dicho método, no todos sus lineamientos se pueden aplicar al arte maya. En este sentido, en el mismo trabajo Morselli basada en las teorías planteadas por Erwin Panofsky (1969) y George Kubler (1969), expone algunos enfoques que nos serán de ayuda al momento de analizar la iconografía maya:

1. Contextualizar el objeto de estudio, en la medida de lo posible. Esto es imprescindible si queremos llegar a entender el mensaje que la imagen contiene y transmite.
2. De acuerdo con Kubler (1969: 5, citado en Morselli 2004), un diseño aislado podría verse como un adorno carente de significado o bien podría ser un símbolo en función de su contexto. Sin embargo, en el arte maya serían raros los “ornamentos” sin un valor simbólico, se podría afirmar que no existen y que todos tiene un significado, aunque hasta la fecha, no se han logrado identificar en su totalidad.
3. Los símbolos culturales oponen una resistencia muy fuerte a los cambios y están cargados de aspiraciones de la civilización entera (Kubler 1969: 8), ya que la sociedad maya forma parte de la unidad cultural mesoamericana. Al aplicar el análisis de las diferentes manifestaciones de los fenómenos religiosos y de las formas expresivas que se deriven de éstas, no se debe perder de vista ese código representado por la religión, a pesar de que, a veces, aún no los tenemos claros.
4. Es fundamental tener una mente académica abierta, sin prejuicios ni esquemas rígidos o preconcebidos basados en esquemas occidentales, para poder aproximarse al estudio y a la interpretación de las imágenes en general y mayas en particular.
5. Es importante recurrir a la información proporcionada por las fuentes coloniales españolas y a todos los textos antiguos de tradición indígena que nos han llegado, precisamente porque la continuidad de las tradiciones mesoamericanas, en algunos casos, hace posible relacionar las imágenes con lo que nos dicen estos documentos, de manera que, por lo menos algunas veces, la comprensión de las representaciones se vuelve más clara que si nos basáramos únicamente en la imagen, en cuanto a interpretación y lectura iconográfica se refiere. Además, nos ayuda la tradición cultural de los pueblos indígenas modernos para entender ciertos significados, debido precisamente a la pervivencia de las bases ideológicas mesoamericanas.

Respecto a estos enfoques, Morselli añade que las imágenes mayas constituyen un tejido que fue usado como instrumento de comunicación ya que utiliza un código expresivo que, lejos de ser claro aún, reúne en sí los fundamentos de la cultura maya (Morselli 2004: 765).

Tomando en cuenta los enfoques expuestos por la estudiosa, serán las bases del método interpretativo de Panofsky el que aplicaré a mi estudio al momento de abordar la descripción y el análisis de la iconografía que nos ocupa.

La tradición mesoamericana

Si bien hasta ahora he expuesto la metodología que guiará el estudio de la iconografía del gobernante sobre la montaña, es menester ocupar el siguiente espacio para describir el método que nos proveerá las pautas de comparación entre la información proveniente del análisis de nuestras fuentes clásicas con las fuentes posclásicas y etnográficas. Este método tiene sus bases fundamentales en Fernand Braudel y ha sido aplicado a los estudios mesoamericanos por Alfredo López Austin. Por cuestiones de orden cronológico explicaremos en breve los postulados de Braudel como antecedentes para después exponer la aplicación de aquellas bases a los trabajos sobre Mesoamérica por López Austin.

Fernand Braudel fue miembro de la llamada Escuela de los Annales (1929-1989) la cual proponía la construcción de una nueva historia que no protagonizara a los acontecimientos políticos y que permitiera la incorporación de otras ciencias sociales tales como la geografía, la sociología, la economía, la psicología social, la antropología, entre otras (Aguirre 2002), para explicar el pasado de cada pueblo en todas sus dimensiones. Como resultado de este contexto, Braudel en su trabajo, *El Mediterráneo y el mundo mediterráneo en la época de Felipe II* (1949), sentó las bases que surgieron como reacción contra la historia tradicional, que narraba acontecimientos principalmente políticos y de los grandes personajes.

Peter Burke (2006) destaca que había por lo menos dos razones para que este tipo de historia hubiese quedado relegada. En primer lugar, los historiadores franceses suponían que la historia económica y social era más importante que otros aspectos del pasado. En segundo lugar, los métodos cuantitativos no podrían captar tan fácilmente las mentalidades como lo hacían las estructuras económicas sociales (Burke 2006: 76). Braudel escribió por consecuencia una historia que en su célebre visión del tiempo histórico se clasificará en tres niveles: la corta, mediana y larga duración. Él enfatizó la “larga duración” y la coyuntura, relegando la corta duración, los acontecimientos y personajes de la historia más tradicional como lo fue el mismo Felipe II (Aguirre 2002). Era necesario, sostenía Braudel, estudiar los

grandes procesos de la historia para poseer una comprensión cabal y profunda de ella (Braudel 2006).

A continuación expondremos en qué consisten las clasificaciones mencionadas:

1. Corta duración. El tiempo corto o de corta duración es el tiempo que está hecho a la medida de los individuos, es decir, de la vida cotidiana, de las ilusiones, de la toma de conciencia. Está relacionado con el acontecimiento y a la historia tradicional que según Braudel, atenta al tiempo breve ya que es individual, de corto aliento. Este tiempo que habitúa al relato precipitado, existe en todos los aspectos de la vida humana y es la más peligrosa y la más engañosa de las tres duraciones, razón por la cual debe ser rechazada en la metodología de las ciencias sociales y debe ser refutada por los historiadores, quienes deben sentir fuerte desconfianza hacia la historia de los acontecimientos, que son aislados, y por eso mismo a la historia tradicional que se centra en el estudio de los grandes personajes y acontecimientos políticos (Braudel 2006)
2. La coyuntura. La coyuntura o tiempo medio es el nivel del tiempo histórico que se encuentra ubicado entre los acontecimientos y la larga duración. Éste es empleado por la nueva historia económica y social que coloca en primer sitio la oscilación cíclica al estudiar los ciclos económicos como alzas y caídas cíclicas de precios, las revoluciones y las crisis, que no necesariamente tienen una breve duración. En consecuencia, este segundo tiempo se divide en amplias secciones como decenas, veintenas o cincuentenas de años (Braudel 2006).
3. La larga duración. La historia de larga duración es la historia de aliento mucho más sostenido que se sitúa por encima de la coyuntura o tiempo medio. Corresponde a las estructuras¹ que cambian lentamente y tienen, por lo tanto, una gran estabilidad en el transcurso del tiempo que puede abarcar varios siglos y resulta muy útil para la

¹ La estructura es la que domina los problemas de larga duración. Mientras que para los observadores la estructura es una organización y relaciones suficientemente fijas entre realidades y masas sociales, para los historiadores, una estructura es un ensamblaje, una arquitectura y una realidad que el tiempo tarda en desgastar. Las estructuras pueden tener una vida tan larga que se convierten en elementos estables de varias generaciones, obstruyendo la historia, entorpeciénola y determinando su transcurrir, o pueden desintegrarse más rápidamente: más allá de su duración, todas ellas constituyen sostenes y obstáculos. (Braudel 2006: 8)

observación y la reflexión de los procesos sociales y económicos comunes al estudio de las ciencias sociales. Parece que el ejemplo más accesible, expone el autor, continúa todavía siendo el de la coacción geográfica. El hombre es prisionero desde hace siglos de los climas, de las vegetaciones, de las poblaciones animales, de las culturas, de un equilibrio lentamente construido del que no puede apartarse sin correr el riesgo de volverlo a poner todo en tela de juicio. Considérese, señala Braudel, el lugar ocupado por la trashumancia de la vida de montaña, la permanencia en ciertos sectores de la vida marítima, arraigados en puntos privilegiados de las articulaciones litorales, y repárese en la duradera implantación de las ciudades, en la persistencia de las rutas y de los tráficos y en la sorprendente fijeza del marco geográfico de las civilizaciones (Braudel 2006: 9), además de las viejas costumbres, maneras de pensar y de marcos resistentes y tenaces, a veces, entre toda lógica (Braudel 2006: 10).

Alfredo López Austin, estudioso de las sociedades prehispánicas, nos ofrece una clara y muy interesante aplicación de las ideas braudelianas a los estudios realizados a los grupos mesoamericanos. En *Monte Sagrado, Templo Mayor* (2009), el especialista retoma la historia de la larga duración de Braudel y la construye, para el caso de Mesoamérica, en el llamado *núcleo duro*². Respecto a este ejercicio, López Austin indica que son dos aparentes antinomias las que han llevado a la formulación de la idea de núcleo duro en la tradición mesoamericana:

1. Que a esta cultura [mesoamericana] la conforma una pluralidad de subculturas, caracterizadas al mismo tiempo por elementos básicos comunes y por particularidades que las diferencian entre sí.
2. Muchos de los elementos culturales comunes son de remoto origen y han subsistido a las grandes transformaciones sociales y políticas.

Orientado por los ritmos de transformación histórica, el especialista pretende entender la tradición mesoamericana como un complejo compuesto por elementos muy heterogéneos en lo que toca a su vulnerabilidad al cambio: “pues mientras que algunos forman un sustrato

² La idea de Alfredo López Austin sobre núcleo duro se inserta en una corriente que toma en muy en cuenta las ideas de ritmos históricos de Braudel. No deriva del homónimo concepto núcleo duro (traducido también como centro firme de Lakatos. Estos últimos términos, en la teoría del filósofo húngaro designan un conjunto de hipótesis teóricas muy generales que constituyen la base de un programa de investigación científica (Lakatos, 1983: 13, 66-67, 242-245 citado en López Austin, Luján 2009: 27)

pertinente, pertinaz frente al devenir histórico, otros son alterados radicalmente por los cambios sociales y políticos, y otros más son tan débiles que se pierden por completo al ritmo de la vida” (López Austin 2009: 27).

Su atención respecto a esos elementos heterogéneos, se centra en las interrelaciones de un conjunto de técnicas productivas, principios básicos de organización social y política, concepciones acerca del cuerpo humano, representaciones de la geometría cósmica, órdenes taxonómicos, mitos, ritos, formas de medición del tiempo y muchos otros principios, prácticas, creencias e instituciones que dan razón de Mesoamérica como una entidad cultural. Por eso ha llamado núcleo duro: “a) un complejo sistémico de elementos culturales articulados entre sí; b) sumamente resistentes al cambio; c) que actúan como estructurantes del acervo tradicional; d) que permiten que nuevos elementos se incorporen a dicho acervo con un sentido congruente en el contexto cultural, y e) que no forman una unidad discreta” (López Austin 2009: 27). En este sentido, el investigador observa que tras el impacto de la Conquista española muchos de los elementos del núcleo duro lograron conservarse como tales en las cosmovisiones indígenas. Su presencia en la actualidad afloran tras el persistente estudio de los etnólogos (López Austin 2009: 27). López Austin ha llamado a esto la *tradición mesoamericana*.

He expuesto el trabajo realizado por López Austin con la razón de justificar plenamente el uso de las ideas braudelianas a la presente investigación, pues el ejercicio que éste estudioso ha realizado por varios años en México ha arrojado datos muy interesantes con respecto a la identificación de elementos que conforman la cosmovisión mesoamericana, y que han permanecido a través de los siglos, a pesar del fuerte golpe de la Conquista.

MARCO CONCEPTUAL

Si atendemos la importancia del ritual dentro del desarrollo de mi investigación como medio de legitimación del poder, será fundamental precisar de manera clara en qué consiste, así como sus efectos y funciones será materia de los siguientes párrafos.

Como punto de partida Elvira Ramos y Ernesto Silva (2003) señalan que todo ritual es un acto de comunicación y, por lo tanto, un acto social. En este sentido, éste se produce en un momento y un espacio dados y esta situación espacio-temporal es denominada *entorno o contexto*. Como acto de comunicación, añaden los especialistas, podemos entender el rito

como un texto y su contexto espacio temporal vendría a ser el referente para cargar de significado las acciones, las palabras y las omisiones que dan forma al acto de fundación.

Las fundaciones fueron muchas de las acciones ritualizadas que caracterizaron el quehacer de las sociedades mesoamericanas (Smith 2006: 266), quienes fundaron de manera formal sus ciudades a través de ceremonias diseñadas para propiciar a los dioses o establecer un poder o protección sobrenatural en un lugar o lugares distintos dentro de la ciudad (Carver 1994: 19-33; Rykwert 1976, citado en Smith 2006).

Por ello, al hablar de rito se evoca en primera instancia, a los rituales de tipo religioso, a rituales de cualquier otro ámbito social propios de comunidades de tradición cultural no occidental (Ramos y Silva 2003: 10). Sin embargo, también es posible utilizar el ritual como una categoría de análisis con el objetivo de ampliar nuestra visión de los grupos antiguos así como la comprensión de sus complejas relaciones sociales.

Tomando en cuenta el argumento de Ramos y Silva de que todas las sociedades poseen estructuras colectivas inconscientes que tienden a preservarse a través del ritual comparto la definición en síntesis que éstos retoman de Emilio Durkheim en *Las formas elementales de la vida religiosa* (1993) en el cual se entiende a los rituales como: “representaciones colectivas que expresan realidades colectivas, los ritos son una forma de actuar que no surgen sino en el seno de grupos reunidos, y que están destinados a suscitar, mantener o rehacer ciertas situaciones mentales en esos grupos” (Durkheim 1993, citado en Ramos y Silva 2003: 10). Estas prácticas repetitivas, destacan los estudiosos, tienden a preservar la reproducción de la estructura sociocultural así como aquellos estados de conciencia que la soportan y que en muchos casos remiten a estados de conciencia originarios vinculados a la génesis de la sociedad que practica el ritual.

Así, los rituales tienen una función afirmadora de la conciencia colectiva así como reproductora de las estructuras inconscientes particulares de un grupo social y afianzador de su solidaridad para cohesionar de manera sólida el sentido de pertenencia de los individuos a su grupo social. En cuanto a la pertenencia del grupo, el ritual cumple una función controladora de las relaciones que se establecen en el seno de la comunidad definiendo y sancionando posiciones, jerarquías y roles, lo que garantiza el funcionamiento del grupo social. En este

sentido, es menester definir al rito pues sus funciones están íntimamente relacionadas al tema central del presente trabajo.

Para el caso de Mesoamérica, Alfredo López Austin en *Los ritos, un juego de definiciones* (1998) presenta una interesante propuesta de un conjunto de definiciones sobre los ritos basada en las creencias y prácticas de la tradición mesoamericana. En ella plantea una compleja terminología y clasificación de la ritualidad, pero debido a la naturaleza de este apartado sólo retomaremos la conceptualización y terminología que serán de utilidad a nuestro estudio.

En términos generales, López Austin señala que un rito aplicable a pautas dirigidas a los seres sobrenaturales, es “una práctica fuertemente pautada que se dirige a la sobrenaturaleza” (1998: 6). Ésta definición, añade el especialista, es necesario complementarla indicando sus elementos definitorios. Con este propósito, el investigador amplió su definición de rito al indicar que:

- a) La práctica puede ser tanto colectiva como individual. Sin embargo, es de naturaleza social. Por rito no puede entenderse cualquier práctica individual reiterada, sino la establecida por las costumbres o la autoridad
- b) La práctica está dirigida a seres sobrenaturales. Pretende afectarlos, ya sean dioses o fuerzas.
- c) Una parte considerable de los ritos implica un intento de comunicación. Esto sucede cuando se pretende afectar la voluntad de los dioses con expresiones verbales o no verbales.
- d) Frecuentemente, los ritos tienen fines precisos. De estos los más frecuentes son: 1) percibir las formas de acción sobrenatural sobre el mundo y 2) alcanzar un efecto o mantener un estado en el mundo por medio de la afectación del poder sobrenatural.
- e) La pauta no está absolutamente sujeta a reglas.
- f) El carácter canónico del rito, es decir, precisamente regulado, lo hace apropiado y eficaz. Una acción libre no garantiza su efecto sobre los entes sobrenaturales.

Como es posible observar un rito es un asunto complejo. Por ello, el investigador establece una terminología de la ritualidad con fines de precisión que será aplicable a nuestro trabajo

debido a la carencia de trabajos similares para el área maya. En forma sucinta y tentativa el estudioso propone las siguientes definiciones:

1. *Rito*: Práctica fuertemente regulada que se dirige a la sobrenaturaleza. Es una ceremonia compuesta casi siempre por elementos rituales heterogéneos que están encaminados a un fin preciso, lo que da a la ceremonia unidad, coherencia, generalmente, una secuencia ininterrumpida.
2. *Acto ritual*: Hecho significativo, unidad que constituye un elemento ceremonial de un rito.
3. *Ritual*: Conjunto de ritos pertenecientes a una religión, a una comunidad religiosa, o destinados a un fin común.
4. *Celebración ritual*: Rito dirigido a la veneración o exaltación de una persona o de un hecho sagrado.
5. *Forma ritual*: Figura o modo ritual que constituye un modo o acto común a distintos ritos.
6. *Paso ritual*: Elemento significativo de una forma ritual
7. *Norma ritual*: Regla de observancia en la ejecución del rito
8. *Liturgia*: conjunto de normas fijadas por la costumbre o instituidas oficialmente por una comunidad para la ejecución ritual.

CAPÍTULO II

ESTUDIOS PREVIOS SOBRE ESTRATEGIAS DE LEGITIMACIÓN DEL PODER DURANTE EL PERIODO CLÁSICO

La segunda mitad del siglo XX fue testigo de los grandes y veloces avances que adquirieron la iconografía, la epigrafía, la lingüística, la arqueología y otras disciplinas como ciencias consagradas al estudio y la comprensión de las antiguas culturas, entre éstas, la maya. Como resultado de este contexto, los trabajos en torno a la figura del gobernante clásico se han hecho cada vez más especializados y profundos, permitiendo que un gran número de estudiosos expongan sus diversas posturas y propuestas sobre los asuntos -rituales, guerras, alianzas, vestimentas, objetos de poder, etc.- que involucraron al señor clásico. Entre estos trabajos se encuentran aquellos relativos a la legitimación del poder.

Considerando que esta es la temática que ocupa el presente texto, a continuación expondré un sucinto repaso de aquellos estudios que analizaron ya algunas tácticas de legitimación con el objetivo principal de visualizar en qué consistieron y sus alcances en la vida del pueblo maya.

En 1993, David Freidel, Linda Schele y Joy Parker presentan en *The Maya Cosmos* un estudio sobre la cosmovisión maya clásica, así como su persistencia en las pautas de los ritos indígenas contemporáneos. A través de relatos sobre sus experiencias en comunidades indígenas de Yucatán y Chiapas, los autores nos enlazan al análisis iconográfico y epigráfico de los monumentos pétreos clásicos, indicando como resultado una relación vital de los templos, plazas y escultura con los elementos que centraban al mundo y demarcaban sus límites. Muchos descubrimientos que marcaron una pauta en los estudios mayísticos en la década de los 90's son mostrados aquí, pero obedeciendo a la delimitación de nuestro estudio me avocaré a lo que plantean los autores respecto al gobernante clásico y el poder.

Para Freidel y colegas, fue la institución del chamanismo³ uno de los cimientos más fuertes que sostenían el equilibrio político y religioso del soberano clásico. Su práctica

³ Según David Freidel, Linda Schele y Joy Parker (1993: 29), los chamanes son “especialistas del éxtasis, un estado de gracia que les permite desplazarse libremente más allá del mundo ordinario –allende a la propia muerte- para enfrentar directamente a los dioses, los demonios, los antepasados y otros seres invisibles pero poderosos”. Es decir el chamán puede “manipular el mundo mágico” (Freidel, Schele y Parker:409).

requería de un talento especial, pues numerosos viajes entre el plano terrenal y el Otro Mundo serían necesarios para mantener el contacto de la comunidad con los dioses, los ancestros y los espíritus. El *ajaw* como poseedor de esa especial habilidad era reconocido con el estatus de “chamán” principal y visualizado como el conducto físico por medio del cual viajaban los conocimientos y poderes sobrenaturales, necesarios para conservar la vida y la fertilidad en la tierra, que fueron adquiridos a través del trance. Por ello, el ritual era el medio más eficaz del que se valía el señor maya para conectarse con la fuente de esos poderes y obtener el temor y respeto de su comunidad. La arquitectura jugó un papel fundamental en la solidificación de esta estrategia pues sirvió de escenario para reunir a los mundos separados y crear un portal en cuyo espacio, habitarían los alimentadores de la lluvia y los portadores de carga de los confines del mundo. Desde este espacio, el gobernante recreaba los eventos mitológicos de la creación.

En estos sucesos míticos los autores identifican una importante estrategia de legitimación política relacionada con elementos terrestres. En los orígenes, el Primer Padre erigió al Árbol del Mundo para separar las aguas de la tierra y sembrar el orden del cosmos como *axis mundi*. Dada la importancia de este árbol como eje rector del orden universal, el gobernante maya se aseguró de mostrarse como su encarnación para justificar su posición real. Los artesanos del Clásico representaron al Primer Árbol como una ceiba o exuberante caña de maíz cargada de mazorcas maduras que a menudo presentaban la forma del dios de maíz. Así, el gobernante personificaba el orden de la creación y la sustancia divina que había servido para formar a la humanidad, el maíz. Su sangre era la savia del árbol que mantenía vivo al universo. Como maíz el gobernante clásico aparece, en Bonampak, resurgiendo de la Primera Montaña Verdadera, mientras que en Palenque, se yergue sobre ella.

Tres años más tarde, *Of Gods, Glyphs and Kings: Divinity and Rulership among the Classic Maya*, de Stephen Houston y David Stuart, se convertiría en un importante eslabón para el entendimiento de las relaciones entre el gobernante clásico y sus dioses. Con base en los desciframientos de la escritura maya de aquellos años, los especialistas centraron su análisis en los conceptos y creencias que definieron la autoridad de los sagrados señores mayas, así como las fuentes que le otorgaron el uso legítimo e ilimitado del poder.

Como resultado, los especialistas exponen algunas de las estrategias que los soberanos clásicos emplearon para reafirmar y legitimar su poder político ante su comunidad. Éstas, según los autores, se fundamentaron en un sistema de creencias basado en la existencia de una única fuerza vital impersonal difundida a través del universo y materializada en las múltiples formas humanas, animales y espíritus ligados a la tierra, el viento, el agua y el cielo, a la que L. M. Burkhart (1988, citado en Houston y Stuart 1996) llama *monismo politeísta*. A partir de este principio los señores clásicos se legitimaron al convertirse en la materialización de esa sustancia del cosmos a través de: 1) Declararse como la viva imagen del dios, o el dios mismo, respaldado por la divinidad de los gobernantes decesos; 2) Usar exclusivamente el título real que hace uso del signo *K'ul* que, compuesto con el término *ajaw* forma el exaltado glifo emblema que significa “Divino Señor”. Con éste epíteto el gobernante afirma su santidad, característica exclusiva de los dioses; 3) El origen del nombre personal de señor maya. Muchos de éstos incorporaban referencia a deidades, destacándose entre éstas *K'inich* y *K'awil*. El poseer dichos nombres lo posicionaba como ser sagrado; 4) La iconografía que narra la conducta real como el comportamiento de los dioses. La vida y muerte del gobernante se equipara al comportamiento de los astros y fenómenos del mundo natural; 5) Poseer imágenes de dioses manifestadas en efigies, estelas y vasijas, como receptáculo de fuerzas divinas. Así el señor maya afirmaba ser el dueño de la fuerza implícita en la imagen; 6) Invitar o convocar a los dioses y ancestros a participar o atestiguar las ceremonias reales para legitimarlas, principalmente aquellas de ascensión al poder; 7) El poseer la habilidad de asumir la identidad de ciertos dioses (principalmente el Dios del Maíz y del Sol) a través de rituales en los que el señor maya se apoderaba de la fuerza vital de lo sobrenatural, vistiendo los atuendos y máscaras de ciertos dioses para convertirse en la esencia de éstos en forma material; y 8) Representarse en los retratos reales usualmente emergiendo con atributos del dios del maíz y plantas, mostrando así la regeneración vegetal de la tierra.

Hablando de las relaciones reales con la tierra, en 1998 el investigador francés Claude François Baudez escribió *Cosmología y política maya*, un interesante análisis sobre aquellas composiciones que sirvieron de propaganda oficial al gobernante maya durante el periodo Clásico. Partiendo de la hipótesis de que las imágenes sobrenaturales esculpidas en la arte monumental figuraron para asentar y reforzar el poder del gobernante y de su dinastía, el autor se da a la tarea de identificar a las entidades representadas en la escultura para después evaluar

su papel en relación con la persona real. De esta identificación Baudez señala que una de las composiciones utilizadas para legitimar el poder político del gobernante consistió en situarlo dentro de un cosmograma con el propósito de mostrarlo como el centro del universo. Otra táctica de propaganda se fundamentó en el manejo de las fuerzas del cielo y en la protección y asistencia de sus habitantes (seres grotescos y antepasados), cuyo favor aseguraba su asistencia o participación a los diversos ritos que celebraban los señores especialmente, los de ascensión al trono. Lo anterior lo legitimaba como el eslabón de la cadena dinástica.

Empero, a pesar del apoyo cosmológico, religioso y dinástico prestado al gobernante por el cielo y sus residentes, la tierra en relación con el soberano, añade Baudez, es relativamente mucho más importante. El nexo con la tierra no sólo lo ligaba a la metáfora del sol (salida del sol, ascensión al trono, cenit, muerte del señor maya) que representó su nacimiento y su muerte, sino también lo asoció con aquellos elementos fuertemente asociados con la vida y la fertilidad. De esta manera fue equiparado a las plantas, principalmente al mítico maíz que brotaba en la montaña. La frecuente muestra de imágenes terrestres debajo de los pies del soberano maya, concluye el autor, puede implicar que el gobernante haya dominado la tierra y su fertilidad, del mismo modo en que dominó al enemigo, y por ello su poder teóricamente no haya tenido límites.

En el mismo año, los estudios iconográficos aplicados a la arquitectura monumental preclásica y clásica aportaron una visión más amplia sobre los símbolos de poder terrestres que legitimaron la política maya. Luis T. Sanz en un artículo referido a las tierras bajas mayas llamado *Montañas sagradas, dioses solares e imágenes de Ahaw: Iconografía de la escultura arquitectónica de la Acrópolis del Norte, Tikal (100 a.C.-200 d.C)* (1998) expone, basado en las opiniones de algunos estudiosos como Linda Schele y David Freidel, la importancia de la escultura arquitectónica como principal escenario para resaltar las cualidades divinas, carismáticas y chamánicas del *ajaw* clásico - que situaría al *ajaw* como la fuerza causal que perpetuaba el orden cósmico- en una organización política basada en la divina majestad. De un análisis iconográfico de la escultura arquitectónica (concretamente mascarones del Monstruo Witz) de dos templos preclásicos (estructuras 5D-Sub.1-1, 5D-Sub.3) y uno de los inicios del Clásico (estructura 5D-23-2) de la Acrópolis tikaleña, el autor explica que de acuerdo al significado de los elementos plasmados por los artistas mayas en los mascarones de Monstruo Witz en el periodo Preclásico e inicios del Clásico, se puede apreciar en Tikal una evolución

temática de iconografía vital que permitía la legitimación del poder entre los mayas de esos periodos. Puesto que mientras para el Preclásico la escultura arquitectónica predominante son los elementos para representar el espacio cósmico (Sol, inframundo, agua, Montañas Sagradas), durante los albores del Clásico se introduce una nueva categoría temática: en lugar de presentar el espacio del Cosmos ahora son los mascarones terrestres o Monstruos *Witz* los que se convierten en símbolos de poder dominados por el gobernante. Es interesante destacar aquí que, según Sanz, en el uso de estos símbolos se representa y asocia al *ajaw* con su concepto de gobierno y poder real. Esta observación contrasta con el énfasis en el espacio cósmico del periodo Preclásico y parece ser que con la llegada del Clásico se produce una reestructuración en el significado de una de las áreas rituales más importantes de Tikal, otorgándose a partir de ese momento, mayor importancia simbólica a esas imágenes abstractas relacionadas con el poder político y el gobierno.

Siguiendo con la asociación del *K'ul Ahaw* y los elementos terrestres como estrategia de legitimación política en *Crónicas de los reyes y reinas mayas* (2002) Simon Martin y Nikolai Grube exponen que durante el Clásico se desarrolló una cultura compleja y altamente refinada que refleja todas las expresiones de arte, arquitectura y escritura, en la cual los gobernantes combinaban una autoridad política suprema con un status divino que los convirtió en mediadores indispensables entre los mortales y las esferas sobrenaturales. Desde los tiempos antiguos, indican los especialistas, los antiguos mayas se identificaron con el dios del maíz cuya generosidad apuntaló a todas las civilizaciones de Mesoamérica. Cada etapa de la vida –desde el nacimiento hasta la muerte- encontró su paralelo en la planta de maíz y el mito que sirvió como su metáfora. En este sentido, los intereses del agricultor humilde y del gobernante, concluyen los autores, se entrelazaban y el sustento básico se asentó en el corazón de la cultura maya, para apoyar la legitimación del gobierno del soberano maya.

A través de la descripción y comparación entre la vida religiosa maya del periodo Clásico y Posclásico Claude François Baudez en *Una historia de la religión de los antiguos mayas* (2004) presenta un serio análisis sobre la evolución y los cambios significativos de la religión maya a través de su historia, echando por tierra aquellas concepciones de continuidad que otros estudiosos vieron en dicha religión. Prescindiendo de las fuentes etnohistóricas y etnográficas, Baudez se plantea demostrar hasta qué punto la religión maya se vio afectada por el declive de la civilización clásica y por la infiltración de rasgos culturales originarios del

Altiplano mexicano. Como resultado, el autor explica la distinción entre la centralización del poder político y religioso del soberano maya durante el Clásico y la descentralización de dicho poder entre distintos linajes reales durante el Posclásico. El investigador señala que durante el Clásico el gobernante maya legitimaba y centralizaba su poder a través de dominar sobre los espíritus de las fuerzas naturales (lluvia, rayo, agua, viento) que aseguraban la existencia de la vida, de fomentar el culto a los ancestros reales –mediante rituales- que lo colocaban como eslabón de la cadena dinástica, de establecerse a sí mismo como el árbol del mundo que establece y conserva el equilibrio del Cosmos y de derogar a la tierra una importancia fundamental para proveer fertilidad. Así el gobernante era el único que podía entrar en contacto con lo sobrenatural, ser el líder guerrero, y el dirigente político de su comunidad que evidencia su poder apareciendo como principal actor en el arte monumental acompañado de imágenes de los ancestros reales, el sol y otros seres del inframundo, pero principalmente representado con elementos iconográficos de motivos terrestres identificados como el Monstruo *Witz* o Monstruo de la Tierra y otros símbolos alegóricos relacionados con éste tales como el sapo y el cocodrilo. Estas representaciones del señor maya clásico con estos motivos no sólo se limitan a las estelas y frisos sino también a la arquitectura monumental y a las vasijas, lo que indica según Baudez, la fundamental importancia de ubicar al gobernante maya –aún por encima del cielo- con lo terrestre para legitimar su poder. Por el contrario, durante el periodo Posclásico el soberano ha visto su poder reducido y descentralizado por otras poderosas familias y sacerdotes que fragmentan su autoridad y que han dado paso al culto a las divinidades. Dada la disminución del poderío del señor y su dinastía el culto ya no se halla en manos de una exclusiva autoridad máxima. Diversos fenómenos –la desaparición de los monumentos históricos, el abandono del gran ciclo calendárico y la proliferación de los dioses- influyeron decisivamente en la evolución de la religión maya antigua.

En *Water and Ritual, The rise and fall of the Classic Maya Rulers (2006)*, Lisa J. Lucero se plantea la cuestión sobre cómo fue posible lograr que tan pocas personas pudieran inducir a una mayoría para prestar labor y servicios a cambio de no recibir una compensación equitativa de los excedentes. A esta interrogante Lucero expone que durante el periodo Clásico Tardío, los gobernantes mayas ostentaron un fuerte poder político que le era proveído por su cercana relación con aquellos elementos ligados a la fertilidad de la tierra y la abundancia de las cosechas que decayó a finales del Clásico Terminal, cuando diversos factores como la

sequía, las guerras internas así como la deforestación de las selvas, trajeron consigo el hambre y la desorganización. El medio de legitimación, señala la estudiosa, que proveyó al líder maya de dicho poder fue el exclusivo manejo por parte de éste de exuberantes rituales públicos y privados que asegurarían el agua para los cultivos y, por ende, el dominio del vital líquido. La justificación a este monopolio se presentó en el hecho de que eran los gobernantes quienes mantenían una cercana relación con los dioses y sólo así los rituales podían ser efectivos. Lo anterior les daba también el derecho a reclamar los excedentes de las cosechas como tributo. Si bien durante el periodo Clásico Temprano estos rituales comunes podían ser celebrados por la gente común en su hogar, durante el Clásico Tardío, dice Lucero, los gobernantes monopolizaron dichos rituales y lograron en consecuencia la integración de los agricultores dispersos en otros reinos, el control político de sitios secundarios a través de la construcción de sistemas de agua y la consolidación de su poder político, el cual disminuyó cuando los rituales dejaron de ser efectivos y la población vio que los gobernantes ya no eran tan eficaces en su comunicación con los ancestros y los dioses. Tras esto, los mayas no desaparecieron, indica la investigadora, sino ocurrieron numerosas migraciones que terminaron en la conformación de centros como Chichén Itzá, en Yucatán.

Claude François Baudez en su artículo *Los Dioses Mayas una aparición tardía* (2007) enfatiza, con base en un trabajo anterior de 2004 titulado *Una historia de la religión de los antiguos mayas*, que en la arquitectura, la escultura y la pintura maya del Clásico el gobernante tuvo un papel preponderante. Por ello, los templos-pirámides-montañas de este periodo fueron monumentos dedicados a honrarle -en vida o póstumamente- a él y a su dinastía. En esas construcciones se destacan decoraciones terrestres como mascarones del Monstruo de la Tierra y se aprecian imágenes donde el gobernante aparece rodeado de criaturas sobrenaturales, monstruos cósmicos y otras manifestaciones del mundo mítico como sus servidores. Según el especialista, esas numerosas criaturas representan espíritus, y el monstruo terrestre está compuesto de alegorías que representan seres abstractos que proporcionaron al soberano un entorno cósmico o sagrado para legitimar su poder. Otro factor que legitimó el gobierno del señor maya clásico fue su identificación con el sol, el cual lo convirtió en la figura más poderosa del universo. La alegoría del rayo (*K'awil*) aparece, según Baudez, como un símbolo de poder real (que fulmina al enemigo y trae la lluvia) en forma de cetro que era sostenido en alto por el soberano o colocado en los extremos de la barra

ceremonial durante su ascensión al trono. La deidad *K'awil* fue parte importante de los títulos reales. En Palenque los gobernantes legitimaron su poder personalizando, nombrando y fichando a los ancestros que eran patronos de los tres templos del espacio ritual del Grupo de las Cruces en Palenque. Sin duda, las principales fuerzas como el sol, la luna y sobre todo la tierra, están muy presentes en la iconografía maya.

Por último, en 2010 Claude François Baudez expone nuevamente la importancia de la tierra durante el periodo Clásico sobre otras poderosas fuerzas como el sol y el rayo en *La Tierra y sus máscaras*. En este texto el especialista señala, con base en la iconografía, que la superioridad de la tierra sobre otras fuerzas se debe a la multiplicidad de funciones que ésta posee y las cuales son representadas con una multiplicidad de formas como animales, signos o alegorías. Curiosamente Baudez destaca la especial relación de estas poderosas formas con la figura del señor clásico. Según el especialista, ésta es observada principalmente en periodos de entronización real cuando el gobernante surge de la boca de un reptil, como es el caso de Copán, Quiriguá y Balamkú y, en menor frecuencia, en la conformación de un centro universal, a partir de la ubicación de mascarones terrestres para indicar las cuatro direcciones. Otra forma de relación, añade Baudez, que liga a la tierra con el señor maya es exhibirlo como atributo de la figura real. En este caso, la tierra no es mostrada como objeto ni sujeto, por lo que le confiere a su poseedor, un carácter terrestre y sagrado.

Las investigaciones arriba expuestas han identificado algunas de las estrategias de legitimación desarrolladas y practicadas por el señor maya durante el periodo Clásico para legitimar y afianzar su poder político ante su comunidad y ante los crecientes y poderosos estados rivales. Como se ha señalado hasta ahora, son varias y complejas pero todas conectadas entre sí en armonía con el universo y la naturaleza. Desde ser concebido como eje central del Cosmos y el Primer Árbol del Mundo, el soberano era considerado como un poderoso “chamán” que podía enlazarse con el mundo sobrenatural y regresar con vida de éste. Sin embargo, Claude François Baudez ha enfatizado en sus más recientes investigaciones -expuestas líneas atrás-, la insistencia de los artistas mayas de representar en estelas, dinteles, paneles, frisos y cerámica, a su señor con elementos terrestres –principalmente el Monstruo de la Tierra -, a los cuales el estudioso ha identificado con fuentes de poder político mucho más poderosas que las provistas por el sol, el cielo y la luna.

De esta forma, después de haber expuesto en qué consisten dichas estrategias según diversos autores, presento a continuación una recapitulación de las mismas:

- El gobernante como “chamán”.
- El gobernante como Primer Árbol del Mundo.
- El gobernante como única fuerza difundida a través del universo.
- El gobernante como dueño del poder del agua.
- El gobernante como centro del cosmos
- El gobernante como encarnación de la tierra.

Ahora bien, con el propósito de visualizar en síntesis las propuestas hechas por los investigadores citados en este segundo apartado sobre las estrategias de poder político clásicas, muestro enseguida (Tabla 1), los conceptos de poder utilizados por el gobernante clásico, así como la persistencia de Baudez de identificar al mismo con elementos de vida y fertilidad.

GOBERNANTE					
Como “Chamán”	Como Primer Árbol de Mundo	Como Única fuerza difundida en el universo	Como Encarnación del cosmos	Como Dueño del poder del agua	Como Encarnación de la Tierra
Schele, Freidel y Parker (1993)	Schele, Freidel y Parker (1993)	Houston y Stuart (1996)	Baudez (1998)	Lucero (2006)	Baudez (1998) Sanz (1998) Martin y Grube (2002) Baudez (2004, 2007, 2010)

Tabla 1. Evolución temporal de las propuestas sobre estrategias de legitimación del poder durante el periodo clásico.

Como mostraré en los siguientes capítulos, otra estrategia de legitimación consistía, según yo, en insistir en determinada relación existente entre el gobernante y la tierra.

CAPITULO III

RASGOS ICONOGRÁFICOS DE PODER

En el primer capítulo del presente trabajo hemos ya expuesto las propuestas hechas por los estudiosos de la cultura maya respecto a las estrategias de legitimación de poder político utilizadas por los gobernantes mayas del periodo Clásico. En ese espacio, mostramos como el soberano clásico era considerado, según los estudiosos, desde un poderoso chamán y eje rector del universo -representado como el Primer Árbol del Mundo- hasta un ser portador de los elementos terrestres como atributo real. Sin embargo, siendo iconográfica la naturaleza de nuestra investigación es imprescindible mostrar visualmente cómo eran representadas dichos rasgos de poder con el objetivo de obtener una mayor comprensión de las mismas y argumentar de mejor manera nuestra idea sobre la legitimación.

EL GOBERNANTE COMO “CHAMÁN”

La comunicación con las fuerzas que regían el mundo natural y sobrenatural fue, sin duda, una de las responsabilidades del gobernante maya clásico. En este sentido, Wright (2011) sostiene que los gobernantes mayas clásicos fueron “funcionalmente divinos” (Selz 2008: 16, citado en Wright 2011) más que ontológicamente divinos, es decir, que para todos los intentos y propósitos, ellos adquirieron los poderes de los dioses y funcionaron como los mismos a base de tiempo completo y no sólo durante ciertos rituales. Lo anterior, indica Wright, significó que el gobernante podía participar, interactuar e incluso controlar el reino de lo sobrenatural para obtener el control sobre los elementos pragmáticos y mantener el cosmos en su orden a través de la acción ritual adecuada.

Así, Wright (2011) citando a Marc Zender (2004) expone que el gobernante clásico era poseedor de ciertos rasgos chamánicos que sobrevivieron desde una era temprana. Por mi parte, estoy de acuerdo con esta idea, pero con el objetivo de mostrar la iconografía que muestra al gobernante como “chamán”, expondré a continuación lo que los estudiosos han mostrado acerca de dicho tema.

Según Schele y colegas, el origen de la acción chamánica requería de un conjunto de complejos y estrictos procedimientos que los investigadores actuales denominan rito⁴. Para el México prehispánico Alfredo López Austin indica que el rito adquiere sacralidad debido a que los fieles creen que determinados rituales fueron constituidos por los dioses mismos en el momento de la creación, y que fueron comunicados a los primeros seres humanos. Por ello, el rito se ajusta como una forma obligatoria de conducta que liga al fiel y lo identifica, como parte de una comunidad (López Austin 1998: 13). Basados en esta reflexión, puedo reiterar la importancia que tenía para la propaganda oficial mesoamericana, el mostrar a los gobernantes como protagonistas de elaborados rituales que habían heredado de sus antepasados, quienes a su vez establecieron, según Vogt (1993), la forma “ideal” de hacer las cosas. En consecuencia, no es raro encontrar en la escultura y pintura prehispánicas escenas donde los gobernantes figuran como grandes chamanes rodeados de elementos naturales y sobrenaturales que reflejan la trascendencia divina del acto.

Para el área maya, Baudez destaca que el arte monumental –que incluye estelas y altares, pero también dinteles, tableros, fachadas esculpidas, cresterías etc.- es arte oficial y de propaganda, cuyas imágenes refuerzan el poder del gobernante clásico (1998: 147). En este sentido me enfocaré en las siguientes páginas, en aquellas representaciones iconográficas que mostraban al gobernante en su función de chamán y cuya exhibición lo dotaban de poder político. Pero antes ubicaremos aquellos elementos iconográficos presentes en las escenas rituales que le conferían al señor clásico el papel de chamán. Cabe señalar que no incluiremos a todos, sólo a los más significativos.

Uno de los símbolos o elementos más relevantes en una escena chamánica es la llamada Serpiente de Visión (Fig. 6). Schele (1986, 1993) indica que las visiones alucinatorias son simbolizadas generalmente por una serpiente levantándose, algunas veces con plumas delineando su cuerpo y otras con su cuerpo parcialmente desollado. A su cola normalmente está adherida sangre personificada como símbolo de la sustancia que se materializa a través de quemar papel y sangre (Taube y Miller 2004: 150). En la mayoría de

⁴ El término ritual tiene dos acepciones diferentes, La primera, como adjetivo, es “lo perteneciente o relativo al rito” y así puede utilizarse en los términos acto ritual, forma ritual, paso ritual o norma ritual. En su segunda acepción, como sustantivo se refiere a un conjunto de ritos (López Austin 1999: 5).

las representaciones de las serpientes de visión el extremo de la cola también puede estar coronado por una segunda cabeza que puede ser sustituida por un cuchillo de pedernal o un glifo *ahau*. La serpiente simboliza el camino fuera de *Xibalbá* por el cual los antepasados difuntos y los dioses entran al mundo cuando son invocados en un rito de derramamiento de sangre. Aparentemente los mayas redujeron las distinciones entre las Serpientes de Visión y las Barras de Serpiente porque consideraban que tenían significados similares (Schele 1986, 1993). En el Dintel 25 de Yaxchilán pude encontrar un ejemplo que reúne casi en su totalidad los símbolos ya descritos.

Otro elemento iconográfico que caracteriza a las representaciones chamánicas es la presencia de sangre. Si bien la quema de ésta permite la personificación de las serpientes de visión, Schele (1986, 1993) destaca que su forma se muestra por una voluta bifurcada, algunas veces con contornos simples y con otras siluetas de cuentas o gotas que representan la sangre misma (Fig. 7a y 7b). Para marcar la voluta, añade Schele, como sangre o humo en vez de niebla, los mayas lo asociaron con diversos signos que representaban materiales preciosos: conchas, joyería de jade como cuentas u orejeras, obsidiana, espejos de varios materiales, signos del número cero y huesos. Estas imágenes se combinan con las del Dios C el cual le imparte, al igual que las representaciones del Árbol del Mundo, el significado de sagrado o divino. Taube y Miller (2004:46) agregan que en el clásico maya era frecuente mostrar a la sangre en escenas de dispersión o aspersion en las cuales el gobernante baña a la tierra con el vital líquido posiblemente con fines de fertilidad.

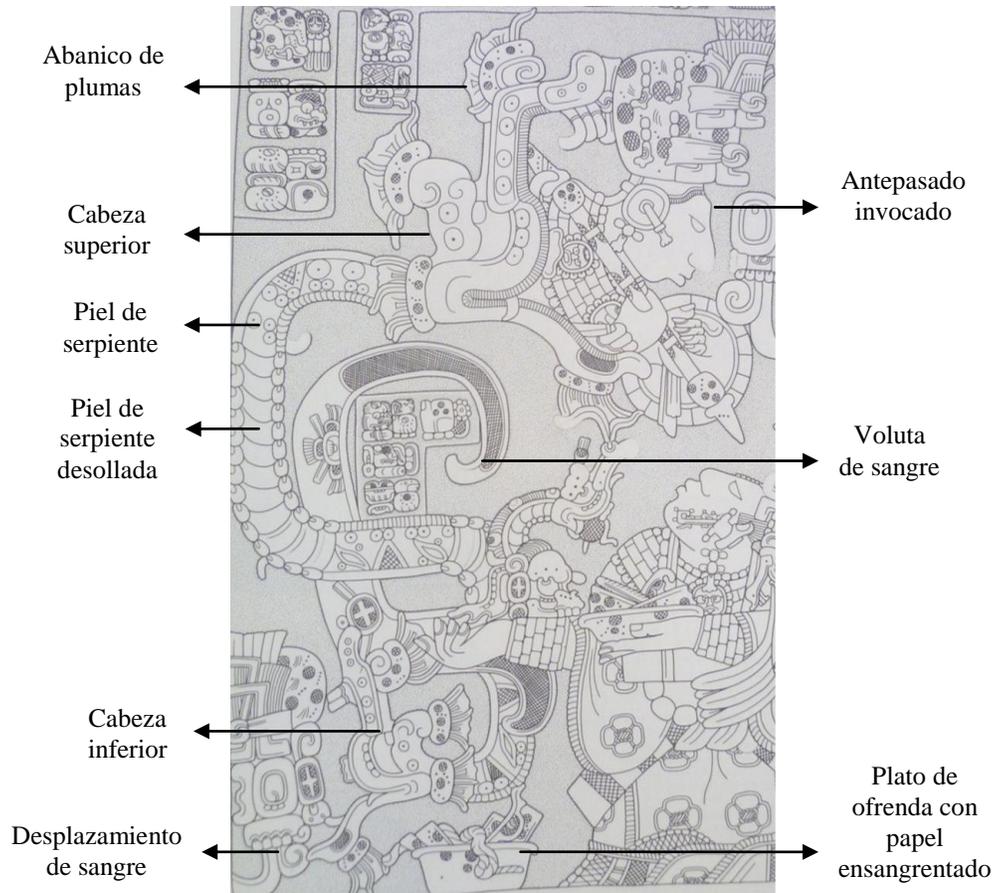


Fig. 6. Dintel 25 de Yaxchilán. Serpiente de visión con dos cabezas. Dibujo de Ian Graham (1982).

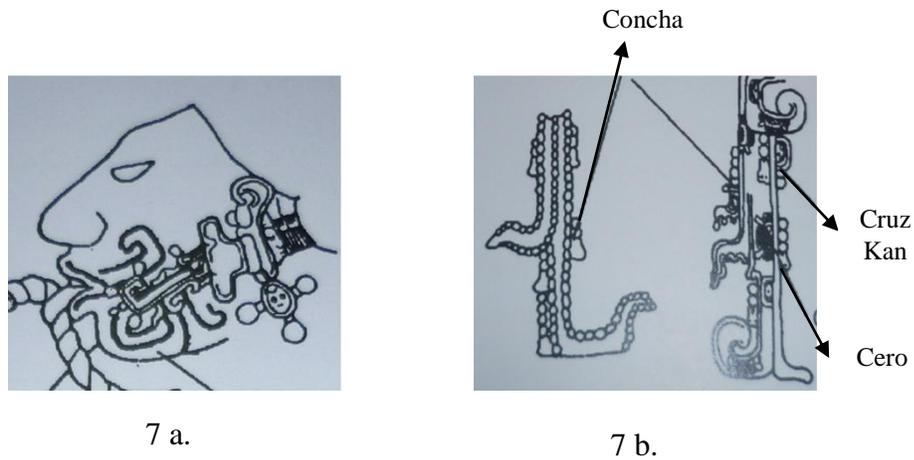


Fig. 7. Volutas de sangre: a) Volutas de sangre bifurcadas; b) Cuentas de sangre. Tomado de Schele (1999).

El Dios K'awil es también otro distintivo en las imágenes del chamán clásico. Empuñar a este dios fue uno de los actos rituales más comunes representado en los retratos reales clásicos (Schele 1993, 1999). Taube y Miller (2004) destacan que durante el periodo Clásico la forma del Dios K se mostró como un ser de una gran nariz respingada, aunque en este caso la deidad ostentaba típicamente una antorcha encendida en la frente –que podía ser sustituida por un espejo- y el pie derecho en forma de serpiente. En el mismo periodo el Dios K también fue representado como un cetro maniquí que era sostenido por el Dios Chaak y los gobernantes clásicos a partir del pie de serpiente (Fig. 8a). Este cetro fue uno de los símbolos de poder más poderosos durante el clásico y en esta apariencia el Dios K fue identificado con el rayo y el fuego (Taube y Miller 2004: 147), elementos presentes en los mitos de creación mayas. Otras descripciones presentan al cuerpo ondulante de la serpiente de visión transformándose en el torso de K'awil (Fig. 8b) y en otras más éste surge de las barras de serpiente de dos cabezas (Fig. 8c) o se visualiza en forma de hacha (Fig. 8d) (Schele 1993: 193-194). Para los antiguos mayas aquellas serpientes eran símbolos del camino por el cual viajaban los seres sobrenaturales en vías de manifestarse en este mundo. La evidencia epigráfica indica que este dios fue antiguamente conocido como K'awil cuyo nombre también aparece en los textos yucatecos de la época Colonial (Taube y Miller 2004: 147). Su persistencia a través de siglos nos indica que el K'awil fue sin duda, la principal vía ritual que el chamán real debía manejar para lograr con éxito sus travesías al mundo de los dioses y ancestros, quienes en su manera funcional, legitimarían el poder del señor clásico.



Fig. 8 a.

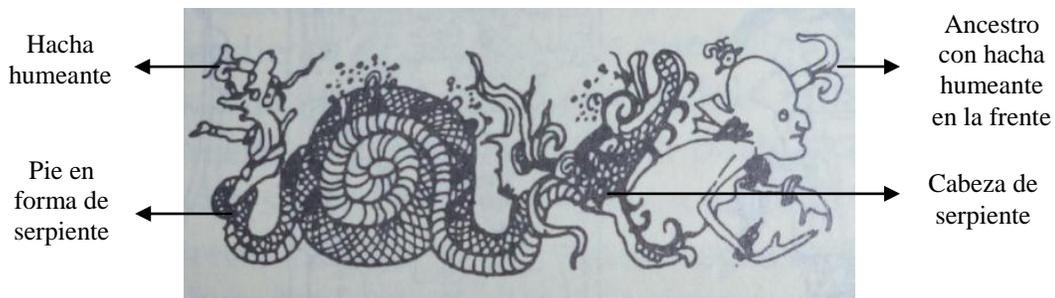


Fig. 8 b.



Fig. 8 c. serpiente.

Fig. 8 d.

