

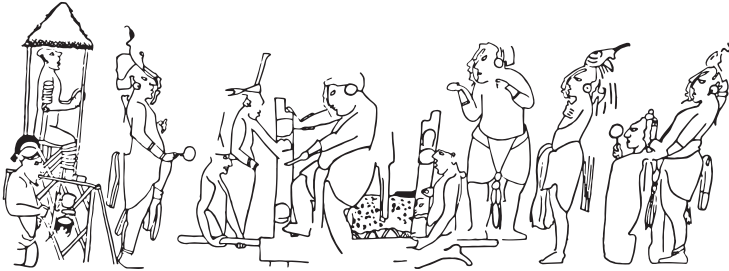
Alejandro Sheseña Hernández

JOYAJ TI 'AJAWLEL
LA ASCENSIÓN AL PODER ENTRE
LOS MAYAS CLÁSICOS

COLECCIÓN
TEXTOS UNIVERSITARIOS

Alejandro Sheseña Hernández

JOYAJ TI 'AJAWLEL
LA ASCENSIÓN AL PODER ENTRE
LOS MAYAS CLÁSICOS



AFÍNITA EDITORIAL
UNIVERSIDAD DE CIENCIAS Y ARTES DE CHIAPAS

La presente edición contó con recursos del PROFOCIE 2014.

La presente edición contó con recursos del Consejo de Ciencia y Tecnología del Estado de Chiapas.

Primera edición 2015

© D. R. 2015 Alejandro Sheseña Hernández

© D. R. 2015 Afínita Editorial México S. A. de C. V.
Golfo de Pechora, núm. 12-B
Lomas Lindas,
C. P. 52947
Atizapán de Zaragoza
Estado de México

© D. R. 2015 Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas
1ª Sur Poniente No. 1460
Col. Centro C. P. 29000 | Tuxtla Gutiérrez, Chiapas
México. 2015

Imagen de portada: Detalle de la vasija K2795.

© Dibujo de Braulio Calvo Domínguez

ISBN: 978-607-8013-34-0

Queda prohibida, salvo excepción prevista por la ley, cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública y transformación de esta obra sin contar con la autorización de los titulares de la propiedad intelectual. La infracción de los derechos mencionados puede ser constitutiva de delito contra la propiedad intelectual.

IMPRESO EN MÉXICO  PRINTED IN MEXICO

ÍNDICE

- 11 • INTRODUCCIÓN

- 25 • ASCENSIÓN DE AUTORIDADES EN LAS TRADICIONES MAYAS ACTUALES. RITOS, LÉXICO Y PARALELOS PREHISPÁNICOS
 - Las comunidades • 25
 - Ritos actuales • 27
 - Paralelos prehispánicos en la iconografía • 39
 - Léxico ritual actual • 42

- 47 • LA FÓRMULA *JOYAJ TI 'AJAWLEL* Y LA CEREMONIA DE ASCENSIÓN MAYA CLÁSICA
 - La forma verbal *joyaj* • 47
 - El concepto *'ajawlel* • 57
 - La fórmula • 63
 - La ceremonia de ascensión • 68

- 87 • LOS RITOS DE FUNDACIÓN
 - Los ritos fundacionales en las fuentes posclásicas y coloniales • 90
 - Ritos de fundación clásicos • 95
 - Procesiones* • 96
 - Apertura de depósitos de ofrendas* • 124
 - Encendido del fuego nuevo* • 130
 - Quema de incienso* • 134
 - Resumen • 144

- 145 • PROCESIÓN, FUNDACIÓN Y ASCENSIÓN AL PODER ENTRE LOS MAYAS CLÁSICOS (A MANERA DE CONCLUSIÓN)

- 151 • APÉNDICE
- 153 • BIBLIOGRAFÍA

*Para
Alejandro Sbeseña
y
Juana Hernández
por todo*

INTRODUCCIÓN

Variedad de estudiosos han destacado que las ceremonias políticas, particularmente aquellas concernientes a la ascensión al poder, se encuentran entre aquellas prácticas que mayor presencia han tenido en la vida de las sociedades alrededor del mundo y a lo largo de la historia.¹ Estas ceremonias, que sobresalen en especial por los numerosos ritos que las componen (Hocart, 1927; Fortes, 1968), suelen reflejar las circunstancias histórico-sociales de su momento (Monteagudo Robledo, 1995; Salokoski, 2006). Su estudio por lo tanto ha resultado de singular importancia en los últimos años ya que permite entender, con mayor precisión, la mecánica que acogen las relaciones sociales al interior de determinado pueblo a través de su historia (Abélès, 1997; Uspensky, 2000; Wortman, 2006; Nieto Soria, 2009; Chamorro Esteban, 2013).

Las ceremonias de ascensión eran practicadas también en el Nuevo Mundo por los antiguos mayas del periodo Clásico.² Gracias a los avances realizados recientemente en la epigrafía e iconografía,³ contamos ahora con mayor información sobre este importante aspecto de la cultura maya. Tenemos datos relativos a las reglas de sucesión, los ritos de pre-ascenso, el manejo de los interregnos y la parafernalia usada por los nuevos gobernantes mayas (Bassie, 1991: 200-237; 1996: 178-191; Wright, 2011: 136-182; Morales Damián, 2011: 49-84). Con respecto a la propia ceremonia de ascensión, sabemos, gracias a la comparación de diversas fuentes, que este evento, de singular importancia para la comunidad, era bastante pomposo y en general constaba, como otros en el mundo, de varios y elaborados ritos

¹ Véase, por ejemplo, Bloch (1993[1924]), Nevadomsky (1993), Nieto Soria (1993), Siriporn (2008), Morris (2013), *et al.*

² En este trabajo se utiliza la siguiente periodización: Preclásico Tardío (400 a.C. a 250 d.C.), Clásico Temprano (250 d.C a 600 d.C.), Clásico Tardío (600 d.C. a 800 d.C.), Clásico Terminal (800 d.C. a 1000 d.C.), Posclásico (1000 d.C. a 1550 d.C.)

³ Un panorama sobre todos estos progresos se ofrece en Stuart, 2005b.

secuenciados (Schele y Miller, 1986: 116-117; Bardsley, 1996: 4; Le Fort, 2000: 17-23; Villela, 2002: 101-123; Eberl y Graña-Behrens, 2004: 102; Grube, 2006b: 152; Martin y Grube, 2008: 14; Grube, 2011: 26-27).

Una de las fuentes más importantes al respecto, además de las escenas iconográficas, son los pasajes que en las inscripciones clásicas hacían especial referencia a la ceremonia en cuestión (Stuart, 1995: 200-206). Se trata de cuatro fórmulas estandarizadas que relataban episodios rituales claves de la ceremonia describiendo las formas que, en su ejecución, adoptaban estos momentos seleccionados. En dependencia del episodio ritual que se quisiera enfatizar, en determinada narración, solo una o dos fórmulas del juego eran usadas de forma intercambiable para referirse *pars pro toto* al ceremonial completo. Las fórmulas, en concreto, especificaban que el gobernante durante la ceremonia “se sentaba como señor” (*chumwan ti 'ajawleb*), “fijaba la banda blanca en su cabeza” (*k'al sak hunal tu bab*) y “tomaba a K'awil” (*ch'am k'awib*). La cuarta fórmula, que se pronunciaba *joyaj ti 'ajawleb*, no ha podido ser traducida convincentemente (Eberl y Graña-Behrens, 2004: 102; Grube, 2006b: 152; Grube, 2011: 26-27).

Las ceremonias de ascensión, en cuanto que ceremonias políticas (Balandier, 1994: 34), en general tienen como función otorgar la preeminencia a todo nuevo gobernante (Wortman, 2006; Brown, 2006; Orłowska, 2009; Morris, 2013). Por ejemplo, el rito de unción al que se sometió Carlomagno durante su ceremonia de ascensión al poder como emperador otorgaba a éste superioridad sobre los reyes laicos al equipararse a los reyes del Antiguo Testamento (Monteagudo Robledo, 1995: 174). En el antiguo Egipto, la recepción de la doble corona colocaba a cada nuevo faraón en un estatus superior ya que este objeto simbolizaba su autoridad sobre el Bajo Egipto y el Alto Egipto (Morris, 2013: 55). Los nuevos reyes de Ondonga, Namibia, encarnaban durante su ascensión al poder al antiguo fundador de la comunidad, Naanda Mutati, a través de un rito por el cual recibían una barra de madera que habría pertenecido al mítico personaje (Salokoski, 2006: 187).

En este sentido, ¿cómo los ritos descritos en las fórmulas mayas operaban para conceder la primacía al nuevo gobernante? Las fórmulas por su propia naturaleza son ciertamente pocas para responder y una de ellas, la última, resulta incluso enigmática. Recientemente David Stuart ha profundizado en el tema del aspecto mitológico del rito de amarre de la banda blanca en la cabeza y ha señalado, gracias al uso de fuentes iconográficas complementarias, que, a través de dicho evento, el nuevo gobernante se exaltaba al encarnar a uno de los gemelos divinos de los tiempos de la creación (Stuart, 2012: 120-121).

El presente trabajo se enfoca en el estudio de aquella etapa ritual de la ceremonia maya clásica de ascensión que ha resultado más evasiva debido a la falta de comprensión de la fórmula estandarizada que la refiere en los textos jeroglíficos: la citada *joyaj ti 'ajawlel*. De su significado exacto, así como de la manera cómo otorgaba la preeminencia al gobernante el rito que describe, versará el presente libro.



Figura 1. La construcción jeroglífica T684[683].59:168:188 que transmite la expresión *joyaj ti 'ajawlel*. Dibujo de Linda Schele tomado de Schele y Miller, 1983: 68.

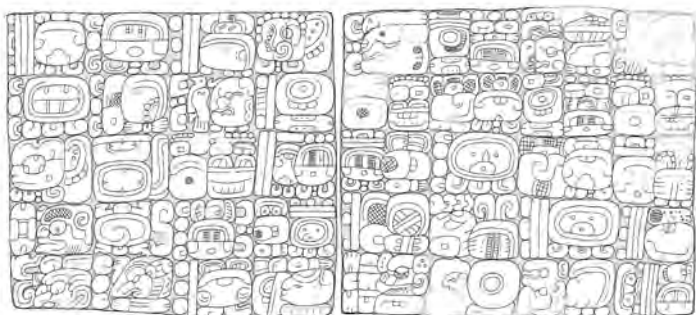


Figura 2. La expresión en los dinteles 30 y 31 de Yaxchilan. Dibujos de Ian Graham (1979: 69, 71). Adaptación de Alla Kolpakova.

La fórmula en cuestión está compuesta de una frase verbal que aparece seguida del nombre del gobernante dado y que en la escritura se transmitía a través de la construcción jeroglífica T684[683].59:168:188 (figura 1), usada desde, por lo menos, el siglo IV d.C. según la inscripción de la Estela 4 de Tikal, y leída actualmente como **JOY[ja]-ti-'AJAW-le-le** *joyaj ti 'ajawlel*. Destaca en esta construcción el glifo verbal T684[683] **JOY[ja]** compuesto gráficamente por una banda anudada (el signo T684 **JOY**) rodeando al signo T683 **ja** (en algunas ocasiones, en lugar de este último signo pueden aparecer T607 **jo** o T747 **ti**). Complementa al verbo la serie **ti-'AJAW-le-le** *ti 'ajawlel*. Aunque en algunas ocasiones aparece la variante **ta-'AJAW-li** *ta 'ajawil* con significado semejante, la construc-

ción más frecuente es la primera (Lacadena y Ciudad Ruiz, 1998: 41, nota 17). Como ya lo señalamos, la acción referida por toda esta frase aparece asociada sintácticamente con el nombre de un gobernante en calidad de sujeto formando una oración completa. Como ejemplo podemos citar el caso encontrado en los dinteles 30-31 de Yaxchilan (figura 2), en donde la frase *joyaj ti 'ajawlel* aparece seguida del nombre del señor de esta ciudad llamado Yaxun Bahlam⁴ (IV).



Figura 3. Estela 11 de Piedras Negras. Dibujo de John Montgomery. Tomado de *La colección de dibujos de John Montgomery*: <http://research.famsi.org> © 2000 John Montgomery.

⁴ Siguiendo a David Stuart (2010: 9) y Erik Boot (2009: nota 1), en este trabajo se omite el uso del apóstrofe que indica el sonido implosivo /b'/ ya que en las lenguas mayas en realidad no se tiene una contraparte de /b/ no glotalizada.

Fue Tatiana Proskouriakoff quien, basándose en las estelas del sitio arqueológico de Piedras Negras, encontró por vez primera que la construcción jeroglífica mencionada aparecía asociada con la imagen de un nuevo gobernante sentado sobre un alto andamio en una especie de evento de “inauguración” (figura 3). Considerando esta singular composición de texto e imagen, y gracias al detenido estudio de las fechas asociadas, la investigadora concluyó, sin involucrarse en el problema de la lectura fonética, que el sentido general de la construcción jeroglífica debía referirse, como acción, a la “ascensión de un nuevo gobernante” al poder (*“accession of a new ruler”*) (Proskouriakoff, 1960: 460, 469).

Este planteamiento sería desarrollado varios años después por Linda Schele y Jeffrey Miller. El análisis estructural de todos los componentes de la construcción jeroglífica en cuestión permitió a Schele y Miller vislumbrar, en términos generales, la expresión que habrían transmitido estos glifos. Los autores inicialmente lograron determinar que T₆₈₄[683] era contextualmente un glifo verbal constituido por el signo T₆₈₄ como raíz –todavía sin desciframiento seguro en ese entonces– más T₆₈₃ **ja** como un posible sufijo indicador de aspecto completivo. Después, al observar que la pictografía de este glifo verbal –una especie de bulto con banda anudada– recordaba escenas iconográficas de ritos de ascenso donde se desenvuelven bultos sagrados, y que este T₆₈₄[683] era a su vez seguido por una preposición *ti* agregada al sustantivo relacionado con la palabra *'ajaw* “gobernante”, los autores concluyeron que la expresión conservada en los glifos podía ser parafraseada en inglés como *“he took office as ajaw in the succession”* (“él tomó el cargo como *ajaw* en la sucesión”) (Schele and Miller, 1983: 63-75, 80, 88, 94), lo cual concordaba con el descubrimiento hecho anteriormente por Proskouriakoff. Más adelante Schele con Mary Miller preferirían la parafrasis “él accedió como rey” (*“he acceded as lord”*) (Schele and Miller, 1986: 124).

Como es posible notar, los autores mencionados descubrieron el uso general de la construcción jeroglífica como expresión relacionada con el ascenso al poder y formularon parafrasis aproximadas de la frase vertida en los glifos. Sin embargo, no lograron reproducir con exactitud la expresión lingüística maya ahí contenida pues lo impedía el desconocimiento del valor fonético del signo T₆₈₄ en el glifo verbal inicial. Por fortuna, gracias al intenso desciframiento de signos, entre ellos los complementos fonéticos, ocurrido en las últimas décadas, recientemente se pudo resolver el problema de T₆₈₄ encontrando con ello la lectura fonética de la frase completa en cuestión.

Así, con base en un aparente caso de complemento fonético, en un principio se había manejado el valor **JOK'** (Schele, 1989), valor que coincidía con la pictografía del glifo pues la palabra *jok'* en yucateco significa “nudo” y “atar”.⁵ Sin embargo, David Stuart encontró que en el Dintel 26 de Yaxchilán el glifo aparecía formando parte de un deletreo transparente, el deletreo **jo-T₆₈₄-ye-le**, con el cual Stuart pudo determinar que el valor del glifo T₆₈₄ debía ser en realidad **JOY** (Stuart, 1997, citado en Wald 2004a: 54 y Wald, 2004b: 242) dando de esta manera por concluida la discusión sobre el valor fonético de este signo y su correspondiente uso en el glifo verbal de nuestra expresión. Se encontró de esta forma que el glifo T₆₈₄[683] transmitía la forma verbal *joyaj* producida por una raíz *joy* modificada por un sufijo *-aj* valorado en ese entonces como un indicador de voz pasiva (Stuart, 1999, citado en Martin y Grube, 2000: 231). A raíz de estos descubrimientos, y gracias a los avances en relación al estudio de la fonología, morfología y sintaxis de la lengua de los textos mayas, la frase contenida en la construcción glífica que estoy analizando pudo ser leída fonéticamente como *joyaj ti 'ajawlel* (Martin y Grube, 2000: 143). Ésta resultaba ser la forma exacta como sonaba la fórmula con la que los mayas podían referirse al ascenso de sus gobernantes al poder.⁶

No obstante lo anterior, y a pesar de conocer la lectura exacta del verbo utilizado, en los subsiguientes estudios sobre el tema después del desciframiento de T₆₈₄ no se ha procedido a dar una traducción exacta de la frase *joyaj ti 'ajawlel* sino se ha seguido parafraseando. La mayor parte de los autores continúa usando las paráfrasis generales tradicionales –en voz pasiva– “fue instalado en el cargo” (“*was put in office*”), “fue estrenado” o “fue aparecido” (“*was come out*”) y “fue entronizado” (Montgomery, 2002: 119; Grube, 2006: 119; Boot, 2009: 86; Kettunen y Helmke, 2010: 92). Simon Martin y Nikolai Grube, atendiendo a la pictografía del glifo T₆₈₄ –un objeto con una banda anudada–, han incluso preferido la paráfrasis “fue atado al gobierno” (“*bound into rulership*”) (Martin y Grube, 2000: 143; 2008: 143). Algunas de estas soluciones, cabe destacar, están formuladas desde un pensamiento completamente occidental.

Todas estas paráfrasis indican un indudable conocimiento, por parte de los estudiosos, del sentido general de la fórmula *joyaj ti 'ajawlel*, pero

⁵ Véase Barrera Vásquez, 1995: 221.

⁶ En trabajos posteriores otros autores propondrían la lectura *jo[h]yaj ti 'ajawlel*, con la cual disiento y a la que regresaré en párrafos posteriores.

también revelan una escasa comprensión de cómo traducirla. La falta de una traducción exacta impide saber con precisión en qué consistía esta etapa del evento político en cuestión y, por ende, limita la valoración de su importancia. Esta limitante al final redonda negativamente en nuestro entendimiento del ceremonial maya clásico de ascenso al poder. Por ello el esclarecimiento de cómo traducir dicha fórmula es una de las tareas del presente estudio.

Y bien, como lo señalan Sven Gronemeyer y Barbara MacLeod (2010: 19-20, 25), la ausencia de traducción se debe a que no hay claridad con respecto a cuál es el significado exacto de la raíz *joy* en el contexto de esta expresión vinculada al ascenso al poder. Las cognadas reunidas desde varias lenguas mayas por Terrence Kaufman (2003: 1525) y por Gronemeyer y MacLeod (2010: 19) portan acepciones que reiteran acciones tales como “cercar”, “rodear”, “dar vueltas”, y “hacer procesión”, entre varias más dentro del mismo campo semántico, pero nunca “atar”, “entronizar” y aún menos “debutar” como lo ha propuesto recientemente Alfonso Lacadena (2010). Al mismo tiempo, aunque las acepciones reunidas son totalmente coherentes con la pictografía del glifo —un elemento rodeado por una banda y *no* simplemente un elemento atado como han pensado varios autores—, éstas, sin embargo, no son coherentes con las imágenes de gobernantes sentados en altos andamios (Gronemeyer y MacLeod, 2010: 19-20, 25). También resulta bastante forzada la interpretación de otros autores en el sentido de que el verbo “rodear” se referiría a “envolver” o a las vueltas dadas por la banda sagrada a la cabeza del gobernante al momento de su colocación (Eberl y Graña-Behrens, 2004: 102; Wright, 2011: 151; Jackson, 2013: 12).

Buscando abonar a la solución del problema, Gronemeyer y MacLeod proponen que en realidad las acepciones “cercar” (“*enclosure*”) y “hacer procesión”, pueden operar para traducir el verbo *joy* si se retoma la propuesta de Schele y Miller de que el proceso general de ascensión incluía el momento de traslado del nuevo gobernante desde unas andas hasta un alto andamio (Schele y Miller, 1986: 116-117, 227-228). En este caso el verbo *joy* haría alusión ya sea al momento del “cercado” del nuevo gobernante dentro de la estructura superior del andamio (“*the enclosure of the ruler in the structure*”) como se puede ver en las estelas de Piedras Negras (figura 3), o bien se referiría a cierto momento previo en el cual el nuevo señor es cargado en andas en determinada procesión concéntrica (“*his being carried around in a celebratory procession*”) tal como se ilustraría en la vasija K2795 (figura 4) (Gronemeyer y MacLeod, 2010: 19-20, 25-26). Los autores dan a ambas acepciones el mismo grado de viabilidad. En este trabajo yo me inclino por “hacer procesión” y en adelante explicaré la razón.



Figura 4. Detalle de la imagen de la vasija K2795. Dibujo de Braulio Calvo.

Así, si para despejar esta indefinición consideramos, como lo han hecho desde diferentes puntos de partida, y con distintos propósitos, teóricos como Ferdinand de Saussure (1995), Eugen Coseriu (1981), Anna Wierzbicka (1999), Carlos Lenkersdorf (2008), entre varios más, que la lengua y sus diversos elementos reflejan aspectos de la cultura de sus hablantes, tales como creencias, prácticas, costumbres e historia y que, por lo tanto, los elementos de determinado lenguaje se deben entender considerando esas convenciones culturales y sus raíces históricas (Dobrovolskij y Piirainen, 2005: 13, 21-22), entonces deberemos asumir la idea de que para lograr una traducción correcta se deben considerar los hechos o elementos culturales y antropológicos asociados a la lengua de los textos objeto de traducción, entre ellos las prácticas sociales (Nida, 1964, 1975 y 1999; Knórozov, 1982; Newmark, 1988).

En consonancia con lo anterior, y dado que los datos hallados por nosotros en distintos tipos de fuentes, mismos que habremos de proporcionar a lo largo del presente trabajo, evidencian prácticas culturales que soportan la acepción relativa a “hacer procesión”, señalaré entonces que en la fórmula *joyaj ti 'ajawlel* la raíz *joy*, como vocablo de acción, debe traducirse en el sentido de “moverse concéntricamente (en procesión)”, y no “cercar en andamio”, y mostraré cómo con ese significado “de procesión” esta palabra es sintácticamente coherente con el complemento *ti 'ajawlel*—el cual también será abordado más adelante— y con el sujeto de la oración completa.

Para sostener esta propuesta es útil partir de las evidencias que proporciona la tradición etnográfica maya actual, en particular aquellas tradiciones rituales en las cuales afortunadamente se ha conservado el uso del verbo

joy en eventos relacionados con la toma de cargos de autoridad. Con esto busco precisar la acepción exacta del verbo *joy* a partir de *un procedimiento que reconozca el uso real del vocablo* en contextos rituales etnográficos de toma de poder. Se trata de ubicar la acepción de las palabras por su uso en su correspondiente contexto cultural. Los eventos rituales en este sentido esclarecedores resultan ser los carnavales de las comunidades tzeltales de Oxchuc y Bachajon, en Chiapas. Estas celebraciones, bastantes elaboradas, incluyen el momento en el cual nuevas autoridades tradicionales de la comunidad asumen sus cargos (Gómez Ramírez, 1988, 2011; Becquelin y Breton, 1979; Méndez Gómez, 2011). El carnaval de Oxchuc, en particular, presenta varios detalles rituales al respecto que, a pesar de haber sido registrados por Alfonso Villa Rojas (1990) ya desde finales de la década de los treinta del siglo XX, a mi parecer han pasado desapercibidos por los estudiosos. Para referirse a todos estos eventos los tzeltales utilizan determinado léxico que he de tomar en consideración como elemento para determinar el sentido del verbo *joy* en relación a la toma de cargos. El propio proceso de establecimiento de las nuevas autoridades es revelador para los propósitos de la presente investigación. En este sentido, los carnavales en cuestión son una fuente fundamental de información para reconstruir los antiguos rituales de ascenso al poder. Otras fiestas que proporcionan datos adicionales, importantes para el tema, son las fiestas patronales de Oxchuc y San Andrés Larráinzar, así como la fiesta llamada *mixa* practicada en San Pedro Chenalhó. Estas referencias etnográficas, tanto lingüísticas como contextuales, serán confrontadas con el material prehispánico buscando los paralelos que permitan precisar la fórmula clásica de ascensión y con ello caracterizar el ritual correspondiente y su relevancia de acuerdo con nuestro planteamiento.

Nos apresuramos a reconocer que la conquista española trajo consigo determinadas modificaciones en las costumbres de los pueblos indígenas, entre ellas las rituales. Sin embargo, también resulta innegable la presencia de determinado sustrato cultural prehispánico a nivel de las estructuras que siguió existiendo y cuya lógica de hecho ha permitido la persistencia, a lo largo del tiempo y hasta la fecha, de determinados elementos antiguos,⁷ lógica que incluso ha modulado las asimilaciones e innovaciones pos-conquista desde una perspectiva definitivamente indígena de clara raíz precolombina, por lo que considero que el uso adecuado de las fuentes etnográficas en nuestro estudio resulta del todo acertado y productivo. Para

⁷ Véase López Austin (1999).

respaldar los paralelos, se traerán a colación datos coloniales tempranos, tanto del área maya como del centro de México —que son los más abundantes— acerca de prácticas semejantes de ascenso al poder.

A partir de la precisión de la acepción del vocablo *joy*, y ensayando la traducción que creo correcta para la frase completa, desarrollaré a continuación la idea, sostenida por diversas fuentes, en especial las epigráficas y etnográficas, de que la fórmula *joyaj ti 'ajawlel* en general aludía a determinada etapa del ceremonial maya clásico de ascensión al poder que adoptaba la forma de una procesión pública que realizaba el nuevo gobernante sobre andas, acompañado de señores de alto rango, en torno al centro ceremonial de su ciudad y posiblemente en torno a las unidades residenciales circundantes, visitando en algunos casos rasgos sagrados del paisaje natural local como barrancos y cuevas,⁸ para finalizar subiendo a un alto andamio en la plaza central, como se representa en las escenas de las estelas de Piedras Negras (figura 3). Resulta interesante el hecho de que en muchos pueblos del mundo las procesiones también han formado parte de sus ceremoniales de ascensión al poder.⁹

¿A qué obedecía la forma que adoptaba este ritual? ¿En qué consistía su relevancia política? ¿Cómo le concedía primacía al nuevo gobernante? ¿Por qué esta etapa ritual y no otras es una de las cuatro que se elevan a fórmula? Como habré de argumentar en este trabajo, la forma que adopta esta fase del ceremonial maya clásico de ascensión deriva de la recreación de un ritual de fundación. Por rito de fundación entiendo una serie de ceremonias que aseguran las condiciones para el establecimiento formal y definitivo de un asentamiento. De acuerdo con diversas fuentes comparativas, el rito habría consistido en un recorrido público en procesión, por parte del nuevo gobernante, a través del centro de la ciudad y hacia sus orillas cubriendo o encerrando simbólicamente su territorio.¹⁰ En cuanto a la relevancia, esta procesión ritual destacaba pues tenía por objeto,

⁸ Los antiguos mayas se asentaron en un área geográfica accidentada caracterizada por abundancia de cavidades naturales con presencia de agua.

⁹ Véase Hocart (1927), Geertz (1983) y Abélès (1997).

¹⁰ De hecho Karl Taube considera que el sacrificio por extracción de corazón que se muestra justo en la escena de la Estela 11 de Piedras Negras (figura 3), donde se observa al nuevo gobernante posado en el andamio, es en realidad un ritual de establecimiento del centro y cuadrantes del mundo pues los corazones en las creencias mayas estaban asociados con el concepto de la centralidad (Taube, 2009: 16, 21). De ser así, este sangriento ritual sería también fundacional.

en su aspecto más elemental, la formalización del derecho de la población sobre el espacio cubierto por el gobernante a través de la reproducción del proceso ritual original gracias al cual las divinidades locales permitieron la ocupación formal del espacio en su orden conocido (García Zambrano, 1994, 2006, 2007).

Sin embargo, más allá de este aspecto simbólico, creo que la relevancia política de la procesión, como acto visual y público (Grimes, 1992: 62), así como la manera como ésta operaba en el otorgamiento de la primacía al nuevo gobernante, eran mucho más complejas. Para profundizar en ello —y en la razón por la que esta etapa se encuentra entre aquellas que los antiguos mayas elevaban a fórmula— considero útil explorar una dimensión *pragmática* del ritual mencionado considerándolo como un sistema de signos que, al comunicar mensajes a través de un código, en el marco de la vida social, *genera respuestas de parte del destinatario*.¹¹ Los rituales, en efecto, son acciones que comparten la misma naturaleza comunicativa de otros sistemas de signos (Lotman, 2000; Uspensky, 1996; Guirenko, 1986) al transmitir a los miembros de una sociedad el entendimiento que de ésta y del mundo se maneja (Kertzer, 1988: 30; Rappaport, 1999: 52-53; Swantz, 1995: 59), algo que de hecho ya habían adelantado Ferdinand de Saussure (1945: 43) y Claude Levi-Strauss (1963: 364), y con lo cual coincide Marc Abélès (1997) cuando señala, desde su propio ángulo de estudio, que en el caso de los rituales políticos, como el que nos concierne, estos comunican o transmiten a las personas el mensaje de que el ejercicio del poder es coherente con los valores de la sociedad entera. El proceso funciona en el marco de determinada cultura, por lo que es importante considerar una semiótica étnica, como ya lo ha esbozado Yuri Knórozov (véase Yershova y Sheseña 2015; Stepanov 1971).

Pero esta comunicación incluye el efecto que tiene el sistema de signos en los destinatarios (pragmática) pues son éstos los que finalmente lo interpretan (Morris, 1985: 82). Toda señal requiere en este sentido de una respuesta interpretativa del receptor (Eco, 2000: 24-25) y de hecho condiciona una reacción de parte de él (Uspensky, 1996: 11). Se trata de una conducta o una forma de actuar que adopta el destinatario (Morris, 1985: 27, 70). Knórozov apuntaría que la señalización sirve para provocar la acción adecuada de otro miembro de la asociación (cumplir una orden) y, de esta manera, asegurar relaciones funcionales que ejecuten operaciones conjuntas. De acuerdo con el mismo Knórozov, esto es particularmente exitoso para los fines

¹¹ Véase Peirce (1974), Saussure (1945), Eco (1986 y 2000) y especialmente a Morris (1985).

de la propaganda política si la señalización es visual y si en ésta se emplea la técnica de la fascinación, es decir, la repetición o saturación de los irritantes —lo que caracteriza a una procesión—, pues facilita la ejecución de la orden por parte del receptor (Knórozov, 1973: 327, 334; 2012: 183, 184, 188),¹² cuanto más si este último es masivo. En la intensidad de las propiedades comunicativas (su nivel de persuasión) se encuentra, entonces, el poder del ritual (Bloch, 1989). Ello explica, por cierto, el amplio uso, que en el mundo y en la historia han hecho los gobernantes, de representaciones espectaculares como parte de sus ceremonias reales.¹³ De acuerdo con Elen Morris (2013: 40), los desfiles que en el antiguo Egipto realizaban los faraones en palanquines durante su ascensión al poder servían como medio efectivo para comunicar visualmente la ideología estatal.

En este sentido, creo que la procesión maya clásica de ascensión por su naturaleza visual en efecto buscaba generar de manera más efectiva la respuesta, la actitud o la acción políticamente adecuadas o necesarias para el gobernante de parte del público como destinatario de mensajes. Es esta función lo que habría revestido de relevancia política a la procesión en cuestión; sus resultados exitosos son lo que habrían sostenido la primacía del nuevo gobernante. Asimismo, su efectividad explicaría el que esta fase ritual haya sido elevada a fórmula de ascensión. La manera concreta cómo todo este proceso acontecía, es decir, las respuestas concretas, las conductas o formas de actuar que generaba la procesión como sistema de signos, así como los resultados que este ritual abonaba para otorgarle la preeminencia al nuevo gobernante, serán argumentadas a lo largo del presente trabajo. Pero de la misma manera citaré casos en los que estos procesos también ocurrían en condiciones de crisis social o política. Knórozov (1973: 327; 2012: 183) de hecho señala que los procesos de señalización son particularmente actuales frente a la carencia de acciones adecuadas de parte de otro miembro de la asociación.

Para alcanzar los propósitos planteados, y en coherencia con el procedimiento descrito párrafos arriba, se ha optado por una exposición desarrollada a través del siguiente orden de capítulos. En el primero de ellos se describen las prácticas y vocabulario disponibles relacionados con la designación de nuevas autoridades, tal como se observan en las comunidades indígenas actuales de Chiapas, con el objeto de vislumbrar la acepción correcta de la raíz *joy* según contexto. Con auxilio de estos datos etnolingüísticos, en el capítulo segundo discuto el significado que tenía

¹² Sobre esto véase también a Burlakova (1962).

¹³ Véase Geertz (1980), Inomata (2006a y 2006b), Inomata y Coben (2006).

la forma verbal *joyaj* en la fórmula clásica que nos incumbe, su relación sintáctica con el complemento *ti 'ajawlel*—previo análisis del concepto *'ajawlel*—, y proporciono al final la traducción que considero correcta para la fórmula completa. Dicha lectura servirá para, a continuación, ensayar una reconstrucción del ritual maya clásico que correspondía a la fórmula *joyaj ti 'ajawlel* como parte de la ceremonia general de ascensión al poder entre los mayas clásicos. Para entender cómo este ritual en realidad formaba parte del complejo de los llamados ritos de fundación, en el tercer capítulo se exponen, a la luz de variadas fuentes, los principales rasgos formales que presentaba este tipo de eventos en el periodo Clásico. En el último capítulo, que funge como conclusión, paso a explicar, desde mi punto de vista, en qué habría consistido la relevancia política del rito fundacional expresado con la fórmula *joyaj ti 'ajawlel* y la manera en cómo su ejecución, como sistema de signos, durante la ceremonia de ascensión, y su posterior propaganda, concedían la preeminencia al nuevo gobernante principalmente en condiciones de crisis social.

No quiero finalizar esta introducción sin señalar que los aciertos del presente trabajo se deben en buena medida al auxilio académico que de diversas maneras me prestaron varias personas en distintas etapas. Me refiero, en orden alfabético, a las siguientes: Dulce Beltrán, Erik Boot, James Brady, Braulio Calvo Domínguez, Ángel García Zambrano, Martín Gómez Ramírez, Sven Gronemeyer, Stephen Houston, Kerry Hull, Terrence Kaufman, Barbara MacLeod, Marceal Méndez Pérez, Manuel Alberto Morales Damián, Enrique Pérez López, Sophia Pincemin, Julio Alí Reyes Monterrosa, Alexander Safronov, Ramón Sántiz Méndez, Miguel Silvano, Andrea Stone, Yuki Tanaka, Alejandro Tovalín Ahumada, Rogelio Valencia Rivera, Alexander Voss, y Norberto Zúñiga Mendoza. Un agradecimiento especial merece, por supuesto, mi esposa Alla Kolpakova por su múltiple apoyo y comprensión. En lo que respecta a los errores, éstos, claro está, son exclusivamente responsabilidad mía.

Adicionalmente deseo reconocer que la realización de este trabajo hubiera sido imposible sin el apoyo del Ing. Roberto Domínguez Castellanos, Rector de la Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas, y del Mtro. Rafael Araujo, Director de la Facultad de Humanidades de la misma universidad, hombres de inigualable visión académica y alta sensibilidad, gracias a los cuales se dieron las condiciones para llevar a buen término la presente obra. La edición de la obra estuvo al cuidado de Arturo Aguirre y contó con el apoyo económico del Sistema Estatal de Investigadores del Consejo Estatal de Ciencia y Tecnología de Chiapas.

1. ASCENSIÓN DE AUTORIDADES EN LAS TRADICIONES MAYAS ACTUALES. RITUALES, LÉXICO Y PARALELOS PREHISPÁNICOS

La siguiente revisión de los datos etnolingüísticos relacionados con el planteamiento expuesto en la introducción se enfocará, como se señaló, principalmente en los llamados carnavales de las comunidades indígenas actuales de Chiapas, ya que es durante éstos que ocurren invaluable rituales de ascenso de autoridades. También se considerarán algunas otras celebraciones, como las fiestas patronales, debido a la importante información adicional que presentan. La revisión se centra en las comunidades de Oxchuc, Bachajón, Cancuc, Chenalhó y Larráinzar, las cuales han conservado mayores elementos culturales asociados con el tema de nuestro estudio. Al ubicar las prácticas, se presta especial atención al papel jugado en éstas por el sistema de los llamados calpules –rasgos y funciones– de las comunidades involucradas debido a las implicaciones que este tema trae sobre los argumentos que se manejarán en subsiguientes capítulos. Se incluye una discusión de los paralelos que presentan aspectos de estas fiestas con elementos prehispánicos iconográficos hallados en diversas fuentes antiguas.

Con el objeto de contextualizar, iniciaré este capítulo con la ubicación geográfica de las comunidades señaladas y las particularidades que adopta el sistema de calpules en cada una de estas poblaciones según los diversos reportes etnográficos de décadas pasadas.

LAS COMUNIDADES

La comunidad de Santo Tomás Oxchuc se localiza en la región de Los Altos de Chiapas entre los 16° 43' 07" de latitud norte y 92° 22' 03" de

longitud oeste (Esponda Jimeno, 1994:105-106). De acuerdo con los diversos antropólogos que trabajaron en este lugar a mediados del siglo XX, la población de Oxchuc estaba dividida en dos grandes secciones llamadas calpul: *mukul kalpul* “calpul grande” y *bik’it kalpul* “calpul pequeño”, mismas que a su vez agrupaban a series de clanes. Estos calpules ya en ese entonces no estaban localizados o delimitados geográficamente pues los clanes constituyentes de cada calpul podían residir en cualquier lugar de la comunidad. Es posible, sin embargo, que estos calpules anteriormente sí hayan estado localizados. Al respecto, existe la idea de que la cabecera estaba territorialmente dividida en dos partes, ubicándose al norte el calpul grande y al sur el calpul pequeño, ambos separados entre sí por una línea imaginaria que pasaba por el centro del poblado. Destaca también el hecho de que, cuando alguna persona procedente de algún paraje llegaba a la cabecera, trataba de alojarse en chozas de una u otra parte del poblado según el calpul al que perteneciera, o pedía alojamiento en la casa de algún pariente que viviera del lado correspondiente a su calpul (Villa Rojas, 1985: 561-563; 1990: 28-44; Redfield y Villa Rojas, 1990: 14). También se trataba de que las diversas autoridades residieran en el lado del poblado que les correspondiera según el calpul al que pertenecieran y representaran (Siverts, 1969: 60, 129-134), práctica que, según Martín Gómez Ramírez (1988: 9), continuaba observándose hasta fechas muy recientes.

Por su parte, la comunidad de Cancuc se encuentra en la misma región entre los 16° 50' de latitud norte y 92° 20' de longitud oeste (Esponda Jimeno, 1994:82). Según Robert Redfield, Alfonso Villa Rojas y Calixta Guiteras, en la década de los treinta y de los cuarenta del siglo XX la población de Cancuc se dividía en dos calpules antagónicos, cada uno con sus propias autoridades, cuyos territorios estaban delimitados por una línea imaginaria este-oeste que cruzaba la plaza central del poblado. Como en Oxchuc, en Cancuc teóricamente cada calpul agrupaba a determinados clanes, aunque en la realidad éstos podían localizarse en cualquiera de los dos territorios (Villa Rojas, 1985: 559-561; Redfield y Villa Rojas, 1990: 14; Guiteras Holmes 1992: 46).

En lo que respecta a la comunidad de Bachajón, ésta se ubica en la región Selva de Chiapas entre los 17° 20' de latitud norte y los 92° 20' de longitud oeste (Esponda Jimeno, 1994:196-197). Aquí observamos cierta variación. Bachajón está compuesto de dos barrios: uno lleva el nombre de San Sebastián, al tiempo que el otro, el de San Jerónimo. El barrio de San Sebastián, el más tradicional, estaba constituido a su vez por cuatro calpules. Éstos en Bachajón constituían unidades que integraban un

número variado de patrilinajes que le eran exclusivos y que compartían un territorio semilocalizado. La persona que no viviera en Bachajón de cualquier manera se consideraba miembro de uno de estos cuatro calpules. Como en las otras comunidades, cada calpul tenía sus propias autoridades tradicionales (Villa Rojas, 1985: 558-559; Becquelin y Breton, 1979: 198; Breton, 1986: 262-263).

La comunidad de Chenalhó se asienta en la región de Los Altos de Chiapas entre los 16° 52' 60" de latitud norte y 92° 36' 0" de longitud oeste (Arias, 1985: 7). A mediados del siglo XX la comunidad estaba constituida por tres calpules, cuyos territorios teóricamente se localizaban al sur, al norte y en el centro de la comunidad, cada uno de los cuales agrupaba a cierto número de clanes con sus propios "principales" (autoridades) que los representaban ante el gobierno central de la comunidad. Destaca el hecho de que cuando los "principales", al desempeñarse en un cargo central, necesitaban habitar una casa en la cabecera municipal trataban de alojarse con gente de su propio calpul aunque no estuvieran obligados a ello (Villa Rojas, 1985: 554-555; Guiteras Holmes, 1986: 63-64).

San Andrés Larráinzar, por último, se sitúa en la misma región entre los 16° 52' 60" de latitud norte y 92° 43' 60" de longitud oeste (Holland, 1978: 26). Es muy poco lo que se tiene registrado sobre la organización de la población en esta comunidad. A diferencia de las comunidades arriba mencionadas, en Larráinzar la población no reconoce calpules sino únicamente múltiples parajes (agrupaciones de patrilinajes). Además del dato adicional de que estos parajes funcionan como unidades ceremoniales –y políticas– (Laughlin, 1969: 170), no contamos con mayor información al respecto.

RITUALES ACTUALES

Como se sabe, el carnaval indígena o *tajimal k'in*, como se le llama en tzeltal, es una fiesta que transcurre durante cinco días –en ocasiones se reduce a tres– cada mes de febrero, por lo regular desde un viernes y hasta el martes siguiente justo antes del inicio de la Cuaresma. A pesar del término europeo "carnaval" que los agrupa, estos días en Oxchuc y Bachajon, como en otras comunidades indígenas vecinas, están en realidad relacionados por varios rasgos con los cinco días "perdidos" (*ch'ay k'in*) que dan término al antiguo año tzeltal (Pineda, 1986: 127-128). Estos días son semejantes a los cinco días "perdidos" del mes Wayeb registrado por el obispo Diego de Landa en Yucatán pocos años después

de la conquista y que eran agregados al calendario para ajustarlo al año vago (Landa, 1986; Guiteras Holmes, 1986: 92; Bricker, 1986: 23-26; Gossen, 1974: 229-230; Taube 1989; Marion, 1994: 65-86; Klein, 2001: 195-198; Monod Becquelin y Breton, 2003: 329; Sheseña y Pincemin, 2010). Tal como transcurre en otras comunidades mayas, durante los días que se prolonga esta festividad en Oxchuc y Bachajon tienen lugar una serie de rituales de carácter chusco. Sin embargo, también se desarrolla de manera destacable el estreno de nuevas autoridades religiosas comunales cuyo cargo se releva cada año durante estas fiestas precisamente. Recuérdese que durante el Wayeb también se elegían nuevos “príncipes del pueblo” (Coe, 1965: 100, 105-107; Landa, 1986: 63-70). Los carnavales en cuestión son de esta forma una fuente inapreciable de información para reconstruir los antiguos rituales de ascenso al poder. En virtud de que es este aspecto el que nos interesa, en las siguientes líneas daremos una descripción detallada de los rituales relacionados con el estreno de nuevas autoridades en los carnavales de las dos comunidades acordadas.

Para el caso de Oxchuc, lo que aquí se presenta está basado principalmente en la información publicada por el profesor y hablante de tzeltal Martín Gómez Ramírez, quien en la década de los ochenta del siglo XX registró con bastante detalle los rituales que se desarrollan durante el carnaval de la comunidad en cuestión (Gómez Ramírez, 1988: 105-155). También hemos recurrido a los datos que, sobre la misma fiesta, fueron recabados ya en 1938 por Villa Rojas (1990: 519). Referencias más tardías como las de Henning Siverts (1969: 163), Francisco Javier Sánchez Gómez (1998: 92-94) y las del propio Gómez Ramírez hechas recientemente (2011), serán de gran utilidad. Asimismo recurriremos a los registros de video producidos por el Honorable Ayuntamiento de esta comunidad realizados en el 2011. Mis propias observaciones realizadas en los años 2012 y 2013 servirán asimismo para dar una descripción más completa y actualizada.

De particular interés para nuestros fines es la serie de singulares rituales que en esos tres días se desarrollan en torno a la autoridad religiosa denominada *kapitan*. Este personaje tiene como cometido, junto con otras autoridades, el organizar y llevar a cabo exitosamente las fiestas del carnaval. Existe un *kapitan* por cada uno de los dos barrios que conforman la comunidad de Oxchuc. Cada año se releva este cargo dos semanas antes del *tajimal k'in* en una ceremonia desarrollada en el atrio de la iglesia de Santo Tomás, patrono del pueblo. En esta ceremonia el funcionario denominado *surjente* designa formalmente al nuevo *kapitan* del barrio que le corresponde organizar la fiesta ese año. Después de esto,

los singulares rituales vinculados al *kapitan* que se desarrollan durante el próximo carnaval serán los primeros actos en donde participe el nuevo portador de este cargo. A continuación se describirán esos rituales en el orden en que se suceden en la fiesta.

A la media noche del primer día del carnaval, el *kapitan* saliente del barrio y otras autoridades parten en procesión de la casa del llamado primer *kornal* (uno de los funcionarios religiosos) en dirección a la casa dispuesta especialmente para el ceremonial y en donde ya se encuentra el *kapitan* entrante del mismo barrio y demás funcionarios, entre ellos los músicos comisionados. El propósito de esta visita es presenciar el acto de vestir al nuevo *kapitan* (*yilik bit'il ya slap sk'u' spak' te kapitane*), evento fundamental en la serie de rituales relacionados con el personaje en cuestión. El nuevo funcionario debe prepararse con la indumentaria correcta para las ceremonias y la procesión de los días siguientes. Al llegar a la casa ceremonial los visitantes se arrodillan y se persignan frente al altar donde se encuentra la ropa del nuevo *kapitan* y diversas ofrendas a los santos.

A continuación el *surjente* procede a vestir al nuevo *kapitan* mientras los asistentes bailan al ritmo de las notas ejecutadas por los músicos designados. El orden en que le son colocadas las prendas es el siguiente: camisa y pantalón tradicional, la tela llamada *towila*, camisa y pantalón de terciopelo rojo, un pañuelo rojo sobre el cuello, una faja en la cintura, un sombrero tejano con listones y un collar con crucifijo llamado *wentex*. Una vez vestido el *kapitan*, todos los participantes pasan a comer los alimentos que han sido preparados, para este fin, por las esposas de los funcionarios. Después de comer se baila y se fuma cigarrillos hasta el amanecer del viernes, con lo cual se da por concluido este acto de vestir al *kapitan* entrante del barrio.

Por la mañana del tercer día, se reúnen, en la explanada de la casa dedicada para el ritual, el *kapitan* entrante del barrio y demás funcionarios. En este lugar ya se halla un altar con cruces decorado con ramas de pino en el cual están colocados algunos incensarios. De este lugar partirá una procesión en la que participará justamente el nuevo funcionario. Cerca del altar se encuentra también una silla que, decorada con ramas de palma, será atada a dos largos palos con el objeto de formar unas andas que serán a su vez portadas sobre los hombros de seis hombres designados para transportar en ella al nuevo *kapitan* en su procesión. Después de que el *ch'uy k'aal*, quien es otro de los funcionarios religiosos de alto nivel, pronuncia un rezo pidiendo a las divinidades que el ritual se desenvuelva exitosamente,

los seis hombres comisionados levantan las andas con el *kapitan* entrante sentado encima e inician la procesión (figura 5).¹⁴



Figura 5. Las andas en Oxchuc.
Foto de Alejandro Sheseña.

El nuevo *kapitan* entonces se dirige hacia la iglesia de Santo Tomás. A pie lo siguen los *ch'uy k'aal* de su barrio, también los que portan las banderas sagradas, y demás asistentes. Sobre sus andas el *kapitan* da cuatro vueltas alrededor del atrio de la iglesia. Cabe destacar que estas vueltas siempre son en sentido contrario al de las manecillas del reloj. Después de este acto, los cargadores bajan al *kapitan* para descansar un momento. En este punto los *ch'uy k'aal* pronuncian un rezo. Después se continúa la procesión trasladando al *kapitan* sobre sus andas por todas las cruces que rodean el centro de Oxchuc y que corresponden a ambos calpules; en cada

cruz se llevan a cabo los mismos actos que se realizaron en el atrio de la iglesia de Santo Tomás. Al final se visita la sede del Ayuntamiento en donde, después de ejecutar las vueltas en la entrada del edificio (figura 6), se invita al presidente municipal para que acompañe a todos en la procesión. Este último acepta y es entonces levantado sobre otras andas para continuar con el último tramo del desplazamiento.

Antes de seguir conviene detallar algunos aspectos relacionados con las cruces del centro ceremonial que visita el *kapitan*. Las cruces son en total diez y presentan nombres que recuerdan ya sea sucesos mitológicos supuestamente ocurridos ahí, ya sea acontecimientos históricos o también rasgos del entorno natural tales como peñascos (*Pat Ch'enil* “detrás del peñasco”), pedregales (*Jol Ton* “cabeza de piedra”), cuevas (*Xkuj Ch'en*

¹⁴ Lo mismo ocurre en la comunidad vecina de Cancuc: uno de los participantes del carnaval es también llevado en andas por sus compañeros (Figuerola, 1993: 40; Rosales, 2008).

“la cueva de la lechuza”), y campos (*Muk'ul Akil* “campo grande”). Cada una de las cruces pertenece a determinado *kalpul*, distribución que está definida por la localización que tiene cada una de éstas en el territorio de cada *kalpul*, de tal manera que la correspondencia entre *kalpul* y cruces es como se explica a continuación: al *Mukul Kalpul* pertenecen las cruces *Yaxnichil*, *Pat Ts'unubil*, *Olil Be*, *Olil Na*, *Pat Ch'enil*, *Muxuk' Jlum*, *Naj Choj* y *Jol Ton*; mientras que al *Bik'it Kalpul* corresponden las cruces *Xk'uj Ch'en* y *Muk'ul Akil* (Mariano Sántiz Gómez, comunicación personal 2013).



Figura 6. Procesión circular cargando en andas al capitán ante el edificio del Ayuntamiento de Oxchuc. Foto de Alejandro Sheseña.

Retornemos a la descripción de la procesión del carnaval. Después de que el presidente municipal es levantado en andas, todos juntos finalizan la procesión retornando a la casa destinada para el ritual, de donde se partió. Al llegar a esta casa, el *kapitan* y el presidente municipal, siempre sobre sus andas, dan cuatro vueltas alrededor de la explanada adyacente al altar. Al finalizar, estas dos autoridades bajan de las andas y se dirigen a ocupar la parte superior de un alto templete de troncos que ha sido elaborado y levantado al lado del altar. Se trata de una estructura de apro-

ximadamente cuatro metros de altura decorada, en la parte superior, con hojas y ramas de diversas especies. El *kapitan* y el presidente municipal suben a este templete a través de una escalera de palos ubicada en la parte frontal de la estructura (figura 7). Templetes semejantes también se pueden observar actualmente durante las fiestas patronales de las comunidades de San Andrés Larranizar (Ochiai, 1985: 45, 81-84; 1989: 113-125) (figura 8) y Bachajón (Moreno Jiménez, 1998: 114). Una vez arriba del andamio, las autoridades mencionadas de Oxchuc esperan ahí de pie hasta que llegan al lugar todas las demás personas que los han estado acompañando.



Figura 7. El templete de Oxchuc.
Foto de Alejandro Sheseña.

Una vez que llegan todos, ahí mismo en el patio se disfruta de una comida elaborada por las esposas de los participantes. Al término de este banquete el *kapitan* y todas las otras autoridades toman sonajas y proceden a bailar y divertirse hasta la noche. Con estos últimos bailes se considera concluida toda la serie de rituales concernientes a la figura del *kapitan* que tienen lugar durante el carnaval de Oxchuc.

Conviene aquí resumir en orden la serie completa de rituales donde participa el nuevo *kapitan* destacando sus momentos centrales: 1) designación formal de la persona que ocupará el cargo en el atrio de la iglesia de Santo Tomás dos semanas antes del carnaval; 2) acto de vestir al nuevo *kapitan* en la casa ceremonial durante la noche del primer día del carnaval con la ropa adecuada para los eventos y para la procesión de los días siguientes, evento nocturno al que asisten otros funcionarios religiosos y después del cual se procede a comer, fumar y bailar; 3) procesión realizada durante el tercer día partiendo desde la casa ceremonial y pasando por todas las cruces que rodean el centro de Oxchuc incluyendo la iglesia de Santo Tomás y el edificio del Ayuntamiento, procesión que realiza el *kapitan* transportado sobre unas andas de palos que son cargadas sobre los hombros de seis hombres designados; 4) después de regresar en procesión a la casa ceremonial ocurre la ocupación del templete de palos por parte del nuevo *kapitan*, previo recorrido alrededor del altar del patio de la casa, recorrido que se hace sobre las andas cargadas por los hombres mencionados; y 5) banquete y baile final.



