



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

DE CUANDO SE HICIERON MONTAÑA LOS CRÁNEOS Y MAR LA SANGRE
LA GUERRA EN EL CLÁSICO MAYA

TESIS
QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE:
DOCTORA EN ESTUDIOS MESOAMERICANOS

PRESENTA:
LAURA GABRIELA RIVERA ACOSTA

TUTORES
DR. ERNESTO VARGAS PACHECO
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES ANTROPOLÓGICAS, UNAM

DR. ALFONSO LACADENA GARCÍA-GALLO
DEPARTAMENTO DE HISTORIA DE AMÉRICA, CIENCIAS Y TÉCNICAS
HISTORIOGRÁFICAS E HISTORIA MEDIEVAL FACULTAD DE GEOGRAFÍA E
HISTORIA UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID

DR. HARRI KETTUNEN
DEPARTAMENTO DE LAS CULTURAS DEL MUNDO, FACULTAD DE
ARTES, UNIVERSIDAD DE HELSINKI

CIUDAD DE MÉXICO, MARZO 2018



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

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

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

Declaro conocer el Código de Ética de la Universidad Nacional Autónoma de México, considerado en la Legislación Universitaria. Con base en las definiciones de integridad y honestidad ahí contenidas, manifiesto que el presente trabajo es original y enteramente de mi autoría. Las citas de otras obras y las referencias generales a otros autores, se consignan con el crédito correspondiente.

A Ana Silvia Acosta Rodríguez,
mi más grande logro a lo más grande que tengo en la vida
...gracias mamá

A la memoria de nuestro querido Alfonso Lacadena
tú que te decías “enano en hombros de gigantes”,
sin darte cuenta que el gigante siempre fuiste tú.

AGRADECIMIENTOS

El día en que das *click* a la tecla indicada para anotar el “punto final” en tu tesis doctoral, te das cuenta de lo efímero de ese punto. El desdichado no dice nada en realidad, pues no habla de los cuatro años de estudio, ni de una vida de “quemarse las pestañas” y tomar muchas (malas) decisiones; pues tan sólo es un punto. Pero al teclear ese punto se despierta algo en el cerebro que te hace pensar en todo el camino transcurrido: la emoción de ser aceptado en el Posgrado, lo aprendido, lo enseñado, lo compartido, lo descubierto. Y en todo ese devenir de imágenes sentimentales, uno puede mirar a aquellos a quienes debe reconocer y agradecer por haber estado ahí, por haberse quedado y compartido.

Es así que quiero en primera línea agradecer a mi madre. Ana, GRACIAS por TODO, por los esfuerzos, las lágrimas, los regaños, las risas y hasta te agradezco por lo que no hiciste; de haber sido diferente no habiéramos llegado juntas hasta aquí. Con la misma admiración y cariño te agradezco a ti Ernesto. Te reconozco el haberme recibido como alumna ya hace más de diez años, el enseñarme, guiarme y acompañarme hasta ahora. En estas líneas es difícil expresarte mi gratitud por ser un buen amigo, profesor, investigador, compañero de viajes, maestro de vida ...un padre para mí.

Entre las cosas que mamá me enseñó fue la importancia de la familia. Así doy las gracias a Juan y Ana, mis hermanos; y al resto de la familia Acosta... siempre han estado ahí. A mi tan querida familia Luna Aranda. No hay palabras para reconocer tanto cariño y cosas lindas de todos ustedes.

Dicen que los amigos son la segunda familia. Yo me vanaglorio de tener una gran segunda familia. Gracias a mi “t. t.”: Amaranta y Nidia; simplemente son ustedes!!! A Mundo, Gery, Aldo y Albert. A Brenda, Arlette, Mariana, Paola, Ale, Hugo, Aban y Braulio; son una linda camada. A dos de ellos que veo muy poco, pero que el cariño siempre es grande: Hugo (Pato) y Antelma. A los increíbles amigos e investigadores que conocí en el Posgrado: Fernando, Alonso, Maxim y Rafa; y a los que se especializan en temas Militares: Nicolás y Marcos. A Lizbeth

por siempre estar en la distancia. A los chicos que la vida me ha regalado: Fernando, Noelia, Carlos (“Chu” o “mi roomie”) y Leonardo. No puedo olvidarme de aquellos que nacieron del otro lado del mar, y que la vida nos ha cruzado: Helena, Diego, Macarena, Sebastián y Dash. Con especial cariño quiero mencionar a Daniel, una de las personas más importantes en mi vida, gracias Dany por siempre estar presente... sigamos viajando por la vida juntos. Gracias a todos ustedes por darme tanto!

Para ser justos, este trabajo no sería lo mismo sin la guía, paciencia, cariño, apoyo y más paciencia de mis queridos tutores: muchas gracias Ernesto por todos estos años de trabajo y enseñanzas. A Guilhem Olivier por haber tenido la confianza y brindarme el apoyo constante. A la querida Carmen Valverde quien desde hace ya más de un par de años me ha acompañado en mi formación académica y siempre ha sabido darme los consejos adecuados y el respaldo en los tiempos difíciles. Doy gracias a Harri Kettunen por haberme siempre respondido con una sonrisa desde el primer día que nos conocimos, por siempre tener la respuesta adecuada y el trabajo más exhaustivo. En especial quiero agradecer a, hace unos días fallecido, Alfonso Lacadena. Querido Alfonso: te agradezco el haber creído en mi, el reconocirme lo suficiente como para hacerme creer en mi y el exigirme lo necesario para hacer que los demás crean en mí. Fue gracias a ti que crucé el Atlántico para conocer un mundo diferente de mayitas, compañeros y amigos. Gracias por cobijarnos a tantos en tus brazos de gigante.

Igualmente quiero reconocer el afecto y el apoyo académico y fraternal de los investigadores y amigos que de alguna forma u otra colaboraron con este trabajo. Tsubasa, gracias por las tardes que dedicaste a mi formación, los consejos y todo el tiempo invertido en tu “hijita”. Te agradezco Erik Velásquez por demostrarme a través de los años que siempre cuento contigo como profesor y amigo. A Pepa Iglesias que siempre has estado al pendiente de mi y mi trabajo con tanta calidez. Igualmente quiero agradecer a Dmitri Beliaev, Sebastian Matteo, Donald Hales, Philip Galeev, Stan Declercq, Elena Mazzeto y Alexande Tokovinine por las colaboraciones, pláticas, consejos y datos compartidos.

Finalmente, pero no por ello menos importante agradezco a la UNAM y al Posgrado en Estudios Mesoamericanos, a Myriam y Elvia. Estoy agradecida con todos aquellos que de una forma u otra se hicieron partícipes en este trabajo y la concretización de un objetivo, un sueño. A todos ustedes, gracias.

INTRODUCCIÓN	1
ESTRUCTURA DEL LA INVESTIGACIÓN	6
ACERCA DE	8
- Área de estudio	9
- Cronología	10
- Ortografía	11
- Glifos Emblema	13
- Abreviaturas	14

PARTE

I

LA GUERRA	15
1.1. ¿A QUÉ LLAMAMOS GUERRA?	15
1.2. DISCIPLINAS Y FORMAS DE ESTUDIO	23
1.3. SUS FUENTES	24
1.4. “LA GUERRA” EN SOCIEDADES AMERINDIAS	25
2. LA GUERRA EN EL HORIZONTE MAYA. ANTECEDENTES Y ELEMENTOS PARA SU INVESTIGACIÓN	34
2.1. ANTECEDENTES	34
2.2. DISCIPLINAS	40
-Historia Militar	40
-Arqueología Militar	44
2.3. SUS FUENTES	47
-Material iconográfico	47
-Material epigráfico	49
-Material zoológico y etnobiológico	50
-Material y datos de las Ciencias de la tierra	50
-Materiales y datos arqueológicos	51
-Fuentes históricas coloniales	52
-Materiales antropofísicos	54
-Materiales etnográficos	54
-Fuentes y materiales lingüísticos	55
2.4. TEORÍA Y METODOLOGÍA DE ESTA INVESTIGACIÓN	55
-Teoría	56
-Metodología	57
3. EL PAISAJE JURISDICCIONAL DEL CLÁSICO	61

3.1. REFLEXIONES SOBRE “TERRITORIO”, “GLIFO EMBLEMA” Y “PODER”	61
3.2. EL ESCENARIO GEOPOLÍTICO Y JURISDICCIONAL	89
3.3. LOS CONFLICTOS REGISTRADOS	102

PARTE
II

4. CUANDO CHOCAN LOS PEDERNALES	105
4.1. LAS FUERZAS ARMADAS	105
4.1.1. Organización interna	106
-Funcionamiento	117
4.1.2. Efectivos	120
- Mujeres guerreras	123
- Seres sobrenaturales	132
- Atuendo guerrero	134
4.1.3. Operatividad	140
- Aprovisionamiento	141
- Desplazamiento	142
- Obtención y pago de guerreros	143
- Sistemas de comunicación	144
4.2. ARMAMENTO	145
4.2.1. Armas ofensivas	147
4.2.1.1. Corto alcance	147
- Cuchillo	147
- Daga	149
- Hacha	150
- Lanza	151
- Maza	154
4.2.1.2. Largo alcance	160
- Lanzadardos	160
- Lanza mediana	165
- Piedra	167
4.2.2. Armas defensivas	169
4.2.2.1. Activas	170
- Escudo circular	170
- Escudo flexible	172
- Escudo rectangular	174
4.2.2.2. Pasivas	175
- Brazal	176
- Brigantina	176
- Capa corta	177
- Escudo lateral (fijo)	177

- Espaldera	178
- Espinillera	178
- Hombrera	178
- Máscara	178
- Muñequera	179
- Peto	179
- Yelmo	179
4.2.3. Armas biológicas	182
4.2.4. Armas conjuntas	183
4.2.5. Armas incendiarias	184
4.2.6. Armas psicológicas	185
4.2.7. Armas sobrenaturales	186
4.2.8. Artillería	187
4.2.9. Las armas y el guerrero	189
4.2.10. El arma como agente activo	192
4.3. ARQUITECTURA DEFENSIVA	196
4.3.1. Fortificaciones	198
- Barricadas	200
- Murallas	201
- Palizadas	203
- Parapetos (foso y muralla)	207
- Callejones de matanza	211
- Torres	212
- Trincheras	213
4.3.2. Localización estratégica	214
4.3.3. Enclaves, guarniciones y refugios	216
4.4. ¿CUÁNDO SE HIZO LA GUERRA?	223
- Fecha	223
- Temporada	224
- Horario	225
4.5. LA BATALLA	227
4.5.1. El escenario	228
4.5.2. El combate: estrategias y planteamientos tácticos	230
- Combate en campo abierto	236
- Combate en las ciudades	238
- Combate naval	241
4.5.3. Victoria y derrota	244
4.5.4. El botín	249
-Dioses: efigies y palanquines	251
-Cautivos	254

5. LA GUERRA: LAS CAMPAÑAS Y SUS OBJETIVOS	270
5.1. GUERRAS DE CONTROL	273
5.2. GUERRAS DE FACCIÓNES	279
5.3. LAS RAZONES OCULTAS	283
5.4. GUERRAS ESTRELLA	286
5.5. EL DEBATE SOBRE LAS GUERRAS RITUALES	293
5.6. ¿CÓMO ENTENDER LA AUSENCIA DE GUERRAS DE CONQUISTA?	296

PARTE
III

6. EL LENGUAJE DE LA GUERRA	300
6.1. EL HACER ALUSIÓN A LA GUERRA	301
- El manejo del discurso	303
6.2. REFERENCIAS ESCRITURARIAS	308
6.2.1 Menciones epigráficas	310
- Guerra Estrella	318
6.2.2. Recursos literarios	325
6.3. REFERENCIAS ICONOGRÁFICAS	329
6.4. EL PODER BÉLICO TEOTIHUACANO EN LA REGIÓN MAYA	351
7. DE DIOSSES, MITOS Y RITOS	378
7.1. DEIDADES	380
7.2. EL RITUAL	413
8. LA GUERRA. ACTO DE CONSUMO Y PRODUCCIÓN	452
8.1. LA CACERÍA DE HOMBRES	453
8.2. EL LUGAR DEL SACRIFICIO, EL JUEGO DE PELOTA	474
8.3. CABEZAS TROFEO	486
8.4. ...COMIENDO CARNE HUMANA	504
CONSIDERACIONES FINALES	521
¿CÓMO ENTENDER LA GUERRA MAYA EN EL CONTEXTO DE LA HISTORIA MILITAR?	530
REFLECCIONES FINALES ACERCA DE LA INVESTIGACIÓN	533
BIBLIOGRAFÍA	538

INTRODUCCIÓN

“[...] el preguntarse porque hacen la guerra los Salvajes equivale a interrogar el ser mismo de su sociedad” (Clastres, 2004:42)

Aunque no existe evidencia que sustente la idea de que la guerra es omnipresente y un componente natural de la existencia humana, la trascendencia del fenómeno la ha colocado como uno de los principales temas de la política y economía desde hace cientos y miles de años. El primer registro (arqueológico) de la guerra se tiene fechado entre 20,000 y el 30,000 años atrás, identificado por el hallazgo de esqueletos humanos con signo de violencia, puntas de proyectil incrustadas en sus huesos y fracturas en cráneo que ha sido halladas en Egipto y Europa correspondientes al Paleolítico. De este lado del mar las señales de violencia organizada son más tardías, la más temprana se han fechado entre 7,000 a 12,000 años atrás (Hass, 2001: 333).

En la Historia universal la guerra es el tema más recurrente. La trascendencia social del fenómeno es tal, que ha surgido en el siglo antepasado una rama de la ciencias sociales enfocada en sus estudio. Desde que los intelectuales de occidente voltearon su mirada en el tiempo y el espacio fijándola en las sociedades premodernas de otras latitudes, la problemática de estudio del conflicto en estos grupos culturales se ha vuelto uno de los interminables intereses de historiadores y antropólogos. Los mismos estudios, de alguna forma u otra, entran siempre en el debate acerca de que tan lejos podemos trazar los patrones bélicos, que tan común y variados fueron, sobre si es que en las sociedades tempranas puede concebirse el hablar de guerreras, y qué periodos de guerra y paz moldearon nuestra sociedad, cultural y patrimonio (Arkush y Stanish, 2005:3). Pero todo esto necesariamente nos debe llevar primero a la discusión sobre que es la guerra. Si bien el Diccionario de la Real Academia Española de la Lengua

define a nuestro tema de estudio como “la lucha armada entre naciones o partidos” (Sáes Abad, 2005: 13). Esta tesis se sostiene en el postulado de la respuesta a la pregunta ¿Qué es la guerra? no puede concluir en la simple respuesta de “un enfrentamiento armado” entre dos o más partes en oposición o en el criterio negativo de que es “la ausencia de paz”. Y no es que sean inválidas estas respuestas, sino que son sumamente limitantes, superficiales y restringidas; hablan únicamente del aspecto práctico del conflicto y en absoluto de las cuestiones religiosas, sociales, psicológicas, culturales, éticas, políticas, jurídicas, rituales, emocionales, humanas, y filosóficas que son las que posibilitan su ejercicio. No habla de los otros tipos de encuentros que tienen los contrincantes ni de la magnitud de los daños y alcances humanos de su práctica (Reinel Sánchez, 2004: 2).

El tipo de guerra a gran escala con ejércitos profesionales en busca de conquistas territoriales y control político al que corresponde nuestra construcción mental de guerra, nos es convincente porque nos es afín. El problema de la falta de comprensión cabal de la guerra en sociedades antiguas y/o no occidentales no se ha podido resolver, ya que con respecto a los parámetros de occidente con los que se ha medido al resto de las sociedades del mundo, no cobra sentido, por lo que sólo pueden explicarse como actos incipientes, de baja complejidad y/o rituales, puesto que simplemente no funcionan bajo la construcción teórico conceptual que se ha venido forjando con el tiempo y la dominación de occidente. Como lo veremos en el primer capítulo de esta investigación, varios investigadores han volcado su trabajo en el cuestionamiento de la vieja práctica de implementar modelos inapropiados, buscando así la concepción de un nuevo pensamiento científico, con métodos y conceptos adecuados que generen un diálogo verás con las sociedades y sus fuentes de estudio.

En este contexto es que esta tesis se ha propuesto indagar y proponer acerca de lo que hemos venido llamado la guerra en las sociedades mayas durante el periodo Clásico. En el entendido que el tema bélico en la región aun no ha sido problematizado y estudiado bajo las condiciones justas y necesarias a un tema tan complejo como este. La presente investigación propone un estudio

integral abordándolo desde diversas perspectivas y tomando las múltiples aristas del fenómeno en la medida que las fuentes lo permitan. Siguiendo la línea que en su momento Payson Sheets trazó con la crítica los modelos de guerra de occidente (como el propio concepto de guerra y el de conquista territorial) a sociedades no occidentales, este trabajo no busca justificar a la guerra maya bajo los parámetros ajenos impuestos por la Historia Militar, y en su lugar pretende generar un nuevo paisaje y modelo de estudio, donde la inclusión de una perspectiva cultural y propia, complementada por la retroalimentación de otros grupos afines, muestre lo complejo, humano y propio de la guerra maya.

La importancia de este trabajo en buena medida incurre en el dar a la guerra en nuestra sociedad de estudio la importancia que merece, si bien ha sido trabajado el tema, suele hacerse a partir de la mención de los conflictos registrados o los vestigios arqueológicos que en referencia se han hallado, y no abarcando toda su complejidad. Como práctica social, la guerra es un ingrediente clave en el cambio social –aun cuando en ocasiones ayuda a mantener el *status quo* del poder político– y por esta razón es que es importante estudiarla. La guerra en un sentido muy general es una fuerza procesual (Otto. et.al.:2006: 10). Es en parte un reflejo de su sociedad y la cultura que la emprende, el estudiarla permite el entendimiento del grupo que se está estudiando. La violencia marca el umbral del orden. De tal suerte que las representaciones de actos de violencia pueden proveer entendimiento a la desintegración y reintegración de tal orden cultural.

La vía para el estudio adecuado del conflicto armado organizado es no sólo estudiar el ejercicio de la violencia y sus factores, es también el descifrarla, decodificar sus registros intencionales y ampliar las fuentes para su estudio; para con ello abarcar igualmente los efectos y alcances que estos eventos tienen en otras instituciones y espacios socioculturales. Las culturas siempre siguen estándares codificados mediante los que registran dicha temática, por lo que es vital pasar del estudio de la violencia evidente e ir más allá, reconocer las alusiones a las abstracciones ontológicas y sociales del fenómeno. Así, uno de los grandes historiadores militares, Davide Nadali (2016: 84) propone que todo estudio que gire entorno de la guerra antigua debe ser menos técnico –ir más allá

de las técnicas de combate y equipamiento–, y considerar todos los rasgos generales de la guerra. Las armas, guerreros, rituales, tradiciones, técnicas, logística, etc. todos forman por igual parte del discurso de la guerra (Hables, 1997: 96). El “¿cómo?”, consiste en estudiar a la guerra por lo guerra, y todo lo que en su naturaleza tiene cabida.

El objetivo de la tesis es la reconstrucción del imaginario conceptual maya del Clásico con respecto a la guerra, en los términos que nuestro propio imaginario lo hace, al ser es la forma más realista de afrontar la problemática. El esfuerzo más grande reside entonces en el soltar nuestros paradigmas y aceptar unos nuevos y diferentes como reales, acceder a nuevas significaciones y naturalezas. Pues el que sean propios de una sociedad antigua y lejana en muchos sentidos a nosotros, no las hace menos reales o válidos. El objetivo es deconstruir los parámetros, conceptos y metodologías ajenas y construir a la guerra maya por lo que ella misma es. Para ello es preciso el encontrar la terminología apropiada para la guerra que vamos a trabajar y dejar atrás el colonialismo académico que por tantos años ha condicionado los estudios en la materia. Así, también se pretende cuestionar los modelos, dogmas y barreras de estudio que lo limitan.

En el marco de la crítica a la aplicación de teorías como un presupuesto dado sobre casos específicos, así como a la utilización de conceptos ajenos, culturalmente hablando, a fenómenos disímiles –pero fácilmente confundibles– engendrados desde ejemplos específicos totalmente extraños a, en este caso, las culturas mesoamericanas. Esta investigación se postula a favor de la búsqueda de terminología apropiada para designar y estudiar los fenómenos sociales que ocurren tanto en la zona maya, como en Mesoamérica y Amerindia. De ésta forma, los cuestionamientos parten, en este trabajo, del concepto de guerra y la problemática que deviene del empleo de una palabra con una carga semántica que resulta inapropiada en relación con la lógica y la realidad de la violencia ocurrida en los conflictos armados sobrevenidos en el Clásico maya y los fenómenos socioculturales que de ellos deviene.

Siendo más específicos, la problemática de la aplicación de conceptos inadecuados salió a la luz al reflexionar en el tema de las posibles causales de la

llamada guerra en el área maya. Así, fue preciso indagar en las aspiraciones, resultados e implicaciones reales de una victoria o derrota. Mas con esto surge una serie de preguntas que versan en torno al cuestionamiento de lo que realmente fue el poder y su relación con el territorio en las sociedades del como: ¿Cuál es el verdadero campo de acción del poder y de quien lo ostenta? ¿La guerra realmente tenía pretensiones sobre el dominio del territorio? ¿Qué es el territorio? ¿Cuál es la relación del poder con el territorio? Éstas son un grupo de preguntas que deben de ser contestadas previamente a la profundización en el tema, ya que con base a estos conceptos es que este trabajo replantea la idea de “La guerra” y su aplicación en las sociedades del Clásico maya.

La base del cuestionamiento sobre las motivaciones reales de “la guerra” como el verdadero significado de “poder” y, el concepto de “territorio”, cierne en las pretensiones de esta investigación por trabajar sobre los cimientos de la reivindicación de la verdadera historia del pasado amerindio, dejando detrás las categorías míticas impuestas arbitrariamente por el pensamiento occidental de quienes nos dedicamos, desde distintas áreas, al estudio de estos grupos sociales. De ahí la pertinencia de la aplicación de lo que Federico Navarrete llamó “Cosmohistoria”, inspirado en el concepto de la “antropología simétrica” de Bruno Latour (Navarrete, [s.a.]). Con ello, se advierte la necesidad de hacer una distinción ontológica entre los conceptos occidentales tratados de aplicar metodológicamente, y la realidad del estudio de los fenómenos sociales propios de cada grupo, su comprensión y análisis a partir de si mismos. Para así terminar con las precondiciones del llamado conocimiento histórico y alcanzar, hasta donde sea posible, la realidad ontológica de nuestro tema de estudio. La Cosmohistoria no aspira a separar sino a interrelacionar, cimentar vías de acercamiento a las ontologías ajenas a occidente, vías que permitan hacer comprensibles e interpretar la relación entre estas formas de ser en el tiempo y de hablar del tiempo (Navarrete, *op.cit.*:7).

Las pretensiones de la tesis no se delinear por completo en los parámetros marcados por los estudios militares, pues si bien se abordarán temáticas de geopolítica, economía, territorio, logística, avituallamiento, armística, etc. estas

serán trabajadas desde una perspectiva más social que de cabida al fenómeno y sus múltiples caras (dígase la parte cosmológica y ritual de la guerra). No se pretende hacer una reconstrucción histórica de la guerra y la política del Clásico maya, dar una propuesta sobre como funcionó la guerra y el porque y como en general y no en las particularidades de los muchos casos, pero si correlacionando dichos casos para así entender la complejidad del fenómeno. Se estudiará la guerra como un enfrentamiento armado producto de la acción humana y el medio sociocultural que la engendra. Queremos entender la realidad de la guerra maya del periodo Clásico.

ESTRUCTURA DE LA INVESTIGACIÓN

En correspondencia con los objetivos de la investigación, esta tesis se encuentra constituida en lo que podríamos llamar tres bloques temáticos, por lo que el texto se encuentra dividido en Parte I, II y III: la Parte I que comprende los Capítulos 1 al 3, se enfoca en la presentación de antecedentes y contextualización de la presente investigación con el fin de proponer nuevos modelos, conceptos y campos de estudio. El primer capítulo se centra en la discusión sobre el concepto de “guerra” y como es que esta ha sido abordado con el tiempo, para después hablar de la problemática que un concepto tan amplio e impreciso al mismo tiempo puede generar, y como es que esto funciona en las sociedades amerindias, dentro de las que se ubica la maya. En el Capítulo 2 se ahonda en los antecedentes historiográficos de los estudios de temas bélicos y sus metodologías de estudio, para así proceder a un planteamiento de trabajo para la presente investigación, que pareció el mejor con respecto a los objetivos. De forma que en el Capítulo 3 se presentan los parámetros conceptuales con lo que se marcan las primeras propuestas para el entendimiento de la guerra en la región maya y Amerindia en general. De tal suerte que esta parte de la investigación se centra en la justificación y la determinación de los parámetros de estudio

La Parte II, es un bloque temático conformado por los Capítulos 4 y 5, se enfoca en lo que podríamos llamar la parte práctica de la guerra, el ejercicio de la violencia armada organizada. El Capítulo 4, el más extenso de la tesis, se propone en medida de las posibilidades, abordar cada uno de los elementos que hacen posible el choque armado: se habla de la constitución de las fuerzas armadas, su función y organización, de su armamento y todo tipo de armas no personales usadas, la variedad de arquitectura defensiva implementada en la región, acerca del cuando, como, a que hora y donde fueron llevados los conflictos; así como los beneficios y perjuicios de los resultados de una batalla o un guerra. Consecuentemente, en el capítulo posterior se presenta una propuesta de clasificación de las guerras acaecidas en la región con respecto a los objetivos que estas pretendieron alcanzar. Por lo que se decidió al final discutir y dar un espacio particular para explicar la ausencia de determinado tipos de conflictos que se han pensado fueron llevados. Por lo que podríamos decir que este bloque temático se dedica al estudio de las particularidad del ejercicio de la guerra en el Clásico maya.

Llegando así al último bloque de la investigación, la Parte III, referente a la construcción cosmológica maya de la guerra, y su consecuente práctica ritual. El Capítulo 6 se destinó a lo que se nombró como “el lenguaje de la guerra”, aborda desde una perspectiva antropológica las referencias intencionales que los mayas hicieron de la guerra, dígase escriturarias e iconográficas. La riqueza de este capítulo cierne en que busca más allá de lo claramente evidente en los testimonios, emprende una búsqueda de aquella naturaleza de la guerra que los mayas dieron por sentado, pero que a nuestra vista se encuentra velado. Es por ello que este capítulo funciona como un punto de coyuntura entre el bloque temático anterior (correspondiente a la parte práctica de la guerra), con el bloque subsecuente (correspondiente a la parte cosmológica de la guerra).

El Capítulo 7 concierne en primera instancia a las deidades y entidades sobrenaturales relacionadas de alguna manera u otra a la guerra y los mitos que dan razón a dicha relación. Posteriormente, se presenta una revisión de los eventos rituales que fueron practicados con aparentes vínculos o pretensiones

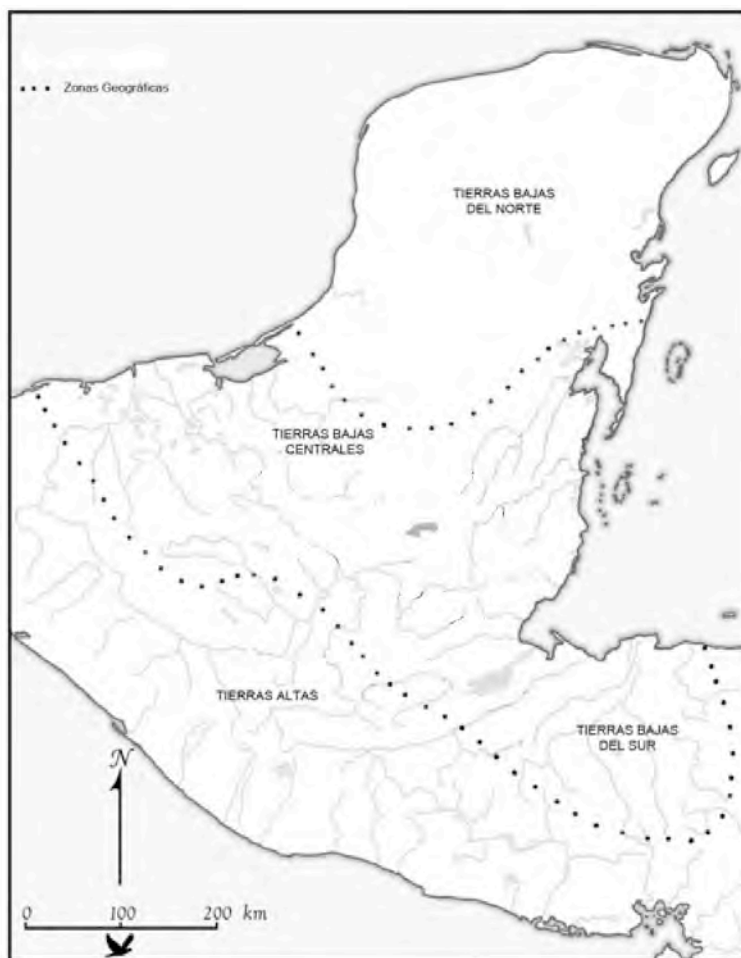
bélicas. Finalmente, el Capítulo 8 presenta la fundamentación para el entendimiento de la guerra como un acto de consumo productivo, haciendo del acto bélico una cacería de hombres. Se reconoce y sustenta el vínculo de la guerra con la cinegética y el juego de pelota, así como se explica la existencia de actividades como la obtención de cabezas trofeo y la ingesta de carne humana procedente de los guerreros enemigos. Lo que evidencia a la actividad bélica como un acto predatorio que sólo cobra sentido conforme a su naturaleza en términos cosmológicos.

ACERCA DE

Es preciso hacer algunas aclaraciones acerca de determinados puntos que resultan importantes en la investigación, como lo son :

- **Área de estudio:** Si bien a lo largo de la tesis se hace referencia a sociedades ubicadas a lo largo y ancho de lo que conocemos como la región amerindia, la investigación se centra en el estudio específico de los grupos que ocuparon la región sureste de México, Guatemala, Honduras y Belice. Por la correspondencia existente entre el área de ocupación con el periodo que se decidió trabajar y la abundancia de estudios arqueológicos, epigráficos, histórico y más; el área trabajada es en esencia la que reconocemos como las Tierras Bajas Centrales y del Sur (Mapa 1), aunque se trata de incluir la mayor cantidad de información concerniente a las otras áreas con la finalidad de alcanzar un enfoque global.

De tal forma, a lo largo de la tesis se hará referencia a los siguientes sitios arqueológicos y nombres de asentamientos aun no identificados arqueológicamente:



Mapa 1. A partir de Kettunen 2005.

- | | | |
|-----------------------|----------------|--------------|
| -Aguateca | - Chichen Itzá | -El Kinel |
| -Aké | -Chocolá | -El Lacandón |
| -Altar de Sacrificios | -Cobá | -El Perú |
| -Arroyo de Piedra | -Comalcalco | -El Retiro |
| -Becán | -Copán | -El Tecolote |
| -Bital | -Dos Pilas | -Holmul |
| -Bonampak | -Dzibanché | -Jaina |
| -Calakmul | -Edzná | -Kabah |
| -Cancuén | -Ek Balam | -Kaminaljuyú |
| -Caracol | -El Baúl | -Lacanhá |
| -Ceibal | -El Duende | -La Blanca |

-La Corona	-Pomoná	-Tres Islas
-Lamanai	-Punta de Chimino	-Tubal
-La Mar	-Quiriguá	-Tulúm
-Machaquilá	-Río Azul	-Ucanal
-Mayapán	-Saktz'i	-Uaxactún
-Motul de San José	-Sitio R	-Ucanal
-Naachtún	-Tamarindito	-Uxmal
-Nakbé	-Takalik Abaj	-Xultún
-Naranja	-Tikal	-Yaxchilán
-Nim Li Punit	-Toniná	-Yaxhá
-Palenque	-Tortuguero	
-Piedras Negras	-Tres Caobas	

- **Cronología:** Como sabemos, el llamado Periodo Prehispánico mesoamericano se encuentra subdividido en varios periodos, que si bien son usados en común para el estudio de las sociedades mesoamericanas, en cada región tienen cierta especificidad. El Preclásico va del 2000 a.C. al 280 d.C. y se subdivide en Temprano (2000 a.C.- 1000 a.C.), Medio (1000 a.C.- 400 a.C.) y Tardío (400 a.C. – 280 d.C.). El Periodo Clásico corre entre el 280 y el 950 d.C., y se caracteriza por ser considerado como el que concentra el mayor esplendor de las sociedades mayas, al ser la organización política y las estructuras sociales bastante complejas para entonces, reflejo de ello es la alta especialización arquitectónica, y la culminación de la plástica, así como la consolidación de la escritura jeroglífica. Este periodo se subdivide en Temprano (280 - 550 d.C.) y Tardío (550 - 950 d.C.), el cual a su vez enmarca al Terminal (830 - 950 d.C.). Y por último, el Posclásico que abarcó del 950 a 1696/1524/1540/1696 d.C.. Se divide en Temprano (950 - 1250 d.C.) y Tardío (1250 – 1696 d.C.) que finaliza con el contacto con los españoles y el establecimiento del orden colonial, siguiendo la propuesta de Kettunen (2005: 25-31). A decir verdad, existen varias periodizaciones, pero la referida es la que se consideró más adecuada para la investigación. Es importante advertir entonces que esta cronología sólo es empleada con fines académicos,

pues no fue así concebida por los mayas. La existencia de fechas inicial y final no implica que los mayas aparecieran y desaparecieran en las mismas, sino que se usan como marcadores de momentos trascendentales. El primero corresponde al momento en que podemos reconocer rasgos comunes en las sociedades de la región y el segundo al momento del Contacto.

A lo largo de la tesis, todos los periodos arriba enumerados son empleados, mas el trabajo de investigación se centra en el Clásico. Y se eligió por varias razones: la primera y principal, es que para esta temporalidad no existen estudios previos que se centren en la investigación de la guerra de forma global en la región (pues existen abundantes trabajos para el Posclásico), la segunda es que las fuentes más abundantes corresponden a este momento, ya que para tiempos más tempranos es casi inexistente la información. Además de que los trabajos arqueológicos, epigráficos e iconográficos se han concentrado en este periodo.

Para ser ciertos, la tesis que presento en esencia se centra en el área de las Tierras Bajas Centrales durante el Clásico Tardío, en tanto las fuentes, los estudios y la aparente condensación de conflictos (o por lo menos de registro de los mismos) así encaminaron la investigación. Sin embargo, como ya lo he señalado con anterioridad, a lo largo de todo el escrito se citan y emplean fuentes de periodos previos y posteriores, incluso aludiendo a la Prehistoria, Colonia y etnografía contemporánea. De la misma manera, la investigación no se restringe al estudio de las Tierras Bajas en concreto, también emplea información fuera de ella, incluyendo otras áreas mesoamericanas y amerindias en general.

- **Ortografía:** Al respecto hay varios puntos que debemos precisar: De principio cabe aclarar que todas las entradas y citas en idioma diferente al español se encuentran en cursivas (a excepción de los nombres de personas). Será común encontrar a lo largo del texto palabras en diversas lenguas, todas ellas se encuentran escritas de la misma forma en que fueron encontradas en la fuente de origen a excepción del maya de las inscripciones jeroglíficas. El nombre de lenguas y sus correspondientes grupos étnicos se mencionarán según la nueva ortografía, de tal suerte que se encuentran de la siguiente manera:

<i>*ch'ol</i>	<i>*nawa</i>	<i>*tz'utujil</i>
<i>*ch'orti'</i>	<i>*poqomchi'</i>	<i>*q'anjob'al</i>
<i>*kaqchikel</i>	<i>*popti'</i>	<i>*q'eqchi'</i>
<i>*mam</i>	<i>*tojolab'al</i>	<i>*yukateko</i>
<i>*k'ichee'</i>	<i>*tzeltal</i>	

Con respecto a la ortografía del maya jeroglífico empleada en este escrito se presenta de la siguiente manera:

*la transcripción se muestra en **negritas**

*los logogramas se escriben en **MAYÚCULAS NEGRITAS**

* los silabogramas en **negritas minúsculas**

*los signos individuales que corresponden a un bloque jeroglífico se separan por guiones

*los signos de interrogación se usan de diferentes formas: 1) cuando están separados por guión dentro de un bloque glífico, para marcar que la lectura del signo se desconoce, 2) separado, para cuando no se conoce la lectura completa del bloque glífico, y 3) siguiendo la transcripción de un logograma o silabograma, para indicar que su lectura no se encuentra completamente atestiguada o es incierta.

*en la reconstrucción de los sonidos, las glotales africativas (/h/), los saltos glotales (/ ' /), vocales largas y complejas, se sigue la regla de la armonía y disarmonía vocálica propuesta por Lacadena y Wichmann (2004: 104, 109, 111, 131) que es la siguiente:

regla 1: $CV_1C - CV / CV_1-CV_1 > CV_1C$

regla 2a: $CVC - Ci / CV-Ci > CVVC$ (V= a, e, o, u)

regla 2b: $CVC - Ca / CV-CVa > CVVC$ (V= i)

regla 3a: $CV(C) - Cu > CV'(V)C$ (V= i, a)

regla 3b: $CV(C) - Ca > CV'(V)C$ (V= e, o, u)

Vocal morfé mica	Complemento vocá lico
/i, ee, aa, uu, oo/	i
/ii, e', a, u', o'/	a
/i', a', u/	u

La transcripción de los textos mayas se presenta:

*en *itálicas*

*las vocales largas y glotales se basan en las reglas de armonía

*los sonidos reconstruidos se enmarcan en [corchetes] (Kettunen, 2005: 47-48).

- **Glifos Emblema:** Por lo general la literatura académica al hablar de los conflictos se refiere al nombre actual de los sitios arqueológicos que se han identificado como las “capitales” correspondientes a los Glifos Emblemas actualmente identificados. Como esta tesis propone que GE corresponde al nombre real del *kab'*,¹ constantemente se refiere al nombre de estos y no al nombre del sitio arqueológico con el que se encuentra vinculado. Por ello presento una tabla que muestra el nombre del *kab'* en correspondencia con el sitio arqueológico que se reconoce como su asiento (usados en el presente estudio):

SITIO ARQUEOLÓGICO	KAB'
Bonampak	<i>Ux Hix Witz</i>
Calakmul	<i>Kaanu'l</i>
Caracol	<i>Uxwitz'a'</i>
Copán	<i>Ux Witik</i>
El Retiro	<i>Uxte' K'uh</i>
La Corona	<i>Saknikte'</i>
La Mar	<i>Pe'tuun</i>
Motul de San José	<i>Ik'a'</i>

¹ Ver Capítulo 3.

Naachtún	Masul / Suutz' (360-378d.C.)
Uxul	Naahkuum
Palenque / Tortugero / Comalcalco	B'aakal
Piedras Negras	Yokib'
Pomoná	Pakb'ul
Tikal	Mutu'l
Toniná	Po'
Naranjo	Sa'aal
Ucanal	K'anwitznal
Xultún	B'aax Witz
Yaxchilán	Pa' Chan
Yaxhá	Yaxha'

- Abreviaturas:

a.C. antes de Cristo

d.C. después de Cristo

DJI Dios Jaguar del Inframundo

et. al. y otros

etc. etcétera

fig. figura

GE Glifo Emblema

ibídem. lo mismo

km. kilómetros

m. metros

op.cit. obra citada

pag. página

s.a. sin año

s.p. sin página

s.n. sin número

PARTE

I

CAPÍTULO 1

LA GUERRA

1.1. ¿A QUE LLAMAMOS GUERRA?

En la introducción a este trabajo hemos hablado de la importancia del uso de terminología apropiada en el estudio de las sociedades amerindias, por lo que es importante profundizar en las razones por las que es más adecuado, a ojos de esta investigación, el continuar empleando la palabra “guerra” para las sociedades mayas del Clásico. La propuesta de este trabajo se sostiene en los preceptos de la Cosmohistoria, los cuales van en busca de la historia franca de las sociedades no occidentales, superando los dogmas de las arbitrarias categorías occidentales y proponiendo la aplicación metodológica de conceptos propios o, en su defecto, adecuados para la sociedad sujeta a estudio. Con el fin último de llegar a esclarecer, en la medida de lo posible, la realidad mediante la creación de vías de entendimiento e interpretación que hagan comprensibles estas otras realidades existentes.

Se ha considerado la pertinencia de continuar empleando el vocablo “guerra” para hacer referencia al tipo de conflicto armado que tuvo lugar en el Clásico maya. Esto se ha decidido bajo la idea de evitar un cisma en los estudios de la Historia, Arqueología y Antropología Militar; y no desligar la presente investigación del resto de los trabajos que versan en los temas bélicos. Este trabajo pretende promover la reflexión en los estudiosos de los temas bélicos en las culturas precolombinas e ir en busca de la metodología, teoría y conceptos pertinentes para el correcto análisis de las mismas. De esta forma, desde la postura de la Cosmohistoria y valorando la compleja y múltiple realidad de las sociedades amerindias se hace en este trabajo uso de “guerra” desligándose de

su valor semántico y conceptual desde el que fue engendrado, para superar sus limitaciones interpretativas y proponer su empleo en las sociedades no occidentales.

Al mismo tiempo, he desistido de la idea de usar una palabra propia de la cultura de estudio como categoría de análisis, pues el uso de palabras en lengua originaria como conceptos teóricos no es adecuado. Hasta la fecha es poco lo que comprendemos acerca de las entradas que refieren a los temas castrenses en la cultura maya,² corriendo con el peligro de ser mal interpretados e intercambiarlos por terminología occidental para la generación de teoría; lo que resultaría incoherente con la postura de esta investigación.

En estos casos es preciso comprender el fenómeno desde la cultura misma para así poder entender con cabalidad lo que la palabra “guerra” implica dentro de ella. En el caso mesoamericano la percepción de conceptos que influyen en la guerra, sus motivos y pretensiones –como el de territorio y propiedad privada, asesinato y rapacidad, poder, muerte, etc.– es dispar a la asociada a la guerra occidental. Por ello resulta vital el vislumbrar sobre estos conceptos y su realidad, para de ahí partir a la posterior construcción del concepto de guerra, a nivel semántico, en dicha sociedad; lo que a su vez validará el empleo de “guerra” como vocablo.

Para comprender la importancia del proceso de construcción semántica de un concepto de guerra propio para la sociedad maya, mesoamericana o amerindia, es preciso comprender cuál es la carga filológica con la que es empleado este vocablo. En sí, los conflictos armados, como lo es la guerra, son movimientos sociales que se insertan en un dinamismo que enfatiza la existencia de un juego de tensiones, conflictos y procesos de cambio en una sociedad. La agresión es una parte inherente a estos tipos de conflictos. En tanto que son humanos son universales, mas la capacidad de conducir grupos enteros a un conflicto armado, no lo es; según lo explicó M. Harris (1985: 11). Pues resulta imprescindible la alta organización social para el establecimiento de un conflicto armado de la índole que este trabajo aborda. El nivel de agresión/violencia –no

² Ver Capítulo 6.

necesariamente armada— que pueden llegar a alcanzar a estos fenómenos sociales es directamente proporcional al grado de emociones involucradas que ejercen acción sobre dichos actos belicosos, que a su vez dependen de la importancia y duración de los intereses hostiles (Clausewitz, 1997: 9).

Las definiciones que se ofrecen en monografías, o bien, como resultado de investigaciones y trabajos académicos sólo son válidas para los fines que se propusieron su autores, son formas abreviadas de sus propuestas teóricas o discursos. Por conflicto armado no debe de entenderse un acontecimiento natural y obvio, pues es un fenómeno histórico-social, atendido a fenómenos políticos, culturales, sociales, filosóficos y temporales. Es un hecho cultural, y como tal, su espíritu y formas dependen de su propio espíritu y las formas de la sociedad (Medina Echavarría, 1943: 9).

Sabemos bien que lo que solemos llamar guerra existe desde tiempos muy tempranos, incluso antes que la agricultura o la civilización en lugares como Europa, América del Norte y Australia. Ello no significa que sea un fenómeno universal, Hobhouse encontró 10 grupos que no la conocían; entre ellos los aborígenes de Australia, esquimales, vedas de Ceilán, bosquimanos y los hotentotes de Sudáfrica (Genovéz, [s.a.]: 104). El problema reside en que los estudiosos del tema han aplicado el término de guerra a cualquier conflicto armado de manera indiscriminada sin cuestionar lo apropiado de la atribución de un concepto engendrado desde el seno de la cultura occidental para sí misma, a culturas geográfica, ontológica, material y temporalmente dispares. En realidad, las evidencias de lo que realmente podemos llamar guerra son relativamente recientes. El problema inicia en la idea de la teoría de la Historia Militar que sostiene que algunas sociedades la desarrollaron tardíamente; y no siempre lograron llegar a la complejidad que involucró la que llaman “guerra organizada”. Reconociendo a esta última como aquella que han venido creando y “mejorando” las llamadas “altas culturas” –sociedades estratificadas y con una base económica y política “bien estructurada” en un estilo de gobierno centralista, capaz de dar vida a instituciones complejas dentro de su sistema sociopolítico—. Lo que claramente funciona para las autoconcepciones de occidente, pero no para el

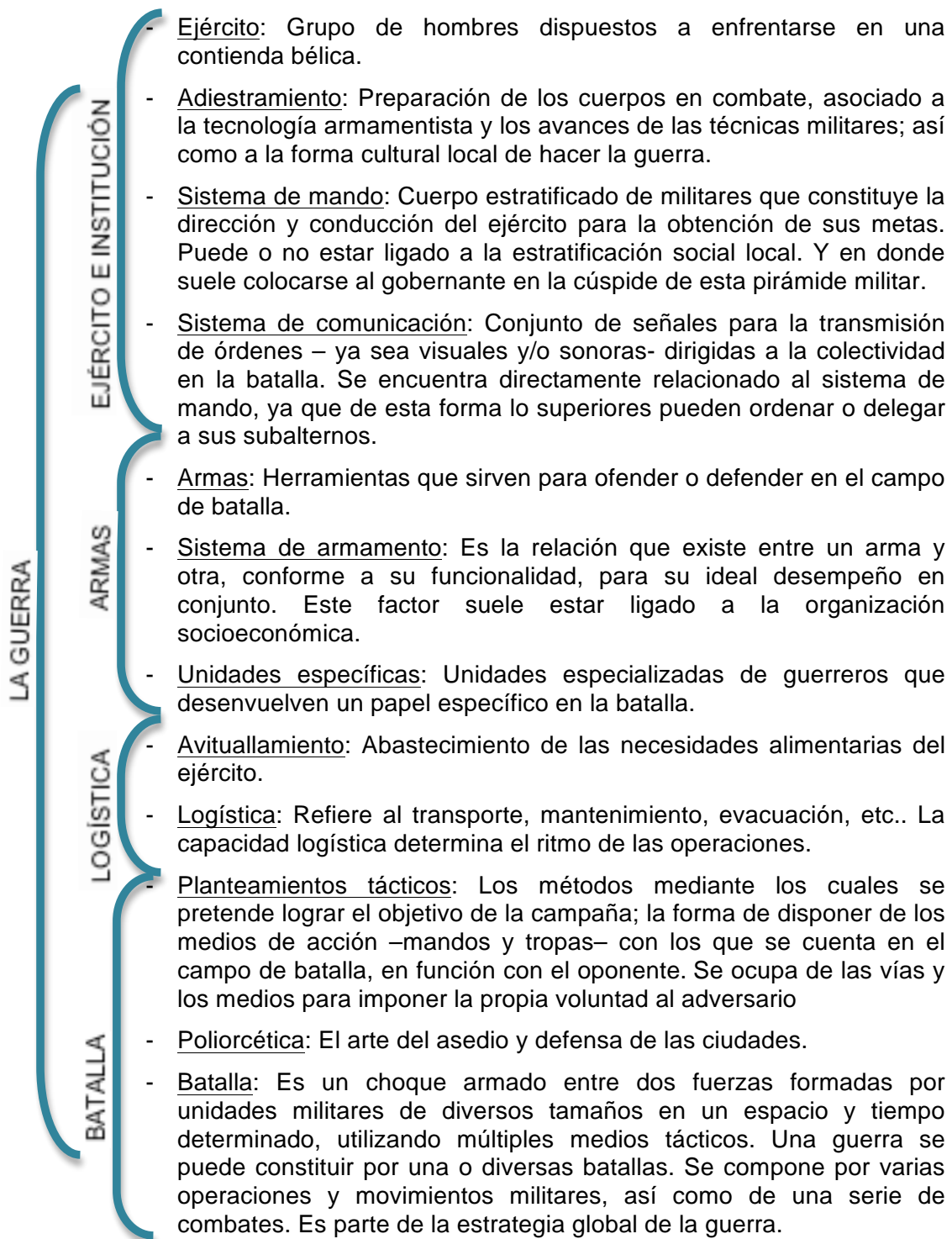
resto de las sociedades y culturas del mundo. De ahí la gravedad de la aplicación de los planteamientos teóricos, funcionales sólo para casos específicos occidentales, a sociedades ajenas a éstos.

En lo que corresponde a los aspectos formales de la guerra occidental ¿Qué es, como se constituye y que se necesita para emprender una guerra? De principio, para llevar a una entidad política a la guerra, las sociedades (sea cual fuera su condición político-económica) necesitan de una institución especializada para llevar a cabo sus objetivos bélicos. A su vez, esta institución necesita de diversos elementos mediante los cuales pueda llevar su funcionamiento de forma ideal; “lo que supone una serie de recursos económicos, humanos y de organización institucional muy grande que implican una serie de factores que deben de estudiarse por separado para finalmente reconocer su estructura en conjunto y saber el como y el porqué de los conflictos en las distintas sociedades” (Cervera, 2011: 16). De forma que la guerra y su institución se encuentran constituidas por diversos elementos que las conforman y hacen posibles. Fenómeno difícil de conciliar con la realidad mesoamericana.

Por todo lo que involucra la guerra, resulta obvio pensar que no sólo implica encuentros armados, lo que es muy cierto. En realidad, para que estos conflictos puedan ser llevados a cabo de la manera ideal, es necesario poder alcanzar satisfactoriamente diversos factores/componentes como lo es la logística, efectivos, motivos, un teatro de guerra, armas, etc. y de ahí las batallas y combates.³ Para la comprensión plena de la guerra es necesario entender su estructuración y componentes; para ello trataré de desglosar muy brevemente estos elementos⁴:

³ Un combate, es la lucha física entre uno o varios oponentes dentro de una batalla.

⁴ Es preciso indicar que estos componentes “universales” de la guerra no reconocen las particularidades de los periodos, geografía, clima y terreno; que son importantes determinantes de la guerra. Estas cuatro variables son mucho más trascendentes de lo que puede llegarse a pensar, ya que incluso pueden determinar la forma de llevar a cabo los combates y la guerra misma. Se ha decidido no incorporarlas al esquema, debido a que en muchos de los casos los investigadores no las hacen parte de los “componentes de la guerra”, y el objetivo de la tabla es presentar los parámetros en los que la guerra suele medirse y estudiarse.



Siguiendo las propuestas de Gracia (2003), se considera “guerra compleja” a una forma concreta de combate dispuesto a imponer la voluntad de una sociedad sobre otra mediante la violencia organizada. Esta guerra implica la movilización de grandes masas dispuestas a presentar combate, lo que conlleva la

necesidad de contar con un sistema de armamento y sus correspondientes armas, entrenamiento, sistemas de mando y comunicación, avituallamiento, alimentación, etc., que implican una serie de logística y artes que las sociedades y sus gobiernos, de una manera o de otra, deben de subsanar (Gracia, 2003: 36). En la guerra compleja los sistemas de armamento suelen estar asociados con la estructura social del grupo en cuestión y su forma de combate. De ahí es que se engendran las unidades específicas, donde cada grupo de guerreros especializados en determinadas armas tiene un papel específico dentro del ejército. De forma que el sistema de armamento, en la guerra compleja, genera unidades específicas. Cada una de estas unidades actúa como una sola articulación del combate, formando de alguna manera una única arma (*Ibid.*: 36). De otra forma, se estaría llevando a cabo una guerra de guerrillas⁵ o guerra de desgaste, donde los ejércitos sin un orden estratégico actúan en momentos determinados, y cada guerrero combate de forma individual; muy alejado de la idea de trabajo conjunto con otras unidades (*Ibid.*: 35). Pienso que esta última idea refiere a una necesidad de explicar lo que sucede con sociedades que llevan sus conflictos armados de una forma no institucionalizada, fuera de los márgenes que el concepto de guerra enmarca, y por lo tanto se le atribuyen términos como “guerra de guerrillas” o “guerra de desgaste” que dentro del bagaje de la Historia Militar se refieren a sociedades incapaces de sostener el tipo de guerra que realizan las “altas culturas”.

Bajo las condiciones que occidente presupone para la guerra, si se excluyen las guerras de las “sociedades primitivas” determinadas por la subsistencia y la demografía, y probablemente económicas por la necesidad de supervivencia; podría, según Chailand, sostenerse una tipología de la guerra de la siguiente manera:

- Guerras ritualizadas: En el interior de una sociedad dada, o entre sociedades vecinas, en conflictos que no eran a muerte.

⁵ Por guerrilla se entiende un grupo de bandas poco disciplinadas de voluntarios que portan armas ligeras. Sus tácticas son de emboscar y huir; tienen gran movilidad, inteligencia, conocen y explotan un terreno conocido para luchar (Keeley, 1996: 79).

Recurrentemente características de sociedades arcaicas o tradicionales.

- Guerras con objetivos limitados: En el seno en el que el código de comportamiento, los valores y las reglas eran implícitamente aceptados por sus protagonistas. Disputas dinásticas, no pretendían alterar el orden establecido, sino la búsqueda de beneficios.
- Guerras de conquista clásicas: Con claros objetivos predatorios infinitamente mayores, e intentaban abatir al adversario, sin que fuera posible ningún compromiso duradero previo a la victoria militar.
- Guerra de masas: Clausewitz la llamaba “de objetivo ilimitado”. Su meta es la aniquilación de las fuerzas armadas del enemigo en la batalla y, cada vez más, el abatimiento de la retaguardia mediante el uso masivo del terror (ejecuciones sumarias, deportaciones en masa y bombardeos).
- Guerra sin cuartel: Guerras civiles y “las guerras libradas contra una especie considerada como radicalmente extraña” –guerras entre nómadas y sedentarios, las conquistas coloniales (Chailand, 2007: 30-31).

Habiendo hablado ya acerca de las formas, componentes, teorías y demás aristas de la guerra, podemos entender entre muchas ideas que la guerra –definida desde occidente– es un conflicto armado entre dos o más grupos diferenciados, a partir de un choque físico violento y un estado de alerta y tensión entre unidades políticas, entidades o agrupaciones opuestas para resolver los problemas políticos de competencia y hegemonía entre ellas, que se establece a partir de las decisiones de él o los líderes con el apoyo de su población; que surge de una circunstancia política y se manifiesta por una causa política. La pretensión de la imposición de la voluntad al oponente es la justificación central de uso de esta violencia institucionalizada. Para lo que es necesario el establecimiento de

elementos de manipulación sociopolítica para fomentar el apoyo popular; ya que de no tenerlos, la guerra no puede iniciar y/o continuar. La guerra no se lleva sólo por voluntad e imposición de la clase dominante, sino que debe detonar con el apoyo de sus pueblos (Kaneko, 2009: 11). Por lo que se encuentra directamente relacionada con los beneficios económicos, políticos, sociales y culturales, que puede proporcionar. La guerra es un fenómeno ligado directamente con el concepto de propiedad, control y obtención de la misma a diversas escalas y aplicada a diversos “objetos”. Se puede entender que la guerra es una actividad estratégica que posibilita sobrevivir en un ámbito competitivo, que permite resolver la contradicción económica entre la escasez del recurso y la presión demográfica, es “la continuación de la política por otros medios” (Clausewitz, *op.cit.*: 31).

La doctrina bélica es una extensión de la concepción política del Estado, más que un simple esfuerzo por obtener territorios, riquezas, prestigio personal, o el cumplimiento de una venganza (Davis Hanson, 2006: 39). A esta actividad se le ha conferido el carácter de institución y ha sido legalizada por la misma sociedad que la engendró, en ella, el asesinato no se considera un crimen, siempre y cuando no sea alguien del mismo grupo.⁶ En pocas palabras, la guerra es una violencia institucionalizada. Y se llega a ella cuando se ha logrado alcanzar el horizonte militar, nivel de desarrollo de autoridad, disciplina, adecuación del trabajo en equipo, cohesión y cooperación (Clausewitz, 1997: 7). En lo que refiere al aspecto jurídico de la guerra, ésta es una ley de la naturaleza humana, una pulsión humana y una construcción jurídica. Así que es definida en cada época, en función al derecho internacional –o su equivalente– vigente; por lo que nunca logra abarcar todos los usos de la fuerza que caracterizan las relaciones entre comunidades (Garlan, 2003: 15).

La intención de enumerar los principales componentes de la guerra, es la de entender los fundamentos bajo los cuales se suele estudiar esta variedad de conflictos armados en las sociedades amerindias, cayendo en la implantación de conceptos ajenos e inexistentes en ellas. Pues, para nuestro caso, no tenemos

⁶ Así lo indica Carpenter, 1968: 57; Mead, 1968: 215, 217; Webster, 2000: 20; Quincy Wright, *A Study of War*, vol.1, Chicago University Press, Chicago, IL., 1942 (en: Keeley, 1996: 10).

claro si contamos con fenómenos sociales como las instituciones –en este caso militares–, sistemas de producción armamentista, infraestructura para el sostenimiento de la guerra y sus requerimientos humanos y materiales; o incluso, si es que pueden entrar dentro de alguna de las diversas gradaciones y tipos de guerra identificados. El concepto Clásico maya de (territorio) jurisdicción, poder y Glifo Emblema son una clara evidencia de la imposibilidad de la existencia del fenómeno clásico y occidental de la guerra en la región y el periodo,⁷ puesto que las pretensiones y finalidades de la guerra occidental son diametralmente dispares a los de los conflictos armados en el área y la realidad sociocultural y política que en ella ocurrió. Podemos entender entonces lo errado de pretender aplicar teoría a un caso específico, colocando elementos como fichas en un tablero como se ha venido haciendo hasta la fecha, en vez de que el caso específico genere la teoría.⁸

1.2. DISCIPLINAS Y FORMAS DE ESTUDIO

La guerra a lo largo de la historia ha sido objeto de estudio de diversas disciplinas desde distintas ópticas, estudiada desde la diversidad de sus componentes y aristas; con múltiples finalidades y propósitos; e incluso sin intención real en ella. Siempre sujetos a las inclemencias sociales e históricas. Por ello tenemos estudios tan diversos del tema, ya que ha sido abordado desde sus múltiples caras, y cada una de ellas, estudiada desde ciencias diversas como la antropología, etnología, antropología física, historia, psicología, arqueología, iconografía, etc., que al mismo tiempo funcionan como sus propias fuentes de estudio. Sin embargo, es importante discriminar entre los trabajos de estudio concernientes al tema, de aquellos que únicamente lo tratan como resultado de investigaciones paralelas o por mera curiosidad. El estudio serio y metódico de los movimientos armados se distingue del resto por la intención de estudiarlos por y

⁷ De esto se profundizará en el Capítulo 3.

⁸ Aun hay que tener en claro que hasta ahora no se ha llevado la aplicación real de la metodología de la Historia y Arqueología Militar en la región, que si en otras áreas y periodos de Mesoamérica. Quizá es este punto en el que radica el error de la implementación del término de guerra por antonomasia a lo que sucede en el Clásico maya sin cuestionamiento alguno.

para sí mismos, y no como la derivación de otros objetivos de investigación. Así, las líneas de análisis en las que se puede reconocer la intencionalidad, metodología y teoría realmente enfocada a los estudios bélicos son:⁹

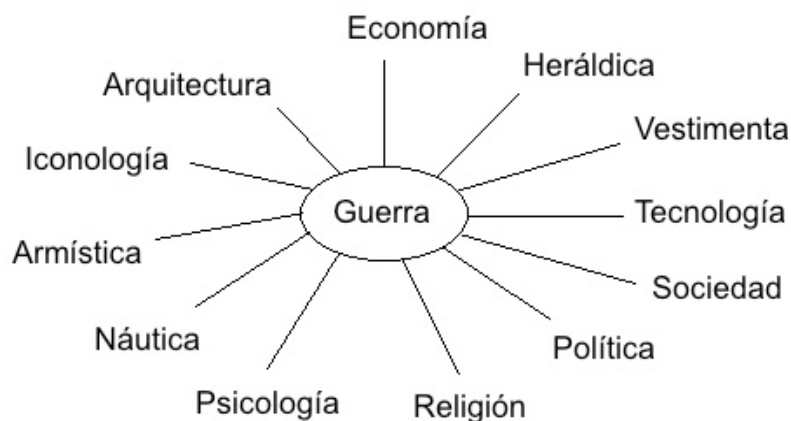


Figura 2. Disciplinas desde las que se ha estudiado los movimientos armados recurrentemente.

1.3. SUS FUENTES

Las fuentes de donde el investigador puede obtener la información para el estudio de los conflictos armados son casi infinitas. Las posibilidades se encuentran sujetas a la mirada del investigador, a sus inquietudes, a el “¿Qué?”, el “¿Cómo?” y el “¿Dónde?” etc. del conflicto armado es lo que se está problematizando. Ya que las fuentes con las que se puede contar dependen de los factores como el momento histórico, sociedad, preservación, cultura, idioma, formato, procedencia; hasta su disponibilidad y facilidad de acceso; y por qué no, incluso de su existencia (Fig. 3).

⁹ Es preciso reconocer que el grueso de los trabajos que estudia algún tipo de movimiento armado metódicamente provienen de la Arqueología e Historia Militar. Mas como lo hemos señalado con anterioridad, en la mayoría de los casos estos trabajos parten del concepto de guerra como un fenómeno universal y aplicable a todas las sociedades.

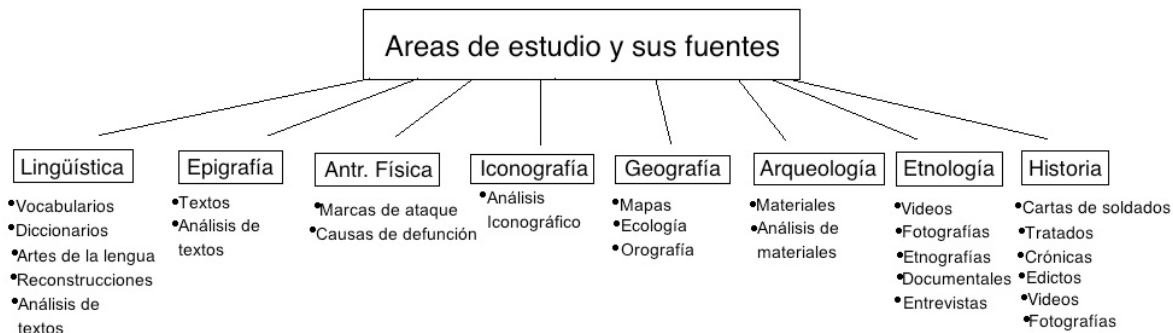


Figura 3. Principales fuentes para el estudio de los conflictos armados.

1.4. “LA GUERRA” EN SOCIEDADES AMERINDIAS

Más que hablar sobre las características y pormenores de la guerra en Amerindia, ahora problematizaremos su estudio y las miradas conforme ha sido abordado el tema. Como sabemos, los grupos concebidos dentro del área reconocida como “Amerindia”¹⁰ han sido estudiados por la Antropología –en el caso de grupos contemporáneos–, así como por la Historia y la Arqueología –para las sociedades prehispánicas–. En los trabajos resultantes de dichas investigaciones los grupos amerindios han tenido que lidiar con la suerte de haber sido concebidos en un principio como sociedades primitivas y/o salvajes, y por lo mismo, estudiadas y juzgadas como tales. Consecuentemente en la literatura académica podemos encontrarnos con términos peyorativos asociados a estas sociedades y sus culturas como: “salvajes”, “primitivos”, “incipientes”, etc., al tiempo que notamos la descripción de ciertos elementos que resaltan la admiración sobre las capacidades de estos grupos –usualmente refiriéndose al arte y/o arquitectura– denotando una franca sorpresa con respecto a lo que sociedades consideradas como inferiores

¹⁰ De esta forma es como se les refiere a los grupos indígenas también llamados nativos americanos o indoamericanos; pobladores originarios de América y sus descendientes quienes mantienen su cultura y se reconocen como tales. Esta denominación excluye a esquimales y en ocasiones a grupos de las lenguas na-dené (encontradas en Norte América) –de acuerdo con la hipótesis amerindia su origen etnolingüístico y llegada a América fue posterior–. Los amerindios pertenecen al gran tronco racial mongoloide, y, si bien no forman un grupo homogéneo, tienen rasgos comunes tanto antropológicos como lingüísticos y culturales. La clasificación completa de las lenguas abarcadas en éste se debe a Daniel Brinton (1901) quien contabilizó 26 familias en América del Norte, 20 en América Central y 77 en América del Sur.

han sido o fueron capaces de producir, dejando de lado a las sociedades menos llamativas visualmente hablando. Esta desdeñosa mirada ha sido y, sorprendentemente, sigue siendo un modelo de estudio para los investigadores interesados en los grupos amerindios; y por obvia razón, ha tendenciado el rubro que a nosotros compete, los temas bélicos.

Los historiadores, arqueólogos, antropólogos y etnólogos han hostigado¹¹ a las sociedades amerindias, desde su propia trinchera, con preconcepciones del ser sociocultural “primitivo” y consecuentemente del estudio que en él recibe la guerra y cualquier tipo de violencia armada, de sus causas, motivaciones, efectos y defectos. Esta errática visión ha tenido fuertes repercusiones sobre dichas sociedades y su estudio. Clastres atinadamente opina al respecto que:

El discurso acerca de la guerra no sólo forma parte del discurso acerca de la sociedad, sino que otorga sentido: la idea de la guerra es parámetro de la idea de sociedad. Por eso, en la etnología actual se podría explicar la ausencia de la reflexión sobre la violencia ante todo con la desaparición empírica de la guerra que siguió a la pérdida de la libertad, hecho que ubica a los Salvajes en un pacifismo forzado; pero también con la adhesión a un tipo de discurso sociológico que tiende a excluir la guerra del campo de las relaciones sociales en la sociedad primitiva (2004: 16-17).

Al atribuir desmesuradamente características, ya sea de un pacifismo o una violencia innata imputadas por una prejuiciosa calidad de salvajismo y primigeneidad, se denota una despreciativa visión de las sociedades amerindias; pues la guerra como acto violento es un aspecto cultural básico en estas sociedades. Mucho del prejuicio es consecuencia de una errada metodología de estudio en la que se suele comparar e implementar el uso de términos occidentales para medir sociedades totalmente dispares a éstas. Un buen ejemplo de esto la tenemos con la concepción de poder, pues al presentar las sociedades amerindias patrones de gobierno y poder disímiles a los que la teoría clásica ha generado, llevó a los estudiosos a calificarlas como carentes de sistemas de

¹¹ Aunque se habla de una forma globalizadora, se reconoce la existencia de investigadores y corrientes que trabajan y han generado investigaciones fuera de la descripción arriba descrita. Algunos de ellos citados a lo largo de este trabajo.

mando, sin poder ni gobierno. Montaigne y La Boétie afirmaron para estos mismos grupos que “una sociedad sin gobierno, sin Estado, no es sociedad; por ende, los Salvajes quedan fuera de lo social, viven en la condición natural de los hombres, en cuyo seno impera la guerra de todos contra todos”, Hobbes veía en sus guerras la afirmación de que “la ausencia de Estado permite la generalización de la guerra y torna imposible instaurar la sociedad” (Hobbes,1980: 25). Mientras que la realidad de las poblaciones indígenas y prehispánicas de América ha sido otra, pues en ellas encontramos un enorme conjunto de sociedades que a través del tiempo han demostrado que lo que en otra parte se consideraría poder, de este lado del mar es un fenómeno muy y que los depositarios del dicho “poder”, de hecho, carecen del mismo en muchas ocasiones, en donde “lo político se determina como campo de toda coerción y de toda violencia, fuera de toda subordinación jerárquica, donde, en una palabra, no se da ninguna relación de orden - obediencia” (Clastres, 1978: 11).

Sucede entonces que al problematizar esta idea base de poder conforme al pensamiento occidental, frente a su implementación en sociedades amerindias, se evidencia que la coerción así como la subordinación, conceptos sostenedores del poder en occidente, no parecen elementos constitutivos primordiales del poder político “*siempre y en todas partes*” (*Ibid.*: 12). Puesto que el poder es universal, sin embargo su constitución, sustento y forma de aplicarlo no; pudiendo así encontrarlo de calidad coercitiva y no coercitiva. El poder político no es una necesidad consustancial a la naturaleza del hombre como ser natural, mas sí constituye una necesidad inherente a su vida en sociedad. “Puede pensarse lo político sin la violencia, no puede pensarse lo social sin lo político: en otros términos, no hay sociedad sin poder” (*Ibid.*: 21). El abordar la esencia del poder, en cuanto a su constitución y forma de actuar, como un fenómeno homogéneo; confunde de cierta forma el “ser” y el “hacer” del liderazgo, así como lo trascendental y lo empírico de su institución. Ya que con poco o mucho alcance, las funciones del líder son siempre reguladas por la opinión pública. Haciendo depender el poder el jefe en buena medida de la buena voluntad del grupo (*Ibid.*:

35) y viceversa. De esta forma, “el poder es fiel a la ley de intercambio que funda y rige a la sociedad” (*Ibid.*: 36).

Volviendo al tema de la guerra, por sí mismo es más complejo, pues debe lidiar con las preconcepciones hacia sí misma y la de sus elementos constitutivos como: poder, territorio, arma, tecnología, riqueza, propiedad, etc. Por una parte, las culturas prehispánicas más conocidas como la inca, mexica, maya, chibcha, taína, mochica, y chanca, entre otras pocas; han resultado interesantes por su cultura material y reconocidas por su gran belicosidad, pero calificadas como de un bajo nivel de especialidad. Mientras que los grupos étnicos a partir del Contacto, han corrido con una suerte muy similar –en la mayoría de los casos–, en el que su guerra ha sido concebida como escaramuzas de baja intensidad y sin orden alguno, o bien, como grupos pacíficos dedicados a la holgazanería. Esto en buena parte se le debe a los primeros reportes sobre estas sociedades, donde su complejidad no pudo ser entendida por aquellos primeros observadores, y que consecuentemente permeó la mirada de exploradores y académicos a la par.

Por ejemplo: a mediados del S. XVI la visión de los misioneros portugueses y franceses acerca de los grupos tupinamba¹² anticipó y condenó los razonamientos posteriores en lo que refiere a los menesteres de la guerra, pues según sus afirmaciones, de no ser por los incesantes conflictos que llevaban a cabo estas “tribus” entre ellas, la región se hubiera encontrado súper poblada (Clastres, 2004: 11). Provocando que el principal punto de atracción de parte de los investigadores sociales hacia los tupinambá fuese la aparente prevalencia de la guerra entre estos pueblos. Lo mismo sucedió en otras latitudes del continente, en culturas como la inca, la azteca y varios grupos de Norteamérica, los primeros peninsulares en el contacto juzgaron a dichas sociedades como grupos salvajes devotos a la violencia, el sacrificio y la guerra por su salvajismo y falta de entendimiento, pensándolos como característica de la vida diaria de los pueblos

¹² Etnónimo que refiere a los grupos indígenas tamoios, termiminó, tupiniquim y tupinambáes. Cuando se habla de los tupinambáes, se hacía referencia a las tribus que conformaron la Confederación de los Tamoios, agrupación creada con la finalidad de luchar contra los portugueses en los primeros años de la Colonia.

primitivos. Dejando al resto de los grupos aborígenes, como pacifistas dedicados a la contemplación y el culto.

Dentro de la literatura académica la consubstancialidad de la guerra en las culturas amerindias tiene sus razones. La tendencia más fuerte y predominante es aquélla que entiende a los amerindios como sociedades con economía de subsistencia, caracterizándolas como aquellas que apenas logran conseguir los suministros básicos para la supervivencia de sus miembros, lo que los deja a merced de la naturaleza y cualquier catástrofe. En pocas palabras, son sociedades que se dedican a sobrevivir, más que a vivir; pues resultan incapaces de lograr la producción de excedentes debido a su carencia tecnológica y cultural. La premisa de la economía de subsistencia surgió del campo ideológico moderno de occidente, y no del marco conceptual de la ciencia, por lo que resulta paradójico que los investigadores desde el seno de la misma reproduzcan un discurso tan infame; pues esta idea traduce más los hábitos y actitudes de los observadores occidentales frente a las sociedades “primitivas”, que la realidad sobre la cual los amerindios han establecido sus culturas (Clastres, 1978: 13-14). Este vector economicista, como explicación de la violencia de la guerra en las sociedades amerindias, repercute en la percepción de la guerra en el sentido en que la “economía de la miseria” en la que viven estas sociedades, mantiene débil sus fuerzas de producción, provocando que la escasez de los bienes disponibles para la subsistencia desemboque en una competencia entre grupos en los que la necesidad de apropiación de los mismos no ha dejado otro camino más que el del conflicto armado (Clastres, 2004: 24). Desde esta explicación económica, la guerra en Amerindia, se definió por sus teóricos como: “una disputa por la fuerza sugerida entre agrupaciones políticas, bajo la acción de una competencia vital [...] De este modo, la importancia de la Guerra dentro de un grupo varía en proporción directa a la intensidad de su competencia vital” (Davie, 1931: 78). Nada resulta más falaz que esto, pues sabemos que las sociedades no vivían con dichas limitantes, pues tenemos testimonios, desde el periodo prehispánico hasta la actualidad, de tecnología implementada para el almacenamiento de alimentos, así como de que su avance tecnológico ha sido el necesario como para permitirles la manipulación

del medio y una forma de vida confortable. El pensar que la falta de acumulación de excedente es sinónimo de pobreza y la apropiación de insumos por cualquier vía es riqueza entre los amerindios es un pensamiento errático, pues no se desenvolvían bajo el concepto de capital, al tiempo que comparar tecnologías engendradas en el seno de una cultura inmersa en un medio y sujeta a necesidades diferentes resulta un completo absurdo. De haber implementado toda su energía guerreando no habrían tenido tiempo para la producción de bienes culturales tan complejos, al tiempo que la guerra, para poder llevarse a cabo, para sostenerse, necesita de la producción de excedentes, y esta última es una ley universal. Por lo que la guerra en la región tuvo otras motivaciones muy lejanas a la lucha por la obtención de insumos para la supervivencia.

Otra de las explicaciones surge desde el discurso naturalista, que remite a la agresión/violencia como parte del comportamiento humano como especie, de una forma coexistencial a ella (Clastres, 2004: 18). Es sencillo refutar esta posición, todo recae en establecer que la guerra no se debe al hombre como una parte biológica constitutiva de su especie, sino en el ser social que se desenvuelve y conforma en el seno de una cultura que modela el fenómeno de violencia; señalando así a la cultura misma como generadora de violencia y no a la naturaleza (*Ibid.*: 23), pues:

En la dimensión de la sociedad humana en sí, garantiza la humanidad de esa sociedad –es decir, su no animalidad–; es señal de que la sociedad humana no pertenece al orden de la naturaleza sino al de la cultura: la sociedad humana se desenvuelve en el universo de la regla, no en el de la necesidad; en el mundo de la institución, no en el del instinto (*Ibid.*: 61).

Finalmente, la teoría del intercambio, inicialmente sostenida por Lévi-Strauss para las llamadas sociedades primitivas, se sustenta en la existencia de la autonomía para la esfera de la violencia. En donde esta última no adquiere sentido a menos que se la remita a la red general de relaciones que encierran los grupos. Convirtiendo a la guerra en un caso puntual de este sistema global (Lévi-Strauss, 1943: 138). Siendo “la guerra primitiva” una actividad estrictamente de índole

sociológica (*Ibid.*: 138). El antropólogo belga propuso una teoría sobre el funcionamiento de las sociedades amerindias en el que la guerra y la violencia revisten la mayor importancia, pues establecen el carácter y el alcance de las mismas al determinar a las sociedades en su ser: “los intercambios comerciales representan guerras potenciales resueltas de modo pacífico; y las guerras son el resultante de las transacciones mal logradas” (*Ibid.*: 136), atendiendo a la postura de las redes de intercambio y reciprocidad. Esta postura conduce a una cuasi disolución de la guerra al priorizar el intercambio, y no es que se disocie uno del otro como contradicción; sino, que reduce al ser social al intercambio. Mientras que en realidad “la sociedad primitiva es el espacio de intercambio, y *también es el territorio de la violencia*: con igual derecho que el intercambio, la guerra pertenece al ser social primitivo” (Clastres, 2004: 40). Siendo que la guerra es una estructura de la sociedad primitiva, y no el fracaso accidental de un intercambio mal logrado, pues ambos se desarrollan a niveles distintos.

Es claro que la guerra es un tema rodeado de clichés acerca de las batallas, héroes y victorias a la manera occidental. Pero no debe permitirse que ello permee los estudios sobre el fenómeno en Amerindia. Ya hace algunos años Topic y Topic (1997: 575) sugirieron que, para el área andina, esta visión exógena de la guerra no es aplicable en el área y las analogías con otras culturas resultan inapropiadas. Mientras que autores como Keegan (1993), Carman (1999), y Hanson (1989, 2001) hablaron de la distinción entre las llamadas “Western” y “non-Western ways of war”. Estos argumentos permitieron comenzar a cavilar en nuevas formas de estudio y, sobre todo, de pensar la guerra. Permitieron explicaciones alternativas a evidencias arqueológicas, iconográficas, históricas, lingüísticas y demás que parecen marcar algo lejano a los clásicos modelos militares formados por los ojos de occidente (Arkush y Stanish, 2005:6).

Sin embargo, los peligros del establecimiento de la distinción entre la guerra de forma occidental de la no occidental son muchos y en su mayoría metodológicos, y se debe a que como fenómeno social es múltiple y variable, no clasificable. El dividir el mundo entre lo occidental y el resto, es una forma de priorizar una tradición sobre la otra, marcando patrones ideales, y si bien, evitando

la aplicación de modelos ajenos, se ha prestado a la comparación o el intento de encuadrarlo, en este caso, amerindio en los estereotipos de occidente tratando de hacerlo parecer tan “avanzado” o “complejo” como lo enmarcado dentro de los estándares del modelo occidental de guerra.

En muchos casos, los especialistas ven la ritualidad y lo mortífero de la guerra como fenómenos diferenciados y exclusivos de cada tipo de guerra. Esto ocurre en la distinción entre la llamada “guerra ritual” y la “guerra real”; y cierne en que es un tipo diferente de conflicto. Esta premisa tuvo su origen en el afamado trabajo del teórico militar Turney High (1971) y retomado por investigadores, ya antes mencionados, de la talla de Hanson (1989, 2001), Keegan (2003), Chailand (1994) y Gray (1997) quienes al marcar determinados parámetros para la guerra de tipo occidental: una guerra secular y letal que llevó al occidente a su dominio mundial; calificaron a los conflictos que no cumplían estos lineamientos como prácticas ritualizadas propias de sociedades no estatales (Arkush y Stanish, *ibid.*: 10). Al respecto, los antropólogos y etnólogos suelen por lo general rechazar esta dicotomía, pues logran distinguir que la ritualidad en la guerra es sólo una cara del fenómeno bélico, el cual puede alcanzar niveles de violencia bastante altos y destructivos. Como muestra de ellos los trabajos de Vayda (1976), Heider (1979), Shankman 1991, Keeley (1996), y Gat (1999) entre otros (Arkush y Stanish, *ibid.*).

Cuando Carman (1999) habló de las diferencias reales entre la guerra occidental y la no occidental, no se equivocó al reconocer que el tipo de guerra atribuida a occidente: concentrada, muy estructurada, con reglas; no es menos ritualizada y no más racional que el resto de las formas de hacer la guerra (ver Keely 1996 y Webster 1998, 2000, en: Arkush y Stanish, *ibid.*). Pues, a los ojos de Hassig (1988), sólo basta ver la guerra en cualquiera de las sociedades amerindias, para reconocer que los llamados conflictos formales pueden coexistir con variantes rituales, e incluso entremezclarse en uno solo; aun teniendo significativas consecuencias en la política. Mas si miramos con mayor atención, podremos notar que en realidad estas nunca están por completo separadas, y así lo veremos a lo largo de este trabajo.

Todo este debate se cierne en la idea de que los grupos amerindios han sido, como comunidad, más que la simple suma de los grupos que reúne en sí, y eso es justo lo que los determina como unidad política en el estricto significado del término. Por lo que equivocarse con respecto a la guerra es equivocarse con respecto a la totalidad de la sociedad misma. El negar su existencia o el desvalorizarla al hablar peyorativamente de la misma, es igual que errar con respecto a las bases que les dan sustento como sociedad y, por ende, como cultura. Pues a excepción de los inuit –justo parte de los grupos no considerados dentro de Amerindia–, en América ninguna sociedad ha escapado a la violencia y su implementación en la guerra como conflicto armado “sin importar su modo de producción, su sistema tecnoeconómico o su entorno ecológico, ignora o rechaza el despliegue en forma de guerra para una violencia que involucra el ser mismo de cada comunidad implicada en el conflicto armado. En consecuencia, parece ser incuestionable: no se puede pensar la sociedad primitiva sin pensar también la guerra, que [...] adquiere una dimensión de *universalidad*” (Davie, 1931: [s.p]).

CAPÍTULO 2

LA GUERRA EN EL HORIZONTE MAYA. ANTECEDENTES Y ELEMENTOS PARA SU INVESTIGACIÓN

2.1. ANTECEDENTES

Durante el S.XIX y la primera mitad del XX se concibió a la cultura maya prehispánica como una sociedad pacífica dedicada a la contemplación de los astros y la naturaleza, guiada por sus reyes-sacerdotes; tal y como en su momento lo señalaron Sylvanus Morley (1946) y Eric Thompson (1954) en los 30's. Mas con el descubrimiento de los murales de Bonampak en 1946 por Giles G. Healey, el carácter beligerante de esta sociedad resultó innegable. Aunque desde 1932 Prescott Follet, en *War and Weapons of the Maya*, se aventuró con la primera obra sobre la guerra entre los mayas prehispánicos, afirmando su belicosidad. Dicha obra colocó a Follet como pionero en el estudio del armamento maya y su clasificación al ahondar en los procesos de transformación y ritualización del mismo; y con ello propuso el término de “arma simbólica” u “arma ornamental” (Follet, 1932: 380). A partir de entonces los estudiosos se preocuparon por el tema, tomando auge en los 80's. Investigaciones más recientes, surgidas en la segunda mitad del siglo pasado, nos proporcionan resultados más profundos sobre el tema, en los que se muestra que las guerras fueron constantes y diversas, atenuadas a fenómenos y particularidades regionales, temporalidades, étnicas, teológicas, geográficas, sociales y políticas.

La tarea de entender las causales de la guerra en la región maya del Clásico, ya ha sido tomada en consideración por los investigadores desde diversos enfoques. Diane y Arlen Chase (2000) las calificaron como una agresión armada dentro de una comunidad política, de lucha entre familias o clanes,

teniendo como móvil un fin económico. A ello se pueden añadir las funciones ceremoniales, políticas y legitimadoras de las que habló Patrick Culbert (2000: 39). Joyce Marcus (2000), por su parte, hizo mención de aquellas luchas en busca de independencia, mientras que Hassig (2000: 158) diferenció entre las causadas por razones externas e internas. Reconoció a las primeras como aquellas que pretendieron la conquista, el tributo, el botín y las que proyectan la incorporación política; las internas las definió como a aquellas que buscaron el fortalecimiento de una posición política del linaje en el poder, o la manipulación de ingresos generados a partir de la guerra para crear y mantener vínculos políticos. En estas últimas es donde se pueden ubicar las guerras de facciones de las que habló David Webster (2000: 20), entendidas como conflictos dentro de las dinastías mismas, que crearon grupos cuyos miembros compitieron con otros grupos por la obtención del poder dentro de las instituciones ya existentes. Para simplificar esta discusión, H. Kettunen (comunicación personal 2010) señala que las causales son netamente políticas y económicas, más que rituales, como se ha llegado a pensar. A excepción del último autor cuyo trabajo es más reciente, esta oleada de trabajos que buscaron entender la guerra a partir de sus posibles causales favoreció los estudios bélicos en la región, pues hasta entonces parecían haber sido totalmente dejados en el olvido; sin embargo, es claro que su preocupación surgió a partir de la pretensión de explicación del escenario político maya. Por desgracia, es notorio que aun se asumía que los mayas no habían logrado engendrar una organización sociopolítica compleja, por lo que se pensó, en consecuencia, que sus guerras correspondían a conflictos menores y sin mucha importancia por lo que obedecían motivaciones simples.

Más allá de las causas, diversos trabajos nos han permitido apreciar la gran belicosidad de esta cultura y su importancia en la conformación y desarrollo de la misma apoyados por la investigación epigráfica. Un buen ejemplo son Linda Schele y David Freidel (1990) quienes en su afamada obra *A Forest of Kings*, retomaron el tema de una manera más amplia y contemplando muchas más posibilidades y perspectivas de abordar el tema, sobre todo desde el punto de vista epigráfico e iconográfico. Dentro de este mismo grupo encontramos las

investigaciones de Joyce Marcus (1976) y Peter Mathews (1997), entre las décadas de los ochenta y noventa. En sus trabajos señalaron la existencia de confrontaciones bélicas entre entidades políticas identificadas por sus “Glifos Emblema”. El reconocimiento de conflictos entre ciudades con base en la identificación de sus Glifos Emblema fue continuado por Martin y Grube (2002) varias décadas más tarde. Esta corriente explicativa revolucionó no sólo la concepción de la guerra, pues ésta tuvo alcances en los campos de la política, la economía, el comercio, etc. Es a partir de estos trabajos, que se generó un fuerte auge en los temas belicosos, pues se podía ahora identificar las entidades participantes en los conflictos y reconocer grupos de poder y la red de relaciones que de este fenómeno pueden esclarecer. Por desgracia, los estudios posteriores giraron más en torno a la política que en la guerra, limitándose a enumerar los conflictos con sus fechas e involucrados, todo en función de comprender el panorama de la política del Clásico, no profundizando en la guerra y sus posibilidades. Pues sus pretensiones no eran estudiar la guerra *per se*.

Los postulados sobre los conflictos por motivaciones religiosas, influenciados por estudios de las llamadas “Guerras Floridas”¹³ fueron sostenidos por Jorge Canseco (1966) y retomados dos décadas después por Linda Schele y Mary E. Miller (1986). Estos trabajos fueron un pequeño retroceso en el estudio de la guerra maya, pues se volvió a pensar en los mayas como grupos que únicamente podrían involucrarse en conflictos rituales, y no de otro tipo. Poco fue el auge de estos trabajos, pues son mínimas las fuentes que se tienen para el tema. Lo interesante es que pintaron una nueva posibilidad en los asuntos beligerantes en la región. A la par, surgieron investigaciones sobre la arqueología defensiva, iniciando con los trabajos sobre fortificaciones de Pedro Armillas (1948, 1991) y posteriormente los de Angel Palerm (1956). Estos trabajos de corte meramente arqueológico fueron vitales, puesto que realmente en la región no contamos con trabajos sobre arqueología militar, y si bien, estos textos no fueron resultados de un proyecto de este corte, si comenzaron a abordar el tema desde dicha disciplina.

¹³ Concepto acuñado para un tipo de batalla implementada por los mexicas. Eran batallas previamente pactadas en seguimiento de reglas estandarizadas bajo fines lúdicos, políticos y religiosos. Para profundizar ver Capítulo 5.

De manera paralela, Beatriz Repetto (1985) realizó una cierta reconstrucción de lo que fue la guerra prehispánica en la península yucateca durante el Posclásico con la pretensión de plantear un modelo de la guerra maya de aquel periodo. El valor de este trabajo recae en el haber conjuntado una amplia diversidad de fuentes de todo tipo con vistas a un trabajado multidisciplinario de corte histórico. David Webster (1976), a finales de los setenta, estableció un modelo de guerras en las Tierras Bajas mayas, con base en su trabajo arqueológico en Becán, Campeche, que retomó en el 2000, con ello logró establecer una serie de indicadores arqueológicos de la guerra. En ambos casos, los autores fueron en busca de la elaboración de un “tipo de guerra maya”, ya sea por sus fuentes o para su estudio. Ambos trabajos se engendraron en un escenario donde comenzaba a cuestionarse las particularidades de la guerra que no correspondía a la de tipo occidental, y por ello parecen vitales en la historiografía de la guerra maya.

En la segunda mitad del S.XX surgieron proyectos de investigación enfocados en el tema de la guerra y su trascendencia dentro de la cultura maya. El proyecto *Altar de Sacrificios y Ceibal*, de 1958 a 1969, en los que investigadores dirigidos por G. Willey y A. L. Smith formularon una propuesta teórica sobre la guerra de invasión de grupos “mayas–mexicanizados”. A estos foráneos les achacaron los nuevos estilos artísticos introducidos en la región, además de que se les vinculó con el “colapso maya”. Propuesta que resultó importante para la comprensión de determinados fenómenos en el área, además de retomar el uso de la arqueología para acercarse a la guerra. Posteriormente, de 1989 a 1994, investigadores guiados por Arthur Demarest desarrollaron el *Proyecto Arqueológico Petexbatún*, el que enfocó su trabajo en el aspecto bélico para efectos del proceso del “colapso maya”, por lo que sus aportaciones y publicaciones resultantes son vitales para el tema; pues además de lograr captar el interés de los mayistas en la guerra, también demostró la complejidad de la misma en sus evidencias materiales.

En 1986 David Freidel dio una primera pista sobre las después llamadas “Guerras Venusinas” o “*Star Wars*”. Si bien este trabajo planteó otra nueva

posibilidad sobre las razones y las características de la guerra maya al hablar de una influencia de Venus en la calendarización de las batallas, dio a nuestro grupo de estudio un carácter menos pragmático y más ritual, pues sus encuentros eran determinados por la influencia del manto estelar, y no de las necesidades políticas. La idea de las llamadas “*Star Wars*” forjó una corriente de estudio bastante fuerte que influenció a varios investigadores quienes se dieron a la tarea de buscar la manera de reforzar y comprobar esta tesis. Ahora sabemos que el complejo jeroglífico que dio cabida a este postulado en realidad refiere a un fenómeno diferente;¹⁴ sin embargo, a la fecha aun existen trabajos influenciados por esta corriente.

Finalmente, a inicios de la década pasada se llevó a cabo la Primera Mesa Redonda de Palenque, con el tema *La guerra entre los antiguos mayas* (2000). Los trabajos presentados fueron muy diversos. En ella tuvieron participación investigadores de la talla de Patrick Culbert, David Webster, Diane y Arlen Chase, Claude F. Baudez, Linda Schele, Maricela Ayala Falcón y Carlos Brokmann, entre muchos otros. Los estudios más recientes son más delimitados y particulares, dirigidos a una temática y a un sitio en específico. De manera que se puede encontrar desde análisis escultóricos, líticos, arqueológicos, epigráficos, comparativos e incluso geopolíticos; realizado por investigadores como Ross Hassig (1992), Arthur Demarest (1993, 1997), Mary E. Miller (2000), Simon Martin (2000, 2002, 2004), Nikolai Grube (2002), Akira Kaneko (2009), Charles Golden (2003), Charles Golden y Andrew Scherer (2006, 2009), Takeshi Inomata (1995, 1997, 2014), y Erik Velásquez (2002, 2004) entre otros.

Particularmente hablando de los estudios sobre el armamento, éstos son realmente escasos. Entre ellos resaltan los trabajos de Francis Robicsek, quien en su artículo *Archaeological Finds of Classic Maya Weaponry in Guatemala* (1980), realiza un análisis de la evidencia arqueológica del armamento para encontrar sus representaciones en el arte maya, dándole mayor valor a sus representaciones iconográficas. Si bien no fue una investigación muy profunda, si fue pionera en el tema. Por su parte Beatriz Repetto (1985), en el trabajo antes mencionado, dedicó

¹⁴ Ver apartados 5.4 y 6.2.

un apartado de su obra al estudio y análisis del armamento y su utilización conforme a lo sugerido por las fuentes etnohistóricas y arqueológicas, en un trabajo multidisciplinario al contrastar la evidencia arqueológica con la contenida en las fuentes coloniales así como las menciones en diccionarios, dotando de mayor validez a su investigación. Un lugar preponderante tiene el valioso trabajo de Carlos Brokmann (1996, 2000), quien se dedicó a hacer un estudio del armamento mediante la evidencia arqueológica e iconográfica tratando de discernir sobre su influencia en la organización militar (1996) y sobre su utilización y posición en el campo de batalla (2000); fundamental para el planteamiento de posibles estrategias y “organización militar”. O bien, el trabajo de Sylviane Boucher (1996) sobre la indumentaria de guerra entre los mayas, trabajo que permitió reconocer ciertas particularidades y distinciones en las fuerzas armadas. Y más recientemente la tesis sobre la tipología y análisis del armamento maya del Clásico de Gabriela Rivera (2013). En la actualidad, Kettunen (2011, 2012, 2014, 2014a) es el único investigador que se ha evocado al trabajo integral y metódico de la guerra en el periodo Clásico maya con el mero objetivo de comprender el fenómeno desde su complejidad abarcando de manera global los componentes de la guerra desde la diversidad de sus fuentes.

Como se puede observar, la mayoría de los estudios sobre la guerra maya no han sido llevados a cabo por especialistas en el tema, sino por científicos o proyectos que gracias a sus investigaciones particulares han podido abordar la problemática de manera paralela al obtener de forma inesperada información atractiva para los estudios de la Arqueología e Historia Militar, situación a la que se le puede atribuir el cuestionamiento sobre el uso del concepto de “guerra”, pues no ha habido hasta la fecha una verdadera problematización del tema como lo hemos venido comentando. Desde este panorama es que la presente investigación postula una nueva visión y estudio del fenómeno que hemos venido llamando guerra, en el Clásico maya.

2.2. DISCIPLINAS

Desde el comienzo del estudio de los temas bélicos como ciencia en el S. XIX, surgieron dos disciplinas que se engendraron desde occidente bajo la consigna de entender, estudiar e incluso generar teoría en torno a la guerra. La Historia y la Arqueología Militar son disciplinas de una larga tradición que se han ido modernizando y adaptando según las necesidades de su materia y el pensamiento científico. En la actualidad han surgido otras innovadoras disciplinas afines, como la Geografía Militar, Psicología Militar, Antropología Militar entre otras tantas, más por el tipo de investigación que ahora nos compete nos centraremos en las dos primeras.

- **Historia Militar:** Ésta se puede definir como la disciplina de las humanidades enfocada al estudio de los conflictos armados, su impacto en la sociedad, cultura, economía, política, historia, religiosidad y los cambios generados a partir de su influjo. Su pretensión –actualmente– trasciende la descripción de las batallas y sus generales; se interesa en la composición y evolución de los diversos elementos de la guerra como lo son las armas, estrategias, tácticas, sistemas de mando, etc. Se interesa desde el atuendo de un guerrero maorí, hasta la compleja armadura medieval española, desde una lanza simple, hasta un T-32 del ejército rojo; desde las pequeñas escaramuzas y guerras de facciones, hasta en los conflictos de gran escala como “la Guerra Total”. Y en esta tarea lleva transcurrido ya un largo camino.

La Historia de corte militar se trabajó desde los primeros autores griegos, quienes tenían el carácter de historiadores, y no el de historiadores militares. La importancia de su trabajo fue tal que el Renacimiento supuso un impulso de los clásicos militares y/o de los que trataron el fenómeno, como Polibio, Tito Livio, Tucídides y Cesar entre otros; quienes lograron influenciar a sus sucesores del s. XVI. El realizar una revisión historiográfica completa podría ser por si misma un trabajo doctoral, por lo que únicamente haremos recuento de los momentos y

obras más importantes de esta disciplina, con la única finalidad de entender en qué contexto y bajo qué parámetros es que esta investigación ha de trabajar.

No fue sino tras las Guerras Napoleónicas cuando Jomini en su *Précis de l'art de la guerre* (1838) distinguió tres formas de Historia Militar: la primera variante se dedicaba a relatar de forma analítica hasta los detalles más ínfimos de la batalla; la segunda analiza una campaña con la intención de encontrar patrones generales para la conducta de la guerra, conocida como Arte de la Guerra. Y por último, la tercera posibilidad trataba de examinar la guerra de un modo más amplio, asociando los factores militares con los políticos, sociales y económicos; apareciendo una verdadera historia político-militar (Espino, 1993: 216). De las tres, durante el s. XIX, la segunda fue la que se posicionó a la vanguardia, impulsada por las obras de Karl von Clausewitz (1832).

El auge de la Historia dentro de las universidades como disciplina, propició el abandono del estudio de las batallas por el de la historia diplomática, impulsando los aspectos sociales y económicos. De ahí la importancia de Hans Delbrück, quien le dio un lugar a la Historia Militar dentro de la academia al profundizar en los trabajos de Clausewitz y atribuir a esta disciplina la tarea de indagar cómo el intelecto humano adaptó las condiciones económico-sociales y técnicas al desarrollo de un determinado modo de guerrear. Por lo que no sólo se debía preocupar por los aspectos materiales de la guerra, sino que también el espíritu que a lo largo de los siglos dio vida a la estrategia y la táctica. Por su influencia posterior en investigadores como Oman, Lot, Colin o Pieri, fue Clausewitz sin duda, el autor que definió y conceptualizó la Historia Militar eliminando los lastres de su pasado reciente.

Con la brutalidad de la Gran Guerra, la Historia Militar fue repudiada y abandonada con excepción de los regímenes fascistas. Tras su fin, ocurrió un renacimiento del interés entre los países vencedores. Relacionando Historia de las Instituciones e Historia Social, los autores anglosajones publicaron, o reeditaron, buenos estudios sobre la organización militar de Inglaterra. Más tarde, al inicio de los 40's se produjeron dos eventos que marcaron el futuro de nuestra disciplina: la creciente Historia Estructural, de la *Escuela de los Annales*, que tenía como punta

de lanza a Bloch y Febvre, provocó que el interés se versara en los estudios de grupos sociales y las fuentes seriales/cuantitativas; y por el otro lado, los *Archives de la Guerre* en Vincennes se pusieron a disposición, así, en poco tiempo, una multitud de tesis se realizaron utilizando esta fuente serial, la mayoría de Historia Contemporánea (Espino, 1993: 222). M. Van Creveld (1983) acusó deliberadamente a la influencia de esta escuela francesa, fuertemente apegada al relato de las batallas y campañas, por el descrédito de la disciplina. Al respecto, W. Kaegi (1981) apuntó que la renovación del estudio de los ejércitos hasta el momento tuvo como actores principales las Ciencias Políticas y la Sociología y no, precisamente, a la Historia. Tal situación generó la necesidad de realizar un esfuerzo considerable para definir la naturaleza de la Historia Militar; cuando muchos analistas y estrategas militares, en plena era nuclear, predicaron la abolición de esta disciplina por su falta de utilidad¹⁵ (Kaegi, 1981: 300-3003).

Para 1964, con *L'armée française de la fin du XVIIIe siècle au ministère de Choiseul, le soldat*, de André Corvisier, se publicó la primera obra de Historia Militar consagrada al soldado, reintegrado a esta disciplina al campo de la investigación histórica a través de la Historia Social abriendo el camino a estudios sobre los militares, y no sobre historia de la guerra propiamente dicha. Aunque desde el s. XIX Heinrich Brunner fue el primer historiador en estudiar el cambio de la infantería a la caballería en relación a los cambios sociales (Citino, 2007: 1077); Corvisier, con una metodología bien sustentada, se colocó a la cabeza de la historiografía consagrada en los temas militares, creando escuela y con múltiples publicaciones que rondan en temas del ejército, el soldado y la muerte (Espino, 1993: 223). Por su parte, el italiano Piero Pieri (1963) afirmó que la guerra no puede considerarse como una realidad encerrada en sí misma, para estudiarla se debe ligar con el resto de las realidades humanas obligatoriamente. Es obvio que sobre el tema ha habido otras muchas propuestas, de entre ellas, la más sobresaliente –en un criterio personal– es la de John Keegan (1976) quien dijo: "Podemos deducir que la historia militar debe en último término tratar de la batalla

¹⁵ Kaegi se refiere a los esfuerzos de Von Groote y Whohlfeil en el primer número de *Militargeschichtliche Mitteilungen*, 1967. Sobre la opinión de analistas militares refleja la de B. Brodie, *Strategy in the Missile Age*, Princeton, 1959 (en : Espino, 1993: 228).

[...] no es a través de lo que los ejércitos son, sino de lo que hacen como se cambian las vidas en las naciones y de los individuos" (2013: 47), basando su metodología en la idea de que:

Las batallas pertenecen a momentos definidos de la historia, a las sociedades que preparan los ejércitos que las llevan a cabo, a las economías y las tecnologías que sostienen a esas sociedades. La batalla es un sujeto histórico, cuya naturaleza y evolución sólo pueden entenderse por medio de una amplia perspectiva histórica (*ibid.*: 325-326).

Su obra, *The Face of the Battle*,¹⁶ resulta ser el más provocativo intento de la renovación de la Historia de la batalla, dejando el tradicionalismo de la reconstrucción del combate según sus participantes; superando este estigma al ocuparse del soldado en la batalla, bajo un enfoque interdisciplinario. Dando vistas con su trabajo a la llamada "Nueva Historia Militar".

Con el trabajo de Keegan como punta de lanza, a finales de los setenta se produjo un auge importante de las publicaciones que versan en los temas bélicos –esencialmente sobre la guerra y los ejércitos– referentes al antiguo régimen, momento que parece marcar el verdadero auge de la Nueva Historia Militar. Parte del éxito editorial se debió a la obra de M. Howard, *War in European History* (1976), que compone un intento por explicar la historia de la sociedad europea a partir de "la evolución" de la guerra o, en otras palabras, es un estudio analítico de los cambios en la guerra a través de las transformaciones en la sociedad, su economía y tecnología (Espino, *op.cit.*: 229).

Es a partir de esta revolución teórico metodológica que comenzó el tratamiento de otros ámbitos de la guerra, de sus aristas. Del lado del Viejo Mundo, J. M. Brereton (1986) fue responsable de una aproximación al soldado británico desde una perspectiva social, J. R. Hale (1986) historió la presencia del soldado como tema en el arte del Renacimiento. J. Childs (1976, 1980 y 1987) con sus trabajos sobre los reinados de Carlos II, Jacobo II y Guillermo III; C. Duffy (1987) para el ejército del s. XVIII, J. M. Hill (1986) sobre la guerra en los países

¹⁶ Con su primera edición en 1976.

de origen celta o la administración del ejército durante las guerras del S. XVIII hasta la Guerra de los Siete Años (Espino, *op.cit.*: 230). Mientras que en América, se produjo una recuperación de la Historia Militar a su propio modo. Autores como L. Kennett, C. Sturgill, T. Barker, J. Lynn, D. Pmott, entre otros, comenzaron a abordar temas relacionados con los ejércitos europeos, ayudando con su propia aportación al desarrollo positivo metodológico de la disciplina, dando como resultado una reformulación del pasado militar de su país.

Al final de cuentas podemos notar que a través de las inclemencias de los años, se ha dado un desarrollo importante tanto metodológico y teórico, como en el proceso de objetivación de la guerra, e incluso un replanteamiento de ésta y sus posibles puntos y objetos de estudio –esencialmente desde el final de la II Guerra Mundial–. En la actualidad, la Historia Militar se encuentra en la misma situación que hace cuatro o cinco décadas, su popularidad entre el público general ha ido en aumento, lo que ha generado una proliferación de los textos de divulgación respecto al tema; sin embargo, lamentablemente continúa relativamente marginada en los espacios académicos.

- **Arqueología Militar:** Esta disciplina es una rama o especialización de la Arqueología que surgió en la década de los 90's, la cual ha alcanzado, hasta cierto punto, su independencia conceptual "al contar con su propio y específico objeto de estudio –la evidencia material de la acción militar– en forma de armas, campos de batalla, campamentos militares y fortificaciones, fosas comunes resultado de combates, análisis social de las aristocracias militares y de los ejércitos, etc." (Quezada, [n.p.]: 3). Emplea los métodos y procedimientos propios de la Arqueología, al mismo tiempo que ha desarrollado los propios.¹⁷ Se ocupa de los factores específicos y peculiares, para así poder resolver problemas arqueológicos e históricos (*ibidem.*). Tiene pertinencia en todos los periodos históricos que la Arqueología trabaja, desde la Prehistoria hasta la actualidad. Se relaciona

¹⁷ Esto le permite el análisis de las armas, o la prospección de posibles campos de batalla antiguos.

estrecha y directamente con la Historia Militar, lo que le exige a su investigador un amplio conocimiento de las fuentes que su disciplina hermana emplea.

Aunque su vida y desarrollo no ha sido tan largo ni escabroso como el de la Historia Militar, esta disciplina ha tenido su propio proceso. En las últimas décadas, comenzando por las escuelas en Alemania y Reino Unido, se ha alcanzado un gran desarrollo y madurez teórico-conceptual. Y se debe a que la actividad beligerante ha sido un aspecto al que todas las sociedades complejas han dedicado una enorme energía, ingenio y esfuerzo. De hecho, no es por nada que los acontecimientos militares están entre los más abundantemente documentados, tanto por la Arqueología como en las fuentes históricas, a menudo más que ningún otro aspecto de la actividad social.¹⁸ Esta situación, que podría llamarse sobreinformación, se debe a que la guerra y lo que de ella deviene – ideológicamente hablando– ha sido siempre una preocupación primaria de todas las sociedades que practican o practicaron la guerra; éstos han dejado, en distintas formas, restos materiales susceptibles a su estudio científico, una gran cantidad de información arqueológica –no tanta como la que arqueólogos desearían–. Y que su preservación, denota su importancia para la cultura y/o sociedad en la que tuvieron origen. De ahí la importancia del quehacer de la Arqueología Militar.

Para entender la historia de la humanidad desde sus primeras sociedades hasta la actualidad, es vital comprender los mecanismos, procedimientos, componentes y vertientes de la guerra, sus efectos y tecnología. De forma que el estudio arqueológico de la guerra debe igualmente comprender las instituciones y fenómenos culturales y sociales con los que se relaciona en su cotidianeidad. Todo ello, que no es poco, implica estudiar dicho fenómeno desde una perspectiva científica, a partir de los procedimientos y planteamientos teórico-metodológicos que la Arqueología Militar ha ido cosechando con los años. Bajo esta perspectiva de estudio y procedimientos de trabajo específicos en el análisis de los mismos, los fundamentales que a esta disciplina ocupa son: el estudio de las armas en su faceta tecnológica, funcional y simbólica; el análisis funcional de fortificaciones y

¹⁸ Esto para el caso del Viejo Continente.

campamentos militares; los métodos para la localización y estudio de los antiguos campos de batalla y el análisis de restos óseos humanos aplicados a las condiciones definidas de la Arqueología Militar (*ibid.*: 5).

Actualmente, esta disciplina se ha dado a la tarea de cuestionarse a sí misma e impulsar una metodología con miramientos más sociales – cuestionamiento que en su momento se planteó la Historia Militar–, con la intención de reconocer que los productores de esos vestigios materiales fueron grupos sociales complejos. En el número 35 de *World Archaeology*, dedicado a la guerra, Gilchrist (2003) plantea que debido a la actual proliferación de estudios transculturales y prehistóricos dedicados a la guerra, así como por el creciente interés sobre sus restos materiales, se pone en evidencia la necesidad de abordar este fenómeno a partir de nuevos enfoques, que supondrían nuevas propuestas arqueológicas de la guerra desde perspectivas alternativas y sociales; abarcando temas como los significados conflictivos de las conmemoraciones, el contexto social de la guerra y las perspectivas poscoloniales, somáticas y de género. Con la premisa de que la guerra no se limita al combate armado al existir otros campos de acción, basados en el supuesto de que “un estudio de guerra debería incluir no sólo lo referente al enfrentamiento armado contra un enemigo en un campo de batalla, sino todo lo que sucede antes, durante y después del conflicto, así como el impacto diferenciado [...] de estos acontecimientos en la vida de los individuos” (Valckx, *et. al.*, 2011: 145).

Como es observable, la Arqueología y la Historia Militar han pasado por el mismo proceso de enriquecimiento a través de la antropologización de sus planteamientos metodológicos, objetos y pretensiones de estudio. Y este crecimiento en sus metodologías y postulados se ha debido en buena parte a la concientización de sus propios estudiosos de que sus disciplinas –Historia y Arqueología– son ciencias humanas y su materia de estudio son objetos, fenómenos, procesos o sucesos que provienen del acontecer del hombre como ser social; y es de esta manera en la que deben de problematizarse y estudiarse. Por las características actuales de los estudios de corte militar, lo más adecuado parece la realización de trabajos que involucren la interdisciplinariedad como

metodología primaria, ya que en el contexto actual de las ciencias sociales, en donde las barreras entre ellas cada vez son menos perceptibles, es en donde debe igualmente situarse al quehacer de los estudiosos de las temáticas bélicas, dejando atrás el lastre metodológico propio de los trabajos decimonónicos. De ahí la importancia de la vinculación y trabajo conjunto de las metodologías, planteamientos y fuentes de la Arqueología e Historia Militar, al final, disciplinas hermanas.

En específico la Historia y Arqueología Militar enfocada a la cultura maya no hay mucho que decir, pues como lo revisamos en el apartado anterior, no existen trabajos de la región enfocados al estudio del fenómeno desde estas disciplinas.¹⁹ Mas no es tarde para comenzar una línea de investigación en nuestra región.

2.3. SUS FUENTES

Hemos visto ya en el capítulo anterior que las posibles fuentes para el estudio de los temas bélicos son amplias; pero como también se ha señalado ya, sabemos que su disponibilidad y viabilidad está sujeta al estudio que se ha de hacer. De esta manera, para el caso de las investigaciones centradas en los conflictos armados del Clásico maya las fuentes que serán utilizadas entran en alguno o varios de los siguientes rubros:

- **Material iconográfico:** Para efectos de esta investigación, la iconografía es el estudio y análisis de los símbolos, motivos, diseños, imágenes, y demás variantes de representaciones artísticas y su significado contextual (Kettunen, 2005: 41). En este trabajo se hace el uso del término iconografía, como ya se ha venido haciendo en los estudios mayas; es decir, tanto para referirse al acto de la interpretación de las imágenes, así como al objeto mismo de interpretación (*ibid.*: 39).

¹⁹ No se niega la existencia de trabajos sobre guerra, pero si se afirma que no existen investigaciones que abiertamente se postulen trabajar desde alguna de estas disciplinas.

Esta disciplina tiene una fuerte presencia en las investigaciones de nuestra región de trabajo. Esto puede deberse a que el arte maya es una fuente importante y vital para el estudio de esta cultura, y a su fuerte vínculo con la escritura del Clásico.

Recurrantly, the glyphic collocations accompanying Maya art reveal specific information of the associated images (and vice versa). In a sense, many representations in Maya art operate akin to cartoons or comic strips where the full understanding of the event(s) requires comprehension of both image and captions (or speech bubbles/balloons). Moreover, an adequate understanding of the image and text can only be achieved contextually as in the cartoon analogy: the context of a comic strip (as a part of a comic book) can only be fully appreciated by means of reading the entire book, and preferably being aware of the language, motives, and background of the artist and his/her culture and the specific point in history (*ibídem.*).

El trabajo iconográfico del arte maya Clásico tiene como materia prima las representaciones reflejadas en diversos formatos, como lo son la escultura –tanto en lo que refiere a elementos arquitectónicos (paneles, escalones, dinteles, jambas, tableros, etc.), como a monumentos independientes (estelas, altares, esculturas, etc.) (Sharer, 1994: 641) en piedra y arcilla–, figurillas cerámicas y pétreas, pintura mural, graffiti, representaciones talladas en piedra, dinteles y demás decoraciones en estuco modelado; e importantes representaciones pictóricas en vasos y platos cerámicos esencialmente. En la actualidad, el acceso a fotografías, dibujos, e incluso el trabajo directo con los materiales es cada vez más factible, gracias en buena parte al corpus de que desde hace ya más de dos décadas ha venido haciendo Justin Kerr (1989, 1990, 1992, 1994, 1997, y 2000) junto con sus contribuciones a publicaciones de alta talla. Aunado a los valiosos dibujos de diversos autores en las publicaciones de sus trabajos de investigación y resultados de proyectos arqueológicos. Lo que ha permitido un avance tangencial no sólo en las investigaciones que versan en el tema de la iconografía, si no de todas aquellas que hacen uso de las representaciones iconográficas como fuente de estudio.

La información que podemos obtener de esta fuente es muy amplia en realidad, pues puede ir desde la descripción de escenas de combate, el atuendo y en general la indumentaria guerrera, la cual a su vez nos habla de rangos militares y diferencias regionales, sociales y étnicas entre otras. De la iconografía podemos obtener información acerca de posibles escenas tanto de rituales u otras actividades relacionadas con la guerra. Nos habla de sus participantes y la visión de estos; es decir, como es que fueron concebidos: tanto la percepción e imágenes asociadas a los guerreros, a los gobernantes guerreros, los combatientes victoriosos y los cautivos; y por lo tanto, de los conceptos de victoria y derrota. Los materiales iconográficos, bien contextualizados y complementados con otras fuentes pueden ser muy prolijos por su naturaleza.

- **Material epigráfico:** Con esto me refiero al material resultado de las lecturas epigráficas de la escritura jeroglífica maya, la cual consiste en un sistema logofonético. Esta escritura se conforma por: logogramas, fonogramas, determinativos semánticos y marcas diacríticas. Desde una perspectiva lingüística, es una escritura logosilábica, pero por su aspecto es pictográfica. Se compone de logogramas –signos que representan una palabra completa–, y por silabogramas –signos silábicos, los cuales pueden funcionar como sílabas o signos fonéticos– (Kettunen y Helmke, 2012: 8). En la práctica, el sistema escriturario maya es una abreviación grafémica de una estructura sintáctica muy compleja, por lo que muchos de sus componentes omitidos al ser escrita, deben de ser provistos por el lector, quien debe de encontrarse íntimamente familiarizado con la lengua y su escritura (*ibídem.*).

Como tal, la epigrafía es la herramienta base para su análisis.²⁰ Y es gracias al desciframiento de la escritura jeroglífica maya a partir de su trabajo, que la epigrafía se ha convertido en la herramienta que, de alguna manera u otra, revolucionó los estudios mayas aportando nuevos datos sobre ciudades, sus gobernantes y personajes de élites, así como parte de la historia de las mismas.

²⁰ La escritura jeroglífica maya no se encuentra en las llamadas Tierras Altas guatemaltecas, de ello hay muy pocas evidencias, punto a favor para desechar la idea de una unidad/región panmaya. En el área k'ichee' y kaqchikel se evidencian textos en estilo mixteca-puebla.

Su contribución es amplia, ya que los textos mayas mas tempranos conocidos hasta la fecha, corresponden al S.III a.C., y los más tardíos fueron elaborados alrededor de la Conquista española, S. XVI; aunque la mayoría de los textos fueron escritos durante el periodo Clásico (200 - 900 d.C) en cerámica y monumentos de piedra (como estelas, dinteles, tapas, altares, tronos y jambas). Existen muchos otros formatos en los que se ha registrado la escritura maya como: códices, dinteles de madera, estuco modelado –en contextos similares a los pétreos–, frescos en muros de edificios, paredes de cuevas, cráneos de animales, huesos, jade, obsidiana, ladrillos, arcilla, alabastro, etc. (*ibídem.*).

De esta fuente, como resultado del trabajo epigráfico propio o el elaborado por otros investigadores, es posible recopilar información referente a los conflictos armados y sus menesteres. Ya sea a partir del registro de los conflictos, de captura de cautivos, alianzas, matrimonios, mención de cargos militares, de recursos gramaticales referentes, etc. Lo que convierte a esta fuente en un punto nodal en el trabajo de investigación de los conflictos armados.

- **Materiales y datos zoológicos y etnobiológicos:** La información que puede proporcionar este tipo de fuentes es de gran importancia, aunque a primera vista no lo parezca. El papel que la zoología desenvuelve en los estudios mayas es importante a lo largo del proceso de identificación de la variedad biológica representada en el arte maya; y por ende, de elementos que dentro de la iconografía resultan sencillamente reconocibles como propios de animales y/o plantas, y que comúnmente forman parte de la indumentaria de los combatientes. Al mismo tiempo podemos auxiliarnos en la identificación de los diversos componentes de los animales quiméricos, tan recurrentes en los yelmos. Mientras que los datos recopilados en las investigaciones etnobiológicas en el área proveen información que corrobora los zoológicos, así como sirven de apoyo en el estudio con referencias taxonómicas basadas en las ontologías de la cultura a estudiar.

- **Material y datos de las Ciencias de la Tierra:** Se ha elegido hablar de Ciencias de la Tierra por la diversidad de disciplinas que abarca y que son de utilidad para

nuestros menesteres. La Geología y las Ciencias del suelo a partir de sus estudios de subsuelo y del suelo como recurso natural, nos pueden ayudar a entender los momentos de sequías y declive de producción agrícola, que pueden ser importantes factores detonantes de los conflictos. La Geomorfología con los datos recabados sobre las formas de la superficie terrestre, aporta la información necesaria para la comprensión de posibles rutas y campos de batalla, así como la ubicación de enclaves. La Climatología y la Meteorología nos dan valiosa información sobre los cambios en el tiempo meteorológico y el clima atmosférico, así como sus implicaciones en el clima terrestre y el pasado geológico; pudiéndonos hablar sobre el impacto en las sociedades de la zona y posibles vinculaciones con el desarrollo y emprendimiento de los conflictos y sus batallas.

- **Materiales y datos arqueológicos:** Si somos claros, buena parte de nuestras fuentes son vestigios arqueológicos, sin embargo, en este apartado aludo en específico a los materiales que son resultado de proyectos arqueológicos controlados o bien, de saqueo. Y con ello me refiero a aquellos materiales que han sido descubiertos dispuestos en depósitos intencionales y a aquellos hallados en los no intencionales. En este acervo tienen cabida desde cuchillos ornamentales dispuestos en ofrendas de dedicación, hasta puntas de proyectil ubicadas en la mitad de una plaza; pasando por los vestigios de antiguos amurallamientos y palizadas, así como por indicios de destrucción e incendio de edificios, entre otros indicios.

Para nuestra desventura, y para la de cualquiera con pretensiones de estudio a partir de estas fuentes, por las características medioambientales de las diversas regiones ecológicas que componen el área maya, la preservación de los materiales es sumamente limitada; por lo que es ínfima la cantidad de materiales arqueológicos de naturaleza perecedera que se han logrado conservar hasta la fecha. El grueso de los elementos con los que contamos actualmente fueron elaborados a base de materiales duraderos y/o imperecederos (diversidad de variedades líticas, cerámica, concha y hueso). De ahí que las evidencias arqueológicas sean fuertemente restringidas.

Por el otro lado, tenemos los datos que los registros, dibujos e informes que los proyectos arqueológicos ponen a nuestra disposición. En ellos los arqueólogos y/o dibujantes dejan el registro de información, que bajo la apropiada interpretación del especialista en materia, puede ser sumamente provechosa para la comprensión de los acontecimientos beligerantes. Lamentablemente, y como ya antes se ha comentado, en la región no contamos con más de un par de proyectos enfocados en la arqueología militar, de ahí otra importante restricción en nuestras fuentes. Más esta situación no nos impide el trabajo apropiado de los materiales y la información disponible.²¹ Aun así tenemos importante información proveniente de esta fuente, pues datos sobre amurallamientos y arquitectura defensiva son resultantes por completo del trabajo arqueológico. El conocer mejor la arquitectura de los sitios y más sobre sus etapas constructivas nos habla del posible aumento de la beligerancia en determinados periodos y zonas, además de las necesidades defensivas y disposiciones estratégicas de los mismos. Mientras que los materiales resultantes de las excavaciones pueden ofrecer información sobre batallas, ataques a ciudades, tipo de materiales usados en el armamento; así como algunas particularidades de los materiales depositados en ofrendas que pueden tener algún tipo de asociación.

- **Fuentes históricas coloniales:** Como producto del proceso de Conquista y colonización española en el Nuevo Mundo, surgieron una serie de crónicas, relatos, tratados, relaciones y demás documentos, tanto de origen español como indígena, que resultan ser una muy valiosa fuente de información para la comprensión de los mayas posclásicos. De ellas podemos extraer datos sobre batallas, cargos, indumentaria, rituales, estrategias, etc. Que nos permiten además de comprender los materiales de periodos mas tempranos, entender ciertos fenómenos, objetos o cualquier dato que resultan inteligibles por si mismos. Datos que estudiados apropiadamente nos arrojan valiosa información. Entre las fuentes

²¹ Recordemos también la fuerte barrera que implica la falta de publicación de los datos arqueológicos producto de proyectos institucionales y el hecho que el acceso a los reportes de dichos proyectos suele ser muy complicado, si no es que en ocasiones, imposible. Por lo que la obtención de este tipo de información no publicada suele implicar muchas dificultades.

de origen indígena mas importantes tenemos el *Popol Vuh*, *Chilam Balam*, *Los cantares de Dzibalché*, *Memorial de Sololá*, *Anales de los Cakchiqueles*, *Títulos de Totoncapán*, *Papeles de los Xiú de Yaxá*, entre otros tantos; así como las producciones de autores no indígenas como: Hernán Cortés, Juan de Villagutiérre Soto-Mayor, Bartolomé de las Casas, Diego de Landa, Francisco Hernández de Córdoba, Francisco Antonio Fuentes y Guzmán, Francisco Ximénez y Bernal Díaz del Castillo entre los principales. A la vez contamos con los materiales resultantes del trabajo de archivo, en los que podemos encontrar todo tipo de información administrativa, eclesiástica e institucional que de una manera u otra nos ofrece información sobre los procesos de pacificación, control, reducción de las poblaciones mayas, así como sobre procesos inquisitoriales entre los que podemos encontrar algunas vetas de información pertinente para nuestro quehacer.

Por su riqueza, estas mismas fuentes han sido utilizadas para dar explicación o sentido a las sociedades mayas más tempranas –en su mayoría, para el Clásico–, bajo la idea de las continuidades culturales; es decir, que los datos que en ellas se ofrecen pueden dar luz a momentos históricos previos, ya que en ellos, las sociedades posclásicas tienen sus raíces. Sin embargo, ésta es una posición complicada, pues el cimentar en estas fuentes interpretaciones que abundan en culturas anteriores resulta riesgoso. Otra advertencia valiosa al respecto la sugirió Mathew Restall (2014: 93) al apuntar la importancia de tomar en cuenta que en muchos de los casos, la información ofrecida en ella refiere a innovaciones que las sociedades mayas elucubraron como vía de contrarrestar las nuevas y tan extrañas formas españolas de hacer la guerra, por lo que no hablan meramente de las particularidades mayas. Por ello es vital el estudio crítico y profesional de las mismas. Alejarse de las sobreinterpretaciones es fundamental. Y el distinguir bien durante el análisis, entre las fuentes de origen indígena de las de origen español, resulta primordial. Estas fuentes, para estudios del Clásico, nos pueden permitir dar sentido a ciertos datos que por sí mismos no lo tienen, o bien, contextualizar o reafirmar ciertas pesquisas.

- **Materiales antropofísicos:** De esta fuente es fácil lo que se puede y quiere obtener de ella, las marcas de violencia en los restos óseos humanos. Sabemos que como resultado de una agresión física, en muchos casos podemos encontrar señales de la o las causas de defunción, y cuando estas causas son resultado de un acto violento puede dejar vestigios de ello en los huesos. El análisis de los restos óseos es un trabajo que sólo el antropólogo físico puede desempeñar, y por lo tanto, estamos sujetos a que estos resultados sean publicados, o incluso llevados a cabo. Pues sabemos bien que para este tipo de estudios, en los proyectos, es para una de las materias que menos presupuesto es destinado. Aunado a ello, si nos quejamos de la carencia de proyectos de arqueología militar, la existencia de proyectos de antropología física de corte bélico es nula en la región de estudio.

- **Materiales etnográficos:** Así como un par de las fuentes arriba señaladas, los datos etnográficos funcionan como apoyo y corroboración de la información. Que de la misma forma que las fuentes históricas se sustenta en la idea base de que indudablemente los grupos mayas actuales tienen sus raíces culturales en las ontologías mayas prehispánicas; y como tal, son concebibles como un campo de conocimiento vital para la comprensión de las culturas precolombinas. Para poder hacer este tipo de análisis, propio de la antropología comparada, es importante ser cauto con estas analogías retrospectivas, pues es fácil viciarse con datos que parece que pueden dar sentido o solución a preguntas pertinentes al periodo prehispánico.

Es importante ser consciente que para el tema de nuestra incumbencia, es poco lo que esta fuente puede aportarnos, ya que tras la Conquista quedaron en desuso las prácticas bélicas y todo lo asociado quedó enmarcado por las prohibiciones virreinales. Incluso en los relatos de las rebeliones coloniales es notable la ausencia de elementos que podrían interpretarse como propios de la tradición mesoamericana.

A pesar de lo restrictivos que pueden resultar los datos obtenidos de estas fuentes, pueden ser muy útiles para con ellos entender mejor algunos fenómenos

rituales, actividades de cacería relacionados a la guerra, así como el entendimiento de algunos fenómenos ontológicos en torno al tema, pues gracias a la antropología comparada se puede, con sus salvedades, dar sentido a fenómenos del periodo prehispánico que resultan inteligibles por si mismos.

- Fuentes y materiales lingüísticos: Para nuestra materia, esta fuente no es muy prolífera, mas la información que aporta es de alto valor. Como tal, la lengua maya es una buena base de datos para la comprensión de cierta terminología propia de los temas de conflictos armados, como pueden ser el nombre de agrupamientos, especialistas militares, armas, recursos literarios, etc. Éstos pueden ser analizados gracias a su registro en diccionarios, pero sobre todo en vocabularios y artes de la lengua, en los que podemos encontrar, tras una ardua búsqueda, entradas referentes a nuestra materia. Para poder lograr verdaderos resultados en esta fuente, es estrictamente necesario ser exhaustivo y detallista, debido a que son realmente pocas las entradas que podemos encontrar útiles para nuestros intereses; y en realidad pocos los materiales en los que podemos encontrar información útil. Puesto que varios de estos trabajos son tardíos o muy actuales, y como lo hemos señalado ya, el lenguaje bélico quedó pronto en completo desuso. De esta forma, sólo encontramos su registro en algunas pocas lenguas, las cuales fueron estudiadas a principios del periodo colonial.