Figs. 8. Representaciones de la deidad K'awil en el Clásico; a) como cetro de pie serpentino; b) fundido con una serpiente de visión; c) surgiendo de una barra; d) en forma de hacha. Dibujos tomados de Schele (1993).

Ahora bien, si se ubican los elementos iconográficos ya descritos en las escenas del arte maya clásico observaré al igual que Schele, Miller y Taube que son frecuentes las representaciones “chamánicas” que involucran al gobernante y a la realeza maya en diversos ritos. En Yaxchilán, sitio caracterizado por dinteles labrados que enfatizaban temas militares (Martin y Grube 2002), encontramos varios ejemplos. El Dintel 14 (Fig. 9) –ubicado en el templo 20- muestra a Itzamnaaj B'alam III y su tío, el Señor Gran Cráneo Cero (Martin y Grube 2002). En este rito, ambos sostienen una Serpiente de Visión que ambos han materializado mediante el sangrado. Uno de ellos sostiene también una vasija de ofrenda que contiene un cuchillo de obsidiana y papel manchado de sangre, en tanto que él sostiene la cabeza de la serpiente cuyas fauces se materializa un antepasado del sexo femenino, la “Señora Ahau de Yaxchilán, la Señora Yaxhal” (Schele y Freidel 1999: 363).

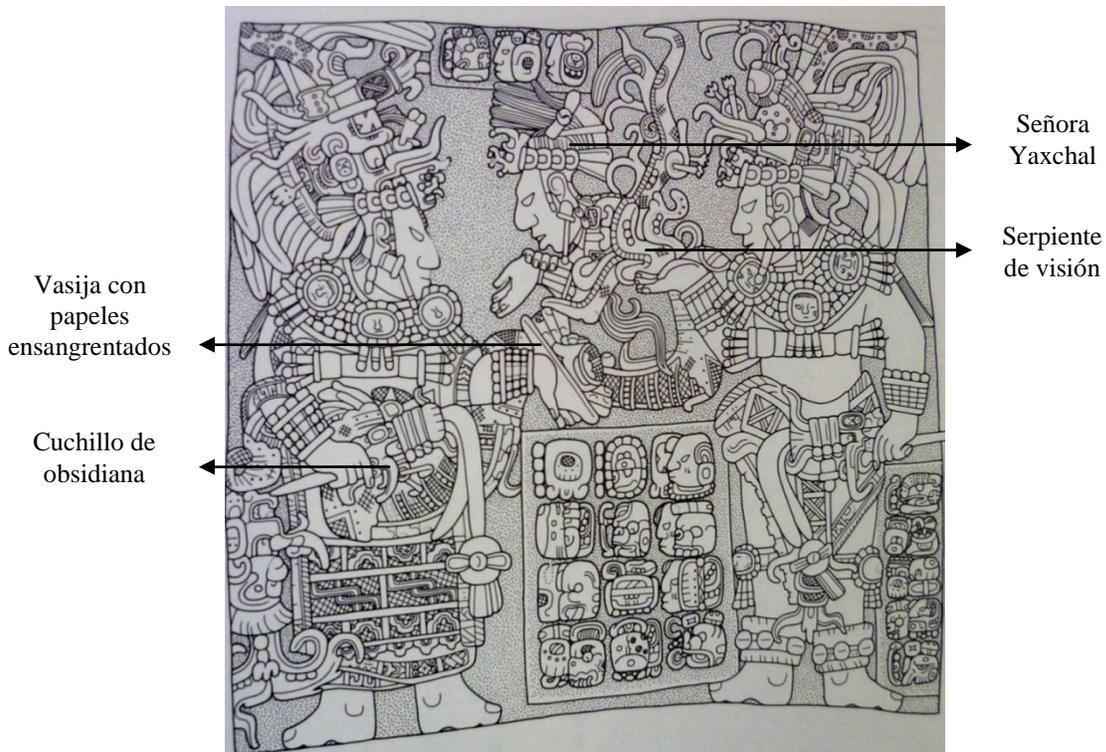


Fig. 9. Dintel 14 de Yaxchilán. Dibujo de Ian Graham (1982)

En el Dintel 17 del mismo sitio se aprecia a Pájaro Jaguar en un ritual de derramamiento de sangre. La inscripción registra la ocasión como el nacimiento del hijo de Pájaro Jaguar. La mujer representada es la Señora Balam-Ix, no es la madre del niño, pero sí otra de las esposas de Pájaro Jaguar. Ella está arrodillada, tirando de la cuerda a través de su lengua. A pesar de que no tuvo que sufrir el daño añadido por los espinos, al igual que la Señora Xoc una generación anterior, usa el mismo tocado con borlas como otra mujer lo hace en el Dintel 24. Papeles ensangrentados se ubican en una vasija que descansa en el suelo frente de ella (Schele y Miller 1986: 189). El padre del recién nacido, Pájaro Jaguar, se representa sentado frente a la Señora Balam-Ix en un grupo de objetos en forma de hojas, sosteniendo en las manos hojas de papel. En esta ocasión Pájaro Jaguar usa una falda de tela con un escudo montado en la parte trasera de un cinturón ancho. En sus puños, pectoral y tobillos usa barras con motivos cilindros y su capa parece estar hecha de plumas (Schele y Miller 1986: 189). De esta manera, Pájaro Jaguar es mostrado en compañía de una de sus esposas supervisando el ritual de derramamiento de sangre.

A diferencia del Dintel 17 de Yaxchilán en donde se representa a Pájaro Jaguar con papel para sacrificio en las manos, en el Dintel 54 del mismo sitio se le retrata nuevamente sosteniendo esta vez un cetro K'awil en las manos. En la escena el gobernante está representado en compañía de su esposa, la Señora Gran Cráneo Cero, en el acto de celebración de un fin de periodo con un rito de bulto. El paquete es de gran tamaño y contiene los instrumentos que el gobernante usará para extraerse sangre (Schele y Freidel 1999: 389). En su ornamentación Pájaro Jaguar porta un tocado de Ave Celestial mientras que su esposa usa un tocado de Chaak, dios de la lluvia.

Como se ha visto hasta ahora, los diversos ritos que los gobernantes clásicos representaron en la escultura y la pintura mayas fueron adoptados como estrategias que vinculaban la vida del gobernante y su familia a las vías de comunicación e interacción constante con los dioses y los ancestros. Según los ejemplos analizados las representaciones de los ritos se componen de diversos elementos iconográficos que señalan la importancia de desarrollar visualmente aquellos mecanismos rituales que proveerían fertilidad, poder y legitimidad de los señores clásicos en todos los aspectos de la vida.

EL GOBERNANTE COMO PRIMER ÁRBOL DEL MUNDO

En la mitología clásica maya de la creación “el Primer Padre, 1-Maíz Revelado, colocó tres piedras en un lugar llamado “Cielo Acostado”, formando así la imagen celeste. El Primer Padre entró de esta forma en el cielo y elaboró en él una casa de ocho divisiones. Con el propósito de establecer el orden del universo, 1-Maíz Revelado erigió el [...] Árbol del Mundo, con su copa ubicándose en el cielo del norte” (Freidel, Schele y Parker 1993: 71). De tal suerte, se ordenó todo el cosmos superior tanto en el mundo de la humanidad, las plantas y los animales como el de los seres celestes al establecer el centro, la periferia y las divisiones del cosmos (Freidel, Schele y Parker 1993: 69) con árboles orientados a las cuatro direcciones (Miller y Taube 2004: 186)

Como ordenador del universo el Árbol del Mundo gozó de una importancia excepcional en la cosmología maya y fue, sin duda, una de las antiguas (Miller y Taube 2004: 186) y mayores representaciones iconográficas del periodo Clásico (Schele y Freidel 1999: 74). Schele, quien dedicó varios análisis (Schele 1986, 1993, 1999) a su estudio lo

define como: el eje central del mundo, cuya representación aparece en los textos jeroglíficos con la forma de una cruz marcada con el Dios C⁵ para denotarla como objeto divino y sagrado. Las serpientes enojadas y de hocico cuadrado, indica Schele, que generalmente terminan en sus ramas, representan flujos de ofrendas líquidas como sangre humana y líquidos análogos como goma, copal y la resina roja de la ceiba. Entre las ramas del árbol se encuentra enrollada la Barra de Serpiente⁶ de dos cabezas de los gobernantes y posada en su copa ésta la Deidad Pájaro Principal⁷, la cual es el modelo direccional del

⁵ El Dios C es una imagen con cara de mono que frecuentemente tiene adheridas representaciones de gotas de sangre y otros materiales preciosos. La lectura fonética de la versión jeroglífica como k'ul [en yucateco; ch'ul, en chol], la palabra maya para “divinidad”, “divino” o “sagrado”, identifica al icono como una marca de la misma cualidad (Schele 1999: 535; Miller y Taube 2004: 146). Cuando la imagen está asociada a la representación de un ser humano, como un rey o una deidad, lo marca como una “divinidad” cuando se combina con la imagen de un objeto, como un árbol, un torrente de sangre o una casa, marca la imagen como objeto “divino” (Schele 1999: 535).

⁶ También es conocida como Barra Bicéfala, Barra de serpiente de dos cabezas y Barra ceremonial. Consiste en un cetro portado en los brazos por los reyes, generalmente sostenido por el pecho (Schele 1999: 534). Fueron frecuentemente utilizadas en celebraciones de fines de periodo. En su forma más convencional una barra ceremonial finalizaba con bocas de serpientes abiertas, de donde emergían deidades como el Dios K y el Dios N, entre otros (Miller y Taube 2004: 58). Para sostenerlas los reyes mayas ponían sus manos en una postura formal con sus muñecas encontradas y sus pulgares hacia afuera. Su función original en el Preclásico Tardío era simbolizar el cielo en base a la homofonía entre *chan*, “cielo” y *chan* “serpiente” en las lenguas mayas. En el clásico temprano los reyes empezaron a sostener la serpiente de cabeza doble como cetro. Debido a que originalmente se había marcado el medio ambiente a través del cual se mueven sus dioses, su posición estructural en el simbolismo maya se traslapa parcialmente con la serpiente de visión. En su forma completamente desarrollada, indica tanto el cielo como el camino de la visión, así como el acto de dar a luz a los dioses mediante el rito de visión (Schele 1999: 534).

⁷ Conocida también como Ave Celestial o Pájaro Serpiente, tiene una cola larga, alas personificadas y la cabeza de un monstruo zoomorfo. Frecuentemente aparece con un objeto redondo y un moño trenzado en su boca, con un pectoral trifolio alrededor de su cuello y un ornamento de concha cortada adherido a la banda de cabeza de jade. En su representación más común está en la copa del Árbol del Mundo o montando el cuerpo del Monstruo Cósmico manifestaciones más tempranas apareció en el prominentemente en el arte Preclásico Tardío en las tierras bajas del sur. (Schele 1999: 533-534). Algunas veces la deidad Pájaro celestial usa vestimenta de Itzamná y puede ser un aspecto del dios (Miller y Taube 2004: 58). Sofía Paredes y Rolando Rubio (1992) indican que los antecedentes artísticos del Ave celestial y sus rasgos característicos parecen haberse desarrollado durante el Preclásico Tardío en el sitio de Izapa como se observa en las estelas 2, 4 y 25. En la estela 2, por ejemplo, se presenta un ave que desciende del cielo sobre lo que parece ser la representación de un árbol con frutos que tiene como raíz una figura de lagarto serpiente. La estela 25 exhibe un Ave Celestial sobre un artefacto con forma de estandarte y a la vez parece observar el crecimiento continuo de una cola de lagarto. A sí estas representaciones se caracterizaron por tener en la base del ala un rostro de lagarto-serpiente (Paredes y Rubio 1992: 237). En los murales de San Bartolo, en Guatemala, también se identifican las primeras representaciones de esta ave que aparece posadas sobre “árboles cósmicos” (Taube, Saturno, Stuart y Hurt 2010).

mundo. El Árbol del mundo, agrega la estudianta, emerge frecuentemente detrás de la cabeza posterior del Monstruo Cósmico⁸. Así la cabeza anterior de la misma criatura puede representarse como sus raíces (Fig. 10). Por ello, el Árbol es el camino de comunicación entre los mundos natural y sobrenatural y está ubicado en el centro del cosmos (Schele y Freidel 1999: 533).

El Árbol del Mundo no se localizaba en ningún lugar específico de la tierra sino que podía materializarse por medio de los ritos en cualquier punto del paisaje natural o de manufactura humana. Sobre todo se materializaba en la persona del gobernante, quien lo traía a la existencia al ser presa de visiones extáticas en lo alto de su pirámide-montaña (Schele y Freidel 1999: 74). Por lo tanto, destacan Schele y Freidel, el gobernante personificó al Árbol del Mundo en su carne y, en consecuencia, se convirtió en el poder personalizado. Debido a esta personificación se originaron dos grandes representaciones iconográficas del eje central: el gobernante quien lo traía a la existencia (Ver Fig. 11), y su análogo natural, el árbol del Mundo (Ver Fig. 10). Siendo nuestro mayor interés las representaciones gráficas que muestran al gobernante como Árbol del Mundo, en este apartado es necesario recurrir a su identificación y explicación a través de la iconografía clásica de los diversos sitios mayas.

En los monumentos públicos la forma más antigua y frecuente de mostrar al gobernante era como Árbol del Mundo. El tronco y las ramas del Árbol se representaban en el delantal que cubría los genitales del gobernante, en tanto éste sostenía en los brazos la Barra de Serpiente de Dos Cabezas que se entrelazaba entre las ramas, es decir, las manos del gobernante. En lo alto de las imágenes la Deidad Ave Principal se representaba como su tocado.

⁸ Conocido como el Monstruo Celeste y el Monstruo Cósmico, es un monstruo similar a un dragón con una cabeza reptiliana marcada con orejas de venado. El cuerpo tiene patas, que generalmente terminan en pezuñas de venado con volutas de agua en las uniones (articulaciones). Algunas veces, su cuerpo se parece al de un cocodrilo marcado con signos cauac, pero también puede aparecer como una banda celeste o como las volutas de sangre en forma de una "S" mal hecha. En Yaxchilán, el monstruo aparece con dos cabezas de cocodrilo, pero generalmente la cabeza posterior es el Dios Cuadripartido, quien cuelga de cabeza en la cabeza anterior para marcarlo como una carga del Monstruo Cósmico. El monstruo cósmico marca el camino entre los mundos natural y sobrenatural como existe en el perímetro del cosmos (Schele 1999: 540).

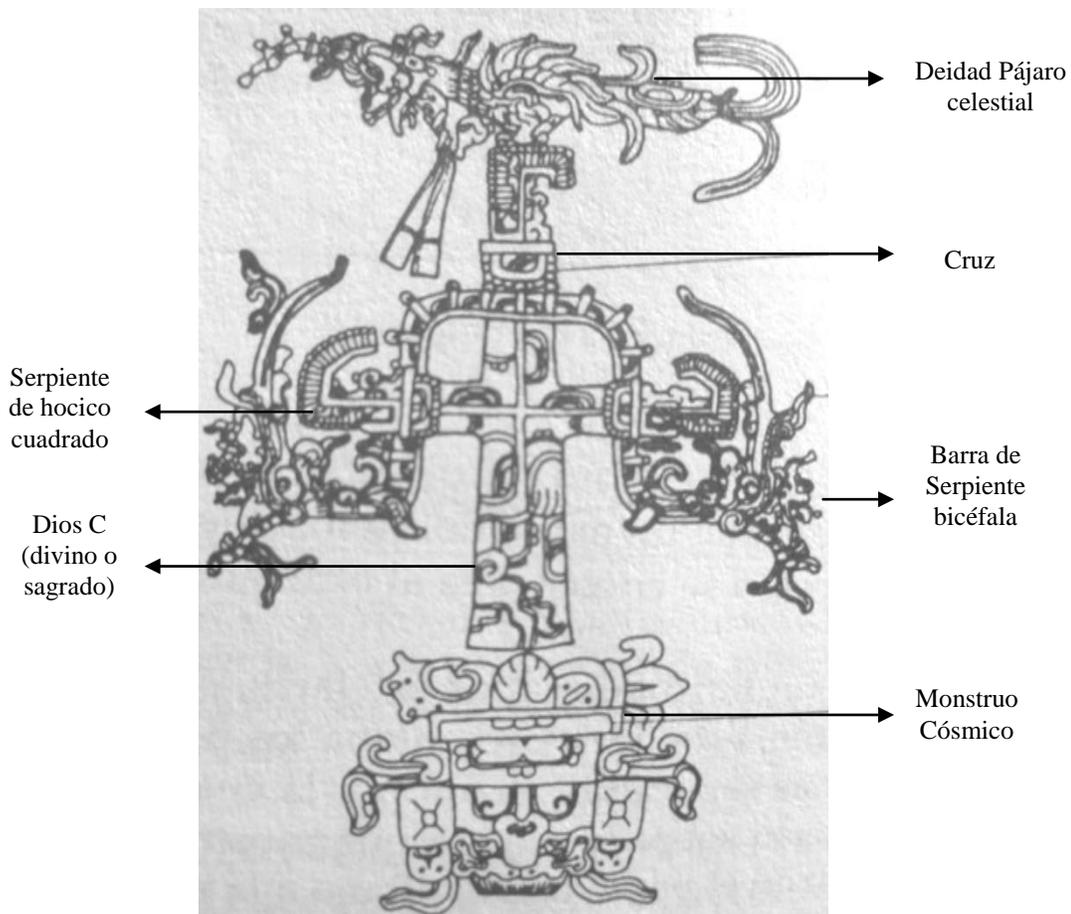


Fig. 10. Árbol del Mundo. Tomado de Schele (1999).

En la práctica, es posible apreciar esta personificación en la Estela F de Quiriguá (Fig. 11). En 724 d. C. K'ak' Tiliw Chan Yoaat (Dios Relámpago Cielo Fuego-encendido) gobernante de Quiriguá ascendió al trono bajo los auspicios de Waxaklajuun Ub'aahh K'awil, señor de la ciudad de Copán (Martin y Grube 2002). Tras la traición y decapitación de su "supervisor" por el mismo K'ak' Tiliw Chan, éste mandó a esculpir la estela (761 d.C.) (Martin y Grube, 2002: 221) que lo muestra portando un complejo tocado formado por tres medianos rostros que simbolizan a la Deidad Pájaro Principal. Como Primer Árbol del Mundo, el gobernante de Quiriguá sostiene en los brazos una Barra Ceremonial Bicéfala, al tiempo que usa un delantal del Dios C, que como he indicado en párrafos anteriores, representa lo divino y lo sagrado. Para completar su atuendo y representación, K'ak' Tiliw Chan usa sandalias del Dios de la Lluvia así como un pectoral de la Deidad Pájaro celestial.

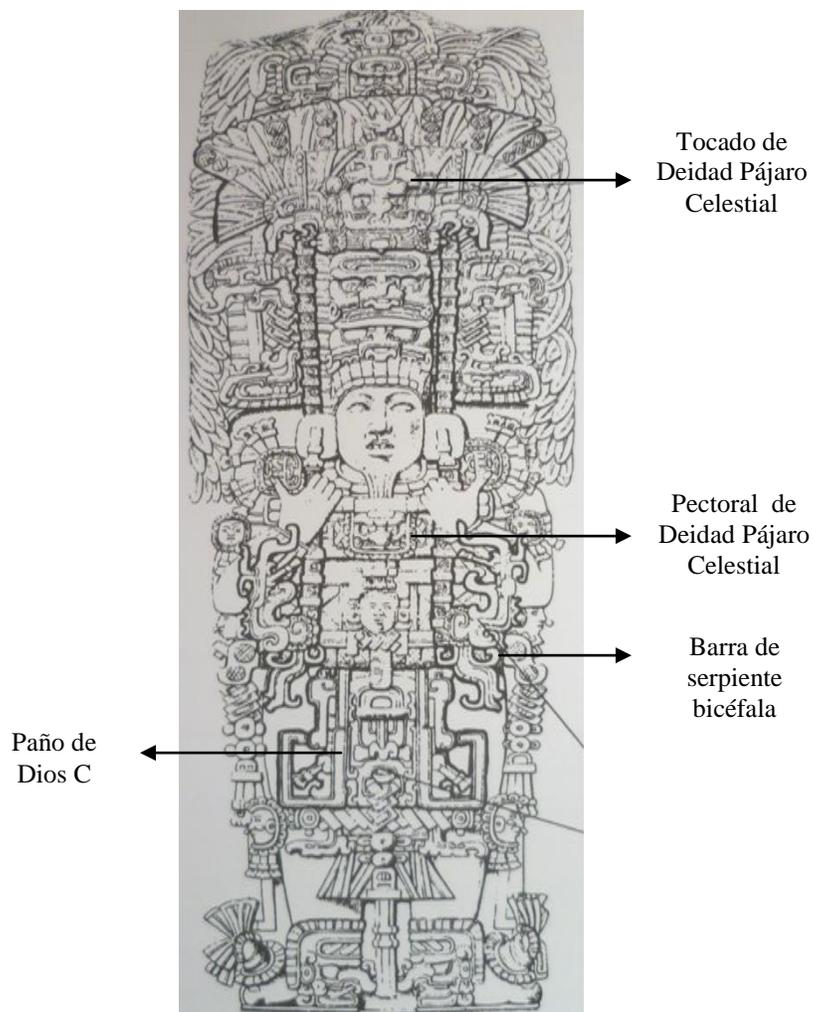


Fig. 11. Estela F de Quiriguá, lado sur. Tomado de Schele (1999).

En el lado norte de la misma -Estela F- ubicamos otro ejemplo del mismo gobernante como *Axis Mundi*, pero con algunas variaciones. El gobernante de Quiriguá es mostrado, al igual que en el lado sur de la escultura, con un enorme tocado constituido por tres mascarones de la Deidad Pájaro Principal y un pequeño rostro que adorna la parte superior del tocado. Los troncos y las ramas del Árbol sagrado están mostrados en el elaborado delantal del Dios C, que cubre los genitales del gobernante. Sin embargo, la Barra Ceremonial Bicéfala es figurada, en esta ocasión, por un cetro K'awil que es sostenido por el brazo derecho del señor. En la mano izquierda de éste se observa un pequeño escudo redondo y en su pecho un pectoral formado por un pequeño rostro que porta el glifo *Tzuk* que significa división (Freidel, Schele y Parker 1993: 137). Al igual que en el lado sur de la estela, K'ak' Tiliw Chan usa sandalias del Dios de la Lluvia.

En un tercer caso podemos encontrar la representación humana del Árbol del Mundo en la Estela 1 de Dos Pilas. Su dueño, Itzamnaaj K'awiil o Escudo Dios K, reinó entre 698 y el 726 d. C. Nacido en el exilio por la larga guerra que libró su padre B'alaj Chan K'awil contra Nuun Ujol Chaak de Tikal, por el título de Mutal, Itzamnaaj K'awiil se hizo retratar, en la Estela 1, en un exitoso evento bélico ocurrido en el 705 d. C., adscribiendo la victoria a su sucesor el Gobernante 3 (Martin y Grube 2002). De esta manera observamos a Escudo Dios K usando un cinturón, formado por dos bandas, que muestra su realeza (Schele y Freidel 1999: 77). Debajo de éste, el gobernante usa un delantal que le cubre hasta las rodillas. Como es de suponer la iconografía expresada en dicho delantal simboliza al Dios C, uno de los rasgos característicos del *Axis Mundi*, cuyo diente, se muestra prominente en los bordes inferiores de dicha deidad.

La vestimenta del Árbol del Mundo muestra un tocado que, aunque se encuentra esculpido de perfil, expone a la Deidad Pájaro Celestial en su lado frontal. Al igual que en la Estela F de Quiriguá, el glifo *Tzuk* se encuentra en el pectoral que adorna el pecho del gobernante. Además, Itzamnaaj K'awiil porta en su mano derecha un cetro K'awil, en su mano izquierda un escudo de forma redonda y usa también sandalias del Dios de la Lluvia.

Para los mayas clásicos, el árbol era un ente sagrado con el que hacían casas y herramientas, era fuente de variados alimentos, medicinas, tinturas y artículos vitales como el papel. Además, los troncos del árbol proveían combustible para los fogones y daban sombra a los patios. Por ello, los mayas escogieron dicha manifestación para el poder humano (Schele y Freidel 1999: 98).

EL GOBERNANTE COMO DUEÑO DE RECEPTACULOS DE FUERZAS DIVINAS

En Mesoamérica, la existencia de objetos imbuidos de fuerzas divinas fue una de las principales características de la religión desde los tiempos preclásicos (Lejarazu 2007). Ciudades como Palenque se distinguieron por mostrar en sus esculturas a sus gobernantes y reinas portando imágenes divinas que eran receptáculos de fuerzas sagradas. Con ellas, el poseedor se declaraba en una posición privilegiada, que le otorgaba poder ilimitado cuyo origen provenía de las acciones rituales como la oración y las ofrendas (Freidel, Schele y Parker 1993).

Por su parte Houston y Stuart (1996) sugieren que, al igual que en el Postclásico en el centro de México, las cortes mayas clásicas poseían abundantes imágenes de sus dioses comparables al *teixiptla*⁹ azteca. Un glifo (de la inscripción del templo 18 de Palenque) indican los autores, es identificado para este tipo de imágenes como **U-wi-ni-BAH**, *u winbah* (Fig. 12), cuyo significado se traduce a efigie o imagen en maya yucateco. De esta forma un glifo del mismo significado se encuentra en la Estela 15 de Dos Pilas.



Fig. 12. Glifo de “efigie” de Templo XVIII,

En las representaciones artísticas, añaden Houston y Stuart, las efigies de culto son normalmente exhibidas. En una imagen de Palenque un dios se muestra siendo desenvuelto, presumiblemente del paquete que lo encierra (Fig. 13). Sin embargo, exponen los estudiosos, los restos físicos de las imágenes clásicas de culto son raros ya que, al parecer, se fabricaron en madera y estuco en su mayor parte. Un ejemplo de lo argumentado, es una figura del Preclásico del dios de la lluvia Chaak, que fue descubierta por Ian Graham en una cueva (Stuart y Stuart 1977: 53, citado en Houston y Stuart 1996: 303). Por lo tanto, se tienen referencias textuales, iconográficas y de restos físicos de las efigies. En la actualidad, muchas de las imágenes religiosas aparte de ser vestidas, son envueltas en telas (Sophia Pincemin, comunicación personal 2012).

⁹ Con el objetivo de confesar sus faltas, los indígenas aztecas recurrían a deidades como Tezcatlipoca o Tlazoltéotl. En consecuencia, los penitentes se dirigían al sacerdote o *teixiptla* como representante de estas deidades (personificación de la deidad) para que éste, a través del espejo de los dioses, pudiera expiarlos durante rituales de confesión (Olivier 2004: 453).

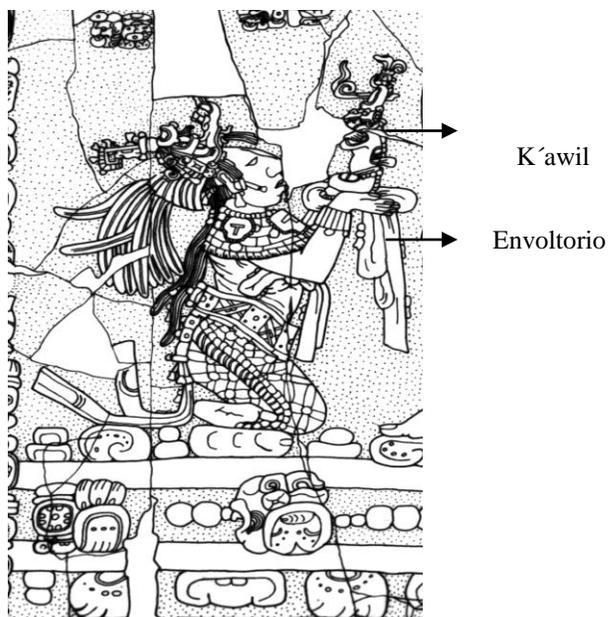


Fig. 13. Imagen del Templo XIV de Palenque. Dibujo de Schele, FAMSI.

Houston y Stuart agregan que en la Estela 1 de El Zapote, que data del periodo Clásico Temprano, se representa una imagen variante de Chaak. El texto en la parte posterior de la estela específica que el monumento pertenece al dios referido, que a su vez es la deidad de un señor local. Después el texto establece una equivalencia entre el dios y su monumento, como si ambos fueran el mismo. Las efigies también pueden tener la forma de vasos como en el Clásico Temprano. Al igual que el *teixiptla*, los dioses efigies son recipientes periódicos de la fuerza divina y el medio tangible a través del cual los dioses consumen sus ofrendas.

Otro ejemplo del gobernante como poseedor de receptáculos de fuerzas divinas lo encontramos en la Tableta del Palacio en Palenque. Aquí se muestra una variante de K'awil (como emblema de guerra), que al igual que en la imagen del Templo XIV de Palenque parece ser desenvuelto y ofrecido al gobernante, K'an Joy Chitam II (Martin y Grube, 2002).

El gobernante como receptáculo de fuerza divinas, fue al igual que su rol de chamán, un conducto por el cual las fuerzas sobrenaturales podían comunicarse con los seres humanos a través de la persona del gobernante. Al poseer éste la efigie, el poder del

dios era uno mismo con el señor maya. Así las ofrendas y sacrificios destinados a la deidad, constituían la parte tangible de su religión.

EL GOBERNANTE COMO DEIDAD A TRAVÉS DE SU ATUENDO Y EL RITUAL

Los atuendos mesoamericanos generalmente codifican una amplia variedad de información sobre los protagonistas humanos y divinos que los portan (Kubler 1969:5,7, citado en Morselli, 2004; Taube y Miller 2004). Entre los antiguos mayas, un número específico de atuendos rituales han sido identificados en la escultura y la pintura. Las reinas son frecuentemente escenificadas usando una capa de cuentas y una falda, que se complementa con un adorno de concha en la cintura, que puede simbolizar el vientre femenino (Taube y Miller 2004). Sin embargo, son los gobernantes quienes son mostrados vistiendo diversos trajes (Stephen y Houston 1995), que les permitían encarnar a las deidades así como profundos conceptos de origen y fertilidad, debido a la naturaleza del gobernante. Por ello, se ilustraba a los señores clásicos vestidos como el dios de la lluvia o como el *Axis Mundi* encarnado en el Primer Árbol del Mundo (Ver Fig. 11).

A pesar de los fuertes conceptos ligados a estas vestimentas, es constante la identificación del gobernante con los trajes que lo muestran como al joven dios del maíz y a su fertilidad. Si bien referí en el segundo capítulo la importancia del maíz en la mitología maya, he ahora de describir sus rasgos iconográficos, con el objetivo de identificar los elementos que lo constituyen en el atuendo real. Schele y Miller, señalan que el dios del maíz es representado como a un joven atractivo (1986: 53), con foliación de maíz que surge de su cabeza aplanada por la deformación craneal (Schele y Miller 1986, Freidel, Schele y Parker, 1993; Taube y Miller 2004: 109). Esta deidad está identificada con el conjunto de gemelos mayores quienes fueron el padre y el tío de los Héroes Gemelos y su representación más común es el danzante de Holmul (Schele y Miller 1999: 533; Taube y Miller, 2004: 109). Durante el Clásico Temprano, fue marcado con una línea en forma de anzuelo sobre su mejilla y cuya foliación emerge del glifo de maíz en lugar de la cabeza misma del dios (Schele y Miller 1986: 53).

Bajo circunstancias rituales la distinción entre los gobernantes y las deidades parecía ser sumamente vaga (Stephen y Houston 1995). Stephen y Houston refieren que

para el Posclásico mexicano, las vestimentas no representaban dioses, sino eran los mismos dioses (1995: 297). Durante el Clásico maya, en el sitio de Piedras Negras, los gobernantes encarnan al dios del maíz al usar ropa simple, con un tocado con brotes y hojas de maíz, como para reforzar las conexiones con la comunidad y la agricultura (Taube y Miller 2004: 67). En Palenque, el Tablero de la Cruz (Fig. 14) muestra a Chan-Bahlum vestido con elementos del atuendo del dios del maíz y sosteniendo al dios *K'awil*. Por ejemplo, Chan Bahlum lleva consigo un cinturón de cuentas, pendientes y el medallón del Monstruo *Xoc-spondylus*, además lleva el faldellín de cuentas (Maudslay 1889-1902, citado en Taube y Miller 2004). El peinado, pareciera representar los largos cabellos del elote, acompañado por un árbol personificado, tal como se muestra en los tableros del Templo de la Cruz y tableros del Templo del Sol. Chan Bahlum personifica, según Maudslay, al maíz emergente de una cabeza Cauac hendida (Maudslay 1889-1902, citado en Taube).

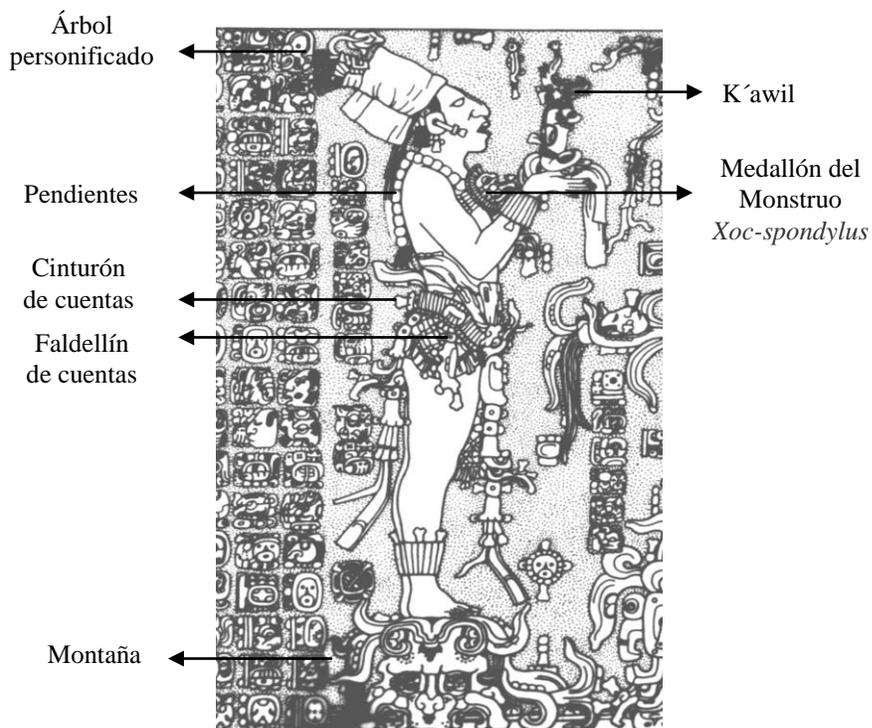


Fig. 14. Tablero de la Cruz, Palenque. Dibujo de Schele, FAMSI.

En Copán podemos observar un ejemplo del soberano como danzante de Holmul¹⁰, otra representación variante del dios del maíz. En la Estela H se muestra a Waxaklajuun Ub'aaah K'awiil (Dieciocho Conejo) portando una armazón de espalda (Anne Dowd comunicación personal con Taube), notablemente similar a los del danzante Holmul (Maudslay, 1889-1902, citado en Taube: 9). En este caso, un ave con alas de serpiente se alza sobre una banda celeste que contiene el fardo -que en este caso es una cabeza esquelética- del dios solar que lleva como sombrero el llamado elemento cuadripartita (Maudslay, 1889-1902, citado en Taube). Así el gobernante se liga claramente con representaciones de maíz emergente que surgen de la parte superior de su tocado. Martin y Grube indican que Dieciocho Conejo se exhibe en rituales de personificación, es decir, transformaciones chamánicas por medio de las cuales invocaba su poder y aseguraba su bendición (2002: 204).

Los casos expuestos nos muestran que el reclamo del poder durante el Clásico maya se basó, en una importante parte, en considerarse la extensión misma de las divinidades, cuyas fuerzas se apoderaban del gobernante y lo convertían en el principal intérprete y conocedor de la voluntad, las obligaciones y las retribuciones que la humanidad debía satisfacer y cumplir. Las vestimentas usadas por los señores reforzaban este concepto, pues se creían receptáculos de lo sobrenatural, que al momento de ser portado por el gobernante, lo transformaban en la esencia misma del dios en cuestión.

TÍTULOS Y NOMBRES DIVINOS PARA EL GOBERNANTE

Taube y Miller (2004) señalan que en muchas partes de Mesoamérica los individuos fueron nombrados por el día del calendario de 260 días que nacieron o fueron bautizados. Debido a que el calendario de 260 días era un calendario adivinatorio, todos los nombres tenían

¹⁰ El danzante de Holmul es la deidad tonsurada masculina con cabeza de maíz que generalmente aparece como un danzante ricamente ataviado. Incluso en las escenas de canoas, en donde la danza es imposible, sostiene sus brazos en una pose de danza. Habitualmente, la deidad del período Clásico está cubierta por una gran cantidad de cuentas, pendientes y diademas de jade (Miller y Taube 2004: 109). El traje más complejo que utiliza el joven señor (Coe 1978: 95, citado en Taube 1985: 9) nota las siguientes características: “armazón que portan en la espalda en forma de ave con alas de serpiente en la parte superior; un nicho de banda celeste que contiene el fardo principal, un cuadrúpedo indefinido, sentado en un trono con marcas Cauac; y, finalmente, un complejo pendiente posterior”.

augurios muy específicos. Este nombramiento, indican los estudiosos, se impuso en el centro de México, Oaxaca y en partes de la región del Golfo. Los nombres eran utilizados por diversas generaciones de una misma familia y en el momento de la conquista, los mayas de Yucatán, tenían nombres del linaje al cual pertenecían. En el caso de los mayas del Clásico, los nombres eran a menudo característica de un linaje en particular. Así, los nombres mayas frecuentemente incorporaban a los animales más significativos de su mundo natural, tales como el jaguar, la serpiente, el quetzal, el murciélago, el tapir y el pecarí, entre otros (Martin y Grube 2004).

La escritura jeroglífica maya, añaden los especialistas, también revela que la nobleza maya poseía un gran número de títulos, de los cuales, sólo algunos han sido descifrados. Entre éstos rangos se describe: al Señor (*ahau*), Sagrado Señor (*ch'ul ahau*, sólo se aplicaba a los gobernantes), o Señor del Sol (*kinich*). Un estrato secundario de gobernantes, es decir, gobernadores regionales probablemente, eran conocidos como el título de *sahal*, designado por nacimiento o nombramiento. Tanto un *sahal* como un *ch'ul ahau* podían añadir nombres o números de cautivos a sus propios nombres. Así el *ajaw* de Yaxchilán Pájaro Jaguar se nombra "el de los 20 cautivos" (Taube y Miller 2004: 124).

Por su parte, Stephen y Houston destacan que los gobernantes mayas clásicos hicieron reclamo directo de su divinidad, a través del significado de ciertos títulos reales que usaban el signo *K'ul*. El llamado "Glifo Emblema", un título exaltado y usado únicamente por los gobernantes, fue el más importante de estos (Stephen y Houston, 2004). El "Glifo Emblema" incluía el término para "señor" (*ajaw*), el nombre del lugar sobre el cual el señor ejercía su dominio, y –como un atributo distintivo- el término *k'ul* (sagrado o santo) (Fig. 15) dando lugar a la expresión "Sagrado Señor de (lugar de dominio)" (Mathews1991:24; Stuart 1993: 326, citado en Stephen y Houston 1995: 295).



Fig. 15. Glifo emblema de Tikal. Tomado de FAMSI

El atributo de santo atribuía al gobernante cualidades sagradas que lo distinguían de otros señores, una cualidad que presupone un reclamo a la divinidad o, más precisamente, el estatus de dios. En una interesante estructura, indican Stephen y Houston, el epíteto de *k'ul ahaw* es común sólo durante el periodo Clásico Tardío (Houston 1989:55, citado en Stephen y Houston 1995: 295).

Un argumento puede ser que el “Glifo Emblema” reflejó una necesidad por nuevos y más exaltados grados en sociedad y una distinción entre el gobernante y un creciente número de nobles, muchos de descendencia real (Stephen y Houston 1995). También se observa un creciente énfasis en la realeza femenina, quien usa el título honorífico de *k'ul ixik* (sagrada mujer), cercano al título del gobernante. Para restringir el número de *ahawob* (señores), los gobernantes pudieron haber utilizado el recurso de descendencia bilateral para definir derechos paternos y maternos, a través de líneas de sangre, un patrón bien documentado entre los gobernantes mixtecos, quienes vivían en un contexto social que sólo podría ser penetrado legalmente por nacimiento (Spores 1967:141, citado en Stephen y Houston 1995: 295). No obstante, la evidencia jeroglífica maya muestra que existió más flexibilidad, que entre los mixtecos (Stephen y Houston 1995: 295).

Otro reclamo de divinidad, añaden los autores, es evidente desde los nombres personales de los gobernantes mayas porque muchos de estos incorporan referencias a deidades. Uno de los más comunes inicia con el elemento *K'inich* (rostro de sol, un nombre

descriptivo del sol), como en K'inich Kan Balam (Rostro de sol, Serpiente-Jaguar). Otro nombre real describe aspectos de deidades, como el gobernante de Yaxchilán, "Itsamnah Jaguar" (ampliamente conocido como "Escudo Jaguar"). Itsamnah llegó a ser el nombre más importante de la deidad conocida como Dios D y dos gobernantes del Clásico compartieron el nombre de Itsamnah K'awil.

K'awil, indican Stephen y Houston (1995) es el nombre de otra deidad de gran importancia (denominada Dios K), sin embargo, otros nombres reales más descriptivos son menos opacos: por ejemplo, "Chaak es nacido del sol", "K'inich es nacido del cielo", "K'awil es invocado" y "K'awil es nacido" (Chaak es el Dios de la Lluvia, *K'inich* el Dios del Sol). Debido a sus importantes implicaciones, algunos de estos nombres fueron utilizados por más de una generación y sus componentes finales fueron el nombre de la deidad, precedido por glifos que proveyeron el título o las modificaciones del nombre del dios a utilizar (Stephen y Houston 1995: 295).

Los nombres y títulos reales no sólo significaron un rasgo distintivo del gobernante hacia sus parientes nobles, sino que son una valiosa fuente de información que nos permite entender las cualidades, personalidad, temperamento (Sheseña 2011), e incluso la relación que el gobernante mantenía con los dioses. García Barrios y otros (2004), exponen que, incluso, los gobernantes mayas usaban apelativos para sus nombres que incluían referencias concretas de escenas mitológicas de dioses, enlazándose así con el dios mencionado en el momento mítico concreto, y haciendo suyos los logros del dios durante el episodio elegido. Por estas razones, aquellos, fueron enfatizados constantemente en el arte maya, medio oficial de legitimación y propaganda real.

EL GOBERNANTE PROTEGIDO POR EL CIELO Y SUS HABITANTES

El cielo, es descrito por Taube y Miller (2004) como una fuente de misterio, un reino sobrenatural constituido por trece niveles y enteramente distinto al de los seres humanos, ya que, a diferencia de los reinos de la tierra y el inframundo, aquel no podía ser penetrado por seres humanos. Su concepto de sacralidad, indican los especialistas, fue ligado continuamente a su proximidad al paraíso, y por ello, los santuarios y templos

sagrados fueron constantemente ubicados en la cima de altos promontorios tales como montañas y pirámides.

Por su parte, Baudez (1998, 2004) añade que en la época Clásica el cielo era generalmente representado como un monstruo bicéfalo con cuerpo arqueado y cabezas idénticas o contrastadas (la una viva, la otra descarnada) como en el Dintel 3 del Templo IV de Tikal. Existe una forma comparable a dicha escultura en la Estela 19 de Kaminaljuyú, pues un antropomorfo enmascarado –posiblemente un bacab- se apoya sobre el suelo con una rodilla, al mismo tiempo que sostiene sobre su cabeza una serpiente de dos cabezas distintas: realista la izquierda e invertida la derecha.

Posiblemente para suprimir toda ambigüedad, el cuerpo del monstruo celeste consta de una faja celeste compuesta por tableros con signos de astros y atributos del firmamento (Baudez 1998; Taube y Miller 2004) (Fig. 16). Taube y Miller, exponen al respecto, que a estas composiciones también se les conoce como “bandas de cielo” y aparecen con los olmecas del Formativo (2004: 154).

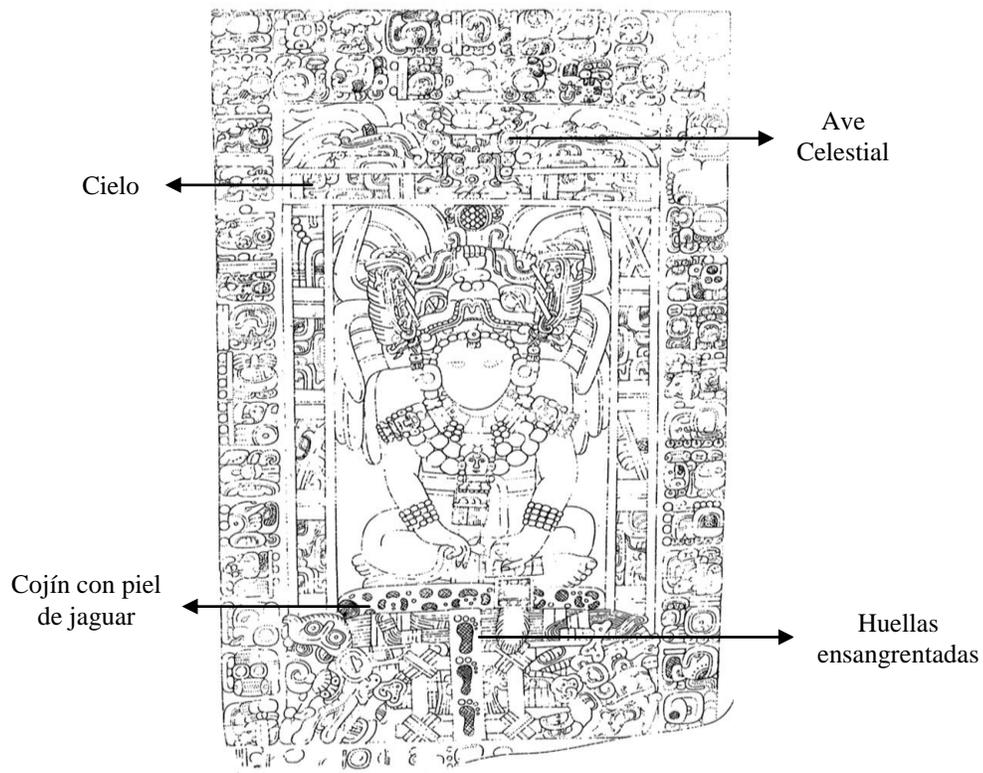


Fig. 16. Estela 25 de Piedras Negras, escena de ascensión de K'inich Yo'al Ahk I. Dibujo de Montgomery, FAMSI.

A diferencia de Taube y Miller, Baudez sostiene que el cielo carece de la función misteriosa atribuida al mundo subterráneo donde se lleva a cabo la transmutación de la muerte en vida (2004). Sin embargo, añade el estudioso, el cielo es la morada del sol diurno, que adopta la apariencia de un ave (quetzal o guacamaya) y se trata también del hogar de los ancestros y de ciertos espíritus, entre ellos el rayo personificado que brinda protección al soberano.

En este sentido, Baudez expone que el cielo se halla generalmente definido por sus habitantes (1998, 2004). Si bien ya he indicado que el sol forma parte de la comunidad celeste, también señalamos que era habitada por los ancestros, cuya descripción como seres antropomorfos, los caracterizan con rostros “grotescos”, es decir, un rostro deforme que nos indica que estamos ante seres sobrenaturales ya sea parcial o totalmente humanos (Fig. 17). De la misma forma, el firmamento puede estar habitado por seres sobrenaturales que, de acuerdo con el especialista, son espíritus. Así, estos seguirán habitando la bóveda celeste durante el Clásico tardío, tal como se muestra en la puerta interior del Edificio 22 de Copán y en las estelas 1 y 2 de Ixlú (Ver Fig. 17), donde los seres sobrenaturales y los ancestros se encuentran reunidos en medio de trazos en forma de S (Baudez 2004).

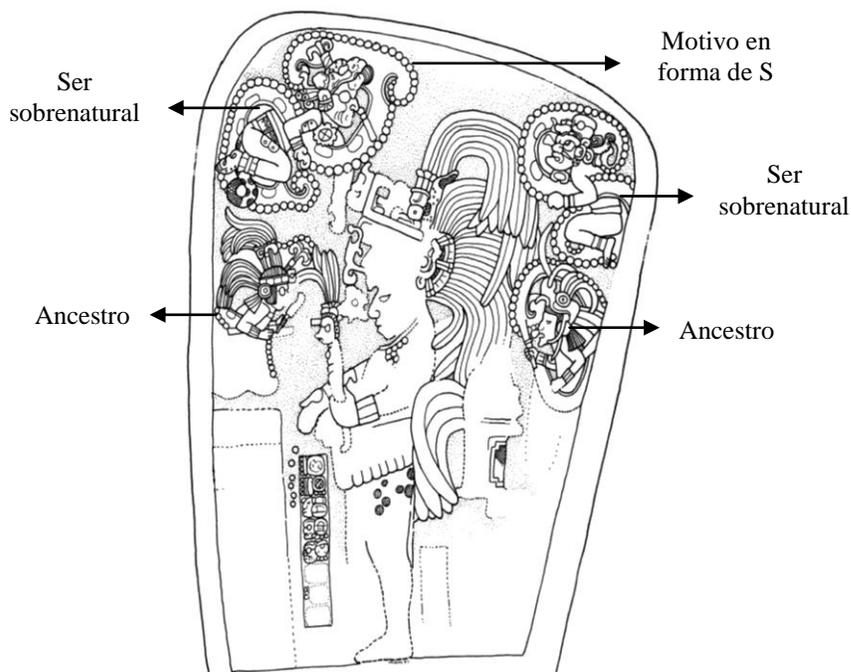


Fig. 17. Estela 2 de Ixlú, ancestros y seres sobrenaturales son representados juntos. Dibujo de Schele, FAMSI.

La presencia del cielo en ayuda del gobernante al momento de legitimarse se encuentra también en la Estela 25 de Piedras Negras, cuya escena muestra un interesante ejemplo. Ésta, representa la ascensión de K'ínich Yo'nal Ahk I en el año 603 d.C. Dicha estela, destacan Martin y Grube (2002), estableció un tema inaugural (la llamada escena de “nicho”) al mostrar al nuevo gobernante sentado en un palanquín o litera muy decorada, elevada simbólicamente al cielo. Un cojín de piel de jaguar se ubica sobre una efigie de bejuco con forma de caimán que conforma su trono, techado por un dosel que representa al cielo, y coronado por el gran pájaro celestial, Itzamnaaj. El asiento se alcanzaba mediante una escalera, envuelta por una tela marcada por la huellas de los pies ensangrentados del gobernante, producto del sacrificio de una víctima en la base. De una forma semejante, señalan los especialistas, el gobernante es enmarcado por el cielo como en el Dintel 3 del templo IV de Tikal.

Un ejemplo que refiere la presencia de los ancestros y los seres sobrenaturales, lo escenifica la Estela 31 de Tikal. La escultura perteneciente al Clásico Temprano muestra al soberano en turno invocando a su antecesor y ascendiente, haciéndose representar bajo su retrato en aras de garantizar su legitimidad o solicitar su protección, o ambos propósitos. Con estos propósitos se presenta al Siyaj Chan K'awiil (Cielo Tormentoso) situado bajo su padre Yax Nuun Ayiin (Nariz Volteada) (Martin y Grube 2002: 35), quien es un gobernante difunto, pues en lugar de mandíbula tiene una mano vista de perfil que simboliza el fin y la muerte (Baudez 2004).