Figura 8. El templete en San Andrés Larráinzar.
Foto de Omar Selvas.

Como lo señalé al inicio del capítulo, ya en 1938 Villa Rojas había presenciado la realización de estos mismos rituales en Oxchuc con motivo del carnaval de ese año. El antropólogo describe cómo en esa ocasión el nuevo *kapitan*

de uno de los barrios de esta comunidad salió a las calles a desfilar llevado en andas por un grupo de hombres acompañados también de músicos, tal como se practica hoy en día (Villa Rojas, 1990: 519). En 1944 el mismo investigador asistió a la fiesta del santo patrón de Cancuc y ahí encontró, así como lo vemos actualmente en Oxchuc, “un templete o torre de madera, de un metro por lado y cuatro o cinco de alto; una escalera de palos conducía a la plataforma superior de la torre, en la que se dejaron acostadas las banderas” (Villa Rojas 1990: 538). Calixta Guiteras, quien también halló estos templetos en Cancuc en la misma fecha, especifica que éstos eran llamados por los lugareños *ch'akalte'* y que cada *kapitan* construía uno en su casa durante las fiestas del santo patrón (Guiteras Holmes, 1992: 114-115). Cabe señalar que el término *ch'akalte'* significa en tzeltal “tapesco”, “barbacoa” y “parrilla” (Slocum y Gerdel, 1999: 28; Ara, 1986: 262). Sobre estos templetos pasaban a tocar los músicos de la fiesta patronal de Cancuc (Guiteras Holmes, 1992: 114-115).

En Zinacantán, Chiapas, se observa una serie de rituales de transmisión de cargos similar al descrito para Oxchuc. Tomando como ejemplo el caso particular del cargo de los llamados alféreces, personajes otrora encargados del cuidado de los santos durante un año, Evon Vogt (1993: 54-55, 187-206) destaca el siguiente conjunto de rituales y su orden de seriación: 1) Designación y preparación del alférez entrante en su casa; 2) acto de vestirlo, en el mismo lugar, con la indumentaria ceremonial; 3) toma de juramento del susodicho en la Capilla del Señor de Esquipulas en un acto donde el Gran Alcalde, funcionario religioso de mayor jerarquía, entrega como insignia al alférez entrante un sombrero con plumas de pavo real y un turbante rojo; 4) circuito ritual que realiza este nuevo alférez por las casas de los funcionarios religiosos de la comunidad; 5) danza ritual; y por último 6) banquete en casa del nuevo alférez.

En lo que respecta al carnaval de Bachajón, éste fue documentado ya en la década de los setenta del siglo XX por Aurore Becquelin y Alain Breton (1979), obra en la que está basada, principalmente, la presente investigación. Referencias posteriores, como las recabadas o publicadas por el mismo Breton (1984: 143-157; 1986: 259-266), Gilberto Moreno Jiménez (1998: 111-117), Aurore Monod-Becquelin (2002), Monod-Becquelin y Breton de nueva cuenta (2003: 327-362), María Patricia Pérez Moreno (2007: 150-157) y, más recientemente, Patricia Dolores Méndez Gómez (2011), nos han servido para precisar datos. La descripción que se hará del carnaval en las siguientes páginas ha sido enriquecida por la información adicional que hemos recabado en las versiones del carnaval del 2013 y 2014.

Así como en Oxchuc, en Bachajon son los personajes llamados *kapitan* los que, en su calidad de autoridades religiosas tradicionales, responden por el buen desarrollo del carnaval. Se les identifica por su vestimenta: trajes (saco y pantalón) de lana roja bordados y adornados con casca- beles, un pañuelo colocado en el cuello y un sombrero. Son en realidad dos cargos de *kapitan*: uno llamado *kajwaltik dios* y otro denominado *xiwes*; de cada uno de éstos debe haber a su vez un “mayor” (*bankib*) y un “menor” (*ijts'in*), dando un total de cuatro *kapitan*. En la actualidad esta responsabilidad se conserva solo en el barrio de San Sebastián, en donde cada uno de sus cuatro calpules aporta participantes que se reparten los cuatro cargos necesarios para el Carnaval. Los *kapitan* cumplen con sus funciones en el transcurso de un año, al término del cual transfieren su cargo a los nuevos cuatro encargados designados por los calpules correspondientes. El relevo del cargo transcurre el penúltimo día del carnaval a través de un juramento pronunciado en la casa de los *kapitan* salientes o en la iglesia del pueblo. Los *kapitan* cumplen con un papel singular dentro del conjunto de rituales del carnaval, por lo que, debido a la utilidad que esto representa para nuestros propósitos, a continuación se describirán aquellos detalles de dichas ceremonias que son necesarios para nuestra argumentación.

Destaca el recorrido ritual alrededor del pueblo que es llevado a cabo por los *kapitan* junto con los personajes llamados *k'abinal* durante los cuatro días que restan del Carnaval después de su inicio, recorrido denominado *xoral*. Esta parte de la iglesia y termina en la cancha ubicada en el centro del pueblo donde da inicio otra serie de rituales. El recorrido de los participantes y las banderas sagradas pasa por cuatro puntos o estaciones (una por cada *kalpub*) conocidas justamente como las “cuatro esquinas” del mundo, por lo que el *xoral* de esta manera delinea el espacio horizontal de desarrollo ritual del carnaval en semejanza al mundo y al pueblo y replica el orden social. Al final del recorrido, una vez en la cancha y ante todo el público, los *kapitan* y los *k'abinal* proceden a realizar el ritual llamado “guerra roja”, el que consiste en corridas alrededor de la cancha que representan el conflicto histórico entre los bachajontecos y los lacandones. Después de esto, los *kapitan* son reconocidos subiéndolos en andas, semejantes a las de Oxchuc llamadas en Bachajón “taburetes”, para transportarlos alrededor de la cancha (figura 9). El proceso completo, desde el *xoral* hasta el recorrido de los *kapitan* en andas, se conoce con el nombre de “caracol”. Cada día se realizan dos “caracoles”, uno por la mañana y el otro en la tarde.

Durante el día transcurren visitas que hacen los *k'abinal* a las llamadas “ramadas” o *yaxna* para llevar a cabo los *pat'o'tan* (discursos). Las “ramadas” se localizan en las mencionadas “cuatro esquinas” que marcan el *xoral* y están ligadas, junto con sus propietarios, al *kalpul* donde se localizan. Se trata de casitas perchederas, que previamente han levantado los *kapitan* correspondientes, hechas de postes atados con mecate y techos de ramas y hojas y paredes de petates. En estos sitios, donde permanecen los *kapitan*, transcurre el intercambio de discursos que se da entre los *k'abinal* visitantes y la autoridad llamada *ts'umbajon*, encargado de la *yaxna*. Se considera que el *ts'umbajon* es el “ancestro viviente” o encarnación del *kalpul*, por lo que naturalmente cada *calpul* posee un *ts'umbajon* propio permanente. En una de estas “ramadas” es donde los *kapitan* relevan sus cargos a los entrantes el penúltimo día del carnaval. Los discursos siempre van acompañados de música tradicional de flauta y tambor, así como de danzas.



Figura 9. Las andas en Bachajon.
Foto tomada de Méndez Gómez, 2011: 125.

En lo que respecta a las fiestas relacionadas con los santos patronos de Oxchuc, Larráinzar y Cancuc, y la fiesta llamada *mixa* practicada en Chenalhó, subrayamos una vez más que éstas no incluyen cambio alguno de autoridades; sin embargo, presentan detalles interesantes acerca del transcurrir del fenómeno de las procesiones que estamos analizando.

En Oxchuc el santo patrono, Santo Tomás, presenta dos fiestas, una de ellas cada enero en el segundo domingo del año, mientras que la otra, que es la principal, se celebra cada diciembre en los días 19 al 21. La descripción que a continuación se presenta, correspondiente a la fiesta de enero, está basada en su totalidad en la ya citada obra de Gómez Ramírez (1991: 134-137) enriquecida con observaciones realizadas por nosotros gracias a una visita llevada a cabo a principios del año 2013.

Uno de los momentos más interesantes de la fiesta ocurre cuando ocho *ch'uy k'aal* –cuatro por cada *kalpul*– sacan de la iglesia la imagen de Santo Tomás y un estandarte sagrado para, en andas, llevarlo en procesión por las calles recorriendo las diez cruces que rodean el centro del poblado. En cada cruz la procesión se detiene para que los *ch'uy k'aal* recen en honor del santo y para que la gente conviva con él. Rezan los *ch'uy k'aal* que corresponden al *kalpul* donde se localiza la cruz donde se ha detenido la procesión. Al término del recorrido la imagen del santo es regresada a la iglesia.

En lo que concierne a la fiesta patronal de Cancuc, en honor a San Juan, desarrollada cada mes de abril durante tres días, los datos son bastante escasos. Las primeras, más completas, y únicas referencias sobre esta fiesta las debemos a Calixta Guiteras (1992: 107, 114-116), quien trabajó en el lugar ya en la década de los cuarenta del siglo XX.

En la fiesta patronal de Cancuc destaca el momento cuando los dos *kapitan* de San Juan –uno por cada barrio–, caracterizados por tener cubiertas sus cabezas con pañuelos de color rojo, habiendo recibido en la iglesia las banderas que representan al santo, se dirigen a sus casas acompañados de otras personas más para ejecutar una serie de rituales. Cabe señalar que en frente de cada una de estas dos casas se han levantado dos plataformas de palos (*ch'akalte'*) como las halladas en las otras comunidades. Al llegar a la primer casa, y después de que la esposa del *kapitan* recibe solemnemente a las banderas, éstas son colocadas en la parte superior del *ch'akalte'*. Ahí estarán un tiempo mientras los participantes bailan y hasta que son bajadas y llevadas a la casa del segundo *kapitan* donde se ejecutarán los mismos actos.

En relación a la fiesta patronal de San Andrés Larrainzar, ésta tiene lugar cada año entre los días que van desde el 28 hasta el 30 de noviembre. La información que tenemos al respecto proviene en su totalidad de la obra de Kazuyazu Ochiai (1985: 45, 81-84; 1989: 113-125), Manuel Hidalgo Pérez (1985: 62-69), Piero Gorza (2006: 83-100), y del reciente trabajo de Omar Selvas y Dora Álvarez (2012: 52-65).

Igual que en Cancuc, uno de los momentos más interesantes de la fiesta ocurre cuando los estandartes que representan al santo patrono de la comunidad, San Andrés, y de otros santos visitantes, son transportados en procesión por los miembros del Ayuntamiento hacia las casas de los *alféreces* –patrocinadores de la fiesta–. Al llegar a la casa del *alférez* principal, los estandartes son colocados en la parte superior de una alta plataforma rectangular sostenida por cuatro palos de aproximadamente tres metros de altura, llamada *moch* “canasto”, semejante a la usada en Oxchuc, y previamente construida frente a la casa del *alférez* (figura 8). Mientras esto ocurre, el funcionario llamado Gran Alcalde intercambia oraciones con el consejero ritual del *alférez* de la casa. Al término de esto, y después de la ejecución de una danza, los consejeros rituales bajan los estandartes y los miembros del Ayuntamiento se los llevan a la casa de todos los siguientes *alféreces* en donde se repiten los mismos actos rituales. Al terminar el circuito, todos los estandartes se devuelven a la iglesia.

Por último, en relación a la fiesta llamada *mixa*, practicada en San Pedro Chenalhó tres veces al año –al inicio, mediados y final de cada ciclo anual–, la información que al respecto presento está basada principalmente

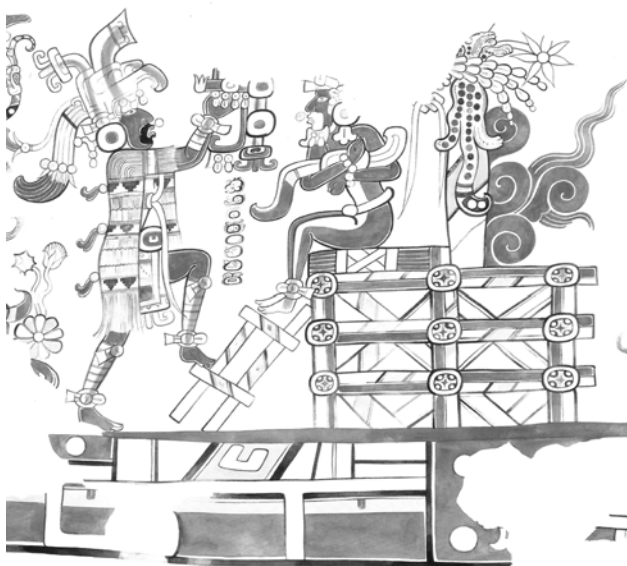


Figura 10. Detalle del Muro oeste de San Bartolo que muestra un templete. Dibujo de Heather Hurts tomado de Saturno, Taube y Stuart, 2005.

en la obra de Calixta Guiteras Holmes (1986: 81-82) y Jacinto Arias (1985: 179-205), este último académico originario de esta comunidad tzotzil.

Esta fiesta consiste principalmente en la visita que se hace a los rasgos del paisaje natural –cuevas, montañas, manantiales, ríos, lagunas, etc.– que son considerados sagrados por la gente con el objeto de pedir –y agradecer– a las divinidades por alimento, salud, y también protección y paz. La primera *mixa* del año, que se ejecuta cada enero, suplica que todas las bondades señaladas estén presentes durante todo el año nuevo. Después de rezar en la iglesia central de la cabecera municipal, los participantes, entre los cuales están las autoridades, realizan una procesión de imágenes alrededor de la plaza del pueblo. Continúan con una visita que llevan a cabo, portando los estandartes sagrados, a los sitios naturales importantes circundantes a la cabecera –el cerro de Santa Cruz al poniente, un río al sur, un manantial al oriente, en cada uno de los cuales se alzan cruces– donde queman incienso y pronuncian oraciones a las divinidades con los fines señalados. Al visitar todos estos sitios, los participantes en realidad encierran el poblado para asegurar su protección. Después de que se devuelven las banderas al templo, termina la fiesta con un festín. Este ceremonial es repetido por los “principales” de cada *kalpul* en los correspondientes sitios sagrados de los parajes.

PARALELOS PREHISPÁNICOS EN LA ICONOGRAFÍA

Se observan importantes correspondencias entre los rituales actuales descritos y las fuentes iconográficas clásicas. En concreto, es de destacar la gran similitud existente entre el ritual actual de ubicar a las nuevas autoridades en altos templetos de palos, como ocurre en Oxchuc, y el acto que llevaban a cabo los nuevos gobernantes de Piedras Negras al sentarse sobre altos andamios según se observa en los monumentos asociados con la expresión *joyaj ti 'ajawlel* (figura 3). De hecho, los templetos de Oxchuc (y de Cancuc y de San Andrés Larrainzar) son bastante semejantes a los hallados en otras imágenes prehispánicas, como en el muro oeste de San Bartolo –el ejemplo más antiguo–, en los grafitis de Tikal y en la vasija K2795 (figuras 4, 10 y 11). Los templetos de San Bartolo aparecen también adornados con hojas y flores como se ve hoy en las comunidades citadas (Taube *et al.*, 2010: 61-66). Incluso del uso de las andas actuales en Oxchuc, Bachajón y Cancuc también se pueden encontrar símiles en monumentos precolombinos, tales como la Estela 21 de Izapa –el caso más antiguo–,

varias vasijas polícromas como K594, K5534, K6317, 7613 y la misma vasija K2795 entre otras, el Dintel 2 del Templo IV de Tikal, el Dintel 2 del Templo I, los grafitis de Tikal una vez más, y los grafitis de Naranjo¹⁵ (figuras 4, 12, 13 y 14a-b y 38).

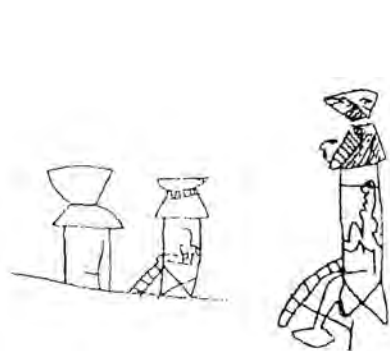


Figura 11. Templetes antiguos en los Grafitis de Tikal. Dibujos tomados de Trik y Kampen, 1983.



Figura 12. Estela 21 de Izapa. Dibujo de Ajax Moreno (Clark y Moreno, 2007: 300).

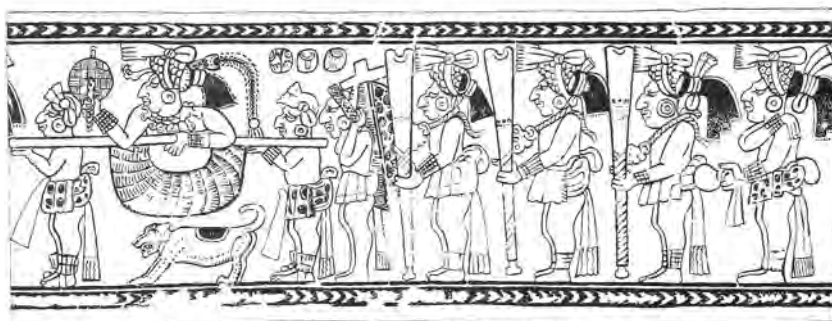


Figura 13. Detalle de la vasija K594. Dibujo tomado de Sharer, 2003: 657.

Esta semejanza hace plausible la subsiguiente idea de que en la antigüedad los nuevos gobernantes de Piedras Negras –y del resto de las ciudades– hayan podido llevar a cabo actos de ascensión análogos a

¹⁵ Véase Stone y Zender, 2011: 98-99.

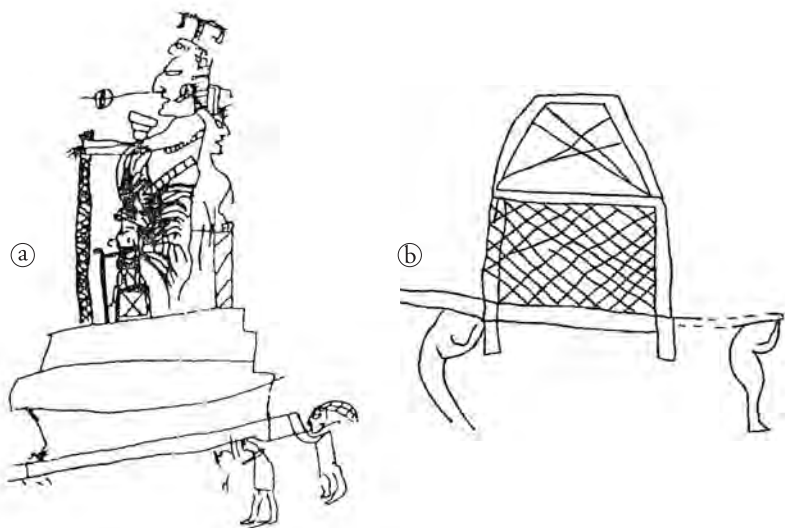


Figura 14. a: Graffiti de Tikal que muestra unas andas. Dibujo tomado de Trik y Kampen 1983. **b:** Graffiti de la Subestructura B-15-2 de Naranjo con la representación de unas andas. Dibujo tomado de Fialko y Ramírez 2011: 31.

aquellos ejecutados por las nuevas autoridades de Oxchuc, incluyendo tanto la ocupación de un alto templete como también la procesión previa, entre otros ritos. La propia vasija K2795 así lo sugiere pues muestra a un gobernante descendiendo de sus andas –en la antigüedad las andas o palanquines eran usados en procesiones tal como señala Martin (1996: 7)– frente a una alta estructura hecha de palos sobre la cual lo espera un prisionero (figura 4). Schele y Miller han propuesto que los cautivos eran entonces bajados para ser sacrificados en calidad de ofrenda ante un nuevo gobernante quien a continuación, como parte final de su ritual de ascensión, subía al alto andamio, tal como se aprecia en la Estela 11 de Piedras Negras, uno de los monumentos que contienen la fórmula glífica en cuestión (Schele y Miller, 1986: 111, 117) (figura 3). En tal contexto, las personas que en la misma vasija K2795 –y en las otras vasijas citadas– acompañan al gobernante en una especie de desfile, así como las andas de las cuales justamente baja el mismo gobernante, apuntan a que, en efecto, en la antigüedad éste realizaba procesiones previas a su subida al templete. Estas procesiones habrían sido referidas, según las inscripciones de los monumentos asociados, usando la raíz *joy*. Las evidencias léxicas

asociadas con los modernos rituales descritos párrafos arriba así lo señalan, tal como veremos a continuación.

LÉXICO RITUAL ACTUAL

Los rituales modernos referidos en líneas anteriores son descritos por los tzeltales y tzoltziles de Oxchuc, Bachajón y Chenalho utilizando términos específicos bastante interesantes.

Uno de esos vocablos, que da luz sobre la expresión clásica que nos atañe, es usado en Oxchuc en referencia a las vueltas dadas en procesión por el nuevo *kapitan* y sus acompañantes alrededor de la explanada adyacente al altar con cruz de la casa ceremonial, antes de subir al templete. El término tzeltal utilizado, según la siguiente expresión registrada por Gómez Ramírez (1988: 154) —y traducida al español por el escritor tzeltal bilingüe e historiador Marceal Méndez Pérez—, se enuncia así:

*Te k'alal xk'ot ta yelawal altare ya **sjoyentayik** chaneb buelta.*¹⁶

Al llegar frente al altar, **la rodean** [la explanada] cuatro veces.

Como se puede ver, es el verbo transitivo *joyentayel* “rodear”, usado en voz activa, proveniente justamente de la raíz *joy* (Slocum y Gerdel, 1999: 59), raíz ya presente en la expresión clásica que nos atañe, el vocablo al que los tzeltales de Oxchuc recurren aquí para indicar el movimiento o desplazamiento concéntrico realizado por la nueva autoridad durante el ritual mencionado. Es éste el significado que en general presenta esta raíz en las lenguas mayas. Para el caso del tzeltal, he aquí algunos ejemplos tomados de diversas comunidades y temporalidades. Bachajón: *joyel* “rodear”, *joyobtayel* “circundar”, *joyetel* “rodeando”, *joyobal* “alrededores” (Slocum y Gerdel, 1999: 59); Copanaguastla: *ghoyinagh* “andar alrededor”, *ghoyoyet* “cercar” (Ara, 1986: 294); Petalcingo: *joylajanel* “dar vuelta” (Marceal Méndez, comunicación personal 2011); Tenejapa: *hoyp'eh* “voltarlo” (Berlin y Kaufman, 1962: 108); Chilón: *joyol* “redondo” (Blanco, 1961: 43).

Con respecto a las otras lenguas mayas, considérense como ejemplos los siguientes casos. Tzotzil: *joyin* “rodear”, *joyet* “caminando en un

¹⁶ Las negritas en ésta y en todas las siguientes citas textuales en el presente libro son mías.

círculo o perímetro chico”, *ta sjoyobtas* “lo hace dar de vueltas”, *joylej* “alrededor”, *joynej ta naklej* “seated in a circle”, *joyíjes* “traer alrededor” (Laughlin, 1988: 214; 2007: 106; Hurley y Ruiz Sánchez, 1978: 68); Ch'ol: *joy* “dar vueltas”, *joy* “rodear”, *joyocña* “rodeando” (Kaufman, 2003: 1525; Aulie y Aulie, 1978: 68; Whittaker y Warkentin, 1965: 160); Tojolabal: *joy* “dar vuelta”, *joyb'a* “sitiar”, *joyb'a* “cercar” (Kaufman, 2003: 1525; Lenkersdorf, 2010: 277); Mocho: *jo:y-i'* “dar vuelta a todo (el pueblo)” (Kaufman, 2003: 1525); Chuj: *hoyan* “rodeado” (Comunidad Lingüística Chuj 2003: 35); y Proto-maya: **joy* “rodear” o “dar vueltas” (Kaufman y Norman, 1984: 122).

Resulta interesante el hecho de que en otras lenguas mayas la raíz que transmite todos estos significados, y otros más, es *xoy*, como se anota a continuación. Chol'ti: *xoii* “hacer posesión” (Morán, en Boot 2004: 27); Ch'orti': *xoyokna'r* “rodear” (Kaufman, 2007: 1308; Comunidad Lingüística Ch'orti', 2001: 113); Chontal: *xoyän* “rodear” (Keller, 1997: 290). También en yucateco y mopan ocurre de la misma manera: *xoy* “visitar las redes, lazos y trampas para coger animales”, *xoytah* “visitar personas, iglesias y altares”, *xoy mak* “encerrar, cercar o sitiarse a los enemigos” (Barrera Vásquez, 1995: 952-953; Comunidad Lingüística Mopan, 2003: 127).

La raíz *joy* es utilizada para describir movimientos rituales semejantes ejecutados en otras fiestas de Oxchuc, como es el caso de la citada procesión de Santo Tomás. La vuelta que en esta fiesta los responsables del ritual deben dar alrededor del atrio de la iglesia del santo para empezar los preparativos, justo un día antes de la procesión, en tzeltal se puede describir de la siguiente manera (Gómez Ramírez, 1988: 132):

Te k'alal xk'otik ta yamak'ul ch'ulna ya yak'ik cheb buelta ta sjoyobal.

Cuando llegan al atrio de la iglesia dan dos vueltas a **su alrededor** [del atrio].¹⁷

En este caso el vocablo que se utiliza es un sustantivo poseído proveniente de la misma raíz. Como ocurre en las otras lenguas mayas, en el tzeltal la raíz *joy* también forma varios tipos de vocablos –sustantivos y adjetivos, además de verbos de distinto carácter– que transmiten la idea general de “rodear”, “dar vuelta”.

A la raíz *joy* se recurre igualmente en el vocabulario tzeltal del carnaval de Bachajón. Aquí resulta bastante interesante el hecho de que el recorrido

¹⁷ Traducción de Méndez Pérez.

que los *kapitan* y los *k'abinal* realizan alrededor del todo el poblado (*xoral*) sea designado con vocablos derivados de la raíz en cuestión. Becquelin-Monod y Breton lo explican de la siguiente manera:

La palabra *joy*, empleada en los *pat'o'tan*, que se traduce por “circular” en los léxicos, y que se aplica al *xoral*, describe una situación de recorrido por las cuatro esquinas. Al explicar la palabra *xoral*, dicen los actores que se define como cuatro lugares de “estación”. Entonces el *xoral* es concebido más cuadrangular que redondo dentro del pensamiento indígena, y parece coincidir con una visión pre-cristiana de la construcción del mundo (1979: 228).

Como ejemplo, tal uso de la raíz se muestra con claridad en la siguiente expresión, alusiva precisamente al recorrido de los *kapitan* y los *k'abinal* por el *xoral*, recuperada también por Monod-Becquelin y Breton (2003: 346):

Ya joyp'in santas esquinas.

Doy vuelta a las santas esquinas.

En esta expresión se utiliza el verbo intransitivo *joyp'in* “girar” toda vez que son justamente giros los que realizan los participantes al darle vuelta a las esquinas del espacio cuadrangular del *xoral* durante el recorrido (Marceal Méndez Pérez, comunicación personal 2014). Por ello la expresión es traducida como “doy vuelta a las santas esquinas”. En un sentido más amplio, la traducción “recorremos las santas esquinas”, dada por Monod-Becquelin y Breton (2003: 346), también es correcta.

Para describir el mismo tipo de movimiento ritual alrededor de un pueblo también en Oxchuc se usa la raíz *joy*, en este caso durante la procesión de Santo Tomás cuando la imagen de este santo es llevada por los *ch'uy k'aal* a través de las cruces (de ambos calpules) que rodean el centro del poblado. Es de nuevo, el siguiente sustantivo poseído, uno de los vocablos derivados de la raíz en cuestión usados en relación con este ritual (Gómez Ramírez, 1988: 134, 137):

Ya xbajtik ta sjoyobal kurusetik
Van a **su alrededor** de las cruces

Ha' hich ya xlaj sbeentesbelik ta sjoyobal kurusetik yu'un te kalpuletik
Así es como terminan de hacerlo caminar [a santo Tomás] a **su alrededor** de las cruces de los calpules.

Cabe destacar que los tzeltales de Oxchuc interpretan esta procesión a través de la totalidad de las cruces como un recorrido por los “cuatro puntos cardinales del pueblo” (Gómez Ramírez, 1988: 137), de la misma manera como es conceptualizado este movimiento en Bachajón.

Palabras y expresiones similares usadas para referirse a rituales análogos de circunvalación encontramos registrados en otras poblaciones mayas, como es el caso de la vecina comunidad tzotzil de Chenalhó. En este lugar, la procesión que los participantes de la citada *mixa* realizan a través de los sitios sagrados circundantes al poblado es descrita con la forma verbal transitiva *ta sjoyibta* “rodearlo” (Hurley y Ruíz Sánchez, 1978: 144) usándola como se observa en el siguiente ejemplo (Arias, 1985: 186-187):

Me ilaj yo'nik sjoyibtael ti lume, me icha'sutik ti ta muk'ta ch'ulna

Cuando terminaron de **rodear** el pueblo, regresaron a la iglesia.¹⁸

También los tzeltales de Cancuc utilizan la raíz verbal *joy* para referirse al recorrido que, según Elios Figuerola (2010: 304-311), realizan los mayordomos a través del *xoral* o vereda por donde transitan cargando a sus santos en determinadas fiestas alrededor del pueblo. El verbo en particular es *sjoylejal* “dar vuelta” y cuando se refiere a este tipo de procesiones se integra en expresiones como *sjoylejal te lume* “dar vuelta al pueblo”, *sjoylejal ch'ul lum* “girar por el sagrado pueblo”, “dar la vuelta por el sagrado pueblo”, y *sjoylejal ch'ul k'inal* “girar por el municipio”, “dar vuelta por el municipio” (Figuerola Pujol, 2010: 304-311).

Todas estas referencias dejan bastante claro que, entre los actuales indígenas mayas, son los rituales de movimiento concéntrico, incluidos por supuesto los desplazamientos tan característicos de las procesiones donde participan las nuevas autoridades religiosas de las comunidades, como es el caso de los *kapitan* de los carnavales de Oxchuc y Bachajón, los que están íntimamente vinculados, en el plano lingüístico, con la semántica portada por la raíz *joy* con sus acepciones generales de “dar vuelta”. Este es el único momento ritual detectado en el cual se utiliza la raíz en cuestión en contextos de ingreso de nuevas autoridades; nunca aparece relacionada con un “cercar en andamio” ni menos aún con un “rodear la cabeza” –en relación a alguna cinta sagrada– o “atar” a alguien “al gobierno”.

¹⁸ Traducción del historiador y lingüista Miguel Silvano Jiménez.

2. LA FÓRMULA JOYAJ TI 'AJAWLEL Y LA CEREMONIA DE ASCENSIÓN MAYA CLÁSICA

Si la reconstrucción preliminar que he hecho de la ceremonia clásica de ascenso al poder a partir de los paralelos iconográficos existentes y los ritos de carnaval citados es correcta y si, por lo tanto, los contextos rituales en los que aparece la raíz *joy* resultan ser semejantes, tanto el antiguo como el moderno, entonces el verbo presente en la frase clásica *joyaj ti 'ajawlel* debió ser usado, como se hace en el tzeltal y tzotzil actuales de Oxchuc, Bachajón y Chenalhó, con su sentido de “dar vuelta” o, siendo más exactos, “hacer procesión dando vueltas”. Para confirmarlo, una revisión adicional de las particularidades morfológicas de la forma verbal expresada en el glifo y de su relación sintáctica con el resto de los elementos de la fórmula de ascensión en cuestión resulta aquí necesaria.

LA FORMA VERBAL JOYAJ

Como ya se ha señalado, el verbo con el que abre la fórmula de ascenso en cuestión se transmitía en las inscripciones con el deletreo **JOY[ja]** –también deletreado como **jo-JOY[ja]** y **JOY[jo]-ja**–. Tal estructura glífica aparece empleada para representar la raíz *joy* en una forma verbal que hace uso del sufijo temático *-aj*. Se trata de una acción que está asociada con un gobernante que actúa en calidad del sujeto de la oración que da forma a nuestra fórmula de ascenso al trono.

Los autores comúnmente explican esta estructura glífica señalando que en este caso la raíz *joy* se encontraría dando lugar a un verbo transitivo flexionado en voz pasiva pues en este contexto



Figura 15. Estela 4 de Copan (lado oeste). Dibujo de Linda Schele tomado de *The Linda Schele's Drawings Collection*: <http://research.famsi.org> © 2000 David Schele.

–verbo que inicia cláusula– y posición –final del bloque glífico– el silabograma **ja** (T₆₈₃ o T₁₈₁) estaría transmitiendo la consonante /j/ del sufijo temático –*aj* que evidencia la intransitividad derivada que resulta de la pasivización de un verbo transitivo de tipo CVC ocurrida al agregar un infijo –*h*– después de la vocal de la raíz (Lacadena, 2004: 172-179; Robertson, 2010: 15-16). El infijo, cabe aclarar, no era escrito por los escribas mayas, por lo que, si pasamos a la transcripción de nuestro deletreo **JOY[ja]**, ésta incluiría la reconstrucción del infijo adquiriendo la forma *jo[h]yaj* (*jo-h-y-aj-Ø*) (rodear[PAS]-TEM-3SA) (Gronemeyer y MacLeod, 2010: 25).

Este proceso morfológico realmente se da y funciona en determinados contextos glíficos como veremos más adelante. Sin embargo, en su relación sintáctica con el sujeto relacionado con nuestra expresión de ascenso, que en este caso es el gobernante, la voz pasiva del verbo *joy* se muestra ajena, e incluso forzada, pues la traducción de la oración que en realidad resulta: “es rodeado (el gobernante X)”, no corresponde con práctica cultural alguna registrada entre los mayas ni con el patrón ritual y léxico observado etnográficamente en el capítulo anterior.

Por su contexto y los paralelos etnográficos previamente descritos resulta más plausible, siguiendo a Lacadena (2010: 50-51), que la estructura se deba a que aquí la raíz *joy* se encuentra originando un verbo intransitivo derivado. Como se sabe, en tales estructuras glíficas verbales el silabograma **ja** sirve para transmitir el sufijo temático homófono –*aj* que se agrega a raíces nominales para crear la forma verbal intransitiva mencionada, tal como se observa en los distintos casos encontrados en las inscripciones **'AK'OT-ja** *'ahk'otaj* “bailar”, procedente de *'ahk'ot* **'AK'OT** “baile”, por ejemplo, en Laca-

dena 2010: 50-51). En el caso de la raíz *joy*, ésta justo corresponde a aquellas raíces que, según Otto Schumann, pueden dar lugar, usando los sufijos correspondientes, tanto a verbos como también a nominales (2007: 86, 139). Así lo evidencian los nombres que aparecen conformados por dicha raíz en los diferentes diccionarios mayas. Cabe precisar ahora que, a diferencia de Lacadena, quien asocia la raíz nominal *joy* con el significado de “debut” como hemos visto, es mejor considerar que, en realidad, ésta corresponde a las nominales que encontramos en los materiales léxico-etnográficos citados, es decir, “vuelta”, “circuito”, “rodeo”, “círculo” y “procesión”, entre otras, y a verbos como el ya mencionado “dar vuelta” (Kaufman, 2003: 1525; Aulie y Aulie, 1978: 68; Whittaker y Warkentin, 1965: 160; Lenkersdorf, 2010: 277). Considérense por ejemplo los siguientes casos: Tojolabal: *joy* “vuelta”, *joy* “rodeo”, *joye* “pedazo de tierra cercado por todos lados” (Kaufman, 2003: 1525; Lenkersdorf, 2010: 277); Tzotzil: *joyijel* “vuelta”, “giro”, *joyleb* “el circuito”, *joyijel* “procesion” (Laughlin, 1988: 214; 2007: 106; Hurley y Ruiz Sánchez, 1978: 68; De la Torre López, 2001: 44-47). En ch'orti', yucateco y mopan la raíz que transmite todos estos significados es *xoy*, como se anota a continuación. Ch'orti': *xoy* “anything round or circular”, *xoyoyoj* “círculo” (Wisdom, 1950: 652-653; Kaufman, 2007: 1308; Comunidad Lingüística Ch'orti', 2001: 113); Yucateco y Mopán: *xoy* “cosa que va dando vueltas o rodeando” (Barrera Vásquez, 1995: 952-953; Comunidad Lingüística Mopán, 2003: 127). Por ello, a partir de estas consideraciones la estructura glífica en cuestión puede ser analizada y traducida como sigue:

JOY[ja]

joyaj

joy-aj-Ø

vuelta/circuito-TEM-3SA

“da vuelta”, “circula”, “hace procesión (dando vueltas)”.

Esta forma verbal intransitiva sí funciona al vincularse con el sujeto de la expresión de ascenso pues, al ser traducida, esta última cobra el sentido de “da vuelta/circula/hace procesión (el gobernante X)”, acción que encuentra su equivalente en el material etnográfico que hemos destacado párrafos arriba. En las siguientes líneas daremos mayores argumentos en favor de esta lectura.

Como evidencia de que la forma verbal clásica *joyaj* en contextos de entronización tiene el sentido intransitivo de “dar vuelta”, tendríamos el

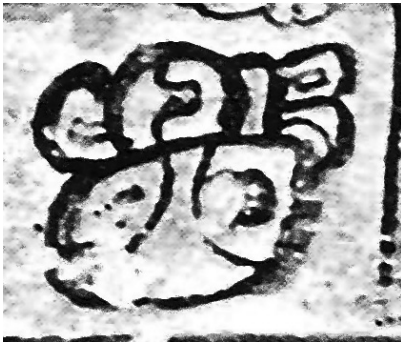


Figura 16. Detalle de la página 60a del *Códice Dresden*. Tomado de Lee, 1985.

caso del texto de la Estela 4 de Copan (lado oeste) (figura 15). Esta se localiza, junto con otras más, en la Plaza Principal de este sitio arqueológico. En dos de los pasajes de la estela, que utilizan lo que al parecer es una variante gráfica del glifo T₆₈₄ **JOY** parecida a la mostrada en la página 60a del Códice Dresden (figura 16), y que narran la ascensión al poder del antiguo señor Kihnich Yajaw Hun y la recreación que de esto hace el gobernante tardío Waxaklahun

Ubah K'awil (Reents-Budet 2010: 51), se especifica (posiciones B₃ y B₅) que estos personajes en las fechas 8.6.0.0.0 10 Ajaw 13 Ch'en (18 de diciembre del 159 d.C.) y 9.14.15.0.0 11 Ajaw 18 Sak (17 de septiembre del 726 d.C.) realizaron, como parte de los eventos de ascensión señalados, determinado ritual descrito en B₅ de la siguiente manera:

?-JOY?-ja CHAN-TE'-CHAN-na
joyaj chan te' chan

La frase *chan te' chan*, que significa “cuatro árboles del cielo”, es semejante a aquella pronunciada en el actual yucateco como *kan tiits' ka'an* “cuatro ángulos del cielo”, misma que es usada para referirse a los rumbos cardinales que conforman el mundo (Gabriel, 2013: 305). Por lo tanto, la forma verbal *joyaj* en la oración de la Estela 4 de Copan, si la identificación del glifo **JOY** es correcta, supone una acción de movimiento relacionada con esos puntos espaciales, es decir, los cuatro árboles cardinales del cielo. Al respecto, recuérdese que son también cuatro las *santas esquinas* del pueblo, y por ende del mundo, las que en Bachajón son recorridas en un movimiento concéntrico designado en tzeltal con la raíz *joy*. El pasaje del texto de la Estela 4 de Copán puede ser traducido, por lo tanto, como “Da vuelta en los cuatro árboles del cielo (el gobernante Waxaklahun Ubah K'awil)”,¹⁹

¹⁹ Considerando el nivel de desarrollo de la mayística, por el momento prefiero aplicar la “traducción semántica” (Newmark, 1981: 39) o “extranjerización” (Schleiermacher, 1996: 137; Davies, 2003: 69) a través del procedimiento de doblete, triplete, etc. manejado por Lucía Molina Martínez (2001) y Menghuan Ku (2006).

a semejanza de las expresiones usadas en Bachajón. Este caso permite entonces afirmar que la forma verbal *joyaj* era efectivamente usada con su acepción intransitiva de “dar vuelta”.

Cabe señalar que en la posición B₃ de la misma inscripción este verbo “dar vuelta” es expresado a través de la forma **JOY?-ji-ya** *joyjiy*²⁰ (*joy-[a]j-Ø-ijiy*). En este caso la serie **ji-ya** corresponde al elemento *-ijiy*, el cual, de acuerdo con Robert Wald (2004: 232), es un défctico enclítico temporal que sirve para ubicar la acción de determinado verbo en el pasado distante con respecto a otro más reciente en el discurso general. De acuerdo con esto, la frase en cuestión **?-JOY?-ji-ya CHAN-TE'-CHAN-na** *joyjiy chan te' chan* se traduciría como “Dio vuelta a los cuatro árboles del cielo”. El uso de esta forma verbal es coherente dentro del discurso histórico del texto glífico ya que la acción a la que se refiere fue ejecutada por K'ihnich Yajaw Hun casi siete siglos antes de que la recreara Waxaklahun Ubah K'awil.

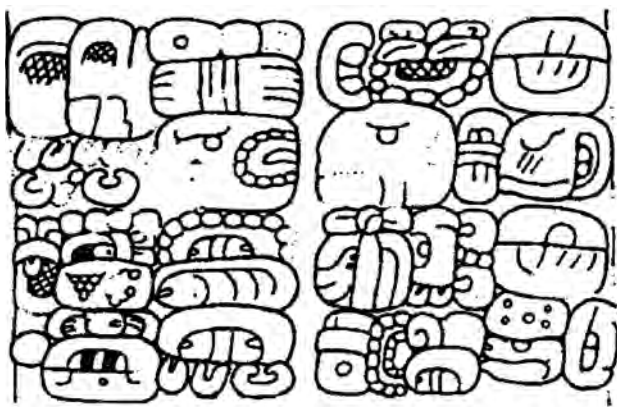


Figura 17. Detalle del Altar F' de Copan. Dibujo de Barbara Fash tomado de Gronemeyer y MacLeod, 2010: 33.

²⁰ Es necesario precisar que debido a que en este momento aún se está discutiendo la manera cómo afecta, o no, la disarmonía vocálica en la morfología de los términos jeroglíficos mayas (Houston *et al.*, 1998 y 2004; Robertson *et al.*, 2007; Lacadena y Wichmann, 2004 y s.f.; Kaufmann y Justeson, 2003; Kaufmann, 2007, citado en Tanaka, 2008; Mora-Marín, 2003, 2004 y 2010; Erik Boot, 2004 y 2009; Tanaka, 2008; Carrasco, Wald y Hull, 2004; Kettunen, 2009, citado en Kettunen y Helmke, 2011: nota 28), en esta ocasión he optado por dar una transcripción amplia siguiendo a Peter Mathews y Péter Bíró (2006) excluyendo reconstrucciones de vocales complejas en las raíces. Véase también Kelly, 1962: 311; Knórozov, s.f.a.

Otra evidencia acerca del uso antiguo de la forma verbal *joyaj* en su sentido intransitivo de “circular” o “hacer procesión” se encuentra en un pasaje inscrito en el Altar F' de Copan (figura 17). Ahí se narra acerca de determinado ritual realizado en un sitio sagrado –*k'uhnal*, literalmente “lugar divino”– y en el cual interviene una divinidad –o su ídolo, con más seguridad– cuyo nombre ha sido leído por Barbara MacLeod como *Ihbin* (Wald, 2004: 241-242; MacLeod, 2004: 309-309). El evento en general es desarrollado en presencia del gobernante de Copán Yax Pabsaj Chan Yopat. La transliteración y transcripción del pasaje, hecha por los autores mencionados, tiene el siguiente semblante:

[jo]JOY-ji-ji-ya ti-K'UH-NAL-li 'i-bi-na
joyjijiy ti k'uhnal 'ihbin

En este caso, considerando la naturaleza intransitiva de la acción que estamos argumentando, y tomando por contexto a *Ihbin* como el sujeto de la oración, la traducción del pasaje sería: “Dio vuelta donde el sitio sagrado/templo (el ídolo) *Ihbin*”, “Hizo procesión (dando vueltas) donde el sitio sagrado/templo (el ídolo) *Ihbin*”. Recuérdese cómo también en el ritual *mixa* realizado actualmente en Chenalhó las imágenes de los santos de la comunidad dan vuelta alrededor de la plaza del pueblo frente a la iglesia (Guiteras Holmes, 1986: 81-82; Arias 1985: 179-205). En la forma verbal usada en la inscripción en cuestión el elemento –*jijiy* es también un deíctico enclítico de pasado (Wald, 2004: 241-242; Gronemeyer y MacLeod, 2010: 33). Wald (2004: 241-242) y MacLeod (2004: 309-309) consideran que la forma verbal es de naturaleza transitiva pasiva –tal como consideran que



Figura 18a. Escena de la página 60a del *Códice Dresden*. Tomado de Lee, 1985.

ocurre en la expresión de ascenso–, sin embargo, en tal caso la relación entre la acción verbal y el sujeto de la oración de nuevo resulta forzada y ajena al patrón ritual y léxico registrado en las etnografías.

En vista de todo lo anterior, tenemos entonces que la raíz *joy* viene a denotar, en efecto, la realización de un movimiento, circular o no, en torno a algo. Derivado de ello, la construcción *joyaj*, en la expresión clásica de ascensión que

estamos estudiando, corresponde a la forma verbal intransitiva derivada “circula”, “hace procesión”, y no a la acción de “encerrar”. Justo en el sentido de “circular” y “hacer procesión” es cómo opera coherentemente esta forma verbal intransitiva con el complemento *'ajawlel*. Pero antes de pasar al



Figura 18b. Detalle de la página 67a del *Códice Dresden*. Tomado de http://www.famsi.org/spanish/research/graz/dresdensis/img_page67.html

análisis de este último concepto, es necesario comentar brevemente otras formas derivadas de la misma raíz *joy* que suelen encontrarse en otros contextos glíficos fuera de la expresión de ascenso al trono.

Existen casos donde es posible, en efecto, encontrar la forma verbal transitiva pasiva *johyaj*. En la imagen de la página 60a del *Códice Dresden* vemos un venado asediado por dos guerreros. Al lado del animal encontramos el compuesto **JOY[ja]**, mismo que, en vista del contexto, debe leerse *johyaj* “Es rodeado (para cazarlo)” (figura 18a). En el tzeltal actual de Tenejapa, a la pregunta de un cazador *¿bit'il yaj tsaktik?* “¿Cómo lo vamos a atrapar (al animal)?” se puede responder *ya joytik* “(Lo) rodeamos” (Ramón Sántiz Méndez, comunicación personal 2012). En otro pasaje del mismo código, en la página 67a, aparece el dios K'awil en miniatura rodeado (pero *no* envuelto) por una cuerda y sostenido y transportado por el dios Chahk; sobre ellos está inscrito un texto glífico que especifica que **JOY-ja K'AWIL** *johyaj k'awil* “Es rodeado K'awil” (figura 18b). Aquí el sentido de la frase evidentemente está relacionado con la acción de rodear objetos con una cuerda para poder sostenerlos y de esta manera transportarlos, tal como se puede ver actualmente en la práctica indígena cotidiana.

En un pasaje más del mismo manuscrito, en la página 23b, encontramos a la Diosa I presentando una ofrenda de

pescado en un plato. A su lado aparecen varias cláusulas glíficas donde se señala que el pescado y otros objetos son regalos que esta diosa ofrece a otras deidades. Estas últimas son señaladas en las cláusulas como los sujetos del verbo **JOY-ja**. Este es un contexto más complejo que los anteriores. Considerando que en ch'orti', ch'ol y yucateco las acepciones de la raíz *joy* se transmiten a través de la raíz *xoy* (véase página 43), y que en la última lengua citada el verbo “visitar personas, iglesias y altares” se expresa también con la citada raíz *xoy* (Barrera Vásquez, 1995: 952-953), es posible que en el caso que nos concierne el compuesto **JOY-ja** corresponda, en su forma transitiva pasiva, a la acción de “visitar” originando al final la oración “Es visitado (el dios “X””. Las divinidades serían visitadas por la diosa para llevarles su ofrenda.



Figura 19. Detalle de la página 91a del *Códice Madrid*. Tomado de Lee, 1985.

En otros textos jeroglíficos están atestigüadas también nominales derivadas de la misma raíz *joy*. Los nombres se pueden identificar por la presencia del ergativo *u-* antecediéndolos y el sufijo *-aj* en este caso como nominalizador (*joyaj*) (véase Grone-meyer y MacLeod, 2010: 25). También se les puede identificar por aparecer anteceditos de adjetivos. Como ejemplos tenemos los siguientes. En la página 91a del *Códice Madrid* encontramos la frase '**u-JOY[ja]** **'u-le-'e ku-tzu** *'ujoyaj 'ule' kutz* al lado de la imagen de un pavo que ha caído en una trampa de lazo (Figura 19). Considerando, de nuevo, que en yucateco la raíz *xoy* también transmite la idea de “visitar las redes, lazos y trampas para coger animales” (Barrera Vásquez, 1995: 952-953), la nominal expresada aquí por '**u-JOY[ja]** debe ser “su visita” traduciendo la oración completa como “(Es) la visita del lazo del pavo” en el sentido de “Revisar el estado de los

lazos de las trampas para los pavos”. En virtud del verbo usado, esta revisión debió implicar un movimiento concéntrico a través de varias trampas dispuestas de manera que rodearan a las presas. De hecho Linda Schele y Jeffrey Miller (1983: 75) señalan que todas las diez escenas relacionadas

que aparecen de la página 91a hasta la 93a de este *Códice Madrid*, casi en su totalidad con presencia del compuesto **JOY[ja]**, tratan de diversas trampas y animales variados.

Otro caso donde aparece *joyaj* como nominal, en este caso con el significado de “procesión”, lo encontramos en el texto de la vasija K1454. En la escena adjunta vemos a un gobernante siendo vestido por sus auxiliares para ejecutar una danza según la referencia *ti'abh'ot* (**ti-'AK'OT**) “en la danza” que da el propio texto. Considerando la práctica descrita por Gómez Ramírez (1988: 105-155) de vestir de manera especial a los nuevos

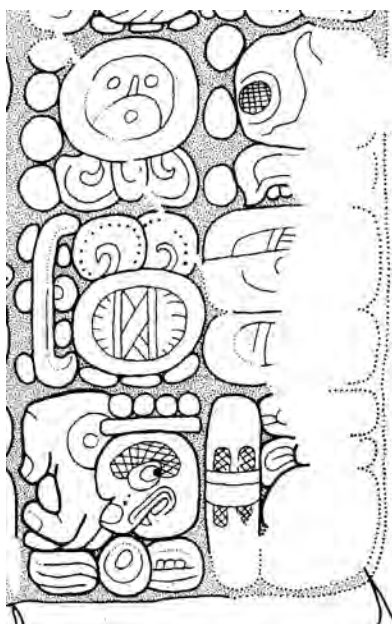


Figura 20. Detalle del Monumento 6 de Tortuguero. Dibujo de Sven Gronemeyer tomado de Gronemeyer y MacLeod 2010: 2.

célebre Monumento 6 de Tortuguero. Aquí, en la posición P₅, se localiza la construcción **ta-CHAK-JOY[ja?]** *ta chak joyaj* que significa “En la gran procesión” (Gronemeyer y MacLeod 2010: 18-59) (figura 20).

La raíz *joy* también podía dar lugar a adjetivos atributivos. El caso que manejaré aquí como ejemplo es el término *joyel*, mismo que encon-

kapitan de Oxchuk antes de que salgan éstos a las procesiones, y tomando en cuenta también que las nominales *tzotziles joyijel* y *joyleb* significan “procesión” y “ruta ceremonial” respectivamente (Laughlin, 1988: 214; 1975: 159; 2007: 106), el texto de la vasija en cuestión **'u-BAH-ti-JOY[ja]-ti-'AK'OT** *'ubah ti joyaj ti'abh'ot* debe entonces decir “(Es) su imagen en la procesión, en la danza”. La imagen muestra justamente el momento previo a la procesión cuando el gobernante se está vistiendo. Un caso similar se encuentra en la vasija K1463 donde también se muestra a un gobernante siendo vestido por sus auxiliares acompañado de nuevo de la inscripción **'u-BAH-ti-JOY[ja]** “(Es) su imagen en la procesión”. Por último, un ejemplo más del uso de la forma *joyaj* en el sentido del nombre “procesión” puede aparecer en el

tramos en la inscripción del Dintel 26 de Yaxchilan. El texto reza '**u-BAH ti-jo-JOY-ye-la ti-xi-ki-ba-le** [...] '**ITZAMNAJ-BALAM** *'ubah ti joyel ti xikbale[l] [...]* *'itzamnaj bahlam* y está acompañado de una escena donde vemos al gobernante de Yaxchilán Itzamnaj Bahlam III siendo vestido por su esposa K'abal Xok (figura 21). El término que nos incumbe está conformado por la raíz *joy* seguida del sufijo *-el*. Este último forma parte de los sufijos atributivos del grupo *-Vl* que se agregan a las raíces nominales justo para precisar cualidades (Houston, Roberston y Stuart, 2001: 35-36). Por otro lado, de acuerdo con Gronemeyer y MacLeod (2010: 30), el término *xikbalel* (**xi-ki-ba-le**) está aquí correspondiendo a la nominal “camisa”. Cabe destacar que en el Dintel 3 de Yaxchilan este mismo nombre aparece calificado por el atributivo **SAK sak** “blanca (camisa)”. Ante esta evidencia nuestro término *joyel* viene a ser en efecto un adjetivo con el significado de “procesional”, “para procesión”. La frase completa se entendería entonces como “(Esta es) su imagen en la camisa para procesiones de [...] Itzamnaj Bahlam” o, parafraseándola, “(Esta es) la imagen de Itzamnaj Bahlam con su camisa procesional”. Con respecto a la imagen que acompaña a la inscripción, recuérdese una vez más cómo en Oxchuc los *kapitan* se visten de manera especial antes de salir a las procesiones (Gómez Ramírez, 1988: 105-155).



