

**La montaña sagrada.
Aspectos sobre la legitimación del poder en el Clásico maya
The Sacred Mountain.
Aspects of the Legitimation of Power in the Maya Classic**

HUGO GARCÍA CAPISTRÁN
Facultad de Estudios Superiores Acatlán,
Universidad Nacional Autónoma de México
y Escuela Nacional de Antropología e Historia

RESUMEN: El concepto de la Montaña Sagrada fue muy importante para las sociedades mesoamericanas y de otras culturas del mundo. Diversos estudios demuestran que en él se conjugaron ideas sobre los ancestros, la abundancia, la riqueza, el territorio y el poder. Entre los mayas prehispánicos y los actuales esto no fue la excepción. En el presente trabajo se aborda este concepto y sus formas de representación gráfica y se propone que fue uno de los símbolos de poder más importantes dentro del aparato de legitimación del *ajaw*. Los mascarones zoomorfos *witz*, tanto en pintura como en escultura, fueron utilizados como medios para expresar la relación entre el gobernante maya, la Montaña Sagrada, los ancestros, el territorio y todas las riquezas que en ella se resguardan.

PALABRAS CLAVE: mayas, Montaña Sagrada, *witz*, poder, legitimación, autoridad.

ABSTRACT: The concept of the Sacred Mountain was very important for Mesoamerican societies and other cultures of the world. Some studies show that certain ideas about ancestors, abundance, wealth, territory, and power were combined in this concept of the mountain. Among the Maya of the past and present, this was not an exception. This article discusses the concept of the Sacred Mountain and its graphical representations. I propose that it was one of the most important symbols of power within the apparatus of legitimization of the *ajaw*. Zoomorphic *witz* mask were used in both painting and sculpture as a means of articulating the relationship between the Maya ruler, the Sacred Mountain, the ancestors, the territory and the goods preserved inside it.

KEYWORDS: Maya, Sacred Mountain, *witz*, power, legitimation, authority.

RECEPCIÓN: 9 de octubre de 2017.

ACEPTACIÓN: 26 de febrero de 2018.

DOI: 10.19130/iifl.ecm.2019.53.923.

Introducción

El mundo sobrenatural de los zinacantecos posee cuatro conceptos fundamentales de la divinidad. El más importante de ellos es el de los *totilme'iletik*, término que significa literalmente “padres-madres”; los *totilme'iletik* son dioses ancestrales retratados en su comportamiento y en sus apreciaciones como indígenas ancianos que viven en las montañas sagradas que rodean al centro ceremonial y en las colinas situadas sobre los manantiales y unidades residenciales de los parajes.

(Vogt, 1992b: 89)

Los *totilme'iletik*, así como otros dioses ancestrales que viven en el interior de la Montaña Sagrada, son vistos en las comunidades mayas actuales como dueños del territorio, del agua y de todas las riquezas que existen dentro de este espacio sagrado (Barabas, 2010; Vogt, 1992b). Además de los “padres-madres”, también se tiene la creencia en la existencia de un personaje conocido como “dueño”, quien comparte el espacio con los dioses ancestrales y que en algunas ocasiones se confunde con el santo patrono de la comunidad (Gossen, 1989: 58). El “dueño” es llamado de diversas maneras: *ahnel*, *'anjel*, Yahwal Balamil, Yahwal Witz o Chahuk,¹ y es considerado el dueño del maíz, de la lluvia, de los rayos y de los animales de caza (Gossen, 1989: 42; Guiteras, 1986; Holland, 1963: 105; Vogt, 1979: 35). Estos dioses ancestrales brindan a su linaje el derecho sobre la tierra y sus recursos; por tanto, la Montaña Sagrada es el sitio de donde emana la autoridad divina (López Austin y López Luján, 2009: 111).

La amplia existencia del concepto de la Montaña Sagrada, aun en territorios donde no existen montañas físicas como la península de Yucatán,² indica que forma parte de una larguísima tradición religiosa que hinca sus raíces en lo más profundo de nuestro pasado. A través de la etnografía y de los estudios epigráficos e iconográficos sabemos que toda montaña era concebida como un lugar sagrado, en cuyo interior se resguardaban las riquezas del mundo, entre ellas las aguas, las nubes, los granos, las piedras preciosas, los animales de caza y pesca, y hoy en día, automóviles, aviones, teléfonos celulares, computadoras, etcétera (López Austin y López Luján, 2009; Pitarch, 1996: 110). Si bien se puede pensar

¹ En estos ejemplos estoy respetando la ortografía utilizada en los diversos estudios consultados. En relación con el nombre dado por los tzotziles a estos personajes, los sanandresinos consideran a los dioses de la tierra como una categoría especial de ángeles. Los Chahuk, cuyo nombre es una cognada del término Chaahk del cholano clásico, son ángeles que habitan en las cuevas y cuando hay una tormenta salen de la cueva y suben al cielo desde donde rocían el agua de un gran jarro (Holland, 1963: 93). Tanto por sus apelativos, como por sus ámbitos de acción, los dueños parecen tener una estrecha relación con antiguos dioses mayas, como Chaahk, Ixim y quizá con K'awiil (Valencia, 2011: 70).

² Con la única excepción de la serranía Puuc, cuya altura no rebasa los 100 msnm.

que cada pirámide era concebida como una montaña y cada templo en su parte superior simbolizaba la cueva (López Austin y López Luján, 2009; Vogt y Stuart, 2005: 156), existieron templos que claramente estuvieron marcados tanto por la iconografía como por los textos jeroglíficos como montañas particulares dentro del paisaje ritual, por ejemplo el Templo II de Dzibanché, la Estructura A de Holmul o la Estructura 1-ASub de Balamkú; estos dos últimos serán objeto del presente trabajo.

El tema ha sido abordado desde distintas perspectivas y ya se ha hecho referencia a la relación entre el concepto de la Montaña y el gobernante, pero el objetivo de este artículo es analizar dicha relación desde la antropología política, cuyos conceptos permiten adentrarnos en el verdadero significado de este concepto, el cual fue un recurso estratégico en la búsqueda de la legitimación y la autoridad del gobernante maya, pues en él se concentraban las ideas de territorio, fertilidad, riqueza y culto a los ancestros que le permitieron ejercer el poder político.³

Marco conceptual

Desde el descubrimiento de los llamados Glifos Emblema por Heinrich Berlin (1958) se han desarrollado varias investigaciones que intentan determinar cómo era la forma de gobierno de las sociedades mayas del periodo Clásico (250-900 d.C.). En términos generales, podemos decir que todos estos trabajos se han polarizado en dos formas de organización, la centralización y la descentralización del poder (Chase y Chase, 1996; Fox *et al.*, 1996). A primera vista, tales formas parecen ser contradictorias, sin haber coexistido a lo largo del tiempo, aunque, como se verá, no fue necesariamente así. Al contrario de tales opiniones, en este trabajo se considera que la polarización entre estados centralizados y descentralizados se ha aplicado a dos arenas de acción política distintas, tratándose, por un lado, de aspecto regional o territorial y, por otro, de gobierno en el interior de cada ciudad maya.⁴

³ El poder político se ejerce a partir del control de recursos humanos, recursos materiales, recursos ideológicos, símbolos e información (Kurtz, 2001; Mann, 1991). Si partimos de la idea de que el poder se establece a partir de relaciones sociales, entonces el poder político es algo que cualquier miembro de la sociedad tiene, en distintos niveles, es decir, habrá personas que tendrán la capacidad de ejercer dicho poder y otras que deciden aceptar la autoridad de esa persona. La parte de la sociedad que delega en el gobernante la autoridad y el poder no carece de este último, pues tienen la elección de no obedecerlo o de no reconocer su autoridad (Kurnick, 2016). Así, los gobernantes buscarán, a través de diversos medios, mantener su autoridad, su legitimidad y de evitar a toda costa la disidencia, la desaparición y la resistencia (Kurnick, 2016: 8).

⁴ Entre los principales modelos hay que mencionar a Barthel (1968), Demarest (2004), Fox (1987); Marcus (1973, 1976), Martin y Grube (1995 y 2008), Mathews (1985), y también a Izquierdo y Vega (2010) e Izquierdo y Bernal (2011) para la aplicación de un modelo descentralizado para casos concretos. Sobre las discusiones entre estados centralizados y descentralizados véase Chase y Chase (1996)

En este trabajo considero que, sobre todo en el ámbito local, los estados mayas fluctuaron a lo largo del tiempo en distintos niveles de centralización política, algunas ocasiones llegando a la descentralización (Foias, 2013; Marcus, 1993). Para ello, parto de la idea de que la centralización implica que la toma de decisiones en un estado recaiga en una persona o en un grupo de personas (Lewellen, 2009: 55), que tienen la suficiente legitimidad para ejercer su poder y su autoridad. Además, propongo que, en el caso de los mayas del Clásico, la centralización del poder se reflejaba en otros aspectos como el control de la práctica ritual, religiosa y política, las danzas o el llamado “juego de pelota” y la exclusividad en la aparición del arte público, en especial su colocación sobre mascarones *witz*. Los cambios en estos aspectos fueron reflejo de la disminución del poder centralizado de los gobernantes, los cuales pueden apreciarse durante el Clásico Tardío cuando aparecen con mayor frecuencia en los monumentos públicos y privados los diversos personajes que conformaban los cuerpos de élite del *ajaw*, como *sajales*, capitanes de guerra y administradores, entre otros (Houston e Inomata, 2009; Houston y Stuart, 2001; Jackson, 2013).

Otros conceptos necesarios son los de autoridad y legitimidad. Por autoridad se entiende el derecho que tiene un líder o un grupo de líderes a tomar decisiones en nombre del resto de la sociedad (Foias, 2013: 32). Pero ¿cómo es que se obtiene la autoridad? La autoridad viene de la mano con la legitimidad, y ésta se presenta ante un grupo de partidarios (Kurtz, 2001). La legitimidad es un tipo de apoyo que deriva de los valores que tienen los individuos (Swartz, Turner y Tuden, 1966: 10); en el caso mesoamericano en general, y maya en particular, estos valores se sustentaron en la cosmovisión.⁵ La legitimidad radica en satisfacer ciertas obligaciones que deben cumplir los líderes o gobernantes. Así, se establece una relación de reciprocidad entre gobernantes y gobernados, los primeros mantendrán su legitimidad si logran satisfacer ciertas necesidades de los segundos, y éstos estarán obligados a proveer recursos materiales y apoyo a los primeros (Foias, 2013: 32). Como puede notarse, la reciprocidad fue la base de las relaciones sociales en el mundo mesoamericano y donde radicó el poder del gobernante, en especial durante los periodos Preclásico y Clásico.

Además de esta relación de reciprocidad, las relaciones de poder también pueden centrarse en ligas emocionales e ideológicas entre los gobernantes y sus partidarios. Antonia Foias (2013: 32) apunta: “El éxito del líder político (o su habilidad en perseguir su agenda e incrementar su poder) se basa en el tamaño de su grupo de apoyo, así él o ellos pueden gastar una gran cantidad de tiempo

y Fox *et al.* (1996), así como Foias (2013) y Prem (1998) para un resumen de los diversos modelos de organización política.

⁵ La cosmovisión es una red de complejos ideológicos creada de forma social a lo largo del tiempo, por medio de la cual una sociedad, en un momento histórico particular, intenta entender, comprender y aprehender el mundo que la rodea. Los nodos de la red son los elementos que estructuran la cosmovisión y son los más resistentes a los cambios propios del devenir histórico.

y energía para atraer y mantener la lealtad de los seguidores”.⁶ Este argumento refuerza la idea de que en realidad el poder no necesariamente se refleja en el control o la posesión de recursos materiales, sino en el control y la obediencia de un mayor número de recursos humanos, de fuerza de trabajo. Dicho número se puede incrementar a través de diversos mecanismos como la entrega de objetos suntuarios exclusivos del líder, ciertos privilegios, la persuasión y los rituales. En este sentido, propongo que el gobernante utilizó una serie de símbolos, recursos ideológicos e información que lo mostraron como el único con derecho a usufructuar los bienes más preciados: la tierra y el agua, y con ello obtener la autoridad suficiente para ejercer el poder político.

Como he mencionado, la hipótesis central de este trabajo es que las representaciones de montañas en el área maya, y quizá en toda Mesoamérica, estaban ligadas al concepto de territorio y la riqueza contenida en su interior. Así, lo primero que se debe tomar en cuenta es que el concepto prehispánico de territorio dista de ser similar a las nociones actuales y de aquella que traían los conquistadores. La principal diferencia se encuentra en la existencia de fronteras fijas que delimitan espacios particulares, pues en Mesoamérica las fronteras eran simbólicas, señaladas principalmente por elementos naturales como ríos, montañas, lagos, cenotes, etcétera, las cuales eran marcadas por “centros” con significados sagrados (Barabas, 2010).

De esta forma, a partir de los trabajos de Tsubasa Okoshi (1995, 2010, 2011), se entiende al territorio como una jurisdicción, es decir, el ámbito sobre el que se ejerce el poder. En algunos diccionarios y vocabularios yucatecos coloniales el término jurisdicción aparece referido como *payolel* (Tokovinine, 2013: 19). Dicho territorio abarcaba hasta donde existiera alguien que reconociera al gobernante como la persona con la autoridad y la legitimidad suficiente para ejercer el poder (Okoshi, 1995). A través de tales relaciones sociopolíticas, gestadas en ese espacio referido, se construye la idea de territorio (Barabas, 2010: 2). Sus habitantes se identificarán con él a través de actividades rituales llevadas a cabo en hitos geográficos, los cuales delimitan el territorio ocupado y se proyectan en el centro de la comunidad.

A nivel etnográfico, Evon Vogt (1992a) menciona la estrecha relación que existe entre el territorio ocupado, los manantiales, las montañas sagradas o los santuarios ancestrales y los *totilme'iletik* (los padres-madres) de la comunidad. Los rituales que llevan a cabo estas comunidades, además de buscar el favor de los dioses ancestrales y del dueño de la tierra, también son formas a través de las cuales se trazan los límites de sus territorios. Las procesiones rituales de mayor envergadura obligan a los participantes a visitar las cuatro montañas sagradas ubicadas alrededor del centro de la comunidad. En este sentido, las montañas delimitan el territorio de un pueblo y en ellas o en alguna de ellas habitan los dioses ancestrales, quienes son los que han heredado la tierra a los habitantes del pueblo; de esta manera, se liga

⁶ La traducción es mía.

a los parajes cercanos con el centro urbano (Vogt, 1992a: 73-80).⁷ Fuera de las tierras altas mayas, este espacio se demarca por un ámbito considerado salvaje, que hoy día recibe el nombre de “monte”, se trata del área selvática, lejana del centro urbano y de la protección de sus patronos. Así, en las tierras bajas, la Montaña Sagrada se proyecta en los templos más importantes y en santuarios que permitieron delimitar el espacio habitado y cultivado, en contradicción con el salvaje.

Aunque no tenemos datos suficientes, es probable que durante el periodo Clásico los gobernantes mayas realizaran circuitos rituales entre los distintos lugares controlados políticamente con el objetivo de demarcar, periódicamente, su territorio. Un ejemplo de ello se encuentra en la Estela 15 de Dos Pilas (Figura 1), la cual refiere una serie de eventos rituales realizados por Kokaaj K'awiil, también conocido como “Gobernante 2”, en distintos lugares incluyendo las ciudades de Ceibal, Aguateca y puntos en el interior de Dos Pilas (Martin y Grube, 2008: 58). En 721 d.C. Ceibal y Aguateca se encontraban bajo la influencia de Dos Pilas, y el circuito ritual narrado en el monumento pudo ser una estrategia política de delimitar su propio territorio. Otro ejemplo sugerente sería el que ha propuesto Alejandro Sheseña (2015) en relación con la expresión *joy*⁸ de los textos jeroglíficos. El autor propone que las formas *joyaj ti 'ajawlel* refieren a circuitos procesionales llevados a cabo por el gobernante durante la ceremonia de entronización. Estos circuitos se realizarían en las plazas públicas y hacia las unidades domésticas de los señores menores (Sheseña, 2015: 68), y quizá se podría incluir a los señores aliados.⁹

Los topónimos en las inscripciones del periodo Clásico hacen referencia a ciudades, templos, áreas en el interior de la ciudad y lugares sagrados (Stuart y Houston, 1994). Estos topónimos muchas veces aluden a elementos de la geografía, como ocurre en contextos etnográficos y coloniales (*Códice Calkiní*, 2009: 60-64). El uso de los términos *witz*, “montaña”, *ch'e'n*, “cueva” y *ha'*, “agua”, nos revela ciertos aspectos de la visión del paisaje y cómo se relacionaban con él los mayas del Clásico (Stone y Zender, 2011: 26; Stuart y Houston, 1994: 2; Tokovinine, 2013: 10-11).

Ahora bien, algunos templos piramidales, o acaso todos, fueron proyecciones de montañas sagradas, mismas que delimitaban simbólicamente el territorio. Estos templos marcaron su centro, y, como tal, el punto desde donde irradiaba el poder ejercido por el gobernante y la sacralidad que protegía al asentamiento y a

⁷ Según Vogt, las ceremonias de *k'in krus* son “medios simbólicos para manifestar: a) los derechos de los miembros del *sna* [término usado para referirse a unidades residenciales compuestas por uno más patrilineajes] sobre las tierras que usufructúan y que heredaron de sus ancestros patrilineales, y b) los derechos que tienen los miembros del grupo del manantial para extraer agua de él, así como su obligación de cuidarlo apropiadamente” (Vogt, 1992a: 72; ver también López Austin y López Luján, 2009: 111).

⁸ Ver Sheseña (2015) para una discusión acerca de dicha expresión.

⁹ Un caso más de este tipo de circuitos rituales aparece probablemente en la vasija K1457, donde se mencionan diversos topónimos importantes de la región del Petén, que fueron recorridos por Yuhkno'm Ch'e'n. Destacan los topónimos de Chihka' y Winte'naah (Kupprat, 2015: 87-88).

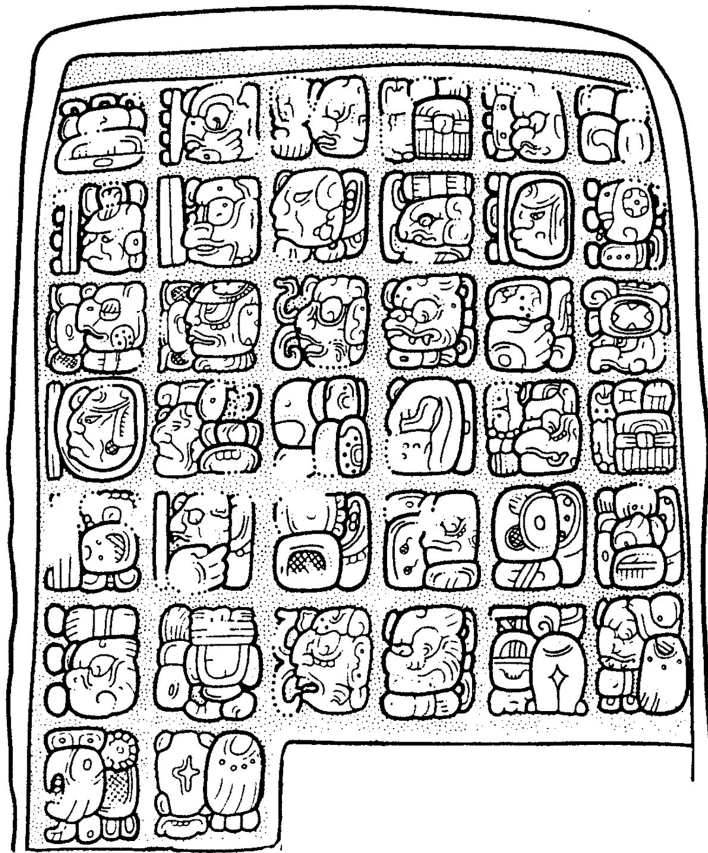


Figura 1. Detalle de la Estela 15 de Dos Pilas.
Tomado de Houston, 1993: Figura 4-15.

sus habitantes. Es más, en distintas comunidades el cerro o la montaña y la cueva son el centro fundacional de la población, acción realizada ya sea por un héroe cultural o por un santo patrono (Barabas, 2010; Holland, 1963: 27). La fundación, dice Alicia Barabas, significa trazar desde un centro límites orientados hacia los distintos rumbos del cosmos y establecer relaciones sociales con los dueños del territorio, y explica: “Los mitos y relatos de fundación son paradigmáticos porque constituyen el acto primigenio de creación del territorio por parte de una entidad sagrada que elige, marca y sacraliza el Lugar y al Pueblo que ha de habitarlo” (Barabas, 2010: 5). La cueva, como boca de la montaña, era entendida en Mesoamérica como el punto por donde los pueblos emergen tras su creación (López Austin, 1994: 37; para el caso maya ver Vogt y Stuart, 2005). Los mayas actuales

refieren en los mitos que su pueblo o su santo patrono surgieron de una cueva o una montaña (Guiteras, 1986: 137); no es raro entonces encontrar en las inscripciones jeroglíficas mayas que el centro de una ciudad se refiera como *ch'e'n*, “cueva”, sobre todo en expresiones bélicas como *'och ch'e'n*, “entró a la cueva”,¹⁰ arribos a las ciudades, *huli tuch'e'n*, “llegó a su cueva”, o rituales llevados a cabo en el centro de las mismas, *'uhti tahn ch'e'n*, “ocurrió en la cueva central”. Estas referencias pueden ser a cuevas reales, como en el caso de Dos Pilas (Brady y Ashmore, 1999) y la cueva de Joljá (Tokovinine, 2013: 21), a cuevas simbólicas, como la Estructura II-Sub de Calakmul, sobre las que se pensaba que la ciudad había sido fundada, o a edificios que simbolizaban el concepto de montaña-cueva.

Existe un patrón interesante en las inscripciones jeroglíficas asociadas con topónimos, donde un mismo lugar puede ser calificado como *witz* o como *ch'e'n*, pero nunca los dos al mismo tiempo. En este sentido, Alexandre Tokovinine (2013: 27) apunta: “Las montañas pueden tener cuevas, pero las ‘cuevas’ no son ‘montañas’, ni siquiera metafóricamente. El mismo concepto se manifiesta en la arquitectura: si el exterior del edificio representa una montaña, entonces el interior está representando como un espacio cavernoso”.¹¹ Así, un edificio que evoca a una montaña sí puede estar haciendo referencia a la expresión *ch'e'n*, que en maya clásico puede indicar el centro de la ciudad. En algunos textos de temática bélica se dice que una “cueva” o *ch'e'n* fue “cortada-atacada”, *ch'ahkaj*, o “se quemó”, *puluuy*. Al extender el significado de *ch'e'n* a templos o edificios, los textos con expresiones como las antes mencionadas podrían indicar el ataque al centro de la ciudad o a templos que se ubican en el centro de la ciudad (Tokovinine, 2013: 34).

De esta manera, la acción de construir montañas-cuevas artificiales también podría sugerir un acto de creación y recreación del origen del mundo, lo que relacionaría a los gobernantes con los dioses creadores y así obtendrían legitimidad ante su pueblo (Brady y Ashmore, 1999: 126).

La asociación montaña-cueva queda de manifiesto en diversas representaciones gráficas del Clásico maya, tanto en monumentos esculpidos como en vasijas pintadas, donde la escena muestra a personajes sobre o dentro de mascarones *witz* y el texto jeroglífico hace referencia a “cuevas” (Tokovinine, 2013: 22). En este sentido, la cueva se tomaba como un elemento *pars pro toto* de la montaña y, por tanto, el representar templos como montañas tenía el objetivo de simbolizar esos edificios como el centro de la comunidad.

En tal orden de ideas, es importante mencionar un par de expresiones toponímicas comunes en los textos jeroglíficos, me refiero a las duplas *kab'~chab' ch'e'n* y *chan ch'e'n*, mismas que expresan ideas émicas asociadas con localidades. Aunque hay un debate acerca de la lectura de los jeroglíficos T571, T598 y T599,

¹⁰ Aunque es importante aclarar que en ocasiones los templos pueden ser simbólicamente expresados como *ch'e'n* en algunos eventos de entrada (Tokovinine, 2013: 33).