ANCESTROS Y DIOSES QUE LEGITIMAN LOS RITOS DEL GOBERNANTE

Los dioses y los ancestros representaron para los antiguos gobernantes, el respaldo y el conocimiento necesarios para llevar a cabo los diversos ritos que permitirían el buen funcionamiento del mundo, legitimarían el uso del poder y justificaría la comunicación con aquellos seres sobrenaturales. Como los primeros habitantes de la tierra, éstos poseían todo el saber para realizar todas las actividades conocidas en la forma “ideal” o “correcta” (Vogt 1993), tales como cultivar la tierra, cuidar de los animales, preparar los alimentos, construir las casas, y sobre todo, la forma “ideal” de llevar a cabo los rituales.

Debido a esta concepción y a la importancia del ritual, es frecuente observar en la iconografía maya clásica, la presencia de entidades sobrenaturales que han sido invocadas como testigos o participantes para legitimar los actos rituales del gobernante, pero sobre todo, para supervisar que dichos actos ocurrieran de la forma en que fueron realizados desde el principio de los tiempos. Lo anterior, provee la legitimación a partir de un hecho regulado correctamente y obedecido en tiempo y forma.

Por su parte, López Austin (1998) expone las causas de regular la práctica correcta de los rituales al indicar que: 1) Todo rito es una expresión y cuando esta es comunicativa, debe ser convincente, lo que implica una formalidad mayor, es decir, que la comunicación obliga a la observación de estrictas reglas de cortesía, aun en el caso de que el mensaje sea agresivo; 2) La operación puede poseer un alto grado de dificultad o un costo elevado como requisitos de eficacia, pues supone formas de cumplimiento de obligaciones mutuas en una relación de reciprocidades estrictamente establecidas; 3) El rito obedece a un conjunto de principios técnicos que se suponen que garantizan su eficacia; 4) La sobrenaturaleza es muy peligrosa y, por ello, el ejecutante debe protegerse de sus peligros que suponen un acto seguro de sí, o al menos, no demasiado riesgoso; 5) El rito adquiere sacralidad cuyo origen se deriva de que los ritos fueron instituidos por los dioses mismos en el momento de la creación; 6) En términos prácticos –y psicológicos- el creyente debe justificar la falibilidad de su acción ritual. Si no alcanza los propósitos pretendidos puede atribuir su fracaso no al rito mismo, sino a alguna falla voluntaria o involuntaria, ya que el rito tiene una eficacia empíricamente demostrada por generaciones; y 7) El rito suele cristalizarse como una forma obligatoria de conducta que liga al fiel y lo identifica como parte de una comunidad, creándole responsabilidades sociales. Máximo ejemplo de esta última, indica Wright (2011), son las representaciones rituales del gobernante.

Esta regulación identificada por López Austin evidencia la importancia de contar con una acción comunicativa en la que, la guía y el conocimiento que los ancestros y los dioses proporcionaron, sea constante para una formal comunicación entre hombres y un ser sobrenatural (Venturoli 2009).

Houston y Stuart (1995) observan que los textos e iconografía mayas identifican esta comunicación con los seres sobrenaturales a partir de figurar éstos como testigos en las

ceremonias reales. Varias descripciones, indican los especialistas, escenifican seres sobrenaturales que flotan en nubes (ver Fig. 17) o sobre el acto ritual manifestándose como participantes o testigos en ceremonias. Una inscripción del panel 2 de Piedras negras, registra el “recibimiento” de un casco de guerra por un gobernante “junto con su(s) dios(es)” ya que una triada de deidades es nombrada, como en el caso de Palenque. Después en el mismo texto se lee “el señor conjuró a sus dioses”, una frase que indica que los dioses fueron llamados a participar como testigos (Houston y Stuart 1995: 201) y legitimadores del acto.

Para ilustrar la participación de los ancestros como testigos en los ritos, la Estela 3 de Caracol (Fig. 18) me muestra un ejemplo. En esta escena Kan II -séptimo en la línea de sucesión- aparece con un atuendo muy elaborado, portando una barra ceremonial de cabeza de serpiente que se ubica de forma transversal a lo largo de su pecho. En la parte superior de la imagen, se representa al cielo, del cual surgen hocicos abiertos de serpientes que muestran al padre de Kan, quien supervisa un acto de sangría ritual del gobernante en turno, experiencia utilizada siempre como reclamo de la herencia legítima (Martin y Grube 2002).

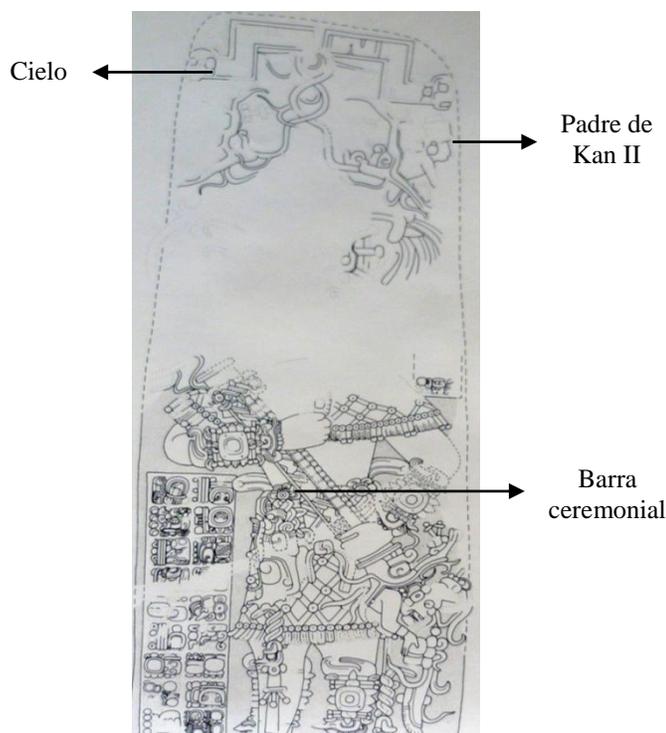


Fig. 18. Estela 3 de Caracol. Tomado de Beetz y Satterhwaite (1981).

La insistencia de personificar a los dioses y a los ancestros como testigos y supervisores en los ritos desde el periodo Preclásico Superior (Baudez 1998) evidencia la trascendencia de referirse a los primeros hombres para establecer regulaciones que legitimarían el poder político en diversos contextos, incluso en aquellos donde los conflictos de linajes fueron frecuentes, tal como ocurrió durante el Clásico Tardío.

EL GOBERNANTE COMO DANZANTE

Desde principios del siglo VIII, la escultura maya presenta personajes que no apoyan los dos pies en el suelo, según lo impone la costumbre, si no que levantan un talón o inclusive ambos, en contados casos (Baudez 2004: 235). Tras casi un siglo de investigaciones, en el que estudiosos como Michael Coe y Elizabeth Benson (1966: 16) comprendieron que aquella posición indicaba danza, Nikolai Grube descifró en 1999 el glifo de *ak'ot* que indicaba la acción de bailar (Schele 1993:255) en los monumentos mayas clásicos. A este aporte también lo confirman las imágenes donde los brazos y el taparrabo de los retratados parecen balancearse o las plumas moverse (Baudez 2004: 235). Éstas características de representación pueden observarse, de igual manera, en la cerámica y las pinturas murales del sitio de Bonampak, donde éstas tienen la particularidad de presentar danzas contextualizadas (Baudez 2004).

Numerosos especialistas (Freidel, Schele y Parker 1993; Grube, 2002; Taube y Miller 2002; y Baudez 2004) han señalado la importancia que la danza desempeñó en el ritual religioso mesoamericano. Entre los antiguos mayas, tal significación puede ser comprendida si consultamos los episodios mitológicos protagonizados por los Gemelos Hunahpú e Ixbalanqué, narrado en el Popol Vuh. Según este documento, después de que los Héroes Gemelos sobrevivieran a una serie de pruebas y juegos de pelota con los Señores de Xibalbá, planearon engañarlos para matarlos, al permitir que se les diera muerte a ellos primero en los hornos hechos con grandes ramas. A continuación, sus huesos fueron molidos y arrojados a un río cercano por los de Xibalbá (Popol Vuh, traducción de Recinos: 94). Al quinto día, los gemelos salieron de ahí como hombres-peces y, al otro día, se presentaron pobres y avejentados. Entonces “obraban muchos prodigios. Quemaban casas como si de veras ardieran y al punto las volvían a su estado anterior. Muchos de los de

Xibalbá los contemplaron con admiración. Luego se despedazaban a sí mismos se mataban el uno al otro; tendíase como muerto el primero a quien había matado, y al instante lo resucitaba otro” (Popol Vuh, traducción de Recinos: 95). Esto, lo hacían mientras bailaban y lograron así tentar a los Señores de Xibalbá para que ellos mismos permitieran ser sacrificados. Cuando esto ocurrió los gemelos no los revivieron, y así los gemelos derrotaron a la muerte y expulsaron a los de Xibalbá del mundo de los seres humanos (Popol Vuh, traducción de Recinos: 95-99).

Como hemos visto en este segmento de la mitología maya, la danza está impregnada de una enorme capacidad sobrenatural de regenerar la vida (Freidel, Schele y Parker 1993: 271), para dar paso a la creación. Esta idea, fue desarrollada e ilustrada por los artesanos clásicos en numerosas representaciones, en donde se muestra al gobernante danzando con objetos y animales en las manos acompañado en diversas ocasiones, por su esposa, *sajales*, enanos y jorobados (Taube y Miller 2004: 73), quienes frecuentemente ostentan la misma acción, como en los dinteles 5 y 53 del sitio de Yaxchilán. En consecuencia, exhibir al soberano como danzante, lo situaba como a un ser sobrenatural, cuyos propósitos podían establecerse al identificar los objetos, animales o vestimenta¹¹ que el gobernante portaba y usaba. Con el objetivo de identificar el elemento epigráfico y la iconografía que nos permitan reconocer las escenas de danzas reales, a continuación describiremos en qué consisten algunos de esos elementos, tomando en ejemplo los más representativos.

El elemento epigráfico que muestra al señor clásico en su aspecto de danzante, es el glifo *ak'ot* que indica la acción de bailar. Su traducción por Grube identificó a la danza como a una de las acciones públicas representadas con mayor frecuencia por las cortes mayas (Freidel, Schele y Parker 1993: 255). En este sentido, existen diversas variantes de dicho glifo.

Un rasgo iconográfico que indica la dinámica acción de danzar es, sin duda, la posición del sujeto representado (Freidel, Schele y Parker 1993). En la escultura y la pintura clásicas se observa, como he indicado líneas atrás, a personas que levantan un talón o inclusive ambos con movimientos drásticos de los brazos. Mientras que en algunas

¹¹ Para ampliar la explicación sobre estos objetos, animales y vestimentas ver: Schele 1993

escenas los participantes mantienen ambos brazos a la altura de la cintura, otros sostienen los brazos en el aire en posición de “L” o “V” (Freidel, et al., 1993: 256).

Freidel, Taube y Miller (1993; 2004) destacan que la nobleza maya realizó una amplia gama de danzas. Entre las más representativas podemos ubicar la danza de la serpiente, en cuyo proceso el gobernante sostenía en las manos una boa viva (Fig. 19). Este animal y su posición en las manos del gobernante, es un elemento iconográfico importante al momento de identificar al señor clásico como danzante. En menor grado fueron representados los bailes con aves (Taube y Miller 2004), posiblemente debido a las fuertes nociones conferidas a las serpientes. Taube y Miller (2004) señalan que estas nociones fueron tres: la serpiente como agua, cielo y portadora de agua. Por ello, en el pilar de la casa D de Palenque es posible observar a Pakal como danzante con una serpiente en la mano izquierda.

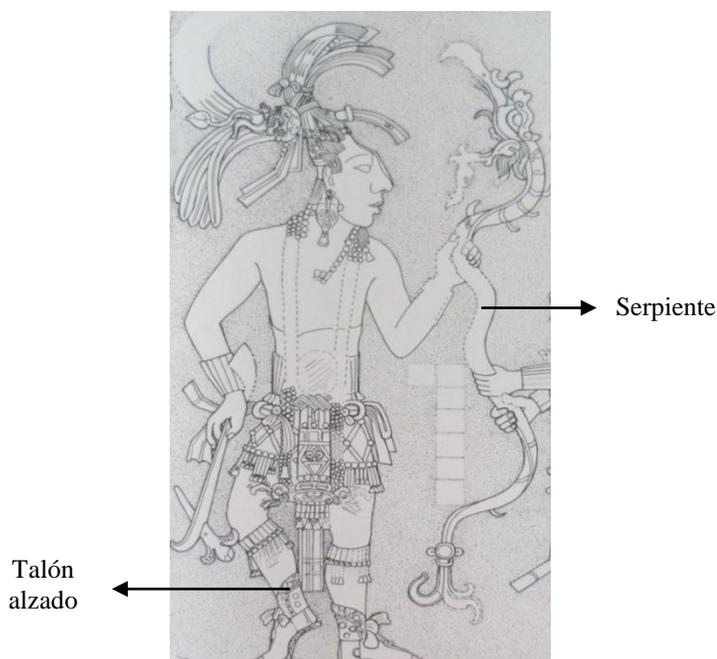


Fig. 19. Pilar de la casa D de Palenque. Dibujo de Merle Green, tomado de Freidel y otros (1993).

Diversos objetos sagrados también fueron exhibidos en las danzas clásicas al tiempo que fueron empuñados por los gobernantes (Fig. 20). Entre estos se encuentran los báculos

de asas llamado *hasaw-ka'an*¹² (Fig. 20a), los cetros árbol llamado *xukpi*¹³ (Fig. 20b), los cetros de K'awil (Fig. 20c) y los bultos (Fig. 20d), estos últimos sostenidos por las reinas (Freidel, Schele y Parker 1993; Taube y Miller 2002). Schele y otros (1993) exponen que dichos objetos denotaban el poder y connotación social a su poseedor, ya que en las danzas los objetos ampliaban su poder pues acumulaban la experiencia en grado mucho mayor al de cualquier humano individual, razón por la cual se les consideraba poderosos guías infalibles. En el sitio de de Yaxchilán encontramos diversos ejemplos de objetos sagrados en las danzas realizadas por Pájaro Jaguar y su familia.

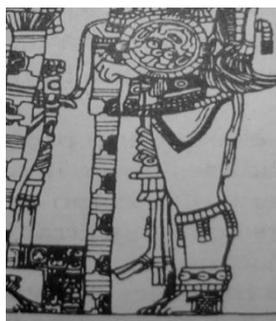


Fig. 20a



Fig. 20b

¹² Según Schele, Freidel y Parker (1993: 476) “En la mayor parte de las apariciones del verbo “bailar” va seguida de una frase prepositiva con respecto a la cual Peter Mathews sugirió [...] que hacía referencia a los objetos que los danzantes tenían en la mano. Con base en esta pista encontrada por Stephen Houston (1985), Nikolai Grube ha sugerido que los bailes se llamaban según esos objetos. Así, el báculo de asas se denomina con la secuencia fonética ha-sa-wa-ka’an”. Matthew G. Looper (2003, citado en Iwaniszewsky y Galindo 2006: 15) sugiere que el nombre del baile, *jasaw chan*, denota la acción de dividir o aclarar/despejar el cielo durante la llegada de las lluvias, o de marcar la mitad del año (referente a la fecha solsticial para señalar la división del año). Por lo tanto, este cetro era propiciador de buenos climas para los cultivos.

¹³ Schele, Freidel y Parker (1993: 476) exponen que el nombre de este cetro fue descifrado en 1991 con base en un patrón de sustitución para la cabeza de murciélago. En resultado, Grube señaló que el murciélago sustituye a al *xa* fonético en diversos contextos de Yaxchilán. La investigación ulterior vinculó de manera específica el término para ave que se denomina *xwukip*. Looper (2003, citado en Iwaniszewsky y Galindo 2006: 15) explica que el cetro concuerda con Copán y Yaxchilán, nombres que se relacionan con aves. Además, el especialista indica que el *Xupik* también puede estar relacionado con el clima y el cultivo.



Fig. 20c

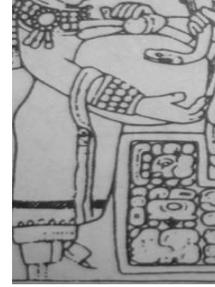


Fig. 20d

Fig. 20. Objetos sagrados utilizados en danzas clásicas; a) Báculo; b) cetro ave; c) cetro K´awil; d) Bulto.

Un ejemplo en contexto que ubica la danza clásica de serpiente puede localizarse en el dintel del sitio R. En esta escultura se observa a Pájaro Jaguar y al *sahal* que gobernaba la población de Yaxchilán bailando. Éste se ubica frente ante su gobernante participando en un importante rito. En esta escena ambos hombres llevan complejos tocados con báculos *hasaw-Ka´an* insertados en ellos, adornos de esterillas y juncos y largas plumas sobre la cabeza y la espalda, mientras ambos bailan con serpientes vivas. Pájaro Jaguar se inclina hacia su *sahal*, alzando la pierna izquierda al bailar y sosteniendo una constrictor con ambas manos. El *sahal* sostiene una serpiente más pequeña en la mano derecha y extiende la izquierda hacia su señor alzando menique e índice (Freidel, Schele y Parker 1993: 270).

Por otro lado, en el tablero del Templo 14 del sitio de Palenque se observa otro ejemplo de danza, esta vez en un medio acuático. Ésta escena retrata a Kinich Kan Balam II, quien danza en dirección de su madre que lo espera tendiéndole un pequeño K´awil para que él lo tome (Schele, Freidel y Parker 1993: 277). La madre, *Apho Hel*, está sentada y viste un cinturón y una capa ricamente adornada que sobresalen de su huipil. Su tocado es el Monstruo Cuadripartita. Kinich Kan Balam por su parte, viste un taparrabos que se balancea por el movimiento de la danza. Porta al dios Jaguar del inframundo en su cinturón y al árbol personificado en su tocado. La tableta nos muestra al gobernante muerto después de derrotar a los señores de Xibalbá. Él baila desde el inframundo acuoso para ser saludado por su madre, quien le da la bienvenida al grupo de los antepasados triunfantes (Schele y Miller 1986: 272).

La dinámica iconografía presente en los diversos monumentos clásicos escenifican a la danza como a un acto persistente y esencial para la mayor parte de los ritos mayas. Sin embargo, más importante fue mostrar al gobernante como al danzante mitológico que, con sus movimientos, regeneraría la vida con el triunfo sobre la muerte, tal como los hicieron los Héroes Gemelos. El uso de animales, objetos sagrados y vestimentas en las danzas, reforzaron el concepto de fertilidad y humedad necesarias para la producción de alimentos y el manejo legítimo del poder.

EL GOBERNANTE COMO JUGADOR DE PELOTA

El juego de pelota maya fue un peligroso deporte que requirió la habilidad de manipular un pesado balón de caucho, utilizando únicamente las caderas y los codos, donde frecuentemente el juego terminaba en sacrificio del perdedor (Schele y Miller 1986; Taube y Miller 2002; Baudez 2004). Baudez (2004) y Freidel y otros (1993), destacan que si bien los aspectos deportivos y espectaculares de los juegos de pelota no son desdeñables, su función era de índole religiosa, ya que el juego era ante todo un rito tanto para los antiguos mayas como para todas las civilizaciones mesoamericanas.

Por su parte, Freidel, Schele y Parker (1993), añaden que los orígenes e importancia del juego de pelota se encuentran en las narraciones míticas de los Héroes Gemelos en el *Popol Vuh* (1993: 344). En este sentido, dicho texto narra que después de la derrota y muerte de los gemelos de la primera generación, Hun-Hunahpú y Vucub-Hunahpú, por los señores de Xibalbá, una rata le mostró a los gemelos Hunahpú e Ixbalanqué el sitio donde su padre y su tío habían escondido su equipo de juego de pelota antes de marchar y morir en Xibalbá. Aquellos comenzaron a jugar pelota, acto que molestó a los Señores de la Muerte. Éstos los hicieron llamar para matarlos, pero los gemelos no cayeron en las trampas que les pusieron, lo cual desesperó a los Señores de Xibalbá, quienes retaron a Hunahpú e Ixbalanqué a un juego de pelota del que éstos resultaron ganadores (*Popol Vuh*, Traducción de Recinos 1995: 75, 84, 85). En los siguientes juegos los gemelos jugaron a empatar con los señores y pasaron la noche en una casa diferente, sin embargo, en la Casa de los Murciélagos un murciélago arrancó la cabeza de Hunahpú. Ixbalanqué preocupado por la suerte que tendrían en el próximo juego, labró en una calabaza la cabeza de su

hermano logrando que ésta hablara. Entre tanto, la cabeza original de Hunahpú sirvió como pelota contra los Señores de la Muerte. En un previo trato con un conejo Ixbalanqué sustituyó nuevamente la cabeza de Hunahpú al resto de su cuerpo y éste volvió nuevamente a la vida (*Popol Vuh*, Traducción de Recinos 1995: 90-91).

La importancia del juego de pelota en la vida religiosa maya se centra, como se vio en el relato, en el triunfo de la vida sobre la muerte, implícito en la derrota de los Señores de Xibalbá para restablecer el tiempo y permitir la creación del mundo. Este concepto fue recreado una y otra vez en grandes ceremonias y con frecuencia los gobernantes mayas se enfrentaban a cautivos en juegos igualmente amañados (Freidel y otros 1993: 349). Estos enfrentamientos, fueron una de las principales responsabilidades del gobernante clásico, ya que son numerosos los monumentos en los que se muestra al gobernante como jugador de pelota (Taladoire 2001, citado en Wright 2011:87).

Un jugador de pelota maya usaba normalmente un acolchonamiento de algodón en torno a la pelvis, una almohadilla de idéntico material y pesado protector en forma de “U” llamado “yugo” en la cintura, una gruesa almohadilla alrededor del antebrazo, una rodillera en una sola pierna y un faldellín de piel hasta la pantorrilla sobre el taparrabo (fig. 21). Los jugadores a veces empuñaban una piedra de mano, usada tal vez para poner la pelota en juego. Entre los implementos de juego se incluían el tocado y otros símbolos de dioses importantes, lo cual indica que los jugadores probablemente asumían los papeles de seres cósmicos que elevaban su juego al nivel de un gran drama cósmico (Schele y Miller 1986: 244; Freidel, Schele y Parker 1993: 341).

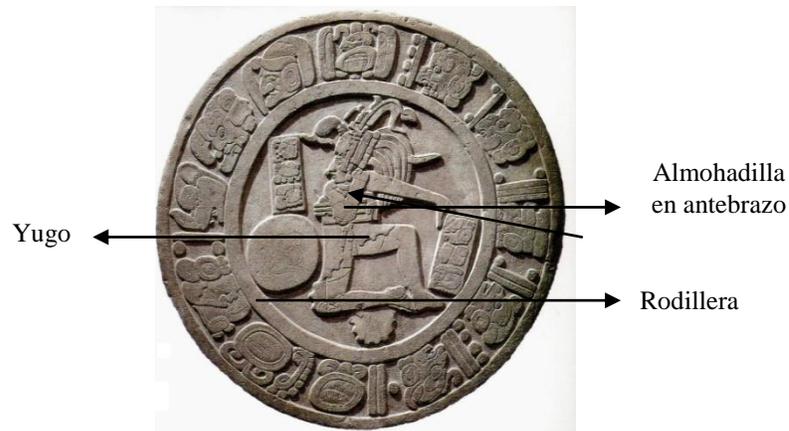


Fig. 21 Marcador que muestra la vestimenta y accesorios del jugador de pelota, Chinkultic.

Estos elementos eran usados y portados en sus formas más complejas y refinadas por el gobernante maya para mostrarlo como al jugador de pelota que vencería a la Muerte, recrearía al mundo y traería con su triunfo el renacimiento y la vida perdurable. Un ejemplo de que nos permite identificar al gobernante como jugador se encuentra en el Tablero 7 de Yaxchilán. Pájaro Jaguar usa una falda reticulada del Dios del Maíz y tiene un pez en la espalda, reminiscencia de los Héroes Gemelos, quienes fueron los primeros en volver a la vida con caras de pez. Junto a él están dos enanos, uno de los cuales lleva la orejera de la concha de Chaak, y ambos usan signos de Venus sujetos a los brazos. Mientras tanto el cautivo rebota escaleras abajo (Schele y Miller 1986: 354).

También pude observar en la vestimenta de Pájaro Jaguar algunos de los elementos iconográficos ya descritos que lo distinguen como jugador, como una rodillera en lado izquierdo y un pectoral adornado con plumas que cubre la mayor parte de su pecho.

En el tablero 8 del mismo sitio se identifica una escena semejante. En esta ocasión se muestra al abuelo de Pájaro Jaguar, quien usa también rodillera y gran tocado coronado por un árbol personificado.

Después de lo anterior, considero que el juego de pelota fue una actividad ritual de gran importancia que otorgaba poder al gobernante, pues tenía un origen mítico. Entonces, ésta debía ser incorporada a la lista de acciones del gobernante y la iconografía, como justificación real, debía registrar este concepto. Así, el señor clásico aparece como jugador

de pelota tal como lo hicieron los dioses, quienes buscaban vencer a la muerte y regenerar la vida en beneficio de su pueblo.

EL GOBERNANTE COMO DIOS BUFÓN

Uno de los íconos más importantes ligado a la realeza maya clásica, especialmente a las escenas de entronización de los gobernantes, es el llamado Dios Bufón (Schele y Miller 1986; Schele y Freidel 1999; Taube y Miller 2004; Wright 2011; Skidmore 2011). Su origen, indican los especialistas, parece haber surgido de una serie de elementos iconográficos relativos al maíz, que originalmente se dio entre los olmecas. El tallo central, la mazorca y las hojas laterales de la planta de maíz fueron representados de diversas formas en objetos pequeños de estilo olmeca, así como en la escultura monumental de ese periodo, según Fields (1995). Por lo tanto, ejemplos de estas representaciones pueden ser vistas en las hachas de la ofrenda 1942c de La Venta y en hachas de El Sitio.

Schele y Miller (1986: 58) destacan que el Dios Bufón fue una de las herencias olmecas más tempranas asociadas a los gobernantes mayas y se le haya fundamentalmente como elemento de banda que llevaban en la cabeza dichos señores (Fig. 22a) o, en su forma de cuerpo completo, sostenido a manera de cetro (Fig. 22b). Durante el periodo Preclásico, dicha banda era mostrada en forma de una corona con tres puntas. Ya en el Clásico Tardío, estas puntas fueron similares a las que adornaban los sombreros de los bufones medievales (Schele y Miller 1986; Schele y Freidel 1999; Taube y Miller 2004; Wright 2011; Skidmore, 2011). Por ello, este dios fue nombrado Bufón, quien también se caracterizó por mostrar, en algunas ocasiones, aletas de pez en su cara (Schele y Freidel 1999: 535).

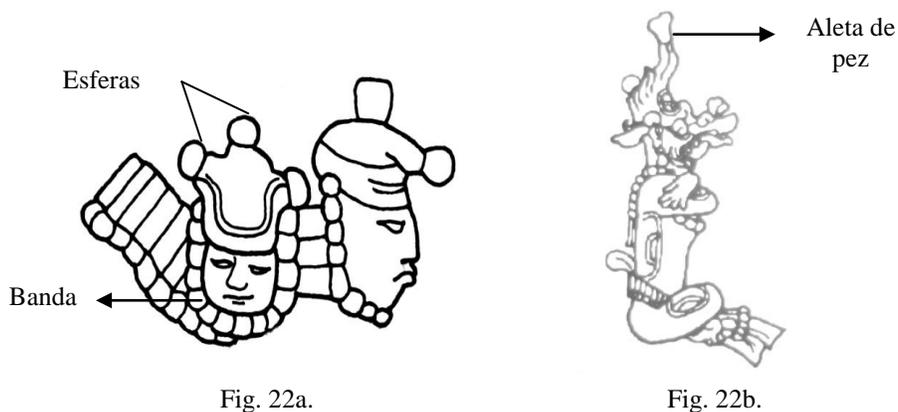


Fig. 22. Deidad Bufón; a) Banda de Dios Bufón. Tomando de FAMSI; b) Cetro de dios Bufón. Tomado de Schele y Freidel (1999).

En 1999 Schele y Freidel indicaron que la versión personificada de los tres lóbulos se había convertido, para el clásico, en la versión zoomorfa del jeroglífico para *ahau*. Es decir, la colocación de una banda de cabeza con el Dios Bufón, el signo de *ahau* o un espejo en el jeroglífico de cualquier cabeza animal o humana convertía su significado en *ahau* (Schele y Freidel 199: 535). En consecuencia, señala Alan Wright, el tocado del Dios Bufón fue el principal símbolo del estatus de *ajaw* (2011: 176).

La importancia de este dios para la representación artística del señor maya en contextos de poder es expuesta por Fields (1995: 9) al señalar que: “la planta de maíz resultó ser un símbolo poderoso del orden social que se desarrolló en torno a la producción y el manejo del cultivo. Inicialmente plasmado en objetos portátiles (como hacha y “celtas”) y en monumentos con asociaciones sobrenaturales, éste símbolo llegó a ser adoptado por los gobernantes, quienes se identificaron a sí mismos como elementos cruciales en el proceso que daba como resultado la abundancia”. Debido a que fue un poderoso símbolo real, el Dios Bufón fue representado con una amplia gama de rasgos que incluyen formas foliadas, de trébol, aviar, de reptil y con algunas características de tiburones (Wright 2011: 177), como dientes aserrados (Schele y Freidel 1999).

La diversidad de estos rasgos, indica Le Fort (1994), sugiere variaciones en los tocados, los cuales pueden haber sido desarrolladas con el objetivo de reforzar las identidades locales, así como la cosmología de cada sitio. Un ejemplo de estas variaciones

podemos encontrarla en la Placa de Leiden (Fig. 23) del Clásico Temprano en Tikal. Tallada en jade, muestra a Balam-Ahau Chan portando una compleja vestimenta, en una posición de perfil. Dicha vestimenta se compone de un soporte que surge detrás de sus hombros, un ancho collar que sostiene una cabeza humana atada alrededor de su cuello, una falda del Dios Jaguar del Inframundo así como un cinturón con un hacha del lado derecho. En el tocado se aprecia el rostro de un jaguar y adornos de flores, en cuya cima se aprecia al Dios Bufón. Los elementos descritos anteriormente se conjuntan en una escena de ascensión (Schele y Miller 1986: 121).

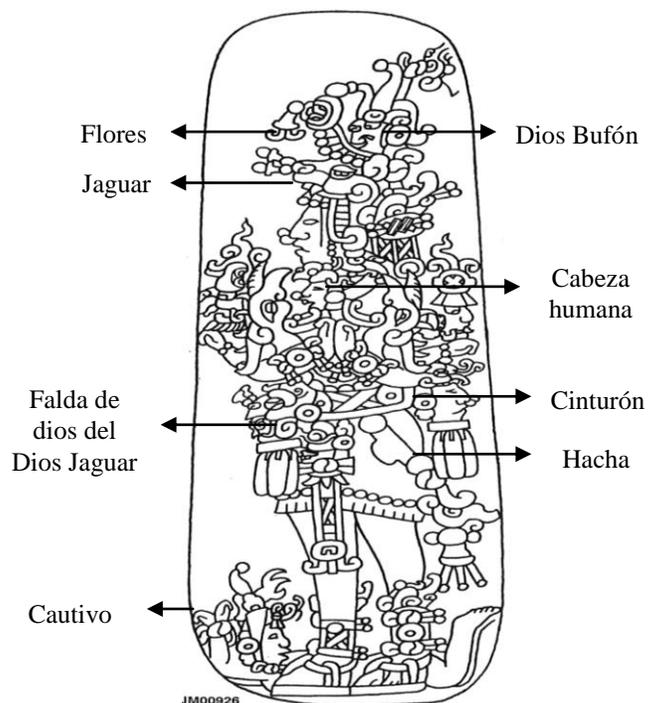


Fig. 23. Placa de Leiden de Tikal. Balam Ahau Chaan en una escena de ascensión. Dibujo de Montgomery, FAMSI.

En el norte del actual estado de Chiapas encontramos un conocido ejemplo del Clásico Tardío. La Lápida Oval de Palenque escenifica al *ajaw* K'inich Pakal en su ascensión como gobernante de esta ciudad. Sentado sobre un trono de un jaguar de dos cabezas, su madre, la Señora Sak K'uk lo acompaña mientras le hace entrega de una corona de "tambor principal", con el objetivo de reforzar su posición en el 615 d.C. (Martin y Grube 2002). Pakal viste una falda simple, un pectoral del signo Kin y un tocado sencillo de un árbol personificado. La corona de "tambor principal" ofrecida por su madre, se

destaca por poseer al frente una imagen del Dios Bufón, que de acuerdo a lo expuesto por Wright (2011), lo convertiría en *ajaw*.

De acuerdo a la iconografía que representa al Dios Bufón considero importante destacar que, esta deidad se representa en formas y contextos similares al dios K, pues lo hallamos en forma de cetro sostenido por los gobernantes o como elemento principal en los tocados reales. Si bien, su estrecha relación con el maíz ha sido expuesto líneas atrás, el dios K es protagonista en el origen del maíz, pues éste brotó de la montaña gracias al rayo. Por lo tanto, la relación entre estos elementos nos expone un concepto de creación indivisible, al momento de mostrar los ritos de ascensión.

EL GOBERNANTE COMO CENTRO DEL UNIVERSO

Virginia Fields y Dorie Reents-Budet (2005) indican que los gobernantes mayas dominaron sobre un dominio cosmológico que comprendía tres niveles verticales: el mundo superior celestial, asociado con seres sobrenaturales y antepasados; el mundo terrenal, lugar de la existencia humana; y el acuático inframundo, al que se podía acceder a través de cuevas o aguas quietas. Los tres niveles del cosmos, explican las estudiosas, se unían mediante un gran Árbol del Mundo, representado habitualmente por la ceiba, pero a veces también, por una planta de maíz. El nivel terrenal estaba así rodeado por un océano primordial, que tenía cuatro lados y se orientaba hacia los puntos cardinales, con un eje del mundo central.

Las sociedades mesoamericanas compartían conceptos similares de la estructura física del universo así como ideas sobre el origen del mundo, las cuales fueron primero concebidos por los olmecas y desarrollados más tarde por los mayas y otras civilizaciones posteriores (Freidel, Schele y Parker 1993; Taube y Miller 2004; Fields y Reents-Budet 2005). El cosmograma en tres niveles fue, en resultado, uno de los escenarios conceptuales más comunes para Mesoamérica, en el que los gobernantes cumplían un papel fundamental, recreando los acontecimientos sagrados de la creación para garantizar la continuidad del universo (Baudez 1998, 2004; Fields y Reents-Budet 2005).

En este sentido, los soberanos mayas recreaban la creación conmemorando actos rituales a través del arte y la arquitectura monumental (Schele y Miller 1986; Freidel, Schele y Parker 1993; Fields y Reents-Budet 2005). Por ejemplo, los gobernantes usaban la

arquitectura para reproducir la topografía del universo, es decir, una pirámide se reconocía como una montaña sagrada (Witz), mientras que las plazas circundantes eran percibidas como mares simbólicos (Friedel y otros 1993:140). A menor escala, los gobernantes utilizaban la escultura en estelas y cerámica para transmitir principios cósmicos a través de un variado cuadro iconográfico (Fields y Reents-Budet 2005).

Entre éstas composiciones de menor escala pero de enorme carácter cosmológico, se encuentran los cosmogramas verticales. Baudez lo identifica como la representación en la que consta el gobernante parado o sentado sobre un mascarón con rasgos de reptil coronada por un ave y tendiendo, otra imagen simétrica a la del mascarón encima de él (1998:147, 2004:144). En este tipo de composición, agrega el autor, es verosímil suponer, que por su posición, la zona superior representa el cielo y la inferior la tierra. Situar al gobernante en el centro de un cosmograma vertical es ya práctica corriente en los monumentos del Preclásico Tardío de la Costa Pacífica y de los Altos de Guatemala (Baudez 1998: 148). Así, durante el Preclásico, la Estela 4 de Tikal (Fig. 24) exhibe al gobernante ataviado con un tocado de Jaguar y un collar de conchas, sentado sobre un mascarón de perfil y tiene por encima al Dios K.

Durante el Clásico Tardío, el Dintel 3 del templo IV de Tikal es un claro ejemplo de un cosmograma. La escultura muestra, según Baudez (2004) al gobernante sentado en un trono, en lo alto de un andamiaje escalonado, enmarcado por un monstruo con cuerpo de serpiente y una cabeza en cada extremo en cuya cima se aprecia a un ave. A la izquierda, se trata de la cabeza de un ser, que abre las mandíbulas como si tratara de devorar a un ser fantástico; la cabeza de la derecha se parece a la anterior, pero está descarnada e invertida, pues mira hacia arriba. La oposición entre las dos cabezas del monstruo expresa el contraste entre la vida y la muerte, lo húmedo y lo seco, lo diurno y lo nocturno etc. El monstruo bicéfalo de cuerpo arqueado que aparece arriba del gobernante representa la bóveda celeste, tal como lo confirman otras composiciones análogas de Piedras Negras o Quiriguá, en las que el cuerpo del monstruo está compuesto por una “faja” cuyos signos representan astros (Baudez 2004: 144).

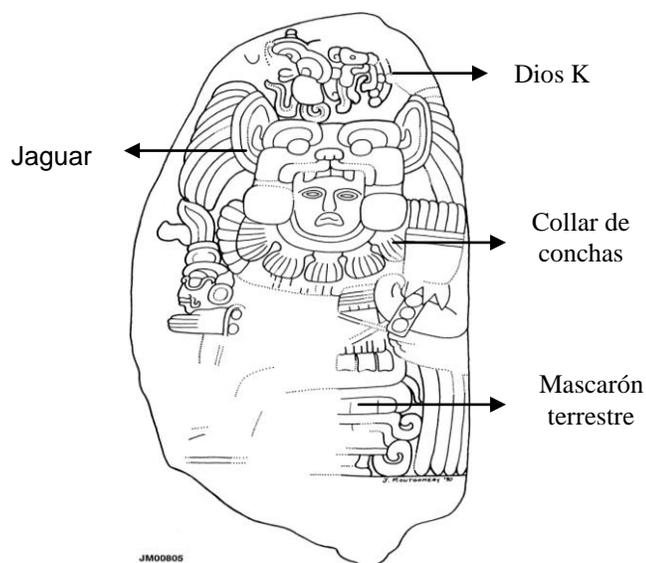


Fig. 24. Estela 4 de Tikal. El gobernante como el centro del universo.
Dibujo de Montgomery, FAMSI.

De acuerdo a lo indicado líneas arriba puedo señalar que las composiciones iconográficas que mostraban un cosmograma no sólo tenían el propósito de colocar al gobernante en el contexto universal donde éste reinaba, sino también para mostrar la importante función del soberano en relación con el cosmos, ya que era el único que podía establecer un vínculo entre el mundo de los espíritus y el de los hombres como Árbol del Mundo. Por ello, esta gran habilidad era considerada su responsabilidad.

EL GOBERNANTE COMO PRIVILEGIADO DE LA TIERRA

En Mesoamérica, la tierra fue considerada una entidad viviente y sagrada cuya importancia se ubica desde los tiempos mitológicos. Entre los antiguos mayas, el maíz, como sustancia que dio forma a los primeros hombres, brotó de la tierra –montaña sagrada- cuando el rayo la partió con su hacha de fuego (Freidel, Schele y Parker 1993; Karen Bassie-Sweet, Hopkins, Laughlin y Sheseña, en prensa.). Sin embargo, la tierra como sitio de origen humano, es sólo uno de los muchos caracteres que le fueron otorgadas.

En este sentido, Baudez (2010) señala que la tierra tiene cualidades y funciones diversas y a la vez contradictorias, ya que es el refugio de las fuerzas de la vida y de la muerte, además de ser un sitio en donde se originan notables transformaciones. En la tierra,

añade el autor, el sol del poniente casi agotado, vuelve a recobrar las fuerzas que necesita para amanecer de nuevo, gracias a la sangre derramada sobre esta en los sacrificios. Además, las nubes se originan y se encuentran encerradas allí (Freidel y otros 1993; Baudez 1998, 2010) para después dar origen al agua que caerá del cielo. Las semillas se transforman en plantas, entre ellas el maíz, que será utilizado como alimento. El hombre, los animales y las plantas volverán a ella después de su muerte para después renacer (Baudez 2010).

Al igual que Freidel, Schele y Parker (1993), Bassie-Sweet (1995) y Miller y Taube (2004), Baudez (1998, 2004, 2007, 2010) también destacan que a esta multiplicidad de funciones corresponde una multiplicidad de formas que recurren a varias figuras estilísticas para ilustrarlas. Una de estas formas, indica el especialista, es representar a la tierra a través de animales emblemáticos del mundo acuático y de su fertilidad, como el sapo (Fig. 25a), la tortuga (Fig. 25b), o el lagarto, éste último imaginado flotando sobre el mar (Schele y Miller 1986; Schele y otros 1993; Miller y Taube 2004).

Una segunda vía de representación de la tierra, añade Baudez, es con monstruos híbridos de varios animales, principalmente reptiles, que constituyen formas alegóricas del cielo, la tierra¹⁴ y del medio acuático. Sus formas son muy cercanas una de las otras, pero hay medios para distinguirlas; así el cuerpo del monstruo híbrido celeste toma la forma de un arco y nunca lleva elementos del glifo cauac (T528), reservados al monstruo híbrido terrestre (Ver Fig. 1). Otras características importantes de este híbrido es tener a veces un cuerpo ornado por varios mascarones cauac, amontonados o no, así como una hendidura frontal como rasgo exclusivo (Baudez 1998: 150-151). El monstruo terrestre toma sus rasgos más significativos del cocodrilo más que de la serpiente; en cuanto al monstruo acuático, su cara es descarnada con un trompa muy alargada. Los monstruos celestes y terrestres son a veces bicéfalos, con una cabeza viva y otra esquelética y los monstruos acuáticos nunca son de dos cabezas (Baudez 2010).

¹⁴ Según Baudez (2007: 36), el monstruo terrestre es un híbrido en el que predominan los elementos tomados de los reptiles. Sus imágenes, propone el estudioso, no son divinidades, sino alegorías, es decir, representaciones de una entidad abstracta mediante un ser animado (personaje o monstruo) al que se asocian elementos simbólicos.



Fig. 25a



Fig. 25 b

Fig. 39. Representaciones de la tierra: a) Balankú. Friso de la Casa de los Cuatro Reyes: gobernantes que surgen de la boca de sapos. Tomado de Baudez (2004); b) El dios del maíz renace de la tierra representada por una tortuga. Tomado de Freidel (1993).

Por último, el estudioso expone que el uso de signos es otro procedimiento empleado para representar a la tierra. Así, la hendidura frontal del monstruo terrestre (en forma de “T”) fue exhibida para representar al monstruo en su totalidad (Fig. 26). Incluso a un nivel superior de abstracción, encontramos expresiones seudo-glíficas como las denominadas 7 glifo y 9 glifo que expresan dos estados distintos de la tierra: los glifos Caban (T526), cauac (T528) o Imix (T501) son a veces usados en las imágenes, aparte de todo discurso (Baudez 2010: 196).

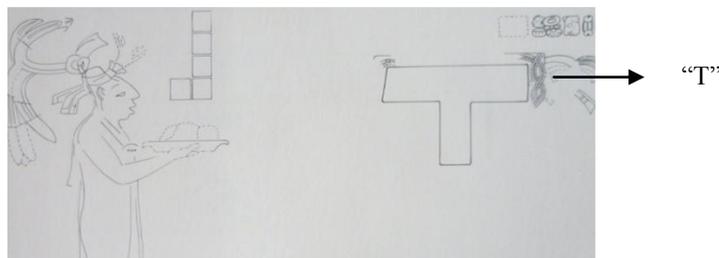


Fig. 26. Casa B de Palenque. Tomado de Robertson (1983, Vol. 2).

Los elementos referentes a la tierra fueron frecuentemente ligados como atributos a los gobernantes en sus representaciones artísticas, especialmente los mascarones terrestres (Baudez 1998, 2004, 2007, 2010). Lo anterior, destaca Baudez (1998), indica que se atribuía al gobernante un carácter terrestre y, por lo tanto, fértil. Ahora bien, al igual que la iconografía del Friso de la Casa de los Cuatro Reyes en Balamkú (Ver fig. 25a), los relieves de los costados del sarcófago de K'inich Janaab' Pakal, nos brindan un claro ejemplo del concepto del gobernante que surge de la tierra como fertilidad. En el lado este del sarcófago puede apreciarse de izquierda a derecha a Ahkal Mo' Naab' (501-524), a Kan B'alam I (572-583) y a la Señora Yohl Ik'nal (583-604) (Martin y Grube 2002: 160), quienes a pesar de estar muertos, brotan con carácter terrestre fértil, pues los componentes de sus tocados parecen ostentar vida. Por su parte, Martin y Grube (2002: 160) parecen confirmar nuestro argumento al indicar que los gobernantes retratados surgen como árboles frutales, metáfora de vida después de la muerte.

La parte inferior de la jamba sureste de la estructura 18 de Copán (Fig. 27) nos muestra un ejemplo de un gobernante y su atributo como tierra así como su libre acceso desde la superficie al mundo subterráneo. El gobernante aparece escenificado de pie sobre un monstruo terrestre, sosteniendo una lanza y un escudo. Dicho híbrido se caracteriza por cuatro plantas adheridas a las esquinas que, a opinión de Baudez (1998), enfatizan la abertura de la tierra, hendidura por la cual el gobernante surge y proclama su fertilidad como producto mismo de esta.

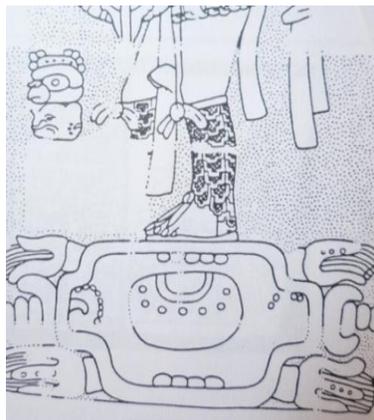


Fig. 27. Parte inferior de la jamba sureste de la Estructura 18 de Copán.
Tomado de Baudez (1994).

La estrecha relación de los gobernantes mayas y las diversas imágenes de la tierra, ha sido observada, como hemos visto, en diversos trabajos. Pero nuestras propias indagaciones y observaciones confirman la insistencia de mostrar a la tierra en sus diversas facetas (aspecto húmedo y fértil) y a la figura del gobernante en un solo concepto: fertilidad. Si el reclamo del poder se basaba en la capacidad de generar las fuerzas sobrenaturales para el óptimo crecimiento de la vida, por ello es lógico deducir que se relacionaría insistentemente al señor maya con la fuente que, desde la mitología, generó todas aquellas fuerzas.

CAPÍTULO IV

LA ICONOGRAFÍA DEL GOBERNANTE SOBRE LA MONTAÑA

En los capítulos I y III del presente trabajo he expuesto la insistencia que Claude François Baudez ha hecho respecto a la relación constante del gobernante clásico y la iconografía que representa a la tierra en sus diversos aspectos. El especialista ha indicado en numerosos estudios (1998, 2004, 2007 y 2010) que durante la época clásica maya, a pesar del apoyo cosmológico, religioso y dinástico prestado al gobernante por el cielo y sus habitantes, el papel de la tierra en conexión con el soberano es relativamente más importante. Así, el estudioso destaca esta relación a través de la imagen terrestre más común, la del monstruo con rasgos de reptil que lleva elementos del glifo Kawak (ver Fig. 1), signo del decimonoveno día del *tzolkín* (1999: 150).

Con base en estos planteamientos y en las observaciones hechas a los retratos reales de diversos sitios clásicos, me di a la tarea de recopilar la iconografía que mostrara al gobernante en relación estrecha con la tierra, particularmente aquella que exhibiera al gobernante de pie o sentado sobre el monstruo *Witz*, la montaña. Dicha iconografía se obtuvo de la escultura en estelas, dinteles, paneles y frisos. Con el propósito de exponer los datos cuantitativos originados del análisis estadístico de las imágenes recopiladas, en el presente capítulo se mostrará a través de cantidades y descripciones, la insistencia de los artistas mayas clásicos de relacionar a su señor con la tierra.

DESCRIPCIÓN DEL CONJUNTO ICONOGRÁFICO QUE MUESTRA AL GOBERNANTE CLÁSICO SOBRE LA MONTAÑA

Siguiendo el método de interpretación de Panofsky (1969) es menester describir primero el tema iconográfico que ocupa la presente investigación. Siguiendo a Tatiana Proskouriakoff (1960, citado en Baudez 1998) puedo indicar que, en la iconografía a analizar, se descubre a un individuo (gobernante) que se encuentra de pie sobre la cima de la alegoría que representa a la montaña (Freidel, Schele y Parker 1993; Baudez 1987 2007). Esta alegoría puede aparecer ya sea de frente o de perfil y se dibuja a través de un mascarón que lleva elementos del glifo *cauac* (ramo de uvas, los tres anillos y el medio círculo bordeado de

puntos) (Baudez 1998, Bassie-Sweet y otros, en prensa), dos prominentes ojos con rasgos de reptil que, en ocasiones, pueden ser coronados por pestañas o no, una nariz pequeña y una boca en cuyo interior se encuentra el elemento *tzuk* (división) (Freidel, Schele y Parker 1993). En la parte superior, el mascarón muestra una hendidura en forma de gradas y en sus dos extremos surge follaje de maíz (Figs. 28- 40).

Con el mascarón terrestre bajo sus pies el gobernante puede aparecer sosteniendo ya sea: 1) una barra ceremonial bicéfala (Fig. 28-30); 2) un báculo de *K'awil* (Fig. 31); 3) una representación personificada del dios K (Figs. 32 y 33); 4) una hacha *K'awil* (Fig. 34); 5) un escudo (Figs. 35 y 36); 6) un incensario (Fig. 37); y 7) una lanza (Figs. 38, 39 y 40). La vestimenta del señor clásico exhibe elementos y deidades entre los que se encuentran: 1) un ancho cinturón en forma de banda celeste o constituido de cuentas que le cubre la cintura (Ver Figs. 28, 29 y 39); 2) un paño con el rostro del dios C, el cual aparece retratado de manera frecuente (Ver Figs. 29, 30, 32, 36, 37 y 38); y 3) una falda del dios del maíz -que se complementan con brazaletes en cada uno de sus brazos del *ajaw*- o una falda hecha de cuentas. Sobre la cabeza del gobernante, descansan grandes y complejos tocados que muestran a deidades y otros pequeños seres. Así, en la parte frontal de los mismos, aparece la deidad Ave Celestial (Ver Figs. 28 y 30), el Ave Muan (Ver Fig. 29) y el Dios Bufón (Ver Fig. 29). En los delantales se aprecia el rostro del dios C (Ver Figs. 30, 36, 37 y 40). En los tocados también se observa al elemento que representa al árbol personificado, y elementos que hacen referencia a la deidad jaguar como su piel (Ver Fig. 37). La presencia de otros pequeños seres tales como peces y antropomorfos complementan estos tocados. Por último, al parecer, ancestros acompañan al señor maya, los cuales surgen de cabezas de serpiente (Ver Figs. 28 y 34).

La descripción anterior ha proporcionado un amplio panorama de los elementos que constituyen el conjunto iconográfico a estudiar: el tema del gobernante maya sobre la montaña. Sin embargo, ahora es pertinente, de acuerdo a la metodología de Panofsky, exponer los datos cuantitativos originados del análisis estadístico de las imágenes recopiladas, objetivo del presente capítulo.



Fig. 28. Estela 16, Caracol. Tomado de Beetz y Satterhwaite (1981).



Fig.29. Estela 6 (atrás), Caracol. Tomado de Beetz y Satterhwaite (1981).



Fig.30. Estela F, Quiriguá (Atrás). Tomado de Robert Sharer (1990).