Figura 21. Dintel 26 de Yaxchilan. Dibujo de Ian Graham (1977: 57).

Como se puede observar, en las inscripciones mayas la raíz *joy* puede originar tanto verbos transitivos (pasivos) como intransitivos, además de sustantivos y adjetivos atributivos. Todos estos vocablos se muestran resumidos en la tabla contenida en el Apéndice del presente trabajo.

En el caso de la fórmula de ascensión, la forma verbal, como ya lo he discutido, corresponde *no* a un transitivo pasivo, sino a un intransitivo, en este caso el verbo “dar vuelta”, que opera sintácticamente bien con el complemento *ti 'ajawlel*. Para verificar esta operatividad es necesario previamente discutir el significado de este último concepto.

EL CONCEPTO 'AJAWLEL

El término *'ajawlel* ha sido uno de los más discutidos en la literatura epigráfica.²¹ Se trata de un sustantivo derivado que resulta de agregar el sufijo *-lel* a la raíz *'ajaw* “señor”. En las inscripciones esto se transmite a través del deletreo **'AJAW-le-le**. Cabe señalar que en algunos monumentos, en los mismos contextos glíficos, el sustantivo derivado presenta el sufijo *-il* en lugar del anterior formando de esta manera el término *'ajawil* (**'AJAW-li**). Alfonso Lacadena y Soren Wichmann (2002) destacan que de las dos formas *'ajawlel* es la más difundida aunque también la más tardía. Por su parte Stephen Houston, John Robertson y David Stuart (2001: 22-23) consideran que hay determinada distinción semántica entre las dos formas en dependencia del sufijo usado: *'ajawil* significaría “*kingness*” mientras que *'ajawlel* “*kingship*”; según los mismos autores aquí el sufijo *-lel* se formaría agregando el sufijo “institucional” *-el* al sufijo abstractivo *-l-* para precisar el significado. Péter Bíró (2011), reconoce las diferencias morfológicas entre las dos formas nominales pero, debido a la semejanza que presentan en su uso contextual en las inscripciones, no distingue diferencias semánticas. En el mismo sentido, Lacadena y Wichmann argumentan que las diferencias morfológicas entre ambas se deben a que cada variante corresponde a un dialecto distinto: *'ajawil* en el ch'olano oriental y *'ajawlel* en el ch'olano occidental, pero en ambos casos la palabra tendría el mismo significado.²²

A partir de un estudio de las fuentes coloniales tempranas, Alfonso Lacadena y Andrés Ciudad Ruiz (1998) (Ciudad Ruiz y Lacadena 2001)

²¹ Véase Lacadena y Ciudad Ruiz, 1998; 2001; Houston, Robertson y Stuart, 2001; Lacadena y Wichmann, 2002; Wichmann, 2006; Helmke, Kettunen y Guenter, 2006.

²² Véase Wichmann, 2006.

argumentan que el sentido de los términos corresponde a la idea de “reino” en el sentido de territorio (espacio). En yucateco colonial, por ejemplo, la palabra *'ajawliil*—variante yucateca de la cholana *'ajawlel*— tiene los significados asociados de “reino”, “imperio”, “señorío” (Martínez Hernández, 1930: 72; Swadesh, Álvarez y Bastarrachea, 1992: 34; Álvarez, 1998: 53, 54). Un dato que soportaría la interpretación de Lacadena y Ciudad Ruiz lo encontramos en la *Carta de diez caciques a su majestad el rey don Felipe II*:

[...] *laitah-oklal cech Ahtepale bailcun a túmutic ychil a u abhaulilob yahbe-beçahulob caútzac a tichkákticob yetel u çaçcunicob yetel u cambeçicob himac mabal yohélmaobe, bacix nachacob yetel pikánacoom yan ti yahaulil Castillatilobe, ca ánatma tanólalil tamem cech Ahtépale, baihi náçanacob yane, [...]*

[...] y para proveer siempre Vuestra Magestad [*sic.*] en sus reinos, de ministros suficientes para que alumbren, ilustren y enseñen a quienes nada saben y aunque [estamos] lejos y apartados de esos reinos de Castilla, que tiene cuidado Vuestra Magestad, como si cerca estuviésemos, [...] (Martínez Hernández, 1930: 59)

Sin embargo, para Stephen Houston (2000) y colegas (Houston *et al* 2003) los términos para “reino” siguen siendo esquivos en la escritura maya del periodo clásico. Bíró (2011: 52) incluso nota que en las inscripciones clásicas los términos en cuestión nunca aparecen con alguno de los verbos de movimiento conocidos o nunca están asociados a eventos de conquista ni con topónimos, por lo que es poco probable que se refieran a reinos como territorios, con lo que coincide. Él propone como opción que los términos en cuestión se pueden entender en realidad en el sentido de “[...] *a descent of lines of ajaw into which somebody can insert him/herself. Although it refers to the 'kingdom', it does not refer to its territorial entity but to its descent line*” (Bíró, 2007a: 97; 2007b: 119; 2011: 50-52, 67).

Recientemente Ana Luisa Izquierdo y Guillermo Bernal, basados en materiales de Palenque, han argumentado la existencia de *'ajaw* “menores” que encabezaban los linajes subordinados al linaje real y que, en un sistema heterárquico, en cohesión soportaban al gobernante *k'uhul 'ajaw* en lo económico y en lo político. En este contexto, el término *'ajawlel*, de acuerdo con los autores, se traduciría como “señorío” pero no en referencia a un territorio sino a un sistema en el que el gobernante [...] *regía sobre una serie de dignatarios de rango ajaw-oob'* (2011: 180-181). En una versión más precisa de la definición, Guillermo Bernal, Martha Cuevas y Mercedes de la Garza (2012: 12) señalan que el *'ajawlel* se referiría al “[...]”

complejo cúmulo de vínculos personales e institucionales que daban orden, estructura y movilidad a la sociedad maya clásica".

Yo prefiero la propuesta dada por Peter Mathews y John Justeson (1984: 228) acerca de que, a partir de su morfología, el término *'ajawlel* (y también *'ajawib*) significa en realidad "autoridad" en el sentido de "cargo". Al respecto, cabe destacar que, de acuerdo con Ortwin Smailus, en el chontal colonial el sufijo partitivo *-il* agregado a nominales otorga a estas últimas un significado de generalización o abstracción, dependiendo del contexto. Cuando al sufijo partitivo *-il* se le añadía a su vez el sufijo abstractivo *-el*, el primero adopta la forma *-l-* y juntos conforman el sufijo *-lel*, con el cual se acentúa la abstracción de la nominal (Smailus 1975: 206-207). Es el caso justamente de la palabra *'ajawlel*, la cual, en el siguiente pasaje tomado de los *Papeles de Paxbolom Maldonado*, adopta el significado de "principal" o "gobernante" como un cargo:

[...] *cab-i u-yithoc-bel paxbolonacha ahua a-ca-than-i-hi cab-i-(ix-me abi u-mol(?)-bel u-ba-ob cab-l-el abau-l-el-ba-ob* [...]

Llamaron al rey Paxbolonacha, al que ya nombré. Entonces se reunieron **los principales** de los pueblos, [...] (Smailus, 1975: 48; Scholes y Roys, 1996: 331-332)

En el *Chilam Balam de Chumayel* también encontramos el mismo uso y significado del término *'ajawlel* ("gobernante") en su variante yucateca *'ajawlik*:

[...] *ua yohelob uchic u talelob u uinicilob yabaulilob*, [...] (Roys, 1967: 25)
 [...] whether they know of the coming of the men and **rulers** [...] (Roys, 1923: 476)

Interesante es el hecho de que, de acuerdo con el historiador y hablante tzeltal Marceal Méndez (comunicación personal 2013), la palabra tzeltal *ajwalil*, que se compone del sustantivo *ajwal* "señor" más el sufijo abstractivo *-il*, tiene actualmente los significados de "autoridad" ("funcionario") e incluso "gobernador".²³

Aún más interesante es el patrón encontrado por Marc Zender (2004: 155-159) en el yucateco colonial que muestra claramente cómo en expresiones relacionadas con la toma de cargos las palabras que denotan esas funciones adoptan sin falta el sufijo abstractivo *-il*. Considérese como

²³ Véase también Slocum *et al.*, 1999: 5.

ejemplo la frase yucateca *vacunah ti **alcaldeil**, ti **padreil*** que significa “hacer a uno alcalde, fraile”. Aquí el verbo *vacun* significa “poner en pie alguna cosa” –en el sentido de “elegir”–, mientras que *vacunan* se refiere a todo aquel hombre que está “puesto o apercebido para alguna obra o está proveído [sic.] o elegido para algún oficio cargo o dignidad” (Martínez Hernández, 1930: 885, 886). El mismo patrón está presente, como también lo ha notado Zender, en inscripciones clásicas que se refieren a la toma de cargos sacerdotales. Justo en combinación con las fórmulas de ascenso *k'al hunal tu bah ti*, que significa “fija la banda blanca en su cabeza como...”, y *chumwan ti*, que se traduce como “se sienta como...”, los términos correspondientes a los cargos *ajk'uhun*, *ti' sak hun* y *yajaw k'abk'*, entre otros, adoptan respectivamente el aspecto *ajk'uhun-il* (Monumento 183 de Toniná), *ti' sak hun-il* (Incensario de Palenque) y *yajaw k'abk'-il* (Incensario de Palenque), al agregárseles el sufijo *-il* (Zender, 2004: 154).

Así, en vista de que, de manera semejante al patrón yucateco, en la citada fórmula clásica de ascensión *chumwan ti 'ajawlel / chumlaj ta 'ajawlel* (**CHUM-wa-ni ti 'AJAW-le / CHUM-la-ja ta 'AJAW-le**) se usa el término *'ajawlel*, el cual también aparece modificado por el sufijo abstractivo *-lel*, entonces se puede considerar que este concepto se debe entender en el sentido de “autoridad” como “cargo”: el cargo máximo de gobernante. De esta manera, en el caso de la fórmula de ascensión *chumwan ti 'ajawlel / chumlaj ta 'ajawlel*, su traducción correcta deberá ser “se sienta como (máxima) autoridad” y no “se sienta en el reino”.

A partir de esta lectura, y recuperando la idea de Bernal, Cuevas y de la Garza (2012: 12) acerca de la existencia de un sistema político heterárquico entre los mayas clásicos, consideramos que la autoridad máxima vertida en el cargo de *'ajawlel* derivaba del reconocimiento otorgado al *k'uhul 'ajaw* por el total de los señores “menores” *'ajaw* que encabezaban los distintos linajes de la ciudad dada. La ceremonia de entronización de un nuevo gobernante en el centro de México, por ejemplo, transcurría en presencia de los líderes de las



Figura 22. Escena de la *Tira de Tépexpan*. Imagen tomada de Smith, 2006b: 265.

principales familias de la ciudad (Smith, 2006: 265-266), tal como se puede ver con suficiente elocuencia en una escena de la *Tira de Tépexpan* (figura 22). En el caso de los mayas, la idea se refleja bastante bien en aquellas escenas iconográficas donde se muestra al gobernante posado en medio de varios nobles. Así se observa en el Tablero sur del trono del Templo XIX de Palenque (señor K'inich Ahkal Mo' Nahb) (figura 23) y en la banqueta del Templo 11 de Copán (señor Yax Pasaj Chan Yopat) (figura 24).



Figura 23. Tablero sur del trono del Templo XIX de Palenque. Adaptación de Alla Kolpakova sobre una foto de Jorge Pérez de Lara.

Como paréntesis, no quisiera dejar aquí desapercibida la propuesta de Izquierdo y Bernal (2011: 156-157) de que los mencionados '*ajaw* "menores" de Palenque habrían residido en los distintos complejos habitacionales que rodean el área arquitectónica central de esta ciudad, a los que los autores llaman *barrios*. La caracterización de dichos complejos arquitectónicos como unidades habitacionales, y la equiparación de éstas con barrios semejantes a los existentes en las comunidades indígenas actuales (calpules), han sido argumentadas convincentemente por Rodrigo Liendo Stuardo (2001: 222), Roberto López Bravo (1995, 2000) y colegas (2003, 2004, 2012), Edwin Barnhart (2008: 139-150), entre otros. Las mismas propuestas han sido hechas por otros investigadores para el caso de ciudades como Copan (Fash *et al.*, 1992; Fash y Fash, 2002: 23-27; Fash, 2005; Stomper, 2001: 214-220; Wagner, 2006: 154-156) y recientemente también Bonampak (Tovalín Ahumada, 2013). Con respecto a Palenque, Izquierdo y Bernal han incluso ensayado no solo el reconocimiento de barrios específicos sino también la identificación de uno de éstos (Grupo IV) con la residencia de determinado '*ajaw* menor importante para la historia de Palenque: Chak Sutz' (Izquierdo y Bernal, 2011: 173-179). Así, aunque en otros sitios no ha sido posible establecer relaciones tan precisas, los

datos y la lógica hallados en Palenque permiten considerar que también en otras ciudades era en los complejos arquitectónicos adyacentes a los centros ceremoniales donde los 'ajaw secundarios residían.

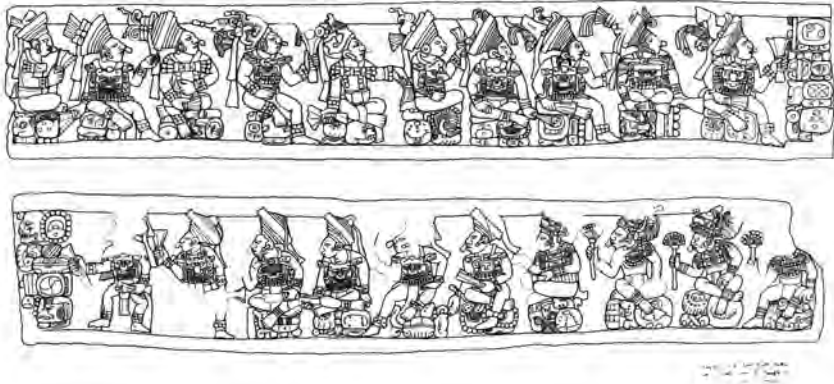


Figura 24. Banqueta del Templo 11 de Copán. Dibujo de Linda Schele tomado de *The Linda Schele's Drawings Collection*: <http://research.famsi.org> ©2000 David Schele.

Por último, y retornando al asunto del significado de “autoridad” para el término 'ajawlel, vemos que éste también opera bien en otros contextos además de la fórmula de ascensión. Expresiones tales como *tzutzuy 'ujun winakhab ta 'ajawlel [...] k'ihnich k'uk' bahlam* (TZUTZ-yi 'u-1-WINAK-HAB ta-'AJAW-le [...] K'INICH-K'UK'[BALAM]) (Tablero de los 96 glifos de Palenque) o *tzutzuy 'uho' tun ti 'ajawlel yo'nal 'ahk* (TZUTZ-yi 'u-5-tu-TUN ti-'AJAW-le yo-'o-NAL-'AK) (Estela 3 de Piedras Negras) pueden entenderse, respectivamente, como “Terminó su primer veintena de años como autoridad K'ihnich K'uk' Bahlam” y “Terminó su quinto año como autoridad Yo'nal Ahk”, en alusión al tiempo en que estos personajes han estado ocupando el cargo. Asimismo, el pasaje de la Estela 21 de Yaxchilan, donde aparece la expresión 9-'AJAW-le (*bolon 'ajawleb*) (figura 25), se puede leer de la siguiente manera:

[...] che-le-TE' CHAN-na K'INICH 'ITZAMNAJ-BALAM-ma 'u-CHAN-nu ta-ja-la mo-'o 'u-CHAN-nu 9-'AJAW-le 'u-CHAN-nu 'a-MAN-na 'u CHAN-nu 'a-'IK'-'AJ

[...] chelte' chan k'ihnich 'itzamnaj bahlam 'uchanu[l] tajal mo' 'uchanu[l] bolon 'ajawle[l] 'uchanu[l] 'aj man 'uchanu[l] 'aj 'ik' 'aj



Figura 25. Estela 21 de Yaxchilán. Dibujo de Linda Schele tomado de *The Linda Schele's Drawings Collection*: <http://research.famsi.org> ©2000 David Schele.

“[...] Chelte' Chan K'inich Itzamnaj Bahlam (quien es) custodio de Tajal Mo' y custodio de muchas autoridades, custodio de Aj Man, custodio de Aj Ik'aj, [...]”

La expresión *bolon 'ajawlel* puede ser traducida literalmente como “nueve autoridades” pero también como “muchas autoridades” ya que este número también puede funcionar como indicador de “abundancia” (Barrera Vásquez 1995: 63, 612).

LA FÓRMULA

Si todo lo anterior es correcto, entonces la operatividad sintáctica entre la forma *joyaj* como verbo intransitivo “dar vuelta” y la frase complemento *ti 'ajawlel* “como autoridad” es sostenible ya que produce un significado absolutamente coherente. Tomando como ejemplo la fórmula contenida en el citado texto de los dinteles 30 y 31 de Yaxchilan (figura 2), la traducción que finalmente resulta es la siguiente:

JOY-ja ti 'AJAW-le-le ya-YAXUN-BALAM

joyaj ti 'ajawlel yaxun bahlam

“Circula/hace procesión (dando vueltas) en calidad de (máxima) autoridad Yaxun Bahlam”.

Como se puede observar, la fórmula de ascensión en realidad hace alusión no a un “cercar en andamio”, sino a determinado circuito ritual que realizaba el nuevo gobernante.²⁴

²⁴ El circuito ritual también era realizado cuando se asumían otros cargos, según lo que señalan las expresiones *joyaj ti sajalil* “da vuelta en calidad de *sajal*” (Fragmento 14

El proceso ritual que se expresa a través de esta fórmula fue de hecho observado ya por Diego de Landa (1986: 52, 83-84). De acuerdo con el obispo, durante la fiesta Pakumchak, celebrada en el mes Pax, los señores “de los pueblos menores” –los barrios, por lo visto– se juntaban en importante templo y elegían al “capitán de sus guerras” (*nakon*), al cual, después de su elección, *tomaban en hombros para llevarlo en torno del templo* sahumándolo con gran pompa “como a ídolo de templo”, lo que recuerda justamente la procesión concéntrica que realizan cargados en andas los *kapitan* en Oxchuc y Bachajón frente a las iglesias. Después los señores llevaban al “capitán” a su casa donde éste les instruía acerca de los deberes rituales que debían cumplir en sus respectivos pueblos (Landa, 1986: 52, 83-84; véase también Knórozov, 1973: 72).

La referencia dada por Landa, así como lo registrado en las fiestas de las comunidades indígenas citadas, señalan claramente que los nuevos gobernantes clásicos habrían desarrollado las procesiones alrededor de plazas (Morton, 2007: 131; 2012: 147-160), tal como ocurre en Bachajón (Becquelin-Monod y Breton, 1979: 228). Así lo indican los grafitis de Tikal que ilustran procesiones desarrollándose en la plaza central de esta ciudad (Borodatova, 1996: 173-174) (figura 14a). Considerando el aspecto arqueológico del asunto, es de destacar al respecto la sugerencia de Elizabeth Newsome (2001: 151) en el sentido de que las estelas colocadas justamente en la Plaza Principal de Copán funcionaban como elementos que marcaban la ruta procesional a seguir alrededor de esta plaza durante las fiestas. Estas procesiones, de acuerdo con la sugerencia de Dorie Reents-Budet, iniciaban entrando a esta plaza de Copán desde el oriente corriendo después a través de las estelas en orden inverso al de las manecillas del reloj partiendo de la Estela I hasta llegar a la Estela A rodeando toda la plaza y abarcando de esta manera los cuatro cuadrantes del mundo y de la plaza cuadrangular (Reents-Budet, 2010: 52). Un patrón semejante ha encontrado en Seibal Karen Bassie (1991: 179).

En general, y gracias a las observaciones de Kathryn Reese-Taylor (2002), se puede identificar dos tipos de procesiones: 1) circuitos que rodean espacios tales como asentamientos completos, plazas, e incluso el interior de casas, y 2) recorridos centro-periferia. La procesión que he señalado como ejecutada por el nuevo gobernante alrededor de la plaza central

de Tonina, dinteles 1 y 2 de El Cayo), *joyaj ti yajawte'il* “da vuelta en calidad de jefe guerrero” (placa de jade procedente de los alrededores de Quirigua), *joyaj ti nun* “da vuelta en calidad de...” (F34a de Tonina).

corresponde claramente al primer tipo. Sin embargo, las procesiones de ascensión también podrían estar incluidas en el segundo tipo, manifestándose esto concretamente en visitas que el gobernante habría hecho a los barrios de los señores subordinados.

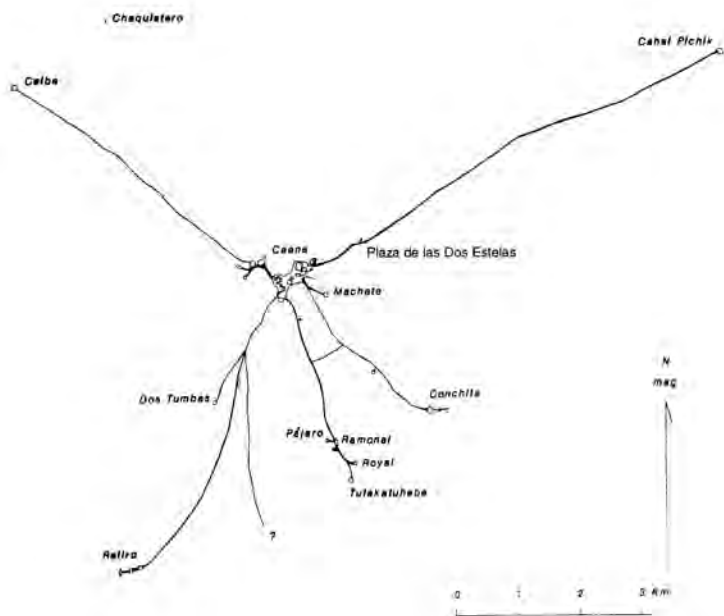


Figura 26. Forma radial que adoptan los *sakbe* en las ciudades uniendo el centro ceremonial con las unidades residenciales adyacentes. Ejemplo de la ciudad de Caracol. Esquema tomado de Sharer, 2003: 215.

Estos recorridos centro-periferia en dirección a los barrios se evidenciarían arqueológicamente a través de la presencia, ahí donde las condiciones lo requerían, de los llamados *sakbe* ya que, de acuerdo con varios estudiosos, estos caminos, de uso ceremonial para procesiones, unificaban de manera radial los centros de las ciudades o áreas de templos con las plazas de los barrios o complejos residenciales de la “alta sociedad” circundantes acentuando de esta manera los alrededores (Reese-Taylor, 2002: 157; Morton, 2007: 144; 2012: 147-160; Hernández *et al.*, 2013: 946; Wagner, 2006: 157; Chinchilla Mazariegos, 2011; Martin, 2001: 171-175) (figura 26). Ante tales funciones resulta acertada la apreciación de Markus Eberl (2006: 233) en

el sentido de que “[...] el contenido simbólico-político no parece haber desempeñado un papel poco importante en el uso de estas calles”. William Ringle (1999: 207) incluso caracteriza a estos caminos como verdaderos ejes políticos que vinculaban el centro con los barrios.

Estas antiguas visitas a los barrios encontrarían su paralelo etnográfico en los desplazamientos rituales que se realizan en las fiestas patronales arriba descritas. Recuérdese que, durante la fiesta patronal de Cancuc, las banderas que representan al santo patrono recorren en procesión las casas de aquellos dos *kapitan* que, a nombre de los dos calpules del poblado, organizan la fiesta patronal (Guiteras Holmes, 1992: 107, 114-116). De la misma manera, en la fiesta de San Andrés Larráinzar las banderas del santo patrono en su recorrido transitan por las casas de todos los alféreces responsables de la fiesta (Ochiai, 1985: 45, 81-84). En Oxchuc, durante la fiesta patronal, el santo de esta comunidad rodea en andas el centro del poblado recorriendo sin falta cada una de las cruces pertenecientes a ambos calpules (Gómez Ramírez, 1988: 137). Bastante sugerente en este sentido resulta también el hecho registrado en Cancuc (Helios, 2010: 304-311) de que en determinadas fiestas los mayordomos hacen un recorrido, designado a través del verbo *sjoylejaj*, por el *xoral* (camino ceremonial) cargando las imágenes de los santos a través de los sitios sagrados toponímicos –llamados en Cancuc *ajaw*– que rodean el centro del poblado donde se van deteniendo para visitar a las entidades sobrenaturales o “dueños” de cada sitio. La procesión también incluye las sedes de las autoridades comunitarias y de los responsables de alguna institución de gobierno.

Cabe señalar que este segundo tipo de procesión conceptualmente tiende a traslaparse con el primero (Reese-Taylor, 2002; Morton, 2007: 147; 2012: 147-160). Como evidencia prehispánica de este fenómeno tenemos el hecho de que en aquellos sitios donde existen *sakbe*, estos caminos desembocan justamente en las plazas de las unidades habitacionales circundantes conectadas (Martin y Grube, 2008: 92). De acuerdo con Shawn Morton (2007: 154; 2012: 147-160), en el sitio de Naachtun, Guatemala, una de las rutas procesionales justamente conectaba un templo (Estructura XXXVIII) con una plaza (East Plaza). Un caso antiguo bien documentado de traslape lo es la procesión que era desarrollada durante las fiestas del Wayeb según la descripción de Landa (1986: 63-70). De acuerdo con el obispo, la procesión transportaba imágenes de divinidades del centro del poblado –y de regreso– a un lugar sagrado de la periferia localizado en uno de los cuatro puntos cardinales. Sin embargo, cada año la procesión cambiaba

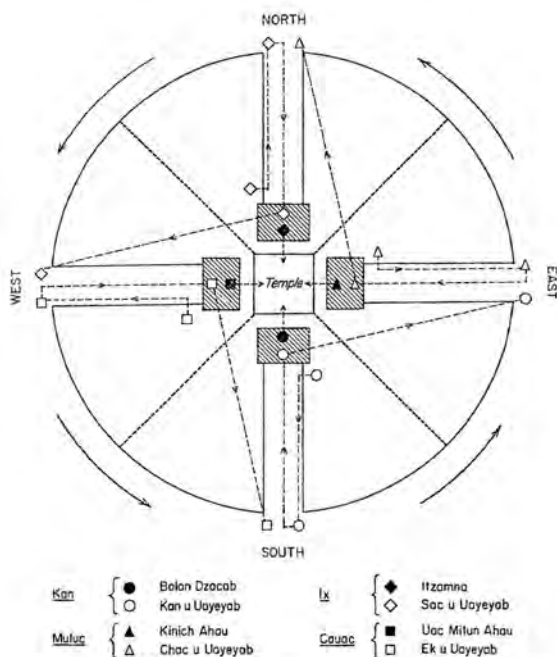


Figura 27. Diagrama que muestra los movimientos centro-periferia-centro y de circunvalación que se observaban durante las fiestas del Wayeb según Diego de Landa. Tomado de Coe, 1965: 101.

la dirección cardinal en un movimiento contra las manecillas del reloj, creando con ello un ciclo de cuatro años que se repetía permanentemente y que abarcaba la totalidad del espacio de la comunidad. De esta manera las procesiones del Wayeb contemplaban ambos movimientos: tanto la circunvalación como la conexión centro-periferia (Coe, 1965: 97-114; Ringle, 1999: 201, 207; Reese-Taylor, 2002: 152-153; Morton, 2007: 129-130; Morton, 2012: 147-160) (figura 27).

De manera semejante a los movimientos de estas fiestas del Wayeb, el recorrido a través de las unidades habitacionales de los *'ajaw* menores que estoy argumentando incluiría los dos tipos de procesiones formuladas por Reese-Taylor ya que el movimiento centro-periferia-centro hacia un complejo residencial, en algunos lugares a través de los *sakbe*, debía repetirse con todos los complejos habitacionales semejantes localizados

alrededor del centro ceremonial. Al visitar como autoridad todos los complejos circundantes al centro en procesión, el nuevo gobernante de esta manera justo describía una vuelta a través del total de señores que constituían la comunidad completa.

LA CEREMONIA DE ASCENSIÓN

Si la expresión *joyaj ti 'ajawlel* hacía referencia a un circuito procesional que, en el marco del ceremonial de ascensión, realizaba el nuevo gobernante en las plazas o posiblemente visitando las unidades habitacionales de los diferentes '*ajaw* "menores" de la ciudad, entonces las citadas escenas de gobernantes sentados en altos andamios, que aparecen en las estelas de Piedras Negras asociadas con la expresión glífica en cuestión (figura 3), corresponden en realidad a otra etapa del proceso de ascensión, en particular al rito que proseguía a la procesión, etapa que al parecer era la última, tal como se observa en Oxchuc. Como lo hemos señalado, en general el conjunto de datos icono-epigráficos nos habla de la existencia de una secuencia de rituales que en conjunto constituían la ceremonia de ascensión, tal como ya lo habían ensayado Schele y Miller (1986: 111, 117), Bardsley (1996: 4), Le Fort (2000: 17-23), Villela (2002), Markus Eberl y Daniel Graña-Behrens (2004: 102-104), Grube (2006b: 152), Martin y Grube (2008: 14), y más recientemente Gronemeyer y MacLeod (2010: 26), siendo la procesión designada con la frase *joyaj ti 'ajawlel* solo uno de esos ritos.

Entre paréntesis, Mark Wrigt ha opinado que en las inscripciones las fórmulas de ascensión no eran intercambiables sino dependían de preferencias regionales en el diseño y ejecución del ceremonial; esto es, no existía una ceremonia con varias etapas sino varias ceremonias regionales (2011: 136-182). Sin embargo, las preferencias en realidad son aparentes pues se llegan a encontrar combinaciones de fórmulas en un solo sitio. El patrón destacado por Wrigt tiene otra explicación: las "preferencias", como tendremos oportunidad de mostrarlo más adelante, obedecen a la necesidad de hacer énfasis en determinada etapa de ceremonial —de mayor utilidad— en respuesta a determinadas necesidades políticas locales coyunturales. Como lo hemos anotado ya, en todos los pueblos del mundo en la historia las ceremonias de ascensión están compuestas de varias etapas. Los pueblos de Mesoamérica no son la excepción. Entre los aztecas, por ejemplo, la ceremonia de entronización, de acuerdo con los estudios de Richard Townsend (1987: 391-405), también constaba de varias fases en una secuencia ritual: separación, investidura y coronación, guerra de coronación, y confirmación. Etapas también se observan

en las ceremonias indígenas mayas actuales de toma de cargos. Además recuérdese que el recurso de mostrar o narrar solo uno de los elementos del ceremonial para indicar el conjunto, debido al absoluto conocimiento que se manejaba de la totalidad del evento, era una tradición mesoamericana; tal recurso está presente también en los códices del centro de México y Oaxaca (Oudijk, 2002: 100, 102).

Y bien, a partir de los aportes de los estudiosos mencionados, y gracias a los paralelos hallados en las prácticas indígenas mayas actuales, y a la traducción de la expresión en cuestión, se puede sistematizar los datos prehispánicos disponibles al respecto con el objeto de dar una reconstrucción preliminar del proceso completo de ascensión maya clásico que permita precisar la relación entre determinadas imágenes y las inscripciones asociadas. Las etapas del ritual completo, así como su orden de seriación, de acuerdo con mi opinión, serían en resumen las siguientes:

- Etapa I: El nuevo gobernante se sentaba en el trono —que podía representar a la montaña sagrada según Culebro, 2007— y entonces recibía de sus familiares o de un grupo de nobles la cinta sagrada —para ser colocada en su cabeza—, junto con un nuevo nombre. De pie era entonces vestido por sus auxiliares rituales para a continuación recibir el cetro-maniquí de K'awil (esto último no es exclusivo de la ascensión) entre otros objetos sagrados más. El evento podía terminar con una danza. Esta etapa sin duda corresponde a lo que conocemos como “entronización”, “coronación” e “investidura” —de demás insignias—. Era un ritual privado que se desarrollaba en una locación exclusiva especial: el palacio o algún rincón del paisaje natural sagrado.
- Etapa II. El nuevo gobernante realizaba entonces una procesión dando vuelta por la plaza de la ciudad y posiblemente por todas las unidades habitacionales de los *'ajaw* menores abarcando simbólicamente los cuatro rincones del mundo. Esta procesión la ejecutaba el gobernante cargado en andas y acompañado de señores de alto rango. Evidentemente se trataba de un acto público para entrar en contacto con los señores subordinados y los súbditos. Como lo explicaremos más adelante, este ritual puede corresponder a la etapa conocida como “confirmación”.
- Etapa III. El nuevo gobernante, para concluir, subía a un alto andamio localizado en la plaza central para sentarse en él, y, en un acto evidentemente público, recibir el homenaje de parte de los súbditos. El evento podía incluir el sacrificio de un prisionero.

Este ritual correspondería con la etapa final de la ceremonia de ascensión que puede ser caracterizada como “la aclamación”.

Antes de todas estas etapas se desarrollaba otra consistente en la preparación o purificación del próximo gobernante maya, como ocurría entre los aztecas. Esta etapa previa está bastante bien estudiada por otros especialistas²⁵, por lo que no nos detendremos en ella.

En las siguientes inscripciones que tomaremos como ejemplos, varias de ellas ya citadas por Gronemeyer y MacLeod (2010: 26), evidenciaremos la existencia de las etapas y seriación, arriba propuestas, para el ritual de entronización maya clásico. Las inscripciones se encuentran en la Estela 4 de Tikal, el Vaso de la Serie Inicial de Palenque y el Fragmento número 37 de la Escalera Jeroglífica de Calakmul.

Destaca en particular la Estela 4 de Tikal, monumento temprano datado para el 13 de septiembre del año 379 d. C. (figura 28). En ella se menciona que en esta fecha se llevó a cabo el acto de “recepción de la cinta sagrada” por parte del gobernante de Tikal Yax Nun Ahin quien procedió a fijársela en su cabeza. La recepción de una cinta hecha de papel de amate, en calidad de corona, correspondía al ritual de coronación (Stuart, 2012:

119; Grube, 2006: 96). Esta cinta tenía adherida la imagen hecha de jade del llamado “Jester God”, quien, llevando por nombre real Ux Yop Hunal,

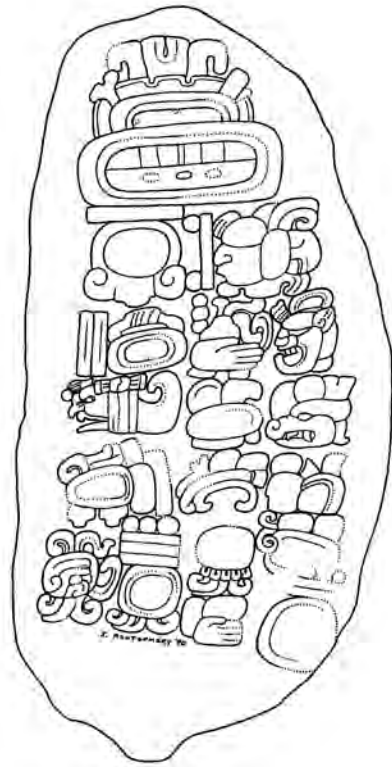


Figura 28. Estela 4 de Tikal. Dibujo de John Montgomery tomado de *La colección de dibujos de John Montgomery*: <http://research.famsi.org> ©2000 John Montgomery.

²⁵ Véase por ejemplo Bassie, 1991; Morales Damián, 2011: 49-84.

funcionaba ahí como símbolo del propio papel (Stuart, 2012: 123, 128). Una ilustración clara de este evento de coronación la vemos en la Piedra Labrada 1 de Bonampak, en donde se puede apreciar cómo uno de los gobernantes de esta ciudad recibe durante su instalación la cinta en cuestión por parte de un grupo de nobles (Taube *et al.*, 2010: 68) (figura 29). Por lo que se ve en la imagen de este monumento, previamente el gobernante ya ha sido entronizado, acción descrita con la fórmula *chum ti 'ajawlel* "se sienta como autoridad" que se incluye en la inscripción adjunta.

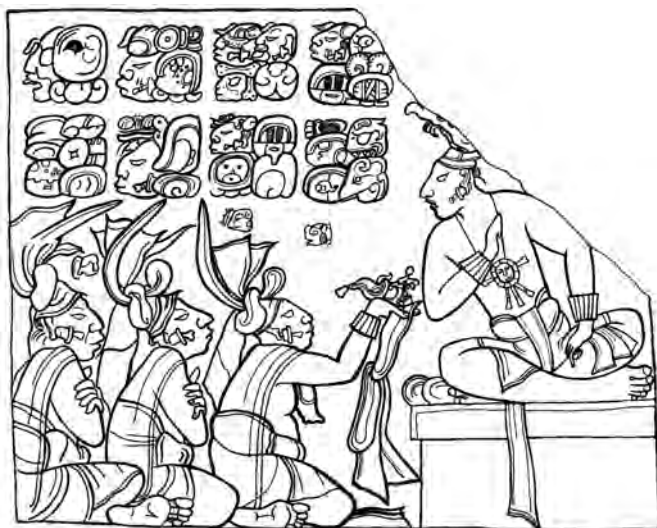


Figura 29. Piedra Labrada 1 de Bonampak. Dibujo de Alexander Safronov tomado de http://www.wayeb.org/resourceslinks/wayeb_drawings.php

Las etapas de entronización, coronación e investidura transcurrían en el palacio, así como en Oxchuc ocurre en una casa especial, pero también podía tener verificativo en rasgos del paisaje natural circundante, tales como cuevas, montañas, estanques, entre otros. En la inscripción presente en el Tablero del Templo XIV de Palenque (figura 30), por ejemplo, se narra que en tiempos míticos K'ihnich K'an Bahlam II llevó a cabo la primera recepción de la imagen de K'awil y de Bolon Yokte' en un sitio llamado Sak...nal ('u-ti-ya SAK-NAL-? 'uhtiy sak...nab. Éste era un sitio con agua según lo señala la imagen que acompaña a la inscripción, imagen que justamente

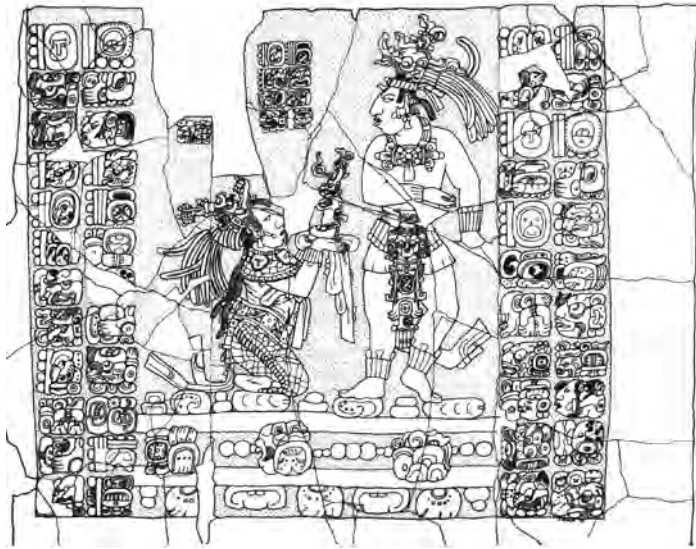


Figura 30. Tablero del Templo XIV de Palenque. Dibujo de Linda Schele tomado de *The Linda Schele's Drawings Collection*: <http://research.famsi.org> ©2000 David Schele.

incluye el mismo bloque glífico **SAK-NAL-?** (Stuart y Houston, 1994: 69-70). La escena muestra a K'ihnich Kan Bahlam II danzando y tomando el ídolo de K'awil sobre unas bandas con presencia de cuadretes encimados y volutas que representan agua (Bassie, 1991: 224; Garza, Bernal y Cuevas, 2012: 189-192; Stone y Zender, 2011: 141, 172-173), lo que sugiere que el sitio Sak ...nal tal vez se haya encontrado materializado en algún estanque de los que abundan cerca de Palenque. La imagen también incluye el topónimo **TI'-K'AK'-NAB** *ti'k'ahk'nahb* que aunque puede significar “Orilla del Mar” (Stuart y Houston, 1994: 69-70) también puede entenderse como “Orilla de la Laguna”. En las lenguas yucatecanas la palabra *k'ak'nab'* significa tanto “mar” como también “laguna” (Kaufman, 2003: 429). Este dato viene a respaldar una vez más la idea de que la citada expresión Sak ...nal haga referencia a una especie de estanque. La gran importancia de estos cuerpos de agua se refleja, por ejemplo, en la práctica de los actuales ch'orti' de obtener piedras de una laguna sagrada vecina para realizar sus fiestas de año nuevo (Taube *et al.*, 2010: 24-25). El rito de entronización ilustrado en el Tablero del Templo XIV de Palenque habría consistido entonces en bailar después de recibir la imagen de K'awil a orillas de una laguna o estanque, seguramente de la

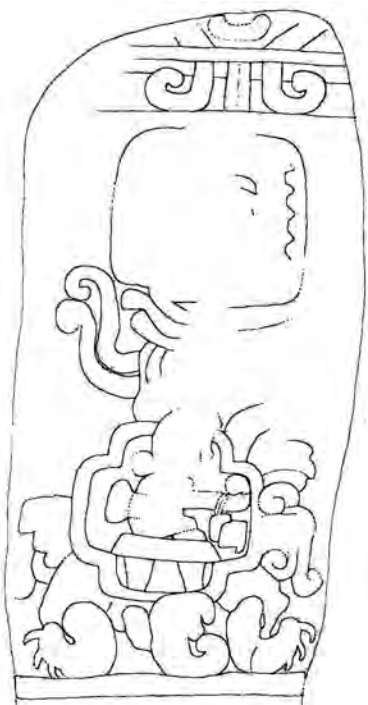


Figura 31. Estela 8 de Izapa. Dibujo de Garth Norman (1976).

localidad. Incluso aunque el deseo de los artistas haya sido ilustrar el ambiente de un mar primigenio (Garza, Bernal y Cuevas, 2012: 189-192) en coherencia con mitos como el narrado en el Popol-Vuh, de cualquier modo tales escenarios míticos podían ser recreados en lagunas o cuevas húmedas reales de la localidad.

Que las actividades de entronización, coronación e investidura de insignias de poder a los gobernantes se realizaban en cuevas y otros rincones naturales es una idea que ya había sido insinuada por Alfredo Barrera Vázquez. Al tratar de explicar cierto fragmento del *Lenguaje de Zuyua*, obra que como se sabe, describe una ceremonia de transmisión de poderes civiles y religiosos, el estudioso escribió:

La referencia a la estera y el trono enterrados en la casa que está bajo el suelo puede referirse al hecho de que el ritual a las deidades terrenas o “infernales” había de ser efectuado en [...] cavernas oscuras (Barrera Vázquez y Rendón, 1989: 149).

Mary y John Pohl (1983: 51) en su momento también sugirieron que algunos momentos de los rituales de ascensión mayas pudieron haber sido realizados en cuevas. De la misma manera, para el caso del centro de México, Doris Heyden argumentó que la entronización de los gobernantes transcurría en esos sitios (Heyden, 1976: 21). Karen Bassie apunta sobre determinados monumentos públicos mayas de piedra que contienen escenas políticas transcurridas en cuevas (Bassie, 1991). Y, en efecto, imágenes mostradas en varios monumentos mayas muestran claras escenas de entronizaciones e investiduras ocurridas en cavernas.

Considérese por ejemplo las escenas en la Estela 8 de Izapa (figura 31), la Estela 2 de Tres Islas (figura 32), la estela de la Finca El Encanto en Chiapas (figura 33), y también casos registrados en las mismas cuevas y peñascos como el Relieve 1 de Chalcatzingo (figura 34), el Relieve de la cueva de Loltun (figura 35), y una de las pinturas de la cueva de Acum (Yucatán) que muestra la representación de una estera (figura 36).



Figura 32. Estela 2 de Tres Islas.
Foto de Alejandro Sheseña.



Figura 33. Estela de la finca El Encanto, Chiapas. Dibujo de tomado de Hellmuth 1987.

Una de las evidencias más sobresalientes al respecto procedentes del interior de cuevas es la Pintura 2 del Grupo 2 de la cueva de Jolja (Joloniel) en Chiapas, un sitio que conserva varias inscripciones pintadas en su interior (figura 37). La pintura se conserva en la parte superior de un muro de caliza –a cerca de 3m de altura– localizado aproximadamente a cuarenta y ocho metros de la entrada de esta cueva en un espacio relativamente amplio y tenuemente iluminado por la luz proveniente de la entrada.²⁶

²⁶ Para una detallada descripción de las características físicas de esta cueva consultar a Bassie, 2002 y a Sheseña, 2003, 2006 y 2007.



Figura 34. Relieve 1 de Chalcatzingo.

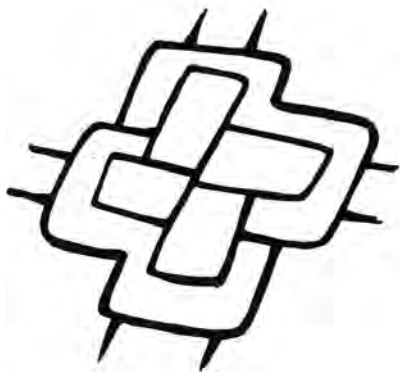


Figura 36. Una de las pinturas de la cueva de Acum, Yucatán. Dibujo de Andrea Stone (1995).



Figura 35. Relieve de la cueva de Loltun. Dibujo de Andrea Stone (1995).

Se trata de una escena iconográfica de estilo temprano que muestra a dos personajes representados de pie uno frente al otro elaborados en color negro acompañados de la posición tzolk'in 9 Ajaw correspondiente a la fecha 8.13.0.0.0 9 Ajaw 3 Sak o 14 de diciembre del año 297 d.C. (Bassie, 2002; Sheseña, 2007). Uno de los personajes extiende una gran antorcha hacia su compañero. Considerando que en el arte maya los objetos que se transmiten se representan en las manos del ser que los proporciona (Stone, 1995: 154), entonces lo que tendríamos en la pintura de Jolja sería la ilustración de un acto de entrega de antorcha por parte de un personaje a otro. Se debe señalar que las antorchas eran los equivalentes del cetro del dios K'awil cuya cesión otorgaba el poder a los gobernantes (García Barrios y Valencia Rivera, 2009: 86-96). Recuérdese que la imagen de este dios incluía en su



Figura 37. Pintura 2 del Grupo 2 de la cueva de Jolja, Chiapas. Dibujo de Alejandro Sheseña.

frente una antorcha. En este sentido, la pintura de Jolja ilustra el momento en que un nuevo gobernante recibe la antorcha, como atributo de poder, por parte de algún dios o sacerdote en el interior de esta cueva (Sheseña, 2007). El evento fue hecho coincidir con el fin de una veintena de años, tal como se practicaba en otros sitios, como veremos más adelante.

En general, la posesión del fuego era de suma importancia política pues denotaba superioridad. Acerca de esto los antiguos señores debieron con seguridad haberse remitido a la mitología. En el *Popol-Vuh* podemos enterarnos de que los quiché

lograron someter a los pueblos vecinos solo después de que recibieran el fuego de las manos del dios Tohil poco antes de que surgiera el sol que daría origen al mundo actual (Recinos, 1978:107-110). En otras palabras, la divinidad invistió de poder a los señores quiché. En el periodo Clásico los gobernantes mayas recrearían precisamente este acontecimiento.

La entronización de señores en cuevas arqueológicamente se ve confirmada con la afortunada presencia de “bancos” de piedra en el interior de cuevas del área maya (Brady, 2003) que serían, según nosotros, verdaderos *tronos* “enterrados en la casa que está bajo el suelo”. El “banco” descubierto en la cueva de Bats'ub/25 Flight en Belice, por ejemplo, es semejante al mostrado en la imagen del Monumento 65 de Kaminaljuyu. De existir tal relación, estos objetos extraídos de cavernas vendrían a confirmar arqueológicamente que la ascensión de poder político efectivamente era una actividad que podía ser realizada en cuevas. Existen inscripciones de superficie que contextualizan entronizaciones en cavernas.²⁷ Tal vez esta modalidad del ritual de ascenso al poder en rincones del paisaje como las cuevas buscaba que el próximo gobernante cumpliera con el requisito de experimentar la liminidad previa al “renacimiento” como una nueva autoridad.²⁸

²⁷ Véase al respecto Helmke y Brady, 2009.

²⁸ Véase Townsend, 1987: 400.

Retornando a la inscripción de la citada Estela 4 de Tikal (figura 29), ésta destaca principalmente por ligar este evento con una procesión referida a continuación, lo que permite no solo hablar de ambos actos como dos momentos de un solo ceremonial, sino también acerca de su orden de consecución. El texto glífico lo narra de la siguiente manera: “Fue puesta en su cabeza (la cinta de amate llamada) Ux Yop Hunal, circuló como autoridad Yax Nun Ahin” (**K'AL-la-ja-'UX-[YOP]-HUN ta-'u-BAH JOY-ja-ti 'AJAW-li YAX-NUN-'AHIN** *k'ahlaj 'ux [yop] hun[al] ta 'ubah joyaj ti 'ajawil yax nun 'ahin*) (figura 29). Como vemos, la recepción de la cinta, de acuerdo con el texto, precede a la procesión. Este orden, cabe remarcar, coincide con el observado en Oxchuc, por lo que asumo que es así como debió haber ocurrido en la antigüedad clásica. Que la procesión es posterior también es señalado por el texto de la Estela 8 de Dos Pilas de acuerdo con el cual la entronización del señor de este sitio, Itzamnaj K'awil, fue proseguida por su levantamiento en andas (Davletshin, 2005: 5). En el Dintel 2 del Templo I de Tikal, cuyo texto narra la entronización del gobernante Jasaw Chan K'awil el 6 de mayo del año 682 d.C. (5 Kib 14 Sotz') y sus acciones posteriores a este evento real, se muestra la imagen de este mismo señor sentado en un palanquín procesional y portando todas sus insignias en un momento posterior a su ascensión (figura 38). Cabe reconocer que en otras dos inscripciones la pareja de eventos muestra el orden inverso. Se trata del Vaso de la Serie Inicial de Palenque (Clásico Tardío) y el Fragmento número 37 de la Escalera Jeroglífica de Calakmul (Clásico Tardío). En el primer caso leemos '*i joy[aj] k'ahlaj hun[al] tu bah* “entonces circuló, fue puesta la cinta en su cabeza” (**'i-JOY[HUN]-K'AL-ja tu-ba-hi**) (figura 39), mientras que en el segundo ejemplo leemos *joyaj ti 'ajaw[lel] ch'amaw k'awil 'ux te' tun* “Circuló como autoridad, tomó a K'awil en Ux Te' Tun” (**JOY-ja ti 'AJAW CH'AM-wi K'AWIL 3-TE'-TUN-ni**). Sin embargo, en vista de la lógica de procedimiento observada en el citado material etnohistórico (Landa) y etnográfico, así como la evidencia de la Estela 4 de Tikal, consideramos, tal como lo dejan anotado MacLeod y Gronemeyer (2010: 26), que en estos últimos dos casos en realidad se muestra solo el *couplet* de eventos pero no precisamente su orden de seriación.²⁹

Ya hemos señalado que la segunda etapa del ritual, es decir la procesión, consistía en el tránsito –de tipo circuito y centro-periferia-centro– que hacía el nuevo gobernante rodeando la plaza central

²⁹ Véase también Morton, 2007: 59-68; 2012: 147-160.

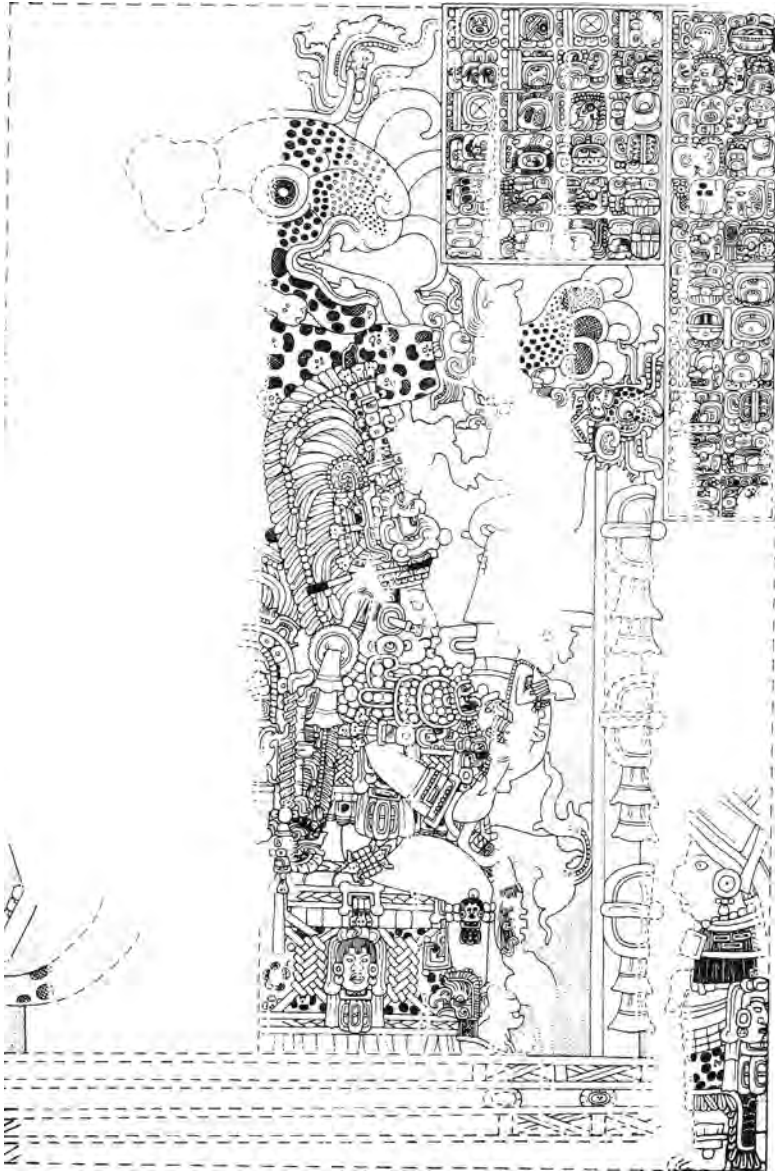


Figura 38. Dintel 2 del Templo I de Tikal. Tomado de Sharer, 2003: 167.

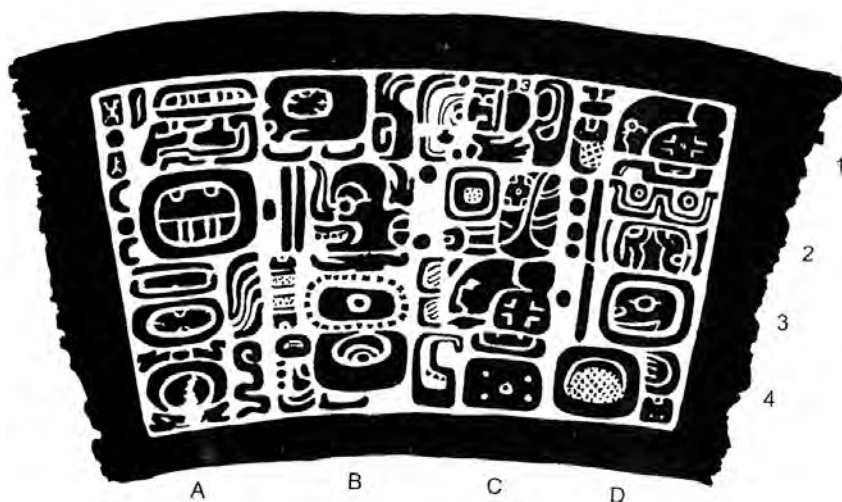


Figura 39. Vaso de la Serie Inicial de Palenque.
Composición de Alejandro Tovalín Ahumada.

(figura 14a) y posiblemente los barrios de los señores subordinados para unir simbólicamente las cuatro esquinas del universo y así recrear el universo maya cuadrangular (Morton, 2007: 131; 2012: 147-160). Esta procesión podía incluir rasgos importantes del paisaje natural circundantes, tales como cuevas. Al respecto, resulta interesante el hecho de que el sitio denominado Cahal Uitz Na, localizado en Belice, se encuentre conectado con una cueva cercana a través de un *sakbe* (Halperin, 2005: 77, 81). Los *sakbe* de Copán también conectan el centro ceremonial no solo con los barrios de la ciudad sino también con sitios sagrados periféricos localizados en las montañas circundantes (Wagner, 2006: 157). La procesión la ejecutaba el gobernante cargado en andas y acompañado de los señores de alto rango, como se ve en la vasija K2795 (figura 4), en el carnaval de Oxchuc (Gómez Ramírez, 1988: 105-155) (figura 6) y en el testimonio de Landa (1986: 52, 83-84).

Tal procesión está referida con mayor detalle en la citada inscripción del lado oeste de la Estela 4 de Copan (figura 15). Como se señaló, en este texto se recuerda cómo el antiguo señor Kihnich Yajaw Hun en 8.6.0.0.0 10 Ajaw 13 Ch'en (18 de diciembre de 159 d.C.) llevó a cabo el rito de dar vuelta por los “cuatro árboles del cielo” en el marco de su ascensión consistente en tomar la cinta sagrada y la divinidad K'uy Winik Ajaw. Este evento sería recreado siglos después por el gobernante tardío Waxaklajun Ubah

K'awil en 9.14.15.0.0 11 Ajaw 18 Sak (17 de septiembre de 726 d.C.) (Reents-Budet, 2010: 51). K'uy Winik Ajaw es uno de los dioses patronos de Copán (Stuart *et al.*, 1999: 59). El texto narra esta serie de rituales de la siguiente manera –usando el recurso poético del paralelismo–:

[...] ?-JOY-ji-ya CHAN-TE'-CHAN-na CH'AM-xa-[k'u-yu-'AJAW]-
WINIK-ki CH'AM-'IK'-HUN chi-CHA'-'a

[...] *joyjiy chan te' chan ch'amax k'uy winik 'ajaw ch'amax 'ik' hun chih cha'*

Este pasaje completo puede traducirse como “(Hace 1 bak'tun y 15 k'atunes) sucedió que en la fecha 10 Ajaw 13 Ch'en (el señor Kihnich Yajaw Hun) ya había dado vuelta a los cuatro árboles del cielo; tomó a [K'uy] Winik [Ajaw], tomó la banda negra (en el sitio) Chih Cha'”. Aunque en este ejemplo también vemos referida la procesión antes de la toma de insignias nosotros consideramos que, de la misma manera que en los casos anteriores, en este pasaje se narra las dos etapas del ritual pero no su orden consecutivo, por lo que insisto a partir de los datos etnográficos y fuentes comparativas que la toma de la banda es anterior a la procesión.

La vuelta a través de los cuatro árboles, acto ya representado en los murales tempranos de San Bartolo (figura 10), simbolizaría la visita que se debía ejecutar a los cuatro lados del universo para centrar a este último, ya que en el pensamiento maya los árboles se hallan justo en las cuatro esquinas del universo cuadrilateral (Taube *et al.*, 2010: 13, 20-21). En términos más concretos, la vuelta a través de las cuatro esquinas del mundo servía para cubrir la totalidad del territorio propio, concepción que se refleja bastante bien en el Rabinal Achi cuando se caracteriza a la “patria” diciendo “a la cara de mis montañas, a la cara de mis valles, a donde iba antes a los **cuatro** rincones, a los **cuatro** lados” (Monterde, 1955; Breton, 1999: 323-32). Pero los cuatro árboles también podían representar las cuatro esquinas de la plaza central o los cuatro barrios de la ciudad a través de los cuales debía transitar el nuevo gobernante.

Cabe destacar que el texto de la Estela 4 de Copán narra que la toma de la banda transcurrió en un sitio llamado Chih Cha'. Uno de los glifos que transmiten este topónimo había permanecido sin ser descifrado por mucho tiempo. Recientemente Stuart lo ha leído como **CHA'** *cha'* “metate”, por lo que el topónimo completo se leería **chi-CHA'** *chih cha'* “el lugar del metate de agave” o “el lugar de moler agave” (Stuart, 2014) (figura 40). Cabe señalar que el bloque glífico que transmite este nombre también aparece asociado contextualmente con fundadores de entidades en las tierras



Figura 40. Glifo CHA' *cha'* "metate".
Dibujo de David Stuart (2014).

bajas, y cargado por tanto de gran prestigio, en los sitios de Pusilha (Estela K), en Yaxchilan (Dintel 21), en Tikal (Estela 31), y en vasijas relacionadas con Calakmul, entre otros sitios (Grube, 2004: 36-37; Wanierka, 2009: 320). Por esta amplia distribución algunos autores han sugerido que este sitio se encontraba en el Petén, por lo que el antiguo señor de la Estela 4 Kihnich Yajaw Hun habría tomado la banda sagrada

fuera de Copán (Stuart, 2004: 219; Wanierka, 2009: 325) en un acto de legitimización semejante a los descritos en las crónicas guatemaltecas coloniales. Debido a su asociación temporal, Stanley Guenter ha sugerido que Chih Cha' se encontraba en El Mirador o en Nakbe, ambos grandes centros políticos preclásicos (Guenter, 2005: 11, citado en Wanierka, 2009: 317, 325; Stone y Zender, 2011: 32).



Figura 41. Dibujo 32 de Naj Tunich. Foto de Chip y Jennifer Clark tomada de Stone 1995: 205. Adaptación de Alla Kolpakova.

Sin embargo, Stuart (2014) señala que en realidad no hay conexión segura entre el topónimo en cuestión y los centros propuestos por Guenter. Grube (2004: 36-37) incluso apunta que, dado que no hay evidencias escritas de este topónimo en El Mirador o en Nakbe, es muy probable que el sitio



Figura 42. Dibujo 29 de Naj Tunich. Dibujo de Andrea Stone (1995).

en realidad haya sido un lugar mítico sin fundamento histórico. Como sitio mítico, es probable que Chih Cha' esté relacionado con rasgos del paisaje natural como cuevas (Fash y Fash 2006: 114), montañas (Reents-Budet 2010: 51) o barrancas. De ser así, el sitio Chih Cha' pudo haber tenido su evocación en cualquier accidente topográfico, como los que hay en los alrededores de Copán con evidencia de uso humano.³⁰ Es en alguno de estos rincones rocosos cercanos a Copán donde en realidad habría tenido lugar la toma de la banda sagrada y del dios K'uy Winik Ajaw por parte del señor Kihnich Yajaw Hun. En el *Título Real de Don Francisco Izquin Nehaib* se narra cómo toman posesión los señores quichés en una barranca (Recinos 2001: 101).

Como hemos dicho ya, tal vez esta modalidad del ceremonial buscaba que el próximo gobernante cumpliera con el requisito de experimentar en una cueva la liminidad previa al “renacimiento” como nueva autoridad. Y entonces, después de ser coronado en la barranca, el señor de Copán Kihnich Yajaw Hun dio inmediatamente inicio a la procesión a través de los cuatro árboles, las cuatro esquinas o los cuatro barrios.

Que después de la estadía en las barrancas o cavernas continuaba la procesión lo sugieren tres pinturas conservadas en la cueva de Naj Tunich. En una de ellas, el Dibujo 32, muy deteriorado, aparece un personaje posado en lo que Andrea Stone (s.f.) considera que es una litera (figura 41). En la inscripción del Dibujo 29 uno de los visitantes de esta cueva es directamente nombrado como “el Señor de

³⁰ Véase Fash y Fash, 2006: 109; Gordon, 1898; Núñez Chinchilla, 1967 y 1972; Brady, 1995 y 1996.

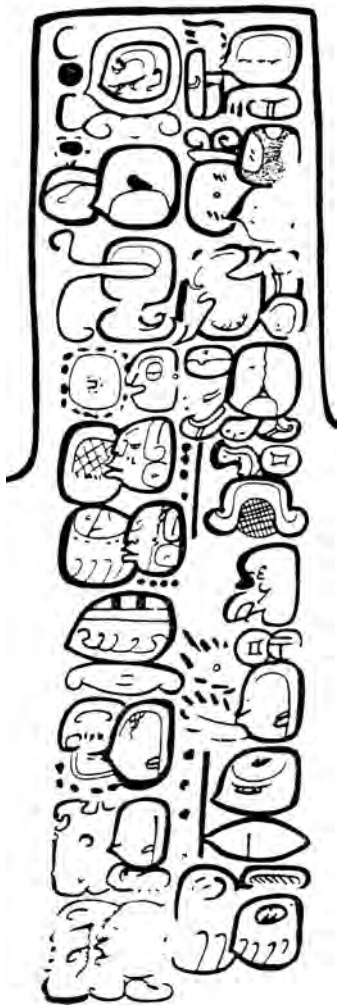


Figura 43. Dibujo 25 de Naj Tunich. Dibujo de Andrea Stone (1995).

las 6 andas” (6-PIT?-'AJAW *wak pit 'ajaw*) (figura 42):

6-AK'AB? 16-'UN-ni-[wa] yi-'IL-wa mo-no pa-ni ?-?-? ma-yi-ki K'AN-na-bi-ya-ni ?-'AJAW-wa no-NOHOL-lo 'a-na-bi ya-na-bi-li 'u-PAKAL-la K'INICH SAK-?-? 6-PIT?-'AJAW ba-ka-ba K'UH-'i-bi-li WINIK-ki *wak ak'ab waklajun 'uniw yiliw mon-pan mayik k'an biyan ... 'ajaw nohol 'aj nab yaj nabil 'upakal k'inich sak ... wak pit 'ajaw bakab k'uh[ul] 'ibil winik*

(En la fecha) 6 Ak'bal 16 K'ank'in asiste al (ritual del) Cuidado de los Retoños (el señor)³¹ Mayik, K'an Biyan ... Señor, Aj nab del sur, Aj nab de Upakal K'inich Sak ..., Señor de las 6 andas, Bakab, divina persona Ibil.³²

Y en la inscripción del Dibujo 25 uno de los visitantes también se hace llamar “el Señor de las nueve andas” (9-PIT?-'AJAW *bolon pit 'ajaw*) (figura 43):

1-“CHIKCHAN” #-# 'IL-ja mo-no pa-na [ma]-ma-na CHAN-na 'a-ku BAX-TUN-ni-[WITZ] 'a-'AJAW-wa yi-ta-ji sak bo-# ?-pi 'a-'AJAW-wa 9-PIT?-'AJAW ? BAX-TUN-ni-[WITZ]-'AJAW 8-WINIK-ki ba-ka-ba *hun 'ilaj mon-pan maman chan 'ahk bax tun witz 'ajaw yitaj sak bo... .. pik 'ajaw bolon pit 'ajaw ... bax tun witz 'ajaw waxak winik bakab* “(En la fecha) 1 Chikchan [fin de Mol?] asiste al (ritual del) Cuidado de los Retoños (el señor) Maman Chan Ahk, Señor de Bax Tun Witz

³¹ Acerca de la lectura de los glifos **mo-no pa-ni** como “cuidado de los retoños” consultar MacLeod y Sheseña, 2013.

³² Recientemente Alexander Tokovinine (2014: 13) ha traducido la frase *k'ubul 'ibil winik* como “Divina Persona Frijol”.

(Xultun); lo acompañó Sak Bo..., Señor de ...Pik (Ixkun), Señor de las nueve andas, Señor de Bax Tun Witz (Xultun) (de los) 28 bakabes³³.

La procesión era evidentemente un ritual público para entrar en contacto con los señores subordinados y los súbditos. A juzgar por las representaciones de andas encontradas en Tikal (figura 14a-b y figura 39), estas procesiones eran definitivamente espectaculares. Este ritual correspondería a la fase de la confirmación azteca en la cual todos los nobles de los cuatro cuadrantes recibían del nuevo gobernante insignias y privilegios políticos (Villela, 2002: 116-117; Townsend, 1987: 404-405). Es posible que, de manera semejante a como ocurría entre los aztecas, la procesión de los gobernantes mayas por las plazas y los barrios haya tenido como uno de sus propósitos la entrega de regalos e insignias a los 'ajaw menores.

Retornando de nuevo a la inscripción de la Estela 4 de Tikal, el texto es importante además porque nos aclara que este ritual de procesión alrededor de plazas o a través de los barrios y cuevas asociadas –así como la propia recepción de la cinta–,³³ ya se practicaba desde por lo menos el año 379 d.C. y no es una práctica tardía proyectada retrospectivamente. Es interesante al respecto el hecho de que los primeros *sakbe* procesionales, en las ciudades mayas de Cerros y El Mirador, aparecen ya desde el periodo Preclásico (Ringle, 1999: 204).

Como lo hemos señalado, a la procesión seguía la tercera y última etapa del ritual de ascenso al poder, la cual ocurría cuando el nuevo gobernante en público subía al alto andamio de madera y se posaba en él. Entonces recibía aclamaciones, un tocado y, como ofrenda, el sacrificio de un prisionero. De acuerdo con Karl Taube y colegas, y a partir de las escenas de los murales de San Bartolo, el ascenso de los gobernantes a los temples (figura 10) era justamente la última parte de una secuencia de eventos que incluían la definición previa de los cuatro rumbos del mundo –a través de la visita a los cuatro árboles–; el templo en este orden funcionaba como el punto o árbol central del universo (Taube *et al.*, 2010: 62, 66). Entre los actuales tzotziles de San Andrés Larráinzar el templo, adornado con hojas y flores, es justamente un modelo a escala de la cosmología indígena pues verticalmente muestra los tres planos del mundo, mientras que horizontalmente, el centro del universo quincuncial (Ochiai, 1985: 44-45) (figura 8). En los mismos murales de San Bartolo el gobernante sobre el templo recibe un tocado (Taube *et al.*, 2010: 69-71)

³³ Al respecto véase Stuart, 2012: 128.

(figura 10). Como ocurre en las comunidades actuales, durante el periodo Clásico el ascenso al templete seguramente tenía verificativo en un lugar público. Es posible que en cada barrio visitado por el nuevo gobernante haya habido un andamio, como se observa actualmente en San Andrés Larráinzar. Según las escenas de las estelas de Piedras Negras (figura 3), el evento finalizaba con el sacrificio de un prisionero al pie de la estructura (Taube, 1994: 672-673; 1988: 341-342). Entre los aztecas el proceso completo de ascenso al poder también concluía con el sacrificio de prisioneros tomados previamente para esto (Townsend, 1987: 405). Como lo hemos señalado, este acto correspondería a la etapa que conocemos como aclamación por parte de los súbditos.

Al final del presente capítulo vemos que el ritual de procesión alrededor de la plaza central y barrios de la ciudad era, en efecto, la forma que asumía una parte de la ceremonia de ascensión al poder. Dicha procesión correspondía a la etapa de confirmación del nuevo gobernante en el poder. El ritual gozaba de una destacable importancia y reconocimiento a juzgar por el hecho de que, como lo señalábamos, su única mención a través de la fórmula *joyaj ti 'ajawlel* era suficiente para referirse *pars pro toto* al conjunto total de la ceremonia de ascensión. ¿A qué obedecía la forma que adoptaba este ritual? ¿En qué consistía su relevancia en términos políticos? Y lo más importante: ¿cómo este ritual de confirmación otorgaba la primacía al gobernante? Como mostraré en las siguientes páginas, la respuesta está en la función fundacional de la procesión involucrada, función socialmente necesaria para el desenvolvimiento de las ciudades mayas clásicas.

3. LOS RITOS DE FUNDACIÓN

El tema de la fundación de las ciudades mayas ha sido importante objeto de atención académica en los últimos años. Gracias a los recientes avances en la arqueología, actualmente se suele distinguir dos tipos de fundaciones formales u oficiales de ciudades en el área maya (que prosiguen, por supuesto, a los asentamientos iniciales o naturales): las fundaciones ideológicas y las fundaciones dinásticas. Las primeras, que preceden en algunos siglos a las segundas, están arqueológicamente asociadas con las primeras ofrendas y las primeras muestras de arquitectura religiosa monumental atestiguadas en el periodo Preclásico Tardío. Las fundaciones dinásticas, por su parte, ocurren más tarde, durante el Clásico Temprano, y están relacionadas con el establecimiento de una línea reinante de la ciudad reflejada en la presencia de entierros de élite y registros genealógicos en escritura jeroglífica. La fundación ideológica tiene como propósito propiciar la protección de las divinidades locales sobre la ciudad, mientras que la dinástica establece un responsable administrativo centralizado para la misma (Smith, 2006; Chase y Chase, 2006; Inomata, 2012).

Las fundaciones de las ciudades mayas eran ejecutadas a través de rituales fundacionales acordes con la ocasión. Como lo he señalado, por rito de fundación entiendo una serie de ceremonias que aseguran las condiciones para el establecimiento formal y definitivo de un asentamiento. De hecho, estos eventos no son otra cosa que actos que otorgan derechos sobre espacios, localidades, asentamientos o territorios (García Zambrano, 1994, 2006, 2007; Barabas, 2008: 132; Velasco Toro, 1993: 43). Fuera de los datos que proporcionan las evidencias arqueológicas señaladas, es poco lo que se conoce sobre estos ritos. Por las implicaciones que tienen sobre argumentos subsecuentes, en las siguientes líneas exploraremos únicamente el tema de los ritos fundacionales ideológicos. Aunque

conocemos, como lo señalamos, algunos tipos de estos eventos gracias a la interpretación de los restos arqueológicos más antiguos y escenas iconográficas (véase Fash y Fash, 2006; Chase y Chase, 2006; Inomata, 2012; Taube *et al.*, 2010; Culebro Pérez, 2013), es de reconocer que dichos conocimientos en realidad se limitan a rasgos generales de estos ritos debido a la naturaleza de las fuentes.

Referencias más precisas se encuentran en los textos jeroglíficos clásicos. En efecto, se han encontrado algunas inscripciones con referencias a eventos que, por su contexto, corresponderían sin duda a ritos de fundación ideológica (véase por ejemplo Schele, 1987; Schele y Freidel, 1990: 405-407; Stuart, 1986; Grube, 2004: 36-37; Martin y Grube, 2008: 193). Sin embargo, tales referencias no han proporcionado información precisa sobre el tema pues tanto sus glifos como las frases de las que forman parte han evadido lectura o interpretación alguna. Otras inscripciones atestiguan sobre “llegadas” de personajes a determinadas ciudades (Lacadena y Ciudad Ruiz, 2009), pero en estos casos las narraciones no proporcionan mayor información sobre los rituales asociados con estos arribos.

Con el propósito de dar mayores detalles sobre este tipo de eventos en el periodo Clásico, y comprender el papel que jugaban estos ritos en el proceso de entronización de los gobernantes, a continuación, a la luz de los recientes avances en las diferentes disciplinas que constituyen la mayística, abordaremos algunas de esas referencias glíficas sobre ritos de fundación ideológica que han evadido la lectura o interpretación.

Para lo anterior conviene a continuación iniciar, de manera general, y con el objeto de contar con referencias de partida, con la caracterización de los ritos fundacionales registrados en las fuentes coloniales tempranas, en donde encontramos la información comparativa más precisa. Ésta proviene básicamente de los distintos títulos, crónicas y probanzas de la península de Yucatán y los altos de Guatemala. Dada su naturaleza, de carácter legal, todos estos testimonios describen, con mayor o menor detalle, la manera cómo los indígenas originales llegaron y ocuparon sus poblados y, por supuesto, los rituales por los cuales los fundaban, lo que corresponde justamente a la descripción del proceso de asentamiento inicial y su fundación ideológica. Este tipo de fuentes, como ya lo han señalado Michel Oudijk y María de los Ángeles Romero Frizzi (2003), aunque elaboradas durante la Colonia, presentan patrones que se remontan a la época prehispánica y pueden por lo tanto dar luz sobre el tema de los ritos de fundación más antiguos.

Tales evidencias, sin embargo, son escasas para los mayas en comparación con las disponibles para otras regiones de Mesoamérica. Para el centro de México incluyendo Oaxaca y Michoacán, además de una mayor cantidad de *Títulos Primordiales*, se cuenta también con códices y crónicas de los primeros años de la Colonia, e incluso códices posclásicos. Varios estudiosos han rescatado la información correspondiente y han reconstruido los procesos rituales que implicaba una fundación en estas regiones. Es de destacar los trabajos de Serge Gruzinski (1991), James Lockhart (1991), Stephanie Wood (1991), Ángel Julián García Zambrano (1994) y Paula López Caballero (2003) y su análisis de varios *Títulos de Pueblos y Tierras* localizados en el Ramo de Indios, Mercedes y Tierras del Archivo General de la Nación; Elizabeth Boone (2000 y 2010) acerca de los manuscritos del valle de Coixtlahuaca (*Rollo Selden*); Michel Oudijk (2002) en relación a los testimonios dados por el *Códice Xolotl*, el *Lienzo de Tlaxcala*, la *Historia Tolteca-Chichimeca*, los cronistas Fernando de Alva Ixtlixochitl y Diego Durán, así como los distintos documentos pictográficos prehispánicos y *Títulos Primordiales* coloniales del área cultural oaxaqueña; Michael Smith (2006) referente a la *Tira de Tepexpan* y el *Códice Mendoza*; Onoue Yukitaka (2007) sobre los *Títulos Primordiales* de los pueblos del sureste del valle de México; Manuel Hermann Lejarazu (2009) en relación con el *Códice Nuttall*; y Alan Castellanos Mora (2010) a partir del *Códice Ramírez*, el *Lienzo de San Juan Cuauhtla* y el *Lienzo de Jucutacato*.

Con respecto a los mayas, como lo señalamos, es menor la cantidad de fuentes coloniales disponibles. Con todo, es de destacar los estudios de William Hanks (1989) y el mismo García Zambrano (1994) elaborados a partir del *Título de Yaxkukul*, el análisis de Valentina Vapnarsky (2009) sobre el *Chilam Balam de Chumayel* y el *Rabinal Achí*, y el reciente trabajo de Castellanos Mora (2010) basado en el *Popol-Vuh*, el *Memorial de Sololá* y el *Título de los Señores de Totonicapán*. Los dos últimos estudiosos incluyen el análisis de los ritos de fundación descritos en los mitos de fundación que hasta hoy en día son narrados por los ancianos de las comunidades indígenas de San Andrés Larráinzar, Santo Tomás Oxchuc, Tila y Tenejapa, todas localizadas en Chiapas.

El estudio de estos documentos iniciará por las evidencias del centro de México ya que, como lo hemos señalado, son las más abundantes y ricas en datos, para después continuar con el estudio de las singularidades de los ritos en cuestión en las fuentes coloniales mayas. Con la consideración de estos antecedentes procederé después a analizar los registros jeroglíficos.

RITOS FUNDACIONALES EN LAS FUENTES POSCLÁSICAS Y COLONIALES

De acuerdo con las reconstrucciones hechas por los especialistas mencionados, entre los pueblos posclásicos y coloniales del centro de México y Oaxaca se consideraban como ritos fundacionales los siguientes: 1) Disparar flechas hacia los cuatro puntos cardinales, clavar flechas en distintas montañas y frente al templo del poblado; 2) encender el fuego nuevo; 3) realizar ofrendas; 4) construir el templo del poblado; 5) interpretar música con trompetas; 6) reunirse con los vasallos para testimoniar; 7) enviar a cuatro señores a tomar posesión de la tierra hacia los cuatro puntos cardinales; 8) demarcar las tierras incluyendo, en su caso, intercambio de abrazos y flores con pueblos colindantes; 9) dividir la tierra entre los nobles; y 10) al final, comer y presentar en público documentos sagrados (Gruzinsky, 1991: 124-125; Oudijk, 2002: 100-125; Smith, 2006: 265-271; Yukitaka, 2007: 119-128; Castellanos Mora, 2010: 66-80; Jansen, 1982: 217-218; Herman Lejarazu, 2009: 56-59, 86-97; Lockhart, 1991: 44-57; Wood, 1991: 183). A partir de las fuentes michoacanas, en particular el *Lienzo de Jucutacato*, podemos agregar el congregarse bajo un árbol para adorarlo.

En efecto, de acuerdo con el *Códice Xolotl* y las narraciones de Fernando de Alva Ixtlilóchitl (1985: 295), por ejemplo, para la fundación de Tenayuca el príncipe chichimeca Xólotl debió tirar flechas hacia los cuatro puntos cardinales y además encender el fuego nuevo (Oudijk, 2002: 100-125; Smith, 2006: 265-271). También en los *Anales de Cuauhtitlan* se señala el requisito de disparar saetas a los cuatro lados del mundo (Velázquez, 1975: 3, 6). Con respecto a la presentación de ofrendas, podemos citar el caso del *Rollo Selden* que especifica la quema de incienso como uno de los ritos de fundación (Boone, 2000 y 2010: 117-119, 166-182). Los distintos *Títulos Primordiales* de los pueblos del sureste del valle de México también se centran en las ofrendas al hacer uso frecuente, en su vocabulario, de la raíz *maceua* en el sentido de “hacer penitencia”, es decir, “ofrendar” (Yukitaka, 2007: 122). En estos mismos documentos se es muy insistente en el ritual de levantamiento de templos (Yukitaka, 2007: 119), como lo han notado de manera independiente Michael Smith en la *Tira de Tepexpan* (Smith, 2006: 267) y Castellanos Mora (2010) en el *Códice Ramírez*, el *Lienzo de San Juan Cuauhtla* y el *Lienzo de Jucutacato*. En el *Códice Chimalpopoca* se describe la delimitación ritual de la tierra de los nobles siguiendo el orden de los cuatro lados del mundo (Velázquez, 1975: 34). En el *Códice Vindobonensis* se describe cómo los ancestros fundadores de los linajes

mixtecos se dirigieron hacia las cuatro direcciones encendiendo ahí el fuego nuevo (Jansen, 1982: 217-218).

Es necesario subrayar cómo, de acuerdo con Serge Gruzinski, y según los distintos *Títulos de pueblos y tierras* coloniales –*San Bartolomé Capulhuac, San Matías Cuijingo, Santiago Sula, San Miguel Atlautla, San Gregorio Atlapulco, Santa Marta Xocotepetlalpan*–, las fundaciones iban acompañadas además de rituales por los cuales se circunvalaba los linderos de la comunidad con el objeto de ratificar los derechos de la gente sobre el territorio del poblado a fundar. La circunvalación incluía música ejecutada con trompetas, colocación de piedras y otras marcas como signo de posesión de tierras, amarre de hierbas, intercambio de abrazos y flores con los pueblos colindantes, y banquetes campestres finales (Gruzinsky, 1991: 124-125). Estos recorridos por los linderos también terminaban con la presentación en público de códices-mapas (Yukitaka, 2007: 125-128).

Con respecto a los mayas, los ritos fundacionales coloniales que han encontrado Vapnarsky y Castellanos Mora son: 1) Medir las tierras; 2) limpiar las tierras medidas; 3) nombrar el lugar a habitar; y 4) construir el templo del poblado (Vapnarsky, 2009: 334-346; Castellanos Mora, 2010: 66-80). De acuerdo con el *Popol Vuh*, la creación del mundo no se inició sin antes medir el espacio (Recinos, 1978: 24). En el *Libro de los Linajes del Chilam Balam de Chumayel* se explica que para la creación del mundo llegaron varias divinidades a “preparar las medidas de la tierras” y “limpiar las tierras medidas” para, a continuación, proceder a definir quienes serían los jefes de los cuatro rumbos del mundo (Mediz Bolio, 1998: 41-42).

Así como está registrado en las fuentes del centro de México, también en fuentes mayas coloniales tempranas tales como la *Historia quiché de don Juan de Torres*, los *Títulos de la Casa Izquin-Nehaib*, el *Título de los indios de Santa Clara la Laguna*, y el *Documento n.1 del deslinde de tierras en Yaxkukul* encontramos, en calidad de rito de fundación, actos de delimitación de territorios. De acuerdo con los documentos señalados, dicho evento incluía el recorrido de la gente por los linderos del pueblo guiados por el gobernante y acompañados de músicos de trompetas y tambores. La procesión regularmente se detenía, principalmente en ceibas, a las cuales adoraban y en las cuales colocaban armas para señalarlas como mojones. Otros mojones, ya existentes, eran redecorados por los gobernantes. El acto finalizaba con intercambio de flores, saludos de mano, plumas, abrazos, esmeraldas, joyas, piedras verdes, dinero y alimentos como pescado y cangrejos con los vecinos de linderos (Recinos, 2001: 65, 81, 175; García Zambrano, 1984; Barrera Vásquez, 1984; Hanks, 1989).

Sobre este mismo punto, destaca el rito relacionado con la (re)fundación de pueblos hallado entre los actuales quiches de Momostenango, Guatemala. En esta comunidad los sacerdotes indígenas llevan a cabo la (re)fundación de su pueblo a través de circuitos que pasan por cada una de las montañas limítrofes de las cuatro direcciones. En ellas los sacerdotes realizan rezos a diversas divinidades. Este ritual es llamado “siembra y plantación” del pueblo (*awexib'al tikb'ab*) y también “estabilización” del pueblo (*chak'alik*). Este último término en su uso cotidiano se refiere a “poner una mesa bien sobre sus cuatro patas” (Tedlock, 2002: 70). En San Pedro Chenalhó durante la fiesta denominada *mixa* también se hacen circuitos al inicio del año a través de los ríos, montañas y demás sitios sagrados que rodean el pueblo con el fin de proteger, acorralando simbólicamente, el territorio de la comunidad (Arias, 1985: 179-186).

Hablando de los ritos de fundación mayas actuales, las diferentes narraciones de mitos fundacionales de las comunidades mayas modernas permiten enunciar los siguientes ritos: a) Construcción del templo del santo patrono, y b) cantar y bailar (Vapnarsky, 2009: 334-346; Castellanos Mora, 2010: 66-80). Además del ritual que hasta hace algunos años (finales de los años sesenta del siglo xx) llevaron a cabo migrantes ch'oles procedentes de Tila, Chiapas, al fundar una nueva colonia en las proximidades de Palenque llamada Nuevo México. En esa ocasión, los migrantes procedieron inmediatamente a ubicar las cuevas del lugar para a continuación dentro de ellas colocar ofrendas de comida y ejecutar música de flauta y tambor, lo que confirma la perduración hasta fechas muy recientes de un patrón ritual de antigüedad prehispánica (Méndez Vásquez, 2014: 41). También agregaríamos el ritual de los modernos ch'orti' consistente en cavar un agujero en cada esquina de su aldea al llegar el año nuevo, después de lo cual realizan una procesión que transita por cada uno de estos agujeros donde van depositando sangre de guajolote como pago a la tierra por la refundación anual del pueblo (Hull y Carrasco, 2004: 137-138).

Sin embargo, la reconstrucción más completa y sistemática de ritos coloniales de fundación tanto para mayas como para pueblos del centro de México ha sido ensayada por García Zambrano (1994, 2007) a partir de diversos *Títulos de Pueblos y Tierras*. De acuerdo con esta reconstrucción, el proceso de fundación incluía, en términos generales, dos grandes fases: 1) la delimitación de las tierras comunales y 2) la consagración del centro urbano ceremonial. Estas fases son detalladas a continuación.

La primera etapa constaba de las siguientes acciones rituales consecutivas: 1) Recorrido a través de los límites de las tierras, iniciando, con

grandes anuncios, desde una cueva o manantial en la montaña sagrada que servía de punto central de orientación, pasando y deteniendo el recorrido por los barrancos y desfiladeros conectados con el centro urbano –abarcando de esta manera los cuatro espacios cardinales– y siguiendo un orden contrario al de las manecillas del reloj; 2) colocación de estelas u otras marcas en los puntos precisos del paisaje natural –cuevas, manantiales, barrancos, confluencias de arroyos y otros rasgos semejantes– que ubicaban los límites de las tierras; acompañaban a estos actos la ejecución de música en esos sitios y, en su caso, el intercambio de abrazos y regalos ahí mismo con la gente de las comunidades vecinas involucradas y, finalmente 3) realización de un banquete campestre en los límites (García Zambrano, 1994: 221; 2007: 216-219; Bernal García y García Zambrano, 2006: 58-61).

La segunda etapa a su vez transcurría a través de la siguiente serie de ritos: 1) Definir los puntos cardinales que unidos formaban las diagonales imaginarias –como en Oxchuc y Bachajón– que al cruzarse formaban las coordenadas que centraban al poblado dividiéndolo en cuatro secciones; esto se hacía ubicando hendiduras, cuevas o manantiales en los puntos cardinales que después eran alineados a través de la heliacal (este-oeste) y de otra línea imaginaria o arroyo que unía el norte con sur. 2) Disparar flechas a los manantiales, siendo el más importante el del núcleo urbano. 3) Construir un acueducto para llevar el agua de una de las cuevas cardinales al poblado (como en Palenque). 4) Colocar un ídolo de piedra junto al manantial central, el del núcleo urbano. 5) Delimitación, por parte del gobernante, de los cuatro barrios que serán después entregados a las cabezas de cada linaje, quienes pasaban a construir ahí sus casas. 6) Celebración de fiesta y banquete (García Zambrano, 1994: 221; 2007: 216-219; Bernal García y García Zambrano, 2006: 58-61).

En esta caracterización de los ritos mesoamericanos de fundación posclásicos y coloniales dada por García Zambrano se muestra cómo importantes etapas de estos rituales se llevaban a cabo en cuevas (o barrancas y manantiales) para otorgar formalidad a la fundación. En particular, y de acuerdo con el estudioso, las cuevas servían de escenario para eventos tales como: el inicio del recorrido por los linderos del pueblo, la colocación de estelas u otras marcas, el disparo de flechas al interior, y la realización de banquetes.

Al respecto, Fernando de Alva Ixtlixochitl (1985: 293-294) señala que la marcha ritual que ordenó ejecutar Xólotl a su gente por sus linderos incluyó la visita indispensable a un lugar con múltiples cuevas llamado

Oztoticpac, “Sobre las Cuevas”, el cual era uno de los lugares “*que más buscaban*” los enviados del soberano. Según el *Códice Plancarte* (Corona Núñez, 1959: 13), al llevar a cabo un circuito semejante, los señores de Carapan (Michoacán) iban deteniéndose en los manantiales para disparar flechas a su interior.

En el caso de los mayas, en el *Documento n. 1 de Yaxkukul* (año de 1540) se señala, como lo ha notado García Zambrano, que en cavidades naturales iniciaban los recorridos por los linderos de los pueblos, y que en estas mismas se levantaban marcadores de piedra:

[...] y llegar a la entrada del pozo *chac nicté'* para encontrar el término donde se comenzó a ser recorridos los contornos de las tierras éstas.

[...] fui con los mocochaneses hasta llegar sobre el pozo *ch'e'en kanpepen*. Allí se encuentra el mojón donde se pasa hacia al sur [...] (Barrera Vásquez, 1984: 34, 24).

En otro documento, el *Título de los Indios de Santa Clara la Laguna* (1583), los señores quichés narran cómo el recorrido fundacional que hicieron sus abuelos a través de sus linderos incluyó la visita a una cueva. En ésta, llamada “Cueva del Jaguar” (*pec balam*), el recorrido se detuvo para que ahí recibieran, de parte de los tzutujiles vecinos, varios regalos consistentes en pescado, cangrejos, esmeraldas, joyas, piedras verdes y dinero (Recinos, 2001: 175).

Todos los rituales referidos, en superficie y en cuevas, mismos que reproducen el proceso histórico por el cual la población original llegó y ocupó el sitio (García Zambrano, 2007: 216), tienen como rasgo común, según notamos, la insistencia en agradar –de distintas maneras, por ejemplo, a través de ofrendas, construcción de templos, sacrificios, danzas, etc.– a las diversas fuerzas sobrenaturales con el fin de lograr su beneplácito y protección para el nuevo asentamiento, acción que claramente corresponde con aquella que caracteriza a las mencionadas fundaciones ideológicas definidas para las ciudades prehispánicas (Smith, 2006; Chase y Chase, 2006; Inomata, 2012).

Haciendo uso de estas referencias a continuación procederemos a examinar aquellas expresiones glíficas que por su contexto se refieren a ritos de fundación ideológica, pero que han evadido lectura o interpretación y precisaremos su significado. Atestiguaremos cómo algunos de los citados ritos posclásicos y coloniales tempranos aparecen referidos en los textos jeroglíficos, y precisaremos la manera cómo éstos o sus variantes habrían ocurrido en la antigüedad clásica.

RITOS DE FUNDACIÓN CLÁSICOS

Aunque las inscripciones glíficas por su naturaleza corresponden a la etapa de las fundaciones dinásticas, es en aquéllas donde encontramos las referencias de antiguas fundaciones ideológicas semejantes a las posclásicas y coloniales. Son varias las razones de ello. Una obedece a que en algunos textos los eventos, donde participaban los gobernantes clásicos —entre ellos sus entronizaciones—, eran presentados vinculándolos de manera retrospectiva con antiguas fundaciones ideológicas ubicadas en el pasado del periodo Preclásico Tardío (Jones, 1977; Smith, 2006; Chase y Chase, 2006). Estas narraciones incluyen a señores ancestrales históricamente prestigiosos, al parecer antiguos líderes aldeanos, que en los textos eran artificialmente ensalzados como los primeros gobernantes que ejecutaban los ritos de fundación ideológica. Otros textos narran acerca de nuevos asentamientos surgidos en épocas dinásticas pero que requerían de los correspondientes ritos de fundación ideológica. En la conducción de éstos, el gobernante clásico jugaba un papel protagónico. Por último, tenemos también textos tardíos en donde se narra, haciendo hábil manejo de concepciones cíclicas, cómo los gobernantes clásicos repetían los ritos de fundación ideológica en calidad de ritos contemporáneos de re-fundación como estrategia política en diferentes circunstancias. Cabe señalar que algunos de los textos señalados se localizan justo en el interior de las cuevas como reflejo de que ahí se realizaban esos ritos fundacionales (Stone, 1987).



Figura 44. Detalle de la Estela I de Copán. Dibujo de Linda Schele tomado de *The Linda Schele's Drawings Collection*: <http://research.famsi.org> ©2000 David Schele.

Todos estos textos describen los ritos de fundación ideológicos a través de determinadas expresiones glíficas cuyo análisis será desarrollado con detenimiento. Los ritos clásicos encontrados son los siguientes:

Procesiones

Una de las expresiones glíficas que han sido identificadas claramente como alusivas a ritos de fundación, aunque sin haber sido comprendida del todo, la encontramos en el citado texto de la Estela 4 de Copán (Plaza Principal) (Schele, 1987; Schele y Freidel, 1990: 406-407; Stuart, 2004: 219) (figura 15). Aunque la estela fue levantada el 22 de agosto del 731 d.C., estudiosos han notado que este texto narra cómo su creador, Waxaklahun Ubah K'awil, repite, en 9.14.15.0.0 11 Ajaw 18 Sak, 17 de septiembre del año 726 d.C., en calidad de la divinidad patronal de Copán K'uy Winik Ajaw, el rito que, después de la toma de la banda real en el enigmático sitio Chih Cha', habría hecho el antiguo señor K'ihnich Yajaw Hun siglos atrás en 8.6.0.0.0 10 Ajaw 13 Ch'en, 18 de diciembre del 159 d.C., para fundar Copán (Reents-Budet, 2010: 51). Esta referencia retrospectiva corresponde en definitiva a un rito de fundación ideológica pues para alrededor del año 159 d.C. Copán todavía estaba pobremente definida en términos de arquitectura destacando únicamente las primeras plataformas (Traxler, 2004: 57; Andrews y Fash, 2005: 396). Como lo indica la Rueda Calendárica asociada, y tal como lo enfatiza el texto de otro monumento de esta misma ciudad, la Estela I (Plaza Principal) (figura 44), el rito de fundación ideológica en cuestión fue hecho coincidir con el fin del sexto k'atun. La Estela I fue levantada en 9.12.3.14.0 5 Ahau 8 Wo (22 de marzo del año 676 d.C.) por el gobernante “Humo Imix” quien en su narración liga un ritual tardío contemporáneo con el mismo evento del año 159 d.C. El texto detalla acerca de la participación del antiguo señor K'ihnich Yajaw Hun en el rito de fundación. El mencionado rito de fundación se describe en la Estela 4 a través de la frase que ya hemos citado **JOY-ji-ya CHAN-TE'-CHAN-na** *joyajiy chan te' chan* y que hemos traducido como “dio vuelta a los cuatro árboles del cielo”, ritual que ya ha sido interpretado párrafos arriba como una procesión.

Cabe destacar aquí el hecho de que en el texto de la Estela I media un lapso de 208 días entre la referencia al ritual de procesión señalado y la referencia al sitio de Copán, esta última asociada con la fecha 8.6.0.10.8 10 Lamat 16 Pop (13 de julio de 160 d.C.). La existencia de este lapso ha sido

interpretada por Stuart como el tiempo que le habría tomado al señor K'ihnich Yajaw Hun en viajar de un distante sitio Chih Cha', donde tomó la banda y ascendió al poder, hasta llegar al sitio de Copán para fundarlo (Stuart, 2004: 219; Wanierka, 2009: 325). Sin embargo, es posible otra solución. De acuerdo con el análisis que hace Alain Breton sobre el texto del *Rabinal Achi* (1999), esta obra describe los desplazamientos que realizaban los Quiche por diferentes sitios ejecutando diferentes rituales para mensurar sus límites territoriales y de esta manera apropiárselos. Uno de los pasajes del texto narra cómo, con los fines explicados, el guerrero Quiche llevó a cabo en territorios Rabinal un circuito que duró doscientos sesenta días alrededor de la capital Kajyub partiendo de ésta y visitando distintos lugares (punta K'amba, cima de la montaña Saqkijel, punta Ixtink'urun y punta K'isintun) para poner ahí señales–líderos– y realizar distintos actos fundacionales³⁴ además de la agri-mensura (Breton, 1999: 323-327) (figura 45). De manera muy interesante, en el texto estos sitios simbólicamente se presentan como los cuatro rincones del mundo; de hecho, como lo hemos visto, el texto define el concepto *patria* como “la cara de mis montañas, a la cara de mis valles, a donde iba antes a los **cuatro** rincones, a los **cuatro** lados” (Monterde, 1955; Breton 1999: 323-327). Entonces, tal como ocurre en el *Rabinal Achi*, la cantidad de doscientos ocho días que se describe en la Estela I de Copán (y en la Estela 4 de este mismo sitio) correspondería, según mi opinión, a la duración de una procesión que visitó sitios cercanos en la periferia de Copán, incluyendo alguna barranca o cueva cercana que encarnaba al sitio mítico Chih Cha', antes de fundar la ciudad. En este contexto los cuatro “árboles del cielo” representaban entonces los cuatro confines del territorio a demarcar a través de la procesión. Las visitas a los cuatro árboles servían, desde el Preclásico, para encuadrar y centrar los territorios a fundar (Taube *et al.*, 2010: 13, 20-21). Como lo ha señalado también Elizabeth Wagner (2006: 157), en términos cosmológicos las procesiones fundacionales que incluían la periferia de las ciudades repetían la creación y ordenamiento del mundo incluyendo el espacio y la integridad de la comunidad. La visita a los cuatro rincones del cielo en Copán corresponde con aquellos rituales, de fundación, aztecas y mixtecas (*Anales de Cuauhtitlán, Códice Vindobonensis*), arriba citados,

³⁴ Como lo ha señalado Sophia Pincemin (comunicación personal 2014), 260 días son los correspondientes al ciclo tzolk'in y al periodo de gestación humana, lo que sería coherente con la idea de las fundaciones como “nacimientos”.

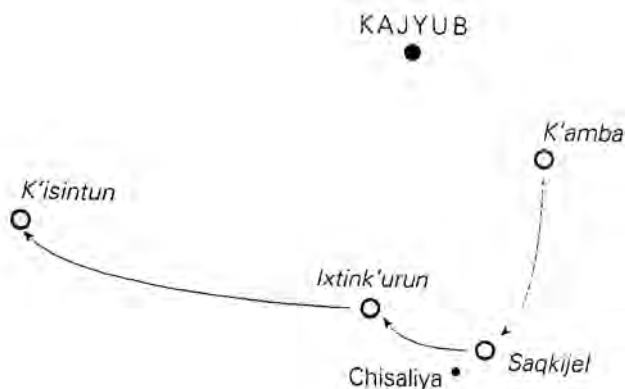


Figura 45. Esquema que muestra los sitios y el recorrido mencionados en el *Rabinal Achi*. Tomado de Breton, 1999: 324.

consistentes en el envío de autoridades hacia las cuatro direcciones para tomar posesión de esas tierras.

Este ritual fundacional es, en definitiva, el antecedente clásico del destacado por García Zambrano (1994: 221) a partir de las fuentes coloniales, a través del cual, como primera fase, se visitaban los extremos del territorio de la comunidad. Cabe aquí aclarar, sin embargo, que en el caso de los mayas clásicos la procesión a través de mojones alineados o linderos que dibujaban el perímetro de territorios cerrados a la usanza europea no puede tener lugar. Ello se debe a que esta fue una práctica establecida solo en la época colonial; previamente esto era inexistente pues al sistema de organización espacial prehispánico le importaba no el territorio, sino los asentamientos de gente en términos jurisdiccionales, estuviesen donde estuviesen. En este sentido, las ciudades no tenían fronteras perimetrales pero sí reconocían hasta donde alcanzaba su presencia en líneas imaginarias radiales que partían desde el centro hasta los extremos en las cuatro direcciones cardinales, lo que por cierto se refleja muy bien en los *sakbe* de las ciudades. En este sistema los “mojones” eran marcadores que en realidad señalaban el fin de estas líneas radiales; podían ser pozos, cuevas, cerros, árboles o los propios asentamientos en su calidad de inamovibles (Okoshi Harada y Quezada, 2008: 139-147; Smith, 2006: 269). Por ello las palabras europeas “lindero” y “mojón” eran vocablos inexistentes en

las lenguas mayas prehispánicas (Okoshi Harada y Quezada, 2008: 139-147; Sheseña, 2014a). La procesión fundacional descrita en las estelas de Copán debe corresponder entonces a aquella caracterizada por un movimiento centro-periferia-centro (Reese-Taylor, 2002) semejante a la que se realizaba durante el ritual de año nuevo según Landa (1986: 63-70) y que, como ya hemos citado, consistía en la visita a las cuatro orillas del pueblo (Coe, 1965: 97-114) (figura 27). Como lo vimos, este tipo de procesiones originalmente son del tipo de centro-periferia-centro pero adquieren la naturaleza concéntrica al abarcar la totalidad de los cuatro cuadrantes cardinales en un orden contra las manecillas del reloj.

En el caso de Copán, la procesión debió partir de la Plaza Principal hacia los barrios, cuevas, montañas y cañadas circundantes (incluyendo entre éstas la que encarnaba al sitio mítico Chih Cha'), como vimos se práctica actualmente en Chenalhó, en donde la procesión parte de la plaza central del pueblo hacia los diferentes rincones sagrados del paisaje natural aledaño (Arias, 1985: 179-205). La recreación que hacen de este ritual de circulación los gobernantes tardíos de Copán Waxaklahun Ubah K'awil y "Humo Imix" es en definitiva un ritual de refundación ideológica. Estos gobernantes repetían el rito de circunvalación argumentando que el fundador K'ihnich Yajaw Hun ya lo había hecho desde los años 159-160 d.C. De ahí la forma verbal utilizada, la cual hace uso del sufijo *-jij* para transmitir la idea de que otro señor previo "ya había circulado" estableciendo un precedente (Wald, 2004).

Como podemos notar, en estos circuitos fundacionales clásicos destacan las cuevas como puntos importantes a visitar. Gracias a excavaciones arqueológicas recientes en el lugar, se ha podido plantear la idea de que el abrigo rocoso llamado Overlook Rockshelter (en Belice), por ejemplo, haya servido de punto a visitar en la ruta de una procesión (Wrobel *et al.*, 2013: 133).



Figura 46. Detalle de la vasija K1440. Dibujo de Braulio Calvo.