¹¹ La traducción es mía.

hay cierto acuerdo por pensar que su valor es CH'EN (Vogt y Stuart, 2005). El verdadero significado de cada una de estas duplas no es claro aún. Por un lado, *kab' ch'e'n* podría estar haciendo referencia a un concepto general de tierra y territorio (Tokovinine, 2013: 23; ver también Houston, 2000: 173 y Lacadena, 2009: 40), sobre el que se tiene jurisdicción. De hecho, con una sola excepción, todos los ejemplos van acompañados por un pronombre posesivo y el poseedor es un gobernante, un dios o el nombre mismo de la ciudad, como en la Piedra Esculpida 1 de Bonampak (Tokovinine, 2013: 36). Aquí es importante aclarar que aunque aparezca el pronombre posesivo acompañado del nombre de un gobernante, ello no necesariamente implica una posesión sobre el territorio. Un ejemplo importante de esto es el Escalón Papagayo de Copán (Figura 2a), en donde el gobernante indica que: “es tu *kab' ch'e'n*” dirigiéndose a los dioses patronos de la ciudad (Tokovinine, 2013: 36). Si es que tal interpretación como territorio es correcta, dicho ejemplo podría indicar la autoridad sobre el territorio de los dioses patronos y del mismo gobernante. En algunos textos bélicos la derrota de un enemigo es referida como “se abatieron el *kab'* y el *ch'e'n* de...”, como en el Monumento 83 de Toniná (Figura 2b) (Tokovinine, 2013: 37).

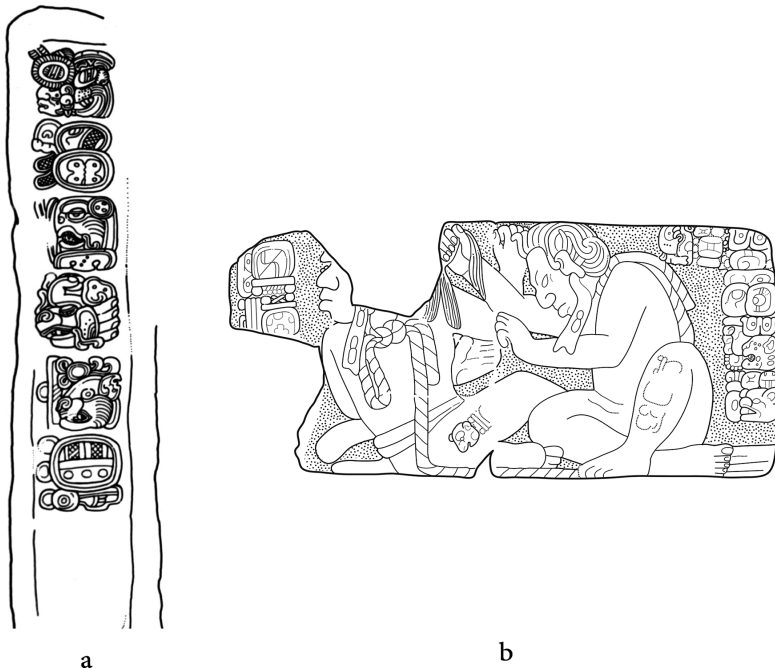


Figura 2. a) Detalle del Escalón Papagayo, Copán; b) Monumento 83, Toniná;
 Dibujos: a) Linda Schele, cortesía LACMA; b) Hugo García Capistrán,
 a partir de Graham y Mathews, 1996.

Por su parte, el par *chan ch'e'n* parece implicar un territorio de carácter sagrado, quizá una referencia al espacio anecuménico¹² donde los dioses viven y actúan, a un lugar asociado con la creación y los actos rituales (Tokovinine, 2013: 32-43). Stuart traduce tal expresión como “mundo” (Vogt y Stuart, 2005: 160) o “cosmos” (Stuart, 2009: 321); sin embargo, esta acepción tan general no parece estar sustentada en los ejemplos jeroglíficos.

A partir de las nociones expuestas se puede decir que el territorio, desde la perspectiva mesoamericana, en general, y maya, en particular, está demarcado por fronteras simbólicas, donde cuerpos de agua y montañas juegan un papel fundamental; por otro lado, dichos elementos de demarcación confluyen en un centro o centros rituales, proyecciones de la Montaña Sagrada que en la época prehispánica pueden ser determinados basamentos piramidales, como veremos más adelante (López Austin y López Luján, 2009). El territorio, además, se construye históricamente a través de distintas relaciones socio-políticas y actos rituales que ordenan el espacio y le confieren un significado que permite a sus habitantes identificarse con él (Romano, 2004: 204; para el caso del periodo Clásico ver Brady y Ashmore, 1999). Los edificios aquí analizados son lugares que, a través de los rituales, hacen que la gente se identifique con el espacio y con el gobernante que rige sobre él. Políticamente, un territorio se define también a través de relaciones de poder y se extiende, como he dicho, hasta donde haya alguien que reconozca la autoridad del gobernante (Okoshi, 1995, 2010, 2011).

Otro aspecto relacionado con el concepto de la Montaña Sagrada era el de los bienes, los dones o, en términos generales, la riqueza.¹³ Por tanto, era necesario para el gobernante demostrar que él tenía el derecho a usufructuar esa riqueza contenida en el interior de la montaña, principalmente el agua y la tierra, y distribuirla entre la comunidad.

Sobre el control y distribución de los bienes antes mencionados, diversos autores han considerado la existencia de un “dueño” (Barabas, 2010; Gossen, 1989; Guiteras, 1986; Holland, 1963; Köhler, 1977; López Austin y López Luján, 2009; Pitarch, 1996; Vogt, 1979). Ya se ha hecho referencia a este personaje al inicio, conocido de diversas maneras en distintas comunidades mayas.¹⁴ El territorio y todos sus bienes pertenecen a este señor del monte; así, las procesiones rituales, además de ser formas de delimitar el territorio, también tienen el objetivo de visitar las montañas sagradas donde habita el dueño con el objetivo de establecer

¹² Con base en los trabajos de Alfredo López Austin, el cosmos mesoamericano se divide en dos tiempos-espacio: el *ecuménico*, donde viven todas las creaturas y el *anecuménico*, espacio reservado a todos los seres sagrados cuya sustancia es de características sutiles e imperceptibles (López Austin, 2015: 26).

¹³ Expresada ésta en la abundancia de productos como maíz, agua, piedras verdes, animales, etcétera.

¹⁴ Para una amplia lista de apelativos de este personaje en diversos puntos de Mesoamérica ver López Austin y López Luján, 2009: 68-69.

relaciones de reciprocidad con este señor y negociar con él todos los bienes que posee, acción definida como “ética del don” por Alicia Barabas (2010: 4).

Además, es necesario recordar que para los grupos mayas, y en general para todos los mesoamericanos, la tierra era considerada una entidad sagrada, ya sea un enorme reptil, un saurio o una diosa madre terrible (Brady y Ashmore, 1999: 126; López Luján, 2012: 436 y ss.; Thompson, 2004: 266 y ss.). Así, debemos considerar que la tierra no era concebida como un objeto capaz de ser poseído, sino sólo usufructuado mediante el dominio de la mano de obra, como indica Okoshi (1995: 85, 93). Aunque lo propuesto por él se aplica al periodo Posclásico y Colonial, se considera que este tipo de concepciones y creencias se enmarcan dentro de la tradición religiosa mesoamericana y debieron ser de gran antigüedad, por lo que pudieron estar presentes durante el periodo Clásico e incluso antes.

Uno de los aspectos que quiero destacar en este artículo es que el concepto de la tierra, además de ser expresado a partir de la imagen de un gran saurio, también se hizo mediante un ser híbrido zoomorfo que combina elementos de cocodrilo, serpiente y en ocasiones de felino, al cual se denomina monstruo *witz*, la “Montaña Sagrada”; por tanto, propongo que este ser pudo utilizarse de manera gráfica para expresar el mismo concepto contenido dentro del difrasismo *kab' ch'e'n* arriba analizado, por lo que ahora es momento de revisar dicha representación gráfica.

Witz: Montaña Sagrada. Texto e imagen

El primero en trabajar el tema de la entidad *witz* fue David Stuart, quien, en su artículo “The Hills Are Alive” (1997), se percató de que algunas representaciones iconográficas compartían rasgos con el signo T531, al que descifró años antes como **WITZ**, ‘montaña, cerro’ (Figura 3e). Entre los elementos diagnósticos del signo se encuentran unos diseños triangulares invertidos compuestos por grupos de círculos, a manera de un “racimo de uvas” y varias líneas curvas en una de las esquinas del signo que, en ocasiones, están decoradas por diversos puntos. Dichos elementos son característicos del signo TUN y son comúnmente conocidos como marcas de *cauac*. Stuart propone que en la iconografía existen representaciones animadas de este jeroglífico, las cuales muestran rasgos zoomorfos híbridos (Stuart, 1997; Salazar, 2014).

A partir de distintos estudios previos (Boot, 2004; Baudez, 1999; Hellmuth, 1987; Salazar, 2014; Sanz, 1998; Schele, 1998; Zender, 2008), podemos saber ahora con seguridad cuáles son los elementos diagnósticos de los mascarones zoomorfos *witz*, los cuales consisten en una hendidura escalonada en la parte central de la cabeza, decorada muchas veces con una doble línea proyectada hacia los extremos del mascarón (Figuras 3a-d). Estas líneas desarrollan un diseño a manera de roleos que giran hacia adentro o hacia afuera. Algunas veces, los roleos pueden estar decorados con foliaciones o con pequeños círculos que, por comparación con

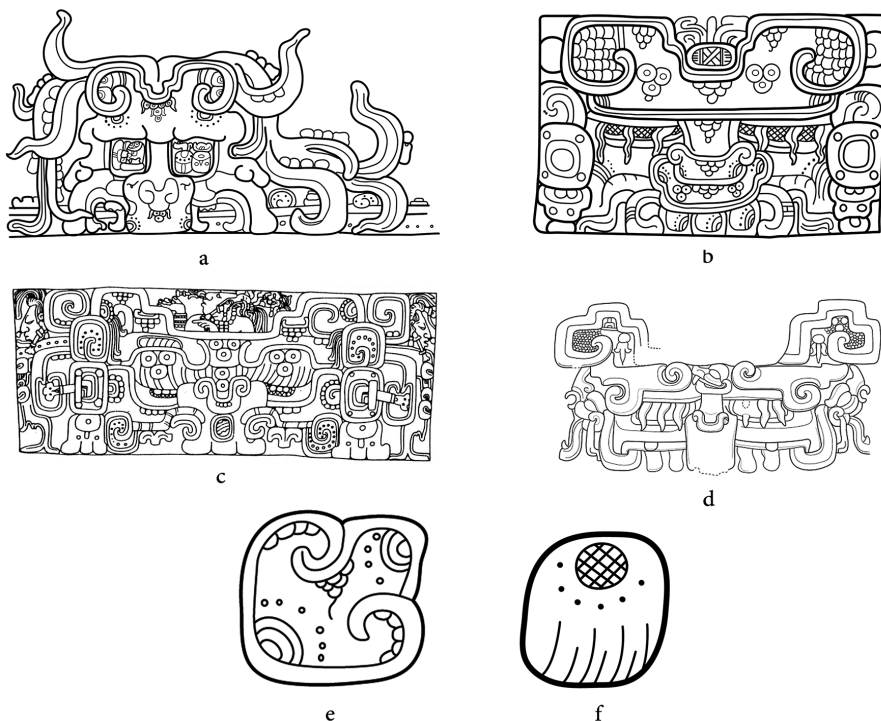


Figura 3. Imágenes de mascarones *witz* y logogramas WITZ y HA'. a) Tablero de la Cruz Foliada de Palenque, a partir de un dibujo de Merle Green Robertson, tomado de Stuart y Stuart, 2008 (b) Vasija del Clásico Temprano, a partir del dibujo de Stuart y Houston, 1994; c) Estela 1 de Bonampak, tomado de Miller y Brittenham, 2013; d) Friso de Balankú, tomado de Salazar, 2014; e) Logograma WITZ; f) Logograma HA'. Dibujos a, b, e y f: Hugo García Capistrán; c: Peter Mathews; d: Daniel Salazar Lama.

otros ejemplos, pueden tratarse de granos de maíz. Como mencionan Sanz (1998) y Schele (1998), este elemento funciona como una metonimia visual o *pars pro toto* de la montaña. El elemento escalonado, visto desde arriba parece en realidad tener una forma cuadrilobulada que podría indicar la idea de la entrada a la montaña o la cueva. Dicho elemento aparece también en otros ejemplos dentro y fuera del área maya, como en Chalcatzingo, San Bartolo y Tak'alik Ab'aj, entre otros (Sanz, 1998: 100). Sin embargo, el hecho de que el elemento escalonado aparezca justo en la frente me lleva a pensar que más que la cueva, la cual en realidad podría estar representada en la boca misma del monstruo,¹⁵ pueda tratarse de otro tipo de apertura, en este caso un rompimiento artificial referido en distintos mitos tardíos y de donde se pudo extraer el maíz (Navarrete, 2002).

¹⁵ Ver el Altar 4 de Tikal (Jones y Satterthwaite, 1982, fig. 58) y la pintura mural de la Tumba 1 de Río Azul (Hellmuth, 1987, fig. 594).

Debajo de la hendidura y por encima de los ojos se aprecia otro de los elementos diagnósticos, se trata de un abultamiento de línea quebrada y sinuosa que dibuja distintos roleos (Figuras 3a, c y d). Un elemento similar aparece en el rostro del dios Chaahk y es denominado por Ana García Barrios (2008: 33) como ceja flamígera.¹⁶ Se trata de una forma de representación de la escama supraocular que tienen tanto los cocodrilos como las serpientes y que en algunas especies puede aparecer como una serie de picos o formas irregulares.¹⁷ El hecho de que el dios Chaahk comparta este elemento con los mascarones *witz* se debe a que el cuerpo de este dios es de naturaleza ofidia. En muchas ocasiones, la escama supraocular, como desde ahora definiré este elemento, está decorada con marcas *cauac*, elementos en forma de “racimos de uva” y líneas curvas paralelas envueltas con puntos. La evolución iconográfica de este elemento decorativo de las escamas supraoculares llevó a sustituir los “racimos de uva” por series horizontales de discos o círculos concéntricos que pueden ir de tres a más. Lo anterior es evidente en los mascarones arquitectónicos que aparecen en las esquinas de los edificios de las regiones Puuc, Río Bec y Chenes (Gendrop, 1983; Zender, 2008).

El siguiente elemento es el párpado, en este caso los artistas mayas utilizaron dos formas distintas para representarlo. Por un lado, y quizá sea la forma más temprana, se encuentra un diseño de tres hojas que caen sobre el ojo (Figuras 3b y d). Por otro, se trata de un párpado estriado o con líneas verticales paralelas que llegan hasta la mitad del mismo, similar al diseño del glifo HA/IMIX (Figura 3f). Tanto lo que he denominado escamas supraoculares, como los párpados, son compartidos por representaciones de cocodrilos, lo que refuerza la idea de que el mascarón zoomorfo *witz* recibe elementos tanto de serpientes como de cocodrilos.

Otro rasgo es el labio superior, abultado y carnosos prolongado hacia arriba o hacia abajo de las fauces (Figuras 3a-d). Tal elemento también se decora en ocasiones con marcas *cauac*. Sobre esta prolongación, protuberancia del labio superior, se coloca una pequeña nariz. La prolongación es notable en los mal llamados mascarones de Chaak de las regiones Río Bec, Chenes y Puuc, los cuales, en su mayoría, sabemos que se tratan de representaciones de montañas zoomorfas (Boot, 2004; Schele, 1998; Zender, 2008).

Con estos elementos iconográficos, los mayas prehispánicos representaron un concepto y paradigma cosmológico, pero también utilizaron los mascarones para

¹⁶ En relación con diseños similares en la iconografía olmeca.

¹⁷ Esta interpretación queda confirmada con el Altar 4 de Tikal, en cuyo canto se representó una montaña zoomorfa con todos los rasgos de una gran serpiente. Existen varios elementos que permiten asegurar que se trata de la manifestación de una montaña: los dos perfiles serpentinos se encuentran frente a frente con las maxilas levantadas, en el espacio vacío que forman ambas fauces se colocó un diseño cuadrilobulado, que como hemos visto remite a la cueva, dentro del cual aparece uno de los cuatro dioses N, deidades viejas, asociadas con la tierra, el agua y las montañas y cuyo nombre clásico pudo ser Itzam K'an Ahk (Martin, 2015). Es clara la representación de la escama supraocular de la serpiente, que incluye marcas *cauac* y los mismos roleos que aparecen por encima de los ojos de los mascarones *witz*.

indicar lugares específicos dentro de su mundo. David Stuart y Stephen Houston (1994; ver también Salazar, 2014: 41) se percataron de lo anterior y demostraron que los mayas, al combinar recursos escriturarios e iconográficos, fueron capaces de representar lugares específicos, utilizando al mascarón como un topónimo. Por su parte, Daniel Salazar Lama (2014: 41-42) considera que los artistas mayas utilizaron cuatro recursos que les permitieron diferenciar una montaña zoomorfa de otra: modificación de ciertos rasgos fisonómicos, adosamiento de elementos externos significativos, utilización de elementos nominales en la composición del rostro (Figuras 3a, b y d) y definición del espacio que rodea al mascarón, lo cual se hace a partir de ciertos elementos iconográficos que marcan las características del ambiente, como las bandas acuáticas (Salazar, 2014: 42). Así, podemos encontrar algunas representaciones donde se modifica uno de los elementos diagnósticos del mascarón o se incluyen otros, por ejemplo, flores. Salazar Lama coincide con Karl Taube (2004) en que estos elementos vegetales funcionan para identificar a un tipo de montaña específica, la “Montaña Florida”. Sin embargo, desde mi perspectiva, las flores y muchos otros elementos que acompañan las representaciones de montañas no funcionan para identificar al mascarón con este lugar propuesto por los autores, sino que en realidad están caracterizando a la montaña como un sitio lleno de riquezas, entre las que se cuentan las flores, sobre todo por sus fragancias, mismas que son deseadas por los seres divinos.

Como se verá más adelante, las élites mayas hicieron un constante uso de este tipo de mascarones zoomorfos en estelas, dinteles, paneles, frisos, esquinas de edificios y portadas completas con el objetivo de marcar o referir espacios sagrados, algunos muy particulares y otros quizá más generales. En el primer caso, como ya he mencionado, se hizo uso de jeroglíficos ubicados en la hendidura escalonada, en la frente o en los ojos de los mascarones; con ellos se nombraban esos espacios y los calificaban como lugares mitológicos, espacios determinados de la geografía sagrada o que remitían al nombre de diversas localidades, como es el caso de Bonampak, Usij Witz, o Aguateca, K'ihnich Pa' Witz. También se usó un recurso de asimilación gráfica entre texto e imagen, tal y como ocurre en algunos tocados de los gobernantes mayas (Velásquez, 2009: 538); por ejemplo, en Copán o en Tres Islas (Figuras 4a y b), las imágenes de mascarones *witz* son acompañadas por grandes cabezas de guacamayas, indicando que ese lugar se trata de Mo' Witz, “Montaña de la Guacamaya”. También es constante la aparición de mascarones sin ningún apelativo particular y ninguno de sus atributos gráficos parece calificarlos como topónimos, por lo que una hipótesis presentada aquí es que tales mascarones expresan un concepto y no una localidad. Me refiero al concepto general de la Montaña Sagrada, pero también a un concepto general del territorio sobre el que el gobernante tenía jurisdicción. La autoridad sobre el territorio se expresaba al representar al señor parado o sentado directamente sobre el mascarón, o con un cojín de piel de jaguar colocado en la frente del mascarón o en la hendidura escalonada.

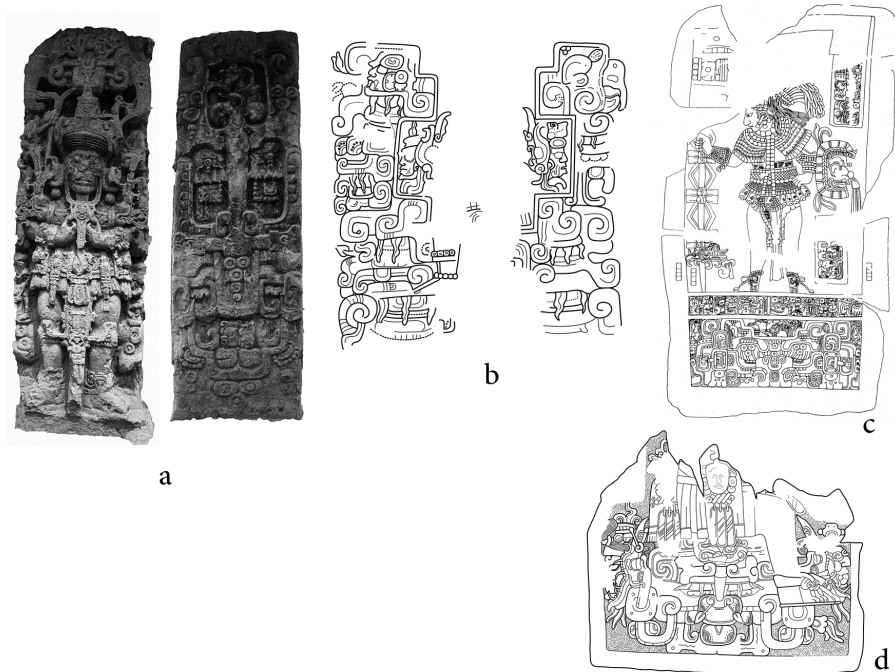


Figura 4. Imágenes de gobernantes sobre mascarones witz.
 a) Estela B, Copán; b) Estela 2, Tres Islas; c) Estela 1, Bonampak; d) Monumento 106, Toniná.
 Fotografías de Hugo García Capistrán; dibujos, b: Hugo García Capistrán, a partir de fotografías de Felix Kupprat y dibujo de campo de Ian Graham, tomado de Baudez, 1998;
 c: Hugo García Capistrán a partir de Graham y Mathews, 1999.

Una vez expuestos tales elementos gráficos de representación, pasemos ahora a analizar la aparición de este concepto dentro de la plástica maya y su vinculación con la legitimación del poder.

Ancestros, dones y territorialidad. El uso del símbolo de la montaña durante el Clásico maya

A finales del periodo Preclásico Tardío se gestó lo que actualmente se ha caracterizado como un verdadero colapso en el área maya. Fue en dicho periodo cuando las enormes capitales comenzaron a experimentar un declive en su tamaño, número de población y poder. Las ciudades que lograron sobrevivir dicho “colapso”, como Tikal o Calakmul, vivieron, a su vez, un paulatino crecimiento (Estrada-Belli, 2011: 117-122). El área maya aumentó su población y más ciudades surgieron, por lo que el mapa geopolítico cambió radicalmente. A pesar de que cada día

conocemos más sitios que datan del periodo Preclásico Medio-Tardío, la cantidad de sitios que surgen durante el Clásico Temprano y continúan hasta el Clásico Tardío no puede compararse con los del periodo precedente. Esta multiplicación de ciudades trajo consigo una fuerte competencia por el poder, tanto a nivel regional como local, lo que llevó a buscar nuevas estrategias de legitimación, algunas de ellas intentando marcar la distancia social.

Una de las estrategias fue el uso de títulos, que en los estudios epigráficos han sido llamados Glifos Emblema (Berlin, 1958; Helmke, 2012; Tokovinine, 2013). Considero que la aparición del adjetivo *k'uhul* en estos títulos tuvo como objetivo la diferenciación de los *ajaw* entre sus pares; es decir, quien usaba el título era concebido como una persona con una mayor carga de divinidad que el resto. Desafortunadamente aún no podemos decir dónde exactamente es que surge el uso de los Glifos Emblema, pero Tikal es un buen candidato para ser el lugar de origen de una nueva ideología política tras la caída de El Mirador y otras grandes capitales preclásicas (Estrada-Bell, 2011: 122).

La estrategia que más interesa en este artículo es el cambio gestado en el arte escultórico público y privado a lo largo y ancho de las tierras bajas mayas. Como ya lo han identificado Juan Antonio Valdés (1991: 141) y Daniel Salazar Lama (2015), durante el Clásico Temprano la figura del gobernante se vuelve predominante en los programas escultóricos, tanto adosados a la arquitectura como exentos, sustituyendo las representaciones numinosas propias de periodos anteriores por la imagen sacralizada del *ajaw*. Sobre esto, Francisco Estrada-Belli apunta: “tras el abandono de los grandes sitios de la era anterior, primero y principalmente El Mirador, nuevos reyes y dinastías aparecieron en nuevos lugares. Con estos nuevos reyes y dinastías en lugares ‘inusuales’, una novedosa y más individualista forma de iconografía surgió en el arte y la arquitectura” (2011: 119).¹⁸ El paulatino incremento en el uso de la figura real se dio a través de una particular forma de representación y del uso de escultura arquitectónica que funcionó como medio de propaganda política dirigido a un gran número de personas.

La mayor aparición de la figura del *ajaw* fue complementada en algunos casos con los mascarones *witz*, los cuales simbolizaron lugares míticos o la proyección del Monte Sagrado y con ello la centralidad del territorio gobernado, el control sobre los recursos que hay en su interior y la estrecha relación entre el gobernante y los ancestros.¹⁹

¹⁸ La traducción es mía.

¹⁹ La relación entre gobernante y el concepto de Montaña Sagrada no surge durante el periodo Clásico, pues desde los periodos precedentes se marcó esta relación a través del arte y el ritual en diversos sitios de las tierras bajas mayas, la costa Pacífica y el altiplano guatemalteco. Ejemplos de lo anterior se observan en el uso de los Conjuntos Tipo E (Estrada-Belli, 2011), en la pintura mural de San Bartolo (Saturno, Taube y Stuart, 2005; Taube *et al.*, 2010) y en diversas escenas donde también se observa al gobernante dentro de elementos tetralobulados, como el Altar 48 de Tak'alik Ab'aj (Schieber y Orrego, 2009: fig. 1) y la Estela 8 de Izapa (Guernsey, 2006: fig. 6.22) o parados sobre fauces esquemáticas que de manera abstracta representan la cueva-montaña, como en las estelas 4 de Izapa (Guernsey, 2006: fig. 3.11), 1 de El Baúl y 11 de Kaminaljuyú (Guernsey, 2006: fig. 3.8) y en los altares

Las imágenes más comunes en el arte público y privado que refieren a esta última estrategia durante el periodo Clásico es la del *ajaw* parado o sentado directamente sobre un mascarón *witz* o sobre un trono acolchado que descansa sobre la hendidura escalonada del mascarón (Figuras 4c y d y 8). Tal imagen puede apreciarse en frisos, estelas, dinteles y paneles a lo largo de las tierras bajas y, dependiendo del contexto, puede implicar diversos simbolismos, todos ellos relacionados con la búsqueda de legitimidad por parte del *ajaw* (Baudez, 1998: 153).

Como hemos mencionado, los mayas utilizaron diversos recursos gráficos para representar lugares específicos a través de los mascarones *witz*. Estos lugares pueden referir a localidades mitológicas, templos o lugares en el interior de la ciudad. Cuando el gobernante se coloca sobre uno de estos topónimos podría estar haciendo referencia a una acción llevada a cabo en un templo o en alguna localidad en el otro tiempo-espacio. Un ejemplo puede ser el que ocurre en el Monumento 106 de Toniná (Figura 4d), donde se representó a un gobernante sentado sobre una montaña, que en el texto jeroglífico parece denominarse “la montaña de *K’ahk’ Ahiin?*?”. Este nombre aparece nuevamente justo en la frente del mascarón *witz*, donde iría la hendidura escalonada. Ejemplos similares los encontramos en Caracol, Estela 6, El Perú, Estela 8, y Tikal, Estela 18 (Figura 5).

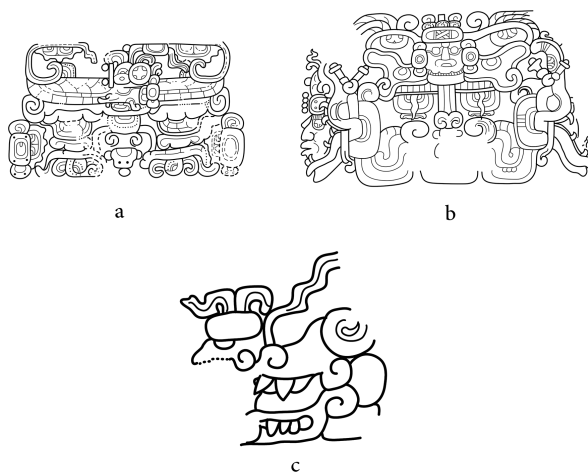


Figura 5. Mascarones *witz* con jeroglífico nominal.

a) Detalle de la Estela 6, Caracol; dibujo de Hugo García Capistrán, a partir de Beetz y Satterthwaite, 1981; b) Detalle de la Estela 8, El Perú; tomado de Houston, Stuart y Taube, 2006; c) Detalle de la Estela 18, Tikal, dibujo de Hugo García Capistrán.

3 y 20 de Izapa (Guernsey, 2006: figs. 6.5 y 6.23). En la Estela 4 de Tak'alik Ab'aj (Guernsey, 2006: figs. 3.12), se pueden observar dos rostros zoomorfos de perfil con las fauces abiertas que parecen ser representaciones tempranas de mascarones *witz*, de cuya cueva emerge el agua que funge como el límite inferior de la escena. Otras representaciones de mascarones *witz* aparecen en la Estela 5 de Izapa (Lowe, Lee y Martínez, 2000: fig. 15.8), donde probablemente fungen como espacios míticos de donde emergen algunos de los personajes que aparecen en la escena.

Por otro lado, la aparición del gobernante de pie o sentado sobre mascarones *witz* que no tienen un jeroglífico nominal o que carecen de elementos gráficos que los caractericen como un lugar particular parece indicar la acción de ejercer poder sobre el territorio. En efecto, como he propuesto, estos mascarones *Witz* podrían ser la representación gráfica del término *kab' ch'e'n*, 'tierra-cueva', y por tanto del concepto de territorio. El gobernante parado no sólo indica su jurisdicción, sino el derecho que ha recibido tanto por sus ancestros como por los dioses de usufructuar la tierra y el agua que guarda la Montaña Sagrada. La Estela 1 de Bonampak (Figura 4c) presenta claramente al Dios del Maíz que emerge de la hendidura, y las Estelas 24, 32 y 39 de El Perú muestran personajes antropomorfos,²⁰ algunos quizá con rasgos fantásticos, que podrían remitir a los ancestros y a los dioses patronos que ceden el derecho a ejercer el poder. Un caso interesante es el personaje central del friso del Edificio Pimiento de Xultún (Figura 6), el cual aparece sentado sobre un gran mascarón *witz* y con todos los atributos que permiten identificarlo como un gobernante. Lo que llama la atención es que justo por debajo del mascarón aparecen los signos **CHAN** y **CH'EN** en variantes de cabeza, indicando que el señor se sentó no sólo sobre el territorio, sino también sobre el espacio anecuménico directamente asociado con su ciudad.

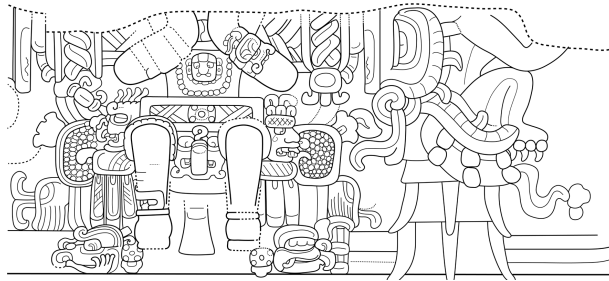


Figura 6. Personaje central del friso del Edificio Pimiento, Acrópolis Los Árboles, Xultún. Dibujo de Daniel Salazar Lama, basado en dibujo previo de Heather Hurst, tomado de Saturno, Hurst y Rossi, 2012, figs. 5.1.11 y 5.1.12.

La asociación entre los ancestros y la Montaña Sagrada queda manifiesta en diversos edificios que, ya sea por su función o por su decoración, se identifican como morada de los ancestros. En el primer caso se puede mencionar el Templo de las Inscripciones de Palenque o el Templo 1 de Tikal; en el segundo, me interesa señalar el Edificio A de Holmul y la Estructura 10L-16 de Copán.

El programa escultórico del Edificio A de Holmul (Figura 7a)²¹ remite al culto a la montaña y a los ancestros, pues al centro del friso aparece un gran mascarón *witz* frontal sobre el que se encuentra sentado un personaje antropomorfo,

²⁰ Guenter, 2005, figs. 10b, 11a y 11b.

²¹ Para una descripción detallada ver Estrada-Belli y Tokovinine, 2016.

cuyos atavíos lo identifican como un gobernante. En este caso son tres montañas las representadas, la central y dos en las esquinas, las cuales parecen emerger de las fauces de serpientes que salen de la boca del mascarón central. Un elemento importante de la composición consiste en un par de personajes con rasgos divinos asociados con el Dios Jaguar del inframundo (pupila en forma de gancho y listón que recorre las órbitas oculares). Ambos sostienen en sus manos, en forma de entregar, un par de cartuchos jeroglíficos **NAH-WAJ**, *nah waaj*, “primeros tamales”. Es probable que al colocar a los dioses en los meandros creados por la serpiente, los escultores intentaran indicar que se ubican en un espacio distinto al resto de las figuras de la escena, quizá en el interior de las montañas. Como he mencionado, los rasgos de los dos son muy cercanos a los del Dios Jaguar del inframundo, lo que podría reforzar la interpretación. Por último, sugiero que el hecho de que en sus manos tengan los cartuchos jeroglíficos que remiten a los “primeros tamales” hace referencia a los alimentos sagrados resguardados en el interior de las montañas y que se entregan al personaje central para que sea él quien los done a la comunidad, caso similar al acontecido en el mural norte de San Bartolo.

Es importante mencionar que la última etapa constructiva de la Estructura A del Clásico Tardío presentó evidencias de una tumba sin terminar y nunca ocupada. Además, parece haber estado decorada por unas fauces abiertas. Por debajo del edificio decorado por el friso fue encontrada otra subestructura, que cuenta con una sala de trono y, abajo de ella, una cámara funeraria, la cual se asume fue ocupada por el señor Tzahn' Chan Yopaat Mahcha', quien fue representado en el centro del friso, y a quien se supone se dedicó el edificio (Estrada-Belli y Tokovinine, 2016: 162-163). Tanto la evidencia de las tumbas, como los relieves del friso de estuco y la posible representación de fauces de la última etapa permiten conjeturar que el Edificio A tuvo, a lo largo de su historia constructiva, la función de un recinto que conmemoraba a los ancestros, mismos que habitan en la Montaña Sagrada.

El otro templo que me interesa destacar es la Estructura 10L-16 de Copán, pues en sus diversas etapas se hace alusión al fundador de la dinastía copaneca K'ihnich Yax K'uk' Mo'. Para los fines de este estudio, me enfocaré en la etapa constructiva conocida como Rosalila, cuyo mensaje principal es la apoteosis del fundador como dios solar (Agurcia, Stone y Ramos, 1996; Agurcia y Fash, 2005), la cual ocurre a partir de un enorme mascarón *witz* que se ubica en el segundo nivel en las caras oriente y poniente.

Un edificio más que utiliza mascarones *witz* como parte del discurso iconográfico y que podría también estar ligado al culto de los ancestros es el de la Estructura 1-A Sub de Balamkú (Figura 7b) (Salazar, 2014), la cual, a diferencia de los dos casos anteriores, no cuenta con una cámara funeraria. La temática del friso parece mostrar a los gobernantes recreando pasajes mitológicos en montañas sagradas determinadas (Salazar, 2017). En el friso se pueden observar cuatro mascarones *witz*, cada uno de ellos con un jeroglífico nominal en el entrecejo que lo califica como una localidad específica. De la hendidura escalonada emergen

representaciones zoomorfas (sólo tres de ellas se han conservado), las cuales abren sus fauces para permitir la salida de personajes antropomorfos ricamente ataviados y que, por lo menos dos, aparecen claramente sentados sobre tronos cubiertos con piel de jaguar, lo que les da la categoría de gobernantes.²²

El grupo escultórico de mascarón, personaje zoomorfo y gobernante, denominado por Salazar Lama (2017: 168) como “segmento dos”, muestra una montaña relacionada con la abundancia y la regeneración del maíz, y el personaje que emerge del ser zoomorfo es un gobernante ataviado como el dios del maíz. Por otro lado, el personaje que se ubica sobre el otro mascarón *witz* frontal [segmento 3 (Salazar, 2017: 175)] porta elementos que lo asocian con el dios K’ihnich Ajaw (Salazar, 2014: 130-131).

Así, parte del mensaje del friso refiere a la apoteosis y renacimiento de los gobernantes que adquirieron rasgos de ciertas divinidades, acto que se lleva a cabo a través de las montañas. Considero que en este caso los mascarones *witz* no sólo fungieron como marcadores de un espacio mítico-sagrado, sino que también hicieron referencia a los ancestros que a través de las montañas renacen transformados y adquiriendo rasgos divinos; tales ancestros divinizados legitiman el gobierno de los señores locales.²³

Un edificio más que recreó el concepto de la Montaña Sagrada fue el Templo 22 de Copán, el cual, sin lugar a dudas, fue una de las mayores expresiones escultóricas y arquitectónicas del gobierno de Waxaklaju’n Ub’aah K’awiil (Fash, 1991: 114). Se ubica en la parte más alta y al norte del Patio Este de la Acrópolis y cuenta con un rico programa escultórico en mosaico que permite identificarlo como la representación de una Montaña Sagrada (Von Schwerin, 2011). La fachada estuvo decorada con unas enormes fauces zoomorfas y en las cuatro esquinas del basamento es posible observar mascarones *witz* en cascada sobre los que se posaban grandes aves (Freidel, Schele y Parker, 2001; von Schwerin, 2011), ambos elementos son similares a los que aparecen en templos de las tradiciones arquitectónicas Río Bec, Chenes y Puuc. Varios autores han interpretado el simbolismo de este edificio, Taube (2004) la consideró la Montaña Florida; Freidel, Schele y Parker (2001), la Montaña de la Creación, y von Schwerin (2011), una visión del universo maya; pero más que una localidad mitológica, creo que el edificio representaba el concepto general del Monte Sagrado como lugar de donde emanan el agua y el maíz.

²² Para un detallado análisis del friso ver Salazar, 2014.

²³ Es importante señalar que en el caso de la Estructura 1-A Sub de Balamkú no se encontró ningún entierro, lo que parece contradecir la idea de una relación ancestral. Según refiere Salazar Lama este edificio se construye a partir de un cambio de sede del centro del poder de Balamkú a finales del Clásico Temprano. El traslado pudo estar asociado con un cambio en el grupo gobernante (Salazar, 2014: 208), acaso la llegada de una nueva dinastía. Este suceso pudo obligar al nuevo grupo gobernante a construir un discurso de legitimación que asociara al gobernante con personajes ancestrales deificados y con la Montaña Sagrada. La 1-A Sub fungió como un palacio con funciones escénicas/rituales que permitieron desplegar un discurso de poder a los nuevos señores de Balamkú (Salazar, 2014: 205).

El Templo 22 fue inaugurado con motivo de la celebración del primer *k'atuun* del gobierno de Waxaklaju'n Ub'aah K'awiil, decimosegundo señor de la dinastía copaneca, cuando la ciudad del oriente del área maya alcanzó su punto álgido en materia de escultura y arquitectura, y el edificio da cuenta de lo anterior. Lo interesante es observar que su construcción formó parte de un programa arquitectónico e ideológico por parte del gobernante, con el fin de lograr la integración de su comunidad, que se caracterizaba por presentar una pluriétnicidad, pues había tanto grupos mayas como no mayas (Fash y Fash, 2006; von Schwerin, 2011; ver también Suzuki, 2015). El edificio también fue una forma de darle mayor legitimidad al gobierno de Waxaklaju'n Ub'aah K'awiil, pues parece que éste comenzó a perder autoridad debido a las diversas campañas militares emprendidas con otros sitios, en especial contra Quiriguá, y que a la postre le causarían la muerte (Martin y Grube, 2008: 205). Esta búsqueda de legitimidad se hizo enviando un mensaje a partir de un complejo sistema simbólico e ideológico y a través de la innovación en los estilos escultóricos y arquitectónicos (Von Schwerin, 2011). Como he mencionado, el Templo 22 forma parte de un estilo muy marcado del periodo Clásico Tardío, que tuvo mayor presencia en el sur de la península de Yucatán.²⁴ La gran cantidad de diseños que decoraron el templo permiten afirmar que el mensaje que se enviaba a la comunidad copaneca era el siguiente: Waxaklaju'n Ub'aah K'awiil, así como sus ancestros, se ubican en la parte más alta de la Montaña Sagrada y de esta manera afirman su control sobre los recursos naturales que ella guarda como alimentos, jades y agua. Tales elementos fueron representados con imágenes del dios del Maíz que emergía de mascarones *witz*, con corrientes de líquido precioso (agua y sangre)²⁵ que emanaban de las fauces del mascarón central.

Diseños similares en otras partes del área maya permiten afirmar que los edificios decorados con grandes mascarones zoomorfos, así como los mascarones “narigudos” ubicados en las esquinas de dichos edificios en las regiones Chenes, Río Bec y Puuc, son manifestaciones de montañas sagradas (Zender, 2008); por tanto, aunque no podamos determinar su función principal, tuvieron el objetivo de seguir legitimando la figura del *ajaw* en esas regiones. Sin duda alguna, estos edificios fungieron como los centros rituales y simbólicos del territorio goberna-

²⁴ Existen debates en cuanto a qué edificios son más tempranos y cuál fue el posible punto de irradiación de este estilo arquitectónico. Algunos autores apuntan a que fue Copán quien inició con la tradición (Von Schwerin, 2011), sin embargo, la falta de dataciones absolutas a través de textos jeroglíficos de los edificios de las tradiciones Río Bec y Chenes no permiten asegurar lo anterior (Gendrop, 1983).

²⁵ Se trata de la imagen de la sangre real que emana del interior de la tierra, símbolo de la dinastía y de la sangre de los ancestros que legitiman el gobierno del soberano. La presencia de las corrientes de agua podría indicar otro elemento más que controlaba el señor, un elemento fundamental para el funcionamiento de cualquier urbe. A pesar de que el sistema político maya no se basó exclusivamente en el control hidráulico, aunque varios autores lo han afirmado así (Lucero, 2006), no cabe duda que el demostrar que el gobernante era quien podía encargarse de proporcionar el vital y precioso líquido formó parte del discurso de legitimación (Fash, 2005).

do por los señores de cada entidad política. Cada templo debió ser reconocido, tanto por la élite como por la población común que asistía a los rituales públicos que tenían de trasfondo dichos programas escultóricos, como el punto central del cual emanaba el poder y la protección de los ancestros.

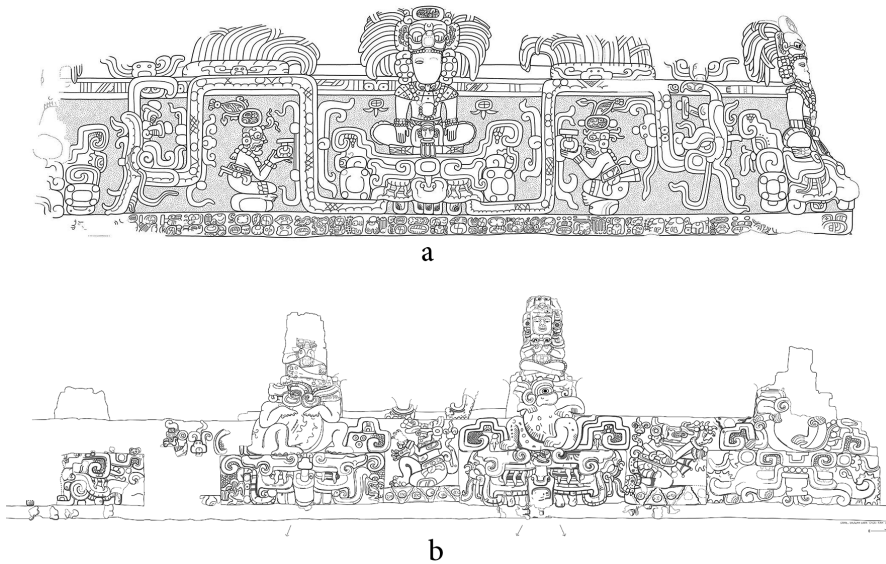


Figura 7. a) Friso de Holmul; b) Friso de Balamkú.
Dibujos: a) Alexandre Tokovinine; tomado de Estrada-Belli y Tokovinine, 2016
b) Daniel Salazar Lama, tomado de Salazar, 2014.

Consideraciones finales

Los cambios sufridos en los sistemas políticos mayas a lo largo de la historia prehispánica llevaron a los gobernantes a buscar diversas estrategias que les dieran legitimidad y autoridad sobre un mayor número de personas y con ello poder ejercer el poder político. Tales estrategias consistían en exaltar su papel en la producción y distribución de bienes (alimenticios y de intercambio), mantener una distancia social relativa con sus subordinados y con las élites competitivas, generar la validación de su gobierno, crear una sociabilización entre la población y mantener la consolidación de su autoridad. Para lograrlo, recurrieron a diversos recursos que su poder les permitía, principalmente los recursos ideológicos, la información y los símbolos.

En un contexto en donde la cosmovisión concebía la idea de que la tierra, el agua, las semillas y los bienes de lujo eran poseídos por un “dueño”, era necesario para los gobernantes buscar las maneras de confirmar su control sobre dichos

recursos y la autoridad sobre el territorio. Para lograrlo, no hubo mejor manera de hacerlo que por medio del uso del símbolo de la Montaña Sagrada, considerada la gran troje del mundo mesoamericano, de donde manaba el preciado líquido y donde también se resguardaban las piedras preciosas. Dicho control se expresó a través de la demostración pública (en escultura integrada a la arquitectura, así como en estelas) de que el gobernante era el único que podía establecer relaciones sociales con los habitantes del interior del monte, con su dueño y con los ancestros, así como con la entidad misma que personificaba este espacio sagrado, una mezcla entre cocodrilo y serpiente. Aunque también las representaciones escultóricas mostraban al gobernante como el representante del dios del maíz y la personificación misma de la Montaña Sagrada, por lo que simbólicamente él resguardaba dentro de su cuerpo todas las riquezas.

Otro concepto importante que validó la autoridad del gobernante fue la relación con los ancestros. A través de las etnografías recientes, no sólo en el área maya, sino en toda Mesoamérica, sabemos que el monte es el lugar por excelencia donde residen los ancestros, los padres-madres, y parece que esto no fue la excepción durante la época prehispánica. De ello dan cuenta un sinnúmero de manifestaciones plásticas y prácticas funerarias en el interior de basamentos piramidales, muchos de los cuales representaban montañas. El gobernante legitimaba su derecho al ejercicio del poder a través de la liga con los ancestros, tanto con sus antecesores en el gobierno, como con los dioses patronos de la comunidad. Diversos edificios que representaban Montañas Sagradas manifestaban esta relación ancestral, así como los rituales que se realizaban en torno a las estructuras y en su interior.

Asimismo, el símbolo de la Montaña Sagrada expresaba la visión de territorialidad maya prehispánica. En efecto, diversas expresiones escriturarias e iconográficas evidencian la utilización de la palabra o la imagen *witz* para describir los topónimos de las ciudades, como en Bonampak o Aguateca, pero en mayor sentido expresaba todo el territorio sobre el que el gobernante maya tenía jurisdicción. El sentarse o pararse sobre estos mascarones zoomorfos evidenciaba su derecho a ejercer el poder político sobre las personas que habitaban dicho territorio y que lo reconocían como la persona legítima para hacerlo. Por otro lado, la acción de construir montañas artificiales también podría sugerir un acto de creación y recreación del origen del mundo (lo que relacionaría a los gobernantes con los dioses creadores y el “dueño”, obteniendo la legitimidad ante su pueblo y la centralización de su autoridad). La gran cantidad de representaciones de este diseño, en arquitectura, escultura y vasijas, entre otros, así como su gran dispersión y su larga trayectoria temporal, la cual llega hasta nuestros días en las comunidades indígenas, muestran la relevancia que tuvo y tiene el concepto de la Montaña Sagrada para las sociedades mayas, no sólo en sentido religioso, sino, como intenté demostrar, también en el sentido político.

Agradecimientos

Quiero agradecer a Pilar Regueiro Suárez, Alfredo López Austin, Ana Luisa Izquierdo y de la Cueva, Felix Kupprat, Rogelio Valencia Rivera, Daniel Salazar Lama y Erik Velásquez García por sus puntuales comentarios y correcciones a las versiones previas y definitiva de este trabajo. También quiero reconocer el apoyo de Alexandre Tokovinine, Stephen Houston y Daniel Salazar para la publicación de algunas de las imágenes, así como a Felix Kupprat por facilitarme sus fotografías de la Estela 2 de Tres Islas. Por último, agradezco al Programa de Becas de Posgrado de la UNAM con cuyo apoyo se realizó parte de esta investigación, así como al Posgrado en Estudios Mesoamericanos.

Bibliografía

- Agurcia Fasquelle, Ricardo, Donna K. Stone y Jorge Ramos
1996 "Tierra, tiestos, piedras, estratigrafía y escultura: investigaciones en la Estructura 10L-16 de Copán", *Visión del Pasado Maya. Proyecto Arqueológico Acropolis de Copán*, pp. 185-201, William L. Fash y Ricardo Agurcia Fasquelle (coords.). San Pedro Sula: Asociación Copán, Centro Editorial.
- Agurcia Fasquelle, Ricardo y Barbara W. Fash
2005 "The Evolution of Structure 10L-16, Heart of the Copán Acropolis", *Copán. The History of an Ancient Maya Kingdom*, pp. 201-237, E. Wyllys Andrews y William L. Fash (eds.). Santa Fe: School of American Research Advanced Seminar Series, James Currey.
- Barabas, Alicia M.
2010 "El pensamiento sobre el territorio en las culturas indígenas de México", *Avá. Revista de Antropología*, 17, disponible en <<http://www.redalyc.org/pdf/1690/169020996001.pdf>> [Consultado en mayo de 2017].
- Barthel, Thomas S.
1968 "El Complejo 'Emblema'", *Estudios de Cultura Maya*, VII: 159-193. DOI: <http://dx.doi.org/10.19130/iifl.ecm.1968.7.700>.
- Baudez, Claude F.
1998 "Cosmología y política maya", *Modelos de entidades políticas mayas. Primer Seminario de las Mesas Redondas de Palenque*, pp. 147-160, Silvia Trejo (ed.). México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Instituto Nacional de Antropología e Historia.
1994 *Maya Sculpture of Copán. The Iconography*. Norman y Londres, University of Oklahoma Press.
1999 "Los templos enmascarados de Yucatán", *Arqueología Mexicana*, VII (37): 54-59.

Berlin Heinrich

1958 "El Glifo 'Emblema' en las inscripciones mayas", *Journal de la Société des Américanistes*, 47: 111-119. DOI: 10.3406/jsa.1958.1153.

Beetz, Carl P. y Linton Satterthwaite

1981 *The Monuments and Inscriptions of Caracol, Belize*. Pennsylvania: University of Pennsylvania (University Museum Monograph, 45).

Bíró, Péter

2011 "Politics in the Western Maya Region (I): *ajawil/ajawlel* and *ch'e'n*", *Estudios de Cultura Maya*, XXXVIII: 41-73. DOI: <http://dx.doi.org/10.19130/iifl.ecm.2011.38.49>.

Boot, Erik

2004 "'Ceramic' Support for the Identity of Classic Maya Architectural Long-Lipped (Corner) Masks as the Animated Witz 'Hill Mountain'", *Mesoweb. An Exploration of Mesoamerican Cultures*, <www.mesoweb.com/features/boot/Masks.pdf> [Consultada el 7 de septiembre de 2016].

Brady, James E. y Wendy Ashmore

1999 "Mountains, Caves, Water: Ideational Landscapes of the Ancient Maya", *Archaeologies of Landscape. Contemporary Perspectives*, pp. 124-145, Wendy Ashmore y A. Bernard Knapp (eds.). Oxford: Blackwell Publishers.

Chase, Arlen F. y Diane Z. Chase

1996 "More Than Kin and King. Centralized Political Organization among the Late Classic Maya", *Current Anthropology*, 37 (5): 803-830. DOI: <https://doi.org/10.1086/204563>.

Códice Calkiní

2009 Tsubasa Okoshi Harada (introducción, transcripción, traducción y notas). México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Mayas (Fuentes para el Estudio de la Cultura Maya, 20).

Demarest, Arthur

2004 *Ancient Maya. The Rise and Fall of a Rainforest Civilization*. Cambridge: Cambridge University Press.

Estrada-Belli, Francisco

2011 *The First Maya Civilization. Ritual and Power Before the Classic Period*. Oxon: Routledge.

Estrada-Belli, Francisco y Alexandre Tokovinine

2016 "A King's Apotheosis: Iconography, Text, and Politics from a Classic Maya Temple at Holmul", *Latin American Antiquity*, 27 (2): 149-168. DOI: 10.7183/1045-6635.27.2.149.

- Fash, Barbara W.
2005 "Iconographic Evidence for Water Management and Social Organization at Copán", *Copán. The History of an Ancient Maya Kingdom*, pp. 103-138, E. Wyllys Andrews y William L. Fash (eds.). Santa Fe: School of American Research Advanced Seminar Series, James Currey.
- Fash, William L.
1991 *Scribes, Warriors and Kings. The City of Copán and the Ancient Maya*. Londres: Thames & Hudson.
- Fash, William L. y Barbara W. Fash
2006 "Ritos de fundación en una ciudad pluri-étnica: cuevas y lugares sagrados lejanos en la reivindicación del pasado en Copán", *Nuevas ciudades, nuevas patrias. Fundación y relocalización de ciudades en Mesoamérica y el Mediterráneo antiguo*, pp. 105-129, María Josefa Iglesias Ponce de León, Rogelio Valencia Rivera y Andrés Ciudad Ruiz (eds.). Madrid, Publicaciones de la Sociedad Española de Estudios Mayas.
- Foias, Antonia E.
2013 *Ancient Maya Political Dynamics*. Gainesville: University Press of Florida.
- Fox, John W.
1987 *Maya Postclassic State Formation. Segmentary Lineage Migration in Advancing Frontiers*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Fox, John W., Garrett W. Cook, Arlen F. Chase y Diane Z. Chase
1996 "Questions of Political and Economic Integration. Segmentary versus Centralized States among the Ancient Maya", *Current Anthropology*, 37 (5): 795-801. DOI: <https://doi.org/10.1086/204563>.
- Freidel, David, Linda Schele y Joy Parker
2001 *Maya Cosmos. Three Thousand Years on the Shaman's Path*. Nueva York: Perennial, Harper Collins.
- García Barrios, Ana
2008 *Chaahk, el dios de la lluvia, en el periodo Clásico maya: aspectos religiosos y políticos*, tesis de doctorado en Historia. Madrid: Departamento de Historia de América II, Facultad de Geografía e Historia, Universidad Complutense de Madrid.
- Gendrop, Paul
1983 *Los estilos Río Bec, Chenes y Puuc en la arquitectura maya*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, División de Estudios de Posgrado, Facultad de Arquitectura.
- Gossen, Gary
1989 *Los chamulas en el mundo del sol. Tiempo y espacio en una tradición oral maya*. México: Dirección General de Publicaciones del Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Instituto Nacional Indigenista (Colección Presencias).

- Graham, Ian y Peter Mathews
 1996 *Corpus of Maya Hieroglyphic Inscriptions, vol. 6, Part 2*. Cambridge, Peabody Museum of Archaeology and Ethnology, Harvard University.
 1999 *Corpus of Maya Hieroglyphic Inscriptions, vol. 6, Part 3*. Cambridge, Peabody Museum of Archaeology and Ethnology, Harvard University.
- Guenter, Stanley
 2005 "Informe preliminar de la epigrafía de El Perú", *Proyecto Arqueológico El Perú-Waka': Informe No. 2, Temporada 2004*, pp. 359-400, Héctor L. Escobedo y David Freidel (eds.). Guatemala: Universidad Metodista del Sur, Informe entregado a la Dirección General del Patrimonio Cultural y Natural de Guatemala.
- Guernsey, Julia
 2006 *Ritual & Power in Stone. The Performance of Rulership in Mesoamerican Izapan Style Art*. Austin: University of Texas Press.
- Guiteras Holmes, Calixta
 1986 *Los peligros del alma. Visión del mundo de un tzotzil*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Helmke, Christophe
 2012 "Mithological Emblem Glyphs of Ancient Maya Kings", *Contributions in New World Archaeology, Vol. 3. Proceedings of the 1st Cracow Maya Conference. Archaeology and Epigraphy of the Eastern Central Maya Lowlands, February 25-27, 2011, Cracow*, pp. 91-126, Christophe Helmke y Jarosław Żrałka (eds.). Cracovia: Polish Academy of Arts and Sciences, Jagiellonian University-Institute of Archaeology.
- Hellmuth, Nicholas
 1987 *Monster und Menschen in der Maya-Kunst*. Graz: Akademische Druck- u. Verlagsanstalt.
- Holland R., William
 1963 *Medicina maya en los Altos de Chiapas*. México: Instituto Nacional Indigenista, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes (Colección Presencias).
- Houston, Stephen D.
 1993 *Hieroglyphs and History at Dos Pilas. Dynastic Politics of the Classic Maya*. Austin: University of Texas Press.
 2000 "Into the Mind of Ancients: Advances in Maya Glyph Studies", *Journal of World Prehistory*, 14 (2): 121-201. DOI: <https://doi.org/10.1023/A:1007883024875>.
- Houston, Stephen D. y David Stuart
 2001 "Peopling the Classic Maya Court", *Royal Courts of the Ancient Maya*, vol. 1, pp. 54-83, Takeshi Inomata y Stephen D. Houston (eds.). Boulder: Westview Press.

- Houston, Stephen D. y Takeshi Inomata
 2009 *The Classic Maya*. Cambridge: Cambridge University Press (Cambridge World Archaeology).
- Houston, Stephen D., David Stuart y Karl Taube
 2006 *The Memory of Bones. Body, Being, and Experience among the Classic Maya*. Austin, University of Texas Press.
- Izquierdo y de la Cueva, Ana Luisa y María Elena Vega Villalobos
 2010 "Dos esferas de poder: una propuesta en torno a la organización política maya a la luz de la historia de Yaxuun B'ahlam IV de Yaxchilán", *XXIII Simposio de Investigaciones Arqueológicas en Guatemala, 2009*, pp. 1232-1246, Bárbara Arroyo, A. Linares y Luis Paiz (eds.). Guatemala: Museo Nacional de Arqueología y Etnología.
- Izquierdo y de la Cueva, Ana Luisa y Guillermo Bernal Romero
 2011 "Los gobiernos heterárquicos de las capitales mayas del Clásico. El caso de Palenque", *El despliegue del poder entre los mayas: nuevos estudios sobre la organización política*, pp. 151-192, Ana Luisa Izquierdo y de la Cueva (ed.). México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Mayas.
- Jackson, Sarah E.
 2013 *Politics of the Maya Court. Hierarchy and Change in the Late Classic Period*. Norman: University of Oklahoma Press.
- Jones, Christopher y Linton Satterthwaite
 1982 *Tikal Report No. 33 Part A. The Monuments and Inscriptions of Tikal: The Carved Monuments*. Philadelphia: The University Museum, University of Pennsylvania.
- Köhler, Ulrich
 1977 *Chonbilal Ch'ulelal - Alma Vendida. Elementos fundamentales de la cosmología y religión mesoamericanas en una oración en maya tzotzil*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas.
- Kupprat, Felix
 2015 "La memoria cultural y la identidad maya en el periodo Clásico: una propuesta de método y su aplicación a los casos de Copán y Palenque en el siglo VII d.C.", tesis de doctorado en Estudios Mesoamericanos. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras, Instituto de Investigaciones Filológicas.
- Kurnick, Sarah
 2016 "Paradoxical Politics. Negotiating the Contradictions of Political Authority", *Political Strategies in Pre-Columbian Mesoamerica*, pp. 3-36, Sarah Kurnick y Joanne Baron (eds.). Boulder: University Press of Colorado.

- Kurtz, Donald V.
2001 *Political Anthropology. Paradigms and Power*. Boulder: Westview.
- Lacadena García-Gallo, Alfonso
2009 "Apuntes para un estudio sobre literatura maya antigua", *Text and Context: Yucatec Maya Literature in a Diachronic Perspective*, pp. 31-52, Antje Gunsenheimer, Tsubasa Okoshi Harada y John F. Chuchiak (eds.). Aachen: Shaker Verlag (Bonner Amerikanistische Studien, 47).
- Lewellen, Ted C.
2009 *Introducción a la Antropología Política*. Barcelona: Edicions Ballaterra.
- López Austin, Alfredo
1994 *Tamoanchan y Tlalocan*. México: Fondo de Cultura Económica.
2015 "Sobre el concepto de *cosmovisión*", *Cosmovisión mesoamericana. Reflexiones, polémicas y etnografías*, pp. 17-51, Alejandra Gámez Espinosa y Alfredo López Austin (coords.). México: Fondo de Cultura Económica, El Colegio de México, Fideicomiso Historia de las Américas, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.
- López Austin, Alfredo y Leonardo López Luján
2009 *Monte Sagrado - Templo Mayor: el cerro y la pirámide en la tradición religiosa mesoamericana*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas.
- López Luján, Leonardo
2012 "La Tlaltecuhltli", *Escultura monumental mexicana*, pp. 381-447, Eduardo Matos Moctezuma y Leonardo López Luján. México: Fondo de Cultura Económica, Fundación Conmemoraciones.
- Lowe, Gareth W., Thomas A. Lee, Jr y Eduardo Martínez Espinosa
2000 *Izapa: una introducción a las ruinas y los monumentos*. Tuxtla Gutiérrez: Gobierno del Estado de Chiapas, Consejo Estatal para la Cultura y las Artes de Chiapas, (Fundación Arqueológica del Nuevo Mundo A.C., Documento No. 31).
- Lucero, Lisa J.
2006 *Water and Ritual. The Rise and Fall of Classic Maya Rulers*. Austin: University of Texas Press.
- Mann, Michael
1991 *Las fuentes del poder social I. Una historia del poder desde los comienzos hasta 1760 d.C.* Madrid: Alianza Editorial.
- Marcus, Joyce
1973 "Territorial Organization of the Lowland Classic Maya", *Science*, 180 (4089): 911-916. DOI: 10.1126/science.180.4089.911

- 1976 *Emblem and State in the Classic Maya Lowlands. An Epigraphic Approach to Territorial Organization*. Washington, D.C.: Dumbarton Oaks, Trustees for Harvard University.
- 1993 "Ancient Maya Political Organization", *Lowland Maya Civilization in the Eighth Century A.D.*, pp. 111-183, Jeremy A. Sabloff y John S. Henderson (eds.). Washington D.C.: Dumbarton Oaks Research Library and Collection.
- Martin, Simon
- 2015 "The Old Man of the Maya Universe. A Unitary Dimension to Ancient Maya Religion", *Maya Archaeology* 3, pp. 186-227, Charles Golden, Stephen Houston y Joel Skidmore (eds.). San Francisco: Precolumbia Mesoweb Press.
- Martin, Simon y Nikolai Grube
- 1995 "Maya *Superstates*. How a Few Powerful Kingdoms Vied for Control the Maya Lowlands during the Classic period (A.D. 300-900)", *Archaeology*, 48 (6): 41-46.
- 2008 *Chronicle of the Maya Kings and Queens. Deciphering the Dynasties of the Ancient Maya*. Londres: Thames and Hudson.
- Mathews, Peter
- 1985 "Maya Early Classic Monuments and Inscriptions", *Consideration of the Early Classic Period in the Maya Lowlands*, pp. 19-29, Gordon R. Willey y Peter Mathews (eds.). Albany: Institute for Mesoamerican Studies, State University of New York at Albany (Publication, 10).
- Miller, Mary y Claudia Brittenham
- 2013 *The Spectacle of the Late Maya Court*. Austin, University of Texas Press, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Navarrete Cáceres, Carlos
- 2002 *Relatos mayas de tierras altas sobre el origen del maíz: los caminos de Paxil*, México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas (Colección Textos Serie Antropología e historia antigua de México, 3).
- Okoshi Harada, Tsubasa
- 1995 "Tenencia de la tierra y territorialidad: conceptualización de los mayas yucatecos en vísperas de la invasión española", *Conquista, transculturación y mestizaje. Raíz y origen de México*, pp. 83-94, Lorenzo Ochoa (ed.), México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas.
- 2010 "La formación de las entidades políticas en las tierras bajas mayas del Posclásico Tardío: una nueva perspectiva", *Figuras mayas de la diversidad*, pp. 507-536, Aurore Monod Becquelin, Alain Breton y Mario Humberto Ruz (eds.). Mérida: Centro Peninsular en Humanidades y Ciencias Sociales (Monografías, 10).

- 2011 “Ch’ibal y cuuchcabal: una consideración sobre su función en la organización política de los mayas yucatecos del Posclásico”, *El despliegue del poder entre los mayas: nuevos estudios sobre la organización política*, pp. 207-224, Ana Luisa Izquierdo y de la Cueva (ed.). México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Mayas.
- Pitarch Ramón, Pedro
1996 *Ch’ule: una etnografía de las almas tzeltales*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Prem, Hans J.
1998 “Modelos de entidades políticas. Una síntesis”, *Modelos de entidades políticas mayas. Primer Seminario de las Mesas Redondas de Palenque*, pp. 17-34, Silvia Trejo (ed.). México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Romano Garrido, Ricardo
2004 “El señor del monte: el espacio simbólico y la microrregión”, *Diálogos con el territorio. Simbolizaciones sobre el espacio en las culturas indígenas de México*, vol. IV, pp. 203-217, Alicia M. Barabas (coord.). México: Instituto Nacional de Antropología e Historia (Colección Etnografía de los pueblos indígenas de México, Serie Ensayos)
- Salazar Lama, Daniel
2014 “Aj K’an Witz. Montañas, antepasados y escenas de resurrección en el friso de Balamkú, Campeche”, tesis de maestría en Estudios Mesoamericanos. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras, Instituto de Investigaciones Filológicas.
2015 “Formas de sacralizar a la figura real entre los mayas”, *Journal de la Société des Américanistes*, 101 (1 y 2): 11-49. DOI: 10.4000/jsa.14397.
2017 “Los señores mayas y la recreación de episodios míticos en los programas escultóricos integrados en la arquitectura”, *Estudios de Cultura maya*, XLIX: 165-199. DOI: <http://dx.doi.org/10.19130/iifl.ecm.2017.49.797>.
- Sanz, Luis T.
1998 “Montañas sagradas, dioses solares e imágenes de Ahaw: iconografía de la escultura arquitectónica de la Acrópolis del Norte, Tikal (100 a.C.-200 d.C.)”, *Anales del Museo de América*, 6: 95-109.
- Saturno, William A., Karl A. Taube y David Stuart
2005 “Los murales de San Bartolo, El Petén, Guatemala, parte I: El mural del norte”, *Ancient America*, 7.
- Saturno, William, Heather Hurst y Franco Rossi
2012 “Estudios iconográficos. Observaciones preliminares sobre la iconografía de la Acrópolis Los Árboles (12F19), Xultún”, *Proyecto Arqueológico Regional San Bartolo-Xultún. Informe de resultados de investigaciones. Temporada de campo No.*

11, Año 2012, pp. 561-574, Patricia Rivera Castillo y William Saturno (eds.). Guatemala: Informe entregado al IDAEH.

Schele, Linda

- 1990 "The Early Classic Dynastic History of Copán. Interim Report 1989", *Copán Note 70*. Austin, TX: Copan Acropolis Archaeological Project, Instituto Hondureño de Antropología e Historia.
- 1998 "The Iconography of Maya Architectural Façades during the Late Classic Period", *Function and Meaning in Classic Maya Architecture*, pp. 479-517, Stephen D. Houston (ed.). Washington, D.C.: Dumbarton Oaks Research Library and Collection.

Schieber de Lavarreda, Christa y Miguel Orrego Corzo

- 2009 "El descubrimiento del Altar 48 de Tak'alik' Ab'aj", *XII Simposio de Investigaciones Arqueológicas en Guatemala, 2008*, pp. 456-470, Juan Pedro Laporte, Barbara Arroyo y Héctor Mejía (eds.). Guatemala: Museo Nacional de Arqueología y Etnología.

Sheseña Hernández, Alejandro

- 2015 *Joyaj ti' ajawlel. La ascensión al poder entre los mayas clásicos*. Tuxtla Gutiérrez: Afinita Editorial, Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas.

Stone, Andrea y Marc Zender

- 2011 *Reading Maya Art. A Hieroglyphic Guide to Ancient Maya Painting and Sculpture*. Londres: Thames & Hudson.

Stuart, David

- 1997 "The Hills are Alive: Sacred Mountains in the Maya Cosmos", *Symbols*, 13: 13-18.
- 2009 "The Symbolism of Zacpetén Altar 1", *Identity, Migration and Geopolitics. The Kowoj in Late Postclassic Petén, Guatemala*, pp. 317-326, Rice, Prudence M. y Don S. Rice (eds.). Boulder: University Press of Colorado.

Stuart, David y George Stuart

- 2008 *Palenque. Eternal City of the Maya*. Londres, Thames & Hudson.

Stuart, David y Stephen Houston

- 1994 *Classic Maya Place Names*. Washington, D.C.: Dumbarton Oaks Research Library and Collection (Studies in Pre-columbian Art & Archaeology, 33).

Suzuki, Shintaro

- 2015 "Población y organización socio-política en el Valle de Copán, Honduras, durante el periodo Clásico y sus implicaciones en la dinámica de fundación y colapso del estado copaneco", tesis de doctorado en Estudios Mesoamericanos. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras, Instituto de Investigaciones Filológicas.

- Swartz, Marc J., Victor W. Turner y Arthur Tuden
 1966 "Introduction", *Political Anthropology*, pp. 1-41, Marc J. Swartz, Victor W. Turner y Arthur Tuden (eds.). Nueva York: Aldine Publishing Company.
- Taube, Karl
 2004 "Flower Mountain. Concepts of life, beauty, and paradise among the Classic Maya", *Res: Anthropology and Aesthetics*, 45: 69-98. DOI: <https://doi.org/10.1086/RESv45n1ms20167622>.
- Taube, Karl A., William A. Saturno, David Stuart y Heather Hurst
 2010 "Los murales de San Bartolo, El Petén, Guatemala, parte 2: El mural poniente", *Ancient America*, 10, Mesoweb. An Exploration of Mesoamerican Cultures, <<http://www.mesoweb.com/bearc/caa/AA10-es.pdf>> [Consultado julio de 2014].
- Tokovinine, Alexandre
 2013 *Place and Identity in Classic Maya Narratives*. Washington, D.C.: Dumbarton Oaks Research Library and Collection (Studies in Pre-Columbian Art and Archaeology, 37).
- Thompson, J. Eric S.
 2004 *Historia y religión de los mayas*. México: Siglo Veintiuno.
- Valdés, Juan Antonio
 1991 "Los mascarones del Grupo 6C-XVI de Tikal. Análisis iconográfico para el Clásico temprano", *II simposio de Investigaciones Arqueológicas en Guatemala, 1988*, pp. 129-145, Juan Pedro Laporte *et al.* (eds.). Guatemala: Ministerio de Cultura y Deportes, Instituto de Antropología e Historia, Asociación Tikal.
- Valencia Rivera, Rogelio
 2011 "La abundancia y el poder real: el dios K'awiil en el Posclásico", *De dioses y hombres. Creencias y rituales mesoamericanos y sus supervivencias*, pp. 67-95, Katarzyna Mikulska y José Contel (eds.). Varsovia: Editorial Museo de Historia del Movimiento Popular Polaco.
- Velásquez García, Erik
 2009 "Los vasos de la entidad política de 'Ik': una aproximación histórico-artística. Estudios sobre las entidades anímicas y el lenguaje gestual y corporal en el arte maya clásico", tesis de doctorado en Historia del Arte. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras, Instituto de Investigaciones Estéticas.
- Vogt, Evon Z.
 1979 *Ofrendas para los dioses*. México: Fondo de Cultura Económica.
 1992a "Algunos aspectos de patrones de poblamiento y de la organización ceremonial de Zinacantan", *Los zinacantecos. Un pueblo tzotzil de los altos de Chiapas*, pp. 63-87, Evon Z. Vogt (ed.). México: Dirección General de Publicaciones

- del Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Instituto Nacional Indigenista (Colección Presencias).
- 1992b “Conceptos de los antiguos mayas en la religión zinacanteca contemporánea”, *Los zinacantecos. Un pueblo tzotzil de los altos de Chiapas*, pp. 88-96, Evon Z. Vogt (ed.). México: Dirección General de Publicaciones del Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Instituto Nacional Indigenista (Colección Presencias).
- Vogt, Evon Z. y David Stuart
2005 “Some Notes on Ritual Caves among the Ancient and Modern Maya”, *In the Maw of the Earth Monster. Mesoamerican Ritual Cave Use*, pp. 155-185, James E. Brady y Keith M. Prufer (eds.). Austin: University of Texas Press.
- Von Schwerin, Jennifer
2011 “The Sacred Mountain in Social Context. Symbolism and History in Maya Architecture: Temple 22 at Copan, Honduras”, *Ancient Mesoamerica*, 22: 271-300. DOI: 10.1017/S0956536111000319.
- Zender, Marc
2008 “Jeroglíficos, iconografía e historia en el noroeste de Yucatán”, Ponencia presentada en la *VI Mesa Redonda de Palenque: Arqueología, imagen y texto*, noviembre 2008.