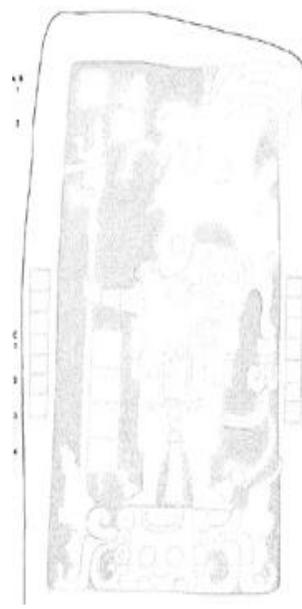


Fig.31. Estela 3, Ucanal. Dibujo de Ian Graham (1980).

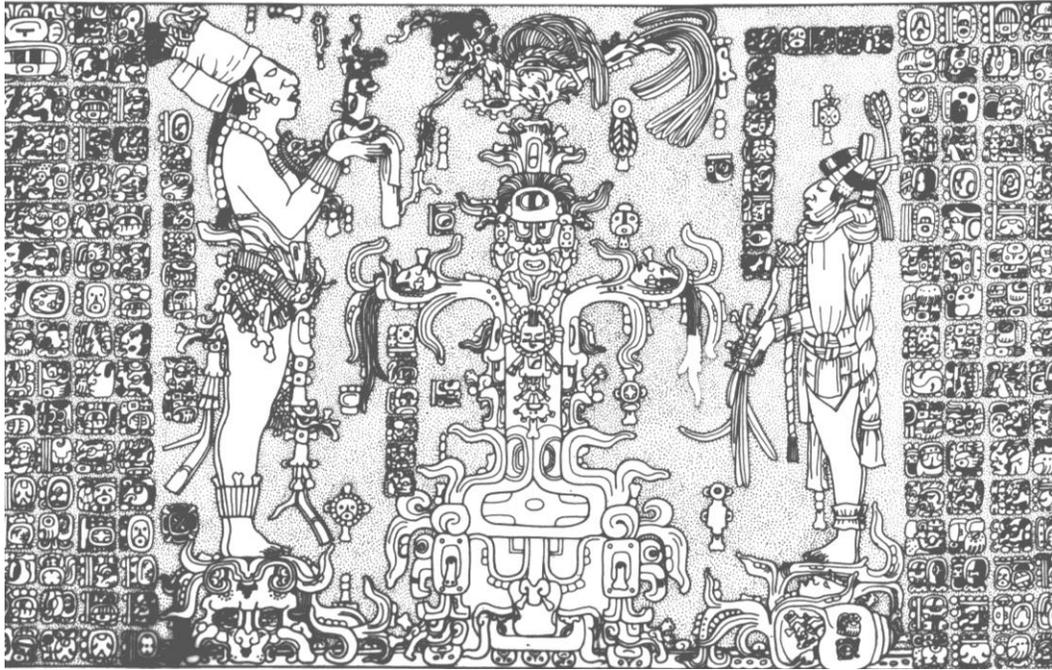


Fig. 32. Tablero de la Cruz Foliada, Palenque. Dibujo de Linda Schele, FAMSI

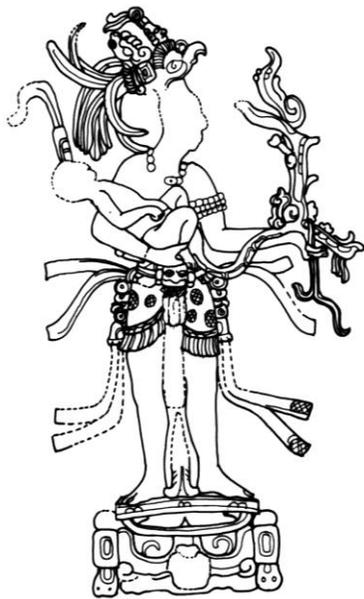


Fig. 33. Pilar del Templo de las Inscripciones, Palenque. Dibujo de Linda Schele, FAMSI.

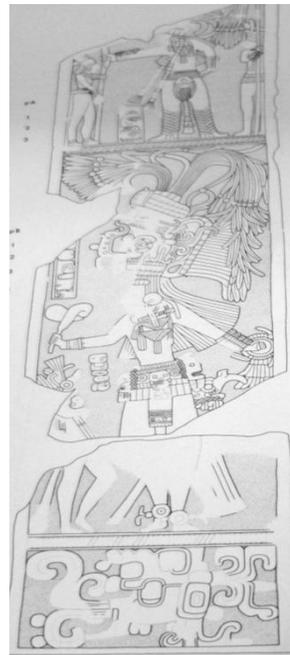


Fig. 34. Estela 3, Itzimite. Dibujo de Ian Graham (1977).



Fig. 35. Estela 5, Pixoy. Dibujo de Ian Graham (1977).



Fig. 36. Estela 5, La Honradez. Dibujo de Ian Graham



Fig. 37. Estela 2, Naranjo. Dibujo de Ian Graham (1978).



Fig. 38. Estela 1C, Yaxchilán. Dibujo de Ian Graham (1979).

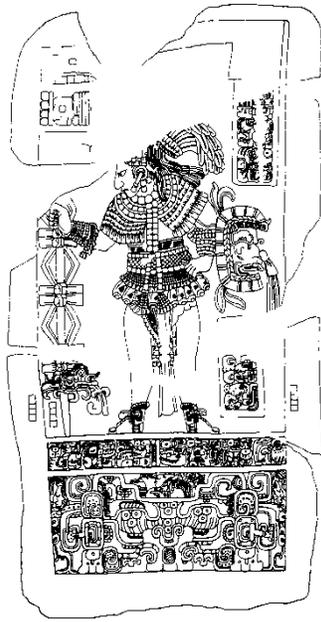


Fig. 39. Estela 1, Bonampak.
Dibujo De Peter Mathews.

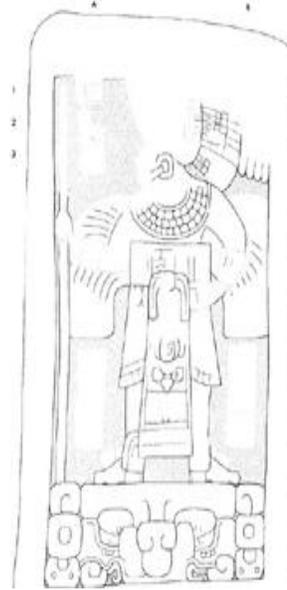


Fig.40. Estela 6, La Honradez.
Dibujo de Ian Graham.

UBICACIÓN GEOGRAFICA Y DESCRIPCIÓN DE LOS SITIOS QUE EXHIBEN AL GOBERNANTE SOBRE LA MONTAÑA

Durante mi investigación reuní un universo de estudio constituido por 43 imágenes que exhiben la iconografía que he descrito anteriormente, casi todas provenientes de 16 sitios identificados en el área maya. Cabe señalar que el número de representaciones de mi muestra no es homogéneo para todas las ciudades incluidas, ya que Caracol y La Honradez, ostentan el mayor número con 8 y 5 representaciones respectivamente. Naranja, Pixoy y Quiriguá poseen 4 imágenes, mientras que Palenque y Yaxchilán exhiben 3. Por el contrario, El Chicozapote, Tzum, Bonampak, El Perú, Itzimite-Bolonchén, Lacanhá, Tikal, Toniná, Ucanal y Uxmal presentan el menor número de imágenes que corresponden a 2 para las primeras tres ciudades y a 1 para las restantes. Los sitios no identificados suman un conjunto de 3 retratos (Tabla 2).

La ubicación geográfica de los sitios que conforman nuestro universo y que están presentados en la tabla anterior, corresponde a los estados de Chiapas y Yucatán, en la República Mexicana; a los departamentos del Petén e Izabal, en Guatemala, y al

departamento de Copán en Honduras. El área geográfica de la región maya, cubre tres zonas geográficas principales: el área sur de tierras altas y una zona adjunta de la costa del Pacífico; el área central de tierras bajas y selva tropical húmeda, y la seca área norte, planicie de bosques bajos y arbustos que forman la mayor parte de la Península de Yucatán (Martin y Grube, 2002: 10).

Sitio	Número de representaciones
Caracol	8
La Honradez	5
Naranjo	4
Pixoy	4
Quiriguá	4
Palenque	3
Yaxchilán	3
El Chicozapote	2
Tzum	2
Tikal	1
El Perú	1
Itzimite-Bolonchén	1
Lacanhá	1
Bonampak	1
Toniná	1
Ucanal	1
Uxmal	1

Tabla 2. Sitios incluidos en la muestra de estudio y su número de representaciones.

Si atendemos a la división geográfica maya expuesta veremos que la mayoría de los sitios de la muestra, entre éstos los que nos proporcionaron mayor número de representaciones, se ubican en las tierras bajas centrales, caracterizadas por la selva tropical húmeda. Cerca de los límites del norte de las Tierras altas del sur se localiza al sitio de Toniná y en el límite sur del el área norte a Uxmal. Para ilustrar mejor dichas

observaciones, a continuación presento un mapa (Fig. 41) que reúne a todos los sitios que conforman el área de mi estudio, seguido de una descripción general de cada uno éstos de acuerdo al orden establecido en la tabla 2.

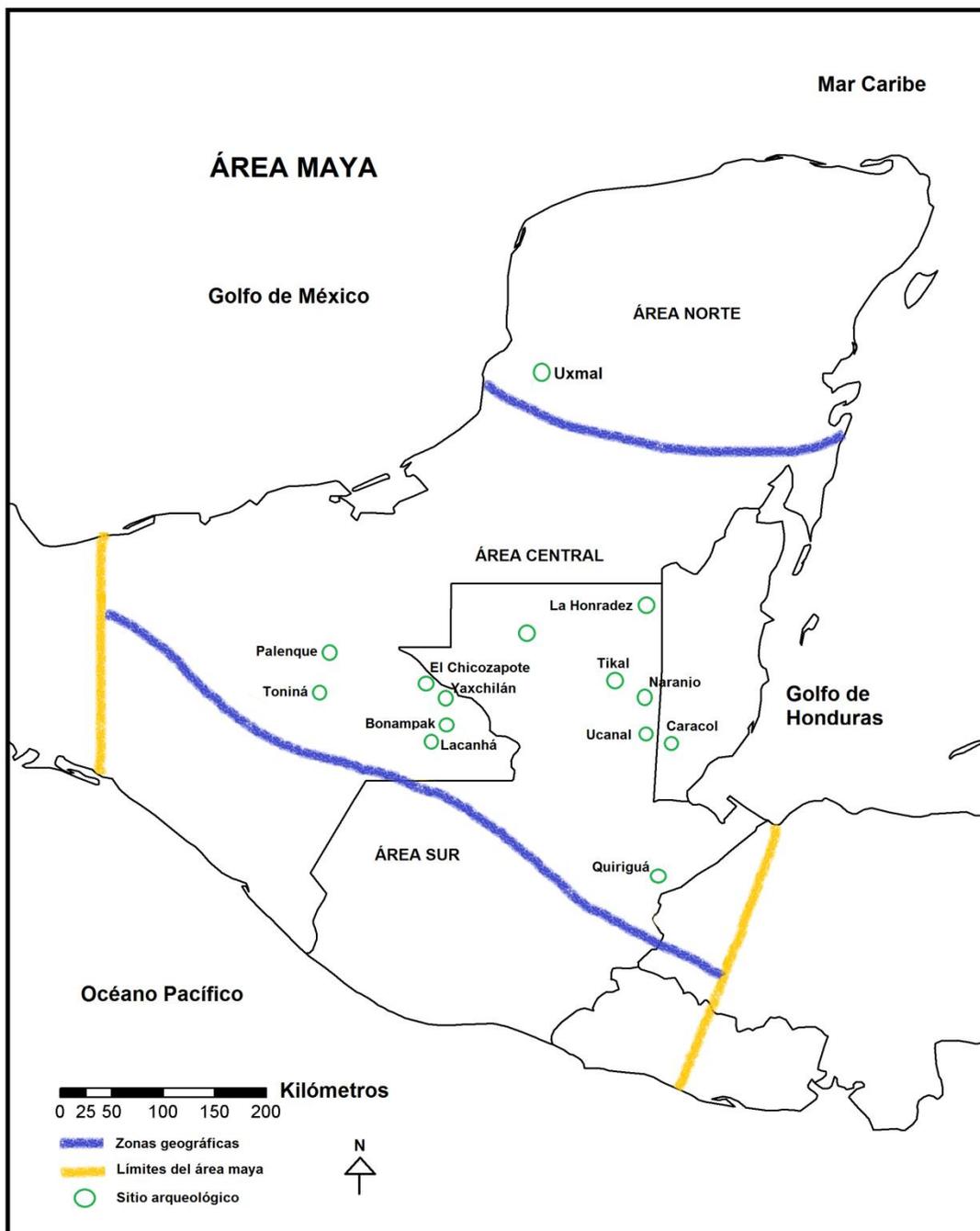


Fig. 41. Zonas geográficas del área maya y ubicación de los sitios que nos proporcionaron imágenes.

Caracol

Caracol se ubica en el distrito del Cayo en la meseta de Vaca en el centro de Belice. Su disposición cerca de las montañas lo convirtió en un acceso importante a recursos como el pedernal y resina de copal. Sin embargo, el lugar carecía de recursos hídricos y la población tuvo que depender del cultivo agrícola en terrazas (Chase y Chase 1989). Gracias a los fuertes nexos con potencias mayas como Tikal y Calakmul, Caracol fue un actor clave en las maniobras diplomáticas y militares durante la transición entre el Clásico temprano y tardío. Alguna contrariedad, condujo a Caracol a un hiato de un siglo, pero la ciudad revivió para convertirse en uno de los centros más vibrantes del Clásico Terminal. Para 1985 comenzó una investigación a gran escala del sitio, conducida por Arlen y Diane Chase de la Universidad de Florida central (Martín y Grube 2002: 85).

La Honradez

El sitio de La Honradez se localiza a 28 Kilómetros del Río Holmul, en Guatemala. El corazón del sitio es una gran plaza, a unos 90 m de este a oeste y 65 m de norte a sur, en la que se establecieron todas las estelas del sitio. La estructura más grande, A-21, forma el lado oeste de la plaza, llegando a una altura de 17.5 m. Pero es la zona situada al sur de la plaza principal, la que contiene los grupos más complejos e interesantes de La Honradez, como la estructura A-26 y A-27. Una aguada que se ubica a 500 m de distancia del lugar, pareció haber sido una fuente confiable de agua durante todo el año (Von Euw y Graham 1984)

Naranjo

Naranjo fue un poderoso yacimiento del clásico maya. Éste se encuentra en la actual área protegida del Parque Nacional *Yaxhá-Nakum-Naranjo*, en el departamento del Petén en Guatemala. La expansión urbana del sitio tuvo su auge durante el periodo Clásico, al igual que su ancestral enemiga, Tikal. Naranjo se alió con poderosas ciudades como Calakmul y Caracol para vencer a su rival. Sin embargo, a pesar de que Naranjo tuvo periodos de expansión y enorme poder regional, Tikal resultó ganando “la guerra de las estrellas”, poco

antes de que la región de las tierras centrales del Petén se despoblara y finalizara al periodo Clásico (Quintana, Barrios, Tobar y López 2010).

Pixoy

Pixoy está situado en una colina 19.6 kilómetros al suroeste de Bolonchén, Campeche. La orientación exacta de las estelas (con excepción de la Estela 4) es desconocida, ya que fueron trasladadas en diversos saqueos. Pixoy es un sitio pequeño con sólo dos estructuras mayores a 10 m. La estructura 1 es la más alta con 12 m, pero la estructura 4 parece haber sido la más importante. La entrada a la estructura 22 tiene una máscara de piedra bien conservada. Un punto culminante del lugar es la estructura 15, donde hay rastros de glifos pintados. A 2 kilómetros del sitio se encuentra la aguada Aka-Pixoy (Von Euw 1977).

Quiriguá

El antiguo sitio de Quiriguá, en el departamento de Izabal, Guatemala, es célebre por sus grandes esculturas monumentales (Looper 2005). Fue fundado en el periodo Clásico Temprano (Johnson 1978) y la mayor parte de su existencia fue un sitio modesto, bajo el dominio político de Copán. Sin embargo, una ruptura de sus lazos tradicionales en el siglo VIII lo condujo a convertirse en una capital ceremonial. De 740 a 810 d.C., se llevó a cabo la construcción de la mayor parte de los monumentos que se encuentran en el sitio (Looper 2005). Quiriguá ha recibido mucha atención desde el siglo XIX, cuando la Universidad de Pennsylvania, condujo un programa significativo de excavaciones (Martin y Grube 2002).

Palenque

Palenque se ubica en el extremo norte de las tierras altas de Chiapas y está asentado sobre una pendiente de tierra caliza que domina la amplia planicie, que se extiende hacia el norte del río Usumacinta (Martin y Grube 2002). Una de las peculiaridades del sitio es la escasez de estelas monolíticas, pero sus mejores obras de arte y sus textos más largos fueron creados como reacciones y rupturas del linaje real, mientras que nuevas dinastías rivalizaban para legitimar y consolidar su poder. Palenque estableció contactos con todos

los grandes reinos clásicos y compartió relaciones de cooperación con Tikal, pero de antagonismo con Calakmul, Toniná y Piedras Negras (Martin y Grube 2002: 155).

Yaxchilán

Los ríos Pasión y Salinas convergen para convertirse en el Usumacinta, lugar de la ciudad de Yaxchilán, que fue descubierta en 1882. El corazón del centro ceremonial de la ciudad se extiende por una angosta terraza cerca de la rivera sur, con estructuras principales sobre pendientes y cúspides de la cordillera caliza a sus espaldas. La dinastía del sitio tiene su origen en el siglo IV, pero la ciudad fue casi la creación de dos gobernantes: Itzamnaaj B'alam II y su hijo, Pájaro Jaguar. Los dinteles de piedra labrados, fueron la especialidad, los cuales están en los portales de las estructuras principales. Así Yaxchilán fue percibido como una capital regional y un estado conquistador de cierta importancia (Martin y Grube 2002).

El Chicozapote

Se accede a El Chicozapote, por medio del río Usumacinta, justo antes de llegar río abajo a los rápidos de Anaité. El sitio está localizado a 1 ó 2 km tierra adentro y se encuentra en terrenos elevados con mogotes kársticos de vegetación dominante de selva alta. La arquitectura presenta grandes similitudes con la de El Chile y de *Pa'Chan* (Charles Golden, comunicación personal 2004, citado en Aliphath y Caso 2006). El Chicozapote es el sitio más cercano a Tecolote, a una distancia en línea recta de 3.7 km, sin embargo, entre estos dos sitios en lados opuestos del río existen dos difíciles raudales. El Chicozapote es un sitio reportado por Teobert Mahler en 1903 (Aliphath y Caso 2006).

Tzum

Tzum se ubica a 8.5 kilómetros del suroeste de Bolonchén de Rejón, Campeche. El sitio está formado por cinco grupos bastante bien definidos, conectados por una serie de sacbés. Un juego de pelota en el Grupo A se ubica al sur de la estructura más grande del sitio. La estructura A-21 cuenta con varias habitaciones bien conservadas, aunque han sido saqueadas. Todas las esculturas, estelas y varios se encuentran en el grupo B. Otras

estructuras grandes son C-3, D-2, con alturas de 9, y 6,8 m, respectivamente. D-2 también cuenta con varias salas que quedan en pie. Los sacbés son en su mayoría muy bajos, alcanzando una altura máxima de alrededor de sólo 2 m entre los Grupos C y D (Von Euw, 1977).

Tikal

Tikal se encuentra en las profundidades del Petén, Guatemala. El río Holmul, que corre al este de la colina de Tikal, fue sin lugar a dudas un factor determinante en el desarrollo del gran reino, por tratarse de una ruta natural en torno a la cual surgieron otras ciudades mayas (Fialko 2008). En el colapso del Preclásico, Tikal se originó con una dinastía establecida desde el siglo I. Hacia finales del siglo IV, Tikal cayó bajo el yugo de Teotihuacán. La dinastía resultante de la fusión maya-teotihuacana consolidó el poder líder de Tikal en las tierras bajas mayas, pero una erosión de su fuerza en el siglo VI lo condujo a una “edad oscura” de 130 años. En el siglo VII recobró su fuerza y conservó una posición clave en el mundo maya hasta la irrupción de la civilización clásica (Martin y Grube 2002).

El Perú

El Perú o también llamado Waka o Waká, es un sitio maya que se encuentra cerca de los márgenes del río San Pedro, en el departamento del Petén, Guatemala. El sitio muestra ocupación desde el Preclásico Tardío, aunque tuvo su máximo esplendor durante el Clásico. 672 estructuras importantes y muchas más casas de habitación de gente común lo conforman. Además, jugó un papel muy importante en la rivalidad entre Calakmul con la que mantuvo lazos incluso familiares y Tikal. El Perú mantuvo control por largo tiempo de una importante ruta de comercio de cacao y textiles de este a oeste del río San Pedro, uno de los mayores tributarios del Usumacinta. Dicho sitio, es el primer sitio donde se documenta la llegada de visitantes teotihuacanos al Área Maya, en el 382 d.C., unos diez días antes de su llegada a Tikal (Freidel 2003).

Itzimite-bolonchen

El sitio de Itzimite está localizado en un área plana rodeado de pequeños cerros de aproximadamente 2.5 kilómetros al noroeste de Bolonchén de Rejón, Campeche. Las colinas que rodean al lugar, son a menudo coronadas por estructuras de diferentes tamaños, desde plataformas bajas hasta grupos complejos. Tal vez el grupo más importante en el sitio es el conformado por las estructuras 1 TO4, que rodea una plaza elevada. La estructura 1 es la más grande en el grupo, pero hay muchas otras estructuras dispersas en el sitio. La primera visita a Itzimite fue hecha por John Lloyd Stephens en 1842 (Von Euw 1977).

Lacanhá

En 1947 fue reportada la existencia del sitio maya de Lacanhá. Su ubicación se sitúa a lo largo del río con el mismo nombre, en la Biosfera de Montes Azules, Chiapas. Varios arroyos dificultan la entrada al sitio, pero es posible que el linaje de Lacanhá haya estado emparentado con el de Bonampak, ciudad prehispánica situada al otro lado del río. Se sabe que la ciudad data del siglo V y que en año 730 d.C. fue sometida y conquistada por medio de una guerra con Bonampak (Tovalín 2008).

Bonampak

En la mitad norte del valle del río Lacanhá, en el estado de Chiapas, se localiza Bonampak. Dicho sitio, presenta un patrón de asentamiento disperso que abarca una franja de terreno entre la margen izquierda del río del mismo nombre al poniente y las primeras estribaciones de la Sierra de la Cojolita al oriente. Sus límites, se extienden al menos 4.5 kilómetros al sureste y 2 kilómetros al noreste del estado (Ortíz y Tovalín 1998). Todas las estructuras del sitio parecen haber sido construidas entre los años 580 y 800 d.C. El sitio posee varios edificios de mediano tamaño, que circundan la plaza central, algunos de ellos, con estelas muy bien labradas. Sus murales se localizan en uno de sus edificios conocido con el nombre de *Templo de los Murales* y datan del año 790 d.C. (Miller 1984).

Toniná

Toniná se extiende por el valle de Ocosingo, rodeada por pinos de las tierras altas de Chiapas. Es uno de los sitios de aquellas tierras con una tradición clásica completa, pues mantuvo contacto con el fermento cultural del centro y pudo haber jugado un papel clave en el comercio entre las dos zonas. Desde la plaza inferior, esta acrópolis aparece como una pirámide montañosa y escalonada, con templos y palacios en cada uno de sus niveles. En sus estelas de piedra arenisca es aparente un estilo distintivo, pues todas están labradas con la técnica de bulto redondo. La distinción de Toniná consiste en que posee la última fecha de Cuenta Larga que marca el fin de la civilización clásica en 909 d.C. (Martin y Grube 2002).

Ucanal

Cerca de la orilla este del río Mopán, se ubica el sitio de Ucanal (Graham 1980), con un área cercana a los 117 kilómetros cuadrados (Mejía 2002: 297). Para finales del Clásico Tardío y durante el Clásico Terminal, se manifestaron rasgos en Ucanal que pertenecen a entidades con formación unitaria. En un nivel regional, Ucanal muestra una clara integración en el aspecto cultural a la zona del río Mopán, y su integración política, corresponde a la zona de Tierras Bajas Centrales. Desde una perspectiva local, no muestra una dependencia directa a un centro mayor y se considera que mantenía el control de su territorio y de sus nexos con otros centros (Mejía 2002).

Uxmal

Las ruinas de Uxmal se encuentran a unos 15 kilómetros al sur-sureste de Muna, a 80 kilómetros al sur de Mérida. El terreno en el que se construyó la ciudad es una extensa zona que consiste de colinas bajas escasamente cubiertas con litosol y de suelos de tierra fértil de arcilla roja (Graham y Euv 1992). Entre los conjuntos arquitectónicos de esta ciudad se pueden señalar el Cuadrángulo de las Monjas, edificado sobre una plataforma artificial, la pirámide de El Adivino con su planta elíptica y su templo estilo Chenes y el Palacio del Gobernador (Valverde 2004).

TEMPORALIDAD

Ahora bien, después de exponer la descripción del tema iconográfico que me ocupa, la ubicación geográfica de los sitios así como su información general, es importante mostrar ahora, la temporalidad de las imágenes reunidas. Tomando en cuenta la división cultural de Mesoamérica, estas corresponden casi en su totalidad al periodo Clásico Tardío (550-900 d.C.), etapa que se caracterizó, según Martin y Grube (2002), por constantes fracturas del poder político en las ciudades de la selva tropical y una lucha constante de los linajes de estas ciudades para tomar el control del mando.

La Estela 16 de Caracol, que según Moroni Stewart (2009), se fecha para finales del Clásico Temprano (250-550 d.C.), es la iconografía más temprana de mi muestra pues está fechada para el 5 de julio de 534 d.C. Para observar de forma completa la evolución temporal los retratos por sitio, he estructurado una tabla (Tabla 3), que incluye el fechamiento en Cuenta Larga y fecha Gregoriana para comprender el contexto de cada imagen. Cabe agregar que los periodos de tiempo entre una imagen y otra son aproximados pues en un futuro los trabajos de excavación e investigación pueden otorgar nuevas fechas y monumentos que permitan considerar nuestra información.

Las observaciones realizadas a la cronología por sitio de las imágenes recopiladas indican que Caracol y La Honradez, mantienen una constante actividad para representar a sus gobernantes ligados a la tierra, al menos durante finales del periodo Clásico Temprano y todo el transcurso del Clásico Tardío. En Caracol, a partir del año 534 d.C. (Estela 16), se calcula un periodo de distancia de entre 10, 20 y 30 años para la erección de escenas que nos ocupan. En La Honradez, los periodos son más cercanos pues se componen de 5, 10 y 15 años. Naranjo presenta una corta actividad que se inicia a partir de 702 d.C. (Estela 22) y finaliza en 713 d.C. En 702, las estelas 22 y 1 de este sitio son erigidas, mientras que en 713 son las estelas 2 y 3. Yaxchilán también expone una corta etapa para esta iconografía ya que las tres estelas del sitio fueron erigidas con un periodo de diferencia de entre 48 y 14 años.

En Pixoy el único fechamiento preciso es para la Estela 5 en 692 d.C., ya que las esculturas 1, 3 y 4 están fechadas para el Clásico Tardío. Un caso semejante hay en Palenque, El Chicozapote, Tzum, Itzimité-Bolonchén, Lacanhá, Tikal y Ucanal donde el

fechamiento de 18 de marzo de 692 d.C., es para el Tablero de la Cruz Foliada y la Estela 1 de Tikal respectivamente. Bonampak, El Perú, Toniná y Uxmal nos arrojan una única fecha, debido a la cantidad de retratos reunidos. Más adelante describiremos los contextos de nuestras esculturas, que junto con los datos expuestos más adelante, determinaran los propósitos del gobernante clásico, para retratarse con el *Witz*.

Sitio	Monumento	Fecha en Serie Inicial	Fecha Gregoriana
Caracol	Estela 16 (frente)	9.5.0.0.0	5 de julio de 534 d.C.
	Estela 14 (frente)	9.6.0.0.0	22 de marzo de 554 d.C.
	Estela 4 (frente)	9 7.10.0.0	16 de octubre de 583 d.C.
	Estela 6 (frente)	9.8.10.0.0	4 de julio de 603 d.C.
	Estela 6 (atrás)	9.8.10.10.0	4 de julio de 603 d.C.
	Estela 5 (frente)	9.9.0.0. 0	12 de mayo de 613 d.C.
	Estela 3 (frente)	9.11.0 0.0	14 de octubre de 652 d.C.
	Estela 11 (frente)	9.18.10.0.0	19 de agosto de 800 d.C.
La Honradez	Estela 6	9.16.15.0.0	19 de febrero de 766 d.C.
	Estela 7	9.17.0.0.0	24 de enero de 771 d.C.
	Estela 2	9.17.15.0.0	6 de noviembre de 785 d.C.
	Estela 5	9.18.0.0.0	11 de octubre de 790 d.C.
	Estela 4	9.18.10.0.0	19 de agosto de 800 d.C.
Naranjo	Estela 22	9.13.10.0.0	26 de enero de 702 d.C.
	Estela 1	9.13.10.0.0	26 de enero de 702 d.C.
	Estela 2	9.14.1.3.19	16 de febrero de 713 d.C.
Pixoy	Estela 5	9.13.0.0.0	18 de marzo de 692 d.C.
	Estela 1	-	Clásico Tardío
	Estela 3	-	Clásico Tardío
	Estela 4	-	Clásico Tardío
Quiriguá	Estela H (frente)	9.16.0.0.0	9 de mayo de 751 d.C.
	Estela J (frente)	9.16.5.0.0	12 de abril de 756 d.C.
	Estela F (frente)	9.16.10.0.0	17 de marzo de 761 d.C.
	Estela D (frente)	9.16.15.0.0	19 de febrero de 766 d. C.
Palenque	Tablero de la Cruz Foliada	9.13.0.0.0	18 de marzo de 692 d.C.
	Pilar de Templo de Inscripciones	-	Clásico Tardío
	Incensario	-	Clásico Tardío
Yaxchilán	Estela 2	9.9.0.0.0	12 de mayo de 613 d.C.
	Estela 1C	9.16.10.0.0	17 de marzo de 761 d.C.
	Estela 4B	9.17.5.0.0	29 de diciembre de 775 d.C.
El Chicozapote	Dintel 2	-	Clásico Tardío
	Dintel 1	-	Clásico Tardío
Tzum	Estela 1	-	Clásico
	Estela 5	-	Clásico Tardío
Tikal	Estela 1		
El Perú	Estela 31	9.15.5.0.0	26 de julio de 736 d.C.
Itzimité	Estela 3	-	Clásico Tardío
Lacanhá	Estela	-	Clásico Tardío
Bonampak	Estela 1	9.17.10.0.0	2 de diciembre de 780 d.C.
Toniná	Monumento 106	9.8.0.0.0	24 de agosto de 593 d.C.
Ucanal	Estela 3	-	Clásico Tardío
Uxmal	Estela 4	9.18.0.0.0	11 de octubre de 790 d.C.

Tabla 3. Orden cronológico de los retratos por sitios.

Tras haber expuesto una relación cronológica de los retratos por sitios, es pertinente llevar a cabo la secuencia cronológica general de las imágenes (Tabla 4), tomando como variante principal la fecha de cada monumento. Lo anterior, nos ayudará a visualizar la ubicación en tiempo y espacio de cada retrato en la región maya de las tierras bajas y, por ende, detectar la presencia dominante o nula de la iconografía que estudiamos.

En la secuencia general de imágenes, Caracol (estela 16) posee también, el monumento más antiguo. En los siguientes cincuenta años a la erección de dicha estela, la ciudad se mantuvo como la única que exhibió esta iconografía. En el año 593 d.C., el Monumento 106 de Toniná expresa a su señor sentado sobre el *Witz*. A partir del año 603 a 613, Caracol erige estelas de su gobernante de pie sobre tierra, y en este mismo periodo, Yaxchilán incursiona con estas imágenes. En 692, Palenque y Pixoy nos muestra al gobernante y la montaña, pero para Pixoy es probable que su Estela 5 sea la primera con este tipo de iconografía. Naranjo erige este tipo de iconos entre 702 y 713. Quiriguá esculpe esta iconografía de 751 al 766 d.C., entre lapsos de cinco años.

Yaxchilán aparece con esta iconografía, después de que Quiriguá exhibiera su último retrato y para La Honradez, en este mismo año, muestra su primer monumento. En 780 Bonampak exhibió al gobernante con el Dios del Maíz y la montaña, diez años más tarde La Honradez continúa con la iconografía que nos ocupa y en 800 d.C., al igual que Caracol, muestra los últimos retratos de la muestra.

Fecha Gregoriana	Sitio	Monumento
5 de julio de 534 d.C.	Caracol	Estela 16 (frente)
22 de marzo de 554 d.C.	Caracol	Estela 14 (frente)
16 de octubre de 583 d.C.	Caracol	Estela 4 (frente)
24 de agosto de 593 d.C.	Toniná	Monumento 106
4 de julio de 603 d.C.	Caracol	Estela 6 (frente)
4 de julio de 603 d.C.	Caracol	Estela 6 (atrás)
12 de mayo de 613 d.C.	Caracol	Estela 5 (frente)
12 de mayo de 613 d.C.	Yaxchilán	Estela 2
14 de octubre de 652 d.C.	Caracol	Estela 3 (frente)
18 de marzo de 692 d.C.	Palenque	Tablero de la Cruz Foliada
18 de marzo de 692 d.C.	Pixoy	Estela 5
26 de enero de 702 d.C.	Naranjo	Estela 22
26 de enero de 702 d.C.	Naranjo	Estela 1
16 de febrero de 713 d.C.	Naranjo	Estela 2
4 de septiembre de 713 d.C.	Naranjo	Estela 3
26 de julio de 736 d.C.	El Perú	Estela 31
9 de mayo de 751 d.C.	Quiriguá	Estela H (frente)
12 de abril de 756 d.C.	Quiriguá	Estela J (frente)
17 de marzo de 761 d.C.	Quiriguá	Estela F (frente)
17 de marzo de 761 d.C.	Yaxchilán	Estela 1C
19 de febrero de 766 d.C.	Quiriguá	Estela D (Frente)
19 de febrero de 766 d.C.	La Honradez	Estela 6
24 de enero de 771 d.C.	La Honradez	Estela 7
29 de diciembre de 775 d.C.	Yaxchilán	Estela 4B
2 de diciembre de 780 d.C.	Bonampak	Estela 1
6 de noviembre de 785 d.C.	La Honradez	Estela 2
11 de octubre de 790 d.C.	La Honradez	Estela 5
11 de octubre de 790 d.C.	Uxmal	Estela 4
19 de agosto de 800 d.C.	Caracol	Estela 11 (frente)
19 de agosto de 800 d.C.	La Honradez	Estela 4
	Tikal	Estela 1
Clásico Tardío	Pixoy	Estela 1
Clásico Tardío	Pixoy	Estela 3
Clásico Tardío	Pixoy	Estela 4
Clásico Tardío	Palenque	Pilar del Templo de las Inscripciones
Clásico Tardío	Palenque	Incensario
Clásico Tardío	El Chicozapote	Dintel 2
Clásico Tardío	El Chicozapote	Dintel 1
Clásico Tardío	Tzum	Estela 5
Clásico Tardío	Itzimite	Estela 3
Clásico Tardío	Lacanhá	Estela
Clásico Tardío	Ucanal	Estela 3
Clásico	Tzum	Estela 1

Tabla 4. Cronología general de las imágenes recopiladas.

Después de haber mostrado el número de imágenes que presentan la iconografía del gobernante sobre la montaña, los sitios a los cuales pertenecen así como su temporalidad por sitio y región, es necesario para el propósito del presente capítulo, proceder a contrastar el total de los retratos -ya ubicados en número, cronología y espacio geográfico- con la iconografía de los sitios de los cuales se obtuvieron los retratos a utilizar, que no muestran al gobernante sobre la tierra. Lo anterior, se llevó a cabo para conocer la importancia de esculpir dicho concepto sobre otros plasmados en aquellas ciudades.

Con estas tareas se procedió a trazar una tabla (Tabla 5) donde se mostrara en tres columnas: 1) El total de la iconografía general recopilada de cada sitio; 2) el total de imágenes que muestran al gobernante en sus diversas actividades y conceptos; y 3) el total de imágenes que exhiben el concepto del gobernante sobre la montaña.

Los resultados señalan que, de la iconografía general recopilada por sitios, una buena parte, es decir la mitad, está dedicada a representaciones del gobernante en sus actividades rituales y políticas. Sin embargo, de la mitad restante, se destina un buen número a los retratos que lo exhiben en su relación con la tierra. Por ejemplo, Caracol, Naranjo, Palenque, Yaxchilán y Quiriguá muestran en gran parte de su escultura a su gobernante, pero también exponen un número significativo de simbología terrestre. Los sitios restantes, en las cuales la iconografía general que presentamos no es numerosa, no me permiten determinar que la relación entre la iconografía del gobernante y la iconografía del gobernante y la montaña sea insistente. Por ejemplo en Toniná, de 123 imágenes generales, sólo 1 fue destinada al tema que estudio.

En la tabla 6 se colocaron los sitios (El Perú y Lacanhá) de los cuales no se obtuvieron suficientes muestras representativas.

Sitio	Total de iconografía	Imágenes que muestran al gobernante	Imágenes del gobernante sobre la montaña
Caracol	43	21	8
La Honradez	8	7	5
Naranjo	44	24	4
Pixoy	6	5	4
Quiriguá	30	22	4
Palenque	118	45	3
Yaxchilán	169	44	3
El Chicozapote	4	3	2
Tzum	7	6	2
Tikal	36	26	1
Itzimite-Bolonchén	12	8	1
Bonampak	10	10	1
Toniná	123	41	1
Ucanal	6	4	1
Uxmal	25	11	1
Total	644	280	41

Tabla 5. Iconografía general del sitio, iconografía que muestra al rey e iconografía del rey sobre la montaña.

Sitio	Total de iconografía	Imágenes que muestran al gobernante	Imágenes que muestran al gobernante sobre la montaña
El Perú	1	1	1
Lacanhá	1	1	1
Total	2	2	2

Tabla 6. Sitios de los que no se obtuvo suficiente iconografía general del sitio, ni muestras representativas.

De esta forma el autor, basándose en previas publicaciones el área maya, la divide en diez sub-regiones: Copán, Belice, Petexbatún, Usumacinta, Toniná, San Pedro Mártir, Tikal, Calakmul, Puuc y Yucatán, y enlista a las ciudades que las conforman. Por mi parte, he usado esta división, para mostrar qué sitios nos proporcionaron iconografía dentro de estas subregiones. Para esto, es necesario precisar que no mostraré todas las divisiones mencionadas por Moroni, ni todos los sitios pertenecientes a dichas sub-regiones debido a los límites de las fuentes bibliográficas. Así, la primera división, la sub-región de Copán, está constituida por 4 sitios (Tabla 6), de los cuáles sólo se exponen a Quiriguá y Copán. Este último no mostró al gobernante sobre la montaña a diferencia de Copán.

COPÁN			
Sitio	Iconografía general	Imágenes que muestran al gobernante	Imágenes que muestran al gobernante sobre la montaña
Quiriguá	30	22	4
Copán	45	32	0
Total	75	54	4

Tabla 6. Algunos sitios de la región de Copán, así como sus diferencias en muestras de la iconografía del gobernante sobre la montaña.

De las 19 ciudades de la sub-región de Belice (Tabla 7), sólo dos sitios presentan al gobernante sobre la tierra.

BELICE			
Sitio	Iconografía general	Imágenes que muestran al gobernante	Imágenes que muestran al gobernante sobre la montaña
Caracol	43	21	8
Ucanal	6	4	1
Total	49	25	9

Tabla 7. Algunos sitios de la región de Belice, así como sus diferencias en muestras de la iconografía del rey sobre la montaña.

Sin embargo, la sub-región del Usumacinta (Tabla 8) posee la mayor cantidad de sitios que exhiben los retratos. También son numerosos esos sitios.

USUMACINTA			
Sitio	Iconografía general	Imágenes que muestran al gobernante	Imágenes que muestran al gobernante sobre la montaña
Bonampak	10	10	1
Chinikihá	1	0	0
Comalcalco	5	1	0
Dos Caobas	3	3	0
El Cayo	3	3	0
El Chicozapote	4	3	2
El Tortuguero	13	1	0
La Mar	3	3	0
La Pasadita	1	1	0
Palenque	118	45	3
Piedras Negras	4	2	0
Pomoná	4	2	0
Yaxchilán	169	44	3
Lacanhá	1	1	1
Total	339	119	10

Tabla 8. Algunos sitios de la región de Usumacinta, así como sus diferencias en muestras de la iconografía del rey sobre la montaña.

Para la sub-región de Toniná (Tabla 9) y sus 15 entidades, no podremos comparar como en las anteriores divisiones.

TONINÁ			
Sitio	Iconografía general	Imágenes que muestran al gobernante	Imágenes que muestran al gobernante sobre la montaña
Toniná	123	41	1
Total	123	41	1

Tabla 9. Algunos sitios de la región de Toniná, así como sus diferencias en muestras de la iconografía del rey sobre la montaña.

San Pedro Mártir (Tabla 10) está formado por 21 sitios, pero sólo en El Perú se localizó una sola estela.

SAN PEDRO MARTIR			
Sitio	Iconografía general	Imágenes que muestran al gobernante	Imágenes que muestran al r gobernante sobre la montaña
El Perú	1	1	1
Total	1	1	1

Tabla 10. Algunos sitios de la región de San Pedro Mártir, así como sus diferencias en muestras de la iconografía del rey sobre la montaña.

Otra de las divisiones donde se observa claramente dicha disparidad, es la sub-región de Tikal (Tabla 11). Con 33 sitios, exponemos sólo 7 y de los cuales 2 muestran a la tierra y 4 no.

TIKAL			
Sitio	Iconografía general	Imágenes que muestran al gobernante	Imágenes que muestran al gobernante sobre la montaña
El Zapote	1	0	0
Ixlú	1	1	0
La Honradez	8	7	5
Naranja	44	24	4
Uaxactún	22	11	0
Tikal	36	26	1
Xultún	3	3	0
Total	115	72	11

Tabla 11. Algunos sitios de la región de Tikal, así como sus diferencias en muestras de la iconografía del rey sobre la montaña

Por último, en la sub-región del Puuc, las ciudades de Acancéh y Xcalumkin, a diferencia de Itzimite-Bolonchén, Pixoy, Tzum y Uxmal no poseen esculturas (Tabla 12).

PUUC			
Sitio	Iconografía general	Imágenes que muestran al gobernante	Imágenes que muestran al gobernante sobre la montaña
Acanceh	6	0	0
Itzimite-Bolonchén	12	8	1
Pixoy	6	5	4
Tzum	7	6	2
Uxmal	25	11	1
Xcalumkin	33	6	0
Total	89	36	8

Tabla 12. Algunos sitios de la región de Puuc, así como sus diferencias en muestras de la iconografía del rey sobre la montaña

Como he podido observar en las anteriores tablas, no todos los sitios del área maya me proporcionaron, hasta el momento, la iconografía que retrata al gobernante clásico sobre la montaña, ni todos los sitios que sí lo hicieron muestran al parecer la misma insistencia. En este sentido, he de destacar que las diferencias entre estas observaciones pudieran deberse a la exaltación del gobernante sobre la montaña en periodos de acontecimientos políticos “turbulentos”, como veremos más adelante.

LOS OBJETOS QUE SOSTIENE EL GOBERNANTE SOBRE LA MONTAÑA

Si bien en páginas posteriores describiré el contexto de los retratos reunidos para esta investigación, por ahora, es importante identificar, siguiendo a la metodología indicada por Panofsky (1969), a los elementos iconográficos que nos permitirán, en el capítulo siguiente, abocar un significado a todas las escenas. Por ello, a continuación expondremos cuáles son aquellos elementos así como su presencia por sitios y temporalidad.

El primero de estos es el objeto o los objetos que los gobernantes portan en sus manos. Freidel, Schele y Parker (1993) han indicado que durante los actos religiosos de gran importancia durante el periodo Clásico es común observar que los gobernantes y sus esposas aparezcan exhibiendo objetos que denotaban poder y posición social. Estos objetos, destaca la autora, se consideraban imbuidos de fuerzas poderosas que reiteraban una posición sagrada. De ahí la importancia de identificarlos y observar sus representaciones en tiempo y espacio (Tabla 13).

Dentro de los objetos representados con mayor insistencia en la iconografía que nos ocupa por sitio, se encuentra la barra ceremonial bifurcada, pues aparece en un total de doce ocasiones. Los sitios a los cuales pertenecen estas escenas son Caracol y Quiriguá con 7 y 4 representaciones de barra ceremonial respectivamente. Naranjo muestra este objeto sólo una vez en su estela número 22.

Las lanzas simples y decoradas constituyen otros objetos importantes en significado y cantidad. Los gobernantes de La Honradez portan lanzas simples en un número de 4, mientras que Tzum, Bonampak, El Perú y Yaxchilán las representan decoradas y en números de 1 para todos estos sitios. Estos objetos también se muestran acompañados de un hacha, como en el caso de la Estela 5 de La Honradez y de Pixoy.

En menor número se exhibe a los báculos de *K'awil*, en una estela de Lacanhá y en la Estela 3 de Ucanal. El dios K en su forma personificada se destaca en la escultura de Palenque, en el Templo de la Cruz Foliada y en los pilares del Templo de las Inscripciones. Por su parte, un gobernante de Tikal exhibe un cuchillo de sacrificio. Los objetos en el resto de las estelas mencionadas en la tabla, no pudieron ser identificadas debido a las condiciones físicas del monumentos, pues algunos están fracturados o la imagen que ubica al objeto en cuestión se encuentra erosionada.

Los objetos representados con mayor insistencia en las escenas del gobernante sobre la montaña por temporalidad en región (Tabla 14) son: la barra ceremonial bifurcada, que aparece en Caracol a partir del 534 y persiste hasta el año de 702 en el mismo sitio. En 751 d. C. se presenta de forma continua en Quiriguá hasta el 766. En 800 aparece nuevamente en Caracol, siendo este año el último que presenta una barra ceremonial.

Al tiempo del auge de las barras bifurcadas en Caracol, aparecen las representaciones de las lanzas en Yaxchilán en 613. Éstas son esculpidas en mayor número a partir del 761 d. C., en el sitio de Yaxchilán con lanzas decoradas. En 766 La Honradez exhibe sus lanzas simples y Bonampak sus lanzas decoradas para 780 d.C. La Honradez, mantiene el estilo de lanzas simples para el 785, pero para 790 esculpe a su gobernante en turno con un hacha y un escudo.

Entre los objetos que poseen menor presencia de temporalidad, pero no por ello menos importantes, se encuentran: las representaciones del Dios K en Palenque para 692 d.C., los báculos de *K'awil* para Clásico Tardío en los sitios de Lacanhá y Ucanal, los cuchillos de pedernal para Tikal y las hachas de Itzimite en la misma etapa tardía.

Hasta aquí hemos identificado aquellos objetos sagrados portados por el gobernante, pues en la descripción por sitios se ha notado la persistencia de que el gobernante use un objeto sobre *Witz*, como ocurre con las barra ceremoniales en Caracol y Quiriguá, las lanzas simples en La Honradez, las lanzas decoradas en Bonampak, El Perú y Yaxchilán, así como los báculos del Dios K en Lacanhá y Ucanal, además del Dios K personificado en Palenque.

Sitio	Monumento	¿Qué dioses visten al gobernante?
Caracol	Estela 16 (frente)	Tocado de Ave celestial y banda celeste
	Estela 14 (frente)	Tocado de Ave celestial y banda celeste
	Estela 4 (frente)	Sin datos (fracturada)
	Estela 6 (frente)	Tocado de Ave celestial y dios del inframundo
	Estela 6 (atrás)	Tocado de Ave Muann y Dios Bufón
	Estela 5 (frente)	Tocado de ave celestial, dios bufón, y delantal del dios C
	Estela 3 (frente)	Falda del dios del maíz
	Estela 11 (frente)	Banda celeste y delantal del dios C
La Honradez	Estela 6	Alas de ave celestial y delantal del dios C
	Estela 7	Banda celeste
	Estela 2	Sin datos (fracturada)
	Estela 5	Alas de ave celestial y delantal del Dios C
	Estela 4	“alas” y cinturón de banda celeste
Naranjo	Estela 22	Delantal del dios C y Tocado del dios de la lluvia
	Estela 1	Sin datos (erosionada)
	Estela 2	Falda del dios del maíz
	Estela 3	Falda del dios del maíz y tocado de ave celestial
Pixoy	Estela 5	Sin datos (erosionada)
	Estela 1	Falda del dios del maíz
	Estela 3	Sin datos (fracturada y erosionada)
	Estela 4	Sin datos (fracturada y erosionada)
Quiriguá	Estela H (frente)	Tocado de ave celestial y delantal del dios C
	Estela J (frente)	Sin datos (fotografía)
	Estela F (frente)	Sin datos (Fotografía)
	Estela D (frente)	Tocado de ave celestial, delantal del dios C y sandalias de dios de la lluvia
Palenque	Tablero de la Cruz Foliada	Falda del dios de la lluvia
	Pilar de Templo de Inscripciones	Tocado de Ave Muann
	Incensario	Sin datos (Fotografía)
Yaxchilán	Estela 2	Cinturón de banda celeste
	Estela 1C	Sin datos (erosionada)
	Estela 4B	Sin datos (erosionada)
El Chicozapote	Dintel 2	Ninguno
	Dintel 1	Ninguno
Tzum	Estela 1	Sin datos (fracturada y erosionada)
	Estela 5	Sin datos (fracturada y erosionada)
Bonampak	Estela 1	Dios de la lluvia
El Perú	Estela 31	Sin datos (incompleta)
Itzimite	Estela 3	Delantal del dios C
Lacanhá	Estela	Sin datos (erosionada)
Tikal	Estela 1	Cinturón de banda celeste y falda de dios del maíz
	Incensario	Tocado de ave Muann y cinturón de banda de cielo
Toniná	Monumento 106	Sin datos (falda lisa)
Ucanal	Estela 3	Sin datos (erosionada)
Uxmal	Estela 4	Sin datos (erosionada)

Tabla 13. Objetos portados por los gobernantes por sitio.

Fecha Gregoriana	¿Qué porta en mano el gobernante?	Sitio	Monumento
5 de julio de 534 d.C.	Barra ceremonial bifurcada	Caracol	Estela 16 (frente)
22 de marzo de 554 d.C.	Barra ceremonial bifurcada	Caracol	Estela 14 (frente)
16 de octubre de 583 d.C.	Sin identificar	Caracol	Estela 4 (frente)
24 de agosto de 593 d.C.	Sin identificar	Toniná	Monumento 106
4 de julio de 603 d.C.	Barra ceremonial bifurcada	Caracol	Estela 6 (frente)
4 de julio de 603 d.C.	Barra ceremonial bifurcada	Caracol	Estela 6 (atrás)
12 de mayo de 613 d.C.	Barra ceremonial bifurcada	Caracol	Estela 5 (frente)
12 de mayo de 613 d.C.	Lanza decorada	Yaxchilán	Estela 2
14 de octubre de 652 d.C.	Barra ceremonial bifurcada	Caracol	Estela 3 (frente)
18 de marzo de 692 d.C.	Dios K	Palenque	Tablero de la Cruz Foliada
18 de marzo de 692 d.C.	Hacha y escudo	Pixoy	Estela 5
26 de enero de 702 d.C.	Barra ceremonial bifurcada	Naranjo	Estela 22
26 de enero de 702 d.C.	Lanza Simple	Naranjo	Estela 1
16 de febrero de 713 d.C.	Escudo	Naranjo	Estela 2
4 de septiembre de 713 d.C.	Sin identificar	Naranjo	Estela 3
26 de julio de 736 d.C.	Lanza decorada	El Perú	Estela 31
9 de mayo de 751 d.C.	Barra ceremonial bifurcada	Quiriguá	Estela H (frente)
12 de abril de 756 d.C.	Barra ceremonial bifurcada	Quiriguá	Estela J (frente)
17 de marzo de 761 d.C.	Barra ceremonial bifurcada	Quiriguá	Estela F (frente)
17 de marzo de 761 d.C.	Lanza decorada	Yaxchilán	Estela 1C
19 de febrero de 766 d.C.	Barra ceremonial	Quiriguá	Estela D (Frente)
19 de febrero de 766 d.C.	Lanza Simple	La Honradez	Estela 6
24 de enero de 771 d.C.	Lanza Simple	La Honradez	Estela 7
29 de diciembre de 775 d.C.	Sin identificar	Yaxchilán	Estela 4B
2 de diciembre de 780 d.C.	Lanza decorada	Bonampak	Estela 1
6 de noviembre de 785 d.C.	Lanza Simple	La Honradez	Estela 2
11 de octubre de 790 d.C.	Hacha y escudo	La Honradez	Estela 5
11 de octubre de 790 d.C.	Sin identificar	Uxmal	Estela 4
19 de agosto de 800 d.C.	Barra ceremonial bifurcada	Caracol	Estela 11 (frente)
19 de agosto de 800 d.C.	Lanza Simple	La Honradez	Estela 4
Clásico Tardío	Sin identificar	Pixoy	Estela 1
Clásico Tardío	Ninguno	Pixoy	Estela 3
Clásico Tardío	Lanza Simple	Pixoy	Estela 4
Clásico Tardío	Dios K	Palenque	Pilar del Templo de las Inscripciones
Clásico Tardío	Dios K	Palenque	Incensario
Clásico Tardío	Sin identificar	El Chicozapote	Dintel 2
Clásico Tardío	Ninguno	El Chicozapote	Dintel 1
Clásico Tardío	Lanza Simple	Tzum	Estela 5
Clásico Tardío	Hacha	Itzimité	Estela 3
Clásico Tardío	Báculo de K'awil	Lacanhá	Estela
Clásico Tardío	Báculo de K'awil	Ucanal	Estela 3
Clásico Tardío	Barra ceremonial	Tikal	Estela 1
Clásico	Lanza y escudo	Tzum	Estela 1

Tabla 14. Objetos portados por los gobernantes por temporalidad.

Ahora estos mismos objetos son ordenados y presentados en la siguiente tabla (Tabla 15), pero en esta ocasión teniendo a la cronología como factor principal. Así podemos señalar que, en base a la iconografía recopilada, la barra ceremonial bifurcada, en el sitio de Caracol, es el primer objeto de poder que sostiene el gobernante en la región clásica maya, cuando éste es mostrado sobre la montaña, pues se data para el 534 d.C. Hasta el 613 d.C. este mismo objeto sigue siendo usado por los señores mayas en Caracol.

En este mismo año, Yaxchilán usa la lanza sobre la tierra y en 692 d.C. Palenque muestra al dios de la lluvia o Dios K. En el mismo año, Pixoy retrata a su gobernante portando un hacha y un escudo. En el 702 la ciudad de Naranjo muestra tal vez por primera vez a la barra ceremonial usada por su señor sobre la tierra. Hasta el 763, la lanza aparece en nuestro registro, pero en el sitio de El Perú. En el año 751 d. C., se observa la aparición de la barra ceremonial, pero en el sitio de Quiriguá, cuya tradición permanece hasta el 761 d.C. En éste mismo año, Yaxchilán muestra otra vez a la lanza y seis años después, Quiriguá muestra de nuevo a la barra ceremonial.

En 766 d.C., La Honradez aparece en el registro con el uso de las lanzas. En el 780 d.C., también se muestra a la lanza, pero la ciudad de Bonampak. En el 785 d.C., nuevamente La Honradez exhibe al mismo objeto, sin embargo, en el 790 d.C., ya no se retrata a la barra ceremonial sino al hacha y al escudo. Hasta el año 800 Caracol aparece de nuevo en el registro con la barra ceremonial.

Debido a que las estelas 1, 3 y 4 de Pixoy no tienen una datación precisa, sino que están clasificadas para el clásico tardío, no podemos ubicarlas en un orden establecido, pero dichos monumentos exhibe lanzas. En el mismo sentido, podemos incluir a los casos de los sitios de Palenque, El Chicozapote, Tzum, Itzimite, Lacanhá, Ucanal, Tzum y Tikal, cuyas esculturas también están fechadas para el Clásico Tardío.

Al igual que en los ejercicios anteriores, ordenaremos a los dioses presentes en las vestimentas portadas por los gobernantes en la iconografía que hemos venido trabajando, por sitio y por temporalidad (Tabla 16). En Caracol, los tocados de dios ave celestial y los cinturones de banda celeste proliferan en las esculturas, mientras que las faldas del dios del maíz, rostro del dios Bufón en los tocados y delantales del Dios C, son representadas en menos grado. Para La Honradez, el Ave celestial es la deidad más representada y el

cinturón de banda celeste le sigue en exposiciones. En menor cantidad se aprecian al rostro del dios Jaguar del Inframundo y al delantal del dios C.

En Naranjo, la falda del dios del maíz se representa en dos ocasiones y el tocado de ave celestial y el del dios de la lluvia en una sola. Para el sitio de Pixoy, debido al estado físico de las estelas, sólo pudimos identificar una falda del dios del maíz. En Quiriguá, los gobernantes visten en dos situaciones, tocados de ave celestial y delantales del dios C y sandalias del dios de la lluvia en una sola. Los señores de Palenque usaron el tocado de Ave Celestial y falda del dios del maíz en el concepto del gobernante sobre tierra. En Itzimite, el gobernante viste un tocado del dios de la lluvia y un delantal del dios C. Tikal muestra un cinturón de banda celeste y una falda del dios de la lluvia. De Yaxchilán identificamos a un cinturón de banda celeste, mientras que en El Chicozapote, Tzum, El Perú, Lacanhá, Ucanal Uxmal y Toniná el estado físico de los monumentos no permitió identificar a las deidades en las vestimentas y adornos de estos gobernantes.

Si observamos la presencia de estas deidades dentro la iconografía de mi investigación por temporalidad (Tabla 16), podremos añadir que el tocado de Ave celestial se mantuvo constante en el transcurso de estos conceptos, seguido de los cinturones de banda celestes, las faldas del dios del maíz y en menor grado los delantales del dios C, el dios de la lluvia, el dios bufón, el rostro del dios del inframundo.

Sitio	Monumento	¿Qué dioses visten al gobernante?
Caracol	Estela 16 (frente)	Tocado de Ave celestial y banda celeste
	Estela 14 (frente)	Tocado de Ave celestial y banda celeste
	Estela 4 (frente)	Sin datos (fracturada)
	Estela 6 (frente)	Tocado de Ave celestial y dios del inframundo
	Estela 6 (atrás)	Tocado de Ave Muann y Dios Bufón
	Estela 5 (frente)	Tocado de ave celestial, dios bufón, y delantal del dios C
	Estela 3 (frente)	Falda del dios del maíz
	Estela 11 (frente)	Banda celeste y delantal del dios C
La Honradez	Estela 6	Alas de ave celestial y delantal del dios C
	Estela 7	Banda celeste
	Estela 2	Sin datos (fracturada)
	Estela 5	Alas de ave celestial y delantal del Dios C
	Estela 4	“alas” y cinturón de banda celeste
Naranja	Estela 22	Delantal del dios C y Tocado del dios de la lluvia
	Estela 1	Sin datos (erosionada)
	Estela 2	Falda del dios del maíz
	Estela 3	Falda del dios del maíz y tocado de ave celestial
Pixoy	Estela 5	Sin datos (erosionada)
	Estela 1	Falda del dios del maíz
	Estela 3	Sin datos (fracturada y erosionada)
	Estela 4	Sin datos (fracturada y erosionada)
Quiriguá	Estela H (frente)	Tocado de ave celestial y delantal del dios C
	Estela J (frente)	Sin datos (fotografía)
	Estela F (frente)	Sin datos (fotografía)
	Estela D (frente)	Tocado de ave celestial, delantal del dios C y sandalias de dios de la lluvia
Palenque	Tablero de la Cruz Foliada	Falda del dios de la lluvia
	Pilar de Templo de Inscripciones	Tocado de Ave Muann
	Incensario	Sin datos (fotografía)
Yaxchilán	Estela 2	Cinturón de banda celeste
	Estela 1C	Sin datos (erosionada)
	Estela 4B	Sin datos (erosionada)
El Chicozapote	Dintel 2	Ninguno
	Dintel 1	Ninguno
Tzum	Estela 1	Sin datos (fracturada y erosionada)
	Estela 5	Sin datos (fracturada y erosionada)
Bonampak	Estela 1	Dios de la lluvia
El Perú	Estela 31	Sin datos (incompleta)
Itzimite	Estela 3	Delantal del dios C
Lacanhá	Estela	Sin datos (erosionada)
Tikal	Estela 1	Cinturón de banda celeste y falda de dios del maíz
Toniná	Monumento 106	Sin datos (falda lisa)
Ucanal	Estela 3	Sin datos (erosionada)
Uxmal	Estela 4	Sin datos (erosionada)

Tabla 15. Dioses portados por los gobernantes por sitio.

Fecha Gregoriana	¿Qué dioses viste el gobernante?	Sitio	Monumento
5 de julio de 534 d.C.	Tocado de Ave celestial y banda celeste	Caracol	Estela 16 (frente)
22 de marzo de 554 d.C.	Tocado de Ave celestial y banda celeste	Caracol	Estela 14 (frente)
16 de octubre de 583 d.C.	Sin datos (fracturada)	Caracol	Estela 4 (frente)
24 de agosto de 593 d.C.	Sin datos (falda lisa)	Toniná	Monumento 106
4 de julio de 603 d.C.	Tocado de Ave celestial y dios del inframundo	Caracol	Estela 6 (frente)
4 de julio de 603 d.C.	Tocado de Ave Muann y Dios Bufón	Caracol	Estela 6 (atrás)
12 de mayo de 613 d.C.	Tocado de ave celestial, dios bufón, dios del inframundo y delantal del dios C	Caracol	Estela 5 (frente)
12 de mayo de 613 d.C.	Cinturón de banda celeste	Yaxchilán	Estela 2
14 de octubre de 652 d.C.	Falda del dios del maíz	Caracol	Estela 3 (frente)
18 de marzo de 692 d.C.	Falda del dios de la lluvia	Palenque	Tablero de la Cruz Foliada
18 de marzo de 692 d.C.	Sin datos (erosionada)	Pixoy	Estela 5
26 de enero de 702 d.C.	Delantal del dios C y Tocado del dios de la lluvia	Naranjo	Estela 22
26 de enero de 702 d.C.	Sin datos (erosionada)	Naranjo	Estela 1
16 de febrero de 713 d.C.	Falda del dios del maíz	Naranjo	Estela 2
4 de septiembre de 713 d.C.	Falda del dios del maíz y tocado de ave celestial	Naranjo	Estela 3
26 de julio de 736 d.C.	Sin datos (incompleta)	El Perú	Estela 31
9 de mayo de 751 d.C.	Tocado de ave celestial y delantal del dios C	Quiriguá	Estela H (frente)
12 de abril de 756 d.C.	Sin datos (fotografía)	Quiriguá	Estela J (frente)
17 de marzo de 761 d.C.	Sin datos (Fotografía)	Quiriguá	Estela F (frente)
17 de marzo de 761 d.C.	Sin datos (erosionada)	Yaxchilán	Estela 1C
19 de febrero de 766 d. C.	Tocado de ave celestial, delantal del dios C y sandalias de dios de la lluvia	Quiriguá	Estela D (Frente)
19 de febrero de 766 d.C.	Alas de ave celestial y delantal del dios C	La Honradez	Estela 6
24 de enero de 771 d.C.	Banda celeste	La Honradez	Estela 7
29 de diciembre de 775 d.C.	Sin datos (erosionada)	Yaxchilán	Estela 4B
2 de diciembre de 780 d.C.	Dios de la lluvia	Bonampak	Estela 1
6 de noviembre de 785 d.C.	Sin datos (fracturada)	La Honradez	Estela 2
11 de octubre de 790 d.C.	Alas de ave celestial y delantal del Dios C	La Honradez	Estela 5
11 de octubre de 790 d.C.	Sin datos (erosionada)	Uxmal	Estela 4
19 de agosto de 800 d.C.	Banda celeste y delantal del dios C	Caracol	Estela 11 (frente)
19 de agosto de 800 d.C.	Tocado con rostro de jaguar, "alás" y cinturón de banda celeste	La Honradez	Estela 4
Clásico Tardío	Falda del dios del maíz	Pixoy	Estela 1
Clásico Tardío	Sin datos (fracturada y erosionada)	Pixoy	Estela 3
Clásico Tardío	Sin datos (fracturada y erosionada)	Pixoy	Estela 4
Clásico Tardío	Tocado de Ave Muann	Palenque	Pilar del Templo de las Inscripciones
Clásico Tardío	Sin datos (Fotografía)	Palenque	Incensario
Clásico Tardío	Ninguno	El Chicozapote	Dintel 2
Clásico Tardío	Ninguno	El Chicozapote	Dintel 1
Clásico Tardío	Sin datos (fracturada y erosionada)	Tzum	Estela 5
Clásico Tardío	Delantal del dios C	Itzimité	Estela 3
Clásico Tardío	Sin datos (erosionada)	Lacanhá	Estela
Clásico Tardío	Sin datos (erosionada)	Ucanal	Estela 3
Clásico Tardío	Cinturón de banda celeste y falda de dios del maíz	Tikal	Estela
Clásico	Sin datos (fracturada y erosionada)	Tzum	Estela 1

Tabla 16. Dioses portados por los gobernantes por temporalidad.

De esta forma, el sitio de Caracol mostró siempre a las barras ceremoniales, mientras que La Honradez tuvo inclinación por las lanzas, al igual que Yaxchilán. Excepción fue el sitio de Naranjo, cuyos objetos incluyeron a las barras ceremoniales, lanzas y escudo. Para los demás sitios no pudimos establecer un patrón de uso de un determinado objeto, pues sólo contamos con un solo monumento para cada sitio.

Después de las observaciones que he realizado a los registros de las tablas anteriores, puedo sugerir atendiendo a lo expuesto por Wright (2011: 6) de que “was significant local and regional variation in the way kingship was expresed through artistic programs, calendarics, ritual activity, accoutrements of power, sacred warfare, the taking of theophoric throne name and titular, and the composition and adaptation of local panteon”, que los objetos usados por los gobernantes clásicos sobre la montaña fueron posiblemente característicos de cada ciudad, es decir, que cada entidad mostró un determinado objeto que correspondía a la necesidad del contexto y del culto local.

CAPÍTULO V

EL TEMA DEL GOBERNANTE SOBRE LA MONTAÑA Y LAS FUNDACIONES COMO ESTRATEGIA DE LEGITIMACIÓN DURANTE EL PERIODO CLÁSICO MAYA

A continuación, procederemos a abordar los objetivos centrales de la presente investigación que son, recordemos, determinar por qué la insistencia del gobernante clásico de asociarse con las representaciones de las montañas y explicar cuáles fueron las implicaciones de dicha asociación. Lo anterior en función de la hipótesis es que el tema del gobernante sobre la montaña representó ritos de fundación o refundación del territorio sobre el cual el *ajaw* retratado ejercía su autoridad, para otorgarle el carácter de fundador de dicho espacio y del linaje que moraba sobre su montaña, y así obtener un estatus que le proveyera la capacidad de renovar la creación y el cosmos, ser el único dueño de la vida y de la fertilidad y poseer, a través de esta estrategia, el derecho legítimo de reclamar el poder político de su ciudad.

Para lograr lo anterior, primero expondré una definición de rito de fundación, para el caso del área maya. Cabe aclarar que dicho concepto será conformado con base en las ideas que los diversos estudiosos sobre el tema nos proporcionan, pues aún no existe una definición precisa para dicho acto. Acto seguido, describiremos cómo se llevaban a cabo los ritos de fundación y cuál es la clasificación que respecto a éstos se ha estructurado en la rama de la arqueología.

Después de construir la definición sobre rito de fundación maya para mi estudio, procederé, siguiendo a Panofsky, a aplicar dicha información, al análisis de los elementos iconográficos que conforman las cuarenta y tres escenas del presente texto (el señor clásico sobre la montaña), para después confrontar estos mismos elementos con las fuentes clásicas mayas, etnohistóricas y etnográficas que refieren a las fundaciones de ciudades clásicas, señoríos posclásicos y a las fundaciones de diversos pueblos indígenas actuales en el estado de Chiapas. Así esta mecánica nos ayudará a comprender la importancia de las fundaciones en el ejercicio del poder en el periodo Clásico, pues nos mostrara la participación de aquellos símbolos vitales para la cosmovisión indígena antigua.

RITOS DE FUNDACIÓN EN EL CLÁSICO MAYA

Michael E. Smith (2006) ha indicado que las referencias explícitas a la fundación de ciudades, se hacen evidentes a través de las historias de fundación de las dinastías y los estados. Por ello, señala el especialista, en muchos casos resulta razonable tratar dichos relatos fundacionales como una descripción de la fundación de las ciudades. A esta aseveración, podemos agregar que estas descripciones también nos proporcionan datos sobre los ritos de fundación.

Considerando lo anterior, es imprescindible entonces establecer una definición que nos permita identificar a las diferentes acciones indicadas en los relatos fundacionales. Smith (2006) señala que las fundaciones de las ciudades pudieron llevarse a cabo a través de actos formales¹⁵ u oficiales de naturaleza administrativa o religiosa. Los actos formales, indica el autor, son usualmente proclamados públicamente (ya sea de forma oral o escrita) y aquellos referidos a la fundación de una ciudad son usualmente realizados por los gobernantes, altos oficiales o sumos sacerdotes.

El investigador también señala que son dos los tipos de actos formales relevantes para la fundación de las ciudades: actos políticos y actos religiosos. Los actos políticos formales establecen a un gobernante o un oficial como responsable de una ciudad o estado. La fundación religiosa formal de una ciudad consiste en ceremonias diseñadas para propiciar a los dioses y/o establecer un poder o protección sobrenatural en un lugar o lugares dentro de la ciudad (Carver 1994: 19-33; Rykwert 1976, citado en Smith 2006: 17). Aunque los actos religiosos de fundación usualmente acompañaban a las fundaciones políticas, en muchos casos ambos tipos de fundación se efectuaban por separado, siendo las fundaciones religiosas las primeras en ser llevadas a cabo (Smith 2006).

Por su parte Arlen F. Chase y Diane Z. Chase (2006) indican que las fundaciones pudieron haber sido repetitivas en una sola ciudad y que la mayoría de las fundaciones estuvieron directa o indirectamente correlacionadas con una función específica, como el control de la población, por ejemplo. En las tierras bajas mayas, destacan los autores (A. Chase y D. Chase 1995: 99-101, citado en A. Chase y D. Chase 2006), se involucraron

¹⁵Smith (2006) define a un acto formal como a un acto público llevado a cabo de acuerdo con normas culturales específicas (p. 16).

aspectos ideológicos y políticos en la fundación de una ciudad, manifestados en su fundación por medio del uso de los grupos E (Ruppert 1940, citado en A. Chase y D. Chase 2006), o “Complejos de Conmemoración Astronómica/Complejos de Ritual Público (Laporte y Fialko 1987, 1990, citado en A. Chase y D. Chase 2006).

Los investigadores identifican tres tipos formales de fundación asociados con los sitios de Tayasal, Santa Rita Corozal y Caracol siguiendo sus ocupaciones y asentamientos iniciales. El primer tipo de fundación se refiere a una “fundación ideológica” través de un plan específico de construcción de una plaza E, como el sitio de Caracol en Belice. El segundo tipo de fundación hace referencia a la “fundación dinástica”. Esta fundación dinástica se logró con la colocación de un muerto importante en los complejos arquitectónicos que formaron el núcleo original de la ciudad, los grupos E (A. Chase y D. Chase 2006). La “fundación administrativa”, tenía lugar, por lo general, a través de la fundación dinástica de la ciudad (A. Chase y D. Chase 2006:49) y estaba ligada a la construcción de palacios.

Tanto Michael Smith como Chase y Chase están de acuerdo en los tipos de fundación de las ciudades clásicas descritas hasta ahora pero para Smith la fundación política engloba a las fundaciones políticas y administrativas destacadas por Chase y Chase en 2006.

Dominique Michelet y Charlotte Arnauld (2006) destacan que ciertos asentamientos durante el Clásico manifiestan movimientos interiores de sus edificios principales, de amplitud variable, los cuales coincidieron o no con cambios de orden dinásticos que pueden sugerir reestructuraciones del poder ligados a las fundaciones, en el caso de algunos sitios, tardías. Si todo asentamiento, destacan los estudiosos, fue fundado en algún momento antes de desarrollarse, la larga duración de su ocupación pudo haber sido lo más probable. Por lo tanto, Michelet y Arnauld, indican que la continuidad de la ocupación del asentamiento pudo haber sido influenciado por la presencia del entierro de su fundador, lo cual refiere a que por mucho tiempo, los mayas compartieron esta manera de asentarse y se apegaron a esta.

El sitio de Copán y sus ritos de fundación como una ciudad pluri-étnica fue trabajo de William L. Fash y Bárbara W. Fash en 2006. Éstos indican que el éxito y la historia de

esa urbe mesoamericana estuvieron fuertemente ligados al fundador de la dinastía real, quien posiblemente fue objeto de un culto en su honor. En consecuencia, señalan los autores, los textos, edificios y el simbolismo iconográfico, indican que los gobernantes de la ciudad pluri-étnica de Copán legitimaron su reino por medio de la reivindicación de un poder sagrado adquirido en lugares lejanos. En este sentido, los orígenes y las dos fundaciones de Copán (primero como centro religioso y después como centro dinástico), pudieron haber estado sujetos a insignias de poder conseguidas en otro lugar lejano.

A la primera fundación (religiosa) de 150 a.C., Fash y Fash la llaman, la fundación sagrada o “ideológica” de Copán, tal como también lo refieren Chase y Chase (2006). Aquí las cuevas, los murciélagos y la escultura en bulto o “barrigones” son claves, pues señalan los orígenes de Copán como lugar sagrado o lugar de poder. Aquí la presencia de estalactitas en ofrendas implica la visita del gobernante a la cueva, y por ello, es notable que el gobernante sea representado como Chaak, cuando se refiere a la fundación sagrada de la ciudad.

La segunda fundación, que tuvo lugar cuando Copán fue establecido al estilo de las Tierras Bajas, en 427 d.C., es nombrada por los autores “fundación dinástica”, la cual se caracterizó por una numerosa construcción de edificios y monumentos esculpidos. Estas dos fundaciones, añaden los investigadores, requirieron de ritos en lugares distantes, en donde los fundadores recibieron símbolos o aspectos sobrenaturales, para luego viajar a Copán y establecer un orden político.

A diferencia de lo expuesto por los diversos estudiosos citados párrafos atrás, Andrés Ruiz Ciudad y Alonso Lacadena García-Gallo (2006), nos presentan la fundación de Machaquilá, desde una perspectiva muy interesante. Aquí la fundación del sitio es tratada en la problemática de una segunda fundación, pues el sitio Clásico Terminal-Tardío no parece ser la primera capital del reino de Machaquilá. Lo anterior, indican Ciudad y Lacadena, no parece ser un asunto dinástico pacífico, sino un conflicto político entre los reinos de Dos Pilas y Tikal por control del poder en la región aldeaña al río Pasión. Así, los especialistas señalan que la segunda fundación del sitio, ocurrió en un proceso de cuarenta y cinco años (entre 664 y 711 a.C.), lapso en el que sus dirigentes ubicaron un espacio sin

ocupación urbana significativa para ubicar al nuevo palacio y a los edificios públicos administrativos y rituales.

Hasta aquí y con base en los datos obtenidos de los diversos trabajos expuestos sobre fundaciones en el clásico maya, puedo ya formular un concepto de rito de fundación para la región maya, pues como he indicado en el principio de nuestro apartado, no existe hasta el momento, una definición que sea adecuada a mi investigación.

Una de las características más reiterativas de las anteriores exposiciones, es sin duda, que existe un número variable de actos o acciones necesarias para llevar a cabo una fundación (cuya numeración y orden expondremos más adelante), en casi todos los sitios mayas clásicos. En segundo orden, observamos que aquellas son constantes, es decir, se repiten cíclicamente y de forma estricta y están dirigidas exclusivamente a los dioses y a los ancestros, a quienes se les visita en lugares sagrados como cuevas y templos lejanos. Por último, estas acciones se llevan a cabo en dos etapas –fundación ideológica y dinástica- que no necesariamente se encuentran cercanas una de a la otra, pues pueden existir siglos de por medio, pero cuyas finalidades están destinadas a establecer de forma física e ideológica, un centro político y religioso y tal vez económico que domine las diversas áreas de la vida maya tanto en la ciudad como en el área rural.

Así de esta forma, puedo decir que un rito de fundación en el área maya es:

“Un conjunto de actos o acciones que están destinadas a establecer de forma física e ideológica la residencia del centro político y religioso y tal vez económico, que domine las diversas áreas de la vida maya tanto en la ciudad como en el área rural de un futuro pueblo. Estas se repiten constantemente y de forma estricta y que están dirigidas exclusivamente a los dioses y a los ancestros, a quienes se les visita en lugares sagrados como cuevas y templos poderosos. Estas acciones se llevan a cabo a través de dos etapas, que son lejanas entre sí.”

Ahora bien, después de haber construido mi definición de rito de fundación, es necesario exponer cómo se llevaba a cabo dicho rito. En este sentido, explicaré dichas acciones en el marco temporal de las etapas fundacionales referidas anteriormente por varios de los autores citados (Chase y Chase 2006; Smith 2006; Michelet y Arnaold 2006; y Fash y Fash 2006), cuya secuencia, caracterizó a muchos centros mayas. Cabe señalar que

las fundaciones fueron de varios tipos y niveles (Chase y Chase 2006: 39), pero también es posible presentar una secuencia temporal general de los ritos de fundación.

En el rito de fundación ideológica se procedió a:

1. La construcción de los grupos E (Ruppert 1940, citado en Chase y Chase 2006) en la ubicación central del sitio. Este arreglo arquitectónico se encuentra entre la arquitectura pública más temprana reconocida en cualquier sitio maya y su existencia en un determinado sitio parece haber servido como “licencia” para establecer un lugar reconocible y precursor de jeroglíficos y dinastías (Chase y Chase 2006: 43; Fash y Fash 2006 y Michelet y Arnaold 2006).
2. La colocación de ofrendas (Chase y Chase 2006; Fash y Fash 2006) como carbón (Chase y Chase 2006: 43) en el grupo E.
3. En el sitio de Copán, se indican visitas a cuevas lejanas, donde el fundador recibió símbolos o aspectos sobrenaturales por parte de las deidades de las cuevas y los ancestros, para establecer un nuevo orden político (Fash y Fash 2006).

En el rito de fundación dinástica se procedió a:

1. La colocación de un muerto importante en los complejos arquitectónicos que formaron el núcleo original de la ciudad, los grupos E, como en el caso de Caracol (Chase y Chase 1987, citado en Chase y Chase 2006: 47). En otros casos, en ausencia del grupo E, los ritos se aplicaron en los palacios u otros centros primarios. En el caso de Santa Riza Corozal se procedió al entierro de los ancestros importantes con múltiples símbolos de autoridad de élite, incluyendo vasijas de piedra, una barra ceremonial y una máscara de jadeíta (Chase y Chase 1992, citado en Chase y Chase 2006).
2. En el caso de Copán, se emprendió un programa de renovación de la arquitectura y el simbolismo teotihuacano en este lugar (Chase y Chase 2006: 107; Fash y Fash 2006).

De esta forma, una sola ciudad pudo haber tenido múltiples fundaciones y refundaciones (Fash y Fash 2006), la mayoría de éstas en sentido “conmemorativo”. Los glifos, indican Fash y Fash (2006), sugieren que los edificios y los palacios dentro de una ciudad podían ser fundados y conmemorados. Hasta pequeños espacios, tales como tumbas

podieron haber sido fundadas y consagradas (Chase y Chase 2003, citado en Chase y Chase 2006). Incluso, el punto en el tiempo de estas fundaciones se relaciona algunas veces con lapsos de vida individual, y en otras ocasiones se relaciona con rituales calendáricos (Rise 2004, citado en Chase y Chase 2006). Incluso, los mayas intentaron unir dinastías con fundaciones (Jones 1977, citado en Chase y Chase 2006)

En el caso de la ciudad de Machaquilá, una fundación dinástica se produjo por conflictos entre Dos Pilas y Tikal en 764 d.C., forzando a esta a trasladar su ciudad a otros terrenos (Ciudad y Lacadena 2006). A pesar de lo anterior, los asentamientos iniciales de las Tierras Bajas del Sur fueron independientes de cualquier fundación dinástica (Houston 1993, citado en Chase y Chase 2006).

RITOS DE FUNDACIÓN EN EL POSCLÁSICO MIXTECO

Siguiendo a Paul Kirchhoff (1960), quien señala que las sociedades mesoamericanas compartieron diversos rasgos culturales, perdurables incluso antes de la Conquista, a continuación explicaremos las estructuras de los ritos de fundación de los señoríos posclásicos de la Mixteca Alta, con el propósito de encontrar en aquellos, elementos que nos permitan estudiar, en próximos apartados, la iconografía maya clásica del gobernante sobre la montaña. Dicha mecánica, también ha sido realizada años atrás por Manuel A. Hermann Lejarazu (2007), quien analizó los símbolos de poder que portan los gobernantes posclásicos en el códice *Zouché-Nutall* y los comparó con aquellos que sostienen los señores mayas clásicos. Lo anterior, a decir de Lejarazu, es fundamental cuando se carece de las fuentes iconográficas necesarias.

En este sentido, y habiendo explicado la función de dicho libro para mi trabajo, procederé a indicar su composición general para después describir las estructuras de los ritos de fundación.

El códice *Nutall* o *Zouche Nutall* es un extenso libro, cuyo soporte está conformado por 16 tiras o piezas de papel de venado, de manera que forman una faja plegable de 11.41 m. En el lado 1, se narra la vida de 8 Venado, mientras que el lado 2 trata sobre la historia de los señoríos de Tilantongo y Tezacoalco. Si bien, en este último lado, existen diversos temas o secciones, es posible subdividirlos en únicamente tres partes: la primera parte,

refiere a los nacimientos y linaje del 8 Viento, Águila de Perdernales, señor de Suchixtlán (láminas 1 a 13); la segunda parte, narra la historia de fundación de Tilantongo y Teozacoalco (lámina 14 a 35); y la tercera parte, señala el origen del Lugar de la Cinta Negra y Blanca (lámina 36 a 41) (Lejarazu 2008).

Debido a la naturaleza de la segunda y tercera parte del lado 2 del referido códice, retomaremos para este apartado, no sólo las narraciones que hacen referencia a las fundaciones de Tilantongo y Teozacoalco, sino también de otros pequeños sitios mencionados a través del relato, que si bien no fueron lugares importantes en el ámbito político de la Mixteca, si me proporcionarán información sobre los ritos de fundación llevados a cabo para su establecimiento. Por este motivo, los relatos sobre fundaciones en la Mixteca que se exponen a continuación, serán expuestos a detalle, pues es necesario destacar los actos y símbolos constantes en estos actos para después contrastar con la iconografía clásica maya.

Según las interpretaciones de Hermann Lejarazu (2008), la narración comienza con la historia de las señoras 3 Pedernal y 3 Pedernal hija, quienes protagonizaron los antecedentes de la fundación del señorío de Tilantongo. Por ello, 3 Pedernal aparece en el principio, en un encuentro con 5 Flor, en una cueva de la montaña de Peña Cielo, ubicada al oriente del pueblo de Apoala. A continuación, dichos personajes inician una migración en compañía de dos sacerdotes, 10 Caña y 10 Zopilote. El primero, carga un bastón de bulto de *Xipe* (Fig. 42a) y un bulto sagrado que contiene los instrumentos para encender el fuego nuevo (Fig.42b). El segundo, sostiene un bastón cosmológico (Fig. 42c) y una barra de papel (Fig. 42d) que se emplea para tener fuego. Otro par de sacerdotes, 10 Hierba y 10 Lluvia, se unen a dicha peregrinación, pero estos sostienen en las manos una vasija con pequeños atados de madera y bolas de hule, además de cargar en sus espaldas un tecomate que transporta tabaco (Códice *Nutall* Lámina 14).



Fig.42 a.

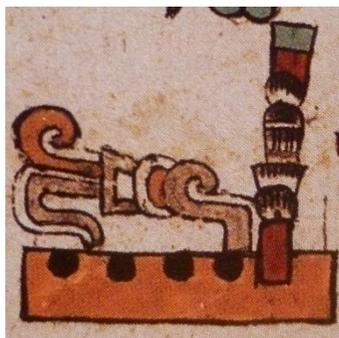


Fig. 42 b.

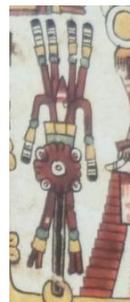


Fig. 42 c.



Fig. 42 d.

Fig. 42. Instrumentos de fundación en el códice *Zouche-Nuttall*: a) Bastón de bulto de *Xipe*; b) Instrumentos para encender el fuego nuevo; c) Bastón Cosmológico; y d) Tira de papel.

Cabe notar, agrega Lejarazu, que durante la migración, los sacerdotes son los encargados de llevar los objetos de poder, mientras que 3 Pedernal y 5 Flor aparecen portando un cetro con pata de jaguar y un báculo azul adornado con plumas. El recorrido termina en un río dentro del cual la señora 3 Pedernal se ha convertido en una serpiente emplumada para visitar a la “abuela” o diosa de los ríos llamada 1 Águila. Ésta hace entrega de un collar de cuentas de jade adornada con plumas. A través de la cuenta de jade, 3 Pedernal quedó embarazada por intervención divina (*Códice Zouche-Nuttall*, Lámina 14).

El destino final de la peregrinación es un gran templo en el que se coloca el bulto sagrado (Fig. 43) y el cuchillo de pedernal, de cuya boca se asoma el rostro de la deidad 9 Viento o Quetzalcóatl (*Códice Zouche-Nuttall* Lámina 14). Sin embargo, este aún no es el sitio para la fundación de Tilantongo. Como parte de las ceremonias de fundación, los fundadores llevan a cabo ofrendas y rituales de autosacrificio delante de tres cerros, quizá, indica Lejarazu, relacionado con la petición de lluvias. Aquí lo acompaña otro sacerdote, 10 Viento, quien lleva un tocado de papel del dios de la lluvia. Por su parte, 5 Flor, vestido como sacerdote, se perfora la oreja con un hueso puntiagudo para ofrecer su sangre a un pueblo en llamas. Una abertura aparece en uno de los tres cerros con un trono en la parte central. Aquí, indica el especialista, es posible que sean rituales asociados con el poder y el gobierno y así este lugar fue fundado por 3 Pedernal y 5 Flor en una cavidad terrestre en honor a Quetzalcóatl (*Códice Zouche-Nuttall* Lámina 14).



Fig. 43. Templo y bulto de Quetzalcóatl.
Tomado de código *Zouche-Nuttall*.

Hasta este punto se narra la fundación de un pueblo intermedio en la migración de los señores 3 Pedernal y 5 Flor, hacía el futuro Tilantongo, sin embargo, con el embarazo de 3 Pedernal pude observar también los actos asociados a los ritos de fundación del linaje: el matrimonio de 3 Pedernal hija con 5 Flor. El nacimiento de ésta se describe enseguida.

En la lámina 16 del código se preparó un temazcal para el alumbramiento de 3 Pedernal, quien da a luz a 3 Pedernal hija, para después internarse en una cueva que dará origen a un abundante río. Al crecer, 3 Pedernal hija, comienzan los rituales para casarse con el antiguo acompañante de su madre, 5 Flor. Para ello, se inician una serie de viajes para la futura pareja por diferentes lugares de la Mixteca Alta. Después de finalizados estos viajes, llegan a Cerro Quemado y al Cerro de la Estrella de Venus, donde son recibidos por sacerdotes que les entregan una antorcha y una codorniz, así como el bastón Cosmológico, el bastón de *Xipe* y los instrumentos para iniciar el fuego nuevo. Entonces 3 Pedernal hija hace una visita a los “abuelos del río” 1 Águila y 1 Hierba, para entregar sus ofrendas tal como lo hizo su madre. El lugar donde ocurren los hechos está relacionado con un gran árbol blanco.

En la misma lámina, Lejarazu indica que se visualiza a 3 Pedernal hija llegando a un nuevo sitio, donde es recibida por los sacerdotes del dios de la lluvia, para llevarse a cabo otro ritual que incluye el sacrificio de una codorniz y de un perro. 3 Pedernal hija ofrece copal a 4 Venado, quien también recibe una gran olla con la figura del dios de la lluvia. Estos rituales, como hemos indicado anteriormente, parecen haber conducido al matrimonio de 3 Pedernal y 5 Flor y a la gran ceremonia de encendido de fuego nuevo en el recinto de

la serpiente emplumada. Durante el matrimonio se enciende una gran hoguera sobre un pequeño adoratorio o basamento piramidal que probablemente simboliza la fundación del santuario religioso. Después de ofrecer incienso y una codorniz y una vasija con la bola de hule, se ofrece copal y un punzón de hueso al conjunto religioso del basamento y juego de pelota. Para finalizar, se toca un caracol delante de los bastones que han sido plantados en la escalinata del templo (bastón cosmológico y bastón de bulto de Xipe). Así, dentro del palacio, se encuentran un par de asientos para 3 Pedernal y 5 Flor, que simbolizan el poder de los gobernantes.

Siguiendo con las interpretaciones de Lejarazu, después de estos eventos 5 Flor desaparece del relato y aparece 12 Viento, Ojo humeante. La llegada de este personaje, es importante porque determina el origen del centro ceremonial de Tilantongo, como del linaje gobernante. El inicio de la historia es: del cielo, donde están los dioses creadores, bajan cuatro personajes encabezados por 12 Viento, quienes cargan el bastón cosmológico y una bolsa de copal, el bastón de *Xipe* y es 12 Viento, quien sostiene un templo con serpientes entrelazadas. El objetivo del viaje es tener un encuentro con la madre de 3 Pedernal quien se encuentra dentro del río Apoala (*Códice Zouche- Nutall* lámina 18).

Sin embargo, 3 Pedernal hija, se casó con 5 Flor. 29 años después de que el anterior acontecimiento tuvo lugar, destaca el estudioso, de una banda celeste, baja nuevamente 12 Viento y sus acompañantes con los instrumentos de fundación. Esta segunda llegada tuvo lugar al pie de un enorme cerro. En este contexto, se ve a cuatro individuos que se dirigen a 12 Viento para entregarle ofrendas y obsequios tales como copal y una vestimenta roja. Aunado a estos eventos, se muestra nuevamente el Templo de la Serpiente Emplumada, con el bastón cosmológico, y el envoltorio sagrado que tiene dibujado un gran pedernal y los instrumentos para encender el fuego nuevo. En este lugar ocurre el matrimonio de 3 Pedernal y 12 Viento y se funda el asentamiento dedicado a 9 Viento, Quetzalcóatl, pero se mudan a Cerro Blanco de Pedernales, donde se llevan a cabo los baños rituales para el casamiento final. Dicho casamiento se hace acompañar de los instrumentos de fundación (*Códice Zouche-Nutall* lámina 19).

Cerro Blanco de Pedernales, continua Lejarazu, hogar de 3 Pedernal y 12 Viento es atacado por los llamados “hombres de piedra”. Por lo tanto 9 Viento, deidad del sitio, se

transfigura para defender su cerro. Pero, el lugar ya no puede ser el sitio para el culto a Quetzalcóatl por lo que tienen que salir los fundadores y trasladarse a un nuevo lugar. Por esta razón nuevamente encontramos al señor 12 Viento cargando sobre sus espaldas un gran templo con el bulto sagrado, llevando consigo el bastón Cosmológico. Este personaje, junto con su acompañante llamado 3 Pedernal, que también carga un envoltorio, se dirige al Cerro del Sol. Al llegar, dos personajes reciben con ofrendas a 12 Viento y a su esposa, quienes, a pesar de la importancia del cerro del sol, eligen otro lugar para ser el repositorio final del bulto de Quetzalcóatl: El Templo del cielo (Códice *Zouche-Nutall*, lámina 21)

En el Templo del Cielo, se muestran a tres individuos subiendo al cerro con los símbolos sagrados. Se trata de los señores 6 Perro con el bastón de *Xipe*, 3 Pedernal con un templo en sus espaldas y 12 Viento con una barra de papel. Los tres fueron recibidos en la loma por ancianos sacerdotes, quienes les ofrecen un saludo ceremonial con fuego, una codorniz y una bolsa de copal. A continuación, los visitantes levantan un templo en el que colocan el bulto sagrado de 9 Viento, Quetzalcóatl, e hincan el bastón cosmológico al pie de la escalinata de la Casa del Cielo. 4 Venado, Águila Roja y 4 Muerte Águila presencian la escena. Entonces 12 Viento es el encargado de introducir el nuevo culto de la serpiente emplumada a Tilantongo y, establecer el nuevo centro religioso y político que dominará ideológicamente a la Mixteca Alta (Fig. 44) (Códice *Zouche-Nutall* Lámina 22).



Fig. 44. 12 Viento coloca el bulto sagrado e hincan el bastón cosmológico al para establecer el centro religioso y político de Tilantongo.

Para el caso de la fundación del Lugar de la Cinta negra y Blanca, narrada en la parte tercera del lado dos del códice, la historia comienza con un nuevo viaje o peregrinación iniciado por los sacerdotes 7 Lluvia y 1 Lluvia, que tendrán como meta la fundación de una dinastía identificada por el topónimo de una cinta pintada en blanco y negro, pero cuya identidad se desconoce (Lejarazu 2008). A lo largo de su travesía los sacerdotes recorren varios sitios de gran importancia simbólica para la cultura mixteca, uno de los cuales es el origen de los linajes y dinastías emparentadas con diversos señoríos: el sitio de Apoala.

Según la lectura de Lejarazu, dichos sacerdotes parten de la cueva de Apoala (Códice *Zouche-Nutall* Lámina 36), después de realizar ciertos rituales, para emprender el camino para salir del Valle de Apoala. En el camino, los sacerdotes 4 Serpientes entrelazadas y 7 Serpiente, se unen a aquellos personajes, mientras el primero carga en su mano derecha el bastón cosmológico, cuya importancia, indica el estudioso, es vital para los rituales de fundación o consagración ritual de los señoríos (Lejarazu 2008: 88). Su compañero 7 Serpiente representa la dualidad de 4 Serpiente. Los otros dos miembros del grupo, los ya mencionados 1 Lluvia y 7 Lluvia, muestran en sus vestimentas, elementos iconográficos que representan al dios mixteco de la lluvia, *Dzavui*. Por ejemplo, ambos llevan el gorro y el bastón de papel característicos de la deidad (Códice *Zouche-Nutall*, Lámina 37-38).

Durante su trayecto o viaje, los cuatro sacerdotes pasan por un lugar no identificado en la actualidad, pero se caracteriza por una especie de valle u hondonada, donde se encuentra un adoratorio (*dzoco*) que guardaba una imagen o escultura de *Dzavui*. Después, estos personajes llegan a una serie de cerros en donde se hacen presentes deidades patronas, que se habían hecho participes en la fundación de Tilantongo: 4 Venado, Águila Roja y 4 Muerte Águila. Como acto seguido se lleva a cabo el ritual de fundación y consagración de todos estos lugares. A dicha ceremonia, indica Lejarazu, asistió un personaje muy importante de nombre 9 Viento, Quetzalcóatl, ante quien los sacerdotes 4 Serpiente y 7 Serpiente degüellan una codorniz y cuya sangre vierten en una sobre una bola de hule parada en un haz de cañas envueltas en papel y junto a una vasija con banderas (Fig. 45) (Códice *Zouche-Nutall* Lámina 38).



Fig. 45. Fundación de los sitios de peregrinación de 4 Serpientes entrelazadas, 7 Serpiente 1 Lluvia y 7 Lluvia. Tomado de código *Zouche-Nuttall*.

Realizado el ritual de fundación anterior, los sacerdotes 1 Lluvia y 7 Lluvia, emprenden un nuevo peregrinaje, ahora solos, para fundar otro sitio, cuya identificación no se ha logrado. Sin embargo, añade Lejarazu, el sitio en cuestión se caracteriza por cerros cuyas cimas se hayan abiertas a través de grandes hendiduras y de una de las cuales sale una enorme lengüeta de fuego o llamas. Aquí los sacerdotes hincan el bastón cosmológico (Fig. 46) para realizar la fundación (*Código Zouche-Nuttall*, Lámina 39).



Fig. 46. Fundación del Lugar de la Cinta Blanca y Negra. Tomado de Código *Zouche-Nuttall*.

Las descripciones anteriores me refieren de una forma detallada las fundaciones de los señoríos de Tilantongo y Lugar de la Cinta Negra y Blanca, por lo que puedo establecer, como lo indicamos antes, la estructura de los ritos de fundación entre los mixtecos del periodo Posclásico, al menos en la Mixteca Alta. A continuación expondré su orden:

1. El primer acontecimiento, ocurre en una cueva de importancia, donde los sacerdotes o la pareja fundadora llevan a cabo diversos rituales, tal vez para purificar la serie de eventos que ocurrirán para la fundación. En el caso de la fundación del Lugar de la Cinta Negra y Blanca, todo inició en la cueva de Apoala.
2. Después de ocurridos los rituales en la cueva, los fundadores o sacerdotes, inician una larga peregrinación que se detendrá en diversos sitios que serán fundados, para después continuar. En el transcurso de esta migración, los sacerdotes cargan los símbolos de fundación (bastón Cosmológico, bastón de Bulto de *Xipe*, Templo de Quetzalcóatl, el bulto de Quetzalcóatl así como los instrumentos para encender el fuego nuevo), mientras que los fundadores como en el ejemplo de Tilantongo, sostienen un cetro con garra de águila y un cetro azul con plumas.
3. Al llegar al sitio de la última fundación, los fundadores, acompañados de sacerdotes, son recibidos por sacerdotes que les ofrecen regalos y ofrendas. Enseguida, escalan el cerro o edificio para colocar los símbolos de fundación, para, con especial cuidado, plantar el bastón cosmológico en la cima del lugar. En este suceso hayamos la presencia de deidades como Quetzalcóatl, 4 Venado, Águila Roja y 4 Muerte Águila, así como *Dzavui*.
4. A continuación se sacrifican animales y se ofrenda música y copal.
5. Después de realizados estos actos, se lleva a cabo, en el caso de Tilantongo, el matrimonio de los fundadores, cuyos rituales son llevados a cabo de cuevas cercanas del sitio de importancia. Aquí también se utilizan los símbolos de fundación, pues están ligados a la fundación de un nuevo linaje.

Los rituales de fundación varían en detalles en un sitio a otro, pero de manera general, son estos los acontecimientos que preceden al momento de crear un nuevo centro político y religioso, ya sea de mayor o menor importancia en la Mixteca Alta durante el periodo Posclásico.

RITOS DE FUNDACIÓN EN EL CENTRO DE MÉXICO DURANTE EL POSCLÁSICO

En los párrafos anteriores he descrito y analizado los ritos de fundación de los señoríos mixtecos posclásicos, con el objetivo de exponer en qué consisten dichos actos, así como su estructura general. Sin embargo, es necesario para mi trabajo, incluir los relatos de las migraciones de fundación en el centro del México posclásico, en afán de construir un marco de análisis e interpretación más amplio en referencia a la iconografía que nos ocupa.

Para lo anterior, consultaré tres relatos que muestran las fundaciones de los pueblos mexica y purépecha, contenidos en el Códice Ramírez, el Lienzo de Jucucuta y el Lienzo del Señor de Cuauhtla, respectivamente. Considerando que en 2010 Alan Castellanos presentó una investigación que describe precisamente los ritos de fundación de aquellos pueblos, retomaremos a continuación las descripciones citadas por él en su investigación.

Códice Ramírez

Este documento se conforma de cuatro manuscritos que narran la historia de los mexicas, desde su peregrinación al Valle de México, hasta la caída de Tenochtitlán, y refiere, además, algunos aspectos de la religión mexica (Sepúlveda: 2007). En el principio de la narración, se indica los lugares de procedencia de siete tribus, cuyo origen provienen de dos provincias, una llamada *Aztlán* (“lugar de garzas”) y la otra *Teuculhuacan* (“tierra de donde vienen los abuelos divinos”), en cuyo distrito están siete cuevas de donde salieron siete caudillos de los *Nautlaca*, que poblaron la Nueva España (Anónimo 1975: 7-8, citado en Castellanos 2010).

Los mexicas, fueron los últimos en salir de su tierra con una promesa de *Huitzilopochtli*. En su peregrinaje, estos, fueron guiados por el caudillo *Mexi*, acompañados de un arca. Así, lo primero que hacían al llegar a un determinado sitio era edificar un tabernáculo o templo. Al llegar a *Michhuacan*, *Huitzilopochtli*, les ordenó marcharse de este lugar y dirigirse a Tula, en donde se asentaron en un cerro llamado *Cohuatepec* (Cerro de las culebras). Estando allí, reiniciaron su migración hacia el cerro de Chapultepec, para, después de varios asentamientos, llegar a un sitio llamado *Mexicalzinco*, donde se ubicaba un manantial, un tunal y un águila (Anónimo 1975, citado en Castellanos 2010).

Al haber encontrado el lugar ideal para establecerse, los mexicas llevaron a cabo, rituales en agradecimiento a *Huitzilopochtli*. En consecuencia, éstos cortaron césped y carrizales con el objetivo de construir un asiento cuadrado junto al tunal, para asentamiento de la ermita, en la cual fundaron una pequeña casa, donde establecieron y fundaron la ciudad de *Tenochtitlan* (Anónimo 1975, citado en Castellanos 2010).

Lienzo de Jucutacato

El Lienzo de *Jucutacato* explica parte de la historia del pueblo purépecha, incluyendo la historia de las migraciones de este grupo. Según el lienzo, los antepasados que en tiempos primordiales fundaron el pueblo de Jicalán, eran toltecas de habla náhuatl, que adoraban al dios *Tezclatipoca*. Así, estos emprendieron una migración hacia el Occidente de México, para llegar al sur de *Uruapan*, donde fundaron *Jicalán* y comenzaron la actividad de fundición de cobre (Sepúlveda 1999).

La migración de dicho pueblo, se inicia de una gruta llamada *Cnalchiuihrlahpazco*. El jefe del recorrido, empuña un objeto en forma de disco, provisto de un mango y se encuentra acompañado de otro personaje que empuña un bastón, en cuya cima figura un ave. Siguiendo un trazo que ubica a los sitios recorridos por el grupo, el lienzo muestra que, los migrantes, llegaron a *Xiuhquila*, sitio representado por un árbol, donde se aprecian a jefes sentados en sillas, dos de éstos empuñan discos provistos de mangos (León 1904, citado en Castellanos 2010).

En este sitio, el grupo emprende nuevamente la migración hasta llegar a *Chalchiueyehcan*. Aquí, se observa al jefe de los migrantes con un disco en la mano, sentado en una vasija *Vaxantsiqua* (silla), al tiempo que es acompañado de un ave y un personaje que sostiene un bastón, mientras unos trompeteros producen música. A lo largo del recorrido, arriban a otros sitios como *Numuicalco* y *Cuyuahcan*, donde la llegada se caracteriza por la misma mecánica, a diferencia de que en algunas escenas se observa la presencia de incienso, vasijas, escudillas, instrumentos agrícolas y sogas, además de cabezas humanas y cerros de donde descenden individuos con fardos en las espaldas (León 1904, citado en Castellanos 2010).