2.4. TEORIA Y METODOLOGÍA DE ESTA INVESTIGACIÓN

La creación de un modelo teórico-metodológico para el estudio de la guerra no es por si mismo viable, por lo que en este subcapítulo no se ofrece una receta para el análisis de la guerra entre las sociedades mayas. La elección tanto de la teoría como de la metodología dependen completamente de la perspectiva e intención del estudio, de si se pretende estudiar la guerra como un todo o sólo algún componente de ella, de la región y temporalidad, de la mirada y el objetivo del trabajo; es decir que esta de alguna manera están sujetas a muchas variables que

pueden definir la forma más adecuada de llevar a cabo la investigación en cuanto a lo teórico-metodológico se refiere. Por las pretensiones y objetivos de esta investigación he optado por trabajar de la siguiente manera:

- **Teoría:** En el marco de la crítica a la aplicación de teorías como un presupuesto dado sobre casos específicos, así como a la utilización de conceptos ajenos, culturalmente hablando, a fenómenos disímiles –pero fácilmente confundibles– engendrados desde ejemplos específicos totalmente extraños a, en este caso, las culturas mesoamericanas. Esta investigación se postula a favor de la búsqueda de terminología apropiada para designar y estudiar los fenómenos sociales que ocurren tanto en la zona maya, como en toda Mesoamérica. De ésta forma, los cuestionamientos parten, en este trabajo, del concepto de guerra y la problemática que deviene del empleo de una palabra con una carga semántica que resulta inapropiada en relación con la lógica y la realidad de la violencia ocurrida en los conflictos armados sobrevenidos en el Clásico maya y los fenómenos socioculturales que de ellos deviene.

Siendo más específicos, la problemática de la aplicación de conceptos inadecuados salió a la luz al reflexionar en el tema de las posibles causas de la llamada guerra en el área maya. Así, lejos de irnos a lo más obvio como una salida fácil a un tema realmente complejo, fue preciso indagar en las aspiraciones, resultados e implicaciones reales de una victoria o derrota, cual fuera el caso, dentro de las sociedades sujetas a estudio. Hasta el punto actual de la investigación resulta claro que las motivaciones de las llamadas guerras entre los mayas del Clásico, más allá del control de rutas de comercio, tierras de cultivo y recursos, era la ostentación/obtención del poder por parte de los gobernantes, cúspides de sus dinastías.²² Con esto surge una serie de preguntas que versan en torno al cuestionamiento de lo que realmente fue el poder y su relación con el territorio en las sociedades del como: ¿Cuál es el verdadero campo de acción del poder y de quién lo ostenta? ¿La guerra realmente tenía pretensiones sobre el dominio del territorio? ¿Qué es el territorio? ¿Cuál es la relación del poder con el

²² Para profundizar en el tema, ver a subcapítulo correspondiente.

territorio? Éste es un grupo de preguntas que deben de ser contestadas previamente a la profundización en el tema, pues con base a estos conceptos es que este trabajo replantea la idea de “la guerra” y su aplicación en las sociedades del Clásico maya.

La base del cuestionamiento sobre las motivaciones reales de “la guerra” como el verdadero significado de “poder” y el concepto de “territorio”, cierne en las pretensiones de esta investigación por trabajar sobre los cimientos de la reivindicación de la verdadera historia del pasado amerindio, dejando atrás las categorías míticas impuestas arbitrariamente por el pensamiento occidental de quienes nos dedicamos desde distintas áreas al estudio de estos grupos sociales. De ahí la pertinencia de la aplicación de lo que Federico Navarrete llamó “Cosmohistoria”, inspirado en el concepto de la “antropología simétrica” de Bruno Latour (Navarrete, [s.a.]). Con ello, se advierte la necesidad de hacer una distinción ontológica entre los conceptos occidentales tratados de aplicar metodológicamente, y la realidad del estudio de los fenómenos sociales propios de cada grupo, su comprensión y análisis a partir de sí mismos. Para así terminar con las precondiciones del llamado conocimiento histórico y alcanzar, hasta donde sea posible, la realidad ontológica de nuestra problemática de estudio. La Cosmohistoria no aspira a separar sino a interrelacionar, cimentar vías de acercamiento a las ontologías ajenas a occidente, vías que permitan hacer comprensibles e interpretar la relación entre estas formas de ser en el tiempo y de hablar del tiempo (Navarrete, *op.cit.*:7).

-Metodología: La base metodológica de cualquier investigación debe de ocupar un lugar preponderante en la misma. La importancia de un planteamiento metodológico en un área temática poco estudiada en la región, como lo es la guerra, resulta de vital importancia para las futuras investigaciones en torno al tema. De tal forma, uno de los objetivos de este trabajo es el ofrecer una propuesta metodológica adecuada y funcional para los temas castrenses en el área maya y consecuente con su realidad. Esta investigación se desarrolla como un trabajo interdisciplinar que converge con las propuestas de la Nueva Historia

Militar –sustentadas en la misma interdisciplinariedad–; a la vez que se respaldará en las bases teórico-metodológicas propuestas por la Cosmohistoria y la trascendencia de las categorías y análisis ontológicos, entendiendo a la antropología de las ontologías como un método de estudio por si mismo –todos ellos desarrollados líneas arriba–.

La interdisciplina es la unión de varias disciplinas con un objetivo en común abordado desde la misma unión de las disciplinas. Compone un marco conceptual y/o de acción a partir de las funciones de cada línea de estudio implicada con respecto al objetivo de investigación. Así, de las reflexiones propias de cada una de las líneas de conocimiento se integra sus métodos de estudio para obtener un entendimiento integral y profundo de la problemática que atañe (Repko, 2008: 12). De tal suerte que de dicha unión surge una “nueva” que es en realidad la puesta en común con respeto al objetivo. Así esto nuevo nace de los aportes de cada disciplina. Por la particularidad de nuestro tema y la complejidad que implica, se juzga prudente el uso de múltiples líneas de estudio para dar sentido a los datos y a la carecía de los mismos. Pues una investigación de este tipo implica un proceso de búsqueda o resolución que por su naturaleza es demasiado complejo como para poder ser abordado únicamente por una sola disciplina (Repko, 2008: 12).

los arqueólogos necesitan poner sus interpretaciones en tierra firme, la mejor forma de hacerlo es usando las múltiples líneas de evidencia para la guerra para dibujar analogías apropiadas. “The archaeology of war fare cries out for the use of ethnographic analogy”. No podemos saber como fue la guerra premoderna sin ir a los expertos: los muchos etnógrafos, colonizadores, historiadores, y las sagas militares que describen en detalle el rostro de pequeña de la guerra en un mundo sin pólvora. “it is time to return to the sources as a guide for understanding war in the past, particularly the prehistoric past” (Arkush y Stanish, 2005: 16).

Las disciplinas involucradas en la presente investigación naturalmente serán la Arqueología y la Historia Militar, las cuales a su vez se integrarán con otras disciplinas que no suelen ser parte de investigaciones de temáticas bélicas, pero por la naturaleza de este trabajo así se precisa. Las disciplinas involucradas son:

- *Antropología
- *Antropología comparada
- *Iconografía
- *Epigrafía
- *Paleografía
- *Arqueología
- *Arqueología comparada
- *Historia
- *Etnohistoria
- *Etnología

Todas ellas trabajando de manera conjunta sin mayor importancia de una sobre otra, más el peso de algunas es de mayor trascendencia en la investigación o en partes específicas de la misma que el de otras. Por ejemplo, las disciplinas comparativas son fundamentales a lo largo de todo el trabajo, puesto que en nuestra región las fuentes para el estudio de la guerra son poco claras y sobre todo muy reducidas en algunas materias, por lo que el contrastarlas con los casos de otras regiones de Mesoamérica y Amerindia resulta crucial para su comprensión. “By its very nature, warfare is highly structured, and patterns of warfare form around the globe have valuable lessons to offer” (Arkush y Stanish, 2005: 7). Los llamados “universales de la guerra” recurrentemente utilizados para la comprensión de la misma, así como las afinidades compartidas entre los grupos amerindios nos permiten hacer uso de estas disciplinas comparativas como un recurso indispensable en esta investigación.

Lejos de plantear un modelo de estudio, se presenta una invitación a la búsqueda de nuevos métodos que resulten apropiados para acercarnos lo más posible a nuestro objetivo de investigación. El planteamiento teórico-metodológico de este trabajo se encuentra en función de la comprensión cabal y ontológica de un tema –metodológicamente hablando– olvidado dentro de la literatura científica maya. Pues al pretender reflexionar desde una nueva y mucho más adecuada

mirada el fenómeno que fue la guerra en el Clásico, parece que la versatilidad de la interdisciplina, apoyada en el ontologismo como una herramienta analítica –y no como un modelo–, así como el trabajo de la información desde la visión de una disciplina por sí misma dedicada y engendrada para específicamente el estudio de estos fenómenos socioculturales tan complejos; es lo más adecuado.

CAPÍTULO 3

EL PAISAJE JURISDICCIONAL DEL CLÁSICO

3.1. REFLEXIONES SOBRE “TERRITORIO”, “GLIFO EMBLEMA” Y “PODER”

La designación de demarcaciones territoriales a las entidades políticas del Clásico es un tema que hasta ahora no tiene clara resolución, pues no se ha logrado hasta la fecha la comprensión cabal de la organización político territorial en el Clásico maya, esto pensado en las pretensiones de reconocer áreas de control e influencia, delimitación de fronteras entre entidades políticas y demarcaciones territoriales puntuales, como lo muestran los trabajos de autores como Anaya (2011), Liendo (2008, 2011), Arroyo (2008), Adams (1986), Mathews (1991) y Mathews y Willey (1991) entre muchos otros. La causa es que desde el principio nos hemos acercado al tema de forma inadecuada, pues la aplicación de conceptos referentes a “territorio – frontera – propiedad” son disímiles a la realidad en la región y periodo de estudio. Esto sucede al no abordar el fenómeno desde sí mismo e imponer categorías conceptuales ajenas. De ahí la importancia de repensar el concepto de “territorio” y el cómo es que ha querido aplicarse al Clásico maya; pues para poder entender el fenómeno de los conflictos armados en la región, éste es un concepto que debe comprenderse de la forma más clara posible.

Comúnmente por “territorio” se entiende la parte de un lugar, separada del resto y sujeto a una jurisdicción en particular. Dentro del argot arqueológico se reconoce por territorio a la organización espacial a partir de la cual sus miembros comparten algunos rasgos culturales y de cierta unidad reflejada a través de manifestaciones culturales, como lo sugirió Bárbara Arroyo (2008: 354). Pero ¿en

realidad la concepción de territorio tuvo estas implicaciones entre las sociedades mayas del Clásico? Si bien en sus trabajos los investigadores no hablan literalmente de “propiedad” sobre la tierra, recurrentemente aluden a ideas como: líneas fronterizas, guerras por tierras, ampliación de territorio; junto a las pretensiones de encontrar la forma idónea para trazar en un mapa la geografía política del Clásico (Adams y Jones, 1981; Adams, 1986; Inomata y Aoyama, 1996; Marcus, 1973), dejando implícito que las entidades políticas mayas se regían y definían a partir de la idea de “territorio” con límites definidos, un sentido de propiedad sobre la tierra que estaba comprendida dentro de determinadas fronteras, y como tal se reconocía como propia. Por el contrario, esta investigación propone que la idea mesoamericana –e incluso amerindia– de “territorio” no correspondía a la idea de líneas físicas, extensión continua, ni delimitada por “fronteras” entendidas como una demarcación lineal precisa a la manera occidental. En realidad, se refería a los alcances jurisdiccionales sustentados en los nominales de sus poseedores y el reconocimiento de éstos.

En el Posclásico, todo indican que no existían demarcaciones con límites territoriales lineales y fronteras físicas. Así lo asentó Gaspar Antonio Chi Xiu en 1582 al referir que “las tierras eran comunes y así entre los pueblos no había términos o mojones que los dividiesen [...]”(Lopez Cogolludo, 1955: lib. IV, cap. IV: 180). Pues la instauración de mojoneras para la delimitación de las parcialidades en la región peninsular fue una implantación del gobierno colonial. Aunque estas mojoneras fueron ubicadas como marcadores indicativos de un límite preciso bajo los requerimientos virreinales, reconocieron –dentro de las posibilidades– las jurisdicciones originales que los *Halach uinikob* tenían como base un sustento social, político y religioso aceptado por los *batabob* que lo reconocían como su señor (*id.*). Entonces, si por “frontera” se entendía “la raya y término que parte y divide los Réinos, por estar uno frontero del otro” (Diccionario de Autoridades 1732: III; s.p.), es claro que este concepto no es funcional para comprender la problemática de “territorio” en la región.

Ahora la pregunta es: ¿existía la idea de frontera? y si es así ¿cómo funcionaba? Las evidencias tardías indican que la organización del espacio bajo la

jurisdicción de linajes gobernantes no tenían en muchos casos una continuidad territorial. Ejemplo de ello lo tenemos en Chichén Itzá y Sací *cuch cabalob* de los Cupul, cuyos *batailob* dependientes se encontraban “cruzados o traslapados” lejos de su capital, y cercanos a otra (Fig. 3.1). Lo que denota que las provincias eran entidades sustentadas en las relaciones políticas, rituales, ceremoniales y de parentesco, más que territoriales; por lo que no era preciso que ocuparan un espacio continuo (Okoshi y Quezada, 2008: 141), pues así no lo requerían al no relacionarse directamente con la especialidad y sus limitantes. Por lo que las provincias, en realidad, no tenían fronteras lineales preestablecidas y por ende, los *batabilob* en su jurisdicción tampoco tenían límites lineales y definidos (*Ibid.*: 141).²³ Okoshi Harada (2010: 511-512) reconoce la expresión *u xul u kaxob* [sic.] como referencia al alcance del poder del gobernante, puesto que, de acuerdo con él, la voz maya *xul* refiere al “alcance del ejercicio del poder” así como al asiento de quien lo ejerce y la relación entre éste y quienes así lo reconocen. Esta construcción, “su fin/límite, su poder” refiere que hasta cierta demarcación llega el alcance de la jurisdicción del gobernante. Así, la jurisdicción de un linaje sobre el espacio abarca hasta donde habita el común del pueblo que reconocía a la cabeza del linaje en el gobierno como autoridad. Un pasaje del *Códice de Calkiní* lo ilustra a la perfección. En este se habla de que la laguna de Tzemez Akal se consideraba como “alcance” del poder de Na Cham Canul, gobernante de Calkiní, pues ahí estaba establecido Na May Tayú, principal (*chun tan*) que reconocía la autoridad del primero. Es por eso que Na Cham Canul podía decir que hasta ese punto alcanzaba su dominio (*Ibid.*: 512-513). Con estos ejemplos podemos entender que un *cuch cabal* podía tener uno o varios *batabilob* cercanos o lejanos, e incluso algunos más próximos a otro *cuch cabal*, implicando áreas jurisdiccionales más complejas de lo que se ha venido pensado. Así no podemos hablar de demarcaciones que reflejen la expansión o repliegue de las jurisdicciones políticas de manera lineal como una mancha homogénea en un mapa basándonos en el tan usado concepto de “área de influencia”. En cambio,

²³ En este momento es importante dejar claro que en esta disertación no hay pretensión alguna de dar explicación al patrón de asentamiento de los grupos maya precolombinos.

este fenómeno demuestra que en realidad se estaba privilegiando el factor humano, lo que funcionaba en su organización y mantenimiento de la jurisdicción.

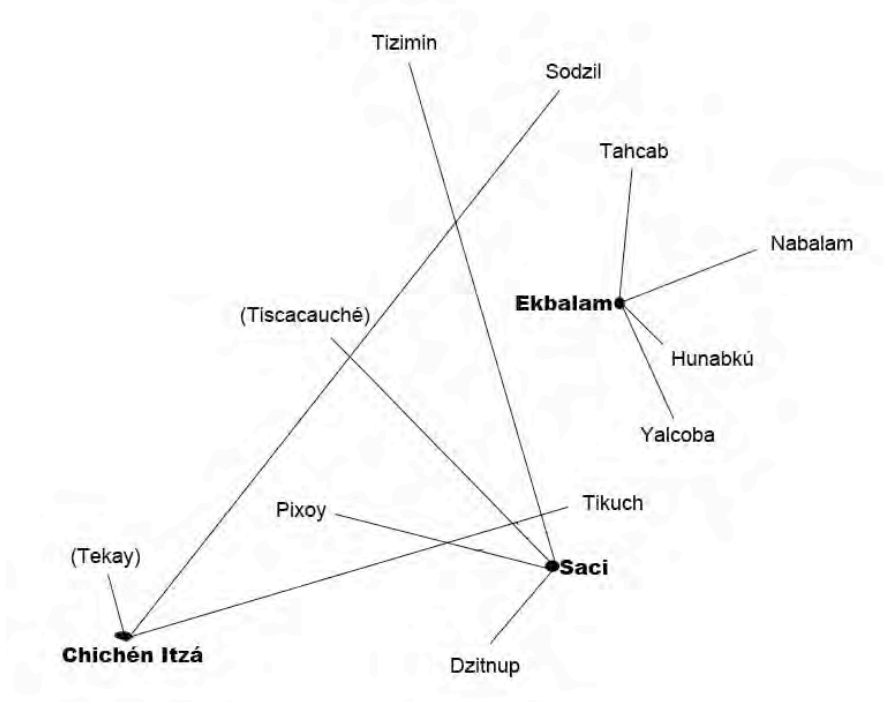


Figura 3.1. Mapa de la provincia de los Cupul (A partir de Okoshi y Quezada, 2008: Figura1).

Con respecto al Clásico las fuentes apuntan a que de la misma forma que en tiempos tardíos, no existieron restricciones sobre el tamaño o nivel político de las entidades que eran comprendidas dentro de las jurisdicciones. En trabajos arqueológicos realizados en Palenque y área circundante, la información señala que fuera del área metropolitana, entre el 750-820 d.C., la jurisdicción de la entidad política dominada por el linaje del *k'uhul B'aakal ajaw* se encontraba integrada por lo que Rodrigo Liendo (2008: 408) calificó como varias “subregiones”. Cada una de ellas caracterizada por historias y dinámicas de ocupación dispares, variación arquitectónica, presencia de rutas de comercio que la conectaba con las otras subregiones y la región en su conjunto (*Ibid.*: 408-409).²⁴ Estas subregiones eran cinco: el núcleo central en torno a Palenque, el

²⁴ Este fenómeno recuerda de alguna manera el escenario de la Península de Yucatán durante el Posclásico.

Lacandón-Nututún, el valle de Chancalá, las Llanuras intermedias y la Sierra. Cada una de éstas estaba conformada por diversos sitios menores (*Ibidem.*). En el caso de algunos sitios comprendidos dentro de estas subregiones, como Chiniquihá, el cual formaba parte de la del Lacandón, ostentaron su propio Glifo Emblema. Otro ejemplo de esto es lo que sucedió en Toniná y el valle de Ocosingo, donde las entidades políticas comprendidas dentro de la jurisdicción de los *k'uhul Po' ajaw*, aproximadamente unos 148 sitios menores hasta ahora reconocidos (Taladoire, 2005), algunos de ellos a menos de 10 km. de distancia de la zona arqueológica de Toniná, poseyeron igualmente su propio Glifo Emblema. El caso aun más claro para reconocer que no importaba la jerarquía en las relaciones jurisdiccionales son los casos en los que un *k'uhul ajaw* se encontraba dentro de la red de otro, como sucedió con los ahora sitios arqueológicos de Arroyo de Piedra–Tamarindito, cuyo gobernante se declaró *yajaw* de “Itzamna” K'awiil, *k'uhul ajaw* de *Mut'ul* (Dos Pilas), reconocido así en la Escalera Jeroglífica 4 de Dos Pilas (Houston 1993: 108, en: Lacadena y Ciudad Ruiz, 1998: 43). A su vez, este señor se encontraba integrado en la red de *Kaanu'* con B'ahlaj Chan K'awiil a su cargo.

En este sentido, con base en el trabajo de Tokovinine (2013), se propone que para hablar de “territorio” en el sentido de un dominio político como lo refiere la narrativa, el término adecuado en el Clásico es el de *kab'* (Tokovinine, 2013: 44-45). Esto lo justifica con los siguientes ejemplos: en la Estela 22 de Naranjo se menciona el acenso del señor de *Sa'aal*, K'ahk' Tiliw Chan Chaahk. Le sigue la mención de la campaña militar contra sus vecinos: *K'inichil Kab'*, *Tuub'al*, y *B'ital*; lo que presumiblemente apunta a que K'ahk' Tiliw Chan Chaahk ejerció autoridad sobre estos lugares. La referencia concluye diciendo la frase *nitz'ak kab'* “[esta es] mi tierra - ordenado” (E19). A los ojos de Tokovinine, en este contexto, el término *kab'* designa que el dominio político de K'ahk' Tiliw Chan Chaahk fue restaurado, literalmente, puesto en orden o vuelto a juntarse bajo el control de su linaje a través de una campaña bélica exitosa (*Ibid.*: 44-45). En otro caso, el título del señor de *Hix Witz* mencionado en el Panel 7 de Piedras Negras es *Aj paat kab'al naah* “el de la casa de la jurisdicción trasera” –*man of the back land house*–,

usando de una forma adjetivada el *kab'al*. Otro ejemplo más es el del título que se registró en un espejo sin procedencia (Grube y Martin, 2001: II-40), en el cual se menciona a su dueño, el señor de *Pa' Chan*, cuyo padre es *ajkab'* “el de la jurisdicción” –*man of the land*– (Tokovinine, *op. cit.*: 45).

El *kab'* era el espacio, seres y objetos que en él habitaron como un todo perteneciente al *kaa*, que era entendido como el pueblo –comunidad– (*Ibid.*: 44). De manera consistente para el Posclásico Tardío, la evidencia marca que *cah* enfatizaba el espacio físico, en tanto que *cab* aludía a la comunidad con referencia a sus pobladores. Cristina Álvarez (1980) al respecto asentó que dentro de las expresiones concernientes al mundo, el término *cab*²⁵ alude a “mundo”, “pueblo” o “región” de donde se es natural, mientras que *cah*²⁶ se asocia a población como “espacio” de una comunidad. Resulta más claro cuando hallamos entradas como *tan cah* “ciudadano”, o *ah cahal* “vecino morador de un pueblo” (Álvarez, 1980: 155); haciendo referencia en ambos casos a los individuos como sujetos pertenecientes a un asentamiento (*Ibid.*: 126-155). Con referencia a entradas alusivas a la organización territorial, *cab* “aldea/pueblo” habla de los elementos que componen un pueblo como un todo; así, *cuch cabal* “territorio jurisdiccional de un pueblo” correspondía a una jurisdicción en relación con el asiento de poder y *cuch cab* “bienes propios del pueblo o tesoro público” refiriendo a los bienes como componentes de la jurisdicción. En este caso, *cah* corresponde al asiento mismo de la jurisdicción. La entrada *baal cah* literalmente “cosas pueblos” significa “gente que lo compone” haciendo referencia a lo establecido en la jurisdicción; por lo que las entradas *caa-cah* “pueblo pequeño” y *chan chan cah* “aldea” indican el tamaño de dichos asentamientos (*Ibid.*: 156-157). Al ver las diferencias entre ambos conceptos, no resulta sorprendente que en el apartado referente a las partes del pueblo sólo aparezca *cab* y sus construcciones derivadas al referir a los espacios y componentes físicos/materiales –animados e inanimados–; ni que en el apartado alusivo al poblamiento y despoblamiento únicamente aparezca *cah*, pues refieren

²⁵ Esta palabra refiere a la entrada colonial que indica tener correspondencia con *kab'*, del que hemos hablado líneas arriba.

²⁶ Esta palabra refiere a la entrada colonial que indica tener correspondencia con *kaj*, del que hemos hablado líneas arriba.

a acciones-verbos como: asentarse, cimentar, fundar y despoblar un pueblo (*Ibid.*: 187-158); reforzando así la idea del *cah* como asentamiento.

Dando más fuerza al argumento de la importancia del nominal/linaje-gobernante sobre el de territorio-tierra para el Clásico. Tokovinine señaló que el verbo para fundación es el de *kaj*, el que en realidad más parece indicar la instauración de un linaje que la fundación de una entidad político-territorial;²⁷ refiriéndose en el sentido de un nuevo comienzo o el establecimiento de uno, en el contexto de una nueva “corte real” –linaje en el poder–, la restauración de una; o incluso, refiriendo a una “corte real” victoriosa. Haciendo énfasis en el gobierno encabezado por el personaje del gobernante y no en el lugar como territorio (Tokovinine, *op. cit.*: 81). El yukateco colonial nos ofrece más evidencias sobre este vocablo, pues *cah* no sólo fue el sustantivo que refirió al asentamiento equivalente al *kaaj* del ch’olano clásico como se señaló líneas arriba, sino que parece hubo una simplificación del *kaaj* –como sustantivo– y *kaj* –como verbo– en una sola voz para el Posclásico: *cah*. De tal suerte, *cah* tiene la misma acepción referente a una acción humana y política a la vez; así encontramos entradas como *edz cah*, literalmente “asentar pueblo” refiriendo a “poblar ciudad o lugar”, *pak-al cah* literalmente “cimentar pueblo” hablando de “fundar pueblo” y *paa cah*, literalmente “despoblar pueblo” (Álvarez, *op. cit.*: 157).

Para ser más claros, el *kab’* es el “espacio” y los seres animados e inanimados que en él se encontraron, mientras que *kaaj* hace énfasis en el asentamiento/establecimiento, sin ignorar los elementos que vivieron y existieron en su haber. Los ejemplos antes mencionados son un buen argumento inicial para la propuesta de entender por lo que llamo, “jurisdicción” –término que ha funcionado muy bien para el Posclásico y explica el mismo funcionamiento del concepto de “territorio” del Clásico– de una entidad política/linaje. Tokovinine al respecto refirió:

²⁷ Pues éste es un proceso secuencial, en el que el primer paso consiste en el establecimiento de un linaje, para posteriormente lograr el establecimiento del señorío, en este caso con claras connotaciones político-territoriales.

These groups constitute a kind of a microregional landscape, but a landscape of people and not of territories. This is a notion that people are associated with “lands” [...] Territories are noticeable absent in context when protagonists identify themselves or the others as members of certain geopolitical collectivities, however (2013.: 123).

Es preciso tener en cuenta que *kaj*, como instauración de un linaje, implicaba el ulterior establecimiento de su señorío mediante la construcción y afianzamiento de su jurisdicción. Esto se lograba mediante la creación de lazos políticos como los forjados con las alianzas matrimoniales y otros medios pacíficos en los que se veían inmiscuidos el ritual y el ejercicio de poder; y de ser necesario, a partir de entablamiento de conflictos armados. Los mejores ejemplos de este proceso los tenemos narrados en La Tira de la Peregrinación, que refiere a la migración azteca y su proceso de conformación para la instauración de la entidad política tenochca. Estos grupos nahuas, al llegar al Valle de México, en la primera fase de su historia (1325 -1428 d.C.), fueron sometidos a fuerzas preestablecidas en la región y debieron de adaptarse a los patrones ya existentes, mediante lazos de vasallaje, matrimoniales y de tributación. En la segunda fase (1428–1519 d.C.) se volvieron agresivos, con una posición imperialista activa en buena parte de Mesoamérica (Berdan, 1982: 8), logrando así su consolidación local y macro regional mediante la continuación del establecimiento de lazos de tributación y matrimoniales, pero que en esta ocasión les eran favorables y los colocaban en una posición dominante. De esta forma, en la primera centuria después de la fundación de Tenochtitlan, el éxito mexica trajo muchos problemas. Se asentaron en una tierra limítrofe con tres entidades políticas poderosas, inseguros de su estatus político (que para ese entonces era débil). En principio se volvieron tributarios de la ciudad tepaneca de Atzacapotzalco, prestando servicio de guerreros y tributo sobrevivieron al crecimiento tepaneca. Para fortalecer su posición política, los mexicas establecieron alianzas; y el matrimonio proveyó una muy efectiva vía para establecerlas: su primer gobernante, Acamapichtil, tuvo la reputación de ser hijo de un noble mexica y una princesa culhua. Esta opción de matrimonios estratégicos proveyó una generación futura de gobernantes mexicas

con herencia tolteca. Dicha descendencia, de la antigua “nobleza” tolteca, se tradujo en legitimidad para gobernar. Para el caso maya, en los Altos de Guatemala durante el Posclásico, el *Popol Vuh* en su parte final refiere al curso de este fenómeno. Al principio habla de la migración k’ichee’, su asentamiento, posterior establecimiento y consolidación de su jurisdicción. Este último proceso se llevó primeramente con la creación de alianzas matrimoniales tanto de hijos como de hijas, construcción de “edificios de cal y canto”, hablando de la edificación de la capital de la jurisdicción, la celebración de rituales con los que se “creció la costumbre de sangrarse delante del dios”; y posteriormente, como última opción, entablando conflictos armados en oposición a sus vecinos detractores (Popol Wuj, 1992: 139-151). “Este fue el principio de las guerras y disensiones y el principio de los sacrificios de los hombres ante el ídolo. En esta ocasión afirmaron su imperio los Quichés porque tenían muchos Ajawab poderosos y comenzaron a temerlos los pueblos” (*Ibid.*: 151). De esta forma el establecimiento de la jurisdicción k’ichee’ fue concebida como un proceso largo llevado a manos de las acciones de sus gobernantes a través de un sabio manejo de las redes de reciprocidad.²⁸ “[...] todos los pueblos entre los Ajawab fue mucha la majestad y grandeza del reino Quiché, y construyeron todo de cal y canto. No se ganaron estos pueblos con batallas, sino con la grandeza de los Quichés y por las maravillas que obraban los Ajawab [...]” (*Ibid.*: 152).

Si quisiéramos llevar estos ejemplos a otros casos mayas podríamos proponer la famosa migración Itzá. Mientras que para el Clásico, tendríamos la prerrogativa quizá de pensar que una diáspora y establecimiento jurisdiccional de este tipo pudo haberla llevado a cabo el linaje asociado a la jurisdicción *Kaanu’l*; o incluso, este fenómeno podría explicar el caso del jeroglífico T856-*la* en el Petexbatún.²⁹ Si bien para poder hablar con certeza de éste tan complejo fenómeno sería necesario un estudio especializado, particular y profundo del mismo.

²⁸ Sobre las redes de reciprocidad se profundizará más adelante.

²⁹ Sobre el jeroglífico T856-*la* se profundizará mas adelante.

Fortaleciendo la propuesta de la importancia del nombre-linaje/persona sobre el del territorio/tierra. Esto no implicaba necesariamente que el gobernante, *k'uhul ajaw*, debiese de corresponder al mismo linaje que sus *ajawo'ob'* y *sajalo'ob'*, pues como la evidencia epigráfica lo ha demostrado en repetidas ocasiones, esto no parecía tener una importancia preponderante dentro del concepto de *kab'* como jurisdicción,³⁰ aun si tenía sus repercusiones. Testimonio de esto lo tenemos para el Posclásico en la zona peninsular, en donde un *cuch cabal*, tanto el *Halach uinic* como el *batab* podían pertenecer a linajes distintos (Okoshi y Quezada, *op. cit.*: 140). Al mismo tiempo, un linaje podía ser dominante en varios *batabilob*, como el caso de los linajes Chel, Pech y Canul, quienes a principios del siglo XVI gobernaban diferentes “señoríos” (*batabilob*) hacia el interior de su *cuch cabal* (*Ibidem.*).

Si entendemos a la especialidad como el conocimiento o toma de conciencia del medio y sus alrededores, entre las sociedades mayas del Clásico parece no haber sido tan disímil de la de los mayas de Yucatán del Posclásico, en ambos casos el espacio no era un “territorio” con límites lineales definidos físicamente, cuyas demarcaciones eran consideradas como propiedad privada del gobernante (*k'uhul ajaw* o *halach uinic* según cual sea el caso), sino que en realidad se trataba de una jurisdicción en el sentido de “dominio ejercido por un poder” (Okoshi, 2010: 513-514). Así, los “límites” de estas jurisdicciones correspondían al alcance de la jurisdicción del señor/linaje-nominal. Así se explica cómo es que funcionaba el fenómeno de tenencia de la tierra.

Como veremos más adelante a mayor profundidad, la tierra no era un objeto susceptible a la aplicación del concepto de posesión –como propiedad privada– pero si la propiedad como usufructo, pues en sí misma era un todo vivo, existía un concepto holístico de “la tierra” y todo lo que ella implica; alejado de consideraciones abstractas y analíticas. Así lo atestiguó Gaspar Antonio Chi Xiu: “las tierras por ahora es de común; y así, el que primero las ocupa las posee” (Landa, 1959: cap. XXIII, 41). Puesto que en realidad, al no existir un concepto de

³⁰ Sobre esto se profundizará más adelante.

“territorio” con fronteras dependientes de un propietario, de lo único que se podía ser “dueño” era del resultado del aprovechamiento de los frutos de la tierra.

De ahí toma sustento la idea de “territorialidad” como área que establece una jurisdicción, refiriendo al modo de circunscripción de acuerdo a su expansión política. Al no existir demarcaciones territoriales, sino adscripciones a jurisdicciones que reconocían linajes, es posible entender fenómenos como el del linaje Cupul, en el que la extensión de la administración jurisdiccional no demuestra la continuidad “territorial” como se señaló en las primeras páginas. Así, en el Clásico, la territorialidad como la consideración espacial en que residía una jurisdicción podríamos quizá asemejarla al *kaaj*; pues el *kaaj* es el asiento del *kab'* y todo lo que el implicaba. De esta manera, el *kaaj* pudo haber roto las barreras del concepto de territorio como espacio lineal al cimentarse en el reconocimiento del linaje como nominal poderoso en su posición de administrador o señor de la jurisdicción; el *k'uhul ajaw*.

Ahora bien, en varias ocasiones he hecho referencia a “nombre” o “nominal” como una palabra ligada a linaje y gobernante. Esto se debe a que a los ojos de esta investigación, el nombre del gobernante como patronímico, y sobre todo el del linaje, llevan un poder e importancia vital dentro de la ontología maya del Clásico. Como “nombre(s)” involucran mucho más que un antropónimo. Esto se encuentra obviamente ligado al concepto de Glifo Emblema, y por ende tiene implicaciones con respecto al concepto de *kab'* como jurisdicción.

En 1958 Heinrich Berlin descubrió que diferentes componentes glíficos designaban linajes o lugares, a lo que llamó “Glifo Emblema”. Tatiana Proskouriakoff (1960: 471) habló de la posibilidad de que esta expresión glífica podía referirse a linajes o dinastías. Barthel analizó el Glifo Emblema a detalle y sugirió que el prefijo y el sufijo refieren a un topónimo así como a un nombre étnico (1968: 120). Floyd Lounsbury (1973) y William Ringle (1988) hablaron de la idea de leer los glifos componentes de la construcción que conforma el Glifo Emblema. Joyce Marcus (1973: 913) piensa que refiere al sitio, así como al territorio sujeto a él, Peter Mathews y John Justeson concordaron en ello, pensaron que se puede interpretar en la geopolítica del Clásico maya que su

presencia implica la función de una dinastía local, y por lo tanto, de sitios mayas específicos (Mathews, 1991: 26; Mathews y Justeson, 1984). Posteriormente se formuló la idea de que forman parte de los títulos de los gobernantes, pues califican al soberano como *k'uhul ajaw* o “señor divino” de una entidad política en particular (Martin y Grube, 2002: 17-18). Una propuesta interesante en los últimos años ha sido la de que el Glifo Emblema indica que el personaje político que lo ostenta es el gobernante supremo local; al mismo tiempo que implica una organización social de instituciones incorporadas, con una durabilidad superior a la de un gobernante en particular, pero con fronteras movibles a través del tiempo (Josserand y Hopkins, 2008: 368).

Como es de notar, hasta la fecha no ha visto la luz una propuesta que resuelva de raíz la problemática de falta de comprensión de este complejo concepto. A los ojos de Stuart y Houston (1994), la ambigüedad de este término es el resultado del desciframiento insuficiente, en tanto que se debe comprender la función precisa de los signos componentes del Glifo Emblema para su cabal entendimiento (Stuart y Houston, 1994: 7). La postura de esta investigación es que además de la falta de la comprensión íntegra de los componentes del Glifo Emblema, también hace falta una interpretación de término más allá de su lectura, pues las implicaciones de un concepto como éste son más complejas que lo que podemos ver a simple vista. Tokovinine (2013: 71) sostiene que no existe una clara evidencia que sostenga la idea de que los Glifos Emblema se refieran a entidades políticas del Clásico maya como dominios territoriales-espaciales. Aunque en ocasiones implican en sí jeroglíficos de topónimos, el Glifo Emblema corresponde usualmente al nombre de la región en la medida de la correspondencia que entre el topónimo y el paisaje físico puede establecerse, de forma tal que estos títulos no indican un control único de la región en cuestión, sino que apuntan a un origen –como establecimiento– de un linaje. Así, cuando el topónimo de una región es incorporado a un Glifo Emblema, éste sigue funcionando como nombre de lugar (*Ibid.*: 66), de la capital del *kab'*.

Como apunta la evidencia jeroglífica, el Glifo Emblema puede corresponder a localidades, que en realidad son más pequeñas que el sitio arqueológico,³¹ o más grandes, como regiones que abarcan varios Glifos Emblemas en sí mismas. Éste es el caso del complejo jeroglífico “T856-*la*”. Éste puede ser usado para definir un lugar de origen y para proveer la locación de eventos específicos. Aparentemente refirió a los que ahora identificamos como los sitios arqueológicos de Ceibal, Arrollo de Piedra, Tamarindito y Aguateca; todos ellos localizados en las inmediaciones de la laguna Petexbatún, Guatemala, y ligados a este término. Si T856-*la* es el nombre del río y área circundante, entonces esto sugiere que el topónimo que se asocia con las tres entidades es el nombre de una locación específica cerca del río. En el caso en el que se presenta como Glifo Emblema “T856-*la ajaw*” puede estar refiriendo a la pertenencia a las familias gobernantes del área (*Ibib.*: 66-67); lo que indicaría el reconocimiento de la asociación a un linaje/nombre local y no a un territorio geográfico *per se*, lo que seguramente no implicó el control político de la región por un único miembro del dicho linaje. Presumiblemente, nos habla de miembros de un mismo linaje –no necesariamente consanguíneo–, que parecen haberse originado o establecido en la región haciendo uso de este Glifo Emblema para indicar su adscripción a la diáspora real (*Ibid.*: 67). Resultando este caso un buen ejemplo de que el Glifo Emblema no refiere a un área como demarcación territorial, sino como reconocimiento de un linaje/nominal como origen común; que bien podría ser el caso del T856-*la*.

Si bien el Glifo Emblema se asoció a los linajes rectores en distintos sitios arqueológicos simultáneamente o no, como es el caso de *k’uhul Mutu’l ajaw* (Tikal y Dos Pilas) o *k’uhul Kaanu’l ajaw* (Calakmul y Dzibanche) y *k’uhul B’aakal ajaw* (Palenque, Tortuguero y Comalcalco) respectivamente, no está indicando la pugna por un territorio por diferentes regímenes políticos. En realidad puede hablarnos de una migración de los ostentadores de estos nominales con prestigio que compartieron orígenes y actos como una especie de confederación política en la

³¹ Tokovinine lo ejemplifica con el caso de ahora sitio arqueológico de Naranjo, en donde sugiere que *Sa’aal* corresponde sólo a un área de lo que hoy es el sitio arqueológico –la Acrópolis Este–, donde los reyes ancestrales fueron venerados. Y el lugar llamado *Maxam* denota un área mayor que el sitio, pero es menos importante en el paisaje político de gobernantes de la ciudad y sus vecinos (Tokovinine, *op. cit.*: 63).

que algunos miembros jugaron papeles más prominentes que otros; o bien, si una pugna, pero no por tierras o demarcaciones, sino por la ostentación del mismo nominal y el poder que éste conllevó. En el caso del Posclásico, para el grupo Itzá, no es claro si los gobernantes representaban una sola de las parcialidades; lo que sí es que había una gran rivalidad y fraccionalismo en el interior de los señoríos itzáes. Esta rivalidad entre facciones del mismo linaje Itzá resulta fácil de ejemplificar con la fundación de Mayapán (948 – 968 d.C.) en donde uno de sus gobernantes provocó la caída de Chichen Itzá (1185 – 1204 d.C.). Resultando esto otro punto fuerte en donde se asocia el Glifo Emblema más a la idea de un nominal que a la territorialidad, pues es capaz de hacer migraciones como el caso del linaje de *Kaanu'l*, de ser compartido como el caso del linaje de *Mutu'l*, de emprender viajes como en el caso de las esposas foráneas que llegan a su nueva residencia ostentando su linaje de origen; e incluso, seguir líneas de descendencia, como en el caso de un par de señores de los linajes que residieron en los ahora sitios arqueológicos de Bonampak y Lacanjá. Esto es, Aj Sak Lol? Kase'w de Lacanjá y [OJO ANUDADO]? B'ahlam II de Bonampak se nombraron a sí mismos como parte del linaje de *Pa' Chan* (Bonampak), incluyendo entre sus títulos el Glifo Emblema de Lacanjá. En el Clásico, la norma de parentesco era patrilineal (Hopkins, 1988) según la información epigráfica existente. En este caso algún señor de Lacanjá debió de haber adquirido una alianza matrimonial con determinada señora real de Bonampak, logrando de esta manera heredar a sus hijos el empleo del Glifo Emblema de Lacanjá. Entre estos descendientes se encuentra el señor [OJO ANUDADO]? B'ahlam II, de Bonampak, quien a su vez lo heredó a su proge. De esta forma, [OJO ANUDADO]? B'ahlam II quien se hizo llamar “divino señor de Bonampak y Lacanjá”, era primo de Aj Sak Lol? Kase'w, “divino señor de Lacanjá”. El heredero del primero de estos *k'uhul ajawo'ob'*, Aj Sak Huj, usó ambos Glifos Emblema y desposó a la señora Aj Patah, resultando así padres de Chan Muwaan, el gobernante más prominente del ahora Bonampak. Mostrando de esta forma la capacidad hereditaria del Glifo Emblema, pues ocasionalmente muestra aptitudes de antropónimo (Fig. 3. 2.).

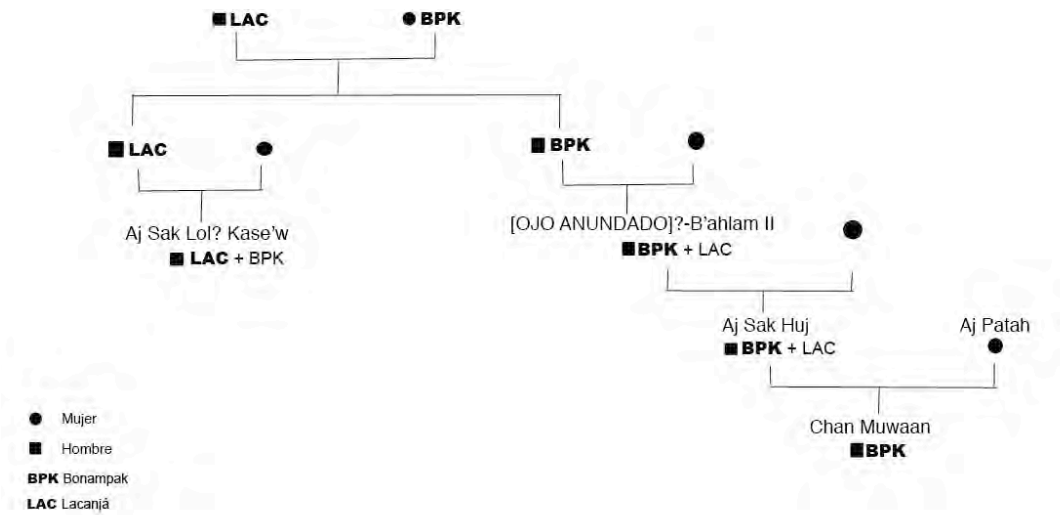


Figura 3. 2. Árbol genealógico de la compartición de Glifo Emblema de los linajes que habitaron los ahora conocidos como Bonampak y Lacanjá (esquema de la autora).

Si aceptamos la idea de *kab'* con un significado de jurisdicción y no de territorio, entonces podemos pensar a través de las últimas disertaciones propuestas que en realidad el Glifo Emblema, el cual no está denotando algún tipo de arraigo territorial ni asociación directa con la tierra y su posesión, tiene la función de designar el linaje en el sentido de un nominal de tipo no consanguíneo. Pues no es simplemente, como se señaló arriba, un antropónimo cualquiera, es en realidad el detentor del poder, poder no ostentado por cualquier linaje, puesto que eran contados los Glifos Emblema con la calidad de jurisdicciones, nominales de prestigio político-social. Hasta la fecha contamos con alrededor de cincuenta Glifos Emblema identificados, algunos pocos considerablemente más prestigiosos que la mayoría, administradores de las jurisdicciones; otros tantos, secundarios, y algunos nimios.

Los gobernantes del Clásico maya, al momento de su entronización adquirirían un nuevo nombre. El fenómeno del cambio de nombre para la adquisición de un cargo ha sido común en muchas sociedades del mundo a través del tiempo; lo que quizá formó parte de un rito de paso. Los nombres estaban constituidos por uno o varios sustantivos que podían ser un objeto, animal o dios y

se combinan con otro sustantivo, adjetivo o frase verbal (Grube, 2008: 326). Aparentemente estos nombres no eran escogidos de manera arbitraria, pues como advirtió Grube, existen sujetos cuyas frases nominales tienen una distribución geográfica hasta cierto punto determinada (*Ibid.*: 348). Como ejemplo de ello tenemos a los Chan Yopaat al sureste (correspondiente a los sitios de Copán y Quiriguá), los Ahk en sitios de la cuenca del Usumacinta y Petexbatún, B'alam también en el Usumacinta (Glifos Emblema *Pa'chan* y *Ux Hix Witz*); y para casos más específicos: los Yukno'om del Glifo Emblema *Kaanu'l*, Pakal de *B'aakal*, Chan K'awiil para las dos líneas de *Mutu'l* y Chapaahk para el linaje de *Po'*. Es evidente el regionalismo que estos nombres detentan, y que en algunos casos incluso están marcando cierta exclusividad, como el uso del nombre del llamado Dios N en Piedras Negras. Este fenómeno puede deberse al prestigio que ciertos nominales gozan, pues seguramente un ancestro famoso o poderoso los usó.

Estos nominales prestigiosos no tienen el carácter de patronímico, pues en algunos de los casos los gobernantes que usaron el mismo nombre no tienen relación de consanguinidad o parentesco. El mejor ejemplo del uso de nombres prestigiosos sin lazo de consanguinidad es el de Siyaj Chan K'awiil de *Mutu'l* (Tikal), quien gobernó en los primeros años del S. IV.; mientras que Siyaj Chan K'awiil II tomó el poder un siglo después, en el 411 d.C.. Entre estos dos gobernantes no hubo relación familiar alguna, pues el II fue nieto de Yax Nuun Ahiin, personaje foráneo asociado a Teotihuacán establecido en el Petén en 378 d.C. (Stuart 1996, en: Grube, *op.cit.*: 348). La intención de explicar el fenómeno de los nominales prestigiosos es que pueden ser un ejemplo a menor escala de lo que sucede con los Glifos Emblema, aunque deben de tener sus particularidades, parece que en ambos casos los nominales se comportaron de manera similar en lo que concierne a su transición, regionalismo, cualidad y poder.

La importancia de un Glifo Emblema y/o un nominal en el Clásico maya residió en el poder que en ellos habitó como cualidad. Entre los sepiik de Nueva Guinea una persona ostenta el nombre del fundador de la sociedad, encarnando su presencia al interior de la villa (Bateson, 1996: 21, en: Hontheim, 2010: 237),

detentando así el poder que reside en su nombre. Pues de manera paralela en la misma Nueva Guinea, entre los asmat, quien carga un nombre de tierra significa que representa la tierra y que es el mejor para hacerla prosperar (*Ibid.*: 236). En el caso maya tenemos el emblemático ejemplo de Canek y su uso constante como nombre de prestigio, poder y rebelión durante el Posclásico y hasta ya bien entrada la Colonia. En el Clásico, los *k'uhul ajawo'ob'*, al asumir este título, recibían con él el poder del mismo. Adquirían la jurisdicción de su Glifo Emblema junto con sus beneficios y responsabilidades que el título conllevó. Este fenómeno explica porque entre los asmat el objetivo real de la llamada “cacería de cabezas” se encuentra distante a la posesión de la cabeza misma; sino que se asienta en la obtención del nombre (*Ibid.*: 236), del nominal poderoso. Entre este grupo resulta común la posesión de muchos nombres, variando la cantidad de persona a persona y pueden cambiar a lo largo de la vida. Algunos de sus nombres son acumulativos, otros sólo cambian y los más antiguos están dados como nombres que remiten a los derechos sobre la tierra (*Ibid.*: 236).

Este fenómeno se presenta de manera muy similar en el Posclásico maya con diversos ejemplos de la posesión de distintos nombres. Testigo de ello lo tenemos en el *Códice de Calkiní* donde encontramos menciones como la del *batab* Canul de Chulilhá, de quien se dice que Na Puc Canul “era su *naal*”, donde *naal* es el matronímico, y que Ah Cen Canul “era su nombre *paal*”, *paal* como patronímico (Okoshi Harada, 2009: 47 y 81). Así mismo tenemos referencia del “*coco*”, *coco kaba*, que parece ser el apelativo para apodos o seudónimos en la época prehispánica; es decir, el nombre con el que se le refería comúnmente. Por ejemplo, Juan Kamún, uno de los encargados del señorío de Calkiní, originalmente se llamaba Na Cahún May y Ah Xun May era su nombre *coco* (*Ibid.*: 56). En el Clásico, las fuentes hablan de la obtención de un nombre al momento de la entronización, mas no hay referencias a que el antiguo nombre infantil se perdiera. Esta situación podría hablarnos de que el gobernante adquirió un nuevo nombre –acumulándolo con el anterior– que es el que utilizó como administrador de su jurisdicción. El fenómeno de cambio –obtención– apropiación de un nombre con poder parece funcionar de forma similar entre los asmat de Papúa y los mayas

clásicos, y es que en ambos casos notamos la necesidad de la ostentación de un nominal potentado como recipiente de poder.

La adquisición de un nombre poderoso en el Clásico podía ser mediante la transmisión de un Glifo Emblema a través de padre a hijo (no necesariamente primogénito), o en su defecto, de gobernante a sucesor –pensando en casos especiales–. Al mismo tiempo, se podía obtener un nominal poderoso en el momento del cambio del nombre por parte del futuro gobernante, pues como ya hemos comentado, los linajes tienen cierta recurrencia con nombres específicos. Otra vía, similar a la *asmat*, sería la de la obtención de un cautivo; en donde el captor en ocasiones se ostenta como “el guardián de x (nombre de cautivo)”, asumiéndose como el “guardián” del nombre poderoso del cautivado. Pues en el caso de los *asmat*, las personas que portan nombre prestigioso son más susceptibles de ser atacados en la cacería de cabezas (Hontheim, *op.cit.*: 236). Importante parece la obtención de estos nombres poderosos mediante métodos legítimos, según la sociedad a la que nos refiramos, pues la complejidad del concepto de poder y sus aristas así lo evidencian.

Los Glifos Emblema como nominales con poder constituyen una acumulación “activa” de entidades, identidades y relaciones que en sí mismas llevan una relación implícita e indisoluble con su jurisdicción. Así el Glifo Emblema con la aptitud de potestad es el poseedor real del *kab'* como jurisdicción y no el gobernante por sí mismo. El *k'uhul ajaw* hizo uso de ese nominal, pues es él quien fue el designado como apto poseedor de dicho poder. Eso explica que los linajes correspondientes a los Glifos Emblema no fueron necesariamente herencia por consanguinidad, sino que fueron heredados por las capacidades de obtención y retención del nominal prestigioso por parte de su detentor, no siempre con una relación de parentesco de tipo descendente y directo con su antecesor.

Otra pista sobre el tema la podemos encontrar en la expresión que refiere al evento de “entrar en la cueva” *och ch'e'n*, que en algunos casos tienen una clara connotación como actos de conflicto armado, refiriendo a cuando un lugar es atacado y se toman cautivos (Martin, 2004: 106-109; Velásquez, 2004: 85; 2005). En algunos casos *ch'e'n* puede ser el blanco de actos como *puluuy* y/o *ch'ahkaj*

‘quemar’ o ‘hachear’ respectivamente; aunque en otros contextos tienen diferente significado. Es importante que *kab’* como jurisdicción no es mencionada nunca como objeto de estos actos, demostrando así que no es un espacio/objeto susceptible a este tipo de agresiones. Tokovinine da a *ch’e’n* un significado referente a templos y residencias (*op. cit.*: 33).³² Por lo que las expresiones antes mencionadas, se piensa que pueden referir a la conquista del corazón de la entidad política del enemigo, semejante a la representación de quemar templos como se muestra en la iconografía mexicana (Marcus, 1992: 365 fig.11.9). Resultando entonces que los conceptos “quemar”, “entrar” y “hachear” –en ciertos contextos– están refiriendo a una acción acometida sobre un bien material, susceptible a estos actos; contrario a lo que sucede con el *kab’*.

Es importante aclarar que con esto no me refiero que el significado de *kab’* por antonomasia siempre sea el de jurisdicción, pues como sucede comúnmente en la escritura jeroglífica maya, una palabra puede tener distintas acepciones. Por lo que su interpretación debe de ser contextual. Es decir, *kab’* en *el Calepino de Motul* tiene la acepción de “tierra, región, mundo” (Ciudad Real, 1984: 59r), haciendo esta entrada referencia a “tierra” como algo menos complejo y más bien asociado a territorio como espacio geográfico; concepto que desde la postura de esta investigación no se asocia al fenómeno del Glifo Emblema como nominal con potestad, ni al de jurisdicción como objeto del “poder” de éste.

Habiendo ya definido el concepto de *kab’* como la jurisdicción de un nominal poderoso y el Glifo Emblema como linaje; es importante ahora trabajar con la idea de “poder” como fenómeno dentro de las sociedades mayas, pues es en función a esta idea sobre la que se sustenta el valor del Glifo Emblema como nominal con potestad, y por ende, la administración de éste sobre la jurisdicción. Por lo general se entiende “poder” como la capacidad para mandar, es el poseer la potestad sobre algo o contar con las facultades necesarias para ejecutar una acción. En este mismo sentido, en el Clásico maya el poder fue la facultad que tuvo un *ajaw* para demostrar su autoridad y su derecho a regir mediante el uso de distintos medios, los cuales se encontraban entrelazados y le daban el soporte necesario

³² Esta investigación pone en duda este valor para *ch’e’n*.

para sustentar su permanencia en el lugar privilegiado (Marroquín y Crasborn, 2011: 367). Cabe aclarar que a diferencia de otras regiones del mundo, en los grupos amerindios el poder no se cimentó en los bienes materiales ni en el territorio, se sostenía en las misas relaciones sociales. Refiriéndose a lo ocurrido en el Posclásico, Okoshi señaló que en:

el mundo maya el “poder” nunca se construía con base en la acumulación de bienes materiales como propiedad privada, especialmente respecto a las tierras, sino que se basaba, antes que nada, en las relaciones humanas que se establecían entre el gobernante y aquellos que lo reconocían como tal (2010: 509).

Este poder parece tener orígenes por lo menos en el Clásico en la región, en donde las cadenas de reciprocidad eran donde se cimentaba la base de este “poder”.³³

Por lo que hemos venido discerniendo, ni la propiedad privada ni la acumulación de territorio como tierra al estilo occidental eran sinónimos de poder, puesto que no existía la concepción de territorio como propiedad privada, por lo que la relación de poder a partir de la riqueza no parece haber funcionado dentro del pensamiento maya. El poder no tuvo como fundamento la acumulación y/u ostentación de bienes materiales, estaba asociado al factor humano, similar al fenómeno de *kab'*/jurisdicción. El poder era una relación. En esta medida, si el *kab'* realmente se “delimitaba” a partir del reconocimiento de una autoridad por los hombres, entonces en realidad la riqueza y poder del *kab'* eran el usufructo del trabajo de estos hombres que se reconocían como parte de determinada jurisdicción. Pues en tanto que la “tenencia” de la tierra se encontraba determinada por quien la trabajaba, de la misma forma pero a mayor escala, la territorialidad de una entidad política se encontraba definida por quienes se

³³ Incluso podríamos llegar a pensar que pudo haber sido este un fenómeno americano, pues Rostoworowski, para el caso andino, en específico el incario, demostró la existencia de dos niveles de reciprocidad en las que se consolidaba el poder: las comunidades rurales (*ayllus*) unidos entre sí por lazos de parentesco y regidos por un principio de reciprocidad y, por otro, el Estado Inca rodeado de un aparato militar y administrativo, beneficiario de las prestaciones de servicio de sus súbditos y cuyos excedentes era redistribuidos (1999:69). Mas para poder dar peso a esta hipótesis es preciso ver más ejemplos entre las distintas culturas precolombinas.

encontraban bajo la jurisdicción de su señor, en tanto que su espacio territorial abarcaba el alcance jurisdiccional de dicho señor (Okoshi Harada, 1995a: 93). De tal forma que lo verdaderamente importante era en realidad la cantidad de personas que adscritas a la jurisdicción le ofrecían el usufructo de su mano de obra al *k'uhul ajaw*, así como las relaciones de reciprocidad entre éste y las personas vinculadas a su *kab'*. Haciendo que el poder se configurara partir de las relaciones sociales.

Así en el principio de la tenencia de la tierra, y de la territorialidad, se puede apreciar al vínculo inherente entre el hombre y la tierra o espacio territorial: el hombre como agente de sus actividades político-religiosos- económico y las tierras o espacio territorial como la superficie sobre la cual el hombre realiza dichas actividades. Por lo tanto en la época prehispánica no existía la tradición de poner mojones artificiales y marcar una frontera de trazos lineales ni el concepto de propiedad privada de la tierra, todos los cuales surgieron como parte del patrón político territorial impuesto por los invasores occidentales (*Ibidem.*).

Debido a que el poder y la riqueza no residían en los bienes materiales, era vital el establecimiento de redes de reciprocidad al interior de la jurisdicción como hacia el exterior de la misma. Por lo que el establecimiento y sostenimiento de una jurisdicción como entidad política implicaba el disponer de una amplia y funcional red de relaciones políticas, económicas, religiosas y de parentesco con los *ajawo'ob'* dentro de la jurisdicción y con otros *k'uhul ajawo'ob'*; que al final resultaban en una compleja red de intercambio consolidada a través de pactos. Lo que al final de cuentas sólo demuestra la prerrogativa del factor humano como base de la organización y mantenimiento de la jurisdicción (Tokovinine, *op. cit.*: 531-532). En América del Sur, el sostenimiento del poder parece funcionar de una forma similar, pues los regentes tienen la obligación de dar, de ser generosos. De forma que el jefe es un proveedor y debe otorgar lo que su comunidad le solicite, de lo contrario le es inmediatamente negado todo poder. Francis Huxley señaló que entre los urubúes del noreste de Brasil “el papel del jefe es ser generoso y dar todo aquello que se le pide [...]”; mientras que para los nambikwaras también localizados en Brasil Lévi-Strauss describió la misma situación (en: Clastres, 1978:

29). Por lo que el prestigio del jefe se debe en buena parte a su generosidad. Aunque las exigencias hacia él a veces superen su capacidad, éste es obligado so pena de verse abandonado rápidamente por la mayoría de su gente a intentar satisfacer las peticiones. De esta forma, las relaciones que se generan por medio de las redes de reciprocidad son en si mismas el poder, mismo que se construía, consolidaba y reforzaba de diversas maneras.

El control de los recursos humanos y su productividad al interior del *kab'* eran responsabilidad del *k'uhul ajaw*. Por lo que las redes de reciprocidad al exterior se establecían a partir de las necesidades que las jurisdicciones precisaban, pues debían de conseguir los recursos que dentro de su *kab'* no podían subsanar. El primer paso para el establecimiento de estas redes de intercambio debió de haber sido a través de alianzas matrimoniales entre linajes, en ocasiones verdaderamente lejanos entre ellos geográficamente hablando. Por ejemplo, el conocido caso de la “princesa” Ix Chak Nik Te' Xook de *B'aakal* (sitio de Palenque, Chiapas), enviada al lejano *kab' Hux Witik* (Copán, Honduras), para después convertirse en la madre del gobernante 16º en la lista del linaje de la jurisdicción de *Hux Witik*, Yax Pasaj Chan Yopaat (Martin y Grube, *op.cit.*: 174). La vía más firme de establecimiento de relaciones siempre ha sido a través del parentesco, y entre los mayas se hacía mediante el matrimonio con las hijas de los *k'uhul ajawo'ob'* de más renombre, o que cumplían un lugar primordial en el abastecimiento de las necesidades de la jurisdicción. Esto es bastante comprensible puesto que cuando los grupos entran en relación no buscan en absoluto intercambiar mujeres: lo que desean es una alianza político militar y el mejor modo de llegar a ella son los matrimonios.

Otra vía para el establecimiento de estas relaciones es a través de la atracción y propia decisión; es decir, el *k'uhul ajaw* debía, mediante diversos medios, demostrar sus capacidades económicas y poder –que al mismo tiempo significaban el control de redes de intercambio– que resultaran convenientes y llamativas para otros *ajawo'ob'*, y de esta manera, ellos aceptaran su adhesión a la jurisdicción del *k'uhul ajaw* que les hacía dicha invitación. En palabras más simples, la jurisdicción que el gobernante tenía sobre ciertas redes de reciprocidad

y en la medida que pudiera demostrarlo, era la vía de convencimiento para la incorporación de nuevos señores a su jurisdicción y redes de intercambio. Así podían buscar beneficiarse y fortalecer su poder, mediante el establecimiento de estas reciprocidades, de entidades políticas que contaran con bienes primarios como salinas, tierras cultivables, costas, zonas lacustres, yacimientos de pedernal y obsidiana, rutas de comercio, mano de obra; o bien, con entidades que manejaran redes de intercambio con otra entidad que gozara de redes comerciales de interés, a la manera de intermediarios; por poner algunos ejemplos.

Mas no todo se trataba del establecimiento de estas redes de intercambio, pues igual de importante era el mantenerlas a través de la reciprocidad. De forma en que los señores menores asumían una red de intercambio con el centro de la jurisdicción, lugar de residencia del *k'uhul ajaw*. Este último, al momento de establecer el pacto de intercambio asumía la responsabilidad del mantenimiento de esta red económico-político-social, pues de lo contrario los cimientos del reconocimiento del pacto y el poder de su nombre perderían legitimidad y punto de atracción; caerían en el descrédito, y por consecuencia, la desintegración de su jurisdicción y desvalorización de su Glifo Emblema como nominal poderoso. Ejemplo nos lo ofrece *la Memoria de la Distribución de los Montes*, ahí se narra como es que los señores Xiu invitaron a los “principales y gobernadores que viniesen con sus séquitos de los pueblos” a su capital Maní. Cuando llegaron, éstos “recibieron sus presentes: cinco veces 400 [gramos de cacao] cada uno y cinco patíes de 4 piernas cada uno y un brazo largo de cuescos colorados enhilados” (Quezada y Okoshi, 2001: 58; en: Okoshi, 2011: 217-218), además de haberles sido ofrecidas “tres arrobas de vino [español]” (Quezada y Okoshi, 2001: 58; en: *Ibid.*: 218). De esta forma los señores foráneos al ver los bienes de lujo ofrecidos, evaluarían la pertinencia de integrarse a la jurisdicción Xiu o no. De acceder a su adhesión estarían aceptando un compromiso de entrega de bienes, a la vez que don Francisco de Montejo Xiu, *ahau halach uinic*, se comprometía a seguir repartiendo según las necesidades, creando de esta manera una red de redistribución. Así obtener la sujeción voluntaria implicaba incluir a los señoríos en

la red de redistribución y su centro de repartición se ubicaba en el asiento del *yax chibal*³⁴ (*Ibid.*: 219-220).

Ahora, el valor de los mitos y la ritualidad entre los mayas tiene un lugar preponderante en estas redes de intercambio y la legitimación del poder del señor, puesto que el control o capacidad de llevar a cabo determinados rituales o la relación de las entidades políticas, los nombres poderosos y las ciudades con el complejo mítico maya fue un importante punto de atracción y control del poder en el Clásico. En el norte del área maya, las evidencias históricas asientan que estos mitos si fueron un punto de atractivo para los demás señores al decidir aceptar el poder de los *yax chibalob* (*Ibid.*: 220). Sabemos que en el Clásico las grandes capitales eran sede de los rituales más importantes, el lugar donde se concentraba los templos y los especialistas rituales, fenómeno que atraía a las pequeñas entidades a estos grandes centros de poder que monopolizaban hasta cierto punto el culto, dándoles un tema de atracción.

Otra cuestión importante desde esta perspectiva fueron los mitos de origen, pues de esta manera los mismos grandes centros políticos se vanagloriaron como espacios de importantes sucesos míticos, lugar del nacimiento de los dioses, o bien, donde momentos cruciales de la última creación tuvieron lugar. En el caso del ahora llamado Palenque, el mito de origen de la ciudad es hasta cierto punto conocido. Su fundación inició antes de la última creación fechada para el 3114 a.C. En 3309 a.C. la deidad ahora nombrada como GI ascendió al rango de *ajaw* bajo la anuencia de la deidad *Naah Itzamnaaj*. Siete años antes del 3114 a.C. nació la deidad *Muwaan Mat*, en 3121 a.C. A la edad de 761 años ésta concibió tres niños, la llamada Triada de Palenque, consistente en GI –renacido–, llamado como GI el Joven, GII –un *K'awiil* infantil– y una variante local del llamado Dios Jaguar del Inframundo, GIII. *Muwaan Maat* fue nombrado *ajaw* en 2305 a.C., tomando el título de *k'uhul Matwiil ajaw*. Siendo *Matwiil* la localidad mítica en donde ocurrieron todos estos eventos, epíteto usado más tarde como una especie de Glifo Emblema por Palenque. Finalmente, el último personaje que aparece

³⁴ *Chibal* es el patronímico, mientras que el *yax chibal* es el primer *chibal* por excelencia. El *cuch cabal* es la “familia y gente que el representante del *yax chibal* tiene a su cargo” (Okoshi, 2011:213).

antes del linaje de mortales es el llamado Sangrador de la Serpiente; su nacimiento se fechó en 1012 a.C. y su ascensión en 986 a.C., funcionando esta figura mítica como un puente narrativo entre los reinos histórico y mítico (Martin y Grube, *op.cit.*: 159). De esta manera las jurisdicciones y sus *k'uhul ajawo'ob'*, en este caso los correspondientes a *B'aakal*, formulaban narraciones míticas que justificaba su poder y aseguraba a la jurisdicción su participación dentro del complejo mítico del mundo maya del Clásico.

El mito de origen en este caso funcionó como una estrategia para demostrar la legitimidad del poder de su nombre, por ende, cierta superioridad sobre el resto de las jurisdicciones locales de menor envergadura e incapaces de adjudicarse un título legitimador que pueda dar poder a su linaje. El monopolio mítico-ritual que controlaban los linajes de nombre poderoso y sus jurisdicciones como Glifo Emblema era uno de los fundamentos vitales para la atracción y control de redes de intercambio, ya que los gobernantes monopolizaron la capacidad de administrar las relaciones con lo sagrado y garantizar el funcionamiento del orden cósmico y de las actividades agrícolas dentro del mismo.

Un punto importante de atracción fueron los complejos palaciegos que funcionaron como imán con influencia decisiva en la concertación de áreas y señoríos menores en torno a la residencia del *k'uhul ajaw* y los distintos segmentos de élite regional. El fenómeno de adherencia en torno a los núcleos cívico-ceremoniales fue repetido a diversas escalas en el patrón de asentamiento regional indicando un arreglo más piramidal que jerárquico –lo que está abajo es réplica de lo que está arriba a otra escala– de la estructura política local (Liendo, *op.cit.*: 415). Aunque recordemos que la cercanía o lejanía física de los señoríos con respecto al asiento de poder no resultaba un factor determinante en el establecimiento de integración a las jurisdicciones. Los centros de poder como residencia del *k'uhul ajaw* eran entidades sustentadas en relaciones políticas, rituales, ceremoniales y de parentesco como lo hemos venido discutiendo; no necesariamente ocupando un espacio continuo.

El mantenimiento de una jurisdicción en un nivel óptimo y la retención del poder por parte de su administrador no sólo dependía del establecimiento de

nuevas redes de redistribución, si no en el sostenimiento de las que se encontraban ya bajo su dominio. Todas aquellas pequeñas entidades comprendidas dentro de la jurisdicción de un Glifo Emblema se convertía en responsabilidad de este último, pues el *k'uhul ajaw* era la vía de subsistencia de su jurisdicción a través de los conductos de redistribución creados a partir de los bienes obtenidos de las redes de intercambio. De esta manera los señoríos menores obtenían los insumos necesarios –carentes al interior– para la subsistencia de sus dependientes. Los vínculos de cohesión se basaban en el comercio a larga distancia, del que dependía el acceso a bienes escasos e indispensables como la obsidiana y la sal, y a otros suntuarios de gran valor social y ritual como el jade, las plumas y el cacao; y que era controlado por otras jurisdicciones, tanto por señoríos menores (Navarrete, 2011: 176). Igual de importante era el control de los recursos hidráulicos, principalmente las represas que acumulaban agua durante la temporada de secas y que eran indispensables para la supervivencia de campesinos de las zonas donde no había fuentes permanentes de agua (*Ibid.*: 176-177). Por lo tanto, los líderes del *kab'* se encontraban lejos de presentar una imagen de holgazán: muy por el contrario, se encontraban obligados a responder a las necesidades que los integrantes de su jurisdicción precisaban, de entre las cuales la guerra también se encontraba incluida.

El mantenimiento de la estabilidad entre las redes de intercambio y las de redistribución daba prestigio y poder al *kab'* al mismo tiempo que a su *ajaw*, creando un efecto de atracción que a su vez fortalecía estas redes y su nombre; puesto que el asegurar el acceso a los recursos (mano de obra, alimentos, otros bienes materiales y rituales) implicaba contar con el potencial de sustentar a más gente bajo su jurisdicción. Mientras que el desequilibrio entre las redes de intercambio y las de redistribución o cualquier otra afectación en ellas llevaba a una fragmentación, por lo tanto, fuga de redes de intercambio y declive en la economía de las mismas redes llevando a la jurisdicción a su fracaso. Puesto que la base del poder de la jurisdicción residía en la satisfacción de los intereses

concretos de sus subordinados a cambio de la percepción de tributos en especie y servicio (Okoshi, 2012: 17).

Así podemos reconocer que en la dinámica de nominales poderosos y la ausencia de territorio, lo que hemos llamado poder a partir de las concepciones de occidente, no es aplicable a la realidad de los grupos amerindios. Puesto que como lo señalamos ya, el complejo de coerción-subordinación no fue un elemento pilar del poder político en la región, contrario a las sociedades occidentales. No existió una relación entre orden-obediencia como tal, puesto que los depositarios de dicho poder se encontraban sujetos a una dinámica bastante diferente. Es clara la función y la fuerza de los Glifos Emblema, pero no podemos perder de vista que el recipiente del poder de estos nominales era el *k'uhul ajaw*. El sujeto detentor de este lo justificaba y ostentaba por diversas vías. El evidenciar estas vías no es en complejo, pues de esto hemos venido hablando en las últimas líneas; el poder era en realidad toda la complejidad que devenía del establecimiento, mantenimiento y adquisición de nuevas redes de intercambio o reciprocidad. En realidad, este fenómeno funcionaba de forma cíclica, pues el poder daba fluidez y potenciaba estas redes de reciprocidad, redes que en sí mismas representaban el poder; y al mismo tiempo la misma fluidez y potencia de las redes es lo que otorgaba poder a su administrador. Así, el mantenimiento del poder dependía de las facultades de la autoridad para aprovechar y llevar a su eficiencia máxima los recursos humanos y materiales. A falta de un concepto similar al de propiedad privada bajo la que se cimienta la dicotomía de riqueza-poder en las sociedades occidentales, la manipulación de las redes de intercambio es la base del poder en las sociedades mayas, e incluso de las mesoamericanas; así que el manejo apropiado de su usufructo debe de corresponder a lo que nosotros podríamos llamar “riqueza”, aun muy alejado en realidad de este concepto propio del pensamiento occidental, pues en ninguna lengua maya hay evidencia de la existencia de una palabra con significado de “propiedad” vinculado a la tierra con un sentido de propiedad privada.

Lacadena y Ciudad Ruiz propusieron el uso del término “*ahaulel*” para referirnos a las unidades políticas mayas, a partir de la idea de su traducción como

“reino, señorío” y su utilización general en las Tierras Bajas mayas, constituyendo la entidad política básica durante el Clásico y perviviendo incluso Posclásico y Colonial. Defendiendo que su uso es correcto desde el punto de vista histórico, pues en léxicos coloniales como el ch’olano *ahaulel* fue traducido como “señorío”, Reino o dominio, designando el gobierno mismo y a la unidad política gobernada. Así su implementación como término académico nos permitiría referir a ella de la misma forma que lo hicieron los mayas (Lacadena y Ciudad Ruiz, 1998: 41). Sin embargo en este trabajo se prefiere el uso de jurisdicción, pues así se evitan los anacronismos y las implicaciones históricas que estos conllevan.

Esta investigación propone y se desarrollará bajo la idea de que el territorio no es una demarcación geográfica con fronteras definidas; sino una jurisdicción sustentada en el reconocimiento de un nominal con prestigio y poder, Glifo Emblema, por los integrantes comprendidos dentro de esta administración; por lo que desde una perspectiva geográfica, no obedeció espacios continuos ni lineales. Este *kab’*/jurisdicción, es administrado por el representante del linaje del Glifo Emblema correspondiente, el cual se encuentra justificado como administrador por el poder que su nombre detenta, así como por sus aptitudes sobre el control y redistribución de redes de intercambio al interior y exterior del *kab’*; el control del usufructo de la mano de obra de las personas comprendidas dentro de su jurisdicción. Volviendo al control de estas redes de redistribución la verdadera fuente de poder. Esta propuesta pretende acercarse a la realidad mesoamericana en la que las concepciones de propiedad privada, posesión de la tierra, poder y gobierno, entre otras; provenientes del pensamiento occidental y útiles para sus sociedades, resultan disímiles a la realidad tanto de nuestra región y cronología de estudio, así como del resto de las sociedades precolombinas amerindias. De forma que podríamos decir a grandes rasgos que “la guerra” tenía en el Clásico pretensiones sobre el territorio, siempre y cuando por territorio entendemos no la tierra, sino la jurisdicción y el nominal poderoso que a ella se encontraba asociado.

3.2. EL ESCENARIO GEOPOLÍTICO Y JURISDICCIONAL

Una interrogante frecuente para cualquier civilización antigua es aquélla que refiere a su organización política. Para el caso de la cultura maya esta pregunta ha sido un verdadero dolor de cabeza que desde los primeros investigadores hasta la fecha se mantiene latente. Esta situación no se debe a falta de interés en el tema, como lo hemos visto ya, pues propuestas las ha habido pero ninguna que logre ser del todo convincente.

Los primeros planteamientos se centraron en la idea de las “ciudades-Estado”; sin embargo, con la identificación de los Glifos Emblema la precepción del escenario geopolítico maya Clásico cambió. En la década de los 60's Thomas Barthel (1968) notó un agrupamiento de cuatro Glifos Emblema en un monumento de Copán, fechado en el 731d.C.; en él se hacía alusión a las entidades ahora conocidas como Tikal, Palenque, Calakmul y el mismo Copán. Cada uno de ellos asociados a un punto cardinal, lo que interpretó como indicador de la organización cuatripartita de la autoridad en el área maya basada en principios cosmológicos. Esto fue profundizado por Joyce Marcus (1973, 1976, 1993) en los 70's al “reconstruir” el rango jerárquico de los sitios que conformaban los grandes “Estados Regionales”.

En la década de los 80's, Richard Adams (Adams y R.Jones: 1981, Adams: 1986) examinó el tamaño relativo de los sitios, llegando a la conclusión que las entidades a escala regional podían trazarse en un mapa con relativa facilidad. Mientras que Woodruff Smith (1981) comenzó con la aplicación del modelo feudal, opuesto a la “Peer Polity Interaction” (Política de interacción igualitaria) sustentada en la idea de grupos bastante similares en cuanto a su desarrollo, tamaño, y modo de producción, pero autónomos que vivían en periodos rápidos de paz y guerra sin patrones duraderos ni un desarrollo jerárquico significativo; aplicada por Sabloff y David Freidel (1986).

Durante los 90's se generó una buena cantidad de trabajos con respecto a la organización política del Clásico Maya de lo que resultaron teorías polarizadas.

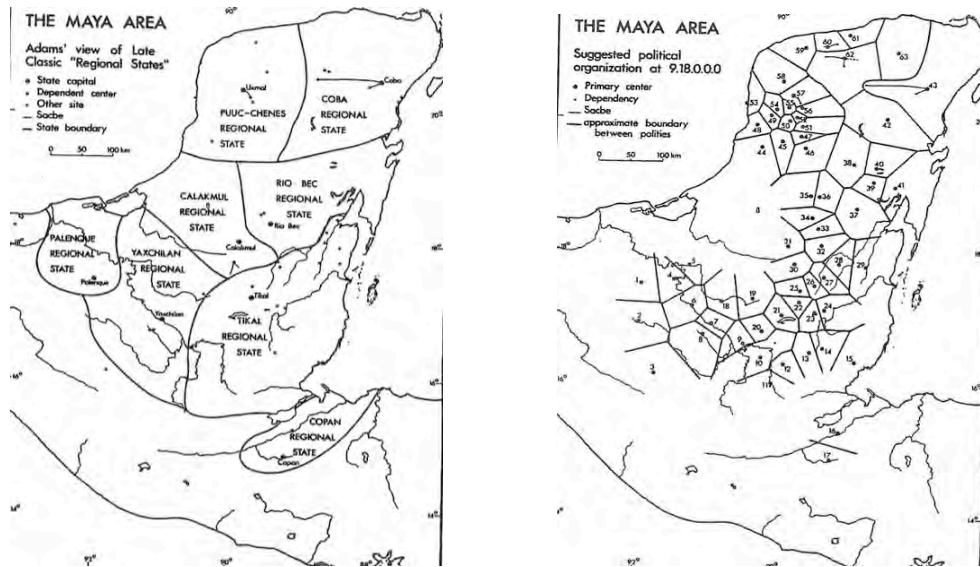


Figura 3.3. Izquierda: Mapa de Estados Regionales del Clásico según Mathews (1991) a partir de Adams (1986) (Grube y Martin, : II-10 Fig. 8). Derecha: Mapa de Estados según su Glifo Emblema a partir de polígonos de Thiessen (Mathews 1991:28).

Primeramente surgió la idea de los llamados “Estados Galácticos” –engendrada en culturas del sudeste de Asia–. En ella, el Estado era entendido de manera paralela al universo mitológico, reflejo de la armonía mítica del otro mundo para mantener al armonía en éste. Los primeros en aplicarlo en el área maya fueron Norman Hammond (1991), Arthur Demarest (1992) y Stephen Houston (1993), quienes lo equipararon con el modelo de los Estados Segmentarios. Los Estados tipo Teatro se caracterizan por clanes cónicos donde los gobernantes sustentaban un poder ceremonial y religioso; pero el poder político residía en las élites acaudaladas quienes podían fácilmente cambiar su lealtad a reinos vecinos si les parecía más conveniente, o bien, establecían sus propias bases de poder. En las investigaciones del área en cuestión resultaba muy recurrente el uso de mapas con líneas rectas para la de delimitación de territorio a partir del Glifo Emblema (Berlin, 1958, Barthel 1968, Marcus 1976, Mathews 1991) demarcado mediante la utilización de polígonos de Thiessen, y la aplicación de modelos derivados de la teoría del Lugar Central (Inomata y Aoyama 1996, Marcus 1973). Pues se reconoció al Glifo Emblema como título personal del “señor divino” de una ciudad o territorio particular (Martin y Grube, 2002: 18) (Fig.3.3.). Peter Mathews distribuyó los Glifos Emblema a lo largo de la región maya, con lo que definió un

territorio dividido en 40 o más pequeños estados independientes (Mathews: 1985, 1991) (Fig. 3.3.). Todo esto presentó un escenario de Estados regionales muy a la europea, que permeó los estudios contemporáneos sobre la cultura maya.

La idea de Estados regionales con amplias esferas de poder en las que se encuentran inmersos sitios menores de segundo y tercer orden que circundan geográficamente a “grandes capitales”, ha desatado una oleada de propuestas de demarcaciones territoriales puntuales que pretenden enmarcar dentro de poligonales o demás límites lineales precisos los “territorios” que comprendieron las entidades mayas; que no son funcionales para la realidad de nuestra área.

Resulta notorio que “muy poco se ha avanzado en la definición de fronteras entre reinos mayas del periodo Clásico” (Anaya, Williams-Beck y Guenter, 2011: 126) y esto sucede como consecuencia de la implantación de modelos impuestos desde occidente para el mismo occidente o para otras regiones del mundo; que en todos los casos resultan disímiles a nuestras sociedades mesoamericanas y en general, amerindias. La incompatibilidad entre las teorías de geopolítica aplicadas en las sociedades del Clásico maya es evidente al atribuir culturales ajenos a los grupos mayas a través de sus modelos mediante una definición estructural errónea. Entonces, si ninguno de los modelos ha logrado ser del todo convincente y, sobre todo, no logra explicar la complejidad del fenómeno, es porque la pregunta adecuada sobre la geopolítica del Clásico maya no es: ¿qué modelo es aplicable en la región?, haciendo de la pregunta indicada: ¿cómo funcionó la organización política (por sí misma)? Y posteriormente pensar en ¿es viable plantear un modelo regional?

Para contestar a las anteriores preguntas, esta investigación plantea que la geopolítica en el Clásico maya no refiere a una demarcación geográfica con fronteras definidas; por el contrario, es un área jurisdiccional –*kab'*– sustentada en el reconociendo de un nominal poderoso que gozaba de gran prestigio, al que llamamos Glifo Emblema, por parte de los integrantes que lo reconocen y se adscriben a esta administración. Por lo que no obedeció espacios continuos ni lineales, como lo esperaría la geopolítica occidental.³⁵ En lo que refiere a la

³⁵ Para ver más detalles sobre dicho planteamiento, volver al Capítulo 3.1.

viabilidad de un modelo de la organización geopolítica maya del Clásico, parece viable hasta cierto punto, pues al final son sociedades que mantienen una convergencia en sus formas socioculturales que permiten crear particularidades regionales. Por lo que un modelo sería tangible en tanto permita el reconocimiento de ejemplos diferenciados y específicos; para lo que es vital el estudio de caso de cada una de las jurisdicciones hasta ahora conocidas. El abordar este tema a mayor profundidad es importante más no es menester de esta investigación, por lo que nos centraremos en la comprensión del escenario jurisdiccional dentro del mismo *kab'*, al tiempo que trataremos de comprender el escenario regional en referencia a la interacción entre las jurisdicciones y las entidades que la componen frente al resto. Todo esto con la finalidad de entender los conflictos que las dichas jurisdicciones llevaron a cabo, pues si algo se ha dado por sentado en la guerra del Clásico maya, es el choque entre grandes capitales en los que ocasionalmente se inmiscuían localidades menores sujetas a las mismas, con vistas a la adjudicación de territorio y bienes. Esta investigación trata de demostrar que la guerra en la región fue particular y disímil al conflicto armado del que se ha venido generando teoría al respecto.

Clave en el entendimiento del fenómeno de la geopolítica durante el Clásico es la comprensión del rol que jugaron los *ajawo'ob'* en referencia a su interacción en el escenario jurisdiccional, pues como señores de los llamados “sitios menores” sus funciones como cabeza de las entidades políticas son determinantes para el entendimiento del panorama político regional, aunque en realidad es mucho más complejo como ahora veremos. A mediados de los 80's Stephen Houston notó que el título de *ajaw* “señor de...”, leído como *yajaw*³⁶ sugería que un señor debía de estar subordinado a otro (Houston y Mathews 1985: 27), información que años más tarde Martin y Grube (1994) corroboraron, afirmándolas como referencias explícitas en las que un *ajaw* se reconocía como subordinado a otro. Lo mismo sucede con el título de *sajal* con *u sajal* “el *sajal* de...” cuando se le vincula con un *k'uhul ajaw*. Siendo más claros, el *yajaw* se ha interpretado como un “señor” que

³⁶ Primera mención de *yajaw* en inscripciones aparece en la Estela 4 de Tikal.

“perteneía a otro *ajaw*: un vasallo” (Manjavacas, 2011: 314). Aunque se ha aceptado el desconocimiento de la relación entre ambos, su origen se atribuye al resultado del sometimiento de un *ajaw* sobre el otro, perdiendo así su independencia; colocando a este último en calidad de gobernantes locales, bajo un vasallaje (*ibidem.*). Se piensa que *ajaw* perteneció a la rama del mando ligada con el parentesco; pudo haber sido cabeza de linaje. Se han evidenciado varias categorías de ‘señores’: “si era el *ajaw* de la realeza, sería el *k’uhul*; si era un *ajaw* de prestigio, podía ser *b’aah ajaw* o el jefe del grupo de descendencia de la población común” (Izquierdo, 2011: 300). En lo que refiere al *sajal*, aparentemente es un título de menor rango que el de *ajaw*, se dice que refiere a señores que participaban en las campañas militares, incluso dirigiéndolas. Como título, es hereditario a la vez que sus esposas e hijas se les nombró como *ix sajal*. Recurrentemente los *sajalo’ob’* acumularon títulos y cargos de mayor prestigio: *yajaw k’ahk’*, *ajk’uhu’n*, *ajaw*. Es de destacar que el *ajk’uhu’n*, al igual que el *sajal*, y a diferencia de los gobernantes sólo registraban su acceso al puesto –y nunca su nacimiento–, representándose incluso con esposa y cautivos. La información existente parece indicar que los *sajalo’ob’* habitaban en residencias de cierto estatus en centros urbanos fuera de las llamadas capitales y que acudían a estas últimas, con todo su “séquito”, con cierta recurrencia para hacer entrega de



Figura 3.4. Vasija estilo *Ik'* K1453.

objetos –en la iconografía se les muestra llevando cautivos, telas, alimentos, y demás bienes a las “cortes”– y la celebración de rituales (Fig. 3.4.). Se piensa que estas visitas implicaban la reafirmación de su sometimiento y lealtad a su gobernante, a la vez que refrendaban las decisiones centrales sobre la administración; o por lo menos esto es lo que se ha venido afirmando en los últimos años.

Todo este aparato burocrático se ha construido a partir de la idea de que existían grandes capitales que fungían como sedes del poder centralizado de vigorosos estrados regionales. Imperios, esferas políticas, redes de alianza, imperios hegemónicos, súper estados o súper potencias son algunos de los términos empleados por los investigadores para llamar a los casos en que se sugiere que uno o más entidades políticas estaban subordinadas a un *ajaw* superior. Aunque en los últimos años el alcance y características de esta subordinación, así como la identificación de las entidades que actuaron como rectoras en un momento dado ahora son cuestionadas y sometidas a un fuerte debate (Lacadena y Ciudad Ruiz, 1998: 42). Esta investigación se suma a la discusión y no comparte dicha perspectiva, pues parece haber funcionado de forma diferente. Si bien el *k'uhul ajaw* supervisaba el acceso a la administración del poder de otros *ajaw'ob'*, e inclusive de algún *k'uhul ajaw* menos afortunado estableciendo una relación de supervisión que la administración de la jurisdicción le confería, no implicaba completo dominio o control. Si damos por cierta la idea de una administración jurisdiccional sostenida por la relación de redes de reciprocidad –aun teniendo el gobernante un lugar considerablemente preponderante frente al resto de su jurisdicción–, entonces *k'uhul ajaw* en realidad fue el título que recibían los administradores de las jurisdicciones, convirtiendo al *ajaw* y *sajal* en un título o cargo enmarcados con quehaceres específicos dentro de la jerarquía jurisdiccional y bajo lazos de dominio político. El *ajaw* pudo ser un título hereditario ligado a un nombre prestigioso correspondiente al administrador de una entidad comprendida dentro de la gestión de una jurisdicción, quien

contaba con la posibilidad de adquirir el apelativo de *k'uhul* dependiendo del éxito de la administración de su jurisdicción.

Al respecto, es interesante que muchos de los gobernantes referenciados como *k'uhul ajaw* en su *kab'*, fueron mencionados como simples *ajaw* en las inscripciones de jurisdicciones ajenas a él –en donde aparecen como visitantes, cautivos, partícipes en ceremonias, etc.– Probablemente este fenómeno se deba a la necesidad/interés por parte de los locales de preservar el lugar predominante a su señor, pues el *k'uhul ajaw* foráneo para ellos no es su *k'uhul ajaw*, sino otro *ajaw* más. Por ejemplo: K'an Joy Chitam II *k'uhul B'aakal ajaw* aparece como cautivo en uno de los monumentos de Toniná; en el texto se le llama *ajaw* de *B'aakal*, aunque la imagen de él en el mismo monumento muestra al llamado “Dios Bufón” en su frente como atavío de autoridad, lo que obviamente indica que se le reconoce como una; seguramente con el fin de mostrar la importancia de su captura (Manjacavas, 2011: 296).

El *sajal* parece corresponder más a un cargo, pues funcionó como regente impuesto por parte del *k'uhul ajaw* en alguna de las poblaciones abarcadas por la jurisdicción, esto puede explicar por qué no se registra su nacimiento y sólo su toma del cargo, el porqué de las posibilidades de acenso en los escalafones y adquisición de nuevos cargos, o incluso títulos como el de *ajaw*. Da razón a los casos de varios *sajalo'ob'* que fueron impuestos tras la derrota de la entidad a la que ahora habrían de tutelar. Por lo que no debe resultar extraño que los propios miembros de la familia del *k'uhul ajaw* llegaran a ocupar algunos de estos puestos, o bien, que las familias asociadas al Glifo Emblema comenzaran a emparentarse con *sajalo'ob'* e *ix sajalo'ob'*; lo que pudo a bien incentivar la inestabilidad de estas familias de nombre prestigioso durante el Clásico Terminal.

Bien entrado el Clásico, en la época de esplendor de las grandes ciudades, los asentamientos hacían explícita su pertenencia a determinado *kab'* por medio de la implementación de la expresión *ukab'jiiy* y el nombre del *k'uhul ajaw* correspondiente, que se ha interpretado como “por mandato de...x” o bien, “x... lo supervisó”, siendo esta última la que parece ser la más adecuada. Un buen ejemplo es el del señor del ahora sitio de Cancuén, quien en 677d.C. registró su

acto: *chumwani ajawlel* “asentado en el señorío”, con *ukab’jiiy* como frase complementaria; indicando que Yuhkno’m Ch’e’n de *Kaanu’l* fue quien atestiguó el mencionado acto. Declarando abiertamente el reconocimiento del señor de *Kaanu’l* como el actual regente del *kab’* al que su entidad se encontraba adscrita. Dichos lazos entre *ajawo’ob’* y *sajalo’ob’* con sus *k’uhul ajawo’ob’* parecen haber sido estrechos y duraderos, pues perduraban por generaciones en ambos casos. Cimentados en prácticas rituales, uniones matrimoniales y pactos políticos, los vínculos entre estos señores eran a la vez tenues y frágiles; ya que el *k’uhul ajaw* debía de hacer bien su trabajo, pues la amenaza de cambio de parecer de sus *ajawo’ob’* era latente. Las victorias bélicas fomentaban nuevos reclutamientos en las esferas de gobernantes exitosos además de las ganancias directas, al tiempo que inspiraban confianza, respeto e incluso temor entre los señores del *kab’*.

Si bien la aparición de la expresión *k’uhul* finales del Clásico Temprano (Houston y Stuart, 1996) refiere que desde entonces se comenzaron a conformar este tipo de formas de redes de redistribución y gobierno, fue hasta bien entrado el Clásico que el gobernante logró concentrar, más que en fechas anteriores y posteriores, el máximo poder religioso, político-administrativo y militar. El mejor testigo de ello son los vestigios arquitectónicos, iconográficos, epigráficos y arqueológicos en general; más el escenario político no era tan sencillo, con el paso del tiempo y cada vez más cercano el Clásico Terminal los *ajawo’ob’* y *sajalo’ob’* comenzaron a tomar un papel más destacado dentro de la geopolítica y la administración de las jurisdicciones. El *k’uhul ajaw* del Clásico contaba con mucha mayor independencia y poder que el *ajaw* del Preclásico y el *ahau halach winik* de Posclásico, de eso no hay duda. Mas su poder y autoridad a finales del Clásico se puso en entredicho, pues las inscripciones nos hablan del poder y atribuciones que comienzan a tomar los *sajalo’ob’* para estas fechas, privilegios que anteriormente sólo los *ajawo’ob’* y *k’uhul ajawo’ob’* poseían. Las representaciones de estos regentes en rituales de baile que anteriormente eran inexistentes son cada vez más recurrentes, siendo realizados bajo supervisión directa de su *k’uhul ajaw*. Tal es el caso que se muestra en el Dintel 4 de La Pasadita (Fig. 3.5.); en él se muestra danzando solo al *sajal* Tilo’m, cuando con

anterioridad se le había representado en diversos rituales en coparticipación con su señor Yaxun B'ahlam IV, así como con su hijo Kokaaj B'ahlam III. Este fenómeno se dio en toda la región por igual, lo que ocasionó irremediables cambios que otorgaron mayor poder a las élites locales, especialmente en situaciones de inestabilidad política en la que muy posiblemente, éstos últimos fungieron de forma positiva en correspondencia con su señor.



Figura 3.5. Dintel 4, La Pasadita (dibujo de S. Teufel).

Por medio de alianzas matrimoniales con familias asociadas a Glifo Emblema, nombramientos de mejores cargos o títulos y un lugar más favorable dentro de la dinámica jurisdiccional, fue que los *sajalo'ob* y *ajawo'ob'* como administradores de entidades menores comenzaron a cobrar mayor poder. Un buen ejemplo de la ponderación de dichos señores ocurrió en Palenque: el primer auge de su actividad coincidió con el reinado de K'inich Janaab' señor de *B'aakal*, un señor fuerte con un linaje débil del que tenía que restaurar el dominio y grandeza que había perdido tras la derrota en 611d.C. frente a *Kaanu'l*, al este último haber "hacheado"³⁷ *Lakamha'*, el corazón de la ciudad (Martin y Grube, 2000: 160-161). El segundo momento ocurrió en el reinado del nieto de Pakal, K'inich Ahkal Mo' Naab', quien enfrentó problemas similares: su padre no gobernó,

³⁷ Referencia a una derrota. Para más detalles ver capítulo 5.2.

y aunque era parte del linaje gobernante de una manera no tan directa, representó una especie de desviación en él; mientras que su tío fue vencido y capturado por *Po'*. Resulta obvio pensar que en ambos momentos de crisis los agraviados buscasen su legitimación y aceptación a través de los señores dependientes que serían al final quienes les permitiesen mantener su lugar en la jerarquía de la jurisdicción. Otro caso interesante es el de la jurisdicción correspondiente al sitio de Dos Pilas, en donde B'ajlaj Chan K'awiil divino señor de *Mutu'l*, hizo uso de estas estrategias para consolidar y defender su *kab'*. Una vez organizada la nueva entidad –al tener su origen en una escisión del linaje originario en la ahora llamada Tikal–, envió a su hija Señora Seis Cielo a K'ahk' Tiliw Chan Chaak señor divino de *Sa'aal* para fundar una nueva “dinastía”, a su otra hija la mandó con el señor de Arroyo de Piedra para con ello conseguir la aceptación de los señores locales; y finalmente, el mismo desposó a la hija del señor de Itzán –sitio a 13 km. de Tikal–. Con la finalidad de fortalecerse en la región, realizó continuas visitas oficiales en el área, logrando incluso declaraciones de adhesión a su jurisdicción. Tras el ataque y victoria de *Kaanu'l* contra *Mutu'l/Tikal* –acérrimo enemigo de los señores que residieron en Dos Pilas por obvias razones–, B'ajlaj Chan K'awiil se declaró *yajaw*, de Yuhkno'm Ch'e'n, *k'uhul Kaanu'l ajaw*, jurisdicción a donde asistió en dos ocasiones para dar testimonio de su alianza. Ésta es una excelente fotografía del funcionamiento real de interrelación y beneficio mutuo entre entidades, así como de la importancia de los *sajalo'ob* y los sitios menores en el panorama jurisdiccional. Al tiempo que muestra las diversas redes de alianza y adhesión entre familias ligadas a un nombre poderoso, Glifo Emblema.

El ejemplo más temprano de supeditación lo tenemos para el 393 d.C. en una estela del sitio El Bejucal, sitio cercano a Tikal, que hizo uso del mismo Glifo Emblema que el sitio de Motul de San José, *Ik'a'*. En ella se habla de un *yajaw* relacionado a la mencionada fecha, su nombre se encuentra dañado pero se piensa que debió de haber sido contemporáneo a Yax Nuun Ahiin (379-404? d.C.) de *Mutu'l*. Siguiendo con la propuesta de la presente investigación, este personaje pudo a bien haber sido un regente impuesto como resultado de una derrota bélica de la jurisdicción correspondiente a El Bejucal, puesto que los poderes dominantes

del *kab'* operaban a través de los linajes administradores de su localidad, más al mostrar estos últimos resistencia, los *k'uhul ajawo'ob'* hacían uso de su poder al manipular las sucesiones locales. El grado de influencia de los regentes de las jurisdicciones era variable, más en todos los casos era bastante significativo; pues cuando se poseía una reputación considerable, la persuasión diplomática ejercía una mayor influencia sin necesidad de pelear (Martin y Grube, *op.cit.*: 20); sin embargo, al no lograr ser lo suficientemente convincente por medios pacíficos, no quedaba más que recurrir a los medios armados. Como resultado del análisis de las inscripciones de Piedras Negras, Oswaldo Chinchilla y Stephen Houston (1993: 66-67) notaron que con la ascensión de un nuevo gobernante se acompañaba de la instauración de *sajalo'ob* bajo su supervisión. Demostrando con ello la autoridad del nuevo *k'uhul ajaw* y su interés en mantener controladas y estables las redes de interrelación con las entidades menores al colocar personas de su confianza al mando.

Ahora ¿cómo entender el escenario jurisdiccional, si en correspondencia a las entidades existentes en el área pocas son las relaciones que quedan claras entre ellas? Sucede que los gobernantes en raras ocasiones hicieron alusión de sus posiciones en sus propias inscripciones y en buena parte dependió de los regentes menores el esclarecer su posición de subordinación. A menudo tales datos surgen únicamente cuando los eventos subsecuentes requieren de antecedentes o ser explicados, como en las ocasiones en las que el señor era derrocado por la fuerza (Martin y Grube, *op.cit.*: 20). En algunas circunstancias este tipo de relaciones eran suprimidas de los monumentos, lo que nos deja claro que hemos perdido buena parte de las líneas de relación entre entidades. Muy probablemente esta situación pueda deberse en parte a que efectivamente estas entidades no eran concebidas como propiedades/posiciones del gobernante, sino como partes constitutivas del *kab'*.

Para comprender como es que se reflejó la política de jurisdicciones en la geopolítica del Clásico maya debemos comprender que más que estar centrada en el concepto de territorialidad, como área espacialmente definida por capitales que ejercían un poder de dominio total sobre sus vecinos menores, todo giraba en

torno al factor humano. Los antiguos modelos, que hemos reseñado ya involucran una noción de la idea de control y poder pobremente definidos, y pasan de largo la realidad ontológica de la política y concepción de la propiedad y poder. La expansión política no era la adquisición de territorio, más bien se refería a la extensión de redes de redistribución en donde los *k'uhul ajawo'ob'* sostenidos por el prestigio y poder de su Glifo Emblema como el nombre que ostentaba la administración del *kab'*, buscaban ampliar sus redes por diversos medios y dismantelar las de las jurisdicciones con las que se encontraban en competencia. Provocando a menudo llegar más allá de su región inmediata para la concertación de redes de intercambio estables y beneficiosas.

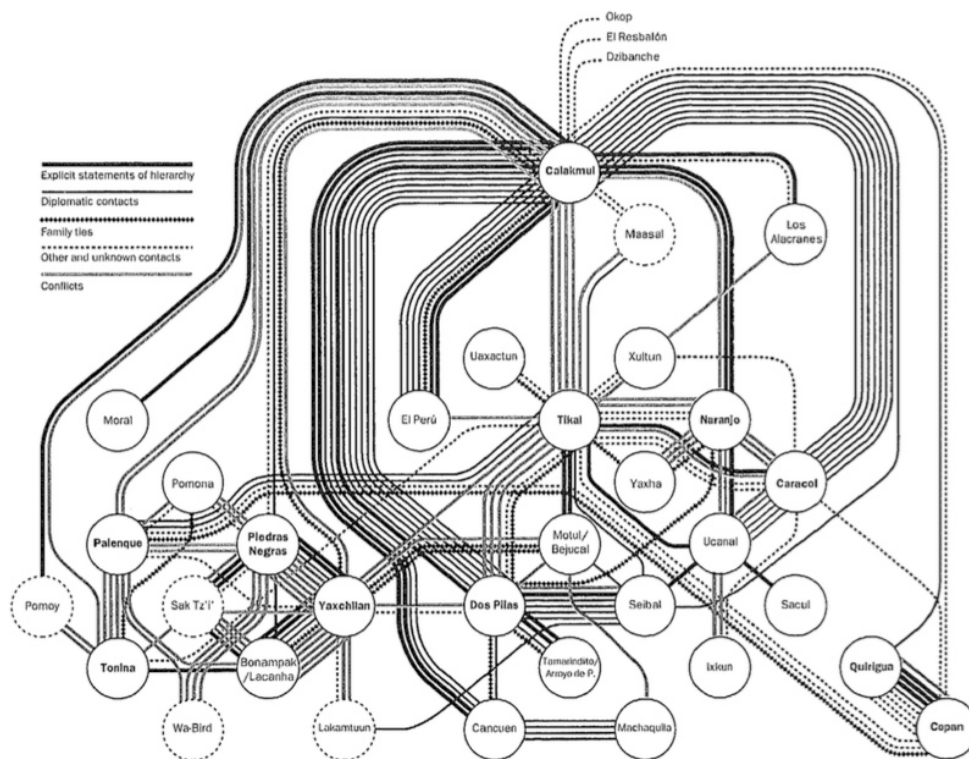


Figura 3. 6. Diagrama de organización política de Martin y Grube (2000: 21).

Las relaciones entre entidades, que se muestran en el esquema presentado por Martin y Grube en *Crónica de reyes y reinas mayas* (2000: 21) (Fig. 3. 6.) ha sido de los más acertados en el planteamiento de un escenario geopolítico del Clásico, pues no indica que las entidades relacionadas establecieran en todos los

casos relaciones de adscripción política, pues en algunos de los casos parecen estos vínculos hablarnos más de alianzas y correspondencia de beneficio mutuo de diversos tipos entre jurisdicciones, y no entre ciudades. Con las redes de reciprocidad en constante cambio y los continuos conflictos armados, el escenario jurisdiccional maya se encontraba en persistente transformación. Jurisdicciones que establecieron lazos positivos entre ellas como lo hicieron *Mutu'l* y *Uxwitza'* en la segunda mitad del 600 d.C., pudieron beneficiarse de ellos por tan sólo tres años al registrarse un conflicto bélico en perjuicio de *Uxwitza'* por parte de su antiguo aliado. En otros casos, algunas entidades que en cierto momento pudieron llegar a reconocerse como cabeza de una jurisdicción dejaron de serlo, como el caso de *Saknikte'* (Tomás Barrientos 2015 comunicación personal). Generando éstas y otras situaciones aun más intrincadas un mapa geopolítico sumamente fluctuante. Por ejemplo: el *ajaw* de la jurisdicción residente en el ahora sitio de Moral Reforma aparece en la Estela 4 tres veces mencionado bajo el auspicio de Glifos Emblema diferentes en todos los casos, lo que muestra con claridad la posibilidad e interés de incluirse en redes de redistribución útiles a su jurisdicción.

Las evidencias arqueológicas parecen indicar que el sistema político en las Tierras Bajas inicialmente se expandió desde el área central de manera paulatina. Posteriormente, diversos factores y contactos con otras regiones incrementaron el ritmo de difusión de manera considerable. Las nuevas jurisdicciones en pleno proceso de consolidación y crecimiento, que en muchos de los casos contaban con antecedentes preclásicos, poco a poco fueron ocupando toda el área escogiendo puntos clave en la producción y obtención de materias primas así como acceso o dominio de potenciales rutas de tránsito y comercio, y por supuesto en zonas ventajosas en lo que refiere a la geografía militar. Con ello fueron creando sus propias redes de redistribución con otras entidades de interés, conformaron su particular organización sociopolítica, por consiguiente eligieron sus deidades y con ello una historia íntimamente vinculada a las mismas. Las entidades que lograron estos pasos de manera firme y consistente, son las jurisdicciones que se consolidaron como las más fuertes y estables de Clásico; lo

que no las salvó de su colapso frente a las inclemencias de la inestabilidad desmedida de finales del Clásico.

No se conoce con claridad cómo es que realmente funcionó la organización política y geopolítica maya del Clásico en general y menos sus afecciones a nivel social. Todo indica que la autoridad se encontraba mayormente ligada a la individualidad del gobernante y lo que él, como recipiente de poder y autoridad sacralizada, representaba (*ibid.*: 17) como regente de su *kab'* y frente al resto.

3.3. LOS CONFLICTOS REGISTRADOS

Registros no mayas de eventos bélicos en la región los tenemos gracias a los documentos surgidos a partir del primer contacto entre mayas peninsulares y españoles. Los manuscritos creados a partir de dichas incursiones, inicialmente realizados por Hernández de Córdova (1517) y Cortés tan sólo dos años después, generaron relatos de las hazañas bélicas mayas; refiriendo a su forma de combatir, de hacer la guerra, sus armas, el organigrama y ritualidad bélica entre otros datos. Mas con el pasar de los años, la belicosidad de las sociedades mayas parece haber quedado velada a la luz del olvido o bien, ser menospreciada al atribuirse a una influencia tardía por parte de grupos procedentes del Altiplano Central mexicano. En realidad, no ha pasado mucho tiempo de cuando se pensaba a estas antiguas sociedades como comunidades pacíficas consagradas a la veneración de sus deidades y la medición de los fenómenos astronómicos, abstraídas en asuntos no terrenales. Actualmente se ha dado un vuelco a los estudios mayas y, entre otras, ésta temática ahora presume de un estudio más serio. Las ideas de antaño sobre el pacifismo y naturalismo que a los mayas obsesionaba ahora parecen extravagantes y absurdas, pues el gran y acelerado desarrollo que en los estudios se ha experimentado en las últimas décadas ha enderezado el camino de las investigaciones y la concepción que se tenía de las sociedades mayas y su cultura.

Lamentablemente, aunque la evidencia de una guerra de carácter complejo resulta innegable en la región y los estudios actuales así lo señalen, la visión simplista de la guerra entre los mayas prehispánicos aún subsiste en el imaginario popular, pues se siguen proyectando como simples asaltos o incursiones en la búsqueda de la obtención de cautivos. De ahí la importancia de su adecuado y serio estudio a profundidad. Gracias a los continuos hallazgos y novedosos estudios de los últimos años, el progreso en la comprensión cabal del fenómeno ha crecido vigorosamente.

La guerra en el Clásico maya parece a grandes rasgos implicar una serie de conflictos armados bien estructurados, constantes y diversos en su naturaleza, atenedos a fenómenos y particularidades regionales, políticas, y hasta cierto punto teológicas. Fue una violencia explícita en una contienda armada entre dos o más unidades políticas en oposición –de diversa magnitud, pues puede ser de conflictos entre jurisdicciones, entre entidades menores, o incluso involucrando entidades de diversa envergadura, entre dos o más a la vez–, haciendo uso de una fuerza militar organizada en función de una política ya sea local o jurisdiccional, impulsada por fenómenos esencialmente políticos y económicos (Rivera, 2013: 10).

Los registros de los que hemos venido hablando como evidencias tangibles de la existencia de conflictos bélicos en el área son muchos y así como refieren al tema desde distintas formas, también varían en su forma de registro. En general, parece presentarse en el Clásico una preocupación por el registro de los conflictos armados entre las entidades, dichas evidencias pueden encontrarse de producción intencional como la anotación de los acontecimientos, tal es el caso de los encuentros asentados de manera epigráfica. Por otro lado, tenemos las evidencias no intencionales, que son las que llegan a nosotros sin el propósito de haber marcado un registro, como las representaciones iconográficas que muestran personajes vestidos de guerreros y sus cautivos. A la par contamos con las fuentes de carácter incidental, que son las que se muestran a nosotros sin haber tenido el objetivo de ser un apunte, como son las evidencias arqueológicas que engloban todo tipo de hallazgos fuera de depósitos y registros premeditados que

de alguna manera u otra nos dotan de información útil en el esclarecimiento de los temas castrenses.

Resulta claro que una de las principales responsabilidades de los señores, por razones de las que hablaremos más adelante, era su participación directa y presencial en la contienda armada, dirigir a sus combatientes en el campo de batalla frente a los señores rivales. Siendo la guerra un fenómeno social primordial y hasta cierto punto cotidiano en la vida de no sólo los gobernantes, sino de toda la población maya. No es de sorprender que al momento de considerar en conjunto todos los testigos materiales de dichos conflictos, muestren a la guerra como un fenómeno presente en toda la historia prehispánica. Por cientos que sean los registros no ofrecen una mirada completa del tema. Si somos conscientes de la complejidad que se muestra en el panorama político del Clásico maya, de lo poco clara que es la relación entre jurisdicciones y entre las entidades mismas que la conforman, resulta obvio que el escenario bélico que se encuentra permanentemente tomado de la mano de la geopolítica local resulte igual o aún más complejo.

Los eventos de guerra en el Clásico maya se muestran como reflejo de un fenómeno cultural complejo inmerso en un panorama social, político, económico y, humano bastante intrincado; atado a la desventura de la complejidad de sus registros, el desciframientos de los mismos e incluso la falta de ellos. Las sociedades mayas tuvieron una forma particular y, hasta cierto punto, única de hacer la guerra; y a esta realidad es a lo que la presente investigación pretende acercarse, alejada de paradigmas y dogmas del pensamiento occidental y teorías lejanas a la realidad sujeta a estudio.

PARTE II

CAPÍTULO 4

CUANDO CHOCAN LOS PEDERNALES

Mucho se ha hablado que los mayas prehispánicos no contaron con un aparato bélico diferenciado de otras funciones políticas (Hassig, 1992). En consecuencia, la guerra maya fue calificada como: “insipiente”, “pequeñas escaramuzas”, u “hordas salvajes sin orden alguno”. Como iremos viendo a lo largo del presente capítulo, la guerra maya del Clásico fue un fenómeno complejo y bien estructurado. El problema de su comprensión reside en compararla y estudiarla con respecto a los parámetros de la guerra occidental. El objetivo específico de este capítulo es entenderla a través del estudio de los componentes de la batalla desde una óptica distanciada de paradigmas e ideas preconcebidas sobre ‘lo que es la guerra’, y dispuesta ha comprender el fenómeno desde y para la cultura maya del Clásico.

4.1. LAS FUERZAS ARMADAS

Sinónimo de ejército, las fuerzas armadas son las fuerzas bélicas de una entidad política que se encuentran jerarquizadas y estructuradas según sus funciones. Son los hombres y el material bélico que ellos emplean. Es importante iniciar con este tema debido a que de aquí en adelante los guerreros y los ejércitos de las grandes jurisdicciones serán un tema recurrente. Esta investigación propone la existencia de fuerzas armadas bien organizadas y estratificadas entre las sociedades mayas. A las fuerzas armadas que cada jurisdicción del Clásico maya empleó no podemos ser reconocidas como ejércitos regulares, pues todo parece

indicar que las jurisdicciones no sostuvieron –económica y socialmente hablando– a sus guerreros como lo hicieron los incas y los mexicas; la cual no es razón para pensar que por ello no eran combatientes organizados tras líderes con cargos propios y especializados.

4.1.1. Organización interna

El modelo organizacional que los ejércitos han tenido a lo largo de la historia y a lo ancho del mundo ha dependido directamente del tipo de régimen sociopolítico (ya sea fuertemente institucionalizado o no); pues de alguna manera es un reflejo de su modelo organizativo a manera fractal. El estratigrama de dicho sistema puede ser muy variado, pero siempre es compuesto por personajes con diversas funciones que dependen de su rango y/o cargo; lo que a la vez se encuentra sujeto del tipo de sociedad y de “guerra” que se lleve a cabo. Las fuerzas armadas de las jurisdicciones del Clásico se encontraban organizadas a través de un sistema de cargos que aunque poco sabemos de ellos, gracias a estudios epigráficos realizados por investigadores de la talla de, A. Lacadena, D. Stuart, H. Kettunen y S. Houston entre otros, nos permiten entender un poco la estructura de los ejércitos mayas. Es importante señalar que los títulos de los que estaremos hablando refirieron a cargos militares; es decir, representan una función concreta en las actividades bélicas, pero desconocemos los rangos que estos pudieron haber tenido. Aunque se ha pensado que fueron destinados a personajes de cierto grado social, parece que normalmente fueron adquiridos por méritos obtenidos en el campo de batalla, logrando que el personaje consiguiera mejorar su estatus social. No obstante, a través del tiempo pudieron desvirtuarse y convertirse en meros títulos honoríficos, sin vinculación con tareas en la “corte” (Rodríguez, 2011: 309).

Las primeras investigaciones sobre el tema fueron realizadas por T. Proskouriakoff (1961) en referencia a la captura de cautivos, mismas investigaciones que D. Stuart retomaría a principios de los ochentas con el desciframiento de la construcción *ub'aak* como ‘su cautivo’ a partir de los ejemplos ocurridos en las inscripciones de Yaxchilán. Stuart dio cuenta de que los

gobernantes se emulaban como señores de 'x' número de cautivos, y conforme participaron en batallas este número iba creciendo: así Pájaro Jaguar se dijo señor de 15 cautivos en la Escalera Jeroglífica 5 de Yaxchilán, y en el Dintel 10 del mismo sitio ya se habla de 16, pues corresponde a fechas posteriores (1983: 100). En adelante, los epigrafistas notaron que muchos de los nobles presentes en las inscripciones ostentaron títulos de corte bélico. A. Lacadena (2010) hizo nuevas propuestas acerca de títulos que denotan el uso del nombre de armas como apelativo para los cargos: *b'aahte'*, *yajawte'*, *b'aahto'k'*, *b'aahpakal*; y otros un poco más complejos en su entendimiento: *ch'ahom ajaw*, *lakam*, *yajawk'ahk'*.

Pensando en el peldaño más alto en el sistema de rango militar que pudo haber existido en el Clásico, el *k'uhul ajaw* o en su defecto el *ajaw*, debió de haberse colocado como máximo dirigente frente a los cuerpos armados; sin embargo, debemos anotar que ambos títulos no indican un cargo militar, pues en realidad pueden corresponder a una de sus múltiples funciones como administradores de su jurisdicción. Algo similar es lo que sucedió con otros títulos como *sajal*, *b'aahajaw* o *yajawk'ahk'*, pues en realidad éstos no refieren a tareas de corte bélico, quienes los ostentaron tuvieron que cumplir determinadas funciones con respecto a la guerra; lo que explica las escenas y menciones de *sajalo'ob'* o cualquiera de estos personajes como o con cautivos de guerra. Parfraseando a Inomata, "es como si algunos miembros de la corte jugaran el papel de líderes militares en tiempos de guerra" (2001: 33).

Kalo'mte' es un cargo aparentemente relacionado con los títulos de *b'aahte'* y *yajawte'*, su traducción podría ser "señor que destruye las lanzas", es decir, los ejércitos; colocándolo como un jefe jurisdiccional con poder bélico predominante (Fig.4.1.). Fue por primera vez registrado a inicios del siglo quinto en asociación con dos individuos de filiación teotihuacana: Sihyaj K'ahk' y Jatz'om Kuy (Reese – Tylor, *et. al*, 2009: 49). Sihyaj K'ahk' fue el primer personaje en usarlo,³⁸ a raíz de esto, el título de *kalo'mte'* se volvió en el Clásico Tardío un privilegio de los dirigentes mayas más prestigiosos, regularmente linajes de jurisdicciones como *Kaanu'l*, *Hux Witik* y *Mutu'l* (tanto en Tikal como en Dos Pilas) entre otros. Es un

³⁸ Ver apartado 6.4.

título únicamente empleado por gobernantes sin importar su género –pues mujeres administradoras de *kab'* fueron nombradas *ixkalo'mte'* (Fig.4.42.)– y con claras connotaciones militares, pues aunque se desconozca con claridad lo que este cargo implicó, es asociado a dirigentes con éxito militar. Incluso se ha pensado en éste como el título más alto en el ranking de la política del Clásico Tardío (Reese-Taylor, *et. al*, 2009: 40-41). Lacadena afirma que podría provenir del Centro de México y haberse transformado con el tiempo. En el Posclásico se identificó con el cargo de *tlacochcácat* “señor de las lanzas” (2010). Tokovinine (comunicación personal 2016) considera, a partir de la lectura del llamado “vaso de los danzantes de Holmul”, que *kalo'mte'* es el mismo título que detenta el llamado Dios del Maíz, y refiere a que recoge el maíz, que hace la milpa. De forma tal que cuando era usado por un gobernante, funcionaba como una alegoría para referirse a él como “milpero en jefe”; no de forma literal, sino hablado de él como “el proveedor” de su *kab'*.



Figura.4.1 Ejemplos más comunes de *kalo'mte'*.

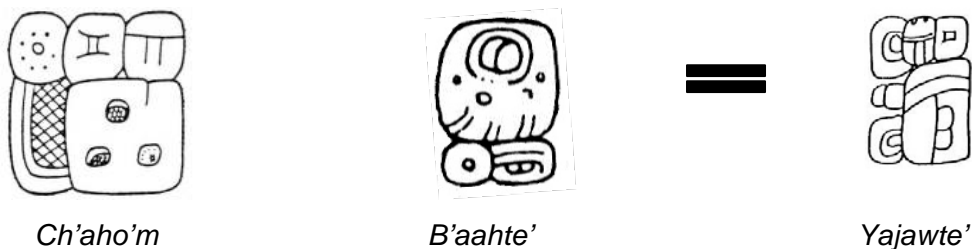


Figura 4.2. Títulos de alto rango (a partir de Lacadena, 2010).

Ch'aho'm ajaw es un cargo de menor rango que el de *kalo'mte'* (Fig.4.2.) (Lacadena, 2010). La voz *ch'aho'm* refiere a “varón”, por lo que el título podría traducirse como “señor de hombres” o “señor de varones”; comparable con el título

mexica de *tlatatécatl*. Se infiere que el dicho cargo pudo hacer referencia a algún dirigente del ejército (*ibidem.*), jefe de escuadrón o capitán general, no asociado con alguna arma en específico, quizá tenía un cargo más amplio y general, de alto nivel y no especializado. Por seguro era algún dirigente de grupo de guerreros/‘varones’. En algunas ocasiones este cargo se asoció a la cuenta de los *k’atuuno’ob’*.

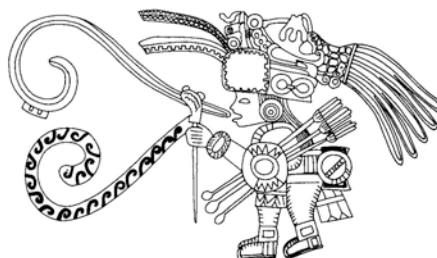
Otro cargo importante y más recurrente que el anterior es *b’aahte’*, al que Lacadena y Houston han asociado al de “capitán militar” (Lacadena, 2010)(Fig.4.2.). Se identifica por un bastón o vara que posiblemente alude el nombre de: “bastón principal”, “primera vara” o bien “señor de lanzas” (Lacadena, 2010).³⁹ Su asociación bélica la corrobora el yukateko colonial donde *bateel* aparece como “guerrear”, “guerra hacer”, “pelear” y *ah bateel* “hombre de guerra”, “batallador” (Barrera, 1980; en: *ibidem.*). Aparentemente es limitado a varones, pues no existe evidencia de su uso entre mujeres. Es un cargo que los mismos *ajawo’ob’* ostentaron, por ejemplo: K’inich B’aaknal Chaahk, el más renombrado gobernante de *Po’*, se hizo nombrar en el Monumento 145 de Toniná como *b’aahte’ ajaw*. A la par, el título podía ser usado por cualquier personaje subordinado. Iconográficamente sus portadores usaron vestimenta de guerrero y se muestran asociados a cautivos de guerra (*ibidem.*). El *b’aahte’* en las imágenes sostiene palos/batones/varas que en su parte superior pueden llevar una cabeza de serpiente, ser curvos; o bien, diversas decoraciones de papel a lo largo del instrumento. Estas variantes parecen en realidad corresponder a modalidades regionales, algunas con mayor número de elementos teotihuacanos que otras – como es el caso de las representaciones del corpus de Piedras Negras–. La apariencia teotihuacana en la vestimenta guerrera de los personajes con el cargo

³⁹ La partícula *te’* refiere a árbol, por lo que se llevó a interpretar este cargo como “señor de las lanzas” o “bastón principal”. Esto implicaría que la palabra para denominar a la lanza sería *te’*. Una evidencia a favor de la propuesta de la partícula *te’* como el nombre de la lanza, la tenemos gracias al ch’ol actual, en el que la palabra *tye’* es empleada para nombrar a cualquier palo con el que se pega y apalea. Su traducción no es exactamente la de madera, sino la de “palo” (comunicación personal Daniel Moreno Z. 2013). Esto podría indicar que el nivel taxonómico en el que los mayas del Clásico englobaban a los palos, árboles, lanzas y varas, era el mismo pues estaban hechos del mismo materia: de madera.

de *b'aahte'* es notoria, incluso en algunos de los ejemplares resultan muy similares a las imágenes en los murales de Topancasco en Teotihuacán (*ibidem.*) (Fig. 4.3.).



Figura 4.3. Izquierda, Estela 20 Ceibal (dibujo I. Graham). Abajo, detalle personaje Teopancasco, Teotihuacán (tomado de Lacadena, 2010).



Entre las particularidades del título, se ha podido evidenciar que el cargo *b'aahte'* podía intercambiarse por el de *yajawte'* –no muy frecuente en las inscripciones–. Nunca aparecen juntos, e incluso *yajawte'* parece ser anterior temporalmente. En algunos casos el *yajawte'* se nombra *pitziiil*, “jugador de pelota”. Un ejemplo se muestra en las inscripciones del Templo 5 de Ek Balam donde se dice: *ch'ak o'hl b'aahte' pitziiil*. También hay ocasiones en los que la construcción se hizo en referencia con el *yajawk'ahk'*: *ch'ak o'hl b'aahte' yajawk'ahk'*. Existen diferentes posturas de interpretación de *ch'ak o'hl b'aahte'*, unas de las posibilidades propuesta por Grube, Pallán y Benavides es la de “guerrero de cortar corazones” (2008: 92). Mientras que para la segunda construcción Lacadena propone: “comandante que corta corazón, el vasallo del fuego” (2010). Al respecto, M. Ruz afirma que entre los tzeltales coloniales el oficiante de la ceremonia era llamado *ghcup uinic* o *ghcupay* “cortador de hombres” o “el que corta”, lo que Ara tradujo como “sacrificador” y Ruz Sosa agregó “degollador” (1985: 222). Lo que debe de hablarnos de un papel en el ritual jugado por los poseedores de dicho cargo.

Yajawte' probablemente “señor de varas/lanzas”, pudo ser intercambiado, como se mencionó arriba, por el cargo *b'aahte'*. En ocasiones aparece poseído

como *uyajawte'* (*ibidem.*) (Fig.4.2.). Es un título común en la zona del Usumacinta y sus inmediaciones, teniendo recurrencia en los registros de sitios como Yaxchilán, Bonampak y el Sitio R. Gracias a evidencias posclásicas podemos entender que este título tuvo un cargo similar al de un capitán, pues *yahau katun* “capitán de guerra” tuvo su equivalente en rango al *u yahau chem* “capitán de embarcación” (en: Lacadena, 2010), aludiendo un cargo de alto valor en la organización bélica del Clásico. No es mucho lo que sabemos de este, pero parece existir un equivalente mexicana, pues por sus asociaciones iconográficas y epigráficas con personajes teotihuacanos y la presencia de lanzadardos, todo apunta a que el *tlacochtecutli* “señor de dardos” pudo haber sido un cargo con rango similar al del *yajawte'*. Finalmente podemos decir que el título fue un cargo que en apariencia fue limitado a varones. Ciertamente asociado a iconografía militar ostentado tanto por gobernantes, así como por personajes de menor estatus (*ibidem.*). Junto con los cargos anteriores, debió de haber compuesto la élite militar.

Seguramente en rango menor a los arriba citados es que podemos ubicar al resto de los cargos epigráficamente documentados. Su recurrencia es mínima, por lo que no debieron de haber sido cargos que ostentara la élite (Fig.4.4.). *B'aahpakal* “primer escudo” es uno de estos, no sabemos realmente lo que implicaron sus tareas, pero en relación a lo narrado en la guerra entre k'ichee's y tz'utujiles cuando el gobernante Balam Acam “[...] nombró por general de aquél ejército á el Cacique Chuatza, su rodelero, con orden de impedir a los mames, y correrles toda la tierra [...]” (Fuentes y Guzmán, 1932: II: 47). El nombrar al “general del ejército su rodelero”, parece hablarnos de un cargo especial que pudieron haber llevado los capitanes de guerra relacionado, al menos en el nombre, a los escudos de guerra. *B'aahto'k'* “primer pedernal”, es el cargo que junto a *b'aahpakal* es enunciado en el Mural de la Batalla de Bonampak. *B'aahpakal* se asocia a un guerrero en plena acción de captura de su prisionero, mientras que un personaje con este mismo cargo es referido como prisionero en el Monumento 154 de Toniná (Fig.6.13; I. Garham *et. al.* 2006: 88; M. Miller 1986, fig III:15, III: 23; en: Houston e Inomata, 2010: 190). La existencia de los cargos

militares *b'aahto'k'* y *b'aahpakal* no parece fortuito, puesto que de algún modo debe relacionarse no sólo con la idea del escudo y el pedernal (lanza) como las armas mayas por excelencia, también en referencia con el difrasismo *uto'k'upakal* que parece hacer alusión a los ejércitos.⁴⁰

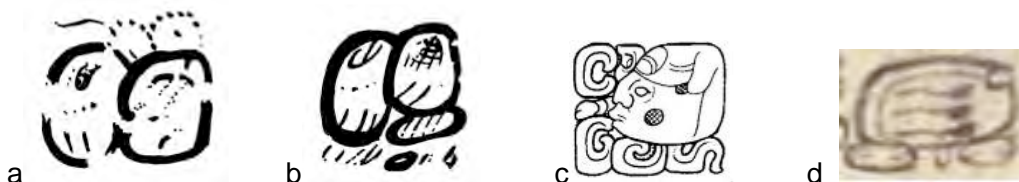


Figura 4.4. Cargos menores: a) *b'aahto'k'*, b) *b'aahpakal*, c) *yajawk'ahk'*, d) *lakam* (Tomado de: Lacadena, 2010).

Un cargo poco comprendido y de grado menor es el de *lakam* “estandarte”, “bandera” y “grande” (Stuart y Houston, 1994: 30). Fue raramente documentado y es ausente en el registro monumental, así que no debió ser de alto rango ni propio de la élite. El *lakam* no parece haber sido de relevancia en los cuerpos armados, puesto que nunca se mencionan como prisionero. Lacadena (2008) propuso que este personaje pudo haber tenido atribuciones en la leva, y no participó como líder. Sugirió que estaba encargado de la recopilación y entrega del tributo (Lacadena, 2008: 32). Parece que sería un personaje encargado de la recaudación de trabajo y bienes (Fig. 4.5.). De ahí que el mismo autor sugiriera que el *lakam* del periodo Clásico fue de alguna manera equivalente al *ahcuch cab* yucateco del Posclásico, encargado de la gestión de las unidades administrativas a su cargo, con funciones de tributación y “leva militar” (*ibidem.*). Hay que recalcar la particularidad de que todos los ejemplos de este cargo aparecen sólo en las inscripciones del Clásico Tardío y únicamente en las Tierras bajas que comprende los sitios arqueológicos de Motul de San José, Río Azul y Holmul (*ibid.:* 33).

Por último, tenemos el particular caso de *b'aahtox* ‘primer lanzador’, cargo que Erik Boot identificó en la Estela 15 de Nimli Punit. Aunque hasta la fecha no existan otras menciones a este título, Boot infiere que pudo haber hecho

⁴⁰ Para profundizar en el tema revisar Capítulo 6.

referencia a un cargo asociado a armas arrojadizas (comunicación personal, 2012) como lanzas, lanzadardos, piedras, etc.



Figura 4.5. Mural de Ichmac, Estructura 1 (dibujo José Francisco Villaseñor).

El segundo conjunto de cargos de los que hemos venido hablando se encuentran directamente asociados a un arma en específico, lo que nos lleva a concluir que estos personajes fueron dirigentes de grupos de combate formados por diversos regimientos de hombres especializados en el uso de ciertas armas; o bien, los encargados y responsables de estas armas en específico, algo así como sus depositarios.⁴¹ Por ello, es que la construcción respecto a “la cuenta de los cautivos” que los personajes suelen ostentar, no puede entenderse como un cargo militar; en realidad, un título como el *aj b’alu’n b’aak* “el de los muchos cautivos”, es decir, *aj ‘x’ b’aak* –“el de ‘x’ número de cautivos” (Miller y Martin, 2004: 26) – es un título de mérito personal, que muy probablemente no conllevó ningún tipo de privilegio asociado que no fuera prestigio social.

Un caso especial es el del *yajawk’ahk’* “señor/vasallo del fuego” o “señor que pertenece al fuego” (Manjavacas, *op.cit.*: 313). Para ser honestos este no era un título netamente bélico, en realidad estaba relacionado a un cargo religioso que por sus características le confirió ciertas tareas que lo inmiscuían en los

⁴¹ En Tenochtitlan existían jefes guerreros encargados de salvaguardar y administrar ciertas armas en específico, apelativos asociados al nombre de su cargo.

menesteres de la guerra. Marc Zender (comunicación personal, 2014) propuso sobre este personaje un doble rol: por un lado, guerrero y élite militar, y por el otro, encargado de algún tipo de ritual bélico que implicaba el encender y mantener el fuego y el copal. Por su actividad en la guerra se asemeja a las descripciones coloniales de especialistas rituales del Posclásico, quienes acudían a la batalla con los “ídolos” y/o “estandartes” ofreciendo sacrificios. Por su participación ritual en el campo de batalla no es extraño que se mencione como cautivo. En el arte, el *yajawk’ahk’* se caracteriza por su tocado de pequeñas plumas con dos grandes anteojeras, relacionadas con el atuendo de guerreros (*ibidem.*).

La idea del *yajawk’ahk’* como “sostenedor del fuego” seguramente debió de ser partícipe en los sacrificios de fuego llevados a cabo en la ceremonia *Pacumchac*; según las descripciones de Landa (1986: 78) esta ceremonia de connotaciones bélicas se realizaba en el mes *Pax*, en ella se llevaba a cabo, entre otras cosas, el llamado “baile de guerreros”⁴² y los “sacrificios del fuego”; esto último refiriéndose al acto de arrojar los corazones de animales sacrificados a una hoguera. Mientras que Cogolludo habló de “el que alza o levanta al fuego”, el *ahchuy kak* (Tejeda, 2012: 222). Por lo que probablemente el *yajawk’ahk’* pudo haber tenido un rol primordial en un ritual similar en el Clásico.

Sabemos que la obtención de mandos entre los mexicas se establecía a partir de la captura de prisioneros de guerra, pensar que en las Tierras Bajas Centrales mayas ocurría lo mismo podría no sonar tan descabellado, sin embargo, no tenemos la certeza ni la evidencia que así funcionara. Lo seguro es que la captura de cautivos daba prestigio y legitimidad a los gobernantes y a sus *sajalo’ob’*. Los *ajawo’ob’* se ostentaron como “señores de [x cantidad] de cautivos”, haciendo hincapié en el número específico de éstos; empero esto no parece haber modificado de forma alguna su estatus dentro del ejército, ya que aquellos que hicieron uso de este apelativo fueron pertenecientes a los escalafones superiores de la pirámide social y bélica, por lo que muy probablemente la captura de cautivos en la región no promovía un ascenso en rango, no así el desempeño en la batalla; ya que las formas de promoción u obtención de cargos fue, con

⁴² Ver Capítulo 8.

seguridad en la mayoría de los casos, por méritos personales en combate. “[...] combatiendo como obstinados, con que se merecían el aplauso general, procurando salir de los encuentros con triunfo, para colocarse por los certámenes militares, en orden de los primeros capitanes” (Fuentes y Guzmán, 1932: II: 127).

La verdad es que no tenemos idea clara de la forma de obtención de estos títulos, tampoco sabemos como es que se encontraban relacionados; pero es seguro que debieron de haber tenido gran injerencia en la política interna de las jurisdicciones. De acuerdo con las Casas, los k’ichee’ eran gobernados por cuatro señores que incluían un rey *ajpop*, un rey electo *ajpop k’anja*, y dos capitanes guerreros importantes. Quienes usualmente tenían alguna relación familiar con el *ajpop* (1909: 615-616; en: Braswell, 2001: 312); lo que indica el valor que los guerreros tuvieron en el gobierno en tiempos tardíos en las Tierras Altas. Estos capitanes guerreros para el Posclásico en el área yucateca eran de dos tipos: “el uno perpetuo y poco honroso porque era el que abría los pechos a las personas que sacrificaban; el otro era una elección hecha de un capitán para la guerra y otras fiestas, que duraba tres años. Este era de mucha honra [...]” (Landa, 1959: 49). De esta forma podemos no sólo atestiguar los diferentes caracteres del oficio de la guerra, sino que también parece que, al menos en estas fechas, en casos específicos no eran cargos vitalicios ni hereditarios, pues si el español Gonzalo Guerrero⁴³ logró ser “cacique y capitán cuando hay guerra” (Díaz del Castillo, 1984: 130) implica que eran cargos no testamentarios, obtenibles por mérito personal; al tiempo que reafirma a los caciques como capitanes de guerra al ser parte de las obligaciones de su cargo como jefes jurisdiccionales.

Seguramente en el Clásico existieron otros cargos de los que ahora no tenemos evidencia, entradas como (*ah*) *mek’ nak’ k’atun* “capitán así en la guerra”, y *ah mek’ nak’ ch’uuc* “capitán de la gente de los estados del escuadrón cuando van a espiar en la guerra” (Barrera Vázquez, 1980: 519) evidencian una mayor complejidad en el sistema que hasta la fecha nos es imposible reconocer con

⁴³ Español que junto con Jerónimo de Aguilar y otro par de personajes sobrevivió a un naufragio de navíos españoles que los llevó a hacer el primer contacto con los mayas peninsulares. Únicamente Guerrero y Aguilar lograron prevalecer tras el contacto, el primero de ellos lográndolo a través de su integración a la sociedad local.

veracidad. Incluso, sabemos que seres no humanos portaron títulos militares, por ejemplo: al mandar a llamar los señores del inframundo a los primeros gemelos para que jueguen a la pelota se dice “Así, pues, fue la llegada de los mensajeros Jun Kame Wuqub’ Kame. Id, señores del petate de la orden militar id a llamar a Jun Junajpu Wuqub’ Junajpu [...]” (Popol Vuh, 2013: 58), estos mensajeros eran tecolotes llamados Ch’ab’i Tecolote, Juraqan Tecolote, Kaqix Tecolote y Jolom Tecolote, “los cuatro mensajeros tenían el cargo de señores del petate de la orden militar” (*ibid.*: 59).

Los incas tenían al *inca* como comandante en jefe en el campo de batalla. Debajo de él se encontraba una jerarquía de oficiales bajo líderes étnicos de las unidades de combate. Los oficiales de rango más alto fueron usualmente del mismo linaje que el *inca*, pero en algunas ocasiones las elites de los grupos étnicos incorporados obtuvieron cargos de alto rango por igual (D’Altroy, 2003: 214). Un escenario muy similar pudo haber ocurrido en la región maya, pues en lugar de tener líderes étnicos como dirigentes de los grupos de combate, en este caso se tuvo al *ajaw* –o alguien a su cargo– de cada una de las entidades incorporadas en la respectiva jurisdicción (quienes probablemente si correspondían a grupos étnicos diferentes dentro de la misma familia maya). La idea de líderes locales dirigiendo sus propios contingentes es bastante viable, pues sabemos con certeza que para el caso inca era preciso, pues al haber muchas lenguas diferentes (incluso entre los mismo dialectos del quechua podían ser inteligibles entre ellos), aunque el quechua cuzco se usó como lengua franca entre las élites, no puede esperarse que la mayoría de las tropas lo hablara. Así que la lingüística y la familiaridad personal entre comandantes y sus combatientes era importante para su efectividad en la batalla (D’Altroy, 2003: 216). El escenario maya fue bastante familiar, pues sabemos de la amplia variación dialectal en la región, y aunque se contó con el ch’olano clásico como lengua franca, era una lengua que la gente del común, los combatientes, no manejaban; por lo que la existencia de líderes (locales) de contingentes de su misma jurisdicción era la forma más viable para el ideal desempeño de los cuerpos armados. Así este dirigente, quien debió de manejar la lengua de prestigio, pudo comunicarse a su

vez con el resto de los líderes y sus superiores, así como sus dependientes, logrando de esta manera hacer funcionar de forma óptima todas fuerzas en el campo de batalla.

- **Funcionamiento:** Cuando la guerra se torna una exigencia, un costo y un recurso a la vez, precisa la constitución de fuerzas armadas no necesariamente estables. Necesita la fuerza de trabajo especializada y cubrir el costo de los hombres involucrados y sus armas. Los guerreros que dejaron sus labores deben de reemplazarse para que la máquina social siga andando: de obtener un éxito positivo en la guerra, éste determina la obtención de nueva fuerza de trabajo usada en el mantenimiento de la misma maquinaria social (Nadali, 2015: 45). Es claro que existió un alto nivel de especialización bélica, no sabemos con claridad sus particularidades y si tuvo similitudes significativas con los ejércitos mexicas del Posclásico⁴⁴ pero si podemos advertir un interesante entramado en la configuración en el caso maya.

Por ejército regular se entiende a las fuerzas armadas organizadas y estables de un Estado legalmente constituidas, en contraposición de fuerzas irregulares como milicias populares y guerrillas, por dar algunos ejemplos. Para afirmar la existencia de un ejército regular se precisan cumplir determinados requerimientos: guerreros adiestrados que únicamente se dediquen a sus labores bélicas y que por ello sean remunerados de alguna forma, un gobierno central que sea capaz de cubrir los gastos de la guerra, incluyendo el pago de sus ejércitos, proporcionar alimento, armas y cualquier otro insumo que precisen sus cuerpos armados, entre muchos otros requisitos. Si de alguna manera los incas y mexicas cumplieron con estos requerimientos, los mayas no lo hicieron; y ahora veremos como es que entre las sociedades del Clásico funcionó.

Alusión a los ejércitos del Clásico la encontramos en algunos textos epigráficos donde la construcción *uto'k upakal* “su pedernal su escudo”, bajo la interpretación de H. Kettunen, hace referencia a cuerpos militares (2011: 405).

⁴⁴ Es claro que la situación político-económica de las dos regiones es totalmente dispar, por lo que no podemos esperar que la situación fuera la misma. Esta es una discusión compleja que por ahora no someteremos a juicio.

Con esto no se afirma la existencia de fuerzas milicianas y/o ejércitos regulares, pero sí habló de la posibilidad de especialistas en menesteres bélicos capaces de dirigir a las fuerzas armadas. Por las características de la organización sociopolítica de las sociedades mayas prehispánicas tenemos las bases para asegurar que buena parte de los hombres que iban a la guerra (soldados rasos) eran personas del común reclutadas por alguna especie de leva. Landa lo explica de la siguiente manera:

[...] dos capitanes trataban la guerra y ponían sus cosas en orden y para esto había en cada pueblo gente escogida como soldados que, cuando era menester, acudían con sus armas. A estos llamaban *holcanes*, y no bastando éstos recogían más gente y concertaban y repartían entre sí, y guiados con una bandera alta salían con mucho silencio del pueblo y así iban a arremeter a sus enemigos con grandes gritos y crueldades donde topaban descuidos (1959: 52).

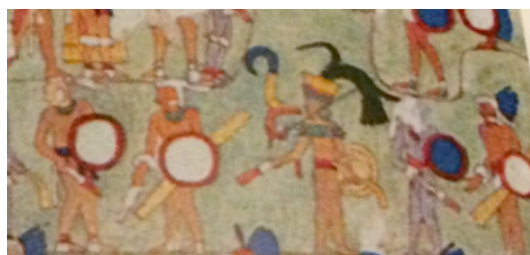
Lo que afirma no sólo la existencia de la leva, sino también la de un personaje encargado de llevarla a cabo en cada población, misma afirmación que se hace en las *Relaciones Histórico Geográficas de Yucatán*; y que refirmaría la tesis de que el *lakam* era el personaje encargado de esta actividad.

Sabemos con certeza de la existencia de un “consejo de guerra” tenochca en el México central, en el que el *tlacohtcalcatl* “príncipe de la casa de las varas arrojadizas”, el *tlacatécatl* “cercenador de hombres”, el *ezuahuatl* “derramador de sangre arañando o cortando” y el *tlillancalqui* “señor de la casa de la negrura”, conformaban una especie de “inteligencia militar” (Durán 1967, I: 102, en: Lameiras, 1985: 136). Muy probablemente, en el periodo Clásico las entidades políticas mayas debieron de haber contado con un consejo militar muy similar al tenochca, y con ello un sistema armamentista y bélico bien estructurado (Lacadena, 2010).⁴⁵ Esto se piensa a partir de la existencia de títulos y vocablos que hacen referencia a este nivel de especialización bélica; aunque para tiempos tardíos tenemos ejemplos como: *mech'tahba k'atun* que en el yukateco colonial

⁴⁵ Si bien esta investigación se propone defender la postura de que los mayas clásicos tuvieron una alta especialización bélica, no propone asemejarla a una estructura militar estatal. Sabemos que los tenochcas poseían un sistema de gobierno capaz de sostener un ejército regular sumamente complejo, con todo lo que ello implica (manutención, aprovisionamiento de armas, etc.). Situación muy disímil a la maya.

refirió al arte de “ensayarse para la guerra” (Barrera Vázquez, 1980: 516), lo que implicaría un entrenamiento militar; *idzat katun* para referirse a las “personas especializadas en las técnicas de la guerra, notables por su conocimiento” (Álvarez, 1997: 169); que podría referir a algo muy similar al consejo de guerra tenochca.

Figura 4.6. Detalle del Mural Templo de los Jaguares, Chichen Itzá, muro sureste (dibujo Adela Bretón, en: Angulo, 2001: 28).



Para el momento de la batalla, las fuerzas armadas y sus dirigentes tuvieron ciertos modos de operación. Según lo que podemos reconstruir por los vocabularios y las crónicas, el principal guerrero, capitán que iba al frente del ejército fue el *ahtan katun*, seguido por los capitanes que le seguían en rango, los *ahmek' nak' katun* (*Ibidem.*). Estos guerreros de alta estirpe portaban insignias que en la época colonial se les denominaba *chicul* (*ibidem.*) “seña, señal, signo” (Bastarrachea, *et. al.*, 1992). Al parecer, el ejército contó con otros especialistas como “exploradores”, centinelas o espías a los que llamaban en yukateco *ahchuc katun* (Álvarez, *op.cit.*: 169). En el Templo de los Jaguares de Chichen Itzá, en la parte sureste del mural se muestran a un par de guerreros mejor ataviados que el resto a su alrededor, con insignias que los hacen diferentes entre sí. Incluso, uno de estos tiene una vírgula de la palabra a manera de dar indicaciones a los guerreros de menor rango (Fig.4.6.).

Sobre los contingentes, las crónicas señalan que los mayas del Posclásico acostumbraban salir en escuadrones de alrededor de 8 mil guerreros cada batallón, sumando en total hasta 40 mil combatientes (Cogolludo, 1985: 39). Al orden de batalla o fila de combatientes se le nombraba *tzolon katun* (Acuña, 1993: 140) en yukateco. Cada uno de estos escuadrones contaba con un capitán, según Bernal Díaz (1984: 14-15). Al centro de estos contingentes se formaba un

escuadrón de gente noble en donde el sacerdote principal y el gobernante marchaban a la guerra (Landa, 1959: 81).

4.1.2. Efectivos

Es la forma común de llamar a los guerreros que han de participar directamente en el combate, los que están disponibles para entrar en batalla. En la iconografía podemos encontrar guerreros portando desde atuendo y armas de lo más sencillos, señalando combatientes del escalafón más bajo, hasta aquellos que portan armas de gran manufactura acompañadas por complejos trajes bélicos y grandes tocados; ubicándolos como la élite guerrera –no necesariamente emparentada a la élite social–. Todos ellos componiendo el grupo de efectivos que constituían las fuerzas combatientes del Clásico. La intención de este apartado es el adentrarse con mayor detalle al tema de las fuerzas armadas, sobre el cómo y por quienes estaban constituidas.

En cuanto al número de efectivos con los que pudieron haber contado las fuerzas armadas de una jurisdicción del Clásico es poco lo que podemos decir. Pero resulta claro que al establecerse una contienda, cada una de las unidades políticas menores debió de haber tenido la obligación de brindar, por medio de la leva, una cantidad específica relativa al número de pobladores. L. Keeley propone que el 8% es la cantidad promedio de pobladores que pudieron entrar en combate –porcentaje que elimina a mujeres, niños, ancianos y hombres con alguna afectación que les impida físicamente– (en: Cervera, 2011: 77). El *Título de Yax* narra que en el ataque a una de las poblaciones “el número de las parcialidades que rodearon el pueblo, no sólo eran 8 mil, 16 mil o 24 mil” (1989: 77). Este fragmento, más que hablar de una cuantificación real de los combatientes, parece referir la retórica maya que hace referencia a una gran cantidad, sin intención de especificar de números reales u aproximados. Por las características de las grandes entidades políticas mayas, donde la homogeneidad en los índices poblacionales no es uno de sus atributos, resultaría absurdo plantear un promedio general, por lo que parece más pertinente sacar el porcentaje del caso específico según sea la jurisdicción y temporalidad.

Por lo general resulta difícil pensar en batallas de gran número de combatientes, pero así como pudieron haberse dado combates a pequeña escala, seguro, en los conflictos de gran envergadura se desplegaron todas las fuerzas con las que se contaba, es decir, con todos los efectivos disponibles. Sabemos que los mexicas involucraron en muchas ocasiones un despliegue de fuerzas bastante grande, así mismo lo hicieron los incas quienes tenían las unidades de combate mas pequeñas compuestas por 10 cabezas de familia (*hatun runa*) que seguían las órdenes de *chunka kamayuq*, el siguiente era de 100 liderados por *pachaka kuraka*, 1000 por un *kuraka*, y 10,000 por un *hunu kuraka*. Y cada división tenía dos *halve*, cada uno con su propio líder (D'Altroy, 2003: 215-216). Si bien no es claro que tan seguido tal cantidad de hombres se encontraban al mismo tiempo en un campo de batalla, lo cierto es que tanto en los casos andinos como mesoamericanos los cronistas comúnmente hablaron de una buena cantidad de combatientes indígenas involucrados.

“Llegaron a nosotros con grandes escuadrones” refirió Bernal Díaz (1984: 147) al describir el primer encuentro armado con grupos locales que sus ojos atestiguaron. Pero ahora que sabemos que existió un orden en los contingentes en batalla, la pregunta es: ¿como es que estaban conformados? Bueno, tenemos ahora la certeza de que los *k'uhul ajawo'ob'* participaron de manera activa en la guerra, o por lo menos en las batallas más importantes, y no sólo *ajawo'ob'* y sus *sajalo'ob'*. Incluso su presencia es atestiguable por las menciones de la captura de sus cautivos, así como por su llegada al campo de batalla en los grandes palanquines de guerra en los que se muestran representados en el Clásico. Cogolludo narró que cuando iban de camino a Mérida encontraron “indios de guerra” de la provincia de Maní “[...] desde el cerro descubrieron la multitud, y entre ellos un indio, que traian en hombros sentado en unas andas [...]” (1971: III: 177); diferenciando al personaje principal del resto de los combatientes. Parece que fue vital para los señores mostrarse como grandes y exitosos guerreros, y el vanagloriarse de sus capacidades bélicas es el reflejo de la necesidad de hacerlo. Esta situación no es restrictiva del área maya. En la mayoría de las sociedades amerindias los gobernantes se emularon como grandes guerreros, de ahí que

Gose dijera alguna vez: “un rey andino comienza su carrera como guerrero viviente y madura como una deidad muerta” (1996^a: 4; en: D’Altroy, 2003: 206), aplicable a buena parte de los pueblos de la amerindia prehispánica. En general los dirigentes guerreros en el campo de batalla era distinguibles a simple vista, a esta situación refirió Landa cuando señaló que “tenían capitanes, quienes eran pocos quienes iban a la guerra con plumajes y pellejos de tigre y leones puestos [...]” (1959: 341), separando visualmente a esta minoría por su rica vestimenta.

Al parecer, por evidencia tardía, sabemos que los combatientes se presentaban a la contienda dispuestos en escuadrones que se desplegaban en “*Hu qhob chi ah labal; he ca qhob chi, ox qhob chi ah labal*”, “dos, tres escuadrones” –en kaqchikel– (Coto, 1983: 207). Dirigidos por sus *ahmek’ nak’ ch’uuk* “capitán de la gente de los estados del escuadrón cuando van a espiar en la guerra” (Barrera Vázquez, 1980: 519). Así, el contingente de combatientes que estos capitanes comandaban pudieron haber estado compuestos por:

- ahchimalnal*: “De escudo, el que tiene escudo o rodadero” (Álvarez, 1997: 569).
- ahchic chin*: “Tirador de piedra con mucha fuerza” (Arzápalo, 1995: III: 1453).
- ahchich yumtun*: “Tirador así de honda” (*ibidem.*).
- ahchimal*: “El que tiene escudo o rodadero” (*ibidem.*).
- ajhec*: “Escudero de brazo que acompaña” (Álvarez, *op.cit.*: 569).
- *ah hulte lança*: “El que trae lança” (Arzápalo, *op.cit.*: 1458).
- ahnabte*: “Hombre que pelea con lanza” (Arzápalo, *op.cit.*: I: 35; Álvarez, *op.cit.*: 566).
- ahtacab chimal*: “El que tiene embrazado escudo o rodela” (Arzápalo, *op.cit.*: I: 43).
- ahtichpan*: Alférez (*ibid.*: I: 45).
- ahtoox*: Flechero (*ibid.*: III: 1477).

Inclusive, sabemos que existió una construcción para referir al complejo de los cuerpos armados que en yukateko era *utzucuul katun* “escuadrón de guerra. Integrado por cerbataneros, flechadores, honderos, lanceros, hombres con hachas

y personal auxiliar que llevaba los escudos y el material de guerra” (Álvarez, *op.cit.*: 169).

- **Mujeres guerreras:** La guerra es una actividad que siempre se ha considerado propia del género masculino, pero esta idea no es más que un prejuicio ante el desconocimiento y falta de estudio profundo en la materia. Las pretensiones de esta investigación en abordar la participación de la mujer en la guerra no van encaminadas a la elaboración de un estudio de género, en realidad se dirigen a entender el fenómeno de manera integral dejando de lado la idea de la guerra como acto social de género restringido. Por lo que el dar un apartado particular a la mujer, se debe a que su participación en la guerra tuvo sus propias particularidades que la hacen diferente al rol del hombre, como lo veremos a continuación.

Gracias a imágenes como la del Dintel 26 de Yaxchilán en el que se ve a Ix K’ab’al Xook asistiendo a su esposo Itzamnaaj B’ahlam II, el entonces regente del *kab’* de *Pa’ Chan*, en un ritual de preparación de guerra, así como la vasija K2695 –procedente de la región de Tikal– que muestra al señor Yahx Nu’un Ahiin, gobernante de *Mutuu’l* (Tikal), en una aparente ceremonia de “toma de armas”, en la que su consorte le entrega armas y demás ajuar bélico en momentos previos de su partida a la guerra; es que se pensó que el rol de las mujeres en referencia a los menesteres castrenses se limitó a apoyar y vestir al guerrero, más que un papel meramente activo. Ahora, gracias al desciframiento de mayor número de registros epigráficos e iconográficos del Clásico Tardío, junto a evidencias arqueológicas que lo sustentan, se puede asegurar que las mujeres tuvieron un papel activo en la guerra al menos durante este periodo.

La aparición de mujeres de alto rango social postradas sobre cautivos y portando armas de guerra así como un particular atuendo eran imágenes lo suficientemente llamativas como para atraer la atención de los estudiosos al fenómeno por su peculiaridad y poca recurrencia (Joyce 1992;Looper 2001; Moya Honores 2007; Proskouriakoff 1961). Las evidencias más contundentes que validan la participación de la mujer como guerrera en los conflictos bélicos

proviene del registro escriturario. En el corpus epigráfico es posible encontrar mujeres gobernantes como portadoras del título *kalo'mte'*.⁴⁶ Como lo hemos apuntado con anterioridad, este título fue un cargo que aparentemente se ubicó como más destacados en la política del Clásico, y es el único que hasta la fecha sabemos que pudieron exhibir tanto mujeres como hombres por igual.⁴⁷ El caso más notable en el que una mujer en el corpus epigráfico e iconográfico es reconocida como ostentadora del título de *kalo'mte'* es el registrado en la Estela 34 de El Perú Waka' donde la gobernante K'ab'el –regente del sitio, hermana de Yuknoom Yich'aak K'ahk', señor de *Kaanu'l*, desposada con K'inich B'ahlam de Waka', alianza que consolidó la relación entre ambas jurisdicciones (Reese-Taylor, *et. al*, 2009: 40-41)–, es nombrada *ix k'alo'mte'* (Fig.4.44.). Otro ejemplo lo tenemos en la Estela 1 de Cobá, dicho monumento muestra a Ix K'awiil Ek' (Reese –Taylor, *et. al, op.cit.:* 49) o Ix K'awiil Ajaw (Gunter, 2014: 405) como guerrera de renombre y portadora del mismo título. Su caso es particular, pues a diferencia de otras gobernantes importantes del sitio, de quienes aparecen sus representaciones asociadas o apareadas a las del gobernante en turno, Ix K'awiil se presenta como guerrera en ambos lados de la mencionada estela (Reese-Taylor, *et. al, op.cit.:* 49-50) (Fig.4.7), no requiriendo la imagen del señor del sitio para legitimar su poder; demostrando así su sobresaliente posición frente a la de sus predecesoras. Quizá hija de la regente Chan Yopaat (Gunter, 2014: 405) por lo que podría Ix K'awiil ser aquel gobernante que Stuart reconoció como Gobernante B (*ibid.:* 406) quien presidió el gobierno del 642 – 681/682 d.C. (*ibid.:* 414), probablemente de ahí debe su prominencia. Según las interpretaciones de Gunter (*ibid.:* 405) las mujeres *k'alomte'* que aparecen en las estelas 4 y 5 del mismo sitio son la misma regente. En las Estelas 29 y 30 del mismo Cobá también aparecen otras mujeres ostentadoras del *k'alomte'* (Gunter, 2014: 413). Otras señoras honradas con este título fueron Ix Yok'in de Tikal en la Estela 12 del sitio e

⁴⁶ Benavides y Pallán (2010), Gunter (2014) y Vásquez López (2012) plantean que las mujeres con título de *k'alomte'* son provenientes del *kab'* de *Kaanu'l*. Pues en todos los casos las mujeres que lo usan tienen alguna relación consanguínea con la familia de este *kab'* y no sostienen lazo alguno con la jurisdicción donde rigen. Además de que suelen acomodarse entre el lapso de gobierno de Yuknoom “El Grande” (630/636-686) y su sucesor de “Garra de Jaguar” (686-695?).

⁴⁷ Hay que mencionar que es mucho mayor la proporción de hombres que lo portan, mientras de mujeres tenemos únicamente apenas unas cuantas que así lo registran.

Ix B'aah Pakh' (?) de Edzná, reconocida como la gobernante 4 de la jurisdicción que correspondió al sitio arqueológico (Benavides y Pallán, 2010: 170).

Figura 4.7. Detalles de ambos lados de Estela 1 de Cobá mostrando a la señora Ix K'awiil Ek' como *k'alo'mte'* sobre sus cautivos (dibujos I. Graham y von Euw) Reese-Taylor, *et. al*, *op.cit.*: 49-50).



Lo particular del título, en el caso de las mujeres, es que dicha construcción no es usada sino hasta el S.VII donde en un corto plazo de tiempo, entre el 623 al 709 d.C.⁴⁸, por lo menos seis mujeres gobernantes son llamadas *ix k'alo'mte'*. Incluso, dos de ellas se representaron postradas sobre cautivos: la antes mencionada Ix K'awiil de Cobá en la Estela 1 e Ix Wak Chan Ajaw de Naranja en la Estela 24. Mientras que Ix K'ab'el del Perú Waka' en la Estela 34 e Ix Ik' Cráneo en la Estela 10 Yaxchilán se llamada *elk'in kalo'mte'* "*kalo'mte'* del este", con la particularidad de ambas provenir del linaje *Kaanu'l* (Calakmul). Aunque la única en ser llamada *ix kalo'mte'* dos veces fue la señora Ix K'ab'al Xook de *Pa' Chan*, primero en el Dintel 24 de Yaxchilán y posteriormente en el Dintel 25 varios años después (*ibid.*: 58).

La Estela 2 de Uxul muestra a una mujer con el título de *yajaw k'ahk'* – epígrafe asociado a la guerra y a un especialista ritual vinculado a la misma–

⁴⁸ Existe sólo un posible caso que es casi cien años mas temprano perteneciente al sitio de Cobá, el de una mujer que aparece en un fragmento de estela que apareció en el grupo Nohochmul fechado para el 573 d.C.. En el se habla de una *ix kalo'mte'* quien tiene a demás la particularidad de parecer extranjera (Octavio Esparza comunicación personal 2016).

(Grube, 2008: 18; Stuart, 2006: 123-125; Zender, 2004: 202-204; en: García Barrios y Vázquez López, 2012: 13), quien se representa de frente cargando una barra ceremonial. Lo particular de este caso, es que si bien Ixik Yajaw K'ahk' no es llamada *kalo'mte'*, es reconocida como madre de un regente que si portó dicho título. Por lo tanto, ella ostenta un epíteto importante con connotaciones bélicas, además de ser reconocida como la madre del personaje *kalo'mte'* en la apareada Estela 3 (García Barrios y Vázquez López, 2012: 13). Lo que indica que aunque no portara el título más prominente, su hijo si lo hizo, y ella ejerció otro de connotaciones bélicas, el de *yajaw k'ahk'*; lo cual debe explicar la preponderancia de la imagen de esta mujer.

La evidencia más clara del involucramiento de la mujer en la guerra corresponde a la de sus apariciones como cautivas o captoras de algún guerrero en los monumentos del Clásico Tardío. Para los casos en que se encuentran como combatientes victoriosas sobre su cautivo, estas imágenes se encuentran comprendidas en el marco de las convenciones para la representación de las escenas de captura de guerreros, sólo que con las particularidades que el género precisó, es decir: se muestra a la mujer guerrera ataviada en su correspondiente ajuar bélico femenino y se le representa de pie sobre uno o dos cautivos por lo regular. La Estela 4 de Cobá datada para el 19 de marzo del 623 d.C. es la representación más temprana que tenemos hasta ahora de una mujer parada sobre un cautivo. Los ejemplos que tenemos de mujeres emulando su poder militar postradas sobre un hombre en cautiverio pertenecen a los sitios de Cobá (Estela 1, 2, 4 y 5), Calakmul (Estela 1, 9, 23, 28 y 116), Naachtún (Estela 18 y 19) y Naranja (Estelas 24 y 29). Monumentos que demuestran, que como administradoras de una jurisdicción, las mujeres en el poder tuvieron que cumplir con sus deberes bélicos, y lo hicieron al cobrar un rol activo en los conflictos armados durante el Clásico Tardío. Aunque no cuenten con título asociado que así lo reconozca, las imágenes de mujeres de élite guerreras así lo demuestran. Un buen ejemplo es la Estela 19 de Naachtún, la cual muestra a una mujer con traje propio del Dios del Maíz Lunar, blandiendo un escudo y de pie sobre un cautivo (García Barrios y Vázquez López, 2012: 16). Aunque es Ix K'awiil de los

monumentos de Cobá, quien se corona como la mujer con mayor número de cautivos relacionados a ella en la iconografía monumental, ya se hincados a sus lados o sobre de ellos. En total suman 14 de guerreros cautivados por esta prominente mujer. Al respecto Guenter aseveró que su número de cautivos supera al de cualquier otro gobernante hombre en la región (Guenter, 2014: 410).

Además de las armas y los cautivos a sus pies, las mujeres que gozaron del privilegio de involucrarse en la guerra se caracterizaron por mostrarse usando el atuendo al que Barrios y Vázquez (2012: 10-11) denominaron «el huipil de red»,⁴⁹ el cual determinaron que se caracterizó por un traje que cubre hasta por encima del tobillo decorado con una trama de cuentas tubulares y circulares (muy probablemente hechos de concha *Spondylus*) que tejían una red sobre la túnica. Se ceñía en la cintura con una faja o cinturón que al frente mostraba la cabeza de tiburón y una concha *Spondylus*. Mientras que en la cabeza usaban un tocado de un ser serpentino que incluía el llamado signo del año teotihuacano, portando en sus manos una máscara de la Serpiente de Lirio Acuático (Le Fort 2001: 157; 2002; Proskouriakoff 1961; Taube 1992). Este atuendo también se mostró en escenas rituales en las que la mujer ocupó un papel preponderante entre finales del siglo VI y el VII; y se registra en los monumentos de sitios como Uxul, Naachtún, La Corona, El Perú, Dos Pilas, Naranja, Cancuén (García Barrios y Vázquez López, 2012: 11), Cobá, Palenque y Pomoy. Fue usado por mujeres desde el Clásico Temprano, y se mantuvo durante el Clásico Tardío. Su origen parece estar en la región de Petén y posteriormente se difundió a diferentes áreas de las Tierras Bajas del Sur (Proskouriakoff 1961: 91-92). Este atavío no fue exclusivo de mujeres, también fue usado por hombres (Looper 2001: 182) pero en su versión masculina, vestimenta identitaria de la deidad del maíz, quien porta una “falda” de red corta –por encima de la rodilla, de manera viril–.⁵⁰

⁴⁹ En Clásico Temprano, en el área del Petén, las mujeres vestían una vestimenta de red conformado por dos piezas. En el siglo VII este diseño se modificó por las mujeres de *Kaanu’l* quienes en los monumentos de Calakmul muestran por lo general una nueva versión de éste, al convertir el traje de dos piezas en una túnica de una sola pieza (García Barrios y Vázquez López, 2012: 10).

⁵⁰ Ver a profundidad en apartado 7.1.



Figura 4.8. Panel de Pomoy muestra a Ix Ok Aahiin identificada como *ajaw* de su jurisdicción vestida con el atuendo del Dios del Maíz Lunar, a sus pies se muestra al “Monstruo del Lirio Acuático” (Quenon y Le Fort, 1997: 884).

La Estela 9 de Calakmul registró que una mujer, probablemente madre o esposa de Yuknoom Yich'aak K'ahk', gobernante del sitio, fue captora de un cautivo que se ha identificado como mujer (García Barrios y Vázquez López, 2012: 14; Reese-Taylor *et. al.*, 2009: 42). Por lo tanto, dicho monumento es el único ejemplo que tenemos de una mujer de alto rango como captora de otra de igual condición en una guerra (Figura 7.22.). Esta imagen se ha interpretado como indicador de que las mujeres *k'alomte'* fueron: “reinas guerreras, tomando el mando en combates militares” (Reese-Taylor *et. al.*, 2009: 42). Esta evidencia resulta más que suficiente para no dudar de su presencia en el campo de batalla, pues recordemos que es casi nula la representación de gobernantes varones dibujados en escenas de batalla en proporción a sus imágenes como guerreros sobre cautivos. Al respecto, K. Reese-Taylor, P. Mathews, J. Guernsey y M. Fritzler opinan: “we argue that depicted as warriors also were to be perceived as actively engaged in warfare in the same manner as their male counterparts” (Reese-Taylor *et. al.*, 2009: 42.).

Para las ocasiones en que las mujeres aparecen como cautivas de guerra, igualmente las convenciones iconográficas para la representación de cautivos son respetadas con las salvedades de la vestimenta que a su género correspondieron: así, su prenda les cubre desde el busto hasta la pantorrilla, usan el cabello suelto,

sus vestiduras se muestran con orificios o quizás desgarradas y no usan joyas o ningún otro objeto que distinga su estatus o individualidad como personaje de élite; y por supuesto, se encuentran con las extremidades atadas por cuerdas (Rivera 2011: 39-40). Por ahora únicamente conocemos los casos de las cautivas figurada en la Estela 9 de Calakmul y la del Monumento 99 de Toniná. En este último monumento se le muestra hincada con las vestiduras rasgadas y atada por los brazos. Ésta señora debió haber sido el “trofeo de guerra” del entonces gobernante de Toniná, Yuknoom Wahywal –también conocido como Gobernante 2–, pues la fecha de su captura corresponde a únicamente dos días después de su ascenso al poder (Rivera 2011: 39-40). Otros ejemplos correspondientes al Clásico Tardío son: la pareja de hombre y mujer cautivos tallados en una concha, sin procedencia. La mujer se presenta semidesnuda con sus brazos atados por detrás. El glifo que la acompaña indica su nombre, lo que implica que fue una mujer de élite. Otro es la figurilla de mujer de pie desnuda procedente de Jaina, que por su falta de vestimenta y la extraña presentación de sus genitales, parece seguir los estándares de representación de cautivos, lo que la sugiere como prisionera de guerra (Moya Honores, 2007; Proskouriakoff ,1961; Reese-Taylor *et. al.*, 2009: 59).

Ahora que sabemos que la mujer se involucró activamente en la guerra, la pregunta es ¿cómo era el atuendo femenino para la guerra? y ¿por qué medio es que la mujer logró ser partícipe en una actividad social negada aparentemente a su género? A principios de siglo, Looper (2002: 182-183) dio cuenta que las mujeres se investían de la Diosa Lunar con propósitos bélicos. Ahora sabemos que ellas durante sus intervenciones en la guerra eran el Dios del Maíz Lunar, que no sólo se restringía a sus representaciones sobre cautivos, también lo hicieron al vincularse a parafernalia militar o cuando se emularon como *ix kalo'mte'*. Esto se debe a la asociación entre la vestimenta del Dios del Maíz y la Diosa de la Luna: el Dios del Maíz como personificación de aquel alimento, su nacimiento, sacrificio, muerte, entierro y resurrección constituye la principal metáfora de la vida en la cultura maya (Looper 2002; Quenon y Le Fort 1997; Taube 1985, 1992). Es el exponente de la virilidad como «Primer Padre», pero a la vez, como progenitor del

cosmos, posee una parte femenina, haciendo de esta deidad un ser andrógino. La concertación del Dios del Maíz y la Diosa de la Luna es el llamado por Chinchilla (2011: 200) el Dios del Maíz Lunar.⁵¹ Esta entidad conjuga la virilidad y la feminidad de ambos seres, permitiendo que el mismo pueda desarrollarse en los espacios de ambos géneros. El fenómeno de espacios, actividades y objetos prohibidos debido a una restricción de género no es nada extraño en las culturas de todo el mundo. El transgredir estas prohibiciones genera daños en los infractores; por lo que las sociedades crearon vías de acceso como puntos de flujo y liberación de la presión que dichas exclusiones podían generar.

Otra interpretación que se le ha dado al atuendo de red y su vínculo con la mujer guerrera es el propuesto por García Barrios y Vázquez López (2012). Refieren que las mujeres con él vestidas buscaron representar episodios de la vida del Dios del Maíz. Así, la cabeza del tiburón en el cinturón emularía el pasaje mítico de su victoria en la lucha contra este ser (que se asocia al renacimiento del maíz). Mientras que la cocha *Spondylus* que lo acompaña, representaría la feminidad y la procreación; como Jeffrey Miller lo notó, el *xook* «tiburón» y la concha en el cinturón son símbolos de feminidad también usados por el Dios del Maíz (en Taube 1985: 178). De tal forma que “esta concha de feminidad, y el tiburón como fuerza y poder, confieran a estas señoras la capacidad de engendrar grandes hombres”; pues en esta propuesta el atuendo se asocia a las mujeres como progenitoras de gobernantes poderosos provenientes de fuertes linajes (García Barrios y Vázquez López 2012: 18-19). Así el atuendo del Dios del Maíz vincula con un paradigma de fuerza y renacimiento a las mujeres que lo portan, otorgándoles el poder de legitimar a sus esposos como miembros de la esfera política poderosa a la que accedieron mediante el matrimonio; o bien, a sus hijos que fueron herederos al trono de los sitios aliados (Vázquez López, 2015: 194).

⁵¹ Para conocer más sobre el Dios del Maíz, la Diosa Lunar, su relación y el Dios del Maíz Lunar ver Capítulo 7.1.

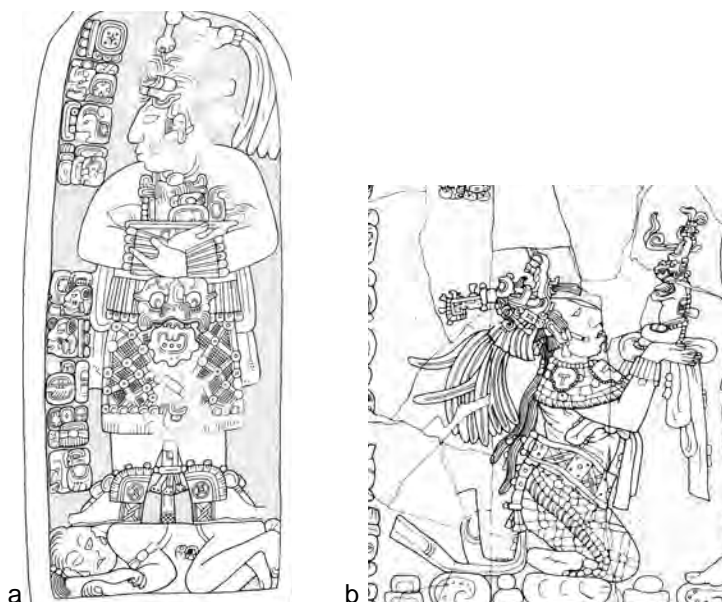


Figura 4.9. Mujeres gobernantes como diosa en contexto bélico. a) Estela 24 Naranjo (Dibujo N. Grube), b) Detalle Tablero XIV (Dibujo I. Schele).

En la Estela 24 de Naranjo se mira a Ix Wak Chan Ajaw con la falda que caracteriza al Dios del Maíz Lunar parada sobre un cautivo, mientras que el texto especifica que es su imagen como la Diosa Lunar (Graham y von Euw, 1975: 63; Grube y Martin, 2004: 2-46; Stuart *et al.*, 1999: 55). Lo mismo sucede con la señora Ix Sak K'uk', madre de K'inich Janaab' Pakal, que en el Tablero Oval de Palenque se le dibuja con la vestimenta que la refiere como la Diosa Lunar, presentado el *ko'haw*⁵² a su hijo durante un ritual de ascenso al poder (Looper, *op.cit.*: 182). En el mismo sitio, pero en el Tablero del Palacio, Ix Tz'akbu Ajaw, esposa del mismo K'inich Janaab' Pakal y madre de K'inich K'an Joy Chitam II, se figura con el mismo atuendo ofreciendo a su hijo el *to'k' pakal*,⁵³ símbolos de guerra. Mostrando que la deidad femenina de la guerra pudo muy seguramente ser la Diosa Lunar, aunque de esto profundizaremos en capítulos posteriores.

En este punto es importante reconocer que en la ontología Amerindia la mujer en determinados momentos de su vida fértil era concebida como guerrera. Por ejemplo, los grupos yanomami de el amazonas venezolano y brasileño tienen la voz *unokai* para referir a la mujer menstruante y al guerrero que fue exitoso en el combate (Hoops y Mora-Marín, 2009: 319). A la par, la mujer muerta en parto

⁵² De este se profundizará en el Capítulo 6.

⁵³ Sobre esta construcción se hablará con detalle en el Capítulo 6.

entre los nahuas prehispánicos compartía su destino con los guerreros muertos en batalla, en el *tlalocan*. Así la mujer maya, en alguna de estas etapas fértiles debió de haberse equiparado a un guerrero triunfante.

- **Seres sobrenaturales:** Por extraño que esto pueda sonar, en la guerra en diversas culturas del mundo se habla de la participación de seres sobrehumanos: dioses, súper hombres, espíritus, ancestros y todo tipo de entidades no humanas y poderosas. Buen ejemplo son las narraciones de guerras en las llamadas culturas clásicas, como la afamada guerra de Troya. Sabemos que las sociedades mayas no sólo se libraron batallas en un plano terrenal y humano, por el contrario, así como los hombres chocaban sus armas, los especialistas rituales confrontaban sus poderes, hechizos y demás atributos sobrenaturales que pudiesen dominar; de la misma forma en que dioses y entidades *wahyis* pudieron haber intervenido desde su propia trinchera. Acerca de la intervención de los últimos, P. Mathews argumentó que dentro de las inscripciones de Palenque se encuentran dos glifos de captura: uno correspondiente al 695 d.C. y el otro incompleto, en el que se dice “entered, the center of the reed-throne spirit companion [...] lord” (2001), refiriéndose en ambos casos a un ataque a *Po'* por *B'aakal* a manos de un poseedor del título *b'aakel wahywal* donde *wahywal* tiene el significado de “el que controla a los *wahyo'ob*” (Pallán, 2008: 245- 248). Este mismo título es usado por otros personajes en sitios como la misma Toniná, Comalcalco, Tikal y Edzná. Así los personajes con dichos títulos pudieron haberse encargado de la captura de estas entidades pertenecientes o asociadas a otras jurisdicciones, ya que estos seres parecen representar fuerzas animadas sobrenaturales capaces de ser manipuladas por el poder de un gobernante, por lo tanto, cuando éste es derrotado en combate, su *wahy* parece haber sido susceptible de ser capturado por el enemigo en una acción que podría calificarse como acto predatorio.⁵⁴ Quizá algo similar es lo que muestra la iconografía en la cerámica moche, en la que es común observar águilas y colibríes armados con mazos y escudos, volando

⁵⁴ Para abordar el tema de la predación ver Capítulo 7.

alrededor de los combatientes, en lo que según el autor aparenta el ataque de estos seres a los guerreros (Castillo Butters, 2014: 263).

Acerca de la intromisión de las deidades en los conflictos, bueno realmente no sabemos exactamente de que forma intervinieron, pero si tenemos argumentos para pensar en su participación. Un ejemplo interesante aparece en las inscripciones de Palenque, en tiempos del gobierno de la señora Yohl Ik'nal, específicamente en 599 d.C., la jurisdicción sufrió una derrota a manos de *Kaanu'l*. La siguiente frase inicia con *yaleh* 'derribado', y su tema cierge en la triada de las deidades patronas de Palenque representando, ya sea una metáfora al vencimiento, o más probablemente al despojo de los "dioses protectores" o la caída de las deidades veneradas por los de *B'aakal* (Grube, 1996; Martin y Grube, 2002: 159-160). Otro ejemplo, aunque no es muy claro, es el representado en los murales de Bonampak, en la escena de la batalla una de las esquinas superiores del edificio se incorporó la imagen de un personaje cargando una caja en aparente huida. Esta escena se a interpretado como el escape con las deidades llevadas dentro de la dicha caja; lamentablemente no tenemos más datos para confirmar dicha afirmación. Aunque aun puede respaldarse con las referencias del periodo del Contacto a "ídolos" llevados a las batallas: "[...] otro que fingieron traía en las batallas una rodela de fuego, con que se abroquelaba, llamado *Kak upacat*, vista de fuego. En las guerras llevaban cuatro capitanes un ídolo, cuyo nombre era *Aj Chui Kak*, que era el dios de sus batallas." (Cogolludo, 1971: III: 255).

Contamos únicamente con una referencia que menciona la participación de los ancestros en las guerras y refiere específicamente a los ancestros kichee': "entonces mostraron su poder mágico sobre el cerro de Muk'basib. Llamaron al aire, a la nube roja, al granizo de muerte, al rayo y a los días aciagos contra los guerreros de las parcialidades. No había ninguna guerra" (Carmack y Mondloch, 1983: 188). Para el Clásico no tenemos evidencia de este tipo de fenómenos, pero este pasaje puede recordarnos las escenas que muestran a ancestros con connotaciones guerreras, usualmente armados como el de las Estela 4 de Ucanal.

Finalmente, la participación de otro tipo de especialistas rituales como los llamados en la Colonia "hechiceros", "rezadores" y "brujos" no es posible

evidenciar en momentos previos al contacto, pues si es que fueron partícipes, su actuar en la batalla no dejó vestigios que así lo atestigüen. Aunque un poco más sobre su desempeño en el combate se abordará en el apartado sobre armamento, pues esta investigación considera que el uso de sus atributos en batalla pueden ser concebidos como un arma poderosa. Un ejemplo proveniente de la Conquista es el que narra la toma de Quetzaltenango, Guatemala, donde los españoles observaron las fuerzas de estos efectivos con atributos no humanos, en especial, la aparición del legendario Tecún Umán:

[...] porque viendo los indios de todo aquel país la constancia, valor y inflexibilidad de nuestros españoles, procuraron valerse contra ellos de mayores fuerzas que las naturales, porque viendo que no bastaba el que con sus poderíos se hubiesen juntado los diez gobernadores ó grandes de aquel pueblo, cuyo dominio y mando se extendía en cada uno de ellos sobre ocho mil súbditos, y en el de todos, de ochenta mil, trataron de valerse del arte de los encantos y *Naguales*; tomando en esta ocasión el demonio, por el rey de el *Quiché*, la forma de águila ó quetzal, sumamente crecida, y por otros de aquellos *Ahaus*, varias formas de serpientes y otras sabandijas. Pero entre todas, aquella águila [Tecún Umán], que se vestía de hermosas y dilatadas plumas verdes, adornada de resplandecientes joyas de oro y piedras finas, volaba con extraño y singular estruendo sobre el ejército, pero procurando siempre enderezar todo el empleo de su saña, contra el heroico caudillo D. Pedro de Alvarado; mas este ilustre adalid, sin perderse de ánimo ni pausar jamás su marcha, tomando una lanza en la mano, sin desmontarse, la hirió con ella tan diestro, que vino muerta á la campaña, donde la acometieron do perros que eran del general D. Pedro de Alvarado [...]
(Fuentes y Guzmán, 1932: II: 29)

- **Atuendo del guerrero:** El tema de la vestimenta de las fuerzas es más importante de lo que se podría pensar, pues este puede ser de mucha ayuda para la comprensión de la estructura y función de los cuerpos, a la vez que era vital en campo de batalla. El atuendo, ya sea un uniforme o no, o incluso mera pintura corporal es usado para la identificación de los bandos así como a nivel estructural, pues siempre existe algún tipo de insignia o atuendo específico que permite reconocer cargo y rango. Los sistemas de mando provenientes de los títulos y

cargos bélicos de los que hemos venido hablando bien pudieron haber estado relacionados con las vestimentas como es lo más común, y los motivos que en el armamento se representaban (en escudos, cascos y otros instrumentos defensivos). Aunque esto es un supuesto basado en posibles paralelismos con otras regiones de Mesoamérica, en las que así sucede. Resulta notoria la asociación de los cargos beligerantes, como los arriba mencionados, a personajes de alta estirpe militar, vestidos con pieles, finos ornamentos y joyería de valor, lo que supone una relación entre la posición sociopolítica del guerrero y su cargo militar. Entonces la pregunta sería, ¿las armas y vestimenta del guerrero pudieron estar relacionadas al sistema de mando? Si pensamos en la posibilidad del uso exclusivo de ciertas armas para cargos militares específicos es factible, aunque aun no podemos tener una respuesta certera al respecto; sin embargo, si podemos dar cuenta que las armas manufacturadas a base de materiales de mayor valía y de armamento defensivo más especializado se encuentra asociado únicamente a personajes de alta estirpe, quienes podían costearlo. Por lo que se propone, de manera preliminar, que esta relación de cargos con la exclusividad de cierto armamento no es concebible para nuestra sociedad de estudio. Así que la forma en que se presentaron a la batalla era determinante.

Según nos muestran sus representaciones en los diversos formatos existentes, los guerreros del Clásico se caracterizaron por la heterogeneidad en su atuendo, que si bien dependió de su rango y estatus bélico y social, aun dentro de los mismos cargos parece haber falta de unidad; pues aunque ocupasen la misma parafernalia, ésta presentaba rasgos particulares que indican probablemente convenciones regionales y temporales. Por lo general los españoles no fueron detallados con respecto a las descripciones de la indumentaria del guerrero, mayormente concuerdan sin importar la región referida, y suelen presentar más o menos los mismos datos que Cogolludo narra de la siguiente manera:

Estaba gran multitud de indios emboscados en el camino, y haciendo alto el ejército de los nuestros para descansar, aparecieron con todas las armas que en las guerras usaban, carcages de flechas, varas tostadas, lanzones con agudos pedernales por puntas, espadas de á dos manos de madera

fortísimas, rалlos, pitos, y tocando en carapachos de tortugones grandes con astas de venado, vocinas de caracoles grandes de la mar, desnudos en carnes, solo cubiertas las partes verendas con un pañete, embarrados todo el cuerpo con tierras de diversos colores, que parecen demonios fierísimos: agujeradas las narizes, y orejas con sus narigueras, y orejas de cuzcas y otras piedras de diversos colores (1971: II: 85).

Si la indumentaria del guerrero se encontraba directamente relacionada con su posición económica, los capitanes y demás dirigentes de guerra debieron de haberse posicionado en un escalafón más favorable que el soldado raso. Su vestimenta precisaba así hacerlo notar:

Estos grandes capitanes, fuera de estos adornos militares, como atavió, y insignia real, traían arracadas en las orejas, de oro y plata, y piedras muy preciosas, y recias, permitiéndoles por excepción, y señal de grandes personas, usar de penachos levantados de plumas parecidas de quetzal, mas no menos estimablemente adornados de semejantes insignias militares, era de grande, y sobremanera superior privilegio, el de las sobrevistas de pieles de tigres, y leones, adobadas y con pinturas de singulares, y admirables hazañas, ejercitadas por el propio que la vestía, con tal orden de gobierno, que al que usaba cualquiera de estos adornos militares, sin haber pasado por las gradaciones de la ordenanza, le condenaban á muerte.. pero por que todos procurasen por este medio, merecerse la gracias de los Príncipes, si alguno de la infimidad de la plebe, sobresalía, y se adelantaba en valor á los otros, éste vestía, desde luego, que era declarado por persona valerosa, ropas finas de algodón blanco, recibéndole a el orden, y categoría, de los nobles; quedando perpetuamente como tales su descendientes [...] (Fuentes y Guzmán, 1932: II: 126).

Los dirigentes del Clásico se muestran con un atavío mucho más completo que el de quien hemos llamado soldado “raso”, se distinguía por un complejo armamento defensivo pasivo que lo distinguía del resto de los guerreros, seguramente con alguna particularidad dependiendo el cargo. Fuentes y Guzmán relata que los “soldados mas valerosos” portaban pieles completas de animales a las que incluso dejaban sus cabezas enteras (*op.cit.* I:18), justo como se representaron en las cerámicas policromas y murales (Fig.4.10.). Incluso el mérito de altos títulos militares implicó la modificación corporal, como los tatuajes:

“labrabanse los cuerpos [...] los oficiales de ello labraban que se quería con tinta y después sacábanle delicadamente las pinturas y así, con la sangre y tinta, quedaban en el cuerpo las señales; y que se labraban poco a poco por el grande tormento que era [...]” (Landa, 1959: 37), y escarificaciones y perforaciones: “[...] tienenme como cacique y capitan, cuando hay guerras, la cara tengo labrada y hordadas las orejas [...]” (Cogolludo, 1971: I: 27). De la misma forma tenemos representaciones cerámicas en las que este tipo de modificaciones son realmente claras en las imágenes de los guerreros, incluyendo la perforación en el tabique nasal y el septum, muy característica de los combatientes. Esta compleja parafernalia militar compuesta por pesadas corazas y compuestos y grandes tocados de plumas y cabezas de animales han hecho pensar a más de uno que su uso se limitó a escenas rituales o simples representaciones, pero el empleo en la batalla de este ajuar es sin lugar a dudas totalmente indudable, no sólo por las imágenes que así lo demuestran, pues por analogía con la mayoría de las culturas del mundo antiguo y grupos amerindios prehispánicos demuestran que el uso de pesada armería, rica vestimenta y cuantiosa joyería en la batalla fue algo usual.

Entre tanta diversidad en el atuendo del guerrero, es notorio que las convenciones, por no decir modas, se encontraban muy regionalizadas con respecto a particularidades como uso de ciertas armas en específico, motivos decorativos o deidades que parece obedecían a prácticas y costumbres locales de las grandes jurisdicciones con alcance en toda su área de influencia (Ayala, 2002: 108), por lo que nunca veríamos “guerreros *Tlaloc*” en los monumentos de Palenque, así como tampoco podríamos imaginar un Dios Jaguar del Inframundo en los de Yaxchilán, ni guerreros del estilo teotihuacano en Quirigua o *Chaahk* en el registro monumental del Petexbatún.

Acerca del resto de los combatientes, en realidad su armamento y vestimenta era mucho más sencillo. Fue desde un arma defensivo pasiva, escudo y lanza, hasta únicamente un braguero y un arma activa –usualmente lanza– (Fig.4.11.). Lo usual es que los guerreros se presentaran al combate con tocados de muy diversos diseños sin importar su nivel jerárquico: “se cubrían á su usanza

de pieles de animales, rodelas y vara tostada, macanas y picas, y muchas plumas en la cabeza, á manera de unos de diadema y otros de abanico, y otros con arcos y saetas; no siendo el menor número los que combatían con hondas” (Fuentes y Guzmán, 1932: XIII: 326).



Figura 4.10. Detalle Pinturas de Bonampak con guerreros usando pieles de jaguar y cabezas completas del mismo (Hurts y Ashby 2001).



Figura 4.11. Detalle de murales de Bonampak con guerrero de vestimenta sencilla y otro mejor ataviado (Hurts y Ashby 2001).

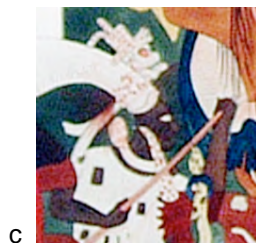
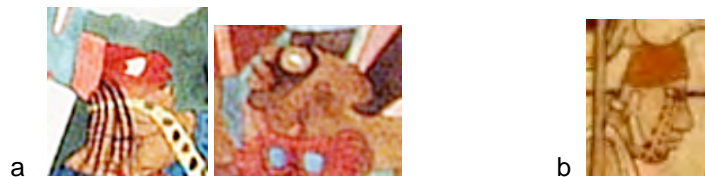


Figura 4.12. Ejemplos de pintura facial en guerreros: a) Detalles Murales de Bonampak (Hurts y Ashby 2001), b)Detalle vasija K3412; c) Pintura corporal negra, detalla Murales de Bonampak (Hurts y Ashby 2001).

Independientemente de su vestimenta, los personajes que no se vinculan con algún cargo se muestran recurrentemente con pintura corporal y/o facial. Dicha decoración podría implicar diferenciación entre los oponentes, una forma de

reconocimiento; o bien, ayudar para la distinción de los batallones de un mismo bando. Aunque para ser honestos, la variación entre las decoraciones faciales es tal, que parece incluso ser arbitraria (Fig.4.12.). “[...] vinieron del pueblo muchos indios de guerra, armados [...], las caras de blanco, negro y colorado pintadas, que llaman embijarse, y cierto parecen demonios pintados, muy empenachados [...] (Cogolludo, 1971: I: 6).

Las mujeres guerreras fueron señoras ricamente vestidas con la vestimenta tradicional del Dios del Maíz Lunar que les permitió participar en los conflictos armados de manera activa. El que únicamente encontremos mujeres gobernantes como guerreras indica que la leva no incluyó mujeres, por lo que las únicas inmiscuidas en los conflictos armados eran las gobernantes responsables del oficio de la guerra como administradoras de su *kab'*. En la Estela 24 de Naranjo se ve con claridad a la guerrera con la falda de cuentas en red, característica de la deidad, usando un cinturón de *xook* colgando de él una concha *Spondylus*, llevando en las manos un plato sacrificial postrada sobre su enemigo cautivo, el señor que residió en el ahora sitio de Ucanal (Reese-Taylor, *et. al*, 2009: 55). Un aun mejor ejemplo es el de la Estela 34 de Perú Waka', donde la afamada K'ab'el, como *ix kalo'mte'*, aparece vistiendo un *huipil* de cuentas sosteniendo un escudo y un estandarte de guerra; mostrándose igual que la señora de *Sa'aal* con un trapecio y una espina de raya, como elemento alusivo a la guerra en sus tocados (*ibid.*: 60) (Fig.4.8.a).

Al uso de pieles y elementos de depredadores, animales ligados a la cinegética, seres inframundanos y deidades en ajuar bélico no podemos darles el valor de simples adornos o símbolos que evocaba el guerrero, en realidad hay que entenderlos como partes constitutivas del guerrero como predador en un acto de consumo.⁵⁵ Son modificaciones corporales que hacen del guerrero un cazador o depredador y al oponente, su presa; pues al usar determinados elementos, modifica su cuerpo y se convierte en lo que a nuestros ojos está emulando.⁵⁶ Ahí

⁵⁵ Ver detalles en Capítulo 7.

⁵⁶ Ver más en Capítulo 7.

es donde reside la importancia de la vestimenta del guerrero, pues su éxito depende del lograr ser un predador triunfante.

Si reconocemos el valor de la vestimenta del guerrero, resulta obvio pensar que por consecuencia este tubo que tener alguna trascendencia a la muerte del guerrero, de ahí los hallazgos de entierros de personajes con puntas de lanza y proyectil, cabezas de hacha y muy probablemente otros instrumentos bélicos que por su naturaleza no resistieron las inclemencias del tiempo; pero que por el tipo de elementos dispuestos en la inhumación han hecho en varias ocasiones pensar a los arqueólogos que dichas sepulturas pertenecieron a un guerrero. El *Códice de Calkiní* relata como es que el guerrero se vestía para la guerra, la importancia de este proceso y la inhumación del cuerpo del guerrero, en el que su ajuar jugaba un papel primordial, por lo menos en el caso de los guerreros muertos con honor:

He aquí su batab, el Batab Katún, se vio con la muerte cuando [...] la guerra en el alcance del bosque alto. Al ir a la guerra él se puso un collar de piedras preciosas también. Luego tomó un escudo en su mano y una lanza, [y] se murió en la guerra con sus atavíos, [de los cuales ya] he hablado. Él cumplió bien [sus deberes] en medio del pueblo de Kuché y murió valientemente como batab también. Pero sus collares de cuentas de conchas rojas y de piedras preciosas, así como las flores y su hermoso vestido fueron reverenciados. Su lanza y el precioso vestido del señor fueron juntados en un tablado. Fue valiente cumpliendo su deber de guerrero (2009: 48-50).

4.1.3. Operatividad

Ahora que entendemos mejor como es que se encontraban compuestas las filas de los cuerpos armados del Clásico, es preciso entender la forma en que operaban en conjunto, es decir, las formas de aprovisionamiento, movilidad, el pago y demás temas que refieren a la logística. Este punto es de vital importancia, pues de ello depende el mantenimiento la campaña en pie. Hay que advertir que es muy poca la información sobre estos temas, y que en su mayoría corresponde a los relatos del proceso de la Conquista.

- **Aprovisionamiento:** Esencialmente el aprovisionamiento consiste en proveer a los cuerpos armados los insumos necesarios para poder llevar a cabo la guerra: ya sean alimentos, agua, armas, herramientas y demás materias primas que garanticen la subsistencia de los guerreros y el sostenimiento de la campaña. El abastecimiento de los cuerpos armados es un tema importante, pues de ello depende en buena parte el éxito.

Para la alimentación de las tropas, todo indica que eran las jurisdicciones quienes se encargaban de ello, o por lo menos así lo fue en tiempos tardíos: “traían de comer a los indios que pelaban desde el pueblo” (Cogolludo, 1971: I: 7). “El pueblo dábales también la comida, y esa la aderezaban las mujeres para ellos; la llevaban a cuestras por carecer de bestias” (Landa, 1959: 53). Landa especifica que eran las mujeres quienes se encargaban de la alimentación de los soldados en campaña, y eran ellas mismas quienes cargaban dichas provisiones; las cuales debieron de basarse en alimentos de maíz como tortilla y pozol. Similar la situación de los *awka kamayuq*, ‘guerrero(s)’ incas, quienes eran acompañados en las campañas por sus esposas o algún pariente cercano, quien se encargaba de sus necesidades personales. En las campañas largas, no era extraño que nacieran bebés y que los niños viajaran con los guerreros (D’Altroy, 2003: 217).

Acercas del aprovisionamiento de armas, como lo abordaremos en el apartado correspondiente, parece que estas debieron de haber sido costeadas por el guerrero; mientras que las más especializadas pudieron haber sido compradas por la élite, o en determinados casos provistas por el *kab’*. Parece que en la batalla existieron personajes encargados de las armas, Álvarez registró que entre los integrantes del *utzucuul katun* “Escuadrón de guerra [...] se contaba con y personal auxiliar que llevaba los escudos y el material de guerra” (1997: 169). Sabemos que los incas daban a sus guerreros una variedad de comida, ropa, armas y otros objetos que se transportaban con caravanas de llamas y personas que cargaban (D’Altroy, 2003: 225), similar al caso mexica pero dispar al maya. Esto se debe al tipo de estructura política, pues en los dos primeros casos existía una especie de gobierno central y rector que abastecía a sus guerreros; pero los mayas contaron con un sistema de organización política diferente que no dio

cabida a esta posibilidad. Lo más probable es que los guerreros costearan su propio armamento, algo común en la historia universal, y que en determinados casos la jurisdicción en su nivel más reducido –hablando de estos pequeños contingentes por jurisdicción–, otorgaran armamento y alimentos a sus guerreros.

Cuando los combatientes necesitaban reposo, reabastecerse, curar heridas y reorganizarse tras una larga campaña, lo normal era que llegaran a establecerse a una población amiga capaz de financiar sus necesidades. Una campaña tan grande como la que llevó el grupo k'ichee' contra el tz'utujil en la zona mam, requirió que el capitán k'ichee' llevara a sus cuerpos a la “[...] ciudad [...] del Reyno del Quiché, en donde reposó, visitó, y curó sus infantes, para irse á incorporar al ejército de su señor Balam Acam, que en la batalla de Paquixalá esperaba” (Fuentes y Guzmán, 1932: II: 47). Parece entonces que la organización y comunicación con las poblaciones pertenecientes y amigas de la jurisdicción en campaña era vital para el mantenimiento de los cuerpos en combate.

- **Desplazamiento:** La movilización de las tropas es crucial en la planeación de una campaña, el que lleguen íntegras y sin agotamiento excesivo puede ser decisivo en el campo de batalla. Por ello es vital planear las rutas –ya sean acuáticas o terrestres– para su desplazamiento. Las que impliquen el menor esfuerzo, menor peligro y mayores posibilidades estratégicas (dígase puntos de abastecimiento, lugar para acampar y comunidades aliadas). Para el caso de nuestra sociedad de estudio hablar del tema resulta verdaderamente complicado al no contar con información clara, ni siquiera las crónicas de la Conquista refieren en lo absoluto al tema directamente. Sabemos que los grupos combatientes avanzaron grandes distancias y que muy probablemente se fueron reforzando y aprovisionando en las poblaciones amigas que formaban parte de su tránsito hacia el campo de batalla, como sucedió en el Posclásico. Para ello ocuparon vías terrestres como barricadas y demás arquitectura defensiva dispuestas en pasos hacia las grandes jurisdicciones, mientras que la destrucción intencional de puertos y la aparición de pequeños sitios arqueológicos en las revieras de los ríos señalan el tránsito fluvial y marítimo. Los ataques de *Kaanu'l* en contra de *B'aakal*

–aliado de su acérrimo enemigo, *Mutu’l* (Tikal)– en el 599 y 611 d.C. están categorizados como las expediciones guerreras más remotas registradas hasta la fecha realizadas por los mayas (Martin y Grube, 2000: 105). Es importante considerar que las campañas bélicas en el Posclásico implicaron grandes distancias, según los relatos (Roys, 1943), por lo que no hay razón para dudar que las del Clásico fueran menos vigorosas, por lo que la movilización de los cuerpos armados fue un tema fundamental y que debió de haber implicado una organización compleja.

- **Obtención y pago de guerreros:** Este es un tema importante, pues hablar del “reclutamiento” y pago nos remite a la estructura y forma de funcionamiento de los cuerpos armados. Los altos cargos, como lo hablamos líneas arriba, se obtenían de cada una de las jurisdicciones implicadas en la red de la jurisdicción mayor, el *Título de Yax* especifica que los “capitanes” salían de “cada división territorial” (Carmack y Mondloch, 1989: 85). Por lo que los soldados rasos, como hemos comprobado, fueron reclutados por algo parecido al sistema de leva⁵⁷ de su propia jurisdicción; así que conocían y reconocían a su superior por ser de la misma jurisdicción y hablar su mismo lengua. Si la leva fue la vía de reclutamiento y sabemos de la inexistencia de una institución bélica en las jurisdicciones del Clásico, no es claro si el pago y obtención de tropas era obtenida a través de la retribución económica por parte de las entidades políticas. Es seguro que una buena retribución se ganaba por los botines del saqueo y robo durante la guerra, algo similar a lo sucedido en la Europa medieval: “[...] con muerte de gran número, y robos de muchas doncellas nobles de aquella nación de los Mames, en que el General Chatza no consiguió pocos despojos de oro, plata, y mantas á la recámara de su príncipe, saliendo con triunfo [...]” (*ibidem*). Aunque Landa reportó la existencia de un “pago” a los combatientes por parte de las cabezas de las jurisdicciones, puesto que refiere a que los capitanes, jefes de las parcialidades, daban algún tipo de remuneración: “que a esos *holcanes* si no era en tiempo de guerra, no daban soldada, y cuando había guerra, los capitanes les

⁵⁷ Ver en apartado de “Efectivos”.

daban cierta moneda, y poca, porque era de la suya, y si no bastaba, el pueblo ayudaba en ello” (Landa, 1959: 53).

- **Sistemas de comunicación:** Estos estaban encaminados al control y dirección de los cuerpos en su desplazamiento y actuar en la batalla. Por medio de estos se lograba comunicar las disposiciones y demás pormenores que la estrategia planteada para la batalla precisaba señalar en el momento del encuentro. Aunque no conozcamos el significado de dichas señales, sabemos que las tuvieron de dos tipos: visuales y sonoras. Las señales visuales fueron diversas: el *lakam* pudo haber tenido algún cargo relacionado a banderas o estandartes como señales o formas de identificación de grupos de guerreros o fuerzas especiales. En yukateco colonial los *lacam* “pendones estandartes o banderas” (Arzápalo, 1995: 1852) fueron registrados con bélico; como un universal de la guerra, las tropas no pueden ver claramente durante el combate, se utilizaron las banderas y estandartes (Sun Tzu, 2007: 62). Otra forma estándar en los ejércitos del mundo es la identificación a través de la vestimenta del guerrero que ayudó a reconocer desde cargos y rangos, hasta filiación étnica o regional, de linaje o población. Incluso sabemos del uso de fogatas y señales de humo como formas de comunicación sensibles en la guerra (Carmack y Mondloch, 1983: 188)

Como la voz humana no puede oírse en el fragor del combate, se usaron señales sonoras como el *hub'* “caracol”, la trompeta o bocina de caracol” (Repetto, 1985: 24), instrumentos que fueron usados tanto en la cacería como en la guerra, relacionados al momento de la captura de la presa.⁵⁸ A la par, fue recurrente el uso de silbatos –usualmente con forma de guerreros– y trompetas que daban indicaciones tácticas en el combate. Otros pudieron funcionar como instrumentos musicales que precedían al encuentro o acompañaban en la marcha hacia el campo de batalla como el *chak pax* “tambor de guerra” (Barrera Vázquez, 1980: 80), aunque bien, igualmente pudieron dar indicaciones durante el combate. Al respecto Cogolludo relató: “oyeron con esto el estruendo de las escopetas,

⁵⁸ Ver Capítulo 7.

tunkules [sic.], que les sirven á los indios de tambores, sus trompetillas y grandes gritos, y silvos que daban, y al sonido acudieron á la parto de la pelea” (1985: 37).

Para el despliegue y demás movimientos estratégicos a partir de señalizaciones, los combatientes necesariamente tuvieron que haber conocido estas indicaciones y sus valores, lo que implicaría que por lo menos debieron de haber contado con un mínimo de adiestramiento para la comprensión de las mismas; otro punto más a favor de la especialización militar maya.

Como es posible observar, el nivel de organización y especialización de las fuerzas armadas del Clásico maya fueron conformadas por efectivos en correspondencia a un bien organizado sistema de mando en función gracias a un sistema de logística claro y bastante funcional que permitió que lo que llamamos guerra en la región fuera un intrincado y muy complejo juego de fuerzas armadas entre políticas de jurisdicciones fluctuantes.

4.2. ARMAMENTO

De la misma forma que para el cazador sus instrumentos, las armas son las herramientas del guerrero en el campo de batalla. Sabemos que muchas de las armas tuvieron su origen en la agricultura, y principalmente en la caza. Como instrumentos fueron pensados e implementados para optimizar sus actividades en el campo y la cinegética, al tiempo que les ayudaron a hacer frente a las hostilidades del mundo animal y vegetal. Bajo dichos parámetros, las sociedades comenzaron a crear una tecnología armamentística propia, capaz de facilitar su subsistencia en materia bélica o alimenticia.⁵⁹ Posteriormente, con la llamada “complejización” de las estructuras sociales, se llevó a una sofisticación y especialización de dichos instrumentos, creando así el llamado sistema de armamento. El cobrar presas entre otros seres humanos, parece haber creado un

⁵⁹ Para el caso olmeca, Hassig (1992: 15) afirmó que no eran utensilios de caza para la guerra como para los grupos de Norteamérica, ni instrumentos de siembra utilizados como armas como el caso de los campesinos de la Inglaterra medieval. Afirma que para ellos, los olmecas, eran armas de guerra “weapons as martial”.

universo complejo alrededor del fenómeno que llamamos guerra, formando un sofisticado entramado en el que las armas jugaron un lugar preponderante. Así, el perfeccionamiento de las armas de ataque, obligó al mejoramiento de las armas defensivas y fortificaciones (Quintero, 1965: 31), llevando a la industria armamentista a un constante e interminable desarrollo. En este proceso, las armas conllevaron y construyeron procesos, conceptos y acontecimientos culturales intrincados en cada sociedad, convirtiéndolos en personajes activos más allá de su rol en el campo de batalla.

Cuando hablamos de guerra, de las primeras cosas que nos vienen a la mente es el armamento, y esto se debe a varias causas. De principio, un arma, como elemento iconográfico, al ser observado crea una asociación inmediata e inherente con el fenómeno que es la guerra, convirtiéndola en un símbolo de la misma. Por otro lado, es el armamento uno de los pilares para el establecimiento de lo que llamamos, valga la redundancia, “conflicto armado”. Al mismo tiempo, un arma nos dice mucho del tipo de guerra y las pretensiones de la misma. Son buenas para entender el modelo de la guerra, pero su presencia y abundancia no son buenos indicadores de la intensidad de la misma. En resumidas cuentas, podemos decir que si el armamento no lo es todo en la guerra, si es un elemento vital en ella.

Para entrar en la materia, es preciso definir los conceptos básicos del tema en cuestión. Primero, tenemos tres miradas diferentes desde las que podemos concebir un arma: desde una perspectiva morfológica un arma es el artefacto que al momento de su diseño y elaboración es producido con este fin, aun cuando su utilización sea otra; definiéndola como “todo artefacto en el que su diseño está pensado para ofender y defender independientemente del uso que se le dé” (Steward, 1956: 54-56). Ahora, desde un criterio funcional, un arma es “un instrumento, medio o máquina destinado a ofender o defender sin importar si su diseño fue elaborado para este fin” (Cervera, 2007: 26). Mientras que conforme a un principio morfo-funcional se aplican los dos criterios anteriores, de forma que un arma elaborada bajo un diseño específico, se utiliza para lo que idealmente se creó; así, la forma determina la función (*ibídem.*). Por las particularidades de las

armas mayas, esta investigación trabajará conforme al criterio morfológico, como al funcional, pues la naturaleza de la guerra en la región así lo requiere.

Un arma es diseñada en función del uso que se le dará, o bien, del sistema de combate en el que será empleada (Gracia, 2003: 35). En este sentido, el armamento suele clasificarse por su desempeño en el campo de batalla: El armamento ofensivo es aquel que se implementa en el ataque, y se subdivide en de corto y largo alcance; mientras que el armamento defensivo es el encargado de dar protección al combatiente, y es usado en función de las armas ofensivas que porte el guerrero, y se le encuentra de tipo móvil y fijo.

4.2.1. Armas Ofensivas

4.2.1.1. Corto alcance: Llamadas de choque o de corto alcance, este tipo de armas son las que el guerrero porta en la mano en el combate cuerpo a cuerpo. Tienen esencialmente tres funciones: golpear, cortar y perforar. Se dice que con ellas se inicia la verdadera batalla y define su curso, pues es cuando los combatientes se enfrentan directamente. Son las que requieren mayor valor por parte del agresor, por lo que Turner-High (1949: 12) las calificó como los instrumentos militares por excelencia. Para el caso específico maya encontramos las siguientes:

- **Cuchillo:** La certeza de su existencia la tenemos no sólo por su presencia en las fuentes escritas y sus representaciones iconográficas, sino por su aparición en contextos arqueológicos. Por desgracia aún desconocemos el nombre que debió corresponder a este instrumento en el periodo Clásico, pero gracias a las fuentes coloniales sabemos que en yukateko la entrada *loom* “puñal” (Álvarez, 1997: 566) fue el vocablo usado para llamar a este objeto (Fig.4.13).

Los materiales de los que los cuchillos fueron elaborados eran básicamente el pedernal y la obsidiana. Su enmangado pudo haber sido de madera y/o cuero, o de algún tipo de tela. Aunque el material de elaboración dependió directamente de la utilidad a la que estuvieran destinados, puesto que la obsidiana era de mayor prestigio, además de ser más cortante que el pedernal, mientras que este último,

por sus particularidades, era empleado para tareas que requerían mayor dureza en el filo.⁶⁰

En batalla los cuchillos debieron de usarse como herramientas auxiliares, fenómeno común en contexto universal. Como arma complementaria, su función era penetrar en el oponente, provocando tal daño, que éste perdiera la movilidad del miembro dañado, o bien, provocara el desangramiento. También pudo blandirse como arma emergente al momento que el guerrero perdiera la principal, permitiéndole seguir en el combate. Ejemplos de su implementación en contexto marcial se puede observar en los murales de Bonampak (Rivera, 2013: 31). Sus representaciones en contexto bélico son muy escasas, por lo que es difícil tratar temas como regionalización, formas de uso y otras especificidades.

Entre sus diversas asociaciones en uso y valor, sabemos que los cuchillos fueron vinculados al poder, en diversas representaciones gobernantes y personajes de élite aparecen ostentando esta arma frente a cautivos, relacionando al objeto a los conceptos de poder y victoria. Tenemos un ejemplo que muestra un ataque a una población, en él se representa una mujer a los pies de un guerrero, quien sostiene un cuchillo al cual parece la mujer estar obligada a sujetar. Este acto de tomar el arma/cuchillo del guerrero parece poder entenderse como aceptación de la derrota que claramente expresa la mujer⁶¹ (Figura 4.14.).



Figura 4.13. Izquierda: Bonampak Cuarto II, Templo de las pinturas. Centro: Bonampak, Templo de las Pinturas Cuarto II (dibujos de la autora). Derecha: Dintel 4 Yaxchilán (dibujo I. Graham)



Figura 4.14. Detalle vasija K5451.

⁶⁰En el Centro de México los cuchillos para sacrificio estaban hechos especialmente de pedernal y no de obsidiana (Cervera, 2007: 81).

⁶¹ Sobre esta imagen Houston, Stuart y Taube piensan que el cuchillo en realidad simboliza un falo (2006: 218).

- **Daga:** Se caracteriza por ser de mayor tamaño que un cuchillo o puñal y menor a una espada. Su nombre en yukateko del contacto correspondía a la entrada *chilul*, y se le describió con un filo de 20cm. de largo (Repetto, 1985: 36). Ejemplos de dagas los tenemos en el Monumento 173 de Toniná y la cerámica K3057 (Figura 4.15.). A pesar de que mucho se ha pensado en la imposibilidad de la existencia de armas de gran filo, se pueden encontrar en museos y en colecciones privadas ejemplos como el de la ofrenda del Monumento 17 de Takalik Abaj, en la que se encontraron pedazos de 13 navajas de obsidiana que medían entre 27.9 a 29.4 cm. de largo cuando se encontraban enteras o completas.⁶² Esta ofrenda se fechó para el Preclásico Tardío (Prater, 1989: 159), lo que demuestra la posibilidad de manufactura de objetos de esta envergadura. Desgraciadamente, para el caso específico de las dagas no contamos con testimonio alguno de su uso en batalla; sin embargo, parece importante mencionarlo por su viabilidad como instrumento marcial.



Figura 4.15. Izquierda: Monumento 173 Toniná. Derecha: Vasija K3057 usado por *wahyís* en batalla (dibujos de la autora).

Figura 4.16. Jeroglífico CH'AK (dibujo: H. Kettunen).



Figura 4.17. Fragmento vasija K2206.

⁶² Por su morfología es que se les califica como dagas y no como puntas o cuchillos.

- **Hacha:** *Ch'ak* es el jeroglífico de esta arma, refiere a la acción misma de 'hachear', y se le reconoce claramente como una hacha (Stone y Zender 2011: 57) (Fig.4.16.). Para el Posclásico su nombre cambió a *bat* en yukateko (Arzápalo, 1995, III: 1508) e *iqah* en kaqchikel (Kettunen, 2011: 409). Sus representaciones no son muchas, pero se atestigua su presencia con base a evidencia iconográfica y arqueológica en toda la región. En las fuentes etnohistóricas contamos algunas referencias sobre este instrumento y su uso en batalla. Landa narra que: “[...] tenían hachuelas de cierto metal⁶³] y de esta hechura, las cuales encajaban en un mástil de palo y les servían de armas y para labrar la madera. Dábanles filo a porrazos, porque el metal es blando” (Landa, 1959: 52).

Específicamente para el caso maya muchos autores niegan tajantemente la existencia de un hacha de guerra, otros lo ponen en duda –como Aoyama, Hassig y Andreu–. Su propuesta afirma que las armas de impacto, como las mazas y las mismas hachas, fueron menos efectivas con la aparición de las armaduras de algodón, por lo que debieron ser reemplazadas por armas de mano más largas y ligeras, cuya función era cortar, más que golpear⁶⁴ (Hassig, 2007: 36). Ahora sabemos con certeza de su uso en batalla gracias a las evidencias arqueológicas e iconográficas desde el Clásico Temprano, hasta las referencias en fuentes etnohistóricas del Posclásico; las cuales no sólo hablan de su uso en batalla, sino que echan por tierra la teoría de la desaparición de éstas tras el surgimiento de la “armadura”, pues si recordamos, las mismas fuentes hacen mención de estas protecciones de algodón, lo que demuestra la coexistencia de ambas armas (Rivera, 2013: 39) (Fig.4.17.).⁶⁵ Dentro y fuera del campo de batalla, la utilidad de las hachas se basó en su uso como instrumento de corte por percusión recta (Vega, 1994.: 20), capaz de atravesar cualquier protección por su acción contundente, en la que un golpe tiene un poder cortante.

⁶³ Para los Altos de Guatemala tenemos evidencia de la existencia de hachas con hoja de metal durante el Posclásico.

⁶⁴ Años antes el mismo autor opinaba que el uso del hacha era común como el de otras armas contundentes, pero a mucha menor escala, ya que su efectividad era menor a la de las arrojadas (Hassig, 1992: 47).

⁶⁵ Aunque entre los mexicas esta arma no fue muy importante, para los mixtecos parece haber ocupado un lugar primordial, no sólo guerreaban con hachas, sino que eran enterrados con ellas, pues su valor era grande.

Específicamente el hacha que *Chaahk* porta en sus representaciones, tiene marcado el signo de jade que se encuentra fuertemente asociado a *K'awiil*, sugiriendo que esta deidad es la personificación del hacha de rayo del llamado Dios de la Lluvia. El hacha es el instrumento con el que *Chaahk* mantenía el control de los distintos fenómenos atmosféricos a su cargo. Su emblema, y por lo general la empuña en forma de ataque. “Al ser el símbolo del rayo, puede adquirir aspecto tanto serpentino como ígneo, elementos que se fusionan en la iconográfica del dios, tal vez con la intención de resaltar los atributos más poderosos de la deidad: la capacidad de generar fuego a través del rayo, y agua en su vinculación con las tormentas” (Taube, 1992a; Thompson, 1998; Schele y Miller, 1986, en: García Barrios, 2008: 69). Convirtiéndose en el instrumento con el que se parte el cielo y la tierra con el poder del rayo, para sacar la lluvia y el maíz respectivamente. Al mismo tiempo, el hacha es un emblema bélico con el que se identificaron un buen número de gobernantes.⁶⁶ En el caso del sitio de Caracol, el hacha pudo sustituir al cetro *K'awiil*, de esto se toma ejemplo de la parte posterior de la Estela 6 del mismo sitio, mientras que en el resto de los ejemplos en los que se recrean la misma escena, siempre se porta el hacha *K'awiil*. En el caso de los monumentos de Yaxchilán, en representaciones paralelas, los personajes de alto rango portan dicho cetro, mientras que los *sajalo'ob'* o personajes de menor rango sostienen hachas. Esta situación permite observar como es que el hacha puede sustituir, con menor valor, al cetro *K'awiil*, el cual en realidad también es un hacha (Rivera, *op.cit.*: 41).

-Lanza: No conocemos con certeza el nombre de este instrumento durante el Clásico, pero gracias a los trabajos epigráficos sabemos que la partícula *te'* hace referencia a un bastón o vara de madera. Los títulos de *yajawte'* y *b'aahte'* contienen esta partícula.⁶⁷ Lacadena (comunicación personal 2013) propone la traducción de la primera de ellas como “señor de lanzas”. Con base a ello se

⁶⁶ Por ejemplo en la Estela 2 de Machaquilá (801 d.C.) un personaje porta escudo solar y hacha de *K'awiil*, con una hacha excéntrica que parece emerger de un escudo que se encuentra en su tocado. O bien existen ejemplos en los Dinteles 1 y 2 del Sitio R, donde se representan a los gobernantes portando una aparente variedad regional.

⁶⁷ Ver 4.1.

deduce que la partícula *te'* podría ser una forma o parte de la palabra para nombrar a las lanzas. Esto se puede evidenciar en el yukateco colonial: en las fuentes se les nombra */júulche'* <*hulte*> (Álvarez, 1997: 565), donde se encuentra la partícula *te* inserta.

En las fuentes históricas podemos encontrar descripciones poco detalladas de la lanza del Posclásico, la que no debió de haber sido muy distinta de sus variantes más tempranas:

Traían los dos capitanes sus ginetas, con mojaras de pedernal al modo los nuestros, que solo se diferencian en ser de acero, y en el principio de ellas muchas plumas, de diversos colores, al modo de la cintas que usan nuestros alféreces en sus venablos y las mojaras como de una cuarta de largo, de dos cortes, y la punta como de daga agudísima (Villagutierre, 1985: 122).

Gracias a las evidencias arqueológicas sabemos que los cuchillos usados como punta de lanza eran predominantemente de pedernal, y en algunos casos de obsidiana –aunque para el Posclásico, en las Tierras Altas guatemaltecas, el uso de la última fue más común–. La longitud de las hojas indica que las lanzas tenían la función de rebanar, perforar y cortar. Para mejorar su capacidad ofensiva, las lanzas tuvieron diversas adecuaciones, en ocasiones implementadas de manera general y en otras, únicamente a nivel regional. Brokmann reconoció dos de ellas: 1) las de punta de mayor dimensión, a las que nombra “lanzas pesadas”. En la lítica corresponden al tipo “hoja de laurel”, con ángulo funcional de 55 a 35cm. 2) las de puntas “medianas” que tienden a ser puntas pedunculadas, elongadas y con ángulo funcional de entre 45° y 70° (2000: 271). Otra adecuación fue la añadidura de filos aserrados en el astil de la lanza, por debajo de la punta. Estos “picos” distales parecen estar amarrados o quizá insertos. Constituían de 40 a 60cm. de filo cortante y desgarrante que impedía que el enemigo la arrebatara (*ibid.*: 270; 2000a: 91). Esta adecuación de “astil aserrado” encuentra su propia variedad en Aguateca, donde los distales añadidos al astil no parecen pétreos, por la morfología con la que son representados corresponderían a inserciones de hueso tallado y/o dientes de pescado dispuestos en contraflujo; que al tratar de

retirar del cuerpo perforado causaría serios desgarres en los tejidos internos (Rivera, *op.cit.*: 46-47). La añadidura de peso bajo la punta de la lanza aumentó la contundencia y la capacidad de penetración. Se reconocen como adornos simples o muy elaborados, que se encuentran bajo el extremo funcional y se prolongan hasta cubrir una tercera o cuarta parte del astil; suelen ser recubiertos por pieles y/u otro tipo de adornos textiles, o mosaicos de cuentas (Fig.4.18.). La utilización del tope tampoco fue muy generalizada, sirvió para facilitar el manejo de la lanza y evitar que se resbalara.

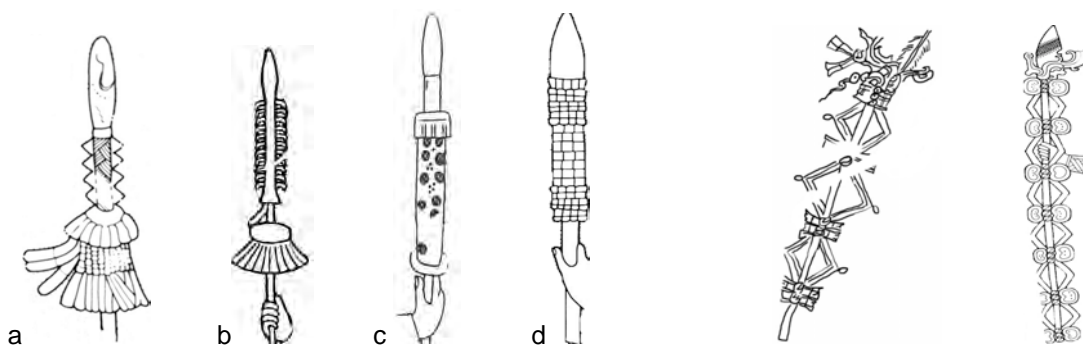


Figura 4.18. Ejemplares con distal acerrado: a) Panel 2 Templo XVII de Palenque (dibujo N. Grube), b) Estela 4 Aguateca (dibujo S. Houston). Ejemplares con peso añadido: c) . a. Dintel 1 Bonampak (dibujo A. Arellano), b. Dintel 16 Yaxchilán (dibujo I. Graham),

Figura 4.19. Vasija K8492 (dibujo de la autora). Derecha: Estela 8 Naranjo (dibujo N. Grube),

Como el uso de la lanza fue generalizado en toda el área es normal que existieran variaciones regionales. Seguramente estas implicaron desde la predilección por el uso de ciertos materiales, hasta la hechura y tecnología; sin embargo, sólo podemos reconocer lo que la iconografía muestra: predilección por la representación de grandes filos en el bajo Usumacinta, uso de mástil acerrado en el Petexbatún y uso de topes y/o pesos en el astil en el medio Usumacinta.

Por su excentricidad es que muchas lanzas se destacaron del resto, ya sea por encontrarse ricamente ornamentadas, o por tener un diseño no funcional para el campo de batalla. Algunas de ellas cuentan con un doble extremo funcional, adornos de plumería y/o piel, o simplemente con puntas no convencionales. Este tipo de lanzas suelen encontrarse en escenas de contexto ritual o político,

formando parte del complejo visual del que hizo uso el *ajaw* para emular poderío bélico y político. Por otra parte, las lanzas aparecen en diversas escenas rituales como el arma con la que las deidades enfrentan a otros seres sobrenaturales, son el arma con la que se representa ancestros (Rivera, *op.cit.*: 49).

Existe una variante muy específica caracterizada por adornos romboidales en el astil, que en sus uniones rematan con un anudado. El cuchillo del arma brota de las fauces de un ciempiés, en algunos casos puede representarse bicéfalo. Esta variedad parece haber estado bien extendida por las Tierras Bajas Centrales (Fig.4.19.). Como lanzas ornamentales debieron de tener un rol particular como agentes en prácticas político-rituales, sólo se representan en asociación a gobernantes en escenas ceremoniales (*ibid.*: 52). Esta investigación asocia a dicha variante de lanza con la entidad sobrenatural conocida como el Ciempiés Esquelético, quien a su vez se vinculó con el Dios Solar en su faceta bélica.⁶⁸

Algo notoriamente generalizado es el hecho de que la lanza, para el Clásico, más que una simple arma era un instrumento de prestigio. Junto con el escudo circular tomó un lugar preponderante en la armería, fue aquel instrumento con el que se armaban los guerreros y el arma con la que los gobernantes expresaban su poderío. Fue el instrumento ofensivo por excelencia, pues la recurrencia de su aparición frente a otras armas es al mismo tiempo indicador de la esencia de la guerra maya durante el Clásico fue el combate cuerpo a cuerpo y el hábil manejo de la lanza, dando preponderancia a las armas de choque frente a las de largo alcance, que poco aparecen representadas.

- **Maza:** Es probable que el logograma **B'AJ** haya sido el que correspondió a la maza. Al respecto Marc Zender (2010: 1) apuntó que dicho logograma representa claramente un objeto, arma o herramienta de piedra que podría haber hecho referencia a un martillo o cincel. En este sentido, con referencia a mi trabajo del 2013, me pronuncio por su significado de martillo, porra o maza; pues en diversas lenguas se puede atestiguar que la raíz *b'aj* es usada para referirse al martillo. Para el Posclásico el nombre de este instrumento se atestigua en distintas lenguas

⁶⁸ Para profundizar sobre esta entidad y el arma, ver Capítulo 7.1.

mayas: en el kaqchikel colonial se decía *tz'aibalche* (Kettunen, 2011: 409) para referirse al garrote de guerra hecho de madera; en yukateko se nombraba *nahté* (Relación de Dzonot, 1983). Aunque en otros vocabularios se encuentra la entrada *hatsab*, como referencia a la “macana o espada de los antiguos nativos; consistía en una vara de tres palmos de largo y tres dedos de ancho, sus extremos contenían afiladas hojas de pedernal” (Barrera Vázquez, 1980: 184). Mientras que en ch'ol, *jats* se refiere a golpear, posiblemente en tiempos más tempranos se ocupase para designar a esta arma o algún objeto contundente.

La maza es de las primeras armas en la historia de la humanidad, su evidencia más temprana en Mesoamérica pertenece a la cultura olmeca alrededor del 900 a.C. según fuentes iconográficas, de ahí las mazas tipo olmeca. Aunque en realidad, su origen y distribución son un enigma debido a la falta de presencia en el registro arqueológico con fechamiento previo al Posclásico (Rivera, *op.cit.*: 56).⁶⁹ Para el caso maya, gracias a la iconografía y fuentes coloniales sabemos que existieron desde el Preclásico hasta el Posclásico. En esencia, la maza, es una vara o garrote de madera que remataba en su parte superior a manera de esfera, que se usaba como instrumento contundente, con el tiempo evolucionó a una variedad en cuya cabeza disponía de trinchadoras, cuchillas o aletas, repartidas geométricamente. Se representó en ocasiones con un lazo en la parte inferior, el cual se sujetaba de la muñeca para no perder el arma en el fragor de la batalla (Fig.4.20.a).

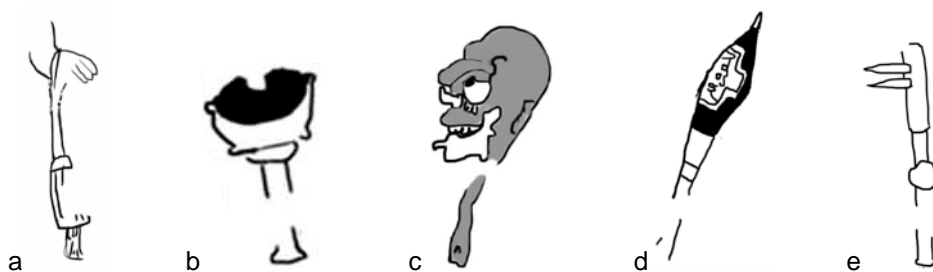


Figura 4.20. a) Dintel 8 Yaxchilán, b) Vasija K638 (dibujo de la autora), c) Vasija K1873 d) Cuarto II Templo de las Pinturas Bonampak, e) Cuarto II Templo de las Pinturas Bonampak (dibujos de la autora).

⁶⁹ Estos ejemplos arqueológicos corresponden a la cultura mexicana, y a una variante específica de las mazas, pero de ello se hablará más adelante.

Las fuentes etnohistóricas ocasionalmente hicieron referencia a este instrumento marcial, por ejemplo: Para la batalla en Champotón, Bernal Díaz mencionó que los indígenas combatientes portaban “espadas que parecen de a dos manos” (Díaz del Castillo, 1999: IV y V). Siendo muy similar a lo relatado en la *Relación de Tiab y Tiek*, “Y los dichos indios para las guerras hacían unas espadas de dos filos de un palo negro que llaman chilul de 4 palmos de largo y 3 dedos de ancho, y unas dagas del dicho palo de ajeme, el cual dicho palo es muy recio como hueso” (en: Brokmann 2000a). Como puede observarse los españoles solían llamarles “espadas de a dos manos”.

En Mesoamérica hay una gran diversidad de mazas, de la cual existen variantes que se atribuyen únicamente a ciertas culturas y/o a cierta temporalidad. Específicamente para el caso maya podemos decir a grandes rasgos que existen tres variedades principales, de las cuales se abren más posibilidades: Tenemos la maza sencilla que consiste en una cabeza, generalmente de piedra, llamada “dona de piedra”; con una perforación central, inserta al final de un cabo simple de madera. La macana consiste en una pieza de madera cuya parte superior fue tallada de forma ovoidal. Y por último, el palo conejero o clava, con hojas de piedra u otro material insertas en la parte superior del cabo (Rivera, 2013: 56-57) (Fig.4.20.).⁷⁰

La maza sencilla se constituye por dos partes, el mango y la bola o peso, el cual, en algunos casos debió de haberse tallado sobre una misma pieza; o bien, en otras ocasiones debió de haber sido inserta en el mango a través de una perforación en el centro (Fig.4.20.b). De esta variante existen ejemplares muy sencillos y otros mucho más complejos, los cuales se encuentran asociados a escenas míticas, o a personajes sobrenaturales. Ejemplo de su uso lo tenemos en un vaso polícromo (K638) en donde se muestran algunos ejemplares que en la parte superior, o peso, tienen rostros de seres sobrenaturales o fantásticos difícilmente reconocibles. En el segundo de los casos, estas armas son usadas

⁷⁰ Al parecer los mesoamericanos reconocían igualmente estas variantes. En el caso mexicana cada una de ellas tenía su propio nombre: *huitzauhqui*, *macuáhuil* y *cuauholli*; según el orden mostrado en el texto (Hassing, 1995: 85)

por *wahyis*, quienes portan mazas con el peso en forma de cráneos (Fig.4.19.c). En otras ocasiones aparecen como instrumentos en contexto político, con la cualidad de tener la forma de la garra de un felino en el extremo superior (*ibid.*: 57-58).

De macanas tenemos pocos ejemplos iconográficos, por lo que es difícil hablar con certeza de esta variedad. En sí, consiste en una vara ancha, muy probablemente de madera tallada, de alrededor de los 80cm. El ancho, bajo criterios morfofuncionales, tenía que haber sido el necesario para que con su peso otorgara la fuerza que requiere un instrumento contundente como lo es la macana, no superando la capacidad de la mano del portador, suficiente para permitirle asirla sin dificultad (*ibid.*: 58) (Fig.4.19.d).

La tercera variante es polémica, ya que siempre ha sido concebida como un arma perteneciente y endémica de la cultura mexicana. Palo conejero, clava, o palo defensivo, mejor conocido como *macuáhuítl* –su nombre en náhuatl–;⁷¹ *hatsab* “espada” (Acuña, 1993: 337) en yucateco colonial. De la variante maya hay muy poca la información existente,⁷² pero sabemos que el ejemplar mexicano tenía un largo de entre 70 y 80cm y se encontraba provisto de 6 a 8 navajas de obsidiana de cada lado, o bien había otro de tamaño menor llamado *macuahuilzochitl* de alrededor de 50cm. y con cuatro navajas por lado (Cervera, 2007a: 61); para el ejemplar maya correspondía a inserciones de pedernal.

Específicamente sobre el *hatsab* sabemos que fue el arma más usada durante el Posclásico y medía alrededor de 1m., resultando un tanto mayor que los ejemplares mexicanos (Tejeda, 2012: 151). Este instrumento cumplió con un ataque de tipo corto-contundente, tenía la capacidad de desmembrar cuando se utilizaba sobre una articulación, capaz de cortar tejidos musculares y hacer fracturas al hueso (*ibid.*: 65). Sabemos que la variante maya más similar al *macuáhuítl* en realidad corresponde al Posclásico y no a épocas más tempranas; ya que en nuestra región, la clava tenía un diseño bastante diferente.

⁷¹ El nombre de *macuahuitl* viene del náhuatl clásico, usado para nombrar al palo defensivo usado en la cultura mexicana.

⁷² Por lo que echaremos mano de las analogías con su afín del Centro de México.

Algunos autores llegaron a confundir ciertas variedades de hachas con el palo defensivo.⁷³ Contrario a la opinión de varios investigadores, existe registro de esta arma previo al Posclásico, aunque es difícil hablar de antecedentes directos, en el área maya tenemos ejemplos de lo que posiblemente sea un palo conejero. Entre las evidencias más tempranas se encuentra el bajorrelieve de Loltún y la Estela 5 de Uaxactún, fechados para el Preclásico y Clásico Temprano respectivamente (Fig.4.21.). Como es observable, el palo conejero maya temprano en realidad no tiene parecido alguno al *macuáhuatl*. Sus mejores ejemplos los tenemos en los murales de Bonampak y en una figurilla de Jaina (Fig.4.20.e y 4.22.). Esta variedad consta de un palo aparentemente redondeado con inserciones de puntas que podrían ser de sílex o incluso de madera, las cuales son igualmente redondeadas y afiladas en las puntas. Como se muestra en los ejemplos, pueden tener de dos a ocho puntas que pueden presentarse en una sola cara del arma o bien en todo el rededor en pares en la parte superior.

En combate no ocupaba un lugar preponderante, por lo que debió de ser un arma de segundo orden, y no auxiliar (Fig.4.23.). Por su naturaleza, las mazas, palos conejeros y macanas debieron de haber sido utilizadas como arma ofensiva principal, pero poco utilizada. Algunas de ellas, como se menciona en las fuentes, fueron empleadas a dos manos, comúnmente eran acompañadas por otra arma ofensiva o defensiva. Contrario a la idea de lo obsoleto de esta arma, las mazas eran excelentes para embestir a contendientes poco o nada armados (Hassig, 1992: 96), por lo que debieron de haber tenido un uso estratégico. Hasta la fecha no se le ha asociado a ningún uso ritual,⁷⁴ pero si se encuentra ligado a concepciones de poder (Fig.4.24.).

⁷³ Esto sucede comúnmente con las hachas de tres filos, como en el caso de Follet Prescott (1939: 386), quien ilustra al palo conejero de esta manera.

⁷⁴ Se sabe de su uso en contexto ritual, como partícipe en el sacrificio gladiatorio mexica (Cervera, 2007a: 61).



Figura 4.21. a) Bajorelieve Huncanab, cueva Loltun (dibujo L. Schele).
b) Detalle Estela 5 Uaxactún (dibujo I. Graham).



Figura 4.22. Figurilla-silbato Jaina. En mano derecha una clava, de seis puntas visibles (University of Iowa Museum of Art).



Figura 4 23. Fragmento Estela 15 Etzna (dibujo von Euw),



Figura 4.24. En parte superior personaje de rodillas sujetando una maza. Piedra Quebrada Estela 1.

4.2.1.2. Largo alcance: También llamadas arrojadizas, estas armas por ser de amplio rango permiten alcanzar al enemigo distante y permanecer al mismo tiempo a salvo de su ataque; a la vez, tienen la intención de crear confusión en el enemigo. Algunas de ellas, las de menor tamaño, tienen como objetivo disolver contingentes. En Mesoamérica buena parte de estas armas tuvieron su origen y uso para la caza, tal es el caso de las cerbatanas y el lanzadardos.

- **Lanzadardos:** Marc Zender propone la lectura del logograma de lanzadardos como *jatz'o'm* “el que azota” con base al marcador de Tikal que hace referencia al instrumento como parte del nominal de un personaje de filiación teotihuacana (Fig.4.25.). Durante el Posclásico, en yukateco la palabra *hulche*⁷⁵ era utilizada para nombrar las “flechas o dardos”, y *xoolche* para “bastón de madera o dardo” (Álvarez, 1997: 563); mientras que Coto, registró saeta como *R'al qha*, o simplemente *qha* (Coto, 1983: 503) y a la “saetera donde guardan las flechas, llaman: *r'ochoch qha*, o *r'ochoch r'alqha*” (*ibid.*: 504). Erik Boot (comunicación personal, 2013) logró reconocer el título *b'aahtox* “primer lanzador”, en la Estela 15 de Nimli Punit; este título podría bien hacer referencia a un cargo militar relacionado a un arma arrojadiza como lo es el lanzadardos.

A este instrumento se le reconoce también con otros nombres como: tiradera, lanza dardos, honda de dardos, propulsor, estólica, o *átlatl*.⁷⁶ Nació como instrumento para la caza, y fue utilizado para arrojar lanzas, arpones y dardos a los pájaros y/o animales acuáticos (*Handbook of Indian. Bureau of American Ethnology, Bulletin 30*, en: Noguera, 1945: 206) así como a mamíferos. Los primeros grupos que poblaron el continente durante el Pleistoceno Final y el Holoceno Temprano (12,000-6000 a.C.) emplearon a los lanzadardos como instrumentos de caza y agresión interpersonal (Gamboa, 2017: 17). En

⁷⁵ La forma correcta es *julte'*, como se señala arriba. Aunque la forma yucatecana esperada sería *julche'*, esto se debe a que en el yucateco parece ocasionalmente haber influencias léxicas de lenguas cholanas; por lo que encontramos entradas como ésta.

⁷⁶ Este último nombre ha sido mal empleado para nombrar genéricamente al lanzadardos, siendo que proviene del náhuatl clásico y se empleó únicamente en el Centro de México, por lo que sólo es útil para referirse a esta arma cuando corresponde a dicha zona y temporalidad.

Mesoamérica contamos con evidencia de su uso para la caza de aves y venado en el Centro de México (Lameiras, 1985: 118) y para la del venado y mamíferos menores durante el Clásico en la región maya. La iconografía moche muestra el uso de la estólica en la caza de venados, zorros y aves rapaces; además del combate (*ibid.*: 24). A pesar de lo que se ha venido afirmando por diversos investigadores, sabemos con certeza que su uso corresponde a siglos anteriores al arco (Noguera, *op.cit.*: 205).



Figura 4.25. “Búho arroja lanzas” Marcador de Tikal

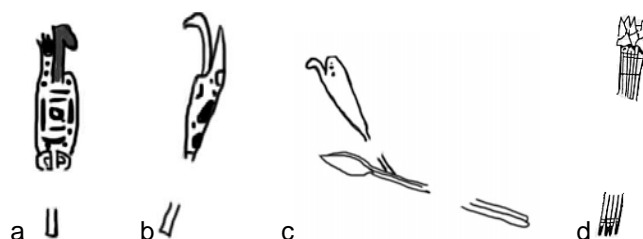


Figura 4.26. a) Vasija K695, b) Vasija K5763, c) Estela 4 Ucanal (dibujo I. Graham), d) Dardos Vasija K3642 (dibujos de la autora).

El lanzadardos se encuentra constituido por: el cuerpo del aparato, la acanaladura o gancho en su parte superior interna (a efecto de recibir el extremo del dardo), y el mango. Existen tres variantes: masculino, mixto o andrógino, y femenino. La variante usada en Mesoamérica fue la de tipo mixto, compuesto por canales (hembra) en cuyo extremo se halla un gancho (macho) que va unido a los mismos canales, o de manera independiente se coloca en sentido horizontal u oblicuo.⁷⁷ Su mango generalmente es cilíndrico, con argollas adheridas al mismo o por medio de travesaños que sirven de apoyo a los dedos, impidiendo con ello lanzar el arma junto con el dardo (Noguera, *op.cit.*: 208; Brokmann, 2000: 276). Esta última adecuación es exclusiva de grupos meso y sudamericanos. En el Clásico maya lo más común es encontrar lanzadardos de dos anillos, uno a cada lado del mango.⁷⁸

⁷⁷ Este tipo igualmente corresponde al Noreste de Asia, entre los esquimales, en Norte y Sudamérica, e igualmente en Francia (Noguera, *op.cit.*: 207).

⁷⁸ Se encontraron anillos en los sitios de Uaxactún y Tikal, y el hallazgo de un propulsor en el último (Harrison, 2003; Urcid, 2010b: 214, 289, nota 27). Mientras que en el Cenote de Chichén Itzá se hallaron nueve propulsores funcionales (Coggins y Shane, 1984: 46), dos extremos de propulsor

Sabemos, gracias a fuentes más tardías, que el rango de alcance del proyectil se incrementaba considerablemente de manera proporcional con el aumento del largo de su tamaño, lo que le permitía atravesar armaduras españolas (Hassig, 1995: 79). Sus dardos, bajo experimentación con un lanzador no profesional, tuvieron un alcance de alrededor de 46 m., llegando hasta los 74 m., con un rango de confiabilidad de 60% (*ibidem.*; Calvin, 1974: 103). Aunque en recientes investigaciones experimentales, el grupo Átlatl México (comunicación personal, 2015), ha demostrado que la capacidad del lanzadardos es de hasta 150 m..

En referencia a la eficacia del lanzadardos frente a las lanzas arrojadas y el arco y flecha⁷⁹ se refiere, tras diversos ejercicios de arqueología experimental se ha podido comprobar que el primero tenía mayor poder de penetración que las jabalinas lanzadas a la misma distancia a mano (Hassig y Hales, 1984: 79), mismos resultados se obtuvieron en comparación con el arco y flecha⁸⁰ (Hassig, 1995: 79); concediendo a su portador un ataque de mayor eficacia, ya que el lanzadardos permitía doblar la potencia con la que el brazo lograba arrojar una lanza (Calvin, 1974: 102) –de ahí el porque de llamarlo ‘propulsor’–, y superar la capacidad de penetración y puntería del arco y flecha.

El lanzadardos tuvo otras asociaciones más allá del campo de batalla. Como instrumento afiliado a los teotihuacanos presentes en la zona maya, durante

de madera en forma de cabeza de serpiente y parte de un anillo de concha en forma de dos serpientes entrelazadas que servían para asir con los dedos el propulsor (*ibid.*: 103-104, 108)

⁷⁹ El arco y flecha aparecieron en Norteamérica hacia principios de nuestra era, en la Gran Chichimeca hacia 700 d.C., en Paquimé alrededor del 900-950 d.C. (Di Peso, 1974:174). Lo que evidencia la aparición tardía en esta región, que es de donde sabemos que llega a Mesoamérica. Algunos autores han propuesto que los chichimecas del norte fueron quienes introdujeron el uso del arco y la flecha en el centro de México (Bernal, 1973: 87-88; Braniff y Hers, 1998: 58-59; en: Olivier, 2015: 43).

⁸⁰ Sobre la comparación y uso del arco y flecha no se ahondará en esta investigación, ya que para el periodo y zona a trabajar no hay indicadores que nos permitan pensar en su uso. No existen fuentes iconográficas que así lo señalen. Y en cuanto a las evidencias arqueológicas, la única prueba es la existencia de puntas de proyectil, más ésta no es prueba de su existencia, pues no hay por el momento características que nos permita asociar a las mencionadas puntas con algún arma en específico. Los resultados del análisis de microhuellas de uso por medio del microscopio metalúrgico que Aoyama realizó a las puntas de proyectil encontradas en el Valle de Copán y Aguateca, para argumentar el uso del arco y flecha en el Clásico Tardío (2006: 33 y 44). Los resultados no dan los argumentos necesarios para poderlas asociar inequívocamente al uso del arco y flecha. Por ello pienso que estos datos deben estar evidenciando el uso de lanzadardos en estas dos regiones tan distantes. Para mayor detalle sobre el tema ver Rivera 2013.

su periodo de influencia, en el Clásico Temprano, se asociaron a un prestigio de poder guerrero conferido por la belicosidad de los extranjeros. Esto se debe a que el lanzadardos tuvo –si no su origen– un lugar preponderante en el área del Centro de México (Teotihuacán) correspondiente a etapas tempranas.⁸¹ Sobre si esta arma es una influencia “mexicana” esta investigación se pronuncia a favor de la idea de que en realidad el lanzadardos es un instrumento que llega a América desde el norte con las migraciones de cazadores recolectores, mas se desarrolló de manera paralela e independiente en Centro-Sur américa y Norteamérica; colocando al ejemplar maya dentro del grupo sureño por su morfología. De tal suerte que el lanzadardos maya no es un préstamo del Centro de México pues su morfología guarda más familiaridad con los ejemplares de Centro y Sudamérica es donde encontramos mayor variedad y complejidad en el instrumento más tempranas. En Sudamérica los hallazgos más antiguos de la estólica (propulsor macho) corresponden al Arcaico final de los sitios de Asia y Río Seco (alrededor del 1400 a.C.). Se colocó como el arma principal de los guerreros y cazadores desde los periodos Cupisnique/Chavín y Paracas hasta la segunda mitad del primer milenio d.C. y aún después (Engel, 1963: fig.132; Wendt, 1964: fig.19-20), hasta las culturas moche y nasca (Bischof, 2005: 74). Estos fechamientos son la evidencia clara del origen más temprano del lanzadardos que la del arco y flecha en América. Así que al respecto de aquella antigua discusión, es que lo único demostrable es que el lanzadardos fue un arma icónica de los grupos del Centro de México durante el Clásico Temprano en Teotihuacán y Posclásico entre los mexicas, y así lo entendieron las sociedades mayas. Su valor y rol dentro de la cultura maya Clásica fue influenciado en periodos determinados por grupos foráneos, pero su cualidad en la región maya fue propia.

Una controversia que gira en torno a esta arma es el identificar copaleras como lanzadardos (Brokman, 2000). Esta confusión pudo haberse debido a que al aparecer el lanzadardos y/o dardos en contextos rituales en conjunto con copaleras, pudo crear cierto desconcierto (Fig. 4.27). Sabemos que son copaleras debido que a las inscripciones en los mismos monumentos se asocian con

⁸¹ Ver apartado 6.4.

jeroglíficos que denotan la acción de arrojar —el copal—, y que bien en otros monumentos se muestra específicamente como de estas bolsas los personajes toman el copal para arrojarlo. Aunque el argumento más fuerte es la morfología del instrumento, claramente disímil a la de una copalera (Rivera, 2013: 68-69). La coexistencia iconográfica de copalera y lanzadardos proviene de la tradición teotihuacana que así los representaba. En el área maya dicha confluencia únicamente ocurre en los monumentos de los sitios que reflejan elementos teotihuacanos en su iconografía.⁸²

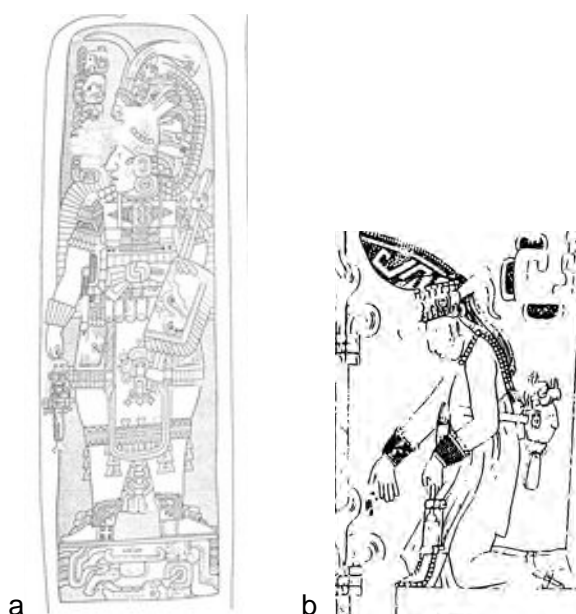


Figura 4.27. a) Detalle Estela 2 de Naranjo(dibujo L. Schele), en la que se muestra como un personaje porta una copalera en su mano derecha y escudo y dardos en la izquierda, b) Detalle Estela 40 de Piedras Negras, en donde un personaje arroja bolas de copal que extrae de la copalera

En contextos religiosos el lanzadardos, en algunas regiones mesoamericanas, fue concebido como el arma predilecta por los dioses, por lo que se asoció a las concepciones de prestigio y habilidad en la cacería y pesca, lo que sucedió en ciudades como Teotihuacan, Tajín y Tenochtitlan. A ello se debe que muchos lanzadardos fueron armas ornamentales, trabajadas artísticamente (Hassig, 1995: 76). En el Clásico maya su asociación es con los ancestros, mientras que su papel en el ritual era en el llamado sacrificio por flechamiento, directamente asociado a la guerra como acto cinegético.⁸³ De la misma forma, en

⁸² Para profundizar en el tema de la tradición teotihuacana en la región maya ver Subcapítulo 6.4.

⁸³ Para profundizar en el tema, ver Capítulo 7.

la cultura moche la estólica era usada en ceremonias de “purificación”. La cacería de cérvidos con lanzadardos era un evento político y ritual visto como antesala al combate y sacrificio de los prisioneros entre el 300-800 d.C. (Gamboa, 2017: 24). Así, en la región andina la estólica se convirtió, a partir del Formativo, un medio adecuado para la exhibición de autoridad y poder. La posesión y manipulación de esta arma entre varias poblaciones andinas se vinculó a la legitimación de la posición social de individuos a cargo de prácticas de captura y muerte vitales en la conservación al orden político y la fertilidad natural y social (*inibem.*).

- **Lanza mediana:** Dentro de la variedad de proyectiles, o armas de largo alcance, se encuentra el tipo de “dardo” arrojado directamente con la mano. De esta no se tiene evidencia arqueológica, pero si contamos con la iconográfica que nos permite constatar su existencia. Suelen representarse con punta en forma de arpón o bien, como simples varas tostadas (Fig.4.28.).

La discusión sobre si este instrumento sólo se utilizaba como arma de choque⁸⁴ o de largo alcance ha sido muy amplia y poco concluyente. La propuesta de esta investigación es que dependía del tamaño de su punta, ya que un cuchillo de menor tamaño reducía el peso del arma permitiéndole ser lanzada con eficacia, mientras que las puntas largas y pesadas son mejores para cortar y penetrar. En lo personal, en correspondencia a lo que las fuentes tanto arqueológicas como iconográficas nos muestran, opto por la existencia simultánea de ambas, incluso de aquellas de madera tallada.



Figura 4.28. a) Sostenida en posición de lanzamiento, b) Con punta tallada. Murales Cuarto II Templo de las Pinturas, Bonampak (dibujos de la autora).

⁸⁴ Como referencia de lanzas pesadas.

La lanza arrojadiza surgió como instrumento para la cacería, pero con el paso del tiempo y la profesionalización de la guerra fue perfeccionada y utilizada como instrumento marcial. La diferencia entre ésta y la lanza de choque es que la mediana enfoca su ataque en la penetración del enemigo al ser lanzada en un rango medio de distancia. Esta variedad de lanza se puede concebir como de uso intermedio, ya que puede ser arrojada o sostenida para acometer directamente (Lameiras, 1985: 118). Su uso se atestigua en las Pinturas de Bonampak, se reconoce por su morfología: de longitud menor –con respecto a las lanzas de choque— y su punta de madera tallada, así como por su forma de uso. Se muestran asidas con una sola mano por encima de la cabeza, posición de lanzamiento (Rivera, *op.cit.* 73) (Fig.4.28.).

Para que estas lanzas lograran ser funcionales fueron elaboradas con puntas pétreas medianas o de madera tallada endurecida al fuego⁸⁵ (Hassig, 1992: 71). Las fuentes coloniales se refieren a ellas como “otras de menor tamaño” (Bernal Díaz, en: Repetto, 1985: 34). En diccionarios contemporáneos a estas fuentes, se les refiere como *hulte* palabra que se utilizó para hacer referencia a la lanza, a la jabalina y al dardo por igual (Álvarez, 1997: 565), lo que nos permite pensar que podía funcionar para nombrar las lanzas arrojadizas. Así mismo el vocablo en maya yucateco *hulte che* se empleó para referirse a las lanzas “con punta de palo sin hierro” (*ibid.*: 566), que bien pudo hacer referencia a su variante con punta tallada.

Al parecer, por la ligereza de esta arma, no contó con grandes adecuaciones ni variantes, puesto que implica un aumento de peso a la lanza, lo que resultaría contradictorio al restar eficacia a su función. La lanza mediana es realmente poco representada e iconográficamente difícil de distinguir de su semejante de choque; sin embargo, debió de haber tenido un papel importante dentro de la estrategia en el campo de batalla (Rivera, *op.cit.*: 73-74).

⁸⁵ Para un mejor entendimiento entre las diferencias de las lanzas de corto y largo alcance, contrastar la descripción morfológica de ambas en el apartado de lanzas en armas de choque.

- **Piedra:** En la literatura arqueológica poco se ha tomado en cuenta a la piedra como instrumento marcial. Fungía como proyectil de muy fácil utilización, puesto que el hombre tiene la capacidad de arrojar varias veces un proyectil como una piedra o roca,⁸⁶ de forma contundente y consecutiva. Es por ello que cualquier roca tomada del suelo puede ser usada como un arma arrojadiza, que no necesitaba nada más que la simple fuerza del brazo del guerrero. Debemos considerar que ésta igualmente fue usada como arma de choque,⁸⁷ ya que las posibilidades de herir gravemente con una roca son muy grandes. Incluso resulta interesante el que la piedra fuera utilizada como instrumento de choque en contextos rituales, en sacrificios por apedreamiento (*ibid.*: 74) (Fig.4.29.).

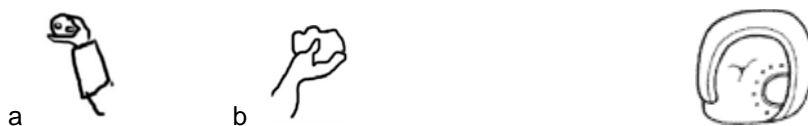


Figura 4.29. a. Vasija K5451, b. Cuarto II Tempo de las Pinturas, Bonampak (dibujos de la autora).

Figura 4.30. Jeroglífico **TUN** (dibujo I. Calvin) (tomado de FAMSI).

Su nombre Clásico debió de haber correspondido al nombre usual de las piedras regulares *tun~tuun*, identificado con el jeroglífico **TUN** (Fig.4.30.). Para el Posclásico, al acto de arrojar piedras se decía *yúuntun* (de la Garza, 1983: vol.1: 74). Por evidencias arqueológicas sabemos de la existencia de piedras especialmente manufacturadas con este fin, puesto que se muestran perfectamente talladas. Para algunos, la existencia de este tipo de materiales podría ser indicador del uso de hondas en el campo de batalla, al respecto, esta investigación sostiene que la implementación de la honda como instrumento marcial no tuvo lugar en momentos previos al Posclásico y únicamente se implementó en Tierras Altas del sur y Tierras Bajas del norte. Esto tiene correspondencia con la falta tanto de materiales arqueológicos como iconográficos

⁸⁶ La piedra es la roca trabajada/deformada por el hombre para tomar provecho de ella, haciendo de la roca el elemento pétreo en su forma natural.

⁸⁷ Se decidió colocarla en el apartado de armas arrojadizas ya que se le reconoce más este uso que como arma de corto alcance.

que evidencian el empleo de la honda en la cultura maya del Clásico y la mención de su empleo en fuentes de la Conquista (*Ibid.*: 74-75), las que parecen referir a un uso más prolífero de esta arma: “[...] no siendo el menor número los que combatían con hondas [...]” (Fuentes y Guzmán, 1932, XIII: 326).



Figura 4.31. Figurilla de combatiente armado con escudo y una piedra con cuerda o asa en su mano derecha (Inomata, 2014: fig. 2.8 c)

Existe el caso de una figurilla excavada en un contexto residencial de Aguateca apareada a otras figurillas de guerreros. Lo particular de esta pieza es que representa a un guerrero ricamente ataviado usando en su mano derecha una piedra como arma. Inomata (2014: 33) argumentó que podría tratarse de lo que el llamó “*ball on rope*”, una piedra con cuerda para poder ser sujeta (Fig. 4. 31). De ser acertada esta propuesta, colocaría a las piedras, o a esta variante en particular, como arma de choque; e incluso deberíamos comenzar a cuestionarnos si se tratara en realidad de un bóxer. Mientras que no habríamos de descartar la posibilidad de que esta figurilla representara al combatiente de un acto ritual que implica el combate a pedradas que se sigue practicando hasta en la actualidad.⁸⁸

Aunque parece no haber sido tan difundido el uso de piedras y rocas en combate, en algunos relatos se habla de la destreza de los guerreros mayas para lanzarlas:

⁸⁸ Para profundizar en dicho acto ritual ver Subcapítulo 7.2.

[...] a la llegada a Champotón, Juan de Grijalva y Hernández de Córdoba, se vieron obligados a retirarse bajo una lluvia de piedras, entre otros proyectiles, que pensaron les fueron lanzados con hondas. Señalan que no las conocían ni sabían usarlas. Pero que estas piedras eran lanzadas con mucha fuerza y muy certeramente (CDI, XIII: 406 en: Repetto, 1985: 34).

Al parecer, el dominio de la o las técnicas de lanzamiento de las piedras talladas debió haber sido bastante bien dominado. En los vocabularios podemos encontrar *ahchich chi*, para referir a un “tirador de piedra con mucha fuerza” (Arzápalo, 1995, III: 1453) y *chin ah ib*, para el acto de “apedrear tirar piedra” (*Ibid.*: 1682).

En el caso mexica, las piedras utilizadas en batalla no eran rocas encontradas casualmente, sino que eran trabajadas para así obtener unas esferas de fácil manejo. Tal era su importancia en la guerra que eran contempladas dentro de los objetos tributados a Tenochtitlan (Hassig, 1995: 80). Para los mayas fue diferente, conforme a las representaciones parece que preferían el uso de simples rocas. En la pelea del peñol de Jalpatagua, Guatemala, se narró lo siguiente: “[...] no sólo se defendían con las saetas, pero se aumentaba el peligro de los nuestros con la innumerable piedra que arrojaban [...] Pedro de Valdivieso, hizo mantener a los nuestros contra aquella pluvia de saetas y piedras disformes [...] (Fuentes y Guzmán, 1932: VII: 235). Lo que nos habla del uso de rocas en batalla, de manera sistemática y no como arma emergente.

4.2.2. Armas defensivas

Para el caso maya este tipo de armas se subdivide esencialmente en dos variantes, las activas y las pasivas, las cuales tienen una muy amplia gama de variedades. Las podemos diferenciar de la siguiente manera: activas, son aquellas que tienen movilidad en el momento del combate y pueden ser manipuladas y dirigidas al gusto del guerrero. Pasivas, son las que forman parte integral del atavío del guerrero y son fijas.

4.2.2.1. Activas:



Figura.4.32. Jeroglífico **PAKAL** (dibujo de I. Calvin)(FAMSI).

- **Escudo circular:** **PAKAL** fue su jeroglífico correspondiente durante el Clásico (Fig.4.32.), y así perduró hasta el Posclásico, como lo atestigua el *Diccionario etnolingüístico del idioma maya yucateco colonial* (Álvarez, 1997: 570) en algunos vocabularios la entrada <pacal> /pakal/ tiene por significado “escudo, amparo del cuerpo”. En el resto de las regiones su nombre se modificó a partir de influencias como la del nahuatl: En las Tierras del Norte encontramos que “[...] las rodela que llaman *chimul*” (Relación de Dzonot, 1983) y *chimal*⁸⁹ (Acuña, 1993: 154 y 328; Barrera Vázquez, 1980: 100 y 620), mientras que en las Tierras Altas, los kaqchikeles llamaban *çeteçic chee* a “la madera redonda” que utilizaban para defenderse y *pocob* al broquel⁹⁰ (Kettunen, 2011: 409), al “*escudero que lleva el escudo: vqaay pocob; el q[ue] los haçe: banol richin pocob*” (Coto, 1983: 207). En ch’ol el vocablo *kotyojib’äl* tenía el significado de “escudo”, actualmente su valor es el de “protector” (Hopkins, *et. al.*, 2008: 92).

Los escudos de guerra debieron de haberse manufacturado necesariamente con materiales más resistentes que los ceremoniales. Desafortunadamente no contamos con ningún ejemplar, pero por analogía y comparación con otras regiones, así como por asociación con descripciones tardías; para el Posclásico la ‘Relación de Yucatán’ menciona que las rodela estaban hechas de cañas hendidas y muy tejidas, de forma redonda y guarnecidas de cueros de venado o jaguar (CDI, XVIII: 341). Incluso contamos con la entrada para el oficio de hacer este instrumento: *ahhit’ chimal*, “el que hace rodela o escudos de varillas tejidas” (Arzápalo, 1995, III: 25; Barrera Vázquez, 1980: 212), actualmente la voz *hit’* se entiende como “tejer, trenzar”, lo que podría hablarnos

⁸⁹ Préstamo del náhuatl *chimalli*. Ver Molina (1944: ME, 21r).

⁹⁰ Por broquel se entiende por lo general un escudo circular pequeño, aunque en realidad se refiere a una rodela pequeña con un borde metálico que protegía la mano, que es de origen asiático.

del “tejedor de escudos”. “[...] tenían para su defensa rodela que hacían de cañas hendidas y muy tejidas, redondas y guarnecidas de cueros de venados [...]” (Landa, 1959: 52). Pienso que esta variedad debió de haber sido manufacturada teniendo como base de una a cuatro piezas de madera endurecida, con recubrimiento de piel y/o textil; como podemos observar en iconografía (Fig.4.33.a), en su mayoría tenían una añadidura textil colgante en toda su circunferencia, con la finalidad de dar mayor protección sin tener que aumentar el peso del escudo (Fig.4.33.b).

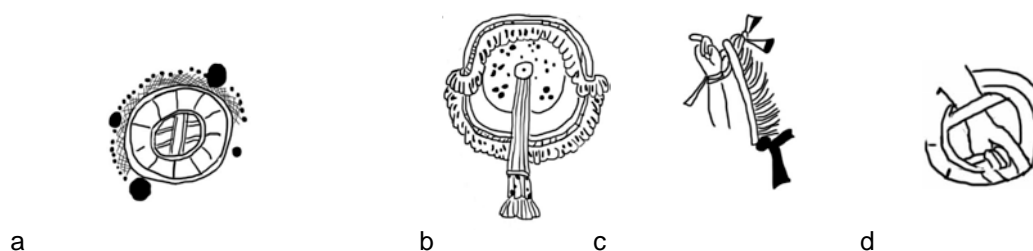


Figura 4.33. a) Vasija K1346, b) Vasija K4549, c) Vasija K1229, d) Vasija K4651(dibujos de la autora).

Por su tamaño, los escudos indican su forma de uso, así uno de tamaño regular a grande es un escudo de cobertura, mientras que el de tamaño reducido es de evasión. Hemos podido apreciar que fueron elaborados de distintos tamaños, por lo que podemos ver unos muy pequeños, usualmente asociados a imágenes de corte religioso (deidades, ceremonias, ornamento), los medianos, vinculados a monumentos en los que son esgrimidos por gobernantes en discursos político-religiosos, y los de mayor tamaño, relacionados a escenas de batalla.

Sostenido por la mano y el antebrazo izquierdo a la vez, de forma horizontal, suele tener una o dos asas fijas. De esta forma el escudo maya permitía desviar y contener golpes, al mismo tiempo que admitía la intervención ocasional de las dos manos para favorecer el ataque ofensivo. En algunos ejemplos se puede observar en detalle cómo es que una de las asas sirvió para

ser sujeto con la mano o bien, para hacerlo con el brazo a la altura de la muñeca; casi el antebrazo (Fig.4.33.c y d).

La mejor imagen o decoración que un escudo pueda ostentar es aquella que impacte/asuste al enemigo, por ello es que estas armas a menudo tuvieron diseños “feroces, animales nocturno o símbolos del inframundo” (Fort, 1998: 3), incluso la piel desollada de un cautivo, como lo ejemplifica uno de los fragmentos de estuco de Palenque; aunque en su mayoría exhibían el rostro del Dios Jaguar del Inframundo. Los escudos no siempre llevaron estos motivos, en otros casos lucieron diseños que probablemente hacían referencia a un grupo, rango, batallón, etc.⁹¹

- Escudo flexible: Una de las innovaciones tecnológicas más representativas de la industria armamentista maya son los escudos flexibles. Hassig (1992) fue el primer investigador en señalar la existencia de esta variedad de escudo. Por su ausencia en otras áreas culturales, y por su temporalidad, tenemos la certeza que es una creación netamente maya. Desafortunadamente desconocemos su nombre, aunque sabemos que su uso fue continuo hasta épocas tardías, ya que de ello dan fe las crónicas producidas durante la Conquista.

Estos escudos eran de forma rectangular y protegían desde el tórax hasta por debajo de la ingle –si era sujetado a la altura del pecho–. Debe su nombre (actual) a la docilidad de sus materiales, los cuales debieron haber sido esencialmente textiles o pieles curtidas. Hassig (*op.cit.*: 96) propuso que se constituían por capas de algodón que recubrían las capas de cuero, con flequillos de plumas adornándoles en el interior. Brokmann (*op.cit.*: 271) planteó que el escudo flexible consistía en una cuerda gruesa con un nudo en un extremo y un asa en el otro, de la cual colgaba una tela o piel flexible y decorada. Para hacerlos resistentes, los escudos flexibles eran endurecidos con baños en sal. Daba protección de los proyectiles pero no era efectivo con los golpes, ya que el arma

⁹¹ Esto sólo es aplicable a esta variedad de escudo, ya que las otras dos variantes tuvieron sus propios motivos. Y es mas recurrente en escenas políticas o ceremoniales, no así en el campo de batalla.

no contenía la contundencia de un golpe en el combate, aun podía absorber parte de la fuerza del impacto (Rivera, *op.cit.*: 86-87).

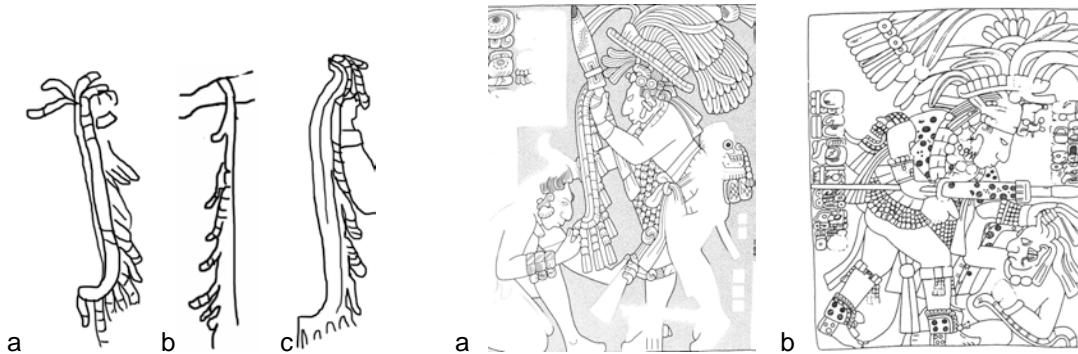


Figura 4.34. Detalles del Cuarto II Templo de las Pinturas, Bonampak (dibujos de la autora).

Figura 4.35. a) Dintel 45 de Yaxchilán (dibujo I. Graham), b) Dintel 1 de Bonampak (dibujo A. Arellano).

Su asa era igualmente de material flexible, lo que facilitaba mucho su manejo. En las imágenes observamos que podía asirse con las manos, atarse al brazo o incluso dejarse colgando de la muñeca, permitiendo con ello el uso ocasional de las dos manos para el combate cuerpo a cuerpo (Fig.4.34.b). Su flexibilidad facilitaba su manipulación en batalla y su transportación, ya que podían ser enrollados como se muestra en el Monumento del Sitio R (Fig.5.1.). Esta variedad de escudo durante la Clásico se encontró restringida al área del Usumacinta y sus alrededores. Los monumentos de Bonampak y Yaxchilán, son sus principales expositores; aunque también podemos encontrar algunos ejemplos en otros sitios como Edzná Estela 15 (Fig.4.23.) y plasmados en la cerámica maya.

Con anterioridad hemos mencionado al escudo como atributo o alegoría del poder, en este caso, no sólo lo portan los gobernantes para emular su poderío; sino que los escudos se representan continuamente a la par de cautivos en escenas de combate o posteriores, donde el personaje sometido se presenta en el

acto de “besar” el escudo de su captor,⁹² seguramente en alusión a la sumisión/dominación y a la aceptación de la victoria de su oponente. Con el mismo valor, pero desde otra perspectiva, existen escenas en las que el escudo ayuda a resaltar la derrota: En el Dintel 1 de Bonampak el cautivo sostiene su escudo sobre el piso, lo que denota una clara alusión (*Ibid.*: 89) (Fig.4.35.).

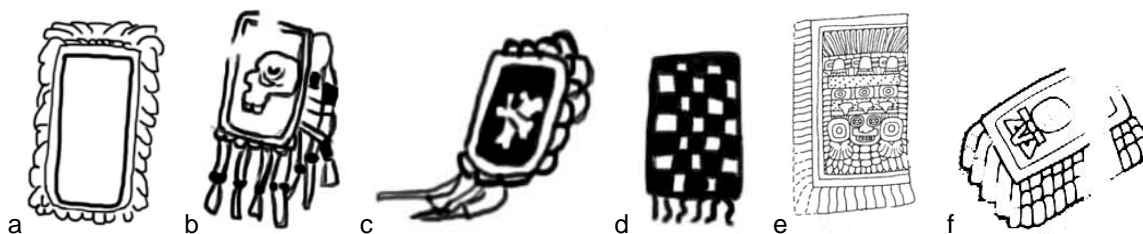


Figura 4.36. a) Vasija K6416, b) y c) Vasija K2036, d) Vasija K6987 (dibujos de la autora), e) Estela 31 Tikal, f) Dintel 2 Piedras Negras (dibujo D. Stuart).

- **Escudo rectangular:** Desconocemos si *pakal* funcionó como nombre genérico para los escudos en ch’olano clásico⁹³ y si es que contó con un nombre particular. Sabemos que existieron nombres en yucateco colonial para reconocerlos por sus materiales de manufactura como */chimal che’/ <chimal che>*, “escudo madera”, “escudo de varas recias” (Álvarez, 1997: 569), o incluso para cada una de sus partes, *hobon ab chimal* “la abrazadera del escudo” (Álvarez, 1997: 569). Por lo que la falta de nombre específico es difícil de creer.

Estos escudos no debieron de variar en la manufactura de los circulares. Hechos de madera, carrizos, tejidos y cuero, cubiertos con piel o algodón, con bordes funcionales textiles, los cuales podían aparecer por todo el derredor o sólo en las orillas vertical exterior e inferior. En otros casos tienen añadiduras textiles en la parte baja (Fig.4.36.a), otorgando protección a las extremidades inferiores

⁹² Misma acción se atestigua con un cuchillo. Detalle en apartado de cuchillos y dagas.

⁹³ No es difícil pensar que existiese un nombre genérico para denominar a la variedad de escudos, por lo general todas las culturas tenían un nombre que los englobaba y un nombre para cada variante. Como en castellano ocupamos la palabra escudo como genérico y de ahí surgen sus subdivisiones como: broquel, rodela, clípeo, pavés, adarga, etc. De esta misma forma sucedió en la cultura mexicana, en la que incluso había nombre distinto para el escudo según en la ceremonia en la que se viera implicado o por su diseño (Peñañiel 1905; Kobayashi 1993; Broda 1978, en: Cervera 2007: 97).

del guerrero, sin necesidad de aumentar peso. Tenían una o dos asas y se sostenían horizontalmente. El diseño que esta variedad de escudo fue muy distinto al de las rodela: desde lo más sencillo (lisos), con grecas, espirales y demás motivos geométricos, hasta huesos cruzados, cráneos y diversos diseños con el famoso motivo de ‘tablero de ajedrez’. Otros parecen corresponder, entre otras cosas, a rasgos de etnicidad, o bien; hacen referencia a otros grupos culturales (Fig.4.36.). Aunque en su mayoría, los escudos exhiben motivos mayas, encontramos diversos ejemplos de elementos iconográficos teotihuacanos como: el búho, sangre goteando, el dios de las tormentas (*Tlaloc*) (Stone y Zender, 2011: 87), el símbolo de año teotihuacano, así como aparentes felinos y aves (Rivera, *op.cit.* 91) que se exhiben únicamente en las áreas donde la influencia teotihuacana es clara y solamente por los personajes de alta estirpe, pues los guerreros rasos no muestran este tipo de rasgos iconográficos foráneos (Fig.4.36.e y f).⁹⁴

Los escudos rectangulares tuvieron su propio valor dentro de nuestra sociedad de estudio, muy probablemente ligado a su origen teotihuacano. Sabemos que en un periodo del Clásico Temprano, los motivos y deidades teotihuacanos tuvieron un valor agregado como objetos de prestigio y poder, motivo por el que podemos observarlos como parte de los atavíos de gobernantes en escenas de corte político y de batalla.⁹⁵

4.2.2.2. Pasivas: Esta variedad de armas defensivas, al ser las menos representadas, son las más difíciles estudiar e identificar, y comúnmente se confunden con la vestimenta del personaje. A pesar de que su variedad es mucha y de alta especialidad, es poca su recurrencia en escenas de batalla. El guerrero en el nivel más bajo del escalafón militar parece haber portado únicamente pintura corporal y lanza, en algunos casos escudo y/o brigantina; armas de bajo coste que pudo a bien haberle proveído su señor o haberse elaborado el mismo. Lo que

⁹⁴Las representaciones a las que se ven asociados estos escudos corresponden a gobernantes emulando su poderío político, y nunca a escenas de guerreros del común o a batallas. De esta situación, la zona del Petexbatún es un buen ejemplo.

⁹⁵ Para profundizar en la influencia en la iconografía bélica teotihuacana sobre la maya, ver apartado 6.4.

señala, que las armas defensivas activas fueron instrumentos de uso exclusivo de la élite, ya que su fabricación implicaba especialización y materiales de valor que únicamente pudieron costear los guerreros de alto nivel socioeconómico (Rivera, 2013: 103). De entre este tipo de armamento, hasta la fecha hemos podido evidenciar el siguiente:

- **Brazal:** Parte de la llamada ‘armadura’ que daba protección al dorso de la mano, la muñeca y el antebrazo. Los persas lo usaron de piel y ajustada a la mano, mientras que los mayas parecen haber usado una especie de placa pequeña fija a la zona del antebrazo o muñeca (Fig.4.37.)

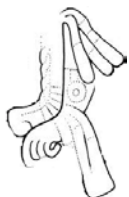


Figura 4.37. Brazal, detalle Dintel
12 Yaxchilán.

- **Brigantina:** Esta arma es una especie “camiseta de manga corta” o chaleco – cerrado– que se anudaba por el frente y daba protección al torso del guerrero. Por sus cuantiosas representaciones, sabemos que era muy común (Fig.4.38.) y que era más asequible entre los guerreros, por lo que tuvo un uso no muy restringido. Comúnmente se les observa como única arma defensiva acompañada por un hacha o lanza (Rivera, 2013: 103).

Tenemos referencia de algunos de sus nombres en el Posclásico: *chimal/pacat* “cotas de mallas para el pecho” (Álvarez, 1997: 169) y *xiquel*, que es la forma en que se le nombra en la Relación de Quincama (Repetto, 1985: 27). Landa refiere: “Hacían sacos de algodón acolchonados y de sal por moler, acolchada en dos tandas o colchaduras, y estos sacos eran fortísimos. [...] y pellejos de tigres y leones puestos, iban a la guerra los que los tenían” (1959: 52). Pues como se demuestra en la iconografía del Clásico, la mayoría de las brigantinas se encontraban adornadas/cubiertas por pieles de diversos animales –

incluso en ocasiones aun cuelga la cola del mismo—, o lo que parecerían placas o forros textiles (Fig.4.38.).

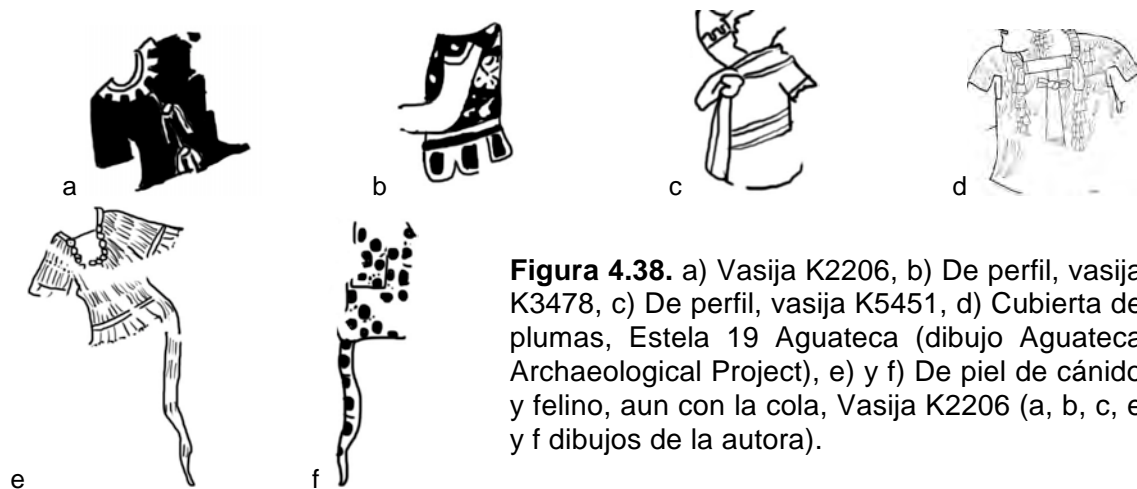


Figura 4.38. a) Vasija K2206, b) De perfil, vasija K3478, c) De perfil, vasija K5451, d) Cubierta de plumas, Estela 19 Aguateca (dibujo Aguateca Archaeological Project), e) y f) De piel de cánido y felino, aun con la cola, Vasija K2206 (a, b, c, e y f dibujos de la autora).

- **Capa corta:** Pieza encargada de proteger la parte superior del cuerpo incluyendo hombros, tórax y la espalda completa. Parece una especie de capa que en ocasiones se presenta más larga en la parte posterior, mientras que en el frente no llega más abajo del pecho; se amarra por delante. Por su morfología debió de haber sido de materiales flexibles, y se le muestra con diversos diseños y texturas. Es muy poco representada (Fig.4.39.).



Figura 4.39. Derecha: Dintel 8 Yaxchilán. Izquierda: Estela 10 Yaxchilán (dibujos I. Graham).

- **Escudo lateral (fijo):** Placa compuesta, aparentemente, por una pieza rígida atada a la cintura, de la cual penden tiras textiles y decoración. Parece ser usado únicamente de un lado, pues del otro se contaba ya con la protección del escudo activo. Es parecido al protector coxal metálico que usaba el guerrero moche atado al cinturón (Montell, 1929: 102).

- **Espaldera:** Brokmann (2000) fue el primero en dar cuenta de esta arma. Se caracteriza por ser una sola pieza semicircular o rectangular que cubrió la espalda completa del guerrero y se encuentra decorada por plumas que sobresalen del cuerpo del portador, o pintada en una variante más sencilla. Ximénez la reconoció con el nombre de *ahpotachub* (1985: 607) para la zona de las Tierras Altas de Guatemala (Fig.4.40).⁹⁶



a
Figura 4.40. a) Ejemplos espalderas de gran ornato Dintel 3 Yaxchilán (dibujo I. Graham) y Estela 2 de Naranjo (dibujo D. Stuart); b) Detalle Murales de Bonampak donde las espalderas se reconocen azul con amarillo y crema con cuadrícula (dibujos Hurst y Ashby).

- **Espinillera:** Pieza que cubre y protege la espinilla del guerrero, en el caso maya es poco común, pero se le encuentra en personajes de élite y bien ataviados. Suelen representarse elaboradas de piel de animales.

- **Hombreira:** Es una pieza que cubría el hombro, pues la implementación de armas como la maza y el hacha hicieron importante el resguardo del hombro de una manera resistente. Estas son muy raras, pues pertenecen únicamente a la más alta estirpe cuando se les representa. Se forman por placas de algún material rígido que se sujetan por debajo de la axila.

- **Máscara:** Naturalmente daban protección al rostro del guerrero y muy probablemente se encontraban elaboradas en cuero lacado y endurecido. Contamos con muy pocas evidencias de su uso en batalla, pero este se puede atestiguar claramente en ejemplos como el de la Estela 15 Edzná (Fig.4.23.); al tiempo que sabemos de su uso en otras partes de Mesoamérica.

⁹⁶ Estas pueden confundirse con escudos rectangulares siendo cargados en la espalda.

- **Muñequera:** Enfocada en la protección de la muñeca del guerrero, útil para detener y amortiguar golpes. Contrario a lo que se piensa, esta arma no era de uso común, o al menos no en los escalafones más bajos de los cuerpos armados.

- **Peto:** Es el arma encargada de proteger el pecho del guerrero. En el caso maya se componía por una placa de una o varias piezas que podía tener una silueta rectangular, triangular u ovoide. Sujeta usualmente del cuello del combatiente, aunque según su forma podía ajustarse de otras partes del torso (Fig.4.41.).

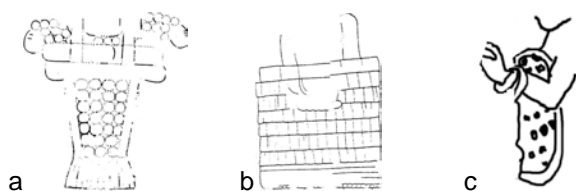


Figura 4.41. a) Detalle de frente Estela 9 Piedras Negras (dibujo J. Montgomery), b) Detalle de frente Panel 15 Piedras Negras (dibujo J. Montgomery), c) Detalle de perfil Murales Cuarto II Bonampak (dibujo de la autora).

- **Yelmo:** Comúnmente en la literatura científica se le llama yelmo, aunque ocasionalmente se les ha llamado casco. En esta investigación se ha decidido optar por yelmo, pues estrictamente hablando el casco es la protección para la cabeza (que se usa en cualquier rubro), mientras que el yelmo es específicamente la parte superior de la armadura destinada a la protección de la testa, compuesta por un casco y en ocasiones por orejeras, barbera y visera (según el caso). Realmente poco es lo que sabemos de los ejemplares mayas; suelen mostrarse con motivos vegetales, animales, híbridos y fantásticos (Fig.4.42.). Cuando son motivos animales parece que suelen representar a la variedad completa de animales implicados en la caza, ya sea del lado cazador como perros y zopilotes, o presas como venados, jabalíes, tejones; o bien predadores, como el jaguar, puma, tigrillo, etc..⁹⁷ En el caso de los personajes principales, eran mucho más complejos, de gran tamaño, compuestos usualmente de placas verdes y gran plumaje como remate. De manera recurrente a estos últimos se les reconoce

⁹⁷ Para más detalles al respecto ver Capítulo 8.

como 'tocados', más difieren a los que son usados en contextos no bélicos, por lo que estos deben tener uso exclusivo en contexto marcial.

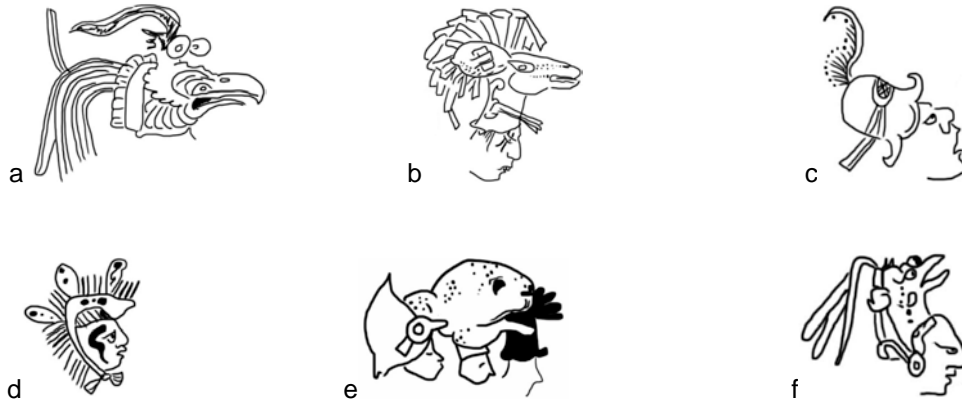


Figura 4.42. a) Con forma de ave rapaz, decorado con plumas, vasija K1365, b) Con forma de cabeza de venado, con decoraciones de papel, vasija K1365, c) Con forma de flor invertida, con adorno en la parte superior, vasija K1365, d) Con tiras para sujetarse bajo el mentón, vasija K1229, e) Tres variantes, vasija K767, f) Forma de cabeza de ave, vasija K1229 (dibujos de la autora).

Por asociación a la influencia teotihuacana, Hassig (1992: 48) supone que se encontraban elaborados de algodón, aunque podemos pensar en la posibilidad de su hechura a base de varillas entretejidas con algodón –a la manera de los usados por los guerreros moche (Kutscher, 1983: fig. 90-93; Montell, 1929: 102, fig. 46)– o reforzadas con una capa de algodón y cubiertos con textiles, piel, papel, concha u otro material útil para lograr los elaborados diseños que muestran. Todo indica que esta arma se asociaba directamente a los dirigentes, y nunca a los guerreros del común.

Existe el caso particular de un tipo de yelmo que recuerda al yelmo corintio en su variante mas primitiva, formado prácticamente por un cilindro de una pieza que se ajustaba a la cabeza y no contaba con barra nasal. Esta variedad maya no tiene evidencia de haberse usado en el campo de batalla mientras que tiene presencia en espacios rituales (Fig.4.43.) posiblemente ligados al tema guerrero en lo que se ha llamado un acto de boxeo ritual.⁹⁸

⁹⁸ Ver Capítulo 7.



Figura 4.43. Vasija K500.

Inomata al respecto de la variedad de armas que podemos pensar poco comunes en la guerra (al ojo occidental), entre las que señaló: piedras, hachas, manoplas, etc. Piensa que su aparición puede explicarse como la representación de un imaginario idealizado o que quizá de guerreros míticos con atuendos lejanos a la realidad. Así las imágenes o figurillas de guerreros en estos casos representarían según su interpretación, eventos teatrales realizados en los centros urbanos (Inomata, 2014: 33). En oposición a dicha postura, esta investigación sostiene que la ritualización de lo que nuestro ojo occidental no entiende no es hacer ciencia ni nos acerca a un entendimiento real de nuestros objetivos de investigación. Por el contrario, tenemos las fuentes para hacer los estudios y postulados apropiados para el tema. Las armas, el atuendo y en general, la forma de hacer la guerra maya y amerindia debe de ser entendida desde si misma y no pretender llenar las categorías de entendimiento del investigador. Las armas que podrían sonarnos extrañas en su implementación en la guerra sólo remarcan la diferencia y particularidad de la guerra maya del Clásico.

Como es evidente, la variedad en el armamento era amplia, y su grado de especialización alto. Pero el listado de armamento usado por los mayas del Clásico no se limita al de uso personal, pues tuvieron otro tipo de armas que bien fueron complemento de las arriba mencionadas –como el veneno–, intangibles – como las psicológicas–, conjuntas –como la artillería–, o incluso sobrenaturales; como ahora lo veremos:

4.2.3. Armas biológicas

Justo como su nombre lo indica, las armas biológicas son aquellas elaboradas con agentes vivos, organismos o virus que causen enfermedades; entre ellas se incluyen productos tóxicos no vivientes provenientes de organismos vivos (aunque estos últimos en la actualidad se conciben como ‘armas químicas’). Este tipo de armas están destinadas a matar, crear discapacidad o impedir tanto a individuos como a grupos enteros.

El primero en hablar del uso de agentes biológicos como instrumentos de guerra entre los mayas, lo que denominó “*biological warfare*”, fue H. Kettunen en serie de conferencias y talleres presentados en México –UNAM– y en Guatemala –en el marco de los *Maya Meetings*– en el 2014 así como en una publicación del mismo año. Así logró identificar diversos ejemplos en las fuentes y hablar de las posibilidades de su uso en batalla. De entre su variedad hemos podido encontrar de tres tipos, aunque sus referencias no corresponden al Clásico, no existe alguna razón por la cual pensar que no fueran ocupadas en el periodo. El uso de insectos y su picadura como arma de guerra se menciona en el *Título de Yax*, donde los señores k’ichee’s usaron de los “abejorros y avispas” guardándolos en cuatro calabazas grandes, dispuestas en “cuatro lugares sobre el pueblo [...] los insectos acabaron con los guerreros [...] se enloquecieron con los abejorros y las avispas. No lograron agarrar sus saetas y escudos. Daban vueltas por el suelo. Quedaron regados” (Carmack y Monloch, 1989: 77). Mientras que el *Popol Vuh* narra que “los avispones las avispas eran así sus armas” (2013: 188),

así, pues, fueron abiertas las tapas de las ollas las cuatro que estaban en la ciudad. Entonces salieron, pues, los avispones las avispas eran así como humo cuando salieron desde cada una de las ollas. Se morían, pues los guerreros por los animales [...] no podían ser aguarradas sus flechas sus escudos acurrucados en la tierra se tendían se caían delante de la montaña (*ibid.*: 190-191).

Sobre el uso de veneno, las fuentes producto de la Conquista de la zona peninsular afirman con claridad la inexistencia de la implementación de dichas toxinas en las armas; en contraposición a las del los Altos de Guatemala que

hablan reiteradamente de este fenómeno. Por ejemplo, en Atitlán, Fuentes y Guzmán refirió:

[...] y así con incomparable ligereza, y horrible gritería acometieron con grandes lanzas, saetas, y espadas de dos manos de piedra *chay*, con otros géneros de armas muy penetrantes, que siendo arrojadas hacían recelarse sus heridas envenenadas (1932: II: I: 31).

Similar a lo mencionado en la batalla de Mixco sobre “zaetas envenenadas” (*ibid.*: XII: 297). A nivel etnográfico, Jacques Sustelle registró en los lacandones entre 1930-1939 el empleo de látex de amansanillo (*Hippomane mancinella*) como veneno para untar sus flechas, que utilizaban únicamente para la guerra y no para la cacería (1937: 28-32).

Finalmente, el uso de huesos y dientes como puntas o filos pueden tener cabida en este apartado, puesto que los materiales óseos incrustados en las heridas producen infecciones (Rivera, 2013: 27). Las *xok yoo jalal* que en yukateco colonial era el apelativo de las flechas con casquillo de diente de tiburón (Acuña, 1993: 484), mientras que en la zona del Petexbatún tenemos evidencia iconográfica de lanzas con puntas de hueso tallado, astiles acerrados con hueso de pescado y el empleo de espina de raya como punta de lanza en el Clásico (Rivera, *op. cit.*: 53).

4.2.4. Armas conjuntas

También llamadas de uso colectivo, son armas o técnicas que por su naturaleza resultan poco evidenciables, puesto que en ellas se comprenden instrumentos como: trampas, humo, fortificaciones perennes o temporales, fuego, etc. (Kettunen, 2001: 407). Por ejemplo, contamos con la mención de una especie de “torre de asedio”, que aunque en ocasiones puede confundirse, éstas no entran en el campo de la artillería. En el Viejo Mundo tuvieron su origen entre los asirios o babilonios en el S. IX a.C., como las pruebas gráficas lo indican (Sauvage, 1991; en: Sáes Abad, 2005: 35). La única mención en Amerindia surge de la batalla en Xelajú:

[...] se veían en el teatro de aquel campo otras artificiales máquinas, y artes militares, con otros castillos portátiles de madera y tabla, que sobre rodadillos se movían á una y otra parte, tirados y conducidos de hombres armados con grande cantidad de vara, flechas, lanzas, rodela, piedra y hondas, y hombres muy diestros, y valerosos que repetían aquellas armas por todos los escuadrones (Fuentes y Guzmán, 1932: II: 398).

Los mayas también hicieron uso de “armas de fortificación” entre los que son comprendidas algunas como los palos, postes afilados, trampas:

[...] con una sutilísima industria de aquellos indios, que probando a vencerla gran constancia de nuestros españoles, dejando libre el camino, en lo fácil de aquel barro humedecido con las lluvias, tenían incadas por dilatados espacios, y á algunos trechos, algunas pues ó estaquillas, de agudísimos palillos, que puestos al soslayo sin descubrir más de dos sobre el terreno, encontrando el pie por la punta, quedaban muchos grave y peligrosamente heridos, porque en muchas de estas estacadas, adobadas las puas, con pestilentes yerbas, morían los tocados de su veneno con sed inapagable, en dos ó tres días [...]; cuando no envenenaban las puas, si las labraban de lo que llamamos *tlaxicoguite*, era suficiente por su venenosidad para que cuando no muriesen, que no fuera fácil, hiciese prolija y difícil su curación (*ibid.*: III: 123).

Tenían “callejones de matanza” con la funcionalidad de hacer entrar al enemigo en pasajes estrechos que le den al atacante la posibilidad de embestir con mayor facilidad, cierre de caminos y cubrimiento de brecha:

[...] llegaron á echar por los caminos [...] cuerpos de hombres, y animales muertos, y hasta ensuciarlos con cuantos escrementos de animales podían juntar, tantos suyos, cuanto de bestias, todo á fin de fatigarlos y infestarlos con aires inficionados (Cogolludo, 1971: III: 175).

4.2.5. Armas incendiarias

Fueron aquellas cuya finalidad era quemar objetos o causar quemaduras a las personas. Pueden arrojar fuego o sustancias inflamables en llamas. Su valor va mas allá del de abrasar, ya que tienen al mismo tiempo un gran poder de crear pánico y desmoralizar a los combatientes. Su uso más valioso lo tuvieron en los

asedios, con la finalidad de quemar las palizadas, así como calcinar edificios y casas; mientras que en las batallas navales eran el arma ideal para la destrucción de los navíos. En los murales del Cuarto 22 de las Monjas en Chichen Itzá se muestran techos de edificios incendiados por flechas/dardos encendidos para quemar edificios (Fig.4.58.).

4.2.6. Armas psicológicas⁹⁹

Es la acción psicológica orientada a direccionar conductas o provocar ciertas reacciones en el oponente como el temor; con el objetivo del control militar o social sin requerir el uso de otro tipo de armas, o complementaria a ellas. En la batalla las armas psicológicas están encaminadas a asimilar, controlar o impedir al enemigo. Pretende aniquilar la moral del contrincante en el escenario de guerra, y puede complementarse con un uso político enfocado a la población 'civil'. Los mayas del Clásico usaron armas psicológicas tan sencillas como el uso de imágenes de dioses y vestimenta de animales depredadores con el fin de que el enemigo viera el carácter predador de su oponente.¹⁰⁰ Al pintar sus cuerpos pudieron haber cobrado una apariencia temible; Montejo, en el camino a Aké encontró

[...] gran multitud de indios emboscados en el camino, [...] aparecieron con todas las armas que en las guerras usaban [...] rallos, pitos, y tocando en carapachos de tortugones grandes con astas de venado, vocinas de caracoles grandes de la mar, desnudos en carnes, solo cubiertas las partes verendas con un pañete, embarrados todo el cuerpo con tierras de diversos colores, que parecen demonios fierísimos” (Cogolludo, 1971: II:85).

Como lo refirió Cogolludo, la más notable de las armas psicológicas, o por lo menos la que más útil fue contra los españoles, fue el estruendo que producían los guerreros en momentos previos a la batalla:

⁹⁹ Para el caso maya, y quizá en general para el mesoamericano, al igual que para guerra biológica, fue Kettunen (2014) el primero en aplicar la idea de “*psychological warfare*”.

¹⁰⁰ Ver detalles en el Capítulo 7.

[...] salían del poblado en gran silencio y marchaban así a atacar a sus enemigos, con grandes gritos y grandes crueldades, cuando caían sobre ellos sin que se lo esperaran”, similar a lo que describió Fuentes y Guzmán “y así con incomparable ligereza, y horrible gritería acometieron [...]” (1932: II: I: 31).

4.2.7. Armas sobrenaturales

El uso de armas que sobrepasan las capacidades del hombre común y corriente son las que tienen cabida en este espacio. Los grupos amerindios como muchos otros se han caracterizado por la presencia de personajes con cualidades particulares a los que se les ha llamado en la literatura antropológica como especialistas rituales y los hay de diversas cualidades. En el caso maya hemos podido identificar a personajes con poderes de “*nahua'*”, *wahyis* en el Clásico, que gozaban de la cualidad de transformarse en animales, seres híbridos y fenómenos meteorológicos.¹⁰¹ Los cuales parecen haber sido partícipes en los conflictos armados. Durante la guerra librada en el proceso de Conquista el mejor de los ejemplos lo tenemos con el caso del héroe Tecúm Úmam, gobernante k'ichee' que peleó contra Alvarado, que con su carácter de '*nahua'* quetzal o águila¹⁰² “volaba sobre sus escuadrones y de sus dirigentes que también tomaban forma de serpientes, tigres y leones” (Fuentes y Guzmán, 1932: II: VII: 398). Fuentes y Guzmán narró lo sucedido durante la toma de Quetzaltenango de la siguiente manera:

Porque viendo los indios de todo aquel país la constancia, valor y inflexibilidad de nuestros españoles, procuraron valerse contra ellos de mayores fuerzas que las naturales, porque viendo que no bastaba el que con sus poderíos se hubiesen juntado los diez gobernadores ó grandes de aquel pueblo, cuyo dominio y mando se extendía en cada uno de ellos sobre ocho mil súbditos, y en el de todos, de ochenta mil, trataron de valerse del arte de los encantos y *Naguales*; tomando en esta ocasión el demonio, por el rey de el *Quiché*, la forma de águila ó quetzal, sumamente crecida, y por otros de aquellos *Ahaus*, varias formas de serpientes y otras sabandijas. Pero entre todas, aquella águila, que se vestía de hermosas y dilatadas plumas verdes, adornada de

¹⁰¹ Para profundizar en el tema ver los diversos trabajos de autores como Erik Velásquez y Daniel Moreno.

¹⁰² Este dato varía según la fuente.

resplandecientes joyas de oro y piedras finas, volaba con extraño y singular estruendo sobre el ejército, pero procurando siempre enderezar todo el empleo de su saña, contra el heroico caudillo D. Pedro de Alvarado; mas este ilustre adalid, sin perderse de ánimo ni pausar jamás su marcha, tomando una lanza en la mano, sin desmontarse, la hirió con ella tan diestro, que vino muerta á la campaña, donde la acometieron dos perros que eran del general D. Pedro de Alvarado (*ibid.*: II: 29).

La participación de estos especialistas rituales también era presente en la implementación de “hechiceros” con la finalidad de detener el embate español. Por ejemplo, en la llamada batalla de la cuesta de Santa María de Jesús, cerca de Quetzaltenango, al conseguir el grupo de españoles tomar la cumbre se encontraron con que “estaba al paso una india gruesa, y corpulenta, con un perro sacrificado (señal de desafío entre aquellas gentes), aun hemos referido parte de estas memorables batallas [...]” (Fuentes y Guzmán, 1932: II: VII: 400). En otras ocasiones se habla de hechiceros que “echaban maleficios a los soldados españoles”; incluso, durante las rebeliones coloniales seguimos teniendo mención de “brujas hechiceras” y “hombre y mujeres nahuatlistas” que con sus poderes hacían maleficios y uso de sus aptitudes para combatir a los cuerpos armados del gobierno colonial.

Para el Clásico mucho se ha hablado de la posible participación de este grupo de personajes, mas no contamos con la evidencia suficiente para poder así aseverarlo. La participación de este tipo de armas en las guerras del Clásico no debe de resultar extraña ni imposible; quizá no participaban directamente en el campo de batalla, pero desde su propia trinchera debieron de haber intervenido en el combate.

4.2.8. Artillería

Un pieza de artillería en la antigüedad era “una máquina relativamente compleja, accionada por resortes de material resistente, integrada por varios dispositivos mecánicos y diseñada para lanzar o disparar lo más lejos posible” (Marsden, 1971: 1; en: Sáes Abad, 2005: 32-33). Su importancia radica que con ella se logró

superar ampliamente tanto en distancia como en el tamaño de sus proyectiles a otros ingenios más simples como la honda (*ibid.*: 33), el arco, y el lanzadardos.

Aunque pueda resultar difícil de creer, tenemos evidencia posclásica de la existencia de por lo menos una variedad de estas armas para la zona de los Altos de Guatemala (Fig.4.44.). El ejemplar que con el que contamos es de los llamados “por torsión”: Estas máquinas obtenía su energía de torcer un mecanismo de resorte construido normalmente con cuerda hecha de tendones de animales (*ibid.*: 34); aunque la maya probablemente fue hecha de alguna fibra vegetal. Aparece descrita relatando la lluvia de piedras que calló a los españoles al atacar a los jumay (*pipiles*), estos últimos subieron por el cerro y al los españoles seguirlos, les tiraron piedras con unas “máquinas”:

[...] al referir es estraño modo de estos ingenios de piedra, de que usaron estos indios *Jumay* , y otros de este Reyno, que reconocieron los españoles que tienen formadas en lo más eminente de aquel cerro, unas horcas muy altas, y de muchísimo ancho, y en el atravesano, pendiente una sogá muy gruesa, colgada de ella un madero en fuerte, de mucho grosor, de mucho peso, y largo como dos brazas, cogido por en medio con una gaza muy segura; de aquella sogá, ponían á el lado por donde había de destorcer, y un gran montón de piedras y luego á esta sogá, con el propio madero, la iban torciendo, y dando vueltas muy apretadas, como quien forma un torzal, hasta tenerla muy violenta, y soltándola a su tiempo, destorciéndose con gran pujanza, y ligereza, al topar los brazos de aquel madero que daba tornos muy violentos en el montón de las piedras, que las arrojaba y las despedía con tanta vehemencia, como disparadas de un cañón fuerte. Con que siendo mucha la fábrica de estos ingenios, que yacían en diferentes sitios de su defensa era el combate sin reparo (Fuentes y Guzmán, 1932: II: III: 142-143).



Figura 4.44. “Ingenio militar” dibujado por Fuentes y Guzmán (1932, II: III: 143).

Es claro que esta arma únicamente era útil al ser colocada en algún punto alto en el que sus proyectiles fueran funcionales por el tipo de lanzamiento. No sabemos desde cuando pudo haber sido empleada esta arma, ni su origen; pero nos hace pensar en la gran posibilidad de la existencia de otras de su clase desde tiempos más tempranos.¹⁰³

Como esta arma, pudieron haber existido otras. Seguramente pudieron haber creado alguna especie de antivehículos (Kettunen, 2014a: 98), naturalmente no terrestres, pero si para las canoas que eran usadas en batallas. Instrumentos diseñados para hundir, dañar o destruir estos navíos y evitar el ataque por las costas o disminuir al contrincante en las batallas navales.

4.2.9. Las armas y el guerrero

Resulta evidente la abundancia y variedad de armas que existieron en el Clásico, pero no todas fueron igual de accesibles, pues su coste o especialización las hicieron de uso restringido. De hecho, el guerrero que ocupó un nivel similar al del soldado raso, portó únicamente pintura corporal y lanza, en el mejor de los casos escudo y/o brigantina; armas de bajo coste que pudo a bien haberle proveído su señor o haberse elaborado el mismo. Esto se debe a que las armas defensivas activas fueron instrumentos de uso exclusivo de la élite, pues su fabricación implicaba especialización y materiales de valor que únicamente pudieron sufragar los guerreros de alta estirpe social (Rivera, 2013: 103).

El tema del acceso a las armas nos lleva directamente al tema del abastecimiento de los ejércitos. Bueno, esta investigación se pronuncia por la idea de que el costo de algunas armas debieron de haber sido solventadas por el mismo guerrero; mientras que armas especializadas o de elaboración compleja, como el lanzadardos y la artillería o la torre de asedio, debieron de haber sido provistas por el *kab'*. Por ello es que el uso de armas especializadas, costosas y de fina manufactura, de la misma forma que las armas defensivo pasivas, fueron

¹⁰³ Esta variedad de armas también puede entenderse como parte de la comprendida como armas arrojadas, más para resaltar su particularidad y disparidad frente a ésta, preferimos ponerlas aparte.

sólo usadas por quien podía costearlas, sufragadas por la familia o casa – acaudalada– del guerrero.

Bernal Díaz relata que en la batalla de Champotón los mayas se encontraban “percibidos con todo género de armas según las usaban” (1960: I: 107), refiriéndose a que se encontraban equipados con distintas armas y que disponían de ellas según la táctica del combate o la batalla lo pidiese. La combinación de distintas armas y sus variantes, permitían una amplia gama de estrategias posibles a las fuerzas armadas y versatilidad a cada contingente, de forma que las ofensivas, por su tamaño, peso y modo de empleo interactuaban con determinadas armas defensivas. El equilibrio entre las armas ofensivas y defensivas es el resultado del llamado sistema de armamento, el cual se constituye por armas específicas, que se vinculan entre ellas en relación con su desempeño en batalla. Para ello, las ofensivas debieron encontrarse separadas en batalla, pero combinadas en cuanto a sus efectos se refiere, bajo el concepto de la alternancia de los cuerpos en combate (*ibid.*: 104).

El sistema de armamento es una temática aun sin resolver debido a la falta de evidencias que nos ayuden a abordar el tema. Para dar una propuesta preliminar e incitar al debate, primero debemos saber que el sistema de armamento puede ser determinado por dos factores: los tecnofuncionales: el planteamiento táctico y su aplicación en el campo de batalla; y el factor social.¹⁰⁴ Aunque no sabemos como es que estos agentes funcionaron en nuestra área, podemos pensar que el guerrero que se encontraba en la base del escalafón militar se armó únicamente por lanza y escudo; en otros casos pudo haber contado con una maza o hacha y escudo, sin protección pasiva y pudieron haberse identificado por la pintura corporal. Superior a este, podemos pensar en guerreros que además de lanza y escudo, usaron brigantina. A la par, o tal vez en un escalón superior, se encontraban los guerreros que encontramos retratados en las escenas palaciegas, haciendo uso de lanzas y escudos de mejor manufactura, así como yelmos. Por encima de estos, es donde debieron de ubicarse los

¹⁰⁴ Refiere a la idea de que si el guerrero se costea su equipamiento, su lugar en la batalla dependerá directamente de las armas que este se produjo.

personajes de posición alta como los comandantes y demás dirigentes de los cuerpos armados, quienes pudieron asociarse a la nobleza o a una posición social favorable adquirida a través de su cargo. Son los personajes que ostentan gran atavío y suelen acompañar al gobernante. Finalmente, en la cúspide de la pirámide, es donde se ubicó el gobernante con su lujoso equipamiento (*ibid.*: 105).

Si podemos advertir lo intrincado que pudo ser el sistema de cargos resultaría absurdo seguir pensando que el guerrero maya desconocía el uso correcto de las armas que él mismo elaboró, así como el que no existieran especialistas en ellas. Sobre la destreza de los guerreros con sus herramientas Cogolludo describió que “[...] con las espadas de navajas de á dos manos, daban tanto que hacer á los nuestros, que por bien que peleaban, apenas podían de sí apartarlos” (1971: I: 32). Esto viene a colación con el fin de refutar posturas que afirmaron la insipiente capacidad para la guerra y la tecnología armamentista de los mayas. Repetto (1985) afirmó¹⁰⁵ que la gran variedad de armas con la que se contaba, fue indicador del bajo nivel de especialización, a Hassig (1992) le resultaba una clara señal de que la guerra no fue más que pequeñas escaramuzas. La creencia de hordas salvajes que atacaban ciudades sin ninguna estrategia, grupos que únicamente ocupaban el sistema de la guerrilla y, la más común, que únicamente la nobleza participaba en las contiendas militares, son propuestas con las que esta investigación difiere por completo.

Propongo que la complejidad de armamento maya del Clásico es el resultado de la situación sociopolítica en la región –su complejidad, diversidad y disparidad de la que se habló con anterioridad– . Complejidad que denota la alta especialización en la manufactura y empleo de cada arma, creando con ello las variantes regionales y la predilección de uso de ciertas armas en determinadas áreas. Lo que plantea la posibilidad de una élite guerrera con conocimientos bélicos, capaz de dirigir a las masas combatientes obtenidas de la leva; e incluso de algunas escuadras o compañías adiestradas en el uso de ciertas armas; aunque lejos de la existencia de lo que se ha llamado un “ejército regular”.

¹⁰⁵ A partir de sus investigaciones para el Posclásico.

4.2.10. El arma como agente activo

En toda Amerindia tanto las armas de guerra como las de caza fueron dotadas de agentividad, atributos sobrenaturales y carácter votivo; lo que les permitió ser partícipes en diversos espacios ceremoniales, rituales y divinos como componente activo. Los mayas involucraron a la guerra y sus armas en la cosmología desde diversos puntos; y aunque poco es la información que tenemos al respecto, contamos algunos elementos evidenciables:

Los mayas realizaron una serie importante de ritos, fiestas y ceremonias; en ellas, las armas tuvieron un lugar preponderante en ritos de paso, consagración, funerarios, y conmemoración entre otros tantos. Por ejemplo, en los rituales en los que se realizaba el derramamiento de sangre era usado el cuchillo para desangrar del miembro viril y manos; y como instrumento auxiliar en el ritual de decapitación y el de desollamiento.¹⁰⁶ El hecha fue un actor primordial en el proceso de decapitación, instrumento con el que fue cortada la cabeza de *Itzam K'ab Ahiin* (Fig.4.45 y 6.11.), cuyo sacrificio dio origen a la nueva era.¹⁰⁷ La lanza fue partícipe en el sacrificio por lanceo, de aparentes connotaciones bélicas como se muestra en el vasija K0206. El lanzadardos en el llamado sacrificio por flechamiento.¹⁰⁸ El escudo circular aparece portado por personajes danzando. *Bokil chimal*, es el nombre de las rodela utilizadas en estos bailes (Arzápalo, 1995: III: 1519) pero su papel en la danza no es claro (Rivera, 2013: 121-122).

A la par, algunas armas en determinados momentos eran los dioses que en otras ocasiones eran sus portadores. Este tipo de armas se les ha llamado “armas personificadas”, pero ahora podemos reconocer que estas no son la personificación de la deidad, pues en el momento que estas se emulan como determinada entidad, en realidad son la deidad en su calidad de arma. El mejor exponente del caso es el “hacha *K'awii*”, actante en ceremonias de toma de poder, la deidad asociada a los linajes, daba legitimidad al acto. Mientras que su poder como objeto con cualidades sobrenaturales se encontraba ligado a la misma

¹⁰⁶ Para profundizar ver Capítulo 7.2.

¹⁰⁷ Para profundizar sobre el mito ver Velásquez 2006.

¹⁰⁸ Ver Capítulo 7.1.

cualidad de la deidad como rayo, pues en pasajes míticos es el objeto que como productor de rayos capacidad logró abrir la montaña para hacer brotar el maíz.

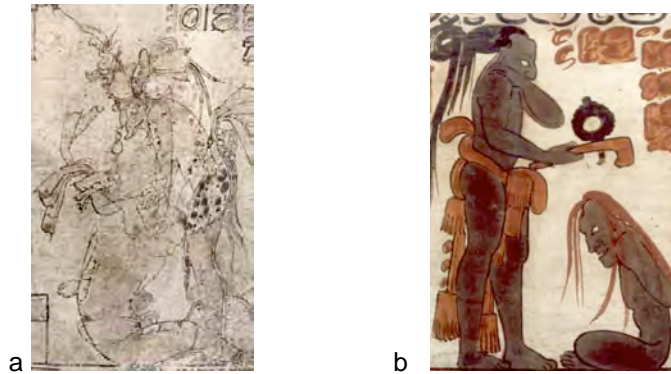


Figura 4.45. Ritual de decapitación. a) Detalle vasija K511, b) Detalle vasija K5850.



Figura 4.46. Representaciones de mujeres armadas: a) Diosa Ixchel portando aguja de telar y escudo rectangular, b) Reina K'ab'el con hacha K'awiil y escudo circular, c) Reina K'ab'el con posible cuchillo u aguja y comal por escudo.

Figura 4.47. Escena de sumisión de cautivo, Derecha, talle muestra la acción de soltar su lanza, que se encuentra partida. Detalle Templo de las Pinturas, Cuarto II, Bonampak (dibujo Hurts y Ashby).



Entre los guayakíes existe un sistema de prohibiciones recíprocas: Una prohíbe a las mujeres tocar el arco de los cazadores, la otra impide a los hombres manipular el cesto. De manera general los útiles e instrumentos son sexualmente neutros, ambos sexos pueden utilizarlos indiferentemente; sólo escapan a esta neutralidad el arco y el cesto. El tabú del contacto de las insignias más destacadas del sexo opuesto permite evitar toda transgresión del orden socio-sexual (Clastres, 1978: 96). El que la mujer toque el arco atraería el *pané*, que es la mala suerte en la caza, si el hombre tocara el cesto implicaría las consecuencias del *pané*, pues de no ser buen cazador tendría que renunciar a su rol viril y resignarse a cargar el cesto. Este tipo de tabús parece que pueden presentarse en Mesoamérica, en el caso maya no tenemos alusión alguna a que el hombre haga uso de los instrumentos del telar u otro objeto ligado a los oficios femeninos, mientras que las representaciones de mujeres guerreras del Clásico nunca portan lanza (Fig.4.46.), que es el arma ofensiva por excelencia –ni el atuendo del hombre guerrero–, justo como el caso guayakí. J. Neurath (2002:176) refirió que entre los huicholes: “Mientras que la flecha es el elemento fálico, activo y violento que fecunda y hace funcionar el mundo, la jícara es un objeto que simboliza a la mujer y a la tierra, o sea, al ser telúrico y oscuro que es la víctima eterna del depredador celeste” (en: Olivier, 2015: 133-134). Puesto como lo hemos visto ya, la única vía de trascender las prohibiciones de género para la mujer con respecto a la guerra fueron únicamente cuando esta era el Dios del Maíz Lunar.

Debido a valores de las armas que no conocemos ni comprendemos, varios de estos instrumentos gozaron de atributos que los colocaron como partícipes de situaciones muy particulares. Como lo hablamos al inicio del capítulo, las armas son un elemento alusivo a la guerra y como tal, funcionó en Mesoamérica: los mexicas enviaban armas como señal de declaración de guerra según Pomar en la zona de Texcoco, situación que muy probablemente pudo haber sucedido en nuestra región. Mientras que con su valor de poder bélico, los guerreros victoriosos solían mostrarse bien armados, mientras que los derrotados no se ilustran portando armas, y si lo hacían, las tenían reclinadas sobre el piso como símbolo de su derrota, o incluso rotas (Fig.4.47.). Mas allá de estas situaciones,

hasta cierto punto comprensibles a nuestra vista, las armas fueron actores dinámicos en su sociedad, y como tal fueron tratadas. Fuentes y Guzmán documentó que cuando perdían los mayas la guerra:

[...] y por última ceremonia, y demostración de tristeza, y desconsuelo, rompían las flechas, macanas, y varas tostadas, y deshacían las plumas, y fragmentos de las rodela al aire, maldiciéndolas, porque ellas tenían enojado a su Dios *Exbalanquen*, porque eran pecadoras, y malditas, y hacían otras que fuesen inocentes, y que agradasen a su dios, y con esta última ceremonia quedaban despedidos de la guerra (1932: I: 19).

Este acto demuestra que las armas fueron concebidas como seres, con todo el significado que la palabra implica, cargados de energías e incluso de culpabilidad por lo que debían de ser “matados”, ya que su actuar fue inapropiado. En la actualidad, en Momostenango, Guatemala, se dice que antiguamente se llevaba al “altar de la guerra” a las armas el día *tijax* “pedernal” para que cuando entraran en combate “muerdan, que no fallen” (comunicación personal Alonso Zamora 2017), reconociendo la animacidad de estos seres/objetos.

Francisco de Ávila (1999: 39) habla de la revuelta de los objetos y animales “de servicio” en contra de sus dueños. Algunas representaciones moche (Kutscher, 1983: 267-270; Donnan Y Mc. Clelland, 1999: fig. 4.71, 5.74) que muestran el combate entre guerreros humanos y piezas bélicas animadas han sido interpretadas como guerras de luchas de clase; es decir, revueltas y guerra civil (Quilter, 1990, en: Bischof, 2005: 67). Es plausible el entender que se representó a los objetos como personas, pero por los escenarios en los que hemos venido revisado tienen injerencia las armas como partícipes activos, parece más viable que en realidad se esté refiriendo a que dichas armas ‘son personas’, o quizá parte de ellas. Entre los mexicas la flecha llegaba a representar la imagen del propio guerrero. Las Casas (1967, II: 464) afirmó que cuando el guerrero moría en la batalla

[cuando] podían hallar el cuerpo, allí lo quemaban sin ceremonias, y cuando volvían de la guerra traían una saeta del muerto que habían quemado y débanla a los de su casa, los

cuales la componían y ataviaban y la tenían por imagen del muerto, y vestida de las insignias del soldado, quemábanla (en: Olivier, 2015: 319).

Esto podemos entenderlo desde la propuesta del animismo de Descolá (1996), que consiste en la idea de que el cosmos es habitado por muchas especies de seres dotados de intencionalidad y conciencia; así, varios tipos de no-humanos son concebidos como personas; como sujetos potenciales de relaciones sociales. El animismo usa las categorías de la sociedad para significar las relaciones interespecíficas, estableciendo una sola. Donde las relaciones entre naturaleza y cultura son de contigüidad metonímica y no de semejanza metafórica. Lo que explica el porque las armas al ser concebidas como personas pudieron ser actores en diversos espacios sociales.

4.3. ARQUITECTURA DEFENSIVA

Sin importar el tipo de sitio del que se trate, ya sean poblaciones pequeñas o grandes ciudades, plantaciones o puntos de avanzada, si éstas están asociadas a cualquier tipo de fortaleza o su ubicación es estratégica, cumplen con los indicadores arqueológicos más frecuentes de la existencia de arquitectura defensiva. Su presencia no necesariamente implica que hubiese habido batallas en el lugar, pero sí es indicador de un ambiente tenso que llevó a la defensa del lugar por posibles conflictos bélicos.

El tema de arquitectura defensiva maya clásica y en general mesoamericana es más complejo de abordar de lo que se puede pensar. La proporción entre los sitios reportados con algún tipo de fortificación frente al número total de los existentes en la región es realmente baja. Esta situación se debe no sólo a la falta de investigación exhaustiva en el tema (aun la reciente aparición de proyectos concentrados en este punto), sucede que este tipo de arquitectura, por sus características, no es tan fácil de evidenciar ni estudiar; pues en muchos de los casos, se trató más de una disposición estratégica de los sitios y

en otros, no estamos seguros que estos sistemas arquitectónicos realmente tuvieran una función defensiva.¹⁰⁹

La importancia del estudio de la arquitectura defensiva, sea cual sea el caso, recae en el que se encuentra directamente asociada a un peligro latente para quien la construye, reflejo del conocimiento de un riesgo presente. Mandan un mensaje de: fiereza, números, impenetrabilidad a los extranjeros y de solidaridad y temor, así como la necesidad de tener un líder a los locales; implicando que los constructores conocen a su enemigo y sus capacidades tecnológicas y estratégicas, con base en las que construyen determinada fortificación. Al mismo tiempo pueden marcar lugares especiales, delimitar linderos y crear categorías de “interior y “exterior”. Estas funciones fueron una posibilidad alternativa para uso defensivo de recintos en la Europa neolítica, de “*hillforts*” en la Era de Hierro británica, en las ciudades de los bosques del este y en la Nueva Zelanda maorí (Arkush y Stanish, 2005:6). Esta situación permite que a través del estudio de la arquitectura defensiva sea posible analizar, hasta cierto punto, la forma de hacer la guerra del grupo constructor, la amenaza y el agresor. Su ausencia, no es necesariamente muestra de paz ni la inexistencia de conflictos, sino de un tipo de guerra diferente, una que así no lo precisó.

Para la erección de cualquier tipo de estructura defensiva el constructor debía conocer la estructuración de los ejércitos que habrían de asediar la ciudad, su despliegue táctico y la geografía del territorio a defender (Cervera, 2011: 173). Por desgracia no contamos con alusiones iconográficas ni escriturarias para el Clásico a excepción de los Murales de Chichen Itzá, pero gracias a trabajos arqueológicos sabemos de su existencia y función como lo revisaremos más adelante. La arquitectura defensiva en la región tiene sus antecedentes desde finales del Preclásico y su implementación se prolongó hasta el momento del contacto, pues recurrentemente los conquistadores hicieron alusión a ésta: “En los caminos y campos, el enemigo instalaba defensas con arqueros y otras cosas hechas de palos y madera y generalmente de piedra” (Landa, 1959: 50).

¹⁰⁹ En muchos casos las murallas, terraplenes, palizadas, etc. tenían una función urbanística, y si bien pudieron posteriormente modificarse o no para darles un uso defensivo, no es algo fácil de evidenciar; pues en ocasiones las funciones de estas nos son inteligibles por sus características.

4.3.1 Fortificaciones

Las fortalezas o fortificaciones son las construcciones militares diseñadas para la defensa en la guerra. Fortificación es también la práctica de incrementar la protección de un lugar por medio de obras defensivas: recintos aislados, ciudadelas, plazas fuertes, líneas de murallas, baluartes, etc. Tienen la intención original de disuadir y después, el defender directa y claramente del enemigo (Cervera, *op.cit.*: 170). Se planifican con base a consideraciones estratégicas a largo plazo y con fines diversos. Protegen el acceso a los centros nodales de las poblaciones y lugares o zonas específicas vitales económicas y militares. Su uso ofensivo, pocas veces considerado, es el de servir como bases de operación. En territorios ocupados fungen como símbolos de poder y dominación. En Mesoamérica los hay de dos tipos: el de uno o varios anillos concéntricos de muros, vallas y fosos pudiendo funcionar como refugio o área restringida. Y los dispuestos en lugares estratégicos que permiten dominar los alrededores, como los llamados bastiones o baluartes, de superficie reducida, pero de muros considerables (Bischof, 2005: 72).

En la década de los 50's tuvieron lugar una serie de estudios entorno al tema de las fortificaciones en la región. P. Armillas fue de los innovadores en el tema con su *Fortalezas mexicanas* (1948) donde relacionó el aspecto bélico con el desarrollo cultural mesoamericano, hablando de tres etapas: Arcaica, Clásica e Histórica. Y clasificó las fortificaciones en: palenques, población en puntos fuertes, ciudades amuralladas, sistemas de fortificaciones fronterizas y defensas de albarradas en cerros aislados (*idem.*:163). Casi diez años después A. Palerm publicó *Notas sobre las construcciones militares y la guerra en Mesoamérica* (1956) donde discutió la presencia de la guerra a través de la evidencia de la arquitectura defensiva en Mesoamérica, generando con ello una serie de hipótesis sobre las tácticas de guerra. Una interesante aportación fue su propuesta acerca del hecho del que las cabeceras de los asentamientos se encontraran abiertas, no implicaba la ausencia de guerra, lo que indicaba era que su defensa funcionaba en los accesos al valle, cerros alrededor o hacia la frontera. Habló igualmente de la posibilidad de que los templos fueran usados como almacén de las armas de

guerra y que éstos fueran los escenarios de las últimas batallas de la conquista de las ciudades. Por lo que el incendio de dichos templos puede interpretarse como señal de conquista de su ciudad (*op. cit.*: 128-134).

Años más tarde D. Webster propuso un modelo de guerras en las Tierras Bajas Mayas basado en el estudio del foso de Becán, Campeche (1976). En un trabajo posterior (2000) identificó a los sistemas de fortificaciones como uno de los indicadores arqueológicos de la guerra junto con el patrón de asentamiento y huellas de destrucción (*ibíd.*:81). Para el periodo a partir de 1984 hasta la actualidad, investigadores multinacionales encabezados por A. Demarest, de la Universidad Vanderbilt, realizaron en el Petexbatún, Guatemala, investigaciones enfocadas al aspecto bélico en el proceso del colapso maya. De entre las temáticas más sobresalientes fue las de la arquitectura defensiva en la región (Demarest, 1997), llevándolos a concluir que a mediados del siglo VIII (760 d.C.) las guerras fueron frecuentes en el área, donde en los subsecuentes 40 años los centros principales fueron fortificados masivamente. Para el caso específico de Dos Pilas, Houston (1993) realizó la reconstrucción histórica de la caída del sitio con base en datos epigráficos y arqueológicos presentando una interpretación ilustrativa de la construcción de los muros defensivos con el material extraído de los edificios. Dahlin (2000) realizó una temporada de campo centrada en la investigación de los sistemas defensivos en el área de Yucatán, centrándose en sitios encontrados en las inmediaciones de Chichen Itzá, logrando un interesante aporte en referencia a los sistemas de murallas y barricadas. Así concluyó que en estos casos, la aparición de arquitectura defensiva corresponde a la invasión de las dichas ciudades y su ulterior abandono. Finalmente, con grandes resultados ha sido llevado por Ch. Golden y A. Sherer (2006) trabajos sobre los sistemas defensivos en la región del Usumacinta entre –lo que ellos definen como– las fronteras entre los sitios arqueológicos de Yaxchilán y Piedras Negras. Desde hace ya una década han arrojado gran información sobre el tema con trascendencia que supera los estudios regionales.

Como resultado del análisis de estas y otras investigaciones se ha podido evidenciar la existencia de los siguientes sistemas de fortificaciones en la región maya durante el Clásico:

- **Barricadas:** Una barricada es cualquier barrera hecha para obstruir el progreso del enemigo, o para servir como defensa o seguridad, usualmente erigida en calles como barricada de escombros (Webster, 1979), pues es muy común en las luchas urbanas.

Por diversas razones, poco es lo que se encuentra registradas este tipo de fortalezas; sin embargo, los ejemplos con los que contamos son claros y no nos dejan duda de su existencia en la región. En el sitio arqueológico de Yaxuná, Dahlin registró varias barricadas en el interior de la acrópolis, que por la destrucción de los edificios, parece que fueron elaboradas a partir del desmantelamiento de éstos (Dahlin, 2000: 290). La evidencia apunta a que éstas estructuras fueron levantadas a último minuto frente a un ataque al interior de la acrópolis y que aquella invasión implicó de alguna manera el abandono del sitio (*ibid.*: 289). En la región peninsular ha sido reportado el uso de barricadas en diversos sitios, fechadas para el Clásico Tardío. A excepción de Ek Balam y Muna, las ciudades identificadas con barricadas presentan indicadores que apuntan al abandono inmediato o posterior tras la erección de dichas estructuras defensivas. Pues la falta de remoción de las barricadas tras las batallas se ha interpretado como indicador de abandono de los núcleos urbanos (*ibid.*: 295-296).

El tipo de barricadas referidas por Dahlin fueron comunes en los sitios mayas de las Tierras Bajas del Norte. En los murales del Templo de los Jaguares en Chichén Itzá se representa un terraplén de arcilla roja rodeando edificios,¹¹⁰ que suena muy familiar a la descripción española de barricadas de piedras y tierra en el asedio de Tayasal, Guatemala (Villagutierre Soto-Mayor 1983: 294). El que no hallan sido reportadas en el resto de la región maya no implica que las barricadas no fueron utilizadas, quizá sólo ocuparon materiales que no dejaron

¹¹⁰ Hay que aclarar que en la descripción parecen familiares, sin embargo el terraplén se distingue por un foso asociado, característica que no se presenta en el ejemplo de Chichén Itzá.

huella arqueológica, o bien, pudieron haber sido removidas al continuar la vida de la ciudad tras la batalla.

- **Murallas:** Una muralla defensiva maya es un muro destinado a la protección de centros poblacionales, de interés o estratégicos. Cerrados o semi-cerrados y con uno o varios accesos. Los muros pueden estar dispuestos en diversos niveles de muralla en forma concéntrica. Su elevación puede variar, pero siempre debe de superar la altura promedio del atacante, por lo que no es menor a los dos metros. Puede llevar otras adecuaciones como adarves¹¹¹ y escalinatas para acceder a ellos. Y disponerse en formas que pueden dar lugar a los llamados “callejones de matanza”.

A lo largo de Mesoamérica tenemos una buena serie de ejemplos de sitios amurallados desde el periodo Preclásico. En el Clásico Terminal es cuando existe un auge de este tipo de arquitectura defensiva en la región, esencialmente concentrada en las Tierras Bajas del Norte. Sitos como Xunenk'al, Chinchucmil, Dzonot, Aké, Cuca y otros cercanos son muestra de complejos sistemas de amurallamiento defensivo planeado y bien elaborado. El primero de estos sitios ostentó una muralla fechada para el Clásico Terminal que rodeaba la mayoría del área nuclear envolviendo cerca de 7.5 ha., además de una cadena de pequeñas murallas que se conectan en el interior (Arden, *et.al.*, 2005: 94). En el caso de Chunchucmil, el muro defensivo mide en la actualidad 2 km. permitiéndole dar protección a casi 45 ha. que incluyen no sólo los edificios principales, también algunos conjuntos conectados por *sacbe'ob*, y fracciones de solares de grupos de élite. Su altura es de entre 3 a 4m. y de 20 – 80 cm. de ancho (Dahlin, 2000: 286). Las piedras para su construcción fueron sacadas de todo tipo de estructuras cercanas como edificios, *sacbeo'ob* y albarradas; incluso la mayoría de los edificios fueron desmantelados casi por completo o en partes, dejando únicamente sus plataformas (*ibid.*: 287). Lo que indica que fue una construcción elaborada ante la inminencia del futuro ataque a la ciudad. La falta de evidencia arqueológica

¹¹¹ Pasillo lo suficientemente estrecho como para apenas permitir el tránsito, sobre una muralla, que debe proteger al guerrero hacia el exterior (en el caso de las murallas de occidente por un parapeto almenado) que permita mantener guardia y el emplazamiento de los defensores de la muralla.

revela que el muro dejó una abertura de 275 m. en su parte este, y aunque no sabemos las causas, el dejar partes abiertas o sin muro de protección es común en los sistemas defensivos de la región, como es el caso de la muralla de Dzont es de 560 m. en su longitud y deja una sección libre de 300 m. (*ibid.*: 290).

La implementación de un sistema de murallas concéntricas fue bastante común. Ek Balam en su área central se encontraba defendido por dos murallas concéntricas en un sistema de tres segmentos entre edificios y barricadas interiores. Las murallas protegieron 11.9 y 9.55 ha. respectivamente, son discontinuas, y midieron 2 m. de alto por 3m. de ancho; con un espacio entre murallas de tan sólo un par de metros convirtiéndolo en una muy eficiente área de ataque a los agresores. La segmentación que presenta entre los edificios tuvo la función de frenar la entrada y salida del epicentro de la ciudad. Este bien pensado sistema defensivo hizo de Ek Balam una verdadera fortaleza difícil de atacar; aunque eso no la salvó de su abandono poco tiempo después de la fecha de la erección de su arquitectura defensiva (*ibid.*: 292). Evidencia de murallas también las tenemos en las Tierras Bajas Centrales, la particularidad de esta región es que, probablemente por la naturaleza de los centros urbanos y demás asentamientos, las murallas no cercaron a éstos, sino que únicamente fungieron como barreras defensivas de ciertas áreas sin generar perímetros cerrados. Así con ayuda de la orografía y la arquitectura de los mismos asentamientos, las murallas defendieron ciertas zonas o evitaron el acceso por áreas determinadas. Ejemplos de este tipo de amurallamiento lo tenemos en sitios como Calakmul, Tikal, Naachtun, Naranjo, Piedras Negras etc.; que en su mayoría, estos amurallamientos, fueron destinados a proteger conjuntos habitacionales de élite; o bien, accesos a los centros urbanos.

No sólo las grandes ciudades contaron este tipo de fortaleza, Cuca, sitio reconocido como de tercer orden, tenía dos murallas concéntricas de más de 10m. de grosor y 4 m. de alto, que no eran nada simples pues tuvieron 2.25 km. de largo –en el caso de la muralla exterior–y tienen evidencia de una superestructura en la parte superior, y con rastros de piedras de argamasa y yeso en algunas secciones. El espacio entre murallas es de 120 a 130 m. por lo que no fue

pensado como callejón de matanza. En su cuerpo aun son vivibles las narices de *Chaahk* y partes de columnas que fueron utilizadas para su construcción (Webster, 1979: 15). La sección noroeste presenta indicios de haber sido terminada apresuradamente con planes que no eran los originales, puesto que no cuenta con puertas, rampas o escaleras para permitir el acceso al centro de la ciudad (Dahlin, 2000: 291-292); aunque existe la posibilidad de que estas puertas fueran selladas, lo que sucedió en Uxmal, donde la muralla que originalmente tenía una función de delimitación, más tarde se volvió defensiva por lo que tuvo que tapear la docena de puertas con las que originalmente había sido construida (*ibid.*: 293).

Tenemos evidencia del uso de adarves en las murallas del Clásico Terminal. La muralla de Muna, de 2.5 m. del alto y de 5 a 6 m. de ancho abarcando un área de 13.7 ha. se encuentra llena de terrazas y cuenta con una “banca” de 1 a 2 m. de ancho (*ibid.*: 292) que funcionó como adarve para permitir a los defensores vigilar y/o atacar desde ella. El mejor ejemplo del uso de adarve que viene a la mente es el de las murallas de Tulum, pues incluso la muralla contaba con escaleras para acceder a dicha pasarela de un ancho considerable que permitió al guerrero hacer las rondas necesarias y la distribución de los defensores; sólo que esta fortaleza está fechada para el Posclásico (comunicación personal E. Vargas 2016).

Como es notorio, la mayoría de los ejemplos corresponden al área peninsular, esto no sólo indica una regionalización de las variedades de amurallamiento, sino que por la naturaleza del terreno y trabajos arqueológicos que permean los datos recopilados. Los ejemplares correspondientes al Petén, y en su mayoría más tempranos que los norteños, corresponden en mayor parte al Clásico Tardío – Terminal, lo que refiere a un interés por la protección de los centros urbanos y áreas habitacionales en lo que parece un periodo de constante peligro de ataque.

- **Palizadas:** Las palizadas fueron un sistema defensivo a base de una barrera de palos de madera que pudieron estar entretejidos o atados, con una base de piedra o roca que la sostenía de una altura de alrededor de un metro por lo regular. No

fueron usados junto con murallas, pues todo indica que su uso correspondió más al área de las Tierras Bajas Centrales mayas durante el Clásico Tardío, y que en el Terminal pudo haberse extendido su uso hacia las Tierras Bajas del Norte y Tierras Altas guatemaltecas, hasta expandirse en el Posclásico a lo largo y ancho de toda la región maya. En general las palizadas tuvieron una base de roca, parecida a los cimientos de una casa y apuntaladas por muros de rocas y conectadas por un entramado de varas, ramas o plantas espinosas como testigos en varias partes del muro (Palka, 2001: 428). Como es notorio, son más fáciles y económicas de erigir que una muralla, por lo que su uso más extenso no es de sorprender, e incluso pudieron haber sido elementos fijos en muchas ciudades y poblaciones en momentos cruciales (Fig.4.48.).

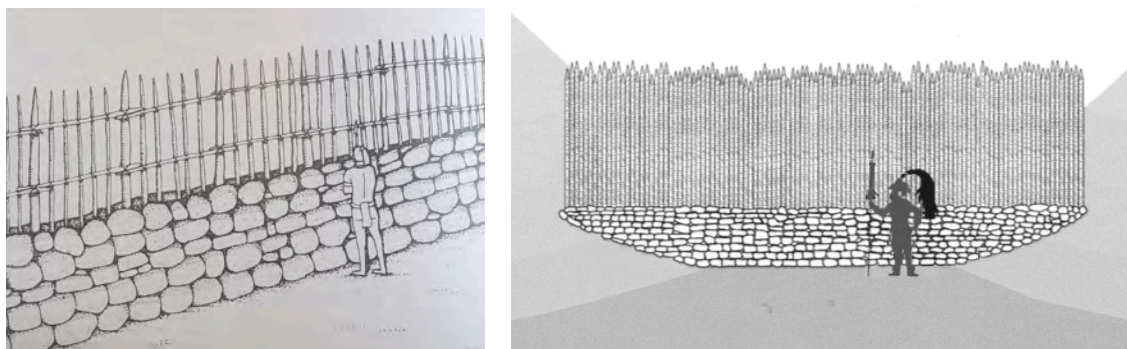


Figura 4.48. Dibujo reconstructivo de un sistema de palizada del Petexbatún (dibujo Jody Johnson). Dibujo reconstructivo de palizada por A. Scherer (Golden y Scherer, 2009: 294 fig. 7).

Es preciso hacer notar que las palizadas son más débiles que las murallas, además de que no les permite una buena visibilidad del fuego de proyectiles enemigos a los defensores. Las palizadas sencillas son bastante comunes en los reportes arqueológicos de Norte América (Milner 1999). En las villas de los iraquíes prehistóricos de América de noreste, las palizadas fueron usadas únicamente para bloquear el acceso. Con el tiempo, dobles o triples líneas de palizadas se construyeron, apoyados por plataformas que los franqueaban, sobretodo en los lados más vulnerables al ataque, y los espacios menos

accesibles siguieron siendo bloqueados por una palizada única (Keener, 1991: 781-782; en: Arkush y Stanish, 2005:9).

Hay una advertencia sobre estas, pues usualmente, por sus cimientos estar contruidos con base en roca, en la literatura arqueológica recurrentemente se les llama murallas de poca altura, pero como lo hemos señalado antes, las murallas deben de estar superando los dos metros, mientras que los cimientos de las palizadas, que es el vestigio arqueológico con el que contamos de ellas, suelen no superarlo. Además, no serían funcionales como murallas defensivas simples. Dahlin afirmó que muchas de las que llamamos palizadas en realidad debieron de haber sido barricadas, pues a su parecer, las palizadas son más difíciles de atestiguar y únicamente reconoce como auténticas las encontradas en Punta Chimino y Quim Chi Hilan (*op.cit.*: 293). Aunque la postura de esta investigación es que en realidad las barricadas son más difíciles de atestiguar que las palizadas, además que por sus características y disposición en la estrategia defensiva del sitio las afirman como tales.

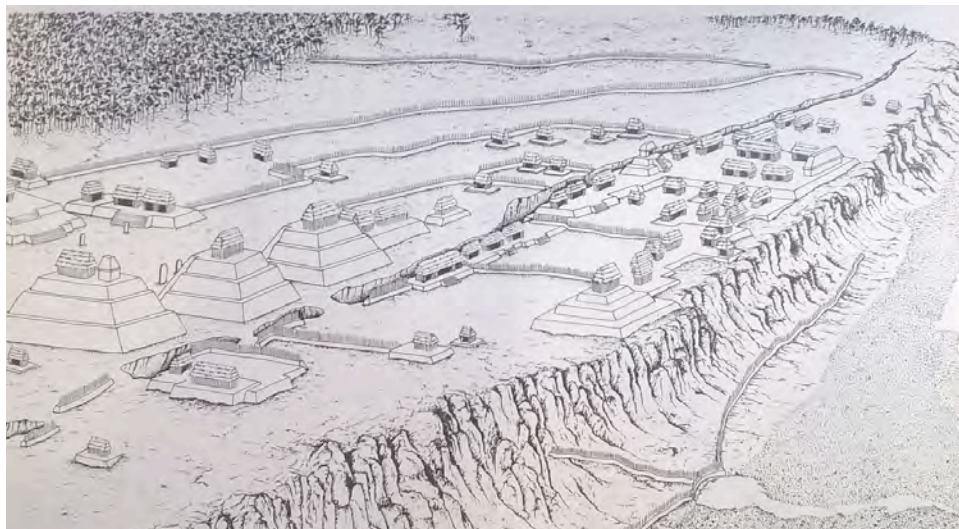


Figura 4.49. Dibujo reconstructivo de el sitio de Aguateca donde se muestra su sistema defensivo de palizadas como parte de parapetos (Dibujo F. L. Luin).

Reporte de sitios Clásicos con uso de palizadas en sus fortalezas los tenemos desde le área del Usumacinta, Yucatán, Petexbatún (Figura 4.49), y buena parte de las Tierras Bajas guatemaltecas. En el Usumacinta, uno de los

sistemas de palizadas mejor estudiados es el del sitio El Tecolote. La base de piedra caliza sin cortes ni argamasa ni estuco mide de 1 a 2 m. de alto y de 3 a 5 m. de ancho con el efecto de irse adelgazando hacia la punta. Situados en los reducidos pasajes del valle que se envuelven por el curso de las colinas que rodean el sitio y, dependiendo del espacio entre las colinas, los muros por lo general miden de 10 a 40 m. de largo situándose a los pies de éstas ya en terreno plano; de forma que cortan las rutas más fáciles de paso. Por lo que Golden y Scherer piensan que tuvieron la función de dificultar la avanzada de los atacantes por el Norte hacia en centro del sitio (2009: 292). Muy similar debió ser la palizada reportada como muro en Yaxchilán ubicada al noreste del sitio protegiendo la Plaza Central de los ataques provenientes de la ribera del río; aunque pudo esta muralla también haber frenado el paso del agua a la misma plaza, evitando inundaciones.

La fortaleza con uso de palizadas más famosa es la de Dos Pilas. Aunque usualmente llamadas murallas, la ciudad entre los ríos Pasión y Salinas presenta un sistema de dos niveles de palizadas rápidamente construidas que corren por encima de los edificios del área central de la ciudad. Los muros de la base de 1.5 m. en promedio y entre uno y otro hay una distancia de 20 – 30 m., ambos arranques construidos a partir del desmantelamiento de los edificios y ninguno presenta argamasa. Estas palizadas fueron fechadas para el 760-830 d. C., fechas que epigráficamente se encuentran relacionadas con las guerras que en 761 d.C. condujeron al sitio a su caída. Y por lo visto, fue una fortaleza que cayó con cierta rapidez. Por ello es que seguramente el conjunto de el Duende, a un par de kilómetros del epicentro de Dos Pilas muestra un sistema de tres murallas palizadas concéntricas (Demarest, et. al., 1997: 230-231, 233-234).

25 Km. al sureste de Chichen Itzá se encuentra Yaxuná con un sistema de palizadas de sólo 1m. de alto y de 3 a 6 m. de ancho en su muro base de piedra, cuenta con 7 entradas de 1 o 2 m. y cada una con una aparente estación de guardia, como garita. Por sus características no parece ser una fortaleza improvisada (Dahlin, 2000: 290). Similares son las que se encuentran en Chunchucmil, también en Yucatán, con 20 a 30 cm. de alto la base de piedra

tallada, aunque según Palka presentan más similitudes a las encontradas en el Petexbatún (2001: 428).

Chaak Alc'al (Johnston, 2007), Muralla de León (Rice y Rice, 1981), Nixtlm-Ch'ich' y Zacpeten (Rice *et al.*, 2009) son sitios ubicados en las Tierras Bajas de Guatemala reportados con uso de palizadas. Típicamente construidas de roca o piedra trabajada muy burdamente sin argamasa. En contraste, la mayoría de las encontradas en las Tierras Bajas del norte, fueron construidas con piedras cortadas como lo hemos visto ya –y no de roca–, he incluso en algunos casos estucadas, que circundaban casi por completo el área nuclear de los sitios (e.g., Ardren et al. 2005; Kowalski and Dunning 1999; Kurjack and Garza T. 1981; Shook 1952; Webster 1978; en: Golden y Scherer, 2009: 294).

Para el Posclásico, las menciones de palizadas fueron constantes para toda la región maya. En la zona kehache, al noreste del Petén, Villagutierre Soto-Mayor mencionó que “las casas fueron construidas y fueron fortificadas rodeadas por tablones y tablas. Alrededor del pueblo hay profundo dique y dos grandes murallas rodeándola (Villagutierre Soto-Mayor, 1983: 34). En la región chamula, Bernal Díaz reportó la existencia de “[...] una fortaleza muy mala de ganar, y muy honda cava por la parte que habíamos de combatir, y por otras parte muy peor y más fuerte” (1984: 204-205). Diego de Godoy señaló sobre la misma batalla, que su palizada era “[...] tan gruesa como cuatro pies y más, todo de piedra y tierra, entretejida con árboles” y al pie “atada tan fuerte, que todos estábamos muy espantados” (en: Lenkersdorf, 1995: 75). En Tabasco “tenían muy fortificado á la redonda con gruesas palizadas, albarradas y fuertes cercas.” (Cogolludo, 1971: I: 30). Los señores k'ichee', según el Título de Yax, “decidieron hacer murallas encima de su pueblo. Sólo cercaron su pueblo de empalizadas afiladas” (Carmack y Mondloch, 1989: 76). Mientras que Coto registró la entrada “cu bahboh chi che, cu bahbohilah che, cov chi che qoh ru chu3a” para fortalezas de madera (1983: 237) en la zona kaqchikel.

- Parapetos (foso y muralla): El terraplén es la tierra o roca con la que se rellena un terreno para elevar su nivel y formar un plano de apoyo para levantar una obra.

En la arquitectura militar, un parapeto es un terraplén corto hacia la parte de la campaña que siempre se encuentra precedido por un foso defensivo. El foso es una trinchera profunda, en ocasiones llena de agua, excavada para formar una barrera contra ataques a las murallas de las fortificaciones. En la táctica defensiva dificulta los intentos por colapsar los muros que estos fosos defienden. Y en los casos del uso de armas de asedio (como las torres), impedía su acercamiento a las murallas. Éstos podían ser excavados rodeando las ciudades, partes de ellas, o incluso sólo en transectos que correspondían a las líneas de amurallamiento. El foso defensivo maya más conocido es el que protege el área nuclear de Becán, Campeche; con un perímetro de más de 1730 m. y fechado para el Posclásico.

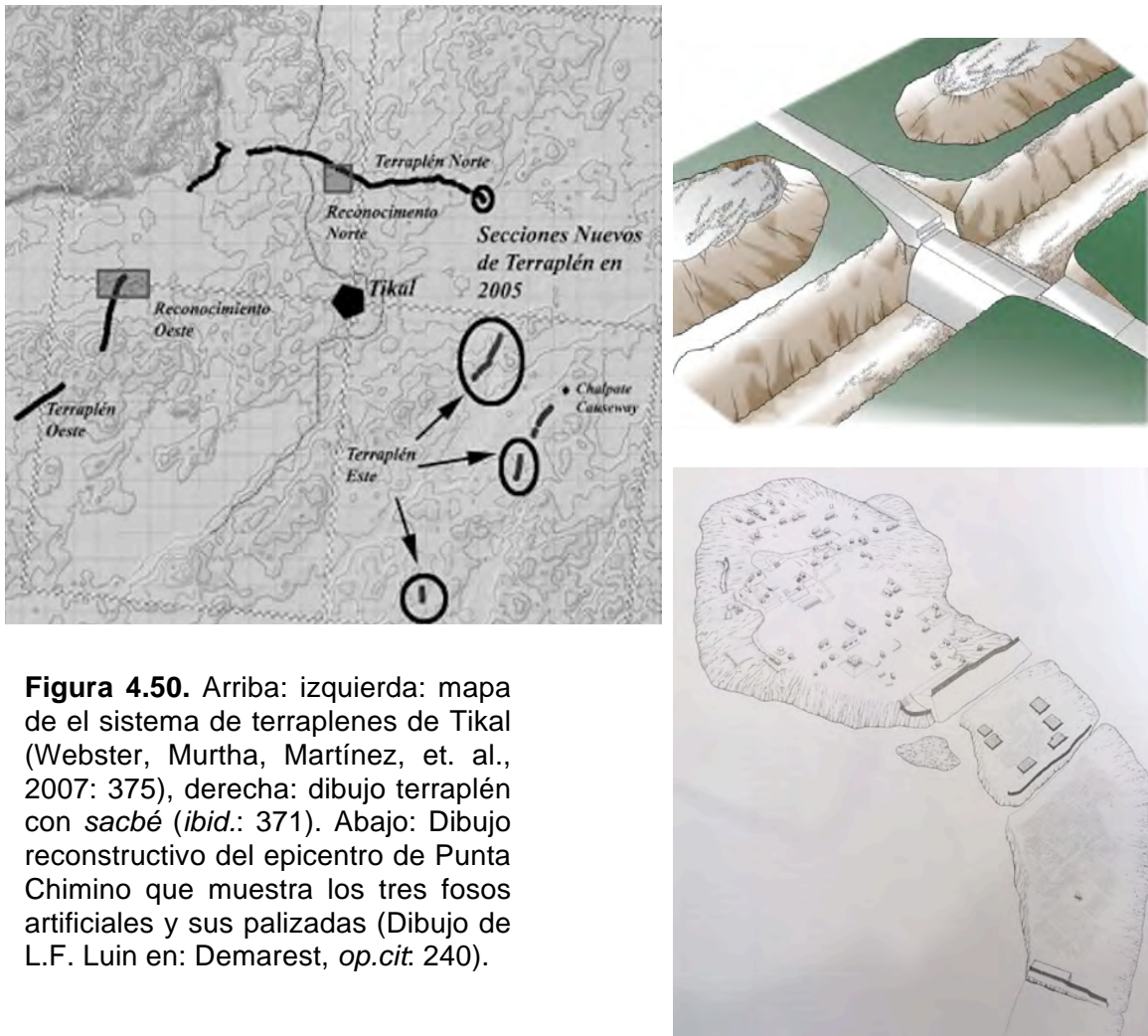


Figura 4.50. Arriba: izquierda: mapa de el sistema de terraplenes de Tikal (Webster, Murtha, Martínez, et. al., 2007: 375), derecha: dibujo terraplén con *sacbé* (*ibid.*: 371). Abajo: Dibujo reconstructivo del epicentro de Punta Chimino que muestra los tres fosos artificiales y sus palizadas (Dibujo de L.F. Luin en: Demarest, *op.cit.* 240).

En este tema exista una complicación: sucede que lo más común es encontrar el registro de la existencia de un foso y de una muralla como si fueran diseños arquitectónicos separados. Por lo que en el registro arqueológico se pueden encontrar por separado o como terraplenes, lo que complejiza su estudio. Todo parece indicar que este sistema defensivo es característico de los sitios de las Tierras Bajas del norte y esencialmente Posclásico, aunque aparecen en las Tierras Bajas centrales desde el Clásico Tardío, como en los mapas de Tikal y los sitios del Petexbatún. Punta Chimino, sitio arqueológico ubicado en una península dispuesta estratégicamente en el lago Petexbatún en un punto de control de la región y rutas acuáticas al sur con los centros urbanos de Aguateca y al norte con Ceibal, se ha llevado el título de ser el más masivo y exitoso sistema defensivo de por lo menos toda la región; y se debe a sus tres fosos artificiales ubicados en la base de la península, con su respectivo sistema de amurallamiento a lo largo del estrecho cuello de la península (Demarest, *et. al.*, 1997: 238). Lo que lo convierte en el sistema de terraplenes más grande del periodo. El foso con mayor profundidad originalmente contó con 12 m. de hondura, permitiendo correr las aguas del lago a través del mismo. Con las rocas resultantes de su excavación se formó un terraplén de tamaño considerable como base de una posible palizada. En conjunto, foso, muralla y palizada formaron una fortaleza de más de 20 m. de alto, convirtiendo al epicentro del sitio en una isla fortalecida de forma inexpugnable (Fig. 4.50.). El planeamiento de este sistema defensivo fue de mayor complejidad de lo que se pensó en un inicio, la sección de terreno entre el segundo y tercer terraplén fue una zona de agricultura, dando acceso a alimentos y agua a los defensores del sitio (*ibid.*: 242).

En el caso de los parapetos reportados en el sitio de Tikal es de mayor complejidad, puesto que la configuración en el sitio consta de varios complejos terraplenes con amplia distancia entre ellos (Fig.4.50). El Terraplén norte mide cerca de 12.8 km. de largo, contando varios hiatos donde desaparece; y no hay evidencia de que se conecte con el Terraplén oeste. Éste último mide 12.50 m. de ancho y se cruza con una fosa de 6 m. de ancho que es cruzado por un *sacbe* (Fig. 4.50.). El Terraplén este muestra una configuración distinta, con dos

secciones (B y C) que se interrumpen abruptamente como si no se hubieran finalizado. Asimismo, se reconoció que el *sacbe* antes mencionado, está conectado con el parapeto de El Ramonal. Aun no hay evidencia de un “terraplén sureño” (Webster, Murtha, Martínez, et. al., 2007: 369). El largo total del sistema es de entre 25 y 26 km. La hipótesis de los arqueólogos es que los terraplenes representan un rasgo defensivo, pero se vuelve problemática con los nuevos datos obtenidos. A favor es que la muralla siempre se encuentra en el lado interior (epicentro de Tikal) de la fosa. En contra, está la formación discontinua y dispersa de los segmentos del terraplén, las posiciones raras de algunos de sus segmentos con relación a la topografía, el perímetro grande que sería difícil defender, la falta de una barrera visible en el sur y la posibilidad que algunas secciones fueron construidas más tardíamente que otras (Webster, Murtha, Martínez, et. al., 2007: 377). Los estudios del Proyecto que los trabajó, muestran que hasta el Terraplén norte –más largo y cohesivo–, varía mucho en escala. La sección norte, al oeste, disminuye hasta ser una trinchera pequeña que no detendría a ningún invasor (considerando que en esta sección y otras, no fue concluido). Si era un parapeto, entonces: nunca se terminó y las secciones mapeadas fueron aumentadas, suplementadas y unidas por otros tipos de barreras perecederas que no se detectaron (Webster, Murtha, Martínez, et. al., 2007: 377).

El parapeto como defensa de ciudades fue un continuo en la arquitectura defensiva maya hasta el Posclásico. Continuamente las crónicas de la Conquista nos mencionan con pocos detalles la existencia de estos sistemas defensivos circundando las ciudades, sobre todo en los Altos de Guatemala. Una descripción de este fenómeno lo encontramos para el caso de Tecpán Guatemala, en el valle de Chimaltenango, Guatemala (Fig. 4.451.):

Rodea en contorno esta poblazón antigua y desmantelada, reducida a las postreras ruinas, una barranca muy profunda que la hace foso, que toda cae pendiente y á plomo en el ámbito de su profundidad por más de cien estados de honduras. Tiene esta barranca ó foso tres cuadras de ancho de un pretil ó bordo al otro de su zanja, y lo más ó parte de ella dicen que fue hecho á mano, para la seguridad y defensa de aquel pueblo. No tiene más entrada que una calzada muy estrecha que corta la barranca para

darle paso á la entrada que cae á la parte del Poniente, con alguna declinación al Noreste. Todo el ámbito de este terreno que ocupan aquellos conductos vestigios tendrá tres millas de Norte á Sur, y dos de Oriente á Poniente; y todo el ámbito de la circunferencia nueve millas; en cuyo corazón y centro estuvo ostentativamente erigida aquella gran ciudad de *Tecpangoathemala* (Fuentes y Guzmán, 1932: XV: 352).



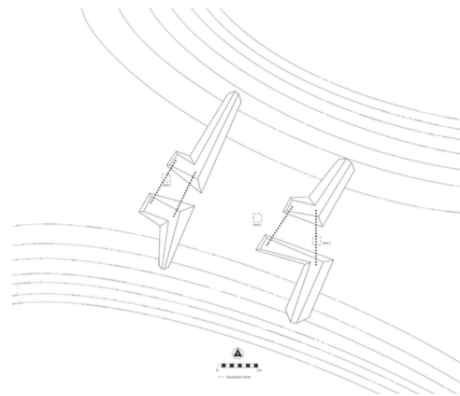
Figura 4.51. Plaza Fortificada de Tecpan Guatemala, según Fuentes y Guzmán (1932: XV: 352).

- **Callejones de matanza:** Estos en realidad no son un tipo de fortaleza, en realidad refiere a los espacios reducidos existentes entre murallas o murallas y muros, diseñados específicamente de forma tal que concentre a un grupo de atacantes en un espacio reducido, que les resta movilidad y capacidad de avance, para atacarlos en su desventaja y así poder acabar con una buena cantidad de guerreros enemigos sin bajas en la defensa del sitio al usar, en la mayoría de los casos, armas arrojadas en su contra.

Ejemplo del uso de estos callejones está en El Tecolote, donde un conjunto de palizadas componen un grupo de 4 murallas en forma de "L", combinadas forman una puerta flanqueada que fueron usadas para crear un pasaje y puertas,

de forma que “el atacante que abrirá brecha por la puerta externa tendría que pasar también la segunda que había sido bloqueada” (Golden y Scherer, 2009: 295) (Figura 4. 52.). En este caso, el diseño incorporó dos conjuntos de murallas apareadas para un total de cuatro puertas de contención que entre ellas creaban un callejón de matanza. Así, mientras que los atacantes trataban de destruir una puerta eran embestidos por una lluvia de proyectiles (*ibid.*: 296). Este callejón de matanza resulta muy similar al existente en Dos Pilas (Demarest, *et. al.*, 1997: 234) y muy probablemente parecido a la de Yaxuná (Dahlin, 2000: 290).

Figura 4.52. Callejón de matanza de El Tecolote (Golden y Scherer, 2009: 295)



- **Torres:** Una torre defensiva, o torre de muralla, como su nombre lo indica se encontraban pegadas o junto al amurallamiento de la fortaleza, o formando parte de ella. Tienen diferentes formas y respecto a ello es la función que tuvieron. Con las pocas evidencias de su existencia que tenemos en la región, podemos deducir que las torres defensivas mayas fueron las de pared. Este tipo de torre tuvo la función de ser puntos de observación y proporcionar fuego de apoyo (refiriendo al ataque con proyectiles). La única torre de la que tenemos evidencia irrefutable, ya que todo indica que su elaboración era a base de madera y demás materiales perecederos, es la que se muestra en el Muro sur de los Murales en el Templo de los Jaguares en Chichen Itzá. Estas torres se caracterizan por tener varios niveles, de los cuales uno o dos están diseñados para ubicar guerreros en el ataque y defensa de la ciudad accesibles por lo que parecen escaleras móviles; el resto de los niveles parecen ser de apoyo (Fig.4.53.). Por el fechamiento del mural, estas

torres debieron de corresponder al Clásico Tardío. Kanha es un conjunto en la misma región de Chichen que muestra una torre de vigilancia asociada a un amurallamiento masivo de dos capas con una altura de 3 y 4 m. construido en la cara este de la acrópolis (Dahlin, 2000: 290). Lo interesante de este caso, es que la torre como la muralla fueron hechas a partir de piedra tallada.



Figura 4.53. Detalle de Mural del Templo de los Jaguares, Chiche Itzá. Muro sur. Resaltado con negro las torres y otras construcciones defensivas (dibujo de Adela Bretón) (Angulo, 2001: 30).

Para el Posclásico sabemos de la existencia de las torres defensivas y de vigilancia costera existentes en Tulum. Éstas fueron erigidas como edificios de piedra y no con materiales perecederos, lo que habla de la importancia de la existencia permanente de las mismas para el sitio. En el subcapítulo anterior se habló de la existencia de torres móviles, pero justo por su característica movilidad son concebidas como un arma y no como arquitectura defensiva.¹¹²

- **Trincheras:** La trinchera es un surco excavado en la tierra con el objetivo de protegerse del ataque enemigo desde adentro de ellas o usándolas como

¹¹² Ver apartado “Armas conjuntas”.

obstáculo. Pueden ser paralelas: donde los guerreros se cubren mientras atacan con proyectiles, o en zigzag: ramales de comunicación entre las trincheras paralelas. La existencia de este tipo de ingeniería bélica sería el indicador de cierto tipo de batallas y estrategias de ataque y defensa que implica el vital uso de proyectiles como arma principal. En el caso del Clásico maya no contamos con evidencia alguna de su existencia, por su naturaleza estas desde el inicio estuvieron condenadas a su desaparición paulatina con el paso del tiempo, pero ello no es argumento para hablar de su inexistencia en la región. De hecho, Fuentes y Guzmán en ocasiones habló de que los naturales tenían “fosos y buenas trincheras” (1932: I: 81). En Los Altos de Guatemala, específicamente en Esquipulas, el mismo Fuentes y Guzmán relató lo siguiente al respecto:

[...] ceñidos y resguardados de fortísimas trincheras, y de centinelas muy vigilantes (propia naturaleza de estas gentes), que sobre propugnáculos muy eminentes de acomodada cordillera, atalayaban cuidadosos los movimientos más ligeros de nuestras tropas [...] (*ibid.*: 182).

4.3.2. Localización estratégica

La gran mayoría de las ciudades del Clásico no contaban con ningún tipo de fortaleza defensiva, quizá porque en el momento de su erección así no lo necesitaron, por cualquiera que fueran las circunstancias de su inexistencia, los primeros pobladores de estas ciudades no las dejaron a la merced de sus enemigos. Muchas de los asentamientos se encuentran ubicados en posiciones geográficas favorables para su defensa y resguardo, ya sea dispuestos en meandros a las orillas de un río, en un terreno escarpado y de difícil acceso, sobre una montaña rodeada de valles o en un plano con accesos sinuosos. Las capitales de las jurisdicciones salieron hacer uso de la naturaleza y su accidente geográficos en su beneficio. Incluso en algunos casos lograron hacer interactuar el paisaje con arquitectura defensiva.

Palenque es una ciudad que no contó con ningún tipo de fortificación, pero geográficamente se encuentra estratégicamente ubicada en la saliente que domina la extensa planicie que le rodea, en la estribación de la sierra septentrional

chiapaneca, limitada al norte por un acantilado del que sólo continúa la planicie tabasqueña; de manera que contaba con barreras naturales. Por su parte, Toniná, es un sitio defendido por barreras naturales por su ubicación estratégica. Hacia el norte con una barrera montañosa, y hacia la zona de los Altos no tenía resguardo, pero esto no parece haber sido un gran problema, pues la jurisdicción que ahí residió, fue la última de las llamadas “grandes capitales” del Clásico en caer según las inscripciones.

Las fortificaciones que se encuentran en la zona fronteriza entre los sitios arqueológicos Yaxchilán y Piedras Negras –más frecuentes y elaboradas del lado de Yaxchilán (Anaya, Williams-Beck y Guenter, 2011: 125)– son de tipo “orientadas al paisaje”, con el objetivo de la defensa del territorio, bloqueando el acceso al mismo (Golden *et. al.*, 2008: 268) en interacción con el uso defensivo de cañones y desfiladeros (Comunicación personal Golden, 2015). La jurisdicción con sede en el sitio de Aguateca parece logró aprovechar las ventajas de combinar tanto la arquitectura defensiva como la naturaleza para la creación de una fortaleza realmente admirable. Su localización era en la defensa natural que le brindó el ubicarse rodeada por un risco al este que da al río Aguateca, y a la vez seccionada por una falla con una profundidad de hasta 60 m. (Demarest, 1993). El inicio de una temporada de muchos conflictos armados que parecen haber alcanzado la ciudad en 761 d.C. llevó a la jurisdicción a levantar una defensa masiva del epicentro de la ciudad. Los tres niveles de palizadas que rodearon de forma concéntrica el centro de la ciudad protegieron el Norte, Sur y Oeste; mientras que al Este contaba con la protección natural que le otorgaba el peñasco de 30 m. de altura que caía a las aguas del río Petexbatún. Estas murallas concéntricas protegen varias hectáreas de la ciudad que a su vez cuenta con un sistema interior de palizadas, el cual utiliza la falla natural para de esta manera aislar el área central del sitio, el palacio y el área habitacional de élite. Dicha falla fue reforzada con la anexión de muros y palizadas que corrieron a lo largo del filo del desfiladero. Y el puente natural que cruza la falla con el centro del sitio con el resto del área residencial al oeste también fue protegido por palizadas (Demarest, *et. al.*, *op.cit.*: 236) (Fig.4.49.).

Al igual que Aguateca, Quim Chi Hilan fue otro sitio amurallado ubicado en la región de Petexbatún. Sus muros de 1.5 a 2 m. de alto se proyectaron 150 m. hasta un acantilado, otra sección amurallada corrió 650 m. al sur-suroeste hasta que de nuevo intersectaron con el acantilado, protegiendo un terreno de 10 ha. (*ibid.*: 242). Como esto, tenemos otros ejemplos como lo sería el mismo sitio de Yaxchilán, que por su ubicación en la cima de una elevación natural ubicada en un meandro que se forma en la ribera del Usumacinta le permitió posicionarse en un espacio estratégico para la defensa de la ciudad y área habitacional del otro lado del río, así como la dotó de una vista total del río en un plano de 180°, que combinó con el uso de murallas defensivas y la disposición estratégica de sus acrópolis. Mostrando la inteligencia de los arquitectos de las ciudades desde sus inicios.

La localización estratégica de asentamientos en el Clásico fue más común que la presencia de arquitectura defensiva. Podría pensarse que esto se debe a la baja frecuencia de los conflictos en épocas tempranas, cuando comenzaron a erigirse los grandes centros urbanos; o bien, que los conflictos en un inicio eran realizados en campos abiertos o por lo menos fuera de las áreas urbanas, pero que al incrementar la intensidad de la guerra, las batallas se libran en las ciudades y áreas poblacionales, y por lo mismo, la localización privilegiada se volvió insuficiente, incitando a la erección de todo tipo de arquitectura defensiva para el Clásico Tardío y Terminal. Demarest señaló que previo al 760 d.C. los asentamientos se encontraban en cerros y posiciones defensivas, y fue a partir de aquellos años que fueron abandonados por diversas razones que se encuentran directamente ligadas al llamado “colapso” (comunicación personal, 2015).

4.3.3. Enclaves, guarniciones y refugios

Un enclave es la parte de una jurisdicción que está situada por completo en el territorio de otra jurisdicción. Con una función militar, es una posición estratégica en la que una entidad política tiene posición en un área fuera de su administración y la que estratégicamente le es útil. Si bien los mayas no tenían esta percepción del territorio, por la configuración de las jurisdicciones y sus redes, si podemos

hablar de algo similar a áreas de influencia, donde hay mayor tendencia de los sitios ahí ubicados a pertenecer al mismo *kab'*. Una guarnición es el conjunto de tropas destinadas a la protección y custodia de un recinto en específico como castillos, fortalezas. Como lo veremos, los mayas parecen haberlos empleado para residencias de élite y plantaciones, pero aparentemente funcionaron como forma de refugios. En ocasiones se cuestiona la naturaleza defensiva de un sitio por no encontrarse en una ciudad o área poblacional cercana. Pero hay evidencia arqueológica, histórica y etnológica de la existencia de refugios en todo el mundo, como último recurso (Arkush y Stanish, 2005:9). Un caso bien documentado e interesante es el maorí. Los refugios de estas sociedades neozelandesas eran unas muy elaboradas colinas fortificadas como asentamientos permanentes, otros, refugios de emergencia. Estos no protegieron campos o habitaciones, cuidaba a la gente y sus almacenes de cosechas de camote (Vayda, 1960).

Desde el Preclásico Tardío existió un clima de intensa acción bélica en algunas regiones del área maya, lo que resultó en la aparición de pequeños centros fortificados, como lo reseñados en la región del Usumacinta (Anaya, Williams-Beck y Guenter, 2011: 124). Estas pequeñas unidades fortificadas cumplieron una función particular y propia en el complejo escenario jurisdiccional, pues a diferencia de las capitales, estos sitios tuvieron particularidades que las colocaron en una situación singular.

Se ha pensado que varios de estos pequeños sitios fortificados funcionaron como enclaves, guarniciones o puestos de avanzada. El sitio de Yaxuná fue una ciudad que continuamente sufrió los ataques de los itzáes de Chichen Itzá, su vecina. Por lo que se piensa que el grupo Xkanha fungió como guarnición ante los embates de la capital itzá. Este conjunto se encuentra protegido por una muralla masiva y, tras un ritual de terminación ante el edificio preexistente, fue convertido en una autentica fortaleza, ya que cuenta con una plataforma de observación y una torre de vigilancia; y sus sistemas de amurallamiento esta constituido por dos murallas de retención paralelas de 3 y 4 m. de alto (Dahlin, 2000: 290). De forma que Xkanha dio protección y posibilidades estratégicas a la cabecera jurisdiccional frente a las agresiones de Chichen. Aunque al final el sitio parece haber caído

derrotado frente a su enemigo. Similar es el caso de los sitios pequeños que parece formaron parte de la jurisdicción de *Pa'chan* (Yaxchilán) en determinado momento. Estos pequeños conjuntos con arquitectura monumental se encuentran de los dos lados del río en un área que se ha considerado fronteriza con la jurisdicción de *Yokib'* (Piedras Negras). Estas, con el uso de la topografía natural, constituyeron una especie de fortificaciones en las rutas de tránsito terrestres. Así, sitios de los señores de entidades menores al *kab'* como los sitios: Chicozapote, el Tecolote, la Pasadita y el Tunel proveyeron a su jurisdicción del control que ellos tenían de las rutas norte-sur a lo largo de las laderas que cruzan hacia Piedras Negras (Golden y Scherer, 2006: 5). De ahí la importancia para *Pa'chan* el mantenerlas dentro de su jurisdicción, y los monumentos de la región que muestran a los señores locales en escenas de entrega de cautivos y tributos así lo atestiguan. En ambos casos, pero de manera diferente y con funciones distintas, vemos el ejemplo de sitios menores usados como guarniciones estratégicas de sus jurisdicciones. La mayoría de este tipo de pequeños sitios amurallados se erigieron durante el Clásico Tardío—como el Tecolote—, o bien se fortificaron los ya existentes, e incluso se reutilizaron los que ya contaban con dicha arquitectura defensiva masiva —como es el caso de Zancudero (Golden y Scherer, 2006)—, lo que apunta a una clara intensificación de los conflictos armados, o por lo menos es un indicador de que estos dejaron de tener lugar en campos abiertos y fueron llevados a las ciudades y poblaciones menores. Volviendo a estos enclaves o puestos de avanzada puntos estratégicos, dotando a su administración de un lugar preponderante en la política jurisdiccional, dando a sus señores a posiciones más favorables frente a sus *ajawo'ob'* y *k'uhul ajawo'ob'*.

Los estudios necesarios para entender mejor este tipo de asentamientos menores fortificados no han sido los suficientes como para poder ofrecer un escenario claro para el periodo, pero contamos con los trabajos de Golden en el área del Usumacinta, que como estudio regional, arroja algunas posibles explicaciones al tema. Un caso particular que nos ayuda a comprender este fenómeno es el del sitio el Tecolote. Este, a diferencia de la mayoría de sus semejantes, fue construido y consolidado rápidamente durante finales del S. VII y

principios del VIII. La importancia de su localización no estuvo asociada a recursos naturales o funciones económicas además de su posicionamiento estratégico y defensivos, útiles para la guerra. La propuesta del proyecto de Golden es que este asentamiento tuvo el propósito específico de servir como guarnición para la defensa del sitio de Yaxchilán, sin hablar de un enclave militar, se refieren a que la intención principal del asentamiento fue cuidar los intereses de los de *Pa'chan* a lo largo de la “frontera norte” (Golden y Scherer, 2006: 298). No sólo fungió como una protección de la ciudad, sino que también fue utilizada para observar los ataques llevados en las regiones que *Yokib'* resguardaba al norte, para minar la fuerza de los *ajawo'ob'* cercanos –pertenecientes a la jurisdicción contraria– en su potencial control regional y la obtención de cautivos (*ibid.*: 299). El surgimiento de este tipo de asentamientos es una clara afirmación de la intensificación de la guerra, por lo menos en esta área, lo que no sólo habla del aumento de violencia armada; sino que la posición de los señores de menor rango fue creciendo en importancia conforme su desempeño como aliados en las disputas interjurisdiccionales comenzaron a aumentar y el apoyo de estos *ajawo'ob'* y *sajalo'ob'* en las campañas, la política y el comercio se tornó crucial. De forma que los *k'uhul ajawo'ob'* ponderaron la importancia de los señores menores y estos, con el aumento de la crisis social y bélica, se interesaron en mantenerse dentro de los beneficios de una jurisdicción estable y fuerte.

Otro marcador del fenómeno de incremento en la violencia bélica se muestra en la aparición contemporánea de la fortificación de campos de cultivo. Los trabajos arqueológicos llevados en Quim Chi Hilan, sitio menor cercano a Aguateca, sugieren que las murallas del sitio no fueron erigidas con el objetivo de proteger a su muy reducida población, pues la presencia de sedimento de agricultura indica que su función primordial fue la de proteger las zonas de producción de alimentos. Estas áreas de cultivo parece que fueron explotadas con el objetivo de proveer a las élites asediadas en Aguateca (Demarest, et. al., 1997: 242). En la misma región del Petexbatún fueron halladas murallas en terrazas, murallas con garitas, y campos de cultivo fortificados. Este sistema de amurallamiento se distingue fácilmente de las defensivas formales por sus

características y su disposición en el terreno (*ibid.*: 231). Indicando que la preocupación por la defensa de las jurisdicciones sobrepasó los centros poblacionales y se llevó al campo y las rutas de tránsito y comercio.

¿Pero si el escenario parecía tan intrincado para las jurisdicciones, que fue lo que sucedió con las unidades poblacionales de menor tamaño e importancia, y que no jugaron un papel esencial en las estrategias político-bélicas de su *kab'*? Bueno, todo indica que este tipo de asentamientos poblacionales se hicieron cargo de su propia protección, pues no debieron de haber enfrentado grandes campañas como las cabeceras jurisdiccionales, y estas, tan concentradas en sus propios planes bélicos debieron de haberlas dejado a su merced; pensando que no contaron con la existencia de un ejército regular encargado de la protección de las poblaciones adheridas al *kab'*. En varias regiones, entre ellas el Petexbatún, se han descubierto un buen número de colinas amuralladas que correspondieron a pequeñas ocupaciones del tipo de Cerro Cheyo o incluso la misma Quim Chi Hilan, al mismo tiempo dieron cuenta de la presencia de murallas defensivas en las inmediaciones de sitios rurales. La mayoría de estos sistemas defensivos hicieron uso de torres suplementadas con murallas y palizadas situadas en colinas privilegiadas con el objetivo único de proteger a los pobladores de dichas pequeñas localidades. Demarest propone que pudieron usarse como refugios de guerra en las épocas aciagas, mientras que en los intervalos de paz daban seguridad frente a la eventualidad de ataques sorpresa (Demarest, et. al., 1997: 243).

La posibilidad de que las ciudades menores se encontraran más preocupadas por protegerse a si mismas que a la capital del *k'ab* es una propuesta que también a sido planteada con buenas bases en los resultados de las investigaciones de Golden (comunicación personal, 2015). La situación es bastante comprensible si entendemos que los Glifo Emblema no corresponden a “ciudades” o Estados con “ciudadanos” con determinadas obligaciones y beneficios contractuales, sino a pobladores que reconocen determinada administración de redes de reciprocidad; lo que implica que los asentamientos locales se hacían cargo de la fortificación y defensa de su administración y

población, implicando la construcción de las defensas, el reclutamiento de guerreros y el mantenimiento de los recursos para la guerra. Incluso este mismo fenómeno se presentó hasta el Posclásico, cuando Cortés en varias ocasiones mencionó el que los pueblos menores se encontraban “cercados”: “tienen cercas, cavas y garitas mas recias, y cercado cada barrio por sí, que son tres barrios, cada uno de ellos cercado por sí, y una cerca que cerca de todos” (1985: 365).

Es importante entender que la arquitectura defensiva es un fenómeno complejo que se encontró directamente relacionado con el escenario sociopolítico, pues como hemos podido notar, hay periodos de auge constructivo de este tipo de complejos. Para comprender el proceso de edificación de arquitectura defensiva con respecto a sus causales y características, un buen ejemplo lo tenemos gracias a los trabajos arqueológicos en el sitio petenero de Naachtún. El sub-proyecto de investigación dirigido por E. Arredondo (Operaciones 4 y 12) realizó excavaciones en un complejo rodeado por una muralla de entre 3 y 5 m. de alto por 3 m. de ancho (Arredondo, 2009: 1477). Al concluir una revisión de patrones de asentamiento y sistemas defensivos fue posible evidenciar el cambio en el tipo de defensas usadas a través del tiempo, resaltando el extendido uso de zanjas y terraplenes durante el Preclásico; el de muros en el Clásico Temprano, así como muros y zanjas para el Clásico Medio, y barricadas y sistemas de muros dobles con callejones de matanza en el Clásico Tardío, la combinación de muros y zanjas en el Clásico Terminal (en Tierras Bajas Centrales), y finalmente los sitios plenamente fortificados del Postclásico (*ibid.*: 1478).

La muralla perimetral del conjunto fue construida en 550–652 d.C. Por el contexto y materiales asociados, podría pensarse que la muralla responde a un evento dramático en la historia de la jurisdicción, en el cual edificios anteriores son sepultados y a su vez utilizados para la erección de construcciones que marcan un cambio en la historia política local. Siendo la muralla la prueba más clara de tiempos de conflicto. Sabemos con cierta seguridad que el complejo de Naachtún fungió como frontera social desde un punto de vista urbanístico, separando el espacio de gente del común del de la élite. Fue el resultado directo de los cambios

políticos y sociales de su jurisdicción, y es una expresión de los mismos. Surgió como parte de un programa que incluyó una motivación de protección ante un ambiente hostil, y que luego fue adquiriendo valores semánticos que lo ubicaron como un símbolo de la guerra dentro de la historia de Naachtún (*ibid.*: 1482). Y que en un contexto político amplio, muy probablemente fue utilizado como puesto de avanzada, posiblemente los *Mutu'l* o *Kaanu'l* (*ibídem.*).

Es difícil hablar de regionalización de la arquitectura defensiva, pues en realidad la tendencia obedece a los estilos arquitectónicos regionales y la orografía local. En muchos casos, las murallas fueron construidas a partir de la desmantelación de edificios, por lo que no se pretendieron seguir patrones estilísticos en su erección. Es notorio que los sitios con arquitectura defensiva más elaborada se encuentran directamente ligado a que el apogeo de la jurisdicción en ellos residente, corresponde a los periodos de intenso conflicto. En la región peninsular muchos sitios cuentan con complejos sistemas defensivos, lo que nos habla del latente estado de guerra en el área, similar a lo sucedió en el Petexbatún varios años antes.

La aparición de sistemas defensivos dispuestos estratégicamente cruzando por laderas y en los alrededores de los sitios en lo que se ha llamado “límites fronterizos” no debe de confundirse con la delimitación de límites territoriales a partir de la aparición de arquitectura defensiva como protectora de estas “fronteras”, pues su función no pudo haber sido tal si recordamos que la geografía política fue tan fluctuante en toda el área maya, y aun más para el Clásico Terminal. La aparición de murallas en el área maya, a diferencia del mundo antiguo, no está definiendo límites territoriales, están hablando del bloqueo de pasos quizá a comunidades pequeñas o a tránsitos importantes. Además recordemos que las culturas del viejo continente usualmente amurallaban las ciudades y no ponían muros defensivos de la misma manera; pues se enfocaban en la defensa de los centros comerciales y ciudades, no a la población en general. El caso maya, y en general el mesoamericano, es diferente. De principio no contamos con territorios con fronteras políticas y espaciales definidas, por lo que no podemos estudiarlas de la misma forma. Si bien no hay duda de que algunas

de las llamadas fortificaciones en realidad sirvieron en un momento inicial como barreras de delimitación para el control del tránsito de los propios habitantes, o visitantes foráneos, especialmente cuando se trataba del acceso a lugares reservados, posteriormente su uso fue defensivo; pues el incremento de las guerras, el ataque y sitio a ciudades así lo requirió. Por ello es tan importante la comprensión cabal de la arquitectura defensiva, sus principios, evolución y adaptación a las problemáticas del momento y el lugar; reflejo de la particularidad que en ella reside, como clave para su comprensión.

4.4. ¿CUÁNDO SE HIZO LA GUERRA?

La guerra es una actividad que precisa planeación y tiempo para poder realizarse adecuadamente. Incluso la fecha para iniciar un conflicto armado es un elemento crucial, puesto que no sólo hablamos de la disposición de los hombres, armas e insumos de los cuerpos armados, estamos hablando del escenario político que las jurisdicciones debían de juzgar adecuado como para iniciar una guerra, de las temporadas del año, e incluso de la hora para iniciar una batalla. Realmente poco es lo que sabemos sobre el tema para el Clásico, pero por diversas fuentes podemos recrear un posible escenario.

- **Fecha:** Gracias a la información existente en las fuentes de la Conquista sabemos que los mayas fijaban con antelación fechas específicas para iniciar un conflicto armado: “las parcialidades de guerreros fijaron la fecha para matar a nuestros abuelos y padres [...]” (Carmack y Mondloch, 1983: 178) y que dicho decreto se hacía público a la población en general: *k'alaj chich'iquitaj uk'ijil labal* “que públicamente fijen la fecha de la guerra” (*ibid.*: 83). Todo indica que la cabeza de la jurisdicción entraba en acuerdo con las parcialidades involucradas en la guerra para la estimación de la fecha mediante un acuerdo, o por lo menos así lo indican los documentos k'ichee's en ejemplos como este: “fue fijada la muerte [...]”

por las parcialidades de Tecpatán” (*ibid.*: 178) en que se refiere a la inclusión de las parcialidades en la toma de aquella decisión.

Las fechas, por lo menos en las Tierras Altas durante el Posclásico, eran tomadas a partir del *tzolk'in* –calendario adivinatorio de 260 días–, el cual indicaba los días propicios para hacer cosas importantes como la guerra. En el caso k'ichee' parece que una de las fechas favorables para iniciar una guerra o batalla fue el día “*caok*” (*kawak*), pues así era considerado (*ibid.*: 221 nota 117). La preferencia de determinados momentos también pudo ser estratégica, y no sólo influenciada por el calendario. Para el Clásico tenemos el interesante caso de la guerra realizada en 1 *Pop* que emprendió *Mutu'l* contra *Sa'aal*, lo estratégico de un ataque en esta fecha es que es el día del año nuevo, por lo que los festejos serían un excelente distractor con el que el atacante pudo contar a su favor (Kettunen, 2012:128). Por desgracia no contamos con datos fidedignos para el Clásico, pues las fechas asociadas a conflictos parecen indicar el día de la derrota del enemigo, y no así el inicio de la batalla o la guerra misma, pues no sabemos la duración de los conflictos. Así podríamos hablar de batallas realizadas en determinadas fechas, pero que en realidad corresponden a una guerra que pudo durar años. Aun así cada una de las batallas de la guerra pudo tratar de empatarse con determinadas fechas que les pudiesen haber parecido favorables o convenientes.

- **Temporada:** La trascendencia de la elección correcta de la temporada del año para entablar un conflicto armado incide directamente en las posibilidades y limitantes que el clima, el ecosistema y la geografía disponen. Podemos entender que no resultaba lo mismo viajar por vías pluviales en temporadas de secas cuando los ríos se encontraban considerablemente más secos que el hacerlo en temporada de lluvias donde la corriente podía ser superior a las capacidades del hombre para controlar un navío en ellas. En secas, los campos de cultivo y campos abiertos debieron ser de fácil tránsito para la ofensiva, mientras que la densidad de la vegetación en lluvias favorecía las operaciones defensivas. También es trascendental tomar en cuenta las fechas de siembra y cosecha de los cultivos, pues recordemos que la base de la alimentación se sustentaba en el

consumo de alimentos provenientes del cultivo y no de la caza, por lo que su producción debió de ser procurada lo suficiente como para no afectar a la población y permitir entablar guerras con la provisión de sus excedentes.

Gracias a los registros epigráficos, es posible leer la distinción entre la temporada de lluvias de la de secas. Gracias a la investigación de Kettunen (2011, 2014) podemos ahora entender desde un punto de vista estadístico, que en los textos del Clásico las referencias a conflictos armados llevados durante la temporada de secas superan al doble los acontecidos en las de lluvias. Por lo que dejaban libre las temporadas de siembra y cosecha en el año. De forma que con referencia a las apariciones de eventos: hachear (*ch'ak-*), quemar (*pul-*), capturar (*chuk-*), Guerra Estrella (*¿?*) y derrota (*jub-*), Kettunen obtuvo datos estadísticos que arrojaron que el 67% de las guerras o batallas están registradas en temporada de secas, mientras que el 33% en la de lluvias (2014). Esto no es más que un reflejo de lo que puede leerse en las inscripciones conocidas, y no da cabida a todos aquellos conflictos no registrados y los aun no conocidos. Por ende, es importante recalcar que cada guerra y batalla precisan de contextualización y comparación con los datos existentes, pues es preciso saber si sucedieron en regiones pantanosas, adyacentes a ríos o lagos, tierras altas y escarpadas o en campos abiertos, etc... lo que influyó fuertemente en la elección del momento de emprender una batalla o iniciar una guerra (Kettunen, 2011: 410; 2014a: 102). Incluso, para saber si económica, política y socialmente la jurisdicción en que momento se encontraba capaz de entablar un conflicto armado; e incluso el tamaño de la campaña que se encontraran dispuestos a emprender.

- **Horario:** Si es poco lo que podemos inferir de las fechas, es aun más complicado hablar del horario en que los conflictos pudieron haberse llevado acabo. La problemática cierne en que los registros epigráficos no precisaron este tipo de información, y las fuentes del Posclásico y Conquista son contradictorias al respecto. Cogolludo escribió que los mayas (de las Tierras Bajas del norte) podían entablar batallas que duraban todo el día, pues tenían cuerpos de combatientes quienes los reforzaban en el campo de batalla sin importar las bajas, lo que prolongaba la contienda; sin embargo, señala que “hubo de poner treguas la

noche de la contienda, como los Indios no acostumbraban á pelear sino de dia [...]” (1971: II: 86). Mientras que Fuentes y Guzmán, refiere que los k’ichee’s y tz’utujiles (de las Tierras Altas) estaban acostumbrados a combatir de noche. Por ejemplo, en un pasaje se habla que uno de sus capitanes solicitó

[...] gran cantidad de cortadores de raja, para que poniendo en el circuito de los alojamientos grandes haces de leña, estuviesen encendidos, y sebados, por personas determinadas, porque si sucediese el intento de asaltarle en la obscuridad de la noche, esclarecido el campo de aquellas candelas, pudiesen sus infantes ponerse en orden, libres de confusión y manejar las armas con acierto (1932: II: 48).

No sabemos las razones de esta disparidad, lo único que nos puede hablar es de la posibilidad de que los conflictos nocturnos en forma de ataques por sorpresa fueran realizados en el Clásico, pero esto no son más que meras elucubraciones.

Un caso que podría presentarnos un posible escenario del cuando se emprendió una guerra es el propuesto por Nondédéo, Lacadena, Cases, Hiquet y Michelet (2016) en una conferencia sobre “La Entrada” –de teotihuacanos–. Según sus cálculos, los teotihuacanos lograron cuadrar las fechas de la llegada de sus cuerpos armados con la edad de luna nueva, lo que implica mayor obscuridad y, por lo tanto, mayor protección en el avance de sus tropas; concediéndoles el factor sorpresa. Así propusieron que el desplazamiento y ataque fue llevado a lo largo de la noche, aprovechando la falta de luz lunar. El 11 *Eb’* –como fecha de su llegada– coincide con la primera noche de Luna Nueva del mes de enero del 378 d.C., que coincide a su vez con la temporada de secas. Por lo que de ser ciertos estos datos, nos estaría mostrando la forma en que se planearon estratégicamente las fechas de los ataques. Aunque cabe una advertencia sobre este dato: es un ejemplo de la táctica teotihuacana y no maya. Aunque igual presenta un probable modelo mesoamericano de hacerlo.

Para ser sinceros es importante reconocer que en referencia la pregunta de ¿Cuándo se hizo la guerra? Lo único que tenemos como respuesta es una serie de datos, algunas tendencias y muchas probabilidades, pero nada lo

suficientemente certero como para acercarnos un poco a una respuesta segura al tema.

4.5. LA BATALLA

El encuentro o batalla es un todo constituido por muchas partes y es la única actividad realmente bélica por lo que el resto de lo que entendemos como “guerra” se encuentra supeditado a ella. Como lo hemos señalado ya con anterioridad, la guerra, en la mayoría de los casos, se encuentra constituida por una serie de batallas que se llevan a cabo hasta que alguno de los dos bandos logre su objetivo; sin embargo, cada uno de estos encuentros, sin importar su magnitud, tiene un propósito especial y propio subordinado al todo (como objetivo final). Este todo tiene como base la destrucción de las fuerzas armadas del oponente, por lo que funciona como el principio capital de la guerra. La destrucción de los cuerpos armados del enemigo se lleva a cabo esencialmente por medio de la batalla.

Como resulta lógico pensar, únicamente los encuentros grandes y generales conciben resultados igual de grandes. Y sólo se obtendrán resultados grandes cuando los encuentros se unifiquen en una gran batalla. Es por ello que sólo en las grandes batallas el personaje de más alto rango, como el *k'uhul ajaw*, tomó el mando y la dirección, pues la envergadura del encuentro así lo requería tácticamente, en la misma medida que el prestigio del gobernante desde una perspectiva social. De estos grandes encuentros se deduce “la ley doble”: la destrucción de los cuerpos armados del enemigo se busca esencialmente por medio de grandes batallas y de sus resultados, y que el objetivo primordial del las grandes batallas es la destrucción de las fuerzas del enemigo (Clausewitz, 1973: 50). Es por ello que “la gran batalla debe considerarse, en consecuencia, como la guerra concentrada, el centro de gravedad de toda guerra o la campaña” (*ibid.*: 51).

4.5.1. El escenario

Las batallas se libraron en diferentes espacios a los que podemos llamar escenarios. Y aunque referencias del Posclásico y del Contacto nos ayudan a corroborar esta información, tenemos buenos ejemplos y fuentes del Clásico que nos permiten hablar, quizá no a profundidad, pero si con certeza, del tema.



Figura 4.54. Recreación pictórica de ataque a un espacio urbano vasija K5451.

Como lo indican los datos epigráficos con expresiones como “entro en la cueva” *och uche'e'n*¹¹³ y otras similares que señalan la entrada de las fuerzas armadas a la capital de su oponente es que se corroboran los datos arqueológicos que evidencian materialmente el ataque a las ciudades o parte de ellas; ya sea mediante el registro de materiales líticos correspondientes a armas, la evidencia de quema o destrucción de edificios, y obviamente la existencia de sistemas defensivos arquitectónicos. Al mismo tiempo contamos con el registro pictórico de batallas llevadas a cabo en espacios urbanos que así lo muestran como los Murales del Templo de los Jaguares en Chichen Itzá. Este tipo de encuentros no debieron de haber sido consensuales entre ambos bandos, pues el ataque a ciudades suele corresponder a un intento de toma de ciudades y derrota completa del enemigo sitiado. Este tipo de batallas no se restringieron a las grandes ciudades, tenemos ejemplos como el de la vasija K5451 (Fig.4.54.) de la

¹¹³ Sobre esta expresión y otras similares se profundiza en el Capítulo 6.

existencia de asaltos a poblaciones menores. Este tipo de contiendas a menor escala y con pretensiones limitadas correspondieron a objetivos menores y dispares a la pretensión de toma de las grandes urbes. En *Las guerras comunes entre quiches y cachiquestes* se dice al respecto: “Ellos se juntaron para la guerra porque sabían destruir los campos y los pueblos” (Recinos, 1959: 149).



Figura 4.55. Mural de Templo de los Jaguares de Chichen Itzá que muestra el uso de los accidentes geográficos en la batalla a campo abierto (dibujo Arturo Reséndiz).

Pero no todas las batallas se libraban en el interior de centros urbanos, otras referencias nos hablan de los combates en áreas selváticas y en ocasiones en caminos y espacios abiertos. Los Murales de la Batalla de Bonampak son un buen ejemplo para hablar de los encuentros en espacios selváticos o quizá abiertos; similar a un fragmento de los mismos Murales de Chichén arriba mencionados que ofrecen una vista a un encuentro suscitado en un campo abierto donde incluso el uso de un paisaje que se muestra sinuoso es usado como campo de batalla (Fig.4.55.). Por lo que la existencia de conflictos librados en zonas rurales o de cultivo no debe de resultar extraña. Este tipo de encuentros debió de corresponder a conflictos acordados por ambos para ser llevados fuera de las poblaciones, aunque también puede referir a los casos en que los cuerpos armados repelían o detenían a sus contrincantes antes de llegar al sitio o población que tenían como objetivo, lo que daría cabida para hablar de emboscadas. Al respecto, Montejo en el camino a Aké encontró que “estaba gran multitud de indios emboscados en el camino, y haciendo alto el ejército de los

nuestros para descansar, aparecieron con todas las armas que en las guerras usaban” (Cogolludo, 1971: II:85).

Otro de los espacios recurrentes como escenarios de batalla eran los acuáticos. Los ataques a ciudades como Yaxchilán, Tayazal, Cancuen, Altar de Sacrificios y buena parte de las localizadas en el Petexbatún, como muchas otras, tuvieron que haber sido atacadas necesariamente desde los ríos o lagos en los que se encuentran ubicadas, o en caso de que tuvieran acceso por tierra, el ataque por un flanco marino y otro terrestre debió de haber sido recurrente. Escenas de contiendas en medios acuáticos igualmente son referenciados en los Murales de Chichen Itzá y en diversas fuentes del Posclásico; mientras que para el Clásico Tardío indicadores arqueológicos como la construcción de murallas a la rivera del río como se encuentran en Yaxchilán, o bien, la destrucción de sus propios puertos para evitar el desembarco de los contingentes enemigos como sucedió en ciudades como Punta Chiminós son recurrentes.

La posibilidad de escenarios para un combate fue amplia y parece no limitada, sin embargo, la información al respecto no es muy clara ni lo suficientemente profunda como para poder ahondar más en el tema. Pero el advertir esta amplia posibilidad nos permite al mismo tiempo conocer más posibilidades, necesidades y logística de la guerra del Clásico maya.

4.5.2 El combate: estrategias y planteamientos tácticos

De manera general podemos hablar de tres tipos de combates: los que se dieron en campo abierto, los llevados al interior de áreas poblacionales o al pie de sus fortificaciones y los navales. Para poder entender la naturaleza de cada uno de estos, es preciso tomar en cuenta que se encuentran por completo supeditados a la cultura, cosmología y el desarrollo tecnológico de la sociedad a estudiar que en combinación con las capacidades de formar un sistema de armamento y la posibilidad de crear unidades específicas desembocaron en muchos de los casos en lo que se puede llamar “un patrón de modos de combate”, donde el papel de las unidades específicas conlleva a ciertos estándares que se repiten en batalla

(Cervera, 2011: 128); lo que nos permite el estudio de los combates, su estrategias y planteamientos tácticos.

Para ser claros, la estrategia es la planificación y coordinación sistemática de acciones para lograr el fin último de la guerra, mientras que la táctica es el método o forma de realizar dichas proyecciones. La estrategia prepara los planes y los elementos para ejecutar las acciones que habrán de llevarse a cabo, y la táctica es el conjunto de medidas y métodos que hacen posible el desarrollo de la estrategia. Así la estrategia es el plan general y la táctica los métodos aplicados según las circunstancias para completar eficazmente el plan estratégico; siendo todo ello lo que define los modos de combate.

No es mucho lo que podemos hablar con certeza sobre los temas de las tácticas y estrategias que pudieron haber existido en el Clásico maya, pero gracias a diversas fuentes podemos hacer algunas observaciones al respecto. Arriba hablamos de las implicaciones de la existencia de unidades específicas que mencionamos muy probablemente existieron entre nuestras sociedades de estudio, aunque no entendemos muy bien su funcionamiento y actuar. Lo que podemos ver en las pictografías existentes contrastadas con las de otras sociedades, los guerreros mayas y en general los amerindios no peleaban en formaciones cerradas, sino que al ser abiertas privilegiaban el combate individual —que permitía la obtención de cautivos, difícil de lograr en una formación cerrada—. Esto implicó el no llevar necesariamente un orden y por ende, daría un carácter muy peculiar a las unidades específicas, pues podría esta situación hablarnos de un primer momento en el que las unidades atacaban de forma ordenada y posteriormente se disolvían para dar lugar al combate individual; o bien, combatir en contingentes, pero de forma abierta. Para el Posclásico al respecto Fuentes y Guzmán reseñó que en los enfrentamientos se presentaban los contingentes mayas “[...] acometiendo como siempre en tropa [...]” (1932: XIII: 323), y Bernal Díaz habló de “escuadrones con su capitán” (1984: 73). Es probable que este tipo de formaciones u organización en combate permitiera la renovación y remplazo de los combatientes; esto es, en la batalla de camino a Aké, Montejo se enfrentó a una realmente larga batalla:

Por todo aquel día no cesó la pelea, y aunque los indios morían muchos, venían otros tantos más de nuevo, con que reforzaba la batalla, sin desistir un punto de la pelea, con que fatigaron mucho a los castellanos (Cogolludo, 1971: 86).

La alternancia de las acciones tanto defensivas como ofensivas del armamento fue de vital importancia para el establecimiento de tácticas. Por ejemplo, en el pasado era muy común emplear las armas de largo alcance para debilitar al ejército contrario y así después enviar a las fuerzas de choque. La mayoría de las descripciones de los combates durante la Conquista coinciden en describir la utilización de armas arrojadizas al inicio del combate: “[...] los indios se hallaron en mejor sitio, y luego que se acercaron, despidieron de sí tal multitud de flechas, varas tostadas y piedra, [...] (*ibid.*: 39), a sabiendas de que aquello ablandaría o disolvería las filas enemigas. Sabemos que el armamento maya, por su naturaleza, debía de ser reparado o reemplazado continuamente, para ello contaban con pelotones de refuerzo para de esta manera lograr el reaprovisionamiento de armas y fuerzas de forma simultánea (Bernal Díaz, 1960: 51, Cogolludo, 1971: 86). Esta estrategia podía realizarse por días, logrado así el descanso de compañías, agotamiento del enemigo y la renovación del armamento para su funcionamiento ideal.

Para reforzar las tropas, parece que cuando se trataba de una guerra de gran escala la capital del *kab'* llamaba al resto de los integrantes de la entidad política a unirse, o por lo menos así lo hizo el señor Balam Acam “rey” de los kaqchikeles:

[...] he menester las armas y las personas de los caciques, ahaos y capitanes que me oyen, para que convocando su gente, y acaudillándola, con todos sus bagajes y pertrechos, estén á punto de guerra en esta Corte de Utlán, dentro de veinte días [...] (Fuentes y Guzmán, 1932: II: 40),

dando una fecha para que los cuerpos armados del resto de las entidades menores pudieran organizar la logística precisa para salir a una campaña. En

otros casos, incluso se pudo haber buscado el apoyo de “caciques libres” (*ibid.*: 41), pues en ocasiones debieron de haber sido determinantes estratégicamente para la resolución de conflictos, ya sea por su localización, sus guerreros o aprovisionamiento que pudo haber fortalecido a los guerreros del señor que solicitó su apoyo. Al parecer, los contingentes eran citados en un lapso de tiempo y en un lugar específico, para así reunidas todas las fuerzas emprender en conjunto la marcha a la contienda:

Cuando esta ceremonia se hacía, por la razón y motivo de guerra, duraban en sitio determinado al descubierto en un gran campo el término de treinta días, cantando al son de *teponaxtles*, y sus trompetas largas, de madera negra, flautas, y caracoles, delante del ídolo, y lo que cantaban eran los motivos que a ello les obligaba la justicia, que para hacerla tenían, pidiéndole que les ayudase a vencer, para que sus contrarios quedaran castigados, y no dijese que ellos tenían mejor dios, y más valiente; y este canto en el que se alternaban, duraba de día, y de noche, y allí en aquel campo, se juntaban las propias milicias, y las de los cantones auxiliares, cuando lo necesitaban; y juntas todas las tropas, salía de allí el cuerpo del ejército a la facción, encaminándose para el país enemigo [...] (de guerra en esta Corte de Utatlán, dentro de veinte días [...]) (Fuentes y Guzmán, 1932: I: 18).

Estos campamentos se instalaron en espacios abiertos y en localizaciones estratégicas. En la guerra de k'ichee's y tz'utujiles se dice que el comandante militar “[...] hubo de asentar su campo en la tierra llana, y habiendo talado los maizales, y quemado algunos lugares, dio ordena Chuatzá, su general, que dividiendo su campo en cuatro ejércitos” (*ibid.*: II: 48). Forma en la que muy probablemente funcionó también durante el Clásico.

Cuando los cuerpos se encontraban listos para la campaña debían de desplazarse para llegar al escenario de guerra, a esto es a lo que se le llama “la marcha”. La marcha es el tránsito de una posición a otra, pero para ser realizada eficazmente tiene que cumplir condiciones fundamentales: la movilidad de las tropas debe de realizarse de forma que las fuerzas no sean malgastadas y con ello lograr la precisión de los movimientos (Clausewitz, 1973: 124). Por lo que fue preciso avanzar en pequeñas masas de tropas –probablemente en columna– para

umentar la precisión y facilidad de efectuar la marcha, lo que implicó la división en pequeños grupos de avance. Un ejemplo de marcha del Clásico refiere a la que realizaron las fuerzas armadas de *Mutu'í* que emprendieron desde Tikal, pasando por Tubal, hasta Naranjo como se menciona en el Dintel 2 del Templo IV (Estructura 5c-4), para atacar a los ahí residentes, su gran enemigo, *Sa'aaí*. Esta marcha implicó el recorrido de 40 km. a pie en lo equivalente a un día de marcha (saliendo un día y llegando al otro)(Kettunen, 2011: 411). En el Panel 19 de Cobá se hace mediante la alusión de un cautivo del ahora sitio arqueológico Uxúl, la mención de un encuentro entre las jurisdicciones de dichas ciudades. Entre ellas las separaba una distancia de 350 km. a vuelo de pájaro. El conflicto armado entre ambas implicó que los gobernantes de cada *kab'* debió de pensar en la logística y estrategias que hicieran exitosa una campaña a tan grande distancia. Así ambos ejemplos demuestran que no sólo se mantenían conflictos en áreas “cercanas” o dentro de su región, sino que también se sostenían guerras con asentamientos políticos a gran distancia. Traspasando las barreras regionales (Grube y Esparza, 2017: 3). Estos recorridos pudieron llevarse por terrenos escarpados y cursando valles, en otros casos haciendo uso de las vías pluviales e implicar en ello varios días. Algunos autores como Golden (comunicación personal 2015) piensan bastante viable la posibilidad del uso de *sacbe'ob'* como vías alternativas a las rutas usuales, como en sus investigaciones parece que sucedió en la rivera del Usumacinta. Un buen ejemplo de estas marchas de guerra y la importancia y uso de campamentos durante estas marchas es la que realizaron los guerreros k'ichee's con el afán de buscar la retirada de sus enemigos los mames:

[...] nombró por general de aquél ejército á el Cacique Chuatza, su rodadero, con orden de impedir a los mames, y correrles toda la tierra, como lo hizo hasta el río que hoy llaman de Mérida, dando gran vuelta hasta los confines de Soconuzco, por toda la tierra de Cuilco, país de Cacique ó príncipe libre, aliada con el Mame, en cuyo territorio ejecutó, si bien con inmensos trabajos de los suyos, duras y sangrientas hostilidades [...], saliendo con triunfo a la parte de lo que hoy llaman Ystaguacán del Rey, y era entonces ciudad insigne de las del Reyno del Quiché, en donde reposó, visitó, y curó sus infantiles, para irse á incorporar al ejército de su señor

Balam Acam, que en la batalla de Paquixalá esperaba grande refuerzo y socorro auxiliar [...] (Fuentes y Guzmán, 1932: II: 47).

Antes de llegar a su objetivo, todo cuerpo de tropas, antes de lanzarse a la batalla, necesita enviar una avanzada¹¹⁴ para conocer bien la proximidad del enemigo, hacer reconocimiento del escenario de guerra y conocer sus posibilidades y desventajas previamente al avistamiento del enemigo, pues como regla general, su alcance visual no es mucho mayor que el de sus armas (Clausewitz, *op.cit.*: 107); lo que le permite mantenerse a salvo y con conocimiento de su situación frente a su oponente. Así, los puestos de avanzada son los ojos de todo el cuerpo armado.

Llegado el momento del combate, gracias a las fuentes coloniales, podemos deducir que los hubo desde pequeñas *susut alcab* “escaramuzas” (Arzápalo, 1995: 182), hasta sitios a grandes ciudades *b[o]jkaan upach ca cahal Tumen holcanob*, literalmente “cercado está nuestro pueblo por gente de guerra” (Acuña, 1993: 367). Sabemos con certeza que realizaron la práctica de tácticas comunes como los *puh* “ataques por sorpresa”; en estos ataques el capitán repetía un lema *chich*¹¹⁵ que alentaba al ejército, quienes “daban grandes voces para intimidar al enemigo” (Álvarez, 1997: 169); e igualmente solían quemar las ciudades. Podían recurrir a otras tácticas para desgastar a sus enemigos como la erección de albarradas en los pasos y demás fortalezas. Cegaban posos y aguadas en las zonas en que no había otra forma de obtención de agua y retiraban todo recurso alimenticio disponible, lo que llevó a Cogolludo decir “¿qué mayor guerra, que sed y hambre, cuando no hubiera otra?” (1971: 174). En otros casos realizaron emboscadas “[...] de mas de seis mil guerreros, bien defendidos y armados de saetas y lanzas, herradas de puntas de cobre bien reforzadas y de rodela cuerdas, de pieles de dantas y varas tostadas, con que desde luego acometieron con ciega temeridad a nuestros españoles [...]” (Fuentes y Guzmán, 1932, II: 180). Estos asaltos por sorpresa debieron de llevarse en los caminos y campamentos de los enemigos, cercándolos y tirando una gran rociada de flechas

¹¹⁴ Los puestos de avanzada corresponden a las tropas estacionarias y las avanzadas a las tropas en movimiento.

¹¹⁵ Literalmente “fuerte” (Bastarrachea, *et. al.* 1992).

para mermar sus fuerzas, forma en que diversos cronistas lo mencionaron (Cogolludo, 1971: 7).

Un caso particular aparece en el *Título de Yax*, donde se narra la utilización de muñecos de madera para hacerlos pasar por guerreros y así posteriormente emboscarlos con un ataque avispas a manera de arma biológica:

los hicieron con apariencia de personas. Luego los formaron en una fila, allá encima de las murallas. En verdad tenían sus escudos y también sus bastones. Fueron adornados. Les pusieron guirnaldas de tela en las cabezas. Y los muñecos llegaron a ser de madera tallada (Carmack y Mondloch, 1989: 76).

Dispusieron cuatro calabazas llenas de avispas en las cuatro esquinas del pueblo, “los insectos acabaron con los guerreros [...] se enloquecieron con los abejorros y las avispas. No lograron agarrar sus saetas y escudos. Daban vueltas por el suelo. Quedaron regados” (*ibid.*: 77).

Cuando hablamos de tipo de combate, tácticas y estrategias tenemos que comprender que la relación que guardan con la geografía es muy estrecha y constante con la acción militar, además del influjo que ejercen sobre los medios de subsistencia de los cuerpos armados. Su influencia es decisiva en el encuentro como lo veremos a continuación.

- Combate en campo abierto: Por la naturaleza del territorio maya, sabemos que los escenarios de guerra en el llamado “campo abierto” fueron diversos, desde un llano despejado como áreas de cultivo, hasta lo profundo de la selva alta petenera, pasando por bosques espesos de los valles en las zonas pantanosas como Tabasco y terrenos elevados e intrincados como los de las Tierras Altas. La importancia de hablar del tipo de terreno es crucial, puesto que su influencia se encuentra presente permanentemente, pero puede ser más fuerte o más débil según la naturaleza del mismo. De forma que en una región boscosa predomina el obstáculo visual, el difícil acceso y movilidad de los contingentes; en un terreno montañoso existe el obstáculo del avance, requiriendo una movilidad mas lenta de los cuerpos y con mayor esfuerzo en los puntos penetrables, con la gran

particularidad de tener siempre un punto dominante sobre el otro; y en distritos altamente cultivados se presentan ambos obstáculos en grado moderado (Clausewitz, *op.cit.*: 173-174). En un medio selvático el entorno requiere que las acciones sean llevadas por pequeñas unidades, con movimientos lentos, complicando la aplicación de tareas de mando, control, comunicación y logística, pero favoreciendo sin lugar a dudas las operaciones defensivas (Kettunen, 2011: 412).

En este tipo de combate lo común era iniciar la batalla con armas arrojadas, lanzando proyectiles menores como dardos y piedras, para después de haber diezmado al oponente, iniciar el combate cuerpo a cuerpo: “Los escuadrones vinieron con gran furia, y comenzaron a nos flechar de arte” (Díaz del Castillo, 1984: 71). Y aparentemente en este escenario se presentaban en formaciones de varios contingentes capaces de maniobrar y realizar movimientos estratégicos durante la batalla. Cogolludo (1985: 18) describe que en uno de los encuentros se presentaron en “dos escuadrones de flecheros, lanzas, rodela y hondas, con unos como capotes colchados de algodón, arma defensiva para las flechas, cada escuadrón su capitán delante, y puestos en concierto se apartaron poca distancia de los españoles”. En el relato del combate en Aké, se narra la emboscada que los mayas arremetieron en contra de los españoles con

todas las armas que en las guerras usaban, carcages de flechas, varas tostadas, lanzones con agudos pedernales por puntas, espadas de á dos manos de maderas fortísimas, rалlos, pitos, y tocando en carapachos de tortugones grandes con astas de venado, vocinas de caracoles grandes de la mar, desnudos en carnes, solo cubiertas las partes verendas con un pañete, embarrados todo el cuerpo con tierras de diversos colores, que parecen demonios fierísimos: agujeradas narizes, y orejas con sus narigueras, y orejeras de cuzcas y otras piedras de diversos colores (*ibid.*: 76).

Es probable, por los datos arqueológicos con los que contamos, que los combates tuvieran lugar en campos abiertos, sobre todo en épocas tempranas. Lo que implicaría la planeación y acuerdo de lugar, hora y fecha entre los oponentes. Así como sucedió en la Europa medieval. Y más tarde y el cambio en las formas

políticas y proliferación de los conflictos, las guerras comenzaron a librarse también en espacios urbanos. Claro, sabemos también que el objetivo de participar en una batalla en campo abierto tuvo objetivos diferentes a los ataques a ciudades, poblaciones o áreas rurales.

- **Combate en las ciudades:** La verdad es que todo apunta a que las sociedades mayas, al igual que el resto de las sociedades antiguas en un contexto universal, llevaron sus guerras a los campos abiertos, y que el ataque a ciudades y a sistemas defensivos no era la primera opción estratégica, y cuando así ocurría es porque la situación no dejaba otra alternativa viable. Por lo que encontrar un aumento en la aparición de arquitectura defensiva para finales del Clásico es un claro indicador del aumento de la intensidad y frecuencia de las guerras, sobre todo en algunas regiones como el Petexbatún y las Tierras Bajas del norte. Consecuentemente esto implicó la implementación de mejores tácticas de asedio a ciudades e incluso la proliferación de armas de asedio.¹¹⁶ Tanto ofensiva como defensivamente los sistemas de fortificaciones explotaron al máximo las ventajas geográficas y accidentes topográficos.

En algunos casos, obras arquitectónicas y disposiciones de las ciudades que originalmente tuvieron determinada función fueron usadas con propósitos militares, pues los tiempos de guerra así lo precisaron (Palerm, 1956:127); esto fue aparentemente común en zonas de conflictos continuos como el mismo Petexbatún y el Petén central.¹¹⁷ En otros casos, partes de las ciudades se convertían en los mismos campos de batalla y puntos de defensa del bando local. Por ejemplo, las acrópolis resultaban lugares ventajosos para la defensa y comúnmente resultaron el reducto final de los defensores de las ciudades (*ibid.*:126); el mejor ejemplo nos lo mostró Kaneko (2009) con su trabajo sobre la Pequeña Acrópolis de Yaxchilán y el sitio que fue llevado en aquel espacio como último reducto de la ciudad ante el embate de fuerzas enemigas.

¹¹⁶ Para profundizar ver 4.2.

¹¹⁷ Para profundizar ver apartado 4.3.



Figura 4.56. Batalla llevada al interior de un área poblacional. Mural de la Batalla, Chichen Itzá (dibujo Morris).



Figura 4.57. Guerreros con lanzadardos, Graffiti Edificio 6 Yaxchilán (foto Kaneko, 2009: Fig.32).



Figura 4.58. Detalle de mural que muestra el asedio de ciudad utilizando proyectiles encendidos, Cuarto 22 de las Monjas, Chichen Itzá (Grube, 2006).

Sabemos por diversos tipos de evidencias materiales de algunas de las tácticas usadas en el ataque a ciudades: En Yaxchilán, los atacantes al sitiar a los locales en la Pequeña Acrópolis implementaron el uso de lanzadardos para lograr la toma de la ciudad, pues este conjunto es el que se encuentra con mayor elevación, por lo que el uso de proyectiles resultó lo más viable para conseguir su objetivo, pues así lo indica el hallazgo de puntas de proyectil en el área y la representación de guerreros con lanzadardos en los grafitis del muro norte que forma el arranque de la crestería del Edificio 6 (Fig.4.57.). En otros casos estos proyectiles se encontraban encendidos, de forma que provocaban el incendio de los techos de materiales perecederos y seguramente el de las defensas de madera como las palizadas, forma en que se muestra en los Murales de Chichén (Fig.4.58.) y la quema de fragmentos de ciudades como ocurrió en Aguateca en 810 d.C.

Aunque sabemos de otros casos de caídas de ciudades durante el Clásico referenciadas por construcciones como la de “entrar a la cueva”, en realidad eran muy pocas las ciudades que se derrotaban al asalto. Y por la cantidad de riesgos y bajas que producía para el atacante lo más común fue, en el mundo antiguo, optar por el asedio, ya que rara vez los defensores se rendían sin combatir. Este tipo de batalla requería que las fuerzas del atacante fueran grandes, de manera que le permitieran controlar el área que rodeaba la ciudad, dispuestos a enfrentarse a la posible llegada de tropas de auxilio (Sáes Abad, 2005: 31-32). Al iniciar el asedio, los atacantes tomaban posiciones alrededor de la población para evitar fugas. Lo que les daba dos opciones: esperar a que el asediado no resistiera el sitio obligándolo a combatir, o bien, atacar los muros. Esta última le daba a su vez dos opciones: buscar la manera de socavar una o varias partes del muro, o atacar una parte de la muralla por medio de proyectiles y hacer uso de armas de asedio y torres para superar las murallas (*ibídem.*).

En los registros epigráficos contamos con un par de menciones interesantes que refieren a ataques y derrotas sobre secciones o áreas específicas de las ciudades. Por ejemplo, en febrero del 680 d.C. el área nuclear del sitio de Caracol fue víctima de una “Guerra Estrella” a manos del ahora sitio de Naranjo según lo

registrado a lo largo de la fachada de estuco enterrada en el Estructura B-16 (Martin y Grube, 2002: 94-95). De la misma forma, el 21 de abril del 599 d.C. ocurre un evento de “hacheo” en Lakanhá, un área importante y temprana de la ciudad de la jurisdicción de *B'aakal*, aparentemente un saqueo por parte de *Kaanu'l* (*ibid.*: 159-160). Por desgracia las inscripciones no detallan el suceso, y no sabemos con claridad lo que estén refiriendo, pues obviamente no pudo haberse realizado un ataque únicamente a ese fragmento de la ciudad, por lo que podría implicar en realidad un recurso para referir que llegaron hasta el “centro” o parte primordial de la ciudad, lugar donde sabemos ocurrieron eventos míticos, por lo menos para el caso de Lakanhá en el sitio de Palenque.

Es claro que el conflicto llevado a los centros urbanos tuvo objetivos más destructivos y violentos que un combate en campo abierto, pues los pobladores, campos de cultivo, animales domésticos y edificios eran mermados. Además de que en el caso que el atacante venciera, el saqueo de la ciudad o población era inevitable. Situación que muy probablemente provocó que los habitantes en ellas residentes, abandonaran temporalmente sus hogares y la mayor parte de sus bienes materiales. Hay que tomar en cuenta, que los estudios señalan que los grupos domésticos no reflejan grandes indicios de ataques como los grupos públicos lo hacen. Los conjuntos centrales, donde se ubicaban templos, palacios, y edificios de corte administrativo, etc... eran los mas dañados en estas batallas, pues en ellos recaía el símbolo del poder y su élite detentora. Pero esta distinción por parte de los atacantes sólo ocurrió en tiempos tempranos, para fechas posteriores –entiéndase Clásico Tardío en adelante– los signos de violencia aparecen tanto en grupos doméstico como públicos (Inomata comunicación personal, 2015); reflejando los niveles de violencia alcanzados en época tardía.

- **Combate naval:** Este tipo de combate fue crucial en la región maya, pues si recordamos la cantidad de ciudades localizadas en la rivera de ríos, lagos, pantanos y mares es imposible pensar que no hubieran desarrollado un combate de este tipo. Aunque poco es lo que sabemos de él, las representaciones y menciones de los combates navales son consistentes. Las pictografías referentes

a personajes asociados a canoas pueden corresponder a comerciantes, pescadores o guerreros, aunque la mayoría de las imágenes de canoas en el Clásico refiere a escenas mitológicas o religiosas. El título *aj jukuub'* 'el de la canoa' está atestiguado en una vasija del área del Usumacinta, pero no es claro si esta refiere a actividades de comercio u oficios militares. Al mismo tiempo, uno de los guerreros arrodillados ante un gobernante de *Yokib'* –Panel 2 de Piedras Negras– ostenta el título de *ajpayal jukuub'* y se identifica como miembro de la familia real de la zona de Bonampak. Otro ejemplo de este apelativo es mencionado en la piedra miscelánea 5 de Bonampak como protagonista de un ataque contra una entidad pequeña entre los sitios Bonampak y Yaxchilán. El tercer ejemplo de este título es citado en el Panel Berman (Tokovinine y Beliaev, 2013: 179). Aunque esto no nos asegura que fuera la forma de llamar a los guerreros en canoas, si podría tratarse del nombre del remero o del encargado de las canoas.

En el Cuarto 22 de las Monjas de Chichen Itzá, en los murales se observan guerreros en canoas armados con escudos y lanzas o mazas. Lo visible es la constancia de ver únicamente dos guerreros y un remero sin ningún rasgo diagnóstico que lo identifique como guerrero. De la misma forma, en el complejo iconográfico del combate contra una especie de serpiente marina sobrenatural, sólo se muestran a dos deidades combatiendo al dicho ser sobre una canoa. No sabemos si corresponda a que dichas embarcaciones transportaban sólo a dos guerreros además del remero, o bien, que únicamente sea una convención iconográfica para su representación (Fig.4.59). Bernal Díaz las describió como “son canoas a manera de artesas y son grandes, de maderos gruesos y cavadas por dentro y está hueco [...] y hay muchas dellas que caben en pie cuarenta y cincuenta indios” (Díaz del Castillo, 1984: 69), lo que podría indicar que en realidad el representar a dos guerreros en ellas, sólo pudo haber correspondido a una convención iconográfica del Clásico o que Bernal Díaz hablara únicamente de las usadas para comercio y transporte, que no sabemos si también fueron empleadas en batalla.



Figura 4.59. Escena de guerreros armados en canoas, cada una con su respectivo remero, detalla de Mural Templo de los Guerreros, Chichen Itzá (Morris, Charlos y Morris, 1931).

En las Crónicas de la Conquista tenemos varios pasajes, correspondientes a diversas regiones del área maya, que nos hablan de el uso de las canoas en batalla. Para Tabasco se habló de que en las riberas se encontraban “muchas canoas con indios de guerra que tenían sus arcos y flechas y demás armas, como los de Champoton [...]” (Cogolludo, 1971: 13). En la toma del Peten Itzá Avendaño relató:

[...] comenzaron a venir navegando por la laguna algunos de los gobernadores, capitanes y cabezas de los cuatro petenes o islas, con sus oficiales de guerra, y sus insignias como venablos, y sus mojarras de pedernal de poco menos de una cuarta de largo, y en lugar de cintas, adornados dichos venablos con plumas de varios colores, muy vistosas todas vueltas para abajo (2004: 55).

Aunque como lo mencionan las fuentes del Centro de México, los combates se llevaban aparentemente no sólo en el lago o en tierra, sino que se emprendían como en una unidad, ambas al mismo tiempo. En la batalla de Cozumel

Comenzaron muy valientemente a nos flechar e hacer sus señas con sus tambores para que todos sus escuadrones apechugasen con nosotros, e como esforzados hombres vinieron e nos cercaron con las canoas con tan grandes roceados de flechas, que nos hirieron e icieron detener en el agua hasta la cinta [...] y como había allí en aquel desembarcadero mucha loma y ciénaga, no podíamos tan presto salir de ella; e cargaron sobre nosotros tantos indios que, hacían que no tomásemos tierra tan presto como quisiéramos (Díaz del Castillo, 1984: 141-142).

Parece que tenemos únicamente la información suficiente para poder comprender la complejidad del tipo de batallas que fueron llevadas a cabo en las guerras del Clásico maya. Esta información nos permite dar cuenta de las implicaciones logísticas y estratégicas, sociales y políticas de estos enfrentamientos y por lo mismo nos sirve como otro argumento más para refutar las desdeñosas propuestas que hablaban de los conflictos armados en la región como meras escaramuzas tribales.

4.5.3. Victoria y Derrota

Terminada la batalla llega el momento de reconocer al vencedor, sumar el recuento de los daños y pérdidas, tomar el botín y hacer valer los términos de paz; o bien, asumir la derrota, levantar el resto de las fuerzas, entregar el botín y aceptar los términos del vencedor. Se dice fácil, mas en realidad este momento resulta crucial para ambos bandos, pues es en realidad cuando sabremos si realmente se logró el objetivo de la guerra y cual fue su costo. Es cuando se miden las consecuencias de la derrota y los costos o beneficios, según sea el caso, de los resultados del encuentro.

Si el vencedor es lo suficientemente inteligente puede conseguir brillo y renombre cuando saca buen partido de su victoria, logrando reforzar la moral de sus combatientes y con ello el fortalecimiento de su poder. Por otro lado, en una batalla perdida se quebranta la fortaleza de los cuerpos de combate y en mayor grado, la moral. Dependiendo de la sociedad a la que estemos refiriendo es que podemos hablar de los términos e implicaciones tanto de la victoria como de la derrota, pues para algunos grupos humanos el objetivo de la guerra es alcanzado con la apropiación de territorio, en otras por la obtención de cautivos y en algunos otros casos a partir de la adquisición de ciertos bienes, y en casos más extremos, la aniquilación del otro. Para el caso maya podemos pensar que a falta de la existencia del concepto de propiedad sobre el territorio y el no tener como objetivo primordial la captura de hombres en la guerra, la victoria fue definida por la conquista o defensa de un objetivo en específico, pero de esto hablaremos más adelante.

En realidad, no es tan complicado entender lo favorable de una victoria, pues además de la conquista de los objetivos iniciales, el botín tomado, y el fortalecimiento de sus cuerpos, existen beneficios sociales añadidos. Como lo hemos visto ya, un buen desempeño en batalla conseguía el ascenso en el escalafón al interior de la organización de los cuerpos armados, además de otros beneficios sociales que muy probablemente devinieron de su destreza en batalla; por ejemplo, por estar investido de un poder real, algunos guerreros tupinambás, los más afortunados en combate, podían poseer esposas secundarias a menudo prisioneras tomadas del grupo vencido (Clastres, 1978:33). En lo que al *ajaw* se refiere, bueno, este conseguía un prestigio y reconocimiento como buen guerrero y un fuerte líder ante su *kab'*, como frente a otros. De ahí la importancia de recordar iconográfica y escriturariamente estos acontecimientos favorables; incluso podemos hablar de que este fenómeno generó una tradición en la plástica maya al hacer tan recurrente la representación del guerrero victorioso. Parece incluso que buena parte del mantenimiento en el poder de los *k'uhul ajawo'ob'* y su linaje, con el aumento de belicosidad en la región, comenzó a cimentarse cada vez más en el poderío guerrero: el *Título de Yax* refiere a los señores de los 24 linajes como “[...]los que señoreaban sobre los esclavos y prisioneros de guerra. Salió para cautivar, recobrar y darles sogas detrás del pueblo y las barrancas. Fueron únicos su poder, grandeza y valor militar; tenían su cárcel, de cal y canto, sus edificios y sus murallas allí” (Carmack y Mondloch, 1989: 83). El texto habla privilegiando las capacidades y fuerza bélica de los señores, de forma que hace pensar que esta capacidad guerrera era lo que los mantuvo en el poder. Este fenómeno con seguridad fue panandino, entre los incas, cuando el gobernante moría sus ritos funerarios se celebraban peregrinando a los lugares donde había obtenido sus grandes victorias, mientras que los gobernantes sin conquistas militares no eran tan honrados (D’Altroy, 2003: 206). Por lo demás, como lo hemos mencionado ya, los beneficios de una victoria corresponden a los objetivos iniciales de la guerra y en que medida estos son conseguidos, pero de esto hablaremos con profundidad en el apartado siguiente.

El ser vencido en la guerra es una condición que debía de ser aceptada o de lo contrario habría de enfrentarse a la propia aniquilación. En el combate de Maní con vistas a la fundación de Mérida, los mayas al encontrar perdida su causa decidieron reconocer su derrota:

[...] Llegando los indios cerca del cerro, se bajó al suelo el que venía en las andas, y acercándose mas, arrojó el arco, y flechas, y levantando las manos juntas, hizo señal que venía en paz. Luego todos los indios pusieron sus arcos y flechas en el suelo, y tocando los dedos con la tierra, los besaron despues, dando a entender los mismo (Cogolludo, 1971: 177).

La pérdida tuvo de la misma forma sus implicaciones tanto políticas, sociales, religiosas y económicas. Sabemos que las pérdidas en el campo de batalla consistieron en muertos y heridos, en armas abandonadas y en prisioneros. Ambos lados comparten las primeras, pero las segundas, sólo o en mayor cantidad, pertenecen al ejército derrotado. Esto es importante, ya que las armas y los prisioneros fueron considerados como verdaderos trofeos de guerra y victoria, y al mismo tiempo como medida del éxito mismo, puesto que gracias a estos “objetos” es la manera en que se ponía de manifiesto el alcance del triunfo (Clausewitz, 1973: 18) en primera instancia. Parte de la victoria también fue el vanagloriarse de la superioridad sobre el oponente, y en este caso parece que los gobernantes llevaban la peor parte. Como lo veremos posteriormente, los *ajawo'ob'* eran tomados prisioneros, expuestos y sacrificados. En su caso, los incas desollaban a los gobernantes perdedores y su piel era usada para la elaboración de tambores que habrían de ser usados en la guerra o en rituales asociados (D' Altroy, 2003: 229).

Lo que entendemos como vencer al enemigo en el campo de batalla consiste en la destrucción de sus fuerzas armadas, ya sea dándoles muerte, hiriéndolas o por otro medio, de forma rotunda o media hasta el punto en que no quieran continuar el combate. Pero más allá del escenario de guerra, las consecuencias de una derrota pudieron haber costado al *kab'* un precio bastante alto; por ejemplo: *Mutu'l* fue derrotada en una Guerra Estrella en 562 d.C. a manos

de *Kaanu'í*, su principal rival, lo que esta derrota trajo no sólo fue la pérdida de la gran influencia que gozaba sobre el Petén, sino que la ciudad se hundió en una época oscura prolongada. Según lo registrado en el Altar 21 de Caracol, parece indicar la muerte del entonces señor de *Mutu'í*, Wak Chan K'awiil. Estos sucesos trajeron un declive en el *kab'* de los señores de *Mutu'í*, ocasionando un cese en las inscripciones que se prolongó por los 130 años subsecuentes (Martin y Grube, 2002: 39-40). Por lo que vemos los costos de una guerra mal lograda pudieron llegar a consecuencias devastadoras para el *kab'* que el infortunio de la derrota tuvo que sortear.

En la mayoría de los casos, los costos de la derrota no parecen haber sido tan altos. En casos en que las entidades eran vencidas parece que debían de reconocer a algún *sajal* impuesto como nuevo administrador de su entidad política según las conveniencias del victorioso; esto con claras implicaciones políticas, económicas y comerciales. En los ataques a ciudades, la destrucción y quema de edificios fue algo común, el desmantelamiento y daño a los tronos como representantes materiales de la autoridad de su dueño, fueron recurrentes. Así sucedió con el Trono 1 de Piedras Negras (*ibid.*: 153), igual que la desmantelación de la Banca Jeroglífica de la Estructura 4 de Machaquilá (Lacadena, 2010: 226). En un pasaje de la Conquista, Landa relata que los “naturales” “acabada la guerra, los soldados hacían muchas vejaciones en sus pueblos (mientras) duraba el olor de la guerra y sobre ello hacíanse servir y regalar; y si alguno había matado algún capitán o señor, era muy honrado y festejado” (1959: 53). Con anterioridad hablamos que seguramente parte del “pago” de los combatientes era por medio del botín de guerra, y este se obtenía mediante el saqueo de las poblaciones y vejaciones a las ciudades.

Si esto sucedía con las ciudades, su administración y deidades, que es lo que ocurría con los guerreros derrotados y/o capturados? Bueno, el cautiverio con un posible fin de inmolación por sacrificio del guerrero parece haber sido el principal destino de los capturados en batalla,¹¹⁸ pero que sucedió con los cuerpos de los muertos en batalla? Landa relató que tras la victoria, las quijadas de los

¹¹⁸ Sobre la obtención y tratamiento de cautivos de guerra se hablará en el apartado subsecuente.

cuerpos inertes eran arrancadas para después ser usadas en los brazos (Kettunen, 2011: 410). Y como lo veremos en apartados subsecuentes, sus cuerpos eran cremados como parte de un ritual con sentido cosmológico.¹¹⁹ El aniquilamiento de por lo menos parte de los habitantes de las poblaciones atacadas debió de haber sido algo recurrente, pero más aún el de las élites de las ciudades abatidas. En la Terraza IV de Toniná, capital de *Po'*, fueron halladas decenas de cuerpos de personas dispuestas en posiciones que sugieren el asesinato en masa sin intención de un entierro ceremonial, por lo que podría pensarse en el abatimiento de este conjunto de personas de élite causado por un conflicto armado (Yadeun, comunicación personal 2010). Un mejor ejemplo es el de la masacre de la élite que residió en Cancuén, donde fue encontrado en una especie de ojo de agua artificial que se encontraba al pie de la entrada principal (Barrientos et al. 2006b), un conjunto de cuerpos correspondiente a la ejecución de más de 30 miembros de la familia “real” local; sus osamentas fueron halladas aun con sus correspondientes joyas y ornamentos, propios de la élite, lo que hace pensar en un asesinato en conjunto del grupo privilegiado con vistas al exterminio de su linaje y poder. Hasta la fecha no hay registro que identifique al responsable, aunque es posible que se haya tratado de una estrategia de una jurisdicción cercana con vistas a tomar el control del río Pasión (Barrientos y Demarest, 2007: 744-745).

Varios datos arrojados por trabajos arqueológicos y epigráficos parecen apuntar que la intensificación de la guerra y el constante choque entre entidades trajo consigo mayores costos a los *kab'*, en algunos casos las pérdidas no sólo fueron humanas y económicas, pues trajeron como consecuencia la ruptura en linajes gobernantes trayendo consigo un oscuro periodo de hiatos y conflictos internos en las entidades políticas. Los ataques de *Kaanu'l* contra *B'aakal* (muy probablemente venidos por su alianza contra su principal rival, *Mutu'l*) en 599 y 611 d.C. le costaron la ruptura del linaje paterno a los señores de *B'aakal* (Martin y Grube, *op.cit.*: 105). En otros casos más extremos trajeron tal infortunio al respectivo *kab'* del cual nunca pudieron sobreponerse, como sucedió a la muerte

¹¹⁹ Ver Capítulo 7.

de Waxaklajun Ub'aah K'awiil de la jurisdicción residente en el ahora llamado Copan a manos de sus vecinos del sitio de Quiriguá, pues tras dicho suceso no se erigieron monumentos los siguientes 17 años y quizá la construcción principal se detuvo por completo. Un pasaje de la escalinata jeroglífica dice “sin altares, sin pirámides” que puede corresponder una descripción de los problemas de la época, y aunque 39 días después de la muerte del gobernante tomó el mando un nuevo señor de la cabeza de murciélago, el desmembramiento de su dominio y la pérdida de ingresos de la ruta comercial del Motagua, fue algo de lo que la entidad nunca logró recuperarse (*ibid.*: 206). En casos aun más extremos, la guerra pudo causar un sisma de tal magnitud que incluso llevó a las ciudades a su caída, destrucción y posterior abandono; como justo parece haber sucedido en el área del Petexbatún. En el Escalón 3 de la Escalera Jeroglífica de *Mutu'l* (Dos Pilas) se dice “el pedernal y escudo de Nuun Ujol Chahk fueron abataidos. La sangre de las trece divisiones, los ... de *Mutu'l* se convirtió en un lago, sus calaveras se amontonaron se hicieron montaña” posiblemente refiriendo a una derrota que culminó en una masacre, usando la retórica para referir a la gran cantidad de vidas que se perdieron en la batalla.

4.5.4. El botín

Entre los bemoles de una derrota, después de las vidas humanas perdidas, el botín es uno de los costos más altos que paga el perdedor. Como se mencionó arriba, entre las sociedades mayas del Clásico el despojo pudo consistir en objetos materiales como las riquezas de las poblaciones atacadas, las armas abandonadas o arrebatadas en el campo de batalla, deidades como efigies y palanquines u otros objetos rituales. Cada uno de estos trofeos de guerra tuvo para ambos lados diferentes implicaciones. “Las armas y los prisioneros fueron considerados siempre, por lo tanto, como los verdaderos trofeos de la victoria y al mismo tiempo como su media” (Clausewitz, 1973: 18).

Las sociedades amerindias no acostumbraron representar la toma de poblaciones o fortalezas, la captura de mujeres y niños, ni botín alguno, fuera de las armas tomadas del adversario, cautivos y cabezas trofeo; pero parece que en Mesoamérica si bien esta costumbre en tiempos tempranos tampoco era común,

conforme fue avanzando el Clásico las sociedades tuvieron mayor recurrencia en este tipo de imágenes, hasta llegar el punto en que se convirtieron en temas completamente comunes llegado el Posclásico; como se muestra en ejemplos representados en distintas plataformas en toda el área mesoamericana. Específicamente para el Clásico maya gracias a estas muestras plásticas, a menciones epigráficas y sus relatos etnohistóricos sabemos que la rapiña en la guerra fue algo bastante común, y que incluso podemos pensar que gracias a ella es que quizá los guerreros pudieron cobrarse algún tipo de “pago”. En la guerra entre k'ichee's y tz'utjiles se dice que los primeros lograron “con muerte de gran número, y robos de muchas doncellas nobles de aquella nación de los Mames, en que el General Chatza no consiguió pocos despojos de oro, plata, y mantas [...]” (Fuentes y Guzmán, 1932: II: 47). Ropa, oro y plata, mujeres, armas y rebaños eran el premio de los guerreros incas. Los nobles se recompensaban con posiciones administrativas, tierras, varias esposas y privilegios como sentarse en un banco o ser cargados en un palanquín (D'Altroy, 2003: 230).

Específicamente en el caso maya sabemos que los trofeos pudieron ser también otro tipo de bien igualmente material y humano, pero valioso en otro sentido. El desmantelamiento y robo de monumentos parece pudo haber sido algo común: un buen ejemplo es el caso de la Escalera Jeroglífica 1 de Naranjo, la cual parece fue en realidad esculpida en Caracol, pero tomada como una especie de trofeo militar cuando los cuerpos armados de *Sa'aa'* entraron hasta en centro de la ciudad de la jurisdicción de *Uxwitsa'* (Martin y Grube, 2000: 73). Sus escalones fueron reensamblados sin respetar su orden en el sitio de Naranjo, e incluso algunos bloques fueron encontrados entre los monumentos de Ucanal (Graham 1978: 107, en: Tokovinine, 2007: 16).

Por otro lado, en 1980 Mary Miller dio cuenta que los artistas fueron usados como tributos o botín de guerra (Schele y Miller 1986:219–220; Miller 2000; Miller y Brittenham 2013: 110, 112; en: Houston, 2016a: s.p). Esta propuesta fue concordante con la de Kevin Johnston (2001), quien habló de la posibilidad de la mutilación de manos a los escribas capturados, evitando de esta manera la utilización de sus habilidades de por vida. Esto se debió a la importancia que estos

personajes tenían para las élites en el poder y su legitimación. Incluso se propone que pudieron ser una especie de tributo de los pequeños señores a sus superiores (*ibídem.*), por las particularidades de estos personajes, es difícil saber si fueron tratados como trofeos verdaderamente o no, pero si podemos asumir que no equivalieron a cautivos comunes.¹²⁰ En los dos casos, fueron en realidad un tipo de botín político que debieron de haber tenido gran valor como trofeo de guerra.

Dejando de largo las riquezas materiales, el robo de otros bienes fue mucho más importante en un plano cosmológico, político y social, y con ello me refiero a dioses y guerreros como ahora veremos:

- Dioses: efigies y palanquines: La toma o robo de efigies de los dioses patronos de las ciudades es un evento en realidad poco recurrente en las inscripciones, y que muy probablemente pudo deberse al que para lograr su captura era preciso tomar las ciudades y con ello robar las efigies del lugar sacro donde seguramente se encontraban, o bien, que el contrincante las llevase a la batalla. El último caso es lo que justo parece haber sucedido con la caja que aparece en el Mural de la Batalla de Bonampak, donde se observa a un personaje cargando una caja en aparente huida (Fig.4.60.). Otro caso, pero en esta ocasión es epigráfico, es el registrado para el 21 de abril del 599.d.C. con la mención de un “hacheo” a Lakanhá —área específica en la ciudad de Palenque—, un ataque y aparente saqueo a manos de *Kaanu’l* en la Escalera Jeroglífica del Palacio de la Casa C de Palenque que con la expresión *yalej* refiere a la caída de los dioses patronos de la entidad de *B’aakal*, aludiendo a la llamada “Triada de Palenque” compuesta por GI, GII, y GIII (Berlin, 1963:91). Es posible que este evento estuviera asociado a una imposición a la jurisdicción de *B’aakal* de un culto propio del *kab’ K’aanu’l*, dirigido a una entidad llamada *Nun’un B’ahlamnal Lakam Chaahk*. Sobre este evento, Grube (1996) propone que se refiere a una mención en la que se registra un evento de decapitación sobre el que infiere pudo haber sido algún miembro del linaje de *B’aakal*.

¹²⁰ Para profundizar en el tema, ver Capítulo 6.



Figura 4.60. Personaje tomando una caja con probable objetos rituales o deidades en su interior, junto a otro hombre cargando una cabeza humana decapitada; ambos tomados como botín de guerra. Detalle Murales Templo de la Pinturas, Cuarto II, Bonampak (dibujo Hurts y Ashby, 2001).

El registro del robo o deposición de los dioses patronos de las entidades derrotadas es hasta cierto punto bastante común, no así un evento cotidiano. Por ejemplo: en la Estela I de Quiriguá, en su cara sur, el texto advierte que los dioses de Waxaklajun Ub'aah K'awiil, gobernante del *kab'* del mismo sitio, fueron robados: *utz'ahkaj chanlajun k'in mih winikjiy hun hab'iiy i uht huxlajun ajaw waxaklajun sotz' chojam u?? ch'ajooj u k'ahk' u?? chan ajaw k'uy nikil ajaw u k'uhulil Waxaklajun Ub'aah K'awiil* "Pasaron catorce días, cero *winal*, un tun y entonces ocurrió el 13 *Ajaw* 18 *Sotz'* (9.15.6.14.0, 23 de abril de 738 d.C.). Fue taladrado el fuego (?) [...] de Cuatro *Ajaw* y *K'uy Nikil Ajaw*, los dioses de Waxaklajun Ub'aah K'awiil" según la lectura de Looper (2003: 78-79). En interpretación del autor, es posible asociar a los personajes nombrados con deidades específicas del dicho *kab'*, pues sus nombres también son aludidos en la Banca de la Estructura 10L-11 de Quiriguá (*ibídem.*).

En el 790 d.C. en el Altar O de Quiriguá, se habla de la captura y muerte de algunos enemigos y la toma del llamado *uch'amaw upaach upiit* (Carter, 2014 :211), tratándose de una mención del robo del palanquín de guerra. La importancia de estos es notoria por sus representaciones y menciones escritas; son comunes en los grafitis, monumentos, y ocasionalmente en cerámica. Según las últimas interpretaciones de Beliaev y Davletshin (2014) el jeroglífico de palanquín se lee *piit*, cuando es robado podemos encontrarlo en construcciones como: *b'aakwaj piit*, "el palanquín fue capturado"; y como estos usualmente son referidos por su nombre, encontramos ejemplos como *b'aaknaj Yajaw Man*, "Yajaw Man fue capturado" como aparece en el Dintel 1 del Templo 1 de Tikal conmemorando la

victoria de Jasaw Chan K'awiil I de *Mutu'l* al conseguir finalmente la derrota de su acérrimo enemigo, *Kaanu'l*, el 5 de agosto de 695 d.C. (Martin y Grube, *op.cit.*: 45).

Así tenemos ejemplos como el Dintel 2 del Templo IV de la misma Tikal donde se habla de la captura de un palanquín de *Sa'aal* en la guerra del 744 d.C., como trofeo del victorioso del señor de *Mutu'l* quien se muestra sentado en el lugar de su enemigo –jeroglífico específico aparece en A11– (Fig.4.61.). Los monumentos de la afamada Tikal son los más recurrentes en hablar del tema de los palanquines, otro ejemplo proveniente del mismo sitio es el que aparece en el Dintel 3 del Templo V que muestra a Yik'in Chan K'awiil –señor de *Mutu'l*– sentado sobre el palanquín que presume ser un ofidio, la cual corresponde a la efigie robada del Perú Waká a partir de una derrota frente a *Mutu'l* en el 743 d.C., la cual fue llevada por los vencedores a su ciudad un día después de la victoria (*ibid.*: 49). Aunque fuera de Tikal tenemos otras menciones como la del Panel 1 D4C7 de Cancuén.

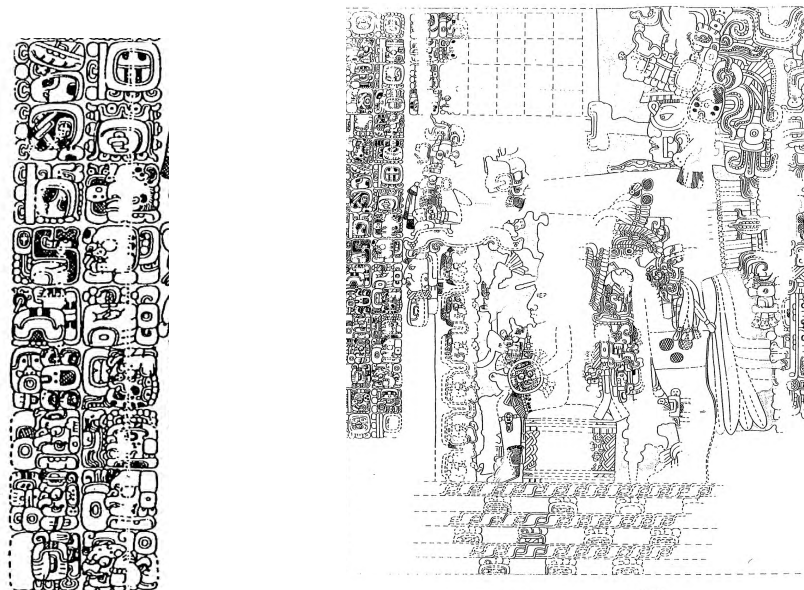


Figura 4.61. Derecha: detalle de la inscripción sobre la captura del palanquín de Naranjo en una Guerra Estrella, izquierda: Dintel 2, Templo IV de Tikal (Dibujo Montgomery).

La función de estas literas aun es difícil de discernir, pero por su naturaleza portátil sugiere su transporte a la batalla, lo que puede permitirnos pensar que su robo no precisó la entrada a la ciudad del enemigo, pues si el *ajaw*, como señor de

esta entidad, era transportado en andas sobre este palanquín, es plausible pensar que fuesen capturados en el campo de batalla tras la derrota. Para sí posteriormente llevarlos a su propia ciudad, con el señor victorioso sobre el mismo a manera de emulación de su gloriosa victoria, tal y como lo hizo Yik'in Chan K'awiil con el palanquín robado.



Figura 4.62. Imagen de guerreros frente a gobernante, quien a sus espaldas tiene un palanquín del Dios Jaguar del Inframundo armado, vasija K7716.

- **Cautivos**¹²¹: Entre todo el botín tomado en la guerra, parece que el guerrero enemigo era el más preciado. Como lo veremos en el Capítulo 8º, el cautivo de guerra era parte primordial de un ciclo de consumo y producción de vida con fuertes implicaciones rituales y cosmológicas. Mas por parte del guerrero aprehendido el escenario se muestra muy diferente, puesto que dentro de la batalla el peor escenario fue el caer prisionero, el desprestigio, la deshumanización y la subsecuente muerte ritual era al parecer el destino cautivo de guerra. La negación de caer en cautiverio llegó a tal punto en que los cornistas del Centro de México hablaban de que los jóvenes preferían ser cortados en pedazos que ser aprehendidos en batalla (Hassig, 1988: 115). Entre las particularidades de este fenómeno en el Clásico maya todo parece indicar que no existió la esclavitud y que en realidad esto corresponde más a un fenómeno meramente del Posclásico, por lo que el destino del cautivo de guerra no era muy promisorio.

¹²¹ En el Capítulo 6.3. se profundiza sobre las representaciones iconográficas del cautivo, acerca de su valor cosmológico ver Capítulo 7.2 y 8.

B'aak 'hueso' era la forma de llamar al cautivo de guerra en el Clásico (Fig.4.63.) al mismo tiempo que refería a la presa de caza –el venado por excelencia–, pero este vocablo únicamente era usado hasta el momento en que ambos seres eran aprehendidos y no antes, creando un fuerte lazo de identificación entre ambas presas y sus captores.¹²² La identificación del jeroglífico **B'aak** como cautivo fue un aporte de Linda Schele en 1991, y de ahí en adelante se ha convertido en un tema de interés entre los mayistas.

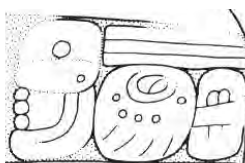


Figura 4.63. Izquierda y centro: variantes de *b'aak* 'cautivo', derecha: construcción para referir al que ha sido capturado.

En las culturas amerindias el capturar guerreros enemigos en batalla era un honor y dotaba de prestigio al cautivador, pues por si mismo el cautivo era concebido como un bien de alto valor. En kaqchikel de los primeros años del contacto *nimak achi* era la expresión para cautivo, compuesta por: *nimak* "grande cosa" y *achi* "hombre" (Coto, 1983: LXXXII). Tal aprecio al aprisionado en batalla ha hecho cuestionarse a los investigadores si es que la obtención de estos preciados bienes eran la verdadera motivación para la guerra. Autores como Baudez piensan que la obtención de cautivos nos fue la única incitación para emprender una guerra –por lo menos entre los mayas–, pues a ello se sumaron consideraciones políticas, territoriales y económicas (2004: 57). En lo personal, me parece que la obtención de prisioneros no fue una motivación, mas si un beneficio de la guerra, a excepción de casos específicos.¹²³

¹²² La similitud y lazos entre la presa de caza y la de guerra se profundizan extensamente en el Capítulo 8.

¹²³ Podríamos pensar que para los casos en que los herederos al gobierno buscaron la obtención de un cautivo de guerra puedo si haber sido una ocasión en la que la aprensión de un guerreo



aj holajun b'aak
el de los 15 cautivos
Escalón18, Escalera 5, YAX
(dibujo I. Graham)



aj wuklajun b'aak k'uhul Pa'chan ajaw
el de los 16 cautivos, señor divino de
Pa'chan (dibujo I. Graham)

Figura 4.64. Mención del señor Pájaro Jaguar de Yaxchilán como captor de 15 y posteriormente de 16 cautivos.

U b'aak 'su cautivo' fue la expresión usada para referir a la relación captor-cautivo propuesta por Stuart (1983: 100) a partir de los múltiples ejemplos aparecidos en los dinteles de Yaxchilán. Dio cuenta de que desde la primera vez en que un señor se emulaba con esta expresión hasta la última en que era mencionado, en orden cronológico, el número de cautivos referido iba en aumento. Un buen ejemplo de esta misma ciudad es el de Pájaro Jaguar, quien en el Escalón 17 de la Escalera Jeroglífica V se llama captor de 15 cautivos, mientras que en el Dintel 10, de posterior manufactura, se dice señor de 16 (Fig.4.64). La fórmula para referir la idea de "captor de [...]" / "guardián de [...]" fue *u ch'an*. La importancia de estas expresiones reside en el valor del cautivo y el prestigio adquirido como cautivador. De esta forma, los señores registrados en los monumentos de Machaquilá se hicieron de estatus de captores usando títulos como *aj b'aak* "el del cautivo" (Carter, 2014 :212). En etnografías tempranas de Brasil como las de Thevet, Léry y Staden se cuenta que la posesión de uno o varios prisioneros de guerra era generadora de tal prestigio social para los guerreros tupinambás que estos preferían, en caso de escasez, dejar de comer ellos antes que dejar pasar hambre a sus prisioneros. Los cuales eran prontamente integrados a la comunidad de su captor, quien no vacilaba en dar a su hermana o hija en matrimonio al testimonio viviente de su gloria bélica. La

pudo ser motivación para la guerra; sin embargo no sabemos si funcionó realmente de esta manera.

incorporación se realizaba por completo cuando la muerte del prisionero lo transformaba en alimento ritual de sus señores (Clastres, 1978: 65); aunque el establecimiento de vínculos de familiaridad entre guerrero y cautivo no parecen haberse estableciendo entre los combatientes mayas, no así entre los mexicas, donde diversas investigaciones sugieren la existencia de dicho lazo.

Parece que en algunos linajes gobernantes el que el joven heredero capturara a un enemigo era un requisito para acceder al poder o visto como buen indicio de su gobierno. De esta forma el *b'ah ch'ok* “joven heredero” llevaba como uno de sus títulos una vez entronizado el *u cha'n*, como por ejemplo *ucha'n Aj Ukul*, ‘el guardián de Aj Ukul’, siendo Aj Ukul el prisionero capturado unos meses antes de su toma de gobierno (Manjavacas, 2011: 293). En la literatura a este fenómeno se le llama “cautivo de preasención” y de éste tenemos varios casos como los de *Pa' Chan* donde Itzamnaaj B'alam II en 687 d.C. obtuvo la captura de preasención de Aj NikNik',¹²⁴ y como práctica cotidiana Aj Nik' fue añadido a su nombre; y así es repetido en 32 ocasiones diferentes. Este prisionero no era de abolengo, era un señor del sitio de *Namaan* (Martin y Grube, 2002: 123-124); lo que indica, junto con otros ejemplos, que la procedencia “noble” de los cautivos de preasención no era un requerimiento. Algo similar sucedió con uno de sus sucesores y homónimo Itzamnaaj B'alam III quien tuvo a uno de estos cautivos por el cual se puso el título de “el captor de Tajal Mo”, aunque no se sabe la procedencia del prisionero (Safronov, 2005: 50).

Si el reconocerse como señor de un cautivo era prestigioso, el mostrarse como captor de varios de ellos era mucho más memorable. La fórmula usada para referirse como captor de determinado número de prisioneros era *aj [x] b'aak* “el de los [x número] cautivos” y fue recurrente en las inscripciones del Clásico. El mismo Itzamnaaj B'alam III tenía como apoyo a su tío Gran Cráneo quien aparece en los Dinteles 14 y 58 emulándose con el título de *aj wuk b'aak* “el de los siete cautivos” (Martin y Grube, *op.cit.*: 135), en otros casos parece no importar el número específico de prisioneros como el Gobernante 8 del sitio de Toniná, quien enfatizó sus capacidades militares haciéndose llamar *aj b'alun b'aak* “el de los 9/muchos

¹²⁴ La lectura de este lugar aun no es segura.

cautivos” (*ibid.*: 188); incluso en algunas ocasiones llegaron a emular hasta 20, probable retórica para hablar de muchos, sobre todo en un sistema vigesimal (Stuart, 1983: 101).



Figura 4. 65. Entrega de prisioneros al señor de Yaxchilán, Itzamnaaj B'alam, por uno de sus regentes en el 783.d.C., Panel Kimbell (Dibujo L. Schele).

El ser capturado se expresaba con la conjugación de la raíz *chuk* del verbo “capturar” y una forma de referir el cautiverio de forma indirecta –como se menciona en la mayoría de los escalones de Dzibanché– era la de *och uch'e'n* “entró a su cueva” seguida del nombre del prisionero, lo que refiere a que el cautivador entró a la ciudad de sus víctimas haciéndolas sus prisioneros (Velásquez, 2004: 83-85). Las fuentes parecen indicar que no siempre el captor original conservaba a su preso, pues tanto ejemplos epigráficos como iconográficos de lo que se llama “la presentación de cautivos” muestran la entrega de éstos, escenas que muestran a guerreros victoriosos “presentando” sus cautivos a su señor, muy probablemente a manera de presente o quizá incluso como requisito de la batalla. En el llamado Panel Kimbell (sitio aun desconocido ubicado en el área del Usumacinta), se muestra una escena palaciega en la que Itzamnaaj B'alam de *Pa' Chan* sentado en un trono con su nombre, recibe a un grupo de prisioneros de uno de sus regentes Aj Chak Maax en el 783 d.C (Miller y Martin, 2004: 34) (Fig. 4.65).

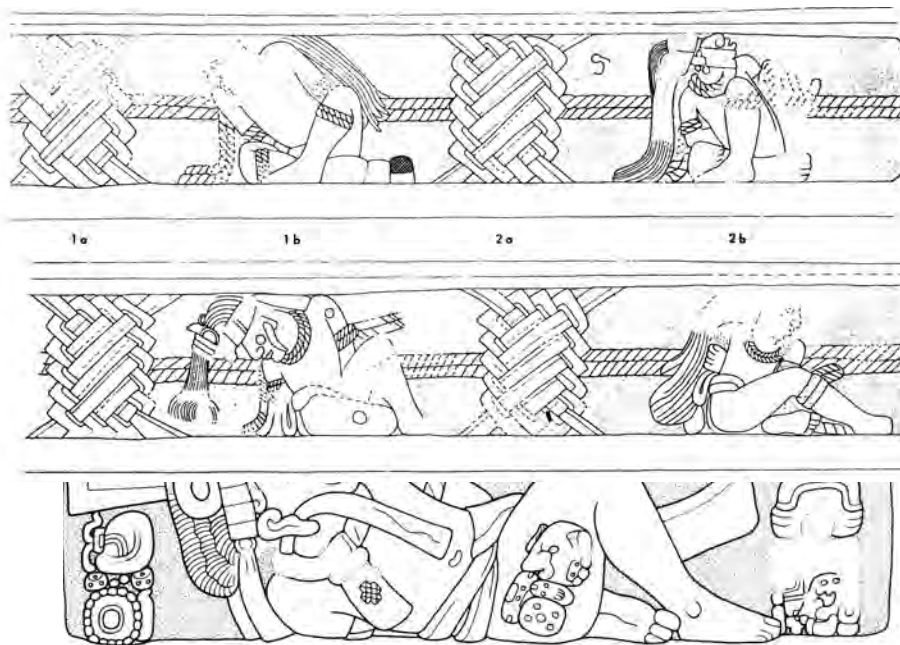


Figura 4.66. Arriba: Cautivos atados, con orejeras de papel y despeinados, lateral Altar 10 Tikal (Dibujo Montgomery). Abajo: Cautivo vestido del dios K, Monumento 27, Toniná (Dibujo Mathews).

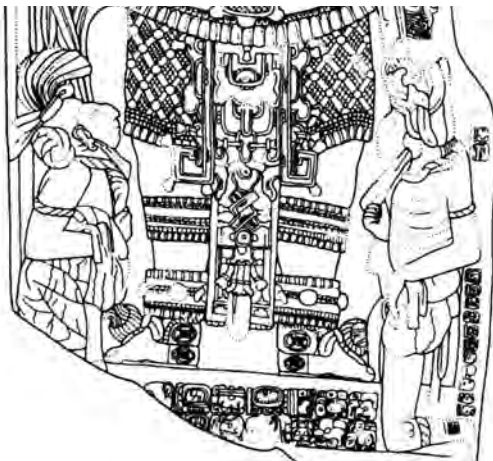
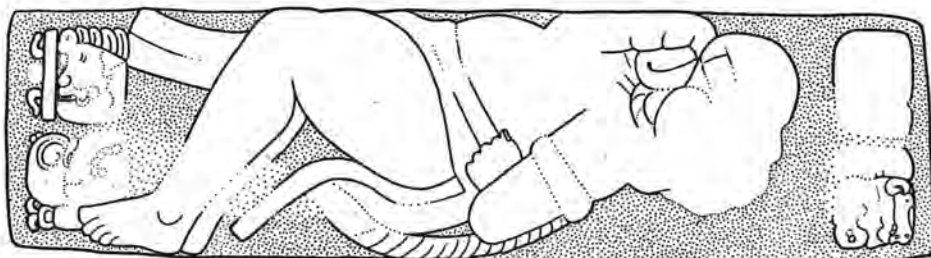


Figura 6.67. Arriba: Monumento 125 Toniná que muestra a un cautivo con sobre peso (Dibujo I. Graham). Izquierda: Detalle Estela 8 Piedras Negras que muestra a la derecha un cautivo con desnutrición (Dibujo D. Stuart).

Por las particularidades que presentan las representaciones de cautivos se ha logrado por lo menos distinguir entre tres tipos: los de alto rango que se describen como portadores de títulos –como el *K'uhul ajaw* presentado como prisionero de guerra en el Monumento 122 de Toniná –, los que se presentan con su nombre especificado, lo que también denota cierta importancia del personaje en cautiverio, y por último los que no muestran ninguna identificación de su persona (Houston, Stuart y Taube, 2006: 205-206). Existieron ciertas convenciones iconográficas para la representación de los prisioneros de guerra, que en mayor o menor medida son el mejor reflejo con el que contamos del tratamiento de estos desafortunados. Si bien los ejemplos en cerámica son el principal soporte para representar cautivos de bajo rango, de igual forma los monumentos fueron el lugar preferido para el de los de alta estirpe social o en su defecto, para los capturados por los guerreros ubicados en el culmen social; idealmente el *k'uhul ajaw*. A grandes rasgos al cautivo se le representaba desnudo, ocasionalmente con los genitales expuestos, sangrantes, con el cabello alborotado, sin vestimenta alguna más que su braguero, atado y con orejeras y/o tocados de papel; en ocasiones asumía posturas de animal, arrodillados (Fig.4.66.). Se podrían presentar ciertos rasgos ya sea sobre su constitución física (Fig.4.67), o como señas particulares como bigotes (Fig.4.68). En razón de hacer notar su naturaleza distinta, no humana, siempre se le mostraba en un nivel inferior al de su captor o cualquier hombre libre en la imagen, ya sea por encontrarse dispuesto en el piso o por incluso ser usado como asiento o banco del guerrero victorioso (Fig. 4.68.), encontrarse dentro de pelotas del juego de pelota (Fig.4.69.), e incluso, intencionalmente mal logrado en la forma en que fue ilustrado. Si el personaje contaba con cierto rango, se le adhería su nombre y/o Glifo Emblema al que correspondía, infijo en su cuerpo, vestimenta o a un costado¹²⁵ (Fig.4.70.). En el caso en que se quería aludir al momento de su aprehensión, se mostraba tomado del cabello, suplicante, sin ajuar guerrero y despojado de sus armas o incluso estas postradas en el piso, rotas o besando las

¹²⁵ Para el particular caso de los monumentos de Toniná los cautivos pueden portar su nombre en el tocado, como los gobernantes, por ser personajes importantes en la política. Un ejemplo de ello aparece en el Monumento 172.

de su aprehensor (Fig.4.71.). En la mayoría de las veces se les muestra solos, pero también hay representaciones grupales como el grupo con yugos en sus cuellos en el friso de estuco en la colina sur de D5-5 de Toniná (datado para el 830 d.C.), los que rodean por todo el monumento al guerrero en la Estela 20 de Uaxactún y los postrados en el piso en fila en el Dintel 12 de Piedras Negras (Fig.4.72).

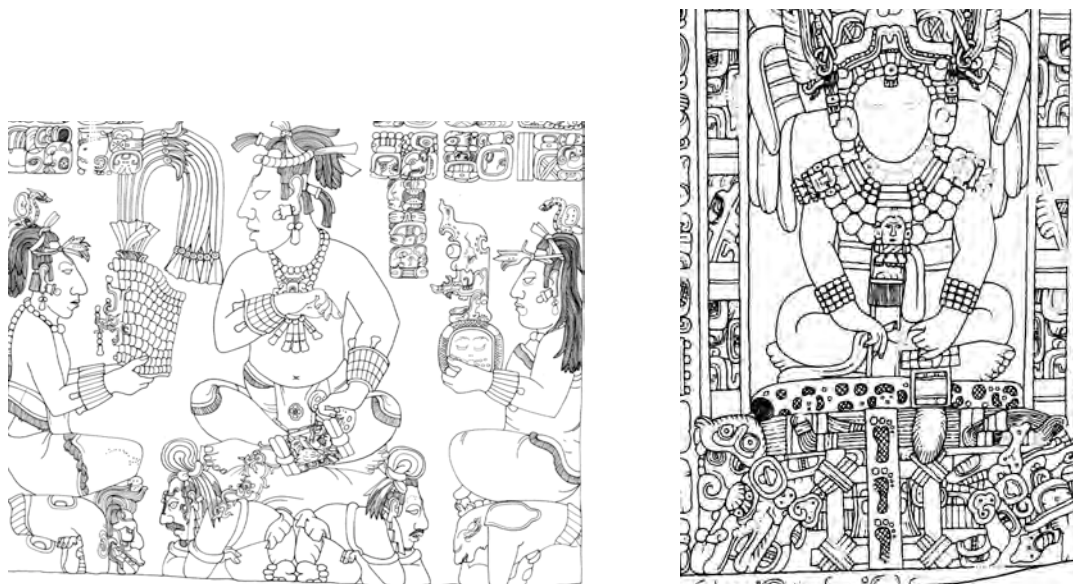


Figura 4.68. Escena que muestra a cautivos y venado como asientos/tronos de *ajawo'ob'*. izquierda: Panel de los Esclavos, Palenque (dibujo L. Schele), derecha: Estela de Piedras Negras (dibujo D. Stuart).

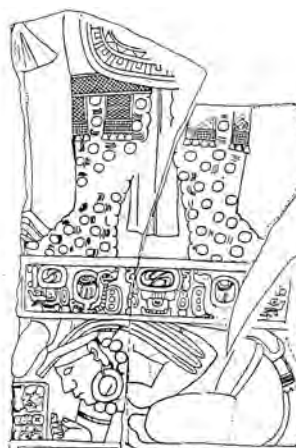
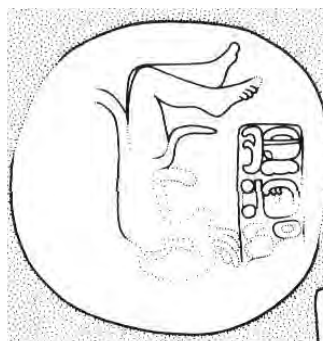


Figura 4.69. Izquierda: cautivo dentro de pelota atado y desnudo, Escalera Jeroglífica 2, Escalón 8, Yaxchilán (Dibujo I. Graham). Derecha: Cautivo con tocado de papel como banco de un señor, Inferior estela 2 Dos Pilas (Dibujo S. Houston).



Figura 4.70. Izquierda: prisionero con nombre en su braguero, Monumento 153, Toniná (Dibujo N. Grube). Derecha: Prisioneros atados e identificados a sus costados, Altar 23 Caracol (Dibujo Chase, Chase y Grube).

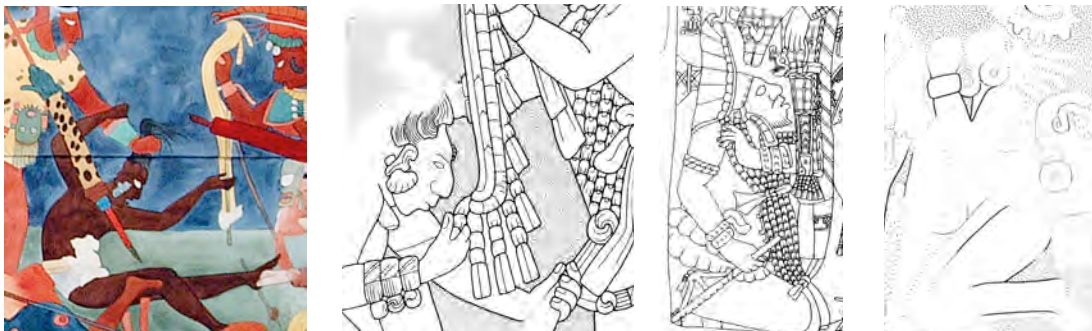


Figura 4.71. Izquierda: momento de la aprehensión del cautivo mostrando el momento en que suelta su lanza rota, detalla Mural de la Batalla Bonampak (Dibujo Hurts y Ashby); centro izquierda: prisionero besando el escudo de su captor, detalle Dintel 45 Yaxchilán (Dibujo I. Graham); centro derecha: cautivo arrodillado deponiendo su estandarte y besando la copalera de su enemigo, Estela 3 Bonampak (Dibujo P. Mathwes); derecha: Detalle Estela 19 Uaxactún (Dibujo I. Graham).

El privar de su vestimenta, joyas y demás emblemas de poder que dieran al prisionero las cualidades de un personaje poderoso y autónomo, aparentemente fue un hecho encaminado no sólo a desmoralizar, sino quitar la identidad de persona y convertirlo en *b'aak*; la intención fue convertirlo en una presa y reforzar su identificación con el venado. Pues en cierta medida, sus representaciones presentan mayor familiaridad con la forma de ilustrar animales, que hombres. Como se profundiza en el Capítulo 6.3. y 8.1., los cautivos se deshumanizan y se asemejan a presas de caza,¹²⁶ y se concretiza esta transformación en el acto ritual

¹²⁶ Aludiendo a las semejanzas de los cautivos con seres sacrificiales, cocodrilo y cautivo se muestran similares como seres sacrificiales en Mural Posclásico de Mayapan en la Estructura

previo al sacrificio. Pero más que asemejarlos a animales, los prisioneros de guerra pierden su cualidad humana al ser aprehendidos, y dejan de ser guerreros por convertirse en seres con menos humanidad, entonces son más cercanos a los hombres de las primeras creaciones, seres fallidos que desembocaron en la creación de algunos animales –monos, venados, etc.–. De ahí el mostrarlos desnudos cual animales de caza, ambos como futuros seres inmolados para su consumo y posterior conversión en seres generadores de vida. El que no se les represente como guerreros muestra una distinción clara entre ambos. Mientras que los gobernantes, personajes de élite y guerreros exitosos nunca demuestran gestualidad alguna –incluso en escenas de autosacrificio–, sus perfiles demuestran la solemnidad y honor del sujeto; los cautivos muestran sus rostros de frente con gestos de miedo, dolor y angustia; con sus manos en la boca o dolosos por el trágico futuro que les espera, se muestran despeinados, atados como presas de caza. Así que más que la humillación de los cautivos, lo que las fuentes nos muestran es la deshumanización de aquellos que cayeron en el infortunio de ser aprehendidos en la guerra.¹²⁷

En el Edificio G de Nakúm, en sus frisos se puede observar a dos prisioneros de guerra postrados en el piso, amarrados como venados boca abajo siendo un buen ejemplo de la identificación del cautivo y el venado. Relación sustentada en el entendimiento de ambos como principales actores en la relación de la cinegética y la guerra como actos de consumo y producción. Esta similitud se lleva por medio de la acción ritual, pero iconográficamente pretende hacerse evidente. Cuando en representaciones ya se muestra al cautivo en atavíos de sacrificio en el momento de ser aprehendido –como en el Dintel 8 de Yaxchilán (Fig.4.73.)–, refiere al propósito de asimilar la captura con consecuente sacrificio, advierte su aprehensión y anuncia su inmolación. Aunque tenemos algunas excepciones en las que el cautivo representado conserva ciertos atributos de poder (como cuando se presentan usando la diadema del dios *Hu'nal* y joyas), pues restrictivamente estos personajes siempre son *ajawo'ob* o *k'uhul ajaw*.

Q95, donde el cocodrilo está atado similar a los mitos del centro de México sobre la creación del mundo (Houston, Stuart y Taube, 2006: 90-91)

¹²⁷ Este tema se discute con mayor profundidad en el Capítulo 6.3.

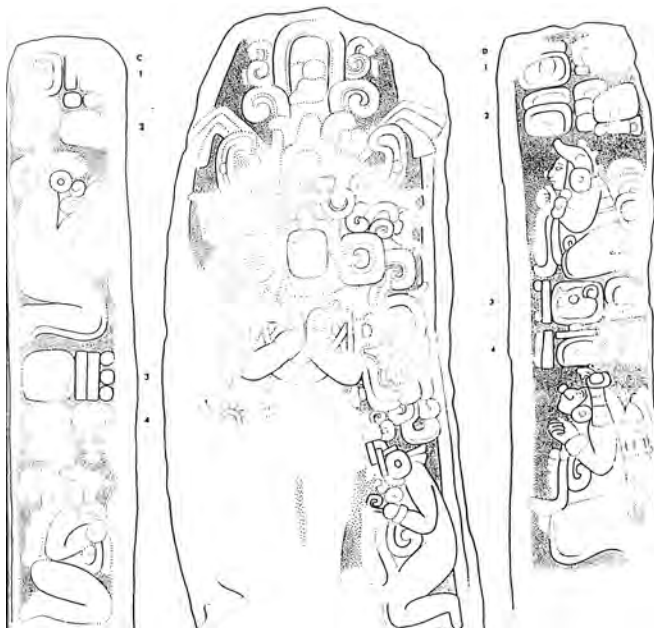


Figura 4.72. Arriba Estela 20 Uaxactún (Dibujo Graham), abajo izquierda: detalle Dintel 12 Piedras Negras (Dibujo Montgomery); abajo derecha: Estuco D5-5 Toniná.

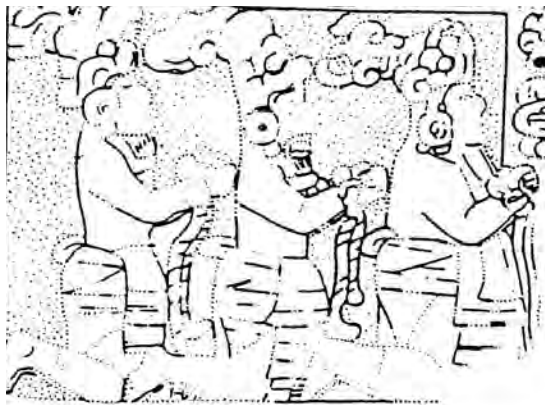


Figura 4.73. Guerreros en el momento de su captura, Dintel 8 Yaxchilán (Dibujo I. Graham).

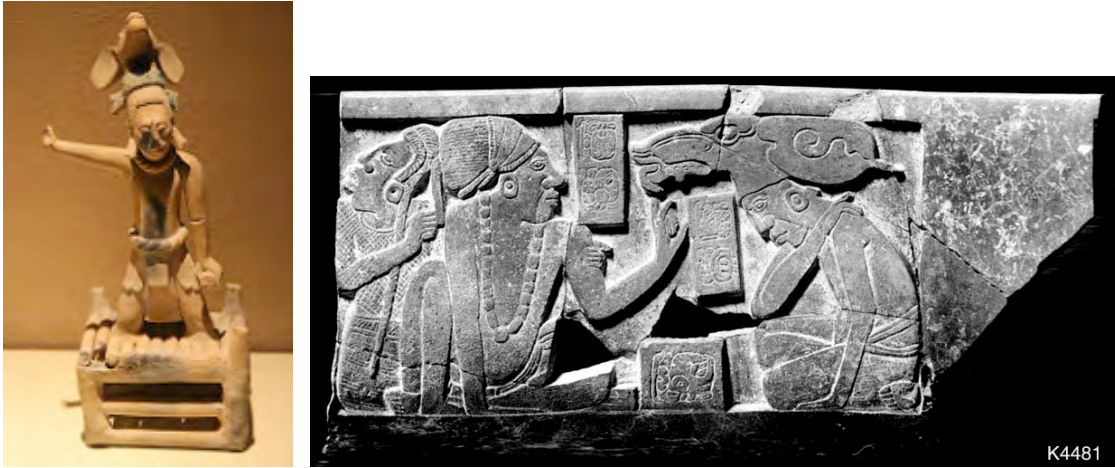


Figura 4.74. Representaciones en cerámica de cautivos como venados. Izquierda figurilla de Jaina, derecha vasija K4481.

En ocasiones el guerrero cautivador también portó algunos elementos propios de los cautivos como orejeras de papel y tocado de venado, en la mayoría de los casos; este fenómeno se debe a la búsqueda de creación de semejanzas con su prisionero, tal y como el cazador lo hace con el venado. El establecimiento de estos lazos no es en lo absoluto contradictorio, pues está encaminado a crear un vínculo entre los consumidores (guerrero/cazador) y consumidos (cautivo/venado), de ahí es que incluso usara objetos de su presa, como por ejemplo una cabeza trofeo (Fig.4.74. y 8.27). De manera similar, los guerreros aztecas vencedores desollaban a su primera víctima y se vestían con su piel en un acto ritual de asimilación. El primer cautivo del *tlahtoani* era considerado su hijo y honrado de la misma forma (Durán, 1976, II: 182). Los mayas no creaban un vínculo de familiaridad o asimilación de la presa o cautivo, pero si entablaban con ellos un lazo de identificación que los relacionaba en diversos niveles. Quizá en una forma similar a los mexicas los señores mayas se decían “señor/ guardián de ‘x’ cautivo” y les daban títulos asociados a colores o puntos cardinales. Ejemplo: en el Dintel 11 de Yaxchilán en el que se le nombra *yaxb’ixan*. No podemos afirmar que esta identificación también explique el porque de vestir o identificar a los cautivos con el llamado Dios Jaguar del Inframundo – comúnmente considerado patrón de la guerra–, puesto que es una deidad que los guerreros suelen portar en sus escudos e incluso presentarse como ella; ejemplos como el del Monumento 155 de Toniná donde el prisionero Yax Ahk’ se muestra

de esta manera; de igual forma en la Estela 8 de Naranjo el señor Iztamnaaj K'awiil se muestra como la misma deidad portando armas rituales y postrado sobre un cautivo de *Yaxha*, muy similar a la escena del Dintel 12 de Yaxchilán. Ambos son claros ejemplos que podrían entenderse como otra forma del establecimiento de la identificación entre guerrero y cautivo.¹²⁸ La elección de le Dios Jaguar del Inframundo puede deberse también a que esta entidad en ocasiones aparece atada, como cautivo, en escenas míticas; quizá de aquí surge esta relación (Fig.4.75.).



Figura.4.75. Izquierda el prisionero Yax Ahk' como Dios Jaguar del Inframundo, Monumento 155 Toniná (Dibujo N. Grube); centro: al centro gobernante como la misma deidad rodeado de cautivos, Dintel 12 Yaxchilán (Dibujo I. Graham); derecha: aparente pasaje mítico que muestra la Dios Jaguar del Inframundo como cautivo, vasija K4598.

Siempre que se habla del cautivo su sacrificio es algo que viene inmediatamente a la mente, pues sabemos que su inmolación en un acto ceremonial era parte importante en la vida ritual maya. Ahora no profundizaremos sobre el ritual de sacrificio (tema que se abordará en los Capítulos 7 y 8) pero sabemos que involucró actos como la decapitación *ch'ahk b'aah* o *ch'ahk ub'aah*¹²⁹ (asociado al juego de pelota), el desmembramiento, la exposición de la

¹²⁸ Para profundizar en los temas de identificación y demás relación entre guerrero/ cazador y cautivo/presa ver Capítulo 8.

¹²⁹ Incluso en la actuar puesta en escena del Rab'in al Achi, el guerrero k'ichee' es decapitado y se emula este momento cuando los otros actores tocan su cuello con sus hachas (van Akkeren, 1999: 281).

viseras y la ingesta del cautivo. Con referencia a las escenas que muestran el sufrimiento de los cautivos siendo inmolados, pueden sucintar su asociación con la tortura de éstos, pues resulta fácil de pensar al ver su sufrimiento bastante bien plasmado en la plástica: pero hay que preguntarnos si es que en verdad se practicaba la tortura de los prisioneros de guerra. Escenas como las del aparente desprendimiento de uñas en los Murales de Bonampak sugieren que así pudo suceder, sin embargo, no tenemos la seguridad de que esta escena este representado una tortura y no quizá sólo un momento ritual que buscaba el derramamiento de sangre de los personajes sin pretender su muerte. Es difícil poder discernir al respecto pues las fuentes son insuficientes para así hacerlo, mas hay que tomar a consideración que tampoco las fuentes indígenas posteriores ni las Crónicas de la Conquista mencionan en ocasión alguna la práctica de tortura a los prisioneros de guerra.

Un error que se ha venido repitiendo desde que el tema de los cautivos de guerra ha sido tomado por la comunidad académica es el asumir que todo prisionero de guerra maya es una futura víctima de sacrificio. Si bien no contamos con mucha información sobre el destino que le deparaba a estos pobres desafortunados, los datos existentes parecen sugerir que los guerreros aprehendidos de principio debieron de sufrir un cautiverio que según su destino podría llegar a ser bastante prolongado. Coto registró en el kaqchiquel temprano que *telecheebal* y *canabal...* se usaban para hablar del “cautiverio, lugar donde están cautivos”; y que los presos que se encontraban ahí tenían la posibilidad de ser liberados e integrarse a la comunidad: “A los q[ue] así an sido cautivos , y después se avecindan y quedan allí libres, los llaman: he nimak achi” (Coto, 1983: 94). En el Clásico tenemos el ejemplo de K’an Joy Chitam II de *B’aakal*, quien en una batalla en el 711d.C. fue tomado preso por el antes llamado Gobernante 7, K’inich Chuwaaj K’ahk’,¹³⁰ de *Po’* (Monumento 122 de Toniná) (Comunicación personal Pallán 2011). Por textos posteriores provenientes de los monumentos de Palenque, sabemos que pudo regresar a su ciudad e incluso participar en

¹³⁰ Probablemente a manos de un regente suyo, pues para entonces el gobernante era sólo un niño.

ceremonias como la inauguración del Palacio. Difícilmente podremos saber lo que sucedió en realidad, pero podríamos elucubrar que quizá permaneció en el ahora sitio de Toniná como prisionero y posteriormente fue liberado, con bastantes costos políticos y económicos para su *kab'*. Respaldando esta teoría, el yucateco colonial reconoce la entrada *kol baksah* como “rescate de cautivo” (Barrera Vásquez, 1980: 333).

Para el Posclásico, tanto fuentes de Tierras Altas así como las de Tierras Bajas del Norte hablan del cautiverio prolongado de los prisioneros de guerra. Landa (1959) registró que los guerreros del común quedaban bajo el poder de su captor, Fuentes y Guzmán apuntó que:

[...] porque si se preservaba cautivo, moría como prisionero, con acervísimos, y duros trabajos, y si se volvía á la patria, habían los paisanos de matarle, y así tenían por mejor el morir en el furor de la guerra, combatiendo como obstinados, con que se merecían el aplauso general, procurando salir de los encuentros con triunfo, para colocarse por los certámenes militares, en orden de los primeros capitanes (1932: II: 127).

Sin embargo, no tenemos indicador alguno para pensar que tal tipo de vasallaje o cualquier fenómeno similar a la esclavitud llegara a ocurrir en el Clásico. La mayoría de la comunidad opta por pensar que el único destino del guerrero cautivo era el ser materia prima para el sacrificio (ej.: Barrois, 2011: 207; Hassig, 1988: 114). Pero en realidad esto no parece haber sido así, incluso tenemos los casos en que los guerreros de renombre se mantuvieron cautivos conviviendo con el gobernante captor, como su posesión personal (*cha'n* “guardián”). Lo que a este último confería prestigio y era integrado a su núcleo junto con su esposa(s), hijos y hermanos; hasta que se decidiera su destino (Manjavacas, 2011: 312).

El tema de los cautivos también ha generado una serie de especulaciones acerca del que si la guerra maya, incluso generalizando a toda Mesoamérica, fueron conflictos armados encaminados únicamente a la obtención de prisioneros y que por ello su objetivo primario era el capturar y no el matar (Miller y Martin, 2004: 27). Aunque esta parece una suposición bastante sencilla, pensando en el valor del cautivo, esta investigación propone un escenario diferente. Si bien la

obtención de cautivos tenía una importante función social, política y cosmológica; no era una prioridad en la guerra, pues mas bien parece haber sido un mérito difícil de conseguir, y por ello tan prestigioso. El que la guerra en Mesoamérica pretendiera no asesinar al oponente tendría que generar evidencia de ello, por ejemplo: el armamento debería ser muy diferente, diseñado sólo dañar al contrario hasta el punto de debilitarlo y lograr su aprehensión y no generar en él heridas mortales; pero como ya lo hemos visto, el armamento maya (y sin temor a generalizar en todo el mesoamericano) resultaba bastante eficiente en su oficio (como lo relatan las mismas Crónicas de la Conquista), constantemente generaba adecuaciones para mantener su efectividad. Las evidencias epigráficas que refieren a las “montañas de cráneos” y “ríos de sangre” no son precisamente alusiones a priorizar la vida del contrincante en la guerra. Incluso, las fuentes indígenas que hemos venido citando a lo largo del trabajo son claras al hablar de las muertes de los guerreros en batalla en los conflictos interétnicos de los que suelen hablar y poco refieren a los cautivos. Pensemos que a pesar de que se buscara la inmolación del cautivo, la misma batalla derramaba la sangre de cientos de ellos y que su muerte como (hueso/semilla) era por si misma un acto de regeneración de vida,¹³¹ por lo que muy probablemente su muerte en la guerra era ya un acto importante y vital en términos cosmológicos.

Al final de cuentas podemos entender la complejidad e importancia de la obtención del botín de guerra, de cualquier clase que este fuera, porque, aunque conocemos poco, su trascendencia en el resultado de la batalla era notable, pues incluso podemos decir que fue el botín el verdadero peso en la balanza que decidió entre la victoria y la derrota, e incluso la magnitud de éstas.

¹³¹ Ver Capítulo 8.

CAPÍTULO 5

LA GUERRA: LAS CAMPAÑAS Y SUS OBJETIVOS

ri k'ute ajawab'
e ujolom tzij
uwi ajawarem
xeb'e pa lab'al ruk' ronojel kik' ajol fueron a la guerra con todos sus hijos”
(Título de K'oyoi f 38; en: van Akkeren, 2007: 64)

El estallido de un conflicto bélico invariablemente se debe a la voluntad de uno o varios individuos por llevar una agresión en contra de otro grupo por cualquiera que sea su justificación. La responsabilidad de la guerra siempre es propia al poder político que la incita, alimenta o impulsa; a quien la ejerce y tiene la responsabilidad de la estrategia (Gracia, 2006: 95). Las motivaciones que llevan a los hombres a la guerra nacen con un frente común desde la política, y al mismo tiempo son diferentes para sus participantes, pues a la vez cumplen diversas razones en una sola campaña; de ahí la complejidad político-social de la guerra. Si hay cordura en la mente del iniciador del conflicto, la guerra no habrá nunca de comenzar sin saber lo que se pretende lograr con ella y en ella. Entendiendo al primero como el objetivo final del conflicto y al segundo como el propósito intermedio (Clausewitz, 1980: 316).

Sabemos que el propósito natural del acto bélico es la derrota del enemigo y/o la destrucción de sus fuerzas armadas. Si nos mantuviéramos dentro de los límites filosóficos de esta concepción, no habría cabida para otro objetivo; pero en realidad existen otros miramientos que pueden llegar a ser predominantes. Es importante distinguir los casos en los que la destrucción de los cuerpos armados

del enemigo es el objetivo principal, de aquellos en los que mas bien es el medio. Por ejemplo, la posesión o administración de cierto lugar, ruta o materia prima puede ser el objetivo general de un encuentro, y este motivo puede ser, uno o varios de éstos; en cuyo caso, uno de ellos es el móvil principal. Hablando de manera general, las dos formas principales de la guerra, el ataque y la defensa, no modifican al primero de estos móviles, pero si a los otros dos: “encuentro ofensivo: destrucción de las fuerzas del enemigo, conquista de un lugar y conquista de algún objetivo. Encuentro defensivo: destrucción de las fuerzas del enemigo, defensa del lugar y defensa de algún objetivo” (Clausewitz, 1973: 23-24). Si queremos ser minuciosos, existe una cuarta clase en las demostraciones de fuerza con las que queremos evitar que el enemigo abandone cierto punto o deseamos que se retire de otro. En estos casos los objetivos únicamente pueden ser alcanzados en forma indirecta y encubiertos por el pretexto de uno de los objetivos antes mencionados, generalmente el segundo (*ibid.*: 24). En lo que refiere a las sociedades mayas del Clásico, Kettunen (2014a: 105) propone dos móviles: primeramente los objetivos políticos (mantener o expandir el poder político) y en segundo lugar, los económicos (como asegurar recursos económicos, rutas de comercio, etc.).

Cuando nos referimos a las pretensiones y objetivos de la guerra, en realidad estamos generalizando, puesto que una guerra se encuentra compuesta por las campañas militares de cada uno de los bandos, en cuyo caso tendríamos que hablar de dos objetivos de dicha guerra. Técnicamente hablando una campaña militar es una sucesión de batallas relacionadas por sus pretensiones en un espacio de tiempo, que únicamente habla de las “maniobras militares” y no de la guerra como “un todo”, por lo que distingue entre si a los bandos implicados en dicha guerra, o incluso en la misma campaña. Por ejemplo, la toma de Tayasal fue una campaña crucial en la guerra de conquista que los españoles emprendieron en el área maya. Para el Clásico, un buen ejemplo sería el de la campaña con las batallas registradas en 599 y 611 d.C. por parte de las fuerzas de *Kaanu’l* en contra de *B’aakal* en contexto de la guerra llevada en contra de *Mutu’l* y sus aparentes aliados. De esta forma, las campañas tienen sus propios objetivos,

siempre afines, pero no necesariamente iguales a los de la guerra en las que tienen lugar. Por lo que debemos de entender que los registros epigráficos sobre conflictos entre los portadores de los Glifos Emblemas no necesariamente nos hablan de la guerra como tal; sino que pueden estar refiriendo a campañas o incluso únicamente al resultado de una sola batalla.

Por lo general, la Historia Militar piensa que en las sociedades más “desarrolladas” la guerra es mejor estructurada con referencia a sus objetivos y los elementos precisos para su desarrollo. Si bien la organización sociopolítica incide de manera directa en la guerra, no implica que sus móviles fueran más “simples” y su acontecer “menos” intrincado. Las formas de organización de una cultura no es algo que deba medirse en escalafones conforme a un pensamiento evolucionista, ni mucho menos en razón de las llamadas “altas culturas” de Occidente, Oriente y Medio Oriente; creando una cortina en el pensamiento que salvajiza, primitiviza, desdeña y simplifica no sólo la guerra que llevan a cabo sociedades fuera de este selecto grupo, sino que permea también en las razones y objetivos de la misma.

A pesar de las generalidades que en la guerra podemos reconocer, cada sociedad y cultura llevó sus guerras en formas diferentes, de ahí que es común el hablar de los tipos de guerra y sus objetivos. Cada variedad de conflicto visualizó objetivos disímiles, y a la inversa: conforme a los diversos objetivos las guerras, estas fueron llevadas de diferente manera; y en esta medida es como pueden ser clasificadas. En correspondencia, la magnitud del objetivo de la confrontación y de los esfuerzos realizados son recíprocos, de manera que la fuerza y coacción empleada en contra del oponente se encuentra regulada por el grado de intensidad de la exigencia para alcanzar el objetivo de los dos bandos. A partir de estos fundamentos, para el caso mexicana Marco Cervera (2011: 50) reconoció tres tipos guerras: por conquista, rituales y la combinación de ambas. Para el caso maya propongo los siguientes:

5.1. GUERRAS DE CONTROL

Con anterioridad se discutió y puntualizó la postura de esta investigación que sostiene que en el Clásico maya no existió el concepto de territorio como una extensión de tierra con fronteras definidas y factible a ser poseída como un bien privado, por lo que el poder no dependía de las riquezas que dicho territorio otorga; sino que en realidad todo indica que las pretensiones se encontraban dirigidas al establecimiento de lazos de redes de redistribución con aquellos o aquel *kab'* que tenía las rutas, las materias primas y/o los productos de interés y necesidad, y que podía brindar un importante soporte político, y porque no, incluso bélico.

Estamos acostumbrados a pensar que la guerra siempre fue encaminada a la obtención de bienes, vistos como riquezas materiales o territoriales, pero en realidad es un estigma que proviene de la Historia producida en y para lo que llamamos Occidente, puesto que en las sociedades amerindias los objetivos de la guerra fueron diferentes. Para el caso maya, de lo único que se podía ser “dueño” era del resultado del aprovechamiento de los bienes de la tierra, lo que hacía vital el control de la red de redistribución en la que éstos se movieron, y el establecimiento de redes de reciprocidad al interior de la jurisdicción como hacia el exterior de la misma. Entonces el establecimiento y sostenimiento de una jurisdicción como entidad política implicaba el disponer una amplia y funcional red de relaciones políticas, económicas, religiosas y de parentesco con los *ajawo'ob'*, dentro de la jurisdicción, y con otros *k'uhul ajawo'ob'*; que al final resultaban en una compleja red consolidada a través de pactos que otorgaban beneficios. La estabilidad entre las redes de redistribución daba prestigio y poder al *kab'*, haciéndolo atractivo a los ojos de otros *ajawo'ob'*; sin embargo, la pérdida de los recursos que estas redes otorgaban (fuerza bélica, mano de obra, alimentos, otros bienes materiales y rituales) hacía menguar el equilibrio entre las redes de redistribución y la fuerza entre los pactos establecidos, dando incertidumbre a sus implicados, provocando consecuentemente la fragmentación y fuga de dichas redes. Esta cadena de infortunios llevaba naturalmente al *kab'* a un declive. Por

ello es que en los momentos de crisis que sufrían dichas redes y pactos entre los *ajawo'ob'* y su respectivo *kab'* (como la ruptura de pactos cruciales en las redes – por cualquiera que fuera el motivo–, la muerte de un *k'uhul ajaw* o un *ajaw*, o bien, la necesidad de adherir nuevas redes con miramientos a engrandecer el propio *kab'* y debilitar a otro, siempre de manera impositiva y violenta al agotar previamente las vías pacíficas), fue el momento en el que la guerra se formuló como la vía única de obtención del manejo de relaciones reflejadas en los pactos engendrados a partir de las redes de redistribución.

Con estas mismas razones podemos argumentar que la guerra en el Clásico maya no tubo como objetivo la obtención de tributos. El que los mexicas exigieran el pago de tributo, ha sido argumento para hablar de que en el área maya pudo haber funcionado de la misma forma. Tokovinine (2005: 40) al respecto propuso la existencia de este tipo de arreglo económico a partir del texto de los Dinteles 1 y 2 del Sitio R (Fig.5.1) donde se muestra a Itzamnaaj B'ahlam, *k'ujul ajaw* de *Pa' Chan*, con su *sajal*, donde se lee: *ub'aah t-u-yalpat* “esta es su imagen en (con) su *yalpat* (su *alpat*)”, donde *yalpat*, según interpretaciones del autor, se lee “pat- arrojar”. Basado en la idea de *patan* “tributo” o “impuesto” como *pa-ta* (Stuart, 1995: 354): *t-uy-al-pata(n)* “su pago de tributo”, *pCh äil* “decir” y *patan* “trabajo” (Kaufman y Norman, 1984: 116, 128); es decir, que infiere que es una referencia al pago de tributo por parte de los *sajalo'ob'* del llamado Sitio R a favor al *kab' Pa' Chan*, opinión compartida por Stuart (1995: 354). Más por lo que hemos venido discutiendo, en realidad el sistema de entrega de tributo como tal no parece haber funcionado en el área maya, ni si quiera en el Posclásico. Lo que podría suceder es la entrega de los bienes destinados a la red de redistribución administrada por el *kab'*. Tenemos una referencia colonial que dice “Los tributos que llevaban sus vasallos eran de maíz, gallinas, miel y alguna ropilla de algodón, todo muy limitado y casi voluntario, que no era más que un reconocimiento de su señorío, salvo que eran los vasallos obligados a servir en la guerra con sus personas” (*Relación de Dzan, Panabchen y Muna*; en: de la Garza 1983: 252-253), notemos que se dice “casi voluntario”, apelativo que el tributo no puede gozar, pues se caracterizaba por responder a tasaciones obligadas marcadas por

el receptor/cobrador. Por lo que en la región maya debió de haber ocurrido un fenómeno particular. La verdad es que el tema aun es muy incierto, y hasta no tener mas datos al respecto, el pasaje de los Dinteles 1 y 2 del Sitio R sigue siendo controversial, pues otros autores han propuesto lecturas muy diferentes.¹³²

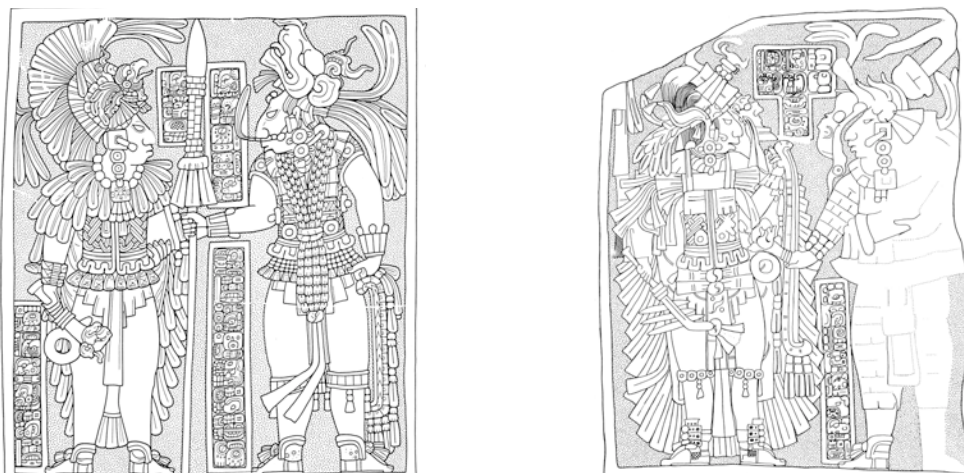


Figura 5.1. Dintel 1 y 2 del Sitio R (dibujos de Mayer).

Con anterioridad hemos señalado que en el Clásico no existieron condicionamientos sobre el “tamaño” o poder político de las entidades para poder formar parte de un *kab'*, de forma que pudieron conformarse jurisdicciones con entidades políticas “pequeñas” y a la par contar con los beneficios de varias entidades más fuertes, que corresponderían a lo que se ha llamado “grandes capitales”. Esta falta de restricciones, lejana a la idea de los grandes centros políticos y urbanos que controlaban a entidades menores, explica la existencia de conflictos entre entidades menores o de menores con mayores. Pues además de cualquier conflicto de índole personal que pudiese funcionar como un buen pretexto, este tipo de entidades debió de enfrascarse en conflictos armados en pretensión del manejo de determinado bien que le diera acceso a una red de redistribución más abundante y compleja, de forma que resultara atractiva para el administrador del *kab'* y le permitiera formar parte de su jurisdicción. Lo que no sólo daría beneficios materiales a la entidad, sino que la dotaría de mayor prestigio

¹³² ‘*ub’ t-u-yalpat*, Grube traduce *y-al-pat* “talking of the *pat*”, traduciendo *pat* como tambor de barro.

y poder tanto a ella como a su *ajaw* como administrador. De manera fractal, este tipo de conflictos se presentó también entre las entidades mayores e intermedias. Ya sea también por pretensiones de la adquisición del control de algún recurso o ruta, pues pudo haber sido la forma de acceso a una red abundante, o el punto de atracción para que otras entidades se adhirieran a su red.

Sobre las guerras por control de bienes de redistribución entre entidades pequeñas no es el tipo de registros epigráficos con los que contamos, y poco claros y certeros serían los que nos pudiesen hablar de los llevados por intermedias, pero si tenemos posibles casos de los emprendidos por entidades mayores; por ejemplo: un muy interesante caso sería el de los constantes conflictos registrados entre las jurisdicciones que ocuparon las ciudades de Piedras Negras y Yaxchilán por la administración de la ruta tan importante que era el Usumacinta. Este caso es interesante, pues no sólo habla de entidades mayores pretendiendo el control de un punto de fortalecimiento de su propia red y atracción para otras posibles adherentes; sino que al mismo tiempo, cada una de estas jurisdicciones formaron en momentos determinados parte de redes jurisdiccionales mas complejas y mayores, lo que muestra un panorama fractal en la estructura política y las guerras que en su interior se conformaban. Al resultar atractivos, de alguna manera generaban conflictos entre entidades que buscaban formar parte de ellas y al mismo tiempo, concebían conflictos entre las mismas, ya sea para controlar o para resultar atractivas a otras redes más complejas que las suyas. Patrón que podía seguirse reproduciendo consecutivamente y a todas las escalas posibles.

En otros casos, hablando de estructuras sociopolíticas o pretensiones de mayor complejidad, parece que lo que vemos son conflictos igualmente por el control, pero no sólo de algún bien o ruta, sino de la red completa de pactos; para colocarse como la cabeza de la jurisdicción, y a su Glifo Emblema como administrador del *kab'*. En estos casos, no tenemos indicadores de que los dirigentes de las entidades ambicionaran el “dominio” sobre la entidad a la que enfrentaban, sino que buscaban, por vía armada, que perdieran sus oponentes su poder y atractivo, logrando destituirlos como administradores de la red de

redistribución y así poder proponerse como nuevo dirigente. Cuando Waxaklajuun Ub'aah K'awiil, *K'uhul ajaw* de la jurisdicción del ahora Copán, fue derrotado en 738 d.C. por su *sajal*, K'ahk' Tiliw, *K'uhul ajaw* de Quiriguá, parece referir a la conclusión de una campaña emprendida por parte del segundo, con miramientos a la adquisición del lugar hegemónico en la red de redistribución que el *kab'* de Waxaklajuun Ub'aah K'awiil se encontraba regulando y en la que por muchos años parece que su *kab'* se encontraba inmerso. Sabemos que este resultado fue la conclusión de un acto bélico, ya que así lo señalan inscripciones registradas años después en la ciudad del señor derrotado, en las que se habla de su muerte por el “pedernal y el escudo”, es decir, la fuerza bélica de su oponente.¹³³ Si bien este evento ha sido interpretado como una rebelión encabezada por parte de Kahk' Tiliw para “independizarse”; lo que estamos viendo es que aunque resultó, si en un desastre político-económico para el perdedor, el vencedor no provocó la caída o destrucción de la capital del *kab'* derrotado, ni una escisión en la sucesión al Glifo Emblema. En realidad los beneficios del resultado del conflicto para el *kab'* de K'ahk' Tiliw se reflejaron en el control de la trascendental ruta comercial del río Motagua (antes controlado por su contrincante), aumento poblacional en la capital y el valle completo (aun sin llegar a ser mucho más que un par de cientos de personas, puesto que el índice de población urbana realmente era muy bajo en el valle) —lo que muestra lo beneficioso que resultó para la red de redistribución—, pues a ojos de Grube y Martin (2008: 219) esto podría reflejar el interés de pequeños grupos, de las inmediaciones, atraídos por una red fructífera y un líder carismático, al mismo tiempo, que la proliferación de nuevos monumentos muestra el enriquecimiento a partir del flujo exitoso en la misma red.

Todo esto parece indicar que a la variedad de conflictos incluidos en esta variedad, ya sea por control de bienes o rutas o de la red completa de redistribución, son el tipo de guerras a las que se han venido llamando “conflictos regionales”, las cuales al implicar encuentros armados entre entidades que según su tamaño y pretensiones aparentan corresponder a áreas con extensiones geográficas menores o bastante mayores, se han confundido con conflictos

¹³³ Ver Capítulo 6.

territoriales locales que ocurren en otras sociedades no amerindias; sin embargo, en esta clasificación de guerras, que en la mayoría de los casos no están implicando combates entre entidades políticas vecinas o continua,¹³⁴ revelan que en realidad los conflictos trascendieron límites geográficos, pues sus pretensiones fueron encaminadas a objetivos no territoriales y si políticos (y dentro de ello, económicos) como lo fueron las rutas de comercio y los bienes como materias primas, productos de consumo alimenticio, material y de prestigio, así como la mano de obra misma y un apoyo bélico para cuando fuera preciso. Entre estos casos podemos encontrar buena parte de las campañas emprendidas entre las entidades correspondientes a los nombres de *Mutu'l* vs. *Kaanu'l*, *Sa'aal* vs. *Uxwitza'*, *Yokib'* vs. *Pa' Chan*, *B'aakal* vs. *Po'* entre las más sonadas y mejor conocidas.

Las repetidas campañas que emprendieron los de *Mutu'l* y *Kaanu'l* y sus aliados parecen un buen ejemplo de lo que fueron lo que llamamos “guerras por control”. Como sabemos, estos dos nombres correspondieron a las jurisdicciones más complejas y poderosas del Clásico, sus conflictos por recursos mediante la inclusión del *kab'* que lo administraba a través de su inserción a la propia red de redistribución los mantuvo en constante conflicto. La primera campaña de su enfrentamiento de la que tenemos registro fue en el 562 d.C, donde *Kaanu'l* resultó vencedor sumiendo a su contrincante en el desprestigio y decadencia. El demostrar que el nombre de *Mutu'l* no era lo suficientemente fuerte y su regente poco eficiente, parece haber ocasionado una fuga importante en la red de su jurisdicción, lo que sumió al dicho *kab'* en lo que se ha llamado un hiato de 130 años (592 – 692 d.C.) (Martin y Grube, 2002: 39-40). De ahí en adelante, tenemos registros de lo que debieron ser diversas campañas emprendidas desde ambas trincheras en las que los dos lograron victorias y derrotas que generaron grandes cambios en el escenario político, puesto que en ellas se vieron implicados otras entidades con las que habían establecido vínculos a través de las relaciones creadas por los pactos en las redes de redistribución. Las jurisdicciones implicadas no siempre formaron parte de la misma red, pues las mismas derrotas

¹³⁴ Con ello me refiero a que no fueron entidades políticas “fronterizas”.

y victorias hicieron que cambiasen de adherencia por decisión propia o a punta de lanza. Estos constantes y desequilibrantes cambios tuvieron impacto en el papel de los *sajalo'ob'* pues fueron ellos quienes amortiguaron y dieron apoyo a los *ajawo'ob'* en los momentos de crisis política, derivando en un aumento en su injerencia en los asuntos administrativos y poder como respaldo de sus señores. Demostrando lo complejo y vital que resultaron las guerras por control en la región y el periodo.

El pensar a la guerra como un medio de apropiación de relaciones y no de bienes materiales, no tiene porque ser complicado de entender, pues resulta lógico lo beneficioso que debió de ser el manejo de las relaciones y redes que controlan los recursos que el encargarse de la producción, venta y distribución de las materias y productos de los que se puede apropiar mediante la guerra. Los mexicas, en el Posclásico, con sus respectivas salvedades, implementaron el mismo tipo de guerra: no se adueñaban de territorio y materias primas, no imponían a sus hombres como regentes locales; su objetivo era la obtención del pago de tributo. Y aunque no contaban con redes de redistribución a la manera maya, obtenían los bienes y crearon redes de distribución e intercambio, donde el beneficio era igualmente político y por consecuencia, comercial; pero nunca territorial. De esta forma, la guerra maya por apropiación, era una guerra con objetivos políticos que se alcanzaban a través de la apropiación de relaciones (de redes de redistribución y sus beneficios políticos, económicos y sociales).

5.2. GUERRAS DE FACCIÓNES

Si las guerras en el Clásico maya fueron emprendidas con objetivos políticos, no todas fueron guerras por control, pues parece que las crisis en los linajes regentes y sus administraciones en ocasiones se resolvieron por vías armadas. Recordemos que la propuesta de este trabajo en buena parte se sustenta en el reconocimiento de la trascendencia de los llamados Glifos Emblema como nominales poderosos, cuya eficacia residía en el prestigio y fortaleza que podían

ostentar y demostrar a la vez. El Glifo Emblema constituyó una acumulación activa de entidades, identidades y relaciones que en si mismas llevaba una relación implícita e indisociable con su *kab'*. De tal forma, el Glifo Emblema con la aptitud de potestad es el poseedor real de la jurisdicción y no el *k'uhul ajaw*, quien fue el portador de dicho nominal. Al entender el verdadero valor de cada uno de los Glifos Emblema, pues hemos visto que hay algunos mucho más vigorosos que otros, es fácil comprender el porqué el enfrascarse en una guerra por su apropiación o retención.

Al hablar del Glifo Emblema como el recipiente del poder esencialmente político, pero también social y religioso; podemos entender que el pretender ser su depositario debió de tener serias implicaciones. De principio, no cualquiera podía aspirar a ostentar un nominal de este valor, por lo que debió únicamente corresponder el privilegio a personajes provenientes de familias de élite que ya habían constituido un linaje de ostentadores de dichos nominales. Por otro lado, en la medida que sólo los descendientes de linajes prestigiosos podían aspirar a ostentar un Glifo Emblema, los conflictos necesariamente tenían que engendrarse en el seno del linaje (o tener algún vínculo que permitiera proclamarse como digno ostentador de determinado nominal), por lo que dichas aspiraciones involucraban un sisma en él, puesto que el aspirante debía tener todo un grupo del mismo linaje y de personajes de élite que lo respaldaran. Naturalmente, este tipo de conflictos de intereses tuvo lugar en momentos de crisis donde menguaba el poder y la autoridad del *k'uhul ajaw*, creando incertidumbre entre las élites que veían los peligros que corría el *kab'*.

Hace ya algunos años David Webster (2000: 20-22) habló de “guerras de facciones” como conflictos bélicos generados por grupos corporativos que actuaron de manera cohesiva por sus intereses colectivos que, residían en la obtención del control del poder político. Webster habló de las pretensiones por el gobierno y no de lo que lo sustentó y lo hizo posible. En realidad, es válido hablar de grupos de facciones en conflicto por lo que se ha llamado “el poder”, sólo que no es tan simple, pues no sólo se trata de deponer al enemigo, sino de la legitimación y sustento preciso para poder concretarlo; este tipo de guerras no son

simples guerras de facciones, por lo que se ha decidido redefinir el término. En este caso hablaríamos de que las facciones no necesariamente se encuentran dentro de la misma corte, pero aun así ambas pretenden el control, retención u apropiación del Glifo Emblema que administra el *kab'*.

Lo sucedido en el Clásico Tardío entre los ahora identificados como sitios de Machaquilá y Cancuén parece referir a una variedad de este tipo de guerra. Todo indica que los de Cancuén iniciaron una campaña en contra de la jurisdicción residente en Machaquilá logrando capturar a su *k'uhul ajaw*, Chak [...] B'ahlam. Los costos de la derrota no fueron la pérdida de redes de redistribución, sino que el señor de Cancuén, Tajal Chan Ahk, adquirió legítimamente el Glifo Emblema de Machaquilá, haciéndose ostentador de ambos nombres en sus subsiguientes inscripciones (Lacadena, 2010: 217). Lo más probable es que para lograr la obtención del nominal de Machaquilá, Tajal Chan Ahk debió haber sostenido algún vínculo con el linaje de Machaquilá que lo posibilitara como heredero del mismo, pues existen registros de otros casos en los que el gobernante es muerto pero su Glifo Emblema sigue intacto y en el mismo linaje. El resultado de la adquisición de ambos nombres resultó en una concentración de recursos en la red de Cancuén, reflejado en el esplendor constructivo del palacio y el crecimiento urbano en el *kaaj* donde residía Tajal Chan Ahk (*ibid.*: 218). Según los datos que ofrece el Panel 3 de Cancuén, Lacadena (*ibid.*: 219) propone que la jurisdicción derrotada fue consecuentemente regida por un *sajal*, indicando que el vencedor impuso un regente en aquel *kab'*. En casos similares en los que muere el *ajaw*, los familiares directos suelen asumir la dirección del *kab'*, pues su Glifo Emblema sigue residiendo en la familia; sin embargo, en este caso el ostentador del nominal era un personaje foráneo, por lo que esta posibilidad no era viable. Aunque bien, el *sajal* no necesariamente tuvo que ser externo, pues pudo haber sido elegido entre alguien de la élite local que conociera bien el funcionamiento del *kab'*, pero que legítimamente se encontraba ahora bajo la regencia de Tajal Chan Ahk, y seguir sirviendo a su *kab'*, puesto que el nuevo ostentador era legítimo.

Es interesante que en el momento que accedió al poder el nuevo *k'uhul ajaw* de Machaquilá, acontecimiento que coincidió con la muerte de Tajal Chan

Ahk, se separaron nuevamente los Glifos Emblema; regresando esta entidad a su linaje original. Este fenómeno parece apuntar a que únicamente Tajal Chan Ahk pudo ostentar el Glifo Emblema que adquirió legítimamente, pero al no ser propio y al existir un descendiente legítimo y directo para aquel, no pudo heredarlo a su progenie; y por el contrario, regresó a su nuevo y legítimo poseedor, el descendiente del derrotado Chak [...] B'ahlam. Así que esta Guerra de facciones sería del tipo que pretende la adquisición del Glifo Emblema.

Otro caso es el de las campañas emprendidas por el nominal, pero en este caso no es por adquisición de uno ajeno, sino por reconocerse como el único ostentador del mismo. Un buen ejemplo de guerras de facciones, del tipo de retención del Glifo Emblema es el de las diversas campañas emprendidas por *Mutu'l* para eliminar a la facción que se escindió de su linaje en un momento de gran crisis. De esta forma, B'ajlaj Chan K'awiil en el 600 d.C. partió de Tikal con una considerable cantidad de población que le era simpatizante, desafiando al legítimo y entonces *k'uhul ajaw* de *Mutu'l*, Nuun Ujol Chaahk. Se desconoce la relación que existía entre ambos, pero B'ajlaj Chan K'awiil reclamó su derecho genealógico al nominal de *Mutu'l* en el Tablero 6 de Dos Pilas, en el que uno de los desconocidos *k'uhul ajawo'ob'* de *Mutu'l* es nombrado como su padre. Según los registros con los que contamos, Dos Pilas se declaró dentro del *kab'* de *Kaanu'l*, forma en la que consiguió que este último atacara a Tikal en 657 d.C. consiguiendo desterrar a Nuun Ujol Chaahk en aquella campaña, pero el regente de Tikal logró regresar a su *kaaj* y emprendió una campaña contra Dos Pilas en 672 d.C. logrando desterrar B'alaj Chan K'awiil de Dos Pilas durante 5 años. Finalmente, se generó un nuevo encuentro entre los señores de *Mutu'l* en 679 d.C. donde Tikal es derrotado. En 705 d.C. el nuevo regente de Dos Pilas se enfrasca de nuevo en una guerra contra Tikal donde nuevamente esta última es derrotada (Martin y Grube, *op.cit.*: 56-58). No sabemos si la guerra finalizó en este punto, o si es que continuó y no contamos con las inscripciones que terminan el relato. Pero podemos ver como es que lo que nosotros consideraríamos un simple nominal, llevó a todo un linaje, a dos jurisdicciones, y a los numerosos, y en

algunos casos afamados, aliados de ambas facciones a enfrascarse en una guerra compuesta de varias y terribles campañas que se extendió por al menos 50 años.

Como resulta evidente, las guerras de facciones pueden destruir hombres y ciudades, pero nunca nominales; pues es éste el verdadero recipiente y legítimo poseedor de todas las formas de poder. Las guerras por Glifos Emblema pueden tener pretensiones de presumir la exclusividad y legitimidad del nominal o las de adquirir uno ajeno, pero el objetivo siempre es el mismo: el Glifo Emblema y consecuentemente, el poder que deviene de la ostentación de este nominal poderoso.

5.3. LAS RAZONES OCULTAS

La llamada *casus belli* o causa de guerra es un tema importante a trabajar pues con ello se pone sobre la mesa la razón real de la guerra y el discurso sobre el que se sostiene, que no necesariamente son el mismo o más bien, pocas veces son correspondientes. Se trata de leer entre líneas y comprender que una cosa es el tipo de guerra, y que esta no es igual a la razón de la guerra. Este fenómeno no es exclusivo de alguna sociedad, en realidad es uno de los que podemos llamar universales de la guerra al ser un efecto sociopolítico que influye en la guerra, y como tal se presenta en todas las sociedades a través de los años, aunque con sus particularidades para cada grupo, región y temporalidad respectivamente.

En el discurso, las razones por las que se justificaba el movilizar a los cuerpos armados en contra del nuevo enemigo fueron desde unas meramente políticas como: falta a acuerdos comerciales, violación a pactos políticos y traición. Mientras que también los hubo por razones personales de los gobernantes como: venganzas por muerte de familiares e incumplimiento de enlaces matrimoniales, etc. Un lindo ejemplo es lo ocurrido entre culhuas y mexicas, donde los primeros ofrecieron a su hija para un enlace matrimonial y los mexicas, buscando un pretexto de guerra para la obtención del tributo culhua, desollaron a la “princesa” desatando la ira de su padre. Logrando así los mexicas su cometido cuando el señor culhua les hizo la formal declaración de guerra. Desgraciadamente, para el

Clásico maya no tenemos tan interesantes relatos, pues las fuentes no refirieron nunca a este tipo de información, mas si podemos deducir que en muchos de los casos se habló de la venganza de los hijos por la muerte de sus padres o hermanos. Como sabemos, estas llamadas razones de guerra en realidad forman parte del discurso que justificó la implementación de las fuerzas armadas en contra de otro, pues recordemos que esencialmente una guerra es la vía violenta por la cual se alcanzan los objetivos políticos que por otros medios no logramos obtener.

El robo de Helena de Esparta justificó el ataque de todos los reinos de Grecia a Troya para recuperar a la doncella, mas en realidad las pretensiones estaban encaminadas a la conquista de Troya que hasta entonces había logrado mantenerse independiente. Para el Posclásico maya en las Tierras Altas, tenemos un relato que hasta cierto punto recuerda lo sucedido en el conflicto culhua - mexica:

[...] por vengar a C'otuja Q'uikab y C'awisimaj hicieron una gran guerra. Capturaron y esclavizaron a todos los señores de las parcialidades [...]. Trece de sus señores fueron tomados prisioneros y vinieron como esclavos juntos con sus vasallos. Llegaron al Q'uiché, donde los sacrificaron y agujerearon. Los exterminaron aquí; no sólo fue enfermedad lo que les dio, sino que sus huesos y cabezas fueron quebrantados por Q'uikab y C'awisimaj [...] estos eran los representantes de las parcialidades que llegaron a finalizar sacrificios a cortase el cuerpo. Llegaron aponerse sus pieles de caza de los trece señores de las parcialidades que mataron a C'otujá. Trece de los grandes señores se las pusieron cuando hicieron la separación y las giras. Fue paseado cada ídolo; los señores bailaron con ellos (Carmack y Mondloch, 1983: 195-196).

Sabemos que el *ajaw* obtuvo de las actividades bélicas el prestigio y la consolidación de su poder político como administrador de su *kab'*. Razón por la que en muchos casos, cuando el poder menguaba, los gobernantes decidieron enfrascarse en una guerra para lograr así el restablecimiento de su poder, pero con una justificación en la que no fuera evidente sus pretensiones. Así parece que lo hizo Pájaro Jaguar IV de *Pa' Chan*, cuyo *kab'* sufrió un interregno y su linaje se

mostraba amenazado por otro pretendiente al título *k'ujul Pa' Chan ajaw* aparentemente favorecido por sus enemigos de *Yokib'*, así que en el momento de adquirir la administración del *kab'*, Pájaro Jaguar IV estableció una serie de campañas bélicas a la par de la erección de monumentos que usó como vías para fortalecimiento de su legitimidad como cabeza de su administración. Siendo de esta forma, la guerra uno de los caminos por el cual los objetivos no alcanzables por otros medios, fueron logrados.

En tanto que el objetivo final de la guerra tiene miramientos políticos, éste no sólo se limitó a la política exterior o interjurisdiccional, pues su rol al interior de cada *kab'* fue crucial. Como lo señaló Golden (2003: 47), la guerra jugó un importante papel en el proceso de proporcionar injerencia en los asuntos políticos a la élite subordinada, un espacio en el que los *sajalo'ob'* pudieran involucrarse en procesos político-administrativos. De esta forma el *ajaw* obtuvo la simpatía y con ello el respaldo de las élites para beneficio personal y de su linaje como administrador. Lo que más tarde se traduciría en un apoderamiento de las élites, donde el no contar con el respaldo de la mayoría se traducía en un peligro latente que podría concretarse en una lucha entre facciones. Y aunque no lo podamos evidenciar, la guerra también debió de haberse emprendido bajo justificaciones económicas y religiosas, pero finalmente sustentadas en objetivos políticos.

La guerra como fenómeno social debe de examinarse como un acto político con mayor afluencia cuando y donde el poder de la autoridad son frágiles. Como fenómeno político, la guerra es el medio por el que se fortalece, controla, regula y elimina el poder político propio o de un tercero. La labor política de la guerra cierra en el flujo de poder en la relación entre el *k'uhul ajaw* y los *ajawo'ob'* y *sajalo'ob'* que se encuentran relacionados por el pacto generado por las redes de redistribución concebidas en el *kab'*.

5.4. GUERRAS ESTRELLA

“Estrella sobre tierra”, “estrella sobre concha” o incluso “estrella sobre Glifo Emblema”¹³⁵ son las variantes del complejo jeroglífico que se encuentran englobadas en la famosa expresión de Guerra Estrella. Las interpretaciones que se han dado a este término son muy variadas desde su descubrimiento, explicaciones que han rondado en ideas basadas en fenómenos astronómicos esencialmente. La propuesta de esta investigación se ciñe desde dos posturas, una que se ocupa de un probable origen y valor de la expresión jeroglífica (que revisaremos en el próximo capítulo) y la que afronta el tema desde su significado como recurso literario que hace referencia al resultado de la guerra (de la que abordaremos ahora).

En 1977 Riese (en: Baudez y Mathews, 1979: 39; Justeson, 1989: 105-106) se preocupó por este tema y demostró en su investigación que los eventos verbales, a los que Martin más tarde llamó “estrella – sobre- x”, fueron actos de guerra que tenían correspondencia con la aparición de Venus. Estas afirmaciones suscitaron investigaciones posteriores como las de Justeson (1989: 108-111) en las que se concluyó que los mayas clásicos ejecutaban el mayor número de sus campañas de noviembre a febrero, supuesto periodo de visibilidad del astro. Como el planeta (Venus) no era siempre visible en esas épocas, se valieron de los puntos estacionarios de Marte, Júpiter y Saturno para justificar los conflictos sucedidos en los momentos de invisibilidad de Venus. Poco después, Aveni y Hotaling (1994: S39-S41), retomaron el tema y sus resultados confirmaron los de Justeson. De tal forma que se aceptó la idea de que dicho complejo correspondía a puntos nodales del ciclo de Venus, lo que a su juicio justificaba “la naturaleza malévola de Venus que se ve en las fuentes posclásicas”. Lo que hizo que las sociedades mayas realizaran sus guerras en las fechas precisas para coincidir con los momentos de visibilidad de la llamada estrella de la mañana. Pero al resultar insuficientes en su recurrencia, Werner Nahm (1994) propuso que los ciclos

¹³⁵ Sobre las particularidades, antecedentes de estudio, implicaciones escriturarias y gráficas del complejo jeroglífico llamado “Guerra estrella” serán abordados a profundidad en el capítulo siguiente, en el apartado referente a los registros epigráficos.

lunares pudieron haber estado ligados con Venus para producir más estaciones para que los eventos de guerra se llevaran a cabo (Martin, 1993: 1-2).

A últimas fechas el tema no ha sido re trabajado, y a grandes rasgos se ha hablado de él tomando como base la postura de Martin y Grube (2002: 16) en la que se afirma que los puntos clave en la trayectoria de Venus eran interpretados como favorables para la guerra y por ello es que algunas batallas se sincronizaban con ellos por sus beneficios sobrenaturales. Que generalmente señalaron únicamente “las acciones más decisivas, la conquista de ciudades o la caída de dinastías”.

El que Venus se encontrara en su máxima elongación en las temporadas de año en que los registros de guerra son más recurrentes, en realidad no significó que los mayas así lo buscaron. En realidad refiere a que los ciclos del astro marcan fechas clave del año agrícola, de forma que la temporada comprendida de principios de noviembre a finales de febrero, reconocida como la de mayor recurrencia de eventos bélicos, es exactamente la época de descanso en el calendario agrícola, y que naturalmente concuerda con determinadas fases de la trayectoria de Venus. Como se señaló en el apartado correspondiente,¹³⁶ la época más favorable para emprender una campaña bélica siempre ha sido la época de secas. Es normal que al concordar la guerra con el ciclo agrícola, el cual dependía de la temporada de lluvias, estas actividades resultaran relacionadas al ciclo de Venus. Pero en realidad no es tan simple, pues esta situación a la que podríamos llamar “coincidencia”, en realidad no debió de haberse entendido de esa forma y seguramente la explicación de aquel fenómeno concibió algún tipo de relación entre ambas actividades que ahora desconocemos.

Como lo veremos en su momento, la expresión Guerra Estrella siempre estuvo relacionada a eventos bélicos que señalan la captura de algún personaje importante, el ataque o caída de algún *kaaj* o incluso la parte específica de uno; pero el efecto de la Guerra Estrella recae únicamente sobre el Glifo Emblema de el *kab'* que fue derrotado. El registro de uno de estos eventos siempre involucró un futuro funesto para el linaje sobre el que recayó y por consecuencia sobre su *kab'*.

¹³⁶ Subcapítulo 4.4.

En el Escalón 6 de la Escalera 1 de Naranjo (Fig. 5.2.), se habla de la derrota de *Sa'aal* por *Kaanu'l* en 631 d.C., en lo que concluyó como una Guerra Estrella. En la inscripción se refiere que se atacó la cueva, por referir al *kaaj*, donde residió el *kab'* de *Sa'aal*, el sitio arqueológico de Naranjo (Martin y Grube, 2002: 106). Aunque las inscripciones en pocas ocasiones fueron tan explícitas como en este caso al referir las implicaciones de uno de estos sucesos, sabemos por otros registros epigráficos e incluso arqueológicos, que el uso de la expresión Guerra Estrella siempre estaba hablando de eventos que parecían generar un cambio o por lo menos una crisis de grandes magnitudes en el gobierno, el linaje y/o el orden sociopolítico del derrotado. Lo que usualmente hemos encontrado reflejado en el registro de las llamadas “caída de dinastías”, a partir de la muerte de su *ajaw*, la destrucción del *kaaj*, etc. y esto tiene un porque:

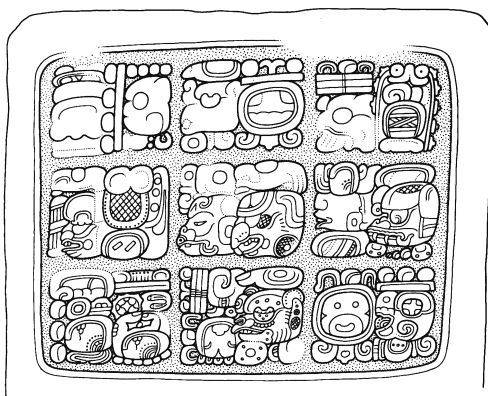


Figura 5.2. Escalón 6 Escalera Jeroglífica 1 Naranjo (Graham 1978:109).

En este punto ya hemos dejado claro que Los Glifos Emblema fueron nominales en los que de alguna manera nació el poder que los *ajawo'ob'* ostentaron para regir su *kab'*, y que no refieren a entidades políticas como dominios territoriales–espaciales. En la medida en que esto sucede, cuando encontramos el registro de una Guerra Estrella de principio no nos está hablando de un tipo de guerra –como de los que hemos hablado arriba–, así que el decir que “Tikal emprendió una Guerra Estrella en contra de Calakmul” es un error desde distintos puntos. De principio, no fueron las ciudades las que hicieron la guerra, fue un *kab'* quien emprendió una campaña bélica en contra de otro al

haber atacado algún *kaaj* perteneciente a la red de su contrincante, usualmente el principal que es donde residía el *ajaw*. Pero el punto nodal ahora es entender que no pudo “emprenderse” una Guerra Estrella al no haber sido un tipo de campaña con pretensiones determinadas, pues como lo hemos revisado, la Guerra Estrella se registró dentro de los otros tipos de guerra, lo que implica inequívocamente que esta expresión se refiere a la forma en que concluyó una batalla o una campaña y no a una variedad de guerra.

Como lo revisaremos en el próximo capítulo en la parte concerniente al registro escriturario de la guerra, los llamados “eventos” de “hachear”, “capturar”, “quemar” y obviamente Guerra Estrella están refiriendo no al tipo de combate o encuentro, sino a los resultados del mismo. Entonces, cuando los mayas registraron lo que llamamos Guerra Estrella en realidad lo que están expresando es que la guerra tuvo un coste tan alto que involucró un cisma en el *kab'* derrotado. Como lo dijeron Martin y Grube (16: 2002), corresponde a momentos decisivos y quiebres en los linajes de los Glifos Emblemas que los sufrieron. Usualmente son guerras en las que fue capturado y/o muerto el *k'uhul ajaw*, siendo él el recipiente de poder y autoridad sacralizada, regente de su *kab'* y frente al resto, al resultar éste derrotado en la guerra, implicó el abatimiento del poder que representaba; es decir, de su Glifo Emblema. Por ello es que la expresión de Guerra Estrella siempre tiene efecto sobre el Glifo Emblema.

En 680 d.C. *Uxwitza'* sufrió el abatimiento de su *kaaj* –el sitio de Caracol– que resultó en una Guerra Estrella ocasionada por su principal rival, *Sa'aal* –el cercano Naranja–. A lo que refiere la Guerra Estrella en este caso en específico es que la derrota obligó a *K'ahk' Ujol K'inich, k'uhul Uxwitza' ajaw*, a salir del su ciudad por dos meses. Tras estos sucesos, los registros en Caracol se interrumpieron bruscamente por 118 años. El hiato en las inscripciones locales aunado a la suspensión de construcciones principales fueron los síntomas de un trauma profundo y prolongado (*ibid.*: 94-95). La misma situación, en la que la huida del señor derrotado es referida por una Guerra Estrella, se presentó cuando Nuun Ujol Chaahk de *Mutu'l* fue derrotado en 657.d.C. por Yuknoom en Grande de *Kaanu'l* (*ibid.*: 42). En otros casos se habló de diferentes tipos de consecuencias a

las que puede aludir una Guerra Estrella como el Dintel de madera del Templo IV de Tikal, en el que se menciona la captura del palanquín de *Sa'aal* capturado por *Mutu'l* en 744 d.C., o el pasaje del Pie 1 del Trono 1 de Piedras Negras, que menciona el particular descenso del Dios Jaguar del Inframundo tras una Guerra Estrella. Otro caso es el de la Guerra Estrella registrada en el Monumento 122 de Toniná donde se habla de la captura de Kan Joy Chitam de *B'aakal*, pero sabemos que este evento no desencadenó su muerte, pues sabemos que posteriormente comisionó algunas obras arquitectónicas en su *kaaj*, pero si fue un acontecimiento que suscitó problemáticas en el linaje, pues su sucesor accedió al poder con él aún vivo –situación sumamente inusual–. Estos son un par de buenos ejemplos que muestran las desgracias que pueden estar reseñando el complejo jeroglífico Guerra Estrella.

Finalmente podemos decir que la Guerra Estrella es el resultado de una batalla o en su defecto una campaña incluida dentro de una guerra, que si bien refirieron a momentos decisivos para reconocer a un vencedor, no se hablaron de uno definitivo. Puesto que sabemos que dentro de lo que parecen haber sido la misma guerra, entre las mismas entidades en conflicto, pudo haber habido varias Guerras Estrella en las que no siempre el mismo resultaba ganador. Permittiéndonos todo esto comprender que Guerra Estrella fue una especie de recurso usado para indicar la caída de una administración y no del *kab'* completo, puesto que después de estos eventos, se perdió el registro por varios años, se rompió la línea de descendencia y se detuvieron las construcciones; pero no se abandonaron los centros poblacionales ni el vencedor hizo una ocupación de cualquier *kaaj* involucrado. No indicó una “conquista” como tal.

Los ejércitos romano, cartaginés, ibero y celtibero realizaban sus campañas en territorio enemigo con dos objetivos: obtener la derrota total del enemigo y, aun más importante, debilitarlo políticamente en el territorio que controlaba mediante el desprestigio asociado a la derrota, haciendo patente ante sus aliados sus dificultades para conducir la guerra, forzando así cambios en las alianzas que minasen progresivamente la base social, económica y política de su adversario

(Gracia, 2006: 44), haciendo de su objetivo uno plenamente político. Para el caso maya Clásico, esta investigación afirma que la guerra fue esencialmente emprendida con objetivos de corte político que de manera colateral tenía pretensiones económicas y sociales, lo que se reflejó en las campañas que emprendieron y la forma en que lo hicieron. Los objetivos políticos eran obtenidos a punta de lanza y el debilitamiento (político) del contrincante, mientras que las pretensiones económicas resultaban de los logros políticos alcanzados.

Como lo hemos venido observando, la guerra es un fenómeno bastante intrincado que a partir de una amplia gama de intereses implicó diversos objetivos y pretensiones que son más complejas que lo que se ha logrado explicar en estas páginas. Para el caso maya es difícil hacer un estudio de caso completo de alguna guerra en particular, pues la información con la que contamos es poca y se encuentra muy fragmentada, lo que resultaría en un entendimiento parcial del caso e incluso errático. Un ejemplo de lo complejas que pudieron ser las guerras durante el Clásico maya es la guerra entre *Mutu'l* y *Kaanu'l*, en la que a lo largo de los años fueron incorporándose y saliendo varias jurisdicciones, en algunos casos incluso jugando en un bando y luego en otro en momentos clave del conflicto según el escenario político del momento. La cuestión es que naturalmente cada integrante de la coalición poseyó un interés y una fuerza igualmente independiente con la cual perseguirla, quizá con intereses visibles en común, lo cual generó un escenario complejo y fluctuante. Para el caso de la guerra entablada entre las jurisdicciones mencionadas, las campañas fueron dirigidas tanto a ellas como a sus aliados. Al final, *Mutu'l* y su red lograron derrotar en una Guerra Estrella a *Kaanu'l* de manera tan brutal que con ello parece que también se deshicieron de sus aliados y rompieron la red de alianzas de la coalición liderada por *Kaanu'l*.

Los cambios entre los aliados, quienes permutaban de bando con aparente facilidad, se debió a que en un conflicto de varios involucrados nunca ha habido alguno que abrace la causa del otro como si fuera propia. Por lo general su apoyo fue proporcional a sus intereses y beneficios en el conflicto, en el momento en el que el éxito se mostró inalcanzable, entonces, el aliado o en este caso la jurisdicción consideró terminado el asunto y/o trató de librarse en las condiciones

mas ventajosas, las que parece involucraron el cambio de red de redistribución. Entonces, si la guerra podía tener tal impacto en la organización política del Clásico maya, es natural que conforme la guerra se fue haciendo cada vez más frecuente, la organización política y la red de compromisos y alianzas entre jurisdicciones fuese tan fluctuante y compleja.

El objetivo que se propuso alcanzar el que emprendió una guerra y los medios que para ello empleó, fueron completamente determinados por los detalles de su posición. Razón por la cual participaron del carácter de la época y las circunstancias generales (Clausewitz, 1980: 336). Sin temor a decirlo una vez más, los objetivos de la guerra entre los antiguos mayas fueron políticos con motivaciones económicas y sociales, más que religiosas o ideológicas. La guerra fue un acto político con miramientos políticos, razón por la que formó sólo una parte del intercambio político y no pudo en ningún momento ser independiente a él. Si hubiese llegado a separarse, se hubieran roto en cierto sentido todos los hilos de las diferentes relaciones, y tendríamos ante nosotros una cosa sin sentido, carente de objetivo. En tanto que la guerra perteneció a la política, lógicamente esta adquirió su carácter. Cuando la política fue grande y poderosa, en la misma medida la guerra también lo fue, y eso la fue llevado al nivel en el que la guerra alcanzó su forma absoluta (*ibid.*: 353).

Aunque es verdad que la política penetró profundamente en la guerra, los hombres que en ella se involucraron, los guerreros, no fueron dispuestos conforme a consideraciones políticas; pero su influencia fue decisiva en la formulación del plan de guerra, la campaña e infiltrándose incluso hasta la batalla. Se da como un acierto el que la política une y reconcilia en ella misma los intereses de todos los integrantes de una entidad política, líderes y gente del común por igual. Pero como fueron las guerras en realidad, únicamente constituyeron manifestaciones de la política misma, pues la subordinación del punto de vista político al del militar sería siempre irracional, porque la política fue la creadora de la guerra; “la política es la facultad inteligente, la guerra es sólo el instrumento y no a la inversa”. La subordinación del punto de vista militar al político es, en consecuencia, el único posible (*ibid.*: 353-355). En esa medida, la guerra correspondió enteramente a los

propósitos de la política y la política se adaptó a los medios disponibles para la guerra.

Los conflictos de los que hemos venido hablando, guerras y campañas moderadas, desde cierto punto de vista “mas controladas”, fueron propias del Clásico Temprano a Tardío, pero conforme llegaba el Clásico Terminal, las campañas fueron más frecuentes y con pretensiones más destructivas colapsando ciudades, hombres y linajes por igual. Algunas ciudades y centros poblacionales comenzaron a erigir murallas y todo tipo de arquitectura defensiva, permitiendo hoy en día reconocer signos de combate en el área nuclear de un buen número de estos. Provocando la migración de poblaciones, terminando la ocupación de algún *kaaj* y desapareciendo jurisdicciones por completo. Lo que efectivamente devino en el colapso, por lo menos en algunas regiones como el Petexbatún y dejando el paulatino abandono de la mayor parte de las Tierras Bajas Centrales. Situación que en los años precedentes no parece haberse presentado. Haciéndonos pensar que incluso los objetivos cambiaron y se procuró la devastación completa del enemigo y no sólo de sus fuerzas armadas. Por desgracia, y a causa de los mismos conflictos, los registros son pocos y muy vagos como para poder entender de forma mas clara el escenario tan conflictivo de los últimos años de Clásico y los inicios de Posclásico.

5.5. EL DEBATE SOBRE LAS GUERRAS RITUALES

El fenómeno de las guerras rituales se ha usado más como un concepto que postula estados de paz en sociedades no centralizadas o estatales, que presupone la imposibilidad de estas en sostener guerras complejas. La realidad es que las guerras rituales constituyen únicamente una faceta de una realidad bélica compleja. Se vincula con rituales previos, durante y posteriores al combate (Otto. et.al.:2006: 10). Así como en el área andina el *tinku*¹³⁷ ha permeado erróneamente los estudios bélicos en la región y ha desembocado en la estigmatización de las

¹³⁷ Variedad de guerras rituales en el área andina. Se profundiza sobre ella en el Capítulo 7.

guerras rituales, lo mismo sucedió con la llamada Guerra Florida en Mesoamérica. En lo que respecta a la Guerra Florida, éste es un concepto de una variedad de guerra reportada en la sociedad mexicana en el momento del Contacto por los cronistas españoles. Los trabajos más reconocidos en el tema vienen de autores como Canseco (1966), León Portilla (1956), Noguera (1946) y Davies (1992). Hasta la fecha este fenómeno no es muy claro en su entendimiento pero, en una manera muy pero muy burda de resumirlo se puede decir que estos trabajos conceptualizan a las Guerras Floridas como conflictos acordados con la finalidad de obtener cautivos utilizados para el ascenso social y rituales de sacrificio, además de ser de utilidad como forma de entrenamiento para los combatientes (Cervera, 2011: 123), por lo que se les ha calificado como guerras rituales. El fenómeno de las Guerras Floridas del Posclásico en el Altiplano Central mexicano que se ha querido usar como parámetro de entendimiento de la guerra y la guerra ritual en Mesoamérica. Incluso, se ha pretendido comprobar que las mismas guerras floridas tuvieron lugar en otras áreas mesoamericanas, sobre todo en la maya.

De forma paralela a la guerra, trabajos etnográficos en amerindia y todo el mundo, han documentado tipos de combate formales, restringidos y con bajo o nulo impacto político. Estos enfrentamientos normalmente son parte de algún ritual o festividad periódica y rituales de paso, que suelen ser supervisados por autoridades políticas o religiosas (o ambas) locales. Se constituyen por combates aislados sin batallas posteriores, emboscadas o destrucción de cualquier bien que no esté inmiscuido en el enfrentamiento. En esta categoría se pueden ubicar los juegos y entrenamientos militares o ejercicios de guerra, el boxeo ritual, los torneos medievales, combates de artes marciales. Un caso claro de este fenómeno es la pelea ritual dirigida a la agricultura, el *pasola* de la Isla Sumba al este de Indonesia. Más cercano sería el combate de los jaguares en la sierra nahua de Guerrero, muy familiar al *tinku* andino; ambos celebrados aun hoy en día y de manera anual.¹³⁸ Inclusive podría sumarse a esta categoría, las batallas ya arregladas como la de los Moros y Cristianos en todo Latinoamérica (Arkush y

¹³⁸ El tema de estos combates se profundiza en el Capítulo 7.2.

Stanish, 2005:12). La existencia de este tipo de combates, que hasta la fecha se siguen reproduciendo, han sido la excusa para calificar de rituales al tipo de combates que no logramos entender por completo; o bien, son la razón de querer imponer este tipo de guerras en todas las sociedades mesoamericanas. Calificar de ritual es la salida más fácil cuando no comprendemos un fenómeno y el imponer atributos rituales que no se tienen es la forma equivocada de hacer parecer un fenómeno más interesante.

Esta investigación no está de acuerdo con la visión, que a mis ojos, resulta una explicación simplista ante un fenómeno tan complejo como lo fue la Guerra Florida, aunque no es el momento ni espacio de discusión del tema. De cualquier forma, parece que el tipo de conflicto que la Guerra Florida fue entre los mexicas no ocurrió entre las sociedades mayas de ningún periodo. Si bien todo apunta a que efectivamente podemos hablar de un acto ritual en la guerra del Clásico maya, o de combates rituales –como lo veremos en el Capítulo 7.2.–, no podemos así hablar de una Guerra Florida como tal. En el caso específico de la Guerra Florida existió un arreglo de por medio, un convenio entre los adversarios donde el alcance de la violencia fue limitado y no intervino el factor de la “conquista” y robo de bienes que no fueran los humanos. Todo parece indicar que la guerra en las sociedades amerindias siempre concibió un acto ritual por medio del cual la guerra era una actividad de consumo y producción (como lo revisaremos a profundidad en capítulos posteriores) en si misma, pero hasta este punto de las investigaciones, parece que sólo los mexicas dieron lugar a un espacio para esta actividad como acto único, haciéndolo una actividad ritual única nada parecida a una batalla convencional, pues su cometido y objetivos eran particulares.

Aunque en realidad no existe investigaciones formales sobre el tema de la Guerra Florida maya, el argumento que a veces corrió hace algunos años entre ciertos investigadores era la idea de que la guerra estaba encaminada únicamente a la obtención de cautivos para su ulterior sacrificio, pero como ya se ha dejado claro, eso no sucedió así. La obtención de cautivos en la guerra era un beneficio que no se encontraba como el objetivo principal de los conflictos, sino como una función ontológica del acto bélico que implicaba el consumo de hombres. Y, como

se señaló en otros apartados, las armas y el registro epigráfico permiten aclarar que en la guerra y el combate se buscó la muerte del adversario y no la cacería de hombres.

A lo largo de los años en los que la civilización maya se desarrolló previos al arribo español, no contamos con registro alguno que pueda dar fe o el menor indicio de que un fenómeno como la Guerra Florida tuviera lugar en nuestra región. Si bien, como lo hemos dicho ya, la guerra maya siempre fue por si misma un acto de consumo y producción, pero no parece haber existido en la región un tipo de guerra encaminado exclusivamente a la realización de este acto.

5.6.¿CÓMO ENTENDER LA AUSENCIA DE GUERRAS DE CONQUISTA?

Cuando se habla de una conquista sabemos que se está refiriendo al control político del enemigo, el dominio de la población, territorio o posición como resultado de una guerra. Si algo se ha dado por sentado es que los mayas realizaron guerras de conquista cuando las grandes capitales se enfrentaban en búsqueda de la ampliación de sus fronteras mediante la toma violenta de los bienes y territorio de sus vecinos. Lo que definió la guerra como “antagonismos que pueden usarse para definir unidades políticas independientes, así como para determinar algunos límites geográficos a su autoridad” (Martin, 2007: 1). Esta investigación propone un escenario muy diferente, en el que simplemente todo indica que este tipo de guerra no fue implementada en la región, y que incluso su concepto no era conocido como tal.

El problema de encontrarnos con otro tipo de guerra (que quizá incluso podría ser incorrecto seguir llamándole de esta manera) en la que suceden fenómenos que en la “*western way of war*” no tienen cabida, es sólo parte de los tabúes del investigador. El querer clasificar en columnas las guerras y sus variedades es un absurdo. Los investigadores, se han venido quebrando la cabeza tratando de diferenciar el *tinku* –combate ritual– y *ch’ajwa* –llamada guerra territorial– para el caso andino. Algunos hablan de su coexistencia (e.g., Hastorf 1993:981; Parsons, Hastings, and Matos 2000:172), otros (e.g., Hocquenghem

1978, Morris 1998) utilizaron sitios prehistóricos o iconografía como evidencia para diferenciarlas. Topic y Topic (1997) reconocieron por fin que la dicotomía debe ser rechazada porque es simplemente inadecuado tratar un espectro continuo sobre menos ritualizado y más a menos serio. Notan acertadamente que algunos andenistas equívocamente asumen que el criterio de la guerra es la conquista o la adquisición de territorio. Pero la realidad es otra, en sociedades no estatales se practicó la guerra a todas sus escalas que no pretendió el territorio, y sugieren que los investigadores deben encaminar sus trabajos a temas como la intensidad, pretensiones e ideología en la guerra (Arkush y Stanish, 2005:10).

Recordemos que ya se ha explicado que la política de jurisdicciones en la geopolítica del Clásico maya no estaba centrada en el concepto de territorialidad, pues en realidad giraba en torno al factor humano. Por lo que la expansión política refería a la extensión de redes de reciprocidad en donde los *k'uhul ajawo'ob'* sostenidos por el prestigio y poder de su Glifo Emblema como el nombre que ostentaba la administración del *kab'* buscaban ampliar sus redes por diversos medios y desmembrar las jurisdicciones con las que se encontraban en competencia. De forma que la victoria bélica de un *kab'* sobre otro no implicó la disolución del vencido y su incorporación a la jurisdicción victoriosa. Lo mismo reconoció Carrasco (1996) que sucedió en el caso mexica, puesto que nunca se dio la adopción por parte del vencedor del título de *tlahtoani* del vencido, y el *tlahtoani* de Tenochtitlan nunca adquirió el mismo título de los *altepetl* derrotados. De la misma forma, Workiger y Joyce (2009: 27) para la región Oaxaqueña cuestionan a la conquista territorial como modelo explicativo. Y mucha de la culpa recae en pensar que la idea de la “expansión imperial azteca”, que en realidad es inexistente como tal, como modelo explicativo ideal o estándar mediante el cual medir y estudiar la actividad bélica (Marcus, 1992: 353). La victoria normalmente implicó la inclusión del otro a la hegemonía del victorioso, lo que consistió en una red de tributación que tuvo como destino la entidad del ganador y la supeditación a sus intereses políticos. Por ello es que podemos entender que en ninguno de los casos, tanto maya como mexica y seguramente en por lo menos en toda Mesoamérica, la derrota no implicó necesariamente cambios en el gobierno del

reino vencido y su poblaciones. La hegemonía local se mantenía (en la medida de las repercusiones de la guerra lo permitía) y sólo cambiaba el sistema de red política a la que ahora se había incluido a la fuerza.

Sabemos que no hubo guerra de conquista también porque en ella, las ciudades son literalmente tomadas y controladas por los vencedores, o incluso abandonadas. En el Clásico maya las derrotas no produjeron la expulsión de los habitantes de los centros habitacionales¹³⁹ ni la imposición de regentes foráneos designados por el ganador en las mismas. No tenemos evidencia material, escrituraria o de cualquier otro tipo irrefutable que permita seguir sosteniendo que los datos reflejan la expansión territorial de una entidad política victoriosa en la guerra y el repliegue de una vencida. La guerra en el Clásico maya¹⁴⁰ no concibió el tipo de guerra de conquista, pues el tipo de conflicto que involucró, difiere a la realidad ontológica de las sociedades mayas, por lo que simplemente no pudo engendrarse en ella.

¹³⁹ El fenómeno de abandono de los centros poblacionales como las ciudades del Petexbatún y otras áreas que sucedió en el Clásico Terminal, no fueron consecuencia directa de la guerra como objetivo del vencedor, sino que resultaron efectos colaterales de la devastación política, social y esencialmente económica traducida en la escases que resultaron como secuela de una derrota bélica avasalladora.

¹⁴⁰ Como lo hablaremos en las conclusiones finales, lo que he venido llamado “la guerra en el Clásico maya” es una generalidad que se enmarca dentro de la multiplicidad de variables y particularidades que ocurren en toda la región y a lo largo del periodo. Será preciso el estudio exhaustivo de centro regionales y áreas para la comprensión cabal del fenómeno. Requerimiento que sobrepasan las posibilidades de ésta investigación.

PARTE

III

CAPÍTULO 6

EL LENGUAJE DE LA GUERRA ENTRE EL DISCURSO PRÁCTICO Y EL COSMOLÓGICO

“[...] la guerra no es solo la política por otros medios (para usar las palabras de Claus von Caluswitz) sino la expresión de un pensamiento que se conjuga a través de las imágenes y las palabras de los soberanos [...] en el sentido que la guerra es un instrumento de la ideología política cultural y religiosa [...]: la decisión de narrar por imágenes la gesta bélica se convierte en una expresión existencial de la condición [...] en el presente y la fundación de la continuidad de la realeza [...] en el futuro” (Nadali, 2015: 48-49).

Hasta este punto hemos trabajado la parte práctica de la guerra, los temas más comunes como: las tácticas, participantes, motivaciones, escenario de guerra, armas y más. Pero como lo hemos hablado ya, un conflicto bélico es un fenómeno socio-cultural complejo que supera el oficio de la teoría militar, es un acontecer social que se debe a su tiempo y a la cultura que lo engendra. Con la finalidad de presentar un estudio global de la guerra maya del Clásico, éste trabajo pretende ahondar en la parte cosmológica de la guerra, que hace de ella un acto justificado y sustentable en la cultura maya clásica. El presente capítulo funge como un puente entre la parte práctica y la parte ontológica de la guerra, pues las referencias escriturarias e iconográficas son un reflejo de ambas naturalezas del conflicto. Es por ello que este apartado se basa en el estudio cualitativo de las diversas expresiones que de la guerra los mayas registraron, tanto escriturarias como iconográficas, y todo lo que de ellas deviene.

6.1. EL HACER ALUSIÓN A LA GUERRA

Al jugar una función trascendental en la sociedad, la guerra del Clásico maya generó un sinnúmero de evidencias materiales no incidentales. Con ello no nos referimos a los indicadores arqueológicos; sino a la diversidad de registros que la misma sociedad maya creó intencionalmente para hacer patente más que las guerras y sus batallas, los resultados de estas y sus implicaciones políticas y sociales.

Los medios por los que se hizo referencia a la guerra, ahora evidenciables, son los que fueron asentados en plataformas como pintura mural, cerámica, monumentos (estelas, dinteles, paneles, tableros, frisos, etc.) hechos de materiales como la piedra, madera y estuco; que a su vez se realizaron en diversas técnicas como: modelado, tallado, grabado, esgrafiado, entre otros. O bien, existieron otros soportes como: huesos, conchas, piedras preciosas. Estos registros parecen haber cumplido con determinadas normas de estandarización en donde la plataforma parece haber definido el contenido. Esto se debe a que las intenciones con las que fue generado dicho registro fueron las que determinaron el registro mismo y la base sobre la que fue asentado, pues en ello se juega todo un discurso y una intencionalidad. Por ejemplo, la función de los objetos portátiles fue diferente de la de los monumentos, ya que estos últimos eran destinados para su exhibición en espacios públicos o como decoración de residencias; en cambio, los portátiles pertenecieron a individuos, que según el objeto, como la joyería, pudieron haber sido usados en ciertas ocasiones especiales, incluso en el día a día como la joyería, o bien, como objeto ornamental o de uso cotidiano como los recipientes cerámicos.

Muchas de las formas en que estos textos pictóricos o escriturarios hacen referencia a la guerra no siempre son escenas de combate o batallas, por el contrario, en buena parte de estos registros la idea o imagen central nos habla de objetos o personajes relacionados a ella; sobre todo en el arte. Así en muchos casos sabemos de determinadas batallas y su resultado no por el registro explícito de la misma, sino por la referencia a los cautivos en ella tomados. Muchas

escenas que no cuentan con un texto explicativo apareado, nos permiten entender que aluden a temas bélicos por su asociación a implementos de guerra como armas, guerreros y cautivos –pero no en combate–. Aunque en muchas de las veces no existió correspondencia entre texto e imagen.

Al mismo tiempo, si la alta calidad de la plástica es una de las virtudes por las que se ha dado a conocer la cultura del Clásico maya, es importante destacar las diferencias que existen entre las calidades, temas, modas y técnicas entre regiones. De esta forma, las referencias a la guerra, sin importar si fueron iconográficas o epigráficas, parecen haber obedecido a convenciones temporales y regionales que iremos revisando a lo largo del capítulo. La existencia, variedad y estandarización de las diversas formas de aludir a la guerra son el mejor reflejo de su trascendencia y vinculación con las problemáticas político-sociales del momento. El asentar la victoria sobre el enemigo y reconocerse como un *ajaw* exitoso y fuerte, fue trascendental para el mantenimiento de su jurisdicción, pues fueron las vías de registro y ostentación del poderío bélico, político y económico del *kab'*. Al mismo tiempo, el registrar la debilidad del otro y la supremacía sobre él daba fortaleza y legitimidad a los ostentadores de los Glifos Emblema; proyectando al futuro, a su progenie un linaje fuerte y antepasados de prestigio.

A todo esto es importante reconocer que no todos los monumentos estaban dispuestos en áreas públicas, en muchos casos las menciones de temas bélicos se encontraron en monumentos colocados en áreas palaciegas y otras de acceso restringido. Es obvio que el *ajaw*, su “corte” y demás élite no necesitaban convencerse a sí mismos de sus éxitos guerreros, por lo que no se puede hablar que las referencias bélicas en todo caso se trataron de propaganda, pues esto debió de depender directamente de el área de la ciudad donde fueron colocados.

Si bien

el fenómeno de la guerra esta fuertemente ligado al concepto de realeza: sin embargo, es inexacto hablar de simples imágenes de propaganda, privadas de un significado histórico por un lado y hablar de un valor cultural para las sociedades que las han producido por el otro. Además de un análisis de contenido, es necesario considerar el contexto de el cual las

imágenes de guerra (visuales y verbales) eran físicamente expuestas: solo de este modo es posible arribar a la conclusión de que el absurdo concepto de propaganda resulta inadecuado e impreciso para describir la sociedad [...] (Nadali, 2015: 41)

que la concibió. La representación de las victorias y el registro de sucesos bélicos parecen definir un complejo de exaltación, conmemoración y narración que merecen una mejor explicación que el objetivo propagandístico de beneficio político al interior y de terror dirigido al exterior. Si bien es innegable que las representaciones de guerreros de élite triunfantes tuvieron la función de propaganda dirigida al público general; la proliferación de referencias bélicas de todo tipo tenían seguramente mayor trascendencia para la élite en ella resaltados –esencialmente el *ajaw*– (Nadali, 2015: 41). Pues “los palacios no eran museos que cualquiera podía visitar” (*ibídem.*), así que es complicado pensar que las imágenes que los adornaron tuvieron fines propagandísticos. Así muy probablemente el discurso manejado en cada monumento debió de obedecer a las intenciones de producción del mismo y en base a ello es que el monumento, que fue su plataforma, fue dispuesto en el área de la ciudad que pareció más conveniente conforme a sus objetivos. En la misma medida es importante tener en cuenta la correspondencia entre la producción del monumento con respecto a la temporalidad tratada en el mismo, puesto que el anacronismo en ello también es un elemento importante a tener en cuenta para comprender las intenciones de la referencia bélica.

- **El manejo del discurso:** Las primeras alusiones a conflictos armados en la región se encuentran datadas para el Clásico Temprano, lo que no afirma que no existieran registros más tempranos, sino que muy probablemente estos no lograron conservarse hasta nuestros días. La preocupación por aludir a los temas bélicos fue proporcionalmente correspondiente al aumento de los temas políticos en las imágenes y los textos, por lo que todo tipo de menciones a temas beligerantes fueron mayormente recurrentes y explícitas conforme se adentraba el Clásico Tardío, llegando entonces a su culmen en el Clásico Terminal. Una de las

primeras guerras registradas en las inscripciones se encuentra en la Estela 10 de Tikal, que refiere a una batalla entre ésta y el ahora llamado Naachtún datada para el 486 d.C.; se relaciona a un verbo de “hacheo” y se ilustra con la imagen de un cautivo en la cara interior del monumento (Martin y Grube, 2002: 37). Este es uno de los ejemplos más tempranos en los que de manera epigráfica y plástica se hace alusión a un tema bélico de manera integral, pues contamos con evidencias aun más tempranas de la guerra pero únicamente a nivel iconográfico, en donde predominan las representaciones de cautivos sobre las de guerreros o armas.

En los siguientes apartados del presente capítulo revisaremos las particularidades de la diversidad de los registros, pero ahora es importante comprender la importancia y el manejo que se les dio; lo que naturalmente nos permitirá entender su propia existencia. Hemos mencionado ya que el hacer alusión a la guerra y el resultado de las campañas y sus batallas no es precisamente con una finalidad historicista, pues si bien fue importante el registro de los acontecimientos cruciales en la vida social, todo apunta a que detrás del asentamiento de estos eventos bélicos en realidad había una intencionalidad política que se hace evidente al trabajar a profundidad el tema. Al respecto, la existencia de objetos personales como joyas y piezas cerámicas de ornamentación y de probable uso ritual o inclusive de uso diario, objetos que no eran expuestos al público general y parecen más haber satisfecho las pretenciosas necesidades de la élite que las usaba, que las históricas resulta un buen indicador de que esta producción no tenía como propósito documentar para el futuro dichos eventos (que bien pudo haber sido la función de otros formatos como los códices). Así el portador de orejeras, pectorales, collares o cualquier otro adorno en estas plataformas –que suelen hablar de cautivos– hizo uso de estos objetos de lujo en búsqueda de beneficiarse de las victorias de las que en estas joyas se hablaba. Fue una vía de manejo del discurso a un beneficio personal y familiar como reflejo de poder económico y guerrero, con repercusiones a nivel social y político.

Otro tipo de manejo del discurso es el logrado con la información asentada en monumentos, pues ya sea que estos se encuentren incorporados a edificios en

áreas restringidas a la élite o en espacios de acceso público, en ambos casos dichos registros fueron elaborados con pretensiones de un alcance mayor a los portátiles, y muy probablemente con la idea de su trascendencia en el tiempo; o por lo menos a un plazo más largo. Sin discriminar el tema del que hablaron estos monumentos, como se debatió en el apartado 4.5.3., en muchos casos fueron dañados y/o destruidos como efecto de la guerra. Un muy claro ejemplo de ello sucedió en el *kaaj* de *Yokib'*, que al ser derrotado por un probable señor de *Pa' Chan*, todas las figuras humanas que se encontraban en las fachadas de la acrópolis del ahora sitio arqueológico de Piedras Negras fueron destruidas, al igual que el trono, quebrado y dispersado por todo el cuarto donde se encontraba y los rostros de los individuos en él representados fueron completamente destruidos o robados (Golden, 2003: 43). Si entendemos la importancia del discurso, la escritura y la plástica en su valor y cualidad política, religiosa y social, como lo han señalado ya varios investigadores (Houston 1994, Coe y Kerr 1998, Johnston, 2005, etc.) es natural entenderla como una de las expresiones culturales mayas en las que se cimentó el poder, por eso es que el daño de los registros era vital como reflejo de la destrucción del poder, pues con ello se destruía una de sus formas de ostentación.¹⁴¹

Entonces, en la medida en la que el registro escriturario y artístico en plataformas monumentales era un instrumento de poder que fomentaba y exhibía la fuerza del *ajaw* además de perpetuar sus hazañas, los *ajtzib'* “artista”/“escrība” responsables de su manufactura fueron vistos como agentes activos e imprescindibles en la manutención de dicho poder. En la medida que la guerra fue uno de los principales pilares sostenedores del poder político, la guerra y la capacidad de la producción plástica y escrituraria, depositada en los *ajtzib'*, sostuvieron un vínculo trascendental. El *ajtzib'* era el encargado del registro de los eventos bélicos y a su vez, los eventos bélicos eran los causantes de la destrucción de estos mismos registros y la capacidad de producirlos. Sabemos que el daño intencional de dichos documentos como efecto de un conflicto armado fue un acto común en la guerra a nivel universal, pero tomando en cuenta la

¹⁴¹ Sobre este tema se profundizará en los apartados subsecuentes del mismo capítulo.

particular trascendencia del oficio del escriba en el Clásico, la aprehensión de uno de estos hombres en la guerra podía haber sido un botín importante. Algunas pistas acerca del cautiverio del *ajtzib'* las tenemos gracias a los mismos monumentos, por ejemplo: en diversos sitios parecen la plástica y la paleografía no corresponder a las normas estilísticas locales, se ha pensado que esto se debe a que corresponden a la mano de un artista extranjero quien fue forzado a realizar el monumento que habla sobre la caída de su jurisdicción como resultado de su derrota; este sería el caso de monumentos como los esclavos representados en el Palacio de Palenque. Aunque tenemos datos más certeros sobre el tema: en la Estela 12 de Piedras Negras uno de los personajes que se representan como prisioneros se reconoce por llevar el título de *b'aah cheeb'* "el primero de los pinceles" (Grube, 2011: 105) y mostrarse junto a un códice. De esta forma, el control de las manos productoras del registro, visto como una vía de expresión del poder, fue una vía de control y manipulación del discurso, pues no sólo se habla de su producción, sino también del contenido; ya que el *ajtzib'* debió de haber seguido órdenes para la construcción del contenido de su obra y la manipulación del mismo se encontraba depositada en el ostentador del poder que tenía bajo su obediencia al artesano.

Ahora hablemos de otro tipo de manipulación del discurso con referencia a la guerra que quizá sea el más tangible: el registro mismo, es decir, la información que ofrecen los datos asentados en todos los formatos de los que hemos venido hablando. El asunto del manejo del discurso por los ostentadores del poder es un universal. Los mayas manipularon las fechas de nacimiento, los eventos políticos y míticos en beneficio personal. Y esta manipulación pudo consistir desde pequeños cambios y omisiones de hechos poco favorecedores, hasta la exageración de eventos. En cuanto a la guerra se refiere, sabemos que no todas las batallas fueron registradas, pues con seguridad únicamente se aludió a las de impacto político y/o social, lo mismo debió de suceder con los cautivos, pues quizá se refiere a ellos, pero únicamente se les identifica cuando fueron personajes importantes. Así, es común que en momentos de inestabilidad y conflicto en el *kab'*, el administrador de la jurisdicción decidiera hacer un mayor registro de las

guerras entabladas, pues de alguna manera esta información daba cierta validez a su administración. En ocasiones se habló de los conflictos, pero a poco detalle, esto parece corresponder a la menor o mayor importancia del evento. Por ejemplo: la Estructura 12 de Yaxchilán tuvo adosados una serie de dinteles que ordenó el señor K'inich Tatb'u Cráneo II durante su regencia, en ellos se habla sobre su ascenso y su parentesco; lo interesante es que de entre todas las capturas mencionadas en esta serie de dinteles, están fechadas únicamente las que fueron realizadas contra las jurisdicciones sobresalientes: *Mutu'l* y *Kaanu'l* (Martin y Grube, 2002: 121).

El vanagloriarse en los monumentos de los éxitos militares fue una tradición cada vez más recurrente conforme el Clásico fue avanzando. El aumento en la mención de la guerra fue correspondiente al aumento del prestigio del poder bélico en la región. En esta medida, los *ajawo'ob'* recurrieron a la imagen y la escritura para hacer saber a su comunidad y las futuras generaciones acerca de su poder guerrero capaz de mantener estable a su jurisdicción. Al mismo tiempo este discurso dio cabida a nuevos actores; puesto que de centrarse a principios del Clásico los temas en los dioses y los grandes *k'uhul ajawo'ob'*, poco a poco comenzaron a aparecer en escena *ajawo'ob'* de menor rango y personajes con cargos o títulos menores como los *sajalo'ob'*. Esto se debió que con el latente peligro al que se enfrentaban los administradores de las jurisdicciones tuvieron que recurrir al apoyo de estos personajes y sus élites. Así se muestra en los monumentos, pues el discurso en ellos expresado fue usado para reconocer el emergente poder de esta clase en crecimiento, de quienes contamos con bastantes datos acerca de sus éxitos en los combates y la captura de cautivos, fenómeno impensable para principios del Clásico. Es importante resaltar que en la mayoría de las referencias a estos, con un papel pujante en la política local, son menciones asociadas a la guerra, pues para entonces el poderío bélico era el más importante y por ello el tema en boga. De esta forma, los registros de guerra maya en realidad nos hablan de lo que gustaba escribirse acerca del tema, pues no son registros producidos con pretensiones históricas, mas esto no significa que no

tuvieran correspondencia con la historia y la realidad política y social de donde fueron engendrados.

Hemos estado hablando de generalidades respecto al tema de las menciones a la guerra y el manejo de su discurso, sin embargo una característica muy particular de la cultura maya es que las sociedades que en ella concebimos no eran homogéneas, pues es fácil hasta cierto punto reconocer regiones lingüísticas, arquitectónicas, estilísticas, etc. Así las alusiones a la guerra también cumplieron parte de este esquema regional en el área. Como lo revisaremos más adelante, el manejo del discurso bélico con fines políticos no floreció igual y con la misma intensidad en el tiempo y el espacio. Podemos encontrar sitios arqueológicos que en determinado monumento la guerra fue un tema primordial como Yaxchilán y Aguateca, y sitios en los que es sus referencias son mínimas como Copan y Quiriguá. Al mismo tiempo estas menciones tuvieron sus propias modalidades, puesto que tenemos sitios con una buena cantidad de imágenes de guerreros como Piedras Negras y otros en los que sus gobernantes no gustaban de representarse de esta manera; sin en cambio, hubo quienes innovaron y prefirieron que sus referencias bélicas se hicieran patentes mostrando a sus cautivos de y no a ellos, como en Toniná. Particularidades y matices que obedecieron la dinámica cultural del área y que nos habla mucho más de lo que pensamos de la guerra y las sociedades mayas que la practicaron, particularidades de las que vendremos hablando en los apartados siguientes de este capítulo.

6.2. REFERENCIAS ESCRITURARIAS

Desde el primer contacto entre sociedades americanas y peninsulares, estos últimos dieron cuenta de que los grupos locales contaban con una gran experiencia bélica reflejada en sus lenguas, las que mostraban un amplio vocabulario “militar”; sobresaliendo de entre ellas el quechua y aymara (Arkush y Stanish, 2005:3). En la mayoría de los casos, este lenguaje quedó en desuso tras

la Conquista, y lo poco con lo que contamos es lo que fue plasmado en los testimonios escritos resultantes de este proceso; si bien, es una fuente limitada, no es en lo absoluto pobre. La escritura es un sistema de comunicación con la capacidad de registrar por lo menos una parte del lenguaje mediante el uso de grafemas convencionalizados. Es por medio de este sistema que las sociedades hicieron registro en todo tipo de plataformas sobre los temas que según sus estándares eran más adecuados, es por ello que el registro escrito es uno de los legados más importantes que una cultura puede dejar para la historia. Los mayas en su caso crearon un sistema escriturario que hasta la fecha aún no es comprensible en su totalidad, sin embargo su desciframiento ha sido una de las principales fuentes para una integral comprensión de su vida, historia y cosmología.

Los escribas mayas usaron entre 250 y 400 grafías (Velásquez, 2011: 85) con las cuales fueron capaces de registrar una considerable parte de su historia. Stuart (2000) observó que el clímax narrativo se centró en la alusión de rituales y ceremonias de consagración de monumentos o edificios —o parte de ellos—. De forma que los protagonistas de la narrativa fueron los objetos y su relación con los gobernantes y los fines de periodos calendáricos. El relato de nacimientos, rituales de paso, decesos y demás etapas de la vida de los regentes y su familia, es menor su presencia en la historiografía maya (Velásquez, 2011: 85); así también sucedió con la guerra y los temas subyacentes a ella. A pesar de ello, la escritura jeroglífica maya es una de las fuentes más importantes para el estudio de las guerras y combates en la región. Buena parte de las referencias se encuentran en todo tipo de monumentos (estelas, dinteles, tableros, altares, escalones, murales, etc.), así como en otras plataformas, dígame cerámica y joyería u otros objetos ornamentales, pero en proporción mucho menor.

Los registros epigráficos que refieren a la guerra son numerosos en el corpus maya, entre ellos se incluyen verbos (*chuhkaj*, *ch'ahkaj*, *puluy*, *jubuy* y *na'waj*; y quizá “guerra-estrella”), sustantivos (*b'aah te'*, *b'aah to'k'*, *b'aah pakal*, y otros títulos militares, así como la mención misma al poder bélico (*uto'k' upakaal*) y frases verbales (*witzajal* y *nahb'aj*). Si bien sabemos que no todos los sucesos

bélicos fueron registrados y que estos muy probablemente se crearon con claras tendencias políticas e intencionalidades personales, los registros escritos nos han permitido saber más de lo que sus creadores tuvieron la intención de plasmar. De tal forma es que conocemos mejor la política del periodo, los títulos y cargos militares más trascendentes y la cosmología entre otros temas, además de las fechas de batallas y captura de prisioneros.

Los últimos registros explícitos de un evento bélico durante el Clásico en el área comprendida en las llamadas Tierras Bajas del sur y centro fueron asentados en el 800 y 820 d.C. En el primer caso se refirió a un conflicto entre *Sa'aal* y *Yaxha*, mientras que el más tardío habla de lo que parece ser una “alianza” entre *Uxwitz'a'* y *K'anwitznal* en oposición a una entidad menor (Carter, 2014: 212). Si bien estos fueron los últimos eventos bélicos registrados, la mención de cautivos de guerra se prolongó por unos años, para el 870 d.C. fue citada en la Estela 1 de Jimbal la expresión “captor de” a la par de la imagen de un cautivo atado; mientras que en Altar 1 de Ixlú, datado con la misma fecha que el anterior monumento, se refiere a la “cuenta de cautivos” (*ibid.*: 212).

6.2.1. Menciones epigráficas

En el registro epigráfico existen más de cien citas referentes a temas bélicos que en su mayoría provienen de las zonas con mayor conflictos registrados como el Petexbatún, mientras que hay otras áreas de las que pocas menciones se pueden recopilar, como en el Valle del Motagua, que no cuentan con registro de actividad beligerante constante. Así los sitios con mayor número de referencias a eventos bélicos rondan las 20 menciones (Yaxchilán, Caracol y Dos Pilas, Palenque), mientras que otros tantos cuentan con alrededor de 10 (Palenque, Tikal, Toniná, etc...) (Kettunen, 2014a) y la gran mayoría únicamente suman sólo un par (Aguateca, Dzibanché, La Mar, etc...), una (Yaxhá, Cobá, Tamarindito, etc...) o incluso ninguna. Lo que excluye a los registros de conflictos paralelos (múltiples): Yaxchilan 22, Dos Pilas 17, Caracol 14, Naranjo 14, Piedras Negras 11, Palenque 10, Tortuguero 7, Tikal 6, Tonina 6, Bonampak 5, Quirigua 4, etc... (Kettunen comunicación personal 2018). De la misma forma en que las menciones

parecen estar regionalizadas por su mayor o menor cantidad de apariciones en áreas específicas, algunos tipos de menciones también. Según lo estudiado, verbos y títulos parecen encontrarse regionalizados, aunque aún no entendemos con claridad a que es lo que este fenómeno obedece. Como ya lo hemos dicho arriba, las referencias epigráficas que hablan de la guerra u otro asunto de índole belicosa pueden separarse en tres grupos: verbos, sustantivos y frases verbales, esencialmente.

De los verbos que conocemos se encuentran asociados a la guerra tenemos:



Figura6.1. Ejemplos y variantes de aparición del verbo *chuhkaj* "capturar".

chuk- "agarrar"/"sujetar"/"capturar": este verbo indica la aprehensión de un guerrero y se acostumbra leer como: "fue capturado". Es uno de los primeros desciframientos de Knorozov como resultado del estudio fonético de la escritura maya y su comparación con el alfabeto de Landa y el Códice Dresden. Este último en un pasaje muestra la imagen de una deidad atada-capturada en asociación al dicho verbo compuesto por la sílaba *chu* y los complementos *ka* y *ja*. Proskuriakoff en 1963 logró identificar el jeroglífico en los monumentos de Yaxchilán, donde las

escenas relacionadas a las inscripciones hacen explícita la captura del enemigo en referencia al verbo (Grube y Martin, 1998: 55-69). Actualmente es entendido como verbo transitivo y leído como “capturar”, significado primario que se vincula con la guerra y cacería (Velásquez, 2002: 231). El verbo *chuk-* se cuenta mencionado en más de 60 ocasiones (Kettunen, 2014a) en las inscripciones de toda la región maya.

ch’ak- “hachear”/ “cortar”/ “decapitar”: su lectura, por sus diversos significados, es contextual. Como referencia bélica fue por primera vez identificado por David Kelly y reafirmado posteriormente por Berthold Riese (en: Grube y Martin, 1998: 55-69). Aunque surgieron varias propuestas de lectura, no fue sino hasta los 80’s que en trabajos de investigación de N. Grube, T. Jones y J. Orejel de manera independiente propusieron la lectura de “hachear” que ahora se encuentra completamente aceptada (*ibid.*: 55). Por su contexto, puede referir al “hacheo” de algún *kaaj* o Glifo Emblema, y en otras ocasiones al “hacheo” como decapitación u ejecución de un individuo, no necesariamente en contexto bélico; lo que incluye a deidades y entidades sobrenaturales, e incluso la autodecapitación. Sus menciones con referencia a la guerra en el registro escriturario son pocas, pues no alcanzan las 20 evocaciones, pero parece ser un verbo que habla de una acción contundente y definitiva.



ch’a-ka-ja
ch’a[h]kaj
hacheado



CH’AK-ja
ch’a[h]kaj
hacheado



CH’AK-ka-ka
ch’a[h]k
hachear



CH’AK-ka
ch’a[h]k
hachear

Figura 6.2. Ejemplos y variantes de aparición del verbo *ch’ahkaj* “hachear”.

jub’- “abatir”/ “derrocar”/ “deponer”/ “derrotar”: fue aplicado para hablar de un enemigo derrotado, refiriendo a un sujeto; incluso fue implementado para hacer

patente la deposición del poder bélico del enemigo, el *to'k' pakal*. Igualmente fue aplicado a locaciones como un *kaaj*, o algún área específica de este. Sus apariciones son un poco más localizadas y hasta la fecha no superan las 20 menciones en las inscripciones.



Figura 6.3. Ejemplos y variantes de aparición del verbo *jub'uuy* “derrotar”.

pul- “quemar”: este jeroglífico no se restringe a contextos bélicos, pues es bastante común encontrarlo en rituales. Su significado en contexto bélico refiere al incendio de lugares “se quemó/incendió x (lugar)”, y es usado tanto para referenciar una victoria consumada sobre un *kaaj* o una persona por igual; caracterizándose por implicar en sí la quema del sujeto y/o locación –en lo que a la guerra se refiere–. Es un verbo bastante recurrente en las inscripciones del sitio de Naranjo y áreas circundantes (Grube y Martin, *op.cit.*: 61), podría decirse exclusivas del este del Petén (Kettunen, 2014a) y sus menciones tampoco superan las 20.

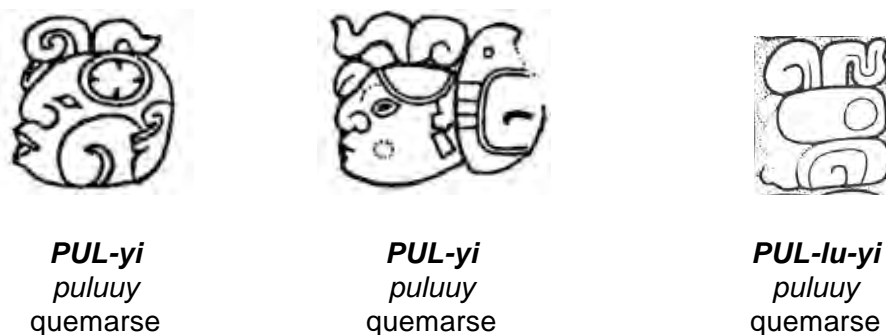


Figura6.3. Ejemplos y variantes de aparición del verbo *puluuy* “quemar”.

koj “derrotar”: aunque hasta la fecha no se cuenta con una traducción completamente satisfactoria de este verbo, ya se encuentra descifrado y aclarada su correcta fonología desde hace algunos años. Literalmente podría leerse como “quebrar” (Helmke y Brady, 2014: 11-12). *Koj* es un verbo transitivo que su desciframiento se basó esencialmente en las entradas en tzeltal *ko(y)* “bajarse”, relacionado con el tojolab’al *ko* “bajar”. Ambos casos derivados de la forma **koH* (Kaufman, 2003: 1279; en: *ibid.*: 13). Boot señaló que su raíz debe de estar conectada con la entrada *koh* “golpear, romper” del yukateko colonial (Boot 2002: 45; en: *ibídem.*). Por evidencia semántica y fonológica con otras lenguas como el ch’ol, es probable que la raíz provenga del verbo temprano *koj* “golpe, romper una cosa con otra”, usado en un área extendida de las Tierras del periodo Clásico (Helmke y Brady, 2014: 13). Así, *koj* fue usado como una expresión bélica para referir el “quiebre” / “daño” o la derrota del sujeto en el que recayó su acción. De forma que se le puede reconocer como un término análogo a *jub’uuy* (*ibídem.*).

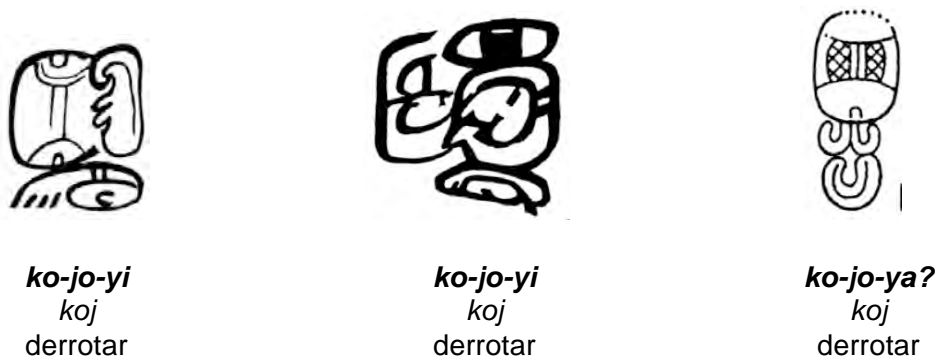


Figura 6.4. Ejemplos y variantes de aparición del verbo *koj* “derrotar” (tomado de: (Helmke y Brady, 2014: 45).

Och ch’e’n “entrar a la cueva”: A finales de los 80’s D. Stuart propuso la lectura de “entrar” para el verbo *och-*, por lo que en combinación con otros sustantivos puede referir muerte como *och-ha’* y *och-b’ih* “entrar al agua” y “entrar al camino” de manera correspondiente; o bien, a la dedicación de un edificio *och-k’ahk’* “entró el fuego” (*ibid.*: 81). Cuando se lee *och ch’e’n* “entró a la cueva” u *och uch’e’n* “entró

a su cueva” sabemos que refiere a un evento de guerra consumada que implica la caída de un *kaaj*, pues *ch'e'n* “cueva” puede ser entendida como ciudad o asentamiento en un sentido figurativo (Stuart, 2002; Velásquez, 2004: 83-84; Vogt y Stuart 2005: 160, 162), puesto que muchos de los asentamientos fueron erigidos encima de cuevas o asociados a ellas. La equiparación entre cuevas y asientos poblacionales, a los ojos de Helmke y Brady (*op.cit.*: 8-9) se debe a un mito relacionado al combate de la deidad *Ixim* con los dioses de la tierra, que tuvo lugar en una cueva. Así “entró en la cueva” se interpreta como que el bando victorioso logró entrar hasta las entrañas de la ciudad a punta de lanza. Así podría este verbo referir a una batalla que implicó la entrada de los cuerpos armados al *kaaj* de su oponente.



Figura.6.5. Ejemplos y variantes de aparición del verbo *och ch'e'n* “entrar en la cueva ” (Tokoviniene, 2013: 33 fig.10).

Similar el recurso de “entrar en la cueva”, la implementación de los verbos antes trabajados (*ch'ahkaj*, *puluuy* y *koj*; a demás de participar en el complejo Guerra Estrella)¹⁴² en una acción sobre *ch'e'n* fueron también un recurso que refirió, en un contexto bélico, la derrota del asentamiento por un acto de entrada a ella, su destrucción y/o vandalismo, o su quema (Helmke y Brady, 2014: 7). Aunque estas construcciones fueron mucho menos recurrentes.

Es sencillo notar que los verbos arriba mencionados son verbos que hablan de una acción ya completada o llevada a cabo, concluida. Sin importar si su acción recae en sujetos u objetos, son acontecimientos que refieren siempre a una

¹⁴² Únicamente los verbos *chuhkaj* y *jub'uuy* no fueron usados en acción con cueva.

derrota, pero no sabemos si puede tomarse su significado de manera literal, o sólo como las diversas formas de hacer alusión al vencimiento; lo que podría explicar el fenómeno del regionalismo que se presenta en el uso de estos verbos. Es probable que algunos de ellos tengan correspondencia entre el verbo y la gravedad o el alcance de la derrota y sus implicaciones para el abatido. Pues como ya lo dijimos con anterioridad, no hablan de tipos o variedades de combate o guerra, están relatando los resultados de los encuentros.



na'-wa-ja
na'waj
 presentar
 [cautivos]



na'-wa-ja
na'waj
 presentar
 [cautivos]



B'AAK-wa-ja
B'aakwaj
 es capturado

Figura 6.6.

Otros verbos relacionados con la guerra, son los que narran presentación de cautivos. *Na'*- explícitamente “presentar prisioneros” (Kettunen, 2011: 404 - 405), *b'aakwaj* “es capturado” que aunque no son verbos que refieran a la guerra misma, si aluden al tema. Y finalmente otro posible verbo, y quizá el más importante es el de Guerra Estrella, como ya lo hemos hablado anteriormente es muy particular, por lo que se ha decidido dar un apartado particular a éste por su complejidad, pues aun no es comprensible en su totalidad. Mientras que a lo que refiere a las frases verbales que evidencian de manera literaria la gravedad del resultado de los conflictos armados tenemos el caso de *witzij* “se hicieron una montaña (los cráneos)”, “se apilaron como montaña (los cráneos)” y *naab'aj* “se convirtió en mar (la sangre)”, “se hizo estanque (de sangre)” fueron formas poco recurrentes pero bastante impactantes para aludir así la forma en que terminó una batalla.



WITZ-U-JOL NAB-CH'ICH'

witz[iij] ujol[il] naab'[aj] [u]ch'ich'[el]

se hicieron montaña los cráneos, se hizo mar de sangre

Figura 6.7.

Los sustantivos que hacen referencia la guerra son aquellos que hablan de los personajes involucrados en la guerra y sus títulos. De esta manera tenemos registro de cargos como *b'aah to'k'*, *b'aah pakal*, *b'aahte'*, *ch'ahom ajaw*, *lakam* y *yajawte'*; de entre otros que ya hemos mencionado en el Capítulo 4.



B'AAK
b'aak
cautivo/hueso



b'a-ki
b'aak
cautivo



u-b'a-ki
ub'aak
su cautivo



u-B'AAK-ki
ub'aak
su cautivo



AJ-b'a-ki
ajb'aak
el del cautivo



AJ-5-b'a-ki
ajho'b'aak
el de los cinco cautivos



AJ-WINAAK-B'AAK
awinaakjb'aak
el de los veinte cautivos

Figura 6.8. Ejemplos y variantes de *B'AAK* “cautivo”. Otros ejemplos en Figura.4.63.

El sustantivo *b'aak* “cautivo” obedece a un logograma que corresponde a dos vocablos diferentes pero homófonos; en este caso a “hueso” y “cautivo”. Y es

a partir de este que se hacen construcciones más complejas: *ucha'n... [x] b'aak* “guardián de [x número] de cautivos” (Kettunen, 2011: 405) y la posible lectura de *yajb'aak* como “el que posee cautivos” presente en el Panel de Lacamha (comunicación personal A. Tokovinine 2016). Mientras que el sustantivo en su forma verbalizada fue *b'aakwaj* “el fue cautivado/capturado”.

Otros sustantivos, menos recurrentes pero no menos importantes, son los que se encuentran relacionados con los captores de guerreros. *Yehte'* es difícil de traducir en una sola palabra pues alude a la relación entre captor y cautivo, de forma que es empleado tras el nombre del cautivado e introduce el del cautivador. Por su parte la expresión *ucha'n* también habla de esta relación, pero específicamente es la forma en que se hace llamar el poseedor de prisioneros de guerra, y puede leerse como “el guardián/el señor [de x cautivo(s)]”.

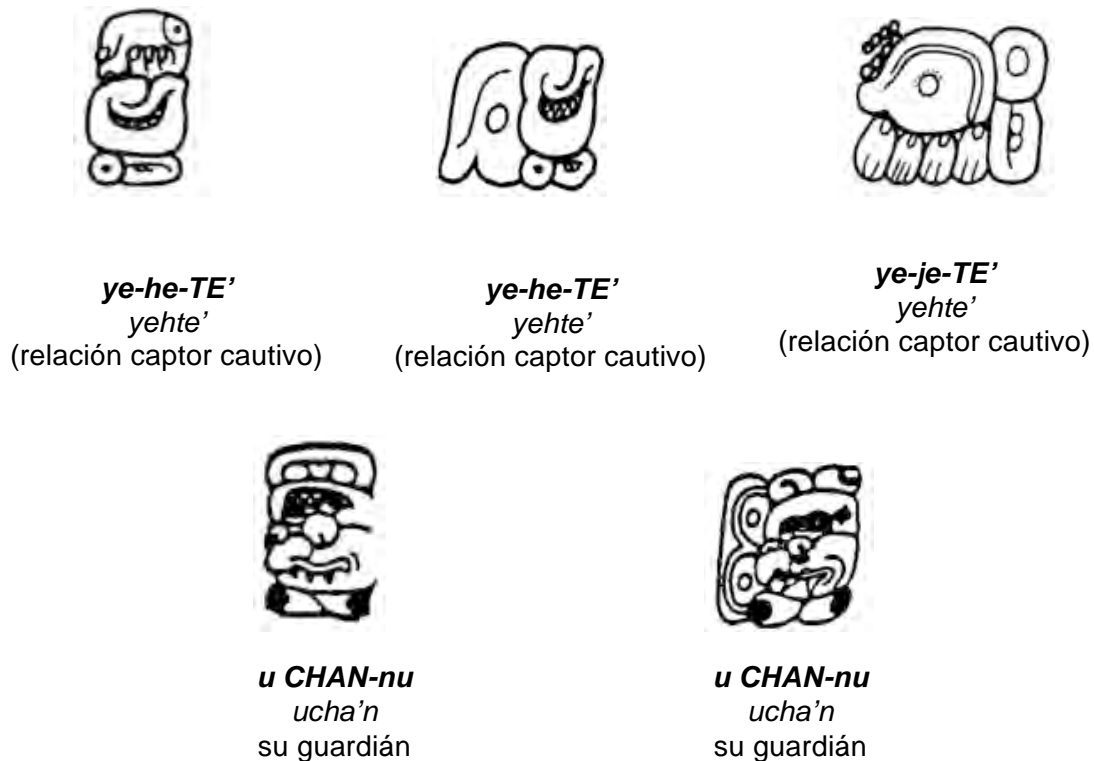


Figura 6.9.

- **Guerra Estrella:** Este complejo jeroglífico es otro verbo asociado a la guerra. Tiene la particularidad de ser el que cuenta con mayor número de menciones, casi

40 en el corpus jeroglífico y no muestra regionalización en su uso, a diferencia del resto. Fue descubierto por Riese en 1977 (Justeson, 1989:105-106). Es compuesto por un jeroglífico de estrella sobre uno de tierra o concha (T526 y 575 respectivamente); y en ocasiones sobre Glifo Emblema o algún locativo. En todos los casos, de la estrella parece gotear algún tipo de líquido que se a interpretado como sangre (Fig.6.10). Por su contexto Schele y Freidel en su obra *A Forest of Kings* (1990) propusieron llamar a este complejo jeroglífico como eventos “Guerra Estrella”.

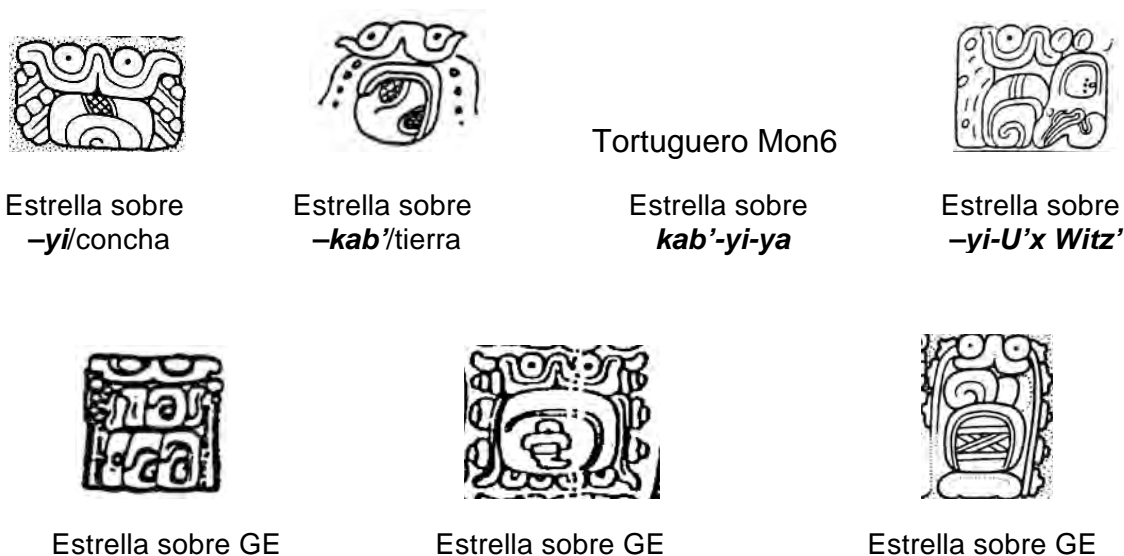


Figura 6.10. Ejemplos y variantes de Guerra Estrella.

La naturaleza de este jeroglífico aun es incierta y no cuenta con una lectura completamente aceptada hasta la fecha,¹⁴³ pero sabemos que la estrella en la parte superior debe de comportarse como un prefijo o logograma, que el *-yi* que la final puede aparecer es un complemento fonético que indica que el verbo debe finalizar con *-Vy*, lo que marca al verbo como un completivo medio pasivo (Stuart

¹⁴³ Aldana hizo la propuesta de lectura como *ek'emey*, sin embargo en esta investigación no estamos de acuerdo con la misma. Para profundizar, ver Aldana 2005. Igualmente existe la propuesta de su lectura como *jub'uuy* basado en el complemento fonético *-yi*, y el par de ocasiones que parece estar sustituyendo al dicho verbo, como en los textos de Tikal. Mas a diferencia del verbo *jub'uuy*, Guerra Estrella no muestra regionalización y se ocupa por igual a lo largo y ancho del área maya, además de que los argumentos para esta propuesta de lectura no parecen ser suficientes. A ojos de esta investigación dicho planteamiento no da una cabal explicación al complejo fenómeno que parece representar.

et al. 1999:II-9–II-12, en: Aldana, 2005: 313); y que aparece únicamente cuando la jurisdicción o el lugar sobre el que recae la acción de este verbo Guerra Estrella es especificado. Mientras que cuando se presenta la variante de estrella sobre tierra se encuentra ligado al nombre del entonces administrador de dicha jurisdicción, por lo que el énfasis no sólo es en el *kab'* como jurisdicción o la locación específica señalada; sino que hace énfasis en la persona que se encontraba como administradora del mismo. Aunque esta relación se hace patente, su acción nunca recayó en personas. Su primera aparición –documentada hasta la fecha– corresponde a un conflicto que involucró a *Mutu'l* y *Kaanu'l* en el 562 d.C.

Como ya lo habíamos hablado, algunos autores como Closs (1978, 1981), y Lounsbury (1982) siguieron la propuesta de D. Kelley (1977) que asegura la asociación de este compuesto jeroglífico con los ciclos de Venus. Mientras que Riese (1984) demostró su vinculación con sucesos bélicos. Así muchos investigadores por varias décadas dieron por sentado que las sociedades mayas hacían coincidir sus conflictos armados con determinados eventos celestes. Posteriormente Justeson (1989: 108-111) y Hotaling (1995: 34-35) trataron el tema desde una perspectiva estacional, y notaron que estos eventos eran más frecuentes entre noviembre y mayo. Como Venus no siempre era visible en esas épocas, usaron los puntos estacionarios de Marte, Júpiter y Saturno para explicar el resto de sus menciones fuera de dicho lapso. Nahm (1994: 7) intentó explicarlo dividiendo el periodo de Venus en meses lunares. Como réplica, Hotaling (1995) y Aveni (Aveni y Hotaling, 1994) dijeron demostrar que los mayas preferían los fenómenos venusinos muy alongados (venusticios). Al notar la dificultad de asociar las fechas y los eventos astronómicos, los investigadores prefirieron pensar que los puntos clave de la trayectoria de la llamada estrella de la mañana fueron interpretados por los mayas como signos favorables para emprender la guerra (Martin y Grube, 2002: 16). Ahora sabemos que dicha relación no puede establecerse pues, como en su trabajo Aldana (2005) lo demuestra, las fechas no tienen correspondencia real con los eventos de Guerra Estrella, por lo que en realidad estamos observando un fenómeno muy diferente; puesto que no necesariamente este complejo jeroglífico tiene que tener una traducción literal que

signifique derrota o caída, sino que bien podría estar en realidad reflejando algo más complejo.

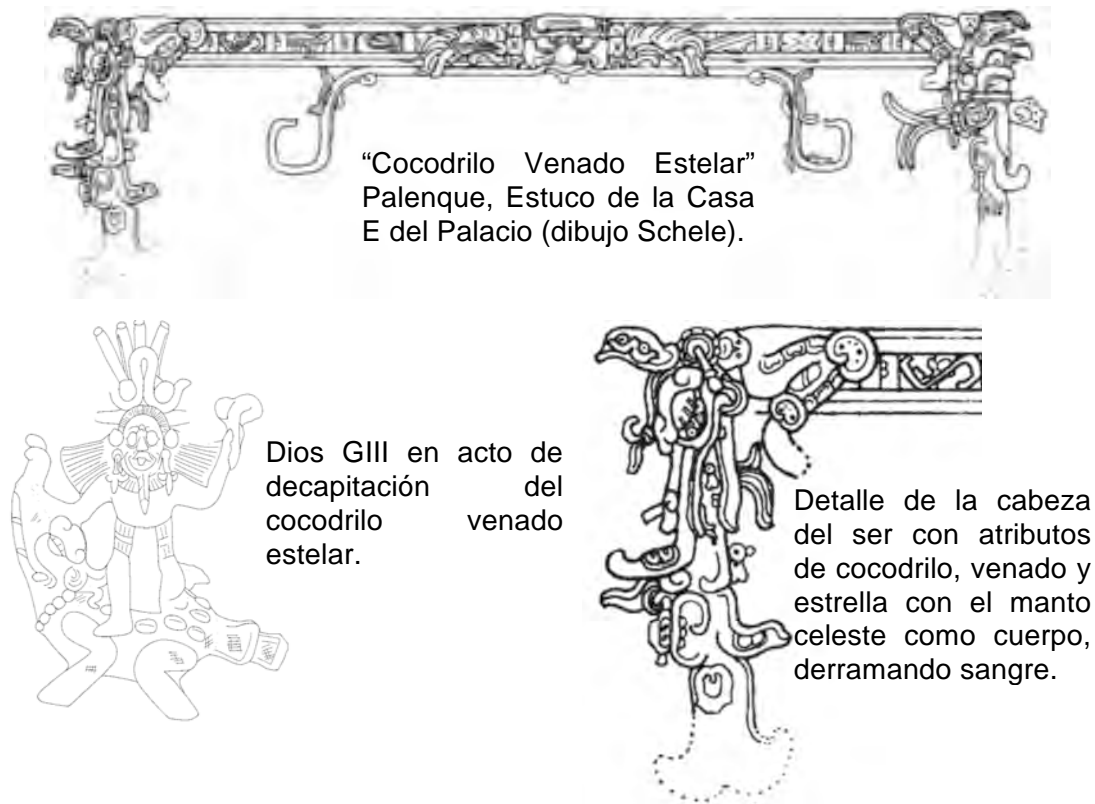


Figura.6.11. Evidencias iconográficas del ser “Cocodrilo Venado Estelar” como cuerpo celeste que por su decapitación y la lluvia de sangre resultante, se generó una nueva era.

Por ejemplo, la propuesta de Aldana es que el significado de este evento se debe en buena parte al entendimiento y lectura del jeroglífico de estrella, pues este no debe de ser leído como *Chak Ek'* –como en el Códice Dresden–, y que por el contrario, *Ek'* sin prefijo en realidad tendría que entenderse como “cuerpo celestial” (2005: 311). Siendo así y tomando en cuenta que en toda Mesoamérica las estrellas y otros cuerpos celestes similares son asociados a sucesos funestos de enfermedad, guerra y muerte es que propone que el valor de “cuerpo celestial” alude a la calamidad que este cuerpo celeste puede concebir, por lo que de dicha relación explica su asociación a la guerra, o bien, su forma de referirla (*ibid.*: 314). Más allá de la lectura que el autor propone a partir de los mencionados discernimientos, la propuesta es interesante, pues reconoce que la complejidad de

este tipo de eventos va más allá que la lectura estricta del mismo –situación muy similar a la que debe de suceder con el Glifo Emblema–.¹⁴⁴

La Plataforma Jeroglífica del Templo XIX de Palenque habla de sucesos que ocurrieron en el último *b'ak'tun* de la era anterior, antes de la última creación. Entre ellos se narra la decapitación de un ser estelar en el 3320 a.C., el degollamiento de un cocodrilo o caimán con atributos de estrella y venado a la vez; a quien se le ha nombrado en la literatura académica como “Cocodrilo Venado Estelar” (Velásquez 2006), y en las inscripciones llamado *Way(?) Paat Ahiin(?) / Tz'ihb'al Paat Ahiin(?)* “Caimán de Cavidad [en la] Espalda”/ “Caimán de Espalda Pintada”, interpretación sugerida por Stuart (2005: 70). Es el mismo personaje que se presenta como la personificación del jeroglífico de “estrella” *EK'* (Förstemann, 1906; Thompson, 1960; Kelley y Kerr, 1974; Kelley, 1976; Closs, 1979; Aveni, 1991). Por investigaciones de diversos autores (Wagner, 2001; Stuart, 2005; Velásquez, 2006) todo parece indicar que dicho ser sobrenatural muy probablemente pudo haber sido una de las formas que cobró el cielo del inframundo o la bóveda celeste durante la noche, pues en varias de sus representaciones iconográficas estrellas cuelgan de su cuerpo el cual siempre representa la parte superior de la escena. Estos mismos estudios han revelado que referencias existentes a él y la decapitación que sufre, son alusiones indirectas a que el sacrificio del Cocodrilo Venado Estelar es una metáfora de “destrucción y renovación cósmica” (Velásquez, *op.cit.*: 4). Puesto que este suceso fue un acontecer mítico, como lo señaló Stuart (2000a: 29; 2005: 68, 180; 2006: 101; en: *ibídem.*), se refiere a la “creación de un nuevo orden cosmológico”. Acto que pudo haber sido llevado a manos de GI o quizá GII, aun no es muy claro. De forma que, el pasaje de Palenque referido nos habla de un proceso de destrucción, creación y renovación del universo que se generó a partir del degollamiento de este ser en la fecha 1 *Etz'nab'*, provocando un diluvio de sangre/ agua preciosa. Según Velásquez (2006: 4), este líquido divino puede asociarse al mismo tiempo con el fluido “sagrado de la línea dinástica”, como se muestra en las

¹⁴⁴ E. Velásquez (2002) presentó una propuesta de lectura para el complejo jeroglífico de “estrella-guerra” como un acto de “pisar” o “aplantar” al enemigo.

Estelas 6, 11, 14, 25 y 33 de Piedras Negras, donde en la llamada ceremonia de entronización se presenta como un acontecer de relevancia cósmica que involucra el diluvio de sangre, el sacrificio y la transición del sucesor a una nueva condición como *k'uhul ajaw*. Siendo así un acto de destrucción y creación de un nuevo orden político.¹⁴⁵ Este diluvio es un continuo referente, a lo largo de la historia de la cultura maya, de la destrucción y renovación.

El traer la naturaleza y valor del Cocodrilo Venado Estelar al tema se debe a que a los ojos de esta investigación, todo parece indicar que el complejo jeroglífico Guerra Estrella es una abstracción del mito que refiere al fin y renovación del mundo a partir de su decapitación. Esta propuesta supone que en su forma jeroglífica lo que se observa es una abstracción del acontecimiento por sus elementos diagnósticos. Usando el principio del *pars pro toto* en el que la estrella es la simplificación del caimán venado –como ser estelar– (tomando en cuenta el valor funesto que en determinados contextos estos astros salieron representar en toda Mesoamérica), mientras que las gotas que se derraman a los costados aluden al momento mismo de la decapitación de este ser mítico; y así el jeroglífico de concha, tierra, Glifo Emblema o locativo son de alguna manera el marcador sobre el que recayó la acción del verbo, que en este caso implicaría el fin y la renovación de un linaje, jurisdicción o un lugar en particular. Pues como lo dijimos arriba, este mito alude a una destrucción para generar una nueva creación, y aplicado en este verbo, de un nuevo orden –político–. Lo que debió de haber implicado, por la magnitud y valor de la referencia mítica, un evento de gran escala y, sobretodo, con efectos contundentes.

Otra interpretación que se basa en la idea de que Guerra Estrella es la abstracción de un pasaje mítico es la propuesta por Helmke y Brady (2014). Ésta tomó como eje la aparición de dicha expresión usada en las escenas mitológicas del hundimiento de la canoa manejada por los dioses remeros con la deidad del maíz y animales en ella. En esta escena el verbo no tiene contexto bélico y debe referir a el hundimiento de la embarcación según sus argumentos. De manera que la imagen debe aludir a Venus como estrella de la mañana poniéndose o

¹⁴⁵ Ver: Proskouriakoff 1960: 455; Stuart, 1988: 195; Taube, 1988: 340-350; 1994: 671-674.

“hundándose” en el horizonte. Por lo que propusieron en específico para el caso en que se escribió estrella sobre concha, que la traducción debería leerse “la cueva fue hundida, destruida, conquistada”, dependiendo del significado original del verbo (Zender 2004b; en: *op.cit.*: 11). De tal forma, el verbo Guerra Estrella, a su parecer, refirió al acto de destrucción y no a la simple acción de entrar a un asentamiento, implicando el vandalismo de objetos y espacios rituales (*ibídem.*).

Es importante en este punto recordar que, de la misma forma que los verbos de los que hablamos anteriormente, Guerra Estrella es una acción que esta aludió a un acontecimiento que ya ha sucedido, y que por su naturaleza también podemos asegurar que no se trata de un tipo de guerra;¹⁴⁶ sino que está señalando el resultado del conflicto. Incluso es igual de probable que pueda referir a la forma en que terminó una guerra o una batalla, pues tenemos ejemplos que nos hacen pensar que sucedieron Guerra Estrella más de una vez en lo que parece haber sido una sola guerra o una campaña incluso.

Las referencias de las que hemos hablado son de dos tipos, directas e indirectas. Las directas hablan explícitamente de los conflictos y esencialmente son los verbos que refieren al acontecimiento ya sucedido, siempre refiriendo del abatimiento del otro. Mientras que las indirectas son fundamentalmente los sustantivos relacionados al tema, como cuando se habla de los cautivos, sus captores, cargos militares, etc... Las segundas tienen la característica de no pretender referir en sí a la campaña o batalla librada, sino que aluden a los logros de los *ajawo'ob'* como líderes bélicos y, entrado el Clásico Tardío, también de los *sajalo'ob'*; esto específicamente hablado de las referencias de captura de cautivos, o la demostración de guardián de alguno o varios de ellos. La forma más indirecta y sin intencionalidad alguna a aludir a la guerra, es el registro de los cargos de corte bélico.

¹⁴⁶ Ver Capítulo 5.

6.2.2. Recursos literarios

Los recursos literarios o figuras retóricas son recursos del lenguaje literario implementado por los escritores para dar belleza, fluidez y mejor expresión a la lengua; son usados para dar mayor expresividad al lenguaje. El lenguaje literario

[...] es una alteración de la lengua normal, mediante la cual se busca un mayor embellecimiento, formalidad o realce del mensaje lingüístico. La forma en que puede alterarse la lengua normal es mediante la supresión, la adicción, la inversión o la sustitución de elementos lingüísticos (Lacadena, 2010a: 57).

Esta modificación de la lengua afecta a todos niveles como: fonología, morfología, sintaxis o el significado. Es la estrategia de modificación empleada y el nivel de afectación lo que distingue unas figuras literarias de otras (*ibídem.*). En la escritura jeroglífica maya los escribanos gustaron de hacer uso de varios de estos recursos literarios para hablar de temas diversos, entre ellos, los temas concernientes a la guerra:

La metonimia fue una de las figuras retóricas más usadas por los mayas, y consiste en la sustitución de un término por otro, basando en la relación de causalidad, procedencia o sucesión que guardan entre los significados de dichos términos.¹⁴⁷ Es cuando se le da a un objeto el nombre de otro por su relación de causa u origen; por lo que según sus modos de contigüidad es posible identificar diversos tipos de metonimia. Para nuestro caso en particular, la metonimia es la que emplea el signo para referir la cosa significada. Este es el caso por ejemplo de los verbos *pul-* y *chak-*, así como la expresión *och ch'e'n* –arriba mencionados–; pues son verbos que mediante el uso de este recurso literario hacen alusión al resultado de una batalla. Así que al expresar la quema, el hacheo o la entrada a la cueva/ciudad quizá no están refiriendo literalmente que se prendió fuego o hachearon el *kaaj*; sino que refiere únicamente al abatimiento de la entidad. Lo que explicaría la recurrencia de estas expresiones en áreas específicas, hablando

¹⁴⁷ La metonimia puede confundirse con la metáfora, pero la diferencia en esencia es que en la primera la traslación de significado se produce dentro del mismo campo semántico (causa –efecto), mientras que en la segunda, el desplazamiento se da en términos con conceptos de campos distintos.

de la regionalización que estos verbos presentan. En un discurso dedicado al *tlatoani* mexica sobre los peligros que pudiera enfrentar en su cargo, se le advierte que “tal vez será flechada la ciudad” *cujx cacalioaz in atl in teptl* (Códice Florentino, VI: 81), metonimia que podría indicar la forma en que los verbos de hachear y quemar pudieron haber funcionado en el caso maya (Lacadea 2010).

En el Posclásico diversos tipos de fuentes permiten reconocer la permanencia de esta figura literaria, por ejemplo: *took'* en yucateco colonial la entrada aparece como “matanza grande haber en la guerra y hacerse” (Álvarez 1997: 579). En la misma lengua, podemos encontrar “KUCH CHIMAL: ser vencido en disputa o porfía, u kuchkah u chimal Pedro tamuk' u t'anal t'an yetel Juan: fue vencido pedro por Juan, ser vencido en la batalla, o rendirse y desmayar, o perder el ánimo como el soldado cobarde que huye. KUCH K'ATUN: ser vencido o muerto en la guerra, cautivo” (Barrera Vázquez, 1980: 344).

La anáfora, como figura morfológica, consiste en la repetición de palabras a distancia dentro de varias secuencias sintácticas o verbales al comienzo de las secuencias. Lacadena (2009: 35) identificó un probable uso de esta en el Estela 22 de Naranja, con la consecutiva mención de victorias bélicas como *jub'uuy.../*, *puluuy.../*, *puluuy.../*; nuevamente *jub'uuy...*[más el uso de *chuhkaj* en cláusula secundaria].../ , *puluuy.../*, *puluuy.../*, *puluuy...*

Un tropo literario usado para dar fuerza a los textos es la personificación, que lo hace a través de la asignación de cualidades propias de seres animados a los inanimados, tales como: comportamientos, sentimientos o acciones (*ibid.*: 44). Lacadena ejemplificó este tropo con lo referido en la Estela 23 de Naranja, la cual narra una serie de victorias de K'ahk' Tiliw Chan Chaahk en la región de *Yaxha'*, dice: *wi'[a]j uto'k' [u]pakal a[j].../*; *u[h]ti Sakha'* “el pedernal y el escudo de los de *Sa'aal* se alimentó; ocurrió en *Sakha'* ”. Donde el sujeto son el pedernal y el escudo, seres inanimados, quienes efectúan la acción del verbo *wi'aj* “alimentarse/comer”. El mismo Lacadena explica esta imagen con evidencia colonial yucateca del s. XVI, donde las expresiones *uuil halal* “el alimento de la flecha” y *uuil tok* “el alimento del pedernal” fueron glazadas como “matanza grande haber en la guerra y hacerse” (Barrera Vázquez, 1980: 923). Explicando éste

como sentido figurado, pues es la equivalencia semántica la que lo convierte en figura literaria. Las armas de guerra cobran vida, y como seres vivos que se alimentan. “El alimento del pedernal, del escudo es la sangre y la carne de los enemigos, la vida hecha muerte de los vencidos” (*ibídem.*, 2009: 47).



Figura 6.12. Pasaje de la Estela 23 de Naranja (13H-15H):

wi'[a]j uto'k' [u]pakal a[j]...!; u[h] ti Sakha'

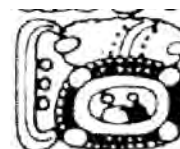
‘el pedernal y el escudo de los de Sa’aal se alimentario;
ocurrió en Sakha’



TO'K'-PAKAL
To'k'pakal
el pedernal el escudo
“las fuerzas armadas”



u-to-k'a u-pa-ka-la
uto'k' upakal
su pedernal su escudo
“sus fuerzas armadas”



u-TO'K'-u-PAKAL
uto'k' upakal
su pedernal su escudo
“sus fuerzas armadas”

Figura 6.13. Ejemplos de difrasismo y paralelismo.

De entre las figuras de equivalencia semántica, llamados tropos literarios, las más usadas son los difrasismos (Lacadena, 2009: 39). El difrasismo es un recurso que consiste en la construcción de frases compuestas por dos palabras que en oposición o complementariedad, pero juntas, evocan un tercer valor, metafóricamente nos llevan a un significado más abstracto. En el nawatl fue un recurso bastante común teniendo famosos difrasismos como *atl-tlachinolli* “agua - campo quemado” o en una variante más sencilla *atl-chinolli* “agua-fuego” expresiones que en ambos casos refieren a la guerra (Carr, 2012: 13). En maya tenemos el difrasismo *to'k' pakal* “pedernal-escudo” que ha sido interpretado como guerra y en la variante *uto'k' upakal* “su pedernal su escudo” parece hablar de los cuerpos armados “su ejército” según la propuesta de Kettunen (2011: 405) (Fig.

6.13), aunque en lo personal pienso habla del poder bélico del sujeto evocado o poseedor;¹⁴⁸ muy similar al *mitl chimalli* “flecha, escudo”, que significaba “guerra” en nawatl (Molina 1970, II: fol. 57r; Historia tolteca –chichimeca 1976: 134, en: Olivier, 2015: 85), parecido al yukateko colonial: *halal yetel chimal*, que se lee con el mismo significado (Chilam Balam de Chumayel, 1973:160; Chilam Balam de Tizimín, 1982: 22, 158).

Por paralelismo se entiende a la “figura sintáctica de repetición que consiste en la distribución de un mensaje lingüístico en dos constituyentes compuestos por dos elementos, los primeros en relación anafórica y los segundos en relación semántica” (Lacadena, 2010a: 58). En la Escalera Jeroglífica 4 de Dos Pilas tenemos el caso en donde el verbo *jub’uuy* presenta paralelismo: *jub’uuy uto’k’ upakal Nu’n Ujol Chaahk*. Introducido por los ergativos *u.../ u...* y difrasismo *to’k’ pakal*. Es una expresión estilísticamente perfecta, fue muy popular entre los escribas mayas. (Lacadena, 2010a: 76). De esta forma, suele comúnmente confundirse entre difrasismo –figura semántica de sustitución– y paralelismo –figura sintáctica de repetición–, aunque comúnmente se encuentran juntos. El paralelismo con difrasismo es considerado uno de los hallazgos poéticos de mayor importancia en Mesoamérica. Consiste en una combinación natural dado que los segundos elementos que constituyen los dos componentes básicos del paralelismo precisan estar en relación semántica y el difrasismo cumple este requisito (*ibid.*: 64). Para el caso maya Clásico, utilizando el mismo ejemplo de la Escalera Jeroglífica de Dos Pilas, el difrasismo *to’k’ pakal*, se hace paralelismo con el *uto’k’ upakal* (*ibid.*: 66) (Fig.6.12.).

Las inscripciones también contaron con el recurso de la equivalencia, ésta es una figura sintáctica de repetición y es consustancial a la figura del paralelismo, de forma que sin ella no hay paralelismo. Por ejemplo: en el Monumento 6 de Tortugero, en la Escalera oeste, 4 y el Escalón 6 de Comalcalco se dice: *naab’aj ch’ich’ witzaiij jo’l* “la sangre se convirtió en mar, los cráneos se apilaron como montañas” (Kettunen, 2014a: 97). Conformando en esta oración una construcción de dos constituyentes equivalentes: ambos verbos derivados de sustantivos por

¹⁴⁸ Ver Capítulo 4.

medio del sufijo verbalizador Vj (-aj, -ijj): *naab'-aj* “convertirse en mar”, *witz-ijj* “convertirse/apilarse en montañas”; en los dos casos, les sigue un sujeto, un sustantivo parte del cuerpo *ch'ich* “sangre” y *jo'l* “cráneo” (*ibid.*: 61) (Fig. 6.7.).

La figura retórica que ofrece una visión desproporcionada de la realidad es la hipérbole, disminuye o amplifica de manera retórica para dar mayor intensidad o emoción a las palabras. Esta se logra mediante el uso de términos enfáticos y expresiones exageradas. Para nuestro tema tenemos casos muy particulares, los de las frases verbales que evidencian de manera literaria la gravedad del resultado de los conflictos armados tenemos el caso de *witzijj* “se hicieron una montaña de cráneos”/ “los cráneos se apilaron” y *naab'aj* “se derramo sangre”/ “se hizo estanque de sangre” fueron medios poco recurrentes pero bastante impactantes para aludir así la forma en que terminó una batalla, pues aunque el nivel de violencia fuese alta, sabemos que es una exageración y justo esto es lo que constituye la hipérbole. En la Escalera 2 oeste D3 –D4 de Dos Pilas se lee: *witzijj ujol uxlajun tzuk* “las calaveras de [los de] *uxlajun tzuk* se apilaron como montañas”. En este caso, la hipérbole es usada para enaltecer la derrota del enemigo mediante la alusión a las numerosas bajas provocadas a sus cuerpos armados (Lacadena, 2009: 42). Este ejemplo resulta muy similar a la frase apuntada en el *Título de Yax* donde se dice *Ta xquijol ujolom caminak xquic'akbej quib* “cuando desollaron los cráneos y los tiraron unos a otros” (Carmack y Mondloch, 1989: 82, 105), difrasismo usado claramente para referir a las guerras, en este caso sucedidas entre las que llamas “las parcialidades”.

6.3. REFERENCIAS ICONOGRÁFICAS

Cuando hablamos de iconografía en esta investigación, nos referimos a las imágenes relacionadas a un tema en común: las que responden a determinados estándares estilísticos engendrados desde una tradición. Son imágenes que obedecen a conceptos de pensamiento sociocultural del grupo que las ha producido. Representa un concepto cultural. La iconografía correspondiente a los

objetos y arte prehispánico de los grupos amerindios es el reflejo de un mundo complejo basado en códigos culturales e históricos que le han dado su estructura. Por ello la pintura, la plástica, la escultura y demás producción artística pueden ser usados como un documento. De hecho, como lo mencionamos al inicio de la investigación, fue gracias a la iconografía que se logró entender que los mayas no eran una sociedad pacífica y contemplativa.

Para nuestra ventaja, la iconografía maya, en especial la del periodo Clásico, es bastante convencionalizada. Es por ella que nos es posible recopilar gran variedad de información y sabemos de la aparición de guerreros del más bajo rango hasta los ricamente ajuariados de las élites, podemos identificar armas, escenas de combate, prisioneros; y por sus características nos ha permitido inquirir acerca de niveles jerárquicos, rituales asociados, regionalismos, participantes, contactos culturales, etc.

A diferencia de otros casos amerindios, los temas bélicos en la iconografía mesoamericana no son tan predominantes como lo podríamos llegar a pensar. Para el caso maya la gran mayoría, de la misma forma que en la escritura, el corpus iconográfico referente al tema es mucho menor a la mitad del que conforman otros como escenas palaciegas e imágenes de gobernantes (sin asociación a temáticas belicosas) que son las predominantes. Mientras que la representación de la guerra en otras sociedades es superior. Por ejemplo: en la cultura moche guerreros, prisioneros, armas, y elementos sacrificales conforman más del 60% del arte moche conocido (Donnan, 2010: 60; en: Arkush y Tung, 2013: s.p.). Aunque es interesante notar, que en el caso maya es superior la cantidad de alusiones iconográficas –tomando en cuenta todo tipo de monumentos, grafiti, pintura mural, cerámica, lítica, etc.– que epigráficas al tema. Es importante también reconocer que el auge de los temas castrenses se restringe al S. VIII., pues durante el Preclásico, Clásico Temprano y Posclásico las temáticas principales rondaban en temas mítico-religiosos para épocas tempranas, y en el poder del gobernante y su legitimidad divina en tiempos tardíos.

Las plataformas en las que encontramos las representaciones iconográficas de temas bélicos fueron en realidad todas aquellas de las que los mayas

dispusieron: pintura mural, cerámica (platos, vasos, figurillas, cuencos, etc...), monumentos (dinteles, estelas, frisos paneles, tableros, etc...), osamentas (esencialmente fémures) y joyería (orejeras, pectorales, placas, etc...). Como lo señalamos al inicio del capítulo, además de las normas estilísticas propias de la cultura maya, las imágenes estuvieron sujetas al servicio de las necesidades de su sociedad, en donde el contenido definía la plataforma donde habría de ser plasmado; pues en ellos está implicado un juego de discurso e intenciones del receptor con el emisor y el mensaje. El tema tratado en los grandes monumentos que muestran a los gobernantes guerreros con sus cautivos, no fueron los temas en los huesos ni joyería personal, donde se habló de los cautivos como gloria personal. La cerámica tocó temas más libres como escenas palaciegas de “presentación de cautivos”, batallas, rituales y avanzada o danzas de guerreros. Por obviedad las estelas, altares y otros monumentos tuvieron fines propios de la élite, mientras que las joyas y huesos fueron objetos de prestigio personal, ostentados por sus dueños quienes con ellos demostraban su riqueza y poderío bélico; que en algunos casos heredaban y en otros preferían inhumarse con ellos. Las imágenes mostradas en la diversidad de objetos cerámicos fueron más explícitas y menos discursivas, pues eran objetos personales que no tenían mayor avistamiento que el de sus propietarios, por lo que sus temas no eran propagandísticos. Así, el tema y el objetivo de la imagen determinaron su plataforma y los receptores de la misma.

Como reflejo de una sociedad y sus formas culturales, la iconografía bélica ofrece información muy basta de lo que es obvio a simple vista. Gracias a su naturalismo nos es posible reconocer emociones y alusiones a situaciones determinadas como la sumisión y el poder; lo que en esencia se debe a la estandarización de la gestualidad de los personajes representados. Dicha expresión no es mostrada en los rostros de gobernantes, dioses y personajes de élite quienes se miran sin gesto alguno, pues es propia de cautivos, sacrificados y animales. Mientras que lo grácil que se muestra los movimientos físicos, sobre todo el de las manos en posiciones que Houston (2001: 209) llamó de gesticulación animada, son propios de personajes de alto rango y deidades. La

iconografía bélica también nos habla de la visión del cierto tipo de poder, del poder bélico y su trascendencia en la política local. De tal forma que bien entrado el Clásico, los hombres de alto rango social y militar comenzaron a recalcar sus aptitudes bélicas y a mostrarse en monumentos, cerámica, y demás bienes como grandes guerreros. Esto parece haber funcionado por un buen tiempo como muestra de su poder y el mantenimiento del orden, por lo menos hasta el Clásico Tardío. De forma que contamos con una considerable cantidad de monumentos en los que los gobernantes se vanagloriaron con vestimentas de guerreros muy ricas y especializadas, emulándose sobre cautivos (Fig.6.13).



Figura. 6.13. Imagen de gobernante son dos cautivos a sus pies, Estela 6 Aguateca (dibujo Aguateca Archeological Project).



Figura 6.14. Escena de combate con cautivos aun presentando resistencia, Vasija K2206 (foto J. Kerr).

Al estudiar la totalidad del material iconográfico salta a la vista la preferencia por momentos específicos que aluden a la guerra: el instante en que el guerrero toma a su contrincante, el del guerrero siendo ya un cautivo (sin ningún atributo guerrero) en conjunto o solo y el guerrero victorioso con o sin cautivos a sus pies. Privilegiando así las escenas de victoria–aprehensión/captura–cautividad, mostrando sólo momentos. Mientras que es escasa la representación de combates y batallas. Para el Posclásico, en el resto de Mesoamérica, la presentación de enfrentamientos (donde no se hace explícito necesariamente la victoria de un combatiente sobre el otro) no son abundantes, pero las hay; en cambio, en nuestra región la iconografía se restringe a mostrar el momento de la victoria de uno de ellos, glorificando el momento y al vencedor, a excepción de los Murales de la Batalla de Bonampak y una cerámica polícroma –la K2206– que muestran el combate, pero en ambos casos los enemigos ya muestran en todos los casos alguna señal de derrota o el momento mismo de su aprensión (Fig.6.14). La poca representación de batallas por una parte puede deberse a la falta de conservación, pero también parece no haber habido un gran interés en su representación, pues su aparición en otras plataformas como la cerámica y monumentos es ínfima. En sociedades mesoamericanas de otras regiones como zapoteca, tarasca y mexicana, estos temas fueron poco más recurrentes y explícitos, generalmente presentados en códices y monumentos. Hacia el sur, en las culturas moche y nazca, tuvo una considerable importancia mítica en la iconografía. El combate y los rituales que le acompañaban debieron de ser una parte integral del mantenimiento del poder de la élite (Arkush y Stanish, 2005:6, nota 4), lo cual no parece haber sucedido en el caso maya. Muy probablemente por la importancia de gobernante como individuo y lo vital de trascender sobre la colectividad.

Como reflejo del modelo del sistema político que comenzó a darse desde el Clásico Tardío, los *sajalo'ob'* y *ajawo'ob'* menores comenzaron a tomar preponderancia en la administración y mantenimiento de su propio *kab'*; estos empezaron a aparecer en el arte. Siempre respetando las jerarquías donde su *ajaw* ocupaba un rango mayor explícito, pero con un lugar importante mostrándose acompañando a su señor en rituales y en escenas de captura de cautivos; hasta

que lograron conseguir ser representados solos en monumentos. El mejor ejemplo de este fenómeno son los dinteles de Yaxchilán y monumentos del área circundante (Fig. 6.15).

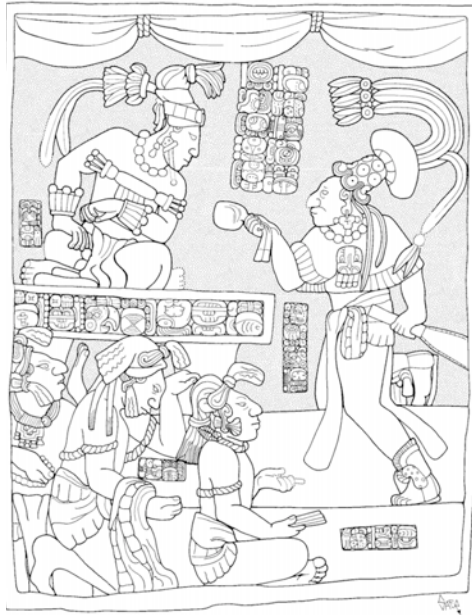


Figura 6.15. Escena de presentación de cautivos a Escudo Jaguar de *Pa'chan* por parte de un regente menor, Panel de Laxtunich (dibujo A. Safronov).



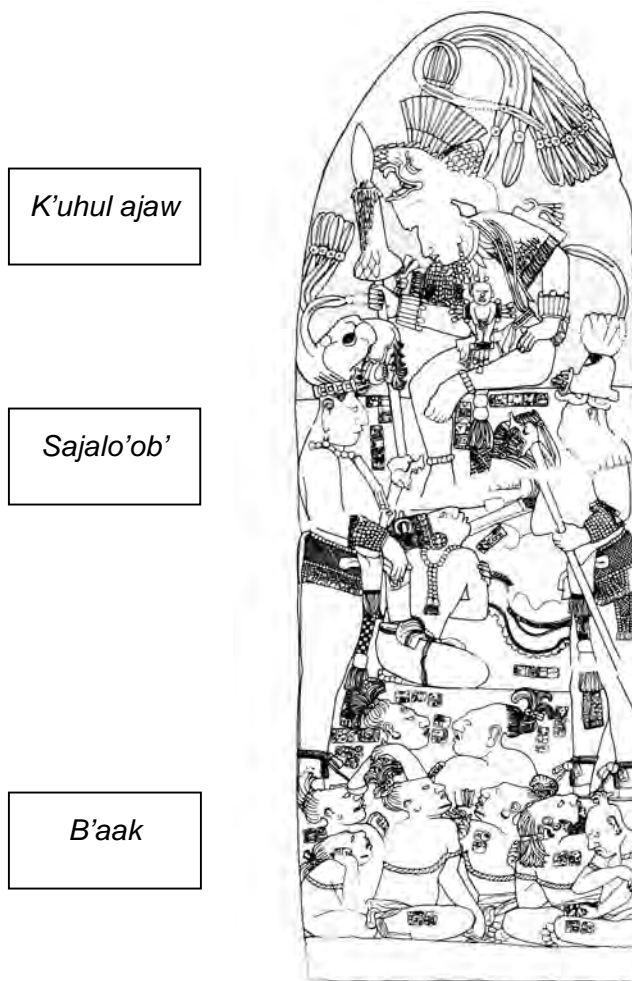
Figura 6.16. *Ix K'uhul Ajaw* de *Sa'aal* postrada sobre su cautivo de guerra. Estela 29 Naranjo (dibujo N. Grube) .

Este proceso también debió de haber removido los estándares de género, provocando que en un lapso entre las últimas dos décadas del 600 y la primera del 700 d. C. las mujeres igualmente pudiesen romper los patrones políticos del periodo y esto se vió reflejado en la iconografía de la época. Pues como lo vimos ya en el Capítulo 4, las *ix kalo'mte'* también se emularon, bajo los parámetros de representación femenina, como guerreras sobre sus cautivos (Fig. 4.9a. y 6.16).¹⁴⁹ Para todos estos casos, es importante reconocer que no sólo el vestir como combatiente y mostrarse con cautivos es trascendental, el uso de armas –incluso en el caso de las mujeres– es crucial, pues notoriamente es un instrumento icónico de la guerra; y como tal, un símbolo crucial de poder militar de vital

¹⁴⁹ Para más detalles ver apartado 4.1.2.

importancia en la iconografía del poder bélico. El cautivo no porta armas al ser despojado de toda asociación al poder que pudo haber gozado. Esta serie de cambios plasmados en el arte maya son el mejor reflejo de los cambios políticos que repercutieron en una prominencia del arte bélico y la importancia de emularse como un gobernante con poder guerrero. La Placa de Leiden fechada para el 320 d.C. muestra a un señor con todos los atributos de poder sobre un cautivo, demostrando el interés de los gobernantes por exhibirse desde tiempos tempranos como grandes guerreros.

Figura 6.17. Relación jerárquica en la iconografía bélica maya. Estela 12 Piedras Negras (Dibujo L. Schele).



No sólo los gestos faciales y corporales expresaron ideas específicas, también la disposición de las cosas y personajes. La Estela 12 de Piedras Negras (Fig.6.17.) es por tradición el mejor ejemplo para reconocer la importancia de la ubicación de los personajes y el manejo del discurso que se encuentra detrás. El

personaje principal, quien ocupa la parte superior y de mayor superficie es el gobernante, observando a sus principales –naturalmente de menor rango que el– colocados en la parte intermedia de la estela, quienes están de pie y armados en una situación superior a la de los cautivos de guerra, quienes se presentan postrados en el piso y despojados de cualquier atavío guerrero y arma. Es bajo estos cánones que las representaciones de personajes en escenas bélicas fueron personificados.

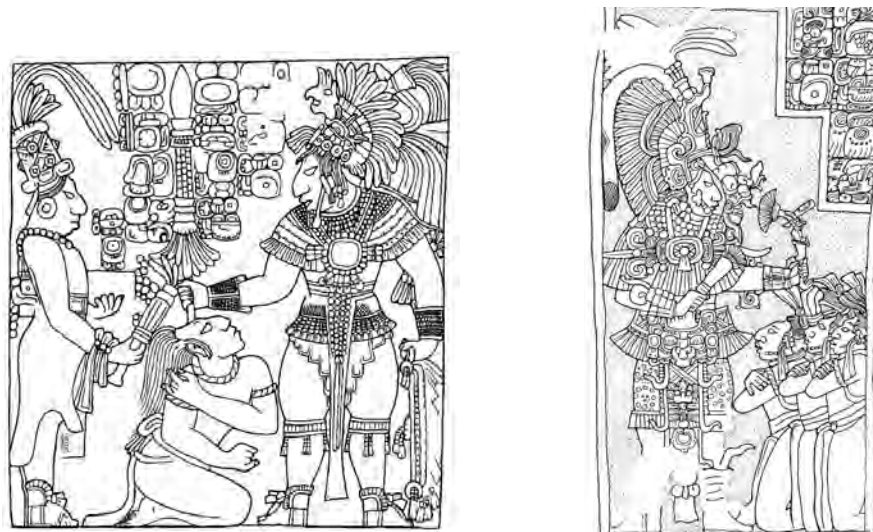


Figura 6.18. Izquierda: Cautivo con postura “mano sobre hombro”, La Pasadita Panel 1 (dibujo Klausmeyer a partir de Graham). Derecha: Grupo de cautivos con “mano sobre hombro”, Estela 11 Yaxchilán (dibujo L. Schele).

Otra forma de reconocer la jerarquización es mediante las “posturas de sumisión”. Los mayas utilizaron el llamado “mano sobre hombro” (Fig.6.15. y 6.18.) para denotar que el sujeto que hacía este gesto mostraba alguna especie de “sumisión” (Miller Virginia, 1983: 19), aunque podría representar respeto y reconocimiento del otro como autoridad. Si bien esta seña fue implementada en la iconografía, muy probablemente también se realizaba en la vida diaria, y en diversos contextos, no sólo de señores menores a los que reconocían como autoridad, también fue usado por los cautivos hacia el *ajaw* al que se estaban presentando; o bien, a su captor cuando este era un personaje de cierta importancia, lo que fue más común en tiempos posteriores. La evidencia de gestos de sumisión no aparecen durante el Clásico Temprano (*ibídem.*), lo que es un reflejo del proceso de fortalecimiento de las élites y de la importancia de la

beligerancia a partir de la segunda mitad del Clásico. Hay que advertir que en proporción, es mucho menor la cantidad de cautivos que presentan esta posición que personajes “libres”. Al mismo tiempo, en referencia a la cantidad de cautivos en el arte, son en verdad pocos los que se representan con esta postura.



Figura 6. 19. Izquierda: cautivo con estandarte en el piso, Panel 16 Yaxchilán (dibujo I. Graham). Derecha: Cautivos con estandarte y escudo flexible en el piso, Dintel 12 Yaxchilán (dibujo I. Graham).

Por lo general, los cautivos expresaron de diversas formas angustia, miedo y hasta súplica y dolor; pero no podemos reconocer otro gesto parecido al “mano sobre hombro”. En cambio, existió una vía para reconocer la derrota y que únicamente, por su naturaleza, fue usada para la guerra: la deposición/glorificación de las armas. Ya hemos explorado el valor de las armas como objeto depositario y símbolo del poder, de ahí podemos reconocer que aunque el cautivo las sujete, el arma es el símbolo que debe de leerse en ese momento. De principio, ningún guerrero cautivo se muestra blandiendo un arma de forma combativa. Pues la única forma en que las porta es justo en el momento de su aprehensión, y puede ser de dos formas: 1) cuando tiene recargada la lanza, escudo u estandarte en el piso, mostrando su clara deposición ante su captor – quien suele tenerlo prendido por el cabello–, 2) al tomar el arma de su contrincante para besarla y/o tocarla y demostrar el reconocimiento del poder bélico del otro mediante el ensalzamiento de su instrumento de guerra, que es el arma (Fig.4.14,

4.35. y 6.19.); y podríamos pensar en una tercera: en los murales de Bonampak se muestra al personaje apresado por el principal, el primero de ellos más que sujetar su lanza, parece arrojarla. La lanza se encuentra rota por la mitad, mostrando su derrota con la ruptura de su poder guerrero que es reflejado en el arma quebrada (Fig.4.47.).

La verdad es que existen abundantes representaciones de guerreros de alto rango con vestimenta de gran coste y sólo un par sobre guerreros del común con sus sencillos bragueros y armas básicas. Por la regionalización que se presenta en la iconografía no es extraño encontrar sitios con mayor cantidad de estas representaciones y otras donde hasta la fecha no encontramos una sola imagen de guerrero alguno, como es el caso de los monumentos y demás arte de Toniná o muy pocas, como en Copán y Caracol. Esto en realidad no nos habla de que las entidades asociadas a los sitios arqueológicos fueran más o menos belicosas, sino que sus estándares artísticos eran diferentes, pues aunque Toniná no tenga guerreros en su haber, es el sitio con la mayor cantidad de alusiones iconográficas a cautivos. Mostrándonos que cada ciudad tuvo sus propias convenciones para emular el poder y ostentar sus capacidades beligerantes.

La variabilidad en las representaciones también tienen correspondencia con la plataforma, pues en los monumentos hay mayor cantidad de cautivos que de guerreros. Esto se debe a que la mayoría de los guerreros se representan apareados con uno o varios cautivos a la vez. Lo interesante es que si añadimos a las cuentas los *k'uhul ajawo'ob'* que se presentan con atuendo guerrero, pero con armas y/o instrumentos rituales como coplearas o barras ceremoniales, entonces los papeles se invertirían y la cantidad de guerreros sería mayor. Mas estarían refiriendo a situaciones, contextos y temáticas dispares. Mientras que en la cerámica, la cantidad de guerreros supera por mucho a la de sus prisioneros, lo cual podría deberse a que este formato no tenía fines propagandísticos, por lo que ensalzar la cantidad de cautivos de un señor no tenía mayor trascendencia. En cambio, el guerrero es de prestigio a cualquier nivel. A lo que se debe la mayor correspondencia entre menciones epigráficas de guerra con imágenes de cautivos que con las de guerreros, puesto que la gran mayoría de las referencias escritas se

encuentran en monumentos. Colocando al área del Usumacinta como la región con mayor cantidad de cautivos plasmados en sus monumentos; y a Toniná, fuera de dicha área, como el sitio que los representó con mayor abundancia, donde además se representan sin guerrero captor asociado. Dejando a Yaxchilán como el siguiente en la lista.

En este punto sería repetitivo enumerar las características iconográficas de guerreros y cautivos pues lo repasamos ya en el capítulo cuarto. Arriba hablamos de la gestualidad y la importancia de denotar su poder y preponderancia en la imagen. Pero hay más que decir del tema. Se habla con seguridad que en la iconografía maya el deshonor más grande fue mostrarse cautivado. El arte del Clásico no nos habla del cautivo que por determinadas circunstancias logró regresar con vida a su lugar de origen; sino de aquel guerrero caído en desgracia, el cautivo por antonomasia, al que Houston, Stuart y Taube (2006: 226) describieron como “el mostrado con heridas, torturado, comido, hecho abono a la tierra, deshonrado”. En lo personal surge un cuestionamiento, ¿En verdad podemos hablar como tal de una “deshonra” como se suele afirmar? O quizá lo que a nuestros ojos entendemos como “humillación” en realidad era el reflejo de un proceso de deshumanización o desculturización? La imagen puede en realidad mostrarnos el resultado del proceso de conversión del ser que habría de crear vida mediante un proceso ritual por el que se hacía más cercano iconográfica y existencialmente a un animal/presa (venado) que lo alejó de su individualidad como hombre y por supuesto, como guerrero (Fig.6.20e).¹⁵⁰ Se recoge en el los parámetros estéticos que lo identificaban como un ser con cultura, arrojándolo al ámbito de lo no cultural.

Es verdad que el cautivo transgredió las convenciones estilísticas sobre la representación de personajes con el rostro de perfil, pues ocasionalmente se le mostró mirando de frente o incluso dando la espalda al espectador (Fig.6.20.).¹⁵¹ Notoriamente el artista quiso romper las convenciones para marcar una diferencia entre las cualidades de los personajes. Así que no necesariamente se habló de

¹⁵⁰ Se profundizará en el tema en el Capítulo 8.

¹⁵¹ Ver Capítulo 4.5.4.

desprestigio, pues en muchos casos los animales se muestran igualmente de frente o de espaldas; posiblemente lo que estamos viendo es la intención de hacer notar la separación de la naturaleza entre los hombres y cautivos—animales.

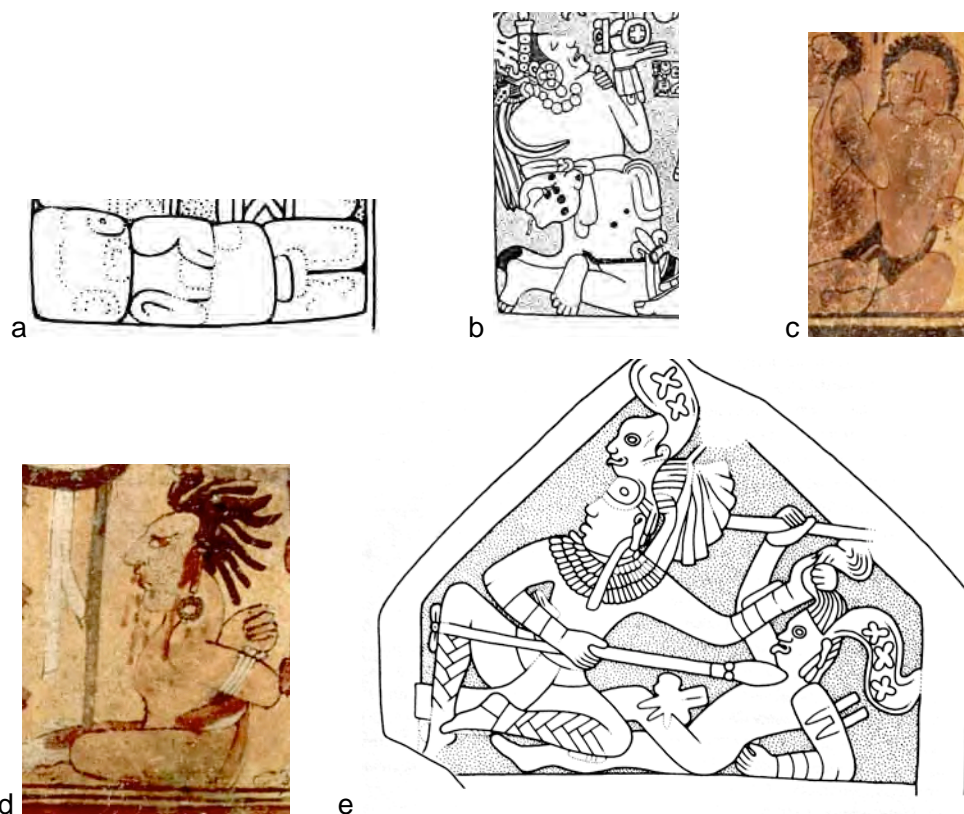


Figura 6.20. a) Cautivo deforme y de frente, detalle Estela 33 Naranjo, b) Cautivo hincado de espaldas, detalle Estela 2 Machaquilá, c) Cautivo viendo de frente, detalle vasija K0680, d) Imagen icónica de cautivo, detalle vasija K6416, e) Estela 7 Itzimte, donde el cautivo ya presenta características de un animal, con orejas de venado (dibujo von Euw).

Aparentemente los mayas encontraron la falta de expresividad, la rigidez facial y el auto control emocional como un marcador de estatus, característica humana con la que mostraban a sus gobernantes en el arte; alejado de la expresividad de las emociones que si se muestran en animales y cautivos, seres sin cultura. Incluso es fácil de notar que en las imágenes de autosacrificio los protagonistas del ritual no expresan ninguna señal de dolor, mientras que los sacrificados (como tercera persona) lo muestran con total claridad.¹⁵² Houston nos

¹⁵² La falta de expresividad en el autosacrificio la reconoció Baudez como una característica del arte mesoamericano (2009: 273). Los códices centromexicanos y mixtecos marcaron con lágrimas

recuerda que justo con esta inhibición emocional, propia de las bestias, es con lo que fueron asociadas las criaturas de las primeras creaciones no exitosas, de acuerdo con el *Popol Vuh* (2001: 213).

Otro argumento que es usado para hablar de humillación es la representación de sus genitales siguiendo el argumento de que las sociedades mayas concibieron los órganos sexuales como “repugnantes y poco deseables”, justificando que es por ello que así se muestran animales y cautivos (Houston, 2001: 213). Pero el que nuestra sociedad haga de la comparación de personas con animales algo negativo no implica que otras así lo hagan o hicieran. En las culturas amerindias parece que la representación de genitales –masculinos– no fue una degradación, sino un símbolo de fertilidad. En muchos pasajes míticos mesoamericanos la eyaculación masculina se encuentra íntimamente ligada a la fertilidad, así, el miembro viril no es un ostentador de deshonra, sino un objeto fecundador. El que los cautivos lo muestren refuerza su carácter deshumanizado como presa. Es el ser que tras el debido proceso ritual como elemento fecundador creó vida (Fig.6.21).¹⁵³ La idea de la “degradación erótica” (Houston, Stuart y Taube, 2006: 207-219), en realidad no existió. Parece que la intención de los mayas fue el resaltar la fertilidad de los cautivos como un aspecto que, como no humanos, comparten con los animales, seres altamente sexuales en la iconografía, mitología y relatos etnográficos. Hay que reflexionar acerca de que la semejanza animal no era humillante, pues en realidad lo que la cosmología marca a través de los mitos es que simplemente (al igual que los hombres de otras eras, que en ocasiones desembocaron en animales) son seres de naturaleza diferente, una que podría llamarse “deficiente”, inacabados y poco logrados a diferencia del hombre y su capacidad de control corporal y emocional, son seres sin cultura. Así que no existe una cualidad humillante en ello.¹⁵⁴

el dolor de los sacrificados, de la misma forma que los teotihuacanos lo hicieron en sus murales, marcando así la distinción entre la naturaleza del sacrificado de la del resto de los hombres en la iconografía.

¹⁵³ Sobre la idea del cautivo como presa y semilla, ver Capítulo 8.

¹⁵⁴ Los mexicas no humillaron a sus cautivos, los integraron a su sociedad para si después sacrificarlos. Los ornamentaron dándoles ropa, bines suntuosos y tabaco (Graulich, 2005a: 185).

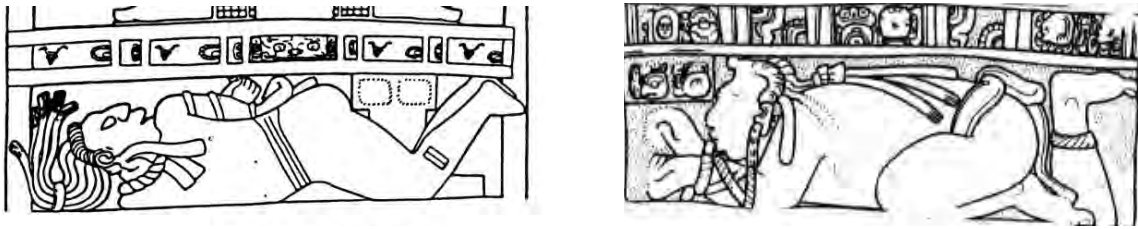


Figura 6.21. Escenas de cautivos bajo bandas terrestres, estas bandas marcan que el sujeto se encuentra bajo tierra; denotando el carácter de los cautivos como semillas. Izquierda: detalle Estela 7 Aguateca (dibujo Aguateca Archeological Project), derecha: detalle Estela 14 Dos Pilas (dibujo S. Houston).

Acerca del proceso de deshumanización del cautivo, Houston, Stuart y Taube (2006: 205) refirieron en su momento que se trataba de la iconografía hablando de un proceso de deshumanización y de nuevo humanización por el que pasaba el cautivo para así ocupar un lugar como subordinado. En lo personal, y por lo que las fuentes nos ofrecen, pienso que el proceso para la pérdida de su humanidad reflejada en los parámetros que los mayas marcaron para reconocerse como seres con cultura a diferencia de los demás, debió corresponder a un ritual de paso necesario para dicha transformación en un primer momento, para posteriormente proceder a su sacrificio. Pues con seguridad los guerreros cautivados que regresaron como subordinados no pasaron por esta transformación, puesto que o no se les muestra en la iconografía o bien pudieron corresponder a aquellos que conservaron sus atributos “de poder” y humanos; es decir, su tocado, joyas y orejeras que lo reconocían. Pues al identificarlo, no estaban deshumanizados.

Para reflexionar acerca de la idea de que la peor deshonra era convertirse en un cautivo de guerra hay que repensar los datos, si bien los *ajawo'ob'* se mostraron con sus prisioneros hincados a sus pies, sujetos por el cabello, suplicándoles clemencia, como escalones para ser pisados continuamente e incluso como asientos/tronos. Reconozcamos que no necesariamente quisieron mostrar deshonra o vejación, sino que estos seres eran tan importantes para el mantenimiento de la vida y la sociedad, que los *ajawo'ob'* precisaron reconocerse como señores de estos. Los gobernantes de los monumentos de Toniná nunca se

mostraron con algún prisionero a sus pies, mas no repararon en dedicarles esculturas, estucos, marcadores, etc. Pues la humillación no era la intención, sino reconocer la asociación a ellos y su capacidad para obtenerlos. En el mismo sitio, adosadas a la estructura E5-5 se encontraron dos estatuas de prisioneros – Monumento 41 y Monumento 100– que enmarcaban la estatua del *k'uhul ajaw* erguida sobre el pedestal. Lo que hizo pensar a Baudez (2004: 60) que estos cautivos parecían en realidad adornos de su captor. Así cuando los gobernantes se sentaron sobre ellos, lo hicieron asemejando tronos, al igual que los hicieron con venados y otros seres como montañas y algunas deidades (Fig.4.68.). Por lo que no se sientan o los pisan, sino que podrían en realidad sostener al señor y su prestigio.

Por lo general, en el arte universal es común reconocer con facilidad a los personajes foráneos o propios de la sociedad que los representa, pero no así entre los mayas. A excepción de los teotihuacanos que parecen ser un caso especial –por lo que se abordan en un apartado especial más adelante–, no contamos con imágenes de guerreros o cautivos con alguna característica que los identifique como “no mayas” o con diferencias que reconozcan entre el propio y el otro. Esta situación debe de alguna forma reflejar la idea de “el otro” como enemigo. Por lo general la iconografía marca la diferencia del local y lo propio mediante la representación de lo que a los ojos del creador de la imagen son los rasgos distintivos de aquel entendido como ajeno. Para la guerra lo común es denotarlo a partir de las armas icónicas del enemigo, de su atuendo guerrero e insignias de deidades, familias, clanes, etc. La particularidad de los mayas es que esta distinción no es identificable. Una explicación podría apuntar a que existía cierto reconocimiento entre los grupos mayences (por su lengua, deidades, citología, medios de subsistencia, organización política, ancestros, etc.) que a pesar de saber que sus entidades políticas podían encontrarse en oposición, su identidad era afín. Así que la idea del enemigo como la otredad en el sentido de alguien ajeno no existió. Es probable que los grupos de la región combatieran con otros externos, pero no existe referencia alguna de ello, quizá porque el enemigo por antonomasia no era el otro, sino el propio, su afín. Esto explicaría porque no

existe la búsqueda de creación de lazos de parentesco y de afinidad con los cautivos, como sucedió entre los mexicas, y otras etnias suramericanas en las que éste fenómeno se ha atestiguado. Pues no es necesario pretender la integración de un sujeto que ya es propio. Los mexicas pelearon contra los talxcaltecas como sus enemigos por antonomasia, pues a pesar de hablar la misma lengua y compartir el mismo panteón de deidades, se reconocían como diferentes y por ello es que en rituales bélicos buscaban las formas de crear similitudes y lazos de familiaridad para su integración. Crearon vínculos de parentesco con los cautivos y dioses de sus contrincantes.

En la iconografía maya el enemigo no es el otro, por lo que nunca representaron guerreros enemigos, quizá la idea de la otredad se reflejó en los cautivos deshumanizados, pues ya no compartían la misma naturaleza. Es difícil de decir y definir, pero todo indica que fueron procesos sociales y saberes cosmológicos los que definieron entre los mayas a la guerra, los que marcaron quien pudo matar a otros humanos, quienes eran las víctimas y bajo que justificaciones el asesinato era permitido. E incluso, definió quien y cómo fue el enemigo.

Ya sean prisioneros o combatientes de cualquier tipo, la reproducción artística de estos personajes, siguiendo los estándares estilísticos marcados por el arte maya, fueron representantes de las tradiciones artísticas locales, reconociendo dentro de los patrones culturales formas regionales e incluso locales. Algunos sitios arqueológicos muestran la predilección por la representación de guerreros, otros de guerreros con cautivos y otros sólo de cautivos en sus monumentos, con grandes variaciones incluso en regiones colindantes. Por lo general los guerreros suelen mirarse bastante más estandarizados, y sus variaciones ciernen en las armas que a su vez tienen diferencias o preferencias fácilmente reconocibles por sub áreas –como se habló en el capítulo correspondiente–, o bien en algunas ocasiones no se les representó como en Toniná y su área de influencia, mientras que en otras como el Usumacinta incluso se mostró en el momento de captura de su contrincante, poco común en el resto del área maya. En lo que ahora conocemos como Caracol

fueron poco comunes los cautivos en sus monumentos, y los existentes suelen mostrarse en altares con cautivos sentados y muy pocos apareados con sus captores; en cambio a los guerreros se les acompañaba con enanos haciéndoles entrega del Cetro *K'awil*. La tradición de escalones con cautivos aparece en varios sitios arqueológicos como Dos Pilas, Toniná, Yaxchilán, Naranjo, Tamarindito y Dzibanché, mas no fue un recurso muy popular en general. Mientras tanto en Edzná encontramos la particularidad de dibujar a los cautivos boca arriba sobre los que se postró el gobernante sin atavíos bélicos. Los monumentos de Piedras Negras muestran a sus cautivos en grupos y/o enfilados, hincados en el piso a un lado o rodeando al personaje central, pero nunca parado sobre ellos igual que en los monumentos de Tikal, aunque en este sitio gustaron de colocar a sus prisioneros atados en el interior de altares a manera de pelotas con cuerdas (Fig.4.65. y 6.22.). En otros sitios como Machaquilá apenas si contamos con un par de cautivos en sus monumentos.

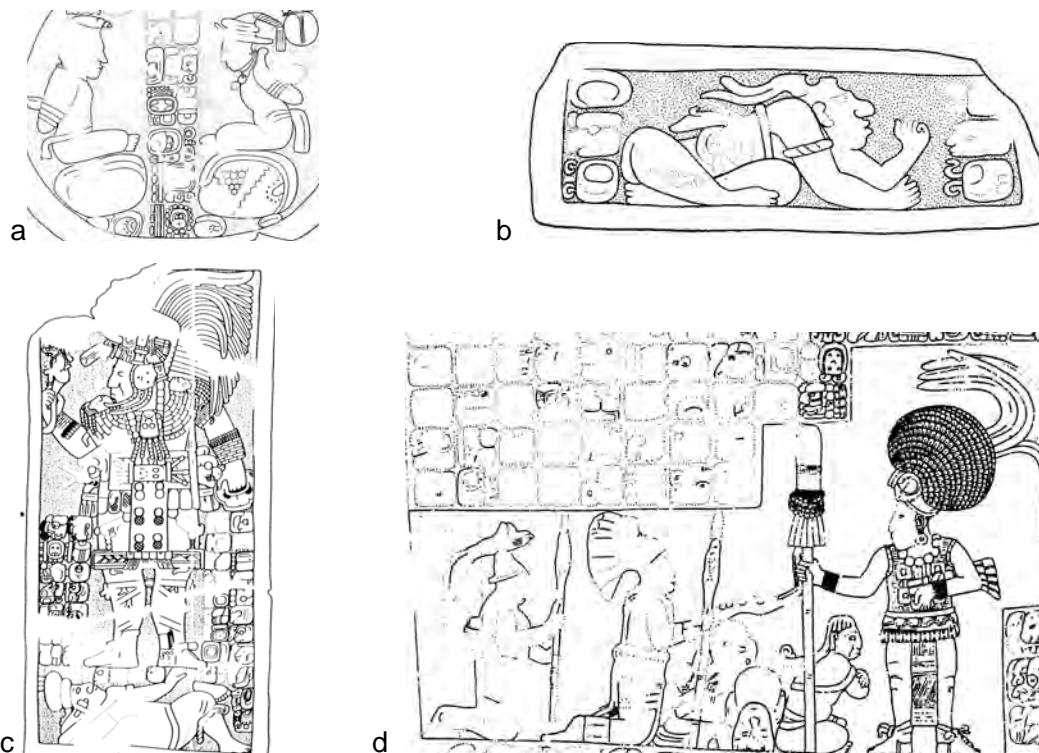


Figura 6.22. a) Altar 22 Caracol (dibujo Chase, Chase y Grube), b) Monumento 143 Toniná (dibujo Stuart), c) Estela x2 Edzná (dibujo von Euw), d) Dintel 4 Piedras Negras (dibujo Montgomery).

El que la ruptura en los estándares estilísticos fuera mucho más representativa en las imágenes de cautivos que en las de guerreros pudo deberse a la intencionalidad de marcar la diferencia donde la élite guerrera representaba justo el valor y el orden sociopolítico, y el prisionero representaba en su cualidad lo contrario, una naturaleza animal tan poco contenida, tal como sus representaciones. No es adecuado perdernos en las particularidades de cada sitio, pues la extensión del trabajo no nos lo permite; sin embargo, es importante notar que los regionalismos permiten reconocer la particularidad del área misma y la heterogeneidad en aquellas sociedades refuerzan el argumento de lo inválido que es hablar de “la guerra maya” como un fenómeno único y homogéneo.

Normalmente los tiempos cambiaron y la erección de monumentos decreció considerablemente, y con ello las representaciones de cautivos, no así las de guerreros. El único monumento del Clásico Terminal que muestra a un cautivo en la región en las Tierras Bajas Centrales –donde anteriormente el auge fue mayor– es el la Estela 11 de Ceibal, fechada para el 849 d.C. (Carter, 2014:212). Posteriormente, a lo largo del s. IX, es más común ver cautivos en escenas figurativas a lo largo de las Tierras Bajas del norte (Carter, 2014 :212) así también las de guerreros, naturalmente prevaleciendo los guerreros de élite sobre los del común.

Sin embargo, en la imagen no todo es textual, la iconografía también conlleva un lenguaje metafórico de la guerra. Hay objetos, esencialmente la lanza y el escudo, fueron usados como medio para referir la belicosidad. El mejor ejemplo de este fenómeno es la flecha sobre el techo de un edificio o topónimo usado en los códices nawas. Este mismo ejemplo lo tenemos en nuestra región, en los Murales del Chichen Itzá (Fig.4.58) y quizá también sea el caso de la vasija K2068 (Fig.6.23.) que muestra a *Chaahk* atacando con un hacha regular un edificio de piedra frente a la que se encuentra un cautivo.¹⁵⁵ Aunque resulta más claro el papel del arma como símbolo del poder bélico cuando los prisioneros

¹⁵⁵ Es muy probable que para el caso nawa sea en realidad corresponda a escritura y no a un mero elemento iconográfico, pero para el ejemplo maya ciertamente hablamos de un recurso iconográfico.

deponen sus armas y las dejan en el piso como señal de su abatimiento en batalla (Fig.4.35 y 6.19.).



Figura 6.23. (foto J. Kerr).



Figura 6.24. (dibujo Hurst y Ashby)

La presencia de estrellas en el Mural de la Batalla del Cuarto III de Bonampak (Fig.6.24.) fue la raíz de muchas especulaciones que en un inicio giraban en torno a la idea de que dichos cuerpos celestes representaban a Venus con una influencia maligna según las propuestas de Seler (1940) y Thompson (1960). De ahí hasta la fecha, la conexión que se asegura haber entre las llamadas fuerzas celestes y la guerra en los conflictos mayas se basa en entender que toda estrella en asociación con el acto bélico es Venus y su acción sobre la vida del hombre; fenómeno al que se le denominó Guerra Estrella. Mas como lo hemos revisado ya, todo apunta a otro fenómeno,¹⁵⁶ dejando sin una explicación real la asociación de las estrellas y demás cuerpos celestes con la guerra, en lo

¹⁵⁶ Para revisar el tema con mayor profundidad, ver apartados 5.4. y 6.2.1.

que a iconografía respecta. No se trata de negar la trascendencia del planeta sobre la cosmología maya, sino de reconocer su influencia en toda el área mesoamericana a la par de la que también otras estrellas tienen en los eventos bélicos reflejada en la iconografía y otras fuentes prehispánicas. La postura de esta investigación sigue la propuesta de Seler (1901) acerca de la identidad del llamado Dios Jaguar del Inframundo como Venus, y posteriormente sería reforzada por Chinchilla (2005 y 2011) quien además reconoció a dicho numen como “patrón de la guerra” entre los mayas del Clásico.¹⁵⁷ Lo que explica la continua presencia de estrellas en asociación con la guerra y su parafernalia. Este fenómeno no puede sonar extraño, pensando que en otras regiones de Mesoamérica algunas de las deidades relacionadas con la guerra se encuentran vinculadas con cuerpos celestes usualmente identificados como Venus.

Siendo sinceros, las estrellas no son comunes en imágenes de corte bélico. No son un rasgo iconográfico diagnóstico de la guerra. En realidad es más grande la idea de su carácter bélico, como consecuencia del mito de las Guerras Estrella, que su presencia real en la iconografía bélica del Clásico maya. Su importancia como evento/verbo en el registro epigráfico es indudable, pero todo indica que como imagen su impacto y/ o valor no fue el mismo.

Es notorio que las fuentes escriturarias como iconográficas son la base para el estudio de el tema que nos compete. En la mayoría de los casos, la escritura jeroglífica maya nos ofrece información sobre el fenómeno de la guerra como suceso histórico-político y poco es lo que nos habla de temas sociales y culturales, que es justo el tipo de información que la imagen otorga. Los jeroglíficos refieren a las batallas que libraron determinados gobernantes y la suerte que en ello corrieron, la iconografía nos muestra al guerrero y el como es que este se involucró en el combate. La imagen describe al cautivo, la escritura nos advierte que hubo prisioneros de guerra que volvieron a su ciudad como regentes bajo una nueva jurisdicción, etc.

¹⁵⁷ Sobre el tema se discutirá en el capítulo siguiente.

Aunque en un panorama general texto e imagen parecen trabajar juntos, a decir verdad, en la realidad así no lo fue; pues en muchos de los casos el texto y la imagen que se mostraban en una misma plataforma no eran complementarios, no hablaron del mismo tema. Por ejemplo, en el Tablero 2 de Piedras Negras fechada para el 667 d. C.. se ve al *k'uhul ajaw* de *Yokib'* con su heredero, recibiendo “la subordinación” de seis jóvenes *ajawo'ob'* vestidos como guerreros y armados, provenientes de los ahora sitios arqueológicos de Bonampak, Yaxchilán y Lacanhá. Lo interesante es que por la imagen de los jóvenes guerreros dispuesta en el monumento hoy podríamos pensar que el tema escrito en la parte superior ronda en temas bélicos, sin embargo el tema gira en torno a temas de corte político e histórico al hablar de la entrega del *ko'haw* por el Gobernante 2, remontándose en la historia del linaje hasta el 510 d.C. Aunque nuestro ideal sería encontrar con mayor número fuentes tan completas como el Hueso tallado del Entierro 116 de Tikal. Este objeto no sólo fue encontrado en el entierro de su propietario, sino que éste –como lo describe el texto grabado en él– fue un trofeo de guerra tomado de la osamenta del prisionero al que perteneció, mismo que se muestra en la imagen y en el texto reseñado.

Al estudiar texto e imagen es fácil notar los cambios en cuanto a temáticas hubo. En el Clásico Temprano los monumentos esencialmente se concentraron en contenidos de los que se han llamado temas “reales”, refiriendo al gobernante y la historia de su linaje como regentes del *kab'*. Conforme el tiempo fue pasando y las élites cobrando mayor poder, la sociedad creciendo y la política complejizándose, la guerra y el poder bélico cobraron popularidad que sólo fue en aumento hasta llegar a un intempestivo colapso acompañado de la crisis sociopolítica que se vivía en las distintas regiones de las Tierras Bajas centrales. El auge del registro de las batallas y la imaginería bélica durante el Clásico Tardío y Terminal no necesariamente implica que los conflictos en realidad ocurrieran con mayor frecuencia para el periodo; sino, que su registro fue más común y que la guerra era un tema popular.

En lo que respecta al registro iconográfico, es verdad que el tema tubo un reconocible aumento pasado el Clásico Temprano. Pero con referencia a los

temas palaciegos, en un panorama general, los bélicos nos fueron los más populares –aunque sabemos que cada región y sitio arqueológico presenta sus particularidades–. En el registro escriturario la mayoría de los textos no hablan del tema. Los registros con los que contamos sólo pueden ofrecer una información parcial, pues naturalmente tenemos mayor cantidad de textos de los sitios arqueológicos más trabajados y de otros no tenemos casi nada. O bien, hay ciertos textos que sin un correcto análisis pueden falsear las estadísticas: Las Escaleras Jeroglífica de Yaxchilán y Dos Pilas, en ambos casos hablan de una sola guerra y las muchas batallas que en ella tuvieron cabida; por lo que si sólo cuantificáramos el registro de conflictos, éstas marcarían tendencias erróneas sobre el número de conflictos y la concentración de estos en su región. Igualmente sabemos que muchos de los conflictos de los que tenemos conocimiento, muy probablemente sólo refieran a batallas o las batallas decisivas de guerras más complejas y largas, por lo que hacer estudios estadísticos nos hablaría únicamente de las estadísticas de la información que tenemos, pero no de la realidad de los conflictos en el Clásico maya. Así que la falta de referencias a conflictos bélicos para cierto momento sólo implica que hubo menor cantidad de registros –pues los temas en boga eran otros– y no que hubo menos guerras. Sería falaz seguir reproduciendo el argumento de que en el Clásico Tardío ocurrió una intensificación en los conflictos armados; pues lo único fidedigno que podemos obtener de las fuentes es que el interés por la producción de textos e iconografía bélica fue de mayor interés en el periodo. Aunque no podemos negar que la proliferación del tema tenga correspondencia con el aumento de conflictos bélicos en el periodo y región.

Las referencias textuales a la guerra deben de ser entendidas como producto de actos sociales relacionados a la importancia de la guerra misma, pero independientes a la vez. Las referencias no textuales hay que comprenderlas como resultado de relaciones socioculturales que se generan de una vida social determinada por parámetros culturales bien definidos. Estas fuentes “están embuidas de significados sociales definidos por las necesidades de quienes controlan el registro de dichos eventos” (Golden, 2003: 33). En cuanto a las dos

materias, es preciso ser consiente de que la guerra en el menor de los casos fue el tema central de los textos escritos y que en la iconografía obedeció más a fines políticos que bélicos. Al final esta situación deja claro que la importancia de cualquier alusión a la guerra no fue producida con la intención de hablar de la guerra misma; sino, el hablar de los resultados de los encuentros y sus implicaciones con miras a objetivos lejanos a la misma.

Al final me gustaría cerrar este apartado al retomar una reflexión del afamado historiador militar Davide Nadali:

[la iconografía y textos bélicos] se trata de una particular producción [...] donde el rol de la ideología y del poder constituyen un componente esencial del mensaje expresado. [Por lo que hay que preguntarse] ¿las imágenes e inscripciones estaban verdaderamente al alcance de todos? Y por lo tanto, ¿el mensaje era inequívocamente entendido por cualquier persona? Nosotros mismos, estudiosos del presente, ¿Estamos seguros de asir completamente el valor de aquellas imagines y palabras?, ¿O nos arriesgamos a ser nosotros mismos víctimas de la presunta propaganda con la cual solemos juzgar [...]? (2015: 44).

6.4. EL PODER BÉLICO TEOTIHUACANO EN LA REGIÓN MAYA

Décadas atrás, los estudiosos reconocieron rasgos iconográficos no mayas en los monumentos de varios sitios arqueológicos en la región. Estos elementos fueron identificados como teotihuacanos –aunque se les suele llamar erróneamente “mexicanos”–, fechados para el Clásico Temprano y Tardío. El elemento clave para reconocerlos como propios de la cultura teotihuacana fue el llamado “complejo *Tlaloc*” (Freidel y Schele, 1988:87). A la fecha, sabemos que la llamada influencia teotihuacana fue difundida en un amplio espacio en las Tierras Bajas Centrales, ahora evidenciable iconográficamente en sitios arqueológicos como Tikal, Bonampak, Aguateca, Copán, Dos Pilas, Cobá, Naranjo, Piedras Negras, Holmul, Uaxactún, Yaxchilán, etc. Mientras que en las Tierras Altas Guatemaltecas

la profusión de dicha tradición fue menor, apareciendo en sitios como Kaminaljuyú, Takalik Abaj y Esquipulas.¹⁵⁸

Figura 6. 25. El plato “The victor” muestra a un gobernante que usa regalía teotihuacana como el tocado de globo con el signo del año y sostiene lo que parece ser un cetro de la Serpiente de Guerra, mientras se postra sobre la misma Serpiente de Guerra (Robicsek y Hales, 1981: 82, vaso 107).



Para el año de 1993, ya habiéndose reconocido con anterioridad la presencia iconográfica de elementos teotihuacanos, la epigrafista Tatiana Proskouriakoff notó en los textos epigráficos de Tikal y Uaxactún un evento histórico asociado a las imágenes teotihuacanas, evento al que nombró “*arrival of strangers*”. Años más tarde, D. Stuart (2000) aclaró el suceso gracias a la lectura de aquellos textos, al lograr descifrar los nombres de los extranjeros; identificó la llegada de personajes provenientes de la lejana Teotihuacán durante el Clásico Temprano a las Tierras Bajas Centrales, temática a la que nombró “la entrada”.

Iconográficamente, en su momento Stone (1989) reconoció que existía en las estelas de Piedras Negras –con representaciones de guerreros–, un vínculo de identificación con el que llamó “complejo simbólico de Teotihuacán”. Así Taube (1992a: 24) reforzó dicha interpretación con los monumentos de Tikal. Incluso habló del parecido entre el Templo de Quetzalcóatl de Teotihuacán y el Dintel 2 del Templo II de Tikal. Imagen también plasmada en algunas figurillas de Jaina que muestran a un *ajaw* sentado en el interior de estructuras de la Serpiente de Guerra (Fig. 6. 26). Gracias a los estudios epigráficos centrados en el tema de “la

¹⁵⁸ En Oaxaca, los zapotecos, durante el período Clásico igualmente reflejan la adopción de iconografía teotihuacana de corte bélico (Taube, 1992a: 24)

entrada” es que podemos entender la presencia de las referencias epigráficas, elementos iconográficos y materiales arqueológicos meramente teotihuacanos en la región. El 16 de enero del 378 d.C. (8.17.1.4.12 11 *Eb'* 15 *Mak*) llegó a la ahora ciudad de Tikal un personaje llamado Siyaj K'ahk', quien se dijo ser –por primera vez en la región– el *ochk'in kalo'mte'* “*kalo'mte'* del oeste” de quien parece fue en aquel entonces el gobernante de Teotihuacán, Jatz'o'm Kuj (en las inscripciones) “B'uhó lanzadardos”. Además de coincidir su fecha de llegada a Tikal con la muerte del *k'uhul Mutu'l ajaw*, Chak Tok' Ich'aak. Su arribo marcó el inicio de un abrupto cambio en la política interna y regional, pues al paso de poco más de un año, Yax Nu'n Ahiin, supuesto hijo del gobernante de Teotihuacán y de una “princesa” de *Mutu'l*, se convirtió administrador del *kab'* de *Mutu'l* bajo la supervisión del mismo Siyaj K'ahk' –posible embajador o representante del gobernante teotihuacano– el 13 de septiembre de 379 d.C.. A nivel regional, en los años subsecuentes buen número de *ajawo'ob'* (de los ahora sitios arqueológicos de Uaxactún, Piedras Negras, Rio Azúl, Bejucal, El Perú, Quiriguá, Copán, Holmul, Tres Islas, La Sufricaya, Oxkintok, Palenque y el propio Tikal) hablaron de la fecha 11 *Eb'* en sus monumentos, y reconocieron como nueva autoridad al proclamarse *uyajawte'* “el *yajawte'* de Siyaj Kahk” o de Jatz'o'm Ku. O en su caso, vincularon su legitimación como regentes mediante ceremonias realizadas en un lugar posiblemente ubicado en la lejana Teotihuacán, nombrado *Wiinte' Naah* en las inscripciones (Stuart, 2000; Tokovinine, Foley, Hurst, et.al., 2009; Nondédéo, Lacadena, et. al., 2016).



Figura 6.26. Figurillas estilo Jaina con personajes que llevan tocados de la Serpiente de la Guerra (Piña Chan, 1968: lám. 21, 20).

Con la llegada de estos extranjeros centromexicanos, a finales del 300 d.C. se dio un aumento exponencial de elementos de procedencia o estilo teotihuacano en la cultura material en el las Tierras Bajas y Altas de Guatemala –pues ya existían contactos comerciales previos con aquella región–; dígase arquitectura, lítica, cerámica e iconografía (Chase, 1985: 13). Lo que a suscitado un gran debate académico sobre la naturaleza de dicha “entrada”. Los epigrafistas se encuentran divididos en posiciones dispares: una habla de la incursión notoriamente militar (Cases y Lacadena, 2014: 379; Adams, 1986a; Bove y Medrano, 2003; Coggins, 1975; Martin y Grube, 2000; Proskouriakoff, 1993; Sanders y Price, 1968; Stuart 2000) que concluyó en la “conquista, sometimiento e integración de buena parte del área maya de Tierras Bajas en el vasto imperio hegemónico de la gran metrópoli del Centro de México” (Nondédéo, Lacadena, et. al., 2016). Mientras que desde una perspectiva más moderada, algunos piensan que los elementos foráneos en la región deben de entenderse como apropiación del prestigio y legitimación militarista al que estos estaban asociados, usados por las élites atraídas por su valor, y el elemento del exotismo al provenir de una sociedad lejana concebida como “superior” (Braswell, 2003; Carrasco, *et al.* 2000; Demarest y Foias, 1993; Laporte y Fialko, 1990; Schele y Freidel, 1999 [1990]; Stone, 1989). En otros casos se habla de una incursión militar, pero en la que no ocurrió ninguna guerra (Tokovinine comunicación personal 2016). Algunos argumentan que sólo son el resultado de importantes alianzas políticas (Fash y Fash, 2000; Fash, *et al.* 2004; Sharer, 1997, 2003, 2004). Mientras que la postura más radical señala que la presencia de elementos teotihuacanos simplemente representa la “adopción y manipulación” local de símbolos e iconografía bélica teotihuacana (Taube, 1992a: 24).

Sea lo que haya sucedido, esta investigación no pretende profundizar en la naturaleza de la entrada teotihuacana, pues aunque la tendencia sobre la “conquista militar” cada día toma más fuerza, aun no tenemos una propuesta consensualmente aceptada. El verdadero interés cierne en escudriñar en los

elementos bélicos que los mayas tomaron y reprodujeron de esta cultura, y que en algunos casos trascendieron al mismo contacto y fueron apropiados.

El carácter guerrero de los elementos teotihuacanos en la escritura y el arte en la región son innegables. Los materiales muestran individuos con elementos propios de los guerreros teotihuacanos (armados con yelmos, escudos, lanzadardos y/o dardos); así como la ostentación de títulos no mayas. Más la presencia física de estos extranjeros no fue permanente. Los monumentos con menciones epigráficas relacionadas a la influencia política fueron comisionados entre el 396 y el 504 d.C. (Tokovinine, Foley, Hurst, et.al., 2009: 245). Por lo que la iconografía teotihuacana tuvo su auge en este periodo de alrededor de cien años, y posteriormente fue desapareciendo. Las menciones epigráficas que referían al 11 *Eb'* no fueron más requeridas, algunos elementos se perdieron de la imaginaria maya y otros fueron incorporados. Aunque fue un proceso paulatino y diferente en cada caso, por lo general, los sitios que previo a la entrada se encontraban emparentados con algún *kab'* enemigo de *Mutu'l*, retomaron sus anteriores acuerdos y cesaron por completo las referencias teotihuacanas en su arte, arquitectura y registro; mientras que en el particular caso de *Mutu'l*, el acontecimiento histórico y las conexiones con Teotihuacán fueron recordadas y celebradas en los monumentos como un punto crucial en la historia de la jurisdicción, a manera de una era de heroicas victorias y nuevos rituales dignos de recordar (Coggins, 1975, 1979; Proskuriakoff, 1993; Stuart, 2000; en: Tokovinine, Foley, Hurst, et.al., 2009: 254-255).

La cultura teotihuacana floreció en los primeros seis siglos de nuestra era, la cosmología sobre la que cimentó su sociedad fue muy compleja donde la guerra fue un acto vital para su sostenimiento (Carr, 2012: 12). Ahora, como ya hemos dejado sentado, la beligerancia fue la marca que caracterizó la llegada de los teotihuacanos a las Tierras Bajas mayas durante el Clásico Temprano; por lo que no puede ser extraño que las sociedades mayas adoptaran los símbolos asociados al poder bélico de la sociedad que emuló tan fuerte poder y llegó a trastocar el viejo orden político establecido.

Es fácil notar la importancia de los testimonios escritos en referencia a la entrada, pues menciones relacionadas a este suceso se encuentran dispersas a lo largo y ancho las Tierras Bajas en sitios arqueológicos como Tikal, Uaxactún, El Perú, Bejucal, Río Azul, Tres Islas, La Sufricaya, El Zapote, Holmul, Copán, etc. Si bien fueron escritas en maya, hubo la necesidad de hacer adecuaciones para poder referir a entradas que no eran propias de la lengua local, como los nombres de los extranjeros y locativos; pero estos sólo fueron usados para un momento y necesidad específica. El título *kalo'mte'* (Fig.4.1.) fue un caso particular. Su traducción podría ser “señor que destruye las lanzas” (Lacadena 2010), denotando una clara connotación bélica. Como lo señalamos arriba, fue por primera vez mencionado en las inscripciones mayas como título de Sihyaj K'ahk', quien fue nombrado *ochk'in kalo'mte'* como forma abreviada de *ochk'in K'awiil Sihyaj K'ahk' kalo'mte'* (Tokovinine, Foley, Hurst, *et.al.*, 2009: 245) aunque también fue usado por Jatz'o'm Kuj (Reese –Tylor, *et. al*, 2009: 49). Por ello es que Lacadena (2010) propuso que el título procede del Centro de México y que sufrió transformaciones con el paso del tiempo.¹⁵⁹ A partir de esta primera mención, *kalo'mte'* fue usado por los regentes mayas más exitosos –en correspondencia a los menesteres de la guerra–, sin importar su sexo, teniendo su máximo auge en el Clásico Tardío. Sabemos que es un título de corte beligerante, argumento que refuerza la teoría de la conquista militar teotihuacana, y probable causa por la que cobró tal valor y prestigio entre los *k'uhu'l ajawo'ob'* guerreros exitosos. Aunque el significado e implicaciones reales en Teotihuacán y su compleja naturaleza en el área maya aún están lejos de estar en nuestra total comprensión, *kalo'mte'* como título con origen foráneo logró prevalecer y superar su estigma como elemento teotihuacano, pues fue usado por regentes de entidades no asociadas a los extranjeros que lo introdujeron a la región, como demuestran los textos provenientes de Calakmul, Cobá y Naranja entre otros. La aparición de otras menciones al título y alguna pista que pudiese aparecer en el México Central serán claves para su cabal entendimiento.

¹⁵⁹ Ver apartado 4.1.1.

Si bien los textos fueron clave para reconocer la entrada como un evento histórico crucial, la iconografía fue el elemento que permitió en un principio identificar el suceso como la intrusión de grupos teotihuacanos en la región. En esencia, las imágenes de guerreros mayas armados y asociados con estos elementos centromexicanos fueron el detonante del descubrimiento de toda una serie de rasgos iconográficos propios de los guerreros teotihuacanos (Fig.6.27), junto con símbolos y deidades con carácter bélico fueron descubiertos en asociación a imágenes de corte beligerante en las representaciones mayas del Clásico Temprano.

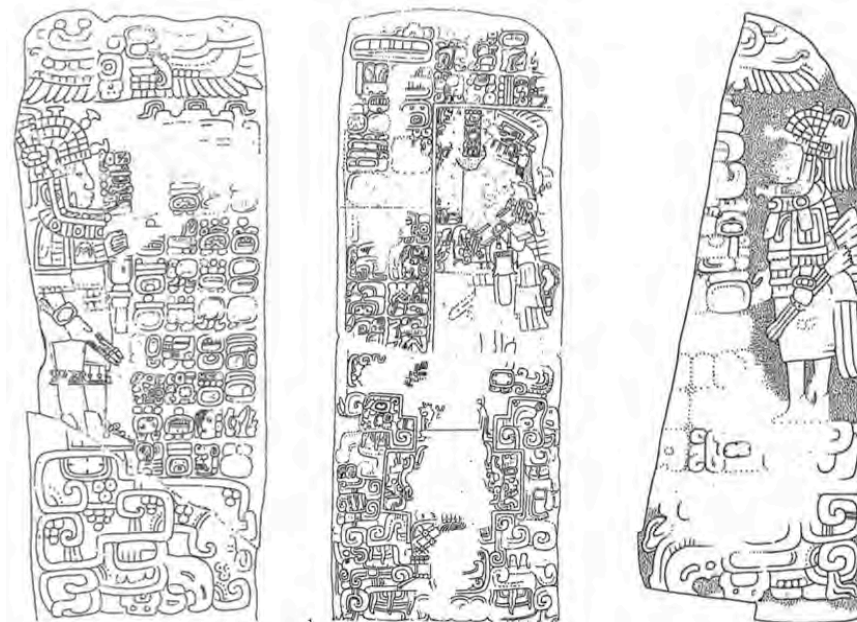


Figura 6.27. Personajes con vestimenta propia de guerreros teotihuacanos. Estela Tres Islas (dibujo I. Graham).

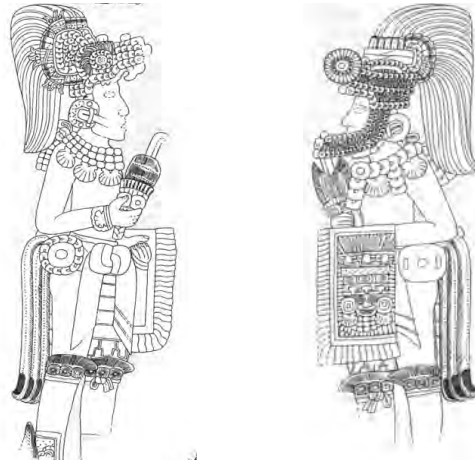


Figura 6.28. Personajes teotihuacanos en la Estela 31 de Tikal (dibujo Montgomery).

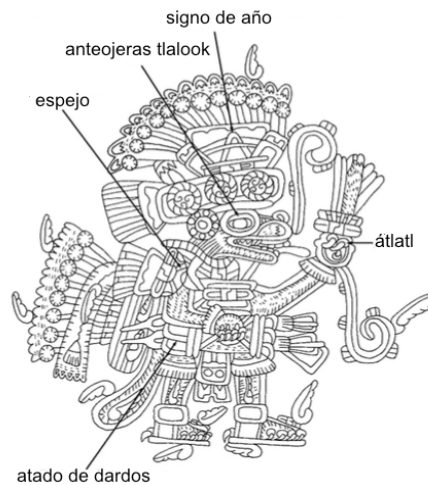


Figura 6.29. Guerrero cánido. Detalle Mural Pórtico 1, Patio Blanco, Atetelco, Teotihuacán (dibujo J. Bongard).

Cuando se habla de la presencia teotihuacana en el armamento de los guerreros mayas,¹⁶⁰ se hace referencia a específicamente tres armas: el escudo rectangular, el complejo lanzadardos-dardos, y el llamado “tocado de la Serpiente de Guerra Teotihuacana”, justo como se presentan los personajes teotihuacanos de la Estela 31 de Tikal (Fig.6.28.); pues fueron identificados por los mayas como los rasgos diagnósticos de los guerreros teotihuacanos. Aunque existieron otros

¹⁶⁰ Puede ser para el Clásico Temprano y Clásico Tardío, pues como se hablará mas adelante, en este último periodo se retomaron estos elementos extranjeros como una aparente revalorización de estos como objetos lejanos en tiempo y espacio.

elementos que no fueron tomados y son constantes en las imágenes de los guerreros en su propia ciudad, como el espejo circular en la espalda, las “anteojeras de *Tlaloc*” y el llamado signo del año teotihuacano además de algunos otros rasgos menores más casuales (Fig. 6.29.) (Headrick, 2007: 38).

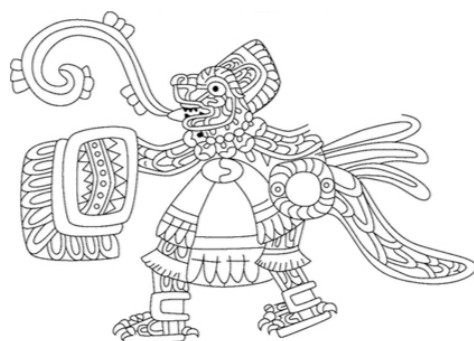


Figura 6.30. Guerrero cánido teotihuacano, probable coyote, con clásico escudo teotihuacano en su mano derecha. Pintura mural Zacuala, Teotihuacán (dibujo J. Bongard).

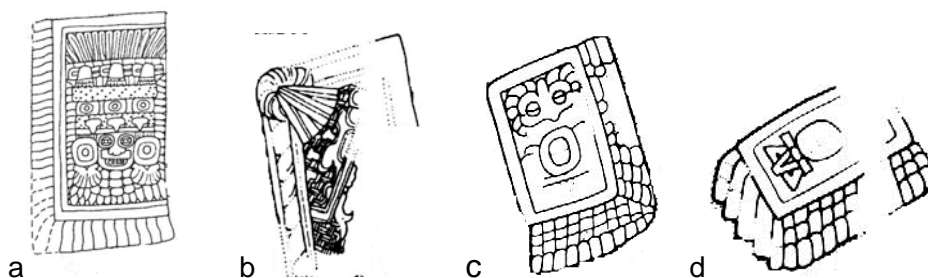


Figura 6.31. Ejemplos de escudos rectangulares con motivos teotihuacanos a) detalle Estela 31 de Tikal (dibujo Montgomery), b) detalle Estela 8 Piedras Negras (dibujo Montgomery), c) detalle Dintel 2 Piedras Negras (dibujo Montgomery), d) detalle Dintel 2 Piedras Negras (dibujo Montgomery).

Si bien el escudo rectangular también existió en el área maya (Fig.4.36.), no tenemos ejemplos de esta variante previo a la fecha de la entrada; pues como sabemos, el escudo maya por antonomasia fue el circular (Fig.4.31).¹⁶¹ Esta variedad de escudo se caracterizó no sólo por su forma rectangular, también por encontrarse emplumado en todo su rededor y mostrar el complejo iconográfico del búho con dardos cruzados¹⁶² o figuras geométricas (Fig.6.30). Lo interesante es

¹⁶¹ Ver apartado correspondiente en Capítulo 4.

¹⁶² El “búho con dardos cruzados” fue una imagen bastante recurrente en los escudos y representativa de la guerra en Teotihuacán. Sabemos que los dardos fueron el elemento que refirió al lanzadardos como el arma icónica de su sociedad, mientras que el búho fue una de las bestias más cercanas al acto bélico. Esta ave no fue nunca representada como guerrero, pero su vínculo con la guerra es innegable. A este complejo iconográfico fue al que Winning llamo “el signo lechuga y armas” pensándolo como el emblema de guerra y heráldica de la clase guerrera (Headrick, 2007: 125). Stuart (2000) propuso que pudo haber sido el nombre de un gobernante teotihuacano

que los ejemplares mayas cumplen la forma y el emplumado, mas no comparten la iconografía. La variante maya mostró seres y elementos propios de la imaginería bélica teotihuacana como el búho, sangre goteando, *Tlaloc*, el “signo de año teotihuacano”, la mariposa de la guerra, además de felinos y aves; pero no a la lechuza con dardos. Aunque estos motivos se llevaron a diversos niveles, tenemos un único ejemplo en el que un gobernante de *Mutu’l* –Dos Pilas– (Fig.6.32) se representó portando una variante reducida que muestra el rostro de un ser que conjuga al Dios Jaguar del Inframundo y *Chaahk* (ambos entidades belicosas). Expresando así una conjunción de valores bélico-religiosos de ambas sociedades en aquellos años –monumento fechado para el 735 d.C.– en las Tierras Bajas mayas (Rivera, 2013: 92). Dejando claro que el interés no fue la adopción de los valores teotihuacanos de la guerra y la cosmología que le rodeaba, que en realidad lo que hicieron es reconocer los elementos de connotaciones bélicas ajenas, para a partir de ellas crear un *cliché* del poder bélico teotihuacano y usarlo como recurso propagandístico del poder bélico propio.

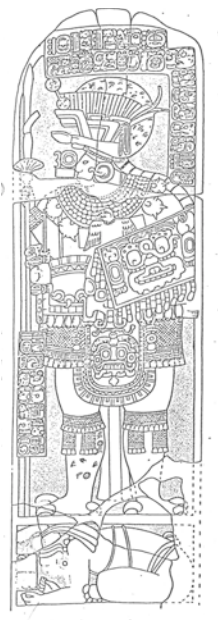
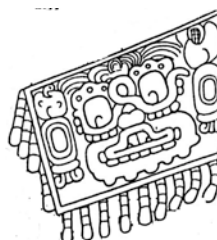


Figura 6.32. Escudo rectangular teotihuacano con rostro de confluencia del *Chaahk* y el Dios Jaguar del Inframundo. Estela 2 Dos Pilas (dibujo S. Houston).



guerrero. El que sea en realidad un antropónimo explicaría porque los mayas no hicieron uso de éste y mas bien refiere que no adoptaron el valor del símbolo teotihuacano, sino que hicieron de los elementos equivalentes a los mayas, propios, lejanos a la cosmología teotihuacana e hicieron con ellos sus propios símbolos de poder bélico teotihuacano.

Ya habiendo concluido la presencia de los extranjeros en la región, seguramente por su funcionalidad, los mayas acoplaron este instrumento bélico en su sistema armamentista. Al apropiarse de él, las connotaciones que pudo emular en un inicio se perdieron y se convirtió en un arma de uso regular para el guerrero común (Fig. 6.33), mientras que las élites retomaron la variante circular (o flexible según la región) –al menos en sus representaciones en monumentos–. Cuando el arma se “mayanisó” se olvidó de la regalía foránea que en su momento los caracterizó y se elaboraron con motivos completamente locales (Fig. 6.34).¹⁶³



Figura 6.33. (foto J. Kerr).



Figura 6.34. Figurillas de guerreros con escudo rectangular maya tipo Jaina (fotos J. Kerr).

¹⁶³ Ver apartado “Escudo rectangular”, en 4.2.2.1.

De la misma manera en que los mayas podían representar el lanzadardos y/o los dardos en conjunto o de manera independiente para referir el arma, los teotihuacanos fueron los primeros en utilizar este recurso, aunque en sus murales y cerámicas prevalece su aparición conjunta. De la misma forma que el escudo rectangular, el lanzadardos y sus dardos fueron un recurso sumamente popular para aludir a la guerra; y por lo tanto, se identificó como el arma ofensiva de mayor importancia en el Centro de México. Incluso en muchos casos los guerreros no se muestran blandiendo otras armas más allá del propulsor. La estólica y sus lanzas fueron usado por cánidos y aves guerreros en los murales de Atetelco, por el dios de las Tormentas en los de Tetitla y por hombres con anteojeras –que podrían ser ancestros– sobre nubes¹⁶⁴ en los de Tepantitla (Couvreur, 2005: 10); además de los guerreros regulares en murales y figurillas (Fig. 6.35). Lo que a los ojos mayas resultó en una identificación muy clara del objeto como ícono de la guerra teotihuacana.

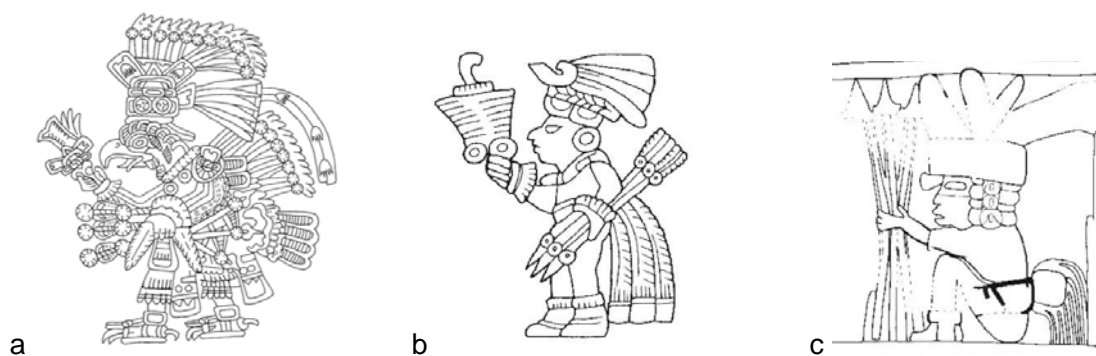


Figura 6.35. a) guerrero ave con lanzadardos de estilo teotihuacano, Pórtico 3, Patio Blanco, Atetelco Teotihuacán (dibujo J. Bongard), b) y c) guerreros teotihuacanos con lanzadardos y/o dardos en iconografía maya, a) detalle Vaso Negro Tikal, PD50(dibujo Marcus); b)detalle Mural 1-3, Cuarto 1, La Sufricaya (dibujo H. Hurst).

Con anterioridad hablamos de que los mayas usaron el lanzadardos antes del arribo de los grupos del Centro de México a la región y que la proliferación de sus representaciones correspondió con “la entrada” en el Clásico Temprano;¹⁶⁵ pero no hablamos de las implicaciones de este último fenómeno. A partir de la

¹⁶⁴ Pensamos que puede referir a ancestros, ya que esta imagen de un hombre con lanzadardos y flechas envuelto en una nube es muy similar la ancestro referido en la Estela 4 de Ucanal.

¹⁶⁵ Ver apartado “lanzadardos”, en 4.2.1.2.

primera mención epigráfica de *Jatz'o'm Kuj*, cuyo nombre ostenta un lanzadardos (Fig. 4.25) comenzaron a proliferar las imágenes del arma. Junto con sus dardos, como complejo icnográfico, los mayas lo usaron para crear un vínculo con el nuevo poder teotihuacano emergente en la región, como ícono bélico del poder extranjero. Los *ajawo'ob'* se emularon con ellos y no fue hasta pasada la moda teotihuacana en el área, que comenzaron a mostrarse blandidos por guerreros rasos. Su diseño se presenta diferente al teotihuacano en la iconografía. Para ser ciertos, los mayas en realidad no se mostraron usándolo en escenas con influencia centromexicana, prefirieron recurrir únicamente a los dardos en combinación con el escudo rectangular.¹⁶⁶

El lanzadardos y el escudo rectangular fueron muy probablemente tomados como las armas teotihuacanas por antonomasia por ser el rasgo diagnóstico del guerrero teotihuacano más afín al maya, pues jugaron roles similares al escudo circular y la lanza larga como los instrumentos bélicos icónicos. Lo interesante es que no cobraron un valor superior que la emulación del poder de guerra del combatiente teotihuacano, por lo que pasado el furor por lo teotihuacano dejaron los gobernantes de las jurisdicciones afines a los extranjeros de representarse con ellos. Continuaron apareciendo en el arte, pero ya no como emulación del poder, sino como un arma común en contextos bélicos regulares (Fig.6. 36).



Figura 6.36. Imágenes de guerreros de bajo rango con lanzadardos estilo maya, detalle vasijas K695, K5763 y K6990 respectivamente (fotos J. Kerr).

El llamado “tocado de la Serpiente de Guerra Teotihuacana” es en realidad un yelmo. Los guerreros teotihuacanos lo usaron como parte de su armamento

¹⁶⁶ A excepción de la Estela 31 de Tikal, sin embargo los ahí ilustrados son teotihuacanos.

defensivo y probablemente de ahí fue de donde los mayas lo retomaron. Este objeto no fue un simple instrumento de guerra o ícono de la misma, en realidad este elemento es parte de algo mucho más complejo abstraído en un instrumento bélico que fue capaz de condensar todo un compendio de formulaciones bélicas, iconográficas y cosmológicas bastante complejo que tuvo origen en la gran Teotihuacán y logró introducirse con fuerza y profundidad en la región maya e incluso la oaxaqueña.

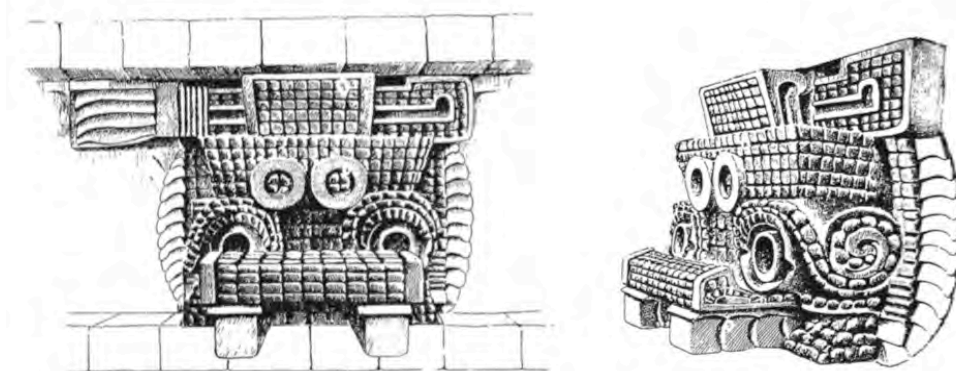


Figura 6.37. Serpiente de Guerra, Fachada Templo Viejo, Templo de Quetzalcóatl, Teotihuacán (dibujo J. Bongard).

El afamado tocado de la Serpiente de Guerra tiene su origen en la deidad llamada Serpiente de Guerra, propia de Teotihuacán (Sugiyama, 1993: 114-116). La identificación de este ser fue hecha por Karl Taube (1992, 2000) cuando señaló la presencia de un tocado zoomorfo hecho a base de placas en la fachada esculpida del Templo de Quetzalcóatl, en la Ciudadela, Teotihuacán (Fig.6.37). Según las observaciones del mismo Taube, este tocado muestra la parte superior de la cabeza de un reptil con hocico largo que se curva hacia arriba, sin mandíbula, ojos de reptil pronunciados, grandes y redondos con elemento curvo atrás –muy al estilo teotihuacano– a los lados del hocico, colmillos curvos y próximos –semejantes a los de los jaguares también teotihuacanos–, anteojeras como anillos por encima de su rostro –arriba de sus ojos, como lo usan los guerreros en algunas ocasiones–,¹⁶⁷ un nudo en la parte superior, y piel como

¹⁶⁷ Muchos aseveraron la identificación de este ser como *Tlaloc* o una variante por los dichos anillos (Robicsek y Hales, 1981: 215-217). Ahora sabemos que esta interpretación no es correcta.

escamada (Taube, 1992a: 8; 2002: 271-273), que correspondería a las celtas del tocado. Aparentemente surgió desde la fase Micoatli (150-200 d.C.). La interpretación del autor propone a este ser como la versión temprana de la Serpiente de Guerra, ser asociado con el gobierno y la guerra (1992, 2000; Sugiyama, 1995).

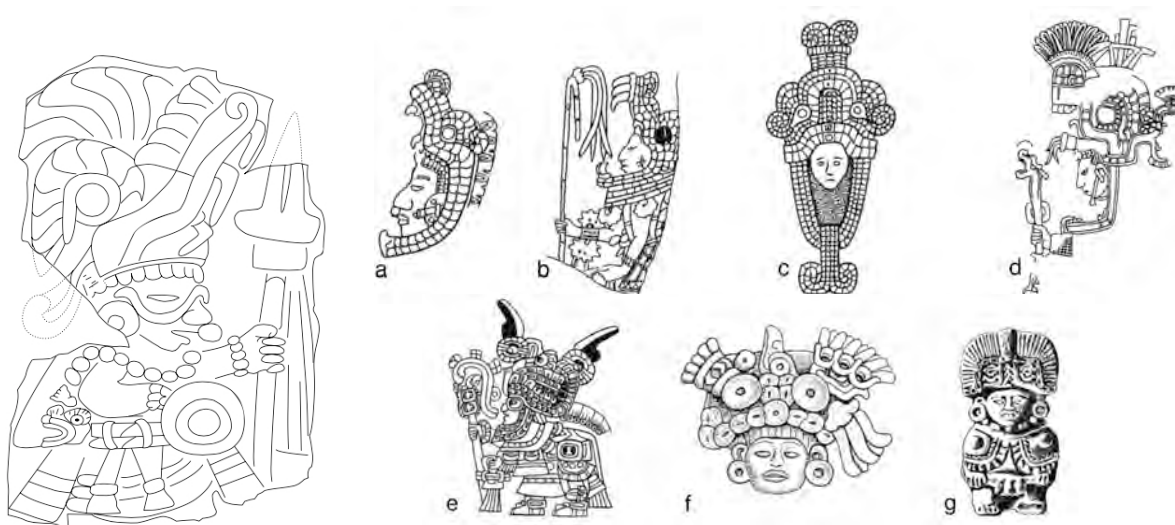


Figura 6.38. Izquierda guerrero teotihuacano armado usando Tocado de la Serpiente de Guerra, placa de cerámica de los talleres de la Ciudadela, Teotihuacán (dibujo J. Bongard). Variantes mayas del tocado a) detalle Estela 9 Lamanai (dibujo M. Greene), b) detalle detalle vasija Nohmul (dibujo Gann y Gann), c) detalle Estela 26 Piedras Negras (dibujo Spinden), d) Estela 3 Bonampak (dibujo P. Mathews). Variantes zapotecas e) en Tumba 105 Monte Albán, f) detalle urna zapoteca, g) figurilla-silbato (tomados de Taube, 1992a fi.19).

Es fácil notar que no existe una clara identificación entre la porción superior de la cabeza de este personaje y un tocado, de ahí su nombre. Esto se debe, a los ojos de Taube, a que toda la cabeza es en realidad una “máscara-casco” que tiene como fin el usarse como tocado (1992a: 8). Al reconocer Taube (1992) al personaje, argumentó que dicho basamento representó la dualidad entre la Serpiente Emplumada como la fertilidad y la Serpiente de Guerra como la guerra misma.¹⁶⁸ Elementos indisociables en la cosmología mesoamericana. En el

¹⁶⁸ A interpretación de Taube, probablemente las cabezas de serpiente que se alternan, de Quetzalcóatl y de la Serpiente de la Guerra, refieran aspectos duales del gobierno: la serpiente emplumada podría ser la fertilidad y los asuntos internos del gobierno, mientras que la Serpiente de la Guerra las conquistas militares y al “imperio”. Esto explicaría por qué la Serpiente de la Guerra tiene una distribución mucho mas amplia que la serpiente emplumada en Mesoamérica

Templo de Quetzalcóatl se muestra la cabeza de la Serpiente de Guerra en su forma temprana, que más que un emblema bélico, fue el depositario de un complejo entendimiento entorno a la guerra. El tocado de la Serpiente de la Guerra se encuentra con frecuencia en figurillas teotihuacanas, representado de vista frontal y a veces sin mandíbula. Su forma es prácticamente igual en los ejemplares mayas y zapotecos del Clásico (Fig.6.38).

Con “la entrada”, las élites mayas la incorporaron a su imaginería del poder bélico extranjero. Ya sea en efígie o en su forma natural, esta criatura conformó la parte más básica del complejo poder guerrero (Taube, 1992a: 2) y político teotihuacano introducido al área maya durante el Clásico Temprano y reavivado en el Clásico Tardío. Por lecturas epigráficas sabemos que la serpiente de Guerra Toetihuacana fue llamada por los mayas *Waxaklajuun Ub’aah Kan* “Dieciocho son las cabezas/imágenes de la serpiente” (Taube 1992:59-68; Zender 2004:200, 201-203) enfatizando múltiples aspectos de la encarnación de la entidad conocida como Serpiente de Guerra (Anderson y Helmke, 2012: 34).

Los yelmos, como abstracción de *Waxaklajuun Ub’aah Kan*,¹⁶⁹ anteriormente llamados tocados, en el área maya fueron inicialmente llamados “cascos de mosaicos” por A. Stone (1989: 158) y posteriormente “tocados del Monstruo de Mosaico” por Schele y Freidel (1990: 161, 205, 210). Su diseño a grandes rasgos sigue al original: en su mayoría representa al reptil –pues en ocasiones es un felino– sin maxilar; o bien, con las fauces abiertas para que el rostro de su portador parezca asomarse de entre ellas. Lo más importante, como elemento diagnóstico, es el estar hecho a base de teselas simulando su piel escamosa (Fig.6.38a-d). Su primera aparición en monumentos o plástica maya naturalmente corresponde a la Estela 31 de Tikal (Fig.6.28). En adelante su uso se popularizó en los sitios afines a los teotihuacanos, haciéndose visible en las cabezas de los señores de dichos sitios, en compartición con el escudo rectangular y el lanzadardos teotihuacanos (Fig.6.38d). Teniendo presencia no sólo en las Tierras Bajas, pues este yelmo zoomorfo de plaquillas aparece en

durante Clásico. En contraste con la Serpiente de la Guerra, la emplumada es visiblemente poco común entre los mayas y los zapotecos del período (1992a: 32-33).

¹⁶⁹ Para profundizar sobre la naturaleza de esta entidad, ver Capítulo 7.1.

figurillas de Nebaj (Berlo 1976) y en la escultura monumental de Kaminaljuyú (Taube, 1992a: 10). En dichas escenas, de corte completamente militar, el sujeto pretendía emularse como ostentador de los atributos que el poder bélico teotihuacano refería. Mas conforme el tiempo pasó, las otras dos armas perdieron dichos atributos y el “tocado de la serpiente de Guerra Teotihuacana” prevaleció dentro del complejo poder bélico-político que se forjó en su entorno. Pues en fechas posteriores, y con mayor fuerza en el Clásico Tardío, este objeto obtuvo gran prestigio y ocupó un lugar importante en la figuración del poder del gobernante (Fig.6.39).



Figura 6.39. Entrega del *ko'ohaw* y el *tok' pakal*, detalle Panel de Los Esclavos, Palenque (dibujo. M. Greene).

Las placas o mosaicos que lo identifican no sólo aparecieron en entierros en la región maya (por ejemplo Tumba 5 de Piedras Negras), también en Centro de México (Templo de Quetzalcóatl) y Oaxaca, indicando que efectivamente estaban elaborados de teselas (Taube, 1992a: 9). La propuesta de Berlo (1976) es que se manufacturaban con plaquillas de concha *Spondylus princeps*.



Figura .6.40. jeroglífico KO'OHAW-wa, *ko'ohaw* (Kettunen y Helmke 2008).

Ko'ohaw fue la forma en que se le nombró a este yelmo en maya clásico, correspondiéndole el logograma T678 (Fig.6.40). En las imágenes mayas se les representa de varias formas. Al inicio era muy parecido a la versión teotihuacana, podía ser de gran tamaño con o sin mandíbula, no sólo a la serpiente, pues hay una variante de felino, posiblemente un jaguar,¹⁷⁰ aunque en el resto de los detalles se presenta igual. Posteriormente parece que fueron más flexibles sobre los estándares de representación, pues se fue simplificando hasta poder aparecer como un yelmo de placas común y corriente, a forma de abstracción y simplificación, parecidas a su forma jeroglífica. A esta variante Kubler (1976) la llamo de “domo”. En otras ocasiones, cada vez más alejadas en tiempo y finalidad original, es casi un tocado (Fig.6.41). Apareciendo en grandes monumentos por toda el área, pasando por platos y vasos cerámicos, hasta figurillas estilo Jaina y Jonuta; desde el Clásico Temprano hasta el Clásico Tardío.

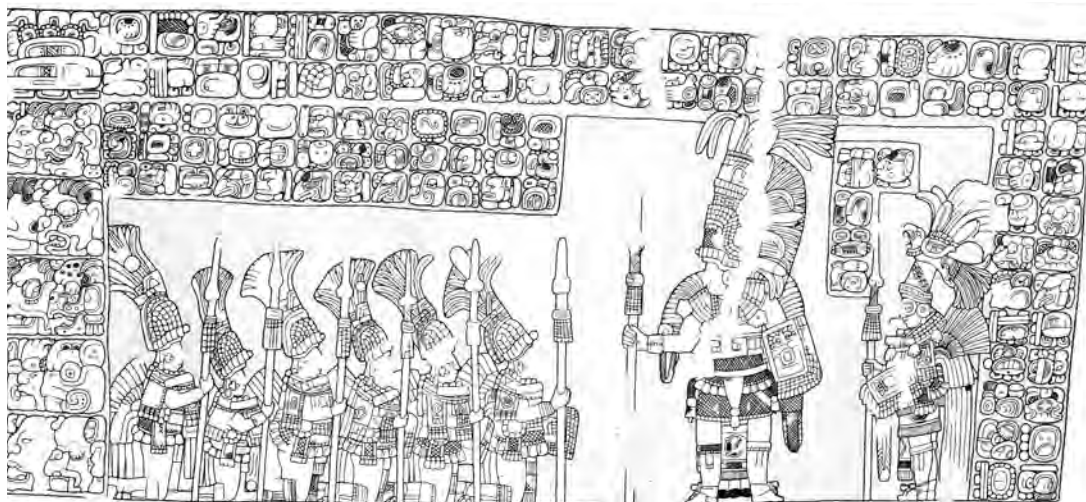


Figura 6.41. Personajes hincados con *ko'ohaw* de tipo domo, a la izquierda gobernante con *ko'ohaw* y ajuar de guerrero teotihuacano completo, Dintel 2, Piedras Negras (dibujo D. Stuart).

La conjunción del *ko'ohaw* con los dardos y el escudo rectangular además de otros detalles ocasionales en la vestimenta de los regentes mayas en fechas

¹⁷⁰ En el caso teotihuacano, la serpiente tiene los dientes de la misma forma que los presentan los jaguares, quizá ahí podemos observar un punto de convergencia que reconoce cierta relación entre ambos, y que da sentido a la variante felina.

recientes al contacto, hizo pensar a Taube que estos pretendieron ser representados como guerreros teotihuacanos (1992^a: 12). Lo que no significa que buscasen ser teotihuacanos; sino que al estos elementos identificarse inequívocamente como extranjeros añadían un valor extra. Puesto que la identificación con un poder foráneo reforzó el poder del gobernante relacionado al mismo. Colocándolo en una posición privilegiada al momento en que los teotihuacanos se encontraban presentes e influyendo en la región. Posteriormente la conciliación entre elementos mayas y teotihuacanos fue en crecimiento hasta llegar el punto en que estos probablemente dejaron de pensarse como ajenos.

El *ko'ohaw* incluso, ya al trascender la carga como elemento foráneo, parece haberse involucrado en un ritual en el que era entregado como la forma material de la expresión de hacer líder supremo de guerra al *kuhul ajaw* beneficiario, pues en muchas ocasiones se hace entrega del *ko'ohaw* a la par del *to'k' pakal* (Fig.6.40). Y en ello, muy seguramente se encontraba implicada la deidad *Waxaklajuun Ub'aah Kan* como entidad representativa del poder bélico. La pérdida de la forma zoomorfa del Tocado de la Serpiente de Guerra Teotihuacana que en un principio el *ko'ohaw* representó, es muestra del proceso de pérdida del original valor teotihuacano del yelmo. Quedando al final únicamente las placas como abstracción de las cualidades teotihuacanas que alguna vez representó. Con forma de “domo”, más simple, fue como lo usaron los guerreros de alta cuna, y en otra variante de mayor prominencia, propia de los *kuhul ajawo'ob'* (Fig.6.31 y 6.41).

La Serpiente de Guerra Teotihuacana no fue la única deidad teotihuacana en la que los mayas estuvieron interesados. El dios de las tormentas teotihuacano (Fig.6.42) (Anderson y Helmke, 2012: 10), mal llamado *Tlaloc*,¹⁷¹ fue una entidad a la que los *ajawo'ob'* también recurrieron en su discurso bélico. El dios de las tormentas teotihuacano, además de tener control sobre las lluvias, espacios acuáticos y el mundo telúrico (Couvreur, 2005: 9); tuvo un fuerte vínculo con la guerra y los guerreros teotihuacanos (Fig.6.43.). Incluso se piensa, por su

¹⁷¹ Este nombre corresponde a la deidad asociada a las lluvias y la guerra entre los mexicas, por lo que su uso para otras regiones y temporalidades resulta anacrónico, incorrecto.

trascendencia en las representaciones, que este pudo haber sido el “dios tutelar en Teotihuacán” (*ibídem.*).



Figura 6.42. Dios de las tormentas teotihuacano, Mural Techinantitla, Teotihuacán (dibujo N. Latsanopoulos).

Figura 6.43. Dios de las Tormentas teotihuacano guerrero en monumento maya, Estela 11 Yaxhá (Anderson y Hlemke, 2012: 38).



De la misma forma que el dios de las tormentas se encuentra identificado como una deidad de los espacios acuáticos, tiene una igual conexión a la guerra que suele no dársele la importancia correspondiente (Headrick, 2007: 127). Quizá el vínculo existente entre *Tlaloc* con la guerra entre los mexicas resulta más claro. Es innegable que el dios de las tormentas en la temprana Teotihuacán también gozó de un aspecto beligerante en la multiplicidad de su ser. Anderson y Helmke identificaron que el aspecto blanco de esta deidad es el que tuvo una naturaleza guerrera (2012: 39). En los diversos murales y monumentos de la gran urbe se encuentran representados guerreros con aspecto o elementos propios del dios de las tormentas, incluso imágenes muestran al mismo ser como guerrero. Fuera de la ciudad y área conurbada, se han hallado algunos personajes con los llamados

“rasgos tlalocoides”: anillos oculares, tocado de borlas, boca con colmillos, labios curvados y blandiendo lanzadardos (Couvreur, 2005: 12). Denotando que la belicosidad de la deidad teotihuacana fue un aspecto que también reconocido en el exterior.



Figura 6.44. Tocados del Dios de las Tormentas teotihuacano (*Tlaloc*) en escenas mayas. a) Tocado/yelmo usado por guerrero maya, detalle Dintel 8 Yaxchilán (Dibujo I. Graham), b) Tocado con rostro de la deidad de perfil y el signo del año teotihuacano, detalle Dintel 25 Yaxchilán (Dibujo I. Graham).

Es claro que los mayas no hicieron al Dios de las Tormentas y la guerra teotihuacano parte de su panteón, sólo tomaron de él lo que en el momento les pareció llamativo y pertinente, su advocación a la guerra; y dejaron de lado su naturaleza climática. Incluso podríamos casi asegurar que a pesar de reconocer el aspecto divino del ser, se enfocaron en él como un ícono de guerra teotihuacano. Las apariciones de cuerpo o rostro completo de la entidad en realidad son pocas, en su mayoría sólo el rostro se plasmó en los escudos (Fig.6.28). Alusiones a él se centran en tocados con la “máscara de *Tlaloc*” –sus elementos diagnósticos (únicamente sus labios curvos y anteojeras)–, en otras ocasiones aparece en pecheras o collares. Usualmente compartiendo escena con el signo del año teotihuacano (Fig. 6.44). Si bien usan la deidad como efigie del poder de guerra, no lo usaron a la manera teotihuacana (Taube 2000: 274), pues los guerreros centro mexicanos usaron las anteojeras sobre los ojos, no así los mayas. Además de que los primeros no usaron la imagen de la dicha entidad como los mayas, en realidad ellos se envistieron de ésta. Recalcando la intención maya de asociarse a

la cualidad beligerante de el dios teotihuacano de las tormentas, y no la de adoptar como propio su culto.¹⁷²

El arriba mencionado “signo del año teotihuacano” (Fig.6.29, 6.30d,6.44b, 6.45) fue un elemento que aún no es completamente comprendido, pero sabemos que tuvo una fuerte conexión con la imaginería militar en el Centro de México y que tuvo origen en la sociedad teotihuacana (Headrick, 2007: 126). En los materiales se muestra como parte del tocado del dios de las tormentas y el de la tierra, y en el ajuar de los guerreros animales de los Murales de Atetelco (Couvreur, 2005: 16). Incluso, hay momentos en los que este signo parece ser uno con la Serpiente de Guerra Teotihuacana (Taube, 1992a: 16). Por ello no debe ser una sorpresa que esta figura también se muestre en los escudos, tocados y demás elementos de connotación bélico-teotihuacana que los mayas retomaron.



Figura 6.45. Panel 19 de Cobá que muestra a la derecha un signo del año teotihuacano (Grube y Esparza, 2017: 3).

Así como el signo del año teotihuacano, los mayas hicieron uso de otros elementos propios de los menesteres bélicos y los usaron como símbolos evocativos de la guerra y el poder bélico extranjero. Así el búho, la serpiente, la máscara de *Tlaloc*. Al mismo tiempo existen temas o elementos de carácter bélico en Teotihuacán a los que los mayas no recurrieron, como la mariposa y el lanzadardos mismo –aunque si usaron los dardos–, la placa del septum (usualmente en forma de mariposa) tan característica de sus guerreros. Muy probablemente porque no eran compatibles con la cosmología e iconografía local.

¹⁷² Ver también apartado 7.1.

Si los mayas retomaron elementos lingüísticos e iconográficos propios de la imaginaria bélica teotihuacana a partir de la influencia guerrera y política que los extranjeros llevaron a varias ciudades mayas, existe muestra del contacto de otro carácter. Naturalmente aumentó la presencia de objetos teotihuacanos en la región, elementos como cerámica y lítica. Incluso se llegó a la imitación de los estilos teotihuacanos por los mayas en Tierras Bajas Centrales como en las Tierras Altas de Guatemala. Fenómeno que se interpretó como signos de la conquista e imposición teotihuacana. Pero parece que no fue tan simple, pues en realidad esta influencia no alcanzó toda la región y ni siquiera todos los estratos sociales. Por lo que es importante tener claro que si bien la entrada trastocó la sociedad maya en muchos aspectos, no fue lo suficientemente profunda como para impactar a todos niveles.

La lítica es un buen ejemplo para explicar lo sucedido. La información arrojada por los trabajos arqueológicos en Tikal¹⁷³ revelan que la llamada obsidiana “mexicana” apareció durante el Clásico Temprano con la entrada, periodo en el que se halla la máxima diversidad en objetos, incluyendo excéntricos, cuentas (Moholy-Nagy, 1999: 306), cuchillos, bifaciales finos y, excéntricos no comunes que parecen haber llegado ya trabajados (Moholy-Nagy *et. al.* 2013: 81, 83) desde Teotihuacán. Mientras que los excéntricos locales, los cuchillos en ofrendas y depósitos procedieron del Chayal¹⁷⁴ (Moholy-Nagy, *et. al.* 2003: 81, 83). Los materiales de obsidiana provenientes del México Central aparecieron en ocasiones a la par de artefactos e iconografía teotihuacana. En ambos casos, hacían referencia al poderío bélico propio del Clásico teotihuacano. Las placas y excéntricos estilo extranjero, así como los materiales antes señalados que formaron parte de este fenómeno fueron usados, pero no apropiados, por las élites mayas locales. En realidad, por élites menores o gente con posibilidades adquisitivas. Sus formas y contextos siguieron ritos teotihuacanos, que no fueron adoptados por los grupos en el poder (Moholy-Nagy,

¹⁷³ Se escogió este sitio arqueológico por ser la sede que los teotihuacanos emplearon y la que demostraría la mayor influencia extranjera.

¹⁷⁴ Cantera ubicada en las Tierras Altas Guatemaltecas, y principal fuente de obsidiana en la región maya.

1999: 300);¹⁷⁵ lo que apunta a la residencia de teotihuacanos en Tikal. Las influencias y el uso de elementos iconográficos, tecnológicos y demás elementos de la sociedad teotihuacana se emplearon como símbolos del poder extranjero y prestigioso. Pero no los hicieron propios. Los gobernantes, superiores a estas élites los portaron como parte de un discurso político, no con el valor original teotihuacano de los mismos. Por ello es que las élites menores y pretenciosas los usaron también. Mientras que la gente del común y las élites en el ranking más alto, ya empoderados por los compendios locales que las legitimaron, no precisaron hacer uso de estos elementos extranjeros. Señales que se muestran como un dispositivo de afinidad y pretensión a una entidad política distante, fuerte y distinta.

Para el Clásico Tardío, con la caída de Teotihuacán, estos instrumentos no dejaron de tener valor; sin embargo, el declive de la urbe permitió el crecimiento de El Chayal como proveedor regional (Brokmann, 2000a: 38). Únicamente los cuchillos prismáticos y bifaciales procedentes de Otumba¹⁷⁶ aparecen en tiempos tardíos. (Moholy-Nagy 1999: 3006). Lo que refleja que con el ocaso de la cultura teotihuacana, los objetos de prestigio ligados a ella quedaron de alguna manera en desuso, permaneciendo únicamente los objetos utilitarios. Aun así, para el Clásico Terminal la obsidiana de Otumba sigue constituyendo el 5.5% de los objetos de obsidiana de la época (Moholy- Nagy, 1999: 306).¹⁷⁷ Esta serie de datos muestra que “la entrada” inició un periodo rebotante de relaciones político-comerciales –y quizá de otros tipos también– entre Teotihuacán y sus “aliados” mayas. Creando a la vez una serie de relaciones entre las entidades relacionadas con este nuevo orden generado por los extranjeros, que esencialmente giraban en torno al área circundante a Tikal (Nondédéo, Lacadena, et. al., 2016). Mas no fue lo suficientemente profunda como para lograr modificar la cosmología y el orden político-social que parece se mantuvieron o en su momento regresaron a su forma original, según el caso. La evidencia epigráfica ha ayudado a entender que el

¹⁷⁵ Estos datos son obtenidos de estudios llevados a cabo en Tikal, sin embargo parece pueden aplicarse, bajo las debidas precauciones, para el Clásico maya.

¹⁷⁶ Cantera ubicada cerca de Teotihuacán, también en el Estado de México, y que fue el más importante proveedor de este material lítico a la gran urbe.

¹⁷⁷ De nuevo, estos datos son obtenidos de los trabajos arqueológicos realizados en Tikal.

influjo de lo teotihuacano en el área maya durante el Clásico Temprano en las Tierras Bajas se debió, a la interpretación de Braswell, a “la emulación de la élite estimulada por una competición política entre las familias gobernantes en un inicio en unos pocos sitios específicos como Tikal, Copán y Kaminaljuyú, o por expediciones militares que resultó en un efectivo control foráneo de determinados centro mayas” (2003: 33, en: Tokovinine, Foley, Hurst, et.al., 2009: 229).

Previo al 11 *Eb'* ya existían relaciones entre Teotihuacán y el área maya, así lo demuestra diversa evidencia arqueológica en ambos lugares. La naturaleza de los acontecimientos que se dieron con la entrada fueron muy particulares y trascendentes en el área. Crearon un hiato en la región. Rompieron con linajes, trastocaron las relaciones políticas y comerciales, promovió un desbalance en las hegemonías locales, generó un incremento en el interés de la ostentación del poder bélico que trascendió por cientos de años y promovió toda una nueva imaginera de la guerra. Tras la caída de Teotihuacán y la pérdida de su influencia en la región, el uso de imaginería teotihuacana se interrumpió a inicios del s. VI. La posición privilegiada de la que gozaban aquellos *kab'* relacionados con los extranjeros se perdió. En todas sus ciudades los monumentos, grupos residenciales cercanos a lo teotihuacano se enterraron para quedar en el olvido (*op.cit.*: 252-253). *Mutu'ul*, la jurisdicción con mayor vínculo con las fuerzas extranjeras perdió su preponderancia y calló en la desgracia tras su derrota a manos de su principal rival, *Kaan'ul*. Dejando a *Kaan'ul* y *Sa'aal*, grandes detractores de ese antiguo orden, en un lugar privilegiado. Al final, el escenario político pasó por varios vuelcos, trayendo para el Clásico Tardío un nuevo interés por el poder bélico que alguna vez emularon los motivos teotihuacanos de la guerra; pero en un escenario muy diferente.

Uno de los pilares que sostuvo a Teotihuacán como la gran urbe en su tiempo de esplendor fue su brazo armado, y así múltiple evidencia arqueológica, arquitectónica y plástica lo demuestra. Como lo hemos venido discutiendo, los mayas no adoptaron las formas y modos teotihuacanos, sino que a partir de lo que ellos concibieron como “lo teotihuacano” conjugado de una serie de clichés de lo que a sus ojos era posible percibir, formularon una serie de relaciones con estos

extranjeros que se basaron en algo mucho más complejo que una dominación política o “militar” que se basó en la trascendencia del extranjero, como algo lejano.

Lo lejano, como concepto, entre los grupos mesoamericanos funcionó como algo valioso, a lo que se pretendía, algo legítimo y trascendente. No es gratuito que muchas de las sociedades hablaron de su origen en tierras distantes y sus migraciones –mexicas, k'ichee's, etc...–, o que sus dioses provenían de tierras lejanas o viajaron a ellas y regresaron –como Quetzalcóatl–. En su momento, con la entrada los teotihuacanos, su parafernalia bélica fue identificada como detentora de un poder lejano y ejemplar. Para el Clásico Tardío, cuando lo teotihuacano era algo que quedó en el pasado, el vínculo sostuvo a partir de la idea de estos extranjeros como antepasados prestigiosos, con poder guerrero. De la misma forma que los nawas se asociaron con los toltecas como ancestros gloriosos, los mayas los hicieron con los teotihuacanos; por ello es que entonces la identificación que estos ancestros y sus elementos diagnósticos como extranjeros belicosos resultó tan popular. Así las emulaciones de los *k'uhul ajawo'ob'* con imaginaria teotihuacana remembraban este poder guerrero del que tanto hemos venido hablando, pero al mismo tiempo refirieron a lo prestigioso de su vínculo con estos personajes lejanos en el espacio y el tiempo. En ello jugó una valoración positiva de la otredad.

Los nawas posclásicos reconocieron de los otomíes sus atributos como buenos guerreros, así que la apreciación positiva de este elemento la incorporaron a su sociedad y la hicieron propia al llamar a sus guerreros con alto rango como *otomitl* (comunicación personal Pastrana 2016). Es muy probable que algo similar sucediera con el cargo de *kalo'omte* y con el resto de la parafernalia militar teotihuacana adoptada como objeto con identificación del poderío bélico de aquellos extranjeros. La creación de un vínculo con esta otredad, permitió romper la visión del otro como algo ajeno y lo incorporó a su mundo. Los mayas lo hicieron por medio de la guerra, la consanguineidad, las alianzas matrimoniales y los vínculos políticos y comerciales que establecieron con Teotihuacán (*ibídem.*).

Así como los ancestros, las deidades, objetos de lujo y materias primas lo demuestran; el prestigio y el poder están asociados a lo lejano en Mesoamérica. Y esa es la naturaleza de uno de los diversos tipos de relación entre los teotihuacanos y los mayas, la importancia de unos en otros. Los gobernantes fueron los que controlaron y se beneficiaron de estas relaciones de lejanía. En sí, lo que se pretendió con la ostentación de la parafernalia militar teotihuacana por los gobernantes mayas no fue la cualidad natural de los elementos tomados, sino su naturaleza exótica y lejana. De lo que su presencia hablaba y no lo que implicaba como valor. Prueba de ello es que sólo tomaron lo superficial y no el valor de los íconos tomados, no hicieron propio a su deidad vinculada a la guerra. Esto no implica que no conocieron y/o comprendieron los conceptos subyacentes a estos objetos. Sino que por el contrario, que los conocieron y no los adquirieron. Podría decirse que desde un punto *etic* desarrollaron y usaron “lo teotihuacano” en su arte y escritura como una emulación del poder bélico, y gozaron de los beneficios de los teotihuacano implicó como elemento lejano en espacio y, en su momento, en tiempo.

CAPÍTULO 7

DE DIOSES, MITOS Y RITOS

La Piedra de Tizoc –propia de la cultura tenochca– se convirtió en un monumento clave en el debate referente a la participación de las deidades en la guerra en las culturas prehispánicas, pues al mostrar combatientes mexicas en el acto de cautivar y apropiarse de las insignias de las deidades de sus oponentes dio por cierto el involucramiento de los seres sobrehumanos y divinos en las contiendas armadas. En este monumento, también llamado Piedra del Arzobispado, se refiere a la captura de *Cihuacóatl* (diosa con elementos serpentinos y asociada a la guerra) a manos de un guerrero mexica a quien la diosa entrega uno de sus principales atributos, los instrumentos para el tejido. Pastrana (comunicación personal 2016) interpreta esta escena como la reproducción, por los combatientes, de uno de los pasajes del mito de su dios “patrono” y ancestro *Huitzilopochtli*, quien al nacer mató a sus hermanos y se apropió de sus atributos. Reconociendo los lazos existentes entre la guerra, las deidades, los mitos y sus rituales.

Si bien la guerra suele definirse como un acto de violencia organizada, como fenómeno social es marcado por las formas culturales de la misma sociedad que lo engendra. Es a partir de dichos parámetros que es comprendida, aceptada y regulada. Por lo que determinarla y estudiarla únicamente por las características que sólo la puntualizan como un encuentro armado es incorrecto y limitante para su cabal entendimiento. En sociedades como las amerindias, la guerra es una parte importante de la vida, constituye uno de los elementos básicos para el mantenimiento de la misma, pues no sólo propicia el flujo económico y las

dinámicas sociopolíticas; sino, en si misma es un acto de creación¹⁷⁸ y como cualquier otra actividad humana, tuvo su origen como acto divino protagonizado por los seres sobrenaturales y poderosos que les dieron origen y sustento. El acto bélico fue un fenómeno social en el que la violencia y el asesinato regulados fueron aceptados por su origen divino, justificado por parámetros cosmológicos propios y sostenido en su carácter sustentable. Como tal, es vital que su estudio se ocupe además de los elementos constitutivos que permiten al hombre llevarla a cabo, poner especial atención a los aspectos cosmológicos que le dan cabida en su sociedad. Lo que la distingue culturalmente de actos similares en otros grupos del mundo. Este capítulo, como el subsecuente, tiene la finalidad de reconocer, hasta la medida que las fuentes lo permiten, la parte cultural de la guerra que suele ser olvidado o separado de los estudios de Arqueología o Historia Militar. En particular, el presente capítulo se enfoca en reconocer la relación de las deidades y otras entidades sobre humanas con la guerra, los mitos asociados y los rituales que de ellos devienen.

Como en otras partes de Amerindia, en la región maya debió o debieron de existir modelos mitológicos que justificaron la guerra como práctica cotidiana, y que brindaron modelos para la acción ritual, liturgias de tema bélico. Según lo registrado en el *Popol Vuh* (1992), la primera guerra ocurrió cuando los ancestros k'ichee's secuestraron a los miembros de las otras naciones para sacrificarlos ante sus dioses. Mas no tenemos dato alguno sobre la guerra primigenia que corresponda al Clásico maya, pues muy probablemente la explicación del origen de la guerra debió haber sido olvidada apenas pasada la Conquista. Aun con los pocos datos que contamos para nuestro periodo de estudio, parece viable poder reconstruir algunos de los lazos de la guerra con su origen mitológico, las deidades y otros seres relacionados a ella, y los rituales que involucró de alguna manera u otra el actuar bélico.

¹⁷⁸ Ver Capítulo 8.

7.1. DEIDADES

En el territorio amerindio existen referencias prehispánicas de la participación de seres sobrenaturales de todo tipo en la guerra. Por ejemplo, los incas llevaron sus *wak'as*¹⁷⁹ a las batallas, con ellas hacían procesiones triunfales y tomaban como trofeos las de sus enemigos (Arkush y Stanish, 2005: 11). Se dice que las más importantes eran la del sol, el rayo y del mítico Manqo Qhapaq y Huanacauri. E incluso se ha llegado a pensar que cada *inca*¹⁸⁰ tenía su propia deidad guerra (Ziolkowski, 1996: 136-140; D'Altroy, 2003: 222). De manera muy similar parece que los mayas lo hicieron, pues además de las referencias iconográficas y posibles evidencias epigráficas, para el momento del Contacto varios españoles hablaron de la presencia de “ídolos” y otros seres sobrehumanos en los combates a lo largo y ancho del territorio maya. Como veremos en este apartado, las entidades sobrenaturales siempre se han hecho partícipes de un modo u otro en los conflictos en las sociedades desde la antigüedad, y esto en cada cultura tiene su particularidad. Ahora nos centraremos en entender como es que este fenómeno se presentó entre los mayas del Clásico.

En general, a lo largo del mundo las sociedades han vinculado de algún modo u otro a sus deidades con la actividad bélica. En occidente es común encontrar a dioses “patrones” de la guerra, mas en otras regiones incluyendo culturas asiáticas, árabes, africanas, melanesias y reconocen el vínculo de seres sobrenaturales de todo tipo con la guerra, pero de una forma diversa y no necesariamente en la batalla. Estos seres divinos o no, son de naturaleza múltiple, así como sus advocaciones. Ahora sabemos que los mayas contaron con una especie de categorización de los dioses y seres sobrenaturales (Stuart, 2013: 21). Pero no es una categorización que esté a nuestro completo entendimiento, pues al ser estos seres mucho más lejanos a nuestro entendimiento que los dioses de occidente con los que estamos acostumbrados a tratar, aun quedan muchas

¹⁷⁹ Esta es una entrada muy compleja, pues refiere a deidades, ancestros e incluso a espacios sagrados como montañas y templos. En este caso se refiere a efigie de deidades.

¹⁸⁰ Este término refiere al gobernante de todo el incario. Similar a *k'uhul ajaw*.

pesquisas en el aire. Dada esta compleja naturaleza es que deben de estudiarse y situarse en sus diversos campos de acción.

En su momento el Códice Dresden dio de que hablar al respecto. En el almanaque de Venus, el llamado Dios L aparece armado con lanza y escudo. Por lo que se pensó que personaje pudo haber sido el dios de la guerra para el Posclásico; sin embargo, en el mismo documento existen apariciones de otros dioses armados como guerreros, lo que refuta la premisa de que la deidad que se representa como guerrera pueda identificarse como “patrón de la guerra”. Algo similar es lo que sucedió para la cultura mexicana, pues por mucho tiempo se pensó a *Huitzilopochtli* como el numen de la guerra, mientras que en la actualidad se ha logrado vincular con esta actividad a otras entidades como *Tlaloc* (Headrick, 2007: 127), *Cihuacóatl* y *Mixcóatl* entre varios otros. Así, el que los guerreros se encomiendan a ciertas deidades, o aludan a ellas en la batalla, no hace de dichas entidades deidades de la guerra (LeFort, 1998: 12). Taube (1992:4) apuntó certeramente: “es necesario considerar a los dioses mayas no como un fenómeno aislado sino como partes integrales de un gran sistema ideológico de la antigua Mesoamérica”.

Los dioses mayas son seres “sin fronteras” (Stuart, 2013: 5). La fusión de dioses y de sus nombres es un suceso que evidencia la complejidad de su esencia. Sucede cuando una deidad confluye con otra de manera que pareciera que de ello surge una tercera entidad, y esto puede reconocerse en la mezcla de sus atributos en la iconografía y la de sus nombres en la escritura. Este fenómeno es sumamente recurrente en Mesoamérica. Martin (2006, 2007a, 2007b, 2008) lo llamó “teosíntesis”; un buen ejemplo de ello sería el llamado Dios del Maíz Lunar (fusión entre el Dios del Maíz y la Diosa Lunar), o *K’awiil Ajan* (fusión de *K’awiil* y el Dios del Maíz). Boot (2008: 6 nota 11) piensa a estas “fusiones” como parte de un fenómeno diferente al que él llamó “teopolimorfosis”, entendida como multiplicidad de formas y figuras mediante los que un dios puede ser manifestado o manifestarse a sí mismo, de manera que en cada diferente pero complementaria manifestación puede fusionarse y confluirse. Como lo veremos a lo largo de este apartado, pensamos que la teopolimorfosis podría en realidad ser un fenómeno

paralelo a la teosíntesis; puesto que sólo la unión de ambos fenómenos da sentido a la cualidad de los dioses mayas.

La entidad más representativa respecto al tema de la guerra es el llamado Dios Jaguar del Inframundo –abreviado como DJI–. Lopes (2003: 1) calificó su “culto” como uno de los más importantes. Versión cefalomórfica de el número siete, también conocido como GIII en la Triada de Palenque, se muestra recurrentemente en imágenes asociado a temas referentes a la guerra. Entre sus atributos más característicos esta la cinta que nace de sus cienes y se curva entre los ojos, una barba artificial de concha (Boot, 2005: 250), orejas y garras de jaguar, ojo en espiral y penado atado hacia delante. Muestra un diente triangular en ocasiones y signo de *ak'b'al* en la parte baja de la cabeza (Lopes, 2003: 1) (Fig. 7.1.). Desde 1965 Kelley lo identificó como una deidad belicosa, pero no es hasta 2005 que Chinchilla (2005: 129) se animó a afirmar contundentemente que este personaje era el dios de la guerra por excelencia, quien pone orden en el mundo y provee las condiciones para la vida humana, lo que en el mito otorga la utilidad social de la guerra en sus propias palabras. Por ello daba sentido el que, como patrón de la guerra, el Dios Jaguar del Inframundo suela adornar los escudos y ser a quien emulan los gobernantes cuando se visten con sus atributos en calidad de guerreros. Es verdad que en las condiciones exitosas de las campañas de guerra y, en especial, en las celebraciones de los rituales asociados con la presentación, adorno y sacrificio de cautivos; los gobernantes mayas aparezcan emulando esta deidad (Fig.7.2.). Pero para ser ciertos, el fenómeno es mucho más complejo, pues también existen representaciones de cautivos vestidos como esta deidad (Fig.7.3.), además de otras asociaciones no bélicas con las que cuenta –como su relación con la muerte, el sacrificio, y por lo tanto también con la creación y la fertilidad¹⁸¹ (Ishihara, 2009: 25)–. Si bien es la entidad con la relación más estrecha con la guerra, no es la única deidad asociada a este contexto; por lo que no es correcto nombrarlo numen de la guerra maya del Clásico, pues sabemos que en Mesoamérica no funciona así. Como lo afirmó Le Fort (1998: 15), el que el

¹⁸¹ En el Capítulo siguiente profundizará sobre la relación entre la guerra–sacrificio – muerte con la regeneración– vida–fertilidad.

rostro de una deidad este en un escudo no lo hace un dios de la guerra, lo que en realidad observamos es la advocación guerrera de la deidad; como una de sus múltiples facetas. Éstas tienen correspondencia con los diversos pasajes de su vida en la mitología. Así que aunque no conozcamos la historia de vida del llamado Dios Jaguar del Inframundo, podemos entender que en algún momento este personaje debió de librar un combate ejemplar –y más representativo que el de sus congéneres que también se involucran en batallas– por el que se le evoca con gran recurrencia en razón a la guerra.



Figura 7.1.
(M. Coe 1978)

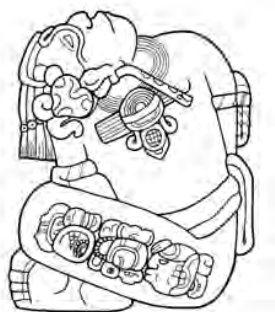


Figura 7.3.
Cautivo como DJI.
Monumento 155
Toniná (dibujo N.
Grube).



Figura 7.2.
Gobernante como DJI,
Estela 11 Naranjo
(dibujo N. Grube).

Si bien M. Coe (1973: 83) fue el primero en reconocer los atributos de esta entidad, fue Thompson (1960: 11, 107, 134) quien previamente lo identificó como el DJI y Kelley (1965) quien concluyó que GIII representó al Sol del Inframundo por su aparición en el Templo del Sol de Palenque, lo que lo llevó a concluir que dicho edificio conmemoraba la actividad guerrera y el inframundo. Se piensa a éste como el Sol de la noche que viaja por el inframundo tras el atardecer (Ishihara, 2009: 18); sin embargo, Miller (1988: 175 nota 29) notó que el DJI no está asociado al inframundo más que otras deidades, aunque efectivamente, sus nexos con la guerra son más fuertes que los de los demás. Milbrath (2000:125) propuso

llamarlo Dios Jaguar de la Guerra, pero no fue una propuesta aceptada con popularidad.

Una de las interesantes características del DJI es su carácter estelar. Seler (1901:176-178, en Chinchilla, 2005: 111) fue el primero en proponer que GIII era Venus. Aunque se le ha reconocido un aspecto lunar al aparecer en el Glifo C de la serie Lunar (Milbrtah, 2000:126). Como se habló en el capítulo anterior, Venus se encuentra relacionado con la guerra. El vínculo de este numen con el astro se encuentra cimentado en las representaciones iconográficas en las que se muestra a éste como una estrella o asociado a una. Por ejemplo: la pieza cerámica llamada “Vaso de las Estrellas”, donde se muestra al dios como estrella en una corte llena de seres sobrehumanos con signos de estrellas infijos en sus espaldas, que a interpretación de Chinchilla (2005: 121) los personajes son estrellas o constelaciones que representan un pasaje mítico de presentación de cautivos – interpretación con la que esta investigación difiere–. También tenemos el ejemplo de la figurilla cerámica en la que el Dios Jaguar monta al caimán en posición de decapitarlo con un hacha (Fig.6.11.). Por lo que, como igualmente se habló en el capítulo anterior, el carácter bélico de la deidad se refuerza por su aspecto como Venus y su relación con la guerra a partir de la idea de la llamada Guerra Estrella.¹⁸²

Se le llama Dios Jaguar del Inframundo porque a pesar de que contamos con evidencia de su nombre desde el Clásico Temprano, su glosa está dispersa. De acuerdo con datos coloniales, la versión chontal de su nombre fue *Ik' Chawa* y la ch'ol lacandón es *Chua* (Marjil de Jesús *et.al.*, 1984: 12; en: Tokovinine y Beliaev, 2013: 193). En referencia con el Posclásico, no es difícil notar su parecido con el *Ha'al Chuwaaj*, Dios L, deidad del inframundo y los comerciantes, relacionado con las cuevas y la noche. Quien se identifica por su ancianidad, usar sombrero de plumas de búho, con ojos cuadrados y orejas de jaguar –atributos compartidos con GIII–. Constantemente se representa fumando y de cuerpo negro. Unas veces viajando, otras sentado al interior de la tierra con bandas acuáticas, huesos cruzados, cuentas oculares y demás marcadores del

¹⁸² La idea de la guerra regida por las estrellas es falaz. Para profundizár ver Capítulo 6.

inframundo (*ibid.*: 187). Atributos por lo que se ha propuesto que el DJI es un aspecto del Dios L, o más bien, que son la misma entidad en diferentes momentos (Tokovinine y Beliaev, 2013). Otra entidad –en este caso meramente posclásica– que parece ser otro aspecto de la misma deidad es *Ek Chuwaaj*, Dios M, ligado al comercio y los mercaderes, íntimamente asociado al Dios L. Se caracteriza por igualmente lucir su cuerpo negro y nariz pronunciada portando una lanza o vara y un mecapal. El único logograma que compone su nombre es idéntico al apelativo del DJI del Clásico (*ibid.*: 191). Como muestra de la naturaleza múltiple de esta entidad, la representación más temprana hallada hasta la fecha del Dios M proviene de Chichen Itzá, donde presenta rasgos tanto del Dios L como del DJI. Otras propiedades que el Dios M comparte con el DJI, es el que en ocasiones se presenta armado, además que sus nombres parecen tener la misma terminación; aunque podría incluso suceder, como lo señaló Lopes (2002) que en ambos casos fuera *Chuwaaj* (en: Tokovinine y Beliaev, 2013:193). Lo más probable, es que la inexistencia del DJI en el Posclásico indique que el Dios M fuese su sustituto para el periodo tardío (*ibídem.*).



Figura 7.4. Detalle de estala del Usumacinta sin procedencia (dibujo Ch. Prager).

El escenario para el Clásico parece ser un poco más complejo. En Los textos del periodo –y en los códices posteriores– se hace referencia a una entidad bastante compleja llamada *B'olon Yookte' K'uh* que comparte las características

de las deidades arriba reseñadas. De esta forma algunos han pensado a éste como el Sol nocturno (Zender y Guenter, 2003: 111), y su asociación a la guerra se hace patente en la página 60 del Códice Dresden, donde se menciona en confluencia con la imagen de un guerrero armado (Eberl y Prager, 2005: 28), así como en algunos monumentos del Clásico. En una estela procedente del área del Usumacinta (Fig. 7.4.) el personaje en ella se dice “personifica” a *B’olon Yookte’ K’uh*, mostrándose armado. La identificación iconográfica de este ser ha sido propuesta por Eberl y Prager (2005: 29-30), la que consiste en: una cuerda alrededor del cuello que cuelga de él (la cual según los autores remite a la guerra, pues dicen simboliza a los cautivos tomados en combate) y un tocado de “un monstruo de gran mandíbula” –al que ahora se identifica como un ciempiés esquelético¹⁸³–.

A *B’olon Yookte’ K’uh* se le asocia al comercio y sus mercaderes, a la guerra y el inframundo (Thomson, 1954: 320; Stuart, 2013: 19). Lo que ha llevado a pensar que podría ser el mismo Dios L (Gillespie y Joyce, 1998; Grofe, 2009).¹⁸⁴ Por la particularidad de su naturaleza y múltiples advocaciones, Grofe (2009: 7) propuso que esta entidad fue por los mayas imaginado de formas variadas, dependiendo de su capacidad para transformarse o sus diferentes roles. Sin embargo, siguiendo los parámetros mesoamericanos de los que hablamos arriba, se concuerda con Stuart (2013) en la propuesta de que este nominal en realidad refiere a una colectividad de dioses. Según propone, incluso podría interpretarse como un título, puesto que en varias ocasiones se refiere con este “título” a deidades diferentes, o da la idea de estar refiriéndose a más de una entidad. Por ejemplo, en el Vaso de los siete Dioses, *B’olon Yookte’ K’uh* aparece como título ostentado por el dios *K’inich Ajaw* (Boot, 2008). En la Estela 1 de La Mar, se presenta a un señor usando los atributos de éste, acompañado de un texto que habla de su ascensión al gobierno y ritos de terminación de periodo en el que se dice se está “en la compañía de sus dioses” incluyendo a *B’olon Yookte’ K’uh* (Eberl y Prager, 2005: 30). En otro caso se le nombra así al atuendo de un

¹⁸³ Sobre este personaje se profundizará párrafos mas adelante.

¹⁸⁴ Eberl y Prager (2005) pensaron que es un aspecto del dios *Chaahk*.

gobernante vestido como la Deidad Ave Principal (Stuart, 2013: 20). En sus representaciones no siempre se muestra con los mismos rasgos diagnósticos, pues si bien muchas de las veces se le ve asociado al Ciempiés Esquelético, en otras tiene un tocado de espina de mantarraya, en unas tiene orejas y extremidades de jaguar propias del Dios L, y en otras tantas tiene atributos de *Chaahk* –sobre todo su orejera de cocha (Eberl y Prager, *op.cit.*: 31)–. La evidencia apunta más a que es una categoría de enumeración de un grupo de nueve deidades, y no un solo dios. De la forma que sea, el título debe ser entendido como una deidad específica según el lugar y el tiempo (Grofe, *op.cit.*: 6) en el que sea referido.

El que *B'olon Yookte' K'uh* sea uno y varias entidades a la vez explica lo multifacético de esta o estas entidades, así no sólo tienen pertinencia en la guerra sino en el comercio, el inframundo, la vida, el renacimiento, el sacrificio y la fertilidad. En las Estelas 8 y 9 de Altar de Sacrificios se menciona el involucramiento de las entidades que acompañaron un final de periodo entre las que es mencionado dicho título (*ibid.*: 32). Más claro aun es el Monumento 6 de Tortugero, el que habla del término del *B'aktun* anterior y el inicio de uno nuevo, suceso que implicó el “descenso” del mismo *B'olon Yookte' K'uh* (*ibidem.*). Así mismo tiene aparición, como se dijo anteriormente, en el Vaso de los Siete Dioses y el de Vaso de los Once Dioses, reafirmando su presencia en la última creación. Aunque también parece haber tenido participación en una creación anterior. En el Panel XIV de Palenque se le menciona a una entidad con este nombre en dos ocasiones, refiriendo en ambos casos a un evento de creación ocurrido mil años atrás en el –que se involucró el Ciempiés Esquelético–; el evento fue “supervisado” por el mismo *B'olon Yookte'* (Eberl y Prager, 2005: 32). El título y su conjunto de deidades se encuentran emparentados a fenómenos y espacios que involucran la destrucción y la renovación (justo como lo es la guerra), los periodos de transición, el sacrificio, el inframundo, etc. En palabras de Erik Boot (2008: 6), *B'olon Yookte' K'uh* –como título– se asocia a la transición (como tiempo y espacio), así como con la guerra (a manera de transición del poder).

La importancia de tomar a colación la naturaleza de *B'olon Yookte' K'uh* reside en que de ser correcta la idea de que éste es un título, el llamado Dios Jaguar del Inframundo es una de las nueve deidades que lo ostenta; así aunque el título goce de una naturaleza compleja, sabemos que está ligado a la dualidad muerte-vida de una manera amplia en la que se incluye a la guerra como un acto de consumo y producción de la misma. Como lo hemos mencionado, el rostro del DJI es un motivo recurrente en los escudos circulares, sobre todo los usados en escenas de corte ritual; siendo esta la alusión más recurrente a la deidad en lo que respecta a la iconografía, seguida de la de gobernantes personificando al dios en monumentos que de alguna manera se relacionan a eventos bélicos, dibujándose armados y, en ocasiones, en compañía de cautivos a sus pies (Fig. 7.2). Mientras que por el otro lado, la entidad se muestra como cautivo, atado, en escenas míticas pasadas en un par de vasos polícromos del Clásico Tardío, lo que crea identificación entre el DJI y los cautivos. Al no estar en duda la naturaleza bélica de la deidad, lo más probable es que cuando los textos hablan de *B'olon Yookte' K'uh* en un contexto beligerante se esté refiriendo al DJI mediante el uso de dicho título. Por ejemplo, en la Escalera Jeroglífica de Palenque, el texto inscrito finaliza hablando de la captura de seis señores por K'inich Janaab' Pakal cuyo nominal es introducido por el título de *B'olon Yookte' K'uh* (*B'olon K'uhul 'Okte'*). El *k'uhul ajaw* vuelve a referirse seis días más tarde con el mismo título en el Tablero Oeste del Templo de las Inscripciones (Eberl y Prager, *op.cit.*: 29), denotando con claridad el aspecto bélico del título de *B'olon Yookte' K'uh*, que en dicha mención seguramente sugirió al DJI. Reconociendo entonces la importancia de la deidad en los menesteres bélicos como una de las entidades con la más clara y visualmente patente relación con la guerra.

Chaahk, también conocido como el dios maya de las tormentas y clasificado como el Dios B de Schellhas (1904) para el Posclásico, tuvo presencia en la imaginería maya desde el Preclásico y es otra deidad que por tradición se le asocia a la guerra. Se suele encontrar asociado a serpientes y usando hachas; ambas, como representaciones del rayo –complejo que funcionó para la mayoría de las deidades de la lluvia en Mesoamérica– (Taube, 1992: 17). *Chaahk* fue

cambiando su aspecto con el paso del tiempo, pero siempre cumplió ciertos rasgos distintivos particulares y perenes: es un ser antropomorfo, con diadema de concha y orejeras de concha *Spondylus*; usa el cabello atado hacia delante sobre su cabeza y generalmente se encuentra blandiendo un hacha (García Barrios, 2009: 7) (Fig. 7.5). Coe (1978: 76) fue el primero en reconocer a la entidad para el Clásico al que hizo llamar “Rain Beast”, y lo sugirió como antecedente del Dios B de los códices posclásicos. Pero fue Stuart quien lo identificó como *Chaahk*. Su asociación a la guerra para los periodos Clásico y Posclásico en un inicio se debió a que en la iconografía se le mostraba empuñando hacha y escudo, como en los murales de Mulchic, y en los códices Dresden y Madrid (Taube, 1992: 24); o gobernantes vestidos de *Chaahk* guerrero victorioso como lo muestra la Estela 14 de Uxmal (Fig.7.6.). Haciendo de la iconografía la principal fuente para reconocer el aspecto beligerante del dios, pues en los textos es poco claro.



Figura 7.5.
(García Barrios,
2008: 48).



Figura 7.6. Estela 14
Uxmal (dibujo I.
Graham).

La imagen más conocida de *Chaahk* como guerrero para el Clásico es la representada en el conjunto de vasijas cerámicas que entran en una narrativa llamada “La Confrontación” (Coe, 1973; Robicsek y Hales 1981: 71-75, 80-82). Al respecto García Barrios apuntó que uno de los personajes –todos completamente humanos– es nuestra deidad, llamado en estas escenas *Chak Xib’ Chaahk* “*Chaahk* el hombre rojo”, a quien se le ve usando los atributos de la deidad del Clásico (la diadema y orejera de concha, hacha y el pectoral de nudo) (García Barrios, 2009: 18). Fue Stuart quien identificó el apelativo *Chak Xib’ Chaahk* (en: Schele y Miller, 1986: 49 nota 55), lo explicó apuntando que en algunos contextos *Chaahk* puede tener múltiples aspectos como direcciones e identidades. Así su nombre dependió del color y el rumbo asociado: en el este *Chak Xib’ Chaahk* “*Chaahk* el hombre rojo”, en el norte *Sak Xib’ Chaahk* “*Chaahk* el hombre blanco”, en el oeste *Ik’ Xib’ Chaahk* “*Chaahk* el hombre negro”, y en el sur *K’an Xib’ Chaahk* “*Chaahk* el hombre amarillo” (Stuart, 2013: 6). Únicamente el rojo está documentado en el Clásico.¹⁸⁵ Al respecto, es interesante que Roys (1967: 67), basándose en las Crónicas de Maní, expone que uno de los guerreros más relevantes de Chichén Itzá, quien libró la batalla contra Mayapan, era llamado *Chak Xib’ Chaahk*.

Lo particular de la asociación del *Chaahk* con la guerra, es que ésta no se hace evidente sino hasta la llamada “entrada” de teotihuacanos a la región maya. García Barrios (2009) al respecto propuso que bajo la influencia teotihuacana en el área, al Dios de las Tormentas teotihuacano se le incorporó al panteón maya como dios guerrero. Basándose en la idea de que al ser *Chaahk* y el dios teotihuacano deidades análogas, se tomó las particularidades beligerantes del dios extranjero y con el tiempo se extrapolaron al dios maya. Al paso de los años, la deidad extranjera fue quedando de lado y tomó preponderancia la entidad local (García Barrios, 2009: 11-13). Esta investigación difiere de la propuesta de García Barrios en lo que respecta a la incorporación del Dios de las Tormentas teotihuacano al culto maya como deidad. Como se señaló en el capítulo anterior,

¹⁸⁵ Aunque esta deidad tenía muchos más aspectos e identidades que las de las arriba señaladas, incluyendo *Yaxha’al Chaahk* “*Chaahk* de la primera lluvia”, *K’an Lakam Chaahk* “*Chaahk* de la bandera amarilla” entre otras muchas (Stuart, 2013: 7).

aunque los guerreros usaron atributos del numen teotihuacano, no lo personificaron, ni parece habersele rendido culto como tal. Lo más probable es que éste fuese tomado como ícono de la guerra y el poderío beligerante extranjero –únicamente entre las élites mayas, pues no parece haber tenido un impacto real en la gente del común–.¹⁸⁶ En lo que se concuerda con la autora, es el hecho de que el Dios de las Tormentas teotihuacano formó un modelo bélico que adquirió *Chaahk*, por ello es que durante el siglo VII (al momento de revitalización de lo teotihuacano en la región) los *ajawo'ob'* gustaron de manifestar de manera explícita su asociación con *Chaahk* en escenas de corte bélico, cuando en el Clásico Temprano lo hacían con la deidad teotihuacana (*ibid.*: 12).



Figura 7.7. Guerrero con tocado de *Chaahk*, Estela 19 Aguateca (dibujo I. Graham).

Figura 7.8. Guerrero *Chaahk*, detalla superior Estela 19 Oxkintok.



Figura 7.9. Izquierda: Guerrero *Chaahk*, detalle Mural 2 Mulchic. Derecha: escena de combate (quizá ritual) con guerreros *Chaahk* y sacrificados por ahorcamiento, detalle Mural 3 Mulchic (dibujos A. Reséndiz).

Las imágenes de personajes emulando a un *Chaahk* bélico se hicieron recurrentes. Los gobernantes se mostraron con el distintivo tocado de concha,

¹⁸⁶ Ver apartado 6.4.

orejeras de *Spondylus*, pectoral de nudo, en ocasiones máscara del dios y con lanzas o hachas, escudos y cautivos a sus pies (Fig. 7.7). La personificación de la deidad por los *ajawo'ob'* en dicho contexto demuestra que para el siglo VII – periodo donde surgieron estas imágenes– *Chaahk* se encontraba completamente relacionado a la guerra, y que los mayas resaltaron este aspecto en su cosmología. Por ello es que les interesó identificarse con él y personificarlo en dichas escenas, tal como lo hicieron con el Dios Jaguar del Inframundo. De ello es testimonio monumentos como las Estela 9 de Oxkintok en la que el personaje siendo *Chaahk* realiza una danza blandiendo hacha y escudo (Fig.7.8.). Incluso, en escenas más complejas parece que el numen se involucró directamente en los combates al ser personificado por los guerreros justo como se ilustra en los Murales 2 y 3 de Mulchic (Fig.7.9.). Es importante resaltar que para el Clásico Terminal, en las Tierras Bajas del Norte, *Chaahk* por alguna razón prevaleció sobre otras deidades como representante del poder, por lo que los gobernantes del momento personificaron a éste y no a otro como emblema de su poder bélico (García Barrios, *op.cit.*: 17).

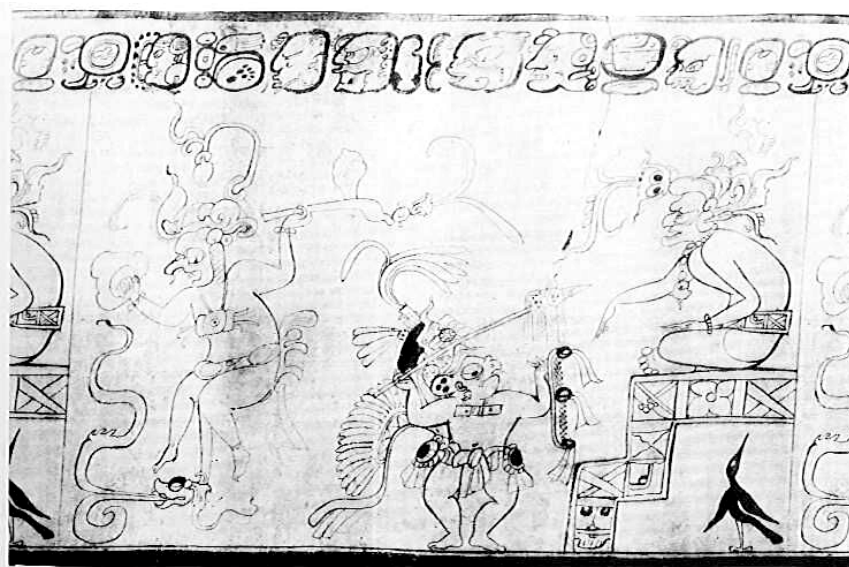


Figura 7.10. Escena del *Chaahk*, *Itzamnaaj* sentado en una banda celeste y una rana antropomorfa como guerrero, Vasija K518 (foto J.Kerr).

La creciente fama del carácter guerrero de *Chaahk* que se experimentó desde el Clásico y que tuvo en las Tierras Bajas Centrales su culmen en el Clásico Tardío fue explicado por García Barrios (2009: 24). Para la investigadora, lo convulso del periodo expondría dicha faceta que ya estaba justificada en contextos míticos –como el presentado en la vasija K518 (Fig.7.10), pero que aún no comprendemos, además del relatado en las escenas de “La Confrontación”– pero con poca trascendencia en la sociedad. Lo que explicaría más un impulso que un cambio del protagonismo emergente como guerrero durante el Clásico Tardío como *Chak Xib’ Chaahk*.

Entre los grupos amerindios es recurrente que los mitos hablen de una guerra primigenia que de alguna forma u otra se encontraba relacionada con el culto a un ser solar. Para el caso maya no tenemos evidencia que nos permita darlo por cierto, pero la relación del identificado como Dios G –Dios Sol– por Schellhas (1904: 27) con la guerra es innegable. Su nombre para el Clásico es *K’inich Ajaw* y fue descifrado por Stuart en 1986. Se puede identificar por su gran ojo cuadrado y elementos curvilíneos que salen por su boca y por el diagnóstico signo de *k’in* infijo en su cuerpo (Taube, 1992: 52). Lo usual es que no se le identifique con la guerra y si con el gobierno, la descendencia, el fuego, el sol y la decapitación; al mismo tiempo se le relaciona con el jaguar (Taube, 1992: 52-54; Ishihara, 2009: 17) pero en realidad el felino se encuentra relacionado con el Sol nocturno y los dioses relacionados al inframundo, a donde pertenece dicho Sol. Por lo que apunta la iconografía temprana y relatos etnográficos, *K’inich* es el Sol diurno y el venado, algunas aves como la guacamaya y el colibrí, y presenta relación con el mono; con todo ello guardó afinidad con la guerra, la cacería, la fertilidad, el sacrificio y la decapitación.

La narrativa mitológica maya en general concuerda en reconocer la relación existente entre el Sol, el venado y el cazador; y es ahí donde se cimenta el vínculo de la guerra con el Dios Solar. Por lo general se refiere en las narraciones al Sol como un niño o un joven cazador –que usa arco y flechas o dardos y cerbatana– y en ciertos momentos como un ciervo que muere o ya está muerto. Las narraciones se detallarán en el capítulo contiguo, ahora lo interesante es recalcar que en ellas

se refiere a los tres seres como uno sólo, y se narra como es que éste joven o niño Sol con sus rayos, a manera de dardos o lanzas, caza a un venado que al mismo tiempo es el Sol, pues habita en él. Al caer el cérvido muerto y tras un par de travesías, del cuerpo putrefacto del Sol como cérvido muerto, es de donde nace la vida animal. Si tenemos en cuenta que la guerra es un acto de cacería en la cosmología maya lo que estamos viendo es al Sol como personaje histriónico en el acto de creación que involucra la guerra-cacería.¹⁸⁷

Como lo profundizaremos en el próximo capítulo, la guerra como la cacería son actos de consumo y producción de vida. El Sol como principal actor en este proceso también es un fecundador. En otra narración, en sus versiones q'eqchi' y mopan, el Sol cazador se transforma en un colibrí para poder entrar a la casa de la joven Luna a copular con ella sin que su padre diera cuenta de ello. El ave fue herida por un cerbatanazo que el anciano padre de la Luna le infligió, por lo que la joven guardó a la pequeña creatura en su habitación durante la noche, al amanecer el ave se transfiguró en hombre y por la madrugada el cazador Sol tuvo relaciones sexuales con la joven Luna (Chávez Gómez, 2012: 101). En el relato se permite reconocer la fertilidad del Sol diurno, y el carácter fálico de sus rayos; pues la cópula sólo pudo realizarse cuando salieron por la mañana los primeros rayos solares.

La asociación del astro rey con las flechas se hace patente en numerosas imágenes como en los personajes solares que –representados también dentro de un disco solar– ostentan propulsores y haces de dardos en la iconografía de Chichén Itzá (Tozzer, 1957, II: fig. 270, 274, 275). En Santa Rita, Belice, en una de las pinturas se representó a una serpiente emplumada cargando al dios del Sol, dicho reptil ostenta una flecha sobre su nariz curva, lo cual parece ser un propulsor a los ojos de Karl Taube (2010: 173, 177). Seler (1963 [1904] I: 94,; en : Olivier, 2011: 97) señaló que los rayos del Sol “se toman por flechas, *mitl*. Por lo tanto, *miyotl*, “la flecha propia de alguien”, es el término técnico para expresar “rayo” (del Sol, de fuego, etc.). De tal forma que el Dios solar y sus diversas formas y combinaciones llegaron a ser los dioses de la caza y la guerra. Los

¹⁸⁷ Para profundizar acerca de la relación entre la guerra y la cacería ver apartado 8.1.

lacandones describen los rayos del Sol como flechas blancas que deslumbran a los hombres (Bornemanse, 1986: 81). Los tz'utujiles de San Pedro la Laguna argumentan que el Sol cruza el cielo montado en un venado durante los días cortos del año (Thompson, 1939: 150). El traer a colación la importancia de la relación entre la cacería y la guerra con el fertilidad serán más evidentes en el capítulo subsecuente; ahora es importante para recalcar el papel del Sol como actor vital en ambas actividades, pues como lo vimos unas páginas atrás, el Dios Jaguar del Inframundo como Sol nocturno se relaciona al inframundo y al consumo, al interior de la tierra donde lo muerto se regenera en vida nueva; mientras que *K'inich* como Sol diurno se vincula con lo celeste y la fecundidad. Creando ambos un ciclo de vida de consumo y producción; misma relación que describe a la guerra en términos ontológicos.

Lamentablemente no tenemos relatos o textos que hagan patente con tal claridad la relación entre *K'inich* y la guerra, pero tenemos una serie de imágenes plasmadas en el arte maya que nos ayudan a demostrar que este nexo existía por lo menos desde el Clásico. Una escena bastante interesante es la ilustrada en un vaso cerámico que se encuentra en el *Honolulu Academy of Art*, en él se muestra a *K'inich* sentado sobre una banda celeste portando un escudo, lanza de Ciempiés Esquelético y un hacha (Fig. 7.11). Lo particular de la imagen es que de la espalda del Dios Solar brota un creciente lunar. La escena es compartida por el Dios del Maíz Lunar¹⁸⁸ y un par de seres serpentinos. Lo más probable es que refiera a un momento específico de un mito en el que *K'inich* se involucra en un combate; vale resaltar que al igual que la participación de dichos seres serpentinos, el Sol y la Luna recuerdan los pasajes míticos antes referidos pertenecientes a relatos etnográficos. Existen otros ejemplos como el fragmento de jade que muestra a un gobernante con atributos del Dios G y armado con lanza y escudo (K9213). La Estela 2 de Ekbalam, donde otro gobernante igualmente se exhibe personificando a la deidad, pero esta vez en un atuendo aparentemente ritual por lo ostentoso que se muestra, con una pequeña figura de *K'inich* armado con una lanza de

¹⁸⁸ Sobre esta entidad y su relación con la guerra se hablará mas adelante. Checar también apartado 4.1.2.

Ciempíes Esquelético. El Panel del Templo de los Jaguares de Chichén Itzá expone al Sol con sus rallos extendidos entre los guerreros que le rodean y una serpiente que les acompaña (Fig.7.12).



Figura 7.11. Vasija del *Honolulu Academy of Art* con el *K'inich* e *Ixiim* en su aspecto lunar.

Podemos ahora entender que el *K'inich* de alguna manera se involucró en algún combate mítico que lo relacionó directamente con la guerra durante el Clásico y que –aprovechando la familiaridad con la cacería– para el Posclásico se volcó a un mito relacionado con la cinegética. Pero su nexos con la guerra fue más complejo que eso, pues por la naturaleza cazadora–guerrera del dios, sus flechas–falo podían matar y crear vida como armas y miembro fértil y viril. De tal forma que la guerra en el Clásico y Posclásico, y la cacería en la Colonia y

etnografía contemporánea son de alguna manera una alegoría de la vida del Dios Solar.

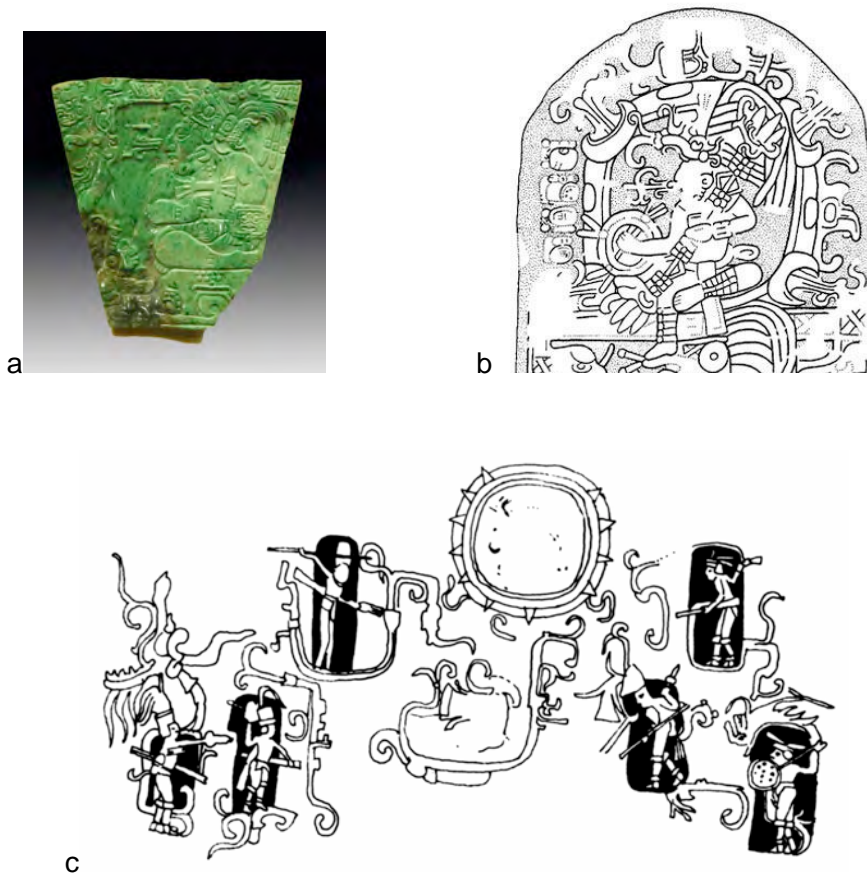


Figura 7.12. a) K9213, b) Detalle Estela 2 Ekbalam (dibujo Lacadena), c) Panel del Templo de los Jaguares de Chichén Itzá (dibujo Schele)

Sabemos lo complejo y múltiple de las entidades sobrehumanas entre los grupos mesoamericanos, para el caso específico de *K'inich Ajaw* mencionamos ya que además de su aspecto antropomorfo, en los pasajes míticos también es o guarda correspondencia con algunos animales. Ahora nos ocuparemos en específico del colibrí y el mono, y dejaremos al venado para más tarde. En cuanto al colibrí se refiere, bueno ya otros trabajos han reconocido a la pequeña ave como el aspecto aviano del dios Sol (Hammond, 1985; Milbrath, 2000; Chinchilla, 2010). Desde mediados de los ochentas Hammond (1985) identificó una serie de vasijas cerámicas del Clásico que muestran la transformación de *K'inich* en un colibrí. Similar al dios centro mexicano *Huitzilopochtli*, que entre los nawas fue

identificado como un dios guerrero solar (Benson, 1989; en: Milbrath, 2000: 94). *Huitzilopochtli* puede traducirse como “Colibrí del Sur” (Milbrath 1980a; en: Milbrath, 2000: 94). La relación que se mantiene entre el astro rey y la pequeña ave se cimienta en un pasaje mítico que para tanto el caso nawa como maya involucra la muerte del guerrero o cazador (respectivamente), la cual conduce a la transfiguración de éste en un colibrí. En ambos casos, la pequeña ave distinguida por su humor territorial y combativo es ligado a los dos predadores humanos por excelencia: el cazador y el guerrero. Chinchilla (2010) afirma que en muchos mitos a lo largo de Mesoamérica se establece la idea de que un cazador se convierte en colibrí, por diversas razones y formas; mitos que a su vez hablan de este sujeto como fertilizador de la tierra, que es representada como la mujer con la que sostiene un acto sexual. Compartiendo estos mitos un trasfondo de sexualidad y fertilidad.



Figura 7.13. Vasija K504 (foto J. Kerr).

La misma secuencia mítica que habla del Sol cazador que corteja a la joven Luna –que referimos arriba– es la que habla de la transformación del Sol en un colibrí para poder acercarse a la Luna. Ella al ver a la pequeña ave pide a su padre que la derribe con un dardo, ya sea para conservarla –en un relato recopilado por Pablo Wirsig en 1909 (en: Chinchilla, 2010: 46)–, para usarla

como motivo en sus huipil –en pocomchi’–, o para guardarlo en un cajón –en q’ekchi’ y mopan– (Chávez Gómez, 2012: 101,136-137). En todos los casos el pequeño animal despierta/revive al amanecer y se transfigura en el cazador que era antes y copula con la mujer cuando llegan los primeros rayos. Como se señaló con anterioridad, es claro que está refiriendo al tránsito del Sol, y su fertilidad como astro diurno. Sabemos que es muy probable que esta secuencia mítica haya tenido algún precedente en tiempos prehispánicos; a partir de este presupuesto, Chinchilla propone que la vasija K504 (Fig.7.13) podría ser un ejemplo del pasaje del que hemos venido hablando. Igualmente para el Clásico tenemos otros ejemplos de vasijas y figurillas cerámicas que demuestran la existencia de algún tipo de lazo existente entre una mujer joven y *K’inich* con el colibrí (Chinchilla, 2010: fig. 1, 2, 6, 7,8,10).

Así se muestra que efectivamente el Dios Solar es un colibrí cuando el Sol cazador se transforma en el ave con fines sexuales, evocando la fertilidad. Un ejemplo narrativo actual es el de los lacandonos, en el que el protagonista era un gran cazador de topos que acabó con estos animales, *Sukunkuym*, dios del inframundo, atrajo al cazador hacia su morada por medio de una de sus hijas. Ésta era la dueña de los topos y el héroe, transformado en colibrí, la conquistó. Ambos procrearon topos para reconstruir la población de aquellos animales (Boremanse, 1986: 293-304). Pero el ejemplo más temprano que tenemos en el que un guerrero se transforma en colibrí es el del *Rab’inal Achi* (1989). En la obra se narra que al morir el guerrero en un sacrificio por flechamiento, el héroe guerrero se vuelve esta ave. Lo que da fuerza a la propuesta de la relación entre guerrero y cazador que profundizaremos en el Capítulo 8. De manera concluyente podemos pensar que el colibrí es el aspecto fértil del Sol, así su prolongado pico es asemeja a los rayos como dardos fecundadores. Mientras que el venado es el aspecto sacrificial del Sol, el que es herido por los rayos-dardos para que con su muerte/sacrificio genere vida. De ahí la relación de ambos animales con la guerra y la cacería.¹⁸⁹

Otro personaje con el que *K’inich* y la guerra son emparentados es el mono.

¹⁸⁹ Ver apartado 8.1.

La verdad es que no existen imágenes en la cerámica ni en los monumentos que expliquen el lazo entre guerreros y monos, pero si existe un grupo de figurillas estilo Jaina que muestran a guerreros humanos usando máscaras de simios (Fig.7.14). A decir verdad el nexo no es muy claro, pues el único pasaje con el que contamos es el que habla de otros avatares del niño Sol en el que se dice que tras las burlas de sus hermanastros mayores hacia el pequeño por lo particular de sus danzas, el infante da a los hombres una serie de retos para poder obtener lo que deseaban de él, unas bellas ropas. El niño colocó las prendas en las copas de los árboles. Al crecer los árboles conforme los hombres seguían subiendo, el pequeño huérfano los maldijo “ustedes son los que me maltrataron tanto. Me humillaron. Ahora quiero decirles que les daré mala suerte como castigo. Ustedes comerán para siempre la fruta de los árboles [...] La sentencia estaba dada; las palabras mágicas dichas y la maldición hecha” (Chávez Gómez, 2012: 74-75). Habiendo así creado a los monos a partir de la degradación de los antiguos hombres (Chávez Gómez, 2012: 158-159). La relación del Sol con los monos se hace patente, no así la de los guerreros con los monos mas allá de entender que el Sol es un guerrero y quien degrada al hombre a mono. Quizá el mito se ha vuelto inteligible con respecto a nuestro tema de interés con el paso de los años, o simplemente se perdió con el tiempo.

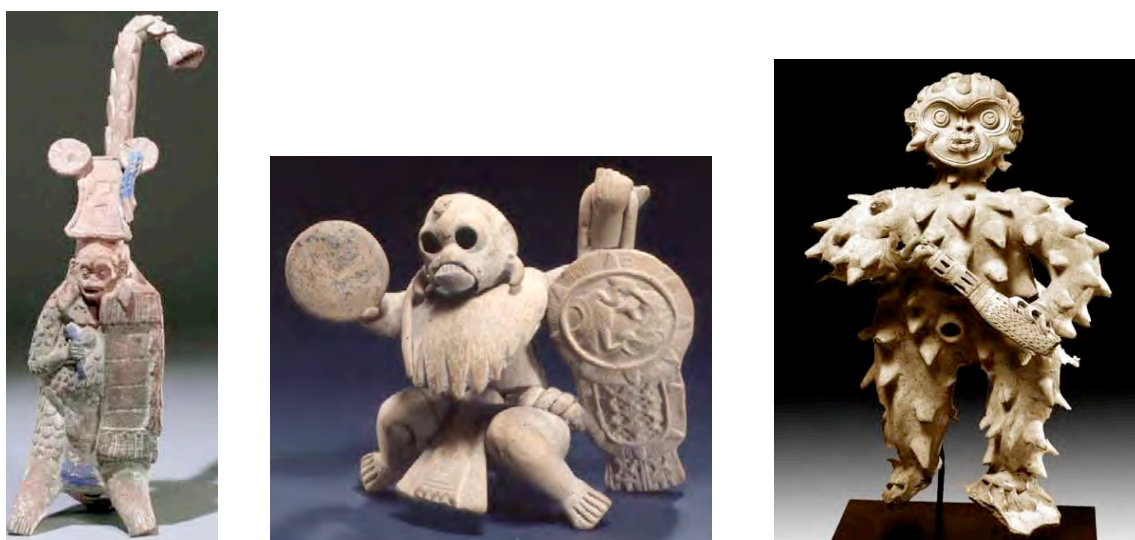


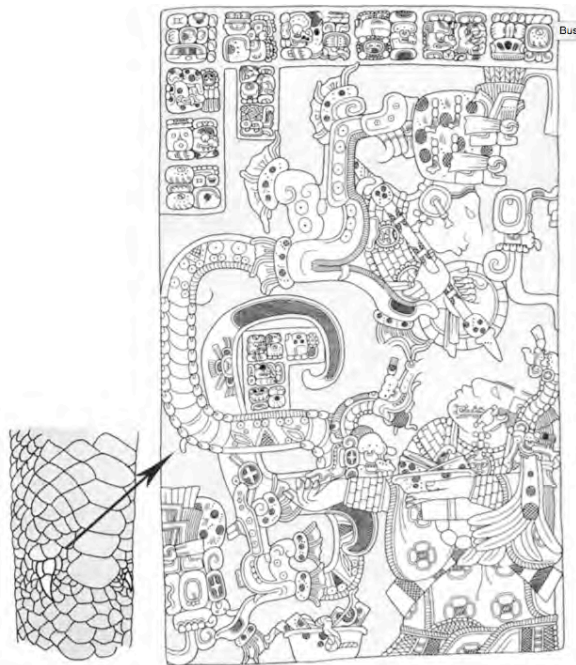
Figura 7.14. Figurillas de guerreros mono, K7059, K207c y K8488 respectivamente (fotos J. Kerr).

El Ciempiés Esquelético es un personaje al que hemos nombrado en repetidas ocasiones. Lo que podemos ver a simple vista es que se trata de una entidad sobrenatural ligada tanto al Sol nocturno como el DJI y al Sol diurno como *K'inich*. Por lo general se le muestra como tocado de estas dos entidades y/o como una lanza (de la misma forma en que *K'awiil* es un hacha) en sus asociaciones directas a la guerra. Pero antes de hablar de ello, profundicemos en la naturaleza del centípedo.



Figura 7.15.
logograma **CHAPAHT**
(Kettunen y Helmke)

Figura 7.16. Dintel 25
Yaxchilán, donde la serpiente
presenta patas como
vestigios en la boa constrictor
(Kettunen y Davis, 2004: fig.
3).



En general los artrópodos en Mesoamérica fueron ligados con la muerte (Taube, 2003: 406) y el inframundo. Es posible que por su exoesqueleto los mayas lo representaran como un ser esquelético. Así uno de sus mejores distintivos son los dos prolongados colmillos al final de su mandíbula que invariablemente se encuentra abierta (Kettunen y Davis, 2004: 5). Tan diagnósticos son estos dientes que aparecen como rasgo principal del logograma del ciempiés (*ibid.*: 7) (Fig.7.15). Boot (1992: 2) propuso que la serpiente que aparece en el Dintel 25 de Yaxchilán (Fig.7.16.) era una confluencia entre ambos animales por la aparición de pequeñas patas en partes esporádicas del vientre del reptil. Ahora Kettunen y Davis (2004: 3) dieron cuenta de que en realidad la imagen sólo ilustra las piernas

traseras que quedaron como vestigios en la boa constrictor –existente en la región–. El nexo entre ciempiés y serpiente cierge en su condición como opuestos complementarios: la serpiente es el cielo como su confluencia jeroglífica lo señala, la mañana y lo diurno, personifica el aliento divino (Looper y Kappelman, 2001; Taube, 2003: 419); mientras que el centípedo un aliento de muerte, la muerte misma y el inframundo. Sus fauces comúnmente, con sus representativos colmillos venenosos, marcan iconográficamente la entrada al mismo inframundo (Taube, *ibid.*: 410, 416).

El Ciempiés Esquelético se vinculó con el Sol en sus dos naturalezas. Si bien resulta un tanto obvia por su carácter intramundano y depredador que comparte con el DJI, con *K'inich* es diferente. El Dios G es comúnmente encontrado portando un tocado de la cabeza sin mandíbula de este animal. Los cartuchos solares recurrentemente se bordearon con cuatro cabezas de centípedos (Grube y Nahm, 1994: 702) como se muestran en las paredes del Palacio de Palenque. En los monumentos de Copán es fácil identificar la relación de estas dos entidades; por ejemplo en la Estela A, o la Estela 5 lado oeste donde se mira *K'inich* con una barra ceremonial del artrópodo (Taube, 2003: 410).¹⁹⁰ Taube (2003: 411) ha pensado que la relación entre ambos se debe al paso del Sol por el inframundo. La verdad es que a los ojos de este trabajo la relación podría deberse más a que como ser intramundano y ligado a la guerra, *K'inich*, como guerrero se acompaña de este ser y su naturaleza bélica y mortal.

El tocado y la lanza del Ciempiés Esquelético en realidad no refieren únicamente al artrópodo, pues Boot (2005: 250-256) identificó al tocado de este ser con la deidad conocida como *Uhuk Chapaht Tzik'in*; al cual sugirió como un aspecto del Dios Solar –al usar su nombre al final–. Él mismo (2008: 6-7) notó que en el Vaso de los Siete Dioses se imprime la imagen de *K'inich Ajaw* con un tocado de centípedo el que es llamado *Uhuk Chapaht Tz'ik'in Ajaw B'olon Yookte' K'uh*.¹⁹¹ El uso del título de *B'olon Yookte' K'uh* sugiere el carácter intramundano

¹⁹⁰ Susan Milbrath (1999: 249, 264-266) pensó que el ciempiés representa la constelación de Escorpión en la Vía Láctea

¹⁹¹ Existe otro ciempiés esquelético en la iconografía y la epigrafía maya, pero éste no debe confundirse con la deidad que nosotros abordamos, pues se trata de un *wahyis* nombrado *Sak*

de la entidad por las cualidades que el título ostenta (Boot, 2008: 6). Grofe (2009: 6) al respecto señaló que para él, el tocado es un ser independiente y no un aspecto de *K'inich*, en la medida que el sombrero del Dios L es independiente a él. Para esta investigación, el Ciempiés Esquelético aparentemente llamado *Uhuk Chapaht Tzik'in K'inich Ajaw* es una entidad independiente, un ser sobrenatural que si bien podría no ser análogo a las deidades de las que hemos venido hablando, si podría ser un ser similar a *Waxaklajuun Ub'aah Kan*.¹⁹² Con ello me refiero a que ambos son seres sobrenaturales no necesariamente esenciales o trascendentales en la cosmología maya, pero que por en un periodo determinado durante el Clásico Tardío jugaron un rol lo suficientemente trascendental como para ponerlas dentro de su imaginaria, de plasmarlos en los monumentos, ser parte de sus rituales y emularse con ellos como objetos de valor múltiple.

Existen los casos en que esta, llamémosle deidad, es la confluencia de los dos dioses solares y el ciempiés, su nombre es *Uhuk Chapaht Tz'ikin K'inich Ajaw B'olon Yookte' K'uh* como lo identificó Boot, no hay cabida para negar el carácter bélico de la divinidad (2008: 6). Ya hemos visto que cuando hemos hablado tanto del DJI y *B'olon Yookte'*, así como de *K'inich* como guerrero sus apariciones iconográficas incurren en la confluencia con el uso de tocado y lanza de *Chapaht*, además de determinados adornos corporales como muñequeras, espinilleras y pectorales que Eberl y Prager (2005) enumeraron como partes de la vestimenta de *B'olon Yookte'*, pero en realidad lo que estaríamos viendo sería el vestuario de la personificación de las deidades en su confluencia con *Uhuk Chapaht Tz'ikin*. Lo que innegablemente refuerza el carácter bélico de esta entidad (Fig.7.4.).

Naturalmente los mayas hicieron uso de este complejo mitológico que resulta en su mayoría ilegible a nosotros. Los gobernantes se emularon personificando a esta entidad esquelética y su confluencia con los dioses solares como lo vimos en su momento (Fig.7.4.). Además del tocado que representa la cabeza sin mandíbula del centípedo, otro rasgo distintivo para su identificación fue

B'aak Nah Chapaht asociado al Glifo Emblema de *B'aakal*. Y probablemente no tenga algún nexo con la guerra más que cualquier otro *wahyis*.

¹⁹² Este personaje es la comúnmente llamada "Serpiente de Guerra Teotihuacana". Para profundizar ver subcapítulo 6.4.

la lanza. Esta lanza era sumamente particular, usualmente contaba con filo en cada extremo, cuyas puntas, generalmente un poco excéntricas, brotaban de las fauces abiertas del mismo ciempiés. A lo largo contaba con unos adornos que formaban rombos y en sus puntos de unión tenían dos series de tres nudos idénticos a las muñequeras y tobilleras que usaba su portador, separados por un par de conchas *Spondylus* que las decoraban en cada tramo (Fig.7.18). Este conjunto de atuendo y armas no sólo era usado en las personificaciones de los gobernantes, igualmente aparecen en escenas rituales donde quizá también gobernantes o posiblemente especialistas rituales personificaban a *Uhuk Chapaht Tz'ikin* o alguna de sus confluencias (Fig.7.19). Lo que nos permite inferir que en dichas escenas rituales los sacrificios ahí ilustrados debieron ser de corte bélico.

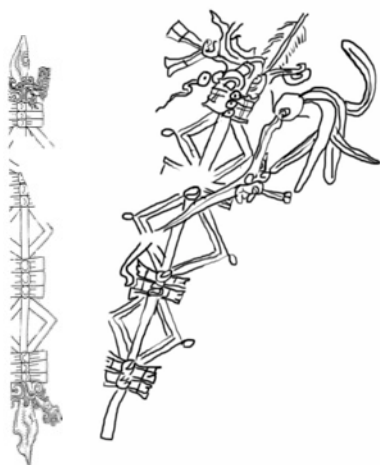


Figura 7.18. Detalle de lanzas de *Chapaht*, Panel de Aké y vasija K8497 respectivamente (dibujos de la autora).



Figura 7.19. Escena ritual con atavío y lanza de *Chapaht*. Vasija K8497 (foto J. Kerr).

Otra deidad poco relacionada a la guerra es *Ju'un Ixiim*, Dios del Maíz. Schellhas (1904: 24-25) lo llamó dios E, descubrió su jeroglífico nominal y atributos que los distinguieron como deidad masculina del maíz; puesto que Försteman (1906:60) en su momento lo pensó mujer. En el Clásico se caracteriza por su aspecto juvenil, deformación craneal que asemeja una mazorca, tonsurado, con un braguero de red atado por un cinturón de concha *Spondylus* (Hellmuth,

1982; Coe,1982; Taube, 1985). Para el Clásico Tardío es bastante común encontrar imágenes de su cabeza sin cuerpo (Coe, 1982: 92), pues la entidad sostiene una estrecha relación con la fertilidad vegetal donde las cabezas son frutos.¹⁹³

En cuanto a su filiación con la guerra, podría pensarse que parte de ella se debe también a su relación con *K'inich*. Algunos mitos de grupos de lenguas mayenses incurren en hablar de la transformación del joven maíz en el Sol; como los totonacas y ch'orti's (Chinchilla, 2011: 49, 147). En otras narraciones se habla de que de la cópula entre los jóvenes Sol y Luna se engendró el maíz (Chávez Gómez, 2012). Por su parte Tedlock apuntó que sembrar y amanecer resultan una metáfora de la creación, y así se muestra a lo largo del *Popol Vuh*, donde los gemelos eran cañas de maíz, héroes solares y lunares al mismo tiempo. Así es que en la misma medida la siembra y el amanecer fueron aspectos de un mismo evento creativo (Chinchilla, *op.cit.*: 146). Pero esta relación no guarda nexo alguno con la guerra. Y la única referencia que para el tema podría funcionar es la escena en la que *Ixiim* se muestra junto a *K'inich* armado en la vasija de la que hablamos anteriormente (Fig. 7.11.).

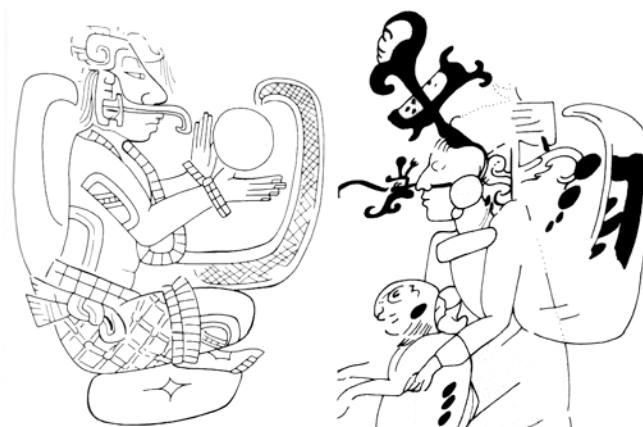


Figura 7.20. Vasija K1742 (foto J. Kerr).

¹⁹³ Para profundizar en el tema de las cabezas como frutos y elementos fértiles ver Capítulo 8.2.

En realidad *Ixiim* debe su asociación con la guerra por algo mucho más complejo que sus nexos con *K'inich*. Como sabemos, en los mitos del dios E la vida, muerte y resurrección son una alegoría a la vida de la planta (Taube, 1992: 50). Así podemos reconocer los tres momentos de su vida que implican muerte, renacimiento y resurrección. Quenon y Le Fort (1997: 885) para ello sugirieron la siguiente secuencia de eventos según la iconografía del Clásico existente: renacimiento del Dios del Maíz, su investidura (cuando se muestra mujeres vistiéndolo), la canoa (cuando muere y es transportado en una canoa por los Dioses Remeros), y la resurrección (cuando resurge como un dios joven pleno). Previo a su resurrección, la deidad del maíz tuvo que enfrentarse en un combate armado a un aparente tiburón –quizá es el trofeo que porta en su cinturón (una cabeza del *xook* “tiburón”)–. Del mito no se sabe mucho más que eso y lo que ilustran las vasijas K9152, K1391, K595, K1742 y K1873 (Fig.7.20). Al parecer este combate fue trascendental, pues tras él pudo concretar su resurrección. Así el Dios del Maíz igualmente tiene en sus relatos un combate mítico que lo asocia con la guerra y que explica su relación con los conflictos armados.

Figura 7.21. Izquierda: detalle de la trompeta de caracol, el círculo en las manos del Dios del Maíz Lunar es un agujero para la digitación. derecha: detalle del “Vaso de las Estrellas” donde el Dios del Maíz Lunar sujeta a un conejo (Chinchilla, 2011: fig. 87 a y b).



Dentro de la complejidad de la deidad, y la multiplicidad de su ser, Chinchilla (2011: 200) reconoció un aspecto del Dios del Maíz al que llamó Dios del Maíz Lunar –a que referimos arriba y en el capítulo cuarto al hablar de las mujeres guerreras–. Este personaje representa la confluencia de la deidad masculina del maíz y la deidad femenina de la luna, pues como el mismo

Chinchilla describe, éste, en imágenes como las mostradas en el Vaso de las Estrellas, la caja de piedra de la Cueva de Hunal Ye, y la banda celestial tallada en la Estructura 8N-11 de Copán, aparece sosteniendo a un conejo mientras que un creciente lunar brota por debajo de su brazo proyectándose por la espalda y, en ocasiones, asociado a una máscara de la Serpiente de Lirio Acuático (Chinchilla 2011: 200, 202-203, 224) (Fig.7.21.). Haciendo del Dios del Maíz Lunar el aspecto andrógino de la deidad. En el mismo sentido, el maíz en el área mexicana era un ciclo de género personificado alternativamente por deidad mujer al encontrarse la planta en flor y deidad hombre al estar la mazorca madura (Hunt 1977: 90-91; en: Looper 2002: 181). Similar a las creencias contemporáneas mayas que adoran a ambos espíritus hombre y mujer maíz (Thompson 1977: 282-291).

Entre las características que expresan esta ambigüedad en el dios maya del maíz, además de su apariencia física juvenil, uno de sus rasgos femeninos más claros es el «IL», marca facial que la deidad usó en la mejilla, misma que aparece en la cabeza genérica de mujer en la escritura maya. Lo más importante es su vestimenta, la que se compone por una falda en red y cinturón del pez *xook*, de cuyas fauces cuelga una concha *Spondylus* (Quenon y Le Fort 1997: 884, Schellhas 1904, Taube 1985: 174) que la entidad usa exactamente de la misma forma en que lo hace la Diosa Lunar (Fig. 7.22.). Taube (1992: 68) notó que la Diosa de la Luna tiene en ocasiones elementos del Dios del Maíz Tonsurado, como la cabeza elongada, y el mismo peinado; además de la falda de cuentas. Lo importante aquí es que el Dios del Maíz no usa la falda por debajo de las rodillas, como las mujeres, pues su cuerpo se encuentra expuesto a la manera masculina. Incluso cuando los gobernantes se visten de esta deidad, su falda es corta – varonil– (Looper 2002: 177-178). Cuando las mujeres usan el atuendo aparentemente del Dios del Maíz, en ese contexto, en realidad se trata de la vestimenta de la Diosa Lunar, pues así lo refieren las inscripciones relacionadas a las representaciones de las mujeres gobernantes vestidas de esta forma; como por ejemplo sucede en la Estela 24 de Naranjo (Graham y von Euw 1975: 63).

Es importante resaltar que en contraste con la falda corta y la exposición del cuerpo de los gobernantes varones siendo el Dios del Maíz, el traje de la mujer

Diosa de la Luna es realmente femenino dentro de los estándares marcados por el género del Clásico maya; no sólo el cuerpo se encuentra más cubierto, la falda o huipil cae hasta por debajo de la rodilla, como se muestra la mujer representada a la izquierda del Panel 6 de La Corona quien usa un traje de red y se ilustra acompañada de un “armazón” del mismo tipo que usa el Dios del Maíz en las escenas de los danzantes de Holmul (el que parece ser un poco menos ostentoso, quizá por ser una versión femenina), con la particularidad de que éste muestra elementos de la Serpiente Acuática y de agua en el área donde ella se encuentra parada (Vázquez López, 2015: 186). Este contraste alude a una polarización de género entre ambas deidades distinguiéndolas como hombre y mujer, aunque en ocasiones se muestran entremezcladas como un efecto de la teosíntesis. Lo que a ojos de esta investigación es lo que permite a ambos seres actuar en los espacios del género opuesto. Esto implica que cuando un hombre usó la parafernalia del Dios del Maíz jugó un rol femenino, es como si la persona andrógina de *Ixiim* creara un espacio cultural en donde se mezclan los roles de género (Looper, 2002: 180), como en su forma del Dios del Maíz Lunar. Lo que implica que funciona igualmente a la inversa, la mujer como Diosa Lunar logró jugar un rol viril mediante el cual pudo ocupar un lugar activo en la guerra (7.22).



Figura 7.22. Izquierda: hombre vestido como Dios del Maíz, Panel Pomoy. Derecha: Estela 9 Calakmul, mujer con vestimenta del Dios del Maíz Lunar con cautivo a sus pies (Vázquez López, 2015: 186).

Lo interesante es que la Diosa Lunar también tiene su propio lugar en la guerra. Esta diosa tiene dos aspectos, uno joven como la diosa I y otro de anciana como la diosa O; los que apuntan distintos momentos de su vida (Taube, 1992: 64). El primero en dar cuenta de su estrecho vínculo con el astro fue Seler (1904: 50-52). Además de las características ya mencionadas, este numen se identifica fácilmente por tener un creciente lunar prologándose por debajo de su brazo hasta salir por su espalda, y por cargar a un pequeño conejo en sus brazos. Además de la correspondencia existente entre ella e *Ixiim*, su lazo con la guerra se hace patente de otras formas. Para el Clásico Tardío y Terminal surgen ejemplos en los que la diosa I aparece en dichos contextos: un vaso del Clásico Temprano muestra a un ave que en su espalda porta un escudo con el jeroglífico de luna (T683) infijo. En Copán, un relieve del mismo periodo en el edificio Margarita muestra el jeroglífico luna en un escudo debajo de una guacamaya en confluencia con un quetzal, formando todo el complejo el logograma del nombre del fundador K'inich Yax K'uk' Mo' (Milbrath 1999:117; Stuart 1997: 384-385; en: Milbrath, 2000: 117).



Figura 7.23. Figurilla estilo Jaina de la Diosa O armada (foto J. Kerr).

Para el Posclásico, *Ix Chak Chel*, diosa O se vincula con la creación y la destrucción, con la adivinación, el nacimiento, y el tejido. Se muestra con un tocado de serpiente, garras y colmillos; usa una falda marcada con huesos cruzados y otros símbolos de muerte. Era la fuente que controlaba el agua, provocando tormentas e inundaciones. Fue quien acompañó el diluvio que

provocó el fin de una era y el inicio de otra; lo que la relaciona directamente con los actos de muerte y creación de vida, destructora del mundo y asesina de hombres (Stone 1990; Vail y Stone 2002: fig. 11.5; Hoops y Mora-Marín, 2009: 317). De entre las imágenes en que esta entidad se asocia a la guerra, una de las más claras es una figurilla estilo Jaina en la que se le muestra blandiendo un escudo rectangular, con un cuchillo o quizá la mano de un telar y con su tradicional atuendo y tocado de serpientes (con orejas felinas) (Fig.7.23.). Por su parte *Ix Sak Uh*, diosa I, joven numen de la Luna fue reconocida como la deidad de las mujeres, matrimonio y el amor sensual (Ishihara, 2009: 23). Es ella quien mantiene el vínculo más cercano con el Dios del Maíz. Para tiempos tardíos es la anciana quien se identifica de forma más directa con la guerra. En el templo de los Jaguares de Chichén Itzá se retrata a la diosa O vestida como guerrera y cargando armas. Aparentemente la distinción de las dos edades de la diosa no es tan clara en el Clásico, entonces eran una que se mostraba entre los aspectos de la vieja guerrera y la joven fértil, y su iconografía referencia a la Diosa Lunar y al Dios del Maíz (Reese–Taylor, *et. al*, 2009: 60).

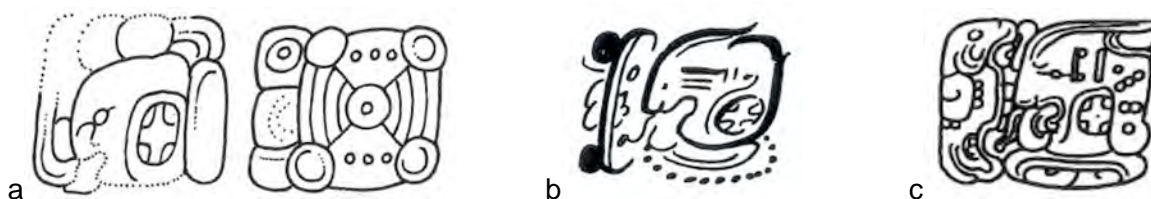


Figura 7. 24. Ejemplos de *ub'aahilan* a) Naranjo Estela 24 (dibujo I. Graham), b) K791 (dibujo Stuart), c) Tikal Dintel 3 Estructura 5C- 4 (dibujo S. Houston).

En repetidas ocasiones hemos hablado de la personificación de las deidades por parte de los gobernantes. Para comprender a que nos referimos con ello y la trascendencia del fenómeno hay que tener la idea que éste expone la recurrencia de manifestaciones de las entidades que se hacen partícipes en eventos rituales de manera repetitiva (Houston y Stuart, 1996: 300). La expresión usada para hablar del acto al que se le suele llamar “personificación” es *ub'aahilahn* “la presencia (corporal?) de ...” (*ibídem.*) (Fig. 7. 24.). A lo que le sigue el nombre de la entidad que se hace presente, y finaliza con el nominal y los títulos

de quien lo recibe en su cuerpo, quien lo personifica (Houston y Stuart, 1996: 299). Es por este acto, el que naturalmente debió de involucrar un “ritual de personificación”, que los gobernantes y otros personajes de le élite lograron recrear pasajes míticos requeridos en rituales y ceremonias (Houston, Stuart y Taube, 2006: 66). La clave para comprender el acto de la personificación es que todo en él es real y legítimo. “No hay ficción evidente pero es[...] la inmanencia divina y transubstanciación de gente específica que se convierte, en momentos especiales, figuras de leyendas sagradas y el panteón maya” (*ibid.*: 270). Quien personifica es la entidad referida sin duda alguna. De las entidades de nuestro interés, las más referidas en actos de personificación son *K'inich Ajaw*, Dios Jaguar del Inframundo, la *Waxaklajuun Ub'aah Kan*, la Diosa Lunar y los que llevan el título de *B'olon Yookte' Kuh'* (Houston y Stuart, *op.cit.*: 299; Houston, Stuart y Taube, *op.cit.*: 274) (Fig.7.25.).

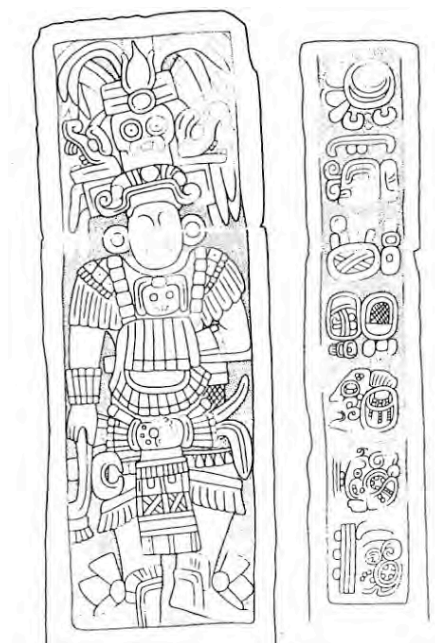


Figura 7.25. Personificación de *Waxaklajuun Ub'aah Kan*, Jamba Xcalumkin (Dibujo Graham y von Euw.

La personificación es un fenómeno bastante complejo aun lejano a nuestro completo entendimiento. Es normal que nos surjan preguntas al respecto. Una de las más obvias es si los dioses asistían a la guerra al ser personificados por los gobernantes. Lo más lógico sería pensar que no, ya que los gobernantes

precisaban del prestigio obtenido en batalla, además de que no tenemos referencia de ningún tipo que apunte a dicha posibilidad pues las escenas de personificación¹⁹⁴ parecen restringirse a momentos rituales y no a los de batalla, pues en si mismo son un acto ritual y requirieron de él para poder llevar a cabo la misma personificación. Así podemos al mismo tiempo descartar la idea de que estos actos buscaban los favores y protección de los dioses en la guerra, pues en realidad los personificadores eran el dios mismo recreando algún pasaje mítico mediante el ritual. El verbo que refirió a la evocación de las deidades a favor de algún tipo de beneficio es *tzak*, “conjurar”. Si bien se puede conjurar en torno a una personificación, estos son actos distintos. Son pocas las menciones epigráficas que hablan de este acto a favor de la guerra, por lo que no es mucho lo que sabemos al respecto. Un ejemplo es el Dintel 25 de Yaxchilán, donde Kokaaj B’ahlam II conjuró el *to’k’ pakal*¹⁹⁵ de Ajk’ahk’ O’ Chaahk, al tiempo que su consorte Ix K’ab’al Xook es la personificación de lo que podría ser una deidad familiar o ancestro llamada Ixik Ohl Wintenaaj Ch’aho’m (Valencia 2011: 229).

Es fácil notar la complejidad que involucra la naturaleza de las deidades mayas y al tratar de comprender la belicosidad que en ellas habita parece serlo aun más. Sobre el tema y para el periodo Clásico es realmente poca la información con la que contamos, lo que hace nuestro campo de investigación muy limitado. Con seguridad los mitos fueron de mucha mayor complejidad de lo poco que sabemos de ellos, el culto y los contextos en los que cada entidad se invocó para la guerra, el lugar y trascendencia temporal que cobraron otras deidades (como la Serpiente de Guerra Teotihuacana y los *wayo’ob’*, de los que mucho se ha pensado su lugar en la guerra pero de ello nada se sabe); o si los seres del inframundo (“ellos, los de la guerra los de los tecolotes” cuando el *Popol Vuh* se refiere a los señores del *Xib’alb’a* (2013: 128)) en el Clásico intervinieron en los conflictos y rituales, o no. No comprendemos cual fue realmente el lugar de los héroes míticos y no sólo el de los dioses como héroes míticos; como el

¹⁹⁴ Arriba se habló de la posibilidad de que los Murales de Mulchic reflejaran un combate donde los guerreros personifican a *Chaahk*. Pero en realidad, lo más probable es que se trate de una recreación de un combate mítico.

¹⁹⁵ Para ver implicaciones del difrasismo *to’k’ pakal* ver 6.2.2.

afamado *kakupakal* de Chichén Itzá, guerrero legendario en las guerras contra Mayapan, de quien los cronistas hablaron como un dios: “[...] otro que fingieron traía en las batallas una rodela de fuego, con que se abroquelaba, llamado *Kakupacat*, vista de fuego” (Cogolludo, 1971: III: 255). Y otras entidades que en las fuentes del contacto aparecen: “en las guerras llevaban cuatro capitanes un ídolo, cuyo nombre era *Ah Chuy Kak*, que era el dios de sus batallas” (*ibídem.*).

Entendemos ahora que los dioses y otras entidades sobrenaturales de diversos tipos, así como personajes mitológicos e incluso ancestros se implicaron en la guerra. Se involucraron en la cosmología de la guerra, en los rituales, en los mitos y quizá en las batallas. Pero la naturaleza de su participación o la forma, aun no nos es por completo clara. La cosmología y religión ciertamente jugaron un papel importante en la guerra, pero eso no lo explica todo. Citando a Le Fort (1998: 21) “cuando lidiamos con material fragmentado como el disponible maya del clásico, la precaución es necesaria si nosotros no queremos contribuir al “misticismo” de los mayas”.

7.2. EL RITUAL

Cuando se habla de la guerra lo primero que nos suele venir a la mente es la batalla, pero esa es una forma occidental de percibir el fenómeno. En las sociedades no occidentales la guerra conlleva construcción mental muy diferente, puesto que la guerra es en sí un todo complejo en el que el pensamiento cosmológico se construye y juega a la par de la lógica bélica y sólo así es como la guerra es posible. En este sentido, en las sociedades amerindias el ritual es una parte esencial en el mantenimiento del discurso cosmológico de la guerra. Más allá del debate de la guerra ritual en la región maya a la manera de las famosas Guerras Floridas nawas,¹⁹⁶ la guerra en el área, así como entre los grupos mesoamericanos y amerindios, tuvo una parte ritual. La precaución a guardar aquí es el no llegar a la ritualización de todo acto bélico y perder la naturaleza política

¹⁹⁶ Ver Capítulo 5.5.

del fenómeno. La parte ritual y el sentido cosmológico de la guerra debe de ser considerado por separado de la escala, intensidad y efectos sociales de los conflictos, pero ser estudiados en conjunto; reconociendo a todo ello como la verdadera y completa naturaleza de la guerra. Lo que se busca en este subcapítulo es el dar sentido global y real del fenómeno bélico, dando el lugar que les corresponde a los rituales vinculados a la guerra, y reconocerlos como otra parte constitutiva y vital de la misma, tanto como la batalla.

Para hablar de los rituales de guerra es necesario precisar a que nos referimos cuando hablamos de ritual. Es claro que no es sencillo de definir, pues el definirlo como la simple representación de un mito es una forma bastante simplista de pretender explicarlo. Primero hay que entender que el ritual no es un modelo de realidades (Geertz, 1966:7), pues en si mismo es un acto que constituye realidades. En él, los actores humanos y las entidades sobrehumanas involucradas se convierten en uno absoluto, sin importar que los actos formales realizados no se encuentren completamente decodificados para los mismos participantes (Colas, 2003: 270).

El acto ritual no recreaba la vida de los dioses (Chinchilla, 2011: 39), ni tampoco la repetía. Tiene su justificación en las creencias y presupuestos provenientes de la naturaleza filosófica de la misma forma en que los mitos la tienen, por ello es que Lévi-Strauss (1971: 598; en: Houseman y Severi, 1998: 179) afirmó que para su correcto estudio era preciso conocer la mitología implícita existente en el ritual, en lugar de estudiar al ritual en él y para él mismo, pues este último método genera falacias. Así una de las funciones del ritual es la actualización de los mitos, “el ritual condensa en una sola forma concreta procederes con los que se puede discrepar con otra cosa” (Lévi-Strauss, 1971: 600); y es precisamente esta función suplementaria lo que distingue actos rituales de formas similares de la vida cotidiana (Houseman y Severi, *ibid.*).

Si bien el mito es una parte inherente del rito, el primero distingue entre pares de términos opuestos, mientras que el segundo “cultiva” la inclusión de la reconciliación de los contrarios (*ibídem.*). Por ello no debe sorprender al espectador el encontrar acciones que podrían sonar contradictorias, pues en lo

antagónico cobra sentido. A pesar de la disparidad de sus propuestas Turner (1967) y Lévi-Strauss (1971) convergieron en pensar en la acción ritual como la expresión misma del desorden, pues la característica distintiva de dicha acción reside en la relativa escases de estructura. Houseman y Severi (1998: 183) pensaron en el ritual como la suma de actos que carecen de formas globales. No da cabida a la estructura, al orden y menos a la sistematización de su performance. Aún así, el ritual se constituye por una configuración específica de acciones. Dichas acciones están instituidas en la llamada “condensación ritual”, que no es más que la asociación en la misma secuencia de actos, modelos y relaciones que son supuestos a ser mutuamente exclusivos (*ibid.*: 212). Al combinar la condensación ritual relaciones naturalmente opuestas, introduce al ritual relaciones que le dan origen. A la dinámica que surge de esta condensación de modelos opuestos es a lo que se le llama “forma ritual” (Houseman y Severi, 1998: 262). Así el performance ritual es interpretado en términos de condensación de modelos conflictivos de relaciones que ellos mismos representan, el tejido final de relaciones que proponen, y las relaciones dinámicas que la misma condensación implica (*ibid.*: 285). El proceso por el que el contexto ritual es definido corresponde a la institución gradual de una red de relaciones modificadas (*ibídem.*). Provocando que el sentido o valor del ritual resida en la multiplicidad de sus significados, lo que hace falaz la intención de encontrar en él uno sólo. Por ejemplo, en Mesoamérica y en general en Amerindia, la vida y la muerte son inherentes, así los mexicas identificaron a sus deidades terrestres como símbolo de muerte y vida, pues incluso asumía posiciones de parto (Just, 2009: 13). Esta aparente contrariedad se hace patente en los rituales de fertilidad, pues por lo general estos implicaban el sacrificio humano. Similar al fenómeno que fue la guerra.

Una de las más importantes características del performance ritual es que éste se contiene a sí mismo y se auto asimila. Los actores se sumergen en su propio actuar comprometidos en la representación del ritual, dando valor a su ejecución y no a lo que se crea, piensa o se diga que hacen (Staal, 1989: 115-116). De forma que el ritual se convierte en un sistema de relaciones, performance

visto como un todo interactivo, pues los elementos en él involucrados, dígame oraciones, música, danza, espacio, cánticos, etc. actúan como un proceso persuasivo subyacente a la efectividad ritual (*ibid.*: 195).

El objetivo de la antropología del ritual así como de este trabajo, no es el estudio de las acciones específicas del performance ritual; sino el grupo de representaciones mentales de sus manifestaciones. En la medida que la experiencia religiosa que involucra un ritual dibuja inferencias libres de una serie de acciones consecutivas, es preciso reconocer la estructura de dicha experiencia. Lo que hace preciso dejar de considerar las acciones en contextos religiosos como simples ilustraciones de un compendio de ideas establecidas; sólo así se hace posible el entendimiento del discurso ritual (Houseman y Severi, 1998: 228). Para ser ciertos, es poco lo que sabemos del ritual, su acción y performance en la sociedad maya del Clásico. Contamos con un par de datos epigráficos, un par de iconográficos y otro tanto arqueológicos. Para lograr el objetivo de este apartado se hará preciso el uso de fuentes más tardías, así como de datos de otras regiones de Mesoamérica y Amerindia con las permisiones que la antropología comparada nos brinda y con ello lograr nuestro objetivo en la medida en la que las fuentes no los permiten. Este apartado se enfoca en el reconocimiento de los actos rituales vinculados de alguna manera u otra a la guerra. Busca dar sentido a los mismos en el contexto de su sociedad. Pero se es consciente de la gran limitante que es la falta de información para su estudio e interpretación.

Uno de los performances rituales mayas más sonados es el baile. P. Mathews (en: Grube, 1992: 202) identificó el jeroglífico de este verbo (T516) y lo leyó como *ahk'ot*. Los rituales de baile parecen haber sido comunes, por lo que los debió de haber de diversos tipos y en contextos diversos; de entre ellos encontramos las danzas rituales de guerra. El más obvio de los bailes rituales de guerra fue el de celebración de una victoria. Probablemente éste, como el resto de las danzas bélicas, debió en realidad formar parte de un ritual más grande y complejo. El Dintel 3 de la Estructura 5 de Tikal se habla del baile que realizó el gobernante Yihk'in Chan K'awiil de *Mutu'l* tras la victoria armada que se logró sobre *Wak'a* en el 743 d.C. (Valencia, 2011: 233). Casi con seguridad podemos

decir que la escena del Cuarto III del Templo de las Pinturas de Bonampak dibuja una escena similar al mostrar personajes armados realizando una danza en conjunto tras el evento bélico referido en el Cuarto II del mismo edificio (Fig.7.26). Si bien no sabemos cómo es que funcionaron este tipo de performances, Valencia supone a esta actividad como el mecanismo ritual mediante el cual los hombres, y en especial los *ajao'ob'*, legitimaron sus acciones al establecer nexos directos entre las entidades sobrenaturales presentes en el ritual (*ibídem.*).



Figura .7.26. Escena de baile de celebración tras la victoria en una batalla. Los danzantes se muestran ricamente ataviados y usando hachas y aparentes abanicos. Detalle de Mural del Cuarto III del Templo de las Pinturas de Bonampak (dibujo Hurst y Ashby 2001).

Landa (1959: 65-66) registró que en los sacrificios de la fiesta del mes *Muluc*, en la danza que identifica como “baile de los sancos”, se hacía una estatua del Dios Solar y de otro llamado *Chacuuayayab*. En un principio se sahumaban cincuenta granos de maíz molido y se degollaba una “gallina”, para después tomar la imagen de la deidad; acto que se acompañaba con “bailes de guerra” que nombraban *holkan okot batel okot* que llegaban al templo donde se encontraba la efigie de *K'inchajaw*. Se ofrendaba “pan” y corazones de venados. De forma similar, en la fiesta mes *Pax* llamada *Pacumchac*, se juntaban señores y

especialistas rituales de pueblos menores en las cabeceras para velar cinco noches el templo de *Citchacoh*. Antes de ello, iban a casa del *nacom* (jefe guerrero y ejecutor de rituales), y lo trataban como a una deidad durante cinco días

“[...] y bailaban un baile a manera de paso largo de guerra, y así le llamaban *Holkanakot*, que quiere decir baile de guerreros. Pasados los cinco días, venían a la fiesta, la cual porque era para cosas de guerra y alcanzar la victoria sobre los enemigos, era muy solemne. Hacían pues primero la ceremonia y sacrificios de fuego [consistía en quemar corazones de animales][...] ; después echaban al demonio con mucha solemnidad como solían, y hecho esto venía el orar y ofrecer dones y sahumerios,[...], los señores tomaban en hombros al *Nacón* y traíanlo sahumándole en torno al templo; y cuando volvían con él, los *chaces* sacrificaban un perro y sacábanle el corazón y enviábanlo entre dos platos al demonio, y los *chaces* quebraban sendas ollas grandes llenas de bebida y con esto acababan su fiesta” (Landa, 1959: 83-84).

Estos pasajes recuerdan la escena representada en las cuatro Jambas del Templo XVIII de Copán (Fig.7.27.) que muestra en retrospectiva el ritual de dedicación del Templo XII. En cada jamba se dibuja al decimosexto gobernante del lugar vestido como guerrero. Las primeras tres lo muestran bailando con escudo y lanza, en la última con lo que podría ser un *K'awiil* y una aparente cabeza trofeo colgando de su cuello. En ésta se dice que el nombre del baile que realiza es *käch*, del protocholano “atar” según la propuesta de Grube (1992: 213). Lo cual concuerda con la vestimenta de nudos que porta el *ajaw*. Según la interpretación del mismo autor, el atuendo guerrero del personaje sugiere que en la conmemoración del Templo XII fue involucrada la guerra, quizá con el fin de obtener cautivos para los sacrificios del ritual de dedicación, argumenta él mismo.¹⁹⁷ Parece que los bailes de guerra recurrían al uso de los escudos circulares. Por ejemplo, según el *Título de Totonicapán*, en las festividades que siguieron a la victoria del señor *K'iq'ab'* en las guerras contra las parcialidades enemigas, se celebró la festividad de *nima*

¹⁹⁷ Las fuentes Posclásicas de los Altos de Guatemala, como Ximenez, mencionan que más que realizar guerras en búsqueda de cautivos para los sacrificios, existían jaulas y edificios dispuestos exclusivamente para mantener cautivos de guerra disponibles para los actos rituales celebrados a lo largo del año.

*pokob*¹⁹⁸ “la danza del gran escudo” (van Akkeren, 1999: 284), quizá emparentada a la escena de danza de guerreros con escudos y hachas en la vasija K1229 (Fig.7.28).

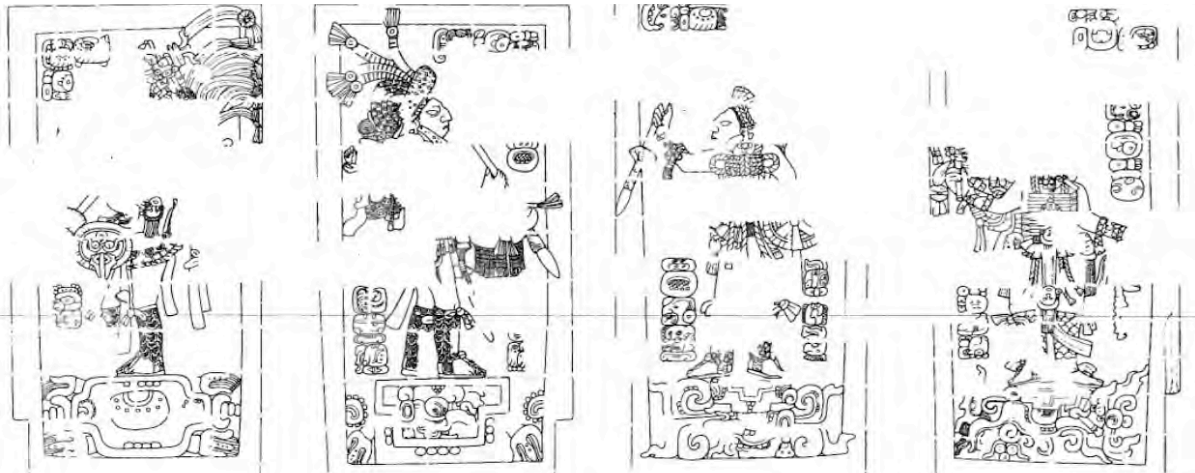


Figura 7.27. Jambas del Templo XVIII de Copán (dibujo Anne Dowd).



Figura 7.28. Vasija K1229 (foto J. Kerr).

Otro tipo de bailes de corte bélico son los que emplearon el llamado por Grube (1992: 207-208) “flapstaff” (Fig. 7.29.), que refiere a una especie de bastón grueso llamado en la región del Usumacinta *jasaw chan*. Esta danza parece relacionarse con el papel guerrero del gobernante, pues siempre se le

¹⁹⁸ *Pokob'* es un pequeño escudo redondo que era usado en las danzas, que aparentemente, por extensión, era usado para referir a la danza (Coto 1983[1656]: 401).

muestra con escudos circulares de tamaño reducido, usualmente con el rostro del Dios Jaguar del Inframundo y cabezas trofeo como collares. Similar a ésta sería el baile realizado con el llamado por el mismo Grube (*ibid.*: 208) “basket staff”, el cual es una vara con una especie de cesto hecho con tejido de petate, con una efigie de *K’awil* sentado sobre él (Fig. 7.30.); identificado para la misma región y con armas asociadas en sus representaciones iconográficas. El investigador piensa que estos bastones de danza también pudieron haber sido usados como estandartes en la guerra (Grube, 1992: 212), aunque no hay representación alguna de estos en un contexto bélico no ritual, e incluso tampoco fuera de la región del Usumacinta, lo que podría indicar como un objeto ritual regional. La verdad es que del tema sabemos muy poco, y debemos estar a la espera de nueva información que nos permita hacer inferencias más claras al respecto.

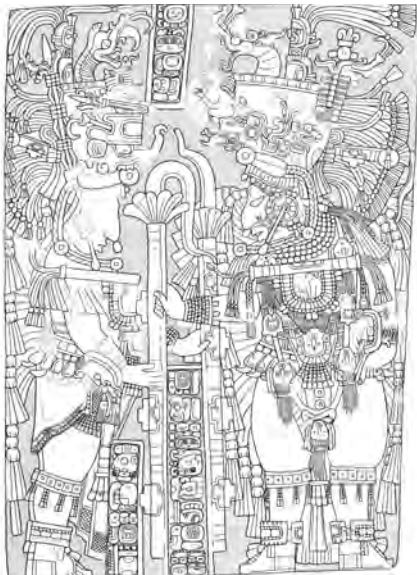


Figura 7.29. Baile del “flapstaff”, Dintel 9 Yaxchilán (dibujo I. Graham).



Figura 7.30. Baile del “basket staff”, Dintel 6 Yaxchilán (dibujo I. Graham)

Además de las danzas, las prácticas rituales en nuestra región de estudio también involucraron diferentes tipos de sacrificios como la muerte de animales y hombres; los hubo de sangramiento de miembros del cuerpo, ayunos, penitencias, bailes, etc... Sin embargo, los datos con los que se cuenta hasta la fecha con

respecto a los rituales de corte bélico o relacionados a la guerra nos acercan más a los de corte sacrificial; si es que en verdad hubo rituales bélicos que no implicaron sacrificio alguno. Pues si bien parece que existieron danzas rituales relacionadas a la guerra, no sabemos a ciencia cierta si estas involucraron o no en algún momento variante de inmolación alguna.

Se dice que en las culturas amerindias las sociedades tuvieron una alta densidad cosmológica, reflejo de ello es lo intrincado de sus actos rituales. Para el entendimiento de dicho actuar es preciso remitirse a los mitos. En ellos cobra sentido e intención el acto ritual y el sacrificio en él implicado. Si bien el término sacrificio es bastante ambiguo al englobar realidades disímiles –rituales de no más de un par de minutos, hasta los que se extendían por meses– y complejos en su definición (Graulich, 2005a: 34, nota 35). Las inmolaciones se hacían en pos de lo sobrehumano. La única forma de lograr un sacrificio exitoso es mediante la muerte directa o indirecta de los dones a ofrecer. Para ello es preciso “ejecutar” al ser vivo que es de alguna manera semejante. Así el sacrificio, ofrenda de vida-alimento usualmente provino de la guerra o cacería, procede entonces del don (Graulich, 2005: 38).

En lo que respecta a la guerra, ha sido bastante común pensar al sacrificio ritual como el principal motor de los conflictos bélicos (Conrad y Demarest, 1984), mas como lo hemos venido discutiendo a lo largo de esta investigación, podemos afirmar que no fue así. En la realidad el ritual y el sacrificio formaron una parte importante del fenómeno que fue la guerra entre las sociedades amerindias. Mitos y aseveraciones sin fundamentos al respecto abundan, por lo que esta investigación pretende el mayor rigor posible con respecto al tema.

La prueba material de la existencia de rituales sacrificiales de guerra son los depósitos rituales arqueológicos. Un depósito ritual de este tipo se define como un conjunto de objetos de valor (dígase objetos cerámicos, líticos, malacológicos, óseos, etc...) depositados intencionalmente en una ofrenda, residuo de un evento ritual (de Houve, 2007: 15-16; Vázquez Campa, 2012: 8), pueden ser de tipo sacrificial o únicamente ceremonial. Los que ahora nos competen son los de tipo sacrificial, y se distinguen por la disposición de osamentas animales o humanas

como vestigio de la muerte ritual de éstos. Dichos depósitos han sido encontrados en gran número de sitios arqueológicos en la región maya. Según la interpretación de Vázquez Campa (2012: 14), estos pueden corresponder a momentos posteriores a la batalla cuando los vencedores realizaron rituales que dejaron como huella abundantes depósitos rituales en diferentes contextos.

Como lo hemos señalado ya en repetidas ocasiones, existe una relación inmanente entre la cacería y la guerra. Si bien el Capítulo 8.1. se centra en dicha relación, abordaremos ahora algunos puntos generales en lo que respecta al ritual en el que se reconoce esta relación. La cinegética y la guerra se presentan como actos de consumo y producción en tanto que consumen vida de las presas animales o guerreros y generan vida a partir de la muerte de los mismos y esto se hace evidente el performance ritual. En este acto el cautivo de guerra se equipara al venado como presa por excelencia; haciendo de ambos la ofrenda ideal para el sacrificio encaminado a la fertilidad tanto humana, como vegetal y animal. El ritual al que nos referimos toma forma un par de figurillas procedentes de la Isla de Jaina (Fig.7.31 y.4.75.) Las piezas cerámicas muestran a un futuro sacrificado portando como tocado una cabeza de venado, un braguero que parece tener la cola de cérvido; asumiendo la posición en cuatro patas sobre una estructura de madera. Esta imagen no es muy diferente a la escena de sacrificio emulada en la llamada Vasija Scaffold (Fig. 7.31.) en la cual se muestra al cautivo en la misma posición en cuatro patas como venado, sobre una plataforma piramidal de postes de madera, en una clara escena sacrificial donde participan una considerable cantidad de personajes, seguramente, los sacrificadores del cautivo que para entonces era un venado. En estos ejemplos, como vestigios existentes se está mostrando momentos específicos de un ritual bélico. En este ritual, que muestra en términos cosmológicos la naturaleza de la guerra, se sacrifica al guerrero cautivo quien es un venado en el momento de su sacrificio.¹⁹⁹

¹⁹⁹ La existencia de sacrificios o evocaciones de inmolaciones de guerreros como cérvidos es recurrente en las fuentes coloniales y la narrativa contemporánea en toda la región maya. En ellas se presenta variantes en la forma de la muerte del personaje sacrificado, ya sea por flechamiento o cervatanazo en las narraciones y cantares como el número trece de los *Cantares de Dzibalché*, o por decapitación como se narra en el *Rab'inal Achí*; por poner algunos ejemplos.

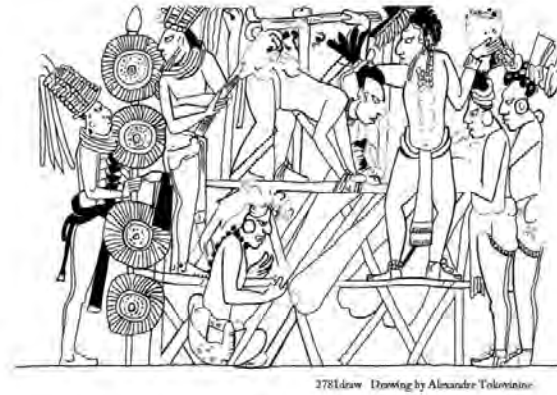


Figura.7.31. Derecha figurilla de Jaina de cautivo como cérvido (fotografía de McW. Kellers, 1973: fig.408). Izquierda detalle de vasija K2781 en la que igualmente se presenta al cautivo como venado en un andamio de madera (dibujo A. Tokovinine).

El primero en identificar este sacrificio –y único en trabajarlo hasta la fecha²⁰⁰– fue K. Taube (1979, 1980, 1988), quien señaló la relación existente entre el hombre y el venado en dicho evento. El nombre que el autor dio a este sacrificio es el de “Sacrificio Scaffold” o “Sacrificio de Andamio”. Al que describió como un sacrificio en el que la víctima se ataba a una estructura de madera (andamio) para después ser herida por lanza, dardos o flechas. En ocasiones se ataba a simples postes o en su defecto a árboles (Taube, 1988: 331). La explicación más viable de estas escenas, es que efectivamente lo que se observa en ellas es el llamado sacrificio por flechamiento o sacrificio de andamio. En él se expresa de la forma más clara la relación entre guerrero cautivo y venado, ambos como presas; donde el cautivo es inmolado como una presa de caza.

Con respecto a lo hallado en los entierros 111 y 112 de adultos y 113 y 114 de infantes, del sitio de Ceibal, el arqueólogo Takeshi Inomata ha propuesto la posible evidencia arqueológica de este ritual. El sujeto del entierro 112 fue decapitado, sus piernas cortadas del torso y sus pies dispuestos junto al torso. El del 111 mostró que algunos huesos largos le fueron cortados. Los entierros de

²⁰⁰ Con ello me refiero al único en abordar el tema de este sacrificio, y no sólo mencionarlo como tema subyacente.

niños, pueden igualmente representar un sacrificio ritual aunque por lo poco preservados sus huesos no muestran ninguna evidencia de ello. Alrededor de los entierros se hallaron posibles huecos de postes. A partir de dichos datos propone la posibilidad de que correspondan a estructuras de madera que correspondieran al Sacrificio Scaffold del periodo Clásico, aunque los entierros fueron fechados para el Preclásico Medio (Inomata, 2014: 43- 45). Si fuera cierto que esta es la evidencia arqueológica del ritual, lo que podrían los arqueólogos haber encontrado son los vestigios de una variante mas temprana del ritual, pues las cerámicas arriba mencionadas corresponden al Clásico Tardío, y muy seguramente entre temporalidades tan amplias pudo el acto ritual haber tenido modificaciones y adaptaciones.

Aparentemente, este sacrificio no era un ritual previo o posterior a la guerra, pues según las fuentes del Posclásico, un ritual de la misma naturaleza era celebrado en el contexto de la celebración de una de las veintenas del calendario maya. Landa reportó que en el mes *Sip* se realizaba un ritual de flechamiento en el que las personas entregaban a sus “esclavos” o “hijitos”, quienes eran llevados por todas las poblaciones realizando bailes. El día del sacrificio se reunían en el patio del templo donde a los futuros inmolados a “saetazos” se les desnudaba, se untaba el cuerpo con pintura azul y se les ponía una coraza en la cabeza. “Después de hechado el demonio”, se realizaban danzas con la efigie del dios, todos bailando con flechas y arcos en derredor del “palo” (refiriendo al andamio en el que se encontraba atado el futuro sacrificado) y “bailando se subían en él y atábanle siempre bailando y mirándole todos”. Enseguida subía el sacerdote para herir al hombre o mujer a sacrificar en “la parte verenda”. Con la sangre que se recolectaba, se ungía los rostros de las efigies; y tras dar su señal, los bailadores armados pasaban de prisa y en orden a flechar el corazón del desafortunado que se encontraba atado a la estructura de madera, órgano que tenían señalado con pintura blanca; “y de esta manera poníanle a punto los pechos como un erizo de flechas”. Tras estos eventos se llevaba al sacrificado a lo que Landa llamó “el sacrificadero” que era un altar de piedra redonda que pintaban de azul a la que lo ataban por sus extremidades de tal forma que “le partían por en medio” para que

el *nacom* le cortara entre las costillas con un cuchillo, debajo del pezón izquierdo para introducir su mano y sacar el corazón al inmolado quien para entonces, según refiere Landa, aún estaba vivo. Cuando se celebraba el ritual en lo alto del templo, se echaba el cuerpo a rodar escaleras abajo. Ya en el piso, unos oficiales se encargaban de desollarlo, a excepción de pies y manos; para que con dicho cuero el sacerdote desnudo se vistiera y realizara los bailes correspondientes con la piel acompañado por los presentes. Se acostumbraba enterrar los restos de estos sacrificados en el patio del templo, en otras ocasiones “comíanselos repartiendo entre los señores y los que alcanzaban; y a estos sacrificados tenían por santos. Si eran esclavos cautivos en guerra, su señor tomaba los huesos para sacarlos como divisa en los bailes, en señal de victoria [...]” (Landa, 1959: 50-51). Un sacrificio similar era realizado en la veintena o mes *Zac*—Landa reconoció la similitud con las fiestas del mes *Sip*—, el cual también se llevaba a cabo con el derramamiento de sangre que se hacía en la caza, untándose en el rostro la sangre del corazón del animal (seguramente venado) cazado (Landa, 1959: 74-75). Ambos rituales se muestran emparentados con el treceavo de los *Cantares de Dziblaché*, en el que parece reseñarse un ritual donde el cautivo es atado a una estructura y es “cazado” por los danzantes armados con arco y flecha que bailan en su derredor, para después flecharlo.²⁰¹

En el Centro de México existió un ritual de la misma naturaleza. Alvarado Tezozomoc habló de unas fiestas históricas de la veintena de *Tlacaxipehualiztli* — aunque también sucedieron en la veintena de *Ochpaniztli*— para los tiempos de Moctezuma I y Axayácatl (alrededor de la segunda mitad del siglo XV), en la que los guerreros cautivos eran atados a andamios de madera para ser inmolados por flechas o jabalina (Graulich, 2005a: 368-369). Otro sacrificio por flechamiento en la región mexicana se reportó llevarse a cabo cada cuatro años para la fiesta de *Izcalli* en Cuauhtitlán. Se dice que se ataba a seis cautivos de guerra en lo alto de postes de madera, de pies y manos en forma de “X”. Más de dos mil hombres armados con arco y flechas los flechaban. Ya mal heridos, se les dejaba caer hasta que sus huesos se quebraban, se les extraía el corazón y finalmente se les degollaba y/o

²⁰¹ Ver cantar en el Capítulo 8.1.

decapitaba. Esto se repetía de seis en seis hasta llegar a los cincuenta o sesenta sacrificados. Tras las ejecuciones, se finalizaba con el desollamiento de dos mujeres (Graulich, 2005a: 369-370).

Es notorio que se habla del mismo sacrificio ritual, aunque con sus respectivas particularidades regionales y temporales. Seler (1963) reconoció el “simbolismo” de fertilidad en los ritos del *tlacaxipehualiztli* y sugirió que la postura de “aguila extendida” de la víctima representaba a la mujer en el coito, donde el proyectil era el falo; de forma que la perforación del cuerpo era “el símbolo del plantar los campos”, donde la lanza era la coa para sembrar y el cuerpo la tierra. Saville (1929: 173) vio en la sangre la lluvia que fertilizaba la siembra. En referencia a la Vasija Scaffold, al ver a un participante con una antorcha, Taube (1988: 333) piensa que simboliza la quema de los campos justo después de la plantación de primavera y las lluvias, siendo que el sacrificado es la tierra que se va a quemar. Así el sacrificio representaría tres momentos distintos de la agricultura: la quema de la espalda del sacrificado, la quema de la milpa; el lanceo de la carne, la plantación; y el sangramiento, las lluvias (Taube, 1988: 333). Nancy Troike (1979) notó que este tipo de sacrificio estaba estrechamente asociado a *Mixcoatl* y *Acamapixtli*, dioses de la cacería en el Centro de México. Taube reconoció la implicación de *Xipetotec* en el ritual. Descarnado, Xipe usa una piel (humana) de la misma forma en que era usada una piel de animal. Además, los zapotecas en las urnas de Monte Alban III, Xipe puede ser visto usando cuernos de cabello retorcido o bien, un tocado de uno o varias cabezas de venado (1988: 332-133). Pero el sacrificio también se asocia con la cacería, el guerrero es asesinado por proyectiles de la misma forma que una presa de caza.

Lo que podemos observar es que el ritual de flechamiento o perforación por algún tipo de dardo, flecha, lanza o jabalina –por lo que parece más adecuado llamarlo ritual de andamio– está refiriendo a un sacrificio del mes de cosecha, relacionado con el consumo y producción que representaron la guerra y la cacería como actos de consumo productivo. Taube (1988: 340) dio cuenta de esta misma relación por lo que se aventuró a afirmar que este sacrificio debió de haberse realizado durante el *wayeb'* o cerca de él. Ahora sabemos que fue celebrado en

contexto de las fiestas de dos de los meses que si tenían relación con el fin del año agrícola.²⁰² Graulich (2005a: 367, 369) advirtió su intención de fomentar el crecimiento del maíz, en donde las flechas –como objeto fálico–, al desangrar a la ofrenda fecundaban la tierra. Similar a la idea de la renovación de la agricultura, la plantación y la lluvia que propuso Taube (1988: 333). Por lo que no es arbitrario, que el *Rab'inah Achí*, teatro que concluye con el sacrificio de un guerrero a manera de cérvido cazado, sea celebrado a finales del año mesoamericano, el 25 de enero, aunque probablemente la fecha fue cambiada con la Colonización, la original debió de ser muy cercana.

Escenas de varias vasijas del Clásico, además de las piezas mencionadas, están probablemente refiriendo a momentos o variantes distintas del mismo ritual. Por ejemplo, el baile de guerreros o cazadores armados con lanzadardos que parecen representarse en una fila de baile en la vasija K695, podría quizá remitirnos al momento en que los sacrificadores bailaban en torno al hombre como presa a sacrificar (Fig.7.32), pues por su disposición, pose y vestimenta es fácil advertir que no se trata de un evento de cacería o guerra. O bien, la vasija K206 nos puede quizá mostrar la escena del mismo sacrificio, pero, en su variante por lanceo. En ella se muestra a un sacrificado atado a un andamio siendo eviscerado por un sacrificador de apariencia grotesca; quizá lo que exhibe es que dicho sujeto en realidad usa una piel desollada (Fig.7.33), justo como se dice que se practicaba en el Posclásico. En el lado A de la Estela de Kabah, se ilustra la secuencia que inicia en la parte superior con una escena palaciega, le sigue el momento de un aparente baile o cambio de varas y finalmente un baile ritual previo a una guerra, pues por lo ilustrado en la cara B del monumento es lo que se sugiere. En el lado B, en la parte superior la escena quizá nos esté mostrando el momento de la presentación de los cautivos obtenidos en la batalla, mientras que en la parte intermedia se representa el sacrificio de andamio donde el sacrificador

²⁰² Taube pensó que este sacrificio se relacionó con la ascensión de los gobernantes. Algunos estudios realizados en la mixteca (Nancy Troike y John Pohl) sugirieron que el ascenso de los señores comúnmente envolvían el sacrificio por andamio de un cautivo. Incluso Taube incluye a Tajin (Taube, 1988: 341). Ahora podemos reconocer que la evidencia apunta a que el sacrificio se encontraba en el contexto de las fiestas de los meses, y se vinculaba con el ciclo agrícola, a la guerra y cacería por su carácter propiciatorio.

porta un hacha, probablemente corresponda al momento de la decapitación del inmolado, y en el cuadro inferior se ilustra otra escena ritual con aparentes sacrificadores con hacha y chuchillo frente al gobernante (Fig.7.34). Escenas de rituales de andamio son comunes para el Altiplano Central mexicano. Incluso tenemos un ejemplo de una figurilla de piedra teotihuacana que quizá refiera al mismo evento sacrificial (Fig.7.35), reconociendo en este ritual un acto de una muy antigua tradición mesoamericana.



Figura 7.32. Vasija K695 (foto J. Kerr).



Figura 7.33. Vasija K206 (foto J. Kerr).

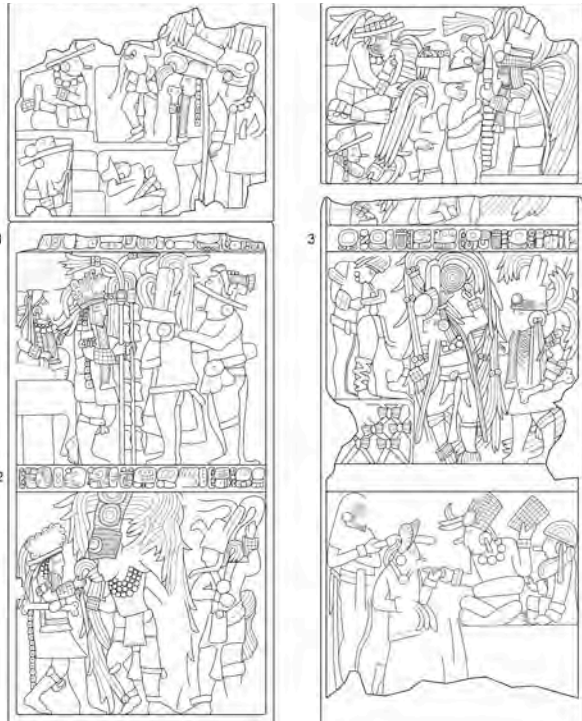
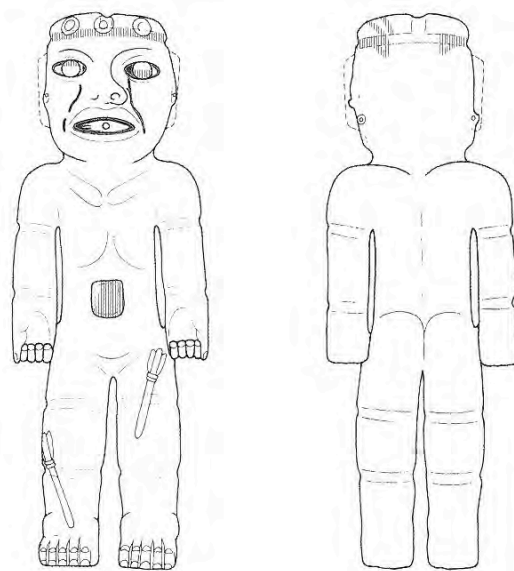


Figura 7.34. Estela de Kabah
(dibujo P. Galeev)



Figura 7.35. Izquierda: escena de sacrificio de andamio en la cultura mexicana. Detalle de Folio 28r, *Historia Tolteca-Chichimeca*. Derecha: figurilla de sacrificado por flechamiento. Xalla, Teotihuacán (Dibujo F. Carrizosa, PTM-INAH).



El llamado por los cronistas “despellejamiento” fue un acto sacrificial que formó parte de rituales más complejos. El desollamiento parece haber sido parte de la fiesta ritual en la que se realizaba en sacrificio de andamio, como uno de los tratamientos *postmortem* del sacrificado. Líneas arriba, gracias a Landa, se

describió este acto realizado en el mes *Sip*. Los cronistas del Centro de México se encargaron de hacer una mejor descripción del mismo acto, pero realizado también durante el *Tlacaxipehualiztli*. Como sabemos esta festividad se realizaba al inicio de la estación de seca, en la cosecha. A los sacrificados se les subía al templo de *Huitzilopochtli* donde se les extirpaba el corazón y posteriormente se tiraba sus cuerpos por las escaleras del edificio. Al pie del basamento los ancianos del barrio del “dueño” del sacrificado recibían el cuerpo para así llevarlo a su propio templo donde lo despedazaban para el banquete que se realizaría con él. Con la piel desollada, penitentes enfermos de piel y/u ojos, el día 19 se vestían con ella sin importar que la grasa y sangre siguiera escurriendo. Al día siguiente, el último de la veintena, se realizaba el combate gladiatorio entre cautivos y guerreros, tras el cual los llamados *xipime* o penitentes portadores de la piel se disponían a mendigar a lo largo del mes siguiente por la ciudad usando dicho atuendo (Graulich, 2005a: 141-143). A los ojos de Graulich (*ibid.*: 143), este acto representa el desollamiento de la tierra a manera de remover la piel vieja de la estación anterior, con la intención de renovarla. Los penitentes encarnaban este proceso al usar el pellejo putrefacto durante los veinte días del mes siguiente; hasta que éste se ponía sucio, seco y quebradizo, se lo quitaban, limpiaban y “renacían purificados”. Lo que refuerza la idea de las pretensiones renovadoras de vida como una de las múltiples intencionalidades del ritual.

Figura 7.36. Figurilla cerámica de hombre usando una máscara de piel humana, proveniente de Cotzumalguapa (foto J. Pérez de Lara, en: Chinchilla, 2014: 2).



Gracias a fray Thomás de Coto tenemos la entrada para el acto de “*deshollejar: tin qhol, o ti u’eleçah ruq, umal*” (*op.cit.*: 149) como único testimonio

lingüístico de dicho acto a demás de la referencia en el *Título de Yax* que dice: *Ta xquijol ujolom caminak xquic'akbej quib*, “Cuando desollaron las calaveras, y las tiraron unos a otros” (Carmack y Mondloch, 1989: 105). Para épocas más tempranas tenemos como evidencia la figurilla de El Baúl, figura de un hombre usando una máscara de un rostro humano desollado (Chinchilla, 2014: 2). El personaje porta parafernalia sacrificial (collar, brazaletes y tobilleras de papel plisado), resaltando la máscara de un rostro que muestra arrugas causadas por la contracción y descontracción de la piel despellejada, estas arrugas son comunes en la iconografía mesoamericana del desollamiento (Fig.7.36.).²⁰³ Indicadores de evidencia iconográfica y osteológica de esta práctica existen en las Tierras Bajas mayas del Clásico (Mock 1998; Taube 1992:105-110). Massey y Steele (1997) reportaron marcas de removimiento de tejido blando y piel en un depósito de treinta cráneos hallados en Colhá. Efigies cerámicas del Posclásico provenientes de El Salvador retratan a individuos vistiendo piel humana (en: Chinchilla, *ibid*: 4). O el ejemplo del Clásico proveniente de Palenque, donde un escudo de estuco se muestra aparentemente hecho del rostro desollado de quien debió haber sido un guerrero caído en combate.

Otro sacrificio ritual es aquel al que ahora llamamos “sacrificio gladiatorio” y que se realizaba como parte de fiestas rituales complejas y porlongadas. En esta práctica el prisionero de guerra se equipaba con armas rituales “falsas”, pues estaban elaboradas con plumas; para con ellas enfrentarse a los mejores guerreros mexicas en un combate que se dice conmemoraba la primera guerra en la que murieron los cuatrocientos *mimixcoa* (Mazzeto, 2014: 227). Este combate ritual se atestigua en diversos manuscritos como *La Historia Tolteca-Chichimeca* y en los códices mixtecos Nuttall y Becker (Graulich, 1999: 288). El sacrificio gladiatorio suele pensarse como propio de la cultura nawa, más en los códices mixtecos y en la región maya, y posiblemente Teotihuacán nos ofrecen los datos para pensar que su tradición es mucho más temprana y no proveniente del Centro

²⁰³ Son comunes los fragmentos cerámicos que indican este tipo de acto ritual, aunque no así figurillas completas (Chinchilla, 2014: 3).

de México, pues incluso rituales de la misma naturaleza se han reportado en otras partes de amerindia como lo veremos.

Para Mesoamérica, el caso mexicana es el más mencionado y el que abrió el debate sobre el tema. El *tlahuahuanaliztli*, nombre original del combate ritual, en esencia esta sociedad tuvo dos variantes. Uno ocurría en el marco de las festividades de la veintena de *Panquetzaliztli*. En específico la parte del ritual que nos compete tenía lugar en el patio del Templo Mayor, donde se realizaba un combate ritual entre esclavos que personificaban a *Huitzilopochtli* en oposición a prisioneros calificados de *Huitznahuas* y guerreros mexicanos (Graulich, 2005a: 133-134). El otro se describe un poco más complejo, éste ocurría durante las fiestas del *Tlacaxipehualiztli*. Al llegar el día 18 de la veintena los guerreros ofrecían prisioneros para el sacrificio gladiatorio, se pintaban su cuerpo de franjas rojas y blancas y se decoraban las extremidades con plumas de guajolote para bailar “la danza de los cautivos”. Al día siguiente llevaban a sus prisioneros a una plataforma circular de piedra, llamada *temalácatl*, que tenía una barra que atravesaba una oquedad en el centro a la que se ataban con una cuerda. Sobre dicha plataforma cuatro guerreros águila y jaguar habían de pelear en un sacrificio gladiatorio en contra de un buen número de cautivos de guerra que sucedían en secuencia de grupos de cuatrocientos, todos ellos vestidos como *Mimixcoa* y pertrechados con armas falsas. Los guerreros mexicana personificaban a los cuatro *Mimixcoa* que acabaron con los primeros cuatrocientos en la primera guerra.²⁰⁴ Tras su derrota, los sacrificados se inmolaban por extracción de corazón²⁰⁵ o decapitación, aun atados al *temalácatl* (*ibid.*: 141-143). Si bien el combate remite a la primera guerra realizada entre seres divinos, el contexto del combate y en general de la fiesta se encuentra íntimamente ligada a la fertilidad de la tierra y el ciclo del maíz. La producción de vida. Los combatientes sacrificados en el combate, así como los flechados en el ritual de andamio son las presas cuya sangre fertiliza la tierra.

²⁰⁴ Para profundizar sobre el mito y el ritual ver Graulich 2005, 2005a y Olivier 2015.

²⁰⁵ La extirpación del corazón tenía que ver con la extracción del maíz de la Montaña primigenia. Según la versión kaqchikel, el maíz salió de las entrañas del coyote (Graulich, 2005a: 367).



Figura.7.37. Vasija K700 (foto J. Kerr).

Por lo general, los monumentos y códices muestran que los guerreros nawas acostumbraron armarse con *atlatl* para dicho sacrificio, mas una imagen del Códice Nuttal, el cual proviene del área mixteca, muestra a los guerreros águila y jaguar usando manoplas como garras en este combate. Por información comparada, todo apunta a que el uso de boxers es más antiguo. Los datos de distintas áreas mesoamericanas sobre este sacrificio señalan que existió una variante más temprana de sacrificio gladiatorio que no se relacionaba con la primera guerra mítica. En un principio se realizaba un combate entre hombres jaguar, pues en evidencias como la vasija K700 del Clásico maya se muestra una escena de combate entre dos bandos de hombres personificando con máscaras a dos deidades jaguar según su equipo,²⁰⁶ que combaten con manoplas de piedra (Fig.7.37). Imágenes como esta junto a escenas como los petrograbados de Dainzú, en Oaxaca,²⁰⁷ surge la idea de que la actual pelea de tigres celebrada en

²⁰⁶ Taube y Zender (2009: 164) piensan que los combatientes son *Chaahk*, más los rasgos diagnósticos de el Dios Jaguar son claros: las orejas de jaguar, ojos rectangulares, diente prominente y el listón que corre por su rostro se enrosca en su entrecejo.

²⁰⁷ Los relieves de Dainzú son del Preclásico (200 a.C.-200 d.C), están en contexto con 31 figuras en poses dinámicas usando cascos y sujetando bolas con un guante en su mano (Taube y Zender, 2009: 167). Lo más probable es que lo que estas imágenes reflejan es una variante temprana del combate en la región oaxaqueña.

Estado de Guerrero es una posible supervivencia de un tipo de combate gladiatorio prehispánico (Zorich, 2008: 46).

La llamada pelea de tigres es un combate ritual realizado en las comunidades nawas de Guerrero, específicamente en las poblaciones de Tixtla, Chilapa, Zitala y Acatlán. En ellas hombres jaguar pelean a golpes entre dos bandos con el fin de atraer las lluvias (Orr, 1997, 2003; Zorich, 2008: 46). En el *Atltzatzilitztli* –ritual de petición de lluvia–, mejor conocido como fiesta de la Santa Cruz, en los primeros días de mayo (previo a las primeras lluvias) los hombres jóvenes se visten de *tecuaní* “tigres”: usan unos trajes hechos de overoles amarillos con manchas de jaguar, una reata atada en la cintura a manera de cola y guantes que pueden ser de box en ocasiones y máscaras de jaguar. Se organizan en bandos según los barrios de su pueblo. Dependiendo la población, algunos utilizan látigos, como en Zitala, y en otros sólo sus puños, como en Acatlán. Los enfrentamientos que antiguamente se relajaban en las milpas, riberas de los ríos o cerros principales; ahora se celebran en las plazas de los pueblos. Básicamente la dinámica consiste en golpear la máscara del enemigo con las manos a manera de zarpazos. Este golpe interesantemente produce un sonido semejante al trueno que anuncia las lluvias, así estos atraen el nuevo temporal de lluvia, dicen los practicantes del ritual. Durante la pelea los combatientes gustan de producir un sonido gutural similar a un bramido de jaguar. Al final del combate no hay ganadores, puesto que no es un deporte, sino que el objetivo es la petición de lluvias en beneficio de toda la comunidad (Leónides Luna, 2015: 82-95).

En los mismos pueblos se celebra otro combate de semejante naturaleza, el *Tlachcoyahuacan* o *Tlachcaballo*. Los pastores de Acatlán y Zitlala realizan una pelea en la segunda semana de julio y consiste en un combate a pedradas lanzadas con hondas o la fuerza del brazo entre los dos pueblos. Una frase recurrente del combate es “vamos a darle una ayudadita a las lluvias”. Cuando la piedra es lanzada la honda produce un sonido al que los combatientes acompañan con un grito: “que truene fuerte”, “que retumbe el cielo”. El final del combate llega cuando los bandos ordenan a sus “guerreros” en la parte central del *Tlachcoyahuacan* y hacen una tregua formal. Es entonces cuando da

inicio la segunda parte. Sentados sobre las piedras antes lanzadas, los jefes de cada bando inducen a que se inicie una pelea a puñetazos. Durante este combate los contrincantes se hacen bromas entre bandos. Al final, malheridos los combatientes, se despiden y recomiendan a sus oponentes traer hombres más fuertes el siguiente domingo. Se combate por cinco domingos consecutivos, en cada encuentro se añaden más hombres, de forma que inician 10 y terminan siendo entre 40 y 50 jóvenes implicados. Al llegar el último domingo, los jefes de cada bando ceden su lugar al hombre más fuerte de su respectivo pueblo. Durante los combates se escuchan diversos clamores como: “péguese fuerte”, “que truene fuerte, que lo oigan los antepasados”, “péguese duro”, “que llueva”. Tampoco aquí hay ganadores, pues la victoria es para todos al tener campos fértiles gracias a la lluvia, “gracias a la ayudita que han dado” (Leónides Luna, 2015: 119-121).

Un sacrificio gladiatorio muy similar nombrado *Tinku* sucede en comunidades contemporáneas de Perú, Ecuador y Bolivia. En él combaten dos bandos que usan armas consideradas incas: honda, garrotes y látigos; y en algunas ocasiones también caballos. Este ritual parece ser más violento que los nawas, pues aunque en Guerrero las muertes pueden ocurrir, en el *Tinku* la estadística marca que uno de cada cuatro combatientes fallecen durante la serie de los cuatro combates celebrados al año.²⁰⁸ Sin importar lo mortífero del ritual, los participantes gustan de involucrarse, ya que da prosperidad para todo el año. Éste combate también se asocia a la fertilidad del campo, de la misma forma que en los rituales del área mesoamericana, la sangre derramada es la lluvia que fertiliza los campos. Todo apunta a su origen prehispánico, fue reportado por los primeros españoles llegados a la región andina. Se dice que al igual que ahora, en tiempos precolombinos se usaban armas sin filo –igual que en Guerrero– y se celebraban en las plazas centrales. Las fuentes coloniales refieren que en la misma región se dieron otros combates gladiatorios que eran requeridos por los incas a sus vecinos. Estos “juegos militares” se practicaban dos o tres veces al mes “para

²⁰⁸ Esta estadística es para los pueblos de Ecuador, en Bolivia el acto ritual aparentemente es menos violento en donde el conflicto termina por común acuerdo (Arkush y Stanish, 2005:12).

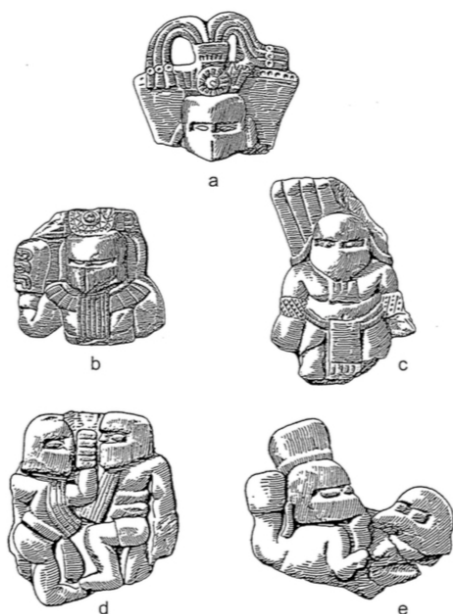
reconciliar sus espíritus y guardar siempre la paz” a los ojos españoles (Arkush y Stanish, 2005:12- 14). Aunque es probable que éstos últimos fueran más un tipo de guerra ritual, al estilo de las Guerras Floridas tenochcas, que combates gladiatorios.

Lo que con estos ejemplos podemos entender, es que los combates gladiatorios fueron comunes en Amerindia, y que a pesar de la diferencia de su naturaleza por región y área, todo apunta a que estaban encaminados a la propiciación de las lluvias, asociados al ciclo agrícola, a la producción de la milpa y la fertilidad por si misma. Por sus características, es claro que no es un deporte como algunos lo han llegado a pensar (Orr, 1997, 2003; Taube y Zender, 2009). Entonces hay que cuestionarse si es correcto seguir llamándolo boxeo,²⁰⁹ pues esta palabra remite a un deporte entre dos combatientes en donde hay vencedores, no busca el sangramiento del enemigo, e involucra únicamente a dos contrincantes, contrario a lo que nos refieren las fuentes sobre el combate gladiatorio; además de que este último en tiempos prehispánicos si implicó la muerte ritual del inmolado, o por lo menos en alguna de sus variantes. Por lo que tampoco es correcto llamarlo deporte ritual. Para ser ciertos, el combate gladiatorio no fue un ritual de guerra, mas en su naturaleza había belicosidad al involucrar guerreros como sacrificadores y cautivos de guerra como sacrificados en combates con armas de guerra en algunos casos.

Regresando al caso del Clásico maya, la primera vez que se reportaron imágenes de esta actividad fue por T. A Joyce (1933) en relación a unas figurillas cerámicas halladas en el sitio de Lubaantun, Belice. Son alrededor de 30 figurillas de hombres con yelmos (Fig. 7.38.). Hammond (1976) fue el primero en notar la similitud entre estas figurillas y la vasija K700 (Fig.7.37), reconociendo así la existencia de un evento ritual de combate ocurrido en el área maya. En este periodo parece que los implicados pudieron estar personificando diversas

²⁰⁹ Taube y Zender (2009: 162) piensan que incluso este fue un deporte que servía como entretenimiento y que se celebrarla con la ingesta de bebidas alcohólicas. Esto lo dicen por las imágenes de las vasijas K3264 y K728, mas lo que vemos aquí no es un combate gladiatorio, sino una escena de consumo de alcohol y otros enervantes (algunos ingeridos mediante enemas), en donde los personajes necesitan ayuda para sostenerse por lo ingerido, que es justo el detalle que los autores pudieron haber confundido con un combate.

advocaciones del Dios Jaguar, y lo hacían con el uso de yelmos o máscaras de su rostro, pues el resto de su atuendo era únicamente un braguero, no portaban mayor protección (Fig.7.39). Los instrumentos usados para el combate eran piedras,²¹⁰ manoplas y lo que a la vista parecen conchas (Robicsek y Hales, 1981: 116; Taube y Zender, 2009: 164) (Fig.7.40), más por su fragilidad, es poco probable que se usaran pues al primer golpe se romperían en pedazos, por lo que quizá se tratara de manoplas de madera o piedra talladas con siluetas similares a la de un caracol marino. Estas armas tuvieron varios diseños, desde detalles grabados en su cuerpo, hasta tener la forma de cráneos como el ejemplar de Caracol (Taube y Zender, *op.cit.*: 188) Fig.7.41). Todos ellos usados con la intención de desangrar al oponente.



Figur 7.38. Fragmento cerámicos del Clásico Tardío que muestran combatientes con yelmos y guantes o boxers. Lubantuun, Belice (dibujo Joyce) (en: Taube y Zender, 2009: 162).

²¹⁰ Quizá se usaban las piedras talladas como esferas para este acto y no para la guerra como se propuso anteriormente, pues la evidencia iconográfica así lo sugiere. Se han encontrado rocas talladas con forma esférica en muchos sitios arqueológicos en toda la región maya y todas ellas comprenden un diámetro de alrededor de 10 cm., tamaño suficiente para ser sujetas con facilidad por la mano de un varón adulto.



Figura 7.39. Vasija K8545.



a



b



c

Figura 7.40. a) Combatientes con yelmo y manoplas con silueta de concha, vasija K500; b) Figurilla estilo Jaina de hombre sentado con una manopla en su mano derecha (Taube y Zender, 2009: 182, fig. 7.11); c) Combatientes con manoplas de piedra y atuendo ritual, detalle vasija K9075.

Figura 7.41. Perspectivas de manopla de piedra con forma de cráneo proveniente de Caracol, Belice (Taube y Zender, 2009: 188, fig. 7.15.)

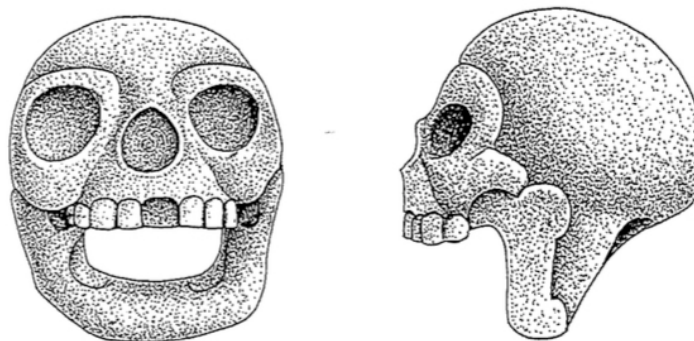


Figura 7.42. Luchadores de aparente combate gladiatorio. Ambos usando yelmo de felino y con piedras sostenidas por guantes en ambas manos. Monumento 27, el Baúl (Chinchilla, 2009: 150).

En la Estela 1 de Moral Reforma la escena muestra a un combatiente pisando a su oponente derrotado mientras que con una mano lo sujeta del cabello y con la otra lo amenaza con una manopla o b6xer, igual a la que tiene en su mano el abatido. Se concuerda con Houston (2016a: s.p) para calificar esta escena como el retrato de un combate gladiatorio. La imagen del combate s6lo se muestra en la parte frontal, al reverso se exhibe al personaje principal bailando mientras es observado por dos cautivos atados sentados ambos, uno a cada lado. As6i, a los ojos de Houston (2016a) el monumento puede referir a la secuencia de obtenci6n de los cautivos y su posterior inmolaci6n mediante un combate gladiatorio. Por desgracia no existen dibujos ni buenas fotograf6as del monumento, por lo que no podemos decir mucho m6s al respecto. En los Altos de Guatemala se encontr6 otra imagen de un combate gladiatorio, 6ste es el Monumento 27 de

El Baúl (Fig.7.42). Taube (2003: 329) fue el primero en notar la similitud entre los eventos representados en las imágenes de ambos monumentos. En él se muestra a dos combatientes sujetando piedras con unos guantes que aparentan garras, en sus dos manos; ambos usan una máscara o yelmo de felino. El personaje de pie parece gritar algo a su oponente abatido; escena que recuerda los gritos que los hombres *tecuaní* acostumbran decir al lanzar las piedras.

Es importante hacer notar que los ejemplos citados cumplen con ciertas características que podríamos identificar propias del combate gladiatorio: casco o máscara que en la mayoría de las veces tiene rasgos de jaguar (en esencia las orejas felinas, e incluso en otras regiones como los ejemplares de Dainzú (Taube y Zender, 2009: 168), se combate con piedras, suelen tener guantes que pueden semejarse a garras felinas y usan únicamente un braguero –sencillo o muy elaborado– como atuendo. Lo que podemos concluir con respecto a este tipo de sacrificio gladiatorio es que de alguna forma el combate entre jaguares estaba relacionado con el origen de la lluvia. Así los hombres jaguar prehispánicos derramaban la sangre de su oponente en búsqueda de la propiciación del nuevo temporal y la fertilidad del campo, tradición que pervive hasta nuestros días en la zona nawa de Guerrero y los Andes. Si bien por si mismo no es un ritual de guerra, el combate gladiatorio involucró guerreros y cautivos de guerra, por lo que pareció importante abordarlo en este trabajo.

En la iconografía del Clásico existen más escenas de lo que podrían ser otras variedades de combate gladiatorio, sin embargo no presentan las características de la variedad de la que hemos venido hablando. Los investigadores también reconocieron a esta serie de ejemplos como otro tipo de boxeo (Taube y Zender, 2009: 204-209), mas por sus características en contraposición a las del boxeo, igualmente parece incorrecto llamarles de la misma manera. El particular caso del Panel 1 de la Estructura K6b, K-6 del Juego de Pelota de Piedras Negras (Fig.7.43) el relieve muestra a dos personajes en un acto que ha sido tema de debate acerca de que si se trata de un juego de pelota o un combate. Su vestimenta y las bolas en sus manos demuestran que en efecto se trata de una pelea ritual. No podemos asegurar que entre el tipo de combate

gladiatorio de hombre jaguar por no cumplir sus características, así que pensamos que puede tratarse de una variante que, por el atuendo de los personajes, se halla realizado entre cautivos, similar al representado en el Monumento 83 de Toniná (Fig.7.44). Si bien los combatientes aquí no se encuentran armados con piedras, es evidente que ambos son cautivos de guerra que combaten mano a mano.

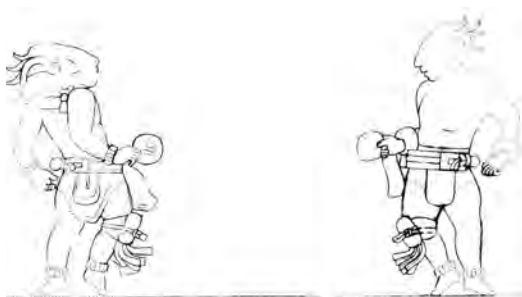


Figura 7.43. Panel 1 de la Estructura K6b, k-6 del Juego de Pelota de Piedras Negras (dibujo J. Montgomery).



Figura 7.44. Monumento 83 Toniná (dibujo I. Graham).

La vasija K8830 (Fig.7.40c) es un buen ejemplo de ello, en ella los personajes se muestran con un atuendo ritual, armados con lanzas, escudos y manoplas de piedra, por lo que podríamos pensar que esta escena si representa un sacrificio gladiatorio netamente bélico. Otro caso es el del vaso K7749 en el que los combatientes se agreden con una especie de puntas hechas de hueso, igual a la que un personaje con lengua de cuchillo usa en el Monumento 21 de Bilbao (Fig.7.45) en contexto ritual donde otro personaje sostiene una piedra y un cuchillo, que le da la apariencia de un gladiador, frente a otro sentado en un trono; todo ello en el centro de una floración donde los frutos son cabezas y abundan las aves, recalcando las intenciones propiciatorias de fertilidad del sacrificio. El Monumento 148 de Toniná (Fig. 7.46) muestra a una mujer y a un hombre en lo que podría ser una escena gladiatoria. El varón presenta los rasgos iconográficos de un cautivo, mientras que en la mujer éstos no son muy claros. Ella sostiene una piedra en su mano derecha –de la misma forma que lo hace el personaje del monumento de Moral Reforma– y con la izquierda sujeta el cabello de su oponente. Lo que podríamos estar observando en este caso es un combate

gladiatorio entre guerrera y cautivo, o bien, dos cautivos; en lo personal me inclino más por la primera opción pensando en la existencia de gladiadores mujeres en la antigua Grecia, las ludias.

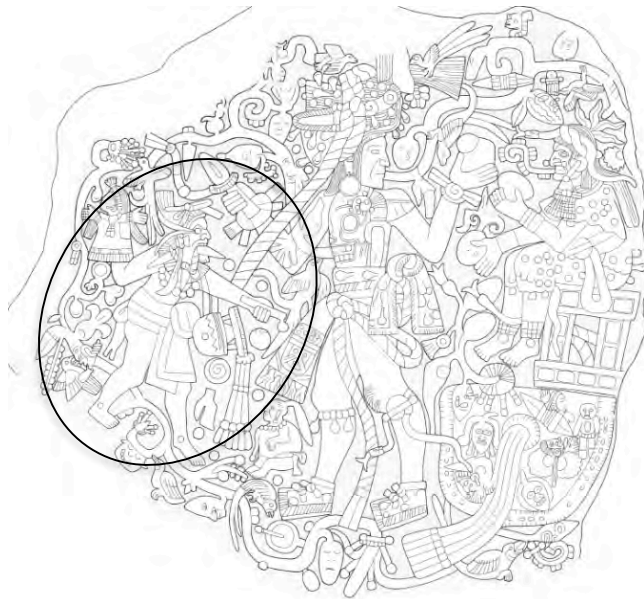


Figura 7.45. Arriba detalle vasija K7749 (foto J. Kerr), abajo Monumento 21 Bilbao (Chinchilla, 2009: 157).

Figura 7.46. Monumento 148 Toniná (dibujo I. Graham).



Existe otro ritual que presenta similitudes con el sacrificio gladiatorio de hombres jaguar. En este caso no lo podemos hablar de un combate al no haber un encuentro entre dos, pues aunque en éste el sacrificador también presenta un carácter de hombre jaguar, agrade a zarpazos al sacrificado que se encuentra indefenso, y no presenta oposición. Las fuentes indican que los perpetradores del sacrificio se vestían de jaguar y usaban cuchillos trilobulados que asemejaban las zarpadas del felino. Lo que explica el sentido del nombre del un ritual nawa llamado *tlahuahuanaliztili* “acto de raer o de rayar alguna cosa o de escariar la tierra” (Taube y Zender, 2009: 161). De forma tal que los guerreros raen a sus oponentes cautivos. Esto marca una relación con un ritual documentado en las Tierras Altas guatemaltecas en el S. XVII donde danzantes águila y jaguar “mataban” a su víctima amarrada a una estaca, a zarpadas (Ximenez 1929-1931: cap.28: 1: 78; Helfrich, 1973: 139-141). En el Dintel 2 de Templo III de Tikal (Fig.7.47) se ilustra lo que podría ser al sacrificador y un ayudante en momentos previos al acto sacrificial. El Códice Nuttall en su lámina 83 indica que para el Posclásico se empelaban los cuchillos trilobulados en lo que Graulich calificó como sacrificio gladiatorio (1999: 284, 289). Por desgracia no tenemos más datos del ritual, por lo que no sabemos en que contexto y bajo que parámetros se realizaba.



Figura 7.47. Sacrificador jaguar con cuchillo trilobulado y dos especialistas rituales como sus asistentes. Dintel 2 de Templo III de Tikal (dibujo Montgomery)



Figura 7.48. Detalle de escena del Mural del Cuarto II del Templo 3 de Bonampak en donde se muestra el desprendimiento de las uñas de un cautivo de guerra por un personaje identificado con el cargo bélico de *b'aaħ to'k'*. Atrás otros personajes que han sufrido ya la misma tortura (dibujo Hurst y Ashby 2010).

Un tema particular es el de la tortura. El ejemplo clásico de esta actividad es el acto que se ha identificado como el desprendimiento de uñas de los cautivos en una escena del Cuarto II del Templo 3 de Bonampak (Fig.7.48). Por su contexto podemos descartar un ritual de sacrificio, pues el perpetrador del acto es un personaje referido como *b'aaħ to'k'*. No entendemos con claridad lo que la tortura fue en la sociedad maya. Pudo haberse realizado para obtener información del enemigo, para doblegar a los capitanes y conseguir la victoria o algún otro

beneficio; incluso por la búsqueda del dolor del enemigo. Los mexicas crearon un vínculo con sus cautivos de guerra mediante el cual se creaba una identificación del sacrificador y/o guerrero con el sacrificado, de forma que por medio del sacrificio del otro, el sacrificador se inmolaba (Baudez, 2009: 271); sin embargo los mayas no parecen haber creado lazos de parentesco con sus cautivos, por lo que la motivación real de la tortura nos sigue siendo incierta. Las imágenes mayas no muestran rostros o señal alguna de dolor en el auto sacrificio, pero en la inmolación del otro parece que representar signos de dolor y angustia era la norma. Gestos faciales y corporales que mostraban las penas físicas y emocionales de los inmolados eran lo común. Señal de distinción entre la naturaleza del autosacrificio y el sacrificio, y de lo considerado como la otredad.²¹¹

Culturas del sur de América, así como en algunas mesoamericanas, como la mexica, tuvieron al sacrificio –del enemigo– como tema recurrente en su iconografía; pero así como las norteamericanas y centroamericanas, la sociedad maya no recurrió a estos temas con mucha frecuencia. A pesar de ello, como es fácil darse cuenta, el arte del Clásico es nuestra principal fuente de estudio para el tema del ritual de guerra, el cual se liga íntimamente con el sacrificio. La discreción existente con respecto al sacrificio es importante de tomar en cuenta, pues si bien no es un indicador de la frecuencia de esta actividad, nos habla de las restricciones sobre el tratamiento del tema, sus cánones y normas de representación. Su aparición en monumentos es casi nula, en los murales no es muy amplia y se restringe esencialmente a plataformas cerámicas, ya sea como decoración de vasos y platos, o como figurillas (en menor proporción). Lo común es encontrar escenas específicas del momento previo o posterior a la inmolación del sacrificado y no el desenvolvimiento de sucesos como suele suceder con temas mitológicos. No es útil por ahora buscar patrones o estándares para su estudio, puesto que es tan poco con lo que contamos y muy pocas la recurrencia a los mismos rituales, que su estudio no sería resolutorio.

En el estudio de los rituales de sacrificio el error más usual es el asumir que todo hombre inmolado en ellos fue un cautivo de guerra. Esta es una grave falta,

²¹¹ Para profundizar acerca de las expresiones de dolor y sus implicaciones, ver Capítulo 6.3.

pues el origen o naturaleza de los sacrificados tiene muchas más implicaciones de las que se suele pensar. Incluso, los rituales de guerra no siempre involucraron guerreros capturados en su performance. En muchas ocasiones el guerrero era quien se inmolaba, o según lo narran fuentes del periodo del Contacto, también pudieron ser animales (generalmente relacionados a la caza). En lo general, los sacrificados, dependiendo su naturaleza, involucraron hombres, niños y mujeres libres, personas de élite, cautivos de guerra y animales. Algunos se auto inmolaban por propia decisión, otros eran ofrecidos por sus “dueños” para el sacrificio, y otros tantos eran obligados a involucrarse contra su deseo, como debió ser el caso de los guerreros cautivos.

Por la información comparada y la naturaleza de los performance, los rituales de los que hemos venido hablando parecen haber ocurrido en el contexto de las festividades de los meses (o veintenas) del calendario maya. Sabemos que en comparación con el Posclásico –periodo de donde viene el grueso de la información de dichas fiestas–, durante el Clásico con seguridad las celebraciones en las que debieron de tener cabida estos rituales fueron más complejos y con particularidades ahora perdidas a nuestra vista. Pero estos no fueron los únicos rituales de guerra celebrados por los mayas. Con motivo del éxito bélico, se realizaron performance rituales menos complejos y en contextos no públicos, fuera de las festividades establecidas. Estos parecen haber ocurrido únicamente en momentos de guerra. Lamentablemente este tipo de acción ritual es la que menos documentada se encuentra.

Lo natural es que existieran ritos previos a la batalla. En su caso los incas realizaban el *intu*, en él, por dos días todos los pobladores de Cuzco seguían abstinencia sexual, las efigies de las deidades eran llevadas a la plaza *Awkaypata*. Ahí se sacrificaban dos llamas y, en ocasiones, niños. Le seguían procesiones de 20 jóvenes vestidos con túnicas rojas de *qompi*, tocados como coronas de plumas y adornos de concha. Al término de la ceremonia, se daba un gran banquete (Cobo 1990: 151-3; Acosta, 1986: 377-378; Rowe, 1946: 311-312). Otra ceremonia similar, pero que no involucraba la participación del inca era la *qhapaq ucha*. En ella se sacrificaban niños en pos de beneficios en la guerra (D' Altroy,

2003: 222). Seguramente los mayas debieron de realizar ceremonias y rituales similares previos a la guerra en busca de éxito. Landa habló de la preparación de los jefes de guerra para ocupar sus puestos, pero no de estos rituales:

A este llamaban Nacón; no había, en estos tres años, conocer mujer ni aun la suya, ni comer carne; teníanle en mucha reverencia y débanle a comer pescados e iguanas que son como lagartos; no se emborrachaba en este tiempo y tenía en su casa las vasijas y cosas de su servicio, apartadas, y no le servía mujer y no trataba mucho con el pueblo (Landa, 1986: 52).

Para el Clásico maya hablamos ya antes del recurso literario de “entrar en la cueva” y “entró el fuego en la cueva” para expresar la derrota de una ciudad. Helmke y Brady (2014) parece encontraron evidencia de este fenómeno. En la Estela 21 de Naranjo se muestra cartuchos de sangre *K'IK'* (T534) como decoración del traje de plumas que usa *K'ahk'* Tiliw Chan Chaahk. Este atuendo es poco común en la iconografía, sólo otros similares los encontramos en la Estela 34 de Tikal y Estela 6 de Sacul (Jones and Satterthwaite 1982: Fig. 55cl Laporte et al. 1991: Fig. 8; en: *op.cit.*: 10). En los tres casos se hace referencia a la ceremonia de “taladrar el fuego” en contexto de un ambiente nocturno que se encuentra emparentado con el Dios Jaguar del Inframundo. Dichos rituales de fuego estaban involucrados con acciones bélicas como el “entrar en la cueva”, por lo que los investigadores creen plausible que dicho performance se realizara en cuevas. Adornos similares a los arriba referidos han sido encontrados en cuevas en el oeste central del Belice como la de Laberinto de las Tarántulas, Petroglyphs Cave y Actun Uayazba Kab. La presencia de dicha regalía sugiere a sus ojos, que los individuos entraron a la cueva vistiéndola, posiblemente en contexto de alguna actividad bélica (Helmke y Brady, 2014: 10- 11). Así quizá estemos frente a la evidencia de algún tipo de ritual previo o posterior a una batalla o guerra que se asoció al pasaje mítico de la quema del DJI y era a la vez una alegoría de prender fuego en la cueva, como la destrucción de la ciudad del enemigo.

Emparentado con el ritual de fuego en la cueva, el Vaso Komkom habla de la celebración de un acto ritual denominado *joch'o'w k'ahk'* “el fuego es taladrado”,

tras el cual se menciona una serie de acciones bélicas emprendidas como *puluuy*. Según la secuencia estructural de la narrativa se puede entender que se está refiriendo a un acto de causa y efecto. El fuego que fue ritualmente taladrado y una vez creado, es el momento de derrotar al enemigo. En la segunda parte del texto se hace de nuevo referencia al mismo acto de taladrar el fuego, pero en esta ocasión le sigue el verbo *jatz'liiy* “golpear” y la mención de una personificación. Los autores no están seguros si la deidad personificada corresponda a la del sitio de *Yaxa'* o se esté pretendiendo desacreditar a las deidades de los vencidos. Al final se dice que se celebra el ritual de *yahk'ta* “esta es su danza”, que corresponde al último evento narrado (Helmke, *et. al.*, 2017: 235). Así, la inscripción de esta pieza cerámica nos narra la acción ritual llevada con el fuego a la que siguió un encuentro armado, que aparentemente terminó a su favor y así mismo llevó a la realización de otro performance ritual, que en esta ocasión era una danza de victoria.

Aun en la actualidad encontramos relatos referentes al ritual y la guerra. En Momostenango, Guatemala, se dice que a inicios del s. XX existía un “quemadero” de la municipalidad que se encontraba semiescondido frente a la plaza central del pueblo. Se dice que ese era “el altar de la guerra”, que ahí se bendecía a los soldados el día *Imix* “lagarto” para hacerlos invisibles, y a las armas en el día *Tijax* “pedernal” “para que muerdan, que no fallen” (comunicación personal Alonso Zamora Cornoa, 2017).

Las fuentes parecen indicar que los rituales y ceremonias realizadas en torno a la guerra tenían fechas previstas e incluso se realizaban en varios puntos con respecto a la naturaleza del encuentro. El *Título de K'oyoi* explica que en las ceremonias de Tecum Umam en Q'umarkaj duraron siete días. Enseguida se trasladaron a Quetzaltenango por la ruta de Totonicapán donde también ocupó otros días para preparativos ceremoniales. Así los k'iche's se prepararon dos semanas antes de la batalla. Entre los preparativos de dichas ceremonias bélicas se encontraba el construir muros de defensa entre el Volcán Santa María y el Pico Santo Tomás. Según el mismo texto, era una muralla de tamaño considerable “[...]”

de grandes lajas toda de lajas la fortaleza obstáculos para la gente de piel blanca [...]” (Título K’oyoi, f. 35; en: van Akkeren, 2007: 48)

Es natural que los mayas buscaran presagios favorables para la guerra. Aparentemente para ello existieron, por lo menos para el Posclásico, algún tipo de especialistas encargados de esta tarea. Por ejemplo, un impreso alemán fechado para 1521 y 1523, basado en un escrito español, refería al caso de la isla de Cozumel: “Desde la isla de Cuba navegaron 52 leguas y encontraron una isleta y encontraron en ella no más de dos mujeres viejas las que dicen son religiosas. Y cuando quieren guerrear uno con otro, los señores de los países que están en la misma región, envían por las dichas dos mujeres viejas a fin de que les digan si tendrán victoria o no” (Antochiw y Dachary, 1991: 205. en: Tejeda, 2012:174).

Ya habiendo vencido en la guerra, en tiempos tardíos en las Tierras Altas hablan las fuentes que se acostumbraba “capturar y esclavizar” a los señores de las parcialidades. Se les llevaba a la cabecera para que en el marco de la celebración de la victoria se “sacrificaron y agujereaban”. Se dice que en una ocasión los señores k’ichee’s Q’uikab’ y C’awisimaj en toma de una venganza, a sus enemigos derrotados les quebraron sus “huesos y cabezas”. Al final, el ritual concluyó cuando los señores k’ichee’s “al cortarse el cuerpo. Llegaron a ponerse sus pieles de caza de los trece señores de las parcialidades [...]. Trece de los grandes señores se las pusieron cuando hicieron la separación y las giras. Fue paseado cada ídolo; los señores bailaron con ellos” (Carmack y Mondloch, 1983: 195-196). Refiriendo a la realización de rituales de sacrificio de cautivos de guerra –en este caso de señores principales– y la veneración de las deidades.

Antonio de Ciudad Real habló de una ceremonia con posibles nexos con la guerra ocurrida durante la visita de fray Alonso Ponce a la provincia de Yucatán, en una población del *cuchkabal* de Tihosuco, en 1588:

Una legua antes de llegar al lugar, tenían hecha los indios una ramada en que estaban los principales aguardando al padre comisario con ramilletes de flores olorosas, sembrados de cacao. Había también allí los muchachos con adargas [escudos] pequeñas, los cuales fueron toda aquella legua dando gritos y alaridos, y tirándose unos a otros frutas verdes del monte,

escudándose con sus adarguillas o rodelas (Ciudad Real, 1976, vol. 2: 328).

El tema del ritual maya del periodo prehispánico, sin importar del tipo o variedad que se aborde, es bastante complejo de estudiar debido a lo restringidas que son sus fuentes. Para el caso específico de los rituales de guerra maya del Clásico y los que de alguna manera se emparentaron con ella, es realmente poco lo que podemos hablar como se ha podido observar a lo largo de este apartado. Si bien se ha pretendido acercarse desde una perspectiva antropológica, los materiales no son lo suficientemente abundantes como para permitir un estudio profundo. Lo importante de esta aportación es plantear un primer acercamiento al tema, el reconocer la viabilidad de un estudio y mejor comprensión del fenómeno; y remarcar lo vital que es el colocarlo en un contexto cultural más amplio (como lo es el hablar a niveles mesoamericanos o amerindios) que permite la comprensión de tradiciones culturales más complejas en escenarios mucho más ricos y relacionados de lo que hemos venido pensando.

Los rituales de guerra en el Clásico maya fueron actos que construyeron realidades sobre humanas en torno a uno de los fenómenos sociales y culturales más trascendentes del momento. En esencia estos performances naturalmente estuvieron encaminados en buscar el éxito bélico, hablando de aquellos previos al encuentro, aquellos que hicieron de los guerreros depredadores en el campo de batalla, los que implicaron la investidura de guerrero del gobernante, los que clamaron la participación de seres sobrehumanos en el combate; mas desafortunadamente estos son justo de los que no tenemos información. Pero hubo otro tipo de ritual, el ritual que hizo de la guerra legítima como un acto justificado cosmológicamente. El que concibió a la guerra como una actividad de consumo y creación de vida, donde el cautivo era la presa inmolada a manos de un guerrero cazador/depredador que con un acto voraz y/o agresivo (que varió según el ritual) consumió la vida del sacrificado en pro de la vida futura y la comunidad, haciendo de la guerra una actividad sustentable. Este otro tipo de ritual es del que logramos inquirir en este capítulo, y que retomaremos en el

siguiente para profundizar en su naturaleza y de lo que nos habla de la naturaleza de la guerra misma.

CAPÍTULO 8

LA GUERRA, ACTO DE CONSUMO Y PRODUCCIÓN

“el alimento del pedernal, del escudo es la
sangre y la carne de los enemigos, la vida
hecha muerte de los vencidos”
(Barrera Vázquez, 2009: 47)

En las sociedades amazónicas, como en las melanesias, la violencia organizada ha sido concebida como un acto comunicativo dirigido en contra de la subjetividad del otro Simon Harrison (1993). Dicha agresión no precisa la reducción del enemigo al estatuto de no-persona o de objeto; por el contrario, el enemigo es ubicado en un estado de extrema subjetividad. Es por ello que la enemistad, en este tipo de sociedades, no es conceptualizada como una simple ausencia objetiva de relaciones sociales, sino como una relación social tan definida como cualquier otra (Balsanelli 2018), . De tal suerte que la relación entre el matador y su víctima pertenece indudablemente al mundo del don (Lefort 1951). Esta relación y naturaleza de la guerra como un acto de violencia y consumo es e lo que profundizaremos en el presente capítulo, pues ya diversos estudios de corte antropológico, en lo que respecta a sociedades amerindias, han logrado esclarecer la relación existente entre la caza, el juego de pelota, las cabezas trofeo y la ritualidad con la guerra, a partir del carácter predatorio de estas actividades.²¹² El objetivo del estudio de dichas asociaciones y las relaciones que generan en esta investigación no pretende comprobar la existencia de las mismas

²¹² De esto último se profundizará en el subcapítulo siguiente.

en el Clásico maya; sino, busca entender el fenómeno desde sus propias particularidades.

8.1. LA CACERÍA DE HOMBRES

A grandes rasgos, podemos decir que el nexo existente entre la guerra y la caza, desde los estudios de las ontologías amazónicas, consiste en que ambas son formas diversas de consumo: en el primer caso se “busca la adquisición de principios de subjetivación para la producción ontológica de personas; mientras que la segunda implica la extracción previa de esos mismos principios para asegurar el crecimiento del individuo” (Cayón, 2012: 33). Fausto (2002) señala que en las cosmologías amazónicas existe una indistinción ontológica entre humanos, plantas, animales, deidades y espíritus en la que todos son considerados personas. Esto plantea algunos problemas, pues si preñar²¹³ animales equivale a matar personas, la cacería tiene cabida en el terreno de la guerra; si ambos fenómenos sociales se inscriben en el campo de las relaciones entre sujetos con intención, el consumo alimenticio se transforma inmediatamente en canibalismo.²¹⁴ Ahora veremos como es que esta relación funciona para el Clásico maya.

En Mesoamérica el entramado de relaciones que constituyen el vínculo entre la guerra y la cacería es grande y evidente desde diversos ángulos. - Braakhuis (2001) fue el primero en reconocer la existencia de esta relación entre las sociedades mayas antiguas. De tal forma que definió a la cacería como una metáfora de la guerra, conectando así la cacería con la formación de lazos de alianzas (*ibíd.*: 391). Como lo iremos viendo en el desarrollo de este apartado, no sólo la acción misma de cazar al enemigo/presa es el único, pues en tanto que esta relación existe, el cautivo/presa se encuentra a merced de su cazador/guerrero captor como victimario de un acto que incide en ambas actividades y en la vida ritual, donde su vínculo resulta más que evidente.

²¹³ Sobre el uso e implicaciones del concepto de “predación” frente al de “depredación” se hablará con profundidad en 8.4.

²¹⁴ Al igual que el concepto anterior, se retomará en el apartado consecuente.

Las cualidades del personaje del venado en la narrativa maya colonial y etnográfica es muy variada, en ocasiones se le refiere como cazador y Sol a la vez, y usualmente lo hace de dos formas: como hombre cazador o niño cerbatanero, al salir el astro en busca de su presa por la mañana; o bien, como epifanía del Sol cuando es un cérvido muerto. Por ahora nos centraremos en la versión del adulto cazador. Como se refiere en las narraciones, el venado es por excelencia la presa y así lo ejemplifica un relato mopan llamado “El santo sol y su esposa”, en su variante q’eqchi’ “La boda del sol y la luna”, o la poqomchi’ “El origen del maíz”: en ellos se narra al Sol como un cazador de venados, quien acude a la actividad cinegética –con su cerbatana o flechas– al amanecer. Dicho héroe solía regresar cargando un venado (a veces un cabro²¹⁵) sobre sus hombros; lo que intrigó a la joven Luna al verlo pasar. Tras algunos sucesos vergonzosos para el joven Sol, éste se convirtió en colibrí y copuló con la Luna.²¹⁶ Por lo demás el relato habla de los avatares de la pareja, como amantes, su escape de la persecución del anciano padre de la Luna; hasta el punto en el que tras su matrimonio, y el maltrato del Sol hacia la joven, la mujer huye con ayuda del zopilote al inframundo. Para lograr ir por ella, el Sol se transforma en cérvido, en uno muerto y putrefacto para llamar la atención del zopilote y lograr así su paso al inframundo; logrando recuperar a la Luna, quien había copulado con el señor de aquella región. De tal transgresión surgieron las “alimañas” –sapos, culebras, alacranes, etc.–. El relato no sólo reconoce al cazador como venado, sino también su posición como Sol. Así los tres son uno.

No es difícil asociar este relato con el complejo iconográfico que aparece en las cerámicas del Clásico donde se muestra la presencia de un anciano, en ocasiones ya muerto, en escenas en las que una joven mujer monta un venado para emprender una huida. El anciano ha sido identificado como la deidad *Wuk Si’p*, distinguible por su vejez y atributos de venado. Este personaje se reconoce como Dios de la Cacería y Señor de los Animales recurrente en las recopilaciones

²¹⁵ En la zona de la península de Yucatán se le nombra cabro o cabrito al venado *temazate*.

²¹⁶ En el capítulo anterior se habló de la relación entre el colibrí con el cazador, la guerra y la cacería.

etnográficas; a quien se pide permiso para cazar a sus protegidos, los animales, aunque esencialmente se habla del venado. Lo interesante, es que *Wuk Si'p –Ku Bolay* “dios de las presas (animales)” en el Posclásico (Barrera Vásquez, 1980: 418) y *Sip* en la etnografía actual–, al igual que el Sol en el relato, es el venado y el cazador al mismo tiempo, lo que se vislumbra al poseer elementos de ambos personajes: las orejas del dicho animal, y el *HUUB'* –trompeta de caracol marino usado en la caza–, elemento diagnóstico en las escenas de cinegética. En el Posclásico, la deidad asociada a la guerra, el dios M, se vincula con el ciervo y la cacería en un apartado del *Códice Madrid*, en donde se le representó con indumentaria de cazador y un tocado en forma de venado. Situación similar a la forma en que se representa al *wahyis K'uhul Chij Chamiiy* “Sagrada Muerte Venado” quien ostenta los mismos elementos de venado y cazador como *Wuk Si'p* (Fig.8.1.)



Figura 8.1. Imagen de *Wuk Si'p*, detalle vasija K4336 (foto J. Kerr).

En lo que refiere a las acciones mismas de cazar y guerrear, la relación que entre estas se construyó es ineludible. Como veremos más adelante, es común el uso de los mismos términos en algunas tácticas de ambas actividades; mientras que en sus implementos hay gran afinidad. El acto bélico y la cacería son concebidos como una fuerza componente del cosmos, pues si se saben llevar bien a cabo, en un nivel controlado, constituyen una vía de creación de vida y nuevas relaciones sociales entre los involucrados; estableciendo semejanza entre ambos al producir y no destruir.

Resulta interesante que no tengamos evidencia lingüística en el Clásico de entrada alguna que haga referencia directa a cualquiera de los dos actos, pues

como se habló en el Capítulo 6, no encontramos alusión directa a ella si no es por medio de verbos y recursos literarios como difrasismos, perífrasis y menciones relacionados a la acción o al sujeto que ha sido abatido en el conflicto, o bien la caza:

- . *chuk* - (*chu[h]kaj*) “agarrar, sujetar”
- . *ch’ak* - (*ch’a[h]kaj*) “hachear, decapitar, cortar”
- . *jub’*- (*jub’uuy*) “abatir, deponer, derrotar”
- . *pul*- (*puluuy*) “quemar”
- . *koj* “derrotar”
- . *jul*- (*juluw*) “disparar, dardear (flechar)”

pero no contamos con una palabra que semánticamente sea equivalente a “guerra”. Un fenómeno muy similar sucede entre los achuar de la selva ecuatoriana, quienes “[...] se cuidan de no alardear sus proyectos de caza, a tal punto que la palabra misma no existe y es remplazada por múltiples perífrasis en las que la idea de la muerte es sistemáticamente desterrada. Esta tartufería semántica vale como precaución: no hay que arriesgarse a irritar a los espíritus que velan por los animales” (Descola, 2005: 126). Las mismas precauciones fueron presentes en el Centro de México durante el Posclásico, entre las que destaca el hecho de no pronunciar el nombre del animal cazado y el no aludir a la actividad cinegética que se va a emprender, así como el no vanagloriarse de la caza (Olivier, 2015: 225). De la misma forma, los cazadores siberianos suