



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN ESTUDIOS MESOAMERICANOS
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOLÓGICAS

LA ANTROPOLOGÍA DEL TIEMPO RITUAL EN LA RITUALIDAD MAYA CLÁSICA Y CONTEMPORÁNEA

TESIS
QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE
MAESTRO EN ESTUDIOS MESOAMERICANOS

PRESENTA
ALONSO RODRIGO ZAMORA CORONA

TUTOR PRINCIPAL
DR. JOHANNES NEURATH KUGLER, PROGRAMA DE MAESTRÍA Y
DOCTORADO EN ESTUDIOS MESOAMERICANOS

MIEMBROS DEL COMITÉ TUTOR
DR. ERIK VELÁSQUEZ GARCÍA, IIE-UNAM
DR. CARLOS MONDRAGÓN, PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN
ESTUDIOS MESOAMERICANOS
DRA. MARÍA DEL CARMEN VALVERDE VALDÉS, IIF-UNAM
DRA. SANJA SAVKIC, IIA-UNAM

MÉXICO, D. F., MARZO DE 2015



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



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.

ÍNDICE

AGRADECIMIENTOS

INTRODUCCIÓN	1
I. PRIMERA PARTE: PERSPECTIVAS TEÓRICAS	3
1.1. El giro ontológico de la antropología.....	4
1.2. La teoría relacional del ritual y la crítica al funcionalismo.....	6
1.3. Roy Wagner y La invención de la cultura.....	9
1.4. La antropología recursiva de Martin Holbraad y la adivinación.....	12
1.4.1. ¿Qué es infinidad?	16
II. SEGUNDA PARTE: LA ONTOLOGÍA DE LA ADIVINACIÓN ENTRE LOS K'ICHEE' CONTEMPORÁNEOS	23
2.1. El cosmos k'ichee'.....	24
2.2. La práctica adivinatoria.....	28
2.3. La problemática antropológica de la adivinación.....	33
III. TERCERA PARTE: LA ANTROPOLOGÍA DEL TIEMPO EN EL PERÍODO CLÁSICO MAYA	38
3.1. Cuestiones preeliminares.....	39
3.2. La ontología del tiempo en el período Clásico.....	43
3.2.1. El multinaturalismo del tiempo maya Clásico.....	44
3.2.2. La reciprocidad.....	47
3.2.3. La identificación.....	49
3.3. La complejidad ritual del tiempo maya Clásico.....	50
3.3.1. Palenque.....	51
3.3.1.1. La mitología del Grupo Trádico.....	52
3.3.1.2. Templo de la Cruz.....	54
3.3.1.3. Templo de la Cruz Folíada.....	56
3.3.1.4. Templo del Sol.....	58
3.3.1.5. Tablero Oeste del Templo de las Inscripciones.....	60
3.3.1.6. Panel Central del Templo XIV.....	62
3.3.1.7. Tablero de Palacio.....	64
3.3.1.8. Plataforma del Templo XIX.....	66
3.3.1.9. Plataforma del Templo XXI.....	68
3.3.2. Tortuguero: El Monumento 6.....	70
3.3.3. Naranjo: Altar 1.....	71
3.3.3.1. Estela 35.....	73
3.3.4. Yaxchilán: la Escalera Jeroglífica 2.....	73
3.3.5. Copán.....	75
3.3.5.1. Los monumentos de la Plaza Principal de Copán.....	76
3.3.6. Quiriguá.....	80
3.3.6.1. Estela F.....	81
3.3.6.2. Estela D.....	83
3.3.6.3. Estela E.....	85

3.3.6.4. Estela C.....	86
3.3.6.5. Estela A.....	88
3.3.7. Tikal.....	89
3.3.8. Uaxactún.....	89
3.3.9. La vasija Dicker.....	90
CONCLUSIONES.....	91
ÍNDICE DE FIGURAS.....	97
BIBLIOGRAFÍA.....	98

AGRADECIMIENTOS

Dedico este trabajo a las personas que lo hicieron posible:

A mi hermana Sol de María, por su inagotable amor por la creación artística y su noble espíritu,

A mi hermano Julio David, que ha sido un ejemplo de lucha entre las mayores adversidades,

A Johannes Neurath, asesor de este trabajo, que ha mostrado a decenas de estudiantes los caminos de la antropología contemporánea y a quien agradezco su inteligente amistad y apoyo,

A Martin Holbraad, sin cuyo seminario sobre antropología recursiva en 2011 no habría existido la idea de esta tesis,

A Erik Velásquez García, que me introdujo a la epigrafía maya.

Asimismo, agradezco a la Facultad de Filosofía y Letras, al Instituto de Investigaciones Filológicas y al Posgrado en Estudios Mesoamericanos la formación, materiales bibliográficos y apoyo académico y administrativo necesarios para la realización de mi tesis.

I. INTRODUCCIÓN

El tema del presente trabajo es la complejidad antropológica del tiempo en la ritualidad maya de la época contemporánea y el período Clásico, en particular a la luz del importante trabajo de Martin Holbraad (2012) sobre la antropología de la adivinación. Sin embargo, no sólo nos limitaremos a dicha perspectiva teórica: proponemos abordar las relaciones rituales con el tiempo entre los mayas antiguos y modernos confrontándolas con los textos que han dado pie al llamado “giro ontológico” de la antropología y con las aportaciones de Carlo Severi (1998) en torno a lo que se ha denominado “forma ritual”.

La elección de dichas perspectivas teóricas y de una orientación comparada obedece a dos imperativos. El primero es reexaminar el tema de la adivinación entre los mayas para dar a las manifestaciones rituales el lugar central que les corresponde ante los estudios que han privilegiado temas como la cosmovisión, con el sesgo simbólico que la caracteriza: se trata de evitar subordinar la acción ritual a los constructos de la visión de mundo para analizar de manera más fina las relaciones paradójicas e implícitas, que caracterizan a la acción ritual. Se trata, ante todo, de trascender la visión del calendario como una mera matriz clasificatoria para asumir plenamente su complejidad y su poder creador. Más que insistir en la continuidad de símbolos y representaciones, este trabajo comparativo sigue el hilo de la acción ritual como una ayuda inestimable para evitar falsos paralelismos y callejones sin salida.

El segundo imperativo es dar continuidad a las sugerencias y aportaciones teóricas de epigrafistas como Erik Velásquez (2011), que han señalado reiteradamente la necesidad de examinar la complejidad antropológica del arte y las inscripciones mayas para trascender la perspectiva historicista que ha prevalecido hasta hoy en su interpretación. En concreto, se trata de cuestionar la idea de “legitimación del poder” que se ha convertido en una cómoda panacea explicativa para la totalidad de las manifestaciones del Clásico maya. Lo que encontramos, de acuerdo a autores como Stuart, es que el lugar privilegiado en las inscripciones mayas (lugar denotado por la propia estructura narrativa de las inscripciones) lo ocupan los objetos mismos, los soportes físicos de la escritura y los ritos que conducen a su dedicación, mientras que nuestras explicaciones han privilegiado a los reyes y sus agendas políticas como el foco central. Por tanto, intentaremos asumir la complejidad antropológica de los objetos para, en palabras de Holbraad (2008), “pensar” a través de

ellos. En última instancia, veremos que una misma voluntad ritual de crear objetos y sujetos es la que caracteriza a las inscripciones mayas.

Este trabajo estará dividido en tres partes. En la primera sección, abordaré la importancia de perspectivas como la antropología de las ontologías (Viveiros, 1992; Descolá, 1996), la teoría de Severi (1998) sobre la complejidad ritual, la noción de invención en Roy Wagner (1981) y la aportación de Holbraad (2012) sobre la antropología de la adivinación como marco teórico de mi estudio. El segundo capítulo es un breve análisis de las prácticas adivinatorias entre los k'ichee' tal y como han sido abordadas por diversos especialistas, en especial Tedlock (1992), para proponer un nuevo giro a ciertos problemas y discusiones teóricas que han surgido en torno dicho tema; por último, en el tercer capítulo abordaremos de lleno la problemática de la antropología del tiempo en una gran cantidad de ejemplos de inscripciones del período Clásico para preguntarnos si es posible hablar de una antropología de la adivinación en algunos de ellos.

Más que el establecimiento inapelable de resultados este trabajo intenta incitar a la exploración de nuevos modelos y al cuestionamiento de conclusiones asumidas en una de las áreas más importantes y difíciles de los estudios mesoamericanos, los estudios mayas, caracterizados por una enorme complejidad y volumen de material, que une etnología, historia, epigrafía, arqueología y filología, tan sólo por mencionar algunas disciplinas. Suscribo completamente el llamado de epigrafistas como Velásquez para examinar a fondo las manifestaciones del arte maya y no considerar a ninguno de sus ejemplos como un asunto finiquitado o de rápida comprensión. Creo que la teoría antropológica contemporánea puede ayudarnos a iniciar el camino hacia una nueva antropología del arte y del ritual mesoamericanos, tarea ante la cual sólo coloco este estudio como una tentativa primeriza y una incitación, no como un fin.

PRIMERA PARTE:
PERSPECTIVAS TEÓRICAS

1.1. El giro ontológico de la antropología

Es imposible resumir la auténtica revolución que ha ocurrido en la antropología reciente bajo la fórmula “giro ontológico”, y que incluye propuestas como el multinaturalismo y el perspectivismo en las ontologías amerindias (Viveiros de Castro, 1992 y 1998; Descolá, 1996), la noción de "dividuo" surgida a partir del estudio de los sistemas de parentesco en Melanesia (Strathern, 1988), la noción de agencia en su relación con la antropología del arte (Gell, 1998), la teoría relacional del ritual y la crítica al funcionalismo (Houseman y Severi, 1998), y el concepto de cultura como invención (Wagner, 1981), con sus avasalladoras consecuencias para la noción de verdad en la llamada antropología recursiva y, concretamente, en la teoría antropológica sobre la adivinación (Holbraad, 2012). Sin embargo, es posible afirmar que el llamado giro ontológico parte de una crítica a *la concepción de nuestra diferencia con respecto a los otros* de la cultura occidental que la antropología estudia. Hasta ahora, nuestra diferencia con respecto a dichos otros se ha planteado como la diferencia entre culturas, representaciones, visiones del mundo o cosmovisiones: un planteamiento esencialmente epistemológico y simbólico. Sin embargo, el giro ontológico plantea una diferencia aún más profunda. Como lo resume Holbraad (2008: 2):

Un acercamiento ontológico genuino (uno que no privilegie la epistemología o el estudio de las representaciones de lo que sabemos que sea el mundo real, reconociendo en lugar de ello la existencia de múltiples mundos) no considera equivalentes a la ontología y a la cultura. La cultura es equivalente a la representación: sólo hay un mundo (realidad) y muchas visiones del mundo (culturas). Un acercamiento ontológico por el otro lado reconoce múltiples realidades y múltiples mundos.¹

Una manera de comprender dicha multiplicidad es señalar que nuestra diferencia con los pueblos indígenas no se trata solamente de la diferencia entre culturas, sino de *la diferencia entre nuestras concepciones de la relación entre naturaleza y cultura, así como la división entre ambas*. Así, lo que Viveiros en su etnología de los Araweté (1992) y Descolá en su trabajo sobre la Alta Amazonia (1993) descubren es que para nosotros, los occidentales, existe una sola naturaleza en la que diferentes culturas humanas coexisten: la diferencia

¹ Todas las traducciones presentes en este trabajo, salvo indicación, son mías.

entre los diversos grupos humanos no se refiere a su naturaleza como hombres, sino a las distinciones entre su lengua, costumbres y visiones del mundo. Para nosotros existe, pues, una naturaleza y múltiples culturas: *naturalismo ontológico*. Sin embargo, para los pueblos indígenas existen múltiples naturalezas y una sola cultura. Esto quiere decir que para ellos mucho de lo que nosotros consideramos como naturaleza (animales, plantas, accidentes geográficos) son en efecto *personas* y poseen cultura, pero las mismas existen en naturalezas múltiples y diferentes a la nuestra. Lo que distingue a dichas naturalezas es la *perspectiva*: para el jaguar, la sangre de sus presas es su cerveza; el fango en el que el pecarí se revuelca es un patio ritual, la piel de la serpiente es su tejido. Los chamanes y otros especialistas rituales son seres que saben asumir la perspectiva de dichos otros, desdoblado sus actos en la multiplicidad de las naturalezas: *ontología multinaturalista*.

En buena medida, los modelos dominantes en el estudio antropológico de los pueblos mesoamericanos corresponden todavía a la de una antropología que enfatiza los aspectos epistemológicos y culturales o que conceptualiza la diferencia esencial de los pueblos indígenas como una cuestión de ideología y cosmovisión (López Austin, 1984); sin embargo, el acercamiento ontológico se basa en última instancia en el reconocimiento de una multiplicidad que trasciende el aspecto meramente epistemológico o simbólico. En ese sentido, la creencia de que nuestra diferencia con los pueblos indígenas es meramente la diferencia entre modos de conocimiento o maneras de aprehender el mundo referidos a una misma naturaleza, que nuestra diferencia es una mera cuestión de “ideología” (falsa conciencia) como aparato para aprehender una sola realidad positiva, es la ilusión primordial (impuesta por nuestro naturalismo) que nos impide la captación de la *diferencia ontológica* de los otros. Ante aquellos que consideran que las perspectivas ontológicas sólo tienen una validez en el ámbito amazónico, considero que, en el ámbito mesoamericano, fenómenos como el nahualismo, multiplicación de identidades de carácter depredatorio y onírico (Martínez González, 2011); los graniceros, especialistas rituales que median entre distintas naturalezas y asumen identidades múltiples para interactuar con los fenómenos meteorológicos vistos como personas (Lorente y Fernández, 2012); la coexistencia sin síntesis de visiones contradictorias en rituales, procesos de iniciación, actos de depredación y alianza, así como manifestaciones artísticas entre los huicholes (Neurath 2008, 2009, 2010); la dividualidad y el concepto de persona distribuida en lo que se refiere a los santos

(Pitarch, 2000) son muestras ineludibles de que el giro ontológico es absolutamente pertinente para el caso mesoamericano. Como veremos, la perspectiva ideológico-epistemológica y el naturalismo ontológico subsisten en los trabajos que se refieren a la adivinación entre los mayas (Tedlock, 1992) y los condiciona de manera muy importante.

Aunque todos los planteamientos mencionados están fuertemente relacionados con este problema (y no dejaré de volver a ello en la última parte), para explicar esta propuesta abordaré de manera más detallada tres puntos: la crítica al funcionalismo de Severi y Houseman, la noción de cultura como invención de Wagner y el trabajo de Holbraad en la antropología de la adivinación. Si bien es cierto que los fundamentos teóricos de nuestra lectura son Wagner y Holbraad, en muchos sentidos la teoría de Severi sobre la complejidad relacional del ritual puede ser vista como un marco conceptual adecuado no sólo para leer la teoría de la cultura de Wagner de una manera más específica y rica, sino también para entender la importante crítica, que en buena medida todas estas aportaciones comparten, a las visiones convencionales (funcionalistas, semióticas, pragmáticas, etc) en torno al ritual.

1.2. La teoría relacional del ritual y la crítica al funcionalismo

Mi planteamiento metodológico coincide esencialmente con la teoría relacional del ritual planteada por Houseman y Severi (1998), que parte de la crítica al funcionalismo formulada de manera temprana por Bateson (1958). El funcionalismo se caracteriza por definir todos los elementos de una cultura distinta a partir de una lógica de fines, una teleología. Ya sea para mantener satisfacer las necesidades elementales y concretas de los individuos (Malinowsky, 1944) o las necesidades estructurales de la sociedad como un todo orgánico (Radcliffe-Brown, 1952), el funcionalismo definió los elementos de la cultura y las manifestaciones rituales como simples medios para obtener fines concretos. El trabajo de Bateson entre los iatmul de Nueva Guinea, que se ocupa de un ritual de reversión de roles de parentesco y perspectivas actanciales conocido como *naven*, le permitió formular, en contra del funcionalismo imperante, el concepto de *esquismogénesis*, definido como generación simultánea de perspectivas contradictorias. En la visión de Bateson, el ritual no obedecía entonces a una lógica de fines biológicos o sociales sino a la generación de perspectivas y puntos de vista contradictorios inherentes a las relaciones sociales de los

iatmul: los actantes asumen roles sociales distintos a los suyos para definir dichos roles, de manera cómica y exagerada, ante los demás. La esquismogénesis es así la creación de diferencias (σχίσμα). Houseman y Severi, retomando y elaborando a Bateson, argumentan que el ritual no puede definirse de manera teleológica sin caer en una falacia que, al confundir la causa eficiente con la causa final, reduce la complejidad ritual a una lógica de fines. Para superar esta deficiencia teórica, así como las múltiples y problemáticas definiciones del ritual (simbólicas, ideológicas, sacrificiales, pragmáticas, estéticas) que se han generado durante la historia de la antropología, Severi y Houseman proponen una “forma ritual” definida por la condensación o coexistencia simultánea de modos de ser contradictorios entre sí, formados por redes de relaciones complejas e irreductibles establecidas entre los participantes de la acción ritual:

La ritualización no determina una tipología de actos sino que describe un modo particular de acción. No está definida por sus propiedades funcionales ni por ninguna característica sintáctica, ni por cualidades dependientes de consideraciones pragmáticas, sino que se define ante todo por el establecimiento de un tipo particular de configuración relacional [...] las acciones de los participantes y sus interacciones durante la realización del ritual los involucran en la construcción de redes complejas de relaciones rituales. Estas relaciones rituales implican una condensación de modos nominalmente contradictorios de relación, y en este respecto pueden ser reconocidas como distintas de aquellas que normalmente ocurren fuera del marco ritual. Hemos argumentado asimismo que la condensación de modos opuestos de relaciones que la ritualización conlleva ocurre de acuerdo con una dinámica general a la que hemos llamado "forma ritual" [...] Desde nuestra perspectiva, la red de relaciones modificadas a las que la acción ritual da expresión sensible equivale en sí misma a una relación de un tipo particularmente complejo. Es el establecimiento mismo de esta relación compleja —y de ahí la definición de los factores originales que la conforman y la identificación de las personas involucradas en ella— lo que constituye lo que podríamos llamar *la obra del ritual* (Houseman y Severi, 1998: 262).

La forma ritual presupone por tanto la complejidad como condición de posibilidad de su existencia. De estar determinado por una teleología definida, el ritual corre el riesgo de ser definido como un tipo de “mala ciencia” o sucedáneo primitivo de la técnica, como creía Frazer (1890). A partir de la forma ritual y condensación de modos contradictorios de relación, podemos establecer, de acuerdo con lo señalado por Neurath (2012), cuatro líneas para investigar la complejidad ritual:

1. Complejidad de las personas o agentes rituales: los participantes de los rituales, en particular los especialistas rituales, son seres complejos que participan de identidades múltiples y contradictorias. En particular, los rituales amerindios

presentan la multiplicación de identidades en el especialista ritual a través de dinámicas de depredación, identificación, alianza e intercambio con los entes no humanos de la cosmología.

2. Complejidad de los objetos rituales: la antropología del arte estudia a partir del concepto de *agencia* la capacidad que tienen los objetos artísticos para adquirir un papel activo y una voluntad propia: “los objetos que recuerdan a seres humanos con los cuales los antropólogos se ocupan no son primordialmente retratos, efigies, ídolos y así, sino simplemente seres humanos en sí mismos” (Gell: 1998). Sin embargo, dicha agentividad no es el mero resultado de un prejuicio epistemológico sino la confluencia de procesos y relaciones ambiguas y contradictorias que construyen la complejidad del objeto ritual (Severi, 2007b), así como de una complejidad implícita que nos permite definir al objeto como quimera (Severi, 2007a).
3. Complejidad de las relaciones sociales o condensación de relaciones sociales contradictorias: los participantes en un ritual tienen intenciones e ideas distintas en torno a lo que ocurre en el mismo, lo que genera relaciones distintas entre los mismos: un ritual sólo puede entenderse como la coexistencia de dichas perspectivas a través de relaciones complejas.
4. Complejización temporal: la complejidad del tiempo es también una condición de posibilidad de la acción ritual. A través de diversas dinámicas en la acción y los textos rituales, temporalidades heterogéneas y contradictorias coexisten sin síntesis en el ritual, complejizando la idea de duración y las relaciones entre el tiempo mítico y el tiempo humano que experimentan sus actores.

Como veremos, aunque nuestro problema reside en el cuarto punto, el estudio de estas cuatro formas de complejidad está inextricablemente unido al problema de la complejidad de los textos escritos mayas, que implican agentes rituales complejos, relaciones sociales contradictorias, objetos rituales quiméricos y complejización temporal. Sin embargo, podemos señalar por el momento que una antropología del tiempo ritual no consistiría tanto en investigar los mecanismos y simbolismos asociados al tiempo en una cultura (aunque es imposible ignorarlos), sino en estudiar los procesos de complejización temporal que

ocurren en los rituales y que están presentes en los objetos asociados a ellos. Algunos de estos procesos pueden ser, por dar algunos ejemplos: anclaje temporal de un evento en una temporalidad distinta a aquella en la que ocurre; relaciones complejas entre dicho evento y otros muy lejanos en el pasado y el futuro; condensación o coexistencia contradictoria de temporalidades; ruptura de la causalidad; co-presencia del tiempo mítico y el tiempo humano; creación del pasado mítico por acciones de los participantes rituales en el presente; creación de futuridad; participación del tiempo como agente ritual e imposibilidad de precisar con exactitud la temporalidad de la acción ritual, por ejemplo.

1.3. Roy Wagner y *La invención de la cultura*

La red de relaciones rituales complejas y contradictorias que definen a todo ritual en la visión de Severi y Houseman puede ser claramente puesta en relación con la noción de cultura como *invención* desarrollada por el antropólogo Roy Wagner a partir de sus trabajos sobre ritos de curación entre los daribi de Nueva Guinea. Dicha idea reposa sobre una intuición fundamental: que lo que está dado *a priori* en nuestra ontología no es lo mismo que lo que está dado *a priori* en la ontología de los otros, y por lo tanto la perspectiva sobre los actos rituales como “cultura” es necesariamente distinta. Como lo resume Holbraad:

En su obra *Habu*, cuyo título hace referencia a un ritual crucial de curación entre los Daribi en el que los hombres personifican fantasmas, Wagner argumenta que los aspectos de la vida que los Daribi consideran más prominentes (ritual, mito, intercambio, magia, dar nombres, y otros) están dirigidos no a controlar el mundo al sujetarlo a convenciones colectivas, sino justo a lo opuesto, es decir, a usar dichas convenciones como una base desde la cual participar en actos que están destinados a transformarlas mediante la improvisación en algo nuevo y único. Así, desde el punto de vista Daribi, todas las cosas que los antropólogos imaginan como “cultura”—gramática, relaciones de parentesco, orden social, normas, reglas, etc—no so convenciones de las que la gente sea responsable, sino los constituyentes ya garantizados del universo que forman el trasfondo de las actividades del hombre. Son “innatas”, en términos de Wagner, en tanto pertenecen al orden de lo que es y no de lo que los hombres deben hacer. Al revés, las cosas que los antropólogos imaginan como naturaleza, incluyendo no sólo los hechos impredecibles y las fuerzas del mundo a nuestro alrededor sino nuestro carácter único e incidental como personas individuales son para los Daribi esferas legítimas del artificio humano. Los seres humanos, de acuerdo con esta imagen, no se distinguen del mundo al someterlo al control de sus convenciones, sino que participan de la capacidad inherente del mundo de transformarse a sí mismo al transgredir las convenciones que los Daribi dan por obvias. Tomando como el estado garantizado del mundo que los fantasmas muertos son fantasmas muertos y la gente viva es gente viva (las categorías colectivizadoras de la convención), en el ritual *habu* los hombres asumen las características de los fantasmas, actuando temporalmente la asombrosa posibilidad de que los muertos pueden volver a la vida e interactuar con los humanos. Al

hacerlo, artificialmente producen un efecto nuevo, a saber, fantasmas que también son hombres, al transgredir ordinariamente las distinciones entre la vida y la muerte, los hombres y los espíritus, etcétera. En este sentido, y al contrario de los argumentos antropológicos que ven al ritual como una transfiguración de la “estructura”, la “cultura” o la “ideología”, (v.gr. Geertz, Sahlins, Bloch, Rappaport) el *habu* es una anticonvención por excelencia, o en palabras de Wagner, *invención* (Holbraad, 2012: 68-69).

En la cultura daribi los espíritus están *a priori*, no son creación humana. Para ellos los espíritus no son un hecho “cultural” ni un invento suyo. En cambio, ver a hombres disfrazados de fantasmas en un ritual y las asombrosas y complejas interacciones que dichos hombres tienen con otros hombres y espíritus a partir de tal hecho sí es cultura, y constituye en esencia un hecho transgresor y novedoso, pues establece relaciones paradójicas y distintas entre las categorías dadas (la humanidad y los espíritus, en este caso). Lo que está implícito es que al actuar dichas nuevas relaciones los agentes rituales alteran su constitución ontológica como humanos. Justamente aquí hay un vínculo muy importante con la teoría relacional del ritual. Hemos visto que el ritual no sigue una teleología en el sentido occidental; no se puede hablar de una “finalidad” sino de una forma ritual, definida por el establecimiento de relaciones recíprocamente contradictorias entre estados mutuamente excluyentes del ser (contradicciones sociales y ontológicas). Justamente desde esa perspectiva podemos leer los esfuerzos de Wagner por definir la complejidad de la cultura daribi. Lo que hacen los hombres en ella es jugar paradojas ontológicas, subvertir su propia condición a través de figuras que resumen en sí mismas determinaciones contradictorias y antitéticas, como es el caso de los “hombres disfrazados de fantasmas” en el Habu. El “fin” es transformarse en un agente complejo.

Así, lo que parecen hechos convencionales y repetitivos constituyen de hecho relaciones esencialmente novedosas y creadoras. También implican que lo que para nosotros es naturaleza para ellos es cultura, cultura como invención. Como explica Holbraad (*op. cit.*): “Si nuestro lugar para la *cultura* es el lugar para *lo que la gente hace* y nuestro lugar para *naturaleza* es para *aquello a lo que se lo hacemos*, en el caso de los daribi el lugar de la cultura está tomado por la actividad de la invención y el de la naturaleza está tomado por las convenciones innatas. En ese sentido, la cultura Daribi es *invención*”. Es decir, para nosotros la naturaleza es algo dado, un marco sobre el que desarrollamos nuestras acciones convencionales, nuestra cultura, sin que ésta afecte sus determinaciones fundamentales. En cambio, para los pueblos no occidentales existe una

serie de convenciones que definen las diferencias entre los agentes existentes, pero esas diferencias pueden ser transgredidas a través de actos creativos que resultan en la aparición de nuevas relaciones cosmológicas. En nuestro paradigma la cultura es un hecho dado, esencialmente convencional, etiológico. Es una cuestión de repetición y “conservación”, una cuestión esencialmente “tradicional”. Pero, como explica Wagner, la cultura de los pueblos no occidentales no es una cuestión de ordenamiento o captación de la naturaleza dentro de convenciones:

Si los americanos y otros occidentales crean el mundo incidental al intentar constantemente predecirlo, racionalizarlo y ordenarlo, los pueblos tribales, religiosos o campesinos crean su universo de convenciones innatas al intentar cambiar, reajustar y vulnerar dicho universo. Nuestra preocupación es traer las cosas a una relación ordenada y consistente—ya sea una de “conocimiento organizado” o de “aplicación” prácticamente organizada— y llamamos a la suma de nuestros esfuerzos “cultura”. La preocupación de ellos puede concebirse en cambio como un esfuerzo de “sacar a lo convencional de su equilibrio” para volverse a sí mismos poderosos y únicos en relación con él. Si entendemos “poder” como algo que representa la invención, una fuerza individual o un elemento que afecta las colectividades de la sociedad, entonces el occidental “es” poder (en el sentido de su individualidad “innata” y sus dones especiales y talentos) y “hace” su moralidad (su *performance*), mientras el hombre tribal o religioso “hace” o “sigue” su poder (roles especiales, magia, ayudantes espirituales) y “es” su moralidad (1981: 66).

La cultura como convención es esencialmente simbólica: “La convención reposa sobre el supuesto de que la realidad de símbolos y la realidad de las cosas que éstos representan es opuesta (cultura a naturaleza, representación a mundo). La convención arbitrariamente “arregla” el significado de los símbolos para que éstos puedan ser usados para expresar cosas al ser aplicados al mundo” (*ibídem*). En cambio, la cultura como invención procede de una manera radicalmente distinta. Al subvertir las convenciones cosmológicas que definen las cosas, es posible transformar su configuración ontológica y *crear su poder* más allá de las determinaciones convencionales que las definen, “participar de las capacidades paradójicas con las que el cosmos se inventa a sí mismo”. En relación específica con nuestro tema, por ejemplo, la idea de legitimación del poder dominante en los estudios mayas conlleva la noción de “humo y espejos”, es decir, de los gobernantes mayas como manipuladores de medios simbólicos eficaces pero esencialmente contingentes y vacíos. Sin embargo, esta idea deriva de nuestra visión de la cultura; en términos wagnerianos, para nosotros la cultura es convención: en nuestra lectura los reyes mayas intentan reafirmar las convenciones políticas y sociales a través de la reiteración de mecanismos simbólicos y

esencialmente falsos de manipulación social. Pero para los pueblos no occidentales la cultura es invención: los reyes mayas se convierten en seres únicos y poderosos al ponerse en relaciones complejas con el tiempo y sus dioses y mitologías a través de la escritura, el ritual y el arte. Para nosotros el calendario maya es un intento por predecir, ordenar y racionalizar la naturaleza, aunque desde un sistema que para nosotros sólo tiene una validez simbólica y convencional, “ideológica”. Pero podríamos hacer la lectura inversa. La principal preocupación de los gobernantes mayas no era racionalizar el devenir mediante símbolos y convenciones, sino situarse en una relación compleja o no convencional ante una serie de convenciones “innatas” (el sistema calendárico y su sucesión cíclica de seres divinos) y así *crear su poder*, alterar su configuración ontológica como seres humanos al entrar en una multiplicidad de relaciones rituales complejas y contradictorias con las entidades calendáricas, es decir, con el tiempo como convención. Su finalidad era por tanto *subvertir ritualmente el tiempo para participar de los poderes paradójicos de los dioses que lo gobernaban*. El rey no era rey por ser sólo un símbolo de algo que todos reconocían, sino por tener una relación única y poderosa, construida constantemente a través de prácticas artísticas y rituales, con el tiempo. El calendario no era ante todo un instrumento de medición para captar el paso del tiempo, como lo es entre nosotros. Su exactitud cronológica no es tan importante como la complejidad del entrecruzamiento de sus actores: hombres, dioses y objetos. De hecho, una evidencia a favor de este hecho es su falta de homogeneidad: el tiempo entre los mayas era un complejo ritual, no un mero mecanismo de medición. Pero lo que debemos preguntarnos es cuál es la realización ritual específica de ese mecanismo. Es allí donde la teoría de Holbraad sobre la adivinación, que es justo lo contrario de un mero mecanismo predictivo, entra en juego.

1.4. La antropología recursiva de Martin Holbraad y la adivinación

La estrategia recursiva en antropología implica subvertir o transformar los conceptos o prejuicios de los que partimos mediante la experiencia de estudiar a algún grupo humano, es decir, al otro. Lo que se obtiene son una serie de conceptos que nos permiten cuestionar los nuestros y hacer creación de conceptos, pero en otro sentido: lo estudiado regresa como un aparato conceptual nuevo. Se trata de *hacer antropologías*. Es decir, ahora los antropólogos han pasado a la labor de creación de conceptos nuevos a partir de los

conceptos implícitos en las prácticas de los pueblos que estudian: la antropología como creación de conceptos.

Recursividad o *recursión* significa retomar los elementos de un nivel de organización en otro más alto de modo que un proceso sea especificado basándose en su propia definición (*cf.* Hofstadter, 1979). En el caso de la antropología, una estrategia recursiva consiste en que, en vez de aplicar ideas antropológicas a los grupos estudiados, se postulan los conceptos inherentes a las prácticas de los grupos estudiados como nociones antropológicas en sí mismas. Es decir, pasar de hacer *la antropología de un grupo* humano a escribir *la antropología implícita en ese grupo*, sus ideas sobre el hombre como ideas legítimas. Así, en el caso de los pueblos amazónicos, Viveiros (1991) demuestra cómo el canibalismo es precisamente la antropología de dichos pueblos, pues el canibalismo es un complejo ritual que intenta elaborar precisamente la idea que esos grupos tienen sobre el hombre y la relación conceptual con el otro en un sentido amplio e implica nociones subyacentes sobre el devenir, el enemigo, la multiplicidad de puntos de vista o perspectivismo, las relaciones de fuerzas, etc. Holbraad reutiliza a Kant para estudiar los oráculos de Ifá como versiones no occidentales del juicio sintético *a priori*, subvirtiendo el concepto de definición para llegar al de *infinición*, un neologismo utilizado por el autor para definir una nueva clase de juicios.

En el caso de los mayas, el fin de este trabajo sería postular a las prácticas calendáricas como una antropología, no como un armazón cosmológico, puesto que no puede tener ese sentido en una ontología no naturalista, sino como una serie de estrategias complejas que producen tiempo ritual y sujetos complejos. En ese sentido, el calendario es la "antropología" de los mayas. ¿Pero qué estrategia hemos de tomar, qué forma ritual puede ser el sustento de un análisis recursivo como ese? La apuesta de este trabajo es que la forma ritual implícita al calendario maya y a los objetos antropológicos relacionados con él (como lo son las inscripciones monumentales) puede ser descrita acudiendo al concepto que Holbraad llama *infinición*.

El trabajo de Holbraad (2012) sobre la adivinación parte de una pregunta básica. ¿Cuál es la idea de verdad inherente a la práctica ritual de la adivinación? Ésta no puede ser un tipo de verdad "falseable" en el modelo del método científico, dado que lo que sobresale de las verdades adivinatorias es que son *a priori* "infalibles" para los consultantes. A través

de una etnografía sobre los oráculos de Ifá, una práctica adivinatoria de los pueblos yoruba de África Occidental que aún es usada entre los afrocubanos y otras áreas del Caribe, Holbraad intenta abordar la diferencia ontológica de la adivinación. Según explica el autor, el problema consiste en que los antropólogos occidentales han analizado la adivinación como un proceso generador de verdades o representaciones que pueden o no ser verdaderas, producción de representaciones que pueden o no ser adecuadas a la “realidad”, cuando de hecho los practicantes y clientes de la adivinación tienen una idea muy diferente de la misma:

Aún las descripciones antropológicas más sofisticadas —como las de Evans-Pritchard y Pascal Boyer— son incapaces de reflejar un hecho crucial, a saber, que los practicantes de la adivinación no sólo consideran verdaderos a los veredictos de los oráculos, sino los consideran como *cosas que no pueden no ser verdad*. La pretensión de los adivinos no es por tanto sólo una pretensión de verdad, sino la de un tipo de verdad que tiene algo de “santo grial” en el sentido occidental, a saber, una verdad indudable. Al haber perdido esta distinción, los antropólogos han en efecto asumido que los veredictos adivinatorios sólo podían producir un tipo de verdad falseable (2012: 5).