El recorrido finaliza en *Mechuacan*, es decir, *Tzintzuntzan*, donde se encuentran dos jefes sentados en sus sillas, uno de ellos porta un bastón en su mano izquierda y en la cabeza una especie de sombrero. Detrás de éstos se aprecian cinco instrumentos agrícolas y abundancia de metal de cobre (León 1904, citado en Castellanos 2010). Los diversos recorridos que efectúan los migrantes se caracterizaron por llegar a lugares poblados, donde los líderes son recibidos por las autoridades de los lugares visitados y se efectuaron rituales donde se aprecian incienso, sacrificios humanos y la presencia de objetos poderosos como los discos y bastones.

Lienzo de San Juan Cuauhtla

El Lienzo de San Juan de *Cuauhtla* narra la migración, la fundación y los ritos de posesión, como espacio sacralizado, del pueblo de *Cuauhtla*, cuya ubicación se encuentra al sureste de Puebla, en la Sierra Madre Oriental (Sepúlveda 2007). Dicho lienzo permite también el reconocimiento limítrofe de este pueblo, así como de la toponimia de los pueblos con los cuales compartió una frontera (Sepúlveda 2007: 210).

La lectura del lienzo comienza en la representación de una fuente de agua (manantial o lago), de la cual se originan pequeños pies que indican la ruta de dos grupos migrantes que se unieron en un determinado sitio: *Xoxohui Atézcaltl*. Según Sepúlveda (2005, citado en Castellanos 2010), el primer grupo parece provenir de noroeste del área y, el segundo, de la sierra mazateca de Oaxaca.

Durante el recorrido, las familias atraviesan una poza de agua como *Xoxohui Atézcaltl* y así continuaron hasta otra poza llamada *Zoquitán Atézcaltl*, donde construyeron un templo. De ahí la ruta sigue a un lugar denominado *Goyoli Ihcaia*, donde una de las familias del grupo se establece. Acto seguido, la migración continua y hace otra parada en un poza de agua denominada *Apilola Atézcaltl*, donde también se erige un templo (Sepúlveda 2005, citado en Castellanos 2010) y otra familia decide asentarse.

Cuando restaban tres familias por establecerse, atraviesan el río *Coyolapa*, donde en el sitio de *Quahuititla* se levanta también un templo. Finalmente, las familias llegan a un lugar donde se encuentra una poza de agua, *Atlatzintla*, indicada por medio de una mano

con el dedo índice extendido. Cerca de ese lugar, se realizó la fundación de *Cuahutla*, señalado por la pictografía que representa una iglesia (Sepúlveda 2005, citado en Castellanos, 2010). De esta forma, las fundaciones de pueblos mencionados se relacionaron con una poza de agua para establecer el centro religioso y político de esas familias a través de las iglesias.

Hasta aquí los relatos refieren las fundaciones de diversos pueblos en el centro de México, por lo que puedo establecer, al igual que en apartados anteriores, la estructura de los ritos de fundación entre los grupos ya referidos en párrafos anteriores.

1. El primer hecho, ocurre en una cueva importante, de donde surgen los primeros migrantes. También estos pueden surgir de una poza de agua como en la fundación de *Cuahutlan*.
2. Después las familias fundadores, inician una larga peregrinación guiada por un líder, que se detendrá en diversos sitios que serán fundados, para después continuar. En el transcurso de esta migración, tanto los líderes como sus acompañantes se hace mostrar sosteniendo algunos objetos de poder como discos provistos de un mango y bastones.
3. Al arribar a sitios intermedios del recorrido, los migrantes son recibidos por los líderes de estos sitios. Después se realizan reuniones donde los líderes se encuentran sentados, acto seguido se acompañan de música y rituales donde hay incienso y sogas.
4. Al llegar al sitio donde se fundará el pueblo, previamente señalado por el dios patrón del grupo, se construye una iglesia y, en algunos casos, también se acompaña de la construcción de un asiento.

RITOS DE FUNDACIÓN ENTRE LOS MAYAS COLONIALES

Si bien en apartados anteriores he descrito a los rituales de fundación mayas clásicos desde una perspectiva arqueológica -debido a que la óptica iconográfica es objeto de nuestro estudio-, a continuación, mostramos los rituales de fundación mayas coloniales desde una visión iconográfica.

Esta información procede, al igual que en la región del centro de México, de tres documentos pictográficos: *El Popol Vuh*, *Los Memoriales de Sololá* y *el Título de los Señores de Totonicapán*.

Popol Vuh

Éste, fue el libro tradicional de los indígenas que habitan la región del Quiché, en Guatemala, y sus páginas relatan el origen del mundo y la creación de hombre, animales, montañas y valles por parte de los dioses. Otros temas presente en dicho libro son las hazañas de los héroes míticos *Hunahpú* e *Ixbalanqué* y la fundación del pueblo quiché (Recinos 1999).

Respecto a las fundaciones, el relato indica que la migración comienza cuando los pueblos, después de haber hecho sacrificios al dios *Tohil*, partieron de su lugar de origen, Tulán, por orden del mismo dios. De esta manera, cuatro eran los personajes que dirigían la migración: *Balam Quitzé*, *Balam-Acab*, *Mahucutah* e *Iqui-Balam*. Estos antes de partir, realizaron rituales de sacrificio como sangrar sus orejas, picar sus codos y llorar en sus cantos, para agradecer a su dios las tierras que les fueron prometidas.

Así, después de abandonar Tulán, los pueblos quichés y las tribus se reunieron en la cumbre de una montaña, para celebrar consejo. Esta montaña se llama *Chi-Pixab*, en donde diversos pueblos como los *Chakchikeles* tomaron su nombre. Según el *Popol Vuh*, estos pueblos esperaron en la cima del cerro, hasta que su dios *Tohil* les habló, para indicarles que debían esconder su efigie y la de *Aviliz* y *Hacavitz*, pues se acercaba el amanecer (*Popol Vuh*, traducción de Recinos 1999).

Entonces *Balam Quitzé*, *Balam-Acab*, *Mahucutah* e *Iqui-Balam*, se echaron a cuestas a sus dioses y se dispusieron a buscar bosques para encontrarles un lugar seguro. Así *Balam-Acab* y *Mahucutah* llevaron a *Avilix* al barranco llamado *Eubal-Ziván*, que ahora se llama *Pavilix*. A *Hacavitz* se le dejó sobre una gran pirámide colorada, en el monte que ahora se llama *Hacavitz*. Allí fue fundado su pueblo. (*Popol Vuh*, Traducción de Recinos 1999)

De igual forma, *Balam Quitzé* escondió a *Tohil* en un cerro llamado *Patohil*. Después celebraron la ocultación de *Tohil* en la barranca, en su refugio. Juntos estaban

Entonces, *Balam Quitzé, Balam-Acab, Mahucutah e Iqui-Balam* en la cima del cerro *Hacavitz* y con ellos todas las tribus pequeñas y grandes. Así aguardaron la llegada de la aurora y la salida de la gran estrella *Icoquih* (*Popol Vuh*, Traducción de Recinos 1999).

Antes de morir, *Balam Quitzé, Balam-Acab, Mahucutah e Iqui-Balam*, dijeron a sus esposas e hijos que volvieran a Tulán. Estos obedecieron y cuando llegaron a este sitio, recibieron las investiduras del reino y demás signos de realeza por parte del gobernante del oriente, *Nacxit*. Después de esto, buscaron nuevos lugares para establecerse, uno de ellos, *Gumarcaah*, donde edificaron sus casas y edificaron un templo en honor a su dios (*Popol Vuh*, traducción de Recinos 1999).

Memoriales de Sololá

Los Memoriales de Sololá, libro de los cachiqueles, describen los orígenes cosmogonía, costumbres y tradiciones de estos pueblos que se afincaron en las tierras altas de Guatemala, en agitada convivencia con los quichés. Este libro tiene un alto valor histórico, porque en su primera parte confirma gran parte de la información que brinda el *Popol Vuh* acerca del origen de los linajes de la región y las migraciones de las tribus (Politécnico Nacional, 2009).

En este documento, Tulán es el sitio de origen de la migración *chakchiquel*, en donde una piedra de obsidiana les habló para decirles a donde ir. Al salir de este lugar, *Gagavitz y Zactecauh*, les dijeron a las tribus migrantes que se arrojaran al mar, que ellos harían que los *chachiqueles* cruzaran con su palo rojo. Así llegaron a *Teozancuancu* y a otros numerosos sitios, hasta que se arribaron a *Cholpil-Ytzel*, donde *Gagavitz* le dijo a *Zactecauh* que atravesase un barranco junto a él, pero *Zactecauh* no lo hace y muere en el intento.

Después de estos acontecimientos, la migración encontró el lugar de *Chitutul*, nueve zapotes, y así construyeron casas en una punta llamada *Qabouil Abah*. Entonces *Gagavitz* se marchó y se lanzó al agua, de donde salió una serpiente emplumada. Muerto *Gagavitz*, las tribus en *Quehil* tomaron por gobernante a *Baquohol*, quien ordenó salir de este sitio para poblar *Yximché* sobre el monte *Ratzamul*, para que construyeran ahí las casas y se fortificaron los muros.

Ahora bien, las descripciones de las migraciones del pueblo *quiché* y *chakchiquel*, indicadas en el *Popol Vuh* y los memoriales del Sololá, respectivamente, me permiten distinguir la siguiente estructura en los ritos fundacionales:

1. La ubicación de un lugar sagrado, que en el caso de las narraciones coloniales mayas, son sitios que han sido habitados con anterioridad, a diferencia de lugares sobrenaturales como cuevas, ranuras u ojos de agua mencionados en las fuentes mixtecas y del centro de México.
2. La existencia de guías, quienes son el enlace con los dioses y sus designios. Estos guías sostienen, en el transcurso de las migraciones, objetos que representan poder, como bastones.
3. La construcción de un templo en honor al dios patrón, y casas para habitación del pueblo.
4. Entrega de las investiduras de poder a los fundadores.

RITOS DE FUNDACIÓN ENTRE LOS MAYAS CONTEMPORÁNEOS

La continuidad de la tradición religiosa mesoamericana (López Austin 2002, 2009), expuesta en numerosos estudios antropológicos e iconográficos, nos permiten hacer uso de las investigaciones realizadas a los grupos indígenas contemporáneos. Por ello, para este trabajo, utilizaremos, dada la naturaleza de mi tema de estudio, los relatos de las fundaciones de los pueblos indígenas mayas de los Altos de Chiapas, México. Lo anterior, Obedece a que dichos pueblos ofrecen una mayor cantidad de información respecto a otros. Así, a continuación, expondré los mitos de las fundaciones de los pueblos de Tila, Oxchuc, Larrainzar y Tenejapa por el Señor de Tila, Santo Tomás, San Andrés y San Alonso respectivamente.

Mito fundacional de Tila

Según el mito, hace mucho tiempo, en la colonia *Misijá*, se comenzó a construir una iglesia, quedando únicamente el techo para terminar. Una vez finalizada dicha construcción, el Señor de Tila decide ir a ver la iglesia que le han construido. Después de analizarla, señaló

que este lugar no era bueno para vivir, pues había muchos charcos de agua (Pérez Chacón 1991).

En ese momento, nadie reconoció al Señor que había hablado, pues se parecía a cualquiera de las personas que había en el lugar de la construcción. Por lo tanto, muchos se preguntaban ¿Quién era persona? La gente lo describía como una persona de buena estatura y de muy grandes barbas, pero nadie le hizo caso y se olvidaron de él (Pérez Chacón 1991).

Al querer poner el techo a la iglesia en construcción, volvió a aparecer el mismo hombre, quien les dijo que no estaba bien lo que hacían. Uno de ellos lo observó y se dio cuenta de que no era un ser del mundo. Entonces reconocieron que era el Señor de Tila y que tenía razón. Por ello, tuvieron que moverse a otro lugar (Pérez Chacón 1991).

Se dirigieron hacia *Chulum Chico* y, después de un año, comenzaron a construir un templo. Sin embargo, apareció la misma persona que les había hablado en una ocasión anterior para decirles que ese lugar tampoco serviría porque estaba lleno de hormigas. En ese tiempo muy poca gente sobrevivía a la construcción del templo *Misijá*, pero los ancianos lo reconocieron y dijeron que era el Señor de Tila y así todos dejaron de trabajar (Pérez Chacón 1991).

En ese mismo año, la migración llegó al lugar donde ahora, se encuentra el cementerio de la cabecera municipal de Tila. Cuando estaban por terminar ese templo, del cual sólo faltaba el techo, el Señor de Tila apareció nuevamente para indicarles que ese lugar no era bueno para vivir porque también había muchas hormigas (Pérez Chacón 1991).

Desde ese hecho, pasaron dos años y medio, hasta que encontraron el lugar donde se encuentra la iglesia del Señor de Tila. Este, era un cerro alto y disperejo, por lo que la gente decidió emparejar el terreno y comenzar la construcción del último y cuarto templo en honor al señor de Tila. Cuando se finalizó el muro y el techo, el Señor de Tila volvió a aparecer y dijo a los pobladores que era un buen lugar, muy limpio y que no había ninguna enfermedad (Pérez Chacón 1991).

Mito fundacional de San Andrés Larrainzar

San Andrés, según cuentan los ancestros, llevó a su pueblo a vivir a *Saj Ajikit*, donde dio cargos a su gente y oficios. Pero antes de llegar a Saj Ajitik, éstos venían desde Simojovel, buscando un lugar que tuviera un ojo de agua, ya que deseaban un lugar con mucho espacio y agua, para que celebraran la fiesta que correspondía a San Andrés, en agradecimiento (Hidalgo Pérez 1985).

En procesión, llegaron hasta *Ba Ch'en*, donde levantaron un templo, pero *Ba Ch'en* era muy chico, así que San Andrés pidió a sus hijos partieran de ese lugar, pues podían caer de la meseta, porque era muy alta y tampoco había espacio suficiente para las procesiones (Hidalgo Pérez 1985).

En consecuencia, abandonaron *Ba Ch'en* y se establecieron en *Tentik*, lugar que tampoco gustó al Apóstol, por lo que siguieron buscando. Hallaron por fin la tierra sagrada, a la que llamaron *Sak Ajitik* porque había mucho zacate, buenas tierras y agua en abundancia (Hidalgo Pérez 1985).

En el centro de dicho valle, había una laguna donde vivía un *Anjel*, quien era dueño de esa tierra. Para poder establecerse ahí, el Santo Apóstol envió a sus dos mejores hombres a negociar con el *Anjel*. Éste les dijo que se movería de ahí, si San Andrés le hacía entrega de sus dos mejores hombres, pero el apóstol no quiso. Al ver esta reacción, el *Anjel* hizo enfermar a sus dos mejores hombres y se llevó sus almas. Gracias a este sacrificio, San Andrés y su pueblo, pudieron quedarse en las tierras que hoy ocupan (Hidalgo Pérez 1985).

Enojado el *Anjel* le dijo a San Andrés que, como ya le había entregado a dos varones se iría, pero haría que cada vez que hubiera celebración en su honor, habría lluvia con viento. Así el *Anjel* se fue a vivir a *Kukal Witz* y los antepasados construyeron una iglesia en honor de San Andrés, hermano del Padre Sol (Hidalgo Pérez 1985).

Mito fundacional de Oxchuc

Santo Tomás inició una migración acompañado por su mujer, la Virgen Candelaria, y una paloma venida desde las tierras lejanas de Guatemala. Estos buscaban el ombligo del mundo, *el balamilal*. La paloma iba moviendo la cabeza y cantando *twuit, twuit*, con ese

canto indicaba que no era el lugar indicado, no era el ombligo del mundo (Gómez Ramírez 1988).

En su andar llegaron a un lugar llamado *Paixak* pero no era el lugar que buscaban a pesar de que había una iglesia y casas. Por ello, salieron y llegaron a *Jermita Witz*, pero tampoco era el lugar indicado (Gómez Ramírez 1988).

Santo Tomás junto a su mujer y la paloma siguieron andando. Pero esta comenzó a aletear y a cantar, anunciando que el ombligo del mundo no se encontraba lejos de ahí. Así llegaron a Yaxchilán, donde encontraron muchas casas y una iglesia grande. La paloma indicó que ese no era el lugar y Santo Tomás dijo que había que continuar, pues la paloma era su guía, pero su mujer decidió quedarse ahí, pues ese sitio le había gustado (Gómez Ramírez 1988).

Después de esto, los migrantes llegaron a *Po'ojiltik*, sitio donde la paloma se durmió un rato. Santo Tomás pensó que era el lugar indicado y comenzó a construir una iglesia y casas, pero cuando la paloma despertó le indicó que ese no era el lugar y así llegaron a *Karo Witz*. Ahí, Santo Tomás volvió a construir una iglesia y casas, pero la paloma de nuevo indicó que ese no era el ombligo del mundo, pero que ya se encontraba cerca (Gómez Ramírez 1988).

Por último, llegaron a *Yaxnichil*, un sitio montañoso que era considerado sagrado por los ancestros. La paloma encontró un ojo de agua y se metió. Pero antes de eso, Santo Tomás preguntó a la paloma qué hacer, pues ya habían llegado al ombligo del mundo. Ésta le contestó que construyera una iglesia y que él quedaría como patrón de ese lugar, para ordenar las lluvias del cultivo (Gómez Ramírez 1988).

Mito fundacional de Tenejapa

Después de que San Alonso saliera de su casa, se encontró con San Sebastián por la frontera de Guatemala. De ahí caminaron y llegaron a San *Ch'opatik*, un paraje cercano a San Cristóbal, donde encontraron un ojo de agua y comenzaron a construir una casa. Para ello, San Alonso observó un cerro donde podían traer piedras para hacer la edificación (Medina Hernández 1991)

Al cabo de un tiempo, vieron que dicho trabajo no avanzaba, a pesar de cumplir varias jornadas. Pronto, se dieron cuenta que eran los *xenen* (zancudos), quienes los picaban para ponerlos débiles. Con esta señal, decidieron buscar a sus hijos, y así llegaron al paraje de *hakilal*, donde expusieron su misión. En consecuencia, reunieron gente que sacó las pocas pertenencias que tenía para la construcción del templo, pero los moscos y los zancudos, hicieron que iniciaran la búsqueda de otro sitio (Medina Hernández 1991).

Para esto, San Alonso dijo que él sería el guía, y la señal para asentarse, sería su bastón. La migración llegó a un cerro y se comenzó a construir el templo. Pero una mujer, quien cargaba un cántaro les ofreció agua y bebieron. Después, la lluvia, el viento y el granizo derrumbaron la construcción (Medina Hernández 1991)

Por la mañana, San Alonso regresó y preguntó qué había pasado y les recordó que el hecho de enamorar a la mujer que les ofreciera agua traería malas lluvias. Los hijos de San Alonso comenzaron la tarea de construir los muros de su templo, pero este los regañó, porque aún no había puesto su señal, es decir, el bastón enterrado. Además, les dijo que de seguir con la construcción del templo en aquel sitio se enlodaría cuando lloviera (Medina Hernández 1991).

De esta forma, la peregrinación encontró la señal que había prometido San Alonso, en el valle de *Tenel Japal*. Por ello, limpiaron el sitio de la construcción y San Alonso llegó a medir la pared de su templo. Después a todos para pedirles que cantaran y bailaran. Terminando de cantar, el apóstol ya no los interrumpió y el pueblo terminó los asientos de los demás santos. El de San Alonso era de piedra de jadeíta que simboliza la riqueza y la suerte. Al terminar de construir la iglesia y ponerle techo, Alonso los reunió de nuevo, para indicarles que ésta era la casa desde donde iba a protegerlos, cuidarlos de las enfermedades y que para estrenarla, debían organizar una gran fiesta. También nombró de guía a Pedro, el *bankilal* (Medina Hernández 1991).

A partir de los relatos anteriores, puedo ya establecer la estructura de los ritos de fundación en algunos de los pueblos indígenas mayas contemporáneos:

1. El comienzo de una migración, que en el caso de Larrainzar, pudo haberse originado desde una cueva.

2. La existencia de guías en las migraciones. Estos son quienes reciben las señales para la fundación. Estos guías sostienen, como en Tenejapa, bastones, que marcarán el inicio de la construcción del templo.
3. Plantar el bastón.
4. La construcción de un templo en honor al santo patrón, y casas para habitación del pueblo.
5. Danzas y cantos.

LA ICONOGRAFÍA DEL GOBERNANTE SOBRE LA MONTAÑA

En páginas anteriores, he descrito los mitos de fundación de algunos pueblos indígenas que conforman el área cultural de Mesoamérica, ubicados en diversos tiempos y espacios. Así, se mostró los relatos de migración de los mexicas y los mixtecos posclásicos, los mayas coloniales y los mayas contemporáneos. Dicha tarea, se llevó a cabo con el propósito de identificar y establecer las estructuras de los ritos fundacionales de estos pueblos, para destacar sus elementos generales y enlazarlos con la tradición mesoamericana expuesta por López Austin (2002, 2009) y los rasgos culturales compartidos indicados por Paul Kirchhoff (1960). Es importante aclarar que también incluimos las estructuras de los ritos de fundación de los mayas clásicos, aunque desde una perspectiva provista por los datos arqueológicos, debido a que, hasta el momento, la imagen que ocupa el presente estudio, es la única fuente iconográfica que refiere a dicho acontecimiento durante el periodo Clásico.

En este sentido y disponiendo de los mencionados datos, es menester iniciar el análisis de las imágenes del gobernante sobre la montaña. Cabe indicar que, del número total de la muestra, sólo incluiré para el desarrollo de mis argumentos la iconografía mejor preservada en su estado físico, pero que a la vez proporcione una mayor riqueza de elementos iconográficos que me permitan apoyar, de una forma sólida, mi hipótesis. Para comenzar dicho análisis, primero presentaré, en acuerdo a la metodología de Panofsky (1969) una descripción que abarque los elementos generales presentes en el grupo iconográfico a estudiar. A continuación, siguiendo dicha metodología, explicaré el significado de cada uno de los elementos mostrados en las estelas y así determinar su significado en conjunto, que como he sugerido desde un inicio, representan ritos de

fundación y refundación de las ciudades clásicas de las cuales provienen las esculturas a estudiar. Por último, expondré, con base en la teoría Dual Procesual, cómo este concepto, sirvió al señor clásico como fuente legítima de poder, cuyo monopolio otorgó al gobernante clásico, el control absoluto sobre las fuerzas sobrenaturales necesarias para la existencia.

Como he indicado en el capítulo III, las esculturas recopiladas para la presente investigación forman un total de 43 imágenes, casi todas pertenecientes a las tierras bajas mayas centrales –excepto la Estela 4 de Ucanal, que se sitúa en la región maya del norte-, donde el clima es caracterizado por ser húmedo y tropical (Martin y Grube 2000), y los elementos más sobresalientes del paisaje natural son las montañas y las cuevas. Es tal vez por esta razón, que la iconografía que estudio, exhibe un interesante tema, que en una descripción general, reúne diversas características. Así, indiqué que los retratos clásicos a analizar se observa al gobernante, que se encuentra de pie o sentado sobre la representación de la montaña (Ver Figs. 28- 40), sosteniendo ya sea una barra ceremonial bicéfala (Ver Figs. 28-30), un dios K´awil (Ver Figs. 31), una personificación del dios K´awil (Ver Figs. 32 y 33), una hacha (Ver Figs. 34), un escudo (Ver Figs. 35 y 36), un incensario (Ver Figs. 37) y una lanza (Ver Figs. 38, 39 y 40), además de exhibir a diversas deidades y otros pequeños seres en su atuendo.

Ahora bien, dicha descripción me lleva a cuestionarme ¿Por qué la insistencia del gobernante clásico de asociarse con las representaciones de las montañas? ¿Cuáles fueron las implicaciones de dicha asociación? Las respuestas, pueden ser encontradas al observar y analizar el papel que jugaron cada uno de los elementos descritos anteriormente, en la cosmovisión mesoamericana respecto a las fundaciones de los pueblos, y a las atribuciones de protección y fertilidad de los fundadores. Así, desde esta perspectiva, la primera pista a desarrollar a continuación, será precisamente el sitio donde el *ajaw* se exhibe de pie, la montaña.

LA MONTAÑA COMO ESCENARIO DE FUNDACIÓN

El paisaje natural de los territorios ocupados por las sociedades precolombinas y sus fenómenos naturales, influyeron de forma rotunda en la estructuración de sus cosmovisiones y en la selección de los símbolos, cuyo manejo otorgó un poder sobrenatural

a sus gobernantes. En este sentido, la montaña, como imponente elevación, fue la base de la ideología de los actos de creación del mundo y, el hogar de las potentes fuerzas que perpetuaban la vida (Freidel, Schele y Parker 1993). Por ello, no es extraño que la figura real clásica maya, en afán de asentar y legitimar su poder, haya sido frecuentemente retratada en compañía de seres terrestres (Baudez 2007) y símbolos de poder que evocan tierra, tales como los tronos (Culebro Pérez 2007). Sin embargo, esta necesidad de hacer partícipe a la montaña en el comportamiento real, también se extendió a los momentos de recrear y renovar, a través del rito, los diversos actos que permitieron el desarrollo de la humanidad y de las actividades que permitirían su subsistencia.

En la sociedad mexicana, según Johanna Broda (2003), la petición de lluvias para los cultivos y el inicio del ciclo de la caza, eran motivos de elaborados ritos a Tláloc, en el Monte Tláloc y otros promontorios de igual importancia, cuyos escenarios precisos eran las cumbres de las montañas. En estos espacios, la clase gobernante era testigo del sacrificio de varios niños por extracción de corazón. En el caso de los mixtecos, la celebración de ritos en sus montañas, según las pictografías del códice *Zouche-Nuttall*, corresponden al matrimonio de los fundadores de la dinastía de Tilantongo (12 Viento y 3 Pedernal, hija), quienes son representados en celebración de un baño ritual dentro de una cueva, que culminó con el establecimiento de su linaje (Lámina 19b). Alejandro Sheseña (2005) indica que, entre los mayas del clásico, algunas de las actividades ocurridas dentro de las cuevas, en las montañas, eran los llamados ritos de encendido de fuego nuevo, durante los cuales se pretendía la renovación de los ciclos de vida de instrumentos de trabajo, de temporadas de caza y de periodos calendáricos. Así, sólo aquellos acontecimientos de singular trascendencia, eran recreados y renovados en las montañas.

De esta misma forma, los pueblos indígenas contemporáneos persisten en acudir a las montañas para efectuar serias súplicas. Entre la comunidad maya *Ch'orti'*, en Guatemala, las montañas son contextos para importantes ritos, en el que un sacerdote, un chamán o un padrino, llevan a cabo actos de ofrecimiento y sacrificio en los altos cerros a la serpiente *Horchán*, previo a las llegadas de las lluvias, pues estas mantendrán vivos los cultivos (Batres, Martínez y Pérez 2009). Los *tzotziles* de Zinacantán, Chiapas, establecen comunicación con el Señor de la Tierra o *Yahval balamil*, a través de ritos en las montañas, donde las cruces son un elemento sustancial para dicho acto, pues piden por las lluvias y la

caza (Vogt 1960, 1976, 1993). En el estado de Guerrero, en la región conocida como Mixteca nahua tlapaneca, se practican ritos de petición de lluvias al Santo Patrón de cada pueblo, en cuevas, pozos, manantiales y en la cima de los cerros, donde se implora por la fertilidad de la naturaleza (Villela Flores 2009). Como se observa hasta aquí, la solicitud de abundantes lluvias en beneficio de los cultivos, es sin duda, uno de los ritos más importantes y celebrados en las montañas. Sin embargo, como veremos en las próximas líneas, existió otro ritual que invistió a la montaña como su principal escenario: el rito de fundación.

Gracias a diversas fuentes (arqueológicas, iconográficas y etnográficas), sabemos que las fundaciones de las ciudades indígenas, fueron antecedidas por importantes actos ocurridos en la cima de los cerros, algunos de los cuales, se llevaron a cabo cuando las principales construcciones de la ciudad ya eran parte de la misma (Fash y Fash 2006). Lo anterior, indica que la acción de fundar una comunidad o ciudad, podía ocurrir de forma simbólica, pero no por ello menos significativa (Chase y Chase 2006). Para el periodo Clásico en el área maya no existen, hasta el momento, mayores registros iconográficos para estos actos, a excepción del concepto que estudiamos, pero la información arqueológica nos permite en parte entender cómo se llevaron a cabo estos ritos -a partir de las ofrendas en entierros y los periodos constructivos de la ciudad a fundar- en las pirámides como analogías urbanas de las montañas sagradas (Bonor Villarejo 1989). Con este argumento puedo, desde aquí, señalar a la montaña como un escenario de fundación durante el clásico, en el cual ocurrieron frecuentemente dos tipos de fundaciones ligadas a las esferas políticas y religiosas.

En este sentido, estudiosos como Michael Smith (2006), Arlen F. Chase y Diane Z. Chase (2006) y William Fash y Bárbara Fash (2006) coinciden en señalar que las fundaciones de las ciudades clásicas mayas acontecieron a través de dos etapas (el rito de fundación ideológica y el rito de fundación dinástica), las cuales estuvieron fuertemente relacionadas con las primeras construcciones de las ciudades: los grupos E/montañas de piedra. De esta manera, en el rito de fundación ideológica, tuvo lugar la construcción de los grupos E, sitios que parecen haber servido como “licencia” para establecer un lugar reconocible de una dinastía (Chase y Chase 2006: 43; Fash y Fash 2006; y Michelet y Arnould 2006). En el caso del rito de fundación dinástica, se enterró a un ancestro

importante en estos complejos arquitectónicos (Chase y Chase 1987, citado en Chase y Chase 2006: 47) para establecer el origen del linaje. Pero en otros casos, la ausencia del grupo E, indica que dichos ritos se aplicaron en los palacios u otros centros primarios (Chase y Chase 1992, citado en Chase y Chase 2006)

Los textos mayas posclásicos también refieren a las montañas como escenarios para los ritos de fundación, pero a diferencia de los datos arqueológicos, estas destacan a los cerros del paisaje natural. Como explique anteriormente, en los relatos del *Popol Vuh*, se dice que el pueblo quiché partió de *Tulán*, por orden de su dios *Tohil*, para iniciar una larga migración que los conduciría a la cumbre de la montaña *Chi-Pixab*, donde las tribus recibirían sus respectivos nombres. Ahí, los pueblos esperaron hasta que su dios les habló para indicarles que debían esconder su efigie y la de otros dioses en diversas montañas porque se acercaba el amanecer. Entonces *Balam Quitzé*, *Balam-Acab*, *Mahucutah* e *Iqui-Balam*, quienes eran los líderes de la migración, se echaron auestas a sus dioses y los dispusieron en barrancos y en montes donde fundaron sus pueblos (*Popol Vuh*, Traducción de Recinos 1999). Aquí, puedo destacar que las fundaciones y el inicio de la vida de los pueblos quichés dependen del sitio donde fueron colocados los dioses para su protección... la montaña.

De *Los Memoriales de Sololá*, también he indicado, que el pueblo de los *cakchiqueles*, describe los orígenes de su cosmogonía, pero también confirma lo que el *Popol Vuh* narra acerca del origen de los linajes de la región y las migraciones de las tribus (Politécnico Nacional 2009), que concluirían con la fundación de sus pueblos. En este documento, *Tulán* es el sitio de origen de la migración *chakchiquel*, donde una piedra de obsidiana habló a las tribus para señalarles que debían dirigirse a *Chitutul*, con el objetivo de construir casas para habitar en una punta llamada *Qabouil Abah*. Ocurrido lo anterior, *Gagavitz* quien era líder de la migración, se marchó y se lanzó al agua, de donde salió como serpiente emplumada. Muerto *Gagavitz*, las tribus poblaron *Yximché* sobre el monte *Ratzamul*, para que construyeran ahí las casas y se fortificaron los muros (Memoriales de Sololá, citado en Castellanos 2010).

Como se ha visto en páginas anteriores, entre los pueblos posclásicos de la Mixteca Alta, en el estado de Oaxaca, la figura de la montaña, es constante en las pictografías que

narran los mitos de fundación de los señoríos que ejercieron el poder político y religioso en esa región. Por ejemplo, en la interpretación de la lámina 22 del códice *Zouche-Nutall* (Fig. 47), Hermann Lejarazu explica que la fundación del señorío de Tilantongo, ocurre cuando el matrimonio conformado por 12 Viento y 3 Pedernal (hija), escala, junto a tres individuos más, hasta la cima del Cerro Monte Negro, cargando los símbolos sagrados de fundación (Bastón de bulto de *Xipe*, Bastón cosmológico, Templo de Quetzalcóatl y barras de papel con maderas horadadas). Se trata de los señores 6 Perro con el bastón de *Xipe*, 3 Pedernal (hija) con un templo en sus espaldas y 12 Viento con una barra de papel. Los tres fueron recibidos en la loma por ancianos sacerdotes, quienes les ofrecen un saludo con fuego, una codorniz y una bolsa de copal. Por último, los visitantes levantan un templo en el que hincan el bastón cosmológico al pie de la escalinata de la Casa del Cielo (Lejarazu 2009). La ubicación de los instrumentos de fundación durante este episodio me indica a la cima de las montañas como el lugar idóneo para estos actos.



Fig. 47. Cerro Monte Negro como escenario de fundación entre los mixtecos.
Tomado de Códice *Zouche-Nutall*, lámina 22.

Se ha visto ya que de manera interesante, los cerros aún persisten como escenarios en los mitos fundacionales de las comunidades indígenas contemporáneas. Para ilustrar esta idea, referiremos a la fundación del pueblo de *Oxchuc*, que de la misma forma que los pueblos mayas y mixtecos antiguos, se fundó sobre la cima de un cerro. Cuenta el mito que Santo Tomás inició una migración, junto a la Virgen María y a una paloma, con el

propósito de encontrar el ombligo del mundo o balamilal. Durante el recorrido, el Santo Patrón, creyó encontrar en numerosas ocasiones, el lugar que estaban buscando, así que, mientras la paloma dormía, construyó iglesias y casas en las montañas a las que arribaban. Después de esto, llegaron a *Yaxnichil*, un sitio montañoso, que era considerado sagrado por los ancestros. Ahí, Santo Tomás construyó una iglesia y se instauró, por orden de su guía, como patrón del lugar para ordenar las lluvias de los futuros cultivos (Gómez Ramírez 1988).

En efecto, como he advertido hasta ahora, la figura de la montaña ha sido un elemento constante durante los ritos de fundación de un determinado pueblo, a través de diversas temporalidades y espacios. Pero ¿Por qué la importancia de ubicar a la montaña como escenario en los ritos de fundación? La explicación más precisa para esta cuestión puede encontrarse en las funciones que el cerro desempeñó en la serie de acontecimientos mitológicos que rodearon a la creación del mundo, del hombre y de su alimento básico, y a las funciones que le fueron atribuidas en el origen y renovación de las fuerzas sobrenaturales que proveen vida y fertilidad.

López Austin (2009: 93) con base en la unidad de la cosmovisión mesoamericana, propuso una guía tentativa que destaca las diversas funciones que fueron les otorgadas a las montañas o cerros sagrados. En consecuencia, el estudioso expone que la montaña actuó como: “1) el *eje cósmico o axis mundi*; 2) el punto de ascenso y ocaso de los astros; 3) una bodega de la riqueza; 4) el refugio de la flora y fauna; 5) la casa del dios patrono; 6) el lugar de origen de los hombres; 7) la fuente de poder, autoridad y orden; y 8) la morada de los muertos [ancestros]”. Estas funciones, destacadas por el estudioso, se encuentran relacionadas entre sí y no sólo retrataron a la montaña como fuente única de vida, sino también como al espacio donde esta misma se renovaba cíclicamente, pues la muerte (de los astros, seres humanos, animales) se convertía en dinamismo. Por ello, no es de extrañar que el cerro se convirtiera en el legítimo espacio para llevar a cabo los ritos de fundación¹⁶, pues si el propósito de los mismos es, dotar de vida a la residencia del centro político y religioso que establecerá de forma física e ideológica la vida en la ciudad y el campo, era lógico considerar a estos sitios para tales actos. Incluso Vogt (1960), señala que los

¹⁶ Ver definición completa en pág. 116.

ancestros tzotziles, quienes moran en las montañas, enseñaron a los primeros habitantes de ese pueblo cómo hacer todas las actividades “en forma correcta”, como por ejemplo, cocinar, cultivar, gobernar y resolver los asuntos de los zinacantecos. Desde esta perspectiva, la relación entre montaña, fundación y gobierno es clara.

Sin embargo, por pertenecer al área maya la iconografía que estudio, es necesario explicar brevemente el papel que jugó la montaña, con relación a los actos de creación del mundo y del hombre, para entender de manera más exacta la presencia de las montañas como escenarios de fundación entre los antiguos mayas. Para lograr lo anterior, referiré enseguida las narraciones de creación plasmadas en el *Popol Vuh*. Según, este documento, los creadores *Tepeu* y *Gucumatz*, tuvieron tres intentos fallidos para crear a un ser que los adorara e invocara. Pero, en el cuarto intento, los formadores se reunieron antes del amanecer y ahí recibieron noticias de que en *Paxil* y *Cayalá* había mazorcas amarillas y mazorcas blancas. Entonces mandaron a cuatro animales por ellas y así encontraron el alimento, la carne y la sangre de los primeros hombres que fueron creados, cuyos nombres fueron *Balam-Quitze*, *Balam-Acab*, *Mahucutah* e *Iqui-Balam*. Después, fueron creadas las mujeres y en consecuencia surgieron grupos de tribus para cada uno de los primeros padres (*Popol Vuh*, traducción de Recinos 1995).

Tiempo después del origen de las tribus, aún no había nacido el sol y, por ello, *Balam-Quitze*, *Balam-Acab*, *Mahucutah* e *Iqui-Balam* y sus descendientes viajaron a Tulán para encontrarse con sus dioses Tohil, Avilix y Hacavitz. Luego de hacer esto, las tribus salieron de Tulán con las efigies de sus tres dioses, pero todavía no amanecía, hasta que llegaron a la montaña *Chi Pixab*, donde Tohil les indicó que debían esconder las efigies en diversos barrancos y montañas para, fundar pueblos (*Popol Vuh*, traducción de Recinos 1995).

A partir de estos relatos se logran distinguir diversos nexos entre las montañas y las fundaciones. Primero, cuando ocurre la creación de los primeros seres humanos, no sólo aconteció la creación de los primeros padres, sino también se denotó de importancia al lugar de donde estos provinieron, porque de ahí se obtuvo la carne, la sangre y el alimento para formarlos y alimentarlos. Segundo, como producto del maíz que surge en la montaña, aquellos se convirtieron en fundadores de los primeros pueblos, pues fueron los encargados

de colocar a los dioses en las montañas. Tercero, el nacimiento y salida del sol, necesaria para la vida y la continuación de la misma, está relacionada con los actos de fundación en las montañas, pues como señalamos líneas atrás, sólo amaneció cuando fueron instituidos los primeros pueblos. Lo anterior, implicó el nacimiento del astro más importante para la humanidad y el establecimiento del orden del cosmos, proceso en el cual, el cerro tuvo otras implicaciones que ahora son conocidas gracias a los diversos análisis iconográficos y etnográficos. En este sentido, Freidel, Schele y Parker (1993), agregan que la montaña fue, además del sitio de origen del maíz, el centro a partir del cual se estableció el orden espacial quincunce (espacio delimitado por cuatro esquinas a partir de un centro), que conectó, a través del *Árbol del Mundo*, a los tres niveles (cielo, tierra e inframundo) que conformaron al universo maya.

Las funciones que he expuesto y, que fueron otorgadas a los cerros durante los eventos mitológicos, ubicaron a las montañas como aquellos sitios legítimos para realizar destacados ritos, como el de renovación de instrumentos de trabajo, de ciclos calendáricos y de peticiones de lluvias. Sin embargo, a partir de los múltiples ejemplos descritos en párrafos anteriores, he destacado la participación de los cerros como escenarios en los ritos de fundación. En consecuencia, esto me permite sugerir que es posible que la representación de la montaña y el gobernante clásico pueda ser identificada en contexto de ritos de fundación. Sé que los argumentos mostrados hasta aquí, son aún precarios. Por ello, con el objetivo de encontrar más elementos que sustenten mi hipótesis, continuaré el análisis del conjunto iconográfico que estudio, ocupándome en seguida de los objetos que el *ajaw* sostiene en las manos.

EL DIOS K, EL HACHA, EL ESCUDO, LA LANZA Y LOS ATRIBUTOS DE LOS SANTOS PATRONOS FUNDADORES

Como he indicado antes, la recopilación de las imágenes para la presente investigación me permitió observar que los señores clásicos pueden portar ciertos objetos de poder cuando son representados de pie sobre la montaña. Estos, son: 1) barra ceremonial bicéfala (Ver Figs. 28-30); 2) báculo de *K'awil* (Ver. Fig. 31); 3) representación personificada del dios K (Ver Figs. 32 y 33); 4) hacha *K'awil* (Ver Fig. 34); 5) escudo (Ver Figs. 35 y 36); 6)

incensario (Ver Fig.37); y 7) una lanza (Ver Figs.38, 39 y 40). Dichos objetos pueden aparecer como únicos en las manos de los gobernantes o también ser exhibidos junto a algún otro de los ya referidos.

A simple vista los objetos mencionados líneas atrás parecieran ser numerosos/variados, pero a excepción de la lanza, el escudo y el incensario, éstos poseen algo en común: todos son variantes representaciones del dios K o dios *K'awil* (K-GII en la triada de Palenque) (Schele y Miller 1986; Freidel, Schele y Parker 1993; Taube y Miller 2004), divinidad de gran importancia entre los mayas del clásico (Freidel, Schele y Parker 1993; Taube y Miller 2004; Baudez 2004, 2007). Por esta razón, agruparé a todos los objetos que representan a dicho dios en un solo conjunto, y así formar con los objetos restantes, cuatro grupos de objetos portados por los señores mayas sobre las montañas: dios K (Ver Figs. 28-36), lanza (Ver Figs. 38-40), escudo (Ver Figs. 35 y 36) e incensario (Ver Figs. 37). De esta forma, el orden de exposición de mis argumentos para cada grupo obedecerá al número de representaciones que lo constituyen. Como resultado he de iniciar con el grupo de objetos referente al dios K.

Como he referido antes, el dios K o *K'awil*, es una manifestación de la deidad maya clásica de la lluvia conocida como Chaak (Taube y Miller 2004; De la Garza 2009). Sus principales características lo describen como a un ser antropomorfo que porta en su frente un espejo de obsidiana que tiene un hacha clavada y del cual brota el elemento glífico *k'ak* (fuego). También posee una nariz pronunciada y su pierna izquierda toma la forma de una serpiente (Schele y Miller 1986; Freidel, Schele y Parker 1993; Taube y Miller 2004). El Templo de la Cruz Foliada en Palenque, Chiapas, registra el nacimiento de *K'awil* y lo ubica como al tercero en nacer de una tríada de dioses (GI, GII y GII) creadores (Schele y Miller, 1986; Freidel, Schele y Parker 1993). Aquí se encuentra además el nombre completo de este dios *-Tzuk Yax Ch'at K'awinal Winik Ok Ahal Ch'u K'awina(l)-* (Freidel, Schele y Parker 1993: 190) y el sitio de su origen, es decir, la cueva mítica de Matawil, lugar donde habían nacido los dioses (Stuart y Houston 1994: 77, citado en Sheseña 2005). Su importancia fue grande para los linajes élite y para los gobernantes (Schele y Miller 1986: 49), pues el dios K fue identificado con el rayo, el fuego, el maíz y la descendencia dinástica (Taube y Miller, 2004; Pérez Suárez 2007).

Un ejemplo destacado para este dios maya en las tierras centrales de México es Tezcatlipoca, la deidad azteca conocida como espejo humeante (Freidel, Schele y Parker 1993; De la Garza 2009). Según los registros de Juan Ruíz de Alarcón, en el siglo XVII, el nombre de la divinidad era utilizado para hacer referencia a la superficie de la tierra, sin embargo, el códice Florentino, indica que Tezcatlipoca era más que eso. De acuerdo a este documento, este dios era omnipresente y provocador de discordia y conflicto en muchas partes. También era un destructor, un portador de fortuna y desastre. En otras descripciones de su omnipotencia y naturaleza volátil, el mismo códice le atribuye un total de 360 epítetos, que han sido registrados por Doris Heyden, y entre los cuales se encuentran *titlacuahuan*, “Él, de quien somos esclavos” y *ilhuicahua tlalticpacte* “el poseedor del cielo y de la tierra” (Taube y Miller, 2004). Esta representación, muestra un cuadro más amplio sobre la deidad prehispánica relacionada con el espejo humeante, que en páginas posteriores, me permitirá señalar una interesante observación al momento de considerar los datos etnográficos referentes al Señor maya de la Tierra.

Retornando al asunto de *K'awil*, Sheseña (2005) indica que, a pesar de portar la representación del fuego, esta deidad ha sido comúnmente identificada con el dios del relámpago, fenómeno celeste que toma la forma de un báculo en las manos del dios de la lluvia Chaak. Sin embargo, en acuerdo con la opinión de Yuri Knórozov (1963: 242; 1975: 327-238, citado en Sheseña 2005), el especialista señala también en este ser al dios del fuego. Según el autor, la aparente contradicción se resuelve si se considera las leyendas indígenas actuales que explican cómo se origina el relámpago. Así, el estudioso expone que, de acuerdo a algunas narraciones, los relámpagos son las chispas que surgen cuando el dios de la lluvia golpea con su hacha la piedra y, por ello, para los actuales mayas, los relámpagos y el fuego son manifestaciones de un solo elemento. Por último, el autor concluye que, al igual que los aztecas, los mayas pudieron haber considerado una manifestación terrenal y celestial del fuego, la última encarnada en el relámpago (fuego en el cielo), es decir *k'awil*.

Ahora bien, si se considera los argumentos anteriores, puedo señalar que los objetos (Dios K) que portan los gobernantes sobre las montañas indican que los gobernantes clásicos empuñan y poseen el poder del dios del fuego en su manifestación celestial, es decir, el relámpago. Sheseña (2005) destaca que este fenómeno natural fue un importante

atributo de poder que los señores recibían al entronizarse. Sin embargo ¿Cuál era la función de *K´awil*, en el contexto de la montaña? Si se considera el papel del relámpago como antecedente de la lluvia en la tierra (montaña), se construye un concepto que se materializa en un espacio de tierra fértil, necesaria para el nacimiento del maíz y otros cultivos que mantendrán la vida de los seres humanos y otras formas vivas. En este sentido, el *K´awil*, encarnado en el gobernante, funciona como la fertilidad de la montaña que propicia todas las fuerzas sobrenaturales y como la tierra idónea para fundar un pueblo, cuya protección se deriva precisamente del rayo como fuego celeste. Por ello, López Austin (2000) indica que, entre los aztecas, los dioses patronos ocuparon cerros o se transformaron en cerros al establecerse una fundación.

Curiosamente, entre las comunidades indígenas contemporáneas, puede observarse que el relámpago y su relación con la fértil montaña, vitales atributos del dios *K´awil* clásico, son también las principales particularidades identificadas en la figura del Santo Patrono fundador del pueblo. Al menos así lo indican las creencias que rodean a esta deidad y los mitos de fundación de estas comunidades. Por ejemplo, San Miguel y Santiago portan en sus manos espadas que son asociadas con el trueno. En el uso de esta espada, San Miguel es frecuentemente representado en actitud de batalla, matando a un dragón. De esta misma forma, en el pueblo tzotzil de Pinola, Chiapas, San Miguel, quien es el Santo Patrón del pueblo, es identificado con la deidad del rayo local, pues sostiene una espada en forma de rayo (Hermite 1941, citado en Bassie-Sweet, Hopkins, Laughlin y Sheseña, en prensa.). En Tumbalá, el Santo Patrón es también San Miguel, pero aquí, este santo trabaja en uniformidad con el señor ch´ol de la tierra, Don Juan (Josserand 1994, citado en Bassie-Sweet, et al., en prensa).

En Santiago Atitlán la espada de Santiago tiene la forma de un rayo, arma que este santo usa para proteger a la comunidad (Christenson 2001: 74, 134, citado en Bassie-Sweet, et al., en prensa). También se cree que cuando Santiago golpea la tierra, ésta se rompe para que la semilla de maíz germine y la tierra se cargue con poder de originar vida (Bassie-Sweet, et al., en prensa: 4). San Marcos por su parte, es considerado como aquel “que entregó la semilla a los campesinos desde el interior del cerro” (Villela Flores 2009: 71) Respecto a lo anterior, López Austin (2000) agrega que el retumbar de la tierra es el golpe con el que se pide la lluvia. Por ello, en Zinacantán, San Sebastián, patrón secundario del

pueblo, posee un tambor que toca dentro de la cueva (Vogt 1973), lo cual se relaciona con el mito de que a partir del sonido de un tambor se origina el rayo.

La particularidad de los Santos Patronos como “Santos lluviosos” (Merlo Juárez 2009: 64) también se distingue entre los grupos indígenas de las montañas de Guerrero, Guerrero. Así, San Miguel es el encargado de verter agua desde las nubes donde tiene cántaros que contiene las lluvias. San Marcos, Santo Patrón de las comunidades nahuas de Coachimalco y mixteca de Tototepec, es según el mito, es quien dio a los grupos campesinos el maíz y es el proveedor de las lluvias para las siembras. Es reconocido a partir de sus atributos campesinos, pues porta su bule para el agua y sostiene una mazorca. Además, es adorado en cuevas, pozos, manantiales y la cima de los cerros, donde se forma la lluvia. Entre los tlapanecos se le identifica como Akuun Iya –dios de la lluvia- y entre los mixtecos es conocido como Nú Savi Tché –también dios de la lluvia- (Merlo Juárez, 2009). Cabe agregar que si bien San Marcos no es mostrado en las representaciones actuales de Guerrero con un rayo en la mano, entre los mixtecos posclásicos si ocurre este hecho, ya que en la lámina 22 del *códice Zouche-Nutall*, Dzavi, dios de la lluvia, es expuesto con un rayo en la mano mientras deja caer lluvia sobre el fundador de la dinastía de Suchixtlán, 8 Viento (Fig. 48). Lo anterior puede significar que, al igual que los santos patronos actuales, los fundadores posclásicos reciben el poder de la lluvia.



Fig. 48. Dzavui, dios de la lluvia, porta un rayo en la mano mientras deja caer lluvia sobre el fundador de Suchixtlán, Lámina 5, *códice Zouche-Nutall*.

Otra característica del Dios K atribuida a los fundadores, es sin duda, la relación de fertilidad con las montañas sagradas de la comunidad. Si bien Baez (1998) en su estudio sobre los nahuas destaca que el fundador San Marcos mora en la iglesia y no en los cerros como los otros dioses, en las comunidades mayas tzotziles parece existir una estrecha cercanía de los santos patronos con este elemento del paisaje natural. En estos pueblos existe la creencia de que las co-esencias de los pobladores viven en las montañas y, que estas, son custodiadas por los líderes ancestrales¹⁷ o el santo del lugar. En algunas áreas, el santo patrón es también identificado con las montañas y las cuevas, como en el caso del tzotzil de Chamula, que venera a su patrón San Juan, quien vive en la cueva de la montaña sagrada *Tzontevitz*, mientras que San Miguel, el patrón de Chiptik, tojolabal, habita en su montaña cueva llamada *Chawal* (Bassie-Sweet, Hopkins, Laughlin y Sheseña, en prensa).

En este sentido, es interesante observar que, efectivamente, la relación del Santo Patrón con la fertilidad de la montaña, la cueva y el maíz, se debe precisamente a que muchos de los atributos que caracterizan a esta figura son los mismos identificados para el aspecto lluvioso del Señor de la Tierra¹⁸ entre los grupos indígenas contemporáneos. Por ejemplo, entre los choles del norte de Chiapas Don Juan es considerado la personificación de las montañas como fuentes de agua y lluvia a través de sus lágrimas (Sheseña, Kolpakova y Culebro Pérez 2010). Los grupos tzotziles, una deidad del rayo llamada *Anjel*, es considerada un aspecto importante del Dueño de la Tierra (Yahval Balamil) (Guitera Holmes 1961; Vogt 1969: 302-303; y otros, citados en Bassie-Sweet et al, en prensa), pues las oraciones a esta entidad terrestre lo llaman sagrado “rey”, sagrado *Anjel*, sagrada serpiente y sagrado rayo (Vogt 1969, citado en Bassie-Sweet, et al., en prensa.). Al ser parte del Señor de la Tierra, el *Anjel* vive en las montañas que rodean a la comunidad y, por

¹⁷ Cabe incluir aquí, que los líderes actuales de estas comunidades también se identifican con los atributos del rayo y del meteoro (Bassie-Sweet, Hopkins, Laughlin y Sheseña, en prensa: 5).

¹⁸ Vogt (1969) señala que el Señor maya de la Tierra o Yahval Balamil entre los tzotziles, es caracterizado por ser el dueño del maíz que brota de la montaña, así como de la tierra de la cual surgen los cultivos. Es protector de los animales y de todo aquello que crezca en sus dominios. También es dador de riquezas materiales a los hombres, pero suele esclavizarlos para castigarlos por sus malas acciones, es decir, puede traer beneficio o desastre para la vida de aquellos que busquen comunicación con él. De forma muy similar a esta deidad, el dios azteca Tezcatlipoca o espejo humeante, también es utilizado para hacer alusión a la superficie de la tierra a la fortuna material, al desastre y a la esclavitud, pues sus epítetos lo señala como *titlacuahuan*: “Él, de quien somos esclavos” y *ilhuicahua tlalticpacte* “el poseedor del cielo y de la tierra” (Taube y Miller 2004: 164).

lo tanto, envía las lluvias desde la cueva cuando hace tocar su tambor (como el patrón de Zinacantán). Además, este ser también cuida los cultivos de maíz y puede tomar la forma de una serpiente (Bassie-Sweet, et al., en prensa) al igual que la pierna del dios Clásico *K'awil*. Por ello, no es extraño señalar la relación del Santo Patrón (*Anjel*) con la montaña y la cueva (Dueño de la tierra).

Por otra parte, los relatos de fundación, también exhiben la conexión de los Santos Patronos con la tierra, la cueva y la lluvia. En el mito fundacional del pueblo de Larrainzar, San Andrés, llegó a la tierra sagrada de *Sak Ajtik* para establecerse, pero en el centro del valle había una laguna en la cual vivía un *Anjel*, que era dueño de aquella tierra. San Andrés envió a dos hombres para “pedir permiso” y quedarse, pero aquel ser los hizo enfermar y se llevó sus almas. Gracias a este sacrificio, el *Anjel*, tuvo que irse, pero amenazó a San Andrés, con fuertes vientos y lluvias durante sus fiestas. Así el *Anjel* se fue a vivir a *Kukal Witz* y fue sustituido como el dueño de aquellas tierras por el santo patrono (Hidalgo Pérez 1985). De esta forma, se destaca una vez más, la identificación del fundador con las cuevas y las montañas, al sustituir, en el momento de la fundación de San Andrés, al dueño de la Tierra.

Hasta aquí, he expuesto las atribuciones compartidas entre la deidad clásica conocida como *K'awil* y la figura del Santo Patrono fundador, y la relación existente de este santo con el Señor de la Tierra y su aspecto lluvioso, el *Anjel*. Como resultado, puedo indicar que esta serie de características compartidas se basan en que éstos poseen el poder de hacer la lluvia y el viento, para enviarla a los cultivos, ya sea de forma benéfica o perjudicial. De la misma manera, protegen al pueblo de los peligros que pudieran provocar los malos espíritus y las enfermedades. También, cuidan las co-esencias de los pobladores desde su hogar en la montaña, e incluso, en algunos pueblos son identificados con estas. Otro atributo importante que relaciona a los santos patronos con el dios K GII, es ser el líder de los ancestros, pues como vimos en los mitos de fundación, el fundador es regularmente el guía y líder de los primeros pobladores (Castellanos 2010). Con el propósito de sintetizar dicho panorama, a continuación presento la siguiente tabla donde se exponen los atributos compartidos del dios *K'awil* y la figura del Santo Patrón Fundador (Tabla 17).

Dios K	Santo Patrono Fundador
Identificado con el rayo y el fuego	Identificado con el rayo y el fuego
Al golpear la tierra con su hacha surge el maíz	Al golpear la tierra con su espada surge el maíz
Provee las lluvias, el viento y las nubes	Provee las lluvias, el viento y las nubes
Relacionado con la fertilidad de la montaña	Relacionado con la fertilidad de la montaña
Vive en las cuevas	Vive en las cuevas y las iglesias
Relacionado con el linaje fundador	Es el fundador del pueblo

Tabla 17. Atributos compartidos de la deidad K´awil y el Santo Patrono Fundador

En consecuencia, no es de extrañar que los fundadores estén en relación con el dios K GII. Dicho resultado me ha arrojado luz sobre el significado que pudiera tener el dios K en las manos de los gobernantes ubicados sobre las montañas, pues los atributos de esta divinidad se identifican precisamente en una patrón fundador, y lo cual puede equiparse al *K´awil* como deidad de fundación. Además, en el apartado anterior, he señalado el papel del cerro como escenario de fundación y, parece lógico, relacionar al Dios K y a la montaña en este contexto. Sin embargo, aún es necesario incrementar el marco de análisis de este trabajo. Por ello, el siguiente grupo de objetos portados por el *ajaw* sobre la montaña a estudiar es la lanza (Ver Figs. 38-40).

La lanza es un arma compuesta por un asta de madera en cuya una de sus extremidades tiene una hoja afilada y puntiaguda. Por su constitución, este instrumento ha sido utilizado a lo largo de las diversas acciones bélicas y de conquista, practicadas por la mayoría de los pueblos del mundo, en diferentes épocas. En consecuencia, se convirtieron en símbolos de autoridad y poder por las funciones de dominio y sujeción que representaron (Angulo 2002). En este sentido, los pueblos mesoamericanos exhibieron constantemente, a través de sus esculturas y pinturas, a sus gobernantes acompañados de

estas armas en escenas de guerra, captura y sacrificio de los vencidos, para reforzar el poderío de los dirigentes hacia sus respectivos pueblos. Así, en la escena del mural de Cacaxtla en Tlaxcala, se observa a un grupo de guerreros jaguar olmecas en batalla armados con lanzas, cuchillos de obsidiana y escudos redondos, que están derrotando a un ejército invasor huasteco de guerreros pájaro, algunos de los cuales están desnudos y en varias etapas de desmembramiento (Phol, FAMSI).

Para los mayas clásicos, Sotelo (1992) destaca que el sitio de Yaxchilán se caracterizó por presentar escenas asociadas con la guerra, en las cuales se encuentran las imágenes de mandatarios con armas como cuchillos, lanzas y escudos. De esta forma, en la Estela 18 del sitio, se muestra a Itzamnaaj B'alam II sosteniendo una lanza, al tiempo que su prisionero Aj Popol Chay, un señor de Lacanhá (Martin y Grube 2002) está de rodillas frente al vencedor. En los murales de la estructura 1 y dinteles 1, 2 y 3, del sitio de Bonampak, Chiapas, también se detallan escenas relacionadas con la guerra y sometimiento de cautivos, donde Chan Muan II (Martínez 2005), señor de Bonampak, y otros personajes de importancia, son destacados, al igual las lanzas decoradas con plumas y piel de jaguar, para el caso de las pinturas (Pincemin y Rosas 2005). La Estela 8 del sitio de Naranjo (Fig. 49), Belice, es otro ejemplo de las lanzas como sometimiento de un enemigo, pues el monolito refiere a la victoria del gobernante Itzamnaaj K'awil, quien porta una lanza¹⁹, sobre el reino de Yaxha en 800 d.C. (Martin y Grube 2002).

¹⁹ Notar las formas decorativas de la lanza exhibida por Itzamnaaj K'awil en la estela 8 de Naranjo y la mostrada por Chan Muann II de Bonampak en la estela 1 (ver fig.49 y fig. 39 respectivamente).

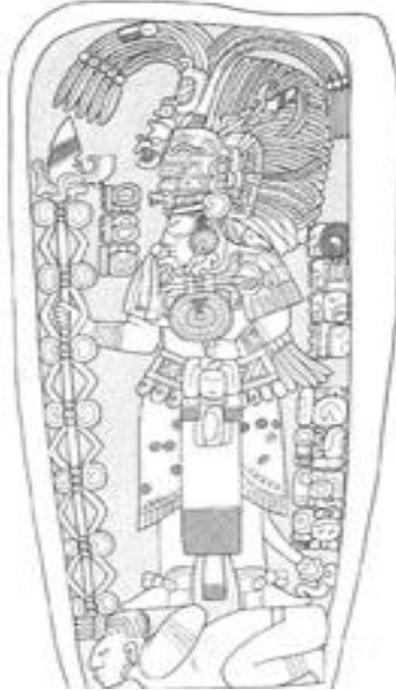


Fig. 49. Estela 8 de Naranja, Itzamnaaj K'awil, porta una lanza para indicar su victoria sobre el reino de Yaxhá en 800 d.C. Dibujo de Ian Graham (1978).

Los ejemplos descritos anteriormente, han destacado la presencia de las lanzas en las imágenes referentes a la guerra en Mesoamérica. Sin embargo, las referencias pictóricas del posclásico en la Mixteca Alta, indican que este instrumento se utilizó no sólo para encuentros bélicos, sino también como un objeto de poder necesario para llevar a cabo un acto de fundación, pues según las interpretaciones de Hermann Lejarazu (2008) para el códice *Zouche-Nuttall*, los instrumentos de fundación utilizados en el establecimiento de los señoríos de esta región, consistían en el templo y bulto de Quetzalcóatl, barras de papel, madera horadada, el bastón de bulto de Xipe y el bastón cosmológico. Éste último instrumento será tomado en mi trabajo como la representación posclásica de una lanza entre los mixtecos, pues el nombre de bastón cosmológico, proviene a partir de cinco pequeños círculos que Lejarazu (2002) identificó en el rosetón que distingue a dicho “bastón”, pero que a mi parecer, indican el significado de la lanza en creación del mundo y la fundación y no la descripción total de sus características físicas, ya que una vara de madera rematada por una punta afilada de obsidiana la constituyen (Fig. 50) Así, habiendo hecho esta

aclaración, he de iniciar la ejemplificación de la participación de las lanzas en los actos de fundación mixtecos.

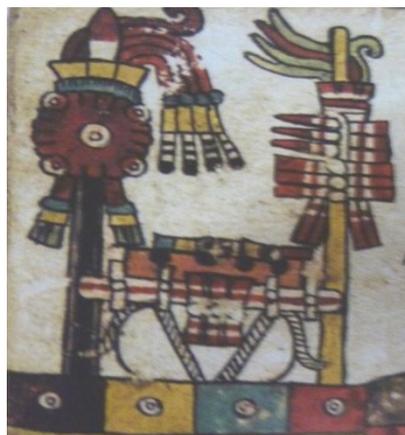


Fig. 50. Bastón cosmológico o lanza, como instrumento de fundación sobre tierra. Códice *Zouche-Nutall*, lámina 16.

En la lámina 16 del referido códice se muestra una escena donde los instrumentos de fundación se encuentran sobre una ancha faja que está dividida en varios segmentos, cada uno de estos, marcado con un color distinto y un ojo en su parte central (ver Fig. 50). Lejarazu identifica en esta figura a la representación de la tierra y, justamente, se refiere a este lugar como el Cerro Quemado y de la Estrella de Venus. Aquí, 3 Pedernal y 5 Flor son recibidos por 5 Viento y 5 Águila, quienes les ofrecieron una antorcha y una codorniz, como reconocimiento de la importancia de estos personajes en un pueblo que sería establecido. Cabe notar que, entre los instrumentos de fundación, la lanza (bastón cosmológico) se ubica al igual que el bastón de bulto de Xipe de pie en la tierra.

El caso de la fundación del señorío de Tilantongo es interesante, ya que este acto es precedido por la instauración del linaje de 12 Viento y 3 Pedernal (hija). Lejarazu (2008) indica que estos acontecimientos están íntimamente ligados. Por ello, en la lámina 19a del *Zouche-Nutall*, se representa el matrimonio de los fundadores de Tilantongo en el escenario de una enorme montaña conocida como Cerro de Pedernales. Ahí los dos son retratados dentro de un templo, en cuyo lado derecho están ubicados dos sacerdotes que sostienen la lanza o “bastón” cosmológico y el bastón de bulto de *Xipe*. Además, en el mismo espacio, también están ubicados el bulto y Templo de Quetzalcóatl (Fig. 51). Después del matrimonio de 12 Viento y 3 Pedernal, y de haber instaurado el linaje de Tilantongo, se

procedió a la fundación del lugar, pero ya no en Cerro de Pedernales, sino en Cerro Monte Negro. Este acontecimiento es narrado en la lámina 22 del mismo documento, y de nuevo, se identifica al bastón cosmológico en clavado en tierra, junto a los demás objetos de fundación (Ver Fig. 50) (Lejarazu 2008).



Fig. 51. El bastón cosmológico durante el matrimonio de 12 Viento y 3 Pedernal (hija), en el Cerro de Pedernales, Lámina 19a, *Códice Zouche-Nutall*.

Vemos que la lanza o “bastón” cosmológico es uno de los instrumentos de fundación entre los señoríos posclásicos más importantes de Mixteca Alta, pues determina el momento en que pueden erigirse los recintos sagrados que darán protección al pueblo a través de los fundadores. Pero ¿Por qué la importancia de las lanzas durante los actos fundacionales? De nuevo, las reflexiones de Lejarazu, nos brinda una respuesta. En un artículo de 2002, titulado *Símbolos de poder: un análisis comparativo entre la iconografía del clásico maya y los códices mixtecos*, el especialista lleva a cabo un análisis de los instrumentos de poder utilizados por los gobernantes mixtecos durante importantes actos políticos y religiosos, al establecer una analogía con la iconografía que figura en los objetos de poder del arte maya del periodo clásico. De dicho estudio, el autor destaca que, el bastón cosmológico, constituido por una vara, un rosetón quincunce y un penacho con plumas (Ver Fig. 50), es una representación cósmica que evoca los cuatro puntos del universo y su centro, pues la disposición de los puntos en el rosetón así parece indicarlo. Lejarazu

también destaca que la idea del bastón como *axis mundi*, es reforzada por el penacho de plumas verdes en el bastón de Xipe, color que hace a eje cósmico a través del quetzal. Ahora bien, si recordamos que el bastón cosmológico es para este trabajo la representación de una lanza, podemos indicar ahora que este objeto significa el eje de equilibrio del cosmos.

Desde esta perspectiva, es posible entender la presencia de la lanza en el grupo de los objetos utilizados por los mixtecos para los eventos fundacionales, pues si el significado de aquella denotaba orden y equilibrio para el cosmos como *axis mundi*, entonces perseguía los mismos propósitos que los actos de fundación. Su relación con la montaña también le otorgaba el mismo sentido, pues el cerro, en la mitología mesoamericana era el centro físico del universo, lugar donde el *axis mundi* tenía el papel de renovar la creación y conectar al inframundo, a la tierra y al cielo. Por ello, no había mejor lugar para que la lanza materializara dicho concepto. Además, este instrumento de fundación también significó el establecimiento de una dinastía -tal como se observó en el relato de fundación del señorío de Tilantongo-, que aplicaría el concepto de dominio físico e ideológico sobre sus subordinados.

Gracias a los argumentos anteriores, puedo sugerir ahora, que la iconografía que muestra al gobernante clásico maya sosteniendo una lanza sobre la montaña, represente el mismo concepto que las pictográficas mixtecas describen, pues en ambos casos están presentes los elementos necesarios para renovar la creación del cosmos y mantener su equilibrio: la lanza como *axis mundi*, la montaña como el lugar de origen a toda elemento de vida y la figura del señor como encarnación de estas ideas.

Otro grupo de objetos portados por los señores sobre las montañas son los llamados escudos (Ver Figs. 35 y 36). Estos objetos, aparecen, en las escenas que se estudian, en la mano izquierda del gobernante, mientras que un hacha del dios *K'awil* ocupa la mano derecha. Freidel, Schele y Parker (1993), exponen que los textos de Yaxchilán y Palenque señalan que los escudos de pedernal eran objetos que pasaban a lo largo de generaciones de uno a otro señor. Respecto a su significado, los autores destacan que estos objetos estaban asociados con los asuntos de guerra y la invocación de fuerzas sobrenaturales al fundador de la dinastía para estos actos bélicos. Por su constitución de pedernal, estaban relacionados

con el dios de la lluvia Chaak, pues el material con el que estos escudos fueron elaborados surgió del sitio donde el rayo golpea (Taube y Miller 2004). Lo anterior expuesto nos lleva a sugerir que, si estos objetos aparecen juntos –hacha de *K´awil* y escudo- el gobernante pudo haber sido representado en un contexto de dominio bélico y protección sobre el territorio que sería fundado, pero que a la vez que implicaba la fertilidad del sitio por su relación con la lluvia. Otra observación, nos conlleva a la exaltación del carácter guerrero del señor representado, pues en el Título de Totonicapan se relata que los fundadores *Balam-Quitze*, *Balam-Acab*, *Mahucutah* e *Iqui-Balam*, dirigían las migraciones en el estatus de líderes y caudillos (Castellanos 2010).

Por último, el incensario constituye el último grupo de objetos a analizar de un total de cuatro (Ver Fig. 37). La utilidad de este objeto es la servir de recipiente a la resina llamada Copal o *Pom* entre los mayas (Vogt 1993). Pero no restando importancia al objeto en sí, es la sustancia que contiene la que me proporcionará mayores datos que servirán para analizar la escena donde el señor clásico sostiene un incensario sobre la montaña. Taube y Miller (2004) señalan que, en Mesoamérica, el incienso fue considerado un elemento purificador y de unión a los dioses, pues cuando se quemaba copal, los dioses y los ancestros eran conjurados por el abundante humo que se producía y, en consecuencia, estas entidades sacralizaban a objetos, espacios y personas en estos actos rituales. Por ejemplo, entre los aztecas se observa el uso del copal hacia las cuatro direcciones durante la veintena de Atemoztli, pues los sacerdotes ofrecían abundante incienso a la deidad Tláloc, posiblemente para recrear las nubes que son asociadas con las lluvias.

En el *Popol Vuh* se narra cómo los líderes de los linajes mayas quiché ofrecieron copal a sus dioses en el momento de la fundación de sus pueblos, pues se relata que “*los tres traían su incienso que quemaron y enseguida se pusieron a bailar en dirección al oriente. Lloraban de alegría cuando estaban bailando y quemaban su incienso, su precioso incienso. Luego lloraron porque no veían ni contemplaban todavía el nacimiento del sol*” (Popol Vuh, Traducción de Recinos 1999: 121). Después de esta información es necesario recordar aquí que en páginas anteriores se expuso la estructura de los ritos fundacionales entre algunos pueblos mesoamericanos -mixtecos, los mexicas y los mayas-, ejercicio que dio como resultado, el identificar el acto de esparcir incienso entre las etapas rituales que conllevaron a una fundación. En este sentido y a partir de estas observaciones puedo sugerir

que la representación de los incensarios sobre la montañas indican una etapa específica de la fundación de un territorio, el cual habría de ser purificado para poder ser habitado y relacionado con la fertilidad a partir de hacer surgir las nubes de incienso.

El análisis de los grupos de objetos en las manos de las figuras reales, me arrojó la importancia para los antiguos mayas clásicos de representar sobre el cerro a aquellas deidades y símbolos que significarían fertilidad a través de la lluvia, orden y equilibrio del cosmos y la purificación del espacio físico que se habría de habitar, para establecer de manera satisfactoria una cercana relación con los dioses y una provechosa captación de recursos naturales.

LAS DIVINIDADES EN LAS VESTIMENTAS COMO RECREACIÓN DEL MUNDO

Simonetta Morselli (2004), señala que en el arte maya son extremadamente raros los “ornamentos” sin un valor simbólico o que más bien, se podría afirmar que no existen y que todo tiene un significado, aunque hasta la fecha, no se haya logrado identificarlo en su totalidad. Lo anterior destaca que las vestimentas usadas por los gobernantes en Mesoamérica –representadas en la escultura y la pintura– estaban dotadas de un significado que variaba de acuerdo al contexto y al mensaje que se quisiera expresar. En el caso de la iconografía que ocupa el presente trabajo, las vestimentas portadas por el señor clásico representan a diversas deidades, que en su mayoría, estaban relacionadas con los episodios de la creación del mundo.

En el transcurso de la descripción iconográfica de las Estelas, identifiqué un total de ocho deidades, que son frecuentemente mostradas en la vestimenta del gobernante sobre la montaña. Las referidas deidades son: Pájaro Ave Celestial, Ave Muann, El dios C, El dios del maíz y el dios bufón. Las deidades Ave Pajaro celestial y Ave Muan, son identificadas en los tocados del señor clásico, mientras que el dios C y el dios del maíz son visibles en el paño de cadera de árbol y sandalias de los gobernantes.

Del las 43 escenas recopiladas, estas deidades aparecen dispersamente en un total de 23 (Ver Tabla 15 y 16). Aquellas en donde no se aprecian estos dioses, se debe a que dichos monolitos se encuentran fracturados o están erosionados. En consecuencia se puede observar existe una constante de mostrar a estas divinidades mientras el gobernantes está

sobre el cerro. ¿Cuál es la razón de la presencia de estas divinidades en tales escenas? La razón puede encontrarse si consideramos los datos analizados en los apartados anteriores: el significado de la montaña como un escenario de fundación, los objetos que portan los gobernantes entre sus manos como dadores de fertilidad y de orden y equilibrio. En resultado, está recreándose el mundo y para demostrar lo anterior, procederemos a describir cada una de las deidades identificadas en las vestimentas y analizar su relación con la creación del mundo y la renovación del mismo, condiciones que debían estar presentes para la fundación del un determinado territorio.

La deidad Pájaro Celestial o Vucub-Caquix, es una de las deidades más importantes de la cosmovisión maya (Taube y Miller 2004) (Ver Figs. 28 y 30). Su participación en los tiempos mitológicos, narrada en el *Popol Vuh*, la ubican durante el proceso de la creación del hombre, quien al ver los que los intentos por crear a una criatura que adorara y recordara a los dioses fallaban, se volvió un ser orgulloso que se consideraba a sí mismo como el sol y la luna. Por esta razón, los héroes gemelos, Hunahpú e Ixbalanqué, resolvieron darle muerte cuando este se encontraba comiendo sobre la cima de un árbol de nance. Así los hermanos lo hirieron en repetidas ocasiones al dispararle con una cerbatana hasta que Vucub-Caquix fue vencido (*Popol Vuh*, Traducción de Recinos 1999). A pesar de su comportamiento durante estos acontecimientos, la deidad pájaro celestial no fue relacionada con el poder maligno sino con lo benéfico y los puntos cardinales (Taube y Miller 2004).

Sus representaciones son frecuentes en el arte maya del periodo clásico, donde el ave se aprecia como la representación del cielo, pues reside en la cima del *axis mundi* o el árbol del mundo en la cosmología maya (Schele y Miller 1986). En el Tablero de la Cruz Foliada en Palenque (Ver Fig. 32), el Ave Celestial se yergue sobre una Cruz o Árbol del Mundo, de cuyos extremos brotan cabezas de serpiente. Este árbol se ubica sobre la cima del Monstruo Terrestre (Freidel, Schele y Parker 1993) y muestra al gobernante Chan-Balum a su derecha sosteniendo al dios K y a su izquierda a su padre difunto, Pacal (Schele 1986; Freidel, Schele y Parker 1993). De la misma forma el ave Celestial también aparece en una vasija que narra la escena mitológica de su muerte por los héroes gemelos. Durante este mismo periodo, esta deidad estuvo frecuentemente relacionada con aspectos de

Itzamnaaj y es posible que el Pájaro Celestial haya sido el aspecto celestial del dios viejo (Taube y Miller 2004).

La importancia de la deidad Pájaro Celestial como representación del cielo y su relación con el Árbol del Mundo y la Tierra me dice mucho acerca de la naturaleza de las funciones de la deidad. Recordemos que el árbol es el *axis mundi* que une a los tres niveles que conforman la cosmovisión maya (cielo, tierra e inframundo). En consecuencia, el papel del eje cósmico es mantener el equilibrio y orden en el universo a partir de estos tres planos, por lo tanto, el cielo es indispensable para demostrar dicho concepto. Además el cielo, era considerado el lugar donde residían las deidades y los ancestros (Baudez 2004). Por lo tanto, el papel del cielo en las vestimentas reales exhibidas en escenas donde el gobernante era retratado sobre la montaña -la cual representa origen y creación-, era enfatizar el sentido de orden, equilibrio y la delimitación del espacio –puntos cardinales- durante la creación del mundo. Por ello, la ubicación de la deidad en el elaborado tocado del señor clásico enfatizaba precisamente su posición como el cielo.

El ave Muan (Ver Fig. 29), es otra de las deidades pájaro identificadas en los tocados de los señores clásicos sobre la montaña. Sofía Paredes y Rolando Rubio (1992), indican que a diferencia del Pájaro Celestial, el Ave Muann (representada por un búho) era un habitante del inframundo y, por lo tanto, estaba relacionada con los contextos de oscuridad y las cuevas. Debido a su naturaleza, en la iconografía maya esta deidad ha sido identificada con el inframundo, la lluvia y el maíz. Es probable que, por ello, el dios Chaak fuera ligado a esta ave en contextos del periodo Clásico y Postclásico (Taube y Miller, 1993, citado en Cajas 2010). De esta forma, en la página 43 del código Dresden se muestra a Chaak remando una pequeña canoa en compañía del ave Muann (Fig. 52) (Taube y Miller 2004). Lo anterior me lleva a sugerir que fue precisamente la relación de esta deidad pájaro con el inframundo lo que determinó su representación en las escenas que estudiamos, pues el inframundo no solo es un sitio caracterizado por la humedad, cuya entrada es una cueva, sino también es un lugar que estaba ubicado en la montaña, el sitio donde surgió toda la vida en la mitología maya. Aunque también es necesario destacar que, si tomamos en consideración que dentro de la montaña se originan las lluvias, es entendible su relación con el maíz que surge de la misma y, por ende, con el dios Chaak.



Fig. 52. Dios Chaak rema una canoa en compañía del Ave Muan. Códice Dresden, página 43.

El carácter divino del gobernante y del acto que lleva a cabo, se representa a través del delantal del dios C, que la figura real porta en la escena que es motivo de nuestro estudio (Ver Figs. 30, 36, 37 y 40). Como se ha indicado en el capítulo III, el dios C, es una imagen con cara de mono que tiene adheridas representaciones de gotas de sangre y otros materiales que otorgan, a la imagen a la cual son asociadas, el carácter de divinidad, si se trata de un gobernante o una deidad, o de divino, si se asocia a un objeto como un árbol, un torrente de sangre, una casa etc. (Schele y Freidel 1999). La presencia de esta deidad en la escena del gobernante sobre la montaña indica que no sólo el gobernante es un ser divino llevando a cabo una acción, sino que la acción también es divina. Esto es interesante, porque si esta idea es aplicada al acto de fundar un determinado sitio, convierte en divino a los principios y etapas que estructuran esta actividad y, por lo tanto, la fundamentan en un origen mitológico que le otorga legitimidad. Por ejemplo, en el capítulo ya referido se expuso cómo los gobernantes clásicos legitimaron su poder al hacerse retratar cómo árboles del mundo a través del uso de determinadas deidades. Ahora bien, en las escenas que investigo, están presentes las deidades que hacen del gobernante un árbol del mundo (Deidad Pájaro Celestial y el referido Dios C) pero esta vez, el señor tiene a la montaña bajo sus pies. ¿Qué puede indicar lo anterior? Freidel, Schele y Parker (1993) indican que al ser representando como Árbol del Mundo, el gobernante se convirtió en la encarnación del *axis mundi*, sin embargo, el *ajaw* se fue situado sobre el cerro, se convirtió en el eje

cósmico que ordenaría y equilibrara el cosmos para los rituales de una fundación... la fundación de su linaje.

El dios del maíz y su vestimenta, es otra de las deidades representadas en el gobernante sobre la montaña (Ver Fig. 32). Al igual que al dios C, en el capítulo III también he referido sobre esta deidad, como a uno de los dioses que el señor clásico personificó para legitimar su poder (Freidel y otros 1993), pues los fuertes conceptos relacionados a estas vestimentas lo muestran como a un ser fértil que proveerá la abundancia de los cultivos, pero que a la vez representa al mítico maíz que provino de una cueva y que sirvió para crear al hombre y a su carne y sangre. Schele y Miller (1986), exponen que el dios del maíz es representado como a un joven atractivo, con foliación de maíz que surge de su cabeza aplanada por la deformación craneal (Schele 1986, 1993; Taube y Miller 2004: 109) y que está identificado con el conjunto de gemelos mayores, siendo su representación más común el danzante de Homul (Schele 1999: 533; Taube y Miller 2004: 109). Taube (1985) ha indicado que este dios se encuentra relacionado con el dios K, pues esta deidad es mostrada en diversas ocasiones ligada al maíz, como en una tapa de bóveda del área Chenes, proveniente de Dzibilnocac, vertiendo granos de maíz de un saco tejido.

La función de esta deidad en las escenas que se estudia, la relacionan con los eventos mitológicos de la creación humana y del mundo. Por ello, he de señalar, a partir de los elementos que han sido analizados anteriormente, que el señor clásico vestido como el dios del maíz, representa además de lo expresado líneas atrás, el alimento necesario como a una de las condiciones básicas de sustento para poder realizar un acto de fundación. Es decir, el *ajaw* rememora insistentemente cada uno de los eventos de la creación maya, para poder crear a escala local, el orden y creación de su propio territorio, pero sobre todo, se muestra a sí mismo como la fuente de alimento que proveerá los recursos para el sostén de esa fundación. Su relación con el dios K, nos remite otra vez a esta idea, pues las lluvias son necesarias para que el cultivo crezca y pueda asegurarse así su dominio.

En este sentido, el dios Bufón, como deidad relacionada con el maíz (Field 2011), aparece también en los tocados de los gobernantes clásicos sobre el cerro (Ver Fig.29) y, por lo tanto, puede ostentar el mismo significado para una fundación, pues el gobernante se

manifestaba como la reencarnación del dios mismo y el alimento para la continuidad de la vida. También he referido sobre su descripción y representación en el arte maya, en el capítulo tercero.

Así, los dioses identificados en las vestimentas de los gobernantes representan insistentemente los orígenes mitológicos del hombre y, como se ha indicado, anteriormente, las condiciones legítimas que harán de la fundación un acto divino, pues en la instauración del mundo, la montaña y, por ende, la cueva, estuvieron profundamente relacionadas con estos dioses, pues les bridaron el carácter divino y de renovación que eran indispensables. Sin embargo, en el próximo apartado, analizaremos el papel de estas deidades en relación a las celebraciones de fines de periodo.

LOS FINES DE PERIODO Y LAS FUNDACIONES

El registro del tiempo fue una de las actividades más importantes y con mayor desarrollo entre los antiguos mayas del periodo Clásico (Freidel, Schele y Parker 1993). En consecuencia, éstos idearon, con base en un sistema numérico vigesimal (basado en veinte), dos métodos que permitieron registrar una determinada fecha. Así, puede referirse a la Cuenta Larga y a la Rueda Calendárica. En la Cuenta Larga, se otorga un número exacto de un día desde una fecha base (13 de Agosto de 3114 a.C.), por ejemplo, en la posición de Larga Cuenta Maya 9.12.11.5.18., significa que 9 periodos de 400 años (*baktuns*), 12 periodos de 20 años (*katunes*), 11 periodos de “años” (*tunes*), 5 periodos de “meses” (*winales*) y 18 días (*kines*) han pasado desde la fecha base²⁰ (Bassie-Sweet 1991:19).

La Rueda Calendárica, por el contrario, consiste en un ciclo constituido de dos partes llamadas *tzolkin* y *haab*. El *tzolkin* es una cuenta religiosa de 260 días, que está compuesto de números del 1 al 13 combinados con 20 diferentes nombres de días (Imix, Ik, Akbal, Kan, Chicchan, Cimi, Manik, Lamat, Muluc, Oc, Chuen, Eb, Ben, Ix, Men, Cib, Caban, Etnab, Cauac y Ahau). El *haab* es una cuenta solar de 365 días que es dividida en 18 “meses” compuesto de 20 días cada uno (Pop, Uo, Zip, Zotz, Zec, Xul, Yaxkin, Mol,

²⁰ El uso el término año y mes para el *tun* y *uinal* se utiliza como un método de comparación de unidades. El *uinal* no es igual a nuestro mes, el cual es derivado de un ciclo de la luna y tiene 20 días de duración. De igual forma, el *tun* no es igual al año solar de 365 días, pero tiene una extensión de 360 (Bassie-Sweet 1991:19).

Ch'en, Yax, Zac, Ceh, Mac, Kankin, Muan, Pax, Kayab y Cumku), con un adicional de 5 días (llamado Uayeb) que es adherido al final de un haab, resultado una cercana aproximación al año solar (Bassie-Sweet 1991:19).

En este sentido, el maya clásico realizaba ceremonias en los fines de cada tun, prestando especial atención al quinto, décimo, décimo tercero y el más importante, el vigésimo final de tun (el *katún*). Estos actos eran documentados en monumentos públicos que mostraban eventos de ascensión y autosacrificio por parte del gobernante en un acto que ha sido denominado “dispersión”. En la Estela 6 de Yaxchilán se muestra a Pájaro Jaguar III, en acción de dispersar sangre como un evento que indica el término de dos Katún. En Tikal la Estela 22 se muestra al gobernante “C” en un acto de dispersión, pues la lectura de los eventos, indica que “en 9.17.0.0.0. (24 de enero de 771 d.C.) 13 Ahau 18 Cumku se finalizó el decimoséptimo katún: el tun fue finalizado por el gobernante “C” de Tikal” (Bassie-Sweet 1991:47). La Estela 2 de Machaquilá, muestra el verbo que se compone de “un tun en una mano”, el cual es normalmente asociado con las fechas de fines de periodo. En esta imagen el gobernante carga un cetro maniquí (Bassie-Sweet 1991: 42 y 44). En la Estela 19 de Naranjo, se ilustra a un gobernante en pose de esparcimiento de sangre en un evento de fin de periodo 9.17.10.0.0. (2 de diciembre de 780 d.C.), donde se muestran dos glifos que refieren a dos deidades conocidas como los Remeros (Bassie-Sweet 1991: 50).

Proskouriakoff (1960, citada en Bassie-Sweet 1991), fue la primera en identificar las escenas de nichos en Piedras Negras como eventos de ascensión. Sin embargo, las estelas 6 y 11 del mismo sitio, mostraron que estos eventos se encontraban relacionados con los fines de periodo, pues, si bien, en el frente de la Estela 6, se incluyen narrativas sobre el nacimiento y eventos de ascensión por parte del señor maya, en la parte trasera del monolito se proporciona información sobre el evento de fin de periodo. En la Estela 11, el nicho de la escena no tiene texto, pero la narrativa comienza con un evento de fin de periodo en los lados de la estela. Además, el gobernante carga una bolsa con la fecha del fin de periodo (Bassie-Sweet 1991: 50). Por lo tanto, estas escenas de Nicho y ascensión en Piedras Negras ilustran eventos de fin de periodo (Bassie-Sweet 1991: 53).

Ahora bien, después de ejemplificar los actos llevados a cabo en los fines de periodo durante el clásico, he de indicar que el fechamiento en Cuenta Larga de las escenas que ocupan nuestra investigación, corresponde a fines de periodo de 5, 10, 15 y 20 tun (Ver Tablas 3 y 4). Lo anterior lleva a cuestionarme ¿Por qué las escenas que muestran al gobernante clásico sobre la montaña fueron erigidas también en términos de fines de periodo? Los actos mitológicos que indican la ceremonia del katún que finalizó el ciclo de una era anterior, nos proporcionan la respuesta. Según Bassie-Sweet (1991), el texto de la Estela A de Tikal, narra el mitológico evento de fin de periodo 13.0.0.0.4 Ahau 8 Cumku, en el cual participan los dioses remeros, sugiriendo que se llevo a cabo un evento mitológico de fin de periodo ocurrido en la cueva de Chaak, el dios de la lluvia.

Sin embargo, el fin de periodo 13.0.0.0.0. es también registrado en la Estela C de Quiriguá (Maudslay 1889-1902:IIpl. 19, citado en Bassie-Sweet 1991), cuyos textos proporcionan mayores detalles respecto a este suceso (Fig. 53). Así, dicha fecha es seguida por una serie de cuatro eventos de fin de periodo que ocurrieron en cuatro diferentes locaciones. La frase del primer evento está compuesta por los glifos para *ts'ap*, T528 *tun* “piedra” y las deidades remeras. Lo anterior es traducido como “la piedra de los remeros” que fue clavada en el suelo. La próxima clausula es *ut ix* “que había llegado a pasar” y el *na* cinco *chan* “la casa de los cinco cielos” como nombre de un lugar. Esto es seguido de un conjunto compuesto de un signo *ix* “jaguar” prefijo de un trono y un signo T528 *tun* “piedra”, que se traduce como “el trono del jaguar de piedra”. De lo anterior, Bassie-Sweet deduce que en el evento mitológico de fin de periodo, la estalagmita de piedra perteneciente a las deidades remeras fue arrojada en el suelo de la cueva de Chaak, el cual contenía el trono de jaguar.

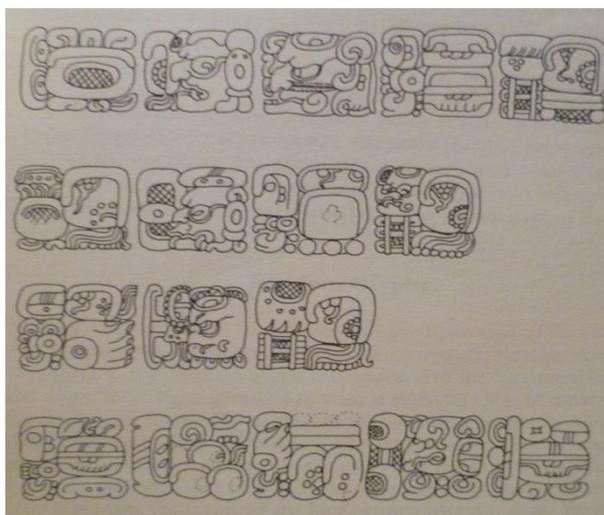


Fig. 53. Texto de la Estela C de Quiriguá. Tomado de Bassie-Sweet (1991).

La segunda fase del evento de la ceremonia de fin de periodo, indica la autora, es nuevamente el verbo *ts'ap*, signo T528 “piedra” y una cabeza variante con un prefijo “negro”. La cabeza variante tiene una nariz romana característica y una boca de serpiente, cuya identidad es desconocida. Nuevamente, el *ut ix* “que había llegado a pasar” aparece y el nombre del lugar para la erección de esta segunda estalagmita contiene el signo T526 *tun* “cueva cab”. El nombre del lugar es seguido por un trono y el glifo T528 *tun* “piedra”. En este caso, una cabeza zoomorfa es adjunta al trono. Entonces, la estalagmita de piedra fue clavada hacia la tierra con un trono diferente y una cueva diferente.

El tercer evento comenzó con el signo *ut ix* “que había llegado a pasar” y el verbo con “la terminación de *tun*”. El nombre del lugar es *na chan* “casa de la serpiente”, seguida de un signo *imix* adherido al trono y entonces el signo T528 *tun* “piedra”. Nuevamente, se nos indica una locación específica que es señalada para un trono específico (Bassie-Sweet 1991).

El cuarto evento comienza con el signo *ut ix* “que había llegado a pasar”, un signo de cielo, un conjunto compuesto de un signo *yax* y tres glifos cauac apilados, posiblemente significando un nuevo ciclo. Por último, se hace referencia a la terminación del decimotercer baktún. Esto finaliza con *u-cab*, nombre del lugar donde ocurrió este suceso (Bassie-Sweet 1991).

En el lado opuesto de la referida Estela C, la narrativa continúa con el glifo *ts'ap* que señala tres eventos de fin de periodo: 9.1.0.0.0 6 Ahau 13 Yaxkin (28 de agosto de 445 d.C.), 9.0.0.0.0. 8 Ahau 13 Chan (11 de diciembre de 435 d.C.) y 9.17.5.0.0.0. 6 Ahau 13 Kayab (29 de diciembre de 775 d.C.). La imagen de la estela muestra un acto de “esparcimiento” de sangre por parte del gobernante de Quiriguá Dos Cielo (Bassie-Sweet 1991).

Como puede observarse, las estelas A de Tikal y C de Quiriguá refieren los eventos de fin de periodo que parecen indicar la ceremonia del final de una era anterior, pues las estalagmitas de piedra fueron erigidas en cuatro cuevas. Esto nos refiere al mito de creación registrado por Diego de Landa en el *Chumayel*, en el cual los Bacabs y los Yaxche fueron ubicados en las cuatro direcciones. Si la interpretación del evento mitológico 13.0.0.0.0. de fin de periodo es correcta, entonces la narrativa presenta el modelo divino de los eventos de fin de periodo indicados en la Estela C de Quiriguá por el gobernante Dos Cielo (Bassie-Sweet 1991).

Bassie-Sweet (1991), indica que existe evidencia de las cuatro mitológicas cuevas que contienen un árbol sagrado y una estalagmita de piedra. Esas cuatro cuevas fueron vistas como las locaciones en el horizonte que definían los límites del mundo. Además, en estos sitios viven los Bacabes, los Pauhtunes, los yaxches y Chaak, los cuales fueron ubicados en las cuatro esquinas. De esta forma, cuando el maya usó este modelo de cuatro puntos para definir sus comunidades y sus espacios rituales, ellos estuvieron replicando el sagrado orden, pues el texto de la Estela C de Quiriguá sugiere que el señor clásico maya (Dos Cielo) hizo renacer el sagrado orden del mundo cuando llevó a cabo los circuitos rituales de los eventos de fin de periodo.

Las fuentes coloniales, también indican acerca de los eventos de fines de periodo, pues Diego de Landa describe estas ceremonias durante el posclásico. Él afirma que en un templo había un ídolo dedicado al katún y que este ídolo era adorado. Por ejemplo, en el décimo año del katún, De Landa, destaca que un segundo ídolo que representaría al próximo katún era instalado en un templo, a lado del ídolo reinante del katún. Las implicaciones sobre acto, señala Bassie-Sweet (1991), era al parecer, que el nuevo ídolo se impregnaría del ídolo reinante, en preparación del rol del nuevo ídolo en el próximo katún.

En el final del katún, el ídolo del katún fue removido del templo. Landa agrega que el ídolo fue llamado por la fecha del katún y que la presencia en Mayapan de esculturas de piedras que acostumbraban erigir cada veinte años eran vistas como “memoria de la fundación o destrucción de una ciudad” (Tozzer 1941: 38, citado en Bassie-Sweet, 1991: 90). Además, el libro de Chilam Balam provee información sobre los eventos de fines de periodo. En uno de sus pasajes indica: “Este katún hoy es katún 3 Ahau. Ha llegado el momento para el final para este gobernante y su reino. Esto finalizará. Otro toma su lugar por un tiempo” (Roys 1933: 89, citado en Bassie-Sweet, 1991: 90). En referencia al cambio de katún, el documento Tizimin dice que “el señor del katún cede su trono, otro reino” (J. E. S. Thompson 1950: 60, citado en Bassie-Sweet 1991).

Si se consideran los argumentos anteriores para contrastarlos con el propósito de una fundación (actos o acciones que están destinadas a establecer de forma física e ideológica la residencia del centro político, religioso y económico, que domine las diversas áreas de la vida tanto en la ciudad como en el área rural de un pueblo), puedo observar que ambos actos están encaminados al establecimiento de un orden en el mundo a través de la renovación la creación misma, pues mientras que en los tiempos mitológicos la celebración de fin de periodo marcó el inicio de una nueva era, en las fundaciones del periodo clásico se pretendió establecer este mismo orden, a escala local en las ciudades,. Así, se puede sugerir el uso de los fines de periodo como elemento de legitimación para mitologizar el acto de fundar. Por ello, todas las estelas que ocupan nuestro trabajo, fueron erigidas en los fines de periodo (5, 10, 15 y 20 tun) e involucraron a la iconografía de la montaña y a sus deidades habitantes, destacándose entre estas Chaak. De esta forma, interactuaron el fin de periodo como renovador del tiempo y el fin de periodo en la fundación como renovador del espacio físico. Los anteriores principios también aplicaron para la renovación simbólica o práctica del poder del gobernante.

LAS FUNDACIONES EN CONTEXTOS POLÍTICOS “TURBULENTOS”

Los antiguos mayas nunca estuvieron unificados políticamente y durante el periodo Clásico se encontraron divididos en más de 60 reinos. Cada uno de ellos, gobernado por un “Señor divino”, estuvo envuelto en luchas constantes para preservar su autonomía o alcanzar el

dominio sobre sus vecinos. Así, los señores clásicos especialmente exitosos, podían entonces autoerigirse como gobernantes de grandes reinados que operaban extensas redes de patrones políticos. Pero, a pesar de este dinámico escenario, ningún reinado alcanzó el poder absoluto (Martin y Grube 2002).

Como factor importante en esta organización política, la sucesión real era marcadamente patrilineal y el gobierno femenino tenía lugar únicamente cuando la continuidad dinástica peligraba. Hasta donde se tiene registro, la primogenitura era la norma, es decir, los hijos mayores tenían preferencia. Los demás eran conocidos como *ch'ok'*, 'inmaduro, joven', pero más tarde extendió su significado hacia el término más amplio de 'noble'. El heredero en sí mismo era distinguido como el *b'aah ch'ok*, 'primer joven' y su infancia estaba marcada por una serie de ritos de iniciación, siendo uno de los más importantes una sangría que se realizaba a la edad de cinco a seis años. Aunque la sangre era uno de sus principales argumentos de legitimidad, el candidato también tenía que probarse en guerra. Generalmente, esto se proyectaba en una contienda para capturar prisioneros antes de su ascensión, cuyos nombres eran incorporados al nombre del futuro señor, bajo la fórmula de 'amo/guardián de X y Z' (Martin y Grube 2002: 14).

Después de esto, se aunaba el proceso de la investidura del gobernante, aunque a la vez se constituía como un acto separado. En la entronización, el heredero era sentado en una almohada forrada en piel de jaguar o, en ocasiones, en un andamio con símbolos celestes, acompañado de un sacrificio humano. Posteriormente, le era atada una banda a la cabeza que ostentaba una imagen de jade de Huunal, el Dios Bufón, un patrono antiguo de la autoridad real. A continuación, se le colocaba un tocado con mosaico de jade y conchas marinas con plumas verdes de quetzal. Entonces, el señor tomaba el cetro con la imagen de dios K'awil. Al nombre que portaba en su infancia se le añadía *K'uhul K'aba* 'nombre divino', normalmente tomado de un predecesor, algunas veces de un abuelo (Martin y Grube 2002: 14).

Ahora bien, influenciados por el contexto general y los acontecimientos particulares de cada ciudad, estos eventos no siempre se llevaron a cabo bajo las mejores condiciones políticas. Desde conflictos entre los linajes rivales por el poder supremo materializados en la usurpación y la conquista, hasta la falta de herederos al trono por muerte prematura de

éstos o el gobernante mismo, estuvieron siempre presentes a lo largo de la historia maya, enfatizándose en el periodo Clásico tardío, época caracterizada por un amplio desequilibrio económico, social y ambiental (Joyce 1999). Por ello, no es sorprendente que el gobernante clásico recurriera a diversas estrategias para mantener su estatus supremo. Houston y Stuart (1996), en un interesante artículo, exponen algunas de estas estrategias y destacan que todas estuvieron relacionadas entre sí a través de una única fuerza impersonal que se encontraba presente en todas las cosas, seres vivos y fuerzas naturales. En relación a lo anterior, la montaña era considerada como esa fuente de donde surgen las fuerzas sobrenaturales necesarias para la vida y fertilidad (Bassie-Sweet 1991). En consecuencia, puedo destacar que las escenas que ocupan la presente investigación y que tienen como escenario principal a la montaña en acto de fundación se emplearon como un medio de legitimación durante acontecimientos que, si bien reflejaron el término de fines de periodo, también mostraron la necesidad de legitimar al gobernante en turno frente a un contexto político conflictivo.

Los casos de las estelas 1, 2 y 3 de Naranjo (Fig. 54, 55 y Ver Fig. 37) me muestran bien el concepto de fundación como estrategia de legitimación. Según Martin y Grube (2002) producto de la derrota sufrida en 631 d.C. a manos de Calakmul y Caracol, la dinastía de Naranjo así como su gobernante desaparecieron. En consecuencia, Calakmul envió a este sitio a la Señora Seis Cielo, princesa de Dos Pilas, a crear un nuevo linaje, el 27 de agosto de 682. Su arribo se denomina como 'llegada', término que está imbuido en un sentido que abarca la fundación o refundación de una dinastía. Para 693 d.C., su hijo, K'ak Tiliw Chan Chaak, se convirtió en el gobernante de Naranjo. Sin embargo, he de notar dos acontecimientos clave que rodearon la entronización de éste Señor. Primero, la breve edad de su ascensión a los cinco años, en donde posiblemente fungió como testaferrero de la Señora Seis Cielo y de cualquier facción de la nobleza que la apoyara dentro de Naranjo. Segundo, la mención de este señor como vasallo de Calakmul, lo cual indica un proceso de renovación dinástica sucedido bajo los auspicios de Calakmul. Por ello, durante el resto del Clásico, Naranjo fue gobernado por un linaje que delineaba sus pretensiones nobiliarias a través del linaje de Tikal apoyados por Calakmul (Martin y Grube 2002). Así, el contexto anterior indica que K'ak Tiliw Chan Chaak se hizo retratar en las estelas 1, 2 y 3 con el propósito de legitimar su poder al mostrarse como fundador de un nuevo linaje, surgido a

partir de una derrota sufrida por el mismo Naranjo y cuyo origen tenía sus antecedentes en la ciudad de Dos Pilas.

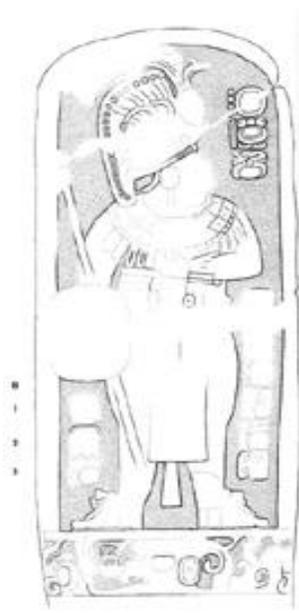


Fig. 54. Estela 1 de Naranjo.
Dibujo de Ian Graham (1978).



Fig. 55. Estela 3 de Naranjo.
Dibujo de Ian Graham (1978).

Otro ejemplo de la instauración de un linaje foráneo en el poder supremo y la necesidad de su legitimación, me lo proporciona la Estela 1 del sitio de Bonampak de 780 d.C. (Ver Fig. 39), pues su protagonista, Chaan Muan II, es poseedor de un contexto político semejante a los referidos en las estelas 1, 2 y 3 de Naranjo. Durante el mandato de dicho señor, Bonampak se encontraba bajo la sujeción de una entidad política mayor, su vecino Yaxchilán, quien la dominaba e imponía en su gobierno a algún miembro de la nobleza local, que no era necesariamente perteneciente en línea directa al linaje gobernante local o que incluso podría ser un noble foráneo y antagonista de la familia real que gobernó Bonampak, al menos hasta la primera mitad del siglo VIII. Siguiendo lo anterior, Chaan Muan debió ser uno de los nobles impuestos por Yaxchilán ya que, si el cambio de gobernantes fue patrilíneo, entonces el padre de Chaan Muan debió ser el gobernante predecesor. Sin embargo, no existe hasta el momento, algún monumento labrado que refiriera al gobierno del padre de Chan Muann, además que éste, sólo conservó aquellos monumentos originados en los tiempos más cercanos a Yaxchilán y no a Piedras Negras, es

decir, las referencias a Chaan Muan I y Pájaro Jaguar I y Pájaro Jaguar IV, gobernantes de Bonampak y de Yaxchilán respectivamente. Lo anterior, refleja periodos inestables en la transmisión del gobierno en Bonampak, ya que pudo existir más de un linaje con derecho al poder que contrastó con la imposición de un miembro foráneo con el poder de tutela, como se propone ocurrió con Chaan Muan II (Tovalín y Ortiz 2008). Este contexto político, también puedo observarlo en el nombre que uso dicho señor, pues es sabido que los gobernantes mayas se nombraban así mismos retomando los nombres de sus predecesores, como estrategia para afianzar su poder a través de su pertenencia al linaje fundador (Martin y Grube 2002). En consecuencia, puedo destacar que, al igual que el gobernante, K'ak Tiliw Chan Chaak de Naranjo, el señor de Bonampak se mostró como fundador del sitio para reconstruir un nuevo orden, que en décadas anteriores estuvo bajo el poder de Piedras Negras.

La Estela 14 de Caracol (Fig. 56) también me refleja problemas políticos y militares en el tiempo de su erección, pues a pesar de ser el primer monumento de Yajaw Te' Kinich II en 554 d.C., ésta fue erigida en el tiempo en que Caracol tuvo un periodo de conmoción política y militar que la obligó a trasladarse de la órbita de Tikal hasta la de su rival Calakmul (Martin y Grube 2002). Entonces es posible que el gobernante retratado en la estela se haya mostrado como fundador para defender, a favor de cierta autonomía, el poder recién adquirido. Lo anterior parece confirmarse en una sección de la Estela 4 donde Serpiente Enrollada, el *ajaw* de Calakmul, supervisa la tercera ceremonia de K'atun de Yajaw Te' Kinich II en 583 d.C. La Estela 5 (603 d.C.) y 6 –parte frontal y trasera- (613 d.C.) del mismo sitio (Figs. 57 y 58) me revelan, en esta ocasión, la preocupación de *ajaw* Nudo por legitimarse dentro de un contexto en el cual desde su infancia había sido “vigilado” por Chekaj K'inich, señor que ostentaba el glifo emblema de Caracol y el cual es descrito como un *yitz' in*, ‘hermano menor’ aparentemente de su padre Yajaw Te' Kinich II (et al. 2002) Además, la ascensión al trono de *ajaw* Nudo se llevo a cabo dentro de una problemática sucesión pues Ajaw Nudo, tuvo que rivalizar, al parecer, con otros importantes personajes, uno de ellos Kan II. (Houston 1987, citado en Chase y Chase 2008: 100). Por ello, Ajaw Nudo muestra a su padre en la parte trasera de la Estela 6, para legitimar su lugar como fundador de su dinastía ante la posible competencia por el poder de su “tío guardián” Chekaj K'inich y su hermano K'an II.

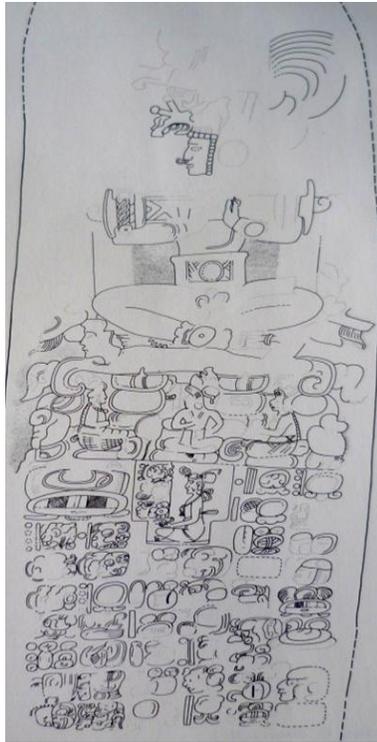


Fig. 56. Estela 14 de Caracol. Tomado de Beetz y Satterhwaite (1981).

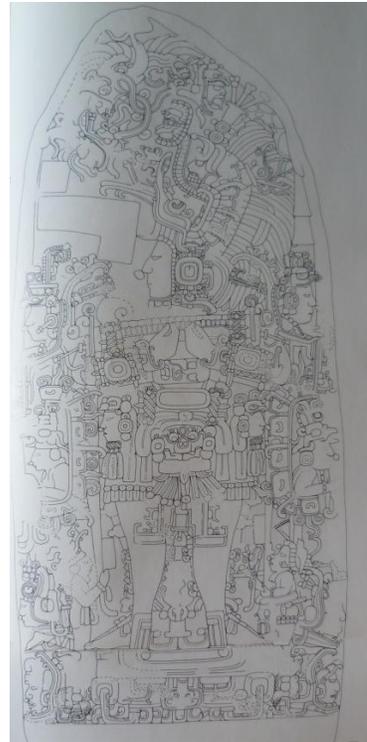


Fig. 57. Estela 5 de Caracol. Tomado de Beetz y Satterhwaite (1981)



Fig. 58. Estela 6 de Caracol. Tomado de Beetz y Satterhwaite (1981).



Fig. 59. Estela 3 de Caracol. Tomado de Beetz y Satterhwaite (1981).

La Estela 3 (652 d.C.) (Fig. 59) de K'an II, también gobernante de Caracol me mostró el interés de éste de exhibirse sobre la montaña, debido a problemas de linaje durante su ascensión. Nacido en 588 d.C., era hijo de una esposa menor de Yajaw Te' Kinich II y, por lo tanto, medio hermano de Ajaw Nudo. Esta desviación en la línea sucesoria lo impulsó a reivindicar su legitimidad y a levantar el perfil de su madre, la Señora B'atz' Ek'. Dicha Estela 3 describe en su parte trasera una sangría ritual a los cinco años en compañía de su padre, experiencia utilizada siempre como reclamo de herencia legítima. Su madre, llegó a Caracol en septiembre de 584 d.C., a la edad de 18 años, por lo que su esposo era mucho más viejo. Los hijos de las esposas jóvenes prodigaban mucho sus antecedentes maternos, pero su papel como 'testigo' de la ascensión de K'an II y su prominencia general, sugieren que también ella jugó un papel político activo (et al., 2002). Como resultado, esta estela me indica la necesidad de legitimarse de K'an II, no sólo por ser el hijo de una esposa menor, sino también, posiblemente, porque pudo haber tomado el trono a través de algún conflicto, pues es interesante que transcurrieran casi cinco años después de Ajaw Nudo y que el 'tío guardián' de este no fuera mencionado en los años del gobierno de K'an II.

En la Estela 1 del sitio de Yaxchilán (761 d.C.) (Fig. 60) puedo apreciar otro ejemplo de legitimación por medio de exhibirse como a un fundador en circunstancias dudosas. En octubre de 681 Itzamnaaj B'alam II ascendió al trono y sus consecuencias fueron un periodo de resurgimiento arquitectónico y artístico para Yaxchilán. Su reina principal, K'ab Xook, gozaba de un rango excepcional en la ciudad y el templo 23 del mismo sitio fue dedicado a ella. El templo 11, pequeño complejo privado, fue dedicado a otras de las reinas de Itzamnaaj B'alam II en 738 d.C. Además, una tercera esposa, Señora Ik' Cráneo, también le es conocida, pero no es mencionada en la vida del gobernante. Dos años después de celebrar su 3 Katún, Itzamnaaj B'alam II muere sin dejar un heredero en 742. Sin embargo, tendrían que pasar diez años para que Pájaro Jaguar IV, quien es retratado en la estela en cuestión, llegara al trono con 43 años de edad, en 752 d.C. La anterior situación, refleja que existió una fuerte lucha por el poder que duró una década (Martin y Grube 2002).

Pájaro Jaguar IV, nació cuando su padre tenía 60 años de edad y además era hijo de una reina de rango menor, la Señora Ik' Cráneo. Cuando éste se nombró "Señor divino" de

Yaxchilán realizó diversas acciones para justificar su ubicación como el elegido de Itzamnaaj B'alam. De esta forma, los rituales fundamentales para la proclamación de Pájaro Jaguar fueron dos. La Estela 11 que muestra una ceremonia de danza, conducida por su padre en 741, un año antes de su muerte, en la que intercambiaron bastones alados. Cinco días después, Pájaro Jaguar, su madre la Señora Ik' Cráneo y su esposa Señora Gran Cráneo, se extrajeron sangre y condujeron ritos videntes (et al., 2002). Esto me hace indicar que estas acciones formaron parte de un esfuerzo muy dedicado por parte de este señor para levantar el rango de su madre, que como hemos mencionado líneas atrás, permaneció casi ignorado. Por lo tanto, es razonable sugerir que en sus diversos intentos por legitimarse, Pájaro Jaguar también se haya hecho retratar sobre la montaña, pero en esta ocasión, en su papel de fundador.

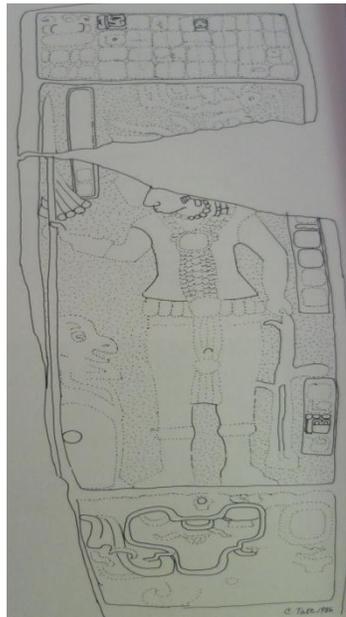


Fig. 60. Estela 1 de Yaxchilán. Dibujo de Ian Graham (1979).

Por último, las estelas H (751 d. C.), J (756 d. C.) y F (761 d. C.) del sitio de Quiriguá (Figs. 61, 62 y 63) me hablan de los propósitos de la renovación de un nuevo orden en esa ciudad. Su protagonista, K'ak Tiliw Chan llegó al trono en 724 d.C., bajo la supervisión de Waxaklajuun Ub'aah K'awiil, el gobernante de Copán de ese entonces (Martin y Grube 2002). Pero durante el Clásico, la estabilidad política era una meta difícil de alcanzar entre los grupos mayas, pues existía una continua rivalidad entre los mismos

linajes reinantes y entre estos y los vasallos (Joyce 1991; Martin y Grube 2002). En consecuencia, K'ak Tiliw Chan decidió construir su propio poder y para lograrlo debía desprenderse del dominio de Copán. Por ello, en 738 D.C., este gobernante capturó y decapitó a su señor Waxaklajuun Ub'aah K'awiil (et al., 2002). A partir de entonces, puedo destacar que Tiliw Chan comenzó el establecimiento de un nuevo orden en sus dominios, que se materializaba con una imitación arquitectónica de Copán y la erección de las estelas en cuestión (H, J y F), que si se toma en cuenta el significado de éstas como un acto de fundación, refuerza el propósito por parte del gobernante, de recrear un restablecimiento del cosmos.



Fig. 61. Estela H de Quiriguá.
Tomado de Morley, 1920.



Fig. 62. Estela J de Quiriguá.
Tomado de Morley, 1920



Fig. 63. Estela F de Quiriguá. Tomado de Tomando de Morley, 1920

Después de exponer algunos de los acontecimientos “turbulentos” que involucraron al tema del gobernante sobre la montaña, he de presentar enseguida un esquema que permita comprender y clasificar, de manera sintética, dichos contextos (Fig. 64):

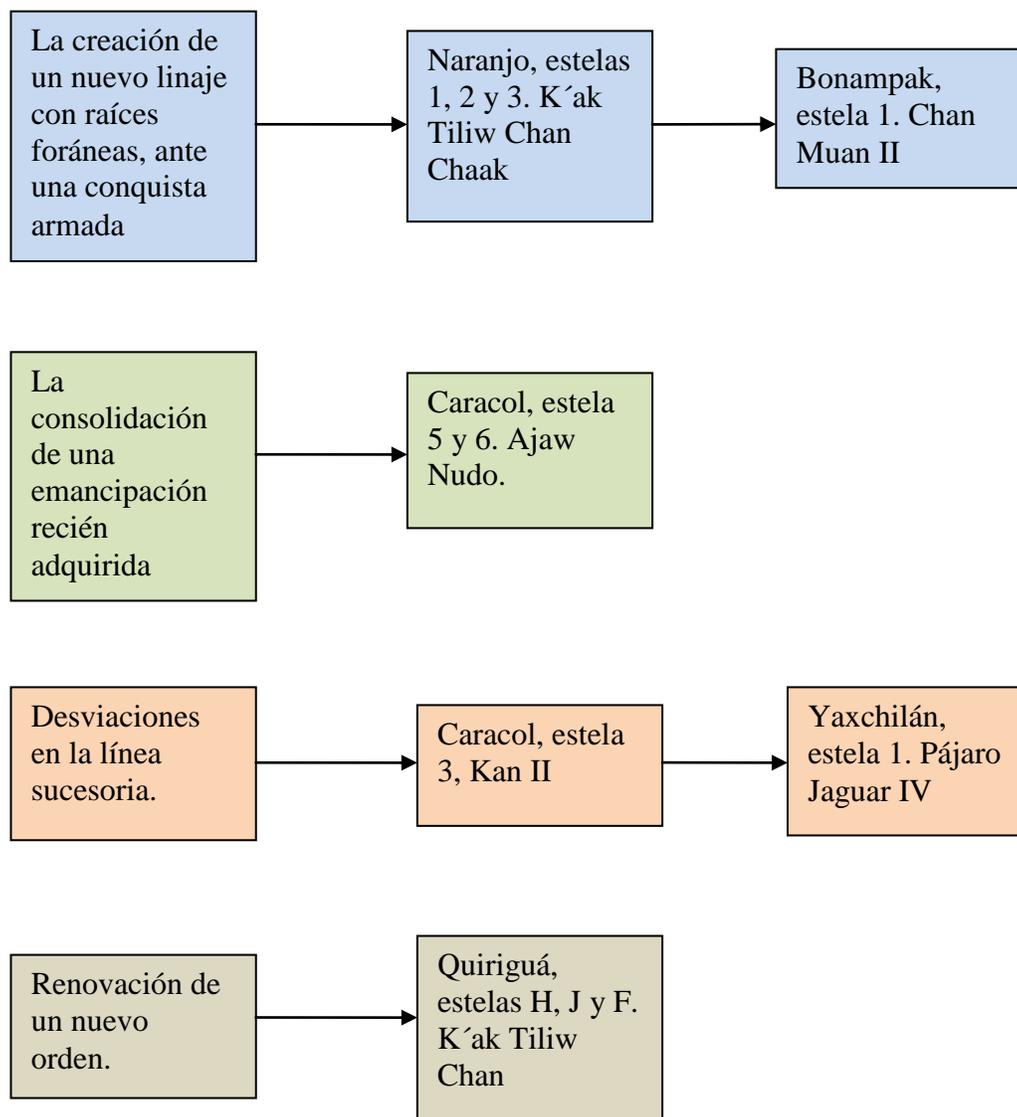


Fig. 64. Acontecimientos “turbulentos” que involucraron al tema del gobernante sobre la montaña

Los acontecimientos que rodearon la constitución de las estelas que hemos expuesto, reflejan conflictos políticos relacionados con la sucesión en los linajes así como el propósito de reconstituir, por parte de algunos gobernantes, un nuevo orden en un contexto que en el que la figura del fundador era de vital importancia, pues ésta tenía entre sus atribuciones precisamente la legitimidad del linaje que ejercería el poder, así como los poderes sobrenaturales para re-crear el mundo en el mismo sitio que fue el escenario de la creación mitológica: la montaña.

EL CONCEPTO DEL GOBERNANTE SOBRE LA MONTAÑA A TRAVÉS DE LA TEORÍA DUAL PROCESUAL

En el capítulo II de la presente investigación expuse ya el sustento teórico que conforma mi trabajo. Sin embargo, con el propósito de explicar y entender claramente la función del concepto del gobernante sobre la montaña durante el periodo Clásico a través de la teoría Dual Procesual, presentaré como primer paso, un breve recordatorio sobre la misma.

La teoría Dual procesual parte del supuesto de que algunas personas, en cualquier sociedad, desean influenciar a las instituciones gobernantes de su tiempo, a medida que persiguen de distintas maneras, riqueza, estatus y poder (Blanton, Feinman, Kowaleski y Peregrine 1996). Para lograr estos objetivos, los actores políticos hacen uso de diferentes estrategias que pueden ser divididas en tipos de estrategias y fuentes de poder. En tipos de estrategias se ubican a la exclusivista y la corporativa. Respecto a las fuentes de poder estas se dividen en fuentes objetivas, que incluyen riqueza y factores de producción, y fuentes simbólicas, que incluyen elementos de un código cognitivo que involucra la religión y el ritual. (Blanton et al., 1996).

A diferencia de la teoría Neoevolucionista, la teoría Dual Procesual indica que las estrategias de poder utilizadas por los actores políticos provocan una evolución que determina formas de gobierno en diversas etapas de la historia prehispánica. Ahora bien, en este sentido cabe preguntarme ¿A qué estrategia de gobierno pertenece el tema del gobernante sobre la montaña? Los resultados de la investigación obtenidos hasta ahora me proporcionan la respuesta. La estrategia de poder que fue utilizada por el gobernante clásico fue la estrategia exclusivista, pues el señor maya se mostró en una escena de fundación para transmitir la idea de que al ser el fundador de la montaña donde ejercía su autoridad, sólo él tenía el poder y el conocimiento para manejar todas las fuerzas sobrenaturales que de ahí provenían para otorgar vida y fertilidad a los cultivos y a toda forma de existencia. En consecuencia, se exhibía como el dueño de éstas y obtenía así el control monopólico.

Habiendo identificado el tipo de estrategia que utilizó el señor clásico, procedí a cuestionarme ¿Cómo funcionó este concepto a través de la estrategia exclusivista? Blanton, Feinman, Kowaleski y Peregrine (1996) señalan que la estrategia exclusivista tuvo énfasis en el periodo clásico de la historia mesoamericana y que, como he indicado en el

párrafo anterior, indicó el control monopólico de las fuentes de poder. Tomando esto en consideración, puedo añadir que las escenas que estudio legitimaron tanto el dominio de las fuentes objetivas como de las fuentes simbólicas, pues el poder sobre las fuerzas sobrenaturales de la montaña se tradujo a la propiedad sobre los recursos naturales (fuente objetiva) que se obtenían de la tierra a través de los conocimientos, la acción ritual y el manejo de los símbolos que se llevaban a cabo para lograr la fertilidad de la misma (fuente simbólica). En consecuencia, lo material y lo inmaterial funcionaron relacionados entre sí al dominio de un solo individuo.

Por ello, nuevamente puedo sugerir que, las escenas de fundación que son materia de esta investigación, sirvieron no sólo como legitimación para la apropiación de los recursos por parte del gobernante, sino también como un medio para afianzar la identidad del origen de los seguidores, pues no olvidemos que el propósito social de las fundaciones era mantener esa identidad ante las posibles migraciones y dispersiones que, según Lucero (2006: 175), caracterizaron a muchas de las ciudades clásicas durante el Clásico Tardío.

Desde la óptica de la teoría Dual Procesual, la iconografía del gobernante sobre la montaña se transfigura en más que un concepto religioso que evoca la fundación del mundo. Significa, en su sentido práctico y material, una estrategia política-económica de legitimación que permitió al gobernante en turno, el monopolio de las fuentes de recursos que proveerían alimentación y la materialización de proyectos de construcción. Además, de los beneficios de dichos recursos, el “señor divino” y su élite pudieron adueñarse de la lealtad de los seguidores que eran importantes en un panorama de numerosas entidades políticas que practicaba la guerra y conquista como parte de sus obligaciones (Wright 2011).

CONCLUSIONES

Después de finalizar mi análisis del concepto del gobernante maya clásico sobre la montaña y su relación con el poder político, puedo presentar las siguientes conclusiones:

1. El conjunto total de los retratos recabados me muestran que, a pesar de pertenecer éstos a diferentes sitios del área maya de las tierras bajas centrales, presentan una constante de elementos iconográficos que la convierten en representaciones de fundación, caracterizadas por: a) la ubicación de la montaña bajo los pies del gobernante; b) la presencia de objetos de poder en las manos de los señores que materializaron al Dios K (en sus formas de barra ceremonial, hacha, escudo y personificada), a una lanza y a un incensario; y c) la exhibición en las vestimentas reales de ciertas deidades relacionadas con la creación del mundo y la fertilidad. Lo anterior no sólo me indica una compartición de ideas sobre la ritualidad, la mitología y la cosmovisión entre los diversos pueblos mayas del periodo Clásico, sino también una intensificación compartida de representar a sus gobernantes sobre la tierra en un periodo cronológico que va desde el año 700 a 800 d.C., etapa caracterizada, según Martin y Grube (2002), por constantes conflictos entre los linajes por el poder.
2. El objeto sostenido por el gobernante en las escenas que ocuparon la presente investigación parece ser, a diferencia de las vestimentas, específico para cada sitio, pues a partir de mis observaciones hechas a las representaciones de los objetos de poder en los sitios con mayor número de escenas incluidos en la muestra, pude notar que los sitios de Caracol, La Honradez, Quiriguá, Palenque y Yaxchilán mostraron una inclinación por exhibir a su señor cargando un cierto tipo de objeto. Mientras que Caracol mostró a señor exhibiendo sólo barras ceremoniales, La Honradez y Yaxchilán enfatizaron mayormente a las lanzas. Quiriguá también mostró preferencia por las barras ceremoniales y Palenque exhibió las materializaciones del Dios K o K´awil en su forma antropomorfa. Desafortunadamente para los demás sitios incluidos en nuestro análisis sólo obtuve una y dos representaciones, por lo

que me es difícil sugerir la misma situación para estos lugares. Ahora bien, cabe preguntarme ¿Por qué esta preferencia por ciertos objetos de poder sobre el cerro? Las particularidades en el culto local, que se encuentran relacionadas con el contexto político, económico y social de cada sitio, indicadas por Wright (2011), pueden mostrar cierta luz sobre esta interrogante. Sin embargo, será necesario futuras investigaciones que profundicen sobre la representación de estos objetos en relación a dichos contextos.

3. El gobernante maya del clásico retratado sobre la montaña, mostró una especial preocupación de ser enfatizado como la encarnación del dios de la lluvia, Chaak. Como es sabido, este vital líquido no sólo es necesario para el funcionamiento de la fisiología de los seres vivos, sino que además, se constituyó en el motor que permitió el desarrollo de diversas actividades constructivas y religiosas, estas últimas centradas en los numerosos rituales. Por ello, el conocimiento y manejo del agua, fue una condición imperante en el acto de mostrarse como a un fundador o de fundar un cierto territorio, pues sólo así se garantizaba que el terreno sería un espacio fértil para los cultivos, y la autoridad real pudiera disponer de los recursos materiales y de la mano de obra que la población pudiera otorgar en retribución por estos favores de naturaleza divina.

4. Dos principales temas de origen mitológico y cosmológico están presentes al momento de analizar el conjunto iconográfico que me ocupa: la creación del mundo y el mantenimiento de su orden y equilibrio a través del concepto de la fundación. Si bien hemos indicado que los gobernantes clásicos, portan al Dios K sobre la montaña, debemos agregar que esta divinidad vive en las cuevas y, por ello, estuvo presente al momento de la creación del hombre cuando, según los mitos, fracturo la montaña de la creación que dio origen al maíz. Por el contrario, donde el gobernante aparece portando una lanza se hace hincapié en el equilibrio del cosmos, pues como he indicado a lo largo de este trabajo, la lanza representa al *axis mundi* que mantiene el orden en el universo y la comunicación entre sus planos. Con base en los argumentos anteriores, podría destacar que, al igual que en los objetos portados por

el gobernante hay una cierta inclinación por mostrar a un tema más que a otro, sin embargo, diversos trabajos (Freidel, Schele y Parker 1993; López Austin 1994, 2009) indican que ambos temas están interrelacionados y son complementarios. Por lo tanto, en las fundaciones se rememora la creación y el orden como un todo complementario. Por ello, no es extraño que el fechamiento de los retratos analizados en mi investigación corresponda a las celebraciones de 5, 10, 15 y 20 tun.

5. Los datos obtenidos a lo largo de mi estudio me permiten ahora proponer que el gobernante sobre la montaña representa ritos de fundación o refundación del territorio sobre el cual el gobernante en turno ejercía su autoridad. Cuando el señor maya clásico se hacía retratar sobre la cima del monstruo *Witz* sosteniendo un *K'awil* o una lanza se declaraba fundador de la ciudad y del linaje sagrado que moraba sobre su montaña. Estas atribuciones, lo convertían también en el dueño único de la montaña y de todas las fuerzas naturales y sobrenaturales que proveían la vida y la fertilidad a la humanidad y que se generaban precisamente dentro de esta (agua, aire, viento). En consecuencia estas condiciones otorgaban el derecho legítimo de reclamar el poder político de su ciudad, porque al asumir el papel de fundador, solo el gobernante podía renovar la creación del mundo y el orden del cosmos, y por ende, su poder político.

6. La erección de los retratos que estudié se encuentran relacionados con contextos políticos turbulentos, caracterizados por acontecimientos ocurridos entre los linajes, como: a) la ausencia o confusión para el nombramiento de un heredero en la sucesión al trono (conflictos entre los linajes locales gobernantes); b) la imposición de una autoridad proveniente de un linaje extranjero por consecuencia de una conquista; y c) la emancipación de un entidad política pequeña respecto a una mayor y el establecimiento de su propio linaje. Con todos estos acontecimientos ocurridos principalmente durante el Clásico tardío, el levantamiento de estas escenas pareció ser un recurso frecuentemente de legitimación, pues al mostrarse como fundador, el gobernante tenía el derecho de reclamar lo visible e invisible de

sus dominios, tal como sucedió en los relatos de fundación de las culturas posclásicas ubicadas en espacios fuera de la región maya.

7. Por último, no quisiera dejar de mencionar las implicaciones que la estrategia de legitimación abordada en mi trabajo, presenta frente a otras propuestas desarrolladas en estudios previos (Ver Capítulo II). Si bien, estas investigaciones indican que el *ajaw* clásico utilizó diversas tácticas de legitimación, éstas han sido abordadas de formas separadas. Con lo anterior no indico que aquellas no fueras trascendentales en la vida maya, sino que abarcan sólo una fracción del conjunto mítico que regía su cosmovisión. De ahí la importancia de destacar el trabajo tan importante que los sacerdotes y artistas mayas clásicos realizaron al mostrar a su señor como a un fundador, pues esta categoría no sólo refería al gobernante como a un chamán o una encarnación de los dioses o Árbol de Mundo, sino como a un ser que era dueño del lugar de la creación y del sitio donde moraban los dioses, los antepasados y todas las fuerzas implícitas en todas las cosas. Así el conocimiento y manejo del mundo y de su cosmos era una consecuencia que otorga un poder ilimitado, un poder que podía ser renovado y que, de cierta manera, sobrevive en nuestros días en la figura del Santo Patrón de los numerosos pueblos indígenas contemporáneos.

BIBLIOGRAFÍA

AGUIRRE ROJAS, Carlos. (2002) *La Escuela de los Annales*. Ayer, hoy y mañana. Universidad Autónoma de Tabasco. México.

ALIPHAT, Mario F., y Laura Caso Barrera. (2006). Circuitos de intercambio en el río Usumacinta y sus afluentes. En: *XIX Simposio de Investigaciones Arqueológicas en Guatemala, 2005* (editado por J. P. Laporte, B. Arroyo y H. Mejía), pp. 886-898. Museo Nacional de Arqueología y Etnología, Guatemala. http://www.asociaciontikal.com/pdf/80_-_Aliphath_y_Caso.05_-_Digital.pdf

ANGULO VILLASEÑOR, Jorge. (2002). Estructuras del poder y algunos símbolos asociados. En: *Iconografía mexicana IV. Iconografía del Poder* (Coordinado por Beatriz Barba de Piña Chan), pp. 17-34. Colección Científica. México.

BASSIE-SWEET, Karen. (1991). *From the Mouth of the Dark Caves. Commemorative Sculpture of the Classic Maya*. Norman: University of Oklahoma Press.

_____. (1996). *At the Edge of the World. Caves and Late Classic Maya World View*. University of Oklahoma Press. Norman and London.

BASSIE-SWEET, Karen, Nicholas A. Hopkins, Robert M. Laughlin and Alejandro Sheseña. (En prensa) “Contemporary Mountain, Thunderbolt and Meteor deities”.

BAUDEZ, François-Claude. (1999). *Cosmografía y política maya*. En Séptima mesa redonda de Palenque.

_____. (2004). *Una Historia de la religión de los antiguos mayas*. Centro Francés de Estudios Mesoamericanos y Centroamericanos, CEMCA, y Universidad Autónoma de México. México.

_____. (2007). Los Dioses Mayas, una aparición tardía. En: *Revista Arqueología Mexicana*. Vol. XV, Núm. 88, pp. 32-41. México.

_____. (2010). La tierra y sus mascararas. En: *Figuras Mayas de la diversidad* (Editado por Aurore Monod Becquelin, Alain Breton y Mario Humberto Ruz), pp. 195-206. Universidad Nacional Autónoma de México.

BEETZ, Carl P. y Linton Satterhwaite. (1981). *Monuments and Inscriptions of Caracol, Belize*. University Museum Monograph 44, University of Pennsylvania, Philadelphia.

BLANTON, Richard E., Gary M. Feinmman, Sthepen A. Kowalewski, y Peter Peregrine. (1996). A Dual-Processual Theory for the Evolution of Mesoamerican Civilization. En: *Current Anthropology*. Vol. 37, Núm. 1, pp.1-14.

BRAUDEL, Fernand. (2006). La Larga Duración. En: *Revista Académica de Relaciones Internacionales*. Noviembre, Núm. 5. UAM-AEDRI. ISSN 1699-3950. www.relacioneinternacionles.info

BRODA, Johanna. (2003). El culto mexica a los cerros de la Cuenca de México: apuntes para la discusión sobre graniceros. En: *Graniceros. Cosmovisión y meteorología indígenas de Mesoamérica* (coordinado por Beatriz Albores y Johanna Broda), pp. 49-90. El Colegio Mexiquense A. C. Universidad Nacional Autónoma de México.

BURKE, Peter. (2006). *La Revolución Histórica Francesa. La escuela de los Annales: 1929-1989*. Editorial Gedisa. México.

CAJAS, Antonieta. (2010). Las aves de los mayas prehispánicos. En: *Revista de Asociación FLAAR Mesoamérica*, Pp 1-23. Mes de Julio.

CARDOSO, Ciro y Héctor Pérez Brignoli. (1997). *Los métodos de la Historia. Introducción a los problemas, métodos y técnicas de la historia demográfica, económica y social*. Grijalbo. México.

CASTELLANOS MORA, Alan Antonio. (2010). *Ritos Fundacionales Mayas*. Tesis de Licenciatura. Escuela de Historia. Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas. México.

CHASE, Arlen F. y Diane Z. Chase (1989). The Investigation of Classic Period Warfare in Caracol, Belize. En: *Mayab*, Núm. 5, pp. 5-18. Archaeological Project. <http://www.caracol.org/chase/publications.php>

CHASE, Arlen F. y Diane Z. Chase (2006). En medio de la nada, en el centro del universo: perspectivas sobre el desarrollo de las ciudades mayas. En: *Nuevas Ciudades, Nuevas Patrias. Fundación y relocalización de ciudades en Mesoamérica y el Mediterráneo antiguo* (Editado por Ma. Josefa Iglesias Ponce de León, Rogelio Valencia Rivera y Andrés Ciudad Ruíz), pp. 39-64. Núm. 8. Sociedad Española de Estudios Mayas. Madrid.

CULEBRO PÉREZ, Magda Yaneth. (2007). *Los tronos entre los antiguos mayas del Clásico*. Tesis de Licenciatura. Escuela de Historia. Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas. México

DE LA GARZA, Mercedes C. (2009). Chaac, la sacralidad del agua. En: *Revista Arqueología Mexicana*. Dioses de la lluvia, culturas olmeca, zapoteca, maya, teotihuacana, mexica, del Tajín, del Suroeste de los Estados Unidos. El culto en la colonia y en la actualidad. Vol. XVI, Núm. 96. Pp. 35-39.

DE LANDA, Diego. (1986). *Relación de las cosas de Yucatán*. Porrúa. México.

FASH, William L. y Bárbara W. Fash. (2006). Ritos de Fundación en una ciudad pluriétnica: Cuevas y lugares sagrados lejanos en la reivindicación del pasado en Copán. En: *Nuevas Ciudades, Nuevas Patrias. Fundación y relocalización de ciudades en Mesoamérica y el Mediterráneo antiguo* (Editado por Ma. Josefa Iglesias Ponce de León, Rogelio Valencia Rivera y Andrés Ciudad Ruíz), pp. 105-129. Núm. 8. Sociedad Española de Estudios Mayas. Madrid

FIALKO, Vilma. (2008). La periferia este de Tikal en el periodo Preclásico dentro del contexto de la cuenca del río Holmul. En: *XXI Simposio de Arqueología en Guatemala, 2007* (editado por J. P. Laporte, B. Arroyo y H. Mejía), pp. 239-247. Museo Nacional de Arqueología y Etnología, Guatemala. http://www.asociaciontikal.com/pdf/15_-_Fialko.07.pdf

FIELDS, Virginia M., y Dorie Reents-Budet. (1995). *Los mayas: Señores de la creación: los orígenes de la realeza sagrada*. NEREA. México.

FREIDEL, David. (2003). A Puzzle in the Peten. En Archaeology's Interactive Dig. Report of excavation. <http://www.archaeology.org/interactive/waka/index.html>

FREIDEL, David, Linda Schele and Joy Parker. (1993). *The Maya Cosmos. Three thousand years on the shaman's path*. Quill-Norman Morrow. New York.

GARCÍA BARRIOS, Ana, Ana Martín Díaz y Pilar Asencio Ramos. (2005). Los Nombres Reales del Clásico: Lectura e interpretación Mitológica. En: *XVIII Simposio de Investigaciones Arqueológica en Guatemala, 2004* (editado por J. P. Laporte, B. Arroyo y H. Mejía), pp. 636-645. Museo Nacional de Arqueología y Etnología. Guatemala.

GÓMEZ RAMIREZ, Martín y Enrique Pérez. (1986). *Relatos y tradiciones de un pueblo tzetzal*. Gobierno del Estado de Chiapas. México.

GRAHAM, Ian. (1978). *Corpus of Maya Hieroglyphic Inscriptions*. Vol. 2, Part 2: Naranjo. Peabody Museum of Archaeology, Harvard University, Cambridge.

_____. (1979). *Corpus of Maya Hieroglyphic Inscriptions*. Vol. 3, Part 2: Yaxchilan. Peabody Museum of Archaeology, Harvard University, Cambridge.

_____. (1980). *Corpus of Maya Hieroglyphic Inscriptions*. Vol. 2, Part 3: Ixkun, Ucanal, Ixtutz, Naranjo. Peabody Museum of Archaeology, Harvard University, Cambridge.

_____. (1992). *Corpus of Maya Hieroglyphic Inscriptions*. Vol. 4, Part 2: Uxmal. Peabody Museum of Archaeology, Harvard University, Cambridge

_____. (1996). *Corpus of Maya Hieroglyphic Inscriptions*. Vol. 7, Part 1: Seibal. Peabody Museum of Archaeology, Harvard University, Cambridge.

Graham Ian y Eric Von Euw. (1975). *Corpus of Maya Hieroglyphic Inscriptions*. Vol. 2, Part 1: Naranjo. Peabody Museum of Archaeology and Ethnology, Harvard University, Cambridge, Mass.

_____ y Eric Von Euw. (1977). *Corpus of Maya Hieroglyphic Inscriptions*. Vol. 3, Part 1: Yaxchilan. Peabody Museum of Archaeology and Ethnology, Harvard University, Cambridge, Mass

GRAHAM, Ian y Peter Mathews. (1999). *Corpus of Maya Hieroglyphic Inscriptions*. Vol. 6, Part 3: Tonina. Peabody Museum of Archaeology, Harvard University, Cambridge.

GRUBE, Nikolai (Ed.). (2001). *Los Mayas. Una civilización Milenaria*. Könemann. Italia.

GUILHEM, Olivier. (2004). *Tezcatlipoca: Burlas y Metamorfosis de un Dios Azteca*. Fondo de Cultura Económica. México.

HERMANN LEJARAZU, Manuel A. (2007). Símbolos de poder: un análisis comparativo entre la iconografía del Clásico maya y los códices Mixtecos. En: *Estudios de Cultura Maya*. Vol. XXX, pp.79-106. Centro de Estudios Mayas. México.

HERMANN LEJARAZU, Manuel A. (Coordinador). Códice Zouche-Nutall. Interpretación de Manuel Hermann Lejarazu, 2008. En: *Revista Arqueología Mexicana*. Códice Nutall, Segunda Parte. Lado 2: La Historia de Tilantongo y Teozacoalco. Núm. 29. Edición Especial.

HIDALGO PÉREZ, José Manuel. (1985). *Tradición Oral de San Andrés Larrainzar. Algunas costumbres y relatos tzotziles*. Gobierno del Estado de Chiapas.

HOUSTON, Stephen y David Stuart. (1996). Of Gods, Glyphs and Kings: Divinity and Rulership among the Classic Maya”. En: *Antiquity*. Núm. 70, pp. 289-312. Department of Anthropology. Brigham Young University

JOYCE, Rosemary. (1999). El Colapso Maya al final del Periodo Clásico. En: *Historia General de Guatemala, Tomo I, Época Precolombina*. Fundación para la Cultura y el Desarrollo. Pp.381- 398.

KERR, Justin. (1998). *The Maya Vase Book: A Corpus of Rollout Photographs of Maya Vases*. Vol.1. Kerr Associates. New York.

KIRCHHOFF, Paul. (1960). Mesoamérica. Sus límites geográficos, composición étnica y caracteres culturales. En: *Revista Tlatoani*, Núm. 3. ENHA. México, D. F.

KUBLER, George. (1969) *Studies in Classic Maya Iconography*. Memoirs of the Connecticut Academy of Arts and Science. Vol. XVIII. Academy, New Haven.

LOOPER, Matthew G. (2005). Documentación de esculturas en Quiriguá. En: FAMSI. <http://www.famsi.org/>

LÓPEZ-AUSTIN, Alfredo. (1994). *Tamoachan y Tlalocan*. Fondo de Cultura Económica. México.

_____. (1998). “Los ritos, un juego de definiciones”. En Ritos del México Prehispánico. En: *Revista Arqueología Mexicana*. Vol. VI, Núm. 34, pp. 4-17.

_____. (2002). *Breve Historia de la Tradición Mesoamericana*. Universidad Nacional Autónoma de México. México.

LÓPEZ AUSTIN, Alfred y Leonardo López Luján (2009). *Monte Sagrado-Templo Mayor: el cerro y la pirámide en la tradición religiosa mesoamericana*. Universidad Nacional Autónoma de México. Instituto Nacional de Antropología e Historia. México.

LUCERO, Lisa J. (2006). *Water and Ritual. The rise and fall of Classic Maya Rulers*. University of Texas Press. United States of America.

MARTIN, Simon y Nikolai Grube. (2002). *Crónica de los reyes y reinas mayas*. Ed. Planeta. México.

MARTÍNEZ G., Rocío Noemí. (2005). La Danza de los Murales de Bonampak. En: *Revista Liminar. Estudios Sociales y Humanísticos*. Vol. 3, Núm. 2, pp. 112-141. Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas. México.

MEDINA HERNÁNDEZ, Andrés. (1992). *Tenejapa: Familia y Tradición de un pueblo tzetzal*. Gobierno del Estado de Chiapas. México.

MEJÍA, Héctor E. (2002). Ucanal: Aproximación a su espacio político territorial. En: *XV Simposio de Investigaciones Arqueológicas en Guatemala, 2001* (editado por J.P. Laporte, H. Escobedo y B. Arroyo), pp. 285-303. Museo Nacional de Arqueología y Etnología, Guatemala. <http://www.asociaciontikal.com/pdf/23.01%20-%20Mejia%20-%20en%20PDF.pdf>

MERLO JUÁREZ, Eduardo. (2009). El culto a la lluvia en la Colonia. Los Santos Iluviosos. En: *Revista Arqueología Mexicana*. Dioses de la lluvia, culturas olmeca, zapoteca, maya, teotihuacana, mexica, del Tajín, del Suroeste de los Estados Unidos . El culto en la colonia y en la actualidad. Vol. XVI, Núm. 96. Pp. 64-68.

MICHELET, Dominique y Charlotte Arnauld (2006). Del arraigo mediante el culto a los ancestros a la reivindicación de un origen extranjero. En: *Nuevas Ciudades, Nuevas Patrias. Fundación y relocalización de ciudades en Mesoamérica y el Mediterráneo antiguo* (Editado por Ma. Josefa Iglesias Ponce de León, Rogelio Valencia Rivera y Andrés Ciudad Ruíz), pp. 65-92. Núm. 8. Sociedad Española de Estudios Mayas. Madrid.

MILLER, Mary E. (1984). *The Murals of Bonampak*.

MILLER, Mary E. y Karl Taube. (1993). *An Illustred Dictionary of the Gods and Symbols of Ancient Mexico and Maya*. Thames & Hudson. Ltd, London.

- MORLEY, Sylvanus Griswold. (1936). *Las Ruinas de Quiriguá*.
- MORONI STEWART, Daniel (2009). *Parentage Statements and Paired Stelae: Signs of Dynastic Succession for the Classic Maya*. Thesis Master of Arts. Brigham Young University.
- MORSELLI BARBIERI, Simonetta. (2004). Propuesta para un método de estudio iconográfico aplicado al tocado de los gobernantes de Tikal. En: *XVII Simposio de Investigaciones Arqueológicas en Guatemala, 2003* (editado por J.P. Laporte, B. Arroyo, H. Escobedo y H. Mejía), pp.764-776. Museo Nacional de Arqueología y Etnología, Guatemala.
- ORTIZ VILLAREAL, Víctor Manuel y Alejandro Tovalín Ahumada. (1998). Extensión y delimitación del asentamiento prehispánico de Bonampak, Chiapas. En: *XI Simposio de Investigaciones Arqueológicas de Guatemala, 1997* (editado por J. P. Laporte y H. Escobedo), pp.362-374. Museo Nacional de Arqueología y Etnología de Guatemala. <http://www.asociaciontikal.com/pdf/19.97 - Ortiz y Tovalin.pdf>
- PANOFSKY, Erwin. (2010). *Estudios de Iconología*. Alianza Editorial. México.
- PAREDES MAURY, Sofía y Rolando R. Rubio. (1992). Características iconográficas en la cerámica policromada Clásica en Tierras Bajas. En: *IV Simposio de Investigaciones Arqueológicas en Guatemala, 1990* (editado por J. P. Laporte, H. Escobedo y S. Brady), pp.236-240. Museo Nacional de Arqueología y Etnología, Guatemala.
- PÉRES CHACÓN, José Luis. (1991). *Frutos y Rivalidades de los antiguos mayas. Tradición Oral Chol*. Tesis de Licenciatura. Facultad de Antropología. Universidad Veracruzana. México.
- PÉREZ SUÁREZ, Tomás. Dioses Mayas. En: *Revista Arqueología Mexicana*. Vol. XV, Núm. 88, pp. 57- 65. México.
- PINCEMIN DELIBEROS, Sophia y Mauricio Rosas. (2005). La “batalla” de Bonampak: nuevas interpretaciones. En: *Revista Bolom Revista del Centro de Investigaciones Frans Blom*. Núm. 2, pp. 7-26. México. San Cristóbal De Las Casas.
- POHL, John. *Sitios Arqueológicos Principales: del Preclásico al Posclásico. Cacaxtla*. FAMSI. <http://www.famsi.org/spanish/research/pohl/sites/cacaxtla.html>

_____. *Popol Vuh. Las antiguas Historias del Quiché*. (1999). Traducción del texto original por Adrián Recinos. Fondo de Cultura Económica. México.

POLITÉCNICO NACIONAL. (2009). Los Memoriales de Sololá o Anales de los Chachiqueles. <http://oncetv-ipn.net/sacbe/mundo/literatura/memorial.html>

QUINTANA SAMAYOA, Óscar, José David Barrios Ruíz, Telma María Tobar Sarceño y José Leonel López. (2010). Resultados del análisis urbano de Naranjo y una representación 3D: Una estrategia para conocer el espacio construido prehispánico. En: *XXIII Simposio de Investigaciones Arqueológicas en Guatemala, 2009* (editado por B. Arroyo, A. Linares y L. Paiz), pp. 89-98. Museo Nacional de Arqueología y Etnología, Guatemala. http://www.asociaciontikal.com/pdf/08_Quintana_et_al.pdf

RAMOS, Elvira y Ernesto Silva. (2003). Ritual de Fundación del Altamira de Cáceres. Texto y contexto (1577). En: *Presente y Pasado. Revista de Historia*. Año 8, Vol. 8, Núm. 15, pp. 8-25. Universidad de los Andes, Mérida.

RODRIGUEZ LÓPEZ, María Isabel. (2005) *Introducción general a los estudios iconográficos y a su metodología*. www.liceus.com

RUIZ CIUDAD, Andrés y Alfonso Lacadena García-Gallo. (2006). La Fundación de Machaquilá, Petén, en el Clásico Tardío Maya. En: *Nuevas Ciudades, Nuevas Patrias. Fundación y relocalización de ciudades en Mesoamérica y el Mediterráneo antiguo* (Editado por Ma. Josefa Iglesias Ponce de León, Rogelio Valencia Rivera y Andrés Ciudad Ruíz), pp. 149-180. Núm. 8. Sociedad Española de Estudios Mayas. Madrid.

SANZ CASTRO, Luis Tomás. (1998). *Montañas sagradas, dioses solares e imágenes de Ahaw: Iconografía de la escultura arquitectónica de la Acrópolis del Norte, Tikal (100 a.C.-200 d.C)* Facultad de Geografía e Historia, Universidad Complutense Madrid. Madrid.

SCHELE, Linda y David Freidel. (1999). *Una Selva de Reyes. La asombrosa historia de los antiguos mayas*. Fondo de Cultura Económica. México.

SCHELE, Linda y Mary Miller. (1983). *The Blood of the Kings. Dynasty and Ritual in Maya Art*. Fort Whort: Kimbell Art Museum.

SEPÚLVEDA Y HERRERA, María Teresa. (2007). *Los Lienzos de San Juan Cuautla, Puebla*. Porrúa. CONACULTA-INHA. México.

SHESEÑA H., Alejandro. (2005). Ritos de fuego nuevo en cuevas mayas. En: *Revista Bolom Revista del Centro de Investigaciones Frans Blom*. Núm. 2, pp. 91-125. México. San Cristóbal De Las Casas.

_____. (2006). *Pinturas Mayas en Cuevas*. Biblioteca Popular de Chiapas. México.

_____. (2009). Algunas implicaciones en los ritos zincacantecos en cuevas en el estudio del arte rupestre maya. En: *Revista Liminar*.. Año 7, Vol. VII, Núm. 1, pp. 80-103. Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas. México.

_____. (2011). Carácter y Temperamento en los nombres de los gobernantes mayas clásicos. Ponencia inédita.

SHESEÑA H., Alejandro, Alla Kolpakova y Culebro Pérez. (En prensa). “Lágrimas cayendo. Observaciones sobre divinidades que lloran en la cosmovisión maya”.

SKIDMORE, Joel. (2011). *Se halla K'ó en Guatemala, el más antiguo dios Bufón*. Precolumbia Mesoweb. www.mesoweb.com/es/informes/DiosBufon.pdf

SMITH, Michael E. (2006). La fundación de las ciudades en el mundo antiguo: revisión de conceptos. En: *Nuevas Ciudades, Nuevas Patrias. Fundación y relocalización de ciudades en Mesoamérica y el Mediterráneo antiguo* (Editado por Ma. Josefa Iglesias Ponce de León, Rogelio Valencia Rivera y Andrés Ciudad Ruíz), pp. 11-23. Núm. 8. Sociedad Española de Estudios Mayas. Madrid.

SOTELO SANTOS, Laura Elena. (1995) *Yaxchilán*. Fondo de Cultura Económica. México.

TAUBE, Karl A. (1983). Una reevaluación del dios del maíz del período Clásico maya. Publicado originalmente en 1985 en *Fifth Palenque Round Table, 1983, Vol. VII*, coordinado por Virginia M. Fields. www.mesoweb.com/es/articulos/Taube/Maiz.pdf.

TAUBE, Karl A., William A. Saturno, David Stuart y Heather Hurts. (2010). Los Murales de San Bartolo, El Petén, Guatemala, parte 2: el mural poniente. En: *Ancient América*, pp-1-115, Número 10.

TOVALÍN AHUMADA, Alejandro y Víctor M. Ortiz Villareal. (2008). Avances en la historia constructiva de la acrópolis de Bonampak o ¿qué hubo antes de Chan Muan II? En: *Estudios del Patrimonio Cultural de Chiapas* (coordinado por Alejandro Sheseña Hernandez, Sophia Pincemin Deliberos y Carlos Uriel del Carpio Penagos), pp. 85-107. Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas. México.

VALVERDE VALDÉS, María del Carmen. (2004). Arquitectura. En: *Revista Digital Universitaria*. Universidad Nacional Autónoma de México. Vol. 5, Núm. 7.

VENTUROLI, Sophia. (2009). Todo lo que uno pide lo concede: la petición ritual en la cueva. En: *Medio ambiente, antropología, historia y poder regional en el occidente de Chiapas y el Istmo de Tehuantepec* (coordinado por Thomas A. Lee Whiting, Víctor Manuel Esponda Jimeno, Davide Domeneci y Carlos Uriel del Carpio Penagos), pp. 423-442. Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas. México.

VILLELA FLORES, Samuel. (2009). El culto a las deidades de la lluvia en la montaña de Guerrero. En: *Revista Arqueología Mexicana*. Dioses de la lluvia, culturas olmeca, zapoteca, maya, teotihuacana, mexica, del Tajín, del Suroeste de los Estados Unidos . El culto en la colonia y en la actualidad. Vol. XVI, Núm. 96. Pp. 69-76.

VOGT, Evon Z. (1969). *Zinacantan: A Maya Community in the Highlands of Chiapas*. Cambridge Mass. Belknap Press.

_____. (1970). *The Zinacantecos of México. A Modern Maya Way of Life*. Case Studies in Cultural Anthropology, Holt, Rinehart and Winston. New York.

_____. (1993). *Ofrendas para los dioses*. Fondo de Cultura Económica. México.

VON EUW, Eric y Ian Graham. (1984). *Corpus of Maya Hieroglyphic Inscriptions*. Vol. 5, Part 2: Xultun, La Honradez, Uaxactun. Peabody Museum of Archaeology and Ethnology, Harvard University, Cambridge, Mass.

WRIGHT, Mark A. (2011). *A Study of Classic Maya Rulership*. Dissertation of grade of Philosophy. University of California, Riverside.

FUENTES ELECTRÓNICAS.

.www.famsi.org/