La función de las cuevas como escenario para ritos clásicos de fundación está reflejada ya desde los nombres que en las inscripciones se les otorga a las cavernas. Tal es el caso del apelativo *wi'l 'ik' way* “Pozo Negro del Origen” encontrado en el texto glífico de la vasija K₁₄₄₀ (figura 46). Este nombre es en realidad una variante del difundido *'ik' waynal* (**'IK'-WAY-NAL**) “Lugar del Pozo Negro”. Con este aspecto aparece este último en Naj Tunich y en todos los demás monumentos. En el caso de K₁₄₄₀ la forma usual presenta diferencias de composición con respecto a la variante que estamos abordando, como se muestra en el siguiente esquema:

| Usual | | 'IK'-WAY-NAL | <i>'ik' waynal</i> | “Lugar del pozo negro” |
|-------------------|--------------|---------------------|----------------------|-------------------------|
| K ₁₄₄₀ | wi-li | 'IK'-WAY-ya | <i>wi'l 'ik' way</i> | “Pozo negro del origen” |

Como vemos, en la variante aparece, funcionando como atributivo de *ik' waynal*, la palabra *wi'l* (**wi-li**). Es interesante cómo la cognada *wi'r* en ch'orti' tiene el significado de “raíz” usándose también con el sentido de “orígenes” (Comunidad Lingüística Ch'orti', 2001: 109). De acuerdo con varios estudiosos (Stuart, 2000: 509; Houston, 2000: 167; García Barrios y Valencia Rivera, 2009: 89-92), con esta acepción y función atributiva se utiliza el signo **wi** en expresiones glíficas tales como **wi-TE'-NAH** *wi'te' nah*, expresión que significa “Casa del Linaje de Origen” y que se refiere a cierto edificio que, en las narraciones históricas de varias ciudades clásicas, aparece asociado con los linajes fundadores de esos centros urbanos. Este legendario edificio encontraba su equivalente en construcciones reales, como la Estructura 10L-16 de Copan (Stuart, 2005a: 391). En la variante del apelativo de cuevas en cuestión, el término *wi'l* tiene el mismo significado y produce entonces, junto con el resto de los términos, la expresión “Pozo Negro del Origen”. Considero que, así como el nombre “Casa del Linaje de Origen” se refiere a un edificio concreto vinculado con la fundación de determinado sitio, también el apelativo “Pozo Negro del Origen” hace alusión no solo a cuevas míticas sino también a cavernas reales también asociadas con la fundación de ciudades.

Los restos arqueológicos que se han hallado en algunas cuevas mayas pueden ser interpretados como expresión de estos ritos fundacionales.³⁵ Algunas cuevas incluso pueden ser consideradas verdaderamente “fundacionales” por la antigüedad de los materiales arqueológicos que conservan en relación con los asentamientos urbanos cercanos (Scott y Brady, 2005). Los datos de radiocarbono sobre el uso de la cueva Chechem Ha', Belice, por ejemplo, coinciden con las fechas más antiguas de asentamientos en la región (Moyes, 2006: 562-563). El mismo fenómeno se observa en la cueva denominada Kayuko Naj Tunich, localizada cerca del sitio arqueológico de Uxbenka, en Belice (Moyes y Prufer 2013).

Mención especial merece como fundacional la mencionada cueva de Jolja, en Chiapas. Como lo señalamos, la Pintura 2 del Grupo 2 de este sitio muestra justamente la investidura de un gobernante ocurrida aquí en la fecha 8.13.0.0.0 9 Ajaw 3 Sak o 14 de diciembre del año 297 d.C. (Bassie, 2002; Sheseña, 2007). Considerando la ubicación tan temprana de esta fecha, la cual en otros sitios como Piedras Negras y Pomona está relacionada con eventos de fundación (Martin y Grube, 2008: 140), es posible otorgar a la cueva de Jolja el mismo carácter fundacional. De hecho, es muy probable que la pintura mencionada muestre un acto concreto de fundación, en este caso el establecimiento de Sibikte' (Bernal Romero, 2008: 37), entidad política que desplegó su influencia en el área localizada entre Tumbalá y Bachajón (Sheseña, 2007) y que posiblemente haya tenido su capital en el actual Chilón, poblado localizado a veinticinco kilómetros aproximadamente en línea recta al sur de la cueva (Sheseña y Tovalín, 2013 y 2014). Fue David Stuart (citado en Bassie *et al.*, 2000: 8) quien halló en las pinturas de la cueva la referencia jeroglífica a esta entidad política. Actualmente no es posible comprobar la realización de antiguas procesiones entre Chilón y Jolja que visitaran posibles límites territoriales en el marco de la ceremonia de ascensión ilustrada en la pintura en cuestión. Sin embargo, es sugerente que otro de los nombres de esta cueva sea Joloniel, palabra ch'ol que significa “donde termina” (Meneses López, 1986: 69-70). De acuerdo con la tradición oral local, este nombre se debe a que hace muchos años en esta cueva terminó una peregrinación proveniente de Tila, una población localizada a once kilómetros aproximadamente en línea recta, que tenía como propósito solicitar lluvias a la divinidad de la caverna (Meneses López, 1986: 69-70; Alejos, 1994: 34), hecho que se antoja como sobrevivencia de prácticas muy antiguas.

³⁵ Véase, por ejemplo, Moyes, 2005 y Halperin, 2005.



Figura 47. Imagen elaborada en un cráneo del pecarí procedente de Copán. Dibujo de Barbara Fash tomado de Bassie, 1991: 111.

En el contexto de los casos citados, el apelativo *wi'l ik' way* como “Pozo Negro del Origen” adquiere significado. A través de su expresión glífica, este apelativo sería evidencia léxica (y escrita) acerca de la existencia de cuevas asociadas con las fundaciones de lugares entre los mayas del periodo Clásico.

Destacan otros elementos interesantes en estas procesiones fundacionales. Centrémonos en la imagen grabada en el cráneo de pecarí del periodo Clásico Temprano descubierto en la Tumba 1 de Copán. Ahí se menciona

a un personaje que porta el mismo nombre Yajaw Hun aunque, por la fecha asociada —8.17.0.0.0 1 Ajaw 8 Ch'en, 21 de octubre de 376 d.C.—, evidentemente se trata de un señor distinto al mencionado en las citadas estelas 4 y I (Stuart, 2004: 223). La imagen muestra también a un par de personajes ubicados dentro de una cueva (cuadrifolio) desarrollando una especie de ritual ante un altar y una gran estela o incluso, como lo señala Karen Bassie (1992), un espeleotema (figura 47). El hecho de usar el nombre del antiguo fundador de Copán, así como una cueva, sugiere que estamos ante un evento de refundación. La presencia de la estela/espeleotema en este contexto nos recuerda la práctica, registrada en la obra de Landa (1986) y en el Cantar doce de los *Cantares de Dzitbalche*, consistente en acudir cada año nuevo en procesión a las orillas del pueblo —*tu hol cabnalil*, “a la puerta del pueblo”— para colocar una piedra hasta que, pasados veinte años, se levantaba una estela (Barrera Vásquez, 1965). En el caso de la imagen del cráneo de Copán, la representación de la estela/espeleotema dentro de una cueva sugiere, a la luz de los datos sobre circuitos que hemos estado comentado a lo largo de páginas precedentes, que la escena completa ilustraría la colocación de una estela/espeleotema en una cueva como parte de una procesión de refundación ideológica.



Figura 48. Estela 19, una de las estelas localizadas en la periferia de Copán. Foto de Linda Schele tomada de *La colección de fotografías de Linda Schele*: <http://research.famsi.org> ©2000 David Schele.

De acuerdo con la reconstrucción de García Zambrano (1994: 221; 2007: 216-219, Bernal García y García Zambrano, 2006: 58-61), durante el proceso de circunvalación fundacional en las cuevas se colocaban estelas, ídolos de piedra u otras marcas. En la realidad de Copán esto pudo haber ocurrido en cualquier de los accidentes topográficos que rodean la ciudad, incluso la propia Cueva de Gordon. Recuérdese que el depósito de la citada Estela I contenía una ofrenda constituida de pedazos de estalactitas (Fash y Fash, 2006: 113). También pudo haber acontecido en una montaña. Al respecto, es de resaltar la presencia de aquellas estelas ubicadas en las montañas de la periferia de Copán (estelas 10, 12, 13 y 19), levantadas justamente por “Humo Imix” (Martin y Grube, 2008: 201), y que han sido interpretadas de distinta forma³⁶ (figura 48).

Tal como lo ha sugerido ya Elizabeth Wagner, estas estelas podían haber sido en realidad marcadores de límites (Wagner, 2006: 156-157; Spinden 1913), entendidos éstos en los términos que señalamos párrafos arriba, lo que confirmaría arqueológicamente la realización de las procesiones concéntricas de fundación ideológicas descritas en las inscripciones de Copán citadas.

En Palenque tenemos otro caso de procesión según parece indicarlo una de las inscripciones de este sitio. Se trata del texto del tablero hallado en el Templo XXI. La inscripción narra acerca de una ceremonia de autosangrado ocurrida en 9.15.5.0.0. 10 Ajaw 8 Ch'en, 22 de julio de 736 d.C., realizada por el gobernante en turno K'ihnich Ahkal Mo' Nahb, su hijo Upakal K'inich y, de manera excepcional, el célebre Pakal incluido aquí

³⁶ Véase Fash, 2001: 103-104.

aunque ya difunto desde hace varios años, con el objeto de consagrar los nuevos templos de la conocida triada de divinidades patronas de Palenque, los templos XIX, XX, XXI, construidos en la acrópolis sur como ampliación del Grupo de las Cruces. De especial interés es la conexión que se establece en el texto con los eventos realizados casi mil años atrás en 7.5.3.10.17 10 Kaban 5 Muwan, 17 de julio del año 252 a.C. por un señor de nombre Ch'a-? La referencia a estos antiguos eventos especifica que este personaje colocó por primera vez en un templo las imágenes de los dioses GI y GII (González Cruz y Bernal Romero, 2004; Stuart y Stuart, 2008: 110-111, 229-230; Garza, Bernal y Cuevas, 2012: 234-236).

Este último es un evento de fundación ideológica semejante a los narrados en los mitos indígenas actuales donde la fundación de los pueblos ocurre junto con la edificación de la iglesia que albergará al santo patrono (Castellanos Mora, 2010). Cabe señalar que, de acuerdo con Brian Stross, entre los mayas la dedicación de nuevos objetos creados por el hombre, como ídolos y templos, requiere del cumplimiento de una serie muy importante de rituales que tiene por objeto animar o dar vida. Uno de esos rituales consiste en vestir o proteger al objeto, lo que tendría su equivalente al albergar a los ídolos de la triada en un templo. De la misma manera,

el nombrar los objetos es otro de los actos rituales de dedicación, por ello constantemente encontramos en las inscripciones mayas referencias precisas sobre los nombres de los templos, entre ellos los de Palenque denominados XIX, XX, XXI, como veremos más adelante (Stross, 1998; véase también Castellanos Mora, 2010: 75-81).

En las inscripciones el señor Ch'a-? aparece como el iniciador del culto a los dioses patronos de Palenque al ser el primer “gobernante” que construyó templos para estas divinidades. Se trata de un pasado evidentemente idealizado a pesar de que para esas fechas (252 a.C.) Palenque ya estaba habitado según evidencias cerámicas. Quizá



Figura 49. Detalle del texto del tablero hallado en el Templo XXI de Palenque. Adaptación de Alla Kolpakova sobre una foto de Jorge Pérez de Lara.

el señor Ch'a-? haya sido un líder aldeano de bastante prestigio cuya figura con el tiempo fue engrandecida hasta ser considerado como uno de los primeros gobernantes de Palenque (González Cruz y Bernal Romero, 2004; Stuart y Stuart, 2008: 110-111, 229-230; Garza, Bernal y Cuevas, 2012: 234-236). Es posible que este líder aldeano realmente haya practicado el culto a estas divinidades en templos perecederos y a un nivel popular, como se observa actualmente en las comunidades indígenas de Chiapas, en lo que sería una tradición de larga duración.

Pero el texto concluye especificando, en una frase subordinada, que la dedicación de los templos estuvo vinculada con otro interesante ritual supervisado por el mismo señor Ch'a-? y que es descrito de la siguiente manera de acuerdo con nuestra lectura (figura 49):

JOY[ti] ?-YAX-PIK ?-NAH-K'UK'UM?-K'AN? CHAK-#

joy ti ... yax pik, ... k'uk'um k'an nah, chak ...

Antes de traducir e interpretar esta expresión conviene ensayar la idea de que los tres bloques **?-YAX-PIK**, **?-NAH-K'UK'UM?-K'AN?** y **CHAK-#** se refieran a estructuras arquitectónicas.

Y bien, a pesar de que en el segundo bloque la mayor parte de sus signos presentan dudas en su identificación, la presencia segura del signo **NAH nah** “casa”, así como las semejanzas estructurales que presenta el bloque con aquellas halladas en los nombres de edificios registrados en otros textos de Palenque, sugieren que la expresión **?-NAH-K'UK'UM?-K'AN? ... k'uk'um k'an nah** “La Casa de la Concha, la Pluma y...” puede aludir a un templo, tal vez el dedicado a GII si seguimos el orden de aparición de los dioses en la narración previa.



Figura 50. Detalle de las inscripciones del Templo XIX de Palenque. Adaptación de Alla Kolpakova sobre una fotografía de Jorge Pérez de Lara.

A su vez, el primer bloque, **?-YAX-PIK ... yax pik**, puede servir de apelativo para otro edificio, el correspondiente a GI. De acuerdo con Stuart, la palabra *pik* en determinados contextos tiene el sentido de “vestimenta”; así se usa la palabra

en una sección del Tablero Central del Templo de las Inscripciones al narrar acerca de la presentación de ropajes a los dioses de la triada en tiempos de K'ihnich Janab Pakal (Stuart, 2010: 166-167). Considerando esto, la frase ...*yax pik* puede traducirse como “primer vestimenta”, por lo que el edificio se habría llamado “[La Casa del] Primer Ropaje ...”. Como se sabe, GI fue la primera divinidad de la triada en aparecer en el tiempo mítico (Stuart, 2010: 158).

Es posible, por último, que el bloque final fragmentado, que incluye el glifo **CHAK**, haya sido en realidad el bloque completo **CHAK-?-NAH** *chak ... nah* “Gran Casa ...”, expresión hallada en las inscripciones del Templo XIX (figura 50). Dado que, según Stuart (2010: 19, 100-107, 160), la expresión “Gran Casa ...” está asociada en las inscripciones indiscriminadamente con los tres dioses, creemos que el término en general se refería al complejo completo de nuevos templos dedicados a la triada, tal vez su basamento completo.

Si esta apreciación es correcta, entonces la expresión estaría haciendo alusión a una serie de puntos –estructuras arquitectónicas– que, en vista de la presencia de la forma verbal *joy* y la preposición *ti*, deben ser recorridos en procesión concéntrica. Por lo tanto, la traducción de la frase subordinada *joy ti... yax pik... k'uk'um k'an nah chak ...* debe ser: “(Lo supervisó Ch'a-?, quien) circuló/dio la vuelta por [la Casa del] Primer Ropaje..., la Casa de la Concha, la Pluma y ..., la Gran Casa ...”. Esto significa que el ritual consistía en una procesión circular realizada entre los tres templos, seguramente alrededor de la plaza que media entre ellos, sobre el gran basamento, en calidad de rito de fundación ideológica antes y después de introducir en dichos templos a los tres ídolos palencanos, procedimiento ya observado por Castellanos Mora y Stross entre los indígenas actuales. La presencia de ídolos en este contexto ya implica desde nuestro punto de vista determinado desplazamiento de éstos, desplazamiento procesional como creo que es el caso narrado en el texto del Tablero del Templo XXI. Los ídolos en este caso pudieron ser trasladados en andas,³⁷ como desplazan actualmente a los santos en Chenalhó durante la fiesta *mixa* (Guiteras Holmes, 1986: 81-82; Arias, 1985: 179-205). La procesión narrada en la inscripción de Palenque es claramente una procesión de tipo circuito.³⁸

³⁷ Véase Freidel, Schele y Parker, 1999: 307-315; García Barrios y Valencia Rivera, 2009: 92.

³⁸ Véase Reese-Taylor, 2002.



Figura 51. Glifo T550 K'OT?-yi. Dibujo tomado de Thompson, 1962: 165.

Es probable que este tipo de procesión concéntrica relacionada con templos y plazas corresponda al ritual recordado en las fuentes posclásicas y coloniales, ya referidas, y consistente en definir los cuatro barrios de la ciudad (García Zambrano, 1994: 221). Así lo sugerimos considerando que en el *Códice Chimalpopoca* se describe la delimitación ritual de los cuatro barrios de la ciudad de Cuauhtitlán por parte del gobernante Xaltemoctzin a partir de rodear los cuatro lados del templo central

(Velázquez, 1975: 34). Un desplazamiento similar se habría hecho en la cima del templo central de Seibal según Karen Bassie (1991: 179). En estos templos se encontraban justamente los ídolos principales de los pueblos (García Zambrano, 1994: 221), como en el caso de Palenque.

Por último, como parte de este estudio de referencias sobre circuitos como ritos de fundación ideológica entre los antiguos mayas, y en virtud de su posible relación, es importante aquí ensayar una propuesta de lectura para el enigmático glifo T550, mismo que, aunque no ha podido ser descifrado, por los contextos donde aparece ha sido caracterizado como glifo verbal de dedicación o fundación (Boot, 2000: 12; Martin y Grube, 2000 y 2008; Beliaev, 2002; Safronov, 2006; Stuart, 2004b: 3; Bíró, 2007a y 2007b; Skidmore, 2010: 19). Este glifo está conformado por lo que parece ser la representación de un tambor horizontal, al parecer un logograma, superpuesto al signo **yi** (figura 51), estructura que recuerda aquella presente en los compuestos verbales **LOK'-yi** *lok'oy* “salir”, **PUL-yi** *puluy* “arder” o **T'AB-yi** *t'abay* “subir”, por ejemplo. Si en T550 el signo **yi**, como en los ejemplos citados, está funcionando como sufijo de una raíz verbal, entonces nuestro glifo debe expresar una forma verbal terminada en -*Vy*. Algunos de los monumentos donde se ha encontrado son el Tablero de los Guerreros y el Tablero del Palacio (Templo XVII) en Palenque (figura 52 y figura 53); el Trono 1 de Piedras Negras (2 veces mencionado, en las

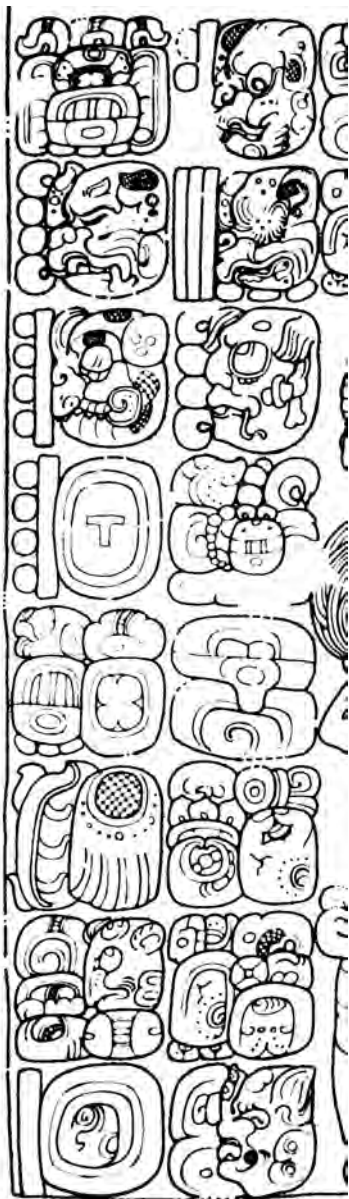


Figura 52. Detalle del Tablero de los Guerreros de Palenque. Dibujo de Linda Schele tomado de *The Linda Schele's Drawings Collection*: <http://research.famsi.org> © 2000 David Schele.



Figura 53. Detalle del Tablero del Palacio de Palenque. Dibujo de Linda Schele tomado de *The Linda Schele's Drawings Collection*: <http://research.famsi.org> ©2000 David Schele.



Figura 54. Detalle de la inscripción del Trono 1 de Piedras Negras. Dibujo de John Montgomery tomado de *La colección de dibujos de John Montgomery*; <http://research.famsi.org> ©2000 John Montgomery.

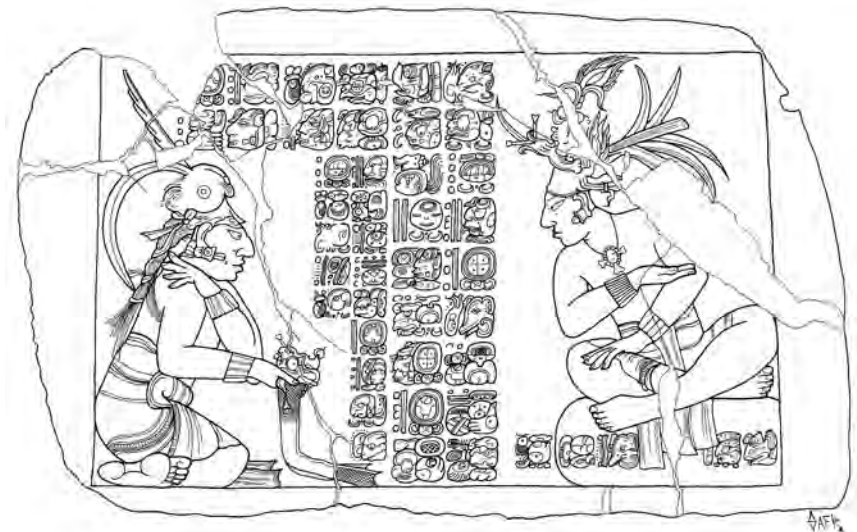


Figura 55. Piedra Labrada 5 de Bonampak. Dibujo de Alexander Safronov tomado de http://www.wayeb.org/resourceslinks/wayeb_drawings.php

posiciones H₁ y F'₄) (figura 54); las Piedras Labradas 1, 4 y 5 de Bonampak (figura 29 y figura 55); el Panel de Cancuen; la Estela 12 de Ixkun; el Bloque V de la Estructura 13R-10 de La Corona; la Estela 5 de Tikal (figura 56), y una estela de Coba.

Como se señaló, se le ha reconocido como verbo de dedicación o fundación pues en algunos casos, abajo citados, aparece claramente asociado con introducción de toponimias en fechas tempranas (retrospectivas):

En el Tablero de los Guerreros de Palenque, monumento correspondiente al Clásico Tardío, se presenta de manera retrospectiva una narración en donde el glifo en cuestión aparece asociado con el cambio de lugar de residencia, llevado a cabo por el señor Butz'aj Sak Chik, desde Tok Tahn hacia uno nuevo llamado Lakam Ha' –parte central de Palenque– en la



Figura 56. Detalle de la Estela 5 de Tikal. Dibujo tomado de Jones y Satterthwaite, 1982: fig. 7.

fecha temprana del 25 de agosto de 490 d.C., lo que justamente se ha interpretado como el evento de fundación de esta área de la ciudad (Martin y Grube, 2000: 157; 2008: 157; Stuart y Stuart, 2008: 115-116; Bernal Romero, 2012: 67) (figura 52).

En el Trono 1 de Piedras Negras (Clásico Tardío) el glifo también aparece vinculado a un topónimo, el de Piedras Negras justamente, y a una fecha temprana, también retrospectiva, esta vez cerca del 31 de julio del 454 d.C. (9.0.18.16.7 3 Manik' 5 Xul), cuando un señor que se hace llamar K'ihnich Yo'nal Ahk realiza la acción relacionada con el glifo en cuestión (Stuart, 2004: 3; Clancy, 2009: 151; Pitts, 2011: 167) (figura 54).

En los casos restantes —incluyendo la segunda mención del glifo en el citado Trono 1 de Piedras Negras— se trata de eventos fechados para el Clásico Tardío. De éstos, los casos correspondientes a los monumentos de Bonampak, Cancuen y la segunda mención de Piedras Negras (F'4) aparecen en contextos narrativos que versan sobre el “retorno” de personajes a sus ciudades de origen previamente invadidas (Beliaev, 2002; Guenter, s.f.: 10; Pitts, 2011: 167), lo que indica que aquí el jeroglífico se refiere al mismo tipo de eventos registrados en Palenque y Piedras Negras pero conceptualizados como una refundación. También como re-fundación se puede considerar la llegada, asociada con el glifo T550, del gobernante de Tikal Yihk'in Chan K'awil al templo de una divinidad patronal local según la Estela 5 de esta ciudad (Beliaev, 2013: 114) (figura 56).

El texto de la Estela 12 de Ixkun está muy deteriorado y no se puede definir el contexto narrativo del glifo T₅₅₀.³⁹

Un último caso destaca por la presencia del glifo en cuestión dentro de la cláusula relativa al ciclo de 819 días registrada en el Tablero del Palacio de Palenque (9.10.10.11.2 1 Ik' 15 Yaxk'in, 16 de julio del 643 d.C.) (Figura 53). Como se recordará, dicha cláusula registra el “levantamiento” de (la imagen de) K'awil en uno de los cuatro “puntos” cardinales, evento que ocurre en la estación (fecha de Rueda de Calendario) más próxima del ciclo de 819 días previa a la fecha de la Rueda Calendárica de la Serie Inicial. Tal evento se registra en las inscripciones a través de la Rueda Calendárica correspondiente, el verbo mediopasivo **WA'-ji-ya** *wa'jijy* “se levantó” seguida de la referencia al Dios K –en ocasiones el nombre de esta deidad se expresa a través de un bloque glífico poco comprendido– como sujeto de la oración, y la referencia al cuadrante cardinal y color asociado donde en su caso se levanta esta divinidad. Por la mecánica aritmética de este ciclo, en cada cuadrante cardinal caen únicamente determinados nombres de días del Tzolk'in de la Rueda Calendárica asociada. Se entiende por lo anterior que el evento del “levantamiento” de K'awil, y la misma cuenta de días Tzolk'in, se movían circularmente a través de los cuadrantes cada 819 días siguiendo la dirección de las manecillas del reloj en un orden cíclico (Berlin y Kelley, 1961; Coe, 1965: 111-112; Kelley, 1976: 57; MacLeod, 1989: 119; Stuart, 2010: 64-65). Y bien, es interesante cómo en el Tablero del Palacio de Palenque nuestro glifo T₅₅₀ aparece sustituyendo justamente al usual **WA'-ji-ya** y es seguido por el enigmático bloque del Dios K asociado con el cuadrante cardinal norte y el color blanco. Ello indica que este glifo de fundación por su semántica también podía usarse para describir determinadas acciones del Dios K en contextos de rotación calendárica.

Los pormenores arriba descritos indican que el trabajo de propuesta de lectura para T₅₅₀ debe tomar en cuenta las siguientes consideraciones:

- Dado su lugar sintáctico en las oraciones donde aparece, y dada también la presencia final del signo **yi**, debe tratarse de un verbo intransitivo de cambio de estado repentino con sufijo –*Vy* (Lacadena, 2010);

³⁹ Véase dibujo en Laporte *et al.*, 2005: 215.

- Debe ser un verbo que pueda ser usado para describir momentos en el desplazamiento concéntrico de los días del calendario a través de los puntos cardinales como ocurre en el ciclo de 819 días;
- La acción de desplazamiento que transmita este verbo debe poderse realizar en localidades concretas, tales como ciudades (Palenque-Lakamha', Piedras Negras-Ihch'aktun), cuevas (*tan ch'em*) o estructuras arquitectónicas.

Desafortunadamente no contamos con variantes del glifo que presenten sustituciones silábicas transparentes o complementos fonéticos. Beliaev (2002 y 2013: 112-114) ha propuesto las lecturas *sut* “regresar” y *kaj* “establecerse” para el glifo en cuestión. Es posible proponer una opción más que contemple todas las consideraciones arriba señaladas. Para ello en el presente ejercicio recurriremos a los escritos mayas de los primeros años de la Colonia con el propósito de, como alternativa, consultar los verbos que se usan en contextos semejantes. Tenemos claro que este procedimiento nunca sustituirá a los deletreos transparentes, también tenemos claro que el vocabulario puede cambiar a través de los siglos, sin embargo, las fuentes coloniales pueden proporcionar elementos para con mayor exactitud acercarnos a una lectura viable del glifo. Por relacionarse con el contexto mejor comprendido en las inscripciones, iniciaremos por aquellas evidencias léxicas relativas a las concepciones sobre la mecánica de la cuenta de los días para después analizar su posible reflejo en el texto del Tablero del Palacio de Palenque.

Contamos con la afortunada explicación que da el documento colonial temprano yucateco conocido como *Códice Pérez* acerca del orden de seriación de los días en correspondencia con el cuadrante cardinal al que pertenecen. Considérese primero el siguiente fragmento donde se especifica los términos a los que se recurría en yucateco para explicar la mecánica calendárica en general:

He lay hun dzit katún lae ti u hoppol u xocol hun kan lae, ca xic ca muluc, latulab ca kuchul lahca Cauac, catun ualab oxlahun kan ti tub ta ualah hun kan lae; hunppel katún yalabal, oxlahunppel haab u cuch ca ualah hun kan licil u cumtal hun dzit katún.

He aquí un katun que empieza a contarse en 1 Kan, y luego va al 2 Muluc; cuando **llega** al 12 Cauac, se pasa al siguiente, y se dice 13 Kan en donde se dijo 1 Kan; a esto se llama un katun que consta de 13 años; se dice 1 Kan en donde empezó un katun (Solís Alcalá, 1949).

Ahora veamos el léxico empleado en la misma fuente para explicar la rotación de los días del tzolk'in en función de cuadrante cardinal que les corresponde:

He lay can titz lae ti u hoppol a ualic ti lakin, ti xaman, ti chikin; oxlahun ti nohol kan cu manel u uoc, tu hoppol ti lakin tu caten; ti lic a ualic ho kan, ca kuchul uac muluc: ca chucie tu cazut ti lakin ca ualic oxlahun ti lae.

He aquí los cuatro ángulos en los que se dice: al oriente, al norte, al poniente; siempre al sur está Kan para pasar al oriente otra vez y después se dice 5 Kan, y luego 6 Muluc; cuando, después de dos vueltas más, se alcanza el oriente, se dice aquí 13 Kan (Solís Alcalá, 1949).

Como podemos apreciar, el verbo que se usa en estas referencias cuando los días se sitúan en determinado espacio cardinal es *k'uch*–*kuch* en la ortografía colonial– que significa “llegar” (Barrera Vásquez, 1995: 419). Ello significa que en la conceptualización de los mayas coloniales los días se desplazan por los cuadrantes cardinales y se estacionan en ellos a través de “llegadas”.

Citemos un texto más que, aunque no está relacionado con el calendario, sí presenta de nuevo la relación entre el verbo yucateco *k'uch* y los cuadrantes cardinales. Se trata de uno de los documentos conocidos como los *Titulos de Ebtun*, del año 1561. De acuerdo con Ralph Roys este documento narra la manera cómo los de Kochila venden a los de Ebtun una tierra y dan los límites. Al recorrer los límites, los involucrados pasan por los puntos cardinales y cada que paran en estos puntos usan el verbo en cuestión:

lae tan chumuc u uol cheen yan ti Komaax (?) bay bin ti binbal ti saman ca kuchuc tu uol okoop chumuc tal tikom binbal [chi]kin lae ca kuchuc yokol akab chen binbal ti noholae ca kuchuc nak labcah tichuc binbal ti nohol ca kuchuc ti xuyat binbal ti lakin lae ca kuchuc yokol çacab nak chakan ... nohol chikin cheen (?) bay y [chil cono] çamento

At the mouth of the well which is in Komaax (?), it goes north and **comes** to the opening of a hollow halfway (on the road) from Tikom. It goes west and **comes** to Akabchen. It goes south and **comes** beside the old town at Tichuc. It goes south and **comes** to Xuyat; it goes east till it **comes** to a lime pit by an open stretch ... southwest of the well (?), just as in the acknowledgment (1939: 240-241).

Cabe destacar que, de acuerdo con Terrence Kaufman y William Norman (1984: 125), la palabra yucateca *k'uch* forma parte de una serie de cognadas provenientes del vocablo proto-maya **q'ot* (proto-cholano **k'ot*) que significa “llegar allá”. En la palabra yucateca se ejemplifica el cambio fonológico que, siguiendo a los mismos estudiosos, ocurre del proto-maya al yucateco en la pareja de fonemas *t > ch* (Kaufman y Norman, 1984: 89). También se observa un cambio en la pareja *o > u* frecuente en las lenguas mayas (Knórozov s. f. b). Al respecto, es interesante cómo en las lenguas mopán e itzá, de la misma familia yucateca, la cognada correspondiente es *k'och* evidenciando el antecedente antes del cambio *o > u*. En las lenguas del grupo cholano la cognada es *k'ot*. A continuación presentamos una lista amplia de todas estas cognadas –se respeta la ortografía dada por cada autor–:

| Lengua | Vocablo | Acepción | Fuente |
|----------|---|--|--|
| Yucateco | <i>kuch</i> <i>k'uchul</i> | “to arrive” “allegar a algún lugar” | Bolles, 2001. Barrera Vásquez, 1995: 419. |
| Itzá | <i>k'och</i> | “arrive” | Hoffling, 1991, en Boot, 2003: 14. |
| Mopan | <i>k'och</i> | “llegar” | Kaufman y Norman, 1984: 124. |
| Chontal | <i>kot</i> <i>c'ote</i> | “llegar” “llegar” | Smailus, 1975: 154; Keller y Luciano, 1997: 72. |
| Ch'ortí' | <i>k'oter</i> <i>k'otoy</i> <i>k'otoy</i> | “llegar” “llegó allá” “llegar” | Pérez Martínez, 1994, en Boot 2003: 18; Kaufman, 2007: 1300; Hull, 2005: 75. |
| Ch'oltí' | <i>cotel</i> | “llegar” | Morán, 1695, en Stross, 1990. |

| | | | |
|--------------|--------------------------------|--------------------------------------|--|
| Ch'ol | <i>k'otel</i> <i>c'otel</i> | “arrive” “llegar” | Whittaker y Warkentin, 1965: 66, 162; Aulie y Aulie, 1978: 43. |
| Proto-Cholan | * <i>k'ot</i> | “llegar allá” | Kaufman y Norman, 1984: 124. |
| Tzotzil | <i>k'ot</i> <i>c'otel</i> | “llegar a algún lado” “llegar” | Laughlin, 2007: 148- 149; Hurley y Ruiz Sánchez, 1978: 33. |
| Tojolabal | <i>k'oti</i> | “llegar (allá)” | Lenkersdorf, 2010: 352. |
| Tzeltal | <i>c'obt</i> | “llegar” | Slocum y Gerdel, 1999: 224. |
| Proto-Maya | * <i>q'ot</i> | “llegar” | Kaufman y Norman, 1984: 124. |

A partir de la evidencia léxica encontrada en el *Códice Pérez* podemos retornar al paralelo del ciclo de 819 días registrado en el Tablero del Palacio de Palenque y considerar un posible valor de **K'OT?-yi** *k'otoy* “llegar” para el glifo T₅₅₀.⁴⁰ Esta misma forma verbal del vocablo *k'ot*, con un sufijo *-oy*, se encuentra en el actual ch'orti': en esta lengua la forma *k'otoy* significa “llegar” (Hull, 2005: 75). Este verbo y otros más como *numuy* “pasar”, *ochoy* “entrar” o *t'abay* “subir” se forman en ch'orti' con un sufijo *-Vy* cuya vocal es armónica con la presente en la raíz verbal (Schumann, 2007: 146). La frase *k'otoy e ajk'in twa' aka'y e kanwa'r*, por ejemplo, en ch'orti' significa “llegó el día para iniciar las clases” (Comunidad Lingüística Ch'orti', 2001: 50). Al leer el glifo T₅₅₀ en el contexto de la frase del Tablero del Palacio de Palenque (figura 53) vemos que sí adquiere sentido. La transliteración y transcripción sería:

**K'OT?-yi-ya SAK-XUKUB?-tzi?-[?]-ne [K'AWIL] nu-na-NAL
CHAN-na-CH'EN-na**

k'otoyiy sak xukub [k'awil] nal chan ch'en

“**Llegó** Sak Xukub [K'awil] al norte”.

⁴⁰ Stephen Houston (2014), así como quien escribe esto, hemos llegado a la misma propuesta de manera independiente.

La paráfrasis de la cláusula completa quedaría como sigue: “[...] un año, cinco veintenas y dieciocho días después de que en la fecha 1 Ik' 15 Yaxk'in **llegara** K'awil al norte, nació Yohl Tahn”. Aquí el elemento *-iy* (signo **ya**) en el verbo por lo que se ve está actuando como deíctico enclítico temporal reducido que sitúa la acción verbal en un momento previo con respecto a otro más reciente en el discurso,⁴¹ lo cual es coherente con la estructura de las cláusulas del ciclo de 819 días. Como se puede notar, la fórmula resultante en el Tablero del Palacio es semejante a las citadas en el *Códice Pérez*, de tal suerte que la lectura **K'OT?-yi** para T550 parece operar bien en el contexto del ciclo calendárico de 819 días.

El valor propuesto de **K'OT?-yi** para T550 debe operar también en los otros contextos, en los de fundación. Para corroborarlo, revisaremos a continuación las diferentes oraciones de los monumentos citados con auxilio de equivalentes coloniales.

El verbo *k'uch* y su cognada *k'ot* como “llegar” por supuesto se usan no solo en relación al desplazamiento circular de los días por los puntos cardinales, sino también para describir esta acción ejecutada por personas en cualquier sitio de la superficie terrestre. Tomemos como ejemplo de este uso el contenido en el siguiente fragmento de una narración recogida por Whitakker y Warkentin (1965: 66) entre los ch'oles acerca de los recorridos rituales que deben desarrollar los hombres portadores del cargo de *kapitan*:

Mi' k'otelob ti ñoktAl ya' ti jumpat ya' ti lesia. Mi' kajelob ti ñokñok xAmbal ti' pix jinto mi' k'otelob ya' ba' an dios te'.

“They **arrive** (and) kneel there outside (the) church. They start to crawl on their knees until they **arrive** there where the wooden god is”.

Otro caso significativo se encuentra en el siguiente pasaje del *Documento n.1 del deslinde de tierras en Yaxkukul* (año 1544) donde se describe los puntos por donde transitó la gente de la comunidad de Yaxkukul en el recorrido que realizaron para demarcar los lindes de sus tierras (Barrera Vásquez, 1984: 24):

chikintan yn binel y ah mocochoab latulah u kuchul yokol chen

“Hacia el poniente proseguí con los mocochaenses hasta **llegar** sobre el pozo”.

⁴¹ Véase Wald, 2004: 232; Boot, 2009: 81.

Sin embargo, es en el libro del *Chilam de Chumayel* donde encontramos de manera explícita el verbo *k'uch* en una narración relativa a migraciones de pueblos y fundaciones de poblados. En la narración denominada “Ritual de los cuatro cuartos del mundo” –o “Libro de los linajes” en la edición de Mediz Bolio (1998: 39-51)– en específico se explica, entre otros detalles, cómo ocurrió una migración de los Itzáes. En su recorrido los migrantes pasaban por varios sitios que fundan o refundan. En el texto yucateco todo ello se narra como en el siguiente ejemplo:

Ti likulob ca kuchob Ppoole, ti ppolhob yala Ah Itzai, ti tun u naaintahob Ix Ppol. Ca kuchob Ake, ti zihob Tix-Akei. Ake u kaba uaye cu thanob.

“Whereupon they departed and **arrived** at Ppoole, where the remainder of the Itzá were increased in number; they took the women of Ppole as their mothers. Then they **arrived** at Ake; there they were born at Ake. Ake it was called here, as they said” (Roys, 1967: 16, 70).

El mismo tipo de contenido y léxico presenta el texto de los *Papeles de Paxbolon Maldonado*, documento que en una de sus secciones narra la llegada de los conquistadores españoles a la región de Acalan (Scholes y Roys, 1996). He, a continuación, varios pasajes sobre el tema donde se evidencia el uso del verbo en cuestión en contexto de arribos a pueblos:

kot-i u-mol-e cah tanodzic “el **vino** a recoger el pueblo de Tanodzic”.

kot-i-ob acalan “ellos **llegaron** a Acalan”.

kot-i u-ti peten castillan vinic-ob-i “los españoles **llegaron** hasta la orilla de la isla”.

kot-i tamactun acalan tu 20 de abril tu habil 1550 “**llegó** (el padre fray Diego de Bejar) a Tamactun Acalan el día 20 de abril del año 1550”.

kot-i ta tec-t-el-ob ta cah tuxakhaa “él **vino** (Martín Cortés) a establecerse en el pueblo de Tuxakhaa” (Smailus, 1975: 26-27, 32, 47-48, 64, 80).

Estas frases son, en contenido y sintaxis, semejantes a aquellas registradas en el Tablero de los Guerreros de Palenque y en el Trono 1 de Piedras Negras. En vista del sentido y contextos en los que la palabra *k'ot* se usa en estos textos coloniales, podemos ensayar el posible uso de ésta en las inscripciones mencionadas.

En el caso del Tablero de los Guerreros de Palenque (figura 52), la frase que narra sobre la fundación ideológica de Lakamha en el año 490 d.C. bien puede leerse y traducirse de la siguiente forma:

K'OT?-yi-ya LAKAM-HA' bu-tz'aj-SAK-chi[ku] yi-ta-ji ch'o-ko 'a-ku-la MO'-NAB

k'otoyiy lakamha' butz'aj sak chik yitaj ch'ok 'ahkal mo' nahb

“**Llegó** a Lakamha' Butz'aj Sak Chik acompañado del joven Ahkal Mo' Nahb”.

De la misma manera, en lo que respecta al Trono 1 de Piedras Negras (figura 54), la frase que en H1 relata acerca de la fundación ideológica de esta ciudad por parte del personaje al que llamaron K'ihnich Yo'nal Ahk cerca del 31 de julio del 454 d.C. (9.0.18.16.7 3 Manik' 5 Xub) (Stuart, 2004: 3; Clancy, 2009: 151; Pitts, 2011: 167), se leería y traduciría como sigue:

#-K'OT?-yi-ja TAN-na CH'EN-na 'ICH'AK-TUN-ni K'INICH yo-[-o-NAL]-'AK yo-ki-bi-'AJAW

... k'otoy...⁴² tabn ch'en 'ibch'ak tuni[l] k'ihnich yo'nal ahk yokib 'ajaw

“[...] **llegó** al sitio Piedra-Zarpa el señor K'ihnich Yo'nal Ahk gobernante de Yokib”.

Considerando el uso de este verbo en frases que se refieren a cuevas, como la citada *chikintan yn binel y ah mocochoab latulah u kuchul yokol chen* “Hacia el poniente proseguí con los mocochoenses hasta **llegar sobre el pozo**” (*Documento n.1 del deslinde de tierras en Yaxkukub*) (Barrera Vásquez, 1984: 24), la inscripción de Piedras Negras también podría traducirse como “[...] llegó a la cueva/manantial de Piedra-Zarpa el señor K'ihnich Yo'nal Ahk gobernante de Yokib”.

Esta acción, como lo señalamos al inicio, es una proyección al pasado ya que el trono es obra del llamado Gobernante 7, el último de la historia de Piedras Negras. En el texto la fundación ocurre quince k'atunes y algunos años antes de que naciera el último gobernante en la fecha 11 de abril del 750 d.C. (9.15.18.16.7 12 Manik' 5 Sotz'). Cabe señalar que, de acuerdo con textos tempranos procedentes de Yaxchilán, el primer gobernante de Piedras Negras registrado vivió alrededor del año 460 d.C. y llevaba por nombre K'an Ahk (Gobernante A) (Martin y Grube, 2008: 140). En vista de la fecha dada (454 d.C.), es posible que el fundador citado

⁴² La inusual presencia del signo **ja** cerrando este bloque **K'OT?-yi** actualmente es difícil de explicar. En vista de los ejemplos abordados, una posible explicación consistiría en que la serie resultante **yi-ja** está transmitiendo de nuevo un deíctico enclítico temporal abreviado –*ij* relacionado con actos pasados (véase Wald, 2004: 232; Boot 2009: 73-74), lo cual tendría lugar en la lógica del discurso del texto. Sin embargo, reconocemos que el elemento gramatical señalado nunca aparece escrito con el signo **ja**.

en el Trono 1 (K'ihnich Yo'nal Ahk) sea otro personaje anterior. También es posible, debido a la cercanía de las fechas, que se trate del mismo K'an Ahk pero nombrado adrede de otro modo, lo cual habría sido parte de la estrategia discursiva manejada en esta narración retrospectiva por el último gobernante de Piedras Negras (Stuart 2004: 3).

En lo que respecta a aquellos textos donde se usa T550 en contextos de “retorno” (refundación), como es el caso de la inscripción del ejemplo de la Piedra Labrada 5 de Bonampak (figura 55), también es coherente la lectura de *k'ot*. Contamos con pasajes coloniales que muestran el uso de este verbo en el sentido de “regresar”. En los citados *Títulos de Ebtun* (1632), por ejemplo, encontramos el siguiente pasaje que narra cómo Antonio Chi de Cuncunul se dispone a heredar a su hijo Juan Chi sus tierras, para lo cual le señala los límites. El pasaje naturalmente detalla que se debía recorrer la línea de mojones hasta regresar al punto desde el cual se había partido. El documento lo expone usando el siguiente vocabulario:

...tan binbal tzol multun tal añil halma u chi Noh be ca kuchuc [yok]ol Noh multun tu hool nohoch kancab hojic same

The line-mounds run along the edge of the highway (between Cuncunul and Caua) until they **come** to the large stone mound at the edge of the large stretch of red earth, where [the survey] previously began (Roys, 1939: 242-243).

En vista de esta consideración, y en el caso del texto de la Piedra Labrada 5 de Bonampak (figura 55), que describe con el glifo T550 el regreso triunfal del gobernante Winakhab Tok' a esta ciudad después de haber huido hacia Yaxchilán a causa de un “golpe de estado” local (Beliaev y Safronov, 2004a y 2004b; Bíró, 2007), observamos que el uso del verbo *k'ot* opera aquí coherentemente con el contexto:

8-'EK'? 1-MUWAN-LOK'-yi 'u-'USIJ 3-'EK'? 1-?- 'OL-la-K'OT?-yi [...]
waxak 'ek' jun muwan lok'oy 'usij 'ux 'ek' jun ...ohl k'otoy [...]

“(En la fecha) 8 Lamat 1 Muwan escapa [el señor Winakhab' Tok'] de Usij (Bonampak); (en la fecha) 3 Lamat 1 Kumk'u **llega** (regresa) [el señor Winakhab' Tok' a Usij]”.

Nótese que en este pasaje jeroglífico incluso se usa la misma pareja de verbos *lok'-k'ot* “salir”-“llegar” que se utiliza en la siguiente cita tomada del *Libro de los Linajes* que narra sobre un momento de la

migración realizada por los itzáes. La pareja de verbos está constituida por las cognadas *lik-kuch* “salir”-“llegar” como se observa a continuación:

Ti likulob ca kuchob Ppoole, ti ppolhob yala Ah Itzai, ti tun u naaintahob Ix Ppol.

Whereupon they **departed** and **arrived** at Ppoole, where the remainder of the Itzá were increased in number; they took the women of Ppole as their mothers (Roys, 1967: 16, 70).

Ahora bien, la lectura *k'ot* “llegar” no nos describe ningún ritual de fundación. Sin embargo, el uso de este verbo en contextos de rotación calendárica por los cuadrantes cardinales (Tablero del Palacio de Palenque) sugiere que las “llegadas” descritas en las inscripciones de fundación eran en realidad la última etapa de procesiones concéntricas previas. Particularmente interesante al respecto es la inscripción del Trono 1 de Piedras Negras (figura 54). Como hemos visto, en este texto para designar al lugar de llegada se utiliza la expresión **TAN-na-CH'EN-na** que puede literalmente traducirse como “ante la cueva”, “ante el manantial”. Ello es importante pues lo que ha quedado claro por párrafos anteriores es que las cuevas en la antigüedad eran justamente objetivos dentro de las procesiones fundacionales; en las cuevas o pozos iniciaban, transitaban y terminaban estos circuitos rituales (García Zambrano, 1994: 221; 2007: 216-219, Bernal García y García Zambrano, 2006: 58-61). Es así como se indica, por ejemplo, en el siguiente pasaje del *Documento n. 1 de Yaxkukul*:

[...] ca manac ca kuchuc tu hol chen chacnichte nupic u pach he tux chunpaahie u ximbal tabal u pach luummob lae [...]

[...] para pasar y **llegar a la entrada del pozo** *chac-nichte'* para encontrar el término donde se comenzó a ser recorridos los contornos de las tierras éstas (Barrera Vázquez, 1984: 34).

En este sentido, es muy probable que la cueva o pozo a la que llega Yo'nal Ahk en la narración del texto del Trono 1 de Piedras Negras haya sido la última dentro de un circuito: la cueva o pozo del centro ceremonial de esta ciudad. Si es así, entonces la acción de “llegar” (*k'ot*) en las inscripciones clásicas sería una forma más de referirse a las procesiones concéntricas como ritos de fundación ideológica.

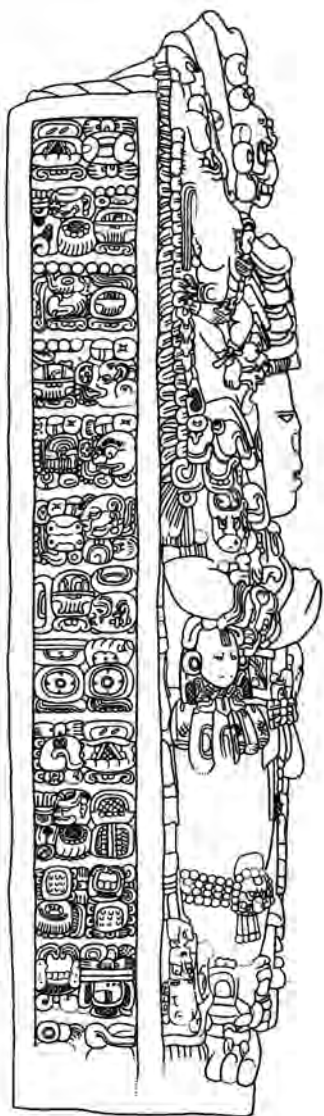


Figura 57. Estela A de Copán. Dibujo de Linda Schele tomado de *The Linda Schele's Drawings Collection*: <http://research.famsi.org> ©2000 David Schele.

Por último, el uso de la imagen de un tambor horizontal para el glifo T550 puede señalarnos determinadas acciones rituales asociadas con estas “llegadas” de fundación. Estas acciones estarían en la base de la respuesta a la pregunta ¿por qué usar la representación de un tambor para expresar un evento de fundación? El tambor horizontal, llamado *tunkul* en maya y *teponaztli* en náhuatl, es un instrumento musical formado por un cilindro de madera, dispuesto de manera horizontal, que ha sido ahuecado por debajo para formar una cámara de resonancia, y que presenta en su pared superior tres cortes en forma de “H” que forman dos lengüetas de diferente tamaño, las cuales se tocan a percusión con baquetas con goma generando dos diferentes sonidos sordos pero fuertes.

El uso de este instrumento está atestiguado desde la época prehispánica hasta la fecha y ha tenido diversos significados y usos en distintos eventos rituales. Por ejemplo, en la década de los cincuenta del siglo XX Evon Vogt (1993: 233-235) encontró que en Zinacantán el *t'ent'en* –como se le llama aquí a este tambor– era uno de los instrumentos rituales más significativos; su manipulación solo era permitida durante la fiesta anual de San Sebastián. Todavía en años recientes en Pomuch, Campeche, el *tunkul* se tocaba durante el Carnaval, al término del cual se enterraba en el patio de la casa del dueño y permanecía ahí protegido hasta el siguiente año. Tal como lo ha señalado Laura Sotelo (2013:



Figura 58. Estela J de Copán. Dibujo de Linda Schele tomado de *The Linda Schele's Drawings Collection*: <http://research.famsi.org> ©2000 David Schele.

326), el sonido producido por este instrumento durante el Carnaval señalado servía para marcar el inicio de un nuevo ciclo. Otra de las asociaciones conceptuales la observamos actualmente en Suchiapa, Chiapas. En esta comunidad se conserva un tambor horizontal, llamado *tinco*, que se cree está hecho del corazón de aquél árbol donde, según la leyenda, milagrosamente apareció la hostia (Santísimo Sacramento), objeto que es ahora la divinidad principal de este pueblo y que es venerada ahí desde entonces (Palacios Gama, 2010: 184).

En Jacaltenango, Guatemala, el tambor horizontal que conservaba la gente de esta comunidad en la primera mitad de siglo XX portaba el sugerente nombre de *txxam konhob'*, expresión que significa justamente “a orillas del pueblo”. La palabra *txxam* corresponde a “nariz” pero significa también por contexto “orilla” o “parte delantera” de un espacio (de una milpa, por ejemplo) (La Farge y Byers, 1997: 99). Pero el dato más interesante para nuestros fines aparece señalado por Francisco Núñez de la Vega en sus *Constituciones Diocesanas del Obispado de Chiapas*. Según el obispo, los indígenas de Chiapas reconocían como divinidad a cierto Votan quien era:

[...] el tercer gentil del calendario y es el señor del palo hueco (que llaman tepanaguaste) y es el primer hombre que envió Dios **a dividir y repartir esta tierra de las indias** y que le tienen por corazón de los pueblos [...] (1988: 275)

Como vemos, en una sola divinidad se conjuntan, en función de determinada lógica semántica, el acto de medir tierras y el uso del *tunkul*. Esta relación es reveladora ya que, si recordamos que uno de los actos fundacionales según las fuentes mayas coloniales y posclásicas era medir los terrenos del pueblo a fundar (Vapnarsky, 2009: 334-346; Castellanos Mora, 2010: 66-80), podemos inferir entonces que durante el periodo Clásico el tambor horizontal y su música eran parte esencial de estos importantes rituales de fundación. Cuando los pueblos coloniales del centro de México circulaban por las orillas de sus poblados para medir su territorio se hacían acompañar, como hemos visto, de música (Gruzinsky, 1991: 124-125). El rito fundacional de Tenejapa incluyó la interpretación de música según cuenta la tradición oral de esta comunidad tzeltal (Méndez Guzmán, 1996: 69-84; Castellanos Mora, 2010: 63). Es posible, en particular, que entre los antiguos mayas las “llegadas” de fundación (*k'ot*) fueran acompañadas de la música de un *tunkul*. Entre los chamulas, zinacantecos y bachajontecos, *el cambio de ubicación espacial* en el desarrollo de un



Figura 59. Depósitos para ofrendas localizados debajo de las estelas de Copán.
Foto tomada de Robicsek, 1972: fig. 40.

ritual se anuncia con el sonido de un tambor (Gossen 1979: 282; Monod 2002: 176). Es posible entonces que esto último sea la razón por la que a través de la representación de un *tunkul* se transmitiera la palabra *k'ot* “llegar” –si nuestra lectura del glifo fuera acertada–.

Como podemos observar al final de este apartado, los circuitos fundacionales ya estaban presentes desde el periodo Clásico. Los registros epigráficos incluyen otros ritos más que, como veremos, están en realidad asociados con las mismas procesiones. Esos ritos son los siguientes.

Apertura de depósitos de ofrendas

Hablando de eventos de refundación ideológica, tenemos el caso de otro rito singular recordado en el texto de la Estela A de Copán (figura 57), monumento localizado en la Plaza Principal de esta ciudad. Aunque esta estela, levantada por Waxaklahun Ubah K'awil, conmemora el fin del k'atun en 9.15.0.0.0 4 Ajaw 13 Yax (22 de agosto de 731 d.C.), en el texto se señala que meses más tarde, en 9.15.0.3.0 12 Ajaw 13 Mak (21 de octubre, 731 d.C.) se llevó a cabo cierto ritual en el cual habrían participado representantes procedentes de Tikal, Calakmul, Palenque y, por supuesto, Copán. El singular ritual consistió en “abrir el pozo, cerrar el pozo” (*pas way mak way pa-sa WAY ma-ka WAY*). En el texto de la Estela J de Copán (figura 58) este mismo ritual se describe usando otra variante de la expresión: **ma-ka-pa-sa-'u-CH'EN-na** *pas mak 'uch'en* “abrió y cerró su cueva” (Hull y Carrasco, 2004: 139-140).

Como ya lo han señalado varios estudiosos, estas expresiones estarían relacionadas con los depósitos en forma de cruz localizados debajo de las estelas⁴³ (figura 59). La mayor parte de las estelas de Copan se localizan, en efecto, sobre pequeñas bóvedas que contenían ofrendas de fundación (jade y cerámica, entre otros) (Robicsek, 1972: 50-51; Schele y Mathews, 1999: 140). Como ejemplo tenemos el depósito con ofrenda de estalactitas que acompaña a la Estela I de este mismo sitio (Fash y Fash, 2006: 113). Recuérdese que este tipo de depósitos están asociados con fundaciones ideológicas desde el periodo Preclásico Tardío (ver Chase y Chase, 2006: 57). En general, la elaboración de escondrijos para ofrendas relacionadas con nuevos monumentos o edificios era una práctica bastante difundida entre los mayas antiguos de

⁴³ Véase, por ejemplo, Schele and Grube, 1990: 4-5.

toda el área geográfica de esta civilización.⁴⁴ Hasta la fecha los basamentos de cemento que se construyen para soportar las cruces de los zinacantecos (estelas modernas) son complementados con un receptáculo cúbico inferior que sirve para colocar ofrendas (Sheseña, 2009: 86, 98) (figura 60).



Figura 60. Altar zinacanteco en la comunidad de Paste', Chiapas.
Foto de Alejandro Sheseña.

En lo que respecta a Copán, Kerry Hull (2003: 496-499) y Michael Carrasco (Hull y Carrasco, 2004: 137-140) recalcan que la expresión “abrir el pozo, cerrar el pozo”, “abrir la cueva, cerrar la cueva” se refiere a la apertura y clausura de estos *caches* de la plaza en los cuales se depositaban ofrendas, interpretación con la que coinciden Michela Craveri y Rogelio Valencia Rivera (2012: 25-26). Como ya lo hemos señalado, en la actualidad los modernos ch'orti' cavan un agujero en cada esquina de su aldea al llegar el año nuevo, después de lo cual realizan una procesión que transita por cada uno de estos agujeros donde van depositando sangre de guajolote como pago a la tierra por la refundación anual del

⁴⁴ Véase Baudez, 2004: 213-225; Bauer, 2005: 28-29; Ortiz Rodríguez, 2012 y 2015.

pueblo. La misma práctica observan cuando dedican una nueva casa: en cada esquina de la vivienda abren agujeros que “alimentan” para después tapanlos siguiendo una pequeña procesión (Hull y Carrasco, 2004: 137-138). Recordemos también que Newsome (2001: 216-217) ha sugerido que justamente en la Plaza Principal de Copán se ejecutaban procesiones circulares que transitaban a través de las estelas ahí colocadas sobre escondrijos. Tales paralelos permiten considerar el ritual maya clásico de abrir y cerrar pozos como un rito más de fundación. Aunque por las fechas asociadas en los textos jeroglíficos estamos ante un evento de refundación, el rito es claramente ideológico muy antiguo, lo que se comprueba por el hecho de que existen *caches* en la Plaza Principal de Copán correspondientes al periodo Bijac (150 d.C. - 400 d.C.), depósitos que definitivamente revelan ritos de marcación del espacio (Traxler, 2004: 57-58).

Otro ejemplo de apertura de depósitos de ofrendas como rito de fundación ideológica procede del área de Bonampak. Además de sus excelsos murales, el sitio arqueológico de Bonampak cuenta con un importante conjunto de monumentos icono-epigráficos en piedra que proporcionan datos invaluable acerca de diversos aspectos de la cultura de los antiguos mayas, entre ellos los relativos a su ritualidad y a la relación de ésta con el paisaje natural. Con el desarrollo que en los últimos años han tenido los estudios mayas y mesoamericanos, así como la disciplina epigráfica, ahora es posible abordar con mayor precisión todos estos materiales icono-epigráficos incluyendo otros semejantes procedentes de sitios aledaños, como Ojos de Agua, el cual será el motivo de las siguientes líneas, y dar un cuadro mucho más detallado acerca de las ideas y motivaciones que estaban detrás de los creadores de estas obras.

En sus inscripciones el sitio de Bonampak está asociado con el glifo-emblema **xu-ka-la-NAH-'AJAW** leído como *xuhkahnah 'ajaw*. Sin embargo, es de señalar que con este mismo glifo se identifican en sus inscripciones otros sitios arqueológicos vecinos y contemporáneos a Bonampak, tales como Lacanja y Ojos de Agua. Dmitri Beliaev y Alexander Safronov (2004a), así como Péter Bíró (2007: 58; 2012: 56), han explicado esta situación argumentando la existencia de un origen común entre todos esos lugares, es decir, varias ramas de la dinastía original de Xuhkahnah se habrían establecido en diferentes rincones del norte del río Lacanjá reclamando cada uno para sí el glifo-emblema de procedencia. Los rasgos estilísticos semejantes en la arquitectura de todos los sitios de esta región (Tovalín *et al.*, 2004: 66) parecen justamente apuntar en el



Figura 61. Estela 1 de Ojos de Agua. Dibujo de Alexander Safronov tomado de http://www.wayeb.org/resourceslinks/wayeb_drawings.php

sentido de un origen común. A partir de estas similitudes arquitectónicas, Alejandro Tovalín y colegas (2011: 89) incluso han argumentado a favor de una especie de confederación establecida entre los sitios en algún momento de su historia.

La capital original de la dinastía de Xuhkahnah se habría localizado en el actual sitio arqueológico de Lacanja, afirmación basada en el hecho de que este lugar presenta los monumentos más antiguos y un área constructiva más grande (Bíró, 2012: 56; Beliaev y Safronov, 2004a). De acuerdo con Tovalín (comunicación personal 2013), el sitio de Lacanja presenta su principal momento de crecimiento durante el Clásico Temprano, aminorándolo hacia el Clásico Tardío. Al parecer desde Lacanja se habrían difundido en el Clásico Temprano las diferentes ramas de la dinastía, entre ellas las de los linajes fundadores de Bonampak y Ojos de Agua, entre otras (Bíró, 2012: 56). Según lo señalado por los testimonios glíficos, el origen común de todos estos linajes no evitó la rivalidad entre ellos e incluso los conflictos bélicos. Estos últimos, como veremos más adelante, serían comunes en la historia de la región.

El nombre prehispánico del actual sitio de Lacanja era, por lo tanto, Xuhkahnah (Beliaev y Safronov, 2004a), mientras que el de Bonampak era, de acuerdo con los estudios de Stuart, Usij Witznal “La montaña del Zopilote” (Stuart, citado en Bíró 2012: 56). La palabra *usij* significa “zopilote” (Comunidad Lingüística Ch'orti', 2001: 101). No se sabe la razón para nombrar así el sitio. En general, como lo ha notado Mercedes de la Garza (1995: 81-89), el zopilote en la cosmovisión maya tenía diferentes significados, destacando aquél relacionado con el sacrificio y la muerte. Este significado pudo haber sido muy atractivo para nombrar a una ciudad envuelta en constantes conflictos.

Con estas consideraciones a continuación procederé a abordar uno de los monumentos del sitio de Ojos de Agua que proporciona información interesante sobre el tema que estamos tratando.

Ojos de Agua es un sitio arqueológico localizado en las cercanías de Bonampak, a quince kilómetros aproximadamente al norte de este sitio. Se trata de un conjunto de edificaciones localizadas sobre la cima nivelada de una colina de forma alargada (Tovalín *et al.*, 2005: 10-11). Fue en el sector sur de este sitio, en una de sus plazas, donde Frans Blom localizó la llamada Estela 1 de Ojos de Agua (figura 61) (Blom y Duby, 1957: 125-135).

Aunque esta estela fue levantada con motivo de un fin de periodo de quince años —en 9.7.15.0.0 12 Ajaw 8 Yax o 19 de septiembre del año ⁵⁸⁸ d.C.—, su inscripción tiene como tema central la entronización del señor Mam Pat como gobernante de Ojos de Agua el día 29 de agosto del año ⁵⁷³ d.C. —9.6.19.13.0 11 Ajaw 3 Ch'en—, casi quince años antes del levantamiento de esta estela. Pero lo más interesante es el énfasis que hace el texto acerca de la ascendencia de Mam Pat. De acuerdo con los glifos, el gobernante en cuestión era el séptimo descendiente de una línea que provenía del hijo de un señor llamado Aj Yax Punim. Este último, Aj Yax Punim, es recordado en la inscripción como el '*ajaw* (gobernante) de Xuhkahnah, quien debió regir, según cálculos calendáricos, a principios del siglo V d.C. Considerando que es alrededor de estas fechas cuando surgen las diferentes entidades políticas en la región, entonces Aj Yax Punim habría sido el fundador de Xuhkahnah en el sitio arqueológico de Lacanja (Beliaev y Safronov, 2004a, 2004b; Bíró, 2007: 40, 57-58; Bíró, 2013: 88).

En las tres últimas posiciones del texto se presenta una cláusula subordinada que proporciona información reveladora acerca de Aj Yax Punim. En ella se especifica, de manera retrospectiva, que este gobernante primigenio llevó a cabo un enigmático ritual en el sitio de Xuhkahnah descrito como:

ha-'i-pa-sa-wi-ka-ba tu-CH'EN-na xu-ka-la-NAH-'AJAW

ha'i' pasaw kab tu ch'en xuhkal nah 'ajaw

“Él fue quien cavó en el pozo del señor de Xuhkahnah”.

De acuerdo con Beliaev y Safronov (2004a), el deletreo **pa-sa-wi** transmite el verbo transitivo *pas* “cavar”, mismo que en ch'orti' tiene, en efecto, los significados de “abrir” o “destapar” (Wisdom, 1950; Hull, 2005: 93). En el discurso ch'orti' el verbo *pas* es usado tanto en relación con objetos tales como cajas (Comunidad Lingüística Ch'orti', 2001: 121), como también en

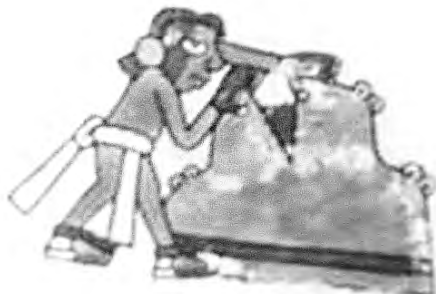


Figura 62. Detalle de las páginas 10-6 del *Códice Vindobonensis*. Imagen tomada de http://www.famsi.org/spanish/research/graz/vindobonensis/img_page08.html

inauguración de señoríos y dinastías en las montañas de La Mixteca (Anders *et al.*, 1992: 174-177, 184-186), aparece una imagen toponímica que muestra un cerro que es abierto por un personaje antropomorfo (figura 62). Ahora bien, dada la oración subordinada que abre en el texto glífico, este verbo aquí se muestra como un antipasivo, lo que se refleja en el sufijo *-Vw* marcado en el delecteo. Por ello, resulta correcto traducir la cláusula subordinada *ha'i' pasaw kab tu ch'en* como “Él fue quien cavó en el pozo de...”.

Pero como rito, ¿en qué habría consistido la acción de “cavar el pozo”? La expresión debe referirse, como hemos visto ya, a la práctica de apertura de *caches* o depósitos de ofrendas asociados con nuevos monumentos o edificios, práctica bastante difundida entre los mayas clásicos.⁴⁵ Como lo hemos visto ya, en las inscripciones de Copán encontramos expresiones glíficas similares: *pas way* “abrir el pozo” y *pas ch'en* “abrir el agujero” (y sus parejas *mak way* “cerrar el pozo” y *mak ch'en* “cerrar el agujero”), mismas que, de acuerdo con las observaciones etnográficas de Kerry Hull (2003: 496-499) y Michael Carrasco (Hull y Carrasco, 2004: 137-140), se referían justamente a la apertura y clausura de estos *caches* en los cuales se colocaban ofrendas diversas, interpretación con la que coinciden Michela Craveri y Rogelio Valencia Rivera (2012: 25-26).

Según esto, el señor de Xuhkálnah Aj Yax Punim habría realizado su rito de “cavar un pozo”. En vista de su integración en el discurso general

relación con la tierra. Sobre el último uso considérese por ejemplo, la interesante frase *E ajnoj b'itor upasi unak' e witzir tya' turu*, la cual significa “El Duende de los Cerros abrió la pared del cerro donde vive” (Hull, 2005: 93). La expresión “abrir la tierra” recuerda algunas de las imágenes contenidas en las fuentes mixtecas posclásicas. En las páginas 10-6 del *Códice Vindobonensis*, por ejemplo, donde se narra la

⁴⁵ Véase Baudez, 2004: 213-225; Bauer, 2005: 28-29; Ortiz Rodríguez, 2012: 75-83.

del texto, es claro que este ritual era de suma importancia. ¿En qué exactamente consistía su relevancia en Ojos de Agua? Considerando la idea de que Aj Yax Punim haya sido el fundador de Xuhkahnah hacia inicios del siglo V de nuestra era, y el cuidado que se tuvo de recordar el rito en cuestión en la narración genealógica de la estela, pensamos entonces que el “cavar un pozo” representaba un rito de fundación ideológica, en este caso la fundación de Xuhkahnah (Lacanja). Como se señaló, la referencia a la montaña que es abierta por un ser antropomorfo, recordada en el *Códice Vindobonensis*, se narra justamente en un contexto de inauguración de señoríos (Anders *et al.*, 1992: 174-175, 184-186) (figura 62).

Según consideramos, poco después, a mediados del siglo V de nuestra era, Aj Yax Punim habría enviado a uno de sus hijos a fundar Ojos de Agua. De acuerdo con Hermann Lejarazu (2009: 76-77, 82-83), en los códices mixtecos se narran casos semejantes cuando, por distintas razones, hijos de gobernantes dejan la capital para fundar dinastías en otros pueblos. Ante tales prestigiosos orígenes es natural que el señor Mam Pat, al elaborar la estela en cuestión varios años después, haya subrayado el hecho de ser descendiente directo del fundador de Ojos de Agua, aquél que a su vez provenía de la capital original Xuhkahnah.

Encendido de fuego nuevo

Gracias a variadas fuentes sabemos que el fuego era elemento central de determinados rituales entre los antiguos mayas (Stuart, 1998: 402-403; Taube, 1998 y 2004). Destaca en particular la práctica de encendido del fuego nuevo. Diego de Landa informa que un ritual de este tipo era ejecutado el primer día del año por los principales señores y sacerdotes reunidos en privado con los acólitos (Landa, 1986: 88-90), lo que permitió a Eric Thompson señalar que el encendido del fuego nuevo era observado al comienzo de cada nuevo periodo (Thompson, 1997: 379). El encendido del fuego nuevo al inicio de los ciclos era en general una actividad de primera importancia entre los antiguos mesoamericanos. La razón se debía a que, como lo observa Silvia Limón (2001: 169) para el caso de los aztecas, este elemento había sido partícipe de la creación del mundo en los tiempos míticos, de tal forma que su encendido en el mundo real venía a significar una reinstauración tanto de tiempo como de espacio.

En lo que respecta al encendido del fuego nuevo como rito fundacional, recordemos que, de acuerdo con variedad de fuentes oaxaqueñas

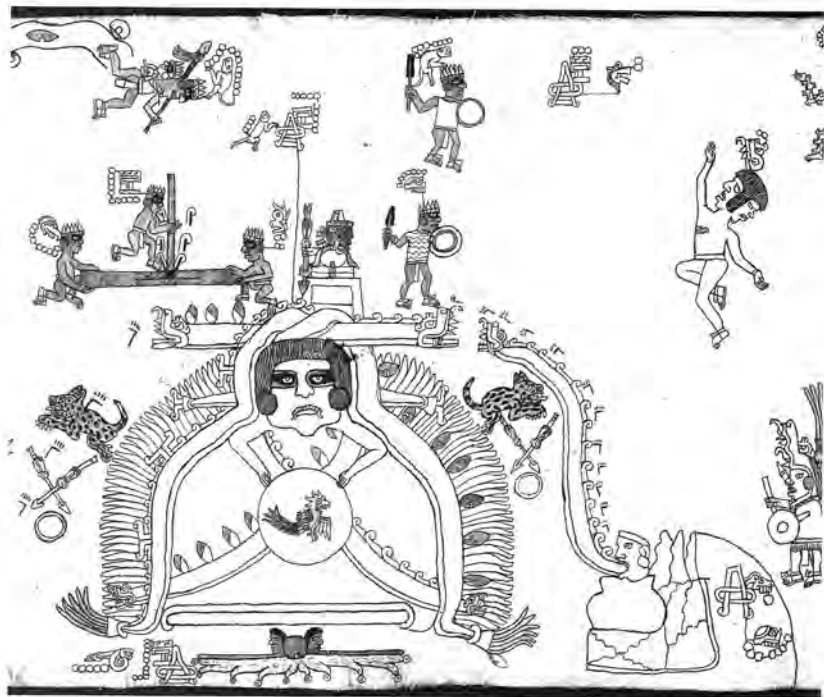


Figura 63. Escena de fuego nuevo en un detalle del *Rollo Selden*.
Imagen tomada de Boone, 2010: 176.

y del centro de México, este elemento era prendido por los fundadores de los asentamientos en la cima de las montañas de cada uno de los rumbos cardinales (Jansen, 1982: 217-218; Oudijk, 2002: 110-114; Hermann Lejarazu, 2009; Boone, 2000 y 2010; Smith, 2006b: 267) (figura 63). Sobre todo en particular el requisito de obtener el fuego fundacional en estas elevaciones del paisaje natural, asociadas en definitiva con cuevas. En las siguientes líneas destacaré, a partir de evidencias icono-epigráficas, una de ellas conservada en una caverna justamente, la realización de eventos mayas de fuego nuevo ubicados en el interior de la tierra en calidad de ritos fundacionales.

El Panel 2 de Laxtunich (figura 64) muestra al gobernante de Yaxchilan Uchanul Tajal Mo' (4-**TAJ-MO'** ['u]chan[ul] taj[al] mo') supervisando, en la fecha 9.16.18.0.19 1 Kawak 2 Wo -22 de febrero del 769 d.C., a un acompañante que se encuentra obteniendo fuego barrenando con un palo sobre

un objeto. En el texto glífico que acompaña a la escena Stuart y Houston (1994: 75, 77) han encontrado justamente la expresión *joch'aj k'ahk'* que significa “se enciende el fuego”.

Construcciones glíficas idénticas encontramos en las páginas 5 y 6 del *Códice Dresden* en donde aparecen diversos dioses obteniendo fuego. Pero



Figura 64. Panel 2 de Laxtunich. Dibujo de Linda Schele. Tomado de Stuart y Houston, 1994: 76.

lo más interesante es que los dos personajes están sentados sobre lo que Stuart y Houston han identificado aquí como las fauces esqueléticas de una serpiente, símbolo de las cuevas. La escena completa debe entenderse como la ilustración de un evento de encendido de fuego nuevo teniendo lugar en la entrada de una caverna (Sheseña, 2005). A la luz de las evidencias sobre el encendido del fuego nuevo en cuevas y montañas como evento fundacional, y en vista de la fecha tardía en la que se da este evento, es claro que estamos ante un rito de (re) fundación.

Como lo señalamos, también en las propias cuevas hay evidencias

de este tipo de rituales. Se trata del famoso Dibujo 82 de la cueva de Naj Tunich (figura 65). Muestra un texto de dieciséis jeroglíficos elaborado sobre la cara frontal de una saliente rocosa ubicada a una altura del piso de un metro y medio. Bajo esta saliente yace un montón de carbón (Stone, 1995: 227). En la posición glífica A₂ del texto encontramos la referencia al fuego: la imagen de una figura humana completa sedente que lleva a espaldas a modo de carga el signo **K'AK'** *k'ahk'* “fuego”, combinación que forma de esta manera un singular bloque glífico que recuerda a los actuales incensarios lacandones (figura 66). Por su posición en el texto este bloque sintácticamente debe corresponder al verbo de la oración, en este caso un verbo relacionado con la ignición. Aunque no se ha podido encontrar la lectura definitiva de este bloque, éste ha sido tentativamente



Figura 65. Dibujo 82 de la cueva de Naj Tunich. Dibujo de Andrea Stone (1995).

interpretado por Simon Martin y Nikolai Grube (2008: 96-97) como la expresión de una acción de “acarreo de fuego”. En 1998 Pierre Colas propuso que la lectura de este bloque, como un logograma entero, debía ser **TOK** (Colas, 1998: 101). Por nuestra parte consideramos (Sheseña, 2010b: 7) que en realidad el bloque está constituido de dos palabras: **KUCH** *kuch* –la figura sedente que carga– y **K'AK'** *k'ahk'*. En yucateco colonial *cuch* significa “llevar o traer o tomar a cuestas” y también “asiento”, pero la expresión *u cuchil kak*, semejante a la hallada en Naj Tunich, quiere decir “lugar donde hay fuego o **se**

hace” (Martínez Hernández, 1930: 205-207). En virtud de esto, considero que el bloque en cuestión, en su función de verbo, debe leerse *kuch k'ahk'* “hacer fuego”. En yucateco la construcción *kuch butz'* también expresa un verbo: “ahumarse” (Barrera Vásquez, 1995: 344). En el Dibujo 82 de Naj Tunich la acción *kuch k'ahk'* correspondería al encendido de fuego nuevo. De acuerdo con el resto del texto este acto habría sido ejecutado en esta cueva por un señor de Caracol, llamado Tum Yohl K'inich, bajo la supervisión de un gobernante de Ixkun (Martin y Grube, 2008: 96-97) en la fecha 13 Ix 4 Sak (27 de agosto del año 744, de acuerdo con MacLeod y Stone, 1995). Igual que



Figura 66. Incensario lacandón actual.
Foto de Alejandro Sheseña.

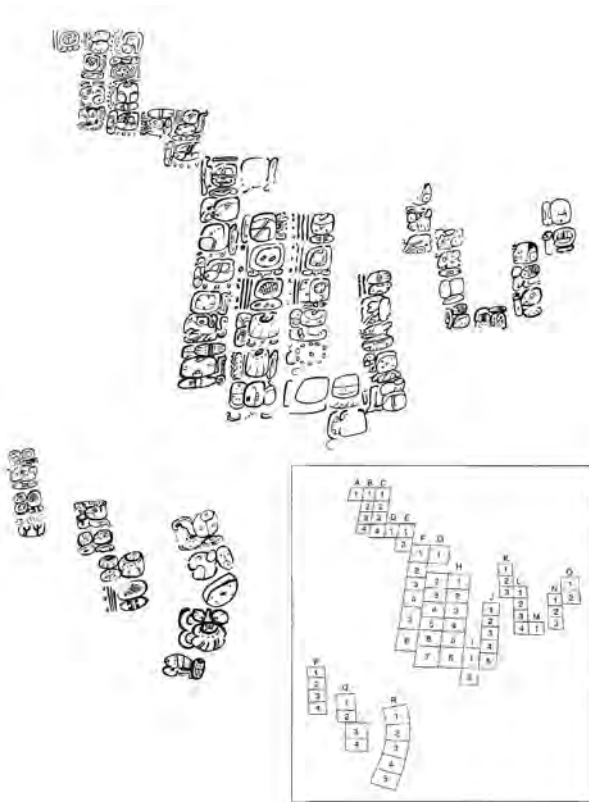


Figura 67. Dibujo 65 de Naj Tunich.
Dibujo de Andrea Stone (1995).

en el caso anterior, el evento registrado en esta pintura se refiere a un rito de refundación en vista de su fecha tardía.

Quema de incienso

Otro de los ritos de fundación desarrollados en cuevas consistía en incensar el interior y las entradas de estos sitios subterráneos. Como se sabe por diversas fuentes, la quema de copal ha sido uno de los rituales de mayor importancia en la historia de la cultura maya desde épocas preclásicas hasta nuestros días (Rice, 1999). En las escenas del Altar 1 de El Cayo y de las conocidas páginas veintiséis y veintisiete del *Códice Dresden*,



Figura 68. Dibujo 63 de Naj Tunich.
Dibujo de Andrea Stone (1995).

cación de edificios y templos, y durante las sesiones de contacto con las divinidades y los antepasados (Stuart, 1998: 393; Schele y Miller, 1986). De acuerdo con documentos publicados por el Archivo Diocesano de San Cristóbal de Las Casas (1983: 10, 16), entre los rituales más importantes



Figura 69. Pintura de la cueva de Santo Domingo, Guatemala. Foto de James Brady.

por ejemplo, podemos atestiguar la actualidad que para los antiguos mayas tenía el esparcimiento de copal sobre braseros. Sobre lo mismo apunta la gran cantidad de incensarios prehispánicos que han sido hallados en diversos sitios arqueológicos.⁴⁶ Ya Diego de Landa notó en su momento que los pueblos de Yucatán practicaban con gran devoción el incensado al inicio de cada año nuevo y en los ritos de bautismo. Se sabe que también se quemaba copal durante la renovación y dedi-

cación de edificios y templos, y durante las sesiones de contacto con las divinidades y los antepasados (Stuart, 1998: 393; Schele y Miller, 1986). De acuerdo con documentos publicados por el Archivo Diocesano de San Cristóbal de Las Casas (1983: 10, 16), entre los rituales más importantes practicados por los tzeltales coloniales estaba la quema de copal y el encendido de velas. En la rica bibliografía etnográfica actual podemos cerciorarnos de que la quema de copal hasta la fecha juega un rol fundamental en las diversas ceremonias indígenas de hoy, como se puede observar entre los lacandones (Tozzer, 1982; Marion, 1994).

Pero el aspecto de los ritos de incensado que procede destacar es el referente a los propósitos que se busca al ejecutarlos. Se cuenta con varias versiones al

⁴⁶ Véase, por ejemplo, Laporte y Urquizú, 2003; Kurnick, 2006; Cuevas García, 2007.

respecto registradas en las fuentes. Según algunas creencias indígenas actuales, el objetivo consiste en presentar ofrendas para los dioses en calidad de trueque para recibir de ellos lluvia y maíz: mientras las velas son las “tortillas” para las divinidades, el copal es su “cigarro” (Vogt, 1993: 81). El mismo propósito se observa en las fuentes prehispánicas (Baudez, 2004: 207-213). Sin embargo, Diego de Landa en su momento notó otro objetivo: limpiar de “malos espíritus” el área a ocupar para las subsiguientes ceremonias (Landa, 1986: 45). Prudence Rice lo explica de la siguiente manera: “the burning of incense define boundaries of ritual space and practice” (Rice, 1999: 28). Justo con este propósito los actuales ch'orti', por ejemplo, inciensan con copal las cuatro esquinas de sus pueblos al inicio de cada año; con ello buscan encerrar sus territorios para protegerlos en lo que ellos creen es un equivalente a un “cerco de alambre” (Hull y Carrasco, 2004: 137). En general, en Mesoamérica los ritos que involucran fuego estaban asociados con la delimitación de espacios (Limón, 2001: 277-285). El incensado tiene entonces aquí como fin no tanto purificar sino delimitar el territorio del pueblo. Y esta demarcación ritual sirve, como en el caso de éstas y otras ceremonias indígenas actuales, no precisamente para proteger el pueblo de “malos espíritus”, sino para reiterar los derechos exclusivos de los pobladores sobre su territorio (Vogt, 1993: 163). De hecho, como ya lo ha señalado Ángel García Zambrano (1994, 2006, 2007), la demarcación ritual de espacios formaba parte de los llamados ritos de fundación —o refundación—. Estos eventos no son otra cosa que actos que otorgan derechos sobre espacios, localidades, asentamientos o territorios. Por su presencia en los procesos de delimitación espacial en las tradiciones indígenas, la quema de copal está incluida en este tipo de eventos de fundación. Diversos materiales arqueológicos hallados en cuevas reflejan la ejecución de este tipo de ritos en el interior de la tierra.⁴⁷ Justamente en cuevas se ha encontrado ejemplares de braseros (Navarrete, 1977 y 1978; Andrews, 1971).

Evidencias jeroglíficas de este tipo de rituales en cuevas las encontramos en pinturas localizadas en los sitios de Naj Tunich y Santo Domingo —este último localizado también en Guatemala—. En las posiciones P₃-P₄ del Dibujo 65 de Naj Tunich (MacLeod y Stone, 1995: 167) (figura 67) podemos leer la expresión *lak'in pat ch'aj* (**la-K'IN-pa-ta ch'a-[ja]**) que significa “al oriente una ofrenda de copal” (Stone, s.f.; Sheseña, 2010a: 4), la cual, además de confirmar la práctica del incensado en el interior de cuevas, también

⁴⁷ Véase Brady, 2003: 88; Halperin, 2005: 82; Moyes, 2005: 286-287, 291-294.



Figura 70. Paneles Denver y Brussels. Dibujos de Alexander Safronov tomados de http://www.wayeb.org/resourceslinks/wayeb_drawings.php

nos detalla que este acto se realizaba en dirección de los cuatro cuadrantes cardinales, tal como hasta la fecha lo realizan los actuales mayas. Cerca de esta pintura se localiza el Dibujo 63 que muestra a un personaje incensando (Stone, s.f.) (Figura 68). En la pintura de la cueva de Santo Domingo vemos lo que parece ser el glifo verbal **PUL-yi puluy** “arde”, “se quema” (figura 69). Este verbo por lo regular aparece en contextos de guerra (Grube y Martin, 1998). Sin embargo creemos, como Brady y Fahsen (1991: 54), que en el caso de la cueva de Santo Domingo el sentido de la palabra está relacionado con el consumo de copal. Entre los ch'oles el verbo *pul* se utiliza en el sentido de “quemar vela”, “quemar incienso” (Josserand and Hopkins, 1996). Para los indígenas quichés, las ofrendas deben ser siempre hechas en presencia del fuego; a esta práctica le llaman “quema” (Cook, 2006: 139). De acuerdo con los estudiosos mencionados, en el interior de la cueva de Santo Domingo se hallaban estalactitas ennegrecidas por carbón, como las paredes de los modernos templos indígenas, lo que abona a la idea del incensado en este lugar subterráneo (Brady y Fahsen, 1991: 53).

Otro caso de incensado (re)fundacional en cuevas en tiempos dinásticos lo encontramos referido en los paneles Denver y Brussels. Con base en determinados textos glíficos bélicos, Brady, Colas y Helmke encuentran, como evidencia de la destrucción de cuevas en el marco de guerras, el uso de verbos violentos cuya acción recae directamente sobre la palabra “cueva”. Los autores entienden aquí la palabra “cueva” en su sentido literal, es decir, como una cavidad natural en la tierra, y no en el sentido de “ciudad” como ocurre en otras inscripciones. En dos de los casos citados por los autores se usan glifos de guerra comprobados, en concreto el glifo “Estrella-Guerra” y el glifo **PUL-yi puluy** “arder”, “quemarse”—Monumento 122 de Tonina y Estela 23 de Naranjo, respectivamente—, todo lo cual indica que las cavernas (de los enemigos) eran violentadas durante los conflictos armados (Brady y Colas, 2005; Helmke y Brady, 2009). Sin embargo, en otra de las inscripciones usadas por los autores, aquélla contenida en los paneles Denver y Brussels, la expresión verbal utilizada, **'u-PUK-K'AK'** *'upuk k'abk'* “arrojar fuego”, a pesar de aparecer en un contexto narrativo bélico, no parece ser de guerra sino un ritual fundacional de incensado (figura 70). Conviene conocer, antes de seguir, los acontecimientos narrados en esa inscripción.

El texto de Denver-Brussels contiene la crónica de un conflicto bélico desarrollado aceleradamente al parecer del diecisiete al 21 de abril del año 641 d.C. en una parte de la región del río Usumacinta. El protagonista de la historia es la ciudad de Sak Tz'i' y el tema son las batallas ganadas,

durante el conflicto, por esta ciudad a sus vecinos, los satélites fronterizos de las ciudades de Piedras Negras y de Ak'e, los enemigos principales del protagonista. Recuérdese que Sak Tz'i' era una pequeña ciudad que, de acuerdo con los registros glíficos de la época, ejerció durante breve tiempo cierto cacicazgo en el área localizada entre Piedras Negras y Bonampak. Los dominios de Sak Tz'i' colindaban al este con Pe'tun (La Mar o Conejo de Piedra), ciudad fronteriza controlada por Piedras Negras, y al sur con diversos subordinados periféricos de Ak'e. Lo poco que se sabe de la historia de Sak Tz'i' señala que esta ciudad tuvo en realidad un desarrollo muy inestable. Es derrotada por Piedras Negras en el año 628 d.C. pero después, a mediados de ese mismo siglo, pasa a ser un centro medianamente poderoso al lograr someter a Ak'e y posiblemente a la misma Piedras Negras. Esta última, sin embargo, volvería a conquistarla más adelante. Alrededor del año 726 d.C. Sak Tz'i' conforma de nuevo un cacicazgo en el área de Lakanha-Bonampak, misma que la contraatacaría después, en el año 787 d.C., con ayuda de Yaxchilan. Algunos años después de esto Sak Tz'i' es definitivamente vencida por Tonina (Martin and Grube, 2008: 142-153; Bíró, 2005).

Y bien, de acuerdo con la crónica de la inscripción de Denver-Brussels, el conflicto inicia el 17 de abril del año 641 d.C. (9.10.8.6.2 13 Ik' 5 Sip) aunque sus orígenes más cercanos son remontados al 26 de febrero del año 636 d.C. (9.10.3.2.5 8 Chikchan 18 Kumk'u) cuando el gobernante de Sak Tz'i' llamado K'ab Chan Te', que al parecer sobrevivió a su captura por parte de Piedras Negras en 628 d.C., lleva a cabo un evento desconocido (posiblemente violento como forma de venganza) sobre el llamado Gobernante 1 de Piedras Negras. Pero el evento que en la realidad desencadena la serie

de batallas en 641 d.C. es un acto de “arrojar fuego” ('u-PUK-K'AK' 'upuk k'ahk') realizado por Nikte' Mo', gobernante de la ciudad de Pe'tun (La Mar o Conejo de Piedra) –vasallo de Piedras Negras, como vimos–, en una cueva perteneciente al gobernante de Sak Tz'i', K'ab Chan Te' –la referencia a la cueva se da dentro de la construcción genitiva 'uch'en “es su cueva” seguida del nombre del

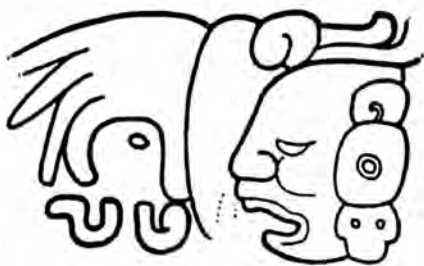


Figura 71. Expresión glífica PUK-K'AK'. Redibujado por Alejandro Sheseña a partir de Grube, 2000: figura 11b.

gobernante señalado—. Este acto al parecer fue bastante ofensivo pues inmediatamente, al día siguiente, en 1 Ak'bal 6 Sip (18 de abril), K'ab Chan Te' decapita a alguien o algo perteneciente a Nikte' Mo'. Dos días después (3 Chicchan 8 Sip) el mismo K'ab Chan Te' logra capturar ahora al gobernante de Ak'e y a otros personajes, al parecer aliados de esta última ciudad, provenientes de sitios menores. La crónica termina el 21 de abril del mismo año (4 Kimi 9 Sip) cuando estos prisioneros relacionados con Ak'e son objeto de un evento desconocido ejecutado ante la presencia del mismo K'ab Chan Te' (Brady y Colas, 2005: 157-158; Bíró, 2005: 2-8; Guenter y Zender, 1999, citados en Bíró, 2005: 5; Helmke y Brady, 2009:

16) (figura 70). Hasta aquí los acontecimientos. Resumamos la parte de la historia que nos interesa a través de la siguiente cadena de acontecimientos:

- 1º Nikte' Mo' de Pe'tun arroja fuego en la cueva de K'ab Chante' de Sak Tz'i'; y
- 2º K'ab Chante' decapita al día siguiente a alguien o algo perteneciente a Nikte' Mo'.

Como pudimos ver, lo que originó el conflicto entre Sak Tz'i' y Pe'tun fue cierto acto de “arrojar fuego” en una cueva. La expresión verbal es bastante sugerente y, en un contexto narrativo de guerra, lleva efectivamente a pensar en la destrucción de la caverna. Sin embargo, hay razones para considerar que la expresión *puk k'ahk'* “arrojar fuego” se refiere en realidad a cierto uso ceremonial de la cueva en cierto rito ígneo, en particular un rito de incensado, como desencadenante

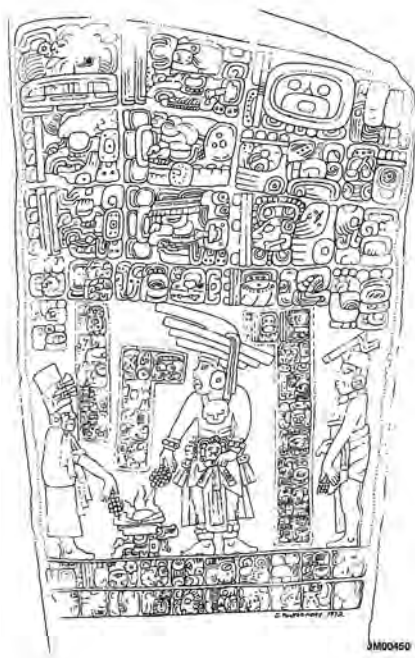


Figura 72. Estela 15 de Nim Li Punit, Belice. Dibujo de John Montgomery tomado de *La colección de dibujos de John Montgomery*: <http://research.famsi.org> ©2000 John Montgomery.

del conflicto. En los siguientes párrafos presentaremos elementos en favor de esta idea.

Como lo hemos anotado párrafos arriba, el uso ritual del fuego entre los antiguos mayas –tanto en ciudades como en el interior de cuevas– es un aspecto suficientemente destacado por los especialistas. Contamos con evidencias glíficas acerca de ritos donde el fuego es encendido (*joch k'ahk'*) o introducido (*och k'ahk'*) (Stuart, 1998; Taube, 1998; Prager, 1997, citado en Brady y Colas, 2005: 160; Helmke y Brady, 2009: 16-19; Sheseña, 2005, 2010). Los aztecas también manipulaban el fuego de distintas formas en el curso de sus variadas ceremonias religiosas (Heyden, 1972; Limón, 2001). Es plausible por ello que otro de los ritos asociados con este elemento fuera el “arrojarlo”. De ser así, ¿en qué habría consistido en particular este acto?

La expresión glífica **PUK-K'AK'** *puk k'ahk'* “arrojar fuego” fue identificada por vez primera por Nikolai Grube (2000) en las cláusulas calendáricas inscritas en monumentos procedentes de todo el área maya. A nivel pictográfico, este par de glifos muestran elocuentemente una mano derecha dispuesta hacia abajo dejando caer llamas (figura 71). Un glifo parecido es aquél leído como **CHOK**, el cual tiene el mismo significado de “esparcir” y muestra la imagen de una mano soltando pequeños objetos circulares (Boot, 2003: 3; Mora-Marín, 2008: 204-205). En las inscripciones el glifo **CHOK** se utiliza en la expresión verbal *chok ch'ah* que significa “esparcir gotas (de sangre)” aunque también “esparcir (bolitas de) copal” (Love, 1987), eventos que se corresponden con las escenas iconográficas anexas que muestran a personajes derramando sangre u ofrendando incienso. Como ejemplo tenemos la Estela 1 de Yaxchilan, en la cual encontramos tanto la expresión glífica como la escena donde Pájaro Jaguar IV se encuentra esparciendo sangre en calidad de ofrenda. En todas las escenas asociadas con el glifo **CHOK** “regar” se ilustran actos meramente rituales.

Regresando a la expresión *puk k'ahk'* “arrojar fuego”, notemos que ésta, de acuerdo con Grube (2000: 105), también aparece en contextos narrativos netamente rituales (calendáricos). En los casos en los que la referencia glífica viene acompañada de imágenes adjuntas, en éstas podemos observar determinados procedimientos ceremoniales. En la Estela 15 de Nim Li Punit, Belice, por ejemplo, la expresión en cuestión, que especifica que el fuego en esa ocasión se arrojó frente a una estela (Wanyerka, 2009: 462),⁴⁸ aparece relacionada con una escena en donde se

⁴⁸ Véase Grube, MacLeod y Wanyerka, 1999.

aprecia a dos personajes que están dejando caer incienso en un brasero (figura 72). El mismo ritual está ilustrado en otra estela de este mismo sitio, la Estela 2, aunque sin la referencia glífica. Nikolai Grube (2002: 102, 104) y Phil Wanyerka (comunicación personal 2011) asocian la expresión “arrojar fuego” con alguna etapa en la creación y mantenimiento del fuego sagrado, en particular con la quema de copal para incensar.

Nosotros consideramos que la expresión “arrojar fuego” se refiere en realidad a una etapa previa al incensado: la colocación de las brasas en los incensarios. Bernardino de Sahagún no pasa por alto este momento —en la fiesta dedicada a los dioses de la lluvia aztecas en el mes Etzalqualiztli— y lo registra de la siguiente manera:

[...] y puestos en medio del patio tomaban brasas en sus incensarios y echaban sobre ellas copal e incensaban hacia las cuatro partes del mundo, [...] habiendo incensado, vaciaban las brasas en los braseros altos (Sahagún, 1997: 113).

Destaca el hecho de que en las lenguas cholanas la palabra maya *k'ahk'* conforma, en composición con otros sustantivos, términos especiales para referirse a las brasas. He aquí algunos ejemplos: Ch'orti': *ut k'ajk'* – “face



Figura 73. Mujer indígena acomodando brasas en un incensario. Foto de Alejandro Sheseña.

of fire” – brasa (Kaufman, 2003: 505); Ch'ol: *nich k'ajk'* – brasa (Aulie y Aulie, 1978: 83; Jossierand y Hopkins, 2001: 46); Chontal: *jutc'ac'*, *nichc'ac'* – brasa (Keller y Luciano, 1997: 322).

Si consideramos la posibilidad de que en las inscripciones clásicas la palabra *k'ahk'* tenga el sentido de “brasa”, entonces la expresión *puk k'ahk'*, literalmente “arrojar fuego”, significaría en realidad “colocar brasas”. Incluso es posible que la imagen del glifo **PUK** esté inspirada en la forma que adoptan las manos de los actuales indígenas cuando acomodan las brasas en sus incensarios (figura 73). La colocación de brasas es una etapa previa indispensable en el proceso de quema de copal, por lo que el señalar este procedimiento preparativo equivalía a referirse al ritual completo de incensado.

Esta interpretación permite, retornando al conflicto de Sak Tz'i' con Pe'tun, considerar que lo que aconteció en la cueva de K'ab Chan Te' no fue una destrucción sino un ritual fundacional de incensado. Aunque físicamente inofensivo, es obvio que este acto fue de cualquier manera lo suficientemente grave para despertar la ira del señor mencionado, tan grave que K'ab Chan Te' no dudó en tomar inmediatamente represalia contra el invasor de la cueva, el señor Nikte' Mo'. La razón se debía a que, como hemos visto, en el marco de los ritos de fundación de poblados las cuevas jugaban un papel muy importante pues servían de parámetros para localizar y planificar el territorio del nuevo centro urbano. Por ello a través de las cuevas que rodeaban el poblado a fundar se realizaban procesiones ejecutándose en el interior de las cavernas ciertos rituales que formalizaban la delimitación (García Zambrano, 1994, 2006, 2007). Diversos materiales arqueológicos hallados en cuevas reflejan la ejecución de este tipo de ritos en el interior de la tierra.⁴⁹ Con estas ceremonias las cuevas se erigían como el símbolo de una especie de contrato no escrito establecido entre la comunidad y la tierra (Brady, 1997: 604). A la luz de estos actos que otorgan derechos sobre espacios, considero que la reacción de K'ab Chan Te' se debió a las implicaciones de propiedad que traía consigo la quema de copal realizada por el enemigo en su cueva. Reacciones semejantes han sido registradas recientemente entre los habitantes de las actuales comunidades tzotziles de Chenalho y Chalchihuitán, Chiapas: un ritual de quema de copal en un cañada disputada por ambas comunidades agravó conflictos territoriales de antaño que desembocaron en la decapitación de una persona.⁵⁰

⁴⁹ Véase Brady, 2003: 88; Halperin, 2005: 82; Moyes, 2005: 286-287, 291-294; Moyes y Prufer, 2013.

⁵⁰ Sheseña, 2014b.

RESUMEN

De acuerdo con las fuentes epigráficas analizadas, los ritos fundacionales (ideológicos) que practicaban los mayas del periodo Clásico consistían en: 1) apertura (y clausura) de depósitos de ofrendas, 2) encendido del fuego nuevo, 3) quema de incienso. Estos tres rituales quedaban incluidos en un ritual fundacional mayor consistente en una procesión que el gobernante ejecutaba dando vuelta por la plaza central de la ciudad –incluyendo el templo principal– y por sus barrios –rumbos direccionales– en un movimiento centro-periferia-centro que adoptaba el aspecto de circunvalación al incluir los cuatro lados del mundo. En cada rumbo o “árbol” cosmológico, así como en la plaza central, se verificaban los tres primeros ritos mencionados. La procesión podía incluir la visita no solo de las unidades residenciales sino también de las montañas, pozos, manantiales y cuevas circundantes en donde, de acuerdo con la evidencia, también se encendía el fuego nuevo, se incensaba, e incluso se levantaba eventualmente estelas o espeleotemas. Es esta procesión fundacional lo que justamente se recreaba en aquella etapa de la ceremonia de ascensión expresada con la fórmula *joyaj ti 'ajawlel* “da vuelta como autoridad”.

PROCESIÓN, FUNDACIÓN Y ASCENSIÓN AL PODER ENTRE LOS MAYAS CLÁSICOS (A MANERA DE CONCLUSIÓN)

En las páginas precedentes hemos visto que la ceremonia de ascensión maya clásica constaba de varias etapas rituales. Una de ellas, que justo se describía con la fórmula *joyaj ti 'ajawlel* “da vuelta como autoridad”, asumía la forma de una procesión que, cargado en andas, realizaba el nuevo gobernante –una vez entronizado y coronado– por el centro ceremonial y los barrios circundantes –orillas de la ciudad– recreando de esta manera una circunvalación fundacional. Mas, ¿en qué consistía la relevancia política de este tipo de procesión?

Como lo he apuntado anteriormente, en general este rito destaca debido a que, en su aspecto más elemental, confirmaba simbólicamente los derechos de una población original sobre su tierra encerrándola, acto metafórico de cosmogénesis que reproducía el proceso ritual original gracias al cual las divinidades locales permitieron la ocupación formal de ese espacio en su orden conocido, lo que explica el interés de que estos ritos sean hasta la fecha periódicamente conmemorados (Vogt, 1969: 391; García Zambrano, 2007: 216). El antropólogo tzotzil Jacinto Arias lo explica de la siguiente manera:

Con estas visitas a los puntos estratégicos partiendo del centro de la casa de San Pedro [Chenalhó], se asegura, acorralando simbólicamente, el territorio sagrado, el “lum” de la comunidad; este rodeo espacial patentiza el anhelo de que los dioses cobijen y protejan el territorio de los hijos del gran hombre: Pedro (1985: 186-187).

Sin embargo, en mi opinión, lo que reviste de relevancia en términos políticos a la procesión fundacional en cuestión –más allá de la confirmación simbólica de los límites de la comunidad entera– es la conducta o forma de actuar adecuada que propicia como sistema de signos, gracias a su naturaleza visual, en los actores políticos. Por las características de la procesión, estos actores no son otros que los *'ajaw* menores, acerca de los cuales conviene detenerse brevemente.

A partir de estudios arqueológicos, epigráficos e iconográficos realizados en Copán, Palenque y Bonampak, por ejemplo, recientemente se ha reconocido la destacable presencia política de la que en realidad gozaban los *'ajaw* menores o cabezas de linaje que residían en los complejos residenciales o barrios de las ciudades. Ello se observa en concreto en el manejo o emulación, por parte de estos señores secundarios en sus domicilios, y a su propia escala, de prerrogativas –parafernalia, motivos iconográficos, diseño de espacios, etcétera–, teóricamente reservadas para la élite central; manejo hecho con el beneplácito o incluso con el auspicio del gobernante según lo documentado en fuentes epigráficas (Fash, 2005; Wagner, 2006; Izquierdo y Bernal, 2011; López Bravo y Venegas Durán, 2012; Tovalín, 2013; Tovalín y Sheseña, 2015). Para el caso de Palenque, los mismos Izquierdo y Bernal (2011) han incluso argumentado, como ya lo hemos citado, la existencia de un sistema político heterárquico en el cual el *k'uhul 'ajaw* en realidad era una figura en cierta forma dependiente del sostén del conjunto de los importantes *'ajaw* menores. Por el papel tan activo que, como vemos, jugaban en la sociedad maya clásica, es obvio que una de las principales preocupaciones de estos señores secundarios, y del propio gobernante, debió ser su permanente reconocimiento en la organización espacial –y social, por supuesto– de la ciudad.

En este sentido, es de destacar la insistencia que diferentes fuentes hacen sobre un momento muy importante incluido en las procesiones fundacionales: la asignación de los barrios a las cabezas de linaje. Es ilustrativo el hecho de que los creadores del *Códice Chimalpopoca* y del *Título Primordial de San Antonio Zoyatzingo* (Velásquez, 1975: 34; López Caballero, 2003: 263), por ejemplo, hayan sido muy cuidadosos de no omitir el dato referente al momento en que, después de la definición de los barrios de las ciudades fundadas –a través de una procesión que rodeaba los cuatro lados del templo principal–, el gobernante pasaba a repartir las tierras de estos barrios a las cabezas de linaje correspondientes. En el caso de los mayas, en el *Libro de los Linajes* del *Chilam Balam de Chumayel* un punto muy importante dentro de la narración de creación

ocurre cuando justamente se cita el momento cuando se definía quiénes serían los jefes de los cuatro rumbos del mundo (Mediz Bolio, 1998: 41-42). Es evidente entonces la atención que se prestaba al estatus de las cabezas de linaje en estos procesos rituales.

En este contexto, es de entender que la atención hacia los influyentes 'ajaw menores a través de las procesiones fundacionales, ocurridas con la ascensión de cada nuevo gobernante maya clásico, debió tener una relevancia política fundamental. Entre los aztecas una parte de la ceremonia de ascensión consistía justamente en la entrega que el nuevo gobernante hacía de privilegios políticos e insignias a los nobles de los cuatro cuadrantes (Villela, 2002: 116-117; Townsend, 1987: 404-405). Según Landa (1986: 52, 83-84), una vez elegido el nuevo "capitán" en la fiesta Pakumchak –la cual incluía una procesión alrededor del templo–, éste procedía a repartir a los señores de los barrios ("*los pueblos menores*") mucho incienso bendito así como también instrucciones rituales para que fueran observadas en sus lugares de origen. Entendiendo las procesiones como actos de renovación (Wagner, 2006: 157), es claro que los ritos descritos venían en realidad a significar la ratificación de un orden espacial y político conveniente para los señores secundarios ya establecido mucho tiempo atrás.

La consideración de esta lógica en cada ascensión, en aras de mantener dicho orden socio-político en la comunidad, es lo que sentaba las bases para el reconocimiento del nuevo gobernante. Considerando que las procesiones, como ritos públicos, movilizan la noción de inclusión y fortalecen los vínculos entre gobernantes y gobernados (Abélès, 1997), entiendo que a través de estos eventos, que se movían por la plaza central y los barrios a través de los *sakbe*, y en los que participaban los 'ajaw menores (figura 13), el nuevo gobernante integraba a la comunidad y a los señores secundarios al volverlos partícipes de la ascensión (Morton, 2007: 160, 168; 2012: 147). Pero considerando también que eventos visuales como las procesiones presentan cualidades comunicativas intensificadas (Bloch, 1989), entonces el nuevo gobernante, al incluir en la procesión la ratificación de insignias y tierras, hacía patente y convincente su respeto a la figura y al estatus de los líderes de linajes y barrios. Se trataba de crear una identidad común con las cabezas de linajes. La conducta de los señores menores (el destinatario) o respuesta que se buscaba generar en ellos con la aplicación de esta forma no verbal de comunicación consistía en su aceptación y apoyo hacia el nuevo gobernante manteniendo con ello el orden social conveniente en ese momento. Lograr este objetivo era

justo la manera como la procesión fundacional concedía la preeminencia al nuevo gobernante.

El *k'uhul 'ajaw* se presentaba como el gobernante “ideal”: aquél que no solo protegía su ciudad encerrándola y estableciendo contacto con las divinidades locales (García Zambrano, 1994, 2006, 2007), sino también aquél que respetaba el lugar de los señores secundarios y el orden social entonces necesario. En este sentido, la procesión fundacional en sí misma ya no constituía, en realidad, un acto de toma de poder sino la oportunidad inmediata de cumplir con su primera responsabilidad como nuevo gobernante: la ratificación tanto del espacio y límites de la ciudad –pues, como bien lo ha destacado Clifford Geertz (1983: 124-142), todo nuevo gobernante debe conocer y demarcar su territorio–, como la ratificación del derecho y los espacios de los linajes subordinados al interior de la entidad. La procesión en cuestión era incluida en la ceremonia de ascensión para asegurar, entonces, el cumplimiento de tan importante confirmación.

De lo anterior se desprende que, aunque este rito de ascensión refleja en general el hecho, destacado ya en su momento por Norbert Elias, de que en todas las sociedades cortesanas de la historia universal las ceremonias reales están diseñadas para operar como instrumentos de gobierno (Elias, 1996: 10, 115, 160), en este caso la misma ceremonia también refleja la necesidad, aparentemente contradictoria, de mantener un equilibrio entre las diferentes fuerzas políticas o, como lo han notado Marc Abélès y Peter Arnade en casos semejantes hallados en otros rincones del mundo, lograr la negociación política entre los actores o incluso mantener al gobernante “bajo control” (Abélès, 1981: 3-6; Arnade, 1996: 211-213), lo que es coherente con un sistema heterárquico de organización política, sistema en el cual, en virtud de su interdependencia y complementariedad, coexisten la línea de autoridad vertical con la línea de mando horizontal generando decisiones socio-políticas por consenso (Izquierdo y Bernal, 2011).

Lo anterior es aún más importante en condiciones de crisis política o social (Morton, 2007: 159-168, 174).⁵¹ De hecho, de acuerdo con Knórozov (1973: 327; 2012: 183), los procesos de señalización son particularmente actuales ante la carencia de acciones adecuadas por parte de otro miembro de la asociación. Podemos señalar casos concretos de ascensiones, narradas con la fórmula *joyaj ti 'ajawlel*, que transcurrieron en condiciones sociopo-

⁵¹ Véase también Monteagudo Robledo, 1995: 181.

líticas difíciles, según las reconstrucciones de Simon Martin y Nikolai Grube (2008). La ascensión de Yaxun Bahlam IV de Yaxchilan (Estela 11 y Dintel 30) (figura 2), por ejemplo, transcurrió bajo cuestionamientos por ser hijo de una reina de menor rango, por lo que tuvo que concentrarse en cómo legitimar su posición. En Copán, Yax Pasaj Chan Yopat “circuló como autoridad” (Tablero del Templo 11) ante una nobleza local que cada vez incrementaba más su rango exigiendo mayores concesiones. El llamado “Gobernante 3” de Dos Pilas tomó posesión (Estela 8) a pesar de no formar parte del linaje directo al trono. Yajaw Chan Muwahn, señor de Bonampak, accedió al poder (Estela 2) en el contexto de constantes conflictos internos. Yax Nun Ahin de Tikal –quien es el primero en la historia que menciona el rito de procesión en la Estela 4; ver figura 28–, toma el poder en un momento difícil después de la intrusión de Teotihuacan en el Petén. En este sentido, el propósito de la procesión en estos casos es aminorar las diferencias entre el gobernante y los otros actores políticos, y con ello mantener el orden social, a través de un acto que deje patente el respeto al lugar de los linajes subordinados.

La efectividad e impacto de las procesiones en cuestión define el hecho de que esta etapa ritual, y no otras, sea una de las cuatro que se elevaban a fórmula de ascensión. De acuerdo con Oswald Ducrot, determinadas construcciones lingüísticas tienen la característica de que, al hacer uso de ellas, se contribuye a instaurar relaciones específicas entre los interlocutores (Ducrot, 1984: 134). Éste es el caso de la fórmula que nos ocupa. Al narrar el desenvolvimiento de eventos tan importantes de sobra conocidos, y al ser leída, como todos los demás textos jeroglíficos, en público y en voz alta durante las fiestas (Stuart, 2001: 52), la fórmula *joyaj ti 'ajawlel* contribuía a asegurar la respuesta buscada en los destinatarios del mensaje, aún más en condiciones de crisis social o política.

Por último, el uso o no de esta fórmula, en lo que aparentemente son “preferencias” regionales, se explica en realidad considerando el interés que pudiera tener cada gobernante en enfatizar una u otra etapa ritual de la ceremonia de ascensión en dependencia de las circunstancias o problemas políticos locales del momento. De hecho ya Stuart ha señalado que las fórmulas mayas en cuestión podrían haber tenido diferencias de función (Stuart, 1995: 205). El mismo autor también ha planteado posibles relaciones entre las fórmulas y determinadas situaciones históricas de inestabilidad política (Stuart, 2007). En este sentido el énfasis por una fórmula u otra estaba en función del mensaje político que, dependiendo de las coyunturas, se quisiera transmitir entre varias opciones, como se

observaba en el antiguo Egipto (Morris, 2013: 60). Estaba en función, finalmente, de la manera cómo los antiguos mayas resolvían de mejor manera los problemas sociales, lo que, por cierto, nos muestra una vez más cómo el estudio de las ceremonias de ascenso al poder en efecto permite comprender las relaciones sociales que se dan al interior de las sociedades en el transcurrir de su historia.

APÉNDICE

A continuación se presenta el resumen de los distintos vocablos derivados de la raíz *joy* tal como se encuentran en las inscripciones mayas clásicas según mi análisis:

| VOCABLOS (VERBOS, SUSTANTIVOS Y ADJETIVOS) Y ACEPCIONES | EJEMPLOS (TRANSLITERACIÓN, TRANSCRIPCIÓN, FUENTE Y TRADUCCIÓN) |
|---|---|
| <p style="text-align: center;"><i>joy</i> (vi) “Dar vuelta”</p> | <p>JOY?-ja CHAN-TE'-CHAN-na (Estela 4 de Copán, lado oeste) <i>joyaj chan te' chan</i> “Da vuelta a los cuatro árboles del cielo”</p> <p>JOY[jo]-ji-ji-ya-ti-K'UH-NAL-li 'i-bi-na (Altar F' de Copan) <i>joyjijiy ti k'uhnal 'ihbin</i> “Dio vuelta donde el sitio sagrado/templo (el ídolo) Ihbin”</p> |
| <p style="text-align: center;"><i>joy</i> (vi) “Circular”, “Hacer procesión (dando vuelta)”</p> | <p>JOY[ja] ti-'AJAW-le-le ya-YAXUN-BALAM (dinteles 30 y 31 de Yaxchilan) <i>joyaj ti 'ajawlel yaxun bahlam</i> “Circuló/hizo procesión (dando vuelta) como autoridad Yaxun Bahlam”</p> |
| <p style="text-align: center;"><i>joy</i> (vt) “Rodear (animales para atraparlos)”</p> | <p>JOY[ja] (página 60a del <i>Códice Dresden</i>) <i>johyaj</i> “Es rodeado”</p> |

| | |
|---|--|
| <p><i>joy</i> (vt) “Rodear (con cinta los objetos para amarrarlos)”</p> | <p>JOY-ja K'AWIL (página 67a del <i>Códice Dresden</i>) <i>johyaj k'awil</i> “Es rodeado K'awil”</p> |
| <p><i>joy</i> (vt) “Visitar (en procesión personas, templos, altares y dioses)”</p> | <p>JOY-ja DIOS N (23b del <i>Códice Dresden</i>) <i>johyaj DIOS N</i> “Es visitado el Dios N”</p> |
| <p><i>joyaj</i> (n) “Procesión”</p> | <p>'u-ba-ti-JOY[ja] (K1463) <i>'ubah ti joyaj</i> “(Es) su imagen en la procesión”</p> <p>ta-CHAK-JOY[ja?] (Monumento 6 de Tortuguero) <i>ta chak joyaj</i> “En la gran procesión”</p> |
| <p><i>joyaj</i> (n) “Visita”</p> | <p>'u-JOY[ja] 'u-le-'e ku-tzu (página 91a del <i>Códice Madrid</i>) <i>'ujoyaj 'ule' kutz</i> Traducción literal: “La visita del lazo del pavo” Paráfrasis: “Visitar los trampas para los pavos”</p> |
| <p><i>joyel</i> (adj) “Procesional”</p> | <p>'u-BAH ti-jo-JOY-ye-la ti-xi-ki-ba-le [...] 'ITZAMNAJ-BALAM (Dintel 26 de Yaxchilan) <i>'ubah ti joyel ti xikbale[l] [...]</i> <i>'itzamnaj bahlam</i> Traducción literal: “(Esta es) su imagen en la camisa procesional de [...] Itzamnaj Bahlam” Paráfrasis: “Esta es la imagen de Itzamnaj Bahlam con su camisa procesional”</p> |

BIBLIOGRAFÍA

- ABÉLÈS, MARC
1981 "Sacred Kingship and Formation of the State". En *The Study of the State*. Editado por Henri J. M. Claessen y Peter Skalnik. The Hague, Netherlands: Mouton Publishers, pp. 1-14.
- 1997 "La antropología política: nuevos objetivos, nuevos objetos". *Revista Internacional de Ciencias Sociales*, número 153.
- ALEJOS GARCÍA, JOSÉ
1994 *Mosojántel: Etnografía del discurso agrarista entre los ch'oles de Chiapas*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- ALVA IXTLIXOCHITL, FERNANDO DE
1985 *Obras históricas*. Edición, estudio y apéndice documental de Edmundo O'Gorman. Tomo I. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- ÁLVAREZ, MARÍA CRISTINA
1998 *Descripción estructural del maya del Chilam Balam de Chumayel*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- ÁLVAREZ SUÁREZ; DELIA, DORA Y WENCESLAO SELVAS SOLÍS, OMAR
2012 *Episodios rituales en San Andrés Larráinzar, Chiapas: Antecedentes prehispánicos*. Tesis para obtener el título de Licenciado en Historia. San Cristóbal de Las Casas: Universidad Autónoma de Chiapas.
- ANDERS, FERDINAND; JANSEN, MAARTEN Y PÉREZ, JIMÉNEZ, GABINA AURORA
1992 *Origen e historia de los reyes mixtecos. Libro explicativo del llamado Códice Vindobonensis*. México: Fondo de Cultura Económica.
- ANDREWS, E. WYLLIS IV
1971 "Balankanche - Throne of the Tiger Priest". *Explorers Journal*, 49 (4): 254-262.
- ANDREWS, E. WYLLIS V Y WILLIAM, L. FASH
2005 "Issues in Copan Archaeology". En *Copan: The History of an Ancient Maya Kingdom*. Editado por E. Wyllys Andrews V y William L. Fash. Santa Fe: School of American Research, pp. 395-425.
- ARA, FRAY DOMINGO DE

- 1986 *Vocabulario de lengua tzeldal según el orden de Copanabastla*. Editado por Mario Humberto Ruz. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- ARCHIVO HISTÓRICO DIOCESANO DE SAN CRISTÓBAL DE LAS CASAS
- 1983 *Boletín* 5. San Cristóbal de Las Casas, Chiapas.
- ARIAS, JACINTO
- 1985 *San Pedro Chenalho. Algo de su historia, cuentos y costumbres*. Tuxtla Gutiérrez: Gobierno del Estado de Chiapas.
- ARNADE, PETER
- 1996 *Realms of Ritual: Burgundian Ceremony and Civic Life in Late Medieval Ghent*. Ithaca NY: Cornell University Press.
- AULIE, WILBUR Y AULIE, EVELYN
- 1978 *Diccionario ch'ol de Tumbala*. México: Instituto Lingüístico de Verano.
- BALANDIER, GEORGES
- 1994 *El poder en escena. De la representación del poder al poder de la representación*. Barcelona: Ediciones Paidós.
- BARABAS, ALICIA M.
- 2008 "Cosmovisiones y etnoterritorialidad en las culturas indígenas de Oaxaca". *Antípoda*, número 7, julio-diciembre de 2008, pp. 119-139.
- BARDSLEY, SANDRA
- 1996 "Benches, Brothers, and Lineage Lords of Copan". En *Eighth Palenque Round Table, 1993*. Editado por Martha J. Macri y Jan McHargue. San Francisco: Pre-Columbian Art Research Institute, pp. 195-201.
- BARNHART, EDWIN
- 2008 "Modelos de patrón de asentamiento y organización social para Palenque". En *Estudios del patrimonio cultural de Chiapas*. Editado por Alejandro Sheseña, Sophia Pincemin y Carlos Uriel del Carpio. Tuxtla Gutiérrez: Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas, pp. 123-155.
- BARRERA VÁSQUEZ, ALFREDO (EDITOR)
- 1957 *Códice de Calkini*. Colección "Biblioteca Campechana", n 4. Campeche: Gobierno del Estado de Campeche.
- 1965 *Libro de los cantares de Dzitbalché*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- 1984 *Documento n.1 del deslinde de tierras en Yaxkukul, Yuc*. Colección Científica, 125. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- 1995 *Diccionario Maya*. México: Editorial Porrúa.
- BARRERA VÁSQUEZ, ALFREDO Y RENDÓN, SILVIA (EDITORES)
- 1989 *El libro de los libros del Chilam Balam*. Mérida: Editorial Dante.

- BASSIE-SWEET, KAREN
 1991 *From the Mouth of the Dark Cave. Commemorative Sculpture of the Late Classic Maya*. Norman and London: University of Oklahoma Press.
 1996 *At the Edge of the World. Caves and Late Classic Maya World View*. Norman and London: University of Oklahoma Press.
 2002 *Jolja' Cave Project*. FAMSI Final Report (Manuscrito).
- BASSIE, KAREN; LARA, PÉREZ JORGE DE Y ZENDER, MARC
 2000 "Jolja Cave". *The PARI Journal*, vol. I, número 1, pp. 5-10.
- BAUDEZ, CLAUDE-FRANÇOIS
 2004 *Una historia de la religión de los antiguos mayas*. México: Universidad Nacional Autónoma de México / CEMCA.
- BAUER, JEREMY R.
 2005 "Entre el cielo y la tierra: el escondrijo de Cival y la creación del cosmos mesoamericano". En *Los mayas, Señores de la creación. Los orígenes de la realeza sagrada*. Editado por Virginia M. Fields y Dorie Reents-Budet. San Sebastián: Editorial Nerea, pp. 28-29.
- BECQUELIN-MONOD, AURORE Y BRETON, ALAIN
 1979 "El carnaval de Bachajón. Cultura y naturaleza: Dinámica de un ritual tzeltal". *Estudios de Cultura Maya*, XII, pp. 191-239.
- BELIAEV, DMITRI
 2001 *T550 as a Verb for "Return"*. Manuscrito inédito.
 2013 *Proyecto Atlas Epigráfico de Petén*. Guatemala: Centro de Estudios Mayas Yuri Knórozov.
- BELIAEV, DMITRI Y SAFRONOV, ALEXANDER (= Беляев, Дмитрий; Сафронов, Александр)
 2004a "Ак'е и Шукальнах: история и политическая география государств майя Верхней Усумасинты" ("Ак'е у Хукалнах: Historia y geografía política de los estados mayas del Alto Usumacinta"). En *Mezoamerica*: <http://www.mezoamerica.ru/indians/maya/ake.html> (en ruso).
 2004b "Правители Бонампак" ("Los gobernantes de Bonampak"). En *Mezoamerica*: <http://www.mezoamerica.ru/indians/maya/lord-bonampak.html> (en ruso).
- BERLIN, BRENT Y KAUFMAN, TERRENCE
 1962 *Diccionario del tzeltal de Tenejapa*. Chicago University / Stanford University.
- BERLIN, HEINRICH Y KELLEY, DAVID H.
 1961 *The 819-Day Count and Color-Direction Symbolism Among the Classic Maya*. New Orleans: Middle American Research Institute.

- BERNAL GARCÍA, MARÍA ELENA Y GARCÍA ZAMBRANO, ÁNGEL JULIÁN
 2006 “El altepetl colonial y sus antecedentes prehispánicos: contexto teórico-historiográfico”. En *Territorialidad y paisaje en el altepetl del siglo XVI*. Coordinado por Federico Fernández Christlieb y Ángel Julián García Zambrano. México: Fondo de Cultura Económica, pp. 31-113.
- BERNAL ROMERO, GUILLERMO
 2008 “Cuevas y pinturas rupestres mayas”. *Arqueología Mexicana*, vol. xvi, número 93, pp. 35-40.
- BÍRÓ, PÉTER
 2005 “Sak Tz’i’ in the Classic Period Hieroglyphic Inscriptions”. En *Mesoweb*: <http://www.mesoweb.com/articles/Biró/SakTzi.pdf>
 2007a “Las piedras labradas 2, 4 y 5 de Bonampak y los reyes de Xukalnah en el siglo VII”. *Estudios de Cultura Maya*, vol. xxix, pp. 31-61.
 2007b “Classic Maya Polity, Identity, Migration and Political Vocabulary: Reconceptualization of Classic Period Maya Political Organization”. *Journal of Historical and European Studies*, vol. 1, pp. 113-131.
 2011 “Politics in the Western Maya Region (i): Ajawil/ajawlel and ch’è’n”. *Estudios de Cultura Maya*, volume xxxviii, pp. 41-73.
 2012 “Politics in the Western Maya Region (ii): Emblem Glyphs”. *Estudios de Cultura Maya*, vol. xxxix, pp. 31-66.
 2013 “Politics in the Western Maya Region (iii): The Royal and No-Royal Elite”. *Estudios de Cultura Maya*, vol. xl, pp. 79-96.
- BLANCO, JOSÉ F.
 1961 *Vocabulario Tzeltal – Español*. Chilon: Misión de Bachajón.
- BLOCH, MARC
 1993 *Los reyes taumatúrgos*. México: Fondo de Cultura Económica.
- BLOCH, MAURICE
 1989 *Ritual, History and Power: Selected Papers in Anthropology*. London School of Economics Monographs on Social Anthropology, vol. 58.
- BLOM, FRANS Y DUBY, GERTRUDY
 1957 *La selva lacandona. Andanzas arqueológicas. Segunda parte*. México: Editorial Cultura.
- BOONE, ELIZABETH H.
 2000 “Bringing Polity to Place: Aztec and Mixtec Foundation Rituals”. En *Códices y documentos sobre México: Tercer Simposio Internacional*. Editado por Constanza Vega Sosa. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, pp. 547-573.
 2010 *Relatos en rojo y negro. Historias pictóricas de aztecas y mixtecos*. México: Fondo de Cultura Económica.

BOOT, ERIC

- 2000 "B'utz'aj Sak Chiik "Smoking Lark/Calandria Humeante", the Third Palenque Ruler". En *Mesoweb*: <http://www.mesoweb.com/palenque/features/boot/media/SmokingLark.pdf>
- 2003 "The Human Hand in Classic Maya Hieroglyphic Writing". En *Mesoweb*: http://www.mesoweb.com/features/boot/Human_Hand.pdf
- 2004 *Suffix Formation on Verb Stems and Epigraphic Classic Maya Spelling Conventions. The Employment and Function of Final Ca Syllabic Signs*. Manuscrito inédito.
- 2009 "The Updated Preliminary Classic Maya – English, English – Classic Maya Vocabulary of Hieroglyphic Readings". En *Mesoweb*: <http://www.mesoweb.com/resources/vocabulary/Vocabulary-2009.01.pdf>

BORODATOVA, ANNA (= Бородатова, Анна)

- 1996 "Танец в центре мира. Заметки о граффити Тикаля" ("La danza en el centro del mundo. Notas sobre los graffitis de Tikal"). En *Американские индейцы: новые факты и интерпретаций* ("Los indígenas americanos: Nuevos hechos e interpretaciones"). Moscú. pp. 167-220) (en ruso).

BOYES, DAVID

- 2001 Combined Dictionary-Concordance of the Yucatecan Mayan Language. *Electronic Document*: <http://www.famsi.org/reports/96072/index.html>

BRADY, JAMES E.

- 1995 "A Reassessment of the Chronology and Function of Gordon's Cave #, Copán, Honduras". *Ancient Mesoamerica*, 6, pp. 29-39.
- 1996 "Retorno a las cavernas de Copán: otra evaluación preliminar". *Yaxkin*, vol. xv, noviembre de 1996.
- 1997 "Settlement Configuration and Cosmology: The Role of Caves at Dos Pilas". *American Anthropologist*, 99, pp. 602-618.
- 2003 "In My Hill, in My Valley: The Importance of Place in Ancient Maya Writing". En *Mesas and Cosmologies in Mesoamerica*. Editado por Sharon Douglas. San Diego Museum Papers, 42.

BRADY, JAMES E. Y FAHSEN, FEDERICO

- 1991 "The Discovery of a New Maya Cave Painting Site in Guatemala". *Explorers Journal*, número 69 (2): 52-55.

BRADY, JAMES E. Y COLAS, PIERRE R.

- 2005 "Nikte' Mo' Scattered Fire into the Cave of K'ab Chante'. Epigraphic and Archaeological Evidence for Cave Desecration in Ancient Maya Warfare". En *Stone Houses and Earth Lords. Maya Religion in Cave Context*. Editado por Keith M. Prufer and James Brady. Boulder: University Press of Colorado, pp. 149-166.

BRETON, ALAIN

- 1984 *Bachajón. Organización socio-territorial de una comunidad tzeltal*. México: Instituto Nacional Indigenista.

- 1986 “Barrio y kalpul en Bachajón: Acerca del intercambio y del poder”. *Anuario IEI*, vol. I, pp. 259-266.
- 1994 *Rabinal Achi. Un drame dynastique maya du quinzieme siècle*. Recherches Américaines, 5. París: Societé Americanistes / Societé d’ethnologie.
- 1999 *Rabinal Achi. Un drama dinástico del siglo XV*. Guatemala: CEMCA.
- BRICKER, VICTORIA R.
1986 *Humor ritual en la altiplanicie de Chiapas*. México: Fondo de Cultura Económica.
- BROWN, ANDREW
2006 “Ritual and state-Building: Ceremonies in Late Medieval Buruges”. En *Symbolic Communication in Late Medieval Town*. Editado por Jacoba van Leeuwen. Louven.
- BURLAKOVA, M. I. (= Бурлакова, М. И.)
1962 «Собеседование по теории сигнализации с Ю. В. Кнорозовым» («Conversación con Y. V. Knórozov sobre la teoría de la señalización»). En Структурно- типологические исследования («Investigaciones tipológico-estructurales»). Moscú: Editorial de la Academia de Ciencias de la URSS, pp. 283-285.
- CARRASCO, MICHAEL, ROBERT WALD Y HULL, KERRY
2004 *An Introduction to Epigraphic Mayan*. Manuscrito inédito.
- CASTELLANOS MORA, ALAN ANTONIO
2010 *Ritos fundacionales mayas*. Tesis para obtener el grado de Licenciado en Historia. Tuxtla Gutiérrez: Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas.
- CHAMORRO ESTEBAN, ALFREDO
2013 *Ceremonial monárquico y rituales cívicos. Las visitas reales a Barcelona desde el siglo XV hasta el XVII*. Barcelona: Universitat de Barcelona.
- CHASE, ARLEN F. Y CHASE, DIANE Z.
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 María Josefa Iglesias Ponce de León, Rogelio Valencia Rivero y Andrés Ciudad. Madrid: Sociedad Española de Estudios Mayas, pp. 39-64.
- CHINCHILLA MAZARIEGOS, OSWALDO
2011 “Calzadas, acrópolis y plazas: forma y función de los espacios públicos en Cotzumalguapa y Los Cerritos Norte, Escuintla”. En *Representaciones y espacios públicos en el área maya. Un estudio interdisciplinario*. Editado por Rodrigo Liendo Estuardo y Francisca Zalaquet

- Rock. México: Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 37-76.
- CIUDAD RUIZ, ANDRÉS Y LACADENA GARCÍA-GALLO, ALFONSO
 2001 "Tamactún-Acalán: Interpretación de una hegemonía política maya de los siglos XIV-XVI". *Journal de la Société des Américanistes*, número 87, pp. 9-38.
- CLANCY, FLORA S.
 2009 *The Monuments of Piedras Negras, an Ancient Maya City*. Albuquerque: University of New Mexico Press.
- CLARCK, JOHN Y MORENO, AYAX
 2007 "Redrawing the Izapa Monuments". *Archaeology, Art and Ethnogenesis in Mesoamerican Prehistory: Papers in honor of Gareth Lowe*. Editado por Lynneeth Lowe y Mary Pye. Papers of the New World Archaeological Foundation, número 68. Provo: Brigham Young University, pp. 277-319.
- COE, MICHAEL
 1965 "A Model of Ancient Maya Community Structure in the Maya Lowlands". *Southwestern Journal of Anthropology*, 21, pp. 87-119.
- COLAS, PIERRE ROBERT
 1998 "Ritual and Politics in the Underworld". *Mexicon*, número 5, vol. xx, pp. 99-104.
- COMUNIDAD LINGÜÍSTICA CH'ORTI'
 2001 *Vocabulario Ch'orti'*. Guatemala: Academia de Lengua de Guatemala.
- COOK, GARRET
 1986 "Quichean Folk Theology and Southern Maya Supernaturalism". En Gary Gossen (ed.) *Symbol and Meaning Beyond the Closed Community: Essays in Mesoamerican Ideas*. Albany: Institute of Mesoamerican Studies, State University of New York, pp. 139-153.
- CORONA NÚÑEZ, JOSÉ
 1959 *Códice Plancarte*. México: Editorial Siglo XXI.
- COSERIU, EUGEN
 1981 *Lecciones de lingüística general*. Madrid: Gredos.
- CRADERI, MICHELA Y VALENCIA RIVERA, ROGELIO
 2012 "Con la voz y la piedra: estrategias narrativas de la poesía maya". En *Itinerarios. Revista de estudios lingüísticos, literarios, históricos y antropológicos*, vol. 15, pp. 9-42.
- CUEVAS GARCÍA, MARTHA
 2007 *Los incensarios efigie de Palenque. Deidades y rituales mayas*. México: Universidad Autónoma de México / Instituto Nacional de Antropología e Historia.

CULEBRO PÉREZ, MAGDA YANETH

- 2007 *Los tronos mayas entre los antiguos mayas del periodo Clásico Tardío*. Tesis de Licenciatura en Historia. Tuxtla Gutiérrez: Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas.
- 2013 *La iconografía del gobernante maya sobre la montaña. Un estudio de estrategias de legitimación del poder en el periodo Clásico*. Tesis de Maestría en Historia. Tuxtla Gutiérrez: Universidad Autónoma de Chiapas-Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas.

DAVIES, EIRLYS

- 2003 "A Goblin or a Dirty Nose? The Treatment of Culture-Specific References in Translation of the Harry Potter Books". *The Translator*, 9 (1): 65-100.

DAVLETSHIN, ALBERT (= Давлетшин, А. И.)

- 2005 «Паланкины древних майя в иероглифических текстах классического периода» («Los palanquines de los antiguos mayas en los textos jeroglíficos del periodo Clásico»). En Труды научной конференции студентов и аспирантов. Сборник тезисов ("Trabajos del Congreso Científico de Estudiantes de Posgrado. Compilación de Resúmenes"). Москва, 2005. С.132-136 (en ruso).

DOBROVOL'SKIJ, DMITRIJ Y ELISABETH PIIRAINEN

- 2005 "Cognitive Theory of Metaphor and Idiom Analysis". *Jezikoslovlje*, vol. 6, número 1, pp. 7-35.

DUCROT, OSWALD

- 1984 *El decir y lo dicho*. Buenos Aires: Hachette.

EBERL, MARKUS

- 2006 "Procesiones, peregrinos y porteadores: las calzadas ceremoniales". En *Los mayas: Una civilización milenaria*. Editado por Nikolai Grube. Bonn: Tandem Verlag GmbH, pp. 232-233.

EBERL, MARKUS, Y GRAÑA-BEHRENS, DANIEL

- 2004 "Proper Names and Name Names: On the Naming Practice of Classic Maya Rulers". En *Continuity and Change. Maya Religious Practices in Temporal Perspective*. Acta Mesoamericana vol. 14, 5th European Maya Conference. University of Bonn, December 2000. Editado por Daniel Graña Behrens, Nikolai Grube, Christian Prager Prager, Frauke Sachse, Stefanie Teufel, Elizabeth Wagner. Bonn: Verlag Anton Saurwein, pp. 101-120.

ECO, UMBERTO

- 1986 *La estructura ausente. Introducción a la semiótica*. Barcelona: Editorial Lumen.
- 2000 *Tratado de semiótica general*. Barcelona: Editorial Lumen.

ELÍAS, NORBERT

1996 *La sociedad cortesana*. México: Fondo de Cultura Económica.

ESPONDA JIMENO, VÍCTOR MANUEL

1994 *La organización social de los tzeltales*. Serie “Nuestros Pueblos”. Tuxtla Gutiérrez: Instituto Chiapaneco de Cultura.

FASH, BARBARA

2005 “Iconographic Evidence for Water Management and Social Organization at Copan”. En *Copan: The History of an Ancient Maya Kingdom*. Editado por E. Willys Andrews y William L. Fash. School of American Research Press, pp. 103-137.

FASH, BARBARA W.; FASH, WILLIAM L.; LANE, SHEREE; LARIOS, RUDY; SCHELE, LINDA; STOMPER, JEFFERY Y STUART, DAVID

1992 “Investigations of a Classic Maya Council House at Copan, Honduras”. *Journal of Field Archaeology*, 19(4): 419-442.

FASH, WILLIAM L.

2001 *Scribes, Warriors and Kings. The City of Copan and the Ancient Maya*. London: Thames and Hudson.

FASH, WILLIAM L. Y FASH, BARBARA

2002 “The House of Lords in Ancient Mesoamerica”. En *La organización social entre los mayas*, Memoria de la Tercera Mesa Redonda de Palenque I. Editado por Vera Tiesler Blos, Rafael Cobos y Merle Greene Robertson. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, pp. 19-31.

2006 “Ritos de fundación en una ciudad pluriétnica: cuevas y lugares sagrados lejanos en la reivindicación del pasado de Copán”. En *Nuevas ciudades, nuevas patrias: fundación y relocalización de ciudades en Mesoamerica y el Meditarreneo antiguo*. Editado por María Josefa Iglesias Ponce de León, Rogelio Valencia Rivera y Andrés Ciudad. Madrid: Sociedad Española de Estudios Mayas, pp. 105-129.

FIALKO, VILMA

2008 *Proyecto de investigación arqueológica y rescate de Naranjo: Documentación emergente en el Palacio de la realeza de Naranjo, Petén, Guatemala*. FAMSI Final Report. www.famsi.org/reports/05005/05005es-Fialko01.pdf

FIALKO, VILMA Y RAMÍREZ, FREDY

2011 “Avances recientes en la documentación arqueológica del complejo palaciego de la realeza de Naranjo-Sa'al, Peten”. En *Antropología e Historia de Guatemala*, III época, No. 10, año 2011, pp. 7-41.

FIGUEROLA PUJOL, HELIOS

1993 *El carnaval de Cancuc: apuntes comparativos*. París: CEMCA.

- 2010 *Los dioses, los hombres y las palabras en una comunidad de San Juan Evangelista Cancuc en Chiapas*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- FORTES, MAYER
1968 "Of Installation Ceremonies". *Proceedings of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland 1967*, pp. 5-20.
- FREIDEL, DAVID; SCHELE, LINDA Y PARKER, JOY
1999 *El cosmos maya. Tres mil años por la senda de los chamanes*. México: Fondo de Cultura Económica.
- GABRIEL, MARIANNA
2013 "A los cuatro ángulos de la tierra, a los cuatro ángulos del cielo y de las nubes". Las deidades direccionales mayas". En *Religión maya: rasgos y desarrollo histórico*. Coordinado por Alejandro Sheseña. Tuxtla Gutiérrez: Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas, pp. 279-312.
- GARCÍA BARRIOS, ANA Y VALENCIA RIVERA, ROGELIO
2009 "A cuestras con sus dioses. Implicaciones religiosas de las migraciones mayas". En *Díasporas, migraciones y exilios en el mundo maya*. Editado por Mario Humberto Ruz, Joan García Targa y Andrés Ciudad Ruiz. Mérida: Universidad Nacional Autónoma de México / Sociedad Española de Estudios Mayas.
- GARCÍA ZAMBRANO, ÁNGEL JULIÁN
1994 "Early Colonial Evidence of Pre-Columbian Rituals of Foundation". En *Seventh Palenque Round Table, 1989*. The Palenque Round Table Series, Vol. 9. Merle Green Robertson, General Editor, and Virginia M. Fields, Volume Editor. San Francisco: The Pre-Columbian Art Research Institute. pp. 217-227.
- 2006 "Zahuatlán El Viejo y Zahuatlán El Nuevo: Trasuntos del poblamiento y la geografía sagrada del altepetl de Yecapixtla". En *Territorialidad y paisaje en el altepetl del siglo XVI*. Coordinado por Federico Fernández Christlieb y Ángel Julián García Zambrano. México: Fondo de Cultura Económica, pp. 422-478.
- 2007 "Ancestral Rituals of Landscape: Exploration and Appropriation among Indigenous Communities in Early Colonial México". En *Sacred Gardens and Landscape: Ritual and Agency*. Editado por Michel Conan. Washington, D.C.: Dumbarton Oaks Trustees for Harvard University, pp. 193-219.
- 2009 "Frondas boscosas y paisajes rocallosos: determinantes ambientales en los asentamientos indígenas de Mesoamérica colonial". *Liminar. Revista de investigación científica del Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica de la Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas*, año 7, vol. VII, número 1, junio de 2009, *Paisajes rituales mayas*, pp. 11-21.

- GARZA, MERCEDES DE LA
 1995 *Aves sagradas de los mayas*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- GARZA, MERCEDES DE LA; BERNAL ROMERO, GUILLERMO Y CUEVAS GARCÍA, MARTHA
 2012 *Palenque-Lakamhá'. Una presencia inmortal del pasado indígena*. México: Fondo de Cultura Económica / El Coelgio de México.
- GEERTZ, CLIFFORD
 1980 *Negara: the Theatre State in Nineteenth Century Bali*. Princeton: Princeton University Press.
 1983 *Local Knowledge. Furthers Essays in Interpretive Anthropology*. BasicBooks.
- GÓMEZ RAMÍREZ, MARTÍN
 1988 *Ofrenda de los ancestros en Oxchuc*. Tuxtla Gutiérrez: Gobierno del Estado de Chiapas.
 2011 "Por segundo año se celebra el carnaval de Oxchuc". *La Voz de Ocosingo*, año III, número 124, 27 de marzo de 2011.
- GONZÁLEZ CRUZ, ARNOLDO Y BERNAL ROMERO, GUILLERMO
 2004 *El trono de Ahkal Mo' Nahb' III*. Segunda Edición. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- GORDON, GEORGE BYRON
 1896 *Prehistoric Ruins of Copan, Honduras: A Preliminary Report on Explorations by the Museum 1891-1895*. Memoirs of the Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology, Harvard University, volume I, número 1. Cambridge: Peabody Museum.
 1898 *Caverns of Copán, Honduras. Report of Explorations by the Museum, 1896-1897*. Memoirs of the Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology, Harvard University, vol. I, números 4, 5. Cambridge: Peabody Museum.
- GOSSEN, GARY H.
 1974 "A Chamula Solar Calendar Board from Chiapas, México". En *Mesoamerican Archaeology. New Approaches. Preceedings of a Symposium on Mesoamerican Archaeology held by the University of Cambridge Centre of Latin American Studies, August 1972*. Editado por Norman Hammond. Austin: University of Texas Press, pp. 217-253.
 1979 *Chamulas en el mundo del sol*. México: Instituto Nacional Indigenista.
 1989 El tiempo cíclico en San Juan Chamula: ¿mistificación o mitología viva? *Mesoamérica*, año 10, cuaderno 18. CIRMA. Antigua, Guatemala, pp. 441-459.
- GRAHAM, IAN
 1979 *Corpus of Maya Hieroglyphics Inscriptions*. vol. 3, parte 2. Cambridge, Massachusetts: Peabody Museum of Archaeology and Ethnology of Harvard University.

- GRAHAM, IAN Y VON EUW, ERIC
 1975 *Corpus of Maya Hieroglyphics Inscriptions*. vol. 2, parte 1. Cambridge, Massachusetts: Peabody Museum of Archaeology and Ethnology of Harvard University.
- 1977 *Corpus of Maya Hieroglyphics Inscriptions*. vol. 3, parte 1. Cambridge, Massachusetts: Peabody Museum of Archaeology and Ethnology of Harvard University.
- GRIMES, RONALD L.
 1992 *Symbol and Conquest: Public Ritual and Drama in Santa Fe*. Albuquerque, New Mexico: University of New Mexico Press.
- GRONEMEYER, SVEN Y MACLEOD, BARBARA
 2010 "What Could Happen in 2012: A Re-Analysis of the 13-Baktun Prophecy on Tortuguero Monument 6". En *Wayeb Notes*, No. 34. http://www.wayeb.org/notes/wayeb_notes0034.pdf
- GRUBE, NIKOLAI
 2000 "Fire Rituals in the Context of Classic Maya Initial Series". En *The Sacred and the Profane. Architecture and Identity in the Maya Lowlands*. Acta Mesoamericana vol. 10. Editado por Pierre Robert Colas, Kai Delvendal, Marcus Kuhnert y Annette Schubart, pp. 93-109. Verlag Anton Saurwein.
- 2004a "The Orthographic Distinction between Velar and Glottal Spirants in Maya Hieroglyphic Writing". En *The Linguistics of Maya Writing*. Editado por Soren Wichmann. Salt Lake City: The University of Utah Press, pp. 61-82.
- 2004b "Ciudades perdidas mayas". *Arqueología Mexicana*, vol. XII, número 67, pp. 32- 37.
- 2006a "Los distintivos del poder". *Los mayas: Una civilización milenaria*. Editado por Nikolai Grube. Bonn: Tandem Verlag GmbH, pp. 96-97.
- 2006b "La historia dinástica de los mayas". En *Los mayas: Una civilización milenaria*. Editado por Nikolai Grube. Bonn: Tandem Verlag GmbH, pp. 149-171.
- 2011 "La figura del gobernante entre los mayas". *Arqueología Mexicana*, vol. XIX, número 110, pp. 24-29.
- GRUBE, NIKOLAI Y MARTIN, SIMON
 1998 "Deciphering Maya Politics". En *Notebook for the XXIIInd Maya Hieroglyphic Forum at Texas*. Austin: Department of Art and Art History, University of Texas at Austin, pp. 61-64.
- GRUBE, NIKOLAI; MCLEOD, BARBARA Y WANYERKA, PHIL
 1999 "A Commentary on the Hieroglyphic Inscriptions of Nim Li Punit". *Research Reports on Ancient Maya Writing*, 41. Washington, D.C.: Center for Maya Research, pp. 17-39.
- GRUZINSKI, SERGE
 1991 *La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español siglos XVI-XVIII*. México: Fondo de Cultura Económica.

GORZA, PIERO

2006 *Habitar el tiempo en San Andrés Larráinzar. Paisajes indígenas de los altos de Chiapas*. México: UNAM / COLMICH.

GUENTER, STANLEY

s. f. *A Reading of the Cancuen Looted Panel*. En *Mesoweb*: <http://www.mesoweb.com/features/cancuen/Panel.pdf> [consultado el 08 de octubre de 2013]

GUIRENKO, N. M. (= Гиренко, Н. М.)

1986 “Синхрония и диахрония (к вопросу об интерпретациях явлений культуры)” (“Sinchronía y diacronía (acercamiento al problema de la interpretación de los fenómenos de la cultura)”). En *Древние системы письма. Этническая семиотика* (“Antiguos sistemas de escritura. Semiotica étnica”). Moscú: Editorial Nauka, pp. 6-27 (en ruso).

GUITERAS HOLMES, CALIXTA

1986 *Los peligros del alma. Visión del mundo de un tzotzil*. México: Fondo de Cultura Económica.

1992 *Cancuc. Etnografía de un pueblo tzeltal de los Altos de Chiapas 1944*. Serie “Nuestros Pueblos”. Tuxtla Gutiérrez: Instituto Chiapaneco de Cultura.

HALPERIN, CHRISTINA T.

2005 “Social Power and Sacred Space at Actun Nak Beh, Belize”. En *Stone Houses and Earth Lords. Maya Religion in Cave Context*. Editado por Keith M. Prufer and James Brady. Boulder: University Press of Colorado, pp. 71-90.

HANKS, WILLIAM F.

1989 “Elements of Maya Style”. En *Word and Image in Maya Culture. Explorations in Language, Writing and Representation*. Editado por William Hanks y Don Rice. Salt Lake City: University of Utah Press, pp. 92-111.

HELLMUTH, NICHOLAS

1987 *Monters und Manschen in der Maya Kuns*. Akademische Druck-u Verlag-santalt. Graz/Austria.

HELMKE, CHRISTOPHER Y BRADY, JAMES

2009 “Epigraphic and Archeological Evidence for Cave Desecration in Ancient Maya Warfare”. *Electronic Document*: http://www.vanderbilt.edu/cas/sitemason/colas/Colas_Symposium_Paper5.pdf

HELMKE, CHRISTOPHER; KETTUNEN, HARRI Y STANLEY, GUENTER

2006 “Comments on the Hieroglyphic Texts of the B-Group Ballcourt Markers at Caracol, Belize”. *Wayeb Notes*, 23. http://www.wayeb.org/notes/wayeb_notes0023.pdf

- HERMANN LEJARAZU, MANUEL A.
 2007 “Símbolos de poder. Un análisis comparativo entre la iconografía del clásico maya y los códices mixtecos”. *Estudios de Cultura Maya*, xxx, pp. 79-106.
- 2009 “Códice Nutall, Lado 2: La historia de Tilantongo y Teozacoalco”. *Arqueología Mexicana*, edición especial número 29.
- HERNÁNDEZ, ENRIQUE, THOMAS SCHREINER
 Y CARLOS MORALES AGUILAR
 2013 “Uso público, uso privado y mitos asociados a las calzadas y *sacheob* de El Mirador”. En *XXVI Simposio de Investigaciones Arqueológicas en Guatemala*. Tomo II. Guatemala: Ministerio de Cultura y Deportes, pp. 936-950.
- HEYDEN, DORIS
 1972 “Xiuhtecutli: Invidioso de soberanos”. *Boletín del INAH*, segunda época, número 3, octubre-diciembre 1972.
- HIDALGO PÉREZ, MANUEL
 1985 *Tradición oral de San Andrés Larráinzar: Algunas costumbres y relatos tzotziles*. Tuxtla Gutiérrez: Gobierno del Estado de Chiapas.
- HOCART, ARTHUR MAURICE
 1927 *Kingship*. Oxford University Press.
- HOLLAND, WILLIAM
 1978 *Medicina Maya en los altos de Chiapas*. México: Instituto Nacional Indigenista.
- HONORABLE AYUNTAMIENTO MUNICIPAL CONSTITUCIONAL
 DE OXCHUC, CHIAPAS 2011-2012
 2011 *Carnaval Oxchuc 2011, Loel K'in, Tradición y Cultura Indígena*. DVD.
- HOUSTON, STEPHEN
 2000 “Into the Minds of Ancients. Advances in Maya Glyphs Studies”. *Journal of World Prehistory*, vol. 14 (2): 121-201.
- 2014 “*Pebk* and “parliaments”. *Maya Decipherment*: <http://descipherment.wordpress.com/>
- HOUSTON, STEPHEN Y MARTIN, SIMON
 2011 “Let Thy Glyphs be Few: Abbreviations in Maya Writing”. *Maya Decipherment*: <http://descipherment.wordpress.com/2011/01/16/let-thy-glyphs-be-few-abbreviations-in-maya-writing/>
- HOUSTON, STEPHEN; ROBERTSON, JOHN Y STUART, DAVID
 2001 “Quality and Quantity in Glyphic Nouns and Adjectives”. *Research Reports on Ancient Maya Writing*, 47. Center for Maya Research, Washington, D.C.

- HOUSTON, STEPHEN; STUART, DAVID Y ROBERTSON, JOHN
 1998 “Disharmony in Maya Hieroglyphic Writing”. En *Anatomía de una civilización: Aproximaciones multidisciplinarias a la cultura maya*. Editado por Andres Ciudad Ruiz, Yolanda Fernández, José Miguel García Campillo, María Josega Iglesias Ponce de León, Alfonso Lacadena y Luis T. Sáenz Castro. Madrid: Sociedad Española de Estudios Mayas, pp. 275-296.
- 2004 “Disharmony in Maya Hieroglyphic Writing. Linguistic Change and Continuity in Classic Society”. *The Linguistics of Maya Writing*. Editado por Soren Wichmann. Salt Lake City: The University of Utah Press, pp. 83-101.
- HOUSTON, STEPHEN; ESCOBEDO, HÉCTOR; CHILD, MARK; GOLDEN, CHARLES Y MUÑOZ, RENÉ
 2003 “The Moral Community: Maya Settlement Transformation at Piedras Negras, Guatemala”. En *The Social Construction of Ancient Cities*. Editado por Monica Smith. Washington, D.C.: Smithsonian Institution Press, pp. 212-253.
- HULL, KERRY
 2003 *Verbal Art and Performance in Ch'orti' and Maya Hieroglyphic Writing*. Dissertation Presented in Partial Fulfillment of the Requirements for the Degree of Doctor in Philosophy. The University of Texas at Austin.
- 2005 *An Abbreviated Dictionary of Ch'orti' Maya*. FAMSI Final Report. www.famsi.org/reports/03031/03031.pdf
- HULL, KERRY Y CARRASCO, MICHAEL DAVID
 2004 “MAK-Portal Rituals Uncovered: An Approach to Interpreting Symbolic Architecture and the Creation of Sacred Space among the Maya”. En *Continuity and Change. Maya Religious Practices in Temporal Perspective*. 5th European Maya Conference, University of Bonn, December 2000, Acta MesoAmericana 14, Editado por Daniel Graña-Behrens, Nikolai Grube, Christian Prager, Frauke, Sachse, Stefanie Teufel y Elizabeth Wagner. Bonn: Verlag Anton Saurwein, pp. 132-141.
- HURLEY, ALFA Y RUÍZ SÁNCHEZ, AGUSTÍN
 1978 *Diccionario tzotzil de San Andrés con variaciones dialectales*. México: Instituto Lingüístico de Verano.
- INOMATA, TAKESHI
 2006a “Politics and Theatricality in Mayan Society”. En *Archaeology of Performance. Theaters of Power, Community, and Politics*. Editado por Takeshi Inomata y Lawrence S. Coben. Lanham: AltaMira Press, pp. 187-222.

- 2006b "Plazas, Performers and Spectators: Political Theaters of the Classic Maya". *Current Anthropology*, 47 (5): 805-842.
- 2012 "La fundación y el desarrollo político durante el periodo Preclásico en Ceibal". En *La cuenca del río de la Pasión: Estudios de arqueología y epigrafía maya*. Editado por María Elena Vega y Lynne S. Lowe. México: Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 33-56.
- INOMATA, TAKESHI Y COBEN, LAWRENCE S.
- 2006 "Overture: An Invitation to the Archaeological Theater" En *Archaeology of Performance. Theaters of Power, Community, and Politics*. Editado por Takeshi Inomata y Lawrence S. Coben. Lanham: AltaMira Press, pp. 11-44.
- IZQUIERDO Y DE LA CUEVA, ANA LUISA Y BERNAL ROMERO, GUILLERMO
- 2011 "Los gobiernos heterárquicos de las capitales mayas del Clásico. El caso de Palenque". En *El despliegue del poder entre los mayas: Nuevos estudios sobre la organización política*. Editado por Ana Luisa Izquierdo y la de Cueva. México: Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 151-192.
- JACKSON, SARAH E.
- 2013 *Politics of the Maya Court: Hierarchy and Change in the Late Classic Period*. Norman: University of Oklahoma Press.
- JANSEN, MAARTEN
- 1982 *Huisi Tacu, estudio interpretativo de un libro mixteca antiguo. Codex Vindobonensis Mexicanus*. Amsterdam: CEDLA.
- 1997 "Símbolos de poder en el México Antiguo". *Anales del Museo de América*, 5. pp. 73-102.
- JIMÉNEZ MORENO, GILBERTO
- 1998 "La cultura tseltal de Bachajón". Ponencia presentada en 1998 en la Universidad Iberoamericana de Santa Fé, Distrito Federal, el 24 de octubre de 1998 e incluida en *Relatos del carnaval de Bachajón*, estudio crítico de Patricia Dolores Méndez Gómez elaborado para obtener el título de Licenciada en Lengua y Literatura Hispánicas (2011), Morelia: Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo.
- JONES, CHRISTOPHER
- 1977 "Inauguration Dates of Three Late Classic Rulers of Tikal, Guatemala". *American Antiquity*, 42: 28-60.
- JONES, CHRISTOPHER Y SATTERTHWAITTE, LINTON
- 1982 *The Monuments and Inscriptions of Tikal: The Carved Monuments*. Philadelphia: University of Pennsylvania, University Museum.

- JOSSE RAND, KATHRYN Y HOPKINS, NICHOLAS A.
 2001 *Ch'ol Ritual Language. FAMSI Final Report*. <http://www.famsi.org/reports/94017/94017Josserand01.pdf>
- KAUFMAN, TERRENCE
 1998 *El proto-tzeltal-tzotzil. Fonología comparada y diccionario reconstruido*. Primera Reimpresión. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- KAUFMAN, TERRENCE Y JUSTESON, JOHN
 2003 A Preliminary Mayan Etymological Dictionary. *Electronic Document*: <http://www.famsi.org/reports/01051/pmed.pdf>
- KAUFMAN, TERRENCE S. Y NORMAN, WILLIAM M.
 1984 "An Outline of Proto-Cholan Phonology, Morphology, and Vocabulary". En *Phoneticism in Mayan Hieroglyphic Writing*. Editado por J. Justeson and L. Campbell. Albany: Institute for Mesoamerican Studies, pp. 77-166.
- KELLER, KATHRYN Y LUCIANO, PLÁCIDO
 1997 *Diccionario chontal de Tabasco*. México: Instituto Lingüístico de Verano.
- KELLEY, DAVID H.
 1962 "Fonetismo en la escritura maya". *Estudios de Cultura Maya*, vol. II, pp. 277-318.
- 1976 *Deciphering the Maya Script*. Austin: University of Texas Press.
- KERR, JUSTIN
 2013 *The Maya Vase Data Base. An Archive of Rollout Photographs Created by Justin Kerr*. <http://research.mayavase.com/kermaya.html>
- KERTZER, DAVID I.
 1988 *Ritual, Politics, and Power*. New Haven: Yale University Press.
- KETTUNEN, HARRI Y HELMKE, CHRISTOPHE
 2011 *Introducción a los jeroglíficos mayas*. Universidad de Copenhague.
- KLEIN, CECELIA F.
 2001 "None of the Above: Gender Ambiguity in Nahua Ideology". En *Gender in Pre-Hispanic America*. Editado por Cecelia F. Klein. Washington, D.C.: Dumbarton Oaks Research Library and Collection, pp. 183-253.
- КНОРОЗОВ, YURI (= Кнорозов, Юрий)
 1973 «Заметки о календаре майя: 365-дневный год». («Notas sobre el calendario maya: El año de 365 días»). Советская Этнография («Etnografía Soviética»), 1, pp. 70-80 (en ruso).
- 1973 «К вопросу о классификации сигнализации». («Aproximación al problema de la clasificación de la señalización»). En Основные проблемы африканистики. («Principales problemas de la Africanaística»). Moscú: Editorial Nauka, pp. 324-334 (en ruso).

- 1982 “Неизвестные тексты” (“Textos desconocidos”). En *Забывтые системы письма* (“Sistemas olvidados de escritura”). Moscú: Editorial Nauka, pp. 3-10 (en ruso) .
- 1986 *Древние системы письма. Этническая семиотика* (“Antiguos sistemas de escritura. Semiótica étnica”). Moscú: Editorial Nauka (en ruso).
- 1999 *Вопросы этнической семиотики. Забывтые системы письма* (“Problemas de semiótica étnica. Sistemas olvidados de escritura”). San Petersburgo: Museo de Antropología y Etnografía Pedro El Grande (en ruso).
- 2012 “Aproximación al problema de la clasificación de la señalización”. Traducción del ruso al español de Galina Yerhova y Alejandro She-seña. *Liminar. Revista de Investigación científica del Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica de la Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas*, año 10, vol. x, número 1, junio de 2012, pp. 181-195.
- s. f.a Письмо (“Escritura”). Manuscrito inédito en posesión del autor (en ruso)
- s. f.b Фонетические переходы (“Cambios fonéticos”). Manuscrito inédito en posesión del autor (en ruso).
- KU, MENGHSUAN
- 2006 *La traducción de los elementos lingüísticos culturales (chino-español)*. Tesis Doctoral. Bellaterra: Universitat Autònoma de Barcelona.
- LACADENA, ALFONSO
- 2004 “Passive Voice in Classic Maya Texts. CV-h-C-aj and -na-aj Constructions”. En *The Linguistics of Maya Writing*. Edited by Soren Wichmann. Salt Lake City: The University of Utah Press, pp. 165-193.
- 2010 *Introducción a la escritura jeroglífica maya*. Madrid: Museo de América de Madrid.
- LACADENA, ALFONSO Y CIUDAD RUIZ, ANDRÉS
- 1998 “Reflexiones sobre la estructura política maya clásica”. En *Anatomía de una civilización: aproximaciones disciplinares a la cultura maya*. Editado por A. Ciudad, Y. Fernández, J. M. García, M. J. Iglesias, A. Lacadena, y L. Sáenz. Madrid: Sociedad Española de Estudios Mayas, pp. 31-64.
- LACADENA, ALFONSO Y WICHMANN, SOREN
- 2002 “The Distribution of Lowland Maya Languages in the Classic Period”. En *La organización social entre los mayas*. Memoria de la Tercera Mesa Redonda de Palenque, I. Coordinado por Vera Tiesler Blos, Rafael Cobos y Merle Greene Robertson. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia / Universidad Autónoma de Yucatán, pp. 275-320.
- 2004 “On the Representation of the Glotal Stop in Maya Writing”. En *The Linguistics of Maya Writing*. Editado por Soren Wichmann. Salt Lake City: The University of Utah Press, pp. 103-162.

- s. f. *Harmony Rules and the Suffix Domain: A Study of Maya Scribal Conventions. Electronic Document*: <http://email.eva.mpg.de/~wichmann/harm-rul-suf-dom7.pdf>
- LANDA, DIEGO DE
- 1986 *Relación de las cosas de Yucatán*. Introducción de Ángel María Garibay. México: Editorial Porrúa.
- LAPORTE, JUAN PEDRO Y URQUIZÚ, MÓNICA
- 2003 “Los incensarios en el sureste de Petén”. En *XVI Simposio de Investigaciones Arqueológicas en Guatemala*. Guatemala: Museo Nacional de Arqueología y Etnología, pp. 539-571.
- LAPORTE, JUAN PEDRO; MEJÍA, HÉCTOR; ESCOBEDO, HÉCTOR Y WANYERKA, PHIL
- 2005 “Los monumentos esculpidos de Ixkun y algunos aspectos históricos del sitio”. En *Ixkun, Petén, Guatemala: Exploraciones en una ciudad del Alto Mopán, 1985-2005*. Editado por Juan Pedro Laporte y Héctor Mejía. Atlas Arqueológico de Guatemala. Guatemala: Ministerio de Cultura y Deportes de Guatemala, pp. 156-217.
- LAUGHLIN, ROBERT M.
- 1969 “The Tzotzil”. En *Handbook of Middle American Indians*, vol. 7. Editado por Evon Z. Vogt. Austin: University of Texas Press, pp. 152-194.
- 1975 *The Great Tzotzil Dictionary of San Lorenzo Zinacantan*. Smithsonian Contributions to Anthropology, number 19. Washington, D.C.: Smithsonian Institute Press.
- 1988 *The Great Tzotzil Dictionary of Santo Domingo Zinacantan with Grammatical Analysis and Historical Commentary*. Smithsonian Contributions to Anthropology, number 31. Washington, D.C.: Smithsonian Institute Press.
- 2007 *El gran diccionario tzotzil de San Lorenzo Zinacantan*. México: CIESAS-CONACULTA.
- LE FORT, GENEVIÉVE
- 2000 “The Classic Maya Accession Ceremony as a Rite of Passage”. En *The Sacred and the Profane. Architecture and Identity in the Maya Lowlands*. Acta Mesoamericana Vol. 10, Editado por Pierre Robert Colas, Kai Delvendal, Marcus Kuhnert y Annette Schubart. Verlag Anton Saurwein, pp. 17-24.
- LEE, THOMAS (EDITOR)
- 1985 *Los códices mayas*. Tuxtla Gutiérrez: Universidad Autónoma de Chiapas.
- LENKERSDORF, CARLOS
- 2008 *Aprender a escuchar. Enseñanzas mayas-tojolabales*. México: Plaza y Valdés.
- LEVI-STRAUSS, CLAUDE
- 1963 *Structural Anthropology*. New York: Basic Books.

- LIENDO STUARDO, RODRIGO
 2001 “El paisaje urbano de Palenque: Una perspectiva regional”. *Anales de Antropología*, vol. 35, pp. 213-231.
- LIMÓN OLVERA, SILVIA
 2001 *El fuego sagrado: simbolismo y ritualidad entre los nabuas*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia / Universidad Nacional Autónoma de México.
- LOCKHART, JAMES
 1991 *Nabuas and Spaniards: Postconquest Central Mexican History and Philology*. Los Angeles: Latin American Center Publications, Stanford University Press, University of California.
- LÓPEZ AUSTIN, ALFREDO
 1999 *Breve historia de la tradición religiosa mesoamericana*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- LÓPEZ BRAVO, ROBERTO
 1995 *El Grupo B, Palenque, Chiapas: Una unidad habitacional maya del Clásico Tardío*. Tesis de Licenciatura en Arqueología. México: Escuela Nacional de Antropología e Historia.
 2000 “La veneración de los ancestros en Palenque”. *Arqueología Mexicana*, vol. VIII, núm. 45, pp. 38-43.
- LÓPEZ BRAVO, ROBERTO; LÓPEZ MEJÍA, JAVIER Y VENEGAS DURÁN, BENITO J.
 2003 “Del Motiepa al Picota: La primera temporada del Proyecto Crecimiento Urbano de la antigua ciudad de Palenque (PCU)”. *Lakamha'*, año 2 No. 9, octubre-diciembre 2003, pp. 10-15.
 2004 “Del Motiepa al Murciélagos: La segunda temporada del Proyecto Crecimiento Urbano de la antigua ciudad de Palenque”. *Lakamha'*, año 3, número 13, 2004, pp. 8-12.
- LÓPEZ BRAVO, ROBERTO Y VENEGAS DURÁN, BENITO J.
 2012 “Continuidad y cambios en la vida urbana de la antigua Lakamha' (Palenque)”. *Arqueología Mexicana*, Vol. XIX Núm. 113. pp. 38-43.
- LÓPEZ CABALLERO, PAULA (EDITORA)
 2003 *Los Títulos Primordiales del Centro de México*. Colección Cien de Mexico. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- LOTMAN, YURI (= Лотман, Юрий)
 2000 Семиосфера (“Semiosfera”). San Petersburgo: Editorial Iskusstvo (en ruso)
- LOVE, BRUCE
 1987 Glyph T93 and Maya Hand-Scattering Events. *Research Reports of Ancient Maya Writing*, 5. pp. 1-10. Center for Maya Research, Washington, D.C.

- MACLEOD, BARBARA
- 1989 "The 819-Day Count: A Soulful Mechanism". En *Word and Image in Maya Culture. Explorations in Language, Writing and Representation*. Editado por William Hanks y Don Rice. Salt Lake City: University of Utah Press, pp. 112-126.
- 2004 "A World in a Grain of Sand. Transitive Perfect Verbs in the Classic Maya Script". En *The Linguistics of Maya Writing*. Editado por Soren Wichmann. Salt Lake City: The University of Utah Press, pp. 291-325.
- MACLEOD, BARBARA Y STONE, ANDREA
- 1995 "The Hieroglyphic Inscriptions of Naj Tunich". En Stone, Andrea. *Images from the Underworld. Naj Tunich and the Tradition of the Maya Cave Painting*. Austin: University of Texas Press.
- MACLEOD, BARBARA Y SHESEÑA, ALEJANDRO
- 2013 "Ritos agrícolas mayas clásicos desarrollados en cuevas". *Religión maya: rasgos y desarrollo histórico*. Coordinado por Alejandro Sheseña. Tuxtla Gutiérrez: Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas.
- MARION, MARIE-ODILE
- 1994 *Identidad y ritualidad entre los mayas*. México: Instituto Nacional Indigenista.
- MARTIN, SIMON
- 1996 "Tikal's "Star War" against Naranjo". En *Eighth Palenque Round Table*. Editado por Martha J. Macri y Jan McHargue. San Francisco: Pre-Columbian Art Research Institute, pp. 1-16.
- 2001 "Court and Realm. Architectural Signatures in the Classic Maya Southern Lowlands". En *Royal Courts of the Ancient Maya*. vol. 1. Theory, Comparison and Synthesis. Editado por Takeshi Inomata y Stephen Houston, pp. 168-194.
- MARTIN, SIMON Y GRUBE, NIKOLAI
- 2008 *Chronicle of the Maya Kings and Queens*. Second Edition. London: Thames and Hudson.
- MARTÍNEZ HERNÁNDEZ, JUAN (EDITOR)
- 1930 *Diccionario de Motul Maya-Español atribuido a Antonio de Ciudad Real y Arte de la lengua maya por Fray Juan Coronel*. Mérida: Talleres de la Compañía Tipográfica Yucateca.
- MATHEWS, PETER
- 1980 "Notes on the Dynastic Sequence of Bonampak. Part 1". En *Third Palenque Round Table*, parte 2. Editado por Merle Greene Robertson. Austin: University of Texas Press, pp. 60-73.
- MATHEWS, PETER Y JUSTESON, JOHN
- 1984 "Patterns of Glyph Substitution in Maya Hieroglyphic Writing: the Affix Cluster". En *Phoneticism in Mayan Hieroglyphic Writing*. Editado por John Justeson y Lyle Campbell. Institute for Mesoamerican

- Studies Publication 9. Albany: State University of New York in Albany, pp. 185-231.
- MATHEWS, PETER Y BÍRÓ, PETER
2006 *The Mayan Hieroglyphic Dictionary*. http://research.famsi.org/mdp/mdp_index.php
- MÉNDEZ GÓMEZ, PATRICIA DOLORES
2011 *Relatos del carnaval de Bachajón*. Estudio crítico para obtener el título de Licenciado en Lengua y Literatura Hispánicas. Morelia: Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo.
- MÉNDEZ GUZMÁN, DIEGO
1996 “La leyenda de San Ildefonso”. En *Relatos tzeltales y tzotziles. Antología de cuentos*. Tuxtla Gutiérrez: Gobierno del Estado de Chiapas, pp. 69-84.
- MÉNDEZ VÁSQUEZ, MARÍA
2015 *Reproducción religiosa entre los ch'oles: el caso de los espacios sagrados naturales del ejido Nuevo México, municipio de Palenque, Chiapas*. Tesis para obtener el grado de Licenciada en Historia. Tuxtla Gutiérrez: Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas.
- MENESES LÓPEZ, MIGUEL
1986 *K'uk' Witz. Cerro de los quetzales. Tradición oral chol del municipio de Tumbala*. Tuxtla Gutiérrez: Secretaría de Desarrollo Rural.
- MILLER, MARY Y BRITTEHAM, CLAUDIA
2013 *The Spectacle of the Maya Court: Reflections on the Murals of Bonampak*. Austin: University of Texas Press.
- MOLINA MARTÍNEZ, LUCÍA
2001 *Análisis descriptivo de la traducción de los culturemas árabe-español*. Tesis Doctoral. Bellaterra: Universitat Autònoma de Barcelona.
- MONOD-BECQUELIN, AURORE Y BRETON, ALAIN
2002 *La “Guerre rouge” ou Une politique maya du sacré. Un carnaval tzeltal au Chiapas, Mexique*. Paris: CNRS Éditions.
2003 “¿Cuál espacio para los kabinal de Bachajon?” En *Espacios mayas. Usos, representaciones, creencias*. Editado por Alain Breton, Aurore Monod Becquelin y Mario Humberto Ruz. México: Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 327-362.
- MONTEAGUDO ROBLEDO, MARÍA PILAR
1995 “Fiesta y poder. Aportaciones historiográficas al estudio de las ceremonias políticas en su desarrollo histórico”. En *Pedralbes. Revista de Historia Moderna*, número 15, pp. 173-204.
- MONTERDE, FRANCISCO (PRÓLOGO Y ADAPTACIÓN)
1955 *Teatro Indígena Prehispánico (Rabinal Achi)*. Biblioteca del Estudiante Universitario, número 71. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

MONTGOMERY, JOHN

2014 *La colección de dibujos de John Montgomery*. <http://www.famsi.org/spanish/research/montgomery/index.html>

MORALES DAMIÁN, MANUEL ALBERTO

2011 *Palabras que se arremolinan. Lenguaje simbólico en el Libro de Chilam Balam de Chumayel*. México: Plaza y Váldes.

MORA-MARÍN, DAVID

2003 *Affixation Conventionalization: An Explanation of Regularly Disharmonic Spellings in Maya Writing*. Manuscrito inédito.

2004 *Affixation Conventionalization Hypothesis: Explanation of Conventionalized Spellings in Maya Writing*. Manuscrito inédito.

2010 "Consonant Deletion, Obligatory Synharmony, typical Suffixing". *Written Language and Literacy*, 13 (1): 118-179.

MORENO JIMENEZ, GILBERTO

1998 "La cultura tzeltal de Bachajón". En Méndez Gómez, Patricia Dolores (2011), *Relatos del carnaval de Bachajón*. Estudio crítico para obtener el título de Licenciado en Lengua y Literatura Hispánicas. Morelia: Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo.

MORRIS, CHARLES

1985 *Fundamentos de la teoría de los signos*. Barcelona: Editorial Paidós.

MORRIS, ELEN

2013 "Propaganda and Performance at the Dawn of the State". En *Experiencing Power, Generating Authority. Cosmos, Politics and the Ideology of Kingship in Ancient Egypt and Mesopotamia*. Editado por Jane A. Hill, Philip Jones, and Antonio J. Morales. Philadelphia: University of Pennsylvania Museum of Archaeology and Anthropology, pp. 33-64.

MORTON, SHAWN GREGORY

2007 *Procession Ritual at Naachtun, Guatemala During the Late Classic Period*. A Thesis Submitted to the Faculty of Graduate Studies in Partial Fulfilment of the Requirements for the Degree of Master of Arts. Calgary, Alberta: Department of Archaeology of University of Calgary.

2012 "Ritual Procession and the Creation of *Civitas* Among the Ancient Maya: A Case Study from Naachtun, Guatemala". *Canadian Journal of Archaeology*, 36: 141-165.

MOYES, HOLLEY

2005 "Cluster Concentrations, Boundary Markers, and Ritual Pathways: A GIS Analysis of Artifact Cluster Patterns at Actun Tunichil Muknal, Belize". En *In the Maw of the Earth Monster. Mesoamerican Ritual Cave Use*. Editado por James Brady y Keith Prufer. Austin: University of Texas Press, pp. 269-300.

- 2006 *The Sacred Landscape as a Political Resource: A Case Study of Ancient Maya Cave use at Chechem Ha Cave, Belize, Central America*. A dissertation submitted to the Faculty of the Graduate School of the State University of New York at Buffalo in partial fulfillment of the requirements for the degree of Doctor of Philosophy.
- MOYES, HOLLEY Y PRUFER, KEITH
- 2013 "The Geopolitics of Emerging Maya Rulers. A Case Study of Kayuko Naj Tunich, a Foundational Shrine at Uxbenká, Southern Belize". *Journal of Anthropological Research*, vol. 69, pp. 225-248.
- NAVARRETE, CARLOS Y MARTÍNEZ, EDUARDO
- 1977 *La cueva de Los Andalousos*. Tuxtla Gutiérrez: Universidad Autónoma de Chiapas.
- 1978 *Un reconocimiento de la sierra madre de Chiapas. Apuntes de un diario de campo*. Cuadernos del CEM. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- NEVADOMSKY, JOSEPH
- 1993 "The Benin Kingdom: Rituals of Kingship and Their Social Meaning". *African Study Monographs*, 12 (2): 65-77.
- NEWMARK, PETER
- 1981 *Approaches to Translation*. Oxford: Pergamon Press.
- 1988 *A Textbook of Translation*. Londres/New York: Prentice Hall.
- NEWSOME, ELIZABETH
- 2001 *The Trees of Paradise and Pillars of the World. The Serial Stela Cycle of "18-Rabbit-God K", King of Copan*. Austin: University of Texas Press.
- NIDA, EUGENE
- 1964 *Toward a Science of Translating*. Leiden: E. J. Brill.
- 1975 "Linguistics and Ethnology in Translation Problems". En *Word*, 1, pp. 194-208.
- 1999 "Lengua, cultura y traducción". En *Lengua y cultura. Estudios en torno a la traducción*. Editado por Miguel Ángel Vega y Rafael Martín-Gaitero. Madrid: Editorial Complutense, pp. 1-6.
- NIETO SORIA, J. M.
- 1993 *Ceremonias de la realeza. Propaganda y legitimación en la Castilla Trastámara*. Madrid: Editorial Nerea.
- 2009 "Ceremonia y pompa para una monarquía: Los Trastámara de Castilla". *Cuadernos del CEMYR*, 17, pp. 51-72.
- NORMAN, GARTH
- 1976 *Izapa Sculpture, Part 2: Text*. Papers of the New World Archaeological Foundation, número 30. Provo: Brigham Young University.

NÚÑEZ CHINCHILLA, JESÚS

1967 “Una cueva votiva en la zona arqueológica de las ruinas de Copán”. *Revista de la Sociedad de Geografía e Historia de Honduras*, xviii, pp. 43-48.

1972 “Reconocimiento y exploración de una 'Cueva Votiva' en la zona arqueológica de las ruinas de Copán”. *Anales de la Sociedad de Geografía e Historia de Guatemala*, XLV: 102-105.

NÚÑEZ DE LA VEGA, FRANCISCO

1988 *Constituciones diocesanas del obispado de Chiapa*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

OCHIAI, KAZUYAZU

1985 *Cuando los santos vienen marchando. Rituales públicos intercomunitarios tzotziles*. Tuxtla Gutiérrez: Universidad Autónoma de Chiapas.

1989 *Meanings Performed, Symbols Read: Anthropological Studies on Latin American*. Performance in Culture, número 5. Tokyo: Institute for the Study of Languages and Cultures of Asia y África, Tokyo University of Foreign Studies.

OKOSHI HARADA, TSUBASA Y SERGIO QUEZADA

2008 “Vivir con fonteras. Espacios mayas peninsulares del siglo xvi”. En *El territorio maya*. Memoria de la Quinta Mesa Redonda de Palenque. Editado por Rodrigo Liendo Stuardo. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, pp. 137- 150.

ORLOWSKA, IZABELA

2009 “Performance and Ritual in Nineteenth-Century Ethiopian Political Culture”. En *Proceedings of the 16th International Conference of Ethiopian Studies*. Editado por Svein Ege, Harald Aspen, Birhanu Teferra y Shiferaw Bekele. Trondheim.

ORTIZ RODRÍGUEZ, LIZBETH

2012 *La religión de los mayas prehispánicos de los Altos de Chiapas según los restos de la plástica de Moxviquil*. Tesis para optar por el grado de Licenciada en Historia. Tuxtla Gutiérrez: Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas.

2015 *Depósitos de ofrendas en Palenque y Tonina*. Tesis para optar por el grado de Maestra en Historia. Tuxtla Gutiérrez: Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas / Universidad Autónoma de Chiapas.

OUDIJK, MICHEL R.

2002 “La toma de posesión: Un tema mesoamericano para la legitimación del poder”. *Relaciones*, 91, pp. 97-131.

OUDIJK, MICHEL Y ROMERO FRIZZI, MARÍA DE LOS ÁNGELES

2003 “Los títulos primordiales: Un género de tradición mesoamericana. Del mundo prehispánico al siglo xxi”. *Relaciones*, 95, pp. 17-48.

- PALACIOS GAMA, YOLANDA
 2010 *El Santísimo como Encanto. Vivencias religiosas en torno a un ritual en Suchiapa*. Tuxtla Gutiérrez: Consejo Estatal para las Culturas y las Artes de Chiapas.
- PEIRCE, CHARLES SANDERS
 1974 *La ciencia de la semiótica*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- PÉREZ CAMPA, MARIO Y ROSAS KIFURI, MAURICIO
 1987 “Dos nuevas piedras labradas de Bonampak”. En *Memorias del Primer Coloquio Internacional de Mayistas*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 749-773.
- PÉREZ MORENO, MARÍA PATRICIA
 2007 *Lo’hil K’in: Conflictos étnicos y luchas actuales en Bachajón, Chiapas*. Tesis para obtener el grado de Licenciada en Sociología. San Cristóbal de Las Casas: Universidad Autónoma de Chiapas.
- PINEDA, VICENTE
 1986 *Sublevaciones indígenas en Chiapas. Gramática y diccionario tzel-tal*. México: Instituto Nacional Indigenista.
- PITTS, MARK
 2011 *A Brief History of Piedras Negras as Told by the Ancient Maya*. www.famsi.org/research/pitts/pitts_piedras_negras_history.pdf
- PROSKOURIAKOFF, TATIANA
 1960 “Historical Implications of a Pattern of Dates at Piedras Negras, Guatemala”. *American Antiquity*, vol. 25, number 4, pp. 454-475.
- RAPPAPORT, ROY A.
 1999 *Ritual and Religion in the Making of Humanity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- RECINOS, ADRIÁN (TRADUCTOR)
 1950 *Memorial de Sololá. Anales de los Cakchiqueles. Título de los señores de Totonicapán*. México: Fondo de Cultura Económica.
 1978 *Popol Vuh. Las antiguas historias del Quiché*. San José de Costa Rica: Editorial EDUCA.
 2001 *Crónicas indígenas de Guatemala*. Publicación especial, número 38. Guatemala: Academia de Geografía e Historia de Guatemala.
- REDFIELD, ROBERT Y ALFONSO VILLA ROJAS
 1990 *Notas sobre la etnografía de algunas comunidades tzelales de Chiapas*. San Cristóbal de Las Casas: Instituto Chiapaneco de Cultura.
- REENTS-BUDET, DORIE
 2010 “Las narrativas pictóricas y jeroglíficas en los monumentos de Copán”. En *Manual de los monumentos de Copán, Honduras*. Editado por Ricardo Agurcia Fasquele y Vito Veliz. Tegucigalpa: Asociación Copán, pp. 46-55.

- REESE-TAYLOR, KATHRYN
 2002 "Ritual Circuits as Key Elements in Maya Civic Center Designs". En *Heart of Creation: The Mesoamerican World and the Legacy of Linda Schele*. Editado por Andrea Stone. Tuscaloosa: The University of Alabama Press, pp. 143-165.
- RICE, PRUDENCE
 1999 "Rethinking Classic Lowland Maya Pottery Censers". *Ancient Mesoamerica*, 10, pp. 25-50.
- RINGLE, WILLIAM M.
 1999 "Pre-Classic Cityscapes: Ritual Politics among the Early Lowland Maya". En *Social Patterns in Pre-Classic Mesoamerica*. Editado por David C. Grove y Rosemary A. Joyce. Washington, D.C.: Dumbarton Oaks Research Library and Collection, pp. 183-223.
- ROBERTSON, JOHN S.; HOUSTON, STEPHEN; ZENDER, MARC Y STUART, DAVID
 2007 "Universals and the Logic of the Material Implication: A Case Study from Maya Hieroglyphic Writing". *Research Reports on Ancient Maya Writing*, 62. Washington, D.C.: Center for Maya Research.
- ROBICSEK, FRANCIS
 1972 *Copán. Home of the Mayan Gods*. New York: The Museum of the American Indian Heye Foundation.
- ROBICSEK, FRANCIS Y HALES, DONALD
 1982 *The Maya Book of the Dead: The Ceramic Codex*. Charlottesville: University of Virginia Art Museum.
- ROSALES, DAVID
 2008 *Karneval. Machtwechselzeremonie der religiösen Würdenträger*. DVD.
- ROSKAMP, HANS
 2001 "Historia, mito y legitimación: el Lienzo de Jicalán". En *La tierra caliente de Michoacán*. Editado por José Eduardo Zárate Hernández. Zamora: El Colegio de Michoacán, pp. 119-151.
- 2005 "La metalurgia prehispánica y colonial en Jicalán, Michoacán, México: Una prospección arqueológica". FAMSÍ Final Report: <http://www.famsi.org/reports/02011es/section01.htm>
- ROSKAMP, HANS Y RÉTIZ, MARIO
 2011 "Jicalán El Viejo, Michoacán. Una prospección arqueológica e histórica". En *Raíces culturales en la historia de La Tierra Caliente michoacana*. Editado por José Arturo Oliveros Morales. Zamora: El Colegio de Michoacán, pp. 167-206.
- ROYS, RALPH
 1923 "The Ritual of the Chiefs of Yucatan". *American Anthropologist*, New Series, vol. 24, número 4, octubre-diciembre, pp. 472-484.

- 1939 *The Titles of Ebtun*. Washington, D.C.: Carnegie Institution of Washington.
- 1967 *The Book of Chilam Balam of Chumayel*. Norman: University of Oklahoma Press.
- SAFRONOV, ALEXANDER (= Сафронов, Александр)
- 2006 Государства майя западного региона в классический период (“Estados mayas de la región occidental en el periodo Clásico”). Tesis para obtener el grado de Doctor en Historia. Moscú: Universidad Estatal de Moscú (en ruso).
- SAHAGÚN, BERNARDINO DE
- 1997 *Historia general de las cosas de la Nueva España*. México: Editorial Porrúa.
- SALOKOSKI, MÄRTA
- 2006 *How Kings are Made - How Kingship Changes. A Study of Rituals and Ritual Change in Pre-Colonial and Colonial Owamboland, Namibia*. Academic Dissertation. Researchs on Anthropology. Helsinki: University of Helsinki.
- SÁNCHEZ GÓMEZ, FRANCISCO JAVIER
- 1998 *Sociedad y Educación Tzeltal en Oxchuc*. Tuxtla Gutiérrez: Consejo Estatal para la Cultura y las Artes.
- SATURNO, WILLIAM A.; TAUBE, KARL Y STUART, DAVID
- 2005 *Los murales de San Bartolo, El Petén, Guatemala. Parte 1. El mural del norte*. Ancient Mesoamerica, 7. Barnardsville, N. C.: Center for Ancient American Studies.
- SAUSSURE, FERDINAND DE
- 1945 *Curso de lingüística general*. Buenos Aires: Editorial Losada.
- SCOTT, ANN M. Y BRADY, JAMES E.
- 2005 “Formative Cave Utilization: An Examination of Mesoamerican Ritual Foundations”. En *New Perspectives on Formative Mesoamerican Cultures*. Editado por Terry G. Powis. BAR International Series 1377, pp. 147-157.
- SCHELE, LINDA
- 1987 *Stela I and the Founding of the City of Copan*. Copan Note 30. Copán, Honduras: Proyecto Mosaicos de Copán e Instituto Hondureño de Antropología e Historia.
- 1989 *Notebook for the Maya Hieroglyphic Workshop at Texas*. The University of Texas at Austin.
- 2014 *The Linda Schele's Drawings Collection*. http://research.famsi.org/spanish/schele_es.html
- SCHELE, LINDA Y FREIDEL, DAVID
- 1990 *A Forest of Kings. The Untold Story of the Ancient Maya*. New York: William Morrow.

- SCHELE, LINDA Y GRUBE, NIKOLAI
 1990 *The Glyph for Plaza or Court*. Copan Note 86. Copán, Honduras: Proyecto Mosaicos de Copán e Instituto Hondureño de Antropología e Historia.
- SCHELE, LINDA Y MILLER, JEFFREY
 1983 *The Mirror, the Rabbit, and the Bundle: "Accession" Expressions from the Classic Maya Inscriptions*. Studies in Pre-Columbian Art and Archeology, Number twenty-five. Washington, D.C.: Dumbarton Oaks Research Library and Collection.
- SCHELE, LINDA Y MILLER, MARY
 1986 *The Blood of Kings. Dynasty and Ritual in Maya Art*. Forth Worth, New York: George Brazillier, Inc. in association with The Kimbell Art Museum.
- SCHELE, LINDA Y MATHEWS, PETER
 1999 *The Code of Kings. The Language of Seven Sacred Maya Temples and Tombs*. New York: Touchstone.
- SCHLEIERMACHER, FRIEDRISH
 1996 "Sobre los diferentes métodos de traducir". En *Teorías de la traducción*. Edición de Dámaso López García. Cuenca: Universidad de Castilla-La Mancha, pp. 129-157.
- SCHOLES, FRANCE V. Y ROYS, RALPH
 1996 *Los chontales de Acalán-Tixtel*. México: Universidad Nacional Autónoma de México / Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
- SCHUMANN GÁLVEZ, OTTO
 2007 *Introducción a la morfología verbal del Chortí*. México: Academic Publishers.
- SHARER, ROBERT
 2003 *La civilización maya*. México: Fondo de Cultura Económica.
- SHESEÑA, ALEJANDRO (= Шесенья, Александрo)
 2003 Пещерные росписи древних майя ("Pinturas rupestres de los antiguos mayas"). Voronezh: Universidad Estatal de Voronezh (en ruso).
 2005 "Ritos de fuego nuevo en cuevas mayas". *Bolom. Revista del Centro de Investigaciones Frans Blom*, núm. 2. San Cristóbal de Las Casas: Fundación Cultural Na Bolom, pp. 91-125.
 2006 *Pinturas mayas en cuevas*. Tuxtla Gutiérrez: Consejo Estatal para las Culturas y las Artes de Chiapas.
 2007 "Los textos jeroglíficos mayas de la cueva de Jolja, Chiapas". En *Mesoweb*: www.mesoweb.com/es/articulos/jolja/Jolja.pdf
 2009 "Algunas implicaciones de los ritos zinacantecos en cuevas en el estudio del arte rupestre maya". *Liminar. Revista de investigación científica del Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica de la*

- Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas*, año 7, vol. VII, número 1, junio de 2009, *Paisajes rituales mayas*, pp. 83-106.
- 2010a “Discurso ritual maya en contextos de cuevas. Particularidades de una tradición milenaria”. *Acta Americana. Journal of the Swedish Americanist Society*, Volume 18, pp. 47-72.
- 2010b “El vocabulario maya clásico de los ritos en cuevas”. *Mesoweb*: www.mesoweb.com/es/articulos/vocabulario/Cuevas.pdf
- 2014a “Lindes y toponimias en la cultura e historia de los indígenas mayas”. *Artifícios. Revista de Humanidades y Ciencias Sociales de la Universidad Autónoma de Chiapas*. vol. 1, número 1, julio-diciembre de 2014.
- 2014b “El papel de las cuevas en las guerras de los antiguos mayas”. *Itinerarios: Revista de estudios lingüísticos, literarios, históricos y antropológicos*. Vol. 19. pp. 53-74.
- SHESEÑA, ALEJANDRO Y PINCEMIN, SOPHIA
- 2010 “Fiesta de Juegos: Nuevas aportaciones para la interpretación de la escena de la vasija K1549”. *Quehacer Científico en Chiapas*, vol. 1, número 9, segunda época, enero-junio de 2010, pp. 5-12.
- SHESEÑA, ALEJANDRO Y TOVALÍN, ALEJANDRO
- 2013 “Las pinturas mayas del sitio de Bolonkin, Chiapas”. *Mexicon. Aktuelle Informationen und Studies zu Mesoamerika*, vol. xxxv, números 5, october 2013. pp. 110-114.
- 2014 “Los sitios arqueológicos de Chilón, Mukana, Natentsun y Nachoj, municipio de Chilon, Chiapas”. *Liminar. Revista de investigación científica del Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica de la Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas*, año 12, vol. XII, número 1, junio de 2014, pp. 53-64.
- SIRIPORN, DABPHET
- 2008 *The Coronation Ritual and Thai Kingship since the Mid-Nineteenth Century*. Singapore: National University of Singapore.
- SIVERTS, HENNING
- 1969 *Oxchuc*. Ediciones especiales. México: Instituto Indigenista Interamericano.
- SMAILUS, ORTWIN
- 1975 *El maya chontal de Acalan. Análisis Lingüístico de un documento de los años 1610-1612*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- SMITH, MICHAEL E.
- 2006a “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 María Josefa Iglesias Ponce de León, Rogelio Valencia Rivera y Andrés Ciudad Ruiz. Madrid: Sociedad Española de Estudios Mayas, pp. 11-23.

- 2006b “La fundación de las capitales de las ciudades-estado aztecas: La recreación ideológica de Tollan”. En *Nuevas ciudades, nuevas patrias. Fundación y relocalización de ciudades en Mesoamérica y el Mediterráneo antiguo*. Editado por María Josefa Iglesias Ponce de León, Rogelio Valencia Rivera y Andrés Ciudad Ruiz. Madrid: Sociedad Española de Estudios Mayas, pp. 257-289.
- SOLÍS ALCALÁ, ENRIQUE (TRADUCTOR)
 1949 *Códice Pérez*. Ediciones de la Liga de Acción Social. Mérida: Imprenta Oriente.
- SOTELO SANTOS, LAURA ELENA
 2013 “*Xtunkul*: ritmos de carnaval, alas del tiempo. Aspectos del simbolismo del tambor horizontal de madera entre los mayas yucatecos”. En *Religión maya: rasgos y desarrollo histórico*. Editado por Alejandro Sheseña. Tuxtla Gutierrez: Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas, pp. 313-330.
- SPINDEN, HERBERT J.
 1913 *A Study of Maya Art: Its Subject Matter and Historical Development*, vol. 6.
- СТЕПАНОВ, YURI (= СТЕПАНОВ, Юрий)
 1971 Семiotика (“Semiotica”). Moscú: Editorial Nauka (en ruso).
- STOMPER, JEFFREY A.
 2001 “A Model for Late Classic Community Structure at Copán, Honduras”. En *Landscape and Power in Ancient Mesoamerica*. Editado por Rex Koontz, Kathryn Reese-Taylor y Annabeth Headrick. Colorado: Westview Press, pp. 197-230.
- STONE, ANDREA
 1987 “Cave Painting in the Maya Area”. *Latin American Indian Literatures Journal*, número 3 (1): 95-108.
 1995 *Images from the Underworld. Naj Tunich and the Tradition of the Maya Cave Painting*. Austin: University of Texas Press.
 s.f. *Spiritual Journeys, Secular Guises: Rock Art and Elite Pilgrimage at Naj Tunich Cave*. Manuscrito inédito en posesión del autor.
- STONE, ANDREA Y ZENDER, MARK
 2011 *Reading Maya Art. A Hieroglyphic Guide to Ancient Maya Paintig and Sculpture*. New York: Thames and Huddon.
- STROSS, BRIAN
 1998 “Seven Ingredients in Mesoamerican Ensoulment: Dedication and Termination in Tenejapa”. En *The Sowing and the Downing: Termination, Dedication and Transformation in the Archaeological and Ethnographic Record of Mesoamerica*. Editado por Shirley Boteler Mock. Albuquerque: University of New Mexico Press, pp. 31-40.

STUART, DAVID

- 1986 *The Chronology of Stela 4 at Copan*. Copan Note 12. Copán, Honduras: Proyecto Mosaicos de Copán e Instituto Hondureño de antropología e Historia.
- 1995 *A Study of Maya Inscriptions*. Dissertation Presented to the Faculty of the Graduate School of Vanderbilt University in partial fulfillment of the requirements for the degree of Doctor of Philosophy in Anthropology. Nashville, Tennessee.
- 1998 "The Fire Enters his House. Architecture and Ritual in Classic Maya Texts". En *Function and Meaning in Classic Maya Architecture*. Editado por Stephen Houston. Washington, D.C.: Dumbarton Oaks Research Library and Collection, pp. 373-425.
- 2000 "The Arrival of Strangers: Teotihuacan and Tollan in Classic Maya History". En *Mesoamerica's Classic Heritage*. Editado por David Carrasco, Lindsay Jones y Scott Sessions. Boulder: University Press of Colorado, pp. 465-513.
- 2001 "Lectura y escritura en la corte maya". *Arqueología Mexicana*, vol. VIII, Núm. 48. pp. 48-53.
- 2004a "The Beginnings of the Copan Dynasty: A Review of the Hieroglyphic and Historical Evidence". En *Understanding Early Classic Copan*. Editado por Ellen E. Bell, Marcello A. Canuto, y Robert Sharer. Philadelphia: University of Pennsylvania Museum of Archaeology and Anthropology, pp. 215-248.
- 2004b "The Paw Stone: The Place Name of Piedras Negras, Guatemala". *The Pari Journal*, 4(3): 1-6.
- 2005a "A Foreign Past. The Writing and Representation of History on a Royal Ancestral Shrine at Copan". En *Copan: The History of an Ancient Maya Kingdom*. Editado por Wyllys Andrews V y William L. Fash. Santa Fe: School of American Research, pp. 373-394.
- 2005b "Ideology and Classic Maya Kingship". En *A Catalyst for Ideas: Anthropological Archaeology and the Legacy of Douglas W. Schwartz*. Editado por Vernon L. Scarborough. Santa Fe: School for American Research, pp. 257-285.
- 2006 "Jade and Chocolate: Bundles of Wealth in Classic Maya Economics and Ritual". En *Sacred Bundles. Ritual Acts of Wrapping and Binding in Mesoamerica*. Editado por Julia Guernsey y F. Keint Reilly. Barnardville, North Carolina: Boundary End Archaeology Research Center, pp. 127-144.
- 2007 "A Political Transition at Palenque?". En *Maya Decipherment*: <http://decipherment.wordpress.com/2007/04/13/a-political-transition-at-palenque/>
- 2010 *Comentarios sobre las inscripciones del Templo XIX de Palenque*. San Francisco: The Pre-Columbian Art Research Institute.
- 2012 "The Name of Paper: The Mythology of Crowning and Royal Nomenclature on Palenque's Palace Tablet". *Maya Archaeology*, 2. Editado

- por Charles Golden, Stephen Houston and Joel Skidmore. San Francisco: Pre-Columbia Mesoweb Press, pp. 116-142.
- 2014 "A Possible Sign for Metate". *Maya Decipherment*: <http://decipherment.wordpress.com/2014/02/04/a-possible-sign-for-metate/#comments>
- STUART, DAVID Y HOUSTON, STEPHEN
- 1994 *Classic Maya Place Names*. Studies in Pre-Columbian Art and Archaeology, 33. Washington, D.C.: Dumbarton Oaks Research Library and Collection.
- STUART, DAVID; HOUSTON, STEPHEN Y ROBERTSON, JOHN
- 1999 "Classic Maya Language and Classic Maya Gods". *Notebook for the XXI-Ird Maya Hieroglyphic Forum at Texas*. Austin: The University of Texas at Austin.
- STUART, DAVID Y STUART, GEORGE
- 2008 *Palenque. Eternal City of the Maya*. London: Thames and Hudson.
- SWANTZ, MARJA-LIISA
- 1995 *Blood, Milk and Death: Body Symbols and the Power of Regeneration Among the Zaramo of Tanzania*. Praeger.
- TANAKA, YUKI
- 2008 *A Comparative Study of Maya Hieroglyphic Writing and Japanese Orthography in the Quirigua Hieroglyphic Corpus*. A Thesis Submitted in Partial Fulfillment of the Requirements for the Master of Arts Degree. Department of Anthropology in the Graduate School of the Southern Illinois University Carbondale.
- TAUBE, KARL
- 1988 "A Study of Classic Maya Scaffold Sacrifice". *Maya Iconography*. Editado por Elizabeth P. Benson and Gillet G. Griffin. Princeton: Princeton University Press, pp. 330-351.
- 1989 "Ritual Humor in Classic Maya Religion". En *Word and Image in Maya Culture: Explorations in Language, Writing, and Representation*. Editado por William F. Hanks and Don S. Rice. Salt Lake City: University of Utah Press, pp. 351-382.
- 1994 "The Birth Vase: Natal Imagery in Ancient Maya Myth and Ritual". En *The Maya Vase Book. A Corpus of Rollout Photographs of Maya Vases by Justin Kerr*, Volume 4. Edited by Barbara and Justin Kerr. Kerr Associates, pp. 650-687.
- 1998 "The Jade Hearth. Centrality, Rulership, and the Classic Maya Temple". En *Function and Meaning in Classic Maya Architecture*. Editado por Stephen Houston. Dumbarton Oaks Research Library and Collection, Washington, D. C, pp. 427-478.
- 2004 "Structure 10L-16 and Its Early Classic Antecedents: Fire and the Evocation and Resurrection of K'inich Yax K'uk' Mo'". En *Unders-*

- tanding Early Classic Copan*. Editado por Ellen E. Bell, Marcello A. Canuto, y Robert Sharer. Philadelphia: University of Pennsylvania Museum of Archaeology and Anthropology, pp. 265-295.
- 2009 "The Womb of the World: The *Cuauhxicalli* and other Offering Bowls of Ancient and Contemporary Mesoamerica". *World Archaeology*, 1. Editado por Charles Golden, Stephen Houston and Joel Skidmore. San Francisco: Pre-Columbia Mesoweb Press, pp. 86-106.
- TAUBE, KARL; SATURNO, WILLIAM A.; STUART, DAVID
Y HURST, HEATHER
- 2010 "Los murales de San Bartolo, El Petén, Guatemala, parte 2: El mural poniente". *Ancient America*, 10.
- TEDLOCK, BARBARA
- 2002 *El tiempo y los mayas del Altiplano en Guatemala*. Guatemala: Asociación Yaxte'.
- THOMPSON, ERIC
- 1962 *A Catalog of Maya Hieroglyphs*. Norman and London: University of Oklahoma Press.
- 1997 *Historia y religión de los mayas*. México: Editorial Siglo XXI.
- TOKOVININE, ALEXANDER
- 2014 "Beans and Glyphs: Possible IB Logogram in the Classic Maya Script". *The PARI Journal*, vol. xiv, número 4, pp. 10-16.
- TORRE LÓPEZ, JUAN DE LA
- 2001 *Toponimia de los poblados de Zinacantán*. Serie "Biblioteca Popular de Chiapas". Tuxtla Gutiérrez: Consejo Estatal para la Cultura y las Artes.
- TOVALÍN AHUMADA, ALEJANDRO
- 2013 *La organización social de Bonampak a través del patrón de asentamiento*. Tesis para obtener el grado de Maestro en Historia. Tuxtla Gutiérrez: Universidad Autónoma de Chiapas / Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas.
- TOVALÍN, ALEJANDRO Y SHESEÑA, ALEJANDRO
- 2015 "El grupo Los Murciélagos: Diversos aspectos de una unidad habitacional en Palenque". *Arqueología, historia y cultura en Chiapas*. Tuxtla Gutiérrez: Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas.
- TOVALÍN AHUMADA, ALEJANDRO; ORTIZ, VÍCTOR MANUEL
Y ECHAURI, ILEANA
- 2011 "Consideraciones sobre territorio y gobierno en Bonampak y el norte del río Lacanjá". En *El despliegue del poder entre los mayas: Nuevos estudios sobre la organización política*. Editado por Ana Luisa Izquierdo y de la Cueva. México. Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 63-98.

- TOVALÍN AHUMADA, ALEJANDRO; ORTIZ, VÍCTOR MANUEL
Y VELÁSQUEZ, ADOLFO
- 2004 “Región norte del valle del río Lacanhá, Chiapas”. *Bolom. Revista del Centro de Investigaciones Frans Blom*, número 1, pp. 55-90.
- 2005 *Sitios arqueológicos del valle del río Lacanhá al norte de Bonampak*. Ponencia inédita presentada en el Sexto Congreso Internacional de Mayistas. Manuscrito en posesión del autor.
- TOWNSEND, RICHARD F.
- 1987 “Coronation at Tenochtitlan”. En *The Aztec Temple Mayor*. Editado por Elizabeth Hill Bone. Washington, D.C.: Dumbarton Oaks Research Library and Collection, pp. 373-410.
- TOZZER, ALFRED
- 1982 *Mayas y lacandonos. Un estudio comparativo*. Instituto Nacional Indigenista, México.
- TRAXLER, LOA P.
- 2004 “Redesigning Copan: Early Architecture of the Polity Center”. En *Understanding Early Classic Copan*. Editado por Ellen E. Bell, Marcello A. Canuto y Robert J. Sharer. Philadelphia: University of Pennsylvania Museum of Archaeology and Anthropology, pp. 53-63.
- TRIK, HELEN Y KAMPEN, MICHAEL E.
- 1983 *The Graffiti of Tikal*. Philadelphia: The University Museum, University of Pennsylvania.
- USPENSKY, BORIS (= Успенский, Борис)
- 1996 *Избранные труды, т. I. Семиотика истории. Семиотика культуры* («Obras escogidas, T. 1. Semiótica de la historia. Semiótica de la cultura»). Moscú: Editorial Yaziki Russkoy Kultury (en ruso).
- 2000 *Царь и император. Помазание на царство и семантика монарших титулов* («Rey y emperador. La unción y la semántica de los títulos monárquicos»). Moscú: Editorial Yaziki Russkoy Kultury (en ruso).
- VAPNARSKY, VALENTINA
- 2009 “La migración en voces y tierras mayas: historias hacia la historia”. En *Díasporas, migraciones y exilios en el mundo maya*. Editado por Mario Humberto Ruz, Joan García Targa y Andrés Ciudad Ruiz. Mérida: Universidad Nacional Autónoma de México / Sociedad Española de Estudios Mayas, pp. 327-352.
- VELASCO TORO, JOSÉ
- 1993 “Espacio sagrado, territorialidad e identidad en la tradición cultura indígena”. *La palabra y el hombre*, número 87, pp. 39-54.
- VELÁZQUEZ, PRIMO FELICIANO (TRADUCTOR)
- 1975 “Anales de Cuauhtitlán”. En *Códice Chimalpopoca*. Segunda edición. Primera Serie Prehispánica, 1. México: Universidad Nacional Autónoma de México. pp. 3-118.

VILLA ROJAS, ALFONSO

- 1985 “Barrios y calpules en las comunidades tzeltales y tzotziles del México actual”. En *Estudios etnológicos. Los mayas*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 551-568.
- 1990 *Etnografía tzeltal de Chiapas. Modalidades de una cosmovisión prehispánica*. México: Gobierno del Estado de Chiapas / Miguel Ángel Porrúa.

VILLELA, KRISTAAN D.

- 2002 “El rito maya de ascenso visto desde la perspectiva de los mexica”. En *La organización social entre los mayas prehispánicos, coloniales y modernos. Memoria de la Tercera Mesa Redonda de Palenque*. Coordinada por Vera Tiesler Blos, Rafael Cobos y Merle Greene Robertson. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, pp. 101-123.

VOGT, EVON Z.

- 1969 *Zinacantan*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- 1993 *Ofrendas para los dioses*. México: Fondo de Cultura Económica.

WAGNER, ELISABETH

- 2006 “Ranked Spaces, Ranked Identities: Local Hierarchies, Community Boundaries and a Emic Notion of the Maya Cultural Sphere at Late Classic Copan”. En *Maya Ethnicity. The Construction of Ethnic Identity from Preclassic to Modern Times*. Acta Mesoamericana, vol. 19. Editado por Frauke Sachse. Verlag Anton Saurwein, pp. 143-164.

WALD, ROBERT

- 2004a “The Languages of the Dresden Codex: Legacy of the Classic Maya”. En *The Linguistics of Maya Writing*. Editado por Soren Wichmann. Salt Lake City: The University of Utah Press, pp. 27-60.
- 2004b “Telling Time in Classic Ch’olan and Acalan-Chontal Narrative. The Linguistic Basis of Some Temporal Discourse Patterns in Maya Hieroglyphic and Acalan-Chontal Texts”. En *The Linguistics of Maya Writing*. Editado por Soren Wichmann. Salt Lake City: The University of Utah Press, pp. 211-258.

WANIERKA, PHILLIP J.

- 2004 *The Southern Belize Epigraphic Project: The Hieroglyphic Inscriptions of Southern Belize*. FAMSI Final Report. <http://www.famsi.org/reports/00077/index.html>
- 2009 *Classic Maya Political Organization. Epigraphic Evidence of Hierarchical Organization in the Southern Maya Mountains Region of Belize*. Dissertation Submitted in Partial Fulfillment of the Requirements for the Doctor of Philosophy. Carbondale: Southern Illinois University.

WHITTAKER, ARABELLE Y WARKENTIN, VIOLA

- 1965 *Chol texts on the Supernatural*. Norman: Summer Institute of Linguistics of University of Oklahoma.

- WIERZBICKA, ANNA
 1999 *Emotions across Languages and Cultures: Diversity and Universals*. Cambridge: University Press.
- WISDOM, CHARLES
 1950 *Ch'orti' Dictionary*. Traducción y transliteración de Brian Stross. *Electronic Document*: www.scribd.com/doc/921634/charles-wisdom-chorti-dictionary
- WRIGHT, MARK ALAN
 2011 *A Study of Classic Maya Rulership*. A Dissertation Submitted in Partial Satisfaction of the Requirements for the Degree of Doctor of Philosophy in Anthropology. University of California, Riverside.
- WOOD, STEPHANIE
 1991 "The Cosmic Conquest: Late Colonial Views of the Sword and Cross in Central Mexican *Titulos*". *Ethnohistory*, vol. 38, núm. 2. pp. 176-195.
- WORTMAN, RICHARD S.
 2006 *Scenarios of Power: Myth and Ceremony in Russian Monarchy from Peter the Great to the Abdication of Nicholas II*. Princeton: Princeton University Press.
- WROBEL, GABRIEL D.; SHELTON, REBECCA; MORTON, SHAWN; LYNCH, JOSHUA Y ANDRES, CHRISTOPHER
 2013 "The View of Maya Cave Ritual from the Overlook Rockshelter, Caves Branch River Valley, Central Belize". En *Journal of Cave and Karst Studies*, vol. 75, número 2, pp. 126-135.
- YERSHOVA, GALINA Y SHESEÑA, ALEJANDRO (= Ершова, Галина; Шесенья, Александр).
 2015 "Этническая семиотика как объект междисциплинарных исследований". ("La semiótica étnica como objeto de investigaciones multidisciplinares"). En *Стены и мосты. История и развитие идеи междисциплинарности* ("Muros y Puentes. Historia del origen y desarrollo de la idea de la interdisciplinariedad"). Moscú: Universidad Estatal Rusa de Humanidades - Editorial Akademicheski Proekt (en ruso).
- YUKITAKA, ONOUE
 2007 "Fundación de pueblos indígenas novohispanos según algunos *Titulos Primordiales* del Valle de México". *Ritsumeikan International Affairs*, vol. 5, pp. 107-131.
- ZENDER, MARC
 2004 *A Study of Classic Maya Priesthood*. A Thesis submitted to the Faculty of Graduate Studies in partial fulfillment of the requirements for the degree of Doctor in Philosophy. Calgary, Alberta: University of Calgary.

Joyaj ti 'ajawlel. La ascensión al poder entre los mayas clásicos se terminó de imprimir en los talleres de El Errante Editor S. A. de C. V. ubicados en Priv. Emiliano Zapata 5947, san Baltasar Campeche, Puebla, México. • El tiraje consta de 500 ejemplares sobre papel bond ahuesado de 90 gr. • La formación tipográfica se realizó en Avenir y Garamond pro.
Abril de 2015

Al cuidado editorial:
Arturo Aguirre.