Es decir, lo que Holbraad nota es que la condición fundamental de la práctica adivinatoria es que de hecho, para quienes están involucrados, los veredictos del oráculo no pueden no ser verdaderos. Sin embargo, esto nos lleva a preguntarnos: si el oráculo no produce enunciados o representaciones falseables, ¿qué es lo que hace? Para responder a esta pregunta, Holbraad considera necesario dejar de lado los análisis de sesgo funcionalista o epistémico-simbólico: “ya sea que uno elija dar cuenta de la adivinación en términos de efectos sociales (funcionalismo) o tratarla como una expresión simbólica (simbolismo) uno fracasa efectivamente al intentar abordar aquello que [...] los practicantes mismos consideran tan importante sobre ella” (*op. cit.*: 56). Los análisis funcionalistas dejan de lado la noción nativa de verdad en aras del control social; los simbólicos fracasan al abordar la verdad adivinatoria como un tipo de verdad representacional sujeta al falseamiento. La solución que propone Holbraad es conceptualizar a la adivinación no como proceso epistemológico precientífico, una herramienta cognitiva “primitiva”, sino como una intervención o transformación ontológica.

Mi afirmación central es que las suposiciones usuales sobre la verdad como una propiedad de las representaciones que reflejan la realidad es inadecuada para entender las pretensiones de verdad de estas prácticas. En vez de inducir representaciones, las verdades adivinatorias

aseveran inducir algo que se parece a un momento de *eureka*, al traer las ricas narrativas míticas sobre las que Ifá se basan para asumir las circunstancias personales del cliente. Así, la verdad oracular no depende de la posibilidad de comparar las aseveraciones del oráculo con el mundo como es, como una imagen representacionista de la verdad lo exige. En vez de representar al mundo, el oráculo lo transforma al interferir con su propio significado - una operación ontológica más que epistémica (2012: 3).

Holbraad considera por tanto que “lo que parecen ser representaciones epistémicas son mejor analizadas como transformaciones ontológicas” (*ibídem*). Al igual que los hombres del *habu* de Wagner, que interferían ritualmente en las convenciones cósmicas para participar de los poderes creativos del mundo, los adivinos operan una intervención ritual en el estatus ontológico de sus clientes, redefiniéndolos como individuos con una relación particular y novedosa con el cúmulo de mitos y dioses que forman la trama de Ifá: “en vez de adscribir al consultante una serie de propiedades que puedan ser falseadas a la luz de la experiencia, la adivinación define al consultante como un tipo de persona nueva” (2012: 56).

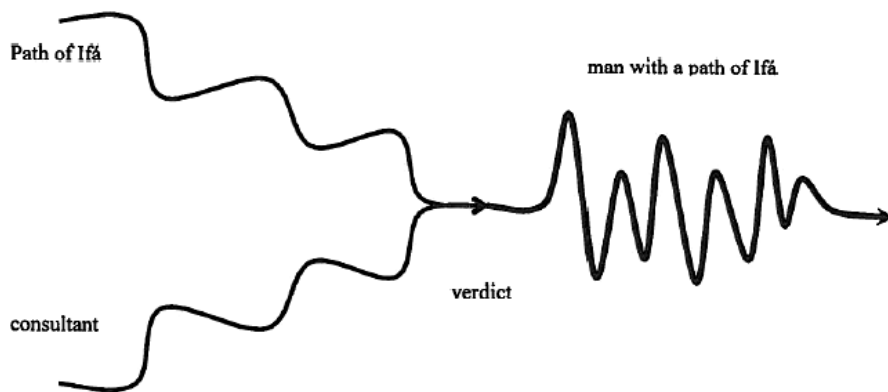
La práctica adivinatoria de los oráculos de Ifá puede ser caracterizada a primera vista como el establecimiento de una relación particular entre el consultante o cliente y una serie de historias míticas conocidas como “los relatos de Ifá”. Este problema, el de la relación de dos series de carácter distinto, una trascendente (mito) y una inmanente (vida humana), puede ser visto en el nivel del ritual y sus determinaciones materiales como el problema de expresar de manera concreta o sintagmática un paradigma o categoría, es decir, el problema de hacer que un ser trascendente (en este caso, Orula, el dios del oráculo) hable a través de la parafernalia ritual del adivino (*babalawo*). En el ritual (y esto será muy importante cuando analicemos la adivinación maya, “las potencias divinas no son meramente invocadas en abstracto, sino “imbuidas” en los mecanismos del proceso adivinatorio a través de una variedad de movimientos simultáneos que involucran a las herramientas consagradas de la adivinación (Holbraad, *op. cit.*: 149). Pero, dejando a un lado este complejo problema (cfr. Holbraad, 2006), el resultado del proceso adivinatorio consiste en que el adivino llega a un mito el cual precisa no tanto ser descifrado, sino ser relacionado de manera exitosa con las circunstancias de relevancia inmediata para el cliente (Holbraad, 2012: 193). El consultante al que el oráculo ha dado una sentencia se convierte en un hombre con “camino de Ifá”.

El problema de la consulta misma es generar colisiones de caminos no relacionados de otra forma (y en este sentido mutuamente trascendentes); la solución es canalizar, mediante los medios de la interpretación oracular, sus cursos móviles para hacer que se encuentren. La “obtención” de la verdad es formalmente semejante a la invocación de Orula en el ritual: una cuestión de generar proximidad ante la distancia. En efecto, como versiones que son uno del otro, las dos preocupaciones están interconectadas secuencialmente: primero Orula debe hacerse presente para “hablar” a través de la forma de un *oddu*, y entonces los caminos míticos asociados a los *oddu* deben ser ellos mismos “hablados” por el *babalawo* para generar, a través de metamorfosis interpretativas, un veredicto para el consultante (2012: 200).

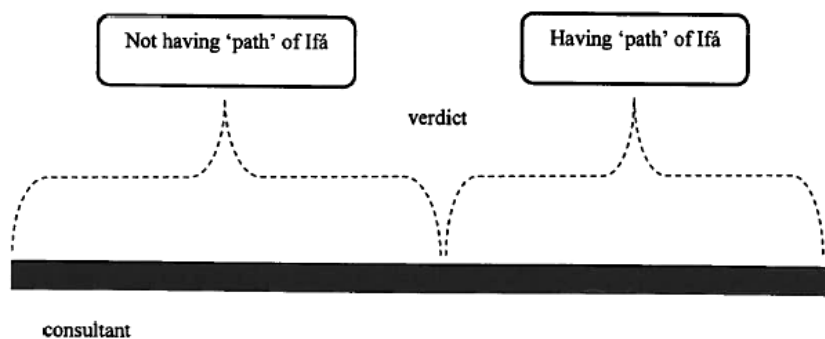
En el nivel de la sentencia oracular, el proceso es concebido como el encuentro de dos caminos o series: el camino de las “historias de Ifá” y la vida de los consultantes. Estas dos series, la del mito y la de los consultantes, son analizadas por Holbraad como una serie analítica (el mito) y una serie sintética (las circunstancias humanas). En principio, la verdad en la adivinación no es un acto de presentación, sino de definición, un acto que “efectivamente transforma el mundo al que pretende comentar” (2012, iv): redefine al consultante como un tipo distinto de persona. Este proceso no implica en sí mismo una mistificación o engaño, sino que genera “datos útiles”, es decir, veredictos adivinatorios encaminados a “volver aparente la verdad de las cosas” (2012: 202), pero son útiles ante todo en el contexto de la relación que se ha creado entre la vida del consultante y los dioses. El trabajo interpretativo del adivino es más complejo que la mera inserción de un caso particular en una red de símbolos y arquetipos: “Los esfuerzos interpretativos del adivino no están dirigidos a descifrar un significado poco claro, sino a transformarlo [...] hacia una dirección particular, haciendo que su camino y el del consultante se encuentren” (2012: 196). Pero este encuentro o intento por volver a definir al consultante en el contexto de los mitos y los dioses del oráculo se trata de un acto de “definición” peculiar. Acudiendo a un neologismo, Holbraad habla aquí de “infinición”.

1.4.1. ¿Qué es “infinición”?

Como hemos visto, Holbraad analiza la adivinación como el encuentro de dos series distintas. Pero, de manera más específica, este encuentro tiene, si lo consideramos como una formulación lógica, la estructura de un juicio en el que una serie es expresada en términos de otra. Específicamente, lo que el oráculo hace consiste en *expresar la serie sintética de los eventos humanos en los términos de la serie analítica del mito*.



A. Motile transformation



B. Aristotelian predicative change

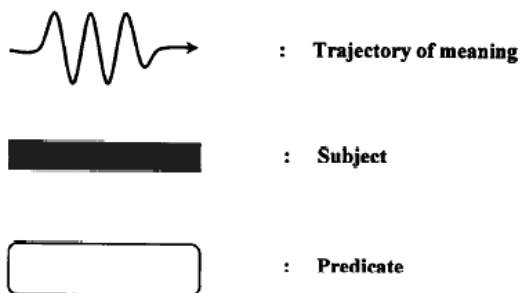


Figura 1. La infinición según Holbraad (2012)

En ese sentido, formalmente las definiciones oraculares recuerdan a los juicios sintéticos *a priori* de Kant. Sin embargo, hay elementos importantes que las distinguen. En primer lugar, las verdades del oráculo no son universales, sino concretas y particulares, y su validez sólo se extiende al sujeto particular y su relación peculiar con el mito. Todos los resultados del oráculo son definiciones únicas, no juicios de validez universal en cada caso de la síntesis. Asimismo, Holbraad hace hincapié en la noción de movilidad inherente a la

metáfora de los caminos que se intersectan: el procedimiento adivinatorio sería justamente el intento por lograr la intersección de dos series que son en sí mismas móviles en al menos dos niveles: por un lado, mediante el esfuerzo de volver concreta la trascendencia relativa de las divinidades en la parafernalia ritual de la adivinación y, por otro lado, mediante la intersección del consultante y el mito en el acto interpretativo del adivino:

Si tomamos el término “camino” como una pista para manejar dichos datos como “trayectorias” de un movimiento, se sigue que las verdades adivinatorias también, como las acciones que las producen, deben ser entendidas como eventos singulares que emanan de colisiones temporales de caminos que de otro modo serían independientes—los del mito y los de la vida. De allí que el procedimiento central de la adivinación de Ifá puede concebirse como un proceso dinámico por el cual veredictos verdaderos emergen siempre y cuando el babalawo use su pericia para hacer que trayectorias causales independientes semejen una a la otra. Así como el propio Orula puede “encontrar” al consultante gracias al movimiento concreto de una serie de objetos consagrados, así también sus palabras, expresadas como mitos, se intersectan con el camino del consultante en un acto de “hablar el signo” en el que el babalawo percibe su propia fuerza interpretativa. De la misma manera, el camino del consultante intersecta el de la narrativa mítica en tanto sus preocupaciones personales orientan las preguntas (explícitas o implícitas) que las afirmaciones míticas de Orula tienen que responder. Esto apunta a que estos dos ordenes móviles de significado corresponden a los veredictos adivinatorios (2012: 194).

La metáfora del camino sirve a Holbraad para definir la verdad adivinatoria como fundamentalmente móvil. Esto quiere decir que no sólo es un asunto de definir puntualmente una situación o un hecho, sino de un esfuerzo por retransformar el devenir completo del consultante en los términos de la mitología de Ifá. Por tanto, se trata de una operación más profunda que la de una mera herramienta epistémico-simbólica: en ese sentido, la adivinación transforma no sólo a sus iniciados sino a sus clientes, y los inserta en un contexto en el que el veredicto como diagnóstico es imposible de separar del veredicto como prescripción religiosa y social. En todo caso, es el carácter dinámico de la adivinación lo que la separa del juicio en el sentido occidental:

Si la verdad adivinatoria emerge cuando dos trayectorias de caminos se encuentran, entonces por qué no usar estas colisiones de significado para definir a la verdad adivinatoria misma? Bajo dicho punto de vista, la interpretación adivinatoria da verdad de la misma manera en que une dos filones inicialmente separados de significado (caminos) de tal modo que ambos sean transformados temporalmente para constituir un veredicto adivinatorio. Así, la verdad misma sería vista como una función directa del movimiento aproximatorio—la capacidad que los significados móviles tienen de interactuar unos con otros en el momento de una coincidencia móvil (2012: 203).

Sin embargo, aparte de la naturaleza fundamentalmente móvil que para Holbraad constituye una característica sumamente importante de la verdad adivinatoria, hay una segunda distinción más profunda que nos permite hablar de infinición en lugar de definición. Según explica Holbraad, el fin de los oráculos es precisamente crear nuevos sujetos, no solamente atribuir al sujeto una definición. Ese proceso sería entonces el de crear nuevos significados, pero no como meros atributos de los sujetos, sino como sujetos en sí mismos. Para ello, es necesaria una inversión de la noción lógica de definición: "[...] al inaugurar nuevos significados, los juicios adivinatorios vuelven del revés al análisis aristotélico. En vez de imaginar que la definición comienza por un sujeto (*definiendum*) sobre el que varios predicados (*definiens*) pueden ser aplicados, las infiniciones que los oráculos efectúan toman al predicado como un material en bruto del que un sujeto puede ser creado a través de una combinación sintética, según los supuestos de nuestro análisis móvil de la verdad adivinatoria" (2012: 56). Por tanto, la adivinación trae a la luz los atributos de lo trascendente en forma de sujetos inmanentes.

Al hablar de “definiciones inventivas” Holbraad alude de manera muy concreta al concepto de *invención* de Wagner, que sólo es comprensible si tenemos en cuenta que lo que nosotros llamamos “cultura” o convención es de hecho naturaleza, cosmos; la “cultura” en las ontologías no naturalistas es “invención”, es decir, subversión creativa de las convenciones cósmicas mediante actos que provocan un cortocircuito en la división entre naturaleza y cultura. De igual manera, lo que presupone el proceso adivinatorio es una ontología en la que la distinción entre palabra y mundo, trascendencia e inmanencia es distinta a la nuestra:

Lo que diferencia a las definiciones predicativas (convencionales) de las no-predicativas (inventivas) y lo que hace que las últimas en vez de las primeras sean apropiadas para analizar la adivinación, es que la predicación presupone la distinción común entre palabra y mundo, que la invención no presupone [...] las definiciones inventivas no presuponen la existencia de un mundo de entidades: *ese mundo es su propio resultado*. Cuando el oráculo define a alguien [...] no es hablando de una entidad existente allá afuera en el mundo, que puede tener ciertas propiedades. Tal constructo implicaría que la definición en cuestión es convencional y abierta a la duda -precisamente lo que los *babalawos* intentan negar. Pero la consecuencia inevitable, a saber, que al definirme el oráculo me convierte en una nueva persona, no implica la noción idealista de que el mundo existe sólo porque alguien [...] habla de él o piensa en él. Pues, justo como la noción de definición convencional, el idealismo tiene la premisa de una distinción lógica entre mundo y cosa, concepto y cosa, en otras palabras, la lógica que la (..) invención oblitera (2012: 60).

El deber de la adivinación es, de hecho, “traer al mundo a las entidades a las que define” (*Ibidem*). En términos wagnerianos, la adivinación ocupa el lugar de la *definición* en una ontología en que la cultura es *invención*, y ocupa el lugar del juicio sintético *a priori* en un universo en el que el mito es el *análisis*. Es posible ver que estamos aquí de nuevo ante el malentendido de dos ontologías. Pues, en efecto, para la antropología funcionalista y simbólica la adivinación es un proceso epistemológico primitivo que intenta captar al mundo con herramientas inadecuadas. Se trata de una herramienta fatalista y supersticiosa, con efectos de justificación de poder y control social. Pero dicha apreciación es resultado de la propia deformación que nuestra propia ontología trae a nuestras observaciones antropológicas. La adivinación no predice eventos en el sentido en que la ciencia occidental predice los hechos. Los crea o redefine, pero de una manera en que el sujeto o ser inmanente es creado por síntesis con un predicado trascendente. En realidad, la adivinación está lejos del fatalismo o la reiteración: es enormemente inventiva, pues en cada uno de sus juicios emprende la labor de crear a los sujetos de los que habla, redefinir el mundo. La cuestión no es entonces la adecuación con los *hard facts*, sino la congruencia con la que el universo trascendente se vuelve inmanente:

Conceptualizar la verdad como *infinición* involucra criterios de verdad distintos a los de la representación. Lo que hace verdadero a un veredicto no es su (inherentemente dudosa) adecuación con los hechos, sino su éxito en redefinirlos de modo que sean reconocidos como relevantes y reveladores para el consultante. Lo que está en juego es la congruencia de la redefinición más que lo acertado de la representación (2012: 333).

En tanto lo hemos interpretado como una herramienta epistemológica absolutizadora y de una validez simbólica *a priori* independientemente de los objetos (o más bien sujetos, como veremos) a los que se refiere, el pensamiento maya nos parece el más redundante, el menos original, el menos productivo, el más sometido a la ciclicidad, pero quizá sea, considerado a la luz de estas propuestas, de hecho muy productivo, y sus cálculos incesantes son herramientas para *infinir* cosas como sujetos, ciudades y acontecimientos, su preocupación no es cuántas veces y cuándo se repetirá tal evento, sino qué tantos seres en la serie sintética del tiempo humano podemos redefinir a la vista de la serie analítica (preexistente) del aparato mítico-calendárico. En efecto, los eventos de un k'atuun se repiten en el otro, pero no en el sentido de un fatalismo nativo. Tal vez lo que parecía a los conquistadores y frailes la confirmación de un arquetipo cíclico era solamente *infinición* ritual de tiempo, la

serie sintética de lo contingente expresada en los términos de la serie analítica del mito. El calendario entonces no era usado para reconfirmar los arquetipos cíclicos en el presente sino para crear ritualmente estructuras semejantes al juicio sintético *a priori* en el contexto de una ontología no representacionista y no naturalista en la que la cultura es *invención*. Dicha creación ocurre a dos niveles: por un lado, mediante la transformación de paradigmas en sintagmas en la lógica material de la ritualidad (objetos rituales, monumentos, arte) y mediante la transformación creativa de los sujetos (en particular los gobernantes, pero también veremos que en el mundo maya contemporáneo la dinámica de la adivinación permea toda la sociedad) a través de la infinidad. En ese sentido, las inscripciones mayas elaboran la relación entre los hombres, los acontecimientos y sobretodo los soportes materiales con el tiempo concebido como un conjunto de entidades animadas poseedoras de voluntad y personalidad. Como veremos en muchos casos las inscripciones no funcionan solamente como crónicas sino también como ejemplos de condensación ritual de temporalidades mutuamente contradictorias en el contexto de actos de infinidad calendárica en el que la constitución ontológica de sus agentes rituales era transformada.

Sólo de esa manera sucesos tan extraordinarios a la mente occidental como la caída del Petén Itzá narrada por Avendaño (1997) pueden ser vistos de una manera que se evite la ingenua noción fatalista. Pues si la adivinación fuera una cuestión epistemológica, si de todos modos algo va a ocurrir, ¿porqué me esfuerzo a través de rituales por crear esos acontecimientos? ¿Era realmente fatalismo lo que llevó a los mayas a abandonar Tayasal? ¿O era de hecho una decisión resultado de un acto creador de tiempo? Lo que sorprende es que los mayas hayan actuado activamente para “cumplir” dicha profecía: de alguna manera los mayas de Tayasal “crearon” su “caída”. Quizá literalmente el deber de los adivinos era crear a los hombres en un nuevo sentido a través de sus pronósticos o “profecías”.²

El calendario maya no es un aparato “simbólico” para predecir el tiempo en el sentido occidental de aparato ; es un “aparato” para complejizar de manera creadora la relación de los hombres con el tiempo. En sí mismo, y cabe hacer esta precisión, los actos

² Basado en el relato de la caída del Petén Itzá y en la disposición de los nombres dinásticos en ciertas ciudades, que llegados a cierto punto empiezan a retroceder hasta el primer miembro de la dinastía antes de la desaparición como entidad política, David Stuart (2011) sospecha una cierta deliberación detrás de lo que se ha llamado “el colapso maya clásico”.

de los adivinos no crean el tiempo como el conjunto de entidades animadas de la ontología indígena, pero sí crean una relación novedosa con las mismas que tiene como *side effect* la redefinición de los hombres y de su devenir. Es un acto paradójico que no puede ser concebido en los términos de la tecnología, con efectos iguales para causas iguales. En ese sentido, paradójicamente Wagner habla de la invención como el intento por “impredecir” el mundo: aunque sabemos que el fin de la adivinación, la sentencia oracular, puede ser vista de manera predictiva (pero sólo en la medida en que la movilidad de lo trascendente es ya la de lo inmanente), es absolutamente indispensable dejar de conceptualizar esa relación en los términos de la ciencia occidental; es una empresa en sí misma ambigua, equívoca, inestable y provocativa, que participa más de la naturaleza del arte como proceso creativo que del método científico, pero en una ontología donde *la naturaleza es la cultura de los otros*:

Podemos hablar de este modo de acción como una aventura continua para “impredecir” el mundo. Al intentar afirmar consciente y deliberadamente su carácter único e independiente de otros, el actor (ritual) invariablemente fracasa en cierta medida, traicionando su humanidad esencial y su semejanza con otros. Y este fracaso, como una contrainvención del mundo convencional mismo que trata de “impredecir”, sirve como su motivación. [...] Como la antítesis misma de nuestra invención de la naturaleza a través de la consistencia de las maquinarias, horarios, libros y razones, esta empresa está destinada a ser al mismo tiempo exótica y provocativa para nosotros... (Wagner, 1981: 67).

SEGUNDA PARTE:
LA ONTOLOGÍA DE LA
ADIVINACIÓN ENTRE LOS K'ICHEE'
CONTEMPORÁNEOS

2.1. El cosmos k'ichee'

En mi exposición del análisis de Wagner/Holbraad hemos visto que es necesario contemplar al menos dos niveles para comprender la forma ritual como innovación: el aspecto de la ontología, lo dado, y la práctica ritual como subversión creativa de la misma a través de las paradojas de la forma que le es propia. Si pretendemos hablar de la adivinación como invención o como forma ritual es necesario entonces contemplar la interrelación de dichos niveles, a saber: la ontología del grupo que la practica y la relación de la misma con la práctica ritual. Como veremos, las prácticas adivinatorias de los mayas k'ichee' no pueden ser reducidas a una mnemotecnia aplicada o a una serie de pronósticos abstractos: se trata de la elaboración de una relación compleja con el conjunto de entidades que forman la ontología del grupo. Por tanto es necesario exponer ambos aspectos. El trabajo principal que utilizaremos para analizar la adivinación maya contemporánea es la monografía de Tedlock (1978, 1991) sobre dicha práctica entre los k'ichee' de Momostenango. Para fundamentar el análisis de los aspectos cosmogónicos, de la *convention*, como diría Wagner, acudiremos al trabajo de Cook (1981) sobre el cosmos y los seres no humanos entre los k'ichee'.

Según Garret, el “mundo sobrenatural” de los k'ichee' comprende tres dominios. “Los costumbristas reconocen tres poderes sobrenaturales distintos a los que se refieren como *Dios Cielo* (Dios del Cielo o Dios celeste), *Dios Mundo* (Dios de la Tierra) y *Dios Ánimas* (Dios almas), los espíritus de los muertos que siguen interesados en los asuntos de este mundo. El Costumbre está dirigido generalmente a todas estas tres categorías” (Cook, 1981: 87). Sin embargo, como el autor advierte, dichas denominaciones “trinitarias” no se refieren a personas divinas sino a los conjuntos de seres no humanos con los que los k'ichee' se interrelacionan a través de sus prácticas rituales: “Cada uno es un mundo complejo o sociedad de seres” (1981: 366). La división entre dichos dominios es ambigua: muchos de los entes que el autor menciona se encuentran simultáneamente en ambos dominios, e incluso, como veremos, la categoría de las ánimas y la de “mundo” se confunden.

Dios Cielo es el dominio solar asociado principalmente a Dios Padre, Jesucristo y los Santos, así como a una serie de objetos rituales especialmente poderosos. Cook lo considera el dominio de un *deus otiosus*, un reino trascendente al que reiteradamente sus

informantes señalaron como ajeno a la interpelación directa, que contempla y no habla. Además de estar relacionado con santos patronos y objetos rituales muy poderosos (Santiago y San Antonio) y con el aspecto solar de Cristo, *Dios Cielo* está asociado a los santos atmosféricos que son responsables de traer las lluvias; el autor habla de “identificación mística”. Como dominio trascendente y solar que no apela a la humanidad de manera directa sino sólo a través del don puro, *Dios Cielo* no está interrelacionado con la adivinación.³

Como se ha señalado, en el mundo k'ichee' la práctica adivinatoria se dirige de manera preferente a *Dios Mundo* y a *Dios Ánimas*. “Dios Cielo mira y escucha, pero no nos habla. La tierra, ahí es donde pecamos, nuestro pecado, Dios es esa misma Tierra. Las almas de los muertos, los benditos, Dios nuestros tíos, nuestros padrinos, nuestros hermanos que han muerto y nosotros que aun vivimos en la Tierra” (Cook, 1981, 88). *Mundo* y *Ánimas* son dos categorías que se confunden y sobreponen: “ciertos ancestros o primeros mitologizados y recordados pueden ser llamados dueños, mundos, difuntos, primeros o antepasados, y las manifestaciones personificadas de cualquier altar pueden ser llamados mundos o nahuales.” (1981: 368). El término *Mundo* es en opinión del autor una contraparte del concepto yukatecano de *Kaab'*; en todo caso se refiere al ámbito de la tierra (*ulew*), la montaña y los bosques agrestes denotados por el término *Juyup Tajak*, “montañas-valles”. Los seres que lo constituyen (*mundos*) son sumamente variados; dicho término abarca los seres primordiales de las creaciones fallidas, los dueños de los cerros, de los volcanes, de los animales y los espíritus asociados a altares en cuevas, ríos, fuentes y montañas, así como los poderosos entes calendáricos (portadores calendáricos, alcaldes y *Mam*). Los naguales o espíritus familiares de los brujos también son *mundos*. Asimismo,

3 Lleno de puntos problemáticos y mal comprendido (el autor insiste en lo difícil que es captar su relación con el calendario), *Dios Cielo* quizás es equiparable a la noción de dadores solares de dones (como la lluvia) que estaba asociadas en el mundo maya Postclásico a la realeza divinizada, como parece sugerir Cogolludo: “En el pueblo de Ytzmal, junto a un cerro que era morada de sacerdotes gentiles había un templo edificado á un ídolo, que tenían muy celebrado, que se llamaba Itzamat Ul que quiere decir: el que recibe y posee la gracia ó rocío del cielo. Decían los indios, que éste fué un gran rey, señor de esta tierra, que era obedecido por hijo de dioses, y cuando le preguntaban, cómo se llamaba, ó quién era, no respondía más de estas palabras, *Ytzen caan Ytzen muyal* que era decir: Yo soy el rocío, ó sustancia del cielo y nubes” (López de Cogolludo, 1868: 255). Dicha concepción podría ser también equiparada con otros ámbitos solares, como el Wirikuta huichol (Neurath, 2012): el reino efímero y luminoso del don, la lluvia solar, el estado final de la iniciación en el que la reciprocidad está negada.

algunos de los espíritus que son vistos como ancestros de linaje también son *mundos*, lo que refuerza la asociación entre mundos y ánimas.

Como ocurre en el caso de muchos pueblos amerindios (*cfr.* Viveiros, 1992; Severi, 2007a) y mesoamericanos contemporáneos (Neurath, 2005), los *mundos* y otros entes del cosmos k'ichee' toman la forma del *otro*, del enemigo. “Tienen la apariencia de extraños y ricos extranjeros, es decir, de “gringos”. Un informante me explicó que en su juventud, en los veintes, los mundos tomaban la forma de ladinos, pero que ahora lo usual es que tomen la forma de gringos” (Cook, 1981: 368). Asociados a las riquezas y poderes de los ámbitos inframundanos de la fertilidad, los mundos poseen jerarquías y son invocados en los términos de autoridades y gobiernos: “Los más importantes son llamados reyes, presidentes, ministros, asambleas, alcaldes y principales” (1981: 369). El conjunto de seres asociados a los días también son mundos y están organizados en una jerarquía similar, presidida por los portadores del año o *Mam*, también llamados Alcaldes: los días Quej, E, No'j e Ik'. Dichos portadores del año están asociados las cuatro montañas sagradas más importantes que rodean el territorio: Quilaja (este), Tamanco (sur), Socop (oeste) y Pipil (norte). Los *Mam* son recibidos en cada una de estas montañas en la dirección de las manecillas del reloj de acuerdo a su período de gobierno (Tedlock, 1991: 108) y son asistidos por dos secretarios o *ajtzib*, K'at y Tz'iquin.⁴ Los *Mam* no sólo son dioses calendáricos sino instauradores míticos del Costumbre según la mitología y poderosos patrones de los especialistas rituales asociados a la adivinación, la curación y la brujería, en particular de los *aj mesa*, y de los *aj nagual mesa*, quienes, según Saler (1967), pueden personificar directamente al conjunto de espíritus del *Mundo* para la consulta adivinatoria. La jerarquía ritual de días que se suceden en el poder tiene una relación personal con los adivinos o *aj vara*, que incluye la llamada al oficio a través de una enfermedad causada por el propio *Mundo* y, en el caso de los testimonios ixiles citados por Colby, se manifiesta en experiencias oníricas como la revelación de los nombres y el orden de los días: “Sí, soñé con nuestro señor Ik' y soñé con

4 Colby reporta nociones semejantes entre los ixiles, con los mismos alcaldes o portadores del año pero con otros días en cargos distintos: “Según Shas Kow, cada uno de los veintes días tiene un oficio correspondiente a uno de los puestos del gobierno civil de Nebaj: alcalde, regidor, presidente municipal, alguacil y policía (o comisión) [...] La lista es la siguiente: Alcaldes: No'q, Ik', Quee, 'Ee; *Regidores*: 'Imus, Kamel, B'aak', 'Aama, K'ac, Q'anil, Ki', K'ikin; *Presidentes*: Tias, 'Ak'b'al, Kan, 'Aa; *Alguacil*: Kaoo; *Secretario*: 'Ts, *Comisión*: Junajpu (1987: 239)

nuestro Señor Cee. “Este es el día que tenemos hoy”, me dijeron” [...] -Son los dioses de los días los que se están revelando” (1987: 80).

Las almas de los muertos conforman el conjunto de seres llamados *Dios Ánimas*, el más amplio y ambiguo porque comprende tanto a muertos humanos como a espíritus ancestrales que han muerto, como Cristo y los Santos. Reciben culto en el día *Junajpu*. Particularmente importantes son los muertos que han ocupado algún lugar en la jerarquía político-religiosa de la comunidad, los llamados *primeros* o *pasados*: alcaldes, secretarios, tesoreros, etc. “El uso de una metáfora política para referirse e invocar a los mundos se deriva directamente de este complejo de los *primeros* entre los oficiales de gobierno. Es claro, en todo caso, que los mundos y naguales asociados con los *warabal ja* (altares) de los linajes son figuras ancestrales” (Cook, 1981: 393). Según Colby, los ixiles consideran que los adivinos son elegidos a través de sueños por una jerarquía político ritual que incluye a los adivinos muertos. Dichas “almas sagradas” sirven al *alcalte* en turno, presumiblemente como miembros de la jerarquía política más amplia que forman los días en su sucesión:

Lo que soñé fue que los empleados (*mayuul*) del gobierno municipal fueron a verme a casa. Iban a llevarme [...] Venimos a llevarte, Pap, dijeron, porque el *'alkaalte* quiere verte en el juzgado [...] Junto a la cruz estaban cuatro ancianos, sentados, eran cuatro. Sus chales de cabeza eran muy blancos, llevaban chaquetas de *kotoon*, y tenían en las manos un pañuelo [...] Fui a contarle del sueño al rezador y el me dijo: [...] Se refiere a tu trabajo, que enviarán las almas santas (de anteriores contadores de los días). Quizás te llegue el envoltorio sagrado. No hay nada que podamos hacer, pero como tú soñaste con las almas sagradas y el *'alkaalte*, debemos ir y hacer tu ofrenda entre las almas [...] Llamaremos a las almas de los antepasados, porque ellos son los que te pidieron para el puesto... (1987: 82-85).

La equiparación entre los espíritus del mundo, los dioses calendáricos y los ancestros es vital para comprender el complejo de la adivinación k'ichee'. Cook sospecha que las figuras fundacionales del pueblo, ancestros reales de los linajes contemporáneos, cuyos nombres y hechos son recordados son a la vez *ánimas* y *mundos*. Este punto es de enorme importancia y ayuda a comprender las ambigüedades que Stuart (2012a) señala para ciertos testimonios del Clásico en el sentido de que los ancestros de las dinastías *son* directamente identificados como *tiempo*, como parte del conjunto de seres asociados a los períodos temporales y a su conmemoración.

2.2. La práctica adivinatoria

A pesar de que la importancia y el carácter excepcional del fenómeno adivinatorio entre los mayas k'ichee' ha sido reconocido desde las etnografías contemporáneas más tempranas (La Farge, 1947; Bunzel, 1952), resulta singular que el mismo ha sido objeto de relativamente pocas monografías. La etnografía reciente más detallada sigue siendo la de Tedlock, *Time among the Highland Maya* (1991). Dicha obra, la más amplia sobre el tema, aborda el tema desde una perspectiva problemática. En efecto, en lugar de investigar el fenómeno adivinatorio entre los k'ichee' como un testigo antropológico distante, Tedlock asumió el rol de adivino y se sometió a los procesos iniciáticos. Si bien esto le permitió escribir una muy detallada y completa monografía sobre el proceso adivinatorio k'ichee', la interpretación que presenta en dicho trabajo debe tomarse *cum grano salis* debido a una cierta confusión entre los puntos de vista *emic* (nativo) y *etic* (externo) y las simplificaciones que la misma conlleva. Sin embargo, a pesar de las reservas anteriores, la obra de Tedlock es enormemente valiosa no sólo por su material y su detallada descripción del proceso adivinatorio, sino por sus intuiciones teóricas y antropológicas. Antes de analizar sus importantes señalamientos teóricos es necesario hacer una presentación esquemática de su material etnográfico.

Tedlock describe la adivinación entre los k'ichee' de Momostenango como un proceso ritual complejo que involucra múltiples acciones: “En Momostenango, el sortilegio o adivinación por suerte es un evento llamado *ch'obonik* (“entender”)⁵. El entendimiento es logrado al combinar varias acciones: la mezcla, toma y disposición de pilas de semillas de *tzité*; la cuenta e interpretación de los 260 días del calendario adivinatorio, y el salto y habla de la sangre del adivino [...]” (Tedlock, 1992: 153). La consulta adivinatoria puede ocurrir en cualquier momento del día y el objeto de la misma son circunstancias específicas relacionadas con las vidas de los consultantes: “las preguntas pueden comprender virtualmente cualquier tópico: enfermedad, accidente, disputas de tierras, construcción de casas, herencias, objetos perdidos, transacciones de negocios, viaje, matrimonio, adulterio, peleas, nacimiento, muerte, sueños o presagios” (*ibídem*). Las preguntas del cliente son dirigidas por el adivino hacia los señores de los días, la serie de 260 días del calendario

5 En el diccionario k'ichee' de Christenson (2014), encontramos las siguientes entradas: *ch'obonel* (s.) oráculo, adivino; *ch'obonik* (v.) adivinar, entender, adivinar con semillas de *tz'ite*.

adivinatorio. Tras formular su pregunta, el adivino coloca la bolsa con la parafernalia ritual (*baraj*) sobre la mesa y procede a hacer una invocación ritual en el que el adivino se dirige a los montes personificados y a los portadores de los días:

En el nombre del Padre Tecum Umam y Rey K'ichee' Mundo, Coxol Mundo, Tzitzimit Mundo, principa mundo quinwaj jun mayij jun tokob Alcalte Quej, Alcalte E, Alcalte Noj, Alcalte Ik, Secretario Cat, Secretario Tziquin*quinwaj ri tokob.*

En el nombre del Padre Tecum Umam y Rey K'ichee' Mundo, Coxol Mundo, Tzitzimit Mundo, al primer Mundo pido una pendición, un favor al Alcalde Quej, al Alcalde E, al Alcalde Noj, al Alcalde Ik, al Secretario Cat, al Secretary Tziquin, quiero el favor (Tedlock, 1992: 154).

La visión personificada de los portadores del año y otros días del *tzolk'iin* como miembros de una jerarquía político ritual semejante a la de los k'ichee', descrita en la sección anterior, es uno de los supuestos más importantes del ritual adivinatorio, ya que las semillas y cristales que serán utilizados personifican directamente esta jerarquía:

El rango de (los) diez cristales duplica al de la estructura de autoridad de la Organización Auxiliar de la municipalidad. Asimismo, están conectados al calendario. El cristal central, además de ser alcalde, es el más fuerte de los portadores del año (*Mam*), Quej e Ik'. Los dos ayudantes son los menos peligrosos y poderosos *Mam*, E y Noj, mientras el secretario y tesorero son Tziquin y Kat. Los diez cristales son las autoridades ante las que los días individuales son invocadas para hablar (Tedlock, 1992: 150).

Tras la invocación inicial, el adivino realiza otras invocaciones preparatorias con el fin de “tomar prestado el aliento” del día en curso y “tomar prestado el relámpago” de la sangre por parte de la geografía sagrada (las cuatro esquinas del mundo). Se trata de un ejemplo del procedimiento al que alude Holbraad, a saber, “invocar divinidades que serían de otro modo trascendentes a estados temporales de la presencia, es decir, inmanentes” (Holbraad, 2012: 120). Esta capacidad de “encarnar” en los instrumentos rituales es una parte importante del poder de las divinidades: “los dioses [...] son poderosos justamente porque están definidos como la clase de seres que pueden atravesar la distancia ontológica entre las cosas. La *alteridad* es constitutiva e interna a ellos” (Ibídem: 340).

Después de realizar dichas peticiones, el adivino procede a formular de manera formal la pregunta, en un lenguaje adecuado a sus interlocutores, los dioses de los días. Tras la formulación, el adivino reitera la petición de favor a la geografía ritual (“*jujub y xcanulri nima monte chuti monte, ri nima volcán chuti volcán*”) y a los santuarios k'ichee' (“*Nima Sabal Chuti Sabal, Kani Pila Saki Pila, Kani Mar Saki Mar*”). Es entonces cuando

comienza la mezcla de las semillas y cristales de adivinación, así como la intervención de los mensajes del “habla de la sangre”:

"Tras haber invocado al cosmos y tomado en préstamo su aliento y su relámpago, el adivino comienza a desatar su bolsa de adivinación y a vacían la mezcla de semillas de tzite y chok (cristales) en la mesa. Mezcla las semillas y cristales, usualmente con la mano derecha, y en un movimiento contrario a las manecillas del reloj, mientras repite frases de la oración inicial. En ese momento los [...] adivinos suelen tener la experiencia describa como "la sangre habla" (*cacha uquiuel*). El mensaje, el cual el adivino dice pero en un tono muy bajo, es extremadamente breve, generalmente consistiendo en los enunciados k'ichee' más simples [...]" (Tedlock, 1992: 149).

Esta primera declaración, de tipo más bien oblicuo o incidental, es la primera interacción ritual entre los días y el consultante. En ese momento el cliente puede interpelar al adivino para ahondar un poco más en la naturaleza de esta primera declaración. Esto prepara el paso al despliegue de las semillas y cristales y a su interpelación como seres animados:

Después de esta primera declaración, el adivino toma sus semillas y cristales y comienza a tomar diez entre éstos últimos. Los cristales también están personificados: "El cristal más grande es llamado *ilol* (vidente) en k'ichee' o *alcalte* (alcalde) en español. El adivino se dirige así: "*Saj la alcalte justicio*" ("Ven aquí alcalde justicia") y lo coloca en el centro de la mesa. A la mano derecha sigue el *ajtzib* o (secretario), y a la mano izquierda el *colol pwak* o tesorero. [...] Los otros cinco cristales son los "mensajeros" o "policías" (*takon o ajchay*) de los otros cinco, y son alineados cuidadosamente con los otros, a la izquierda y derecha, tocándose (Tedlock, 1992: 159).

Es importante señalar aquí la idea de que las divinidades, aunque trascendentes, son capaces (o más bien, deben ser capaces) de realizarse de manera inmanente en las determinaciones materiales del ritual, presagiando al nivel de los objetos lo que ocurrirá al nivel de la sentencia oracular con las circunstancias específicas de los seres humanos:

Las nociones de inmanencia y trascendencia capturan la idea básica de que los mundos de los dioses y los hombres están a una cierta distancia uno del otro, pero son capaces de comunicarse [...] en el ritual de la adivinación. Lo que los hace tan poderosos es precisamente su habilidad de cubrir la distancia de la trascendencia a la inmanencia para imbuirse en el mundo cotidiano de los hombres [...] en ese sentido el contraste entre trascendencia e inmanencia captura heurísticamente la condición cosmológica esencial con la que los practicantes de la adivinación deben confrontarse: el problema cosmológico que la adivinación resuelve para ellos (Holbraad, 2012: 113).

Antes de proceder a tomar las semillas y cristales y disponerlos en la mesa, se realiza otra invocación a los dioses encarnados en los cristales y a los ancestros muertos (Nantat), muy

en particular los anteriores adivinos:

*Saj * la alcalde justicia. Saj la nabe regidor ucab regidor. Saj la ajtzib* colol* pwak. Cämik kij*, cämik hora, caya alak jun sak kalaj*; y xukijelo ri casilabaxic kani* coyopa saki coyopa, kani relampago saki relampago, cuya ri sak cuya ri kalaj.*

“Ven aquí, alcalde justicia, ven aquí, primer regidor, segundo regidor, ven aquí, secretario, tesorero, hoy es el día, hoy es la hora, van a dar una clara luz, y también que el relámpago amarillo, el relámpago blanco se muevan, el relámpago blanco y amarillo den la luz de la claridad”.

El adivino [...] dice: *Xukijelo, ri comon Nantat, queletzijonok jun rato chi rech wa* chanim chi rech wa jun pregunta, chi rech wa jun sak kalaj*, “También, ancestros muertos, salgan a conversar un momento para este instante, para esta pregunta, para esta sola luz clara”. Así los ancestros, en particular aquellos que fueron sacerdotes chamanes, son los últimos seres convocados por el adivino... (Tedlock, 1992: 160).

A continuación, el adivino toma las semillas y cristales en un puñado que separa del resto, coloca las demás en el lado derecho de la mesa y dispersa el puñado, separando semillas y cristales en grupos de cuatro, alineándolos de izquierda a derecha a través de la mesa. Cuando todas las semillas han sido ya ordenadas, el adivino se dirige al primer grupo de las mismas por el nombre del día en el que hace la adivinación y comienza a contar los días de acuerdo a los grupos de semillas y cristales. El "habla de la sangre" puede interrumpir la cuenta para entregar algún tipo de mensaje. Al llegar al final de la cuenta, el adivino hace hincapié en las asociaciones de los días de los extremos de la cuenta, llamados “días parlantes”, cruciales para comprender el diagnóstico, y que Tedlock describe en términos de una mnemotecnia basada en asociaciones de paranomasia, es decir, basadas en las homofonías y asociaciones sonoras de los nombres de los días.

Aunque ha habido diversos intentos por sistematizar las asociaciones de los días en la adivinación k'ichee', desde las lecturas de simbolismos rígidos de las primeras etnografías (La Farge, 1947), el modelo algorítmico-computacional que propone Colby (1986) y el modelo retórico de metáfora/paranomasia que Craveri propone basándose en Tedlock (2012), lo cierto es que su ambigüedad se ha mostrado constantemente refractaria a la sistematización. De alguna manera la fluidez de los significados de los días mayas en el contexto adivinatorio recuerda a la problemática antropológica de los llamados “significantes flotantes”, es decir, significantes vacuos que asumen por tanto cualquier tipo de contenido, formulados por Lévi-Strauss en su famosa crítica al concepto de *maná* en Mauss (1950). Holbraad (2012:196) considera que el carácter de exceso de significado de

estos signos fluidos puede ser mejor visto en el marco del esfuerzo de metamorfosis (y no de desciframiento) que realiza el adivino; por otra parte, la fluidez de estos significados (que no es otra sino la ambigüedad de los dioses involucrados en el proceso adivinatorio) está realmente vinculada al carácter fluido de las cosmologías amerindias, de modo que dejan de ser meros sistemas de clasificación:

Los antropólogos tienden a describir las cosmologías que estudian como sistemas clasificatorios. La suposición es que las cosmologías están pobladas por diferentes entidades (dioses, ancestros, espíritus, etc.) que se relacionan una con otra de diferentes maneras (jerárquicamente, genealógicamente, temporalmente o de cualquier otro modo). Las cosmologías pueden ser “cartografiadas” colocando estas entidades en relación con otras en espacios conceptuales -o, de hecho, en papel de acuerdo con sus diferencias, caracterizando sus relaciones en el espacio que son proporcionadas notacional o gráficamente entre ellas. Ahora, intentemos imaginar una reversión figura fondo en tal esquema, como en un dibujo de Escher. Las entidades cosmológicas ahora ya no son marcas autorreferentes que se relacionan unas con otras en el espacio (el esquema o papel), sino que se extienden a través de los espacios que previamente las dividían. Lo que se asumía que era un esquema de entidades ahora aparece como un campo de relaciones, de modo que lo que previamente distinguía a un elemento cosmológico de otro de manera extensiva ahora se convierte en las características intensivas de dichos elementos mismos, que son por tanto mejor concebidos como relaciones auto-diferenciantes (Holbraad, 2012: 164).

Es decir, lo que ha sido concebido como un rígido sistema clasificatorio de nombres de atributos de días o como un significado flotante de carácter metafórico/paranomástico, puede ser conceptualizado de manera más profunda como campos de relación auto-diferenciantes, fluidos, capaces de encarnar circunstancias concretas no sólo como un mero mapa de diagnósticos y simbolismos. En ese sentido hay una relación muy estrecha entre la mitología, la cosmología y el ritual, como afirma Holbraad: “El ritual está fundamentalmente orientado a superar la trascendencia que el mito implica, haciendo a las divinidades temporalmente visibles en el mundo de los hombres” (2012:191). Esta capacidad transformacional inherente al ritual ya está presente en el mito, tal y como lo señala Viveiros para los pueblos amazónicos: “Los actantes del mito se definen por su característica intrínseca de poder ser otros. En ese sentido, cada ser mítico difiere infinitamente de sí mismo [...] Es esta auto-diferencia la que define aun espíritu, y que vuelve a todos los seres míticos “espíritus” también [...] En suma, el mito implica un régimen ontológico determinado por una diferencia intensiva y fluida [...] en la que la transformación es anterior a la forma, la relación superior al término, y el intervalo superior al ser (Viveiros de Castro, 2007, *apud* Holbraad, 2012).

Tras satisfacer parcialmente algunos aspectos de la pregunta a través de las respuestas de los días parlantes, el adivino aparta las semillas de estos días y las coloca junto a los diez cristales de la jerarquía ritual, de modo que dan testimonio ante ellos. El proceso de cuenta de días se repite cuantas veces sean necesarias para satisfacer por completo las preguntas que el adivino hace para dar un diagnóstico al consultante. Como afirma Tedlock (1992: 171), la adivinación no es un procedimiento al que los consultantes se entreguen de manera puramente mecánica. Implica una interacción participante por parte del cliente, que expresa al adivino su pregunta y se relaciona con los ancestros y dioses invocados en la misma. Al final de la consulta, el adivino reúne de nuevo las semillas y da gracias al *Dios Mundo* por responder a todas las preguntas. Asimismo, da al cliente instrucciones culturales como ofrendas a días particulares del calendario y prescripciones para no romper algún interdicto. El cliente pasa a ser la "carga" (*ëkomal*) del adivino: su estatus como persona ha sido cambiado y también pasa a formar parte de una red de acciones rituales específicas en su relación con los días pertinentes a su caso.

2.3. La problemática antropológica de la adivinación

Después de esta descripción del proceso adivinatorio, es necesario hacer un repaso de las conclusiones generales de Tedlock. En términos teóricos, el libro cuestiona las dicotomías establecidas por los análisis antropológicos dominantes, en particular el de Victor Turner (1967). Turner, en su trabajo sobre los ndembu de Zambia, había establecido una dicotomía entre adivinación, como un sistema referido a los individuos y sus circunstancias particulares, y la revelación, como un proceso cognitivo referido al cosmos en gran escala. En el caso de los k'iches, y en específico en el llamado "hablar de la sangre", que como hemos mencionado interpreta ciertos cambios repentinos en la circulación de la sangre del adivino en puntos específicos como señal para interpretar a qué circunstancias, personas y entidades relacionadas con el consultante se refiere la cuenta de los días, Tedlock propone que no hay una distinción clara entre ambas partes de la dicotomía:

El hablar de la sangre, al menos como es interpretada en Momostenango (y entre los kekch'ies) no entra en una u otra de las dicotomías de Turner entre adivinación y revelación. En sus términos, puede decirse que el habla de la sangre realiza el desenmascaramiento analítico de los males del paciente, que parecerían ser un proceso adivinatorio, en el contexto de las "metáforas autoritativas o de raíz" del sistema direccional del mundo. Así,

el hablar de la sangre eleva el proceso a un nivel revelatorio. Esto es llevado a cabo por el microcosmos del cuerpo del adivino, que en efecto coloca al cliente ante las montañas y lagos del mundo a través del medio del “relámpago” (1992: 201).

Es decir, en el análisis de Tedlock hay en la adivinación la presencia simultánea de dos aspectos, uno “adivinatorio” (sistema dualístico, analítico y de diagnóstico) y uno “revelatorio” (sistema holístico, no-dualista de vínculo con el sistema cosmológico). El cuerpo del adivino es un microcosmos en el que la sangre habla a través del llamado “relámpago”. Ese “hablar”, que ayuda a precisar el contexto en el que la “mnemotecnia” asociada a los dioses de los días y las cuentas adivinatorias opera en el caso de la adivinación particular, vincula efectivamente la dimensión inmanente del cliente de la adivinación con la lógica geográfica del sistema cosmológico k'ichee':

La interpretación de los movimientos de la sangre plantea problemas para los intentos antropológicos de dividir los rituales de exploración de las temporalidades no presentes como “adivinación”, que es un sistema dualista y analítico que descubre malestares privados en el cuerpo público, y “revelación”, que es un sistema no dualista y holístico que enfatiza la salud de la sociedad y la naturaleza en gran escala. Desde este punto de vista, el sistema de la sangre parecería ser una especie de adivinación, en tanto que procede de acuerdo con una oposición binaria y está dirigido a la investigación de la enfermedad particular. Sin embargo, al mismo tiempo, incorpora complementariedades dialécticas (un dualismo holístico cuya posibilidad no ha sido considerada seriamente antes), junto con metáforas que lo anclan al sistema direccional del mundo y lo elevan a un nivel cósmico (Tedlock, 1992: 201).

Aunque Tedlock percibe bien que es imposible traducir el sistema adivinatorio de los mayas a esa oposición, lo que propone en lugar de esta dicotomía problemática es afirmar al mismo tiempo los dos términos que la componen, sin llegar percibir que en el fondo la dicotomía tiende a una síntesis a través de la infinidad, pues el propósito de la adivinación es justamente expresar las circunstancias de los hombres particulares en los términos de la mitología de los dioses de los días y de los ancestros de los mayas a través de interacciones rituales concretas que convierten los elementos paradigmáticos de la cosmología maya en sintagmas rituales. Sin embargo, es justo reconocer que precisamente la complejidad del material y lo detallado de su análisis llevó a Tedlock a reconocer que la adivinación maya no podía ser reducida a los paradigmas antropológicos dominantes. Esto la lleva a hacer algunas afirmaciones sumamente importantes en sus conclusiones, en particular cuando atisba la posibilidad de que la “circularidad” del tiempo maya no se refiere a una repetición

idéntica de acontecimientos, sino a la búsqueda incesante de qué mitología y qué ancestro asumen una forma inmanente a través de la vida de los hombres:

Desde el punto de vista del ciclo de 260 días y los movimientos de la sangre, el tiempo y los eventos ciertamente se repiten a sí mismos, pero cuando el día *Junajpu* o un movimiento en la parte anterior del cuerpo apunta hacia el hecho de un ancestro, como lo han hecho ya muchas veces antes, las preguntas hechas a ellos estarán dirigidas a descubrir el carácter único del hecho y el nombre real del ancestro” (1992: 203).

Esto es una clave muy importante tanto en el punto de vista del ritual contemporáneo como en la del ritualismo antiguo. Como hemos visto, entre los k'ichee' la categoría de los seres no humanos del *mundo* y los ancestros se traslapan. Los ancestros y los *mundos* tienen relaciones con los humanos (enfermedad, favor, reciprocidad, etc.). Ahora bien, lo que a los adivinos les interesa no es lo homogéneo (que sería el caso si la adivinación fuera un sistema abstracto de simbolismos), sino la relación única. La cuestión principal es quién es el ancestro particular detrás de los hechos humanos concretos, cuál es el *mundo* detrás de los hechos humanos particulares. Podemos decir que la adivinación k'ichee' tiene entonces al menos dos determinaciones: las semillas de la adivinación como transformación del paradigma calendárico en sintagma ritual a través del habla de los días, y la sangre del adivino y su relación privilegiada con el “relámpago” como interiorización de la cosmología y la mitología en el interior del adivino, de nuevo, transformación del paradigma trascendente en una determinación corporal inmanente. La adivinación consiste entonces en transformar la relación entre hombres, ancestros y divinidades, la creación ritual de sujetos redefinidos en los términos del sistema cultural e iniciático de la adivinación: *infinición* ritual. La adivinación es la clave transformacional de un universo ambiguo en el que los humanos devienen ancestros, los ancestros devienen *mundos* y los *mundos* devienen seres calendáricos.

Como ha señalado Michela E. Craveri, existen importantes paralelismos entre los procesos adivinatorios descritos por Colby y Tedlock y la estructura de las cuentas calendáricas en testimonios epigráficos mayas, particularmente códices:

La disposición de las semillas en hileras y su asociación con los días del calendario es una costumbre prehispánica, que se refleja también en los códices mayas. En el *Códice de Dresde* se observa la presencia de profecías asociadas con los días sagrados del calendario. La organización de algunas cláusulas de los códices en grupos de números y de signos

calendáricos alude con toda probabilidad a un sistema adivinatorio muy parecido. Los signos que recurren entre dos números de distancia son los días parlantes, que sugieren una lectura profética... es muy probable que los códigos mayas se usaran como base mnemónica y como herramienta de consulta para el adivino, quien interpretara las peticiones del consultante según estos modelos de clasificación. (Craveri, 2012: 65).

Sin duda, la observación de Craveri es sumamente sugerente para el caso de los almanaques prehispánicos. Sin embargo, es posible hacer una sugerencia aún más intrigante. Para aconsejar a sus clientes los adivinos k'ichee' hacen una cuenta calendárica de modo que obtienen una serie de fechas a las que interrogan con respecto a la situación del cliente. Lo que obtienen es por tanto una cuenta numérica y en determinados días se detienen a interrogar la "carga" que estos llevan en tanto seres animados, dioses calendáricos, de modo que obtienen la retórica y la narrativa que vinculan con la situación del cliente en particular. Una propuesta tentativa sería postular a las inscripciones mayas no como historia o como mito sino como cuentas calendáricas de tipo adivinatorio, no en el sentido profético (que realmente no existe entre los mayas en el sentido occidental, bíblico), sino como intentos de vincular o sacar sentido de la vida de los individuos particulares en el contexto de la mitología y de los hechos de los ancestros dinásticos. Las inscripciones mayas son literalmente cuentas de días, igual que los rituales adivinatorios modernos son cuentas de días, y es elocuente el hecho de que las fechas sean en muchos sentidos más protagónicas que los eventos y los seres humanos. No hay solamente una voluntad de hacer una cronología humana de glorificación real sino también de vincular a los hombres con el sistema calendárico en todas sus implicaciones mitológicas, adivinatorias, rituales e incluso lingüísticas, y no sólo en usar a las fechas como anclajes de un discurso "histórico". Asimismo, podría afirmarse que las apariciones del tiempo mítico (por ejemplo, la escalera jeroglífica 2 de Yaxchilán o la plataforma del templo XIX de Palenque) son actos de adivinación, es decir, de algún modo los adivinos obtuvieron una cuenta que vincula eventos de un tiempo muy remoto, mitológico, con las del tiempo humano para redefinirlos y hacer explícita la perspectiva que el calendario y la mitología tienen de los hechos de los gobernantes y señores. Lo interesante es que lo mismo ocurre en la época moderna al intentar elucidar cuestiones como la realización de un viaje o el ciclo agrícola: lo que hacen los adivinos es volver explícita la acción que los ancestros y los *mundos* tienen sobre el cliente o, con mayor precisión teórica, redefinir a los hombres como nuevos sujetos, de hecho, como "cargas" de la mitología calendárica. En Occidente el hombre hace al tiempo

histórico: la historia es tiempo que los hombres llenan con eventos suyos, sin hombres no hay historia; entre los mayas es el tiempo el que hace a los hombres.

Es un lugar común considerar que los testimonios etnográficos no pueden darnos información valiosa con respecto a la mentalidad de los mayas del Clásico. Y sin embargo, los testimonios de los adivinos apuntan a que el sentido temporal profundo de la arquitectura ritual sigue siendo muy semejante: “nuestros templos son como un libro en el que todo está escrito: todos los nacimientos, matrimonios, guerras, éxitos y fracasos” (Tedlock, 1992: 202). Esto apunta a una relación íntima y compleja entre la práctica adivinatoria, la cosmología y el arte maya.

Una vez expuestos mis supuestos teóricos y las prácticas rituales mayas contemporáneas, pasaré a analizar la presencia de dichos elementos en ciertos testimonios epigráficos del Clásico. Por ahora podemos nombrar los siguientes: las inscripciones mayas implican una noción multinaturalista y perspectivista del tiempo como un conjunto de seres animados; los reyes mayas son verdaderos "dividuos", seres escindidos por una constelación múltiple y contradictoria de modos de relación que los define a la vez como hombres y dioses; las inscripciones mayas en tanto objetos poseen agencia, voz y personalidad; las estelas y otras manifestaciones artísticas remiten a complejos rituales que condensan modos de ser y relaciones sociales contradictorias a través de paradojas que se reflejan en la complejidad intrínseca de dichos objetos (la riqueza de sus configuraciones visuales, por ejemplo); son producto de una visión de la cultura como invención y no como convencionalismo; por último, su discurso está determinado por un concepto de adivinación no como sistema predictivo, sino como transformación de sus sujetos en su relación con un complejísimo sistema de dioses, ancestros y mitologías.

**TERCERA PARTE:
LA ANTROPOLOGÍA DEL TIEMPO EN
EL PERÍODO CLÁSICO MAYA**

3.1. Cuestiones preliminares

Una vez examinada la antropología del tiempo en la práctica adivinatoria de los mayas contemporáneos, llevaré el análisis a uno de los temas más intrigantes y difíciles de los estudios mesoamericanos contemporáneos: la antropología del tiempo entre los mayas del Clásico vista a través de sus testimonios epigráficos. Sin embargo, dicha problemática no puede comprenderse sin hacer, aunque sea de pasada, un recuento mínimo y general de su historia en la tradición académica. La historia del desciframiento maya es quizá la más conocida de entre las de todas las disciplinas que conforman el ámbito de los estudios relacionados con Mesoamérica; es notorio que ésta no se trata de un relato romántico de visiones geniales y de súbitos golpes de genio, sino de un largo y complejo desarrollo de nuestras ideas acerca tanto del sistema de escritura maya como del propósito y contenido de sus manifestaciones. Así, a la cuestión de lo que las inscripciones mayas dicen siempre ha ido aparejada la cuestión de lo que las inscripciones mayas son; a nuestros desciframientos particulares del sistema de escritura maya va aparejada siempre nuestra visión sobre su naturaleza general y sus fines.

Tras los primeros fracasos de las visiones embrionarias y a veces excéntricas de mediados del siglo XIX⁶, puede decirse que el primer aspecto que realmente se consolidó en el transcurso del desciframiento de la escritura maya fue el estudio de sus elementos calendáricos y numéricos, una incansable labor que tuvo un hito fundamental con las aportaciones de Förstemann (1880) en sus trabajos sobre el *Códice de Dresde* y que en cierto modo llegó a su apogeo con la *summa* que representa la obra de Sir Eric Thompson (1950). Es ya proverbial la sentencia de dicho erudito sobre la naturaleza de la escritura maya:

Algunos han sostenido que las fechas registradas en estelas mayas podrían referirse a eventos históricos o narrar los hechos de individuos; para mí dicha posibilidad es inconcebible. Las fechas en las estelas seguramente narran las etapas del viaje del tiempo con una reverencia que corresponde a tan solemne tema. Concibo las infinitas progresiones del tiempo como el misterio supremo de la religión maya, un tema que ocupaba el pensamiento maya a tal grado que no tiene paralelo en la historia humana. En tal trasfondo no hay lugar para registros personales, pues en relación con la vastedad del tiempo, los

6 Por ejemplo, las visiones catastrofistas de Brasseur de Bourbourg (“Lettre à M. León de Rosny”, en Houston, 2001: 60-67).

hechos del hombre se encogen hasta la insignificancia. Añadir detalles de paz, guerras, matrimonios, al solemne paso de los períodos del tiempo sería como si un turista inscribiera sus iniciales en el David de Donatello. (Thompson, 1950: 155).

Hoy en día las palabras de Thompson son citadas con ironía una y otra vez como uno de los ejemplos más notorios de un paradigma superado. Sin embargo, tampoco deja de ser cierto que muchas de las problemáticas que Thompson se planteaba han sido desatendidas de manera equivocada, en un error que, como veremos, resulta casi simétrico. La pregunta que nos hacemos es: ¿sabemos hoy en día mucho más que Thompson sobre *lo que era el tiempo* para los mayas? ¿En qué medida es válida o no su intuición de que las inscripciones son, en sus palabras, “the poetry of time”? (Thompson, 1950: 3)

Como se sabe, lo que pasó después es conocido y en cierto modo irónico: el desarrollo mismo del desciframiento calendárico llevó al cuestionamiento de la visión de Thompson en virtud de la asimilación de las fechas registradas en las inscripciones con lapsos verosímiles de vidas humanas, propuesta por Tatiana A. Proskouriakoff (1960); otras propuestas por Heinrich Berlin (1959) y David Kelley (1962) también contribuyeron a establecer el carácter de las inscripciones como documentos con valor histórico. Fue sólo en ese contexto que las aportaciones iniciales de Yurii V. Knorosov (1952) sobre la naturaleza logo-silábica del sistema de escritura maya pudieron ser retomadas y perfeccionadas, poniendo a la disciplina en el camino definido que en buena medida continúa hasta el día de hoy, pasando de los hitos del desciframiento fonético (*v.gr.* Stuart, 1987) a los de la etapa lingüística (cfr. Wichmann, 2004), con todas las vivas controversias presentes sobre problemas de lingüística histórica y en torno a la comprensión más profunda de los mecanismos del sistema de escritura.

La historia anterior es de sobra conocida. Pero recordarla sirve para traer a cuento que, del mismo modo que el desciframiento de los mecanismos calendáricos y numéricos de la epigrafía maya llevaba aparejada la firme convicción de que el tema de las inscripciones no podía ser de ninguna manera histórico, el auge del desciframiento a partir de la identificación de los personajes y hechos concretos mencionados en las inscripciones dio paso a una visión puramente “analística” o cronográfica de las mismas, no tan disímil de la visión de Thompson en su carácter dominante y generalizador. Dicha corriente considera a las inscripciones mayas ante todo como “fuentes históricas” fabricadas en el contexto de la “justificación del poder” de los grupos gobernantes. El fin de las

inscripciones sería, pues, la apología de los hombres poderosos y de sus logros en el transcurso del tiempo; las inscripciones serían monumentos apologéticos o de franca propaganda (Marcus, 1992) y su principal propósito es ser “fuentes” de los múltiples “discursos históricos” elaborados por las entidades políticas mayas. Así, los mayas quedarían integrados en la imagen canónica de las grandes civilizaciones, con sus sucesiones dinásticas, hechos guerreros, rituales de élites, manipulación simbólica y erección de monumentos.

Sin embargo, así como ocurrió con el modelo de Thompson, los avances desencadenados en buena parte por la visión "histórica" de las inscripciones mayas condujo a la emergencia de elementos problemáticos para dicha visión; por ejemplo, a la evidencia de que el foco de la mayoría de las inscripciones no eran los personajes históricos, sino la dedicación de los objetos que constituyen el soporte mismo de la escritura:

La orientación de la historia maya hacia las personas reales es ahora ampliamente reconocida desde las famosas aportaciones de Berlin y Proskouriakoff. Una idea elemental de la arqueología maya sostiene que las inscripciones del periodo Clásico son principalmente documentos que relatan las vidas glorificadas de los gobernantes y sus familiares y allegados (*e.g.* Santley; Marcus), en gran medida con propósitos políticos o legitimadores. Sin embargo, encasillar los textos antiguos en una luz puramente política es imponerles nuestro molde histórico occidental [...] Las inscripciones públicas enfatizan acciones rituales por encima de cualquier otro evento de las vidas de la realeza o la nobleza. Como hemos demostrado, largos textos que listan nacimientos, muertes, inauguraciones, y otros por el estilo, usualmente sólo sirven como el mero prólogo del evento culminante del rito dedicatorio: ya sea la dedicación de un edificio, un monumento en piedra, una vasija o cualquier otro objeto. Por tanto, es evidente que la celebración de la creación y la dedicación de estos objetos era la preocupación primaria de los mayas que escribían y comisionaban las inscripciones. Esto no significa argumentar que los mayas no estaban interesados en relatar la historia; más bien, ésa era su historia [...] un concepto de historia donde los objetos, a través de asociaciones rituales, rivalizaban con los personajes como puntos focales. La historia maya es claramente en muchos sentidos un registro de evento y gente, pero es quizás más acertado verla como una "historia de cosas" (Stuart, 1995: 154-155).

La crítica de Stuart, firmemente basada en el discurso de las propias inscripciones, no ha obstado para que el modelo siga presentándose como la visión más comprensiva y autorizada sobre el tema. Superar dicho modelo implica, pues, tanto señalar la paradoja de la mayor importancia de los objetos frente a los personajes en las inscripciones como poner en cuestión la idea de “historia” y de “fuentes” que atribuimos a los mayas. Dicha crítica ha sido emprendida ya por autores como Velásquez García:

La práctica predominante en la epigrafía ha consistido en construir crónicas empiristas de personajes carismáticos [...] con menos espíritu crítico de lo aconsejable, y entretejiendo el mayor número de datos disponibles, con un enfoque historiográfico de "tijeras-y-engrudo". [...] La mejor forma de superar ese tipo de trabajo consiste no sólo en preguntarnos si lo que las fuentes dicen es "verdad" o "mentira", [...] sino en lo que dichas fuentes significan, en lo que simbolizaban para sus propios autores, incluyendo sus propios intereses y prejuicios personales, así como su visión sobre el devenir, exigencia que ya ha sido atisbada por algunos mayistas, aunque raramente atendida (2011).

En ese sentido, no dudo en afirmar con dicho autor que: “la historia en el sentido que la entendemos, como narración de los acontecimientos humanos, fue una preocupación secundaria para los escribas mayas” (*ibídem*). La importancia de las dos críticas mencionadas es indiscutible y van hacia la misma dirección: es imperativo cuestionar las visiones reduccionistas a la hora de abordar la complejidad de la escritura maya y sus implicaciones antropológicas y estéticas. Las inscripciones no son simple y llanamente fuentes históricas, y su concepto del tiempo no era homogéneo, pues éste “no era exactamente el mismo en las inscripciones de todos los sitios y épocas de la historia maya” (*ibídem*). Todo lo anterior apunta a que la complejidad de las inscripciones mayas merece un examen desde nuevos puntos de vista.

Hoy que sabemos, en buena medida, lo que las inscripciones *dicen*, es más importante que nunca regresar a la pregunta de lo que las inscripciones mayas *son*, a la cuestión de su complejidad antropológica. El camino hacia una respuesta que emprendamos en estas páginas no puede estar hecho de generalizaciones en el sentido de las viejas fórmulas. El problema es en sí mismo complejo, múltiple, pues irreductible y múltiple es su objeto: lo que intento aquí no es una solución, sino un replanteamiento de sus términos. Para ello, emprenderé un diálogo entre la teoría antropológica contemporánea y la epigrafía maya contemporánea. A pesar del riesgo inherente a dicho diálogo, lo que hemos querido demostrar con este muy breve recuento es que el mismo no es gratuito ni carece de contexto: se da justo en el momento en el que ambas disciplinas coinciden en cuestionar la generalizaciones simplificadoras, atacar las teleologías reductoras y atender con mayor precisión la complejidad intrínseca de sus objetos.

El presente capítulo parte de las coincidencias mencionadas. Pretende adentrarse en la *complejidad antropológica* de las inscripciones mayas. Acude a dicha disciplina no sólo asimilando sus aportaciones como inserciones o “aplicaciones”, sino intentando lograr una

compenetración mayor entre el estudio de los mayas del Clásico y la teoría antropológica, con el fin de afrontar la cuestión: si no son meras “fuentes históricas” ni “mecanismos de legitimación del poder”, entonces, ¿qué son las inscripciones mayas?

3.2. La antropología del tiempo en el período Clásico

Como hemos mencionado, el tiempo es el gran tema de los estudios mayas. En este trabajo, intentaré alejarme un poco del marco del análisis de significados y asociaciones calendáricas, el cual ha sido estudiado con gran sistematicidad y escurpulosidad desde Thompson; en lugar de ello, haré un repaso a algunos de los temas antropológicos que hemos intentado describir desde dos ejes: ontologías y condensación ritual/infinición. En el ámbito ontológico, estudiaremos en primer lugar el llamado multinaturalismo (Viveiros de Castro, 1992), esto es, una idea distinta de la división entre naturaleza y cultura según la cual los seres que nosotros consideramos como parte de la naturaleza son vistos como personas con prácticas y hábitos culturales, siendo tan sólo distintos por la perspectiva. Como primer paso, intentaremos analizar la presencia del multinaturalismo en la concepción clásica del tiempo maya, a saber, el tiempo como un conjunto de seres animados con voluntad y personalidad.

Además de la existencia de múltiples naturalezas, los modos de relación que pueden asumirse frente a las mismas han tomado un lugar central en la teoría gracias a la obra de Descolá (1996). Así, existe en primer lugar la relación de reciprocidad, es decir, el intercambio mutuo como manera de interactuar con otros seres y otras naturalezas. En contraste, la relación de identificación/depredación implican la anulación del intercambio y una interacción asimétrica. A la relación de reciprocidad correspondería una ontología “totemista”, regida por la metáfora, los sistemas de clasificación y la alianza; a la relación de depredación correspondería una ontología “animista” en la que sería posible la identificación a través de la metonimia, la ruptura de planos y sistemas clasificatorios y la posibilidad de asumir el punto de vista del otro. Como veremos, y cómo ha sugerido Neurath (2010) con respecto a los huicholes, en el caso mesoamericano no se puede hablar de una sola ontología que defina a cada grupo, sino de una coexistencia de marcos relacionales y modalidades ontológicas distintas. En el caso maya podemos hablar de dos puntos cruciales: los seres calendáricos son concebidos como una multiplicidad de dioses y

seres con los que es posible establecer una relación de reciprocidad e intercambio a través de la verificación de actos rituales que reconocen la potestad de dichos seres sobre los períodos; sin embargo, los reyes y ancestros reales de las dinastías mayas también pueden ser concebidos como personificadores de los períodos, dioses calendáricos y ancestros, compartiendo los títulos de dichas divinidades.

3.2.1. El multinaturalismo del tiempo maya Clásico

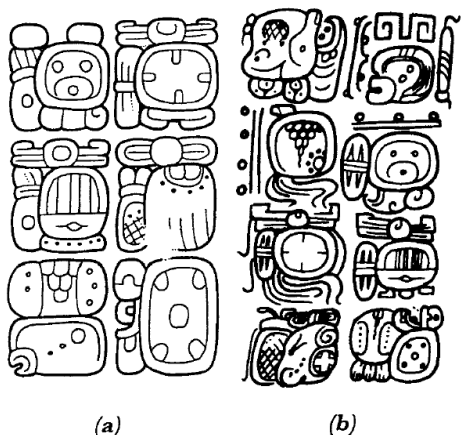


Figura 2. a) Pasaje final del lado derecho de la estela de Xkombec (dibujo de Mayer, 1984); b) Pasaje final de un vaso inciso en estilo Chochohá. (Grube, 1998: 555).

El carácter personificado del tiempo entre los mayas contemporáneos es por supuesto un tema ampliamente estudiado. Sin embargo, los indicios de la personificación de los períodos entre los mayas clásicos son todavía objeto de discusión entre los estudiosos, en la medida en que es muy inusual que los períodos ocupen otro lugar en las inscripciones mayas que el de un muy necesario marco temporal en el caso de una lengua aspectual, hecho señalado por Velásquez García (2011). Así, a pesar del elocuente testimonio de los jeroglíficos de cuerpo completo en Quiriguá, son pocos los

ejemplos que denoten de manera explícita la animacidad del tiempo entre los mayas clásicos, pero existe. Uno de estos ejemplos directos es citado por Nikolai Grube en su texto sobre las partículas citativas en la escritura maya (1998), en el que el estudioso propone el desciframiento *ch-he-na* o *chehen*, "dice", para el compuesto jeroglífico de los prefijos T145, signo principal T574 y sufijo T23, que en algunos textos aparece al final de la secuencia primaria estándar y en otros como claro introductor de cambios indexicales o citas dentro del texto, en especial en algunos ejemplos cerámicos donde quién habla es el escriba responsable del texto. La expresión jeroglífica aparece también para referir citas de seres humanos o míticos pero, en ciertos casos, "el autor del pasaje citado parece ser el objeto mismo que lleva el texto jeroglífico". Por tanto, el uso de dichas partículas permite identificar lo que podríamos llamar la agencia del material de la escritura: "las estelas fueron entendidas como seres animados, conteniendo una esencia vital que hace posible

que las piedras hablen". En lo que respecta al tiempo personificado, Grube cita un pasaje en el que el agente serían los propios períodos personificados:

Una estela de Xkombec, un sitio en las proximidades de Xcalumkin, está inscrito con un texto dedicatorio elaborado. Refiriéndose a la creación de una estela y el *tun* (año) de su compleción (9.15.18.?.?, 749 A.D.) el texto continúa afirmando *che ta k'in, che ti hab* "lo dice el día, lo dice el año". El mismo difrasismo puede encontrarse en el pasaje final de un texto de un vaso inciso en estilo Chocholá. El día y el año eran dos unidades en las que todo el arte de cómputo de tiempo y profecía se basaban. Dichas unidades son concebidas en dos textos casi idénticos como los comunicadores de los mensajes. Siendo animados y vistos como dioses, dichos textos prueban que los períodos podían interactuar verbalmente con los seres humanos (1998: 10).

Dicho ejemplo denota una característica para nosotros crucial del tiempo en las inscripciones mayas, a saber, su afinidad con el soporte material que contenía la inscripción y con las personas referidas en la misma.

En un trabajo de 2006, Carl Callaway señaló cómo en ciertos pasajes del *Códice de Dresde*, aquellas que contienen los llamados “números de serpiente”, se utiliza el verbo *pat*, "formar", la misma palabra que se utiliza para aludir a la creación de objetos artísticos, para referirse a la creación de *winal* (*winik*), el numeral 20 que también era sinónimo del período de veinte días:



Figura 3. La creación del Winal en el *Códice de Dresde* (Callaway, 2006)

Dos de los "números de serpiente" del *Códice de Dresde* tienen pasajes paralelos que describen los eventos de la creación poco antes de la era que comienza en 13.0.0.0.0 4 Ajaw 8 Kumk'u' (Agosto 13, 3114 a.C.). Específicamente, refieren la creación del *winal*, el número 20. Los escribas se refieren al nacimiento del Winal con el pasaje *pataj ajwinik* "fue formado el veinte". El nacimiento del Winal está seguido por una breve cuenta numérica de veinte días que cae directamente antes del 4 Ajaw 8 Kumk'u'. Esta cuenta de 20 días está expresada por los números 19 y 0 escritos lado a lado. El nacimiento del Winal seguido por una cuenta de veinte días antes de la creación tiene una correspondencia exacta con un evento anterior a la fecha era registrado en los escritos post-conquista del *Chilam Balam de Chumayel* de Yucatán. Esta fuerte correspondencia entre el *Dresde* y el *Chumayel* deja pocas dudas sobre cómo el episodio referido en los números de serpiente sirve como antecedente del texto de Chumayel y muestra cómo un mito nuclear de la cosmología maya sobrevivió en el Yucatán post-hispánico (2006).

Como señala Velásquez García (2011), aquí se indica que “en esos pasajes se habla del origen de los distintos ciclos cronológicos que componen la Cuenta Larga, mismos que nacieron antes de la creación. Pero hay algo muy importante: el verbo que se usa es el

mismo que los mayas empleaban para construir casas y edificios: *pat*, ‘formar’, como transitivo, o ‘formarse’, como posicional. De este modo podría sugerirse que en el cronotopo maya antiguo el tiempo se construyó, igual que las esculturas y los edificios que lo contenían. Callaway opina que los periodos tenían conciencia, voluntad, personalidad y se comportaban como humanos”.

Un pasaje de la Estela 31 de Tikal analizado por Stuart delata no sólo la idea del tiempo animado, sino la asociación de los períodos con colectividades enteras de divinidades cuyo poder disminuiría con el término de determinadas unidades de tiempo:

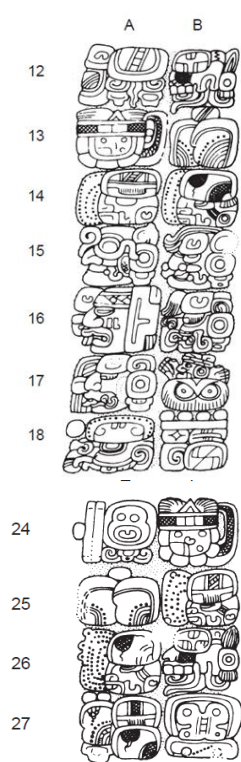


Figura 4. Pasajes de la Estela 31 de Tikal (Stuart, 2011b)

La frase principal del evento comienza en A12 con el importante término *alay* [...] que introduce el verbo *uh'ti'iy* (UH-ti-ya) ‘ocurrió’ (B12), que a su vez precede a otra frase verbal que conlleva el peso semántico del pasaje. Es la forma intransitiva de *tahnlam-aj* “disminuyó a la mitad”, basado en el jeroglífico de mitad de período (A13) [...] En este contexto, el sustantivo *tahnlam* es derivado como intransitivo por el sufijo *-aj*. Su sujeto viene después, escrito como 1-PIK [CHAN]K'UH [KAB]K'UH (B13-B14). A pesar de apariencias superficiales y contexto calendárico, el primero de éstos no es un jeroglífico de Bak'tun. En vez de ello, es una elaboración del importante término colectivo que hemos encontrado en una cantidad de textos mayas: *juun pik k'uh* “los ocho mil dioses”. Los escribas han descrito aquí la totalidad de los dioses mayas en términos más precisos como *juun pik chan(al) k'uh*, *kab(al) k'uh*, los ocho mil dioses celestes y terrestres. En otro lugar, en Copán y otros sitios, hemos encontrado menciones no cuantitativas del mismo grupo como los dioses celestes y terrestres. De A15 a B18 encontramos nombres y referencias a otros dioses o clases de dioses. Éstas son referencias ya sea a las subcategorías de los ocho mil o representan clasificaciones separadas de los seres divinos. Éstos incluyen a los dioses remeros (A15-B15), su compañero el dios del viento (A16), el ave principal (B16), el dios del Sol (A17), una variedad de la serpiente acuática (B17-A18) y finalmente el término *Bolon Tz'akab Ajaw*, un término común que considero cercano al antiguo término maya para ‘señores dinásticos’ o ‘dinastía’. Literalmente es algo afín a “los múltiples señores ‘secuenciales’”.

Aparte, vale la pena mencionar que otro final de período registrado en las inscripciones de la Estela 31 ofrece una afirmación similar pero abreviada sobre los dioses y su “disminución”. Los bloques E24-F27 mencionan la mitad de período 8.18.10.0.0 11 Ajaw 18 Pop, donde de nuevo los ‘ocho mil dioses celestes y terrestres demediaron’. La frase no contiene una elaborada

lista de dioses, sólo la categoría general de deidades asociadas al cielo y la tierra. La pregunta es aquí ¿cómo los dioses “demedian” en estos finales de período? Esta fecha, 9.0.10.0.0, es la mitad de un K'atuun. La frase remite a las colectividades nombradas que de alguna manera representan o encarnan al K'atuun mismo. Es decir, el tiempo no es representado como una sucesión abstracta de tunes o días, sino como seres divinos animados. En tanto el tiempo pasa, “disminuyen” (*lam*). La frase aquí, creo, ofrece una poderosa ventana hacia los conceptos del tiempo ritual maya y las acciones que rodean diferentes tipos de finales de período. (2012a: 273)

Bruce Love (*apud* Stuart, 2011b) señala que esta noción correspondería en cierto modo a aquella que refiere Landa en el caso del Yucatán Posclásico, en el que los señores de cada k'atuun pierden su poder antes de que dicho período termine y son reemplazados por nuevos dioses. En todo caso, la concepción del tiempo como un conjunto de entidades animadas está claramente presente entre los mayas clásicos, aunque, como en el caso de los k'ichee's modernos, este fenómeno no se refiere solamente a una personificación sino a redes de relaciones y acciones complejas en el marco de una ontología multinaturalista.

3.2.2. La reciprocidad

La Estela 31 de Tikal ha motivado a David S. Stuart a ofrecer su interpretación sobre la relación que ciertos eventos rituales registrados en las inscripciones mayas establecen entre los reyes y los períodos personificados. Una de las frases más comunes del corpus epigráfico maya, *ukab'jiiy* ('él lo ha ordenado'), utilizada para aludir a ciertas ceremonias de final de período, podría también implicar cierta noción de reciprocidad ritual asociada a la equiparación entre el cuidado de los ancestros calendáricos y el cuidado de la milpa en la mentalidad maya:

El texto continúa afirmando que el gobernante Siyaj Chan K'awiil "supervisó" el final de período. La traducción de la frase común *ukab'jiiy*, usada tan a menudo en la bibliografía sobre epigrafía maya, quizá no alcanza el punto decisivo de su verdadero significado. Vale la pena recordar que esta lectura ampliamente aceptada para el jeroglífico se basa en el significado del verbo *chabi* en lenguas tzeltalanas (Laughlin 1988:1:184-185), donde significa "cuidar la milpa, gobernar, trabajar". Deriva de la raíz *kab*, "tierra" (presente en otras lenguas mayas aunque ya no más en tzeltal o tzotzil) y parece originarse de la derivación de "hacer tierra, milpear". El compuesto *ukab'jiiy* (U-KAB-ji) es probablemente una derivación nominal de esto, este "hacer" o, más precisamente, "cuidado". En este sentido, la estela 31 apunta a Siyaj Chan K'awiil como el guardián metafórico no sólo del tiempo en sentido abstracto, sino también de las deidades que están en proceso de disminuir a través del curso del tiempo. Si estoy en lo correcto, este texto apunta a la idea de que los dioses no eran necesariamente fuertes o ubicuos, sino que necesitaban que el rey los cuidara y trabajara para su renovación y regeneración al final del k'atun. Al menos esta noción del rey como una especie de ritualista agrícola está en la raíz de mucha de la ideología y el gobierno mayas. (2012a, 274)

Esta relación es interesante si consideramos la contraparte contemporánea de esta noción, a saber, que el *Mundo* (es decir, *kab'*, la tierra) es la morada de los ancestros asociados a la adivinación calendárica, y que las relaciones de reciprocidad e intercambio con los días y los ancestros asociados a ellos a través de las ofrendas presentadas en sus altares (una

relación con obvias connotaciones agrícolas por fundamentarse en la relación con la tierra) es la clave del ejercicio del especialista ritual. Por supuesto, esto no quiere decir que la realeza maya tuviera la función de especialista calendárico, pero sí era su obligación efectuar rituales de reciprocidad para con los dioses calendáricos en las estaciones adecuadas del paso del tiempo.



Figura 5. Altar 4 de El Cayo (dibujo de Peter Matthews)

Por supuesto, las referencias en la escritura maya a la supervisión de finales de período son innumerables y en muchos casos sirven como anclaje de complejos relatos que entremezclan la ritualidad con los eventos de las entidades políticas del Clásico. Un ejemplo vívido de dicha relación ritual se encuentra en el Altar 4 de El Cayo, entidad política satélite de Piedras Negras (Martin y Grube, 2008: 150). El monumento, hecho para conmemorar el final de un k'atuun celebrado en la fecha 9.15.0.0.0 (631 a.C.) por el *sahal Ajchak Wayib'*, destaca por ser una obra muy probablemente autorreferencial, en el sentido de que retrata una escena ritual sobre un altar que probablemente sea el Altar 4 mismo (un ejemplo del recurso artístico llamado *mise en abyme*). En la escena, Ajchak Wayib' K'utiim dispersa granos e incienso sobre un altar en el que está colocado un incensario efigie lleno de ofrendas: “Los jeroglíficos de A1-B1 registran la fecha calendárica 4 Ajaw 13 Ya'xsijo'm mientras A2-B2 cita el final del k'atuun 15 (*tzuhztaj uho'lahu'n winikhaab'*). La ceremonia nombrada en el texto, empero, no es la de la imagen, sino una atadura de piedra (*uk'altuun*) [...] Como gran parte del arte maya, la imaginería del Altar 4 de El Cayo es autorreferencial, ya que representa el evento en el que fue usada: el texto describe la dedicación del altar mismo en vez del ritual porque ya está representado en la escena [...] En este caso, el momento mostrado es el de la alimentación, que era uno de los elementos principales de la devoción y del acto de dar vida. El Altar 4 nos muestra cómo iconos, incensarios, ofrendas y altares funcionaban en un sólo contexto ritual asociado a eventos de atadura de piedra” (Carrasco, 2005:77). La escena funciona como un

buen ejemplo de las relaciones de reciprocidad y alimentación que los gobernantes establecían con el paso del tiempo como colección de seres animados.

3.2.3. La identificación

Además de la relación ritual de cuidado y ofrecimiento de dones a los períodos calendáricos, los gobernantes mayas establecían identidades rituales con los días del calendario, concretamente con el día Ajaw, naturalmente asociado al señorío. Como señala Houston: “Encontramos una clara identificación entre el signo del día Ajaw y los retratos de gobernantes. En muchos ejemplos los retratos vinculan explícitamente a la persona real con el actual ‘señor del tiempo’. [...] En la Estela 9 de Calakmul, la inscripción sobre el retrato de una mujer real comienza: *ubaaj 11 Ajaw 18 Ch’een*. En este caso una fecha parece reemplazar al nombre real, etiquetando al retrato como "el cuerpo de 11 Ajaw 18 Ch’een." (Houston, Stuart y Taube, 2006: 89)

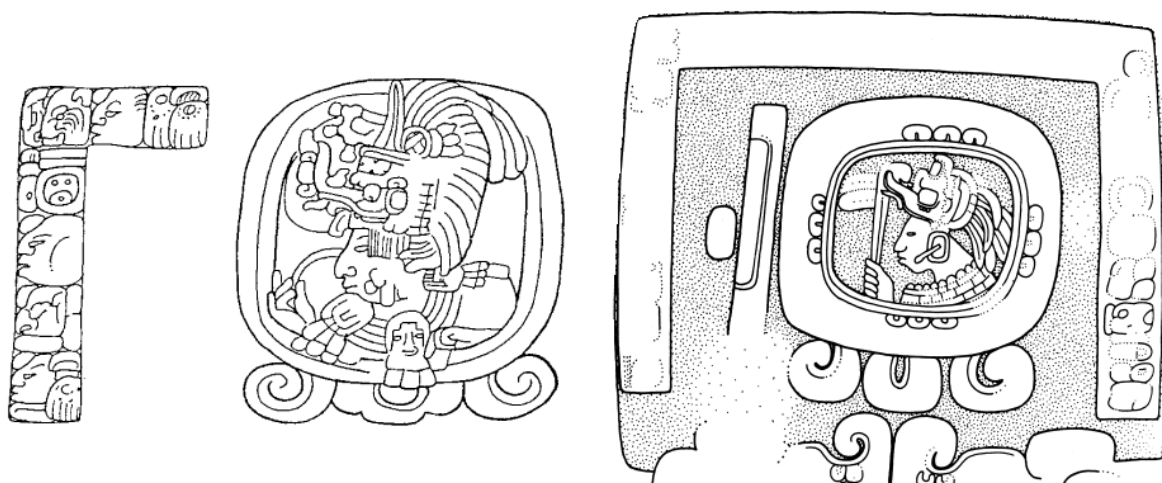


Figura 6. A la izquierda: figura femenina como día Ajaw con la inscripción “La imagen de 11 Ajaw 18 Ihk'sijo'm”, vasija sin proveniencia del Clásico tardío (dibujo de David Stuart). A la derecha: gobernante como día 6 'Ajaw (dibujo de Ian Graham).

Dichas identidades rituales no deben verse meramente como la equiparación del gobernante con el dios (autorreferencia del gobernante en el dios), la potencia o el día, sino, como menciono arriba, como la auto-diferenciación de la potencia calendárica en el gobernante, es decir, el devenir otro de las entidades cosmológicas, y por tanto también de los gobernantes: las potencias calendáricas como campo que se extiende y define por contraste

a una serie de figuras contiguas a ellas.

Lo que intento señalar es la realidad contradictoria y ambivalente de las relaciones que los mayas tenían con el tiempo: por un lado ofrecimiento de dones y alimentación de ancestros, es decir, reciprocidad e intercambio; por el otro, asumir una relación directa (aunque poco entendida) con los días, quizá un poco semejante al diagnóstico o relación que los adivinos establecen entre consultantes y la matriz de signos del calendario. Sin embargo, la identificación directa con entes calendáricos es relativamente menos prominente que el proceso más decisivo que investigaré a continuación: por un lado, la complejidad temporal de la ritualidad maya, que hace coexistir de manera simultánea temporalidades distintas; por el otro, el proceso de reinención ontológica del sujeto que hemos llamado *infinición*.

3.3. La complejidad ritual del tiempo maya Clásico

Una vez que he recogido algunos testimonios sobre el carácter animado del tiempo entre los mayas y algunas de las relaciones que los agentes rituales establecían con él, intentaré abordar el ritual de manera más concreta, explorando los procesos antropológicos que he intentado definir bajo el término “complejidad” de Severi, que en este caso comprenden la coexistencia de temporalidades contradictorias en las inscripciones mayas y los procesos que específicamente englobo bajo el nombre “*infinición*”, dinámica ritual y ontológica definida por Holbraad en la que la distancia entre lo inmanente y lo trascendente es superada a través del proceso adivinatorio no como inserción de un contexto determinado en el marco de un marco metafórico o epistemológico, sino como auténtica creación de los sujetos, una intervención ontológica de la práctica adivinatoria con el fin de “crear” el poder de los gobernantes y demás agentes rituales del período Clásico.

Como he señalado arriba siguiendo a Stuart y a Velásquez García el tema de la escritura maya son los propios objetos artísticos que eran su soporte: la dedicación de una vasija, edificio, templo, tablero o imagen son el anclaje temático preferido de gran parte de las inscripciones mayas. El otro protagonista es por supuesto el tiempo, que impone su sello omnipresente a decenas de objetos y los coloca en una compleja interrelación recíproca. En la mayoría de los casos, las inscripciones son sucintas y sólo aluden a la fecha de creación del objeto. En muchos casos las inscripciones pueden verse efectivamente como una contextualización del objeto en el marco de la narrativa del poder en un sitio determinado;

sin embargo, en ejemplos más complejos tenemos la correlación de temporalidades muy diferentes: el presente, el pasado y aún el futuro. Sin embargo, la aparición de dichos marcos temporales dista de ser homogénea: a veces, las inscripciones equiparan acciones rituales de los dioses con acciones rituales de los gobernantes; en otras ocasiones, la acción ritual alude a ocurrencias calendáricas de importancia que tendrán lugar en el futuro; en otras, no sólo es el gobernante el que es identificado con un dios que actúa en una cronología distante, sino son los objetos mismos los que participan de dicha temporalidad.

En general puedo distinguir tres líneas, no siempre separadas. Una sería lo que he llamado “complejización temporal”, en la que un evento ritual es colocado en contraposición con otras ocurrencias calendáricas de importancia, de modo que temporalidades heterogéneas coexisten sin síntesis evidente. La otra es una dinámica de los agentes rituales: infinición, es decir, la reinención ontológica de un sujeto e incluso un objeto ritual en el marco de una mitología calendárica. Por último, está la ocurrencia de “anacronías” artísticas: una obra que habla en el lenguaje visual de un período anterior, o un gobernante que asume la identidad y estilo de uno de sus antecesores históricos. A continuación se verá cómo dichos procesos están presentes y aún imbricados en el testimonio que la epigrafía ofrece sobre la ritualidad maya.

3.3.1. Palenque

Palenque es uno de los sitios cuya mitología conocemos *in extenso* gracias a los ambiciosos programas iconográficos y epigráficos de sus gobernantes. Sin embargo, dicha mitología no se presenta aislada, sino en un vínculo esencial con las identidades y actos rituales de sus élites. Como menciona David S. Stuart, “...es conocido que la equiparación entre figuras del tiempo ancestral y gobernantes es muy prominente en Palenque” (2012b: 11); dicha equiparación, usual en otros pueblos amerindios y mesoamericanos, tiene entre los mayas la peculiaridad de que gracias a la Cuenta Larga fechas situadas en períodos cronológicos remotísimos y de carácter mítico son puestas en correlación directa con las acciones rituales del presente. El proceso ocurre a diversos niveles: mediante la filiación divina de la dinastía gobernante, la contraposición de acciones rituales del pasado mítico y las del presente, o la mención de recurrencias calendáricas que sirven para yuxtaponer ritos del presente con ritos míticos del tiempo profundo o ritos del futuro, así como a través del juego de

identidades rituales entre el gobernante y el dios. Dado que las inscripciones del llamado Grupo Triádico pueden considerarse como la clave para comprender la mitología del sitio en cuestión de contenido, daremos un rápido repaso a las mismas, para después encontrar ejemplos más concretos del proceso de reinención de los gobernantes (y de los dioses) a través del choque y contraposición entre líneas temporales que Holbraad denomina “infinición”.

3.3.1.1. La mitología del Grupo Triádico

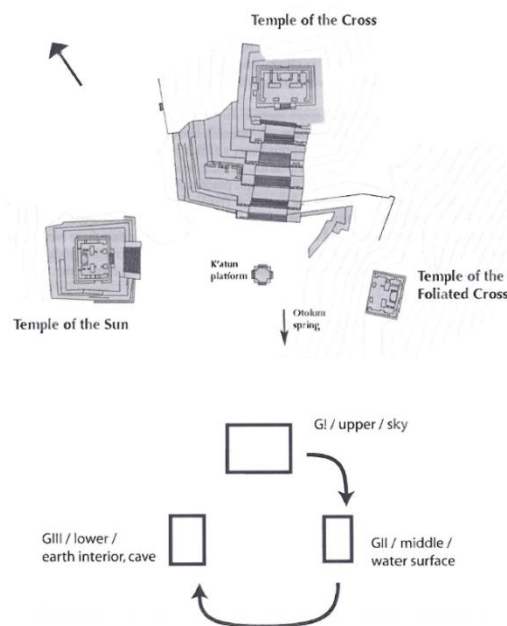


Figura 7. Esquema del Grupo Triádico
(Stuart, 2006: 91)

El Grupo Triádico o Grupo de las Cruces es el programa arquitectónico más importante del reinado de K'ihnich Kan B'ahlam (524–583 d.C.), una verdadera *summa* de la ritualidad y mitología palencana. Cada uno de sus templos (dedicados en la misma fecha, 9.12.19.14.12, 5 Ehb' 5 K'anasiy) está consagrado a uno de los miembros de la llamada "Tríada de Palenque", conjunto de dioses pertenecientes a la llamada “mitología de tiempo profundo” del sitio, entretrejida con los orígenes y actos rituales de la dinastía gobernante.

De entre los dioses de la Tríada palencana destaca precisamente aquél cuyo nombre ha resistido su desciframiento hasta hoy: GI, cuyo santuario correspondiente es el Templo de la Cruz (que ocupa el lugar superior en relación a los demás). Se trata de un personaje

rasgos pisciformes, acuático, pero también asociado al Sol y al establecimiento de la autoridad real. Por su parte, GII, hoy descifrado como *Unen K'awiil*, corresponde al Templo de la Cruz Foliada (que ocupa la parte media). Como su nombre lo señala ("bebé K'awiil" es la traducción), se trata del aspecto infantil de K'awiil, asociado al relámpago, la abundancia y riqueza, el crecimiento, la alimentación y el agua: "Sus imágenes ornamentan los pilares intermedios del Templo de las Inscripciones, en los que aparece como una deidad infantil en los brazos de antiguos gobernantes de Palenque" (Stuart, 2011: 174). Finalmente, GIII, a quien corresponde el Templo del Sol (inferior), es nada menos que K'ihnich Ajaw, el dios solar ligado a la guerra y al inframundo en su aspecto nocturno, aunque con asociaciones y aspectos particulares a Palenque.

Sin embargo, el que es quizá el personaje más importante en este ciclo mítico no tiene un santuario específicamente dedicado en este grupo: se trata del progenitor de la Tríada, el dios del maíz (?-*Nal Ixiim Muwaan Mat*), que fue interpretado por Lounsbury (1980) como dos entes separados por la mención de dos eventos de nacimiento asociados al mismo personaje, pero en fechas distintas. Hoy se favorece la interpretación de dichos eventos como un renacimiento en dos épocas u órdenes distintos de existencia (Stuart, 2011). Por último, cabe señalar que la mitología de la Tríada gira en torno a un lugar llamado Matwiil, asociado con los cormoranes, en el que ocurre el nacimiento de dichas divindades. El progenitor de la Tríada es presentado como señor de Matwiil, y algunos de los gobernantes de Palenque asumieron también ese título.

En cuanto al Grupo Trídico en sí, sus templos principales eran concebidos como "montañas artificiales con santuarios interiores llamados *pib'naah*, 'casas subterráneas'. (Stuart, 2006: 109). Además de los famosos paneles centrales de cada santuario, sus piezas más significativas en términos iconográficos y epigráficos, las estructuras del Grupo Trídico tienen inscripciones secundarias que resumen su contexto y función: "cada templo principal del Grupo de la Cruz tenía alfardas con inscripciones frente a la puerta principal de sus templos. Cuando los visitantes se acercaban al templo, podían ver un resumen conciso de la importancia religiosa del edificio. Los tres conjuntos de alfardas siguen una estructura semejante: la fecha del nacimiento (evento de 'mover/sacudir/agitar la tierra') de un dios en Maatwiil, seguido por la dedicación del templo el 10 de enero de 695 d. C." (Stuart, 2006: 107). Además del nacimiento de cada miembro de la Tríada y la consagración del edificio,

el otro evento crucial que dichas inscripciones denotan es aquél al que alude la fecha 9.12.18.5.16 2 Kib' 14 Molo'w. De acuerdo con Stuart, “el uso del verbo *upatlaj* ("se formó", en completivo) aplicado directamente a los dioses sugiere la referencia a la formación de los mismos en forma de efigie”, mientras la aparición de hornos en los demás pasajes sugiere la elaboración de efigies cerámicas de la Tríada. Como veremos, cada templo del grupo tríadico presenta un interesante entramado de relaciones rituales: por un lado, la escritura tiene como objetivo principal dar cuenta del contexto ritual y mítico de los objetos del santuario; por el otro, los dioses o ancestros tienen una relación de filiación con el rey, como creador de las imágenes; por último, el rey mismo es contrapuesto en actos rituales que ocurren en momentos distintos de su propia vida a través de la presentación simultánea de K'ihnich Kan B'ahlam en los ritos de su juventud y de su madurez.

3.3.1.2. Templo de la Cruz

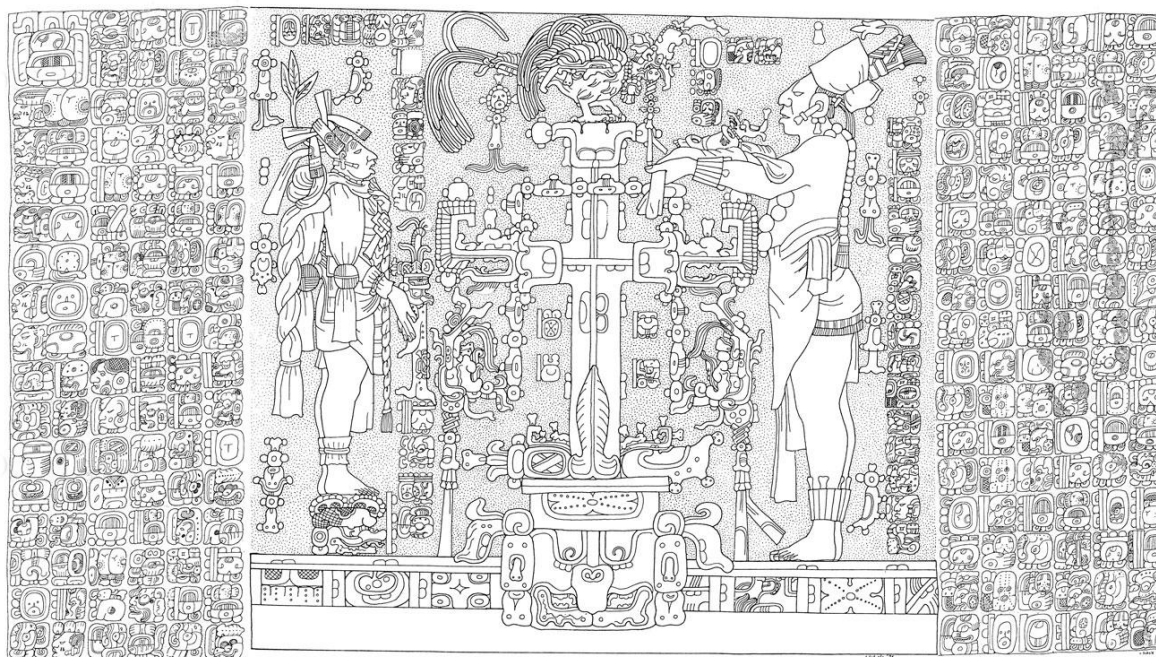


Figura 8. Tablero principal del Templo de la Cruz (dibujo de Linda Schele)

Según la información proporcionada por los textos secundarios del Templo de la Cruz, el santuario interior del mismo, o incluso la estructura en su totalidad, se llamaba *Wak* (?) *Chan* o ‘Seis (?) Cielo’. La fachada del Templo de la Cruz conserva inscripciones en una banda que registran dicho nombre y menciona que el dios GI es el "querido" de K'ihnich

Kan B'ahlam, frase de parentesco que establece una paradójica relación de filiación entre señor del sitio (ocupando el papel de padre) y un dios que vivió miles de años atrás mediante la creación de efigies incensario. Dos paneles con inscripciones flanquean la entrada al santuario: la figura de la izquierda es K'ihnich Kan B'ahlam disfrazado como un ancestro con un nombre de desciframiento incierto, probablemente identificado con *Uk'ix Chan*; la de la derecha es el dios L, señor de la creación anterior, fumando un cigarro.

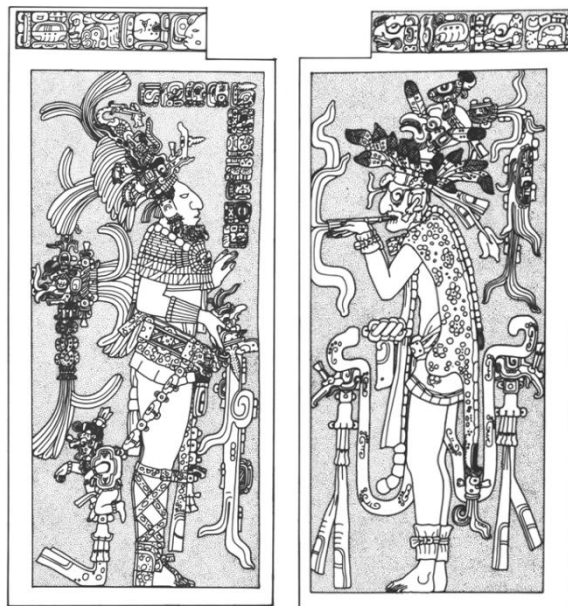


Figura 9. Paneles laterales del Templo de la Cruz (dibujo de Linda Schele)

La jamba del santuario reitera el nombre del lugar (*Wak' Chan*) y su cualidad de cueva u horno subterráneo (*pib' naahil*), además de mencionar un ritual de entrada en la casa (*ochnaah*) y un evento de formación o construcción (*patlaj*) que tiene lugar en Lakamha', importante nombre mítico asociado con un manantial, sinónimo de Palenque para algunos, para otros un mero lugar en él. Dicho evento se reitera con el difrasismo *chan ch'en*, 'cielo cueva', que probablemente alude a la ciudad en el sentido ritual.

En cuanto al tablero central, su iconografía gira en torno a la contraposición temporal que hemos mencionado arriba, ya que el propio Kinich K'an B'ahlam aparece a la derecha como adulto y a la izquierda como niño, flanqueando un árbol muy probablemente identificable como el 'Resplandeciente Árbol Enjoyado' que menciona el Templo de las Inscripciones. Dicho árbol emerge de un recipiente con la insignia cuadripartita K'in, fuertemente asociada con GI. En cuanto a su narrativa, los eventos principales de la inscripción son el nacimiento del Progenitor de la Tríada, el descenso de GI y su dedicación del Templo Norte, el renacimiento de GI y el ascenso al poder del Progenitor de la Tríada; dichos eventos míticos son enlazados de manera directa con el tiempo de K'ihnich Kan B'ahlam a través de la genealogía de sus ancestros, que incluye los nacimientos y ascensos

al poder de nueve generaciones distintas. Finalmente, se menciona un rito de juventud de K'ihnich Kan B'ahlam, su ascenso al poder y la creación de las efigies de la Tríada.

3.3.1.3. Templo de la Cruz Foliada

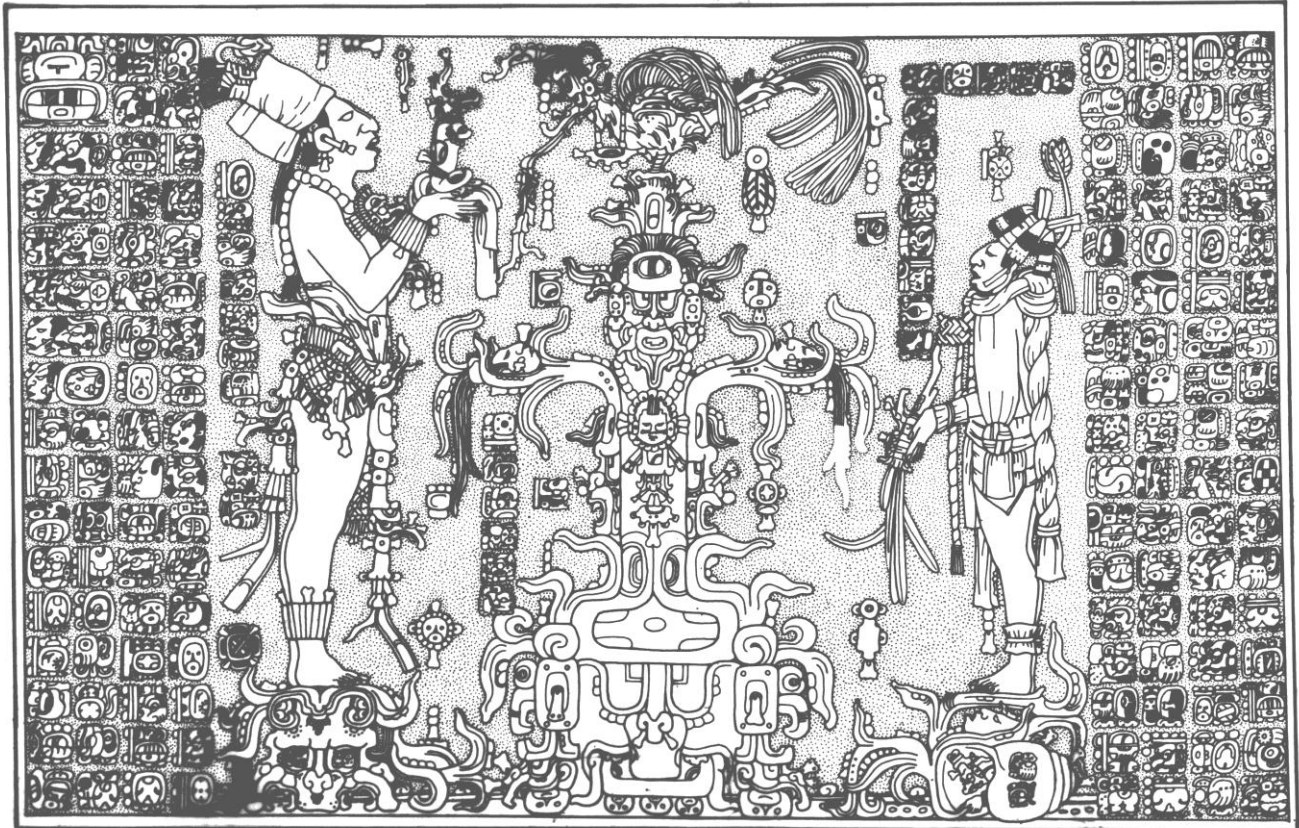


Figura 10. Tablero principal del Templo de la Cruz Foliada (dibujo de Linda Schele)

El Templo de la Cruz Foliada está dedicado a GII, cuyo nombre ha sido descifrado como Unen K'awiil. Sus alfardas relatan el nacimiento de dicha deidad en 1.18.5.4.0, 1 Ajaw 13 Mahk y la dedicación del templo en la misma fecha que los demás santuarios, 9.12.19.14.12, 5 Eb 5 K'ayab. La inscripción de su jamba reitera la dedicación del templo, pero relaciona dicho evento con una estación en el ciclo de 819 días y con el final de k'atuun 9.13.0.0.0 8 Ajaw 9 Ihk'at.

En cuanto a la inscripción del panel central, sus eventos principales son: el nacimiento de GII, la conjuración divina hecha por el progenitor de la Tríada (el dios del maíz) en un lugar mítico, un ritual de juventud de K'ihnich Kan B'ahlam, su ascenso al poder, y la creación de las efigies de la Tríada. El elemento iconográfico central del tablero principal es una planta de maíz suntuosamente ornamentada emergiendo de un enorme

rostro rodeado de elementos acuáticos con la expresión *K'an Naahb'*, descifrada como "estanque amarillo". Como en el tablero anterior, vuelve la contraposición entre K'ihnich Kan B'ahlam joven y maduro: el joven se levanta sobre una concha de caracol con el jeroglífico del lugar mítico Maatwiil, mientras su versión adulta se yergue sobre la montaña sagrada *Yahxhaal Witznal*. Como se señala en el volumen de los trigésimos *Maya Meetings*, dedicado a la mitología de Palenque (Stuart, 2006), "ambos sitios son mencionados como los lugares en que ocurrió la conjuración de dioses (*tzak-k'uh*) por parte del progenitor de la Tríada en el distante final de Bak'tun 2.0.0.0.0 2 Ajaw 3 Wayeb"; esto sugiere que el rey, actuando ritualmente en dos momentos cronológicos distintos, es aquí equiparable al progenitor de la Tríada, mientras que GI, GII y GIII tendrían una relación de filiación con él, así como la tuvieron con el progenitor de la Tríada, al ser llamados "su creación, su oscuridad". Como remate de este denso tejido de relaciones rituales y complejidad cronológica, Stuart (2011a) menciona que al final de la inscripción ocurre un vínculo entre la creación de las efigies cerámicas de las deidades de la Tríada en 9.12.18.5.16 2, Kib 14 Mol, y un final de K'atuun en el futuro lejano, 9.13.0.0.0 8, Ajaw 8 Ihk'at, otro ejemplo de complejidad temporal que correlaciona eventos rituales con recurrencias calendáricas importantes en el futuro.

3.3.1.4. Templo del Sol

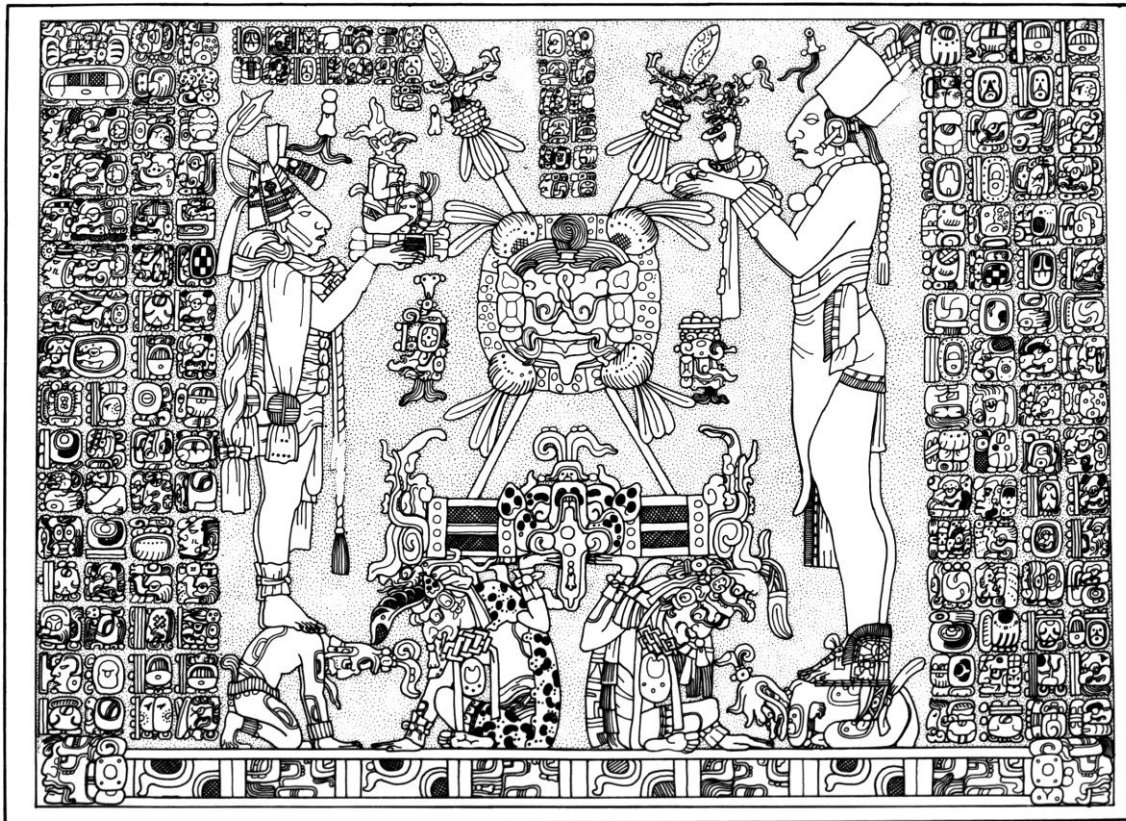


Figura 11. Tablero principal del Templo del Sol (dibujo de Linda Schele)

Como sus contrapartes, el Templo del Sol incluía alfardas explicativas de su contexto mítico y ritual, con la fecha del nacimiento de la divinidad solar GIII (1.18.5.3.6, 13 Chamiiy 19 Chaksijo'm), así como la dedicación del templo (misma fecha que sus correlatos) y el final de K'atuun 9.13.0.0.0 8 Ajaw 8 Woh. El Templo estaba franqueado por dos paneles, hoy perdidos en su mayor parte, aunque parcialmente reconstruibles por los dibujos hechos por Waldeck en 1822; al parecer se mencionaría la fecha de la derrota militar de Toniná por parte de K'ihnich Kan B'ahlam (9.12.15.7.11 o 687 d. C.), que encaja bien en el contexto militarista y solar del templo.

Por supuesto, la iconografía del tablero central alude a la guerra: un escudo con el rostro del llamado Dios Jaguar del Inframundo, el Sol Nocturno, reposa sobre dos lanzas rituales ornamentadas, sostenido por dos divinidades entre las que se puede identificar al dios L. K'ihnich Kan B'ahlam aparece de nuevo como joven y adulto, erguido sobre divinidades colocadas de rodillas mientras ofrece imágenes de K'awiil. En cuanto a la

secuencia jeroglífica, el texto principal comienza con el nacimiento de GIII, continúa con la creación de las efigies de la Tríada, un ritual de juventud de K'ihnich Kan B'ahlam que anticipa la fecha 9.10.10.0.0 13 Ajaw 18 Uniiw, para rematar con el ascenso al poder. El texto secundario de la inscripción alude a su atadura de diadema.

Parece seguro que el programa del Grupo Trídico reposa en la identificación ritual entre K'ihnich Kan B'ahlam y el progenitor de la Tríada, dioses que mediante la formación de imágenes adquieren una relación ritual de filiación con el gobernante. El conjunto reafirma el muy fuerte vínculo entre mitología y ritual, de modo que los actos del rey al formar (*pat*) las imágenes divinas tiene correlación directa con los actos del progenitor de la Tríada, lo que de nuevo sugiere la concepción maya de los dioses y el tiempo como algo creado de la misma manera que sus edificios y obras de arte. La yuxtaposición simultánea de temporalidades y ritualidades asociadas al mismo gobernante (juventud y madurez) son una muestra elocuente del complejo entramado de la ritualidad palencana, además de la predilección maya por el uso de paradojas temporales en su arte. Todo esto convierte al Grupo Trídico en el programa mítico, arquitectónico, iconográfico y ritual más complejo y completo del sitio.

3.3.1.5. Tablero Oeste del Templo de las Inscripciones

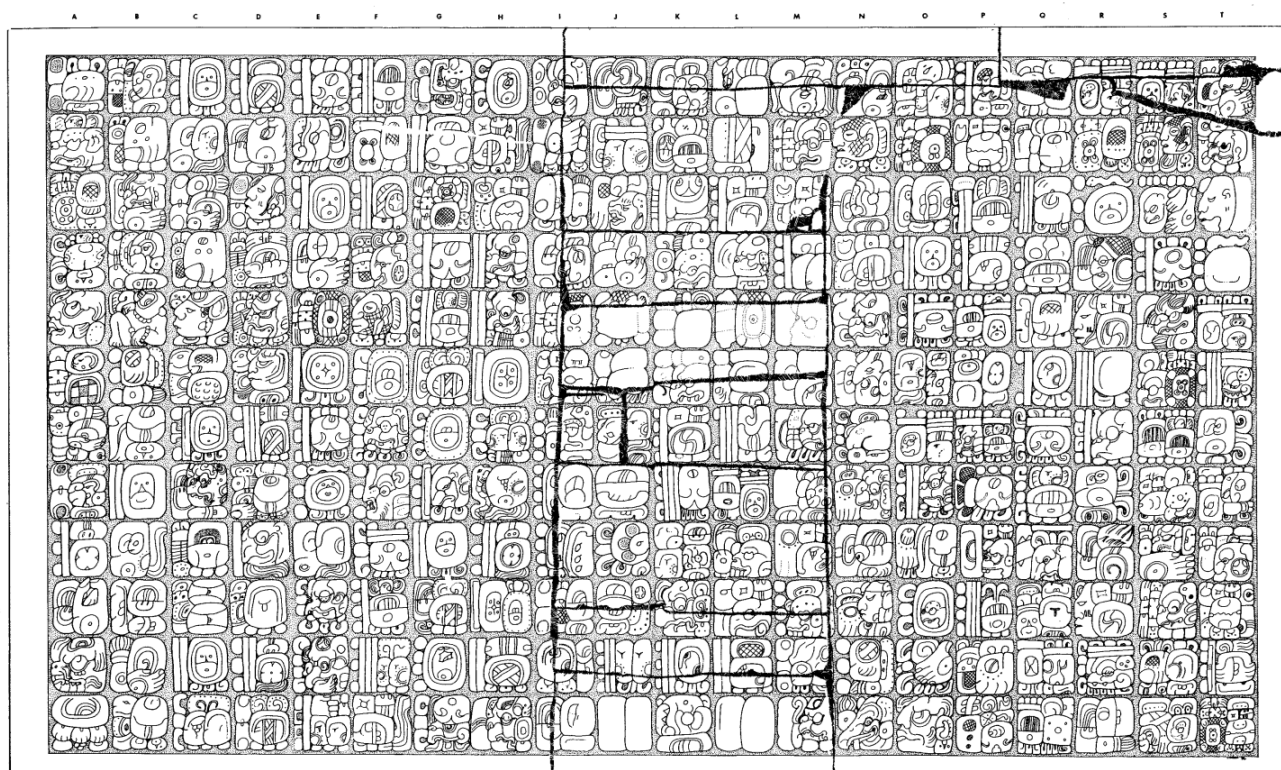


Figura 12. Templo de las Inscripciones, Tablero Oeste (dibujo de Linda Schele)

Los tres tableros del Templo de las Inscripciones constituyen el testimonio epigráfico de mayor extensión en Palenque y el segundo más largo de toda la cultura maya del Clásico, sólo por detrás de la Escalera Jeroglífica del Templo 26 de Copán. Presentan una densa recopilación de eventos rituales clave en su vida ceremonial y política. En sus tableros Este y Central el complejo entramado temporal de su narrativa se mantiene dentro de límites históricos, prestando una detallada atención a los ritos realizados en honor de los dioses de la Tríada. Sin embargo, a partir del pasaje 5d del Tablero Oeste comienzan saltos cronológicos que conectan los eventos de la vida de K'ihnich Janaab' Pakal con acontecimientos calendáricos y mitológicos en temporalidades alejadas. Como señala Stuart: "Hay un impresionante cambio en el marco temporal de la narración al final del tercer panel. La historia aquí subraya el ascenso de Pakal conectándolo a la ceremonia de inauguración de una deidad remota que se convierte en señor 1247654 años antes. Los sacerdotes mayas estaban muy interesados en crear asociaciones entre dioses antiguos y reyes vivos y a veces empleaban períodos más largos aún" (Stuart, 2008: 169).

Según el análisis de Stanley Guenter (2007), después de mencionar el final de período posterior a la muerte de K'ihnich Janaab' Pakal, celebrado por su hijo mayor K'ihnich Kan B'ahlam II, a partir del pasaje 5 (C11-D12) se introduce una mención puramente calendárica a la ocurrencia del final de período 10 Ajaw 13 Ya'xk'in y el verbo *uhto'm*, con el participio futuro (*ma*) que en el maya colonial servía para hablar de eventos en el futuro profético. Dicho final de período se calcula en 4772 d. C. Posteriormente la narración se retrotrae hacia el nacimiento de K'ihnich Janaab' Pakal en 8 Ajaw 13 Pop y su toma de poder en 5 Ek' 1 Molow', para conectar esos eventos con el final de período 3 Ajaw 3 Suutz', ligeramente anterior a la toma de posesión de Pakal. Sin embargo, a partir de ahí se ofrece otra correspondencia calendárica, pero hacia el pasado distante: un fuerte salto cronológico hacia el pasado de de 1 k'in, 12 *winales*, 2 *tuunes*, 9 *k'atuunes*, 2 *b'aak'tuunes*, 18 *piktuunes* y 7 *kalab'tuunes* (más de un millón de años, como señala Stuart) hacia el ascenso al poder de una entidad cuyo nombre no ha sido descifrado, el llamado “Monstruo Sip”. La toma de poder de dicha entidad es explícitamente vinculada con la de Pakal en en 1 Chij 10 Kase'w. Dicha figura mítica también aparece en Naranja con otra fecha de toma de poder, sobre lo que hablaremos más adelante. A continuación se vincula el nacimiento de K'ihnich Janaab' Pakal con el final de período 5 Lamat 1 Mol, 4172 años después, y se reafirma la afinidad de dicha fecha con el final de período de un piktuun entero en 10 Ajaw 13 Ya'axkin. El siguiente salto cronológico, poco entendido, señala un evento en 4 Manik' 10 Chakat, con un verbo *yilaj* (‘lo ha visto’) atribuido a dos entidades no descifradas, quizá dioses. Por último se habla de la compleción del B'aktun 12 asociada a más ritos y ofrecimientos a los dioses celestes y terrestres por parte de K'ihnich Janaab' Pakal. Finalmente, hay otro salto de 14 *b'aak'tuun*, el verbo “presenciar” en completivo seguido unos jeroglíficos más adelante por la fórmula *ajch'ahb' ak'ab'il* (‘el de la creación, el de la oscuridad’), frase de filiación que hace también referencia al poder de los señores como creadores. Todo este pasaje y sus anteriores están poco entendidos, con varios jeroglíficos en mal estado o no descifrados. Al final del pasaje 6c, que concluye dicha sección, se da a Pakal el título *Balu'n Tz'ak Ajaw*, título cuya lectura Velásquez García (2011) propone como "Señor de Múltiples Generaciones", afín al que en ciertos códices es atribuido a los dioses en el sentido de su sucesión o secuencia. El pasaje puede ser indicativo de la

pervivencia y la capacidad de los señores para actuar como agentes rituales en el ámbito del futuro, un tema que volverá a encontrarse en el Templo XXI.

Otros pasajes posteriores que enfatizan relaciones entre el tiempo mítico y el tiempo humano son los 8c y 8d, que vinculan explícitamente la captura y posible muerte sacrificial de un personaje todavía no enteramente descifrado (? *k'in*) en la fecha 7 Chamiiy 19 Chaksijo'm con el importante evento mitológico de sacrificio del dios de la muerte por parte de GI en 1 Chamiiy 19 Paax, 3,699 años años antes. Aparte de la evidente afinidad de las fechas, posiblemente un factor importante en su “infinición” por parte de los sacerdotes calendáricos, dicho pasaje hace eco a episodios míticos que es posible encontrar en la Banqueta del Templo XIX, lo que significa que los actos de los dioses quizá no eran exclusivos a un sólo *k'uhul ajaw*, sino que formaban una red de resonancias siempre dispuesta a entrar en contacto con la serie de los actos humanos.

3.3.1.6. Panel Central del Templo XIV

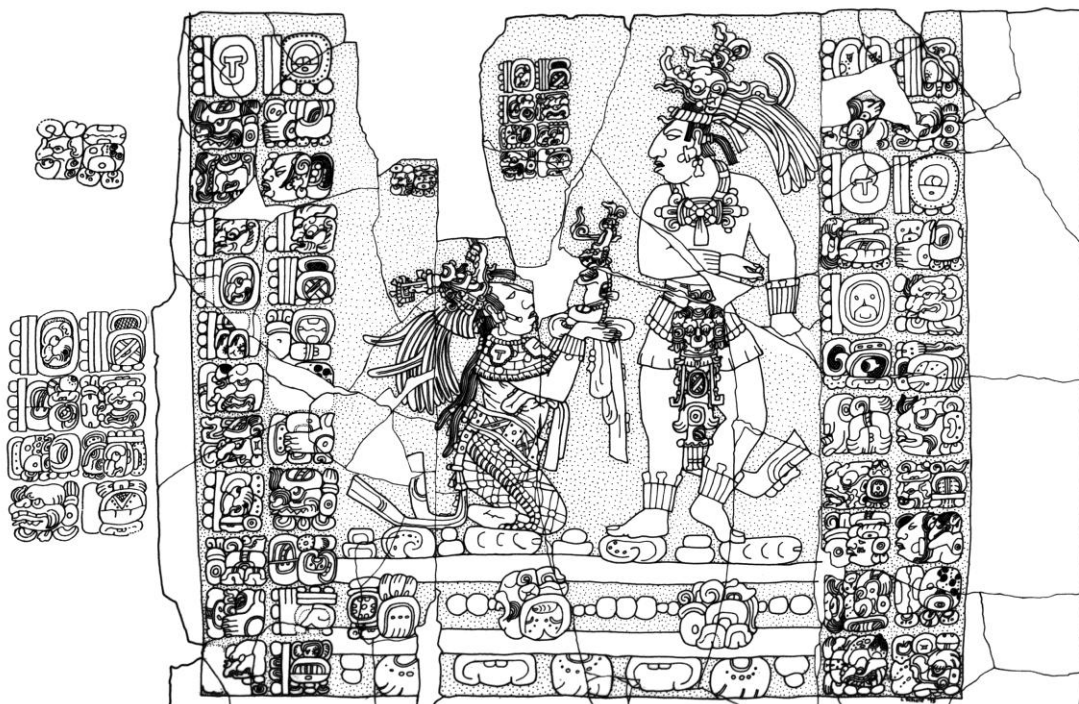


Figura 13. Panel Central del Templo XIV (dibujo de Linda Schele)

El Panel Central del Templo XIV, comisionado por K'ihnich Kan B'ahlam, muestra la compleja matriz de temporalidades míticas detrás de los rituales de la realeza maya. De acuerdo con la lectura de Robert Wald y Michel Carrasco (2004), el tema del monumento

es la comparación entre la toma del primer cetro K'awiil supervisada por la divinidad lunar en 9 Iik' 10 Molow', y la toma del cetro K'awiil por parte de K'ihnich K'an B'ahlam en 9.11.1.2.0 9 Ajaw 3 Uniiw (653 d. C.). La separación entre ambos eventos es nada menos que de un millón de años.

La inscripción abre con la fecha 9 Ik' 10 Mol, en el que la primera toma de K'awiil (*yax cham k'awiil*) es presenciada por la diosa lunar (Ixik Uh). El siguiente evento ocurre en 13 Ok 18 Wo, y podría referirse al “fortalecimiento” de un espíritu compañero (un *wahyis*) de K'awiil, llamado ‘Ciempiés de la Casa de Huesos Blancos’ (*Sak B'aak Naah Chapaht*). A continuación se añade ‘él lo recibió, el dios B'alun Yookte’. Dicho evento habría ocurrido en el ‘Lugar de las Langostas Blancas’ o *Sak Asulnal* (Prager, 2011). Sin embargo, el agente del verbo ‘recibir’ no es claro; Wald descarta que el sujeto sea B'alun Yookte' debido a que el texto complementario insertado entre las dos figuras principales es una reiteración del mismo pasaje que afirma: “En 13 Ook 18 Woo', el ciempiés de la casa de los huesos blancos, el *wahyis* de K'awiil, fue fortalecido nueve veces. Él lo ordenó, el dios B'alun Yookte'. Ocurrió en el norte”. Wald deduce que dado que B'alun Yookte' ordena la acción, el verdadero agente sería el propio K'ihnich K'an B'ahlam. En cuanto al lugar, su asociación con el blanco y la dirección norte señalaría, en opinión de Wald, al Templo de la Cruz, uno de cuyos nombres es "Casa del Norte".

Volviendo a la inscripción principal, tras el fortalecimiento del *way* la inscripción aclara que “entonces la primera toma del K'awiil se formó” (*i patlaj yahx ch'amk'awiil*), y se introduce un número de distancia equivalente a 945,784 años, hasta la primera toma del K'awil de K'ihnich Kan B'ahlam en la "cueva del lugar del centro negro" en 9.11.1.2.0 9 Ajaw 3 Uniiw (18 de noviembre de 553), escena retratada en la iconografía del panel. La madre de K'ihnich K'an B'ahlam personalizaría en este ritual a la diosa lunar, Ixik Uh, mientras que la toma del K'awiil por parte de K'ihnich Kan B'ahlam correspondería con eventos ocurridos millones de años atrás. Si la interpretación de Wald es cierta, los reyes tenían el poder de ser receptores de acciones divinas en otras temporalidades.

3.3.1.7. Tablero de Palacio

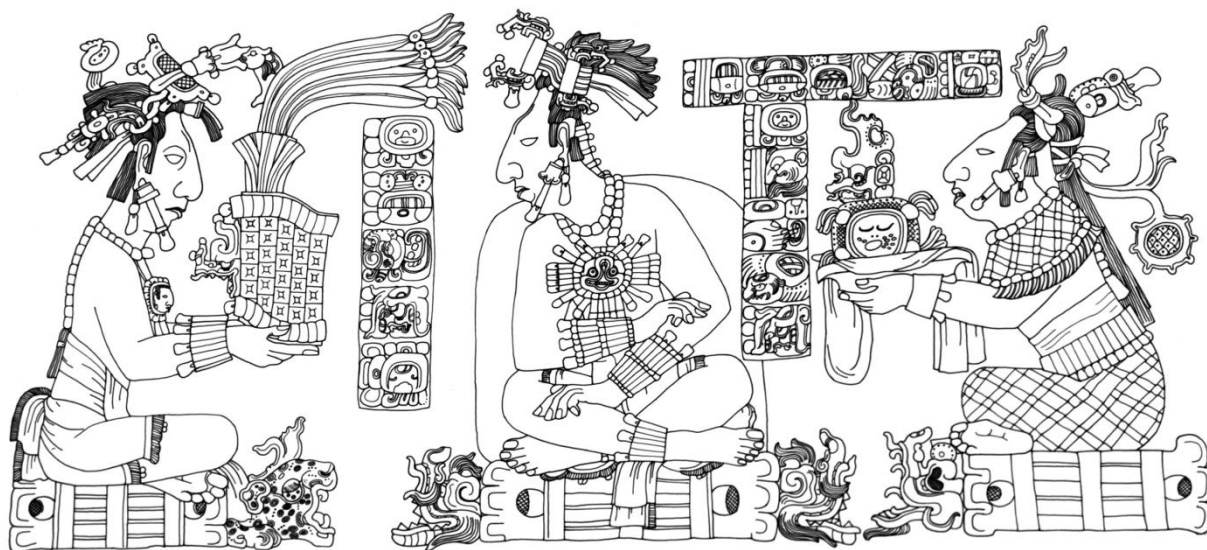


Figura 14. Fragmento del Tablero de Palacio (dibujo de Linda Schele)

A propósito de un texto prominente pero hasta ahora poco entendido en Palenque, a saber, los epígrafes del Tablero de Palacio de Palenque, Stuart ha señalado (2012b) otro caso de identificación entre las acciones rituales de los gobernantes y los hechos de los dioses a través de un gesto: la atadura de la diadema de papel que simbolizaba el señorío. El Tablero de Palacio pertenece a la Casa A-D en el lado norte del llamado Complejo de Palacio. El monumento muestra a los padres de K'ihnich K'an Joy Chitam, Janaab' Pakal y la dama Tz'akbu Ajaw, ofreciendo la diadema real así como las insignias de pedernal y escudo a su hijo. El enorme texto jeroglífico debajo de la imagen relata diversos eventos en la historia personal de K'ihnich K'an Joy Chitam, incluyendo su nacimiento (9.10.11.17.0 11 Ajaw 8 Mak o 2 de noviembre de 644 d. C.), rituales de derramamiento de sangre durante su niñez, finales de período celebrados por K'ihnich Janaab' Pakal, ritos calendáricos de juventud de K'ihnich K'an Joy Chitam, la muerte de K'ihnich Janaab' Pakal, el ascenso de K'ihnich K'an B'ahlam, la muerte de K'ihnich Kan B'ahlam, el ascenso de K'ihnich K'an Joy Chitam (9.13.10.6.8 5 Lamat 6 Chikin o 30 de mayo de 702 d. C.), el ascenso de Pakal (mencionado en retrospectiva) y finalmente la dedicación de la estructura que contiene la inscripción la casa A-D. Sin embargo, el texto jeroglífico que acompaña como epígrafe a las figuras del monumento ha presentado grandes problemas a los epigrafistas. Hasta ahora se había asumido que era un evento dentro del marco de la inscripción, pero el problema de

identificar al personaje al que hace referencia y la naturaleza precisa de sus acciones han puesto en cuestión su carácter puramente humano.

El epígrafe retoma a un personaje mencionado varias veces en el texto principal del tablero: Uhx Yop Hu'n. Basado en su presencia en la iconografía asociada con libros, diademas y hojas de papel, Stuart propone que dicho personaje poco comprendido debe entenderse como una personificación animada del papel amate. El final del Tablero de Palacio menciona un ritual de consagración por fuego realizado por K'an Joy Chitam en la casa de Ux Yop Juun (realmente la misma estructura A-D). Parece ser que el texto del epígrafe es una glosa sobre la mitología asociada a dicho personaje. Comienza por establecer su nacimiento en 1 Ajaw 3 Wayhaab', fecha sin ubicación precisa en la Cuenta Larga que muy probablemente pertenece más al tiempo mítico que al tiempo humano. El número de distancia posterior da un salto de 17 winales y 8 k'atuunes (56 años) a 8 Ajaw 3 Chikin, fecha en la que ocurre un segundo evento poco comprendido que según la lectura de Stuart (2012b) dice: *k'ahlaj uk'aab'a' Uhx Yop Hu'n*, "El nombre de Uhx Yop Hu'n fue atado". Posteriormente aparece el verbo *pat* (formar), en un evento que Stuart lee como la formación de "los nombres en turno" (*jelej k'aab'a*) de la dinastía, nombrada aquí mediante el compuesto *B'alun Tz'aakb'u Ajaw*, título que en este contexto Stuart lee como "múltiples señores secuenciales".⁷

Habría entonces una compleja relación ritual entre el acto de atado de diadema de K'ihnich Kan Joy Chitam en su toma de poder y la "atadura del nombre" de Uhx Yop Hu'n:

⁷ El desciframiento de dicho título es complejo: en casos como el mencionado anteriormente del Templo de las Inscripciones aparece como título personal de un gobernante concreto (de hecho aparece también en Naranjo aplicado a Aj...sal), pero en otros, como en el Tablero de Palacio, no aparece asociado a personaje dinástico alguno, por lo que la lectura de Stuart como colectivo dinástico también tiene sentido: "Según he sostenido en otro ensayo (Stuart, 2011), no creo que esta expresión sea un simple título honorario, sino una designación colectiva y abstracta que se utiliza para referirse a los gobernantes que forman parte de una secuencia; en otras palabras, un término del Clásico maya para aludir a una 'dinastía'. Es obvio que también está relacionado —si es que no es equivalente— con el nombre o término B'alun Tz'akab, 'Nueve (o Muchas) Generaciones', expresión bien conocida en el maya yucateco de la época colonial, que en alguna ocasión llegó a considerarse erróneamente como el nombre del 'dios K' de Schellhas, al que actualmente conocemos por el nombre de K'awil o K'awiil. Como señaló Thompson hace muchos años, además de ser un nombre propio en los Libros de Chilam Balam, Bolon Tz'akab aparece en el *Diccionario de Motul* de lengua maya yucateca como 'cosa perpetua'. Sus usos en muchas inscripciones del período Clásico temprano, especialmente en Tikal, sugieren con fuerza que Bolon Tz'akab Ajaw era una expresión no numérica pero específica para aludir a un colectivo real ancestral, algo así como 'Los Muchos Señores en la Secuencia' o bien 'Los Señores Perpetuos'. Se trata de una expresión compleja y matizada en algunos aspectos y si los antiguos mayas tuvieron una palabra que significara algo parecido a "dinastía," sospecho que se trata de esta expresión" (Stuart, 2012b).

" Uhx Yop Hu'n es citado en esta esta escena porque era un actor simbólico clave que fue identificado y encarnado con K'an Joy Chitam en el día de su ascenso al tomar la diadema de papel. En el texto del epígrafe Ux Yop Juun sufre un cambio en sus 56 años de edad, cuando su nombre es 'atado', quizás en referencia al aspecto de 'atadura de diadema' de los nombres reales como un aspecto formal del gobierno. Quizás no es coincidencia que el nuevo gobernante de Palenque tenía 58 años cuando tomó el poder en 702 d. C.: esta similitud de edad pudo motivar un paralelo por semejanza entre Ux Yop Juun y K'ihnich K'an Joy Chitam. En este sentido, a través del Tablero de Palacio, el rey histórico evoca sus vínculos e identidad con Ux Yop Juun, la esencia subyacente al más simple de los emblemas del señorío, la diadema blanca. La lectura tiene un elocuente argumento en la asociación iconográfica de los nombres de los ancestros dinásticos con el dios del tocado de papel en las figuras laterales del sarcófago de Pakal, lo que sugeriría que dicha divinidad estaría asociada a la creación de los nombres dinásticos. El texto serviría como una acotación al contexto calendárico detrás de los objetos y eventos rituales descritos en la iconografía del monumento y el texto principal, y constituye un ejemplo del proceso que he caracterizado mediante el término 'infinición', pues establece la relación entre fechas y seres del tiempo profundo 'imbuidos' en las determinaciones materiales del ritual y los hechos de la vida de los hombres, en este caso como redefinición ontológica de un objeto.

3.3.1.8. Plataforma del Templo XIX



Figura 15. Parte central de la cara sur de la Plataforma del Templo XIX (dibujo de David Stuart) La Plataforma esculpida del Templo XIX es considerada una de las obras maestras del bajo relieve en Palenque, además de presentar uno de los textos jeroglíficos más elegantes y reveladores de la identidad explícita entre hombres y dioses en todo el período Clásico. Ha sido analizada *in extenso* por Stuart (2005c), quien hizo la traducción y análisis

iconográfico de sus dos caras esculpidas, la oeste y la sur. De especial interés para este trabajo es la cara sur, que ejemplifica de manera sumamente transparente la antropología de la adivinación en su relación con el tiempo según la he caracterizado en el primer capítulo de este trabajo. En efecto, el tema de la cara Sur es una extensa exposición del paralelismo entre los actos rituales del gobernante K'ihnich Ahku'l Mo' Naahb' III (721-736 d.C.) y su contraparte en el tiempo mítico, en este caso el dios GI.

En cuanto a iconografía, el panel muestra a K'ihnich Ahku'l Mo' Naahb' III sentado en un trono y reclinándose hacia el sacerdote Janaab' Ajaw, que tiende hacia el gobernante la diadema real. El tocado que el gobernante porta corresponde al del dios GI, ya que está provisto por una garza azulada, animal asociado a dicha divinidad. Su carácter de personificador ritual de dicha divinidad lo confirma la leyenda que lo identifica de la siguiente manera: “La personificación (*baahila'n*) de GI, Yajawte K'ihnich Ahku'l Mo' Naahb' III, señor sagrado de B'aake'l, kalo'mte”, mientras que el sacerdote que lo acompaña tiene una aclaración que dice: “La personificación de Yahx Naah Itzamnaaj, Janaab' Ajaw', es decir, se trata de un personificador de Itzamna'. Otros cinco señores, todos con pequeñas leyendas que indican su nombre, presencian la escena.

El texto comienza por evocar la fecha de toma de poder del dios GI (12.10.1.13.2 9 Ik' 5 Mol, 10 de marzo de 3309 a.C.), supervisada por el dios Yahx Naah Itzamkokaaj, toma de poder que ocurrió ‘en el rostro del cielo’. La inscripción hace después un salto de 16 winales y 11 haab's a 12.10.12.14.18, 1 Tok', 6 Yahxk'in, fecha en la que GI corta la cabeza (*ch'ahkaj ubaah*) al Cocodrilo Venado Estrellado. Después hay un salto de 8 winales, 3 tuunes, 8 k'atuunes y 2 b'aak'tuunes a la fecha 1.18.5.3.2 9, Ik' 15 Chaksijo'm, evento en el que ocurre el segundo nacimiento de GI (la expresión utilizada es “tocó la tierra”) en el lugar mítico asociado a Palenque conocido como Matwiil. A continuación sigue la fecha 13 Chamiiy, 19 Chaksijo'm, en que nació el dios GIII, otro de los miembros de la Tríada identificado actualmente como una divinidad solar, y enseguida se menciona el nacimiento de GII, K'awiil, 14 k'iines después, en 1 Ajaw 13 Mahk. 2 k'iines, 6 winales, 15 tuunes y 1 k'atuun después ocurre 2.0.0.10.2 9 Ik' asiento de Sak, fecha de toma de poder de Akan Nal Ixiim Muwan Maat, progenitor de la Tríada de Palenque. El siguiente y muy considerable salto cronológico, de 7 k'iines, 14 winales, 9 k'atuunes y 12 b'ak'tuunes, nos lleva hasta la era humana, a la fecha 9.14.10.4.2, 9 Iik' 5 K'ayab (1° de enero de 722 d.C.),

en la que K'ihnich Ahku'l Mo' Naahb' III toma el poder, el evento retratado por la iconografía del monumento. Finalmente se menciona una ceremonia posterior a dicha toma de poder, ocurrida en 9.14.13.0.0 6 Ajaw 8 Chaksijo'm (724 d. C.), la primera atadura de piedra del gobernante y la toma del 'trono del cocodrilo' en presencia de los dioses GI, GII y GIII en la fuente de Lakamha", lugar ritual asociado al señorío de Palenque.

Este testimonio es quizá la prueba más clara de la presencia de la dinámica antropológica de infinidad entre los mayas: a partir de una sutil serie de asociaciones y contraposiciones, K'ihnich Ahku'l Mo' Naahb' es GI, confundida la ontología de su poder político con la ontología del poder divino, e incluso, ascendiendo al poder en la medida en que la ontología de su persona ha sido retransformada. Es importante, pues, entender que esto no son meras asociaciones *a posteriori* creadas en un discurso de justificación: se trata de la condición de posibilidad del poder maya; en este caso, es claro que la correlación de fechas no es una mera rememoración, sino el esfuerzo ritual de reproducir un tipo de sujeto (el gobernante) en el marco de una intrincada ontología calendárica.

3.3.1.9. Plataforma del Templo XXI

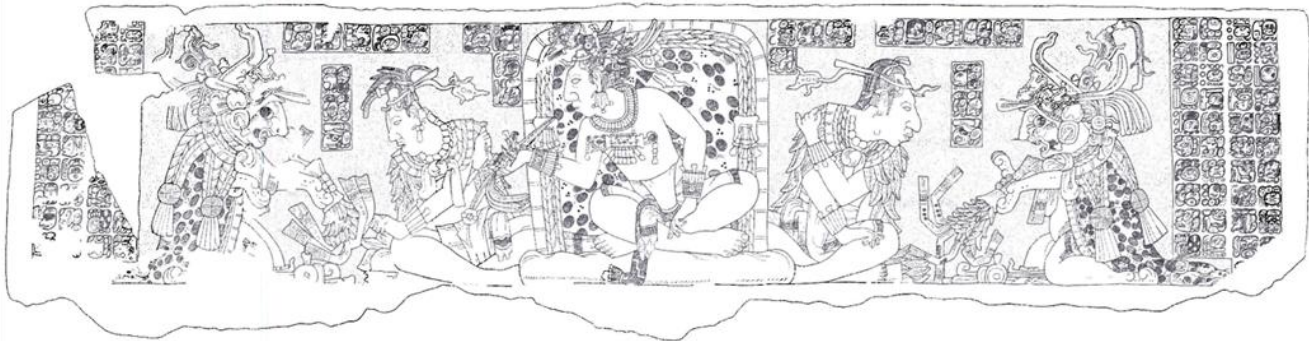


Figura 16. Plataforma del Templo XXI (Dibujo de David Stuart)

Se trata de otro de los monumentos de K'ihnich Ahku'l Mo' Naahb' III, estrechamente relacionado con la Plataforma del Templo XIX, tanto por su estilo y materiales como por su fecha de dedicación, la Plataforma del Templo XXI es un ejemplo dramático de anacronía como elemento central en el ritual maya. Como explica Velásquez García: "La imagen ilustra una ceremonia ocurrida el 22 de julio de 736 d.C., pero el protagonista de la misma es el rey K'ihnich Janaab" Pakal I (615 -683 d.C.), quien ya llevaba casi 53 años de muerto. Por si fuera poco, las glosas dicen que 'el señor de cinco *k'atuunes*, señor del árbol,

K'ihnich Janaab" Pakal, señor divino de Palenque, es el representante [*b'aahil a'n*] de Ch'a...Ukokan Kan', un ancestro legendario que presuntamente gobernó Palenque en 252 a.C. Finalmente, Janaab' Pakal se hace acompañar por dos de sus descendientes en el mando: K'ihnich Ahku'l Mo' Naahb' III y el príncipe Upakal K'ihnich Janaab" Pakal, quien gobernaría hacia 742 d.C.”

La plataforma del Templo XXI es, por tanto, el ejemplo más claro de la presencia de los ancestros reales en ceremonias que ocurren en temporalidades posteriores a ellos: en la imagen central el propio K'ihnich Janaab' Pakal I, ya fallecido, da las espigas de autosacrificio a su descendiente K'ihnich Ahku'l Mo' Naahb. Asimismo, existe una acumulación ritual de identidades muy peculiar, no sólo proyectada a los actantes del presente sino a las presencias del pasado: el propio espíritu de Pakal personifica al ancestro Ch'a...Ukokan Kan'. Así, los propios muertos reales siguen acumulando identidades rituales y son agentes perdurables en el sitio, del mismo modo que en la actualidad los ancestros particulares hablan en las sesiones adivinatorias e influyen en la vida de los miembros de su linaje. La concepción expresada plásticamente por dicho monumento podría ser vista también como contraparte de la presencia de reyes y personajes mayas en temporalidades futuras a su tiempo, como en el caso del Monumento 6 de Tortuguero.

3.3.2. Tortuguero: El Monumento 6

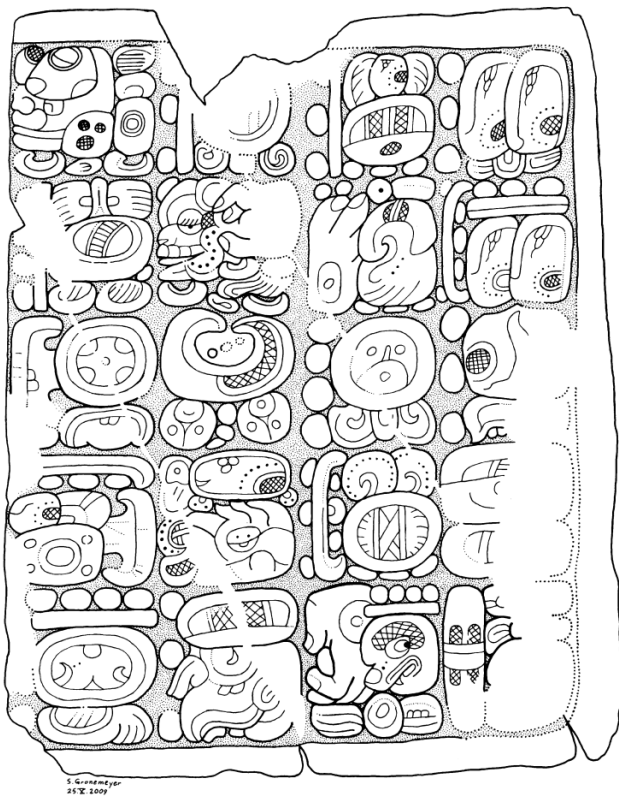


Figura 17. Fragmento final del Monumento 6 de Tortuguero (dibujo de Sven Gronemeyer)

Quizá el más conocido y controversial ejemplo de relación entre dedicaciones de monumentos y eventos rituales en el futuro de todo el período Clásico sea el Monumento 6 de Tortuguero, sitio estrechamente relacionado con Palenque por los vínculos que unían a sus dinastías lo mismo que Sven a su arte. Analizado ampliamente por Gronemeyer y Barbara MacLeod (2010), el monumento (en realidad una enorme losa en forma de T a la que le falta la parte inicial) refiere distintos hitos del reinado de B'ahlam Ajaw, señor del sitio, incluyendo su llegada al señorío en 9.10.11.3.10 1 Ook 3 Hulo'hl (4 de febrero de 644 d. C.), sus

campañas guerreras contra sitios como Comalcalco y la creación de alianzas políticas, eventos dinásticos, el fortalecimiento de diversas divinidades gracias a sus acciones rituales y un evento dedicatorio en 9.11.16.8.18, 9 Tok' 6 Kayab (16 de enero de 669 d. C.). A partir de esa fecha ocurre una retrospección hacia la inauguración del baño de vapor de Ahku'l K'uk', el edificio que contenía el Monumento 6 y de hecho el evento cumbre de toda la inscripción, en 9.3.16.1.11 8 Chuwe'n 9 Mahk (9 de diciembre de 510 d.C.). Tras dicho evento ocurre el famoso salto cronológico (contado no a partir de la dedicación del baño de vapor sino del evento dedicatorio ocurrido en 669 d. C.) de 3 *b'aak'tuunes*, 8 *k'atuunes*, 3 *tuunes*, 9 *winales* y 2 *k'iines* a 13.0.0.0 4 Ajaw 3 Uniiw, la compleción del treceavo *b'aak'tuun* (23 de diciembre de 2012 d. C.). En opinión de Stuart (2011a) se trata de un anclaje puramente calendárico sin contenido específico, pero Gronemeyer y MacLeod hacen una buena reconstrucción del pasaje final, lamentablemente dañado pero en el que aún es posible ver los rasgos diagnósticos de los jeroglíficos. El evento futuro mencionado

en la inscripción estaría relacionado con el verbo *ila*, "ver", y la investidura y adorno del dios B'alun Yookte' K'uh. El testigo de dicho evento podría ser el mismo B'ahlam Ajaw, que se concebiría a sí mismo como el anfitrión de la investidura de dicha divinidad en el porvenir.

Lo interesante del Monumento 6 es que refuta el lugar central que las cosmologías catastrofistas han tenido en la interpretación del pensamiento maya, y coloca en el lugar central a la ritualidad como matrix de elementos complejos y contradictorios. Justamente la aparición de eventos "futuristas" como el del Monumento 6 contradicen la idea misma de que los mayas estuvieran preocupados puramente por la historia solamente como "lo que pasó", y subraya la vital importancia que tenía cierta captación simultánea de las ramificaciones del tiempo como el elemento central de los ritos de los mayas.

3.3.3. Naranja: El Altar 1

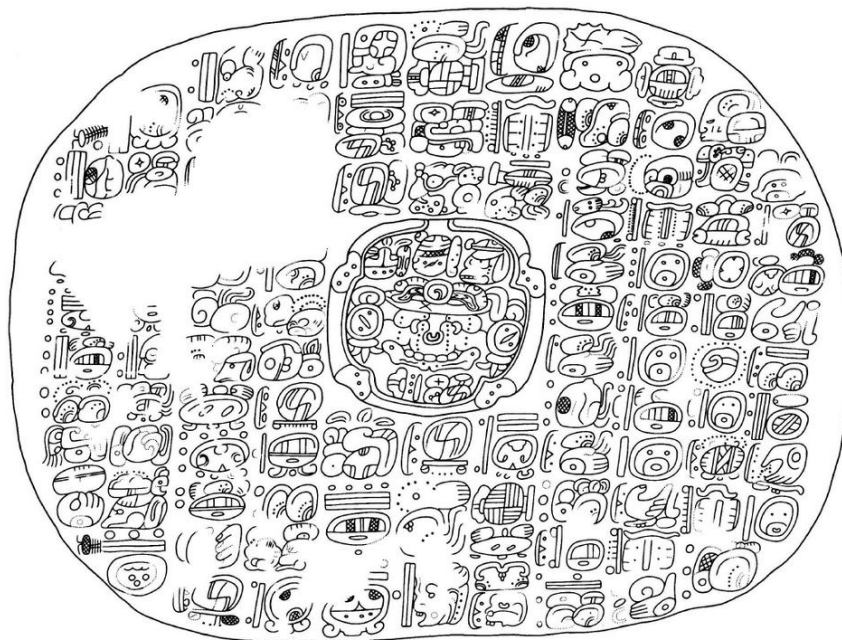


Figura 18. Altar 1 de Naranja (dibujo de Ian Graham)

Entre los testimonios principales sobre la secuencia dinástica de Naranja se encuentra el Altar 1, una pequeña piedra oval dedicada en 593 d. C. junto con la Estela 38 erigida por Aj [...]sal, rey cuyo nombre no ha sido descifrado de manera satisfactoria. Dicho gobernante, cuya longevidad le permitió celebrar cuatro finales de *k'atuun* durante su reinado, aparece en la inscripción como el trigésimo quinto gobernante de una larga línea (Grube, 2008: 73).

Curiosamente, la línea dinástica de Naranjo comienza 896,000 años en el pasado, con el ascenso del “monstruo Sip” cuya toma de poder es también mencionada en Palenque, aunque en otra fecha. Después de dicha mención se pasa al tiempo humano, al año de 285 d. C. en el sitio de Maxam, topónimo de Naranjo. El segundo evento es una conjuración o *tzakaj* hecha por un ser cuyo nombre tiene una variante del signo de cielo, y un compuesto, probablemente *chan puy chi* seguido por *ajaw*. El siguiente evento es de conjuración también, y ambos caerían en el mismo año. Posteriormente, se refiere la dedicación de una casa en 9.7.3.3.17 7 Kaab' 5 Kayab, con el verbo *pat*. Ahí es que se introduce a Aj[...]sal. El rey es identificado en una parte posterior de la inscripción como "sucesor" del remero jaguar, ya que dicho gobernante asume el título *uhx k'altuunaj* ‘persona de las tres ataduras de piedra’ (Velásquez, 2011), lo que lo vincula con el mito narrado en la Estela C de Quiriguá, la atadura de las tres piedras primordiales por los dioses remeros en la fecha de la creación, (13.0.0.0.0, 13 de agosto de 3114 a. C.).

El complejo tejido cronológico del Altar 1 menciona eventos muy diversos, como un la reafirmación de la casa dedicada en 9.7.3.3.17, rituales fúnebres de exhumación y pintura de huesos con ocre rojo ocurridos en 9.8.2.14.3 7 Ahk'ab' 11 Suutz' (22 de mayo de 566 d. C.) y hechos guerreros contra un sitio también atacado por Caracol 80 años después. Finalmente, el monumento utiliza una figura cronológica analizada por Houston (2008) y Stuart (2011a), en la que se vincula la consagración del propio Altar 1 y su fin de período (9.8.0.0.0 5 Ajaw 3 Ihk'sijo'm, 22 de agosto de 593 d.C.) con un cierre de *b'aakt'uun* del futuro (10.0.0.0.0 7 Ajaw 8 Chakat, 11 de marzo de 830 d.C.). Velásquez García añade que dos de los finales de *k'atuun* referidos en el Altar 1 son reiterados en la Estela 38 que lo acompañaba; la presencia de cronologías tan distintas en el pasado y en el futuro en los actos rituales de Aj [...]sal sería una de las causas por las que en dicho monumento el gobernante “porta el título de B'alun Tz'akb'u Ajaw, “Señor de Numerosas Generaciones”.

3.3.3.1. Estela 35



Figura 19. Estela 35 de Naranjo (Dibujo de Ian Graham)

En opinión de Grube, la Estela 35, erigida por Itzam Kokaaj K'awiil, vincularía rituales de sacrificio marcial con eventos míticos conocidos por testimonios cerámicos. En dicha estela, cuyo texto está lamentablemente muy dañado, Itzam Kokaaj K'awiil sostiene una antorcha ante un cautivo de guerra de Yaxha'. Dicha iconografía podría remitir a eventos míticos en los que el joven dios Ju'n Ajaw quema (*puluuy*) a una envejecida divinidad jaguar.

3.3.4. Yaxchilán: la Escalera Jeroglífica 2

La ritualidad y la guerra son las dos preocupaciones más prominentes en la escritura y el arte de Yaxchilán, y en ellos existen numerosos ejemplos de la contraposición de temporalidades que caracterizaba al pensamiento maya. Entre los ejemplos de tiempos y actos humanos distantes que son enlazados por los escribas mayas, Velásquez García (2011) señala el Dintel 21 del sitio, que vincula “la edificación de la Estructura 22 por parte de Yaxuun B'ahlam IV en 725 d. C. con la consagración de otra casa, ocurrida casi 300 años antes”, en 454 d. C. Sin embargo, también es posible encontrar ejemplos de relaciones entre el pasado remoto o mítico y los actos de los gobernantes, como en el famoso caso de la Escalera Jeroglífica 2, ubicada en la Estructura 33 también construida por Yaxuun B'ahlam IV.



Figura 20. Séptimo bloque de la Escalera Jeroglífica 2 de Yaxchilán (dibujo de John Montgomery)

La Estructura 33 se considera uno de los pináculos de la arquitectura de Yaxchilán. Posee tres entradas, con tres dinteles (Dinteles 1, 2 y 3) que muestran danzas rituales, además de

una estatua en su interior con la figura sedente de Yaxuun B'ahlam IV. El escalón que conduce directamente a dichas entradas fue ricamente decorado con 13 bloques esculpidos, numerados del I al XIII, en los que Yaxuun B'ahlam y otros miembros de la familia real son retratados en el juego de pelota. Stuart señala que “muestran [...] recreaciones de juegos de pelota del tiempo mítico profundo, una ilustración de cómo las ceremonias estaban basadas en que los reyes y nobles eran como dioses y héroes y cómo, a través de sus actos, hacían que las narraciones míticas cobraran vida” (2011: 246).

De los bloques cuyas inscripciones se conservan mejor (VI, VII y VIII), el número VII es el que describe de manera más explícita la relación compleja entre temporalidades que caracterizaba al ritual maya. En este caso la inscripción comienza en la fecha 13 Manik' 5 Paax, situada en el pasado mítico. En dicha fecha, de acuerdo con la lectura de Suzanne Nolan (2009), el dios del maíz (... *Nal Ye*) comete un acto de decapitación (*ch'akb'aah*), evento caracterizado como “el primero de tres despertares”. La siguiente fecha, 17 *k'iines*, 0 *winales*, 19 *tunes* y 5 *k'atuunes* después, es 9 Kan 12 Xul, en la que ocurre la decapitación de *Jun ?*, llamada “el segundo de tres despertares” (*ucha'tal ahaal*). El tercer evento ocurre 11 *k'iines*, 14 *winales*, 10 *tuunes*, 8 *k'atuunes* y 2 *b'aak'tuunes* después, en 1 Ajaw, 13 Xul: la decapitación del ‘señor del maíz sagrado’ (*Yahx ... Nal Ajaw*), “el tercero de tres despertares”. Esta parte de la inscripción concluye afirmando que “el de la escalera (*ehb'aj*) entró al camino (*ochb'ih*)”, es decir, murió, “desde que pasó, en el lugar del agujero negro, el lugar 6 ?, su día y su noche”. Tras esta afirmación, que podría referirse al propio dueño de la escalera, Yaxuun B'ahlam IV, se introduce el espectacular número de distancia 13.13.13.13.13.13.13.9.15.13.6.9 que conduce a la fecha 3 Muluk 17 Mahk es decir, un salto de ocho órdenes de magnitud por encima del *b'aktuun* hasta la fecha histórica en que fue dedicado el monumento (17 de octubre de 744 d. C.).

La iconografía asociada a la inscripción es sumamente interesante. La figura central es Yaxuun B'ahlam IV, vestido como jugador de pelota en posición de golpear con la cadera. La pelota, situada a lado izquierdo con respecto al observador, tiene en su interior el cuerpo de un señor de Lakamtuun que es identificado como cautivo de Yaxuun B'ahlam IV (*ucha'n*). Al lado derecho del *k'uhul ajaw* hay dos enanos con jeroglíficos de estrella (*ek'*) en el cuerpo. Curiosamente, la primera mitad de la inscripción está inserta en las gradas o escalera del juego de pelota en el que se encuentra Yaxuun B'ahlam IV, y en la parte

superior de la escalera hay un bloque en el que la escena se repite, lo que sugiere la recursión del tiempo mítico en el tiempo humano, una idea poderosamente asociada al soporte material de la inscripción y la imagen, justamente una escalera que enlazaría el presente con el tiempo primordial. El monumento es un claro ejemplo del proceso de “infinición” que implicaba el ritual maya y los cálculos calendáricos asociados al mismo, pues intersecta la serie del mito y la del tiempo humano expresando en los términos inmanentes de los gestos rituales de los gobernantes los actos trascendentes de los dioses.

3.3.5. Copán

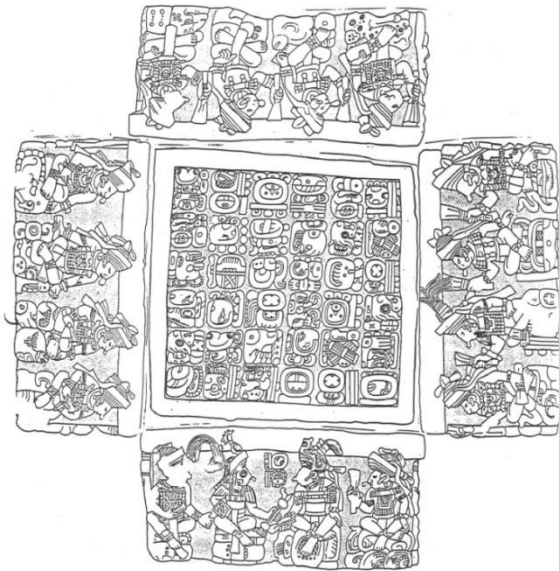


Figura 21. Altar Q (dibujo del Instituto Hondureño de Antropología e Historia)

Debido a sus (reales o legendarias) asociaciones dinásticas con Teotihuacán, Copán es una ciudad en la que es posible encontrar casos muy peculiares de diálogos entre el pasado dinástico y el presente de los gobernantes que levantaron los monumentos de su historia posterior. Un ejemplo famoso es el del Altar Q (dedicado en 775 d.C.), en el que el fundador de la dinastía, K'ihnich Yahx K'uk' Mo, parece dialogar con el último rey conocido del sitio, Yahx Pasaj Chan Yopaat, mientras son acompañados por otros 14 miembros de la línea dinástica.

Otro ejemplo peculiar de conversación anacrónica con los orígenes de la dinastía se encuentra en la Estructura 10L del Templo 26 de Copán, en la que jeroglíficos mayas conviven con una peculiar "fuente" maya de estilo pseudoteotihuacano (Stuart, 2005b), que en opinión de Matthew G. Looper (2009) no tendría como destinatarios a lectores del centro de México (el ocaso de Teotihuacán había ocurrido dos siglos antes), sino que estaría destinada a los espíritus de los ancestros teotihuacanos de la dinastía.

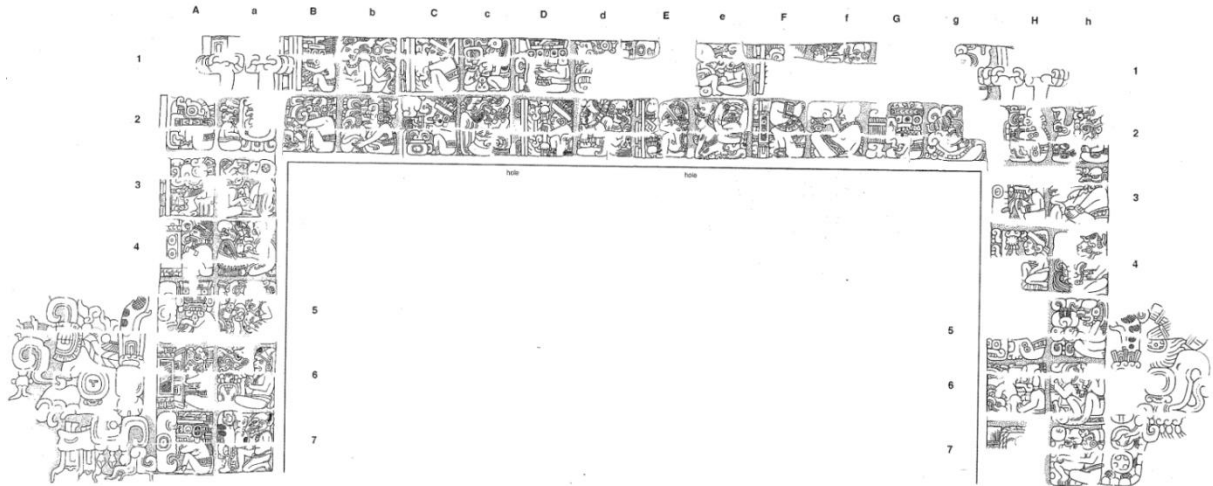


Figura 22. Inscripciones de la Estructura 10L-26 (dibujo de David Stuart)

3.3.5.1. Los monumentos de la Plaza Principal de Copán

En el arte de Copán no sólo es posible encontrar ejemplos de complejidad temporal en el diálogo entre las diversas generaciones de la línea dinástica, sino también un diálogo entre distintas temporalidades rituales y, en unos cuantos casos con los hechos del llamado “tiempo profundo”. Así, la Plaza Principal de Copán, uno de los programas artísticos más intrincados y complejos de todo el Clásico, presenta una complejísima interrelación entre los monumentos de distintos gobernantes en sus secciones principales: la norte, que comprende las Estelas A, B, C, D, E, F, H, Y y 4; la este, que comprende las Estelas J, 3 y el Altar K; y la Sur, que comprende las Estelas 1, 2 y M. Como observa Velásquez García (2011), el énfasis en ella es más bien la ritualidad que el devenir dinástico:

En consonancia con este énfasis en las dedicaciones rituales de los monumentos, algunas veces la llamada “historia dinástica” pasa a una posición secundaria, como en los monolitos de la Plaza Principal de Copán, que virtualmente nada dicen de historia real, y dedican mucho espacio para mencionar las ceremonias por medio de las cuales los monumentos fueron activados ritualmente, incluyendo el nombre propio de las esculturas, mientras que el papel de los gobernantes se restringe a ser los poseedores de aquellas estelas (Stuart 1992: 170). Los actos de la vida humana, como nacimientos, entronizaciones, etcétera, muchas veces sólo sirven como prólogo que enfatiza el acontecimiento culminante, que normalmente es un acto contemporáneo de consagración de esculturas o edificios.

Stuart opina que el efecto que ofrecen los numerosos monumentos de Waxaklaju'n Ub'aah K'awiil en dicha plaza, si se retoma la concepción anímica de la imagen como otro cuerpo

del rey, sería la de una acumulación de temporalidades múltiples “congeladas” en el momento de la acción ritual:

Las imágenes del gobernante erigidas en diversos finales de período en el transcurso de dos décadas acumuladas sobre el tiempo llegan al punto de que los múltiples retratos conforman una especie de diorama. Todos muestran a Waxaklahuun Ubaah K'awiil en diferentes trajes rituales en diversos puntos de su reinado. Al final del mismo (antes de ser capturado por el rey de Quiriguá) la plaza se había convertido en un lugar en el que se podían ver sus imágenes “congeladas” en el tiempo mientras se ocupaban de diversos actos rituales. Muchos monumentos en sitios mayas operaban con el mismo principio, creo, en el que imagen artística y retrato eran más que representaciones; eran encarnaciones animadas del cuerpo real, extensiones del yo real que siempre actuaban (Stuart, 2012a: 266).

Es imposible abordar en este espacio el análisis detallado de todos los monumentos que gobernantes como K'ahk' Uti' Witz' K'awiil, Waxaklaju'n Ub'aah K'awiil y K'ahk' Yipyaj Chan K'awiil levantaron en dicho espacio; sin embargo, al menos dos de las estelas de la sección norte de la Plaza Principal de Copán (C y 4) relacionarían hechos del tiempo profundo con los actos dedicatorios de los gobernantes en el presente, mientras que la Estela M de la sección sur detallaría eventos rituales en el futuro.

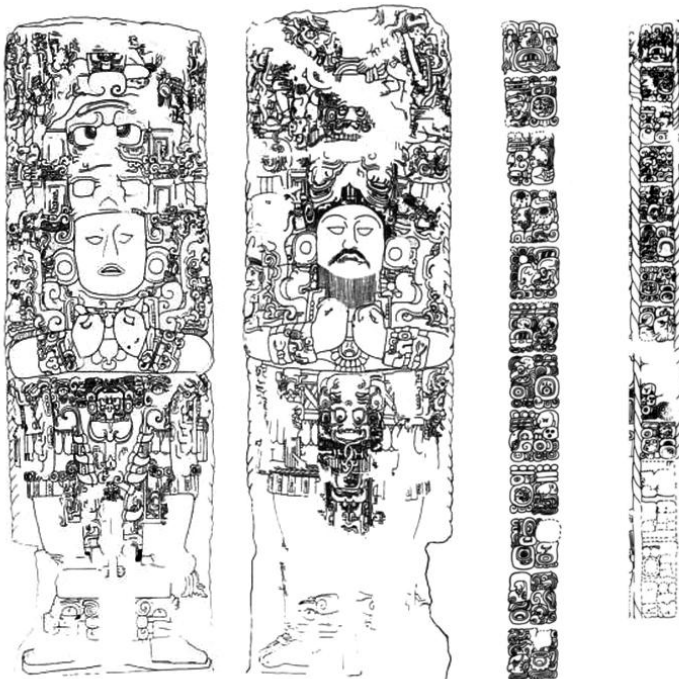


Figura 23. Estela C de Copán, caras Este y Oeste (dibujos de Barbara Fash) y los textos en las caras sur y norte (dibujos de Linda Schele)

La estela C, uno de los monumentos más tempranos de Waxaklaju'n Ub'aah K'awiil, conecta la dedicación de la estela en 9.14.0.0.0 6 Ajaw 13 Muwaan (5 de diciembre de 711 d. C.) con la erección de cuatro estelas en diversos momentos del tiempo mítico (Agurcia Fasquelle y Véliz Ramírez, 2004). La inscripción inicia en el lado sur de la estela, cuyo evento inicial es un atado de piedra que ocurrió hace 13 *kalab'tuunes* en la

fecha 6 Ajaw 13 Kayab. Después se hace un salto cronológico a la fecha de erección de la estela en 6 Ajaw 13 Muwaan. El siguiente evento, de carácter retrospectivo, es un atado de

piedra hace 13 *kalab'tuunes* en 5 Ajaw 9 Hulo'hl, supervisado por Itzam K'an Ahku'1 en un lugar mítico llamado Hu'n Minal. Finalmente se hace alusión a otro atado de piedra supervisado por Yahx Chiit en 4 Ajaw 19 Chakat y un evento cuyos jeroglíficos se han erosionado, que habría ocurrido en 5 Ajaw, 18 Chakat. Las caras este y oeste del monumento son retratos espectaculares de Waxaklaju'n Ub'aah K'awiil sosteniendo una barra ceremonial. El lado este presenta al gobernante imberbe, en posición de sostener la barra de serpiente y ornamentado por un traje ceremonial sumamente complejo, en cuyo tocado de varios pisos se entretejen figuras de ancestros o dioses. El gobernante porta ricos brazaletes, un elaborado cinturón con una máscara frontal de la que cuelgan diseños de cocodrilo, además de portar sandalias decoradas. El lado oeste presenta al mismo gobernante en una posición similar pero barbado, igualmente adornado por un elaborado tocado con figuras entre las que se distingue un personaje con el clásico tocado de los ancestros dinásticos del sitio, además de portar un complejo cinturón con bandas celestes y otros diseños. El contraste entre los atuendos y la apariencia del gobernante sugiere la contraposición de diversos momentos rituales en una sola pieza, de manera semejante (aunque no directamente equivalente) al contraste de temporalidades en el texto de la misma. La estela está complementada con un altar en forma de tortuga cuyo caparazón tiene diseños de nenúfar, probablemente alusivos al océano primordial asociado al tiempo mítico.

Por su parte, la Estela 4 también entreteje el pasado (mítico o al menos predinástico) con eventos contemporáneos, aunque la naturaleza de los mismos no esté todavía bien entendida. Según la lectura de Peter Biro y Dorie Reents-Budet (*apud* Agurcia Fasquelle y Véliz Ramírez, 2010), para celebrar la dedicación de la estela en la fecha 9.14.5.0.0, el gobernante Waxaklaju'n Ub'aah K'awiil repite los mismos ritos del héroe cultural, K'ihnich Yajaw Hu'n. Este evento antiguo tuvo lugar en la fecha 8.6.0.0.0 (10 de diciembre del año 159 d.C.) en el lugar mítico llamado Cjii Cha' 'Metate Venado'. Al respecto, Stuart señala que la Estela 31 de Tikal menciona un final de *k'atuun* anterior a 8.14.0.0.0 (317 a. C.) en el mismo lugar, sugiriendo una conexión entre ambos eventos (Stuart, 2004: 220). En opinión de Biro y Reents-Budet, en este lugar, K'ihnich Yajaw Hu'n recibió las bendiciones de uno de los cuatro dioses patronos de Copán, K'uy [...] Ajaw, quien estableció el apoyo divino

para la dinastía gobernante de Copán. El texto se refiere a la Estela 4 y, por asociación, a Waxaklaju'n Ub'aah K'awiil, como la “imagen resplandeciente” de esta deidad patrona.

En cuanto a la sección Este, la Estela J de Copán también indica de modo impersonal la conmemoración de un final de *bak'tuun* en el futuro asociado al monumento. Dicha fecha no tiene un evento asociado salvo la propia terminación del período: ‘el décimo *b'aak'tuun* terminará’ (*tzutzjo'm ulaju'n pikhaab'*). Stuart (2011b) añade: “El escriba lo señala porque dicho final de Bak'tuun, siglos en el futuro, será una recurrencia de la fecha 7 Ajaw, estableciendo una conexión de semejanza en el reloj cósmico”.

La Estela M, ubicada en la sección sur de la plaza, fue dedicada en 9.16.5.0.0 (12 de abril, 756 d. C.) por K'ahk' Yipyaj Chan K'awiil (749-763 d. C.), décimoquinto gobernante de la dinastía. Lamentablemente las inscripciones de dicho monumento están muy erosionadas, pero básicamente establecen una relación entre la fecha de dedicación de la estela y un evento ritual en el futuro de naturaleza poco entendida, introducido por el verbo *utoma*, “ocurrir”, es decir, el verbo *ut* más la marca aspectual (*ma*) de los eventos que tienen lugar en el futuro.

Por supuesto, el texto más grandioso y complejo jamás producido por la dinastía de Copán es la famosa escalera jeroglífica del Templo 26, cuyas inscripciones, las más largas de todo el Clásico, son uno de los retos más formidables para la epigrafía por la pérdida del orden original y el mal estado de su conservación. Al ser una narración dinástica detallada escrita en dos momentos muy distintos, su estructura es temporalmente muy compleja: presenta las perspectivas del devenir del sitio desde la cima del poder de Copán y el momento posterior a la rebelión de Quiriguá en 738 d. C. (Martin y Grube, 2008: 208). Aparte de sus inscripciones, hasta ahora no descifradas por completo, la propia disposición física del texto de la escalinata y sus estatuas sugieren, como señala Velásquez García (2011), un recorrido desde el pasado reciente (la base) hasta el pasado remoto de los ancestros dinásticos, lo que en opinión de dicho investigador confirmaría las hipótesis de Willian R. Holland, de que las pirámides estarían relacionadas con la temporalidad remota pero siempre presente de la montaña de ancestros de linaje (*ch'i'ib'al*) presentes hasta hoy en los Altos de Chiapas.

3.3.6. Quiriguá

Como una clara derivación del programa artístico de Copán, las estelas de la plaza de Quiriguá constituyen por derecho propio ejemplos muy elocuentes de la idea de complejidad temporal en las inscripciones mayas. El contexto histórico de las mismas es la imprevista captura y decapitación de Waxaklaju'n Ub'aah K'awiil, *k'uhul Ajaw* de Copán, por parte de su antiguo vasallo K'ahk' Tiliw Chan Yopat, señor del sitio. Como resumió Stuart en su disertación doctoral (1995):

Los bien conocidos monumentos de K'ak' Tiliw, captor de Waxaklahuun Ubaah K'awiil, erigió muchas estelas imponentes en la plaza de Quiriguá, muchas de las cuales celebran la dedicación de los monumentos en cuestión en fechas de final de período. Estos monumentos caen dentro de los parámetros genéricos de Copán, y probablemente representan una reapropiación consciente de los estilos artísticos y escriturarios por parte del rival de Copán tras su derrota. Los monumentos de Kawak Cielo presentan también un esfuerzo consistente de retrotraerse a eventos calendáricos en el pasado remoto, de manera harto semejante a las Estelas C y A de Copán. Tal énfasis en el tiempo profundo puede reflejar un esfuerzo consciente para presentar el pedigree histórico de un reino en el que no existía ninguna, pero también puede ser que no. Aunque las fechas de ascenso de reyes y derrota de Copán están en Copán, pocas narrativas puramente históricas nos han llegado sobre las mismas.

En opinión deLooper (2009), las estelas F, D y E forman una unidad simbólica y programática en el marco de la Gran Plaza de Quiriguá, lo mismo que las estelas C y A y el zoomorfo B, y se caracterizan por "la adaptación de numerosos conceptos iconográficos y retóricos de programas escultóricos de Copán, en especial los de Waxaklaju'n Ub'aah K'awiil. Tomadas en el contexto de los eventos recientes, las semejanzas apuntan a un intento de reapropiarse las tradiciones de Copán ante el ascendente político de K'ahk' Tiliw (*op. cit.*), pero los espectaculares monumentos de dicho gobernante se caracterizan por una presencia mucho más marcada del tiempo profundo en sus textos. Comenzaré por describir el grupo conformado por las estelas F, D y E, anteriores cronológicamente al grupo formado por las estelas C y A.

3.3.6.1. Estela F

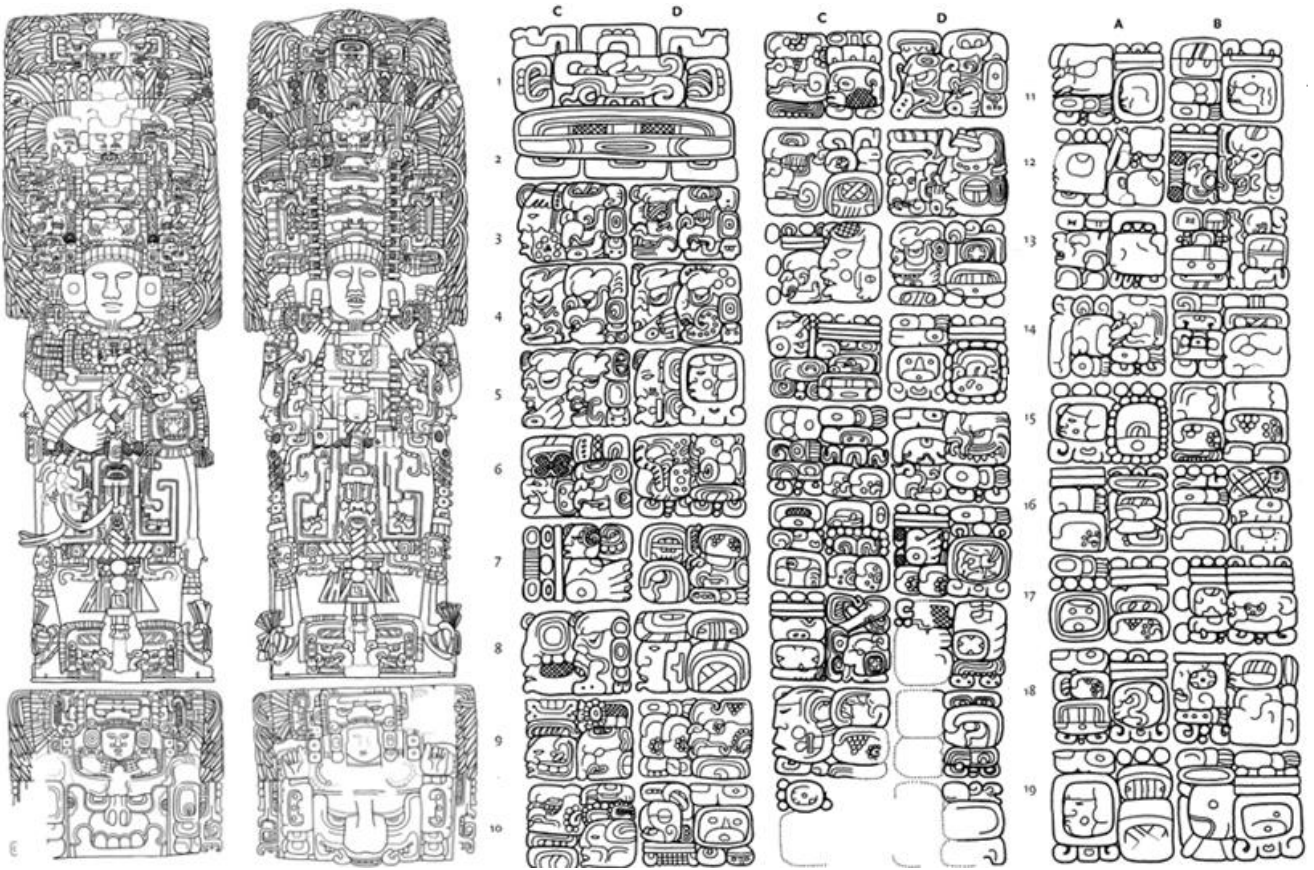


Figura 24. Estela F, caras norte y sur y textos jeroglíficos de las caras este y oeste (Looper, 2009)

Una de las inscripciones mayas más alabadas por Morley en lo que respecta a su ejecución (1937-38, vol 4., 130), está formado por las narrativas del lado este y oeste, que integran un solo texto. El texto tiene una estructura temporal bastante compleja: sus cláusulas iniciales refieren un ritual de esparcir (*chok*) incienso (C9), además de la erección del propio monumento (C11) por K'ahk' Tiliw. Inmediatamente después viene un salto temporal inmenso, curiosamente no introducido por el famoso verbo *tz'ak* ('ordenar'): el paso de 0 *alawtuunes* y la compleción de 19×20^7 *tuunes* en una fecha 1 Ajaw 13 Mol, técnicamente imposible de asociar a algún final de período mediante los métodos aritméticos comunes en la Cuenta Larga (C14-D14). Como sugiere Looper basado en los cálculos de Indrickis (1997), la compleción de 19×20^7 *tuunes* en dicha fecha ocurre una vez cada 24 mil millones de años. Dicho final de período estaría relacionado con un lugar mítico llamado "Lugar de la Aguada Negra" (*Ihk waynal*), también el nombre de la plaza.

Una segunda fecha del pasado remoto es añadida a continuación: 0 *piktuunes*, 13 *kalabtuunes*, 1 Ajaw 13 Ya'axk'in, otra fecha imposible pero que estaría asociada a un evento de decapitación (C17). El texto continúa en el lado oeste de la estela, volviendo a un marco temporal en el que se describe la ascensión de K'ahk' Tiliw y su recibimiento del K'awiil (B6) en 9.14.13.4.17 12 Kab'an 5 K'ayab (2 de enero de 725 d. C.). Posteriormente se refiere la decapitación de Waxaklaju'n Ub'aaj K'awiil (A12-B13) el 9.15.14.6 (3 de mayo de 738 d. C.), supervisada por el propio K'ahk' Tiliw en el mismo *Ihk waynal*. En opinión deLooper la decapitación de Waxaklaju'n Ub'aaj K'awiil se relacionaría con el evento de decapitación mítico referido en el lado este; finalmente, en un pasaje poco entendido (A15-B19), somos llevados al 9.15.10.0.0 (30 de junio de 741 d. C.), fecha en la que ocurre un evento descrito por el compuesto *jehlaj*, 'fue sustituido', el mismo que en la Estela C describe la sustitución de las tres piedras centrales del cosmos durante la fecha era.

En cuanto a la iconografía, las caras norte y sur de la estela muestran al gobernante en disfraces casi idénticos con algunas diferencias. En la cara norte K'ak' Tiliw porta un cetro K'awiil con hacha, escudo y sandalias de monstruo de ninfea, además de portar un elaborado pectoral y un tocado de varios niveles con figuras de K'awiil. La base muestra a un ancestro emergiendo encima de un rostro esquelético, muy probablemente una referencia a la montaña ancestral o *Witz*. En la cara sur K'ahk' Tiliw está en la clásica pose frontal, con un tocado y atuendo excesivamente elaborado y portando sandalias de monstruo de ninfea. La base de dicha cara retrata a un ancestro emergiendo encima de un rostro de Chaahk. En opinión deLooper, la cara norte referiría el momento de la ascensión de K'ahk' Tiliw y la decapitación de Waxaklaju'n Ub'aaj K'awiil manifestadas por el cetro K'awiil y el escudo como símbolo guerrero, momentos que tienen eco en las temporalidades míticas referidas por el texto en la cara este. Por su parte, la cara sur estaría relacionada con los eventos referidos al final de la inscripción, que equipararían la reordenación ritual del mundo introducida por el verbo *jehlaj* con un complejo ritual asociado a las lluvias, insinuado por la imagería de Chaahk. Dicha comparación sigue siendo poco satisfactoria, en especial por el imperfecto desciframiento del final del texto, pero sí es posible afirmar que la estructura temporal de la inscripción es sumamente curiosa, pues comienza en el presente, hace dos saltos cronológicos enormes al pasado (sin

siquiera utilizar la expresión *tz'ak* para introducir saltos cronológicos) y luego se retrotrae a eventos del pasado reciente contextualmente importantes para el monumento.

3.3.6.2. Estela D

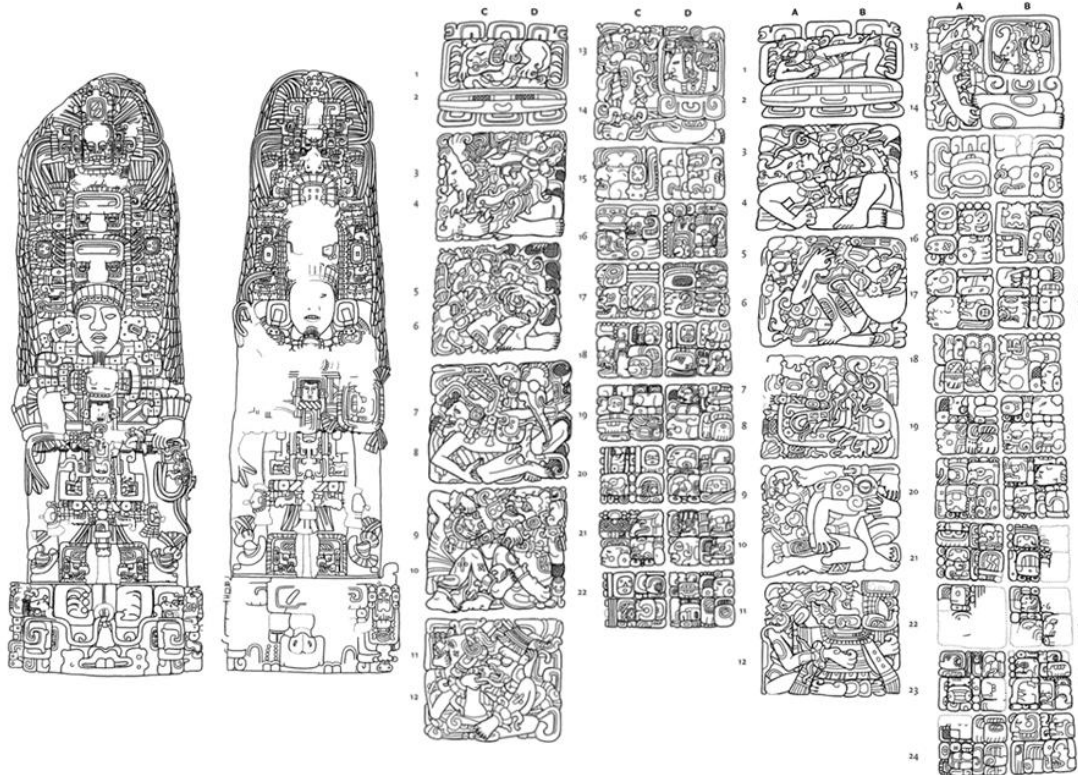


Figura 25. Estela D, caras norte y sur y textos de las caras este y oeste (Looper, 2009)

El texto de la Estela D destaca por sus espectaculares jeroglíficos de cuerpo completo. La inscripción comienza refiriendo la fecha de erección del monumento, 9.16.15.0.0, 7 Ajaw 18 Pop (19 de febrero de 766 d. C.), además de referir los ritos dedicatorios de dispersión de incienso (D18). El nombre propio de la estela (D17-D18) es *K'an Te' Naah Chan Yopaat* 'Casa del árbol amarillo, Yopaat Celeste', y en opinión de Looper (2009), incorpora el nombre de la deidad asociada al relámpago que sería el doble de K'ahk' Tiliw: "dicha denominación identifica a la estela, ornamentada con retratos colosales del rey, con el vehículo del aspecto de K'ahk' Tiliw como Yopaat".

Al igual que la Estela F, tras referir sus rituales dedicatorios, el monumento se aventura al pasado distante, en este caso 13 *k'inchiltuunes*, hasta la fecha 7 Ajaw 2 Pop, que también presenta problemas para su localización exacta en la Cuenta Larga. El evento

referido (D20) en esta fecha es denotado por el verbo completivo *yilij*, ‘lo ha presenciado’; el objeto no es demasiado claro, y en opinión deLooper (*ibídem*), influido por las teorías astralistas de Schele, tendría una naturaleza astronómica. El evento ocurre en una ubicación mítica introducida por el jeroglífico **YAX** (D21) y sería presenciado por el propio K’ak’ Tiliw en dicha temporalidad mítica (C22 a D22). La estela continúa con un salto al pasado cercano, refiriendo la compleción de dos *k’atuunes* (B17) en el reino de K’ahk’ Tiliw y un evento (A-20) que involucra a una Ju’n Pik K’uh, ‘Ocho Mil Dioses’ y otros acontecimientos que podrían ser eco de rituales referidos en la Estela J. Finalmente (A22 a B24) el marco temporal de la inscripción vuelve al presente, en el que la estela, en un ejemplo más de agentividad en el arte maya, es investida con el título de *ajaw* mientras K’ahk’ Tiliw ejecuta un ritual de dispersión de incienso.

En cuanto a la iconografía del monumento, para Looper (2009) ésta “enfatisa marcos temporales contrastantes” : el autor interpreta la base sobre la que la figura del rey está erguido en la cara Sur (con signos de **YAX**) como los lugares mencionados en D21 como escenario del final de período 7 Ajaw 3 Pop, es decir, retrataría al rey en la temporalidad del pasado profundo. Por su parte, la cara norte mostraría al rey realizando los rituales de final del período y dedicación mencionados en la cara oeste.

3.3.6.3. Estela E

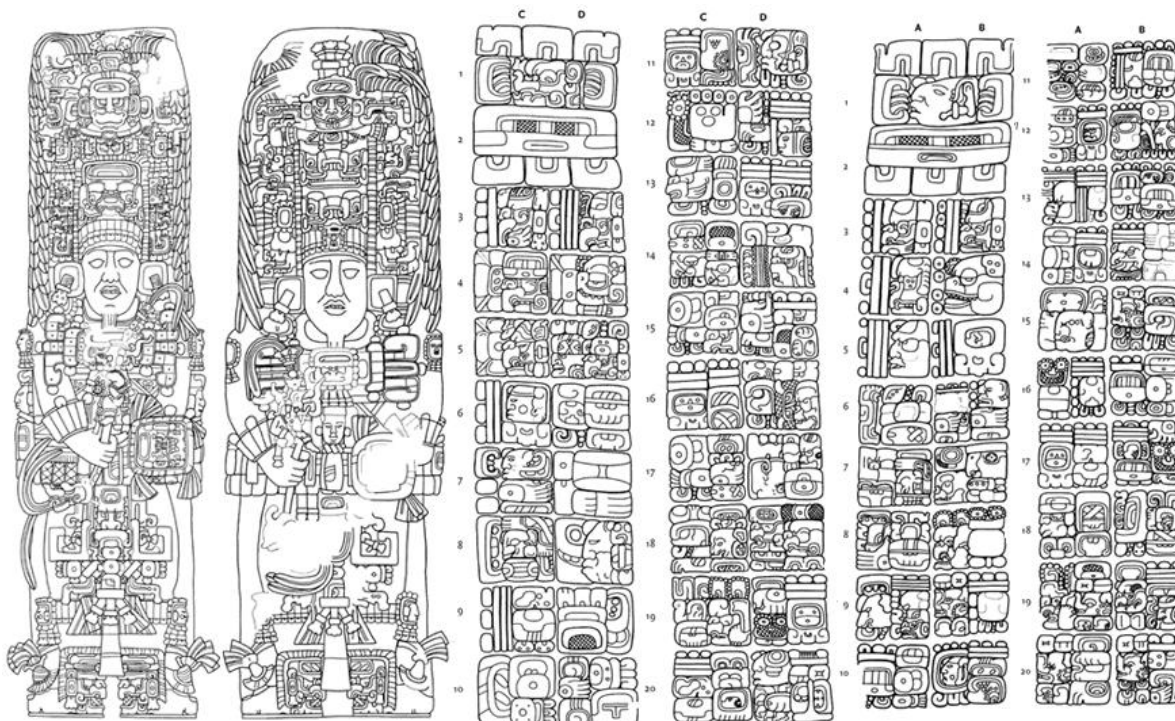


Figura 26. Estela E, caras norte y sur y textos de las caras este y oeste (Looper, 2009)

La colosal Estela E dejó una impresión duradera en el explorador John Lloyd Stephens, que lo describió en sus *Incidents of Travel in Central America, Chiapas and Yucatan* (1841). Igual que las otras dos estelas, integra un texto en la cara este y otro en la oeste, que comienza con la erección del monumento por K'ahk' Tiliw en 9.17.0.0.0. Igual que en las otras estelas, tras referir el evento de inauguración, el texto se retrotrae a la compleción de diecinueve unidades de un período desconocido en 13 Ajaw 18 Saksijo'm (D12 a D13). Dicho evento habría sido presenciado por un ser sobrenatural mencionado en un hueso esgrafiado del Museo de Arte de Dallas (C14). Después hay un salto a un segundo final de período está asociado a una unidad de tiempo desconocida (D15), que tendría un nombre afín al lugar mencionado en el cartucho C16 de la Estela F. Looper (*ibídem*) añade una observación interesante: "muchos de los ciclos temporales mayas más elevados tienen nombres similares o idénticos a lugares sobrenaturales conocidos, lo que sugiere que la visita a lugares sobrenaturales por los reyes mayas era sinónimo de viajes a otras temporalidades". El supervisor de dicho evento sería Mixnal y uno de los testigos del mismo sería nada menos que el *b'aahis* de K'ak' Tiliw. Recordemos que el término, una

entidad anímica entre los mayas, no sólo implica en este caso representación sino identificación entre el modelo y el retrato: "En su acepción de 'imagen' o 'retrato', el término *b'aahis* esconde tras de sí una profunda concepción ontológica de las escenas artísticas, pues estas no representaban a sus modelos, sino que se identificaban con ellos. Un retrato era para los mayas una parte o extensión del cuerpo humano, pues en él estaba proyectada la entidad anímica *b'aahis* ('*ub'aah*', 'es su imagen')" (Velásquez García, 2009: 568-569). En este caso, el *b'aahis* sería capaz de realizar actos rituales en lugar del rey y experimentar temporalidades alejadas para participar en los eventos referidos en ellas.

El texto de la cara oeste regresa a la ascensión de K'ahk' Tiliw y su recepción del K'awiil (A8) bajo la autoridad de Waxaklaju'n Ub'aah K'awiil (A9). Los siguientes eventos son un incidente no descifrado en el final de período 9.15.0.0 (A11), la decapitación de Waxaklaju'n Ub'aah K'awiil en 738 (B12 y A13) y una presunta captura de palanquines (B14) por K'in B'ahlam de Xuku'y, aliado de K'ahk' Tiliw. Finalmente, la estela regresa al final de período actual y destaca la presencia de K'in B'ahlam (A20 y B20).

3.3.6.4. Estela C

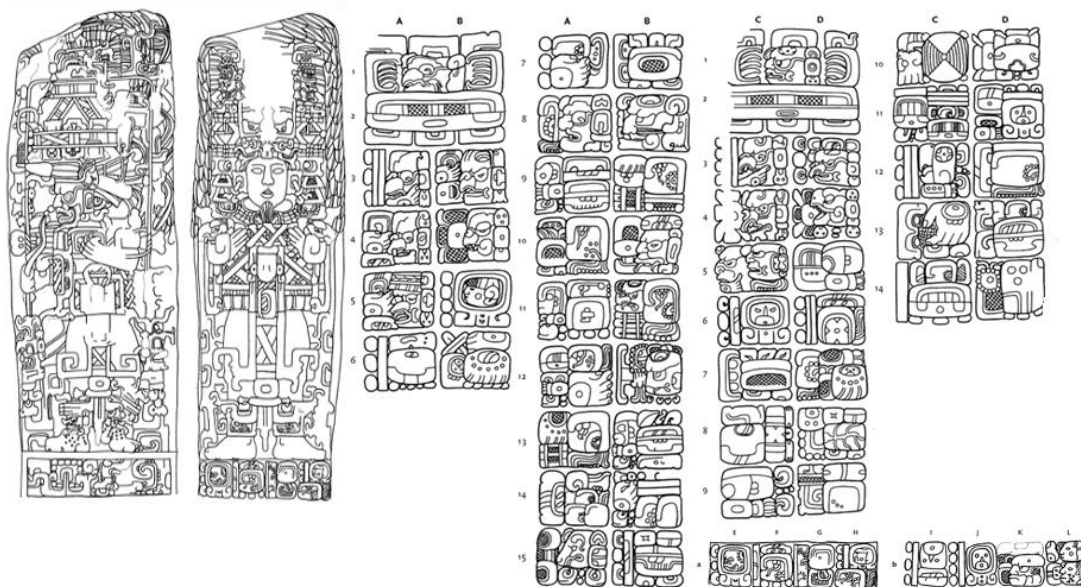


Figura 27. Estela C de Quiriguá, caras norte y sur y textos jeroglíficos de las caras Este y Oeste seguidos por textos de las bases Sur y Norte, (Looper, 2009)

Tanto la Estela A como la Estela C fueron dedicadas como pareja en 9.17.5.0.0, y en opinión de Looper (2009) formarían una unidad programática con el Zoomorfo B. Ambas

estelas contienen textos en sus caras este y oeste, mientras dos retratos espectaculares del rey ocupan las caras sur y norte, ambas con pequeños textos en su base.

La estela C es famosa por ser el monumento que da el testimonio más detallado del reordenamiento del cosmos maya durante la fecha era, 13.0.0.0.0 4 Ajaw 8 Hulo'hl. Como es sabido, en dicho evento el cosmos es comparado con una casa cuyo fogón conformado por tres piedras (la 'piedra trono de jaguar', la 'piedra trono de tiburón' y la 'piedra trono de agua') es sustituido por los dioses remeros, el dios Ihk' Naah Chak e Naah Itzam Kokaaj Muut, bajo la supervisión del dios Wak Chan Ajaw ('señor 6 cielo'). Este texto se encuentra en la cara este de la estela. En la cara oeste dicho ritual es comparado con dos eventos, la dedicación de un monumento por Tutum Yo'hl K'ihnich, un *ajaw* anterior de Quiriguá en 9.1.0.0.0 6 Ajaw 13 Ya'axk'iin, que a su vez comparte su posición en el *tzolk'iin* con la fecha dedicatoria del monumento en cuestión y su hermano, la Estela A. Finalmente, el monumento hace el salto cronológico a 9.17.5.0.0 (19 de diciembre de 775 d. C.), con la ceremonia de esparcimiento de incienso y dedicación del monumento en cuestión por K'ahk' Tiliw.

Asimismo, la Estela C presenta textos basales en sus caras sur y norte. En el texto de la cara sur, se refiere un evento aún poco entendido en 9.17.4.10.12 (3 de agosto de 775 d. C.). El compuesto jeroglífico final incluye la expresión "6 Ajaw tuun", que en opinión deLooper podría apuntar a un evento prededicatorio relacionado con ambas estelas, ya que la Estela A es llamada 'piedra 6 Ajaw' en su cara este. En el texto de la cara norte, se da la fecha 9.17.4.11.9 (11 de agosto de 775 d. C.) y un evento todavía no descifrado que involucra a Ju'n Ajaw y Yahx B'alun, que se han interpretado como las contrapartes de los héroes gemelos del *Popol Wuj*. El contraste de ambos textos corresponde, en opinión deLooper, al contraste iconográfico entre la cara sur, que presenta al rey en la típica posición de sostén de la vara-cetro ceremonial, y el lado norte, en el que danza una figura con pies de jaguar entre bandas celestes coronadas por la deidad Ave Principal.

3.3.6.5. Estela A

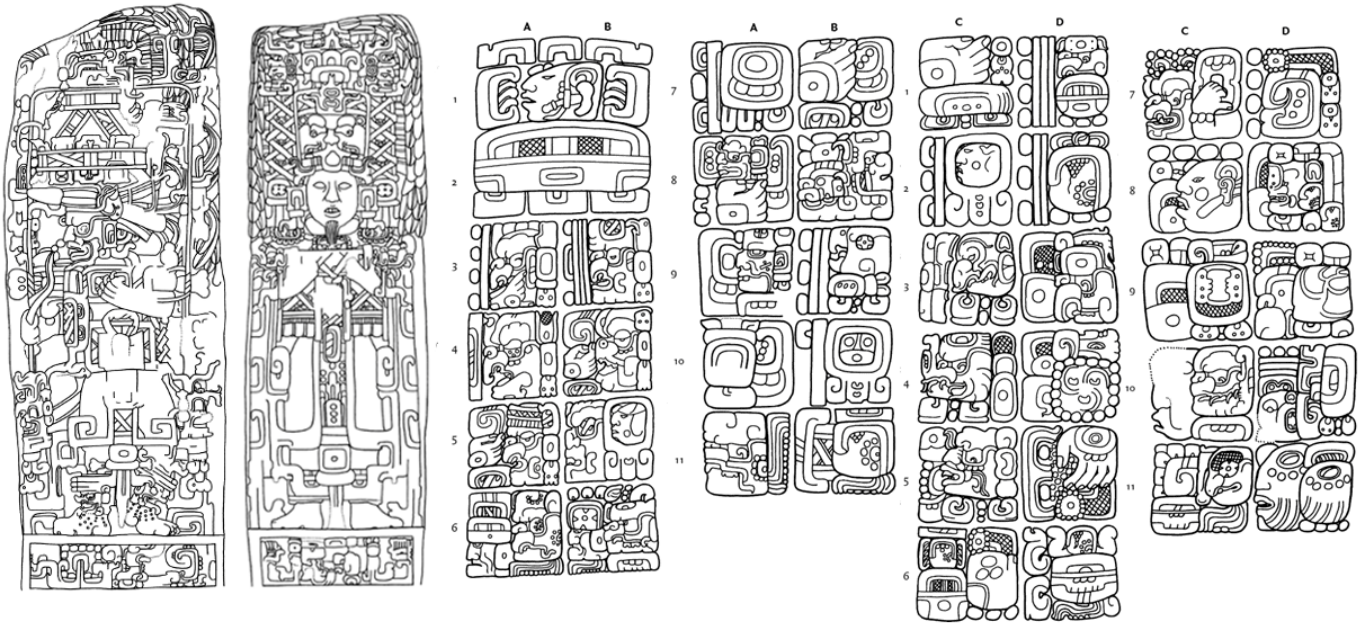
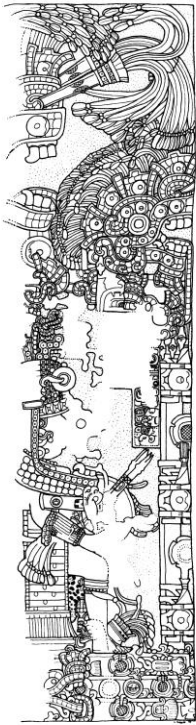


Figura 28. Estela A de Quiriguá, caras norte y sur y textos jeroglíficos de las caras este y oeste (Looper, 2006)

El texto de la Estela A comienza con la misma fecha en la que termina el texto de la Estela C, 9.17.5.0.0 (29 de diciembre de 775 d. C.), la dedicación de ambos monumentos, y se refiere a sí misma como "piedra 6 Ajaw). Después de ello se pasa a la compleción de 19 ciclos no descifrados en el final de período 6 Ajaw 13 Ya'ax, que habría sido supervisado por la divinidad Ihk' Hu'nal. Finalmente se pasa una vez más a la fecha de dedicación del monumento, 9.17.5.0.0 (29 de diciembre de 775 d. C.), y se refieren los numerosos títulos de K'ahk' Tiliw, entre ellos el de captor o 'guardián' (*chan*) de Waxaklaju'n Ub'aah K'awiil. La iconografía de la estela es muy semejante a la de la Estela C, con el rey sosteniendo una barra ceremonial en la cara Sur y una figura danzando en la cara norte. En cuanto al Zoomorfo B, elaborado posteriormente, tiene un texto mucho más simple, en el que se refiere la elaboración del propio monumento en la fecha 9.17.10.0.0 (2 de diciembre de 780).



3.3.7. Tikal

El Dintel 2 del Templo 1 de Tikal es señalado por Velásquez García (2007) como ejemplo de anacronía o presencia simultánea de representaciones pertenecientes a épocas distintas. En este caso, el monumento muestra al gobernante teotihuacano Jasaw Chan K'awiil I (682-734 d. C.) sentado en un trono y portando un elaboradísimo tocado teatral con la serpiente de la guerra teotihuacana. Su rostro es denotado en la imagen mediante el artificio de representación llamado “máscara de rayos X”. El elaborado escenario, que representa vegetación y elementos iconográficos asociados al centro de México, alude a su ancestro, el presunto señor teotihuacano Búho Lanzadardos (Jaatz'o'm Kuy), quien vivió entre 374-439 d. C., es decir, dos siglos antes de la escena.

Figura 29. Dintel 2 del Templo 2 de Tikal (Dibujo de John Montgomery)

3.3.8. Uaxactún

Otro ejemplo célebre de anacronía en el arte maya es el llamado Vaso de la Serie Inicial de Uaxactún, encontrado a la cabeza de un esqueleto cerca de la tumba en la estructura A-I de dicho sitio. Morley ya había señalado que los jeroglíficos insertos entre las figuras denotarían una fecha matemáticamente imposible, 7.5.0.0.0 8 Ajaw 13 K'an'k'iin'in, corregida (Velásquez García, 2007) como 8.5.0.0.0 12 Ajaw 3 Sek, 1° de enero de 255 a.C.: sin embargo, como señala Morley, “estilísticamente el vaso data de cinco siglos después” (1947: 395).



Figura 30. Vaso de la Serie Inicial, Uaxactún

Figura 30. Vaso de la Serie Inicial, Uaxactún

3.3.9. La vasija Dicker



Figura 31. Vasija Dicker (dibujo de Diane Griffiths Peck, fotografía del MET)

Stephen D. Houston (2011) ha señalado el mismo proceso de anacronía artística a propósito del tazón Dicker, actualmente en el Museo Metropolitano de Arte de Nueva York. El recipiente de piedra recrea la forma de una vasija de cacao preclásica, y está decorada con iconografía puramente preclásica, con una deidad pájaro y otra con rasgos del dios del maíz. Sin embargo, los jeroglíficos de dicha vasija son de estilo Clásico temprano. Houston añade: "Los mayas eran perfectamente capaces de ejecutar imágenes con temporalidades desconyuntadas cuando lo necesitaban. La facilidad con la que ejecutaron esa tarea, en el caso de la vasija Dicker, es sorprendente".

CONCLUSIONES

Este trabajo tuvo dos propósitos: primero, hacer la relectura de la adivinación entre los mayas contemporáneos en términos de la propuesta de Holbraad sobre la adivinación; en segundo lugar, intentar replantear la cuestión de los testimonios epigráficos sobre rituales entre los mayas clásicos como adivinación en dicho sentido. Hemos retomado el argumento de dicho antropólogo británico en dos sentidos: en primer lugar, asumimos la crítica al funcionalismo para atacar la idea de adivinación como una mera operación epistemológica defectuosa por parte de pueblos precientíficos; en segundo, subrayar que la adivinación sólo tiene sentido si se ve su lugar como un acto creativo que rearticula los paradigmas ontológicos del propio grupo de manera paradójica: complejidad e invención, en el doble sentido Severi/Wagner. En cuanto al tipo específico de complejidad que representa la adivinación, podríamos caracterizarla como una intervención ontológica: “En vez de representar el mundo, el oráculo lo transforma al interferir con su propio significado -una operación ontológica más que epistémica [...] en vez de adscribir al consultante una serie de propiedades que pueden falsearse a la luz de la experiencia, la adivinación lo define como un nuevo tipo de ser” (Holbraad, 2012). En ese sentido, los actos adivinatorios son interferencias en el propio estatus de los consultantes en relación con ancestros y dioses, y una participación en los poderes con los que el cosmos se inventa a sí mismo a través del carácter inventivo del ritual.

El mecanismo a través del cual ocurre dicho cambio es el que Holbraad denomina “infinición”, a saber, la rearticulación de la inmanencia en términos de la trascendencia cosmológica o mítica, pero también la noción de que los dioses y signos calendáricos no son signos binarios sino campos de relaciones y fuerzas que se extienden a través de una constelación de elementos, y que en muchos sentidos necesitan del ritual para autodiferenciarse y definirse. Esto podría llevar, en el contexto de una etnografía más específica, a superar el dilema de los *mana-terms* y de las matrices simbólicas biunívocas en la descripción de sistemas como los días del tzolk’in. Por último, más que una mera hermenéutica o reinterpretación que busque colgar un signo a un sujeto de manera arbitraria, la adivinación es un acto esencialmente dinámico que intenta lograr el encuentro entre las líneas del devenir humano y divino, logrando no un sujeto resignificado sino un nuevo sujeto. Dicha reinención puede extenderse al campo de los objetos involucrados en los rituales.

En el caso concreto de los mayas, he intentado distinguir dos niveles: el ontológico y el ritual, que opera sobre lo ontológico. En cuanto a ontología, hemos intentado mostrar que el tiempo, es visto hasta hoy es visto por los k'iches como una jerarquía ritual de gobernantes que se suceden en el poder, con los que los chamanes establecen relaciones de alianza y transformación a través de prácticas rituales y visionarias. En resumen, he intentado establecer al calendario maya no como cosmovisión, sino como ontología, insertándolo en el marco del multinaturalismo señalado por Viveiros de Castro y Descolá.

En segundo lugar, postulamos que la complejidad detrás de los actos adivinatorios entre los mayas no es puramente cosmológica en el sentido de buscar correlaciones con la visión del mundo: es una complejidad ritual. Involucra la coexistencia, esencialmente contradictoria y creadora, de al menos dos planos: la vida de los personajes prominentes de las entidades políticas mayas, y el complejo de todas las implicaciones asociadas al calendario como una constelación de seres animados, hechos míticos y ancestros. Este choque de dos series, una sintética y la otra analítica, ocurre en el marco de las cuentas calendáricas de los k'ichee' como la perspectiva que los dioses de los días tienen sobre los hechos humanos y los hechos de la vida de los consultantes, en un sentido contemporáneo pero también en el de su genealogía propia. Como asegura uno de los informantes de Tedlock: “Cuando un hecho apunta a los actos de un ancestro o de un dios, como las cosas lo hacen tantas veces, la verdadera pregunta es conocer el carácter único de ese hecho, el verdadero nombre de ese ancestro”.

La mezcla entre adivinación y ontología representa un reto formidable ya que, al menos en el trabajo de Holbraad, habría una clara diferencia entre una sociedad como la yoruba, en la que predomina la verticalidad y la jerarquía vía el sistema adivinatorio; y una ontología animista y chamánica como la amerindia (en concreto, el modelo de Viveiros de Castro, los araweté), en la que predomina la horizontalidad y la virtualidad. Sin embargo, nos atrevemos a sugerir que los mayas representan un estadio de complejidad sumamente interesante en este sentido, pues claramente hay un entrecruzamiento entre ambos modelos.

En cuanto al Clásico maya, he partido esencialmente de las conclusiones del seminal trabajo de Velásquez (2011), que asegura que “la historia en el sentido que la entendemos, como narración de los acontecimientos humanos, fue una preocupación secundaria para los escribas mayas”. Lo que hemos intentado es alejar al arte maya Clásico

del típico argumento funcionalista que lo concibe como “justificación del poder” para plantearnos la cuestión de su complejidad ritual y antropológica. Como asegura Velásquez: “las inscripciones muestran relaciones complejas entre el tiempo, las esculturas y los edificios [...] En la antigua concepción maya, el tiempo se construyó igual que las esculturas y los edificios que las contenían, los periodos tenían conciencia, voluntad, personalidad y se comportaban como humanos” (*ibídem*).

Lo que he añadido es que la preocupación central de la escritura maya, el tiempo, está anclada no sólo a las cualidades gramaticales del ch'olano oriental clásico (el sistema aspectual que impone la necesidad constante de referentes temporales específicos que la gramática del verbo no aclara), sino en profundas preocupaciones rituales y en la propia cualidad de los soportes de escritura como objetos rituales. Estelas, tableros, templos y esculturas, los verdaderos protagonistas de la epigrafía maya por ser los focos temáticos de casi todas las inscripciones, revelan su complejidad artística y antropológica en las relaciones temporales que guardan con reyes, dioses y hechos míticos e históricos.

Asimismo, intenté postular que, al menos en el caso de las inscripciones que hacen claros paralelos entre temporalidades humanas y no humanas, lo que tenemos no es una mera crónica en la que lo mítico es parte del tiempo “histórico”, aunque sea verdad que, como dice Alfonso Lacadena García-Gallo (2004), en la escritura como tal el tiempo mítico y el histórico se encuentran en el mismo plano. En realidad, el vínculo entre fechas alejadas, dioses y hombres no sería demasiado distinto de lo que hacen los adivinos k'ichee' hoy: cuentas calendáricas resultados de actos rituales de carácter adivinatorio. Es decir, lo importante no es la ubicación cronológica del evento humano o divino, sino su interrelación: el pasado profundo sería la serie analítica de Holbraad, mientras el presente sería la serie sintética. En este sentido piezas como la Plataforma del Templo XIX no serían un mero caso de “manipulación”, sino el más alto ejemplo de precisión ritual, en el que las fechas de las vidas humanas y divinas entremezclan su devenir. En relación al uso de la anacronía en ejemplos como el El Dintel 2 del Templo 1 y el Vaso de la Serie Inicial de Uaxactún, Velásquez García (2007) menciona: “no hay en estas escenas una intención aparente de sugerir a través del atuendo o la parafernalia de los personajes que todos ellos pertenecen a un momento cronológico diferente. Antes bien, lo que encontramos en estos ejemplos –por mencionar algunos- es un intento de identificación total de los gobernantes

mayas con sus ancestros, tanto del pasado cercano como del remoto”. Sin embargo, esta complejidad no sólo se extiende hacia el pasado sino hacia el futuro: eventos contemporáneos de los mayas son puestos en correlación no sólo con fines de *k'atuun* y eventos calendáricos importantes, sino con eventos rituales concretos en el futuro, como en el caso del Monumento 6 de Tortuguero. Ejemplos como la Plataforma del Templo XXI y algunos pasajes del Templo de las Inscripciones nos revelan claramente que los mayas claramente creían que sus reyes podían ser agentes rituales en el futuro.

Si hacia algo apunta la presencia de fechas verosímilmente alejadas en coexistencia simultánea con acontecimientos humanos, es la infinita complejidad de la configuración ontológica de los reyes mayas, auténticos “dividuos” con relaciones humanas y divinas que se extendían hasta límites cronológicos imposibles de concebir para nosotros. Los reyes mayas se convertían en seres únicos y poderosos al ponerse en relaciones complejas con el tiempo, sus dioses y mitologías a través de la escritura, el ritual y el arte. Como ha señalado Neurath (comunicación personal, 2013), el gobernante mesoamericano no representa el poder, él es una figura que tiene poder, se transforma, tiene visiones, posee el poder del *ch'ahbi's ahk'ab'is* o ‘creación y oscuridad’, actúa sobre relaciones rituales y ontológicas. La diferencia clara es que en Occidente el poder se justifica, mientras en los mundos amerindios el poder es creado de la misma manera que las cualidades que nosotros consideraríamos intrínsecas: justamente la adivinación y el ritual son los instrumentos clave de dicha operación ontológica.

Para mí el calendario maya es un intento por predecir, ordenar y racionalizar, aunque desde un sistema que para nosotros sólo tiene una validez simbólica y convencional, “ideológica”. Pero este trabajo propone la lectura inversa: la principal preocupación de los gobernantes mayas no era racionalizar el devenir mediante símbolos y convenciones, sino situarse en una relación compleja o no convencional ante una serie de convenciones “innatas” (el sistema calendárico y su sucesión cíclica de seres divinos) y así crear su poder, alterar su configuración ontológica como seres humanos al entrar en una multiplicidad de relaciones rituales con las entidades calendáricas. El rey no era rey por ser sólo un símbolo de algo que todos reconocían, sino por tener una relación única y creadora, rica y contradictoria, construida constantemente a través de prácticas artísticas y rituales, con los dioses y el tiempo. El calendario no era ante todo un instrumento de medición para

captar el paso del tiempo, como lo es entre nosotros. Su exactitud cronológica no es tan importante como la complejidad del entrecruzamiento de sus actores: hombres, dioses y creaciones culturales. La falta de homogeneidad de sus mecanismos en varias ciudades, etnias y períodos mayas, indica que el calendario entre los mayas era un complejo ritual, no un mero mecanismo de medición.

Lo que hemos dicho sobre los reyes vale también para los objetos, concebidos, según testimonios encontrados en los propios registros epigráficos, como seres vivos poseedores de nombres propios, voluntad, voz y personalidad. Los objetos mismos son materia de infinidad, son seres creados por el ritual y el arte que en muchos casos tenían nombres propios y hablan con su propia voz. Por tanto, debemos decir que en el mundo maya el hombre, el tiempo y los objetos eran esencialmente “construidos” a través del ritual, y sus estatus y relaciones ontológicas tenían una enorme plasticidad y variación, ya que, aunque hombre, tiempo, creaciones artísticas y dioses pertenecen a distintas naturalezas, practican la cultura.

La ritualidad es quizá el tema más importante de todo el arte maya: gobernantes y dioses son constantemente retratados y descritos como agentes rituales, mientras que los objetos y soportes materiales adquieren importancia en la escritura maya en el contexto de actos rituales (dedicaciones, consagraciones, ceremonias). Es por ello que el arte y la escritura mayas buscan constantemente dar expresión a la complejidad inherente al ritual, y por ello es que utilizan mecanismos estéticos y literarios que dan cuenta de la misma. Es importante repetir aquí las palabras citadas arriba con las que un adivino k'ichee' define la relación que se conserva hoy en día con los lugares de culto: "Nuestros templos son como un libro en el que todo está escrito: todos los nacimientos, matrimonios, guerras, éxitos y fracasos" (Tedlock, 1991: 202). Ese “libro de arena” que los mayas escribieron y siguen escribiendo mediante actos y testimonios rituales es en el fondo el objeto de nuestros esfuerzos teóricos, y parece ser que su escritura no tiene fin.

ÍNDICE DE FIGURAS

Figura 1. La infinidad según Holbraad.....	17
Figura 2. a) Pasaje final, Estela de Xkombe; b) Pasaje de un vaso inciso en estilo Choclolá.....	44
Figura 3. La creación del Winal en el Códice de Dresde.....	45
Figura 4. Pasajes de la Estela 31 de Tikal.....	46
Figura 5. Altar 4 de El Cayo.....	48
Figura 6. Gobernantes como el día Ajaw.....	49
Figura 7. Esquema del Grupo Tríadico, Palenque.....	52
Figura 8. Tablero principal del Templo de la Cruz, Palenque.....	54
Figura 9. Paneles laterales del Templo de la Cruz, Palenque.....	55
Figura 10. Tablero principal del Templo de la Cruz Folíada. Palenque.....	56
Figura 11. Tablero principal del Templo del Sol, Palenque.....	58
Figura 12. Templo de las Inscripciones, Tablero Oeste.....	60
Figura 13. Panel Central del Templo XIV, Palenque.....	62
Figura 14. Fragmento del Tablero de Palacio, Palenque.....	64
Figura 15. Parte central de la cara Sur de la Plataforma del Templo XIX, Palenque.....	66
Figura 16. Plataforma del Templo XXI, Palenque.....	68
Figura 17. Fragmento final del Monumento 6 de Tortuguero.....	70
Figura 18. Altar 1 de Naranjo.....	71
Figura 19. Estela 35 de Naranjo.....	73
Figura 20. Séptimo bloque de la Escalera Jeroglífica 2 de Yaxchilán.....	73
Figura 21. Altar Q.....	75
Figura 22. Inscripciones de la Estructura 10L-26.....	76
Figura 23. Estela C de Copán.....	77
Figura 24. Estela F de Copán.....	81
Figura 25. Estela D de Copán.....	83
Figura 26. Estela E de Copán.....	85
Figura 27. Estela C de Quiriguá.....	86
Figura 28. Estela A de Quiriguá.....	88
Figura 29. Dintel 2 del Templo 2 de Tikal.....	89
Figura 30. Vaso de la Serie Inicial, Uaxactún.....	89
Figura 31. Vasija Dicker.....	90

BIBLIOGRAFÍA

- AGURCIA FASQUELLE, Ricardo y Vito VÉLIZ RAMÍREZ, 2004, *Manual de los Monumentos de Copán*, <<http://www.famsi.org/spanish/research/copan/monuments/index.html>>, recuperado el 8 de noviembre de 2014.
- AVENDAÑO Y LOYOLA, Fray Andrés de, 1997, *Relación de las dos entradas que hice a la conversión de los gentiles ytzáes, y cehaches*, Temis Vayhinger-Scheer, ed., v. 1 de *Fuentes Mesoamericanas*, Berlín: Verlag Anton Saurwein.
- BUNZEL, Ruth L., 1952, *Chichicastenango: A Guatemalan Village*, American Ethnological Society, 22, Seattle: University of Washington Press.
- BATESON, Gregory, 1958, *Naven: A Survey of the Problems suggested by a Composite Picture of the Culture of a New Guinea Tribe drawn from Three Points of View*. Stanford: Stanford University Press.
- BERLIN, Heinrich, 1958, "Glifos nominales en el sarcófago de Palenque: un ensayo", *Humanidades* 2 (10): 1-8, Guatemala: Facultad de Humanidades de la Universidad de San Carlos de Guatemala.
- CARRASCO, David, 2005, *The Mask Flange Iconographic Complex: The Art, Ritual and History of a Maya sacred image*, tesis doctoral, The University of Texas: Austin, 2005.
- CALLAWAY, Carl, 2006, "The Birth of the Number Twenty in the Dresden Codex", manuscrito <http://docs.google.com/Doc?id=dm89jhb_35hprnq8c8&hl=en>, recuperado el 8 de noviembre de 2014.
- CHRISTENSON, Allen, 2014, *K'ichee'-English Dictionary*, <http://www.famsi.org/maya_writing/dictionary/christenson/>, recuperado el 8 de noviembre de 2014.
- COLBY, Benjamin, 1986, *El contador de los días. Vida y discurso de un adivino ixil*, México: FCE.
- COOK, Garret W., 1981, *Supernaturalism, cosmos and cosmogony in quichean expressive culture*, Albany: State University of New York and Albany.
- CRAVERI, Michela, "Adivinación en las Tierras Altas de Guatemala", en *El arte del tiempo maya, Artes de México*, 107: 60-65, México: Mundo.
- DESCOLA, Phillipe, 1993, *Les Lances du crépuscule. Relations jivaros, haute Amazonie*, Paris: Plon.
- y Gísli PÁLSSON, eds., 1996, *Nature and society: Antropological Perspectives*, Nueva York: Routledge.

- DELEUZE, Gilles y Félix Guatari, 1991, *Qu'est-ce que la philosophie*, París: Minuit.
- FÖRSTEMAN, Ernst Wilhelm, 1880, *Die Mayahandschrift der Königlich öffentlichen Bibliothek zu Dresden*, Leipzig: Königlichlichen Bibliothek in Dresden.
- FRAZER, Sir James George, 1890, *The Golden Bough: A Study in Magic and Religion*, Londres: Macmillan Press.
- GELL, A., 1992a, *The Anthropology of Time: Cultural Constructions of Temporal Maps and Images*. Oxford: Berg.
- , 1992b, “The Technology of Enchantment and the Enchantment of Technology”, en *Anthropology, Art and Aesthetics*. J. Coote and A. Shelton, eds., Oxford, Clarendon, pp. 40–66.
- , 1998, *Art and Agency. An Anthropological Theory*, Oxford: Clarendon Press.
- GRONEMEYER, Sven y Barbara Macleod, 2010, “What Could Happen in 2012: A Re-Analysis of the 13-Bak'tun Prophecy on Tortuguero Monument 6”, *Wayeb Notes*, 34, <http://www.wayeb.org/notes/wayeb_notes0034.pdf>, recuperado el 8 de noviembre de 2014.
- GRUBE, Nikolai, 1998, “Speaking Through Stones: A Quotative Particle in Maya Hieroglyphic Writing”, en *50 Years of Americanist Studies at the University of Bonn: New Contributions to the Archaeology, Ethnohistory, Ethno-linguistics and Ethnography of the Americas*, ed. de Sabine Salazar Saenz, Carmen Arellano Hoffmann, Eva König, y Heiko Prumers, pp. 543-558, Markt Schwaben: Verlag Anton Saurwein.
- GUENTER, Stanley, 2007, *The Tomb of K'ihnich Janaab' Pakal: The Temple of the Inscriptions at Palenque*, <www.mesoweb.com/articles/guenter/TI.pdf>, recuperado el 8 de noviembre de 2014.
- HOFSTADTER, Douglas, 1979, *Gödel, Escher, Bach: An Eternal Golden Braid*, Nueva York: Basic Books.
- HOLBRAAD, Martin, 2006, “The power of powder: multiplicity and motion in the divinatory cosmology of Cuban Ifa (or mana, again)”, en Henare, A. y Holbraad, M. y Wastell, S., (eds.) *Thinking through things: theorising artefacts ethnographically*, 189-225, Abingdon: Routledge.
- , 2012, *Truth In Motion: The Recursive Anthropology Of Cuban Divination*, Chicago: University of Chicago Press.
- HOLBRAAD, Martin y Karen SYKES, 2008, "Ontology is just another word for culture", Moción discutida en la reunión 2008 del Grupo de Debates en Teoría Antropológica, Manchester: University of Manchester.

- HOUSEMAN, Michael y Carlo SEVERI, 1998, *Naven or the Other Self: A Relational Approach to Ritual Action*, Leiden, Brill.
- HOUSTON, Stephen, 2008, "What will not happen in 2012". <<http://decipherment.wordpress.com/2008/12/20/what-will-not-happen-in-2012/>>, recuperado el 8 de noviembre de 2014.
- , 2011, "Bending Time among the Maya". <<http://decipherment.wordpress.com/2011/06/24/bending-time-among-the-maya/>>, recuperado el 8 de noviembre de 2014.
- HOUSTON, Stephen, Oswaldo Fernando Chinchilla Mazariegos, y David Stuart, 2001, *The decipherment of Ancient Maya Writing*, Oklahoma: Oklahoma Press.
- HOUSTON, Stephen, David Stuart y Karl Taube, 2006, *The Memory of Bones: Body, Being, and Experience among the Classic Maya*, Austin: University of Texas Press.
- KELLEY, David H. 1962. "Glyphic Evidence for a Dynastic Sequence at Quirigua, Guatemala", *American Antiquity*, 27: 323–335, Washington: Society for American Archaeology.
- KNOROZOV, Yuriy Valentinovich, 1952, "Древняя письменность Центральной Америки", en *Советская этнография*, 3: 100-118, (Mosú: Наука).
- LACADENA GARCÍA-GALLO, Alfonso, 2004, "Tiempo histórico y tiempo mítico entre los mayas del Periodo Clásico (ss. II-X d.C.)", *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, 59, 1, pp. 83-106.
- LA FARGE, Oliver, 1947, *Santa Eulalia: The Religion of a Cuchumatán Indian Town*. Chicago: University of Chicago Press.
- LÉVI-STRAUSS, 1950 Claude, "Introduction à l'oeuvre de Marcel Mauss" en *Mauss, Sociologie et Anthropologie*, Paris: Les Presses universitaires de France.
- LOOPER, Matthew, 2009, *Lightning Warrior: Maya Art and Kingship at Quirigua*, Austin: University of Texas Press.
- LÓPEZ AUSTIN, Alfredo, 1984, *Cuerpo humano e ideología: las concepciones de los antiguos nahuas*, México: Universidad Nacional Autónoma de México / Instituto de Investigaciones Antropológicas.
- LÓPEZ DE COGOLLUDO, Fray Diego, 1868, *Historia de Yucatán*, Mérida: Imprenta de Manuel Aldana Rivas.
- LORENTE Y FERNÁNDEZ, David, 2012, *La razzia cósmica: Una concepción nahua sobre*

el clima. Deidades del agua y graniceros en la Sierra de Texcoco, INAH: Dirección de Etnología y Antropología Social.

LOUNSBURY, Floyd, 1980, "Some Problems in the Interpretation of the Mythological Portion of the Hieroglyphic Text of the Temple of the Cross at Palenque", en *Third Palenque Round Table*, ed. de M.G. Robertson, pp. 99-115, Austin: University of Texas Press.

MALINOWSKI, Bronislaw. 1944, *A Scientific Theory of Culture*, Chapel Hill: University of North Carolina Press.

MARCUS, Joyce, 1992, *Mesoamerican Writing Systems: Propaganda, Myth, and History in Four Ancient Civilizations*, Princeton University Press: Princeton.

MARTÍNEZ GONZÁLEZ, Roberto, 2011, *El nahualismo*, México: Universidad Nacional Autónoma de México / Instituto de Investigaciones Históricas / Instituto de Investigaciones Antropológicas,.

MILBRATH, Susan, 1999, *Star gods of the maya: astronomy in art, folklore and calendars*, Austin, University of Texas Press.

MORLEY, Silvanus, 1947, *The Ancient Maya*, Stanford: Stanford University Press.

NEURATH, Johannes, 2005, "Máscaras enmascaradas, indígenas, mestizos y dioses indígenas mestizos", en *Relaciones* (101), Invierno, vol. XXVI, Zamora: El Colegio de Michoacán.

—————, 2008, "Cacería ritual y sacrificios huicholes. Entre depredación y alianza, intercambio e identificación", *Journal de la Société des Américanistes*, vol. 94 (1): 251-283, París: Francia.

—————, 2009, "Reflexividad ritual y visiones múltiples en un cuadro de José Benítez Sánchez," *Indiana* vol. 26.: 29-45, Berlín: Iberoamerikanisches Institut-SPK.

—————, 2010, "Totemismo, sacrificio, ontologías múltiples", en *Lévi-Strauss: un siglo de reflexión*, México: Universidad Autónoma Metropolitana.

—————, 2012, "Wirikuta y la búsqueda colectiva de visiones", en *La jornada del campo*, 55, <<http://www.jornada.unam.mx/2012/04/28/cam-wirikuta.html>>, recuperado el 8 de noviembre de 2014.

NOLAN, Suzanne, 2009, "A Reading of the "ox-‘ahaal" (3-conquest) stairs of Yaxchilan", en *Estro*, vol. 2 (1), pp. 32-37.

PROSKOURIAKOFF, Tatiana, 1960, "Historical Implications of a Pattern of Dates at Piedras Negras, Guatemala", *American Antiquity*, 25: 454-75, Washington:

Society for American Archaeology.

PITARCH, Pedro Ramón, 2000, "Conjeturas sobre la identidad de los santos tzeltales", *Journal de la Société des Américanistes*, 86: 129-148, París: Société des Américanistes.

—————, 1998, "Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism", en: *Journal of the Royal Anthropological Institute*, Vol. 4.

PRAGER, Christian, 2011, "Is T911 a logograph for AS or ASUL 'locust, grasshopper'", *Mexicon* 35(3): 58-59.

RADCLIFFE-BROWN, Alfred Reginald, 1952, *Structure and Function in Primitive Society*. London: Cohen and West.

RICE, Prudence M., 2007, *Maya Calendar Origins: Monuments, Mythistory, and the Materialization of Time*, Austin, University of Texas Press.

SALER, Benson, 1964, "Nagual, witch and sorcerer in a Quiché Village", en *Ethnology*, (3), 305-328.

SEVERI, Carlo, 2007a, *Le principe de la chimère. Une anthropologie de la mémoire*, París: Rue d'Ulm/Musée du Quai Branly.

—————, 2007b, "Autorités sans auteur: Formes de l'autorité dans les traditions orales", en *De l'autorité: colloque annuel*, París: Collège de France.

STEPHENS, John Lloyd, 1841, *Incidents of Travel in Central America, Chiapas and Yucatan*, Nueva York: Harper and Brothers, 2 v.

STRATHERN, Marilyn, 1988, *The Gender of the Gift: Problems with Women and Problems with Society in Melanesia*, Berkeley: University of California Press.

STUART, David, 1987, "Ten phonetic syllables", en *Research Reports on Ancient Maya Writing*, Washington: Center for Maya Research.

—————, 1995, *A study on Maya Inscriptions*. Tesis doctoral, Nashville: Vanderbilt University.

—————, 2005a, *The Palenque Mythology*. Sourcebook for the 2005 Maya Meetings, Austin: The Mesoamerica Center, Department of Art and Art History, University of Texas.

—————, 2005b, "A Foreign Past: The Writing and Representation of History on A Royal Ancestral Shrine at Copan", en *Copan: The History of An Ancient Maya Kingdom*, editado por E. Wyllys Andrews y William L. Fash. pp. 373-394, The School of American Research Press: Santa Fe.

- , 2005c, *The Inscriptions from Temple XIX at Palenque: a Commentary*, San Francisco: The Precolumbian Art Research Center.
- , 2006, *Sourcebook for the 30th Maya Meetings, march 14-19 2006*, The University of Texas Press, Austin.
- , 2011a, “More on Tortuguero’s Monument 6 and the Prophecy that Wasn’ t”, *Maya Decipherment*, <<http://decipherment.wordpress.com/2011/10/04/more-on-tortugeros-monument-6-and-the-prophecy-that-wasnt/>>, recuperado el 8 de noviembre de 2014.
- , 2011b, “Some Working Notes on the Text of Tikal Stela 31”. <www.mesoweb.com/stuart/notes/Tikal.pdf>, recuperado el 8 de noviembre de 2014.
- , 2012a, *The order of days: the maya world and the truth about 2012*, Nueva York: Harmony Books.
- , 2012b, “The Name of Paper: The Mythology of Crowning and Royal Nomenclature on Palenque’s Palace Tablet”, en *Maya Archaeology 2*, San Francisco: Precolumbian Mesoweb Press.
- TEDLOCK, Barbara, 1978, *Quiché Maya Divination: A theory of practice*, Albany: State University of New York and Albany.
- , 1992, *Time and the Highland Maya*, Nuevo México: University of New Mexico Press.
- THOMPSON, Eric Sidney, 1950, *Maya hieroglyphic writing: an introduction*, Oklahoma: University of Oklahoma Press.
- TURNER, Victor, 1975, *Revelation and Divination in Ndembu Ritual*, Ithaca: Cornell University Press.
- VELÁSQUEZ GARCÍA, Erik, 2007, “La máscara de “rayos x”. Historia de un artilugio iconográfico en el arte maya”, en *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, 90, pp. 7-36, México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- , 2009, *Los vasos de la entidad política de Ik': una aproximación histórico-artística: estudio sobre las entidades anímicas y el lenguaje gestual y corporal en el arte maya Clásico*. Tesis doctoral, México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- , 2011, *Los mayas y las concepciones del tiempo*, Sesión 2, VII Mesa Redonda de Palenque, 27 de noviembre al 2 de diciembre.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo Batalha, 1992, *From the enemy's point of view: humanity and divinity in an Amazonian society*, Chicago: University of Chicago Press.

_____, 2007, "The crystal forest: notes on the ontology of Amazonian Spirits", *Inner Asia*, 9 (2), 153-72.

WAGNER, Roy, 1981, *The Invention of Culture. Revised and expanded edition*, Chicago: University of Chicago Press.

WICHMANN, Søren, ed., 2004, *The linguistics of maya writing*, Salt Lake City: University of Utah Press.