



UNIVERSIDAD NACIONAL
AUTÓNOMA DE
MÉXICO

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

LAS MÁSCARAS FUNERARIAS DE JADE: EXPRESIONES DE ROSTROS MAYAS.

T E S I S
QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE
LICENCIADA EN HISTORIA
PRESENTA
OLIVIA RUBIO ARANDA

DIRECTORA DE TESIS: MTRA. NOEMÍ CRUZ CORTÉS





Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

A mis padres y hermanas.

A Carmen Herrera y Raymundo Mier,

por su infinita ayuda.

Agradecimientos

Este trabajo es producto la ayuda de diversas personas, a quienes hago expreso mi agradecimiento. En principio a mi familia, en la que cada uno de sus miembros sabe la medida de su participación y conoce mi profunda gratitud.

En especial agradezco a la Mtra. Noemí Cruz Cortés, por el apoyo y conocimiento académico que de ella recibí mucho antes de este proyecto, transmitiéndome el cariño, aprendizaje y gusto del trabajo con las fuentes. Asimismo, porque como directora de tesis tuvo siempre confianza, gran interés y entera objetividad para este trabajo, de lo cual recibí siempre valiosas críticas tanto como comentarios, en las incontables veces que discutimos sobre el tema. Así también, por su amistad y sorprendente paciencia en los aciertos y desatinos a través de la construcción de esta investigación.

Al Dr. Pablo Escalante Gonzalbo, pues en su seminario de investigación inició la elección del tema de esta tesis y de él recibí las primeras orientaciones y sinceras críticas, que posteriormente me fueron de utilidad en el diseño del proyecto previo a la tesis.

Reconozco enteramente la ayuda, que de manera directa e indirecta he recibido siempre del Dr. Raymundo Mier Garza y de la Mtra. Carmen Herrera Meza, quienes por mucho tiempo me han apoyado de incontables maneras; por su ayuda en cuestiones académicas, su generosidad y desde luego su gran amistad.

Por supuesto quiero mencionar la presencia de mis valiosos amigos, que siempre estuvieron interesados, aunque sea por curiosidad, de las minucias de este proyecto. Sobre todo a Eurídice y Violeta, quienes afectuosamente realizaron una lectura del texto y contribuyeron con algunas sugerencias; a Mireya y Javier que con su ayuda técnica me sacaron de varios apuros. A todos los mencionados y no, por su sincera amistad.

Finalmente doy gracias a los académicos que amablemente aceptaron dictaminar esta tesis y realizaron una lectura crítica del texto final, proporcionándome enriquecedoras sugerencias y valiosos comentarios

*El rostro despliega signos que no tienen cabida en el cuerpo,
los signos del rostro son síntomas de otra escritura:
divinidad, o en nuestras culturas, naturaleza. (...).
La naturaleza irreflexiva del gesto,
su aparición dictada por un impulso casi orgánico,
despierta esta interpretación del rostro
como ese lugar paradójico,
donde los rasgos son al mismo tiempo
la manifestación extrema de los ordenamientos semióticos de una cultura
y la revelación de un punto de fuga
en el que emerge la radical anulación de lo humano.(...).*

RAYMUNDO MIER GARZA.¹

¹ Raymundo Mier Garza, "La invención de los signos vacíos:hacia un análisis de la semiótica de las "caritas sonrientes" en *Semiosis: Seminario de Semiótica*, México: Universidad Veracruzana, núm., 22-23, 1989, p.501.

Índice

Introducción

Capítulo 1. La máscara

- 1.1 La máscara etimológica
- 1.2 Tipos de máscara
- 1.3 La morfología de la máscara
- 1.4 Algunas perspectivas teóricas

Capítulo 2. La máscara en Mesoamérica

- 2.1 Su presencia en distintas zonas
- 2.2 La máscara en los vocablos mayas

Capítulo 3. El rostro en las fuentes

- 3.1 Las creaciones fallidas
- 3.2 Las acciones y el rostro
- 3.3 La perfección del hombre
- 3.4 El rostro y la vida
- 3.5 La fuerza ritual
- 3.6 El tratamiento mortuario del rostro y el corazón en Mesoamérica
- 3.7 Convertirse en persona

Capítulo 4. Corpus de las piezas y sus contextos arqueológicos

- 4.1 Los sitios
 - 4.1.1 Calakmul
 - 4.1.2 Palenque
 - 4.1.3 Oxkintok
 - 4.1.4 Dzibanché
- 4.2 Las piezas
 - 4.2.1 Las máscaras de Calakmul
 - 4.2.2 Las máscaras de Palenque
 - 4.2.3 La máscara de Oxkintok
 - 4.2.4 Las máscaras de Dzibanché
- 4.3 Consideraciones

Capítulo 5. Análisis formal de las piezas

- 5.1 Observación de morfologías
- 5.2 Características generales
 - 5.2.1 Procedencia y temporalidad de las piezas
 - 5.2.2 Tamaño de las piezas
 - 5.2.3 Los materiales
 - 5.2.4 Las formas
 - 5.2.5 Ornamentos
 - 5.2.6 Los rostros
- 5.3 Características particulares de cada pieza
 - 5.3.1 Oxkintok
 - 5.3.2 Calakmul
 - 5.3.3 Palenque
 - 5.3.4 Dzibanché
- 5.4 Observaciones

Conclusiones

Bibliografía

Introducción

En el universo cultural y material que conforma la región mesoamericana, la máscara aparece inserta en los diversos horizontes de tiempo y espacio. Su uso se extendió en distintos ámbitos rituales como el funerario, votivo, indumentario, festivo y teatral, principalmente, por lo que las formas, tamaños, materiales y demás características, a su vez son muy variados. Algunas máscaras pertenecen a contextos definidos, mientras que de otras no se sabe la procedencia.

La máscara como expresión cultural y estética utilizada en el ámbito funerario se manifiesta con singularidad dentro del área maya, a través de piezas manufacturadas en su mayor parte de jade, tema fundamental de este trabajo, por lo cual se emplean como objeto de estudio en parte de su desarrollo.

* * *

El área maya abarca gran parte de la región mesoamericana, un vasto territorio donde se distinguen tres grandes zonas geográficas e históricamente caracterizadas: Tierras Altas, Tierras Bajas y la zona intermedia denominada el Petén.

En diversos sitios de esta área cultural se han hallado piezas arqueológicas denominadas máscaras por las formas faciales que evocan y que son de diferentes tipos; sin embargo, entre ese universo destacan algunas elaboradas en jade procedentes de contextos funerarios, que como ya se mencionó formarán parte de este trabajo.

Asimismo el objetivo de esta investigación comprende la búsqueda del posible significado y función que estas máscaras de jade asumieron como objetos funerarios, en tanto partícipes de un fenómeno religioso.

Las peculiaridades de las piezas abordadas, frente a otras máscaras halladas en el resto de Mesoamérica, incluso en sitios mayas, parecen visibles a primera vista, el

color, el material con que se elaboraron, así como el tamaño; sin embargo, tanto la morfología como el contexto del que fueron sustraídas, parecen ser la diferencia principal.

Cabe destacar que los objetos distan mucho ser tipo “careta”, no constan de orificios en ojos, boca o narinas, ni cordeles para sujetarse, características que suelen apreciarse en otros ejemplos mesoamericanos, como algunos descubiertos en la zona maya o en Mezcala. Por ejemplo, hay máscaras funerarias como las de Teotihuacan que difieren respecto a las formas y los materiales de las piezas mayas de este estudio, la mayoría de los objetos teotihuacanos en general se tallaron en una sola pieza, aunque sus rasgos son definidos, las expresiones son distintas, algunas incluso tienen orificios laterales, quizá para ser utilizados por un cordón con el fin de fijarse.

Las particularidades principales de los objetos analizados en esta investigación, como son su manufactura de jade, la forma representativa de máscaras, así como el contexto funerario, plantean el acercamiento al tema y la posibilidad de reflexionar sobre la relevancia adquirida en tanto entidad funeraria. Dicha inquietud responde al hecho de advertir a estos objetos a primera vista como piezas artísticas, cuando se pueden abordar allende su calidad estética, en busca de otra condición utilitaria.

Por ello el tema de este estudio es la máscara como objeto funerario y su significación como un fenómeno religioso y por tanto con una función específica.

Para posibilitar este ejercicio se eligió un corpus de diez piezas, si bien existe un número mayor de ellas,¹ las seleccionadas en este trabajo reúnen las condiciones necesarias para llevar a cabo su estudio. Todas las piezas proceden del área maya, localizadas en distintos sitios, Calakmul, Palenque, Dzibanché y Oxkintok. La mayor parte de ellas se conservan en buenas condiciones, algo fundamental para observar sus características, aunque no hay que dejar de lado el hecho de que sigue abierta la posibilidad nuevas restauraciones y por tanto la obtención de nuevas fisonomías, es decir las imágenes presentadas podrían no ser del todo como las originales, sin embargo, no hay duda que se conserva un eje de construcción de las piezas.

¹ No sé con certeza el número exacto de dichas piezas de jade, pero sé de la existencia de alrededor de veinte, no sólo de tipo facial, sino también otras que parecen ser parte de cinturones, por lo que creo que dicha muestra utilizada es representativa.

Así también, cabe destacar que las piezas elegidas provienen de un horizonte temporal común ubicado a lo largo del período Clásico (200-900 d.C.); asimismo se localizaron *in situ*, en contextos arqueológicos bien documentados que otorgan seguridad sobre su procedencia funeraria.

El uso de materiales utilizados para su manufactura es similar entre ellas, de manera esencial jade y concha. Residían en tumbas por lo regular construidas de forma expresa para miembros de la élite, algunas de las piezas se ubicaron cerca de la cabeza.

Estos objetos no se ensamblaron o tallaron en una sola pieza, cada fragmento se montó sobre una base, lo cual les confirió detalles específicos en forma muy puntual, imprimiendo un estilo característico.

Todo lo anterior resume la particularidad de las piezas objeto de este estudio, a la luz de otras expresiones conocidas tanto en el área maya como en el resto de Mesoamérica.

* * *

Varios autores han escrito sobre el tema de la máscara en Mésoamérica desde distintas líneas de reflexión con la intención de entender sus particularidades presentes dentro de un marco cultural específico; gracias a esta diversidad de trabajos, se tienen interesantes descripciones y también interpretaciones, como la obra de Markman y Markman.²

Sin embargo, además de visiones generales de la máscara mesoamericana, también se cuenta con planteamientos más cercanos respecto a la máscara funeraria. Entre ellos el de Alberto Ruz Luhlillier, quien sugirió la presencia de la máscara, como un medio para “proporcionar al muerto una cara eterna, llena de vida”.³

Ramón Carrasco por su parte señala que no se trata de máscaras, sino que en realidad eran “retratos de los personajes enterrados, que debieron elaborarse para prolongar su imagen más allá de la muerte. [...] Las efigies eran un componente más

² Peter T. Markman y Roberta T. Markman. Introd. Joseph Campbell, *Masks of the spirit. Image and metaphor in Mesoamérica*. Berkeley: University of California, 1989.

³ Alberto Ruz Luhlillier, *El templo de las Inscripciones, Palenque*, México: Fondo de Cultura Económica, 1973, (Colección científica Arqueología N.7), p.205.

del ajuar y se colocaron cerca del difunto, pero no sobre la cara del personaje como una sustitución del rostro. Más que a una deidad se asocian al individuo para identificarlo como un miembro de su linaje en el Xibalbá”.⁴

Por otro lado, Enrique Nalda⁵ considera que podría ser insignias de poder, dado su contexto. Valeria A. García Vierna también vislumbra esta posibilidad, sin embargo propone que las máscaras de jade además pudieron ser objetos utilitarios en vida, quizá elementos de parafernalia en celebraciones rituales relacionadas con los ancestros.⁶

De este modo los planteamientos anteriores versan en tres propuestas dirigidas hacia la utilidad de la máscara como insignias de poder, como objetos partícipes de distintos rituales en vida, como objeto funerario para proporcionar “una cara eterna, llena de vida”⁷ al portador después de muerto, así también como retrato o efigie.

* * *

Las tesis anteriores intentan descifrar el sentido utilitario del objeto, aunque este trabajo no escapa a ese deseo como se verá a través del mismo, el camino a seguir toma otra dirección en la búsqueda de una apreciación distinta, pero sin separarse del todo de las teorías antes señaladas. Es cierto que en el desarrollo del presente estudio se tocan algunas de estas propuestas, pues retomar las interpretaciones anteriores es un camino viable ante la factibilidad de dichos planteamientos.

En el caso específico de este trabajo se rescata la cuestión referente a la utilidad del objeto como la representación de un individuo, así como sus implicaciones,

⁴ Ramón Carrasco, “Arquitectura y ritos funerarios” en *Arqueología Mexicana*, edición especial, no.16, México, 2004, p.17.

⁵ Enrique Nalda, “Las máscaras de Dzibanché Quintana Roo” en *Arqueología Mexicana*, edición especial, no.16, México, 2004, p. 29.

⁶ Valeria García Vierna, “¿Máscaras para la vida o para la muerte? Una reflexión sobre la función de las máscaras de mosaico de jadeíta en el área maya” en *Memoria de la IV Mesa Redonda de Palenque: Culto funerario en la sociedad maya*. Coordinador Rafael Cobos, México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2004, p. 10.

⁷ Alberto Ruz, *Op.Cit.*

todo ello basado en parte de las hipótesis de Alberto Ruz y de Ramón Carrasco, en particular.

Por ello la vía elegida se avoca a la función última de la máscara, es decir la de objeto funerario. El hecho de que en vida del propietario la pieza tuviera funciones de diversa índole, como insignia, como elemento ritual no funerario, o cualquier otra; sin duda no deja de ser relevante, no obstante, para este trabajo el abordar la repercusión de la función que conlleva al tornarse en objeto funerario y por tanto participe de un fenómeno religioso e histórico, es preponderante.

De este modo es pertinente comprender la trascendencia de la representación del individuo proyectado a través de la máscara, y su uso en un contexto funerario, a fin de aclarar el porqué es tan significativa dicha representación y preservación del rostro, no así del cuerpo completo, que también estaría en calidad de personificar al sujeto. De esta manera abordar el papel que juega el rostro entre los mayas, se presenta como una vía sugerente, para complementar lo antes expuesto.

Lo anterior surge de la premisa previamente planteada donde la máscara funciona como la representación análoga del rostro de algún personaje, si este hecho es cierto, tal vez además de cubrir el deterioro del cuerpo muerto, la máscara en su papel de representar el rostro de forma intrínseca tendería a constituir la simbolización de lo permanente en este cambio de estado del individuo, para así mantener su identidad ontológica, pese al cambio físico que la muerte constituye.

Por tanto, esta investigación pretende entablar un acercamiento al posible propósito del uso de la máscara como objeto funerario, a través del análisis del contexto histórico del objeto (fuentes historiográficas y contextos arqueológicos), así como la observación de los elementos simbólicos constituidos en su composición material (parte física de las máscaras).

* * *

Las diversas alusiones de las que se tiene noticia sobre el tema de la máscara en Mesoamérica, provienen de los testimonios sobrevivientes al tiempo que se conocen

bajo distintas fuentes. Ellas hablan de la extensión y representación de su uso: piezas arqueológicas funerarias *in situ* como las que forman parte de este estudio, imágenes en estelas, vasos, códices, crónicas de siglo XVI en adelante, etcétera; provenientes de diversos contextos y regiones.

Así, en este trabajo se echó mano de fuentes primarias, que son las piezas arqueológicas elegidas, reportes arqueológicos y tesis, que abordan los contextos en que se encontraron las piezas investigadas en este trabajo, documentos historiográficos en su mayoría de siglo XVI y posteriores, entre ellos son crónicas españolas de la época, así como documentos indígenas.

El empleo de todos estos datos historiográficos es viable en la medida en que son las más cercanas al hecho mismo. Los documentos proceden del Centro de México y área maya, algunos escritos en castellano, otros en idiomas indígenas con traducciones al español (versiones utilizadas en este trabajo). Aunado a todos estos datos, también hay un uso de los diccionarios de lengua indígena y artes de lengua elaborados por los frailes, en especial los referidos a las lenguas mayances.

Ahora bien, aunque para este trabajo es importante el carácter estético de las máscaras, el tema principal es su función religiosa como objeto funerario, en este sentido se hizo una búsqueda primaria de información en el tipo de documentos antes mencionados.

En cuanto a las fuentes secundarias están artículos, libros de distintos autores sobre el tema de la máscara, información general de Mesoamérica, además de obras de carácter teórico.

El manejo de distintas referencias procede en la medida de lo posible, de una forma sistemática en la construcción del texto, a fin de realizar interpretaciones permisibles siempre sustentadas dentro de los marcos que las mismas fuentes permitan.

No obstante, para articular en esta investigación los elementos antes descritos, es necesaria la aplicación de un procedimiento metodológico que consienta un

acercamiento y un análisis de los objetos presentados, dentro de un marco histórico y religioso, para ello son útiles varias propuestas.

Una de ellas es la hermenéutica en un estricto sentido, con el objetivo de llevar a cabo el análisis de las fuentes historiográficas consultadas, es decir, dejar que las fuentes escritas sean las que proporcionen la información. Proceder con la hermenéutica deriva del hecho que la significación anticipada por un todo que se comprende por las partes, permite que a la luz del todo las partes asuman su función de aclarar.⁸

Sin embargo, a la hermenéutica no escapa el hecho de que el captar el texto en la autenticidad de su sentido original, requiere verlo como la manifestación de un momento creador específico, por tanto es menester del sujeto resituarlo en su contexto,⁹ donde la coherencia del significado final, sea el criterio de su comprensión. “Es evidente que la comprensión final del sentido de un texto, (...) constituye el sentido mismo del problema que designaba Heidegger como <<tarea primera, permanente y última>> de la comprensión interpretativa”.¹⁰

Por lo tanto, la intención del intérprete es la de hacerse mediador entre el texto y la totalidad que lo subyace, el fin de la hermenéutica es siempre un restituir y restablecer el acuerdo, colmar las lagunas.¹¹

Asimismo además de proceder a través de la hermenéutica en la lectura de las fuentes escritas de carácter primario, esta investigación toma como herramienta de apoyo el lineamiento teórico de la Historia de las Religiones, con el fin de comprender la parte religiosa.

La Historia de las Religiones que se introduce en la Ciencia de las Religiones,¹² es una disciplina que Michel Meslin señala que “trataba de captar en sus múltiples facetas un universo religioso multiplicado como a través de un prisma en las diversas

⁸ Hans-Georg Gadamer, *El problema de la conciencia histórica*. Traducción Agustín Domingo Moratalla. Madrid: Tecnos, 1993, p.96.

⁹ *Ibidem.*, p.98.

¹⁰ *Ibidem.*, p.100.

¹¹ *Ibidem.*

¹² Michel Meslin, *Aproximación a una ciencia de las religiones*. Traducción al castellano Gonzalo Torrente Ballester, Madrid: Cristiandad, 1978, p.159.

culturas históricas, y de comparar entre sí, las manifestaciones de ese universo religioso.”¹³

La Ciencia de las Religiones se integra por varias disciplinas que permiten complementar el estudio del fenómeno religioso, la fenomenología y la historia de las religiones con su método comparativo; en estas dos últimas se apoya este trabajo.

Ambas son importantes para entender el fenómeno religioso, pues mientras que la primera trata de explicar “la relación de alteridad entre el sujeto y el objeto, a nivel de una experiencia vivida”¹⁴, la segunda pretende establecer el peso asociado a la trayectoria del fenómeno religioso.

Para la Historia de las Religiones, los fenómenos religiosos al ser ejecutados por el hombre, se convierten o son también hechos históricos, una manifestación cultural humana, es decir una realidad histórica de estructura significativa, por tanto factible de análisis e interpretación.

Así se deja ver la importancia de la irreductibilidad y originalidad de los fenómenos religiosos, es decir tienen una forma propia, compleja, que permite abordarlos desde distintas disciplinas, pero no se les puede reducir a un campo de estudio ni desprenderlos de esta calidad de hecho religioso, ni tampoco se les puede enfocar al estudio de una sola de sus particularidades, puesto que se les privaría de su calidad *sui generis*, lo cual significaría fragmentarla en partes y suscitar su comprensión incompleta.¹⁵

La Historia de las Religiones pretende colocar los fenómenos religiosos en un contexto histórico. Esto permite al historiador reconocer como original el hecho religioso pero también comprende el proceso histórico que determina sus características y formas religiosas.¹⁶

¹³ *Ibidem.*, p. 161.

¹⁴ *Ibidem.*, p.10.

¹⁵ Mercedes de la Garza, “Un enfoque metodológico para el estudio de las religiones mesoamericanas” en *Coloquio Cantos de Mesoamérica. Metodologías científicas en la búsqueda del conocimiento prehispánico*. Edición J. Daniel Flores Gutiérrez. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Astronomía, Facultad de Ciencias, 1995, p. 156

¹⁶ *Ibidem.*, p.157

Desde esta concepción es posible abordar las religiones mesoamericanas como lo propone Mercedes de la Garza,¹⁷ ya que las características comunes compartidas en su cosmovisión son determinadas por la unión cultural en la que convive el fenómeno religioso, siempre asociado a la vida cotidiana y se le puede ubicar en un contexto histórico. Esto permite realizar una comparación sistemática a fin de acceder a la interpretación del fenómeno, inserto dentro del tiempo histórico, pues es aquí donde se pueden advertir elementos que lo diluciden.

Proceder bajo el presupuesto de la Historia de las religiones, admite en principio abordar el hecho histórico sin desprenderlo de su forma religiosa, lo que permite a su vez un acercamiento a la relación entre el sujeto y el objeto.

Por otro lado, el método comparativo en este caso ofrece la posibilidad de aproximarse a la particularidad del hecho religioso, sin dejar de lado su carácter histórico, dado que la zona maya como parte de Mesoamérica es parte integral de un conjunto cultural que comparte una cosmovisión, sin embargo, también tiene matices propios.

Es así como la utilidad de los presupuestos de este método se hace presente al captar el sentido religioso e histórico de las fuentes de primera mano, que en específico hablan del sentido del rostro en Mesoamérica y entre los mayas.

Por otro lado, para abordar la parte estética se recurrió al uso de la semiótica, como una herramienta en el análisis de la composición estética de los objetos de estudio, lo cual permite realizar observaciones un tanto más claras, en las que se pueden distinguir algunos de los signos que permean la representación y que se rigen por un mismo código, permitiendo la articulación de posibles significados.

Sin duda, es imposible conocer y comprender todos los símbolos, mitos y signos culturales, pero como Paul Ricoeur señala, en todas esas paradojas de lo general y lo particular conjuntados se encuentra la esencia del hombre como un ser universal concreto. No se trata entonces de buscar la universalidad simplista en la

¹⁷ *Ibidem.*

comprensión de la esencia del hombre, sino de mirar de manera analógica a su concreción.¹⁸

Es así que la semiótica describe la construcción de los objetos del saber, no necesariamente es la investigación de lo real perdido. De este modo se puede aludir a que la semiótica es una ciencia de la interpretación¹⁹ que hace uso de la representación en la búsqueda de signos en cualquier tipo de configuración visual, narrativa u otra, regidos por un mismo código, y de esta manera intentar la articulación de posibles significados, que ayuden al esclarecimiento del problema.

La orientación del análisis semiótico está encaminada hacia la comprensión, reconstrucción, análisis de sistemas de signos, un conjunto de mecanismos con los cuales se percibe, se formulan y amalgaman relaciones entre entidades que se proyectan sobre un espectro compositivo.

Por tanto el proceder metodológico que guía la construcción del texto versa en varias direcciones, abordar el objeto de estudio bajo distintas líneas obedece a la naturaleza del objeto mismo: mientras que el proceder hermenéutico traduce de manera puntual lo que el texto quiere decir, a su vez la semiótica como una herramienta de análisis estético rescata información visual que se convierte en simbólica, así la Historia de las Religiones permite interpretar el simbolismo que pueda desprenderse de los distintos tipos de textos. De este modo las máscaras funerarias mayas elegidas para este estudio son estudiadas desde tres ópticas distintas y a la vez complementarias: la hermenéutica en las fuentes historiográficas que contextualizan a las máscaras; la semiótica en el aspecto estético y la Historia de las Religiones para guiarnos en los símbolos y su significación.

La intención de lo anterior es evitar quedar en simples descripciones estéticas o en conjeturas sin argumentos que las apoyen, con lo que se abre la posibilidad a un panorama amplio e integral, en la búsqueda de respuestas a un problema histórico y religioso, expresado a través de un objeto estético.

¹⁸ Mauricio Beuchot, "La fundamentación antropológico social de la semiótica en Ricoeur: la palabra y el acontecimiento" en *Semiosis. Seminario de Semiótica*, no. 22-23, México: Universidad Veracruzana, 1989, p.117.

¹⁹ Iván Almeida "Semiótica e interpretación (Peirce-Greimas y Ricoeur)" en *Ibid*, p.186-189.

A grandes rasgos, el desarrollo de esta investigación consta de cinco capítulos implícitamente dividido en dos partes, la primera se resume en la revisión conceptual del término máscara, su ubicación y sentido en un contexto general y mesoamericano. La segunda parte se dirige a la descripción del contexto arqueológico de los objetos de estudio y su observación. Finalmente el resultado que implica tanto la significación como el análisis de los datos que surgidos de cada uno de los capítulos, se sintetizan en una conclusión.

De manera puntual, la primera parte comprende dos capítulos: el primero de ellos circunscribe una visión general como concepto de la ubicación universal e histórica de la máscara, los distintos enfoques desde los que se ha abordado, así también una síntesis sobre la problemática de sus límites, que involucra como concepto.

El segundo capítulo es un bosquejo de la presencia de la máscara en Mesoamérica, sus posibles usos, algunas zonas donde se han encontrado y sus distintas formas. Finalmente se aborda la palabra máscara desde algunos vocablos mayas y nahuas, con el fin de contextualizar las implicaciones del concepto de máscara en Mesoamérica.

La segunda parte del trabajo integra tres capítulos. Uno de ellos, refiere una visión más próxima a lo mesoamericano, abarca la exploración en las fuentes historiográficas de todo lo relacionado con la máscara y el rostro.

De manera sucesiva, otro capítulo refiere la relación de los contextos arqueológicos en los que se encontraron cada una de las piezas. Esto incluye los lugares de donde provienen y su contexto histórico.

El último capítulo constituye la revisión del *corpus* de las piezas, un análisis más riguroso apoyado en un procedimiento semiótico, con el fin de observar las particularidades de los componentes de los objetos en cuestión.

Como parte final, el trabajo concluye con una última reflexión que engloba la significación del análisis resultado de este recorrido.

En síntesis, todo lo inscrito en cada uno de los capítulos que integran esta investigación, pretende cumplir el presupuesto principal: trascender de la descripción superficial de los objetos en cuestión, tratar de observarlos insertos en un contexto histórico, y así ubicar a las máscaras funerarias mayas de este estudio como fenómenos religiosos, a fin de ahondar en su simbolismo, en su función religiosa y la forma como se vinculan a lo sagrado.

1

La máscara

La presencia de la máscara bajo sus distintas modalidades y significaciones es históricamente universal. Se utilizó desde épocas prístinas en América, Oceanía, Asia y África; en muchos casos, aunque sus contextos y significados originales han cambiado, la atracción que ejerce su uso persiste hasta nuestros días.

A lo largo del tiempo, las diversas evocaciones de la máscara se traducen como fuertes expresiones artísticas y estéticas, pero sobre todo culturales y están insertas en distintos campos: el teatral, carnavalesco, religioso, artístico, etcétera.

Por ello se ha explorado su sentido desde varios enfoques teóricos, el religioso, el etimológico, el antropológico, etcétera; como parte de la búsqueda y construcción de un concepto que englobe la serie de particularidades integrantes de lo que en general se denomina máscara, en especial respecto a su función y límites, lo cual genera más interrogantes que respuestas.

Lo anterior pone en claro por qué no es posible establecer una definición que puntualice todo el universo hoy en día designado como máscara, donde el código de las significaciones no es el mismo en los diversos tiempos y espacios. Sin duda esto responde a la amplitud cultural e histórica en la que el uso de dicha palabra se desenvuelve, por lo que ni siquiera es posible pensar en este término de manera uniforme.

1.1 La “máscara” etimológica

Como se advirtió con anterioridad, no hay una palabra única para hablar de máscara, sin embargo, es posible adentrarse en algunos de los ámbitos del término con el fin de situarse en principio, en un breve contexto histórico. Para ello quizá se deba partir del

origen mismo de la palabra. Es probable que el término máscara venga del vocablo árabe *maskharah* (*mashara*), que significa “bufón”. Durante el Reino Medio los egipcios usaron la palabra *msk* para referirse a cuero o “segunda piel”, palabra que se incorporó al árabe probablemente como *msr*.¹

Maskharah al parecer se relaciona con *masca* (bruja, careta) proviene del anglosajón temprano (quizá del celta), así como de *mascarar* del catalán, es decir tal vez hubo un cruce de la raíz árabe con la europea.² En italiano la palabra se volvió *maschera*, y en último lugar se incorporó al inglés como *mask*.³

Así también, las lenguas latinas utilizaron la palabra “persona” como máscara, lo que manifestaba que el portador se expresaba a través de ella.⁴ “Persona” deriva de las voces latinas *per sonare*, que significan sonar mucho o resonar; por esa razón, se refería a la máscara o careta con la que el actor cubría su rostro en el escenario, a efecto de dar resonancia y potencia a su voz; más tarde “persona” ya no sólo era una máscara o careta, sino el actor enmascarado en el papel que éste desempeñaba durante su actuación escénica, el personaje.⁵

Es observable que de manera histórica y etimológica este término puntualiza distintas acciones, que al final coinciden en hacer referencia a un “otro”, representado por medio o a través un rostro.

Así la palabra máscara en un contexto primario, es definida por los diccionarios como un objeto que tiene la función de cubrir el rostro, ya sea para disfrazar o como protección⁶ básicamente.

Desde este punto de vista se abarca un primer nivel, a grandes rasgos la exploración del origen histórico y etimología de la palabra máscara, así también de manera primaria su definición como objeto material. Sin embargo, el esclarecimiento del término máscara es mucho más complejo, como ya se mencionó previamente distintas

¹ John W. Nunley and Cara McCarty, *Masks. Faces of culture*. New York: Harry N. Abrams, Inc. - The Saint Louis Art Museum, 1999, p.15.

² Joan Corominas, *Diccionario crítico etimológico de la lengua castellana*. Vol. II. 3 era reimpr., Madrid: Gredos, 1976, p.282.

³ Nunley, *Op.Cit.*,

⁴ Ruth Deuts Lechuga, *Máscaras tradicionales de México*. México: Banco Nacional de Obras y Servicios Públicos, 1991, p.7.

⁵ Jorge Fernández Ruiz, “Personas jurídicas de derecho público en México” en <http://www.juridicas.unam.mx/publica/rev/boletin/cont/89/art/art4.htm>, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Jurídicas (en línea 05/05/06).

⁶ María Moliner, *Diccionario del uso del español*. Vol.II, Madrid: Gredos,1977, p.360.

disciplinas lo abordan desde enfoques diversos, en un intento de acercarse a problemas más específicos, pues la máscara aún sigue vigente y se reconoce como parte fundamental de muchas expresiones culturales y sociales, donde se convierte en más que un objeto que se define por su función y contexto donde se ve inmerso.

1.2 Tipos de máscara

La máscara debe ser tan antigua como el hombre mismo, las primeras quizá se confeccionaron con materiales perecederos, por lo cual, su recuperación arqueológica no está documentada. En la pintura rupestre es donde aparecen las primeras representaciones que aluden a su uso, desde la época Magdaleniense (1500 a.C. a 8000 a.C.) aparentemente,⁷ eso devela su relevancia ya desde tiempos remotos.

En la antigua Grecia se utilizó como parte de las representaciones teatrales; se usó en la época romana, con los tracios, en oriente y también en la Europa medieval, donde entre sus funciones estaba la representación de los “misterios”.⁸ Las sociedades europeas las usaron, ni que decir en África, América, Australia, donde aún son parte viva en los rituales de grupos tradicionales, que se niegan a desaparecer.

Por otro lado, hoy en día la palabra máscara remite a varios tipos de objetos, acorde a los contextos de su manejo y funciones, quizá se podría apelar de manera un tanto burda a dos modalidades principales: la máscara profana y la máscara ritual.

La máscara ritual, se destina no sólo a la protección física del portador, su uso está más cercano a la naturaleza religiosa del hombre, de la cual se desprenden distintas funciones derivadas del contexto ritual en que se usan.

Aunque hasta hoy la máscara teatral se le reconoce inserta dentro de un campo profano, lo cierto es que su antecedente se inscribe dentro del campo ritual griego, donde su origen se remonta al culto dionisiaco, con el paso de los siglos su manejo se amplió hasta prolongarse en las pantomimas de la Comedia del Arte.⁹

En la actualidad persisten pueblos que emplean la máscara teatral en contextos rituales, Chevalier y Gheerbrant lo consideran como una modalidad de la manifestación

⁷ Luis Lujan Muñoz, *Máscaras y morerías de Guatemala*. Guatemala: Museo Popol Vuh: Universidad Francisco Marroquin, 1987, p.12.

⁸ Regina Luna Parra de García Sainz y Graciela Rolandia de Cantú. *En el mundo de la máscara*. México: Fomento Crítica Banamex, 1978, p.14.

⁹ *Ibidem*.

del yo universal, donde la personalidad del representante en apariencia no se ve alterada, aunque una modificación por la adaptación del actor al papel, es decir por su identificación a la manifestación divina, es el objetivo de la representación.¹⁰ Por su parte, la máscara carnavalesca es un objeto liberador, pues opera una catarsis y revela tendencias inferiores que trata de poner en fuga.¹¹ También existen máscaras con una función médica, como las utilizadas entre los iroqueses a través del rito específico realizado durante la primavera y el otoño, para expulsar las enfermedades de la aldea.¹²

En ocasiones las máscaras remiten a las cosmogonías, Chevalier apunta que al usar la máscara su poder regenera el tiempo y el espacio, sustrae al hombre y los valores de que este es depositario, así como de la degradación que afecta a todas las cosas del tiempo histórico. Es decir, reaniman a intervalos regulares los mitos que pretenden explicar los orígenes de las costumbres cotidianas. También son receptáculos catárticos, en el curso de los cuales el hombre toma conciencia de su lugar en el universo.¹³

Lévi-Strauss en *La vía de las máscaras*, expone la función social que la máscara desempeña a través de los mitos, señala que “a cada tipo de máscara se vinculan mitos que tienen por objeto explicar su origen legendario o sobrenatural y fundar su papel en el ritual, la economía, la sociedad (...)”.¹⁴

En los ritos de iniciación, de acuerdo con Chevalier, la máscara toma un sentido distinto. El iniciador enmascarado encarna al genio que instruye a los hombres; las danzas enmascaradas introducen en el adolescente la persuasión de que muere a su condición antigua para nacer a una condición adulta.¹⁵

Las funciones de la máscara son muchas en los distintos cultos importantes de ciertas comunidades; sin embargo, hay que ver el papel de la “máscara funeraria” en términos generales como un término usado desde el último siglo para categorizar varios tipos de máscaras encontradas en los contextos mortuorios, tumbas, momias, urnas, etcétera. Algunas de estas máscaras asemejan retratos y en ocasiones se amoldan

¹⁰ Jean Chevalier y Alain Gheerbrant, *Diccionario de los símbolos*. Versión castellana de Manuel Silva y Arturo Rodríguez, 5 ed, Barcelona: Herder, 1995, p.695.

¹¹ *Ibidem*.

¹² *Ibidem*., p. 696.

¹³ *Ibidem*.

¹⁴ Claude Lévi-Strauss, *La vía de las máscaras*. Traducción J. Almela, México: Siglo XXI, 1989, p.18.

¹⁵ Chevalier y Gheerbrandt, *Op.Cit*, p. 696.

directamente en la cara de la persona muerta. Otras llamadas " idealistas " revelan sólo rasgos, aunque las hay también sin una cara real.¹⁶

Al tener en cuenta la variación de estos objetos que se encuentran de una tradición a otra, Henry Pernet propone que las máscaras funerarias parecen operar bajo dos principios básicos en general, el primero estaría destinado a impedir a los espíritus del muerto vagar entre los vivos y un segundo el asegurar que el difunto alcanzará el nuevo lugar al que deberá pertenecer.¹⁷ Por ello la máscara funeraria se define como el arquetipo inmutable al que el muerto se ha de reintegrar.¹⁸

Es así que la función de la máscara en sus diversas modalidades se encuentra presente en la mayor parte de los rituales denominados de paso, definidos como acciones que advierten la transición de un estado a otro en la vida. La expresión "rito de paso" es empleada por primera vez por A. Van Gennep, quien señala que es aquí donde todo individuo pasa por varios estatutos en el transcurso de su vida y las transiciones con frecuencia se marcan por ritos elaborados de forma distinta, según las sociedades. Es decir, todos estos ritos son una base de separación en la que el individuo sale de su estado anterior, una fase de latencia donde el individuo está entre dos ámbitos, y una fase de agregación porque adquiere su nuevo estado,¹⁹ muchas de estas ocasiones el sujeto usa la máscara.

1.3 La morfología de la máscara

La configuración de la máscara es muy variada, las formas suelen estar relacionadas con los materiales con los que se elabora. Su conformación se puede definir de varias maneras, como un objeto que "recubre completamente al individuo, desde el tipo capuz, casco o yelmo y la máscara propiamente dicha, llega hasta el antifaz o alguna otra forma similar de recubrimiento parcial del rostro, incluso insólitas miniaturas."²⁰

Universalmente es imposible una morfología unitaria de este tipo de objetos, porque como se advirtió con antelación, esto está condicionado en principio por dos

¹⁶ Henry Pernet, "Ritual masks in nonliterate cultures" en *The Encyclopedia of religion*. Editor Mircea Eliade, New York:Simon & Schuster Macmillan, 1995, vol. 14, p.267.

¹⁷ *Ibidem*.

¹⁸ Chevalier y Gherrbrandt, *Op.Cit.*, p.695.

¹⁹ J.C. Muller. "Rito de paso" en *Diccionario Akal de Etnología y Antropología*. Pierre Bonte y Michel Izard, traducción Mar Llinares García, España: Ediciones Akal, 1996. p.642.

²⁰ Lujan Muñoz, *Op.Cit.*, p.13.

factores: el tipo de función que tendrá la máscara y el contexto cultural en el cual es utilizada.

Por ejemplo, una de las máscaras egipcias más conocidas es la del faraón Tutankamón (cuya dinastía es considerada como una de las más fuertes y gloriosas), se encontró en su tumba y se cree pretende reproducir los rasgos del portador. Los materiales con los que se realizó, oro y lapislázuli básicamente,²¹ en su tiempo eran materiales exclusivos de la élite y quizá por ello, tenían un alto valor simbólico. Esto denota lo imprescindible de la función y el contexto destinado para el objeto, reflejado a su vez en la construcción.

Desde luego las formas y tamaños, en combinación con los materiales con que se confeccionan forman códigos de significación, aunque no sea posible reconocerlos en su totalidad, por lo menos aluden a la cultura a la que pertenecieron.

Sin duda, esto también apelaría a cuestiones de reflexión estética, que no competen a este trabajo, lo que aquí interesa señalar es como la incidencia de la forma en combinación con los materiales que se elaboran, cobra importancia por el significado que tienen y porque son parte de un contexto cultural particular, lo cual permite conocer algunas de sus peculiaridades a través de esta naturaleza, por ello “[...] la máscara se convierte en revelación de la esencia del grupo que representa”.²²

Hay una amplia gama de expresiones plásticas de las máscaras, rasgos esbozados, otros muy exagerados, rostros que imitan la cara humana, seres mitológicos, seres fantásticos, entre otros.²³

Los materiales utilizados para la elaboración de máscaras a lo largo del tiempo son diversos, tanto como las técnicas, adecuadas a las materias primas: corteza de árboles, madera, piedra, cuero, textiles, metal, cerámica, hueso, cartón, caparazones de ciertos animales, etcétera; para las que llevan aditamentos también se usa pelo, pieles, vidrio, partes móviles como mandíbulas, ojos, mejillas, etcétera.²⁴

²¹ Genevieve Allard y Pierre Lefort, *La máscara*. Traducción José Utrilla, México: Fondo de Cultura Económica, 1988, p.27

²² Deuts Lechuga, *Op. Cit.*, p.9.

²³ *Ibidem.*, p.137.

²⁴ Lujan Muñoz, *Op.Cit.*, p.13.

Lógicamente la selección de la materia responde al contexto cultural de quien las elabora, en función de ello la significación, sin duda tiene que ver con la calidad intrínseca de dichos elementos, color, tamaño, dureza, aspectos simbólicos, etcétera.



Fig. 1 Máscara compuesta por fragmentos de concha (*Spondylus*). Proviene del entierro directo de un hombre, hallado en sitio el Piñon, Cañada de Bolaños, Jalisco. Estaba colocada sobre la cara del individuo. 680 a.C. Foto: Olivia Rubio. MNA.

Ejemplo de ello son algunas de las máscaras funerarias que confeccionadas con materiales resistentes como la piedra, concha, metales y materiales de similar dureza; lo que podría sugerir un deseo de conservación. **(Fig.1)**

Por otro lado, también hay máscaras que no requieren tanta resistencia, como las utilizadas durante ciertos rituales, la función primordial que deben ejecutar muchas veces también implica su destrucción. Un ejemplo es la ceremonia de Semana Santa

realizada por los mayos y yaquis de Sonora, en el que se incineran máscaras confeccionadas de piel, plumas y otros materiales orgánicos, mismas que representan al danzante completo en el rito; al final del mismo se queman para completar el ritual, en un acto de purificación.²⁵ (Fig.2)



Fig. 2 En el ritual de Semana Santa, entre los mayos y yaquis se queman las máscaras rituales, con fines de purificación. Echtejoa, Sonora. 1979. Foto: Deuts Lechuga: 1991:147.

²⁵ Deuts Lechuga, *Op.Cit.*, p.146.

Es así que de acuerdo con Raymundo Mier la función de la máscara ritual se puede concebir como

[...] el signo de una falla en el orden social, de los resquebrajamiento que delimitan los órdenes grupales en interior de los pueblos: se trata de un signo que sólo puede ser asumido como un corte que señala el lugar de la subordinación: linaje, herencia, ceremonial y enriquecimiento. La máscara como signo que se instala como ocupante de la falla que permite la eficacia del poder.²⁶

1.4 Algunas perspectivas teóricas

La antropología es uno de los primeros campos que se interesa en el estudio de la máscara como objeto ritual. En el siglo XIX aparecen trabajos iniciales, de ahí derivan las primeras interpretaciones surgidas a partir de teorías generales sobre las tradiciones europeas, provenientes de trabajos como los de los hermanos Grimm. Al mismo tiempo surgen los trabajos de Wilhelm Mannhardt, quien trabaja sobre cuestiones de religión, en especial en zonas rurales. Bajo su influencia muchos de los rituales referidos a la máscara se relacionaron e interpretaron como cuestiones de fertilidad.²⁷

Paralelamente E.B. Taylor que de igual forma aborda la cuestión de la máscara, incorpora un método comparativo apoyándose en perspectivas evolutivas de la antropología.²⁸

Es así que para el siglo XX, este tema se abordó científicamente desde varios enfoques, principalmente bajo una perspectiva evolucionista, vista como un fenómeno de “sobrevivencia”, es decir como remanentes que se resisten a la evolución y bajo un método comparativo.²⁹

En el siglo XX, después de los años cuarenta los estudios tienden a ya no aplicar comparaciones a elementos aislados. El problema de la continuidad de la

²⁶ Raymundo Mier Garza, “Claude Lévi-Strauss a través de *La vía de las máscaras*”, en *UNO MAS UNO*, México, D.F., 17 de abril, 1982, Suplemento sabatino.

²⁷ Pernet, *Op.Cit.*, p.59.

²⁸ *Ibidem.*

²⁹ *Ibidem.*

cultura y los rasgos culturales se asió en una nueva base: la dimensión histórica se reintrodujo en el análisis y reemplazó la noción de supervivencia.³⁰

Así, los estudios posteriores se llevan a cabo dentro de márgenes históricos más concretos, pero apoyados de estas perspectivas, también se suscitan ciertas discusiones, en especial en cuanto a la definición del término máscara y a su carácter de universalidad.

Por tanto el problema de definición parece referirse en principio a las características de su función, pues si duda el término máscara en sus diversas especificaciones pondera la acción de cubrir, como disfraz o protección,³¹ de acuerdo con el contexto y no necesariamente al material de confección, lo cual en la mayor parte de los casos, estaría ligado a una acción temporal, que se mantiene el tiempo que dura el ritual en el cual se inscribe, por ejemplo, la pintura corporal que bien podría inscribirse dentro del concepto de máscara, aunque su duración sea provisional.

De este modo, los parámetros capaces de definir a la máscara de manera material y teórica, no pueden dejar de lado el contexto del objeto, ya que a través de ambos elementos se clarifican los límites de éste y su significación, condición trascendental como expresión cultural, porque su interpretación también depende del momento histórico de su aparición.

³⁰ *Ibidem.*

³¹ *Vid Supra*, nota 7.

2

La máscara en Mesoamérica

La presencia de la máscara en Mesoamérica fue profusa, así como la variedad de su manejo y por tanto de su factura. Las distintas fuentes tanto escritas como arqueológicas, revelan algunos de los contextos a los cuales probablemente se asoció, sin embargo, esto no es claro en todos los casos, en especial respecto a hallazgos arqueológicos, pues por distintas situaciones hay piezas de origen descontextualizado de las que no se tiene datos precisos. No obstante, lo anterior no representa una limitante por completo para el conocimiento de la manifestación de la máscara en Mesoamérica, como se verá a continuación.



Fig. 3 Toponímico que significa Cerro de la Máscara, proveniente del *Códice Nuttall*, de la mixteca. *Códice Nuttall*, lám. 48:1992.

2.1 Su presencia en las distintas zonas

Los ejemplos de las máscaras en Mesoamérica, muestran no sólo la pluralidad cultural de la zona por la diferencia de sus formas, sino también lo significativo de su uso en los distintos momentos históricos. Se conocen piezas muy antiguas, por ejemplo algunas con rasgos que remiten a estilos olmecas, aunque no se conoce con certeza su procedencia, hay otras halladas en la zona de Mezcala, en Teotihuacan, en la zona del

Golfo, en Occidente, en la zona maya y demás áreas; lo que permite observar que su empleo fue extendido. La relevancia de la máscara fue tal que “había nombres propios y toponímicos relacionados con las caretas” como el que se encuentra en el *Códice Nuttal*.¹ (Fig.3)

La máscara tuvo diversas funciones: funerarias, votivas con las que se ataviaba a los ídolos, máscaras que portaban los gobernantes en ciertas ceremonias, máscaras de teatro ritual (como se menciona en el *Rabinal Achí*), máscaras para danzar en algunos rituales, máscaras guerreras, entre otras seguramente.

Respecto a la máscara funeraria, que es la que más interesa a este estudio, varios de los frailes cronistas refieren su importancia en distintos sitios de Mesoamérica, por ejemplo en el Centro de México Bartolomé de las Casas reporta su utilización entre los nahuas: “el cuerpo (era) amortajado y cubierto el rostro, poníanle encima una máscara pintada y allí luego le mataban un esclavo (...)”²

Fray Juan de Torquemada también habla al respecto:

[...] componían el cuerpo del difunto, envolviéndolo en quince o veinte mantas ricas [...] adornábanlo con mucho oro, plata y joyas ricas, de muy gran variedad [...]. Sobre la mortaja le ponían una máscara pintada. Hecho esto le mataban un esclavo [...]. Sobre esta mortaja y envoltura le ponían los vestidos del dios que tenía por más principal en su pueblo [...]. Sacábanle de la casa [...], pegábanle fuego con leña de tea resinosa [...]. Otro día, después de [...] tanta superstición y bobería, cogían las cenizas de aquel fuego con algunos huesezuelos que habían quedado por quemar del cuerpo, y todo junto lo ponían en una caja donde tenían puestos los cabellos, y buscaban la piedra esmeralda que le habían puesto en la boca, cuando lo amortajaron, que dijeron ser su corazón, y juntamente la guardaban con las cenizas; y encima de esta caja hacían una figura de palo que era imagen del señor difunto y componíanla de sus adornos [...].³

¹ Ruth Deuts Lechuga, *Máscaras tradicionales de México*, Op.Cit, p.15.

² Bartolomé De las Casas, *Apologética Historia sumaria. Quanto a las cualidades, dispusicion, cielo y suelo destas tierras y condiciones naturales policias, republicas, manera de vivir e costumbres de las gentes destas indias occidentales y meridionales cuyo imperio soberano pertenece a los reyes de castilla*. Vol II, edición Edmundo O'gorman, 3 ed, México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1967, p.462-463.

³ Juan de Torquemada. *Monarquía Indiana. De los veinte y un libros rituales y monarquía indiana, con el origen y guerras de los indios occidentales, de sus poblazones, descubrimiento, conquista, conversión y otras cosas maravillosas de la mesma tierra*. Vol.4, edición Miguel León Portilla, México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1977, (Serie de Historiadores y cronistas de las Indias No 5), p.299-301.

De la misma manera, Bartolomé de las Casas, reporta el uso de la máscara con carácter funerario entre la élite tarasca:

Ya que todo estaba quemado, juntaban toda aquella ceniza y huesecitos y reliquias y todas las joyas de oro y plata que se habían derretido, y puesto en una manta todo hacían un bulto de mantas con las ceremonias dichas arriba, y poníanle una máscara de turquesas e sus orejeras de oro [...] ⁴

Juan de Torquemada a su vez describe el ritual funerario en Michoacán:

Muerto el rey, luego el hijo que le quedaba [...] daba aviso de ello a los señores que estaban fuera, [...] y luego abrían las puertas y entraban todos los señores dentro para amortajarle [...]. Puesto el rey en este lecho y cama, hacían de mantas una figura a semejanza de hombre, la cual componían con los mismos atavíos y ceremonias que al rey, de manera que estando acabado no se diferenciaba el uno del otro; esta figura se la ponían encima al difunto [...]. Luego lo ponían sobre aquel montón y número de leña, con todo su aparato y atavío. [...] Cuando todo estaba ya quemado, al tiempo de salir el sol, juntaban toda aquella ceniza y algunos huesos (sino se habían quemado) [...] y todo junto lo llevaban a la entrada de la casa de los maestros del demonio y poníanlo en una manta; y de esta y otras hacían un bulto con las mismas ceremonias y galas que vistieran el cuerpo, luego que murió, para quemarlo, y poníanle una máscara de turquesas [...]. [Un] maestro o sacerdote del demonio ponía dentro del sepulcro una tinaja grande y dentro de ella metía aquel bulto y sentábalo vuelto el rostro hacia el oriente y tapaba la tinaja [...]”⁵

Antonio de Herrera y Tordesillas anota que también se utilizó la máscara con fines funerarios en la mixteca: “Amortajábanle con muchas mantas de algodón, con una máscara en la cara, zarcillos de oro en las orejas y joyas al cuello...”⁶

Esta costumbre se observa con el descubrimiento de la tumba 1 de Zaachila que revela un rito funerario llevado a cabo, un entierro del que quedaron restos de

⁴ Las Casas, *Op.Cit.*, p. 469. De acuerdo con Edmundo O’Gorman y a Jorge Alberto Manrique, este apartado de las exequias de los tarascos provienen de los *Memoriales* de Motolinía, pero aclaran que la fuente original seguramente es la *Relación de Michoacán*. *Apud.*, *Los indios de México y Nueva España. Antología*. Edición Edmundo O’Gorman, colaboración de Jorge Alberto Manrique, 5 ed, México: 1982 (Sépan Cuántos... N.57), p.188.

⁵ Torquemada, *Op.Cit.*, p. 302-305.

⁶ Antonio de Herrera y Tordesillas, *Historia general de los hechos de los castellanos en las islas y tierra firme del mar océano*. *Apud.*, Margarita Dalton Palomo y Verónica Loera (Coords.) *Historia del arte en la Mixteca*. Vol I.

máscaras (confeccionadas de jade, mosaicos de turquesa, obsidiana y concha), aparentemente perteneció a un personaje identificado como el Señor Nueve Flor, quien portaba una de estas máscaras.

Aunque en el área de occidente no se dispone de fuentes escritas como las citadas, hay vestigios artísticos que a través de la plástica evocan la presencia utilitaria de la máscara. Uno de ellos es la figura procedente de Colima, que muestra un perrito ataviado con una máscara de rasgos humanos.



Fig. 4 Perrito ataviado con una máscara de forma humana, procedente de Colima, cultura de Occidente. Foto: Olivia Rubio, 2005, MNA.

Esto llama la atención por la constante aparición del perro en múltiples contextos mesoamericanos como lo señala Mercedes de la Garza, donde el perro guarda un gran vínculo con el hombre y es un importante símbolo de lo sagrado, lo cual está documentado sobre todo entre los grupos mayas y nahuas.⁷

El perro era alimento ritual en la época prehispánica, un alimento sagrado de acuerdo con las fuentes, ya que el sacrificio del perro en las ceremonias tenía un significado distinto al de otros animales, la sustitución del hombre”.⁸ De la Garza refiere que el perro era el animal

del hombre por excelencia y podía representarlo ante los dioses. De acuerdo con Sahagún se desempeñaba como un psicopompo a la muerte del hombre, los nahuas creían que al morir, al llegar al río del inframundo el espíritu necesitaba del perro para cruzar.⁹ El perro entre los mayas como conductor de los muertos se asocia al glifo *akbal*, oscuridad.¹⁰ Entre los mayas lacandones de siglo XX se conserva esta

⁷ De la Garza, Mercedes. "El perro como símbolo religioso entre los mayas y los nahuas" en *Estudios de Cultura Nahuatl*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, n.27, 1999, p.111-133.

⁸ *Ibidem*, p.117.

⁹ *Ibidem*, p.118.

¹⁰ *Ibidem*.

relevancia del perro como guía de almas para cruzar los ríos del inframundo.¹¹ De la Garza también dice que el perro como símbolo religioso tiene varias significaciones que ligan al hombre con los dioses, al ser considerado el compañero que lo representaba ante los dioses en el sacrificio y lo llevaba a su destino final,¹² idea que al parecer se refleja en otros grupos indígenas como en Occidente.¹³ **(Fig. 4)**

Todo lo anterior no sólo expresa la relevancia simbólica que el perro tiene para el hombre, sino también la facultad que posee la máscara de delegar en el perro la “persona” del sujeto, con el fin de representarlo, es decir la capacidad de evocar algo más que un rostro.

Por otro lado, en la zona maya que es la que particularmente interesa a este trabajo, hay referencias sobre la máscara. En el *Popol Vuh* se dice que Hun-Hunahpú y Vucub-Hunahpú, utilizaban varios instrumentos para jugar pelota: entre ellos una máscara.¹⁴

Cuando estaban con los hombres de palo¹⁵ y mientras los señores del Xibalbá se reían, Hun-Camé y Vucub-Camé dijeron a Hun-Hunahpú y Vucub-Hunahpú: —Muy bien, dijeron. Ya vinisteis. Mañana preparad la máscara, vuestros anillos y vuestros guantes, les dijeron.¹⁶

Por otro lado, Fray Diego de Landa describe lo que en apariencia es una máscara a partir de un cráneo, una representación del rostro de un personaje ya muerto:

A los antiguos señores Cocom, había cortado las cabezas cuando murieron, y cocidas las limpiaron de la carne y después aserraron la mitad de la coronilla para atrás, dejando lo de adelante con las quijadas y dientes. A estas medias calaveras

¹¹ Robert Bruce, *El libro de Chan K'in*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1974 (Colección Científica Lingüística N.12), p.

¹² Garza, *Op.Cit.*, p.130-131

¹³ *Ibidem*.

¹⁴ *Popol Vuh. Las antiguas historias del Quiché*. Traducción, introducción y notas de Adrián Recinos. México: Fondo de Cultura Económica-Cultura, Secretaría de Educación Pública, 1984 (Lecturas Mexicanas N. 25), p.117. La cita a pie de página aclara que la palabra *Vachzot*, proviene de una traducción de Ximénez y la apunta como máscara.

¹⁵ Los que representaban a los señores del Xibalbá

¹⁶ *Popol Vuh, Op.Cit*, p.121.

suplieron lo que de carne les faltaba con cierto betún y les dieron la perfección muy al propio de cuyas eran [...] ¹⁷

En el *Vocabulario de cakchiquel* de Coto se describe la realización de una danza llamada *Ix tzul*, “que se bailaba por muchos grupos haciendo un estruendo indescriptible.”¹⁸ Señala que dicha danza era un “[...] Baile q suelen haçer entre dos o tres con sus mascarila, a modo de Matachín, y se meten vnos palos o huesos por la boca y garganta, y por las narices, dándose golpes en los pechos”.¹⁹

El diccionario cakchiquel de Varea, dice que esta danza era un

Bayle con máscaras pequeñas, y llevan al colodrillo las colas de vacamaya. Yban vestidos con naguas como camissa de sacristanes. Son dos los bailadores, y se meten palos por las gargantas y güesos por las narices, y se dan grandes golpe(s) en los pechos con vna gran piedra.²⁰

De acuerdo con Acuña

el Matachín es un término derivado del árabe que significa *enmascarados*, designaba antiguamente a un hombre disfrazado ridículamente, con carátula y con vestido de varios colores ajustado al cuerpo desde la cabeza hasta los pies. De estas figuras solían formarse danzas.²¹

Los ejemplos anteriores apuntalan el extenso uso de la máscara en Mesoamérica, algunos de sus diversos contextos, funciones y una diversidad de sentidos en cada región. Por lo tanto la definición de dicho objeto no sólo se ajusta a la definición universal vista en el primer capítulo. Así, para aproximarse a la lectura de esta expresión plástica, es preciso explorar su significado como concepto a partir de una percepción mesoamericana.

¹⁷ Diego de Landa, *Relación de las cosas de Yucatán*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2000, p.137.

¹⁸ René Acuña, *Farsas y representaciones escénicas de los mayas antiguos*, México: Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Estudios Mayas, 1978, p.26. *Apud*, Thomas Coto, *Vocabulario de cakchiquel*.

¹⁹ *Ibidem*, *Apud* Coto, p.27.

²⁰ *Ibidem*, p.26, *Apud.*, Francisco de Varea, *Calepino en lengua cakchiquel*.

²¹ *Ibidem.*, p. 27.

2.2 La máscara en los vocablos mayas

Al ubicarse dentro del universo mesoamericano es preciso examinar las diversas palabras que denominan a la máscara en distintos idiomas mesoamericanos, en un intento de comprender la manera cómo dicho concepto cobra significado. Esto es vital a medida que se apela a un objeto simbólico como el que ocupa este estudio, sin dejar olvidar que hay múltiples contextos en los que se usó la máscara y seguramente desconocidos en muchos casos. Para ello, el primer paso es buscar la existencia de algún vocablo para referirse a lo que hasta este momento se le llama máscara.

De acuerdo con los diferentes diccionarios, entre los mayas se utilizan distintos vocablos que corresponden a lo que en español engloba la palabra máscara:

Koh: Carátula o máscara (M1),(M2),(M),(V),(P)*; el que está en el lugar de otro, que es su teniente y representa su persona. (M1), (M).	Koh bat: Forma y imagen, o figura de rostro y retrato de alguna persona (M1),(M2),(M), (P).
Koh balan: El que representa la figura o persona de otro, o está en su lugar, o es su sustituto (M1), (M).	Koh bilan: Enmascararse o disfrazarse. (M1), (M).
Koh box: Carátula o máscara echa de casco de xícara o calabaza. (M1), (M).	Boox: Caxco, o pedaço de calabaza o xícara seco. (M1), (M).
Koh inah: Ponerse alguna carátula o máscara. (M1), (M).	Ah koh keuel: Brujo o hechicero que, vestido con pieles de tigre, espanta a la gente para robarlos. (M1), (M).
Ah koh nal: Mascarado o enmascarado. (M1), (M).	Koh ob nac: Carátula. (V).

*Siglas que refieren a documentos al final del capítulo.

Los términos anteriores en suma apuntan a las funciones principales del objeto: cambio de apariencia, representación de alguien, un retrato o sustituto. Lo interesante de algunos de los términos es el hecho de representar a la “persona”, es decir, más allá de evocar los rasgos personales de un individuo, la palabra persona parece referirse a algo más, algo como un “sustituto”. Esto es relevante por el énfasis que se le da a la calidad de “persona”, en concordancia con varias fuentes “la persona” no sería sólo el individuo físicamente, sino todo lo que de él se desprende, como se verá más adelante.

En la lengua tojolobal actual, máscara se designa con la utilización de tres voces: *chikan jsatik sok*.²² La palabra *sat* que es rostro,²³ *chikan* se traduce como “se entiende, parece, manifiesto, tanto, cuanto, al parecer y apariencia”²⁴ y *jas* como cosa, lo que, pertenencias y posesión.²⁵ Por tanto, máscara en tojolobal o una traducción cercana podría ser “lo que se parece al rostro que tengo o que se tiene”.

El maya yucateco utiliza la expresión *Tep' ich, pix ich*²⁶ para designar máscara. Las palabras que se reconocen principalmente son *ich*, la cual quiere decir “rostro, cara, faz, otra de las acepciones es en, entre, dentro, de aquí a”.²⁷

El *Calepino de Motul*, traduce *ich* como rostro, rasgos. Linaje. Pero también señala que “es un antepuesto a los nombres de parentesco de consanguinidad, significa parecer en el rostro a lo que ellos importan. [...]. & *yum* parecer al padre. (*Ich naa* parecerse a la madre).²⁸ Es decir, también puede referirse a la herencia consanguínea transferida de padres a hijos, con ello también la transmisión del linaje y por ende de una identidad social.

El vocablo *pix* parece estar relacionado con la palabra *pixan* usada en la actualidad (alma o espíritu que da vida al cuerpo del hombre)²⁹. Al igual que *Tep'* con la palabra *teep'* (cobija, sábana, cobijar, envolver)³⁰.

Finalmente Cristina Álvarez traduce del maya yucateco colonial a *ich* como rostro, vista, ojo, aspecto de cualquier animal racional o irracional.³¹

Entre los nahuas existe un término similar al *ich*, que es *ix*. Alfredo López Austin manifiesta que el prefijo forma parte de un grupo en el cual se concentra el

²² Carlos Lenkersdorf, *B'omak'umal : kastiya - tojol 'ab'al. Diccionario tojolobal- español: idioma mayanese de los Altos de Chiapas*, Vol II, México: Nuestro tiempo, 1996, p.449.

²³ *Ibidem.*, p. 663.

²⁴ Carlos Lenkersdorf, *B'omak'umal : tojol 'ab'al- kastiya. Diccionario español- español: idioma mayanese de los Altos de Chiapas*, Vol I, México: Nuestro tiempo, 1996, p.93.

²⁵ *Ibidem.*, p.140.

²⁶ Juan Ramón Bastarrachea Manzano, Ermilo Yah Pech y Fidencio Briceño Chel. *Diccionario básico español-maya, maya español*, México: Maldonado Editores, 1992, p.49.

²⁷ *Ibidem.*, p.89.

²⁸ Antonio Ciudad Real, *Calepino de Motul: Diccionario maya-español*. Vol III, editado por Ramón Arzápalo Marín. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1982, p.1974.

²⁹ Bastarrachea Manzano, *Op.Cit.*, p.113.

³⁰ *Ibidem.*, p.120.

³¹ Cristina Álvarez, *Diccionario etnolingüístico del idioma maya yucateco colonial*. Vol. III, México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1997, p.352.

campo del conocimiento. Se puede reducir a las funciones de la percepción. *Ixtli* puede ser traducido de dos maneras: “ojo” y “rostro”.³²

La forma de denominar a la máscara presenta una alusión constante a la palabra rostro y ojo, sin embargo, no parece referirse tanto a la apariencia o composición física de un individuo, sino a cuestiones como de linaje, manifestación, identidad y persona, básicamente, por lo que en este caso la máscara al parecer va más allá de esta función primaria de cubrirlo, sustituirlo, cambiarlo, etcétera.

Por lo tanto, lo visto a través de este capítulo, además de hacer presente algunos de los usos de la máscara como objeto ritual, entre ellos el funerario, la exploración de algunos vocablos mesoamericanos, principalmente mayas, permite dar cuenta de que el significado de los términos con los cuales se designa a la máscara están en estrecha relación con el rostro y los elementos que lo conforman, más allá de una relación física. Esto sugiere abordar la percepción del rostro desde un punto de vista mesoamericano, como una vía posible para comprender su proyección a través de la máscara.

*Documentos citados por Acuña:

- M *Diccionario de Motul maya-español*, Mérida, Yucatán, 1929, edición Juan Martínez Hernández.
M1 *Diccionario de Motul maya-español*, manuscrito en la John Cartier Brown Library de Providence.
M2 *Diccionario de Motul español-maya*, manuscrito en la John Cartier Brown Library de Providence.
V *Bocabulario de Mayathan por su abecedario*. El manuscrito fue propiedad de Diego Rejón, fotocopia en el CEM-UNAM.
P *Diccionario de la lengua maya* compilado por Juan Pío Pérez y completado por C.H. Berendt, Mérida Yucatán, 1866-1867.

³² En náhuatl para denominar máscara se utiliza el vocablo “xayacatl”, sin embargo, en la mayor parte de los casos se refiere a la máscara de alguien, posesión, es decir “i-xayac: su máscara”. De acuerdo con los diccionarios sólo si se trata de un verbo sería “(nite-) ixayacatia : darle una cara a alguien”. Comunicación personal, Carmen Herrera Meza.

3

El rostro en las fuentes historiográficas.

Conforme a los capítulos anteriores, la definición de la máscara como objeto material es un concepto universal; sin embargo, adquiere sus formas y significados propios de acuerdo con el ámbito funcional en el que se presenta, por lo que éstos dependen de la cultura a la cual pertenece, es decir de su contexto cultural e histórico.

En el caso particular de los mayas en Mesoamérica, las alusiones al tema citadas con antelación se inclinan por una cercanía estrecha entre la máscara como objeto y su relación con el rostro, aunque esto es parte de un fenómeno generalizado, en Mesoamérica adquiere diversos matices que van más allá de la simple evocación de rasgos. De este modo, abordar la cuestión del rostro aparece como un paso útil en la aproximación a dichas particularidades a fin de posibilitar una apreciación más clara del sentido de la máscara funeraria maya de jade, desde su contexto cultural y religioso, a través de la proyección del rostro.

Para lograr lo anterior, el presente capítulo privilegia el uso de las fuentes historiográficas, donde la referencia a la máscara se aprecia de manera preponderante en los datos provenientes del Centro de México. La zona maya cuenta con menor cantidad de ese tipo de documentos, no obstante, esa condición sólo es una limitante parcial, puesto que las breves referencias sobre el tema son sugerentes y posibilitan su complemento con los datos arqueológicos disponibles.

3.1 Las creaciones fallidas

La creación del ser humano, como una de las cuestiones cardinales en la mayoría de las culturas, refiere los motivos de la estada del hombre en el mundo, misma que

define su cosmovisión. De los mayas existen varias referencias al respecto. Entre los quichés de Guatemala del siglo XVI la fuente más conocida es el *Popol Vuh*, la narración sobre la creación del hombre y los aspectos primordiales que al parecer le proporcionan dicha calidad humana y hacen posible su relación con los dioses. Aunque es un relato quiché se considera representativo de la cosmovisión de los distintos pueblos mayas. Ahí se lee cómo en la creación del hombre destacan los aspectos que refieren tanto a su constitución física, como a su naturaleza ontológica y que ayudan a entender por qué el rostro es un elemento tan importante:

Entonces fue la creación y la formación. De tierra, de lodo hicieron la carne [del hombre]. Pero vieron que no estaba bien, porque se deshacía, estaba blando, no tenía movimiento, no tenía fuerza, se caía, estaba aguado, no movía la cabeza, la cara se le iba para un lado, tenía velada la vista, no podía ver hacia atrás. Al principio hablaba, pero no tenía entendimiento. Rápidamente se humedeció dentro del agua y no se pudo sostener [...]. Entonces desbarataron y deshicieron su obra y su creación. Y al instante fueron hechos los muñecos labrados en madera. Se parecían al hombre, hablaban como el hombre y poblaron la superficie de la tierra [...] pero no tenían alma, ni entendimiento [...]. Hablaban al principio, pero su cara estaba enjuta; sus pies y manos no tenían consistencia; no tenían sangre, ni sustancia, ni humedad, ni gordura; sus mejillas estaban secas, secos sus pies y sus manos, y amarillas sus carnes. [...] Por esta razón ya no pensaban en el Creador ni en el Formador, en los que les daban el ser y cuidaban de ellos. [...]. En seguida fueron aniquilados, destruidos y deshechos los muñecos de palo, recibieron la muerte [...].¹

Esta parte del *Popol Vuh* resume el fracaso de los primeros intentos de los dioses en la creación del hombre, ya que no se logra el propósito de su creación:

—Entrad, pues en consulta, abuela, abuelo, nuestra abuela, nuestro abuelo, Ixpiyacoc, Ixmucané, haced que aclare, que amanezca, que seamos invocados, que seamos adorados, que seamos recordados, que seamos recordados por el hombre creado, por el hombre formado, por el hombre mortal, haced que así se haga [...].²

¹ *Popol Vuh, Las antiguas historias del Quiché, Op.Cit.*, p.92-94.

² *Ibidem.*, p.93.

La fuente manifiesta que en el caso del hombre de lodo y el de madera, la falla fundamental en su creación radica en el hecho de que en su cabeza y rostro se plasman gran parte de las carencias para el correcto funcionamiento de las criaturas. El hombre de lodo no tenía movimiento en la cabeza, se le iba para un lado, tenía la vista velada, no podía ver hacia atrás, hablaba pero no entendía. El hombre de madera, aunque era muy parecido al hombre que los dioses deseaban, hablaba pero no tenía entendimiento, no tenía alma y su cara permanecía inexpresiva. Es decir no había expresión alguna de humanidad ni pensaban en su creador; por su falta de entendimiento fueron incapaces de acordarse de los dioses y tener una relación con ellos, por lo tanto, eran inútiles para sus fines, por tanto fue precisa su destrucción.

Ante la insatisfacción de los dioses por los primeros intentos de la creación humana, se lleva a cabo la aniquilación de las criaturas. La fuente no aclara la manera como se destruye a los hombres de lodo, pero la de los hombres de madera sí se puntualiza y muestra elementos relevantes en la forma como se lleva a cabo:

Los muñecos de palo “fueron aniquilados, destruidos y desechos [...], y recibieron la muerte. Una inundación fue producida por el Corazón del Cielo; un gran diluvio se formó, que cayó sobre las cabezas de los muñecos de palo. [...] Una resina abundante vino del cielo. [...] y vino *Cotzbalam* y les devoró las carnes. El *Tucumbalam* llegó, también, y les quebró y magulló los huesos y los nervios, les molió y desmoronó los huesos. [...].³

Las circunstancias que dan muerte al hombre de madera transcurren en partes importantes y simbólicas del cuerpo: cabeza, carne y huesos. La destrucción de estos órganos es representativa puesto que su cabeza carece de las funciones necesarias, su carne no le da consistencia y sus huesos, como la parte física y simbólica capaz de permanecer después de la muerte, se muelen para desaparecer totalmente.

³ *Ibidem.*, p.95.

Hombres de lodo	Hombres de madera
Lodo	Madera
Blando	Pies y manos sin consistencia
No movía el cuerpo ni la cabeza .	No tiene alma
Sin fuerza	Cara enjuta, mejillas secas
Su cara se le iba para un lado	Sin humedad ni gordura
Era húmedo y no se sostenía	Hablaba pero no entendía y ya no pensaba en el creador
Vista velada	Pobló la tierra
Hablaba pero no entendía	Son destruidos por lluvia, resina; devorados, quebrados y desmoronados.
Son destruidos (no se especifica cómo).	

3.2 La perfección del hombre

Como se vio con anterioridad, la creación del hombre tenía un propósito para los dioses, el sostenimiento y adoración de los mismos, sin embargo, las imperfecciones de los primeros intentos lo impiden. En el esquema anterior se observa que su constitución física es similar a excepción de la materia con que son creados, en un caso se utiliza lodo y en el otro madera, es hasta el tercer intento que se obtienen las características que dan humanidad a las criaturas a través del uso del maíz. Se lee en el *Popol Vuh*:

De maíz amarillo y de maíz blanco se hizo su carne; [...] y como tenían la apariencia de hombres, hombres fueron; hablaron, conversaron, vieron, oyeron, anduvieron, agarraban las cosas; eran hombres buenos y hermosos y su figura era figura de varón. Fueron dotados de inteligencia; vieron y al punto se extendió su vista, alcanzaron a ver, alcanzaron a conocer todo lo que hay en el mundo. Cuando miraban, al instante veían a su alrededor y contemplaban en torno a ellos a la bóveda del cielo y la faz redonda de la tierra. Las cosas ocultas (por la distancia) las veían todas, sin tener primero que moverse; en seguida veían el mundo y asimismo desde el lugar donde estaban lo veían. Grande era su sabiduría; su vista llegaba hasta los bosques, las rocas, los lagos, los mares, las montañas y los valles.⁴

⁴ *Popol Vuh, Op.Cit.*, p. 176-178.

Por su parte *El Libro de Chan K'in*, una fuente procedente de los mayas lacandones de siglo XX, señala algo similar al relato del *Popol Vuh*, lo cual es relevante en la medida que refleja la pervivencia de estructuras simbólicas del hombre maya, pese al tiempo y distancia interpuesto entre una fuente y otra; en ella se señala:

Hachäkyum creó a los lacandones junto con su Señora de Hachäkyum. Ellos crearon a los lacandones. [...] Los hizo con barro. Nuestros ojos son de barro cocido. Nuestros dientes no son de barro, sino de granos de maíz [...]. esperaba un día para que se endureciera el barro con que nos hizo... para que se secara. [...]. Al llegar el segundo día, nos levantó a todos. Hachäkyum tomó una hoja de guano y lo prendió en el fuego. Lo pasó sobre todos. Todos nos levantamos. Todos nos quedamos de pie. [...] La Señora de Hachäkyum levanta (a las mujeres). Prendió una hoja de guano y la pasó encima de todas. Todas se levantaron. [...] Cuando nos había levantado, Hachäkyum nos dijo "Mira a lo lejos, a ver hasta dónde alcanza tu vista [...], ¡Mi vista alcanza muy lejos [...]"⁵

En ambos documentos las criaturas agradecieron a los dioses haberlas formado, eran seres perfectos y tenían cualidades como una vista desarrollada, que les otorgaba inteligencia, sabiduría y demás atributos, algunas de las características poseídas por sus creadores, lo cual a su vez implicó una paradoja para los dioses, puesto que se dieron cuenta de que así no los necesitarían, por lo tanto tampoco los adorarían y decidieron velar su vista, el *Popol Vuh* dice:

No está bien lo que dicen nuestras criaturas, nuestras obras; todo lo saben, lo grande y lo pequeño, dijeron. Y así celebraron consejo nuevamente los Progenitores: -¿Qué haremos ahora con ellos? ¡Que su vista sólo alcance lo que está cerca, que solo vean poco de la faz de la tierra! [...]. Entonces el Corazón del Cielo les echó un vaho sobre los ojos, los cuales se empañaron como cuando se sopla sobre la luna del espejo [...].⁶

⁵ Robert Bruce, *El libro de Chan K'in*. Op.Cit., Cap. 11 y 13.

⁶ *Popol Vuh*, Op.Cit., p.178-179.

Así también *El libro de Chan K'in* narra:

Cuando nos había levantado, *Hachäkyum* nos dijo " Mira a lo lejos, a ver hasta dónde alcanza tu vista". Le respondió el lacandón [...] "¡Mi vista alcanza muy lejos!". [...] Les sacó los ojos a todos. Colocó un comal en el fuego. Cuando vio que estaba muy caliente, tostó los ojos en el comal, iba a sacarlos. Esperaba que se enfriaran los globos del ojo. En cuanto estuvieron fríos, los volvió a colocar en la cuenca del ojo. Le dijo otra vez "Mira que me voy", *Hachäkyum* se fue al bosque. Al regresar *Hachäkyum* le volvió a preguntar al lacandón "¿Verdad que viste de dónde venía yo? ¿viste acaso dónde me quedaba?" Le respondió el lacandón " No vi. No vi nada." *Hachäkyum* le dijo "Platícame para que te oiga yo." El lacandón le respondió "Mis ojos ya no alcanzan tanto."⁷

Las dos fuentes señalan que las creaciones cumplen con el propósito primario de las deidades, una nueva materia entró en sus cuerpos, eran seres con entendimiento y conciencia, todo esto expuesto en la perfección de sus sentidos: la vista, aunada a su inteligencia les servía para conocer y comprender el mundo, eran capaces de acordarse de los dioses, de escuchar; sus caras tenían expresión para manifestar sus emociones, podían reconocer su mundo y a sus dioses, tenían el poder de interactuar y comunicarse con ellos; es decir tenían humanidad caracterizada a través de sus rasgos faciales, eso los diferenciaba de los animales y las creaciones anteriores hechas por los dioses, que ante la falta de estas características no pudieron convertirse en hombres, en cambio las criaturas de maíz ya eran hombres verdaderos:

En verdad eran hombres admirables Balam-Quitze, Balam-Acab, Mahucutah e iqui-Balam. [...] en seguida acabaron de ver cuanto había en el mundo. Luego dieron las gracias al Creador y al Formador [...], Hemos sido creados, se nos ha dado una boca y una cara, hablamos, oímos, pensamos y andamos; sentimos perfectamente y conocemos lo que está lejos y lo que está cerca.⁸

Aunque la sustancia que les otorga la humanidad es el maíz, dicha acción se manifiesta en la cabeza y en sus rostros, proporcionándoles una expresión humana; el

⁷ Bruce, *Op.Cit.*, p.128-132.

⁸ *Popol Vuh*, *Op.Cit.*, p. 176-178.

maíz es capaz de hacerlos caminar, hablar y pensar como hombres, por lo tanto de acordarse de los dioses.

Esto funciona tanto en el hombre del *Popol Vuh*, como en el lacandón de *El libro de Chan K'in*, pues se aclara que aunque su cuerpo se forma de barro, sus dientes son granos de maíz, es decir la fuerza del elemento sagrado se presenta en las cualidades más importantes del hombre. De este modo, el hombre maya se constituye como el ser idóneo para los dioses, una vez que el uso de maíz en su creación les otorga eso que los hace hombres verdaderos y que se refleja en su rostro.

Sin embargo, cabe señalar que en la creación de los lacandones contemporáneos, en *El libro de Chan K'in* se señala que las criaturas sufren una imperfección, a diferencia de las creaciones del *Popol Vuh*, no son destruidas, sino que se trata de resarcir el daño propiciado por *Kisin*, la deidad del inframundo:

[*Hachäkyum*] "Esperaba un día, para que se endureciera el barro con que nos hizo [...] Se fue a dormir. Llegó *Kisin* cuando no estaba *Hachäkyum*. *Kisin* vió donde había dejado *Hachäkyum* sus pinturas. Había rojo, había negro, había amarillo, había azul y/o verde, había blanco. Las tomó *Kisin*, y le pintó la boca a las criaturas de *Hachäkyum*. Se las pintó a todos. Tomó rojo, tomó negro [...] se las pintó a todos. Cuando había terminado de estropear todo, *Kisin* se fue a su casa. Al llegar *Hachäkyum*, vio sus criaturas. "Ha llegado aquí *Kisin*. Ha hecho un caos. *Kisin* es malo. [...] *Hachäkyum* volvió a arreglarlas, las limpió completamente. *Hachäkyum* dijo: esto no se quita bien. Tendrán que quedarse así."⁹

Salta a la vista que aunque sus caras no sufren daño, sí son modificadas por *Kisin*, que decide "corromper"¹⁰ la aparente perfección del hombre recién creado. Dicho acto se lleva a cabo en la boca de las criaturas, la fuente dice que había rojo, negro, azul, amarillo y blanco, pero señala que tomó el rojo y el negro pintándoles las bocas, lo cual llama la atención porque de acuerdo al *Chilam Balam de Chumayel* estos colores se identifican con dos de los ejes del universo mesoamericano, el rojo con el este¹¹ y el

⁹ Bruce, *Op.Cit.*, p.118-120.

¹⁰ Aludo a la palabra corromper a falta de otra por el momento y desde luego con base a que *Hachäkyum* dice: "Kisin es malo".

¹¹ De acuerdo con el *Popol Vuh* las tribus primigenias llegaron del oriente, ahí fueron creados los primeros hombres. Así mismo el color rojo se relacionaba con el nacimiento, por su asociación con el este, sitio de la salida del Sol, es simbolizando el origen de la vida. Mercedes de la Garza, *Rostros de lo sagrado en el mundo maya*. p.61, 190.

negro con el oeste.¹² Así también, no pinta alguna otra parte de su cuerpo ni realiza algún otro deterioro, lo cual permite inferir que el acto cometido en el rostro de los hombres por *Kisin* tendría un gran significado.

3.3 Las acciones y el rostro

Como se vio con anterioridad, las primeras criaturas que los dioses hacen antes del hombre de maíz se destruyen ante la falta de humanidad, lo cual se refleja en las cualidades que tienen su asiento en cabeza y rostro: pensar, ver, hablar y escuchar, oler, degustar, y demás funciones; ser destruidos es la pena por no funcionar para su propósito original: adorar y sustentar a sus creadores.

Dicha condena es la expresión máxima del castigo, enfocada en el menoscabo de elementos concentrados en el rostro: la boca y cara principalmente, aunque se menciona que se les devoran las carnes, se les destruyen los huesos y nervios, en la cabeza y el rostro hay un énfasis sobre los golpes y la agresión destructiva perpetrada, así como del dolor que esto provoca:

El llamado *Xecotcovach* llegó y les vació los ojos; *Camalotz* vino a cortarles la cabeza; y vino *Cotzbalam* y les devoró las carnes. El *Tucumbalam* llegó también y les quebró y magulló los huesos y los nervios, les molió y desmoronó los huesos. [...] Llegaron entonces los animales pequeños, los animales grandes, y los palos y las piedras les golpearon las caras. Y se pusieron todos a hablar; sus tinajas, sus comales, sus platos, sus ollas, sus perros, sus piedras de moler, todos se levantaron y les golpearon las caras. [...] os devoraremos, dijeron los perros, y luego les destrozaron las caras. [...] Y a su vez sus comales, sus ollas les hablaron así; — Dolor y sufrimiento nos causabais. Nuestra boca y nuestras caras estaban tiznadas, siempre estábamos puestos sobre el fuego y nos quemabais como si no sintiéramos dolor. Ahora probaréis vosotros, os quemaremos, dijeron sus ollas, y todos les destrozaron las caras. Las piedras del hogar, que estaban amontonadas, se arrojaron directamente desde el fuego contra sus cabezas causándoles dolor. [...] Así fue la ruina de los hombres [...] a todos les fueron destrozadas las bocas y las caras.¹³

¹² El color negro se relaciona con los malos augurios, con la oscuridad, es el color del camino que lleva al Xibalbá. Yólotl, González, *Diccionario de mitología y religión de Mesoamérica*. México: Ediciones Larousse, 1991. p. 92, 127.

¹³ *Popol Vuh, Op.Cit.*, p.95-97.

En el párrafo citado, aunque no se señala si todo su cuerpo es golpeado, de manera general es evidente un marcado tono en el ultraje a la cabeza y rostro, sus ojos son “vaciados”, sus cabezas cortadas y golpeadas con piedras arrojadas desde el fuego, sus caras además son destrozadas, esto quizá porque en ellos se centran los elementos fundamentales que transmiten la humanidad e individualidad de cada ser, y que en el caso de los hombres de madera no fueron funcionales.

Por otro lado, fuentes históricas españolas como la de Fray Diego de Landa, al hablar del régimen de castigos entre los mayas, señala cómo la práctica de sanciones se definía por el tipo de falta y persona que la cometía, al parecer las condenas más graves se imponían en el rostro o la cabeza, Landa dice que cuando alguien perpetraba un delito "si eran señores o gente principal, juntábase el pueblo y prendido (el delincuente) le labraban el rostro desde la barba hasta la frente, por los lados, en castigo que tenían por grande infamia".¹⁴

El castigo dirigido al rostro en los delitos más graves es una de las cosas que permanece entre los mayas lacandones contemporáneos, de acuerdo con *El libro de Chan K'in*, conforme al mito ahí narrado, el dios *Sunkunyum* lleva a *Nuxi*, el antepasado lacandón, al inframundo para mostrarle los castigos impuestos a quienes cometían alguna falta:

Vámonos, para que veas el infierno, para que veas los hierros para nuestros tormentos [...] había hierros cerca, frente a los fuegos del infierno. *Sukunyum* le mostraba los hierros. "Mira y conozca los hierros para vuestras orejas" Le mostró uno. "Este hierro es para vuestras bocas. Este de aquí, es el hierro para vuestros ojos." [...] *Kisin* le tomó la oreja del alma. *Kisin* le dijo al alma "No oíste los consejos de tu padre, ni de tu madre. " Le quemó la oreja al alma. Entonces dijo *Kisin* al alma "Con ojos de enojo miraste a tu padre, a tu madre, y a tus compañeros. Son bravos tus ojos. "Entonces le chamuscó los ojos con el hierro. A la boca le metió un hierro caliente. Le grita *Kisin* "Siente el dolor... en donde mentiste, donde calumniaste a tus semejantes." [...] ya hace tiempo que lo hiciste. Le respondiste a las órdenes de tu madre.¹⁵

¹⁴ Diego de Landa, *Relación de las cosas de Yucatán*, Op.Cit., p.131.

¹⁵ Bruce, Op.Cit, p. 258-266.

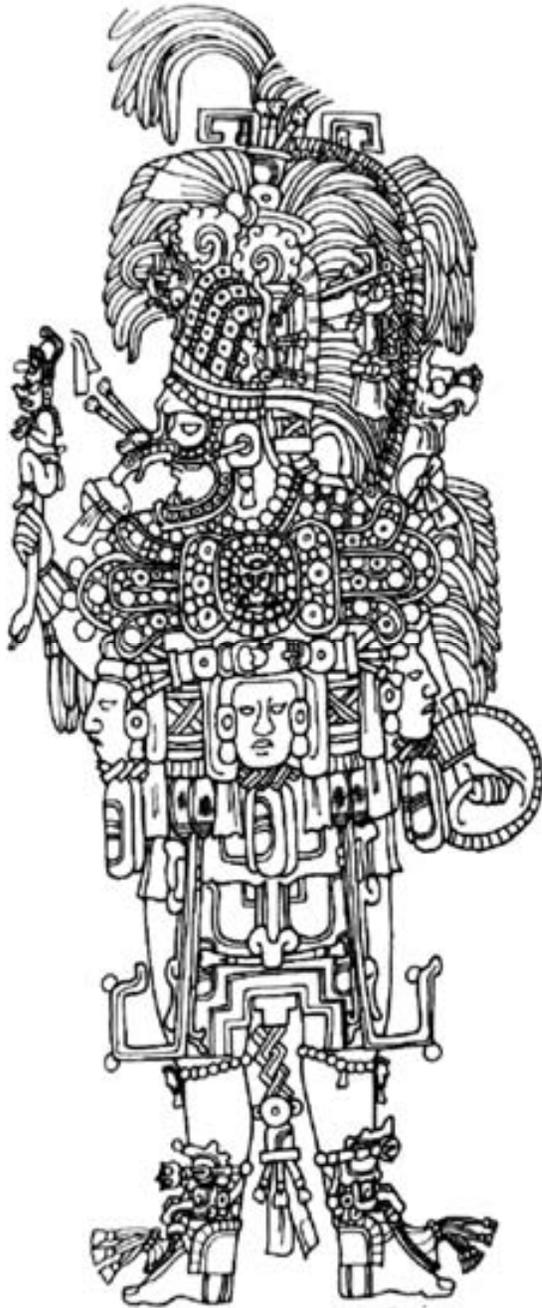


Fig.5 Estela 1 proveniente de Dos Pilas, en Schele y Ellen Miller:77:1992. Algunas de las cabecitas colgantes de los cinturones podrían remitir a efigies de antepasados de los sujetos, una costumbre en el Usumacinta. Linda Schele también sugirió que podría tratarse de versiones icónicas de ahaw.

En las citas anteriores de Diego de Landa y *El libro de Chan K'in*, se puntualiza que la sanción ante la falta se ejecuta plenamente en el rostro, es decir en las partes significativas en las que se sitúan los sentidos que dirigen las acciones del individuo y por ello es aquí donde se castiga con mayor rigor. El rostro se muestra como el indicador de la identidad, que es el resultado de las acciones por las que se puede responsabilizar a un individuo, por tanto el rostro representa el ser del individuo, de modo que el rostro es quien recibe el peso de los actos del sujeto. Esta cuestión se refuerza en un pasaje del *Popol Vuh*, en el cual Vucub- Caquix, por ser una criatura orgullosa es destruido. Vucub-Caquix se describe a sí mismo:

Yo soy el sol, soy la claridad, la luna [...] Grande es mi esplendor. [...] Porque de plata son mis ojos, resplandecientes como piedras preciosas, como esmeraldas; mis dientes brillan como piedras finas, semejantes a la faz de cielo. Mi nariz brilla de lejos como la luna, mi trono es de plata y la faz de la tierra se ilumina cuando salgo frente a mi trono. Así, pues, yo soy el sol, yo soy la luna, para el linaje humano. Así será porque mi vista alcanza muy lejos.¹⁶

¹⁶ *Popol Vuh, Op.Cit.*, p.98.

En párrafos anteriores se vio que los ojos, nariz, boca y orejas, son los miembros receptores de los castigos y humillación, en este caso para Vucub-Caquix son lo más importante, porque son su ser mismo.

Más adelante el mito narra que la presunción de Vucub-Caquix impulsa a Hunahpú e Ixbalanqué a destruirlo. De acuerdo con el *Popol Vuh*, ellos le tiraron con la cerbatana y lastimaron su quijada, los dientes se le aflojaron y no pudo comer. Con la ayuda de un anciano llamado Zaqui-Nim-Ac y su mujer Zaqui-Nimá-Tziís que se hicieron pasar como los abuelos de los gemelos, se presentaron ante Vucub-Caquix como curanderos capaces de sacar el gusano de las muelas. Vucub-Caquix pidió su ayuda y los ancianos dijeron que sólo sacándole los dientes y poniéndole otros, podrían curarlo, Vucub-Caquix respondió: “No está bien que me saqueis los dientes, porque sólo así soy señor y todo mi ornamento son mis dientes y mis ojos.” Finalmente Vucub-Caquix accedió, al sacarle los dientes y poner granos de maíz en su lugar “al instante decayeron las facciones y ya no parecía Señor [...] .Y por último le curaron los ojos a Vucub- Caquix reventándole las niñas de los ojos y acabaron de quitarle todas sus riquezas”.¹⁷

En este sentido, al sacarle los dientes y los ojos ocasionaron la derrota de Vucub-Caquix, puesto que su señorío e identidad radicaba en dos partes centrales de su rostro: sus dientes y ojos lo sostenían y le daban forma, por lo tanto al descomponerlo Vucub- Caquix es aniquilado.

Algo similar sucede a ciertos personajes en uno de los pasajes de *El Título de Yax*, cuando se enfrentan dos grupos antagónicos:

Todos los soldados se durmieron en el camino. Entonces fueron derrotados por Balam Q'uitsé, Balam Ak'ab y Majucotaj. En un solo lugar se durmieron en el camino. Ya no sintieron nada. Todos se durmieron. Entonces empezaron a arrancarles sus barbas y cejas, juntamente con sus guirnaldas, collares y escritos de metal a desatar de sus cuellos. Solo fue un castigo para ellos, cuando perdieron sus barbas.¹⁸

¹⁷ *Ibidem.*, p.102-104.

¹⁸ *El título de Yax y otros documentos quichés de Totonicapán, Guatemala*. Edición, transcripción y notas, Robert M. Carmak y James L. Mondloch, México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Mayas,1989, p.76.

Así también, el *Chilam Balam de Chumayel* describe la derrota y el sometimiento, situación que se expresa notoriamente en el maltrato al rostro:

Y fueron cargados los trece dioses, y fue rota su cabeza y abofeteado su rostro y fueron escupidos, y se los cargaron a las espaldas. Y fue robada su serpiente de vida (Canhel) con los cascabeles de su cola, y con ella fueron cogidas sus plumas de quetzal.¹⁹ Cuando haya acabado el katún se verá aparecer el linaje de los nobles Príncipes cuyos rostros fueron estrujados contra el suelo, los que fueron insultados por el rabioso de su tiempo, por los locos de su katún, por el hijo del mal que los llamó "hijos de la pereza"; los que nacieron cuando despertó la tierra, dentro del *Tres Ahau Katún*. Así acabará su poder de aquellos para quienes Dios tiene dos caras.²⁰

De esta manera es posible interpretar la posibilidad de que aquello que relaciona con el poder, gloria, "belleza", magnificencia, podría representarse simbólicamente en el rostro y por ende también en él podría constituirse la destrucción del ser. Por tanto, el rostro parece ser un sitio que se presta para hacer patente la humillación, ya que el maltrato que el rostro recibe se traduciría al ultraje del propio ser, de acuerdo con la información proporcionada por varias de las fuentes citadas con anterioridad.

Esta cuestión se puede llevar a otro terreno al hablar de las cabezas trofeo presentes en Mesoamérica. Entre los mayas fueron de gran relevancia en las derrotas de territorios enemigos al simbolizar el sometimiento, no sólo de un individuo, sino del pueblo. Esta práctica de las cabezas trofeo está documentada a través de estelas y relieves, en algunos vasos y diversas piezas artísticas. Algunos de los personajes que se observan en las estelas mayas portan pectorales en los que se muestran rostros, probablemente de personajes sacrificados. Se cree que son cabezas trofeo porque de acuerdo con François Baudez, características como su miniaturización, su representación boca arriba y el pelo suelto, puede ser una manera de mostrar desprecio hacia un personaje.²¹

¹⁹ *Chilam Balam de Chumayel*. Traducción Antonio Mediz Bolio. Prólogo, introducción y notas de Mercedes de la Garza. México: Secretaría de Educación Pública, 1985, (Cien de México), p.8.

²⁰ *Ibidem.*, p. 93.

²¹ Claude-François Baudez, "El botín humano de las guerras mayas: decapitados y cabezas trofeo" en *La guerra entre los antiguos mayas. Memoria de la primera Mesa Redonda de Palenque*. Editora Silvia Trejo, México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes – Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2000, p.196.

También se sabe que algunas de las cabecitas que cuelgan de los cinturones, podrían remitir a efigies de antepasados de los sujetos, a los cuales pertenecieron, condición que se ha identificado como una costumbre en el Usumacinta. Linda Schele sugirió que se trata de versiones icónicas de *ahaw*; cualquiera que sea la interpretación correcta, lo fundamental es el valor simbólico que concentra la cabeza, y con ella el rostro, lo cual se manifiesta en su uso como insignia de poder. **(Fig. 5)**

De acuerdo con François Baudez, los mayas clásicos ostentaban individualmente las cabezas trofeo de sus rivales sometidos y sacrificados, una acción distinta a la exhibición colectiva observable en el *tzompantli* utilizado por los mayas del posclásico y mexicas, donde la ostentación individual de trofeos es menos visible.²²

Diego López de Cogolludo hace referencia al *tzompantli* utilizado entre los mayas, el cual señala como un acto que transmitía la fuerza y el poder de los que eran ahí sacrificados,²³ el cual recibían seguramente quienes lo llevaban a cabo. En el Centro de México Fray Toribio de Benavente también reporta el uso del *tzompantli* entre los mayas:

Las cabezas de los que sacrificaban, especial de los tomados en guerra, desollábanlas, y si eran señores o principales personas los así presos, desollábanlas con sus cabellos y secábanlas por las guardar. [...] Las calaveras ponían en unos palos que tenían levantados a un lado de los templos del demonio; de esta manera: levantaban quince o veinte palos, más y menos, de largo de cuatro o cinco brazas fuera de tierra, y en tierra entraba más de una braza, que eran unas vigas rollizas apartadas unas de otras cuando seis pies y todas puestas en hilera, y todas aquellas vigas llenas de agujeros; y tomaban las cabezas horadadas por las sienes, y hacían unos sartales de ellas en otros palos delgados pequeños, y ponían los palos en los agujeros que estaban hechos en las vigas que dije [...] y en tener aquellos tendales muy llenos de aquellas cabezas mostraban ser grandes hombres de guerra y devotos sacrificadores a sus ídolos.²⁴

²² *Ibidem.*, p.201.

²³ Diego López de Cogolludo, *Historia de Yucatán. Los tres siglos de dominación española*. Vol I, México: Campeche: Gobierno Constitucional, Comisión de Historia 1999, p.324-325.

²⁴ Toribio de Benavente, *Historia de los indios de la Nueva España*. Introducción y notas Giuseppe Bellini, Madrid: Alianza, 1988, p.95.

El *tzompantli* se muestra como una variación en la forma de sacrificio del periodo Clásico, donde parece destacar el carácter colectivo de dicho acto, que quizá corresponde al desarrollo de las órdenes militares en este periodo.²⁵ Cualquiera que sea su naturaleza histórica, lo relevante radica en el hecho de que a través de la exhibición de cabezas aún es patente la exteriorización de la condición de los sujetos sacrificados.

3.4 El rostro y la vida

Uno de los pasajes del *Popol Vuh* relata la decapitación de Hun Hunahpú en el Xibalbá.²⁶ Al morir, su cabeza se colocó en un árbol que hasta entonces nunca había dado frutos; al situarla entre sus ramas el árbol se llenó de frutos, entre los cuales la cabeza de Hun-Hunahpú se confundió asemejándose a ellos. Ixquic, hija de Cuchumaquic, uno de los señores del Xibalbá, escuchó la historia de lo sucedido, su padre le había prohibido acercarse a dicho árbol, pero ante su curiosidad fue a verlo. De entre las ramas surgió un cráneo que le habló, le indicó que estirara su mano, entonces arrojó saliva sobre su palma y señaló: "en mi saliva y mi baba te he dado mi descendencia [...], ahora mi cabeza no tiene nada encima, no es más que una calavera despojada de la carne". Después de esto Ixquic quedó embarazada.²⁷

Lo anterior manifiesta que la cabeza del individuo a nivel simbólico funciona como un receptáculo de la esencia del hombre mismo y en específico su boca, pues de ahí sale la saliva que es un vehículo que lleva vida, al ser depositada en la mano de Ixquic, la vida contenida en la calavera se traslada a través del fluido, la frase: "ahora mi cabeza no tiene nada más en ella" lo apuntala. Este acto al parecer alude de forma simbólica a una función seminal de la saliva, por lo tanto de vida, misma que se contiene en la cabeza de Hun-Hunahpú y que es la portadora de fertilidad, lo cual se advierte desde el momento en que la cabeza se coloca en el árbol y se cubre de frutos, de acuerdo con el mito esto nunca antes había sucedido. Así también, además de crear vida, transmite un linaje, una identidad; Hun-Hunahpú le dice a Ixquic:

²⁵ *Ibidem.*, p. 200-201.

²⁶ De acuerdo con Martha Iliá Nájera, el ritual de decapitación estaba ligado, entre otras cosas, al juego de pelota y al ritual agrícola, por tanto a la fertilidad. *El don de la sangre en el equilibrio cósmico. El sacrificio y autosacrificio sangriento entre los antiguos mayas*, México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2003, p. 170.

²⁷ *Popol Vuh, Op.Cit.*, capítulo 3.

Ahora mi cabeza ya no tiene nada encima, no es más que una calavera despojada de la carne. Así es la cabeza de los grandes príncipes, la carne es lo único que les da hermosura, apariencia. Y cuando mueren espántanse los hombres a causa de los huesos. Así es también la naturaleza de los hijos, que son como la saliva y la baba, ya sean hijos de un Señor, de un hombre sabio o de un orador. Su condición no se pierde cuando se van, sino se hereda; no se extingue ni desaparece la imagen del Señor, del hombre sabio o del orador, sino que la dejan a sus hijas y a los hijos que engendran. Esto mismo he hecho yo contigo. [...] ²⁸

Esta parte del mito señala aspectos relevantes, un primer punto es la cabeza de Hun-Hunahpú que se pone en el árbol, no así el resto del cuerpo, lo que indica el alto valor simbólico de dicho órgano; la cabeza es la que alberga a los ojos, nariz, boca, asimismo cuando se presenta como calavera, las marcas del rostro están indicadas en el hueso, sobre todo de la boca que es la que le permite hablar con Ixquic.

Esto es importante en relación con lo que López Austin refiere sobre la relevancia que tenía la cabeza entre los nahuas, porque en ella se concentraban los órganos principales a los que individualmente se atribuían las funciones de raciocinio: ²⁹

Cabeza: recordadora, sabia", "prudente", que "recuerda, sabe". ³⁰

Ojos: "conocen la gente, conocen las cosas... dirigen a la gente, conducen a la gente..."

Oídos: se escucha [se emplea el verbo *caqui* que tiene doble significado, es de oír y comprender].

La lengua no es sólo un órgano que habla, sino que "conoce, crea el aliento, la palabra".

La cara "se enoja, se atemoriza.

²⁸ *Ibidem.*, p.126.

²⁹ Si bien en gran parte está referido a los nahuas y basado en textos de esta naturaleza, es bastante útil porque en se trata de un fenómeno mesoamericano, haciendo posible la aplicación de algunas cuestiones a partir del método comparativo.

³⁰ López Austin, *Op.Cit.*, p.183.

Por otro lado, la transmisión del linaje de Hun-Hunahpú se da a través de la saliva que sale por su boca, pero también por su invocación, ya que la palabra tiene una función creadora, así en yuxtaposición boca, saliva y palabra indican un complejo simbólico que se traduce a fertilidad, vida, descendencia y linaje.

Asimismo, el hecho de que Hun-Hunahpú se presente en forma de calavera frente a Ixquic para fecundarla, puntualiza varias cosas: la forma de la calavera es la que estructura los rasgos del rostro, así como su durabilidad simbólica tomada del hueso, pues aún sin carne, sus rasgos permanecen, por lo tanto, su linaje también. De este modo refiere a su condición de muerto y de pertenencia al inframundo, que concentra todas las posibilidades de regeneración por estar en este ámbito dual de muerte y vida constante, es decir de regeneración.

Finalmente Hun-Hunahpú habla de la "aparición" de la carne, con lo cual podría referirse a dos cosas, a los rasgos físicos y a la humanidad, puesto que señala que aunque la carne se pierde, "su condición" (aquello que lo hace humano) es lo que se hereda. Por lo tanto, todo esto indicaría que la cabeza y el rostro son los lugares donde se expresa la "fuerza vital" del individuo, de la que emerge la transmisión de su linaje y su identificación individual.



Fig. 6 Fragmento de los relieves en Chichén Itzá, donde se muestra la alusión de la decapitación en relación con la fertilidad. Garza:1998.

3.5 La fuerza ritual

Para los mayas de la época prehispánica y principios de la época colonial, el hombre desde que nacía era sometido a ritos que lo integraban totalmente en su comunidad, ello reforzaba sus vínculos y condición humana. Fray Diego de Landa habla de varios de estos rituales, entre ellos se refiere a uno que él llamó bautismo, un rito de paso dirigido a los niños en sus primeros años de vida.

Tenían pues esta costumbre para venir a hacer los bautismo, que criaban las indias a los niños hasta la edad de tres años, y a los varoncillos [...]. Los *chaces* iban luego a los niños y ponían todos, en las cabezas, sendos paños blancos que sus madres traían para ello. [...] Acabada su bendición se sentaba levantábase el principal que los padres de los muchachos habían elegido para esta fiesta y con un hueso que el sacerdote le daba iba a los muchachos y amagaba a cada uno nueve veces en la frente; después mojábale en un vaso de agua que llevaba en la mano y untábales la frente y las facciones del rostro y entre los dedos de los pies y las manos a todos, sin hablar palabra. [...] ³¹

La Relación de Mérida también menciona este acto: "[...] tenían bautismo y bautizaban de esta manera: tomaba el sacerdote mayor de los ídolos agua y en ella echaba ciertas flores y decía algunas palabras sobre ella y mojaba un palo y llegábales con él a la frente y a los ojos y por el rostro [...]" ³².

Como se observa, las acciones rituales se realizaban principalmente en el rostro, donde se "concentran las fuerzas" del rito. Martha Iliá Nájera sugiere que esta ceremonia se relaciona con la muerte simbólica de los niños al asociar el hueso y el número nueve con los pisos del inframundo, ³³ y seguramente la purificación a través del agua virgen.

Cualquiera que fuese su significado preciso, lo cierto es que apunta la importancia de la cabeza y el rostro como vehículos de transmisión e identidad del individuo.

³¹ Landa, *Op.Cit.*, p.123 -125.

³² *Relaciones Histórico-geográficas de la Gobernación de Yucatán (Mérida, Valladolid y Tabasco)*. Coordinadora Mercedes de la Garza, Paleografía de Carmen León Cazares. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Mayas; 1983, p.72.

³³ Martha Iliá Nájera Coronado, "Rituales y hombres religiosos" en *Enciclopedia Iberoamericana de Religiones. Religión Maya*. Vol II, edición Mercedes de la Garza y Martha Iliá Nájera, Madrid: Trotta, 2002, p.132.

Pero estos no son los únicos rituales centrados en la cabeza, existía otro realizado al niño cuando nacía y que reporta Landa: la deformación craneana y la inducción del estrabismo.

La deformación craneana que se lograba con la presión de dos tablas sobre la cabeza del infante, además de fines estéticos, se sugiere que tenía que ver con cuestiones mágico-religiosas, tal vez con el propósito de identificarse con la mazorca del maíz, por lo tanto con el dios mismo,³⁴ o al jaguar en el caso de la deformación oblicua, como también sugiere Carmen Valverde.³⁵ **(Fig.7)**

En cuanto al estrabismo se piensa que la razón sería que el niño mirara como lo haría la deidad solar,³⁶ al que se le reconoce en la iconografía como un ser con ojos de reptil y estrábico.

tenían por gala ser bizcos, lo cual hacían por arte las madres colgándoles del pelo desde niños, un pegotillo que les llegaba al medio de las cejas; y como les andaba allí jugando, ellos alzaban los ojos y venían a quedar bizcos. Y que tenían las cabezas y las frentes llanas, hecho también por sus madres, por industria, desde niños [...].³⁷

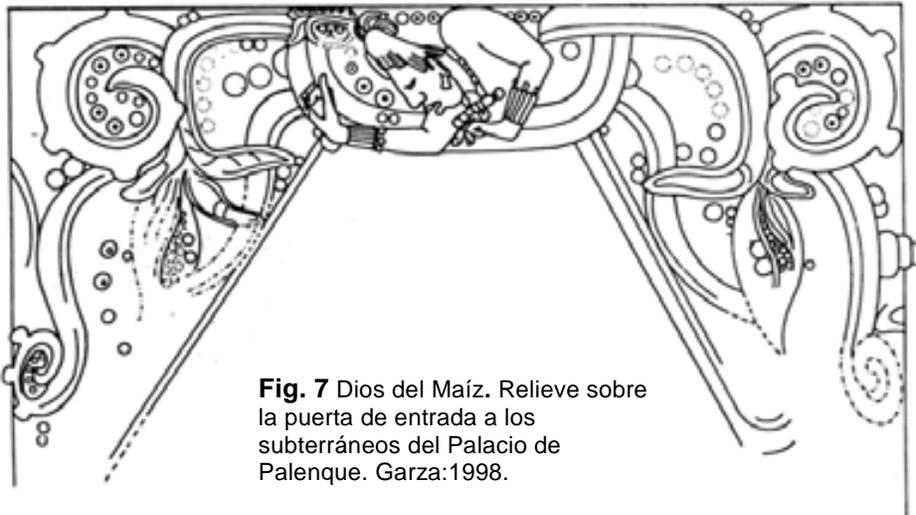


Fig. 7 Dios del Maíz. Relieve sobre la puerta de entrada a los subterráneos del Palacio de Palenque. Garza:1998.

³⁴ Mercedes de la Garza, *Rostros de lo sagrado en el mundo maya*, México: Universidad Nacional Autónoma de México- Paidós, 1998, p.183.

³⁵ Ma. Carmen Valverde Valdés. *Balam. El jaguar a través de los tiempos y los espacios del universo maya*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Mayas, 2004, p.250.

³⁶ Nájera, "Rituales..." *Op.Cit.*, p.131.

³⁷ Landa, *Op.Cit.*, p.114.

De la misma manera, a nivel arqueológico se conoce la existencia del limado y ornamentación dental, la horadación (lóbulos de las orejas, mentón, etcétera), la colocación de una pieza sobre el tabique nasal, con el fin de hacerlo más prominente, y tal vez la escarificación, marcas corporales expresadas en el rostro u otra parte del cuerpo, con significados simbólicos, las cuales quizá aludan al estatus social y que tienen que ver con algunas de las deidades.

Los rituales anteriores eran realizados por miembros de la élite, medios por los cuales confirmaban su estatus y su cercanía con lo sagrado, a fin de ostentar o hacer patentes sus características principales, expresadas en el rostro y la cabeza.

3.6 El tratamiento mortuario del rostro y el corazón en Mesoamérica

Las referencias más profusas sobre el tratamiento mortuario en Mesoamérica, muestran un énfasis en el cuidado del rostro y como se vio en el capítulo 2, se presenta la costumbre de colocar una máscara. También se observó que en los rituales funerarios existen similitudes, que manifiestan el afán común por representar el rostro del personaje muerto.

Entre los nahuas la mayor parte de esta información se conoce a través de las crónicas en general, mientras que entre los mayas, aunque hay poca información documental a diferencia de los nahuas y otros grupos, se acredita a nivel arqueológico.

Entre los mayas, Fray Diego de Landa habla del cuidado dado a la cabeza y al rostro del muerto (perteneciente a la élite):

A los antiguos señores Cocom, había cortado las cabezas cuando murieron, y cocidas las limpiaron de la carne y después aserraron la mitad de la coronilla para atrás, dejando lo de adelante con las quijadas y dientes. A estas medias calaveras suplieron lo que de carne les faltaba con cierto betún y les dieron la perfección muy al propio de cuyas eran, y las tenían con las estatuas de las cenizas, todo lo cual tenían en los oratorios de las causas, con sus ídolos, en muy gran reverencia y acatamiento, y todos los días de sus fiestas y regocijos les hacían ofrendas de sus comidas [...] ³⁸

³⁸ *Ibidem.*, p.137.

Es una referencia muy clara con respecto al cuidado del rostro, al parecer se pretendía la preservación de identidad del gobernante, del linaje o quizá de la divinización a través de su imagen; es decir a través de una máscara que englobara las características individuales del sujeto: un rostro.

La *Relación de Ekbalam* refiere algo similar:

[...] vino a ser señor de *He Blai Chac* (Heblaychac), que era de su linaje; después de haber gobernado algún tiempo [...] viéndose este *He Blai Chac* (Heblaychac) cercano a la muerte, de su enfermedad natural, llamó a sus hijos y algunas personas señaladas y amigos suyos, habiéndoles hecho cierta plática, les persuadió hiciesen una figura a su semejanza y que lo adorasen por su dios, y así se hizo por su orden de después de su muerte [...]³⁹

Como se vio con antelación a través del capítulo y en las dos citas anteriores, el conservar la imagen plasmada en un rostro también parece hacer referencia a la preservación de identidad tanto de linaje como anímica, esto resulta relevante en la medida en que las fuentes también hablan del hábito de enterrar a los muertos con un jade en la boca, símbolo de su corazón anímico. Distintas fuentes los documentan, Sahagún por ejemplo en el Centro de México:

[...] los nobles como de la gente baja; ponían los huesos dentro de un jarro u olla con una piedra verde que se llama *chalchihuitl*, y lo enterraban en una cámara de su casa, y cada día daban y ponían ofrendas en el lugar donde estaban enterrados los huesos del difunto. (...). Y más dicen que al tiempo que se morían los señores y nobles les metían en la boca una piedra verde que se dice *chalchihuitl* en la boca de la gente baja, emitían una piedra que no era tan preciosa, y de poco labor, que se dice *texoxoctli* o piedra de navaja, porque dicen que la ponían por corazón del difunto.⁴⁰

³⁹ *Relaciones histórico geográficas ...*, *Op.Cit.*, p.139.

⁴⁰ Bernardino de Sahagún, *Historia de las cosas de la Nueva España*. Editado por Ángel María Garibay. 5a ed. México: Porrúa, 1982 (Sepan Cuántos... N. 300), p.207.

Y De las Casas dice:

[...] Ayunados todos, componían el cuerpo muerto, envolviéndolo en quince o veinte mantas ricas (...) y metíanle una piedra en la boca, esmeralda de valor, que los indios llamaban *chalchíhuatl*. Decían que aquella piedra le ponían por corazón. Solían poner así en los pechos de los ídolos unas piedras preciosas finas, diciendo que aquéllas eran sus corazones, en memoria de lo cual debían poner también a sus muertos [...].⁴¹

Respecto a esta cuestión, en varios casos al parecer hay una asociación del corazón simbólico del individuo como un receptáculo anímico del sujeto, lo cual resulta interesante porque dicha piedra se introducía justamente en la boca y no en su mortaja o en cualquier otro lugar. La boca es el sitio por el cual sale el aliento y la palabra, entra el alimento al cuerpo, por lo tanto durante el tránsito de la muerte, al expirar por ahí escaparía el último aliento.

De acuerdo a López Austin este corazón anímico era concebido como el centro vital y como órgano de la conciencia.⁴²

Sin embargo, entre "*los indios de la Vera Paz*", De las Casas refiere algo más:

[...] cuando no había caja o ataúd de piedra o madera. Formaban las sepulturas de esta manera, conviene saber: hacían una gran huesa, echada la tierra fuera, y en las paredes della cavaban haciendo dentro dellas una cueva, y allí metían los cuerpos asentados, y después henchían la huesa de tierra, por manera que no tocaba en la cara del difunto ninguna tierra. [...] "Cuando quiera, pues, que algún señor moría, tenía aparejada una piedra preciosa que le ponían en la boca cuando quería expirar. En la cual creían que le tomaban el ánima, y en expirando, con ella muy livianamente le refregaban el rostro. [...] hacer aquella ceremonia y guardar la dicha piedra, era por sí un principal oficio, y no lo tenía sino una persona de las más principales del pueblo o de la casa del rey, al cual tenían de todos en gran reverencia, [...]"⁴³

⁴¹ Bartolomé De las Casas, *Apologética Historia sumaria...* Vol II, *Op.Cit.*, p.462-463.

⁴² Alfredo López Austin. *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones antiguas de los nahuas*. 1ª reimp., México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1996 (Serie Antropológica N. 39), p. 207.

⁴³ Las Casas, *Op. Cit.*, p. 526.

Es claro que De las Casas describe los entierros sencillos o de la gente común, aunque no se señala precisamente el uso de una máscara, sí se aprecia un cuidado del rostro, probablemente para evitar su destrucción.

La intención de evitar que la tierra cubra el rostro es relevante, pues de este modo quizá velaría u opacaría la identidad de muerto, sobre todo por no tener una máscara que lo protegiera, es decir sería necesario resguardar el rostro del sujeto, aun después de irse del plano terrestre quizá lo necesitaría al llegar al inframundo.

Esto también es expuesto por Fray Francisco de Ximénez:

Ya que el enfermo llegaba a la muerte, si era persona principal, la primera cosa que le ponían en la boca después de muerto era una piedra preciosa; otras decían que no se la ponían después que morían, sino al tiempo que querían expirar, porque para eso le ponían aquella piedra, que era para que recibiese su ánima; y en expirando luego le refregaban el rostro con ella livianamente.⁴⁴

El acto de "refregar el rostro" quizá funcionaba como un receptáculo en el que se resguardaba el "ánima"⁴⁵ del sujeto al momento de expirar, de este modo el todo como individuo se concentraba en el rostro, pues no se frota ninguna otra parte del cuerpo. Asimismo, el objeto con el cual se realizaba dicho acto, una piedra, se caracteriza en principio por su dureza en general y por su simbolismo en el caso de ser de jade, que alude al maíz, símbolo de vida y constante renovación.

De acuerdo con López Austin, para los nahuas el rostro era el reflejo de la vitalidad donde se veían los signos de la edad en una escala en la que el paso del tiempo iba en razón directa a la experiencia, y con ella el valor del hombre entre sus semejantes.⁴⁶ La cara era el sitio por el que surgía al exterior la fuerza vital del aliento [de sentimiento y de valor moral].⁴⁷ De este modo, el rostro concentraba las virtudes del individuo, había tres términos principales con los que se designaba a la cara: *ixtlí*, *xayácatl* e *ihíyotl*. El tercero literalmente se traduce como "el aliento" y se usaba como

⁴⁴ Francisco Ximénez. *Historia de la provincia de san Vicente de Chiapa y Guatemala de la Orden de los Predicadores*. Vol I, 3 ed., México: Consejo Estatal para las Culturas y las Artes de Chiapas, 1999, p.114-115.

⁴⁵ Cabe aclarar que el término ánima se utiliza en este texto en un contexto mesoamericano en referencia a la vitalidad del ser y en un contexto mesoamericano o indígena si se quiere.

⁴⁶ *Ibidem.*, p.185.

⁴⁷ *Ibidem.*, p.184.

sinónimo de rostro, en el cual cabían los conceptos de gloria, fama, elegancia, ira y resplandor que a la cara comunicaba el aliento; los otros dos eran más de índole físico.⁴⁸

Lo anterior muestra cómo simbólicamente el rostro parece poseer la fuerza de la imagen vital del individuo, que se complementa con la vitalidad del corazón mismo, es decir el “ánima”. Por otra parte, en la *Relación de las cosas de Yucatán*, respecto a la muerte de los mayas Diego de Landa señala: “muertos los amortajaban, llenándoles la boca de maíz molido, que es su comida y bebida que le llaman *koyem*, y con ello algunas piedras de las que tienen por moneda [...]”⁴⁹ Además de señalar la cuestión de la piedra en la boca, advierte un tercer elemento presente: el maíz. Frente a esto Mercedes de la Garza plantea que el maíz introducido en la boca del muerto y la piedra, juntos conformaban un símbolo de inmortalidad: corazón y maíz unidos.⁵⁰

De este modo, el resguardo y cuidado al rostro durante las exequias, se puede remitir a la presencia de los elementos que conforman y que señalan la identidad del sujeto: la imagen simbólica expresada en el rostro, la presencia del ánimo y el maíz, es decir su rostro y el ánimo ampararían la identidad individual y el maíz es lo que les da vida y refrenda su calidad de hombres verdaderos, los elementos necesarios para su viaje al inframundo.

3.7 Convertirse en persona

Como se analizó hasta aquí, cabeza, rostro y corazón son unidades que se presentan como parte integral del ser humano, en la medida en que gran parte de las acciones involucradas en la calidad intrínseca del hombre se llevan a cabo en estos lugares, a través de ellos se manifiestan los sentidos que animan al hombre y que conforman su expresión, “el sustituto del vivo interno.”⁵¹

Miguel León-Portilla en *La Filosofía Náhuatl* habla del pensamiento de los *tlataminime* acerca de lo “constitutivo del hombre”. Aquí apunta que el difrasismo *in ixtli*

⁴⁸ *Ibidem.*

⁴⁹ Landa, *Op.Cit.*, p.136.

⁵⁰ Mercedes de la Garza, *El hombre en el pensamiento nahuatl y maya*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas - Centro de Estudios Mayas, 1978 (Serie Cuadernos N.14), p.91.

⁵¹ Chevalier y Gherrbrant, *Op.Cit.*, p. 195.

in yóllotl (cara, corazón) se desempeñaba como el concepto de “persona”. Afirma que los nahuas asociaron en este difrasismo “dos aspectos fundamentales del yo: su fisonomía interior y su fuente de energía”. Sólo que este “yo” no era algo dado, sino que cada hombre adquiriría su propio “rostro” por medio de su dinamismo, impulso o afán de ser: su “corazón”. Así el hombre en el pensamiento náhuatl, es el ser que se hace a sí mismo, el ser potencial, susceptible de adquirir una individualidad, de ser “persona”.⁵²

Obtener una personalidad se lograba, entre otras cosas, a través de la educación, de la cual se encargaban los *tlataminime*, que buscaban “humanizar a la gente”, hacer “rostros sabios” y “corazones firmes”, de los rostros borrosos y los corazones débiles. La educación era fundamentalmente *ixtlamachiliztli*, “acción de dar sabiduría a los rostros” y *yomelahuatiztli*, “acción de enderezar los corazones”.⁵³

León Portilla documentó este aspecto entre los nahuas, desafortunadamente entre los mayas no hay una referencia tan puntual como la anterior, capaz de definir la expresión de persona tan clara como el difrasismo náhuatl: *in ixtli in yóllotl*. Sin embargo, las fuentes revisadas con anterioridad, de cierta manera permiten suponer la existencia de una idea o concepto de “persona” similar entre los mayas, trazado por la relación entre la cabeza, rostro y el corazón, como elementos de constitución del ser humano.

Sobre esto, De la Garza analiza los términos mayas equivalentes a “rostro” y “corazón” en el kekchí y en el yucateco colonial, con ello, asegura, es posible apoyar la hipótesis de la existencia de este concepto entre los mayas; encuentra varias voces que llaman la atención. Por ejemplo *ca’ib ru*, que significa “tiene dos caras”, en el yucateco señala que *ca uich* quiere decir “doble su rostro”, ser hipócrita. Por otro lado, en las lenguas mayances “cara” se refiere a “superficie, apariencia”. Entre los kekchíes se habla de colores asociados a la cara para indicar aspectos de la personalidad o estados de ánimo: *k’an ru* o cara amarilla”, significa “persona madura”, que quizás se asocia al maíz amarillo, maíz maduro (los hombres, según el mito cosmogónico del *Popol Vuh*, fueron hechos de masa de maíz). Adquirir un rostro amarillo sería entonces, para los kekchíes adquirir la madurez, una idea semejante a la idea náhuatl de adquirir

⁵² Garza, *El hombre...*, *Op.Cit.*, p.71-72. *Apud*, Miguel León Portilla, *La filosofía náhuatl*.

⁵³ *Ibidem*.

un rostro firme, definido. *Cak ru* o “cara roja” significa “enojado, envidioso”. Y en yucateco *utzcinah ich-ti* o “buen rostro” significa “mostrar a otro un buen rostro”.⁵⁴

Para comprender de forma más integral el significado del concepto de “persona” entre los mayas y la relación entre cabeza, rostro y corazón, es necesario entender la manera en que podría definirse la noción de “ánima”, ya que, al parecer, es el componente que ata a estos tres elementos, inseparables en la concepción de “persona”.

En primera instancia, el ánimo sería aquella fuerza que tiene el ser humano y que posee mientras tiene vida, misma que de acuerdo con las fuentes citadas anteriormente, radicaría en el corazón, pero no en el órgano físico, sino como una “entidad anímica”.

Es importante destacar que la idea de corazón en el pensamiento mesoamericano tiene algunas diferencias respecto a la concepción occidental y que se observan al acercarse a algunas de las traducciones asociadas a dicha palabra de los distintos vocablos mayances.

En principio está *Ol* para denominar al corazón, pero no se refiere al corazón físico, sino a aquella entidad “emocional” donde se concentra la razón, la capacidad; dicha raíz se encuentra en otras expresiones relacionadas:

Coux olal: Razón natural del hombre⁵⁵

Hol: Cabeza; fin o término.⁵⁶

Ol-al, “corazonar” (acción del corazón), “voluntad, albedrío, gusto”.

Cux-a’ nol, “vida del corazón”, “juicio, prudencia, discreción”.

U dzib ol, “lo que se pinta en el corazón”, “imaginación o pensamiento”

U-ol-ol, “su corazón bueno”, “agrandar y complacer y aplacar”.

Cux-ol, “vida del corazón”, “juicioso, racional, prudente, entendido. El adulto que ha llegado a los años de discreción y que puede ensuciar [*sic*] y pecar”.

Chacuxolal, “recobrar la vida del corazón”, “recobrar la razón, adquirir prudencia”.⁵⁷

⁵⁴ *Ibidem*.

⁵⁵ *Bocabulario de Maya Than. Codex Vindobonensis N.S3833*. Editor René Acuña, México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas, 1993, p.560.

⁵⁶ Álvarez, *Op.Cit.*, p.101.

⁵⁷ De la Garza, *El hombre ...*, *Op, Cit*, p.75.

Otra palabra es *pixan*: alma; conciencia por el alma; espíritu por el alma; alma, espíritu incorpóreo; alma que da vida al cuerpo del hombre;⁵⁸ mientras tanto *Altzil* se traduce como corazón o estómago.⁵⁹ El *pixan* del idioma yucateco es equivalente al *ch'ulel* de los idiomas tzeltalanos. "El *ch'ulel* es la fuerza vital de la naturaleza, la energía dinámica, vivificante e indestructible, de todos los humanos, animales y plantas. En el hombre, el espíritu es el medio innato por el que expresa su carácter psicológico y social, la naturaleza esencial del ser humano."⁶⁰ Así *pixan* y *ch'ulel*, pueden definirse o caben dentro del concepto de ánima que se está manejando.

Por su parte López Austin hace una división de las funciones anímica entre los nahuas, que reflejan el papel del corazón en su relación con el rostro:

1. *Yol-*, *yollo*. Aquí se encuentra el corazón, cubre los campos de la vitalidad, el conocimiento, la tendencia y la afección. A dicho órgano pertenecen las referencias a la memoria, al hábito, a la afición, a la voluntad, a la dirección de acción y emoción. Pese a la concentración de todos estos procesos anímicos, no es el órgano unitario de conciencia.
2. El *Cua-*. Dentro de éste se encuentra la parte superior de la cabeza, a lo que se le atribuía el pensamiento. Aquí parece haber un relación con el corazón que López Austin, citando a Calixta Guiteras en *Los peligros del alma*, trata de explicar al señalar que las emociones, los impulsos, los deseos, los apetitos, surgen del corazón, mientras que el conocimiento se encuentra en la mente. El corazón guarda toda la sabiduría, las emociones constituyen una ayuda para los procesos mentales, así como para las funciones del cuerpo.
3. *Ix*. En este grupo se concentra el campo del conocimiento. Puede reducirse a las funciones de la percepción. *Ixtli* puede se traducido de dos maneras: "ojo" y "rostro".

Lo anterior permite observar que en ambos casos, entre nahuas y mayas en el corazón como entidad anímica residen aquellos elementos que le confieren al hombre

⁵⁸ Cristina Álvarez, *Diccionario etnolingüístico del idioma maya yucateco...*, Op.Cit., p.348.

⁵⁹ Diego de Reynoso, *Vocabulario de lengua Mame*, Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística México, 1916,p.51.

⁶⁰ Holand R. William. *Medicina maya en los altos de Chiapas. Un estudio del cambio socio-cultural*. Traducción Daniel Cazés, México: Instituto Nacional Indigenista,1963, p.125.

una condición de humanidad. De este modo, dichas capacidades lo diferencian de los animales como lo señala la expresión: *Cux-a' nol*, “vida del corazón”: “juicio, prudencia, discreción”. Por ello, para la práctica de dichas acciones, el hombre necesita vehículos de expresión y acción, además del corazón, el lugar donde radican los sentimientos, la cabeza y el rostro, estarían íntimamente ligados en este quehacer.

Así, “persona” sería más que una palabra, en realidad es un concepto que incluye la individualidad de un sujeto, su capacidad de razonar, de sentir, de actuar y por supuesto el poder expresar todo esto. Si esto es correcto, respecto a la cuestión relacionada con la muerte, la práctica de protección o preservación simbólica del rostro durante las exequias probablemente respondió a un fin de conservar la individualidad del sujeto concentrada en la cabeza, el rostro y su corazón, es decir “su persona”.

Por lo tanto, la persona implica más que una evocación de los rasgos del sujeto, es el conjunto físico y anímico en sí proyectado en el hombre: rostro, cabeza y por supuesto el corazón, es decir el ser. De ahí que en la vida del hombre maya el punto central para la mayoría de los rituales era el rostro, la representación del ser individual.

Así, al momento de la muerte el rostro participa como un elemento significativo en los ritos funerarios, pues es donde se llevaba a cabo su último ritual, como el acto de colocar una máscara, pintarla o simplemente enfatizar su cuidado; en el caso de este estudio la máscara funeraria lo pone en evidencia, pero no solamente como un retrato o un recuerdo visual del muerto, sino como parte de un complejo ritual de paso que concentra lo esencial del sujeto, propiamente su identidad. Por ello resulta vital comprender la importancia del rostro sin dejar de lado su relación con la cabeza y el corazón, integrando lo que puede definirse como persona en Mesoamérica, por lo tanto entre los mayas.

Con base a lo expuesto por las fuentes todo esto podría verse reflejado a través de las máscaras funerarias de jade de esta investigación en particular, generando así la posibilidad de un acercamiento a una interpretación sobre su significado.

4

Corpus de piezas y sus contextos arqueológicos.

Como se advirtió a lo largo de los capítulos anteriores, el objetivo de este trabajo es la aproximación a un posible significado de las máscaras de jade encontradas en contextos funerarios, como objetos funcionales, específicamente de piezas provenientes del área maya, y ubicadas cronológicamente en el Clásico.

Hasta aquí se han visto diversos aspectos en torno a las máscaras, en principio el uso de la máscara como práctica universal, donde su significación depende estrictamente de la cultura a la que pertenece, por lo que dicho sentido es resultado del contexto cultural e histórico del cual proviene.

De acuerdo con las distintas fuentes historiográficas abordadas en el capítulo anterior, la importancia del rostro y de la máscara en los contextos funerarios parece ser uno de los ejes del ritual, lo cual advierte la capacidad del rostro para concentrar los aspectos fundamentales que conforman al ser humano, pues en él se refleja su identidad dada en conjunción con la cabeza y el corazón, lo que se observa en las cuestiones funerarias de este estudio.

Es por ello que más allá de la calidad estética que las máscaras poseen, persiste la posibilidad de percibir las desde otro plano en un afán de acercarse a su funcionalidad simbólica que se hace patente en lo funerario.

Así, en este capítulo se abordarán los contextos arqueológicos de las piezas elegidas para este trabajo, pues es necesario ubicarlas en los contextos arqueológicos de los cuales proceden, aunque en particular se pretende hacer énfasis en las máscaras, éstas no pueden verse aisladas del entorno en que fueron depositadas.

Los objetos que a continuación se enumeran conforman una muestra de diez piezas, su elección se justifica porque comparten las siguientes características: provienen del área maya, se les ubica durante la época Clásica, su manufactura es de jade, concha y obsidiana básicamente, su estado de conservación es óptimo y todas se recuperaron de complejos funerarios. Cabe señalar que aunque se han descubierto otras piezas de este tipo, distintos motivos como la falta de claridad de sus contextos en principio, no se consideran en este estudio.

4.1 Los sitios

Los objetos provienen de cuatro ciudades mayas, Calakmul, Oxkintok, Palenque y Dzibanché (**Fig.8**), de las cuales se considera pertinente describir sus procesos históricos a grandes rasgos, con el fin de ubicar el contexto de las piezas arqueológicas y así trazar un esbozo entre las relaciones de tiempo y espacio establecido entre ellas.

4.1.1 Calakmul

Calakmul permaneció oculto durante mucho tiempo, aunque algunos lugareños sabían de su existencia fue Cyrus Longworth Lundell quien lo dio a conocer oficialmente en 1931. Debido a la presencia de dos grandes montículos que dominaban el paisaje, denominó a este sitio Calakmul, *ca-dos, lak-juntos, mul*-montículo artificial o cerro: "dos montículos juntos".¹

Calakmul fungió como centro urbano, llegó a ser la capital de un Estado Regional,² se localiza en el sureste de Campeche, México, su extensión es de más de 30 km² y 6.250 estructuras.

Aún cuando la ocupación desde el Preclásico Medio (950-350 a.C.) es evidente en Calakmul, la ciudad no alcanzó su mayor grandeza sino hasta el Preclásico Tardío (350 a.C. al 250 d.C.), al convertirse en uno de los centros más importantes de las tierras

¹Miriam Judith, Gallegos Gomora. *Costumbres funerarias y organización social. Excavaciones en la estructura VII. Una interpretación*. México: Universidad Autónoma de Campeche, 2001, p.41.

²William J. Folan y Abel Morales López, "Campeche, México: La Estructura II-H, sus entierros y otras funciones ceremoniales y habitacionales" en *Revista Española de Antropología Americana*, no. 26, Madrid, España, Universidad Complutense de Madrid, 1996, p. 9.

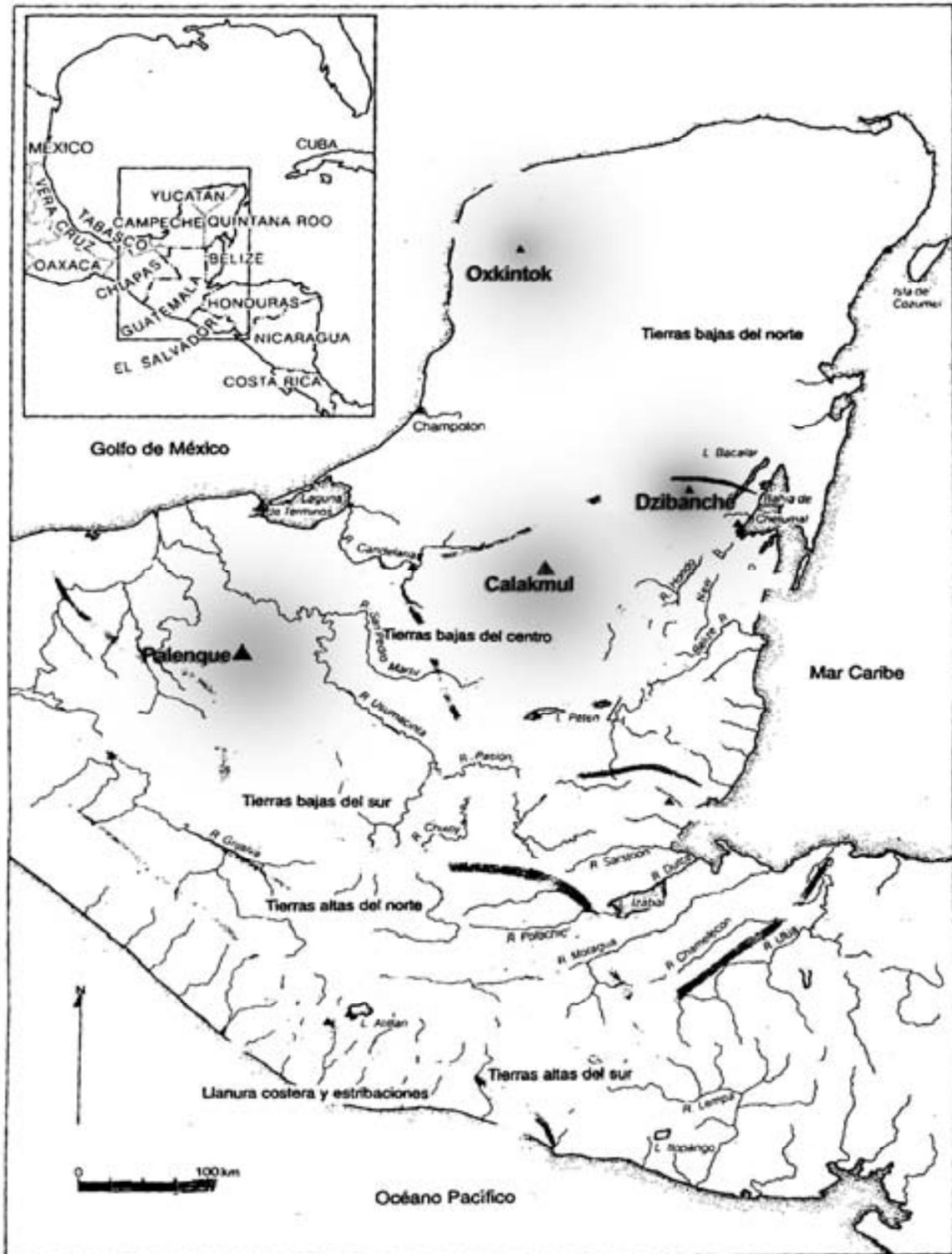


Fig. 8. Mapa de la zona maya y sus principales sitios. Basado en Sharer, 1998:37. Las señales indican los sitios de donde provienen las piezas.

bajas mayas. Un punto de transición en el levantamiento de Calakmul fue la tardía caída de El Mirador, que hizo posible a Calakmul crecer hasta convertirse en rival político de Tikal. Durante los tiempos del Clásico Temprano (250-600 d.C.) Calakmul surgió como capital regional.³

Para comienzos del Clásico Tardío, Calakmul mantuvo su preeminencia política en el área maya central y su influencia se incrementó notablemente, disputándose la hegemonía de las Tierras Bajas centrales con Tikal. Durante los siglos VI y VII d.C., Calakmul tuvo una preponderancia sociopolítica en la zona, donde sus clases dirigentes jugaron un papel importante en la política del área maya central, que consolidó una amplia red de alianzas estratégicas, con los linajes de reinos tan lejanos como los del Usumacinta o los de la región del Petexbatún.⁴

4.1.2 Palenque

Palenque se localiza al pie de las colinas del extremo norte de los altiplanos de Chiapas, dominando una extensa llanura de la Costa del Golfo, una posición destacada en la periferia sudoccidental de la zona maya, en un clima húmedo y una zona fértil de las tierras bajas.⁵ Al ser desocupado en el siglo IX d.C., permaneció abandonada por casi 800 años, en la época prehispánica al parecer era visitada esporádicamente por indígenas mayas que vivían cerca del lugar, lo que no se prolongó más allá del 1000 d.C.⁶

Para 1576, el misionero fray Pedro Lorenzo de la Nada fundó el pueblo de Palenque, muy cerca del sitio arqueológico actual, pero el descubrimiento de los vestigios no causó gran interés. Fue a partir de las noticias difundidas por el presbítero de la ciudad de Chiapa, cuando se realizaron las primeras expediciones oficiales a fin de hacer un reconocimiento inicial de la antigua ciudad de Palenque. La primera se realizó en 1784, bajo la conducción del teniente José Antonio Calderón, quien redactó un informe sobre la exploración y describió varios de los edificios con algunos dibujos

³ Sophia Pincemin, *et.al.*, "Rastreado La Dinastía Calakmul en el Pasado: Una Nueva Estela de la Capital Maya en Campeche" en *Latin American Antiquity*, 1998, p. 310-327. Traducción al español tomada de la página del Instituto Nacional del Antropología e Historia <http://www.inah.gob.mx/calakmul/htme/calak001.html> (en línea 20/12/05).

⁴ Ramón Carrasco Vargas, "El *cuchcabal* de la cabeza de serpiente", en *Arqueología Mexicana*, vol VII, no. 42, México, marzo-abril del 2000, p.15-19.

⁵ Robert J. Sharer, *La civilización Maya*. México: Fondo de Cultura Económica, 1999, p.271.

⁶ Martha Cuevas García y Arnoldo González Cruz. "La presencia de Palenque en los museos de México y del mundo" en *Arqueología Mexicana*, no.8, edición especial, México, 2001, p. 15-27.

de los relieves. Creyó que la ciudad tenía tres o cuatro siglos de abandono, a juzgar por la vegetación que había sobre sus edificios, y que debía dominar todas las tierras circundantes, incluso hasta Tabasco y las márgenes del río Usumacinta. También pensó que la habían construido los romanos ó algunos nobles españoles.

Una segunda exploración se realizó en 1785, a cargo de Antonio Bernasconi arquitecto de obras reales de Guatemala. Él efectuó estudios más detallados de los edificios, elaboró planos de las principales construcciones como el Palacio y el Templo de las Inscripciones, y levantó mapas del sitio. Le correspondía recabar información para conocer el origen y la antigüedad de la ciudad, sobre su industria, comercio, bienes de subsistencia, grado de desarrollo y causa de su destrucción. Asimismo, debía definir quiénes habían fundado la ciudad, pues no se creía que sus habitantes fuesen antepasados de los antiguos habitantes de la región.

En 1786 Carlos III ordena reanudar las investigaciones y por primera vez se efectúan excavaciones de las que se recuperaron 32 objetos. En 1807 llegó al sitio Guillaume Dupaix con una nueva expedición ordenada por Carlos IV. Las noticias de estas expediciones despertaron curiosidad de varios y entre 1832 y 1882 llegaron a Palenque personajes como Jean Frédéric de Waldeck, John Herbert Caddy y Patrick Walker, John L. Stephens y Frederick Catherwood, Désiré Charnay, entre otros.

Posteriormente los trabajos del arqueólogo inglés Alfred Maudslay (1890-1891) y de William H. Holmes (1895) marcaron el inicio de los estudios científicos en Palenque. Alfred Maudslay realizó el primer levantamiento topográfico del sitio y asignó nombres a los edificios; realizó descripciones, dibujos y fotografías tanto de los edificios como de los relieves e inscripciones.

En 1923 Frans Blom hizo exploraciones en diversos edificios del sitio y recuperó una serie de materiales. Posteriormente Eulalia Guzmán en 1931 trabajó en el sitio y en 1949, Alberto Ruz, que hasta 1958 llevó a cabo el programa de investigaciones más importante hasta entonces del que se desprendieron múltiples aportaciones. En 1955 se construyó el museo de sitio y en 1967 y 1974 Jorge Acosta efectuó trabajos en el sitio, César Sáenz continuó con las exploraciones entre 1979 y 1982. Paralelo a esto la Dirección de Restauración del Patrimonio Cultural llevó a cabo otro proyecto a cargo de Roberto García Moll, con el objetivo de preservar los bienes arqueológicos de Palenque. En 1989 con un nuevo proyecto de exploración a cargo de

Arnoldo González Cruz, se comenzó a excavar una serie de edificios, se localizaron varias tumbas y una serie de objetos. Actualmente realizan trabajos ahí.⁷

En cuanto a la historia de Palenque, se sabe que aproximadamente entre 100 a.C. y 100 d.C., aproximadamente, comienzan aparecer pequeños asentamientos a lo largo del río Usumacinta. Durante esta época Palenque emerge como una comunidad agrícola, y para el Clásico Tardío (600-900 d.C.) es uno de los centros más importantes de la región. La primera ocupación de la ciudad tuvo lugar alrededor del 100 d.C. Del 300 al 600 d.C. Palenque se convirtió en un pequeño centro que aprovechó su posición entre las tierras altas de Chiapas, las tierras bajas del Petén y la costa del Golfo, para sostener lazos comerciales con los pueblos aledaños. Los habitantes de Palenque pertenecían al mismo grupo maya lingüístico de los otros sitios de las márgenes del Usumacinta, como Yaxchilan, Piedras Negras y Bonampak, lo cual se infiere por la relación de los rasgos arquitectónicos y artísticos comunes, así como por inscripciones de la época.⁸

Palenque fue parte de una gran potencia durante el Clásico, dominaba la zona sudoccidental de las tierras bajas y extendió su poder hacia la región circundante.⁹

Las inscripciones de los templos de Palenque registran la historia del sitio, en ellas se escribió repetidamente su acontecer para recordar el poder de ese centro, en una época en la cual éste estaba en peligro debido a la amenaza de lugares cercanos como Bonampak, Calakmul y Toniná. Al parecer, las actividades constructivas en Palenque cesaron alrededor del 783 d.C., mientras que las rituales concluyeron hacia el 810 d.C., cuando la ciudad se hallaba en completo abandono.¹⁰

En la actualidad los vestigios rescatados muestran el gran alcance de los conceptos arquitectónicos mayas y marcan un hito en el arte del periodo Clásico, Palenque se destaca por su estilo arquitectónico propio.¹¹

4.1.3 Oxkintok

Oxkintok, es uno de los sitios importantes de denominado estilo Puuc, se sitúa en la serranía de la cordillera Puuc a 46 kilómetros al sureste de Mérida y 24 kilómetros al

⁷ *Ibidem*.

⁸ Stacey Symonds y Mónica del Villar, "Palenque" en *Arqueología Mexicana*, vol. VIII, no.45, México, septiembre-octubre del 2000, p.68.

⁹ Sharer, *Op.Cit.*, p.285.

¹⁰ Symonds y del Villar, *Op. Cit.*, p.68.

¹¹ Sharer, *Op.Cit.*, p.285.

noreste de Uxmal, en el estado de Yucatán. Desde siglo XIX se realizaron varias exploraciones en el sitio, Henry C. Mercier hizo excavaciones en 29 cuevas del Puuc, incluso la cueva de Oxkintok, a partir de entonces así se le denominó al sitio arqueológico, anteriormente se le conocía como *Tzatunztzat* o *Satunsat*. Las primeras excavaciones en el sitio fueron realizadas por Mercer, aproximadamente cincuenta años después por George Brainerd (1977). La Misión Arqueológica de España en México, fue el último proyecto de excavación que intervino el sitio desde 1986 hasta 1991, bajo la dirección de Miguel Rivera Dorado. Oxkintok se compone de varias plazas limitadas por unos treinta conjuntos arquitectónicos, de los cuales siete forman el recinto ceremonial.¹²

La ocupación más temprana en Oxkintok se remonta al Formativo Tardío, pero es hasta los siglos II y IV cuando se registró una etapa de actividad constructiva que trajo grandes transformaciones, alcanzó su clímax quizá hacia mediados del siglo V.¹³ Para finales de este siglo el sitio ya era la cabecera de una entidad política. Hay un elevado número de rasgos culturales que vienen del Usumacinta, de la zona del Petén y que sugiere que el primer desarrollo sociopolítico se dio con la llegada de gentes del sur que traían consigo formas de organización aptos para la integración poblacional y difusión de la ideología dominante.¹⁴

El auge político se alcanzó entre los siglos V y VII, con la caída teotihuacana y los efectos producidos en el Petén, Oxkintok pudo aprovechar el momento gracias a su posición, que favorecía la desviación del control del flujo de bienes hacia su zona y la red de intercambios. Nuevamente hubo una influencia sureña a finales del siglo VII, así como un nuevo florecimiento del poder político del sitio, aunque se dio de manera efímera ante la existencia de sitios como Uxmal, que empezaban a cobrar importancia. Quizá una alianza con este mismo sitio le permitió a Oxkintok permanecer significativamente aunque de forma subordinada. A finales del siglo IX o principios del X hay un declive y abandono rápido, con muestra de ocupaciones ocasionales, pequeños recintos con aspecto de viviendas o santuarios.¹⁵

¹² Ricardo Velázquez Valadez y Ana García Barrios "Descubrimientos en Oxkintok, Yucatán; la estructura 2 del grupo Ah Canul, un mausoleo", en *Memoria de la Tercera Mesa Redonda de Palenque : La organización social entre los mayas*. Coordinadores Vera Tiesler Blos, Rafael Cobos y Merle Greene Robertson, México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2002, p.461.

¹³ Miguel Rivera Dorado, *Los mayas de Oxkintok*. Madrid, España: Ministerio de Educación y Cultura, 1996, p.60-61.

¹⁴ *Ibidem*, p.72

¹⁵ *Ibidem*, p.73-74

Hay noticias de Oxkintok desde el Preclásico Tardío, pero fue hasta el Clásico cuando se convirtió en una de las ciudades importantes del Puuc, al llegar al Posclásico tiene lugar el declive de su apogeo cultural, ante el reordenamiento político que para entonces sufrió la zona maya.

4.1.4 Dzibanché

Dzibanché se localiza a 81 kilómetros al noroeste de la ciudad de Chetumal, al noreste del actual poblado de Morocoy, sobre una franja de tierras altas rodeada de bajos, alrededor del sitio lo bordea un río que fue muy importante para dotar de agua al asentamiento.¹⁶

Es uno de los sitios del sur de Quintana-Roo más grandes, con una extensión de poco más de 40 kilómetros cuadrados, su ubicación en “tierras altas” le permitió múltiples opciones de explotación agrícola, así también las posibilidades de abastecimiento de agua. En el sitio se localizan diversos conjuntos arquitectónicos agrupados alrededor de varias plazas, son cuatro conjuntos principales: Tutil, Lamay, Kinichná y Dzibanché, así como un juego de pelota.¹⁷

Thomas Gann (médico militar y arqueólogo) fue uno de los primeros en conocer el sitio, después de su vista en 1927, le puso el nombre de Dzibanché que significa "escritura sobre madera", en alusión al dintel de madera que halló en el Edificio VI. Para 1931 regresó y reportó el área que posteriormente sería Kinichná. Para 1972 Peter Harrison retoma el interés por el lugar, pero es hasta los noventas que se realiza la mayor parte de la exploración, restauración y conservación en el sitio.¹⁸

Posiblemente la ocupación en Dzibanché empezó desde el Preclásico, pero a partir del Clásico Temprano se iniciaron las grandes construcciones que perduran hasta ahora. Durante el Clásico Tardío terminó la etapa de construcción y se produjo una

¹⁶ Enrique Nalda, *et.al.*, “Sur de Quintana Roo”, en *Arqueología Mexicana*, vol II, no. 10, México,1994, p.17.

¹⁷ Enrique Nalda y Luz Evelia Campaña “Dzibanché: una alternativa de interpretación del patrón de asentamiento del sur de Quintana Roo” en *Primer Seminario de Mesas Redondas de Palenque: Modelos de identidades políticas mayas*. Edición Silvia Trejo. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes – Instituto Nacional de Antropología e Historia,1998, p.39-40.

¹⁸ Enrique Vela “Dzibanché Quintana Roo” en *Arqueología Mexicana*, vol. VIII, no.76, México, noviembre-diciembre 2005, p.40.

mayor expansión del asentamiento asociado al crecimiento demográfico que empezó a darse.¹⁹

Durante el Clásico Temprano tuvo un papel importante en Tierras Bajas, al parecer involucrándose en la conquista de pueblos vecinos, aunque no se sabe si por cuenta propia o a nombre de otro sitio. Para la segunda parte del Clásico Tardío en Dzibanché se produjo un periodo de ruptura y desintegración sociopolítica, que ocasionó una “recesión” cultural. Hay un cese de las obras arquitectónicas en el sitio y posteriormente un abandono parcial de los espacios de culto. La población se dispersó hacia la periferia y decreció hasta extinguirse en una fecha aún no establecida. De acuerdo con los vestigios para el Posclásico Tardío habría visitantes que acudían al lugar para depositar ofrendas y realizar ceremonias.²⁰

De este modo los primeros desarrollos en Mesoamérica comienzan durante el Formativo, pero para el periodo Clásico se ampliaron las relaciones culturales comunes en gran parte de Mesoamérica y desde luego en la zona maya. Aunque la individualidad de las distintas regiones mesoamericanas fue patente estuvieron unidas a través de un complejo cultural común, de este modo los sitios mayas que atañen a este estudio y que a grandes rasgos se describieron, además de compartir la existencia de máscaras funerarias, también se integraron históricamente.

Como ya se mencionó, estos sitios surgen desde la época preclásica diferenciándose localmente, pero sin dejar de compartir rasgos culturales. Los sitios más fuertes lograron incrementar su poder hasta convertirse en importantes estados regionales, entonces surgen las primeras dinastías. Para este momento la escritura y el sistema de registro calendárico de cuenta larga estaban plenamente conformados. Hay un gran levantamiento de estelas y producción de cerámica en la que se da cuenta de ceremonias, entronizaciones, celebraciones de triunfos bélicos sobre los otros sitios, etcétera. El control de recursos y poblaciones menores ocasionó rivalidades entre estos linajes, produciéndose enfrentamientos bélicos y una serie de alianzas de distintos tipos. Pese al poder y crecimiento de algunas ciudades como Tikal o Calakmul, no

¹⁹ Nalda, Campaña y López, “Sur de Quintana Roo”, *Op. Cit.*

²⁰ Enrique Nalda y Sandra Balanzario “Kohunlich y Dzibanché. Los últimos años de investigación”, en *Arqueología Mexicana*, vol XIII, no. 76, México, noviembre-diciembre del 2005, p.42-45.

hubo control absoluto por parte de alguna sobre toda la zona maya, sino que se mantuvieron como controles cambiantes y regionales.²¹

Por otra parte, los mayas no estuvieron aislados del Altiplano Central dominado en ese momento por Teotihuacan, puesto que existieron relaciones que produjeron un influjo cultural reflejado en varios contextos como político, económico, entre otros.²²

Así el período Clásico maya no sólo es una época de disputas por el poder, sino de un gran desarrollo cultural, crecimiento poblacional, complejidad social y profuso desarrollo artístico e intelectual ligado también a la religión.

4.2 Las piezas

El corpus de estudio se compone de diez piezas de procedencia arqueológica, todas ellas de carácter funerario. Todas fueron elaboradas principalmente con jade y evocan figuras de rostros humanos.²³ Cronológicamente son piezas manufacturadas entre el Clásico Temprano y el Clásico Tardío.

4.2.1 Las máscaras de Calakmul

Los entierros descritos a continuación, forman parte de los descubrimientos de dos de los últimos proyectos realizados en el área, el primero por William J. Folan y el segundo y más reciente dirigido por Ramón Carrasco.

Entierro 1. Estructura II-H

La estructura II-H es un edificio abovedado de tipo habitacional encontrado en el año de 1994,²⁴ bajo el piso del pasillo central se encontraron dos fosas,²⁵ ambas con un entierro de tipo secundario y con una orientación este-oeste.²⁶

El de la fosa 1 se fechó para el Clásico Tardío, contenía un ajuar funerario que incluía orejeras, muñequeras, collar de cuentas de jadeíta, taparrabos, un pectoral de jadeíta, una máscara funeraria esencialmente manufacturada con jadeíta; así también

²¹ *Ibíd.*, "Los mayas: logros y persistencias" en *Arqueología Mexicana*, edición especial, no.15, México: Raíces, 2004, p.25.

²² Simon Martin y Nicolai Grube, *Crónica de los reyes y reinas mayas*. Traducción Lorenzo Ochoa Salas y Fernando Borderas Tordesillas, Barcelona: Crítica: 2002, p. 8-9.

²³ Las particularidades de cada pieza serán más específicas en otro capítulo dedicado a ello.

²⁴ Como parte del trabajo de William Folan.

²⁵ Sólo se describe el entierro de la fosa 1, por ser el de mayor relevancia para este estudio.

²⁶ Folan y Morales López, *Op.Cit.*, p.18.

una ofrenda compuesta de un plato de cerámica, decorado con cinco zopilotes reales en los bordes y otro en el fondo, una vasija pintada, un vaso polícromo tipo códice, una concha *Spondylus*, una punta de mantarraya, cuentas de pedernal, una cuenta de jadeíta (encontrada cerca de lo que quizá fue la mandíbula del sujeto, tal vez se colocó en su boca) y restos de lo que pudo ser una capa de piel de jaguar con sus garras.²⁷ **(Fig. 10).**

Respecto a la máscara, es una pieza de jadeíta verde con ojos de obsidiana y concha nácar, con una bigotera de caracol rojo. La pieza se formó con 251 teselas, todo esto colocado sobre una capa de un material color ocre, que quizá funcionó como pegamento, se sugiere fue moldeada sobre una capa de cerámica delgada de color rojo. También se localizaron dos bases de orejeras cuadradas y dos pantallas redondas de orejeras.²⁸ La máscara fue rearmada en 1995 por Rolando Araujo.²⁹ **(Fig.9)**

Los restos humanos al parecer pertenecieron a un sujeto de edad adulta, de sexo masculino, complexión media y estatura elevada; aunque su estado de conservación era muy malo al momento del descubrimiento eran visibles restos de cinabrio, así como la evidencia de mutilación dentaria por medio de limado,³⁰ quizá fue desmembrado y desollado.³¹ Aún no se conoce su identidad.



Fig.9 Máscara funeraria de la Estructura II-H. Calakmul, Campeche. Foto de Michel Zabé: Nalda, Garza y Schmidt:1998:373.

²⁷ *Ibidem*, p.16,19-20.

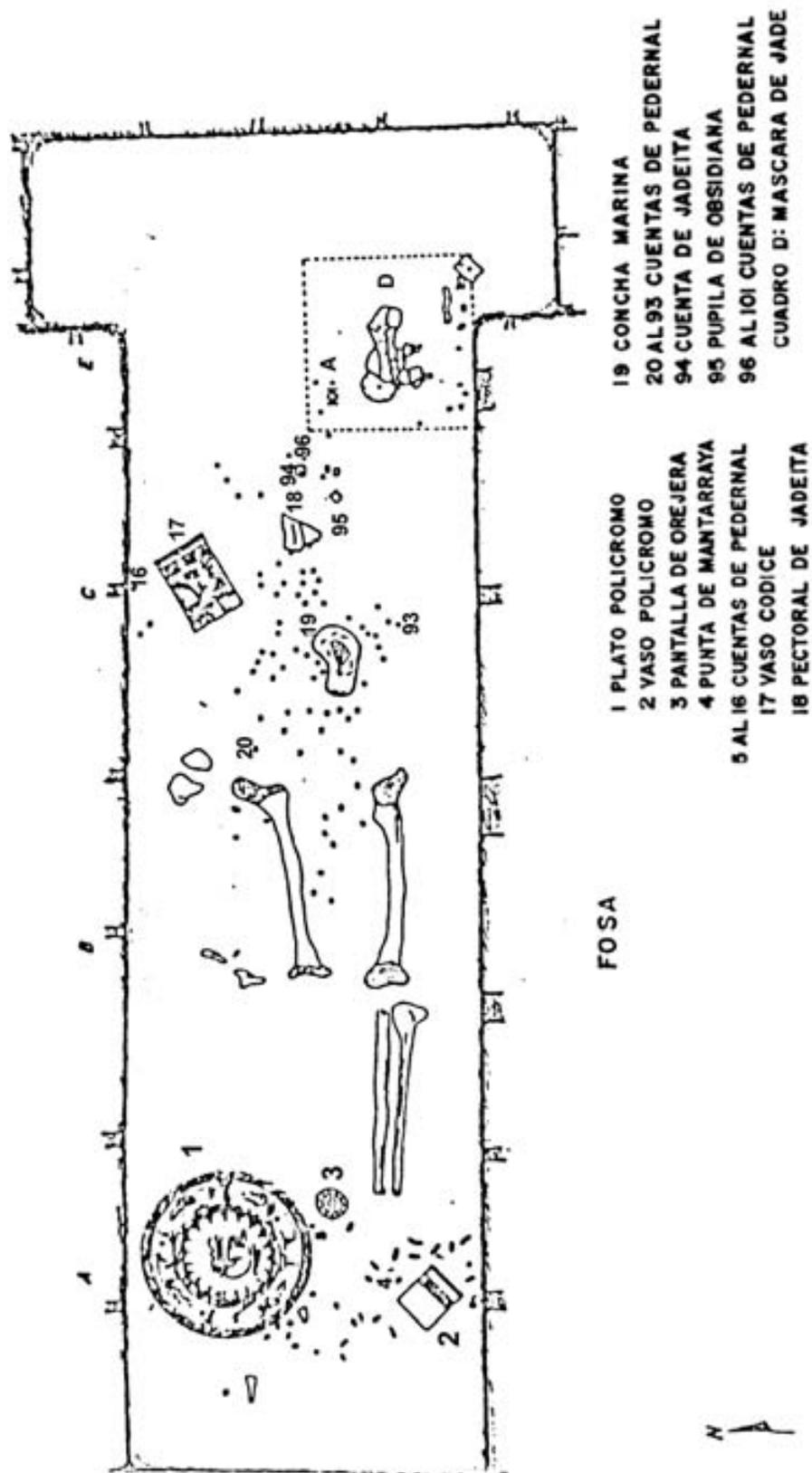
²⁸ *Ibidem*.

²⁹ Schneider Glantz, Renata y Valeria Amparo García, *El proceso de rescate, conservación, restauración y análisis como una fuente primaria de investigación antropológica: el caso de la tumba I de la estructura XV de Calakmul, Campeche*. Tesis de Licenciatura, México, Secretaría de Educación Pública, Escuela Nacional de Conservación, Restauración y Museografía, 1996,p.55.

³⁰ Vera Tiesler Blos, *et.al.*, "Los restos humanos de contextos funerarios y extrafunerarios de Calakmul, Campeche, México", en *XII Simposio de Investigaciones Arqueológicas en Guatemala*. Guatemala: Museo Nacional de Arqueología y Etnología, 1998, p.733.

³¹ Folan y Morales López, *Op.Cit.*, p.18.

Calakmul, Campeche, México: La estructura II-H,



Planta de la Fosa 1 de la Estructura II-H, Calakmul (dibujo de A. Morales).

Fig.10 Plano de la tumba. Esquema en Folan:19:1996.

Entierro 4 Subestructura IIB

La estructura II está compuesta por dos cámaras, en una de ellas fue localizada la tumba 4, en 1997.³² La cámara funeraria se orientó de este a oeste, “el espacio fue planeado ex profeso para la disposición del cuerpo y el ajuar funerario.”³³ La ofrenda que acompañaba al personaje estaba integrada por múltiples materiales, entre ellos catorce piezas de cerámica de distintos tipos, una punta posiblemente de crustáceo, un excéntrico de obsidiana y huesos de felino alrededor del cuerpo. **(Fig.11).**



Fig. 11 Restos de la Tumba 4 Sub II B.
Foto: Patricia Tamez Batha en Raúl E.
Cazares:1998: vol 1: 498.

³² Como parte del proyecto dirigido por Ramón Carrasco

³³ Renata García-Moreno Rodríguez y Josefina Granados García, *La restauración de la joyería y la vestimenta funeraria localizada en la Tumba 4 de la Subestructura II-B de la Calakmul, Campeche*. Tesis de Licenciatura, México, Secretaría de Educación Pública, Escuela Nacional de Conservación, Restauración y Museografía, 1996, p.13.

Se localizaron otros objetos que de acuerdo a los trabajos de restauración formarían parte de un ajuar funerario. Entre ellos había gran cantidad de cuentas de jadeíta y concha de distintas formas y tamaños, los cuales seguramente conformarían un par de brazaletes, un collar, un cinturón, así como lo que se deduce (por la posición de los materiales en el área de la pelvis) fue un ex ó taparrabo con aplicaciones de jadeíta, conchas *Spondylus*, y una perla. Restos de pequeños discos de concha nácar, huesos unguinales de felino conformaban el tocado del personaje. Pero también sobre la mortaja se colocaron otros elementos ricamente decorados con la aplicación de cuentas de concha y jadeíta. (Fig. 12).



Fig. 12. Máscara del entierro de la Subestructura II-B Calakmul, Campeche. Foto: Jorge Pérez de Lara: *Arqueología Mexicana*, no.16:50:2004.

Entre todo lo anterior, del lado derecho del cuerpo del personaje, a la altura del pecho, se halló una máscara de jadeíta, con aplicaciones de concha y obsidiana, así como un par de orejeras. La pieza fue elaborada con teselas de jadeíta montadas en una base de madera, en cuyo margen inferior presentaba una banda de glifos sobre estuco policromado. Las orejeras presentan glifos incisos, mismas que se encontraron a la altura de la cabeza del sujeto. El ocupante de este suntuoso entierro fue depositado sobre un entarimado de madera, el cuerpo se cubrió con cinabrio antes y después de ser amortajado, con un textil recubierto

con resina. Respecto a su identidad, algunas piezas de cerámica, la secuencia glífica de la máscara y los aplanados de los muros permiten a los investigadores sugerir que el ocupante era *Yukom Yich'ak K'ak*,³⁴ hijo de *Yich'ak K'ak* (garra de fuego ó Garra de Jaguar como más se le conoce), los glifos de la máscara hacen alusión a este último, lo que hace suponer que perteneció a Yuknom el Grande.³⁵

³⁴ *Ibidem.*, p.p. 43-48, 56, 122.

³⁵ Simon Martin, "Los señores de Calakmul", en *Arqueología Mexicana*, vol. VII, no. 42, México, marzo-abril del 2000, p.43.

Entierro 1 Estructura III

Esta estructura fue un área habitacional de la elite y destinado a la residencia, por lo que se le llama el “Palacio”,³⁶ dentro de una tumba abovedada del cuarto seis fue localizado el entierro 1, en noviembre de 1988.³⁷

Es un entierro primario orientado de norte a sur y fechado para el Clásico Temprano, aproximadamente 400 d.C.³⁸ El sujeto estaba ataviado con un ajuar del cual formaban parte tres máscaras de jade, una facial, otra como parte del cinturón (**Fig.13**) y una tercera que conformaba el pectoral. Del mismo material tenía un par de orejeras, cuentas tubulares, tres placas incisas con glifos y un anillo. Como parte de la ofrenda que acompañaba al muerto había cuentas de piedra caliza, espinas de mantarraya, dos perlas, conchas marinas *Spondylus*, caracoles *Oliva*, *Forum* y *marginella* (se cree que quizá fue parte de una prenda), vasijas cerámicas monocromas, policromas y restos de textil.³⁹



Fig.13 Máscara del cinturón con placas incisas.
Foto: Hilda Ramírez. Museo Fuerte de San Miguel, Campeche, 2005.

Respecto a la máscara facial, se localizó al lado derecho de la cabeza del sujeto, elaborada a base de jade, concha, obsidiana y piritita, algunas de las teselas tienen marcas de reutilización; la nariz, cejas y frente se elaboraron de una sola pieza. Destaca el hecho de que:

debajo de la máscara se encontraba una capa delgada de estuco de color rosa (...) en unas partes guardaba la forma de la cara (mejilla izquierda y nariz), al inicio se pensó que se trataba de la capa de estuco que soportaba a la máscara, pero no es el caso, ya que los restos de estuco pegados a algunos de los fragmentos de jade son de color.⁴⁰

Así también ha propuesto que la máscara podría aludir a un gobernante en representación del dios L, asociado al comercio, al inframundo, al ave moan o al dios

³⁶ Sophia Pincemin, *Entierro en el Palacio*. México: Universidad Autónoma de Campeche, 1994. Arqueología; p.21.

³⁷ *Ibidem*, p.8.

³⁸ Tiesler *et.al.*, *Op.Cit.*, p.732.

³⁹ *Ibidem*.

⁴⁰ Por ello Pincemin sugiere que “se trataba de una máscara funeraria directamente modelada sobre la cara del personaje”, *Op.Cit.*, *Entierro ...*, p. 95-101.

K,⁴¹ lo cual parece más factible puesto que está íntimamente relacionada con el inframundo. (Fig. 14).



Fig. 14 Máscara funeraria encontrada en la tumba 1 de la estructura III. Foto: Gerardo Suter en Piña Chan: 1992.

De los restos se sabe que correspondieron a un sujeto masculino de complexión robusta, edad adulta y estatura elevada. (Fig.15) Su estado de conservación es regular, restos de cinabrio recubrían el cuerpo que fue depositado sobre cinco platos dispuestos en un piso de tepetate,⁴² lo cual hace sugerir a Sophia Pincemin un significado especial, aunque difícil de precisar, cree que tal vez que los platos funcionaron como una “tarima” de cerámica. Las ofrendas y el ajuar funerario muestran simbólicamente esta relación con la idea de dualidad entre la vida y la muerte: tanto la disposición como los detalles de sus imágenes se conjugan para dar esta impresión.⁴³

De acuerdo con la temporalidad con se fechó el entierro este personaje, podría ser un contemporáneo del linaje de Garra de Jaguar en Tikal, con el gobernante Hueso Garra de Jaguar I (360-378 d.C), en Copán en ese momento gobernaría Jabalí Cráneo.⁴⁴

⁴¹ Folan y Morales López, *Op.Cit.*, p.14.

⁴² Pincemin, *Op.Cit.*, *Entierro ...*, p.42.

⁴³ *Ibidem*, p.194.

⁴⁴ *Ibidem*, p.193.

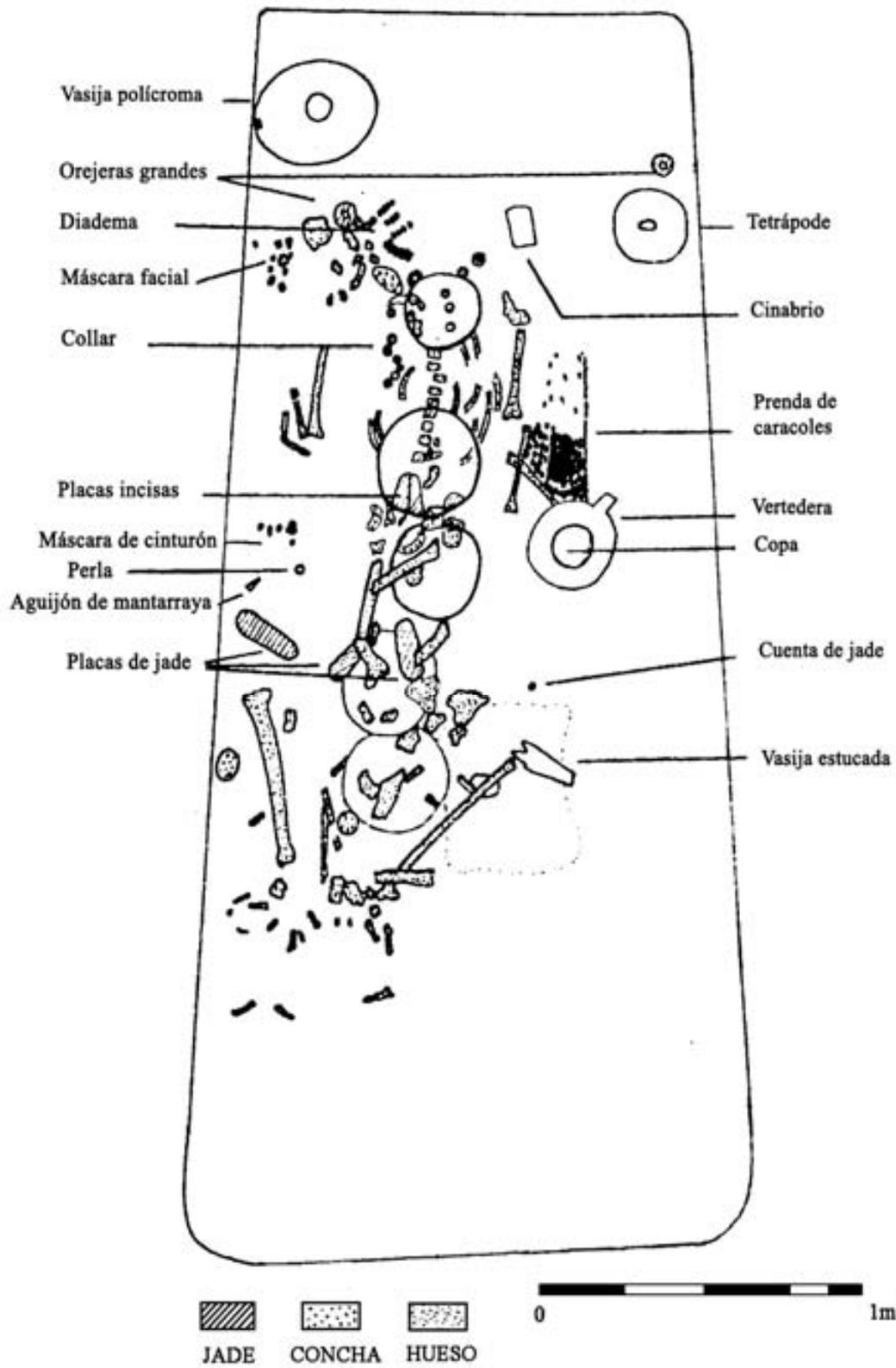


Fig. 15. Plano de la tumba.
Esquema en Pincemin: 1994:39.

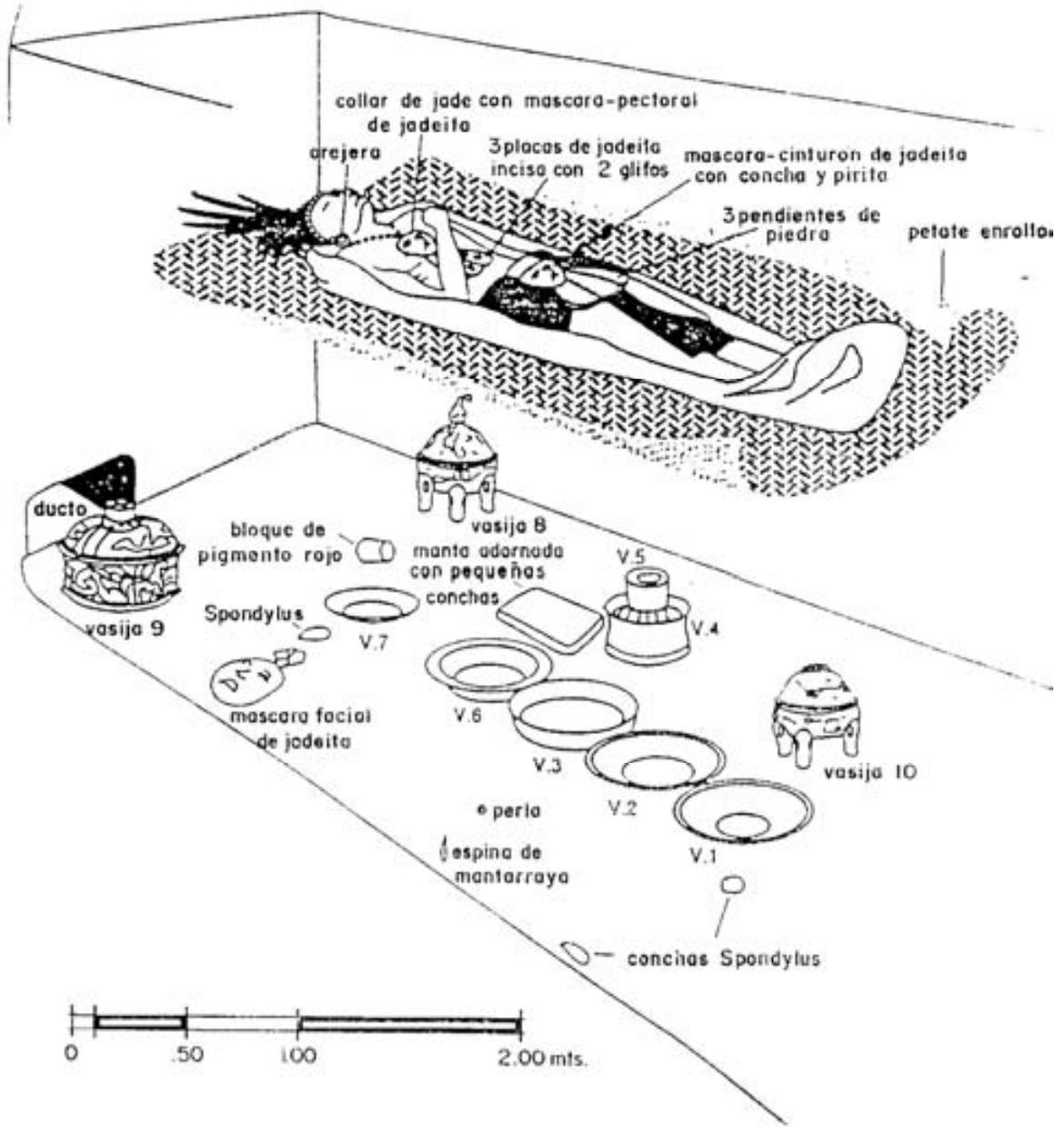


Fig. 16. Reconstrucción hipotética de la tumba. Esquema en Pincemin: 1994:195.

Entierro 1 Estructura VII.

En la estructura número VII hasta el momento se ha encontrado una tumba,⁴⁵ la cual está asociada al recinto superior de esta estructura. El entierro se localizó en diciembre 1984.⁴⁶

El entierro es de tipo secundario, un esqueleto incompleto encontrado dentro de una cámara funeraria orientada de norte a sur, construida durante la remodelación de la tercera etapa constructiva del templo superior de la estructura, fechada para el Clásico Tardío.⁴⁷

Esta tumba estaba acompañada de diversos materiales, unos como parte del ajuar del sujeto depositado y otros que integraban la ofrenda. Destacan vasijas de cerámica monócroma, un pectoral en forma de *tau*, un anillo de jade, más de dos mil cuentas de jadeíta, gran cantidad de caracoles *Oliva*, una perla, restos de petate, semillas de *Cyperaceae*, semillas de *Cheech'em*, espinas de mantarraya, restos óseos de felino con sus garras, navajas prismáticas de obsidiana, restos de textil, varias piezas de jadeíta que conformaban una serie de orejeras y una "máscara facial",⁴⁸ la pieza está integrada por teselas de jadeíta, aplicaciones de concha y pirita.⁴⁹ (Fig.17)



Fig. 17 Primer armado de la máscara, encontrada en la tumba 1 estructura VII de Calakmul. Foto de Michel Zabé en Nalda, Garza y Schmidt:1998:382.

Originalmente los huesos se depositaron en decúbito dorsal extendido, sin guardar ninguna relación anatómica entre sus partes, excepto los huesos largos de las extremidades superiores, que se trataron de colocar en posición natural y con orientación premeditada. El entierro apunta a una rehinumación, en la cual la máscara se colocó hacia el lado oeste de la tumba y no donde estaría la cara del sujeto, de acuerdo con Rosario Domínguez.⁵⁰

Los restos humanos encontrados pertenecen a un sujeto de sexo masculino en edad adulta (entre 25 y 35 años), estatura y complexión media, su estado de

⁴⁵ Hallada durante el proyecto dirigido por William Folan

⁴⁶ Folan y Morales López, *Op.Cit.*, p.11.

⁴⁷ Tiesler Blos, *et.al.*, *Op.Cit.*, p.732.

⁴⁸ *Ibidem*, p.730.

⁴⁹ Esta máscara fue rearmada por el restaurador Jaime Cama en 1985, sin embargo se le realizó una segunda restauración, como parte del "Proyecto Máscaras funerarias", iniciado en el 2002 por la Coordinación Nacional de Museos y Exposiciones del INAH. Sofía Martínez del Campo Lanz y Laura Filloy Nadal "La restauración de las máscaras funerarias de jade", en *Arqueología Mexicana*, edición especial, no.16, México, 2004. p. 12. (Fig.18)

⁵⁰ García Moreno Rodríguez y Granados, *Op.Cit.*, p.66, *Apud* Rosario Domínguez, 1993.

conservación es regular. Parte de los huesos presentaban restos de pigmento rojo, así como cortes de diferentes clases asociados al aparente desmembramiento del cuerpo.⁵¹ Los restos estarían depositados sobre una cama de semillas *chechem*, previamente envueltos en un fardo mortuario, posiblemente textil, cubierto con una resina y con un petate, para colocarlo sobre platos de cerámica,⁵² también se localizaron restos de una piel de jaguar, lo que indica la presencia de un gobernante u otra persona de alta categoría social.⁵³ **(Fig.18)**

Pese a todos estos datos, no se ha podido determinar a quien pertenece dicho entierro, ya que no hay textos asociados a la tumba que lo indiquen.



Fig.18 Reconstrucción actual de la máscara encontrada en el entierro de la estructura VII de Calakmul. Foto: Hilda Ramírez. Museo Fuerte de San Miguel Campeche, 2005.

⁵¹ Tiesler Blos, *et.al.*, *Op. Cit.*, p.732.

⁵² García Moreno Rodríguez y Granados, p.66. *Apud*, Domínguez, *Op.Cit.*

⁵³ Folan y Morales López, *Op.Cit.*, p.13.

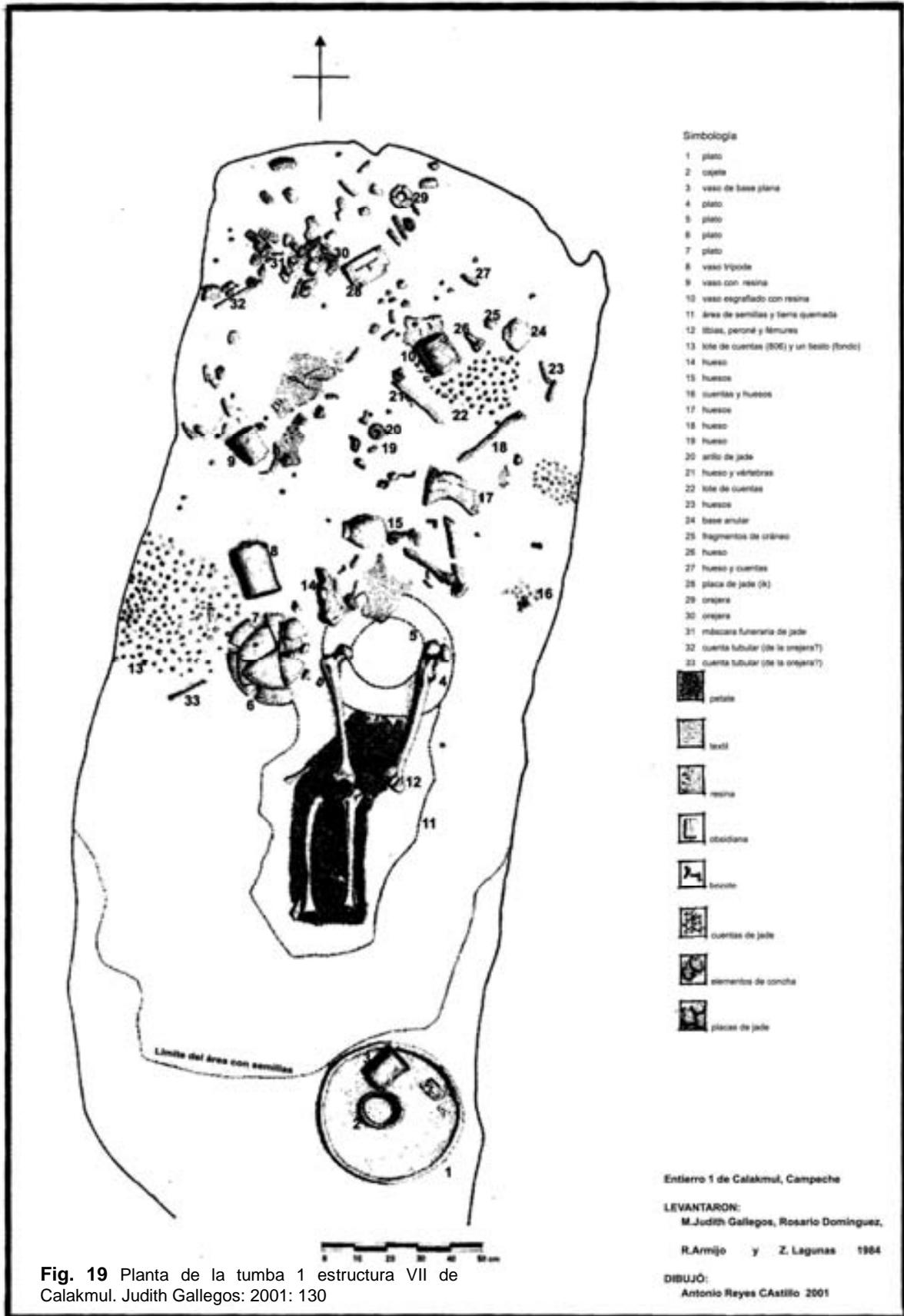
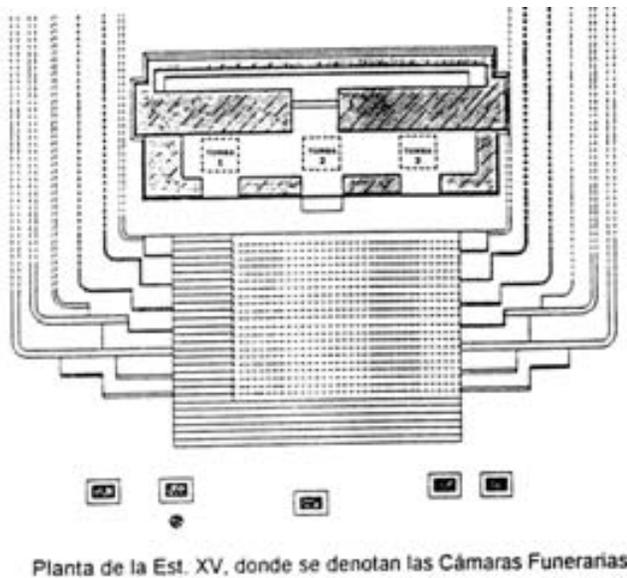


Fig. 19 Planta de la tumba 1 estructura VII de Calakmul. Judith Gallegos: 2001: 130

Estructura XV Entierro III

La tumba 3 se localizó en el edificio XV orientada de norte-sur. **(Fig.20)** La ofrenda recuperada consiste en un cajete, doce puntas de mantarraya, una perla, veinte piezas de concha nácar pulidas de diversas formas, una cuenta de jadeíta, restos de pirita, así como abundante pedacería de jadeíta, misma que componía una espléndida máscara, con aplicaciones de obsidiana y concha; fue reconstruida en 1995 por el restaurador Fernando Garcés en el INAH Yucatán. **(Fig. 21)** “Del esqueleto se localizaron los dos húmeros y fragmentos de cráneo orientados hacia el norte y los fémures hacia el sur, así como varios huesos dispersos y roídos.”⁵⁴



Planta de la Est. XV, donde se denotan las Cámaras Funerarias



Fig. 20 Esquema de la estructura XV donde se encontró la tumba 3. García y Schneider: 1996:70.

Fig. 21 Máscara de la estructura XV. Foto: Hilda Ramírez, Fuerte de San Miguel, 2005.

⁵⁴ García Moreno Rodríguez y Granados, *Op.Cit.*, p.69-70.

4.2.2 Las máscaras de Palenque

Templo XIII

Aunque este edificio fue explorado anteriormente se encontró una tumba hasta abril de 1994.⁵⁵ Estaba integrada por un sarcófago, lápida, ofrendas y acompañantes a cada uno de los lados del personaje principal, orientada al norte. Sobre la lápida se hallaron un incensario de cerámica con tapa y un malacate de hueso.⁵⁶

Las paredes del sarcófago, el cuerpo y todos los elementos estaban cubiertos de un polvo rojo identificado como cinabrio,⁵⁷ de ahí la atribución de “la reina roja”.

Al interior del sarcófago se encontraron una serie de materiales que seguramente pertenecieron al ajuar de la ocupante. Sobre el cráneo se encontraba una diadema de cuentas circulares sencillas y piezas dispersas de una máscara de jade. A



Fig. 22 Máscara facial del Templo XIII, Palenque. Foto: Olivia Rubio, Exposición Rostros Mayas, Campeche: 2005.

la altura del pecho se hallaron piezas de jade como parte de un pectoral, navajillas de obsidiana, conchas, perlas y agujas de hueso. En sus muñecas había numerosas cuentas de jade pertenecientes a pulseras, tres placas de piedra verde a la altura de la pelvis (que formarían parte de un cinturón), así como una pequeña figurilla femenina tallada, de piedra caliza depositada dentro de una concha *Spondylus*.

Entre las falanges de la mano izquierda y la pared del sarcófago, había una concentración de jadeíta a manera de mosaicos, pertenecientes a una pequeña máscara que formaba parte del atuendo.⁵⁸

Respecto a la máscara localizada en el cráneo, está integrada por 129 fragmentos de jadeíta y malaquita, cubiertos de cinabrio, el resto de las piezas eran dos

⁵⁵ Este descubrimiento forma parte de los trabajos de liberación y conservación realizados dentro de Proyecto Especial Palenque (1992-1994) a cargo de Arnoldo González Cruz.

⁵⁶ Fanny López Jiménez y Arnoldo González Cruz, “El templo de la reina roja en Palenque Chiapas”, en *Revista CIHMECH*, vol 5, no. 1-2, México, enero-diciembre de 1995, p.123.

⁵⁷ Arnoldo González Cruz, “El descubrimiento de la Tumba de la Reina Roja” http://www.mesoweb.com/palenque/features/reina_roja/texto.html (en línea 02/01/06).

⁵⁸ López Jiménez y González Cruz, *Op.Cit.*, p.125

placas de obsidiana y cuentas tubulares y circulares que conformaban las orejeras.⁵⁹
(Fig. 22)

La otra máscara (la hallada en la mano izquierda) estaba compuesta de 106 placas de jadeíta, dos placas de obsidiana y cuatro placas de concha, sin embargo ésta es de menores dimensiones, por ello y por su ubicación se sugiere que formaba parte del cinturón ceremonial, además de la proximidad de hachuelas cercanas a la pelvis.⁶⁰

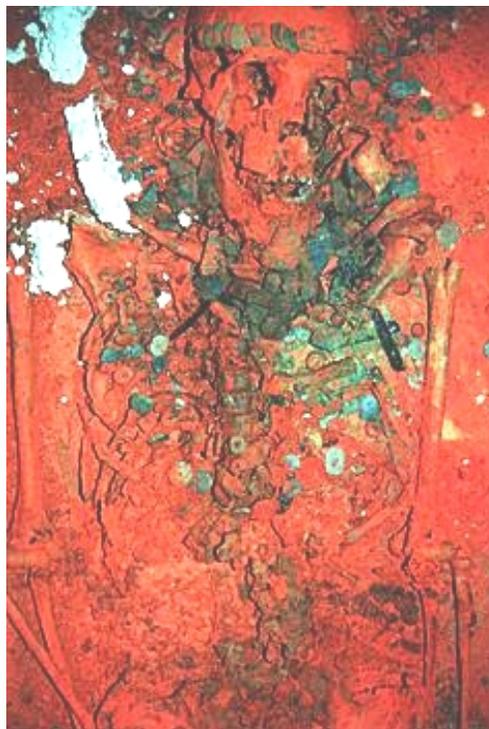


Fig.23 Tumba del templo XIII, Palenque. Foto: Javier Hinojosa en González Cruz: 2006.

Los restos óseos corresponden a un adulto de complejión media, de sexo femenino y una estatura calculada en 1.54 m, con una edad aproximada de 40-45 años.⁶¹ Su estado de conservación permitió rescatar gran parte de los huesos y su dentadura completa⁶² que presentaba decoración por medio de limado; así también el cráneo presentaba deformación craneana.⁶³ (**Fig. 23**) Ahora se sabe que se trata de *Tz'a Kb'u Ajaw*, esposa de Pakal El Grande.⁶⁴

⁵⁹ Arnoldo González Cruz, "Las máscaras de la Reina Roja de Palenque Chiapas. Símbolos de Poder", en *Arqueología Mexicana*, edición especial, no.16, México, 2004, p.25.

⁶⁰ *Ibidem*.

⁶¹ *Idem*, http://www.mesoweb.com/palenque/features/reina_roja/texto.html

⁶² López y González Cruz, *Op.Cit.*, p.125.

⁶³ Vera Tiesler Blos, *et.al.*, "Vida y muerte del personaje del Templo XIII-Sub, Palenque, Chiapas. Una mirada bioarqueológica", en *Memoria de la IV Mesa Redonda de Palenque: Culto funerario en la sociedad maya*. Coordinador Rafael Cobos, México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2004, p.473.

⁶⁴ Cfr. Vera Tiesler, Documental *La reina roja. Un misterio maya*, Discovery Chanel, 2005.

Templo de las inscripciones

El Templo de las Inscripciones en Palenque resguardó una de las tumbas más conocidas descubiertas en el área maya. En 1952 Alberto Ruz Lhuillier halló al interior de la pirámide una tumba, con un entierro primario orientado al norte.⁶⁵ (Fig.24)

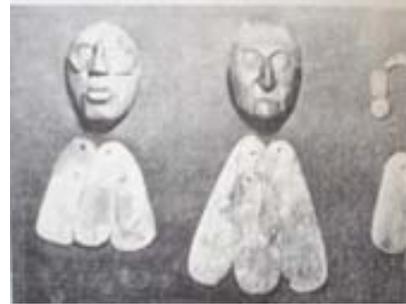
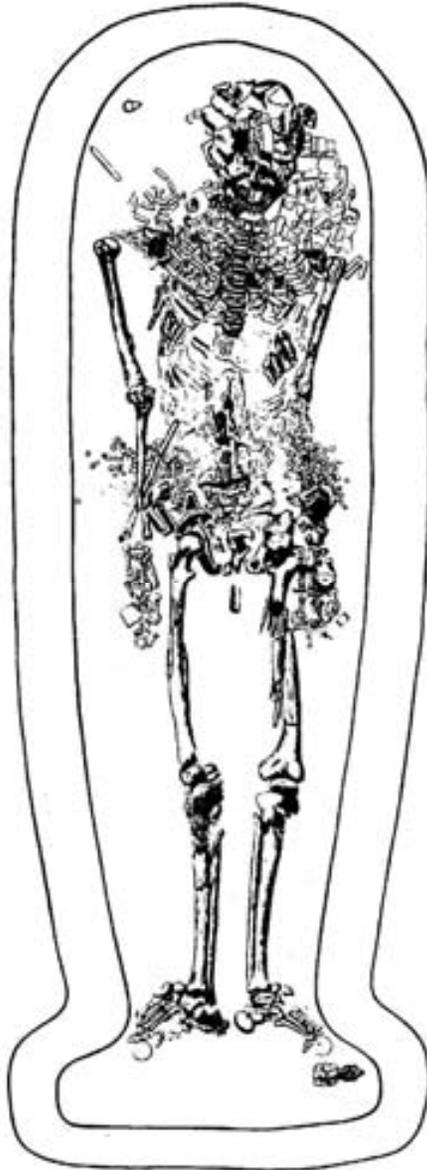


Fig. 25. Máscaras del probable cinturón. Foto: Alberto Ruz:1973:169.

Fig. 24 Esquema de la Tumba descubierta por Ruz. Esquema en Alberto Ruz.1973:189.

La liberación de las escaleras que conducen a la tumba tomó varios años, al final de ellas se encontró una serie de ofrendas materiales (cerámica, objetos de jade,

⁶⁵ Alberto Ruz Lhuillier, *El templo de las inscripciones...* Op.Cit., p. 201.

etcétera) y humanas. Dentro de la cámara se halló un sarcófago en el que se depositó el cuerpo.⁶⁶

Sobre la lápida del sarcófago había numerosos fragmentos de jade y hachuelas con huellas de cinabrio, que quizá fueron parte de un cinturón ceremonial del personaje.⁶⁷ Las paredes de la cámara, la lápida y el sarcófago estaban decoradas con bajo relieves de estuco, así también debajo del sepulcro estaban dos cabezas de estuco.⁶⁸ **(Fig.25)**



Fig.26 Máscara de jade *in situ*. Alberto Ruz: 1973:191.

Dentro de la tumba se localizaron piezas variadas de jade, pertenecientes al ajuar del personaje, una máscara de jade, concha y obsidiana, un pendiente, boquillas, “portamechones”, una diadema de 41 discos de jade, perlas, cuentas de collares, una cuenta de jade que debió estar dentro de la boca del personaje, un peto de cuentas tubulares, un

adorno bucal, una cuenta cúbica, anillos, figurillas de jade, entre otras cosas más.⁶⁹

(Fig. 26)

La máscara estaba formada por unos 200 fragmentos de jade, con ojos e iris de concha, parte de la máscara se localizó en el lado izquierdo de la cabeza y con restos del armazón de estuco que sostuvo los fragmentos de jade, dicho armazón debió adaptarse a la cara del cadáver, según se observó en el pedazo que corresponde a la nariz. Es probable que el personaje fuera enterrado con la máscara puesta sobre la cara.⁷⁰

⁶⁶ *Ibidem*, p. 48-56.

⁶⁷ *Ibidem*, p.151-152.

⁶⁸ Para mayor detalle consultar la obra.

⁶⁹ *Ibidem*, p.56-57.

⁷⁰ Alberto García Maldonado realizó una primera reconstrucción de la máscara, más tarde Francisco G. Rul la rearmó. *Ibidem.*, p.152-154.

La última restauración de esta máscara fue a mediados del 2001, (**Figs.27 y 28**) a manos de las restauradoras Sofía Martínez y Laura Filloy del Campo, como parte de proyecto antes mencionado. Respecto al personaje, ahora se sabe con certeza que se trata de un hombre, K'inich Janaab' Pakal, Vera Tiesler Blos señala que en realidad murió a una edad avanzada, que bien puede corresponder a la edad de 80 años que la epigrafía marca con el año de su deceso en 683 d.C.⁷¹



Fig. 27 Primera restauración de la máscara; Foto en Ruz:1981:323.



Fig. 28 Restauración actual. Foto: Olivia Rubio: MNA.

4.2.3 La máscara de Oxkintok

Entierro 5 del edificio CA-3

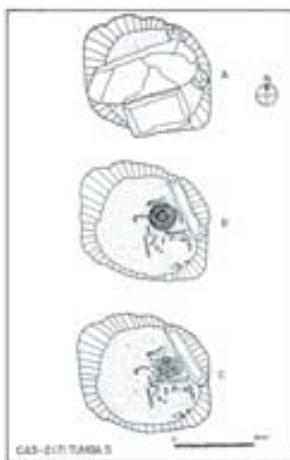


Fig.29. Plano tumba CA3/5 Oxkintok, Yucatán. Esquema en Vidal Lorenzo:288:1995.



Fig. 30. Máscara funeraria de Oxkintok. Foto: Olivia Rubio. Exposición Rostros Mayas, Campeche, 2005.

⁷¹ Vera Tiesler citada por Joel Skidmore "Se confirma la edad avanzada de Pakal en Palenque" en http://www.mesoweb.com/reports/pakal_es.html#top (en línea 01/06/06).

El entierro 5 se halló⁷² en la nave central del edificio (de importancia político administrativo).⁷³ Se trata del tipo de fosa simple cubierta por dos lajas de piedra. Es un entierro secundario fechado para el Clásico Medio, alrededor de 550 a 630 d.C.⁷⁴

(Fig.29)

El ajuar y ofrenda funerarios se integraron por 13 cuentas anulares de concha trabajada, 16 cuentas anulares de jade, una espina de mantarraya con un extremo trabajado y un cuenco cerámico Mazul Acanalado/V adscrito al complejo Oxkintok Regional y una máscara de jade.⁷⁵

La superficie de la máscara estaba compuesta por plaquitas de jade; los ojos, los labios y el tocado, por otros materiales recortados y tallados para tal efecto. Tenía restos de pigmento rojo que originalmente cubría el exterior, el cual tal vez se aplicó en vida de quien usó la máscara (...) o en algún otro ritual al momento de la preparación del bulto mortuario o del entierro mismo. Es probable que a este momento corresponda a una posible destrucción intencional de la máscara...⁷⁶

Las placas de jade son de color verde oscuro, se adhirieron a una base de estuco blanco con armazón, compuesta por finas láminas de sílex y concha. Los ojos son piezas de concha de forma almendrada, sobre las que se colocaron dos fragmentos de concha blanca y entre ellos un disco de obsidiana como pupila.⁷⁷

Los labios son de estuco pintado color rosáceo, igualmente el borde aunque de un rojo oscuro; se aprecia una deformación craneal. La última restauración fue en el 2003,⁷⁸ también como parte del proyecto de máscaras funerarias. **(Fig.30)**

Cabe señalar que no es la única pieza de este tipo encontrada en este sitio, pero sí de las más completas.

⁷² Como parte del proyecto que la Misión Arqueológica Española realizó entre 1986-1991 en Oxkintok, a cargo de Miguel Rivera Dorado se llevaron a cabo una serie de trabajos. Parte de las aportaciones fue la localización en el grupo Ah Canul, uno de los principales de Oxkintok, la tumba 5 del edificio CA-3. Laura Filloy Nadal, "Se restaura una máscara y un pendiente zoomorfo de concha de Oxkintok, Yucatán", en *Arqueología Mexicana*, vol. XI, no. 65, México, 2004, p.10.

⁷³ Cristina Vidal Lorenzo, "Tumbas, enterramientos y ofrendas en el grupo Ah Canul de la ciudad maya yucateca de Oxkintok, Yucatán", en *VII Simposio de Investigaciones Arqueológicas en Guatemala*. Guatemala: Ministerio de Cultura y Deportes, Asociación Tikal, 1995, p.284.

⁷⁴ Peter Schmidh, "Las máscaras de Oxkintok, Yucatán", en *Arqueología Mexicana*, edición especial, no.16, México, 2004, p.31.

⁷⁵ Vidal *Op.Cit.*, p.277.

⁷⁶ Schmidh, *Op.Cit.*, p.31.

⁷⁷ Vidal, *Op.Cit.*, p.277.

⁷⁸ Filloy, *Op.Cit.*, n. 65 p.11.

El sujeto encontrado en el entierro corresponde a un individuo adulto de sexo masculino, los restos se depositaron sin orden anatómico alguno, ya secos y descarnados, al parecer se trata de un personaje de avanzada edad.⁷⁹ También presentaba trabajo de incrustación dentaria en uno de sus incisivos, por lo que Carmen Varela Torrecilla señala que aunque el ajuar del personaje pueda parecer escaso, la incrustación aludiría a alguien importante, ya que estas prácticas eran exclusivas de la elite.⁸⁰

4.2.4 Las máscaras de Dzibanché

En Dzibanché se han encontrado cinco máscaras de jade, con aplicaciones de concha y obsidiana, cuatro de ellas asociadas a entierros y una más como parte de una ofrenda aislada, de estas se abordaran dos.

Edificio 1

Una de ellas, que data del Clásico Temprano, se encontró en un entierro localizado en el edificio que remata la Acrópolis del Grupo Kinichná, dentro de una cámara abovedada en la que se situaron los restos de dos individuos de diferente rango social y un jaguar.

La máscara estaba en el área del cráneo de uno de los individuos, el cual

estaba ricamente ataviado, no se sabe con certeza si al momento de la inhumación la máscara cubría el rostro o si fue colocada a un lado. De ser así la máscara habría sido situada cerca del rostro, ya que la cabeza del muerto se hallaba sobre un plato de cerámica, al igual que las teselas, desarticuladas por la degradación del pegamento utilizado para unir las y montarlas.⁸¹ Aún se desconoce su identidad. **(Fig.31)**



Fig. 31. Máscara funeraria del Edificio 1 en Dzibanché.
Foto: Jorge Pérez de Lara: *Arqueología Mexicana*,
no.16:28:2004.

⁷⁹ Schmidh, *Op.Cit.*, p.31.

⁸⁰ Carmen Varela Torrecilla, "La cerámica de Oxkintok: El misterio de la vida y de la muerte" en *Oxkintok, una ciudad maya de Yucatán. Excavaciones de la Misión Arqueológica de España en México*. Edición Antonio Cristo. Madrid, España: Ministerio de Cultura, 1991, p.120.

⁸¹ Enrique Nalda, "Las máscaras de jade de Dzibanché, Quintana Roo"...*Op.Cit.*, p.26-28.

Templo II

Este otro entierro se localizó en una cista en el nivel más alto del basamento del Edificio de los Cormoranes, a escasos centímetros por debajo del piso del templo. A diferencia de la anterior, este no tenía ofrenda alguna salvo una navajilla y un núcleo agotado de obsidiana.⁸²

Respecto a la máscara, se colocó sobre el hombro izquierdo del individuo inhumado, a la altura de la clavícula. Aún se desconoce su identidad. **(Fig. 32 y 33)**



Fig. 32. Máscara funeraria del Templo II en Dzibanché. Foto: Jorge Pérez de Lara *Arqueología Mexicana*, no.16:28:2004.



Fig. 33. Máscara en su rearmado actual. Foto: Jorge Pérez de Lara *Arqueología Mexicana*, no.81:8:2006.

4.3 Consideraciones

Alberto Ruz Lullier es uno de los primeros estudiosos en realizar una reflexión en torno a las costumbres funerarias de los mayas, en un trabajo en el que trata de agrupar por regiones las formas de enterramiento para establecer patrones regionales.

Aunque da cuenta de que no existe una homogeneidad en esta costumbre, hay similitudes que no dejan duda de que la zona maya es una área cultural local inserta en el complejo Mesoamericano, como se observó en los contextos aquí tratados.

De este modo el contexto arqueológico e histórico antes expuesto revela datos relevantes respecto a las costumbres funerarias, que repercuten en las piezas a las que se alude en este estudio, puesto que el significado del objeto máscara surge de su contexto mismo, como expresión cultural su interpretación depende del momento histórico de su aparición, como se mencionó en el primer capítulo.

Además de las piezas presentadas aquí, se han localizado otras en distintos sitios, algunas de ellas aún no logran restaurarse, asimismo no se descarta que

⁸² *Ibíd.*

aparezcan más en un futuro. El corpus aquí presentado corresponde sólo a una parte de las más conocidas.

El mayor número de este tipo de piezas proviene de Calakmul, gran parte de las máscaras aquí mostradas son de este sitio, pero más que un fenómeno local sea quizá regional ó temporal, ya que éste se presenta en otros sitios como Palenque, Tikal, Oxkintok, y otros, territorios que alcanzaron importancia durante el Clásico.

Los contextos históricos y arqueológicos, a grandes rasgos revelan algunas cuestiones significativas relevantes, en principio que algunos de los sitios en cuestión, tejieron relaciones de distintos tipos entre sí y todos alcanzaron importantes desarrollos regionales en distintos momentos.

Por otro lado, arqueológicamente todos los entierros se fecharon en distintas fases del Clásico, desde el Clásico Temprano hasta el Clásico Tardío. Los enterramientos se dispusieron dentro de las zonas de acceso habitual a la elite, algunos de los ocupantes de éstos se han identificado como gobernantes o parte de la elite, por lo que se les enterró con ricas ofrendas, a excepción de uno de los casos de Dzibanché, sin embargo, esto podría ser en apariencia, pues el simple hecho de poner una pieza de jade tan grande y elaborada como lo es una máscara de jade permite suponer que no se trató de cualquier personaje.

En algunos casos hay tratamiento mortuorio previo como el amortajamiento, desmembramiento, descarnamiento y en un caso posiblemente reihumación. Algunos son entierros secundarios y otros primarios, sin embargo ello no hace la diferencia en cuanto a la presencia de elementos simbólicos similares que remiten a una conexión con el inframundo y con cuestiones de renovación, no precisamente de muerte como desaparición:

- ❖ La presencia de cinabrio, que se encuentra en la mayor parte de los casos, como probable símbolo de nacimiento por su asociación al este, sitio por el cual sale el sol, haciendo de éste un símbolo de origen de vida.
- ❖ Una orientación preferencial este-oeste, es interesante porque como se mencionó antes, el este remite al rumbo de la salida del sol y se identifica con el color rojo, que a su vez simboliza el nacimiento. Por su parte el oeste se relaciona con el ocultamiento del sol, este rumbo se identifica con el color negro y es el camino al inframundo, a la zona de los muertos, por tanto probablemente se refiere al ciclo de vida del hombre, que no termina en una desaparición.

-
- ❖ La presencia de conchas de distintos tipos quizá aluden a cuestiones de fertilidad, como símbolo de renovación.
 - ❖ Los restos de felinos al parecer dictan su estatus social de gobernante, así también lo hace la presencia de fardos, posiblemente en referencia al símbolo de estera.
 - ❖ Las piedras de jade como ofrendas, en ajuar o dentro de la boca se presentan como un simbolismo de vida, renovación y todo lo que conlleva.

Por otro lado, marcas como incrustaciones o decoraciones dentales, son elementos presentes que indican de nueva cuenta que se trataba de personas de alta jerarquía, pues cabe recordar que esta práctica era común entre gente de la nobleza, aunado a la presencia de elementos que conformaban el ajuar de los sujetos (pulseras, textiles, orejeras, anillos, pendientes, etcétera).

Asimismo, las zonas en donde se encontraron las máscaras son diversas, algunas modeladas sobre el rostro del propio sujeto, otras puestas por un lado de la cabeza y otras dispersas por el paso del tiempo, que hace incierta su localización. Ello permite inferir que no necesariamente se trata de retratos, pues en el entierro 4 de la Subestructura II B de Calakmul, la máscara fue hallada cerca de su pecho y tiene un rótulo con el nombre de quien pudo ser del padre del individuo que la portaba, es decir debió ser heredada.

Finalmente, el sentido de lo anterior hace pensar que más que retratos son piezas que se refieren a un rostro conceptual, al tipo de rostro referido en capítulos anteriores, es decir se dirige a la cuestión de “persona”, percepción que incluye la individualidad de un sujeto, su capacidad de razonar, de sentir, de actuar, de ser humano, y por supuesto del poder expresarlo a través de su rostro. De este modo las características de las máscaras a través de sus contextos arqueológicos muestran que su presencia va más allá de la función primaria de cubrirlo, sustituirlo, cambiarlo, etcétera, refrendando lo que las fuentes historiográficas han revelado hasta esta parte del estudio.

5

Análisis formal de las piezas

El papel de la máscara funeraria entre los mayas fue una entidad plagada de símbolos articulados en lo religioso y por ende en lo social. Dicho simbolismo se refleja a través de la expresión estética del objeto, en el que aún parece residir parte de su significación.

Para adentrarse en ello, esta investigación ha recorrido un camino a través del cual se articularon reflexiones sobre diferentes aspectos concernientes a la máscara, todas ellas apoyadas con información de fuentes diversas. De este modo, a grandes rasgos se tiene una revisión etimológica universal del término máscara, su presencia en Mesoamérica, la exploración del concepto de máscara dentro de un contexto mesoamericano y su relación con la concepción del rostro, así como un esbozo sobre el contexto arqueológico del que proviene cada pieza.

Con toda esta información se llega hasta este apartado, en el cual para complementar lo ya visto en capítulos anteriores se abordará cada pieza en su carácter físico a fin de analizar cada elemento que la integra.

Ello parece sustancial en la medida en que el hombre a través de la historia ha manifestado su esencia en símbolos, mismos que se contextualizan en cada cultura. Visto de este modo la semiótica se presenta como una alternativa útil de la cual echar mano y así, acercarse a aquellos signos que reflejan alguna posibilidad de reconocimiento a través del tiempo, pues la comprensión de esta última es condición para lograr una comunicación en el conjunto de sucesos que se expresan a través de la acción de los signos, construcciones de sentido que pueden llamarse acontecimientos semióticos, desde donde se pretende dilucidar la complejidad del hecho en la medida en que es histórico.

5.1 Observación de morfologías

Las piezas a reseñar en este capítulo son diez, para ello se elaboró una clasificación absolutamente descriptiva, con el fin de observar en lo posible, cada una de las características de las piezas y complementar la información de las reflexiones anteriores.

Los datos obtenidos del análisis en las muestras son muy variados y se explican a la luz de las interpretaciones sobre el simbolismo presente en Mesoamérica, de forma particular entre los mayas, información que al final se conjunta con los detalles de forma más puntual de cada objeto por separado.

5.2 Características generales

Las peculiaridades observadas en las máscaras permiten dividir el análisis en dos niveles básicos: en el primero versan cuestiones representativas que se muestran como generales, tales como su procedencia, temporalidad, material de manufactura, etcétera. En un segundo nivel, se exponen detenidamente los rasgos de cada pieza, con el fin de resaltar la singularidad de cada una.

En el **Cuadro 1** se advierte que la mayor parte de los objetos se circunscriben a una temporalidad específica, el Clásico en sus distintas fases, si bien esto parece indicar que se trata de una expresión artística y religiosa propia de una época, con sus diferencias locales, lo cierto es que tuvo orígenes un poco más tempranos, como lo muestra otra pieza muy similar hallada en Tikal, que data del Preclásico Tardío, también de carácter funerario. **(Fig.34)** Sin embargo, se puede inferir que esta tradición tuvo un mayor auge durante el Clásico, en el cual se manufacturaron la mayor parte de este tipo de objetos.

Aunque ya se señaló en el capítulo anterior, este hecho quizá responda a la dinámica en la que estuvo inserta esta época, el florecimiento de grandes capitales regionales con recursos y avances de todo tipo, que permitió a cierto sector de la población dedicarse a la elaboración de este tipo de piezas (entre otras cosas).

5.2.1 Procedencia y temporalidad de las piezas



Cuadro 1 Temporalidad de las piezas

Así también gran parte de ellas provienen de Calakmul, área de la que se ha rescatado el mayor número de estos objetos funerarios (aunque en este estudio sólo se incluyen cinco).



Fig.34 Máscara funeraria de jade, entierro 160 de Tikal. Foto: Andrea Baguzzi: Nalda, Garza y Schmidt:1998:368.

5.2.2 Tamaño de las piezas

La dimensión aproximada de cada uno de los objetos se observa como un factor indicativo que alude a la posibilidad de artefactos diseñados para un uso facial.

MC1 23 x 18 cm	MC2 28 x 21 cm	MC3 15 x 18 cm	MC4 ?	MC5 18 x 14 cm
MO1 22 x 18 cm	MP1 24 x 18 cm	MP2 24 x 19 cm	MD1 21 x 15 cm	MD2 22 x 15 cm

Cuadro 2 Proporciones aproximadas de las piezas

Esto se señala con base en el hecho de que se han encontrado objetos con características de apariencia similar en cuanto a forma, color, entre otras; sin embargo, en algunos casos son parte de pectorales o complementos de cinturones, por lo que su tamaño es mucho menor y su función se presume distinta a la de una máscara facial. Sin embargo, se trata de máscaras en la medida en que evocan rostros de diversas características (humanos, animales, deidades...) pero no representan rostros humanos naturalistas.

Ejemplos de ello se conocen varios, como uno proveniente de Tikal (**Fig.35**), en el cual se observa que además de su tamaño, el peso de la pieza parece apropiado para portarlo, asimismo otras singularidades permiten insinuar que se trató de un pectoral o un medallón, ya que los orificios con los que cuenta sugieren que

podría sostenerse con algún cordel o quizá de algún textil.

Así también, piezas como las encontradas en Palenque y de acuerdo con la iconografía de estelas, confirman la teoría de que son cinturones, pertenecientes a importantes personajes.

(Fig.36).



Fig.36 Parte de cinturón proveniente del Templo de las Inscripciones, Palenque. Foto: Olivia Rubio. MNA. 2006.



Fig. 35 Pectoral proveniente de Tikal; en Grube :96: 2001.

5.2.3 Los materiales

Los materiales empleados en la manufactura de las piezas en cuestión particularmente son tres: jade, obsidiana y concha, los cuales tienen un alto valor en Mesoamérica. También se usó pirita, malaquita, cristal de roca y madreperla, pero en proporciones menores.

El jade

El material más importante en cuanto a la significación de la pieza, parece ser el jade, pues con él se elaboró la mayor parte de cada pieza.

El jade es un término genérico que se refiere a dos piedras mineralógicamente diferentes, una de ellas es la jadeíta compuesta de silicato de aluminio y sodio. La otra es la nefrita silicato de calcio y magnesio.¹ El origen de su formación es de rocas metamórficas. La jadeíta está ligada a otro material metamórfico llamado serpentina, cuando es químicamente puro su composición mineralógica es de Silicio (59.4%), Aluminio (25.2%) y Sodio (15.4%).² Todos los componentes minerales de la jadeíta son blancos, cualquier otro color es causado por la inclusión de otros minerales, por ejemplo si ésta es cromo, será verde claro, si es cobre y hierro será verde oscuro. El manganeso y el hierro ferroso le dan un tono negro y azul de cobalto; el cobalto y el níquel juntos le dan un color verde azulado. En Birmania o Myanmar es posible hallar jade de color lila, morado, naranja, rojo y amarillo.³

El jade se forma en zonas de metamorfismo profundo cuando se alcanzan temperaturas adecuadas. Algunos yacimientos se localizan en California, sur de China y en el Tíbet. En México se pueden encontrar en Guerrero, Puebla, Oaxaca y Chiapas. Existen yacimientos de jade en Guatemala, en el valle del río Motagua y en el occidente del país.⁴ En Mesoamérica la variedad más utilizada es la jadeíta y otro tipo de piedras verdes (serpentina, jaspe, cloromelanita, etc.), sus tonalidades van desde verde muy

¹ Mary Louise Ridinger, "El jade" en *Arqueología Mexicana*, vol. V, núm. 27, México, 2002, pág.54.

² Boris Aramis Aguilar Hernández, "Los yacimientos de jade en el valle del Motagua, Guatemala" en página de *Actualidades Arqueológicas. Revista de Estudiantes de Arqueología de México*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, no. 21, enero-marzo, 2001; consultado en línea: 17 /11/2005.

<http://swadesh.ia.unam.mx/actualidadesArqueologicas/actualidadesarqueologicas/www.Actualidades/Actualidades/21/21/texto21/jade.html>

³ Ridinger, *Op.Cit.*, p.56

⁴ Aguilar Hernández, *Op. Cit.*

oscuro hasta casi blanco, pasa por tonos de azul verdoso y café rojizo. De acuerdo con el material, las piezas fabricadas pueden ser, brillantes o traslúcidas.⁵

En occidente se denominaba al jade como “piedra de ijada” o “piedra de riñones”, ya que se usaba en tratamientos para curar males de este tipo. Los franceses lo tradujeron como *Pierre e jade*, o simplemente *jade*.⁶ El jade estuvo presente en Mesoamérica para la elaboración de artículos suntuarios, ornamentales, utilitarios y rituales, todos de diversas formas y tamaños. Desde el preclásico los olmecas ya lo usaban con fines funerarios. Si bien la estima de este material se funda en el efecto estético que produce su textura y color al ser trabajado, el gran valor simbólico que le otorgaron los pueblos mesoamericanos, entre ellos los mayas, radica en principio en el color, íntimamente relacionado con muchas de sus concepciones religiosas.

El jade tiene como referente al maíz, símbolo de la vida misma⁷ (cabe recordar que el hombre maya fue hecho de maíz y es el sustento principal), es decir está asociado con el crecimiento, el retoño de las plantas y la vida. Aunado a ello, el color verde (*yax*) también está referido a lo precioso, a la renovación, a lo nuevo, al agua, a la fertilidad; es el color del centro del universo en la concepción maya, el *axis mundi*. Todo ello entonces refiere al jade como símbolo de vida y constante renovación.

Es probable que por este y otros significados fuese utilizado por la elite como una insignia de su relación con los dioses y lo sagrado. El jade tuvo gran presencia en los rituales funerarios, de acuerdo con las fuentes historiográficas y los hallazgos arqueológicos, cuando algún miembro de la nobleza moría se le enterraba con varias piezas de este material, entre ellas, una especial que se colocaba dentro de la boca del muerto, por como lo señala Juan de Torquemada entre los nahuas: “poníanle en la boca una piedra fina de esmeralda, que los indios llamaban Chalchíhuatl, y decían, que se la ponían, por corazón.”⁸

Así se procedía aunque posteriormente fueran incinerados:

Después de incinerarlos, echaban agua sobre las cenizas y los enterraban en una fosa redonda, pero antes les ponían en la boca, si el muerto era noble, una esmeralda, pero si

⁵ Pincemín, *Entierro en el Palacio.... Op. Cit.*, p.95.

⁶ Ridinger, *Op.Cit.*, p.56.

⁷ Nalda, *Las máscaras de jade de Dzibanché, Quintana Roo... Op.Cit.*, p.29.

⁸ Juan de Torquemada. *Monarquía Indiana....Vol.IV, Op.Cit.*, p.521.

era de clase ínfima, una piedra *iztlina*, que llamaban *texoxoctli*, mucho menos valiosa; y creían que estas piedras servirían de corazón a los difuntos.⁹

Como se vio en el capítulo 3, hay varias hipótesis respecto a esta costumbre mesoamericana: solventar el pago de un servicio en el camino a su lugar de destino; como un corazón simbólico, en el cual se recogería el *teyolía* del sujeto que expiraba o como un símbolo de inmortalidad, corazón y maíz unidos, de acuerdo con Mercedes de la Garza.¹⁰

Por otro lado, entre los mayas Francisco de Ximénez señala otro aspecto interesante:

Ya que el enfermo llegaba a la muerte, si era persona principal, la primera cosa que le ponían en la boca después de muerto era una piedra preciosa; otras decían que no se la ponían después que morían, sino al tiempo que querían expirar, porque para eso le ponían aquella piedra, que era para que recibiese su ánima; y en expirando luego le refregaban el rostro con ella livianamente.¹¹

De acuerdo con lo anterior, el jade tendría una función equivalente a la de un receptáculo del corazón simbólico. Si se está de acuerdo con la idea de que el corazón anímico (que difiere del *pukzical*, el corazón orgánico entre los mayas), el *ol* en el caso de los mayas, es donde reside el ánima, se puede suponer que a la muerte física del sujeto el jade actuaría como el depósito del ánima, del espíritu de vida, permitiéndole al personaje sufrir un cambio de estado y de este modo llegar al inframundo sin perder en el camino todo lo que involucra su entidad anímica, como su propio ser, emociones, racionalidad, identidad y todo aquello que lo conforma. Así también, el acto de refregar la cara del sujeto al expirar, a nivel simbólico respondería a la conservación de su identidad consolidada en su rostro. Todo esto confirma la relación del jade con esta idea de lo hermoso, lo precioso, lo nuevo, lo verde, lo fértil, renovación; ideas que se traducen a valores de existencia de lo natural y lo humano.

⁹ Francisco Hernández, *Antigüedades de la Nueva España*. México: Editor Pedro Robredo, 1946, p.52.

¹⁰ *Vid Supra*, cita 50.

¹¹ Francisco Ximénez. *Historia de la provincia de san Vicente de Chiapa...* Vol.1, *Op.Cit.*, p.114-115.

En síntesis la presencia del jade en relación con la máscara podría funcionar como símbolo de origen, renovación, vida, es decir, su portador es un hombre de maíz, en este caso directamente relacionado con lo sagrado, con un rostro en que se recoge la identidad del sujeto y que simbólicamente hace alusión a la vida, no a la muerte, es decir a su nueva condición en el inframundo.

La obsidiana

La obsidiana es un vidrio volcánico formado por lavas incandescentes a 600°C, con alto contenido de sílice y aluminio que se enfrían rápidamente. Se clasifica como un vidrio porque sus átomos no tienen estructura cristalina, es dura y frágil, brillante, transparente y translúcida, la característica principal es el tipo de fractura, aguda, recta y muy filosa. Generalmente es de color negro, sin embargo, hay tonos rojizos, cafés y verdes. La obsidiana estaba presente en diversos ámbitos de la cultura prehispánica, principalmente en la vida doméstica, agricultura, artesanía, guerra y religión.¹²

Entre los pueblos era también era un artículo de lujo, sobre todo porque había que adquirirla en mercados lejanos. Zonas excavadas muestran que sólo una pequeña parte de la sociedad maya utilizaba objetos de obsidiana. Los menos pudientes generalmente utilizaban sílex.¹³

Con ella se fabricaban joyas, objetos rituales, excéntricos en forma de cuchillas y navajas especialmente para las ceremonias de los sacrificios. Se han encontrado muchos de ellos como ofrendas a los dioses debajo de estelas, altares y pisos. En la inhumación, se enterraban en el acceso a su sepultura pequeñas esquirlas de obsidiana, aunque aún no se sabe con certeza el significado de dicha práctica, sin duda tuvo una gran importancia simbólica.¹⁴

Navajillas talladas de manera cuidadosa de distintas y complicadas formas llamadas “excéntricos”, al parecer eran objetos de culto que simbolizaban al cuchillo

¹² Alejandro Pastrana, “La obsidiana en Mesoamérica” en *Arqueología Mexicana*, México, núm. 80, vol. XIV, julio-agosto, 2006, p. 50.

¹³ Nikolai Grube: “La obsidiana: el metal de los mayas”. *Los mayas, una civilización milenaria*. Alemania: Köneman, 2001, p.49.

¹⁴ *Ibidem*.

sagrado,¹⁵ muchos de ellos se hallaron en entierros de la nobleza. El cuchillo sagrado era el artefacto utilizado por los sacerdotes en el sacrificio y de acuerdo con Martha Iliá Nájera, “[...] en el momento mismo de dar muerte, le transfería su fuerza sagrada, además de poseer por sí mismo un poder inherente y vida propia (...)”¹⁶.

De las varias interpretaciones de este acto, el sacrificio indica que el cuchillo funcionaba simbólicamente como un intermediario entre el dios y el hombre que realizaba el sacrificio, en lo cual residiría su poder. Sin embargo, el carácter sagrado también debió depender en parte de su factura material, en este caso de la obsidiana (aunque también se realizaban algunos de pedernal, el material más usado era la obsidiana).

Las fuentes historiográficas igualmente hablan de la obsidiana, *El título de Totonicapán* dice: “Entonces fue creada la piedra de Obsidiana por el hermoso Xibalbay, por el precioso Xibalbay. Entonces fue hecho el hombre por el creador y el Creador y el Formador, y rindió culto a la piedra de obsidiana.”¹⁷ Asimismo “los cakchiqueles tenían una deidad, Chay Abah, creada por el señor del Xibalbay¹⁸, el señor del inframundo.

En un pasaje del *Popol Vuh*, se relata que Hunahpú e Ixbalanqué van al Xibalbá y tienen que sortear una serie de pruebas, una de ellas es permanecer en la casa de las navajas.¹⁹

En síntesis, simbólicamente la obsidiana se considera como una piedra sagrada por sus características utilitarias y físicas: su color negro, su obtención en el interior de las de las montañas y su empleo como objeto punzo cortante para los distintos sacrificios. De ello se deriva su relación principalmente al inframundo y por ende con los dioses, es decir dicho material estaría concebido como objeto para propiciar sacrificio, muerte y fertilidad, todo ello ligado a este ámbito.

Por lo tanto, la obsidiana debió utilizarse como uno de los materiales en la manufactura de las máscaras funerarias de jade allende sus características físicas, es decir por el significado representativo proyectado en ese contexto: su simbolismo

¹⁵ Martha Iliá Nájera, *El don de la sangre ... Op.Cit.*, p.135.

¹⁶ *Ibidem*, p.134.

¹⁷ *Memorial de Sololá o Anales de los cakchiqueles*. Traducción de Adrián Recinos, Fondo de Cultura Económica, México, 1950 (Biblioteca americana, Serie de literatura indígena, 11), p.50-51.

¹⁸ Nájera, *Op.Cit.*, la sangre.... p.54.

¹⁹ *Popol Vuh*, *Op.Cit.*, p. 154.

referente a su color negro, al inframundo, al interior de la tierra, a la muerte y aspectos relacionados a ello. En este sentido, la carga atribuida a la obsidiana cobra relevancia, pues aunque pudo utilizarse otro material de color similar, la naturaleza simbólica otorgada a dicho material se hace presente.

Concha

El uso más común de conchas y caracoles en Mesoamérica fue como materia prima en la elaboración de instrumentos utilitarios y ornamentales, cuentas, pendientes, pulseras, brazaletes, gargantillas, pectorales y collares.

De igual forma, aparece el uso de recortes de conchas marinas y de agua dulce para elaborar mosaicos y decorar máscaras. Se elaboraron instrumentos musicales, desde simples cascabeles y sonajeras, hasta las trompetas y tambores, entre muchas otras aplicaciones. Entre los géneros marinos utilizados se encuentran la *Olivella*, *Oliva*, *Anadara*, *Chama*, *Spondylus*, *Glycemeris*, *Mastronella*, *Macoma* y *Tonna* entre muchos otros.²⁰

Sin embargo, más allá de una materia prima, los caracoles y las conchas se convirtieron en depositarias de un significado presente permanentemente en distintos contextos.

El caracol y ciertas especies de ostras se consideraban símbolos de fertilidad y protección contra cualquier mal. Crónicas coloniales registran creencias de los habitantes del Istmo de Tehuantepec y grupos de la costa de Chiapas, señalan que collares y pulseras hechas de caracol marino o que incluyeran adornos de caracol, podían proteger contra la mala suerte y las enfermedades.²¹

Lourdes Suárez Diez apunta que en Mesoamérica las conchas simbólicamente están asociadas al agua, por lo tanto también relacionadas al inframundo. “Se penetraba al inframundo por las lagunas, los lagos o el mar, y como la concha es símbolo de agua, resulta clara la relación (...).”²²

²⁰ Eliseo Linares Villanueva “Las conchas de moluscos en Mesoamérica” en *Lakamha’ Boletín informativo del museo de sitio y zona arqueológica de Palenque*, no. 17, año 5, Segunda época, 2005, p.9.

²¹ *Ibidem.*, p.11.

²² Lourdes Suárez Diez, *Conchas y caracoles. Ese universo maravilloso*. México: Banpaís, 1991, p.132.

Del mismo modo menciona que

(...) el agua es también símbolo de sangre (...). Representa así el líquido sagrado en el sacrificio ritual que sube al cielo para volver a descender en forma de lluvia y completar el ciclo de vida-muerte-renacimiento (...).Esta unidad concha-agua-sangre hace que la primera se encuentre representada en múltiples sacrificios.²³

Entre los mayas el signo de vacío o completo se representó con una concha.²⁴ Las conchas también sirvieron como medio de cambio directo. Un tipo de ellas (quizá la *Cypraea moneta*) se utilizó en Mesoamérica como moneda, lo cual reportan los cronistas españoles.²⁵

Gran cantidad de variedades de conchas y caracoles, están presentes en las ofrendas funerarias y varias fuentes indican su uso en muchos de los rituales, generalmente de paso. Mircea Eliade apunta que más que el origen acuático y su relación con el simbolismo lunar, quizá su semejanza con la vulva contribuyó a extender sus virtudes mágicas, la fuerza que este símbolo acarrea, se manifiesta en todos los niveles cósmicos del hombre.²⁶ Este simbolismo de fecundidad implica una significación espiritual, un segundo nacimiento, porque el muerto no se separa de la fuerza cósmica que ha alimentado y regido su vida.²⁷

De este modo, la presencia de la concha en contextos funerarios responde a una relación con el inframundo, lugar de destino al morir. Esto parece viable en el sentido de que las conchas aluden a la fertilidad, a lo acuático; su significado en contextos funerarios remite a este lugar donde se crea la vida, el “renacimiento” a una nueva condición. Por ello es que al hacerse presente en la manufactura de estas máscaras de contextos funerarios, parece ser un elemento simbólico muy representativo.

Así, el jade, la obsidiana y la concha en el contexto de las máscaras funerarias de esta investigación son materiales utilizados por su carácter altamente simbólico, que se hace patente a través de la eficacia simbólica, elementos significativos y con una

²³ *Ibidem*, p.132.

²⁴ *Ibidem*, p.134 .

²⁵ Linares, *Op.Cit.*, p.11.

²⁶ Mircea Eliade, *Imágenes y símbolos*. Madrid: Taurus, 1979, p.139.

²⁷ *Ibidem*, p.145.

relación directa al inframundo, a la vida y a la renovación, de este modo repercuten directamente en la conformación y significado de las piezas: rostros naturalistas que representan la identidad, la “persona” del portador, el sujeto muerto que va al inframundo.

5.2.4 Las formas

Los objetos de estudio a los que se refiere este trabajo son expresiones que mantienen peculiaridades distintivas en relación con otros ejemplos mesoamericanos, en principio se observa que no tienen orificios en ojos, narinas, boca, ni horadaciones para un cordel con que sujetarlas, lo que sugeriría que fueron objetos de uso ritual en vida o creados primordialmente con fines funerarios. Las dos piezas que a continuación se muestran son ejemplo de ello, provienen del área maya, una de ellas es de contexto funerario y sin embargo, sus características distan de ser parecidas a las que se refiere este análisis.



Fig. 37 Máscara procedente de la isla de Jaina. Foto: Olivia Rubio:MNA.



Fig. 38 No se sabe con certeza su origen, pero fue localizada en el área maya, se le ha interpretado como una advocación del dios *Kukulkan*. Foto Dumbarton Oaks: *Arqueología Mexicana*: núm 21:96.

Es notable la diferencia de estas piezas en comparación con las referidas en el presente estudio, las características de manufactura son de otro tipo, al igual que los materiales, incluso el diseño mismo del objeto es distinto. **(Figs. 37, 38 y 39)** De acuerdo con estas características, la razón de la diferencia posiblemente radica en la función para la que dicho objeto estuvo destinado.



Fig.39 Máscaras teotihuacanas. Foto: Olivia Rubio. MNA. Nótese los orificios en las piezas.



5.2.5 Ornamentos

La mayoría de las piezas, objeto de este trabajo se complementan con elementos que utilizaban los altos dignatarios mayas en vida, orejeras, tocados, narigueras, etcétera. Dichos componentes se integran también de símbolos que sugieren advocaciones a ciertos dioses, colmillos, quincunces y aves, por ejemplo; por lo tanto esto se presenta como un conjunto integral: máscara (rostro) aunado a ornamentos semejantes a los que debió utilizar el portador en vida.

En el **Cuadro 3** se observan tocados de distintas formas (por supuesto en las piezas que cuentan con el).

La primera pieza, que proviene de Calakmul, se advierte algo en su parte superior que esquemáticamente parece asemejar plumas. En la época prehispánica eran muy apreciadas, principalmente como atavío de dioses y gobernantes, a los cuales estaba restringido su uso. Su connotación simbólica también estuvo sujeta de acuerdo al tipo de ave de la que se obtenía,²⁸ pues ciertas aves se relacionan a los distintos ámbitos del universo de acuerdo con las concepciones religiosas en Mesoamérica.

²⁸ Yólotl González, *Diccionario de mitología y religión de Mesoamérica*. México: Ediciones Larousse, 1991, p.140.

El segundo tocado es de mayor volumen, dentro del arco que tiene en la parte superior hay algo semejante a un brote vegetal, que recuerda a la bipartición apreciable en ocasiones en algunas piezas de arte olmeca. Quizá se refiera a alguna característica del dios del maíz o al maíz mismo. Entre los mayas este dios se personifica como una deidad joven con un brote de hojas, por lo que desde esta perspectiva religiosa el maíz es el origen del hombre y el alimento que los dioses regalaron a los humanos para ser hombres verdaderos.

El dios del maíz fue fundamental en la concepción maya, era el representante de la vitalidad, de la fertilidad, de la agricultura, de la vida del hombre mismo. Un fragmento en el *Popol Vuh* relata que cuando los gemelos Hunahpú e Ixbalanqué van al Xibalbá, antes de irse siembran una caña de maíz en el centro de la casa, como una señal de vida, si la caña se secaba significaría que habrían muerto;²⁹ por lo tanto, el maíz también es un símbolo del centro vital del hombre. **(Fig. 40)**

El tercer tocado, también de una pieza de Calakmul, es una banda de un rojo claro alrededor del rostro, encima tiene lo que parece ser un ave y que (como ya se mencionó en el capítulo anterior) se ha sugerido que quizá represente al dios L, asociado al comercio, al inframundo, al ave moan o al dios K.³⁰ Varios tipos de aves se asociaron a distintos dioses de los diferentes ámbitos, en este caso el ave moan se asocia al inframundo, un mensajero del Xibalbá.

El dios L es una deidad del inframundo, probablemente relacionada con Venus. Se presenta con un aspecto de anciano, y algunas características de jaguar, como la piel y orejas, así también se le ve con un sombrero que lleva plumas al parecer del ave moan, a veces se le ve fumando.³¹ **(Fig. 41)**

Respecto al dios K, con base en Erick Thompson y Eduard Seler, Mercedes de la Garza apunta que se trata de un dios serpentino relacionado con la tierra: “parece ser la personificación antropomorfa de la vegetación y de la sangre: el dios K, llamado en las fuentes Bolon Dz’acab. [...] En el *Chilam Balam de Chumayel* se dice que Bolon Dz’acab era el dios del infierno [...]”³² Esta deidad fue denominada (por Schellhas) como dios K, G8 en la clasificación de Zimmerman y GII de la Triada de Palenque,

²⁹ *Popol Vuh, Las antiguas historias del Quiché...Op.Cit.*, p.147.

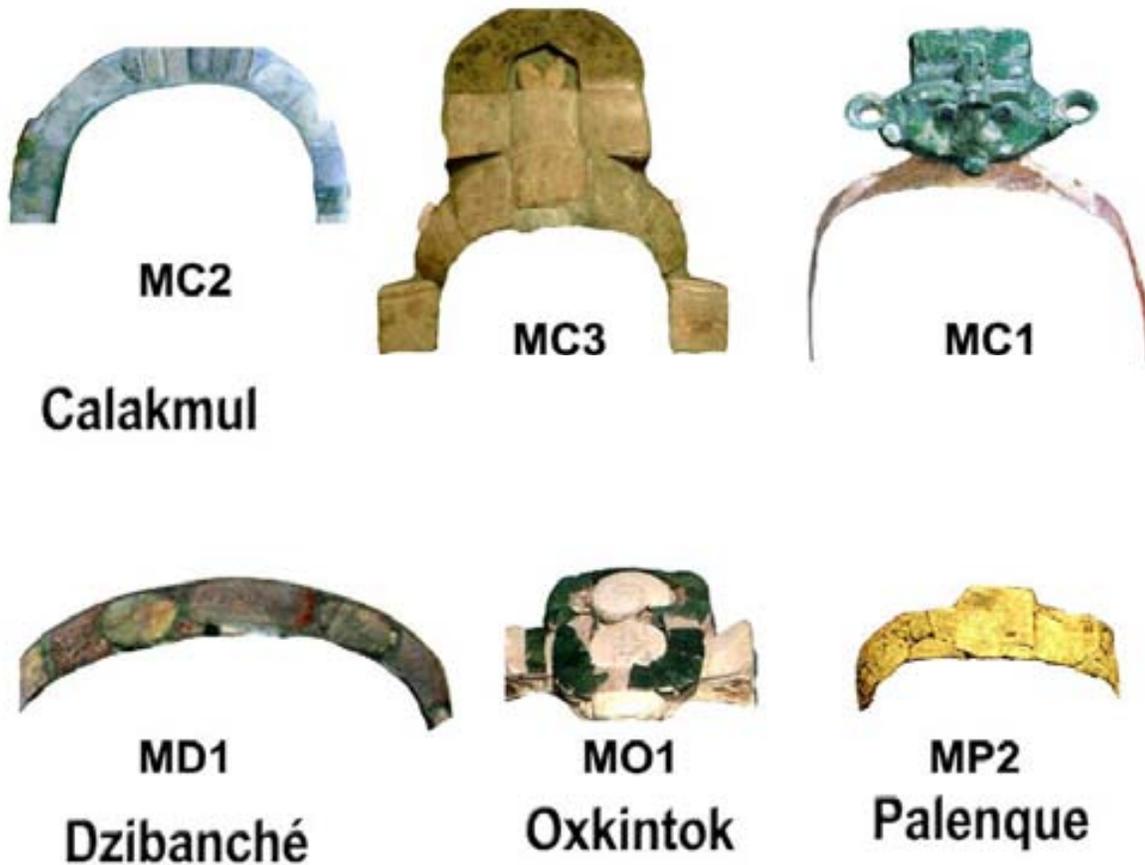
³⁰ William Folan y Abel Morales López, “Campeche, México: La Estructura II-H...” *Op.Cit.*, p.14.

³¹ Miguel Rivera Dorado, *La religión Maya...Op.Cit.*, p.91.

³² Mercedes de la Garza, *El universo sagrado...Op.Cit.*, p.206-207.

según Berlin. Pero también es el dios del cetro y del bastón maniquí. Así el dios K estaría identificado como dios de la vegetación, que emerge del inframundo. Además, aparece representado en los perforadores para el autosacrificio, la sangre se asociaba con la fertilidad. Si bien su relación se remite a la sangre ofrecida a los dioses, también se vincula con la sangre de linaje, al parecer es el dios con más relación entre los gobernantes, dado que se presenta como una insignia de poder. ³³ (Fig. 42)

Tocados



Cuadro 3 Formas de los tocados

³³ *Ibidem.*, p.208.



Fig. 40 Dios del maíz como se representa en los códices. Códice Dresde.



Fig.41 Representación del dios L con el ave moan, imagen en una vasija. Foto: Justin Kerr: Michel Coe y Justin Kerr:1997.

En síntesis “el dios K es un dios de las fuerzas vitales; un símbolo de la fertilidad. [...] como deidad terrestre y de las generaciones o linajes, se asocia con el inframundo [...]”³⁴



Fig. 42 Dios K en su representación de cetro maniquí, en el altar P de Quirigua. Garza: 1998

³⁴ *Ibidem.*, p.209.

Por otra parte, el tocado de la máscara de Dzibanché, quizá es la representación de una tiara, como las usadas por los sujetos de alta jerarquía, y en este sentido es igual a la máscara MP2 de Palenque.

En el caso de la pieza Oxkintok, parece ser un “nudo” o alguna forma de caracol (no es muy claro), no se puede afirmar con certeza qué es en realidad.

Al mismo tiempo, los demás elementos que complementan las máscaras y por tanto el ajuar con el que estaba vestido el portador, a nivel iconográfico son elementos similares a los objetos usados en vida como parte de la vestimenta de la clase gobernante y personas de alta jerarquía. En las máscaras de este estudio destacan diversos ornamentos de éstos como las orejeras, de las cuales hay de distintas formas, redondas, cuadradas, sencillas, compuestas, etcétera. **Cuadro 4.**



Cuadro 4 Formas de las orejeras

En el cuadro se observa que varias de las orejeras están en forma de flores de cuatro pétalos, las cuales seguramente remiten a representaciones de las unidades cósmicas que componen el universo, además tienen un centro, el centro del universo. También hay formas concéntricas y aros.

Así también, hay bigoteras elaboradas de distintas formas, objetos simbólicos que también portaban los dioses. Otros símbolos presentes son piezas en forma de pequeños colmillos. Respecto a éstos y a las formas cuatripartitas de las orejeras, seguramente se trata de características de algún dios, para inferir su representación, es decir como advocaciones a través de los portadores de estos símbolos. **(Fig. 43)**



Fig. 43 Símbolo *Kin* en el catálogo de Thompson.

En los dioses celestes se encuentran elementos u objetos con dichas formas, aunque es difícil precisar a cuál se refiere, las deidades más cercanas a dichos elementos serían los dioses solares, “el dios del Sol entre los mayas tiene representaciones constantes a lo largo de la época prehispánica. Generalmente se le asocia con el signo *kin*, que lo identifica.”³⁵ **(Fig. 44)**

Al dios solar se le conoce generalmente como *Kinich Ahau* o “Señor rostro de Sol”, el cual se presenta tanto en formas antropomorfas como zoomorfas. Puede aparecer con aspecto joven o de anciano, ojos grandes, bizcos y cuadrangulares; nariz roma, una voluta en la comisura de la boca, el signo *kin* (sol), flor de cuatro pétalos en la frente; los dientes limados en forma de T y a veces muestra la lengua. En sus aspectos animales se



Fig. 44 Incensario de Palenque con la imagen del Dios Solar. Dibujo Carlos Ontiveros en De la Garza:1998.

³⁵ Laura E. Sotelo Santos, “Los dioses: Energía en el espacio y en el tiempo” en *Enciclopedia Iberoamericana de religiones ...* Vol. 2, *Op.Cit.*, p.96.

presenta como *Kinich Kakmoo* “Rostro (u ojo) solar Guacamaya de Fuego o como *Balanké* “Sol jaguar “, en un aspecto nocturno.³⁶ León Portilla señala:

(...) es el viejo rostro de una deidad primordial: él es quien hace el día y el calor, penetra luego por los pisos del inframundo para reaparecer por el oriente y ascender de nuevo por las regiones celestes. La suma de sus ciclos, de su incansable ir y venir por todos los planos del mundo, es precisamente el principio y la esencia de los periodos del tiempo.³⁷

Hasta aquí la observación de las piezas muestra imágenes que encarnan rostros humanos provistos de distintos atavíos, regularmente usados por miembros de la élite, mismos que guardan significados en relación con lo religioso. Tiaras de uso de la clase gobernante, tocados con marcas relacionadas con símbolos como el maíz, al inframundo, y/o al linaje, que entre otras cosas figuran representaciones de poder. Asimismo dichos rostros portan orejeras en formas cuatripartitas, símbolos solares que remiten al universo; llevan bigoteras con colmillos, atributos también de algunos dioses, como advocaciones de los mismos.

5.2.6 Los rostros

Cada una de las máscaras analizadas presentan aspectos o características *sui generis*, que permiten hablar de rostros, cada uno diferente a los otros; aunque sin duda comparten rasgos, la particularidad individual presente parece darles identidad, esto se ejemplifica en el caso de Calakmul, de donde proviene el mayor número de piezas, puesto que se nota la variedad estilística y de composición de cada máscara, no hay una igual o con rasgos similares. En el siguiente recuadro se muestran las piezas sin atavío alguno, con el fin de observar con mayor claridad sus características.

Del **cuadro 5** se mencionan algunos aspectos distintivos. En todos los casos los ojos se muestran abiertos, las representaciones en Mesoamérica de ojos cerrados por convención se refieren a la calidad de muerte, aquí habrá que considerar que los ojos abiertos aluden a una condición de vida.

³⁶ De la Garza, *El universo sagrado...Op.Cit.*, p.49.

³⁷ Miguel León Portilla, *Tiempo y realidad en el pensamiento maya*. 3 ed., México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1994, p.97-98.



Dzibanché



Palenque



Calakmul



Oxkintok

Cuadro 5 Rostros sin atavíos

Por la expresión que se aprecia en ellos se infiere que los ojos aparentan ver, pues su representación refleja una mirada humana; hay distintos tamaños y formas, algunos son rasgados y otros en forma almendrada, todos con pupila y esclerótica, en algunos casos hasta con iris. El color en general es oscuro, no hay ojos de colores claros. Tampoco hay ojos cuadrados, zoomorfos, como los que se ven en las representaciones de algunos dioses, en las que se suele tener algún tipo de rizo que alude a ojos de reptil, por ejemplo. No hay estrabismo en ninguno de ellos, el porqué, es una pregunta que resulta sugerente, porque de acuerdo con Diego de Landa, la práctica de inducir el estrabismo entre los mayas era una costumbre recurrente, entonces ¿porqué no hacerlo en sus representaciones? No es clara la razón de ello, pero llama la atención.

Es notable el esbozo de los párpados que cuidadosamente tiene el diseño en las cavidades de los ojos, donde pueden situarse las cejas prefiguradas, en algunos casos la ceja es más prominente que en otros. **(Fig. 45)**



Fig. 45 Formas y tamaños distintos de ojos

La importancia de los ojos sin duda es esencial, hay que recordar que entre los pueblos mesoamericanos el concepto de ojo va más allá de la cualidad del mirar, su significado también es entendido como rostro y como el órgano que capta lo exterior como el conocimiento, sabiduría, inteligencia y todo aquello que remite al carácter vital del sujeto (como se vio en el capítulo anterior), por lo que la apertura de los ojos es algo cardinal.

Por otra parte, en todos los casos se observa que la boca está siempre abierta, una de las piezas muestra parte de la lengua de piedra verde, y en el resto de los objetos los dientes superiores son visibles, sólo en un caso son evidentes los de abajo. Los dientes en general son blancos, a excepción de la máscara MCP1 de Palenque, donde se ve un sólo diente de color verde, limado en forma de T.

El hecho de que en estas máscaras la boca permanezca abierta, simbólicamente hace posible el paso del hálito, la palabra y el alimento. Por ello la boca es símbolo de potencia creadora.³⁸

Simboliza también un grado elevado de conciencia, un poder organizador por medio de la razón. Pero este aspecto positivo entraña como todo símbolo lo opuesto. La fuerza capaz de construir, animar, ordenar y elevar es igualmente capaz de destruir, matar, trastornar y abatir [...].³⁹

De acuerdo con el *Diccionario maya-yucateco Cordemex*, diente se expresa con el vocablo *ko* y al mismo tiempo significa grano de maíz, por lo que el acto mostrar los dientes además de imprimir naturalidad y humanismo a las piezas, posiblemente también sea una doble alusión a la relevancia del maíz para los dientes y como sustento alimentario por antonomasia, es decir por un lado el papel fundamental del maíz como parte constitutiva del cuerpo que le da vitalidad al rostro y por el otro como calidad anímica del cuerpo.⁴⁰

En el caso de los labios, en cuatro piezas se muestran carnosos, en los seis restantes delgados y otros aún más delgados. Seis tienen tonos rojos y los demás no tienen color adicional al verde del jade con que se constituyen. Las formas son distintas, algunas muy naturales a una boca humana, otras en forma de trapecio, en especial en la MC1, que en cada una de las comisuras de la boca, tiene una voluta o colmillo, tal vez una escarificación, Pincemin sugiere que podría remitir a una forma felina, quizá como la que se ve en el arte olmeca. **(Fig. 46)**

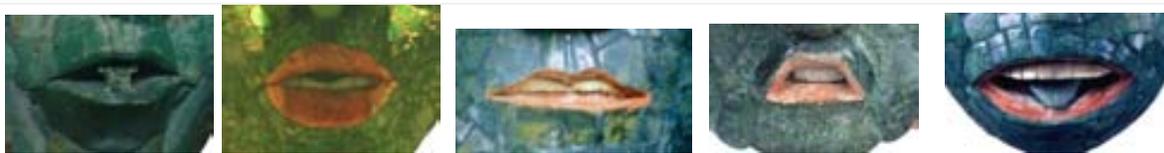


Fig. 46 La forma de la boca, los dientes, labios, etcétera; son distintos.

³⁸ Jean Chevalier, y De Alain Gheerbrant, *Diccionario de los símbolos... Op.Cit.*, p. 193.

³⁹ *Ibidem*

⁴⁰ Vera Tiesler Blos, *Decoraciones dentales entre los antiguos mayas*. México: Euroamericanas: Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2001, p.78.

Por otra parte, la nariz en cada rostro es de formas y proporciones humanas. Algunas son aguileñas, otras más rectas y de menor tamaño. Todas tienen bien definidas las aletas y las fosas nasales. Dos de ellas están adornadas con elegantes bigoterías.

Además es notable el hecho de que estas máscaras tienen pómulos muy bien realzados, dan volumen y forma a cada rostro, algunos se aprecian redondos, cuadrados, etcétera.

Las características de los elementos presentes en estas representaciones se insertan en rostros que aluden plenamente a formas humanas y que detallan cada uno de sus componentes: los volúmenes del rostro, las curvaturas de los ojos, el grosor y perfil de cejas y párpados, las dimensiones y formas de la nariz, del mentón, el aspecto de la boca, dientes.

Sin embargo, aunado al detalle integral del rostro, los elementos que lo componen también revelan la utilidad física de cada uno, que se ve ligada a la simbólica, por ello a través de las formas en que se trazan y proyectan dichos componentes, funcionan como el conducto con lo exterior: ojos, nariz y boca, unidades del rostro a través de las cuales el hombre se expresa y relaciona con su exterior, así también a través de las cuales erige su ser ontológico, su identidad que se constituye en el rostro, como se vio en el capítulo 3.

5.3 Características particulares de cada pieza

En la observación de las formas y componentes generales de las piezas se revela el eje de los componentes de las mismas, sin embargo, también es necesario reparar en cada una de las máscaras más detenidamente para apreciar la individualidad de sus formas.

5.3.1 Oxkintok

Esta pieza proveniente de Oxkintok está elaborada de un jade azulado con aplicaciones de concha y obsidiana. Sus medidas aproximadas son 22x18 centímetros, fue restaurada de manera relativamente fácil gracias a su estado de conservación. Se elaboró a partir de plaquitas de jade aparentemente recortadas *ex profeso* de mediano tamaño, como se observa. Fueron montadas sobre un soporte de estuco reforzado con

placas de sílex, fragmentos de cerámica y conchas. La pieza presentaba una destrucción intencional y restos de un pigmento rojo que podría ser cinabrio.

Lo que se aprecia es un rostro de proporciones amplias y ligeramente cuadradas, en la que parece destacar una deformación craneal. También es clara la forma de los pómulos, que aunque no se ven muy acentuados, se advierten claramente, lo mismo que el mentón.

Los ojos son rasgados y no muy grandes, de oscuras pupilas medianas, que abarcan la totalidad de lo que sería la esclerótica. Sobre ellos se aprecian párpados y cejas claramente esbozados.

Su nariz es prominente, muestra puntualmente la forma de unas narinas con membranas anchas, muy del prototipo maya.



MO1

La boca se representa por un mediano trapecio, que alude a unos labios delgados y de un tono cercano al rojo, los cuales están abiertos y muestran lo que sería sus dientes superiores de color blanco. Éstos aparecen no como una placa, sino en relieve para señalar cada una de las piezas visibles. Alrededor de la boca es claro el volumen de lo que serían los músculos faciales y por tanto el contenido de las demás piezas dentales.

Dicho rostro está ataviado con unas pequeñas orejeras circulares, sobre las que hay un motivo semi espiral.

También se aprecia sobre su cabeza un tocado con algo semejante a dos anillos unidos o quizá un nudo, por los dos motivos que se encuentran a los lados, que podrían ser las puntas. La máscara no parece tener orificios o alguna otra característica similar.

5.3.2 Calakmul

MC1

Esta pieza fue elaborada a base de 172 teselas de jade de diversos tamaños, 44 piezas de concha y aplicaciones de obsidiana y pirita. Algunas de las láminas de jade que la conforman tienen huellas de reutilización. Restos de una capa de estuco rojo debajo de la pieza, sugieren que fue moldeada sobre el rostro del portador (como se mencionó en el cap.4).

Mide aproximadamente 23 x 18 centímetros, con unas orejeras de 9 centímetros de diámetro, no están adheridas propiamente a la máscara, sino que aparentemente irían por separado, pudieron ser del ajuar del personaje o de ambos. Dentro de cada una había fragmentos de pirita y concha, en su parte exterior de ellas se ven cuatro pequeños orificios.

Tiene la forma de un rostro redondo, con unos prominentes pómulos. Sus ojos son rasgados y no muy grandes, con pupilas oscuras y pequeñas. Pueden distinguirse párpados y cejas bosquejados.

Su nariz parece pequeña en proporción a su rostro, recta, con narinas bien delineadas y de aletas menudas.

Al igual que en la pieza de Oxkintok, en esta la boca se observa como un pequeño trapecio, con unos labios delgados de color rojo. Está abierta y expone dos de sus piezas dentales superiores de



MC1

color blanco, en un solo fragmento separado por una línea. Alrededor de la boca es claro el volumen muscular, que sugiere el contenido de las demás piezas dentales.

De cada lado de las comisuras de la boca se ve algo parecido a pequeñas volutas o colmillos, una posible escarificación, dado que no son voluminosas, ni están sobrepuestas.

La cabeza está sujeta con una banda de tonalidad roja, que aparentemente figuraría un tocado. Sobre ella está situado lo que parece ser un ave, por los ojos redondos, plumas en la cabeza y lo que asemeja un pico. Esta figura también parece portar unas pequeñas orejeras redondas.

MC2

En esta pieza se observa un rostro amplio elaborado con teselas de jade articuladas en una base de madera, así como aplicaciones de concha y obsidiana. Sus medidas aproximadas son 28 x 21 centímetros.

Los pómulos son poco pronunciados, no así la nariz que destaca por ser de una sola pieza, tiene orificios inferiores que simulan las narinas, aunque las membranas no son tan detalladas como en otras piezas.

Sus ojos son rasgados y no muy grandes, con pupilas oscuras que abarcan el tamaño de la esclerótica. Sus párpados y cejas están claramente delineados.

La boca es de forma pronunciada y de labios delgados color rojo, permanece entreabierta y expone lo que simula ser los dientes superiores de color blanco, formados por un solo fragmento.

Alrededor de la boca es visible el efecto de volumen que normalmente se vería en una boca humana, incluso los labios se ven pronunciados desde la nariz. Su mentón parece amplio, al igual que el rostro en general.

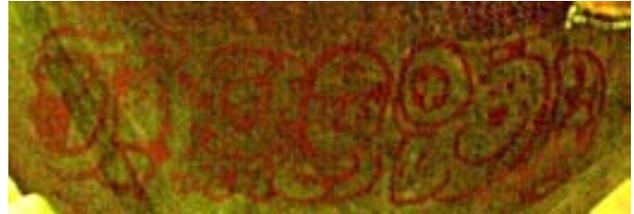
En la parte superior de la cabeza parece haber una banda ligeramente delgada, que tal



vez sea su cabello o parte del tocado. En la parte inferior derecha hay una serie de glifos sobre una superficie de estuco en color rojo. **(Fig. 47)**

También tiene un tocado que consiste en una banda al parecer con plumas y un par de orejeras incisas de dos piezas, una de ellas en forma de flor con cuatro pétalos y la otra redonda con algo parecido a pequeños pétalos y un círculo al centro.

Fig.47 Glifo ubicado en la parte inferior derecha. Foto: Olivia Rubio.



MC3

La siguiente pieza fue elaborada a base de 98 teselas de jade, aplicaciones de concha de especies distintas, madreperla y pirita, y ha pasado por dos procesos de rearmado, el último recientemente.



Es un rostro de mediano tamaño, frente amplia formada por grandes teselas y ojos almendrados, no muy grandes, con pupilas oscuras de mediano tamaño. Las cejas y párpados no se ven muy pronunciados, sin embargo, dan forma a la cara, al igual que sus pómulos ligeramente esbozados.

La nariz es de una sola pieza tallada finamente, figura fielmente una nariz humana, que en su forma alude al prototipo maya, ancha y ligeramente aguileña. Debajo de ella porta una nariguera de concha de mediano tamaño, en cada lado tiene un remate a manera de una pequeña luna.

Su boca es mediana, de labios carnosos y gruesos, entreabiertos, con simulación de volumen muscular alrededor bucal, aunque no evidencia los dientes. Bajo las comisuras surge lo que parece ser un par de colmillos o quizá barbas.

Sobre la cabeza destaca un gran tocado, la parte superior parece ser una diadema sobre la que hay un motivo en forma curva, aparentemente esgrafiado, dentro hay algo que asemeja un brote vegetal, que recuerda los motivos vistos en el arte olmeca, como una bipartición.

Tiene unas orejeras elaboradas en forma de flor de cuatro pétalos y esgrafiadas, mismas que por dentro tienen dos círculos concéntricos con un orificio al centro. Como complemento presenta dos motivos semejantes a los colmillos que aparecen en la boca. Finalmente, debajo de la cara se ve algo que en opinión de Laura Filloy, quien realizó su última restauración, podría ser una mariposa, con un orificio al centro, y que sugiere tal vez fuera un collar.

MC4

Esta es una pieza muy peculiar porque propiamente es un rostro sin ningún tipo de atavío. Está hecha de jade, aplicaciones de concha y obsidiana.



MC4

Otra de las particularidades que la hace tan llamativa es que a diferencia de otras piezas de su género, se elaboró de fragmentos muy pequeños.

Se observa un rostro mediano, de frente no muy pronunciada, barbilla pequeña muy clara y pómulos bien moldeados. Los ojos son oscuros, almendrados, con una pupila grande, se ven ligeramente hundidos en relación con los párpados y cejas, que aparecen de forma muy vistosa. La nariz es grande y ligeramente aguileña, de amplias membranas nasales bien formadas y con sus narinas. Su boca es pequeña, de labios gruesos de color rojo, está semiabierta y pone a la vista los dientes de la parte inferior, que son de color blanco, es visible la simulación del volumen muscular de la boca. Porta unas orejeras en forma de aro, sin alguna otra particularidad ni ornamento adyacente.

MC5

Esta pieza es una máscara formada por 251 plaquitas de jade de varios tamaños, aplicaciones de concha y obsidiana, su tamaño aproximado es de 18 x 14 centímetros.

El rostro es redondo, de pronunciada deformación craneana, pómulos disimulados y una barbilla casi imperceptible.



MC5

Sus ojos son medianos y almendrados, con grandes pupilas oscuras, el pliegue de las cejas es muy pequeño, parece indicar una gran apertura de los ojos, la forma de las cejas se pierde en la deformación craneal.

La nariz es pequeña y recta, en la que se detallan las membranas de las fosas nasales. Debajo tiene una bigotera de concha blanca y roja. Se observan como dos fragmentos que en medio se unen con un tercero que los sostiene, a través de dos inserciones de color rojo. En cada fragmento se vislumbra un pequeño motivo curvo.

La boca está compuesta por varios fragmentos de color rojo, con unos labios medianos y entreabiertos, a través de los cuales se observan unos dientes blancos y un par de colmillos que salen por las comisuras, de forma ondulada. Esta área bucal está muy bien formada figurando el volumen muscular de la boca.

Además porta un par de orejeras compuestas, la de abajo es redonda y esgrafiada, forman dos círculos concéntricos seccionados. La otra es de aspecto cuadrado con un centro ahuecado y dividido en cuatro secciones.

5.3.3 Palenque

MP2

La pieza se constituye por unos 200 fragmentos placas de jade, aplicaciones de concha y obsidiana. Varias de ellas muestran huellas de reutilización. Ha tenido varios procesos de armado, desde su hallazgo, el último fue en el 2004 y es como luce actualmente. Tiene un tamaño aproximado de 24 x 18 centímetros.



MP1

Se ve una cara ligeramente alargada, de compleción media y bien delineada en sus rasgos, como los pómulos por ejemplo que son prominentes y la barbilla bien definida, dándole forma al rostro. En la frente es visible una deformación craneal.

Sus ojos oscuros son almendrados con una pupila mediana, bajo de la cual es posible ver el iris. Sus párpados y cejas, están ligeramente delineados.

Su nariz es de un tamaño proporcional al rostro, con aletas pequeñas y angostas. La pieza que conforma la parte

superior de la nariz se prolonga hasta la frente, similar a los ornamentos que se colocaban los mayas, quizá para hacer más visible el efecto de la deformación craneal.

La boca es pequeña, de labios delgados y abiertos. Dentro de la boca tiene un objeto en forma de T, color verde, pero no se aprecia el resto de los dientes.

A esta pieza pertenecen también unas orejeras cuadradas en forma de flores cuatripartitas, huecas del centro, de donde sale una larga cuenta tubular de jade, rematada por otra cuenta en forma de tapón y otra cuadrada, con glifos en la parte posterior. Aunado a cada orejera, también se encuentra un largo pendiente en forma de gota.

MP2

Esta máscara rostro está integrado por 129 fragmentos de varios materiales, 119 de malaquita y el resto de jade, que le dan este aspecto verdoso. También tiene dos placas redondas de obsidiana. Sus medidas aproximadas son 25x19 centímetros.



MP2

La cara es ligeramente alargada y de escasos pómulos así como una pequeña barbilla, tal vez porque se trata de un rostro femenino. Sus ojos son almendrados, los rabillos ligeramente rasgados y pupilas grandes y oscuras. Cejas y parpados son perfectamente visibles. Su nariz es grande y recta, con unas narinas proporcionales a su tamaño.

La boca es pequeña, de labios muy delgados, apenas esbozada, ligeramente entreabierta, incluso puede

verse hacia el otro lado. Las comisuras están ligeramente alargadas hacia abajo. No se aprecia la presencia de dientes.

Porta unas orejeras circulares, cada una se complementa de una cuenta tubular al centro.

Sobre la cabeza tiene una diadema, semejante a la que se aprecia en la iconografía mesoamericana y que alude a los miembros de la elite.

5.3.4 Dzibanché

MD1

Para la elaboración de este objeto se utilizaron varios materiales, jade, concha y cristal de roca. Tiene unas medidas aproximadas de 21x15 centímetros.

Es una cara ligeramente alargada. Tiene unos ojos pequeño con una pupila de tamaño mediano. El efecto de su mirada es muy natural, por el material empleado en su diseño, el cristal de roca y aplicaciones de obsidiana.

Sus cejas y párpados son apenas visibles, pero aunque no son muy marcados le dan rasgos al rostro. La frente parece amplia que sugiere una posible

deformación craneana.

La nariz es mediana y ligeramente curva, las aletas de la nariz esbozadas, así como sus escasos pómulos y barbilla angosta.

Por otro lado, la boca tiene una forma de ojal, labios muy delgados de color rojo. Los labios están abiertos, dentro de ellos y en parte



MD1

superior, se observa una hilera de dientes blancos, así también de su boca sale algo parecido a una lengua, aunque con una particularidad, es de color verde y angosta.

Lo acompañan unas orejeras circulares de jade, que en el centro tienen una cuenta redonda. No presenta otro tipo de atavío adicional.

MD2

El siguiente objeto es una pieza elaborada a base de placas de jade en varios tamaños, concha y obsidiana. Es un rostro en forma redonda, pero un poco alargado. Pueden verse unas grandes mejillas, una frente amplia y una barbilla pequeña.

Sus ojos de color oscuro, son medianos y en forma almendrada, con pupilas de tamaño normal que abarca su espacio en la esclerótica.

La nariz parece fue hecha de una sola pieza, la cual es abultada y muy simple, pues aunque las forma de las narinas se aprecian, las membranas no.

Su boca tiene una forma casi triangular, muy abierta, con el labio superior delgado y el inferior muy grueso. No se muestra una presencia de dientes. Es visible una placa semiredonda entre el labio superior y debajo de la nariz, quizá una nariguera, pero no es claro.

Sobre su cabeza parece delinearse una banda, que podría ser alguna diadema o tocado muy simple, que sugiere su pertenencia a la nobleza.

El único ornamento que presenta, es un par de orejeras formadas por dos placas de jade redondas muy sencillas.



MD2

5.4 Observaciones

La semiótica como una herramienta en el acercamiento y análisis posible de cada uno de los componentes que integran las máscaras de este trabajo permitió obtener datos sobre las características físicas y simbólicas de las piezas, en las que se muestra esta fuerte relación con el concepto de rostro y su función.

Obviamente las piezas son variadas, pero en ellas hay aspectos generales que comparten y pesan de igual manera al emitir una posible interpretación sobre su significado.

En primer lugar, las máscaras aquí analizadas se manufacturaron en un horizonte cronológico definido como el periodo de mayor esplendor de los desarrollos culturales más importantes, no sólo en el área maya, sino en gran parte de Mesoamérica, ya que fue una época con disposición de recursos materiales y sociales que en parte pudieron ser dedicados a lo religioso.

De esto debió derivar la utilización del jade como materia prima fundamental, en atención a una necesidad simbólica y a la disposición económica, mismo que permitió una selección de materiales de valor no sólo estético, si no también simbólico, como algo primario.

El sentido que reviste el color del jade como símbolo de origen, renovación, vida, fue fundamental para el significado del objeto, en este caso funerario, es decir un rostro en el que se plasma la identidad del sujeto y que simbólicamente hace alusión a la vida, no a la muerte, más bien a su nueva condición.

La premisa es viable también en la confección de una de las piezas donde se usó malaquita en mayor proporción respecto al jade, lo cual le dio un aspecto verdoso; de acuerdo con el contexto en el que fue encontrada, se infiere que no dejó de tener un significado semejante a las máscaras realizadas en su totalidad con jade.

El resto de los materiales empleados, obsidiana, concha, madreperla y demás, conforman pequeñas aplicaciones en las piezas a fin de darles un acabado detallado, una calidad naturalista a los objetos: el color oscuro de las pupilas de los ojos, por ejemplo. Sin duda para ello pudo utilizarse algún otro material en vez de obsidiana, sin embargo, la carencia simbólica semejante a la de la obsidiana, debió ser un aliciente para su uso. El resto de los materiales, de igual manera son parte del universo simbólico, varios de ellos relacionados con el inframundo, la vida, la renovación.

Por otro lado, las proporciones de los objetos son iguales a los de un rostro humano en todos los casos; estas composiciones materiales se traducen al diseño de fisonomías humanas naturalistas, no zoomorfas ni fantásticas. En ellas se delinea a detalle cada uno de los rasgos, aunado a los atavíos con formas simbólicas que los

constituyen, de acuerdo con la iconografía presente en estelas, cerámica y demás objetos; estos elementos eran usados por personajes de alta jerarquía de la época, entre los que se encuentran tocados, narigueras, tiaras, pendientes, entre otros. Sumado a la forma de efigie de las piezas, se presume un uso facial como objeto hierático en vida o expresamente funerario y que asumen representaciones de entidades claramente humanas.

Las particularidades de cada composición así como la fidelidad de las reproducciones de cada rasgo, parecen hacer énfasis a un aspecto de vida, que también se infiere de las concepciones culturales, ya antes analizadas.

Por tanto, la cuestión material como la composición misma de las máscaras señala que se está ante objetos que proyectan individuos diferenciados por sus características individuales, de modo que cada uno de ellos tiene una personalidad, una identidad. No son dioses porque su advocación se exterioriza a través de los distintos símbolos que en forma cuidadosa se integran en las piezas, por lo tanto son representaciones de hombres.

Todo lo anterior reafirma la trascendencia de la representación del rostro como eje de la manifestación individual del sujeto, expuesta en el capítulo anterior, y que cobra relación a través del significado de la composición figurativa y material de las máscaras; es decir el fundamento que define al humano se ve plasmado en la composición misma del rostro y en algo tan significativo como el jade, que simboliza el centro del universo maya, la renovación, lo nuevo, la fertilidad, asociación al maíz, etcétera; elementos fundamentales para la vida del hombre mesoamericano.

Las piezas aluden a que sus portadores fueron gobernantes u otros miembros de la élite, donde la preservación de un linaje y de una identidad fue algo crucial. En las piezas hay una manifestación de símbolos asociados a los dioses solares; entre los mayas hubo una relación entre éstos y los gobernantes. Se sabe que el culto solar fue de cardinal importancia en esta sociedad, el sol era el ordenador del cosmos, de quien dependía el día, la noche, los ciclos agrícolas, la vida, es decir la renovación simbólica constante del cosmos.

De manera análoga el gobernante representaba este papel como ordenador de su pueblo y en quien recaía la responsabilidad máxima de ofrendar a los dioses, la

necesidad de preservar una identidad particular ligada al linaje, en el caso de un gobernante, podría responder a la calidad del sujeto como representante del orden cósmico y quien lleva a cabo la conexión entre los hombres y lo sagrado.

De este modo a través de este capítulo se hizo patente que el análisis de la estructura física de los objetos es primordial, para acercarse a la cuestión simbólica y así interpretar la relación existente entre el sujeto y el objeto. En estos casos en particular, los datos arrojados por el estudio permiten presuponer que estas piezas no fueron elaboradas sólo como objetos suntuarios, sino también como objetos rituales traducidos a unidades complejas con una función religiosa específica: preservar la identidad del individuo al cual pertenecieron, expresada de manera simbólica en su rostro, rostros humanos en relación estrecha con lo sagrado.

Sin embargo, aunque en este caso existe un denominador de gran fuerza que asevera que fueron personas pertenecientes a la élite los portadores de las máscaras, lo cierto es que a través del análisis también se percibe la concepción del hombre en sí en el pensamiento maya, no sólo al gobernante, cómo el rostro tiene esta capacidad de encarnar de una forma simbólica aquello en lo que se reconoce y se diferencia de los animales y de los dioses. La máscara entonces en este caso es el vehículo a través del cual el hombre se representa su identidad en forma física y ontológica, plasmado a través del rostro.

Conclusiones

La máscara como objeto religioso dentro de un marco universal es una expresión estética y cultural, en la que se centran múltiples significados dictados por su contexto dirigidos en la mayoría de los casos, a la representación de entidades de diversos tipos.

Desde un inicio este trabajo comenzó su desarrollo bajo la premisa de que la definición universal de la máscara es difícil de precisar, pero a grandes rasgos y quizá de una manera en apariencia simple se le reconoce como un objeto que opera bajo el principio de cubrir y/o transformar. Sin embargo, su eficacia real responde en principio a su contexto histórico y cultural, por lo que de ello derivaría su definición más precisa, por ende su comprensión.

Lo anterior fue visible a través de este trabajo, donde el eje específico de estudio, la máscara maya funeraria de jade, dejó claro que al abordar el tema de su definición, aunque se ajusta al principio universal antes referido, el acercamiento a una interpretación más cercana a su significado aparece dictada por su propio contexto, desde el cual se establece un acercamiento más directo.

De esta manera, el propósito primario de esta investigación fue la búsqueda del posible significado y función de las máscaras funerarias de jade, provenientes del área maya y de un horizonte histórico común, como partícipes de un fenómeno religioso, a fin de trascender de un nivel descriptivo como meras piezas artísticas.

Para responder a este objetivo principal fue necesario el uso de los principios de por lo menos tres disciplinas: la Historia de las Religiones, la Hermenéutica y la Semiótica, como se señaló en la introducción, ante la diversidad de fuentes y su naturaleza, bajo la intención de lograr una interpretación más cuidadosa.

Así, fue posible observar a través de las fuentes historiográficas, la proyección del significado de la máscara en una estrecha relación con el concepto de rostro entre

los mayas, misma que pudo verse por lo menos en dos situaciones. En un primer caso, la palabra máscara dentro de los distintos vocablos mayas remite a las características y funciones del rostro, pero no sólo como elemento físico que constituye al ser humano, sino como concepto. En un segundo caso el vínculo con el rostro, también se manifiesta con la presencia de la máscara como elemento ritual en los contextos funerarios mesoamericanos, aunado a la práctica de pintar un rostro sobre la mortaja o el simple énfasis del cuidado que debía tenerse con la cara del muerto al enterrarlo, como lo documenta la historiografía.

Por ello la estrecha relación que se desprende del significado de la máscara en relación con el rostro se convirtió en un elemento fundamental para este trabajo, puesto que se mostró como el eje potencialmente significativo para entender la función de las piezas analizadas.

De esto modo, se encontró que la significación y función de la máscara como objeto funerario, encuentra respuesta en el rostro, por tanto su función no sólo se remite a figurar los rasgos del individuo al que refiere, sino que se remite a la identidad anímica del sujeto que estaría representada a través de la imagen del rostro.

La relevancia del rostro como identidad simbólica del sujeto se hace patente al adquirir un estatus simbólico, que rebasa su desempeño como representación simplista de los rasgos físicos, en realidad es un factor íntimamente ligado a la entidad ontológica del ser humano, es decir la individualidad anímica del sujeto derivada de sus medios de expresión y acción, unidades a través de las cuales el sujeto obtiene y exterioriza su percepción, inteligencia, palabra, gesto, género; todo aquello que le convierte en un ser distinto de los animales, es decir su identidad, su “persona”.

De ahí que el rostro se concibiera como el eje del acontecer para la mayor parte de los rituales rectores de la vida de un sujeto, era el centro en el cual se proyectaba el hombre y cobraba vitalidad al complementarse con la energía otorgada por el corazón, el *yol, ol*, es decir la forma “etérea” que daba vida a los seres humanos. Esta amalgama indisoluble caracterizaba al sujeto y le daba el estatus de “persona”, dotándolo de una identidad individual.

Quizá por esto, la práctica de introducir una piedra de jade en la boca del sujeto al momento de morir o de refregar el rostro con ella, como lo documentan las fuentes

historiográficas y arqueológicas, podrían entenderse como acciones dirigidas a recoger el ánimo, basado en las interpretaciones que señalan al jade como una posible analogía al corazón anímico del ser humano, en el cual se captaría simbólicamente la energía de la persona, un receptáculo. Además en el segundo caso, quizá el refregar el rostro también implicaría una función análoga a la de la máscara.

Las interpretaciones anteriores cobran relevancia por la carga altamente simbólica que conlleva el jade, pues en principio su color constituye lo hermoso, lo precioso, lo nuevo, lo verde, lo fértil, la renovación, el centro del universo, el *axis mundi*; refiere en todos estos significados a la idea del principio vital que da vida a las cosas, refiere al maíz, símbolo de la materia con que el hombre es creado y por excelencia su alimento principal. Así, la idea del jade como una forma de representación del principio vital y de renovación, hace posible la conservación de la identidad del sujeto, de este modo se retoma como elemento principal en la construcción de las máscaras, en la medida en que es el gobernante quien encarna todo esto.

Por lo tanto, este simbolismo se hace patente en las máscaras funerarias de jade de este estudio, en tanto que la máscara se presenta como receptáculo y representante de aquello que es lo más importante para el sujeto, su identidad expresada a través del rostro, por lo que el sujeto al morir se dirigía al inframundo en un acto de renovación, no de desaparición.

La significación y utilidad de la máscara funeraria propuesta hasta aquí, que se deriva en su mayor parte del análisis historiográfico, cobra peso a la luz de la información arqueológica y de la observación física de las piezas mismas.

Por un lado la arqueología revela a través de los contextos en los que se encontraron las máscaras funerarias de jade, que si bien la colocación de las mismas fue variada, modeladas sobre el rostro del sujeto, colocadas cerca de la cabeza y en otros casos su localización se infiere, esto parecería señalar que no necesariamente se trata de retratos del muerto, como señala Ramón Carrasco, pero como bien dice, “debieron elaborarse para prolongar su imagen más allá de la muerte”.¹

Aunado a ello, la presencia de la máscara en entierros de tipo primario, secundario e incluso una posible reinterhumación, es un hecho que manifiesta la

¹ Ramón Carrasco, “Arquitectura y ritos funerarios”, *Op.Cit.*, p.17.

necesidad de conservación de una imagen que evoque al rostro, por encima del resto del cuerpo en sí. Además de ello, un dato que apoyaría la idea de la exteriorización de la identidad a través de la máscara, podría estar en los rasgos de destrucción intencional sufrida por al menos dos de las piezas objeto de este estudio, lo cual de acuerdo con Rosario Domínguez podría interpretarse como una analogía al cambio de estado que el ser sufre y que de manera simbólica se traduce al objeto.²

Lo anterior apuntala la idea propuesta sobre la utilidad del objeto, la conservación del rostro como una identidad anímica simbólicamente y no necesariamente física, en el tránsito de la vida a la renovación.

Por otro lado, el análisis físico de los objetos por medio de la semiótica como un acercamiento a la observación de “la construcción de los objetos del saber no como la búsqueda de lo perdido, sino como interpretación”³, apoya de manera significativa la respuesta a la utilidad de la máscara como representante del rostro, a través de su espectro compositivo.

Por una parte la dimensión de los objetos es un factor indicativo que apunta la posibilidad de un uso facial, que señala su función de representar un rostro humano y no el de una deidad, esto aunado al diseño fisonómico que muestra composiciones individuales, mismas que tienen una personalidad, una identidad, todo esto enmarcado a través de los atavíos propios de cada pieza.

La gran fidelidad en el detalle de los rasgos enfatiza un aspecto de vida, mismo que además se infiere de las concepciones culturales analizadas en relación a los órganos que integran al rostro, como son los ojos y boca, ambos abiertos, así como la inexistente representación de características que sugieran personajes de edad avanzada. Esto resulta relevante ante el hecho de que en la tumba del Templo de las Inscripciones en Palenque se ha identificado que el portador de la máscara hallada ahí, tenía alrededor de ochenta años al momento de su deceso.⁴

Por tanto, las características anteriores se proyectan en las máscaras de manera simbólica, como los elementos principales que constituyen al ser humano, ojos,

² Rosario Dominguez, citada por Renata Schneider Glantz y Valeria Amparo García, *El proceso de rescate, conservación... Op.Cit.*

³ Iván Almeida “Semiótica e interpretación (Peirce-Greimas y Ricoeur)” en *Ibid*, p.186-189.

⁴ *Vid Supra*, Cap. 4, cita 71.

nariz y boca, componentes del rostro, mismas que por sus formas revelan que no se representa a dioses, sino a hombres, que a través de dichos órganos se expresan y relacionan con su exterior, vehículos a través de los cuales el sujeto erige su ser ontológico, su identidad.

Asimismo, los atavíos que integran la composición de las máscaras, además de tener formas simbólicas aluden a prendas usadas por personajes de alta jerarquía de la época, muchos de ellos son insignias reales, así como símbolos que caracterizan a los dioses (quincunces, colmillos, aves...) que hacen patente su advocación. Destacan los símbolos asociados a dioses solares como las formas cuatripartitas, colmillos y el diente en forma de T; la importancia de tales divinidades radica en su asociación con el poder, la fertilidad y la muerte, todo lo que el gobernante como eje rector representa por antonomasia, pues “es la representación de los principios tradicionales que sustentan el orden social desde los tiempos más remotos, enunciados por los antepasados, su existencia su acción garantizan la armonía cósmica, es un dios entre los humanos y el primero de los miembros de la comunidad.”⁵

Es así que al asociar las distintas formas de proceder, a fin de dar una posible respuesta basada en la interpretación de las distintas fuentes, se puede puntualizar que las máscaras de jade de la zona maya analizadas en esta investigación, de acuerdo con sus distintas características develan como un fenómeno religioso distintivo en su tipo, dentro de un tiempo y espacio específicos respecto a Mesoamérica, más allá de su calidad estética o estilística, tuvieron una utilidad específica ritual.

Asimismo, en el caso de esta investigación, independientemente de que tuvieran alguna función distinta a la del ritual mortuorio, como un uso en vida, la relevancia en este caso es la de su función última como objetos plenamente funerarios, en el cual rebasan el carácter de retratos y objetos suntuarios, por lo tanto la función de la máscara no es sólo un recuerdo visual del muerto.

Son piezas rituales funerarias que a través de la evocación de rostros, simbólicamente extralimitan la apariencia o composición física de un individuo y enfatizan la individualidad etérea del sujeto expresada a través de dicha imagen. Así el

⁵ Rivera Dorado, *Op.Cit.*

fundamento que define al humano se ve plasmado en algo tan significativo como el jade, (o la malaquita en uno de los casos) por lo tanto de lo verde, lo cual acentúa la representación simbólica de lo esencial del sujeto y a su vez exterioriza una condición de renovación.

Así, se concluye que la respuesta a la interrogante central planteada en el inicio de este trabajo, sobre el significado y la utilidad de la máscara maya funeraria de jade se logró aclarar, en parte, desde tres ópticas distintas de análisis, que a través de su articulación hicieron evidente cómo fueron objetos con una eficacia simbólica, que a la muerte del sujeto debieron hacer patente la pervivencia de su identidad social y por supuesto ontológica, esto en el tránsito al inframundo y frente al cambio físico que la muerte representó.

Finalmente cabe destacar que aunque los datos y las piezas mismas manifiestan que los portadores de las máscaras fueron sujetos pertenecientes a la élite, el análisis en general también apuntala a la composición y significación de los elementos del rostro, como vehículos que exteriorizan la manera en que el hombre maya se concibe y se constituye a sí mismo, ponderando al rostro como eje de la manifestación individual del sujeto, un arquetipo de expresión que simbólicamente encarna aquello en lo que se reconoce, así en todo ello se percibe el porqué el uso de una máscara que a través del rostro se convirtió en un lazo entre lo sagrado y el hombre.

Bibliografía

ACUÑA, RENÉ, *Farsas y representaciones escénicas de los mayas antiguos*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Estudios Mayas, 1978.

ALLARD, GENEVIEVE Y PIERRE LEFORT, *La máscara*. Traducción Juan José Utrilla, México: Fondo de Cultura Económica, 1988.

ALMEIDA, IVAN, "Semiótica e interpretación (Peirce-Greimas y Ricoeur)" en *Semiosis. Seminario de Semiótica*, no. 22-23, México: Universidad Veracruzana, 1989, p.183-212.

ÁLVAREZ, CRISTINA, *Diccionario etnolingüístico del idioma maya yucateco colonial*. Vol. III, México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1997.

BASTARRACHEA MANZANO, Juan Ramón; Ermilo Yah Pech y Fidencio Briceño Chel. *Diccionario básico español-maya, maya español*, México: Maldonado Editores, 1992.

BAUDEZ, CLAUDE-FRANÇOIS, "El botín humano de las guerras mayas: decapitados y cabezas trofeo", en *La guerra entre los antiguos mayas. Memoria de la primera Mesa Redonda de Palenque*. Editora Silvia Trejo. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes – Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2000, p.189-204.

BENAVENTE, TORIBIO DE, *Historia de los indios de la Nueva España*. Introducción y notas Giuseppe Bellini, Madrid: Alianza, 1988.

BEUCHOT, MAURICIO, "La fundamentación antropológico social de la semiótica en Ricoeur: la palabra y el acontecimiento", en *Semiosis. Seminario de Semiótica*, no. 22-23, México: Universidad Veracruzana, 1989, p.115-127.

Bocabulario de Maya Than. Codex Vindobonensis N.S. 38833. Edición René Acuña, México: Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Estudios Mayas, 1993. (Serie: Fuentes para el estudio de la cultura maya No.10.).

BRUCE, ROBERT, *El libro de Chan K'in*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1974. (Colección Científica, Lingüística N.12).

CARRASCO VARGAS, RAMÓN, "El *cuchcabal* de la cabeza de serpiente", en *Arqueología Mexicana*, vol. VII, no. 42, México, marzo-abril del 2000, p.12-21.

_____, "Arquitectura y ritos funerarios", en *Arqueología Mexicana*, edición especial, no.16, México, 2004, p.14-17.

CHEVALIER, JEAN Y DE ALAIN GHEERBRANT, *Diccionario de los símbolos*. Versión castellana de Manuel Silva y Arturo Rodríguez, 5 ed., Barcelona: Herder, 1995.

CASAS, BARTOLOMÉ DE LAS, *Apologética Historia sumaria. Cuanto a las cualidades, dispusición, cielo y suelo destas tierras y condiciones naturales policias, republicas, manera de vivir e costumbres de las gentes destas indias occidentales y meridionales cuyo imperio soberano pertenece a los reyes de castillo*. Edición Edmundo O'gorman. Vol. II, 3 ed. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1967.

CIUDAD REAL, ANTONIO, *Calepino de Motul: Diccionario maya-español*. Edición Ramón Arzápalo Marín, México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1982.

COROMINAS, JOAN, *Diccionario etimológico de la lengua castellana*. Vol. II, 3 reimp. Madrid: Gredos, 1976.

CUEVAS GARCÍA, MARTHA Y ARNOLDO GONZÁLEZ CRUZ, "La presencia de Palenque en los museos de México y del mundo", en *Arqueología Mexicana*, no.8, edición especial, México, 2001, p.15-27.

DE LA GARZA, MERCEDES, "Un enfoque metodológico para el estudio de las religiones mesoamericanas", en *Coloquio Cantos de Mesoamérica. Metodologías científicas en la búsqueda del conocimiento prehispánico*. Edición J. Daniel Flores Gutiérrez, México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Astronomía: Facultad de Ciencias, 1995, p.155-161.

_____, *El hombre en el pensamiento nahuatl y maya*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Mayas, 1978. (Serie Cuadernos No.14.).

_____, *El universo sagrado de la serpiente entre los mayas*. 1º reimp. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Mayas, 1998.

_____, *Rostros de lo sagrado en el mundo maya*. México: Universidad Nacional Autónoma de México - Paidós, 1998.

DEUTS LECHUGA, RUTH, *Máscaras tradicionales de México*. México: Banco Nacional de Obras y Servicios Públicos, 1991.

DURAN, DIEGO DE, *Historia de las Indias de la Nueva España e Islas de tierra firme*. Estudio preeliminar de Rosa Camelo y José Rubén Romero, México: Consejo Nacional Para La Cultura y las Artes, 1995. (Cien de México).

El título de Yax y otros documentos quichés de Totonicapán, Guatemala. Edición facsimilar, transcripción y notas Robert M. Carmak y James L. Mondloch, México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Mayas.1989. (Fuentes para el Estudio de la Cultura Maya N.8).

ELIADE, MIRCEA, *Imágenes y símbolos*. Madrid: Taurus, 1979.

FILLOY NADAL, LAURA, "Se restaura una máscara y un pendiente zoomorfo de concha de Oxkintok, Yucatán", en *Arqueología Mexicana*, vol. XI, no. 65, México, 2004, p.10-11.

FOLAN WILLIAM J., Y ABEL MORALES LÓPEZ, "Campeche, México: La Estructura II-H, sus entierros y otras funciones ceremoniales y habitacionales", en *Revista Española de Antropología Americana*, no. 26, Madrid, España, Universidad Complutense de Madrid, 1996, p. 9-28.

GADAMER, HANS-GEORG, *El problema de la conciencia histórica*. Traducción Agustín Domingo Moratalla, Madrid: Tecnos, 1993.

GALLEGOS GOMORA, MIRIAM JUDITH, *Costumbres funerarias y organización social. Excavaciones en la estructura VII. Una interpretación*. México: Universidad Autónoma de Campeche, 2001.

GARCÍA-MORENO RODRÍGUEZ RENATA Y JOSEFINA GRANADOS GARCÍA, *La restauración de la joyería y la vestimenta funeraria localizada en la Tumba 4 de la Subestructura II-B de la Calakmul, Campeche*. Tesis de Licenciatura, México, Secretaría de Educación Pública, Escuela Nacional de Conservación, Restauración y Museografía, 1996.

GARCÍA VIERNA, VALERIA, ¿"Máscaras para la vida o para la muerte? Una reflexión sobre la función de las máscaras de mosaico de jadeíta en el área maya", en *Memoria de la IV Mesa Redonda de Palenque: Culto funerario en la sociedad maya*. Coordinador Rafael Cobos, México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2004, p. 609-625.

Chilam Balam de Chumayel, Edición Mercedes de la Garza. Traducción Antonio Mediz Bolio, México: Secretaría de Educación Pública, 1985. (Cien de México).

GONZÁLEZ CRUZ, ARNOLDO, "Las máscaras de la Reina Roja de Palenque Chiapas. Símbolos de Poder", en *Arqueología Mexicana*, edición especial, no.16, México, 2004, p.22-25.

GONZÁLEZ, YÓLOTL, *Diccionario de mitología y religión de Mesoamérica*. México: Ediciones Larousse, 1991.

GRUBE, NIKOLAI, "La obsidiana: el metal de los mayas". *Los mayas, una civilización milenaria*, Alemania: Köneman, 2001, p. 48-49.

HERNÁNDEZ, FRANCISCO, *Antigüedades de la Nueva España*. Traducción y notas Pedro Robredo, México: s/e, 1946.

HOLAND R, WILLIAM, *Medicina maya en los altos de Chiapas. Un estudio del cambio socio-cultural*. Traducción Daniel Cazés, México: Instituto Nacional Indigenista, 1963.

LANDA, DIEGO DE, *Relación de las cosas de Yucatán*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2000.

LENKERSDORF, CARLOS, *B'omak'umal :kastiya - tojol 'ab'al. Diccionario tojolabal-español: idioma mayance de los Altos de Chiapas*. México: Nuestro tiempo, 2 Vol., 1996.

LEÓN PORTILLA, MIGUEL, *Tiempo y realidad en el pensamiento maya*. 3 ed. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1994.

LÉVI-STRAUSS, CLAUDE, *La vía de las mascararas*. Traducción J. Almela, México: Siglo XXI, 1989.

LINARES VILLANUEVA, ELISEO, "Las conchas de moluscos en Mesoamérica", en *Lakamha' Boletín informativo del museo de sitio y zona arqueológica de Palenque*, no. 17, año 5, Segunda época, 2005, p. 8-12.

LÓPEZ AUSTIN, ALFREDO, *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones antiguas de los nahuas*, 1° reimp. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1996. (Serie Antropológica N. 39).

LÓPEZ DE COGOLLUDO, DIEGO, *Historia de Yucatán. Los tres siglos de dominación española*. Vol I, México: Campeche: Gobierno Constitucional, Comisión de Historia 1999.

LÓPEZ JIMÉNEZ, FANNY Y ARNOLDO GONZÁLEZ CRUZ, "El templo de la reina roja en Palenque Chiapas", en *Revista CIHMECH*, vol. 5, no. 1-2, México, enero-diciembre de 1995, p.121-129.

LUJAN MUÑOZ, LUIS, *Máscaras y morerías de Guatemala*. Guatemala: Museo Popol Vuh: Universidad Francisco Marroquin, 1987.

LUNA PARRA DE GARCÍA SAINZ, REGINA Y GRACIELA ROLANDIA DE CANTÚ, *En el mundo de la máscara*. México: Fomento Crítica Banamex, 1978.

MARKMAN, PETER T., Y ROBERTA T. MARKMAN, *Masks of the spirit. Image and metaphor in Mesoamérica*. Introducción Joseph Campbell, Berkeley: University of California, 1989.

MARTIN, SIMON Y NICOLAI GRUBE, *Crónica de los reyes y reinas mayas*. Traducción Lorenzo Ochoa Salas y Fernando Borderas Tordesillas, Barcelona: Crítica: 2002.

_____, "Los señores de Calakmul", en *Arqueología Mexicana*, vol. VII, no. 42, México, marzo-abril del 2000, p.40-45.

MARTÍNEZ DEL CAMPO LANZ, SOFÍA Y LAURA FILLOY NADAL, "La restauración de las mascararas funerarias de jade. Un reencuentro con los rostros del pasado", en *Arqueología Mexicana*, edición especial, no.16, México, 2004, p. 12-13.

Memorial de Sololá o Anales de los cakchiqueles. Edición y traducción Adrián Recinos, México: Fondo de Cultura Económica, 1950. Biblioteca americana, Serie de literatura indígena, No. 11.

MESLIN, MICHEL, *Aproximación a una ciencia de las religiones*. Traducción Gonzalo Torrente Ballester, Madrid: Cristiandad, 1978.

MIER GARZA, RAYMUNDO, "Claude Lévi-Strauss a través de *La vía de las mascararas*", en *UNO MAS UNO*, México, D.F., 17 de abril, 1982, Suplemento sabatino.

_____, “La invención de los signos vacíos: hacia un análisis de la semiótica de las “caritas sonrientes”, en *Semiosis. Seminario de Semiótica*, no. 22-23, México: Universidad Veracruzana, 1989, p.477-508.

MOLINER, MARÍA, *Diccionario del uso del español*. Vol. II, Madrid: Gredos, 1977.

MULLER J. C. “Rito de paso”, en *Diccionario Akal de Etnología y Antropología*. Pierre Bonte y Michel Izard. Traducción Mar Linares García: España: Ediciones Akal, 1996.

NÁJERA CORONADO, MARTA ILIA, “Rituales y hombres religiosos”, en *Enciclopedia Iberoamericana de Religiones. Religión Maya*. Edición Mercedes de la Garza y Martha Iliá Nájera, Vol. II, Madrid: Trotta, 2002.

_____, *El don de la sangre en el equilibrio cósmico. El sacrificio y autosacrificio sangriento entre los antiguos mayas*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Estudios Mayas, 2003.

NALDA, ENRIQUE Y SANDRA BALANZARIO, “Kohunlich y Dzibanché. Los últimos años de investigación”, en *Arqueología Mexicana*, vol. XIII, no. 76, México, noviembre-diciembre del 2005, p.42-47.

_____, Y LUZ EVELIA CAMPAÑA, “Dzibanché: una alternativa de interpretación del patrón de asentamiento del sur de Quintana Roo”, en *Primer Seminario de Mesas Redondas de Palenque: Modelos de identidades políticas maya*. Coordinadora Silvia Trejo. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1998, p. 35-51.

_____, “Los mayas: logros y persistencias” en *Arqueología Mexicana*, edición especial, no.15, México, 2004, p.6-13.

_____, “Las máscaras de jade de Dzibanché, Quintana Roo”, en *Arqueología Mexicana*, edición especial, no.16, México, 2004, p.26-29.

_____, LUZ EVELIA CAMPAÑA Y JAVIER LÓPEZ CAMACHO, “Sur de Quintana Roo”, en *Arqueología Mexicana*, vol II, no. 10, México, octubre-noviembre de 1994, p.14-19.

NUNLEY, JOHN W. AND CARA MCCARTY, *Masks. Faces of culture*. New York: Harry N. Abrams, Inc -The Saint Louis Art Museum, 1999.

O’GORMAN, EDMUNDO, editor. *Los indios de México y Nueva España. Antología*. Colaboración de Jorge Alberto Manrique. 5 ed, México: Porrúa, 1982. (Sépan Cuántos... N.57).

PERNET, HENRY, “Ritual masks in nonliterate cultures” en *The Encyclopedia of religion*. Editor Mircea Eliade, New York: Simon & Schuster Macmillan,1995.

PINCEMIN, SOPHIA, *Entierro en el Palacio*. México: Universidad Autónoma de Campeche, 1994. Arqueología.

Popol Vuh. Las antiguas historias del Quiche. Traducción, introducción y notas de Adrián Recinos, México: Fondo de Cultura Económica-Cultura, Secretaría de Educación Pública, 1984. (Lecturas Mexicanas No. 25).

Relaciones Histórico-geográficas de la Gobernación de Yucatán (Mérida, Valladolid y Tabasco). Coordinadora Mercedes de la Garza, Paleografía de Carmen León Cazares. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Mayas; 1983.

REYNOSO, DIEGO DE, *Vocabulario de lengua Mame.* México: Secretaría de Fomento, Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística, 1916.

RIDINGER, MARY LOUISE, "El jade" en *Arqueología Mexicana*, Vol. V, no. 27, México, septiembre - octubre de 1997, p.52-59.

RIVERA DORADO, MIGUEL, *La religión Maya.* Madrid: Alianza Editorial, 1986.

_____, *Los mayas de Oxkintok.* Madrid, España: Ministerio de Educación y Cultura, 1996.

RUZ LHUILLIER, ALBERTO, *El templo de las inscripciones, Palenque. México.* México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1973. (Colección Científica, Arqueología N.7).

SAHAGÚN, BERNARDINO DE, *Historia de las cosas de la Nueva España.* Edición Ángel María Garibay, 5 ed, México: Porrúa, 1982. (Sepan Cuántos... N. 300).

SCHMIDT, PETER, "Las máscaras de Oxkintok, Yucatán", en *Arqueología Mexicana*, edición especial, no.16, México, 2004, p.30-33.

SCHNEIDER GLANTZ, RENATA Y VALERIA AMPARO GARCÍA, *El proceso de rescate, conservación, restauración y análisis como una fuente primaria de investigación antropológica : el caso de la tumba I de la estructura XV de Calakmul, Campeche.* Tesis de Licenciatura, México, Secretaría de Educación Pública, Escuela Nacional de Conservación, Restauración y Museografía, 1996.

Sharer, Robert J., *La civilización Maya.* México: Fondo de Cultura Económica, 1999.

Sotelo Santos, Laura E, "Los dioses: Energía en el espacio y en el tiempo", en *Enciclopedia Iberoamericana de religiones.* Vol. II, edición Mercedes de la Garza y Martha Iliá Nájera, Madrid: Trotta, 2002, p. 83-114.

SUÁREZ DIEZ, LOURDES, *Conchas y caracoles. Ese universo maravilloso.* México: Banpaís, 1991.

Symonds, Stacey y Mónica del Villar, "Palenque", en *Arqueología Mexicana*, vol. VIII, no.45, México, septiembre-octubre del 2000, p.68-71.

TIESLER BLOS, VERA, *et.al.*, "Vida y muerte del personaje del Templo XIII-Sub, Palenque, Chiapas. Una mirada bioarqueológica", en *Memoria de la IV Mesa Redonda de Palenque: Culto*

funerario en la sociedad maya. Coordinador Rafael Cobos, México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2004.

_____, *Decoraciones dentales entre los antiguos mayas*. México: Euroamericanas, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2001.

_____, *et.al.*, “Los restos humanos de contextos funerarios y extrafunerarios de Calakmul, Campeche, México”, en *XII Simposio de Investigaciones Arqueológicas en Guatemala*. Guatemala: Museo Nacional de Arqueología y Etnología, 1998, p. 731-739.

TORQUEMADA JUAN DE, *Monarquía Indiana. De los veinte y un libros rituales y monarquía indiana, con el origen y guerras de los indios occidentales, de sus poblaciones, descubrimiento, conquista, conversión y otras cosas maravillosas de la misma tierra*. Vol. IV, editor Miguel León Portilla, México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1977. (Serie historiadores y cronistas de las Indias N.5).

VARELA TORRECILLA, CARMEN, “La cerámica de Oxkintok: El misterio de la vida y de la muerte”, en *Oxkintok, una ciudad maya de Yucatán. Excavaciones de la Misión Arqueológica de España en México*. Edición Antonio Cristo, Madrid, España: Ministerio de Cultura, 1991.

VELA, ENRIQUE, “Dzibanché Quintana Roo”, en *Arqueología Mexicana*, vol. VIII, no.76, México, noviembre-diciembre 2005, p.40-41.

VELÁZQUEZ VALADEZ, RICARDO, Y ANA GARCÍA BARRIOS, “Descubrimientos en Oxkintok, Yucatán; la estructura 2 del grupo Ah Canul, un mausoleo”, en *Memoria de la Tercera Mesa Redonda de Palenque: La organización social entre los mayas*. Coordinadores Vera Tiesler Blos, *et.al.*, México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2002, p.461-478.

VIDAL LORENZO, CRISTINA, “Tumbas, enterramientos y ofrendas en el grupo Ah Canul de la ciudad maya yucateca de Oxkintok, Yucatán”, en *VII Simposio de Investigaciones Arqueológicas en Guatemala*. Guatemala: Ministerio de Cultura y Deportes, Asociación Tikal, 1995, p.273-299.

XIMÉNEZ, FRANCISCO, *Historia de la provincia de San Vicente de Chiapa y Guatemala de la Orden de los Predicadores*. Vol. I, 3 ed, México: Consejo Estatal para las Culturas y las Artes de Chiapas, 1999.

Fuentes consultadas en internet:

AGUILAR HERNÁNDEZ, BORIS ARAMIS, “Los yacimientos de jade en el valle del Motagua, Guatemala” en página de *Actualidades Arqueológicas. Revista de Estudiantes de Arqueología de México*. México: UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas, no. 21, enero-marzo, 2001; consultado en línea: 17 /11/2005.

<http://swadesh.iaa.unam.mx/actualidadesArqueologicas/actualidadesarqueologicas/www.Actualidades/Actualidades/21/21/texto21/jade.html>

FERNÁNDEZ RUIZ, FERNANDO “Personas jurídicas de derecho público en México” en <http://www.juridicas.unam.mx/publica/rev/boletin/cont/89/art/art4.htm>, IJJ-UNAM Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM, (en línea 05/05/06).

Rodríguez Villegas, Manuel , *Diccionario Aulex en línea*, <http://ohui.net/aulex> (en línea 12/02/06).

GONZÁLEZ CRUZ, ARNOLDO, “El descubrimiento de la Tumba de la Reina Roja” http://www.mesoweb.com/palenque/features/reina_roja/texto.html (en línea 02/01/06).

PINCEMIN, SOPHIA; JOYCE MARCUS, LYNDIA FLOREY FOLAN, *et.al.*, “Rastreando La Dinastía Calakmul en el Pasado: Una Nueva Estela de la Capital Maya en Campeche” en *Latin American Antiquity*, 1998, p. 310-327. Traducción al español tomada de página del Instituto Nacional del Antropología e Historia <http://www.inah.gob.mx/calakmul/htme/calak001.html> (en línea 20/12/05).

TIESLER BLOS, VERA, citada por Joel Skidmore “Se confirma la edad avanzada de Pakal en Palenque” en http://www.mesoweb.com/reports/pakal_es.html#top (en línea 01/06/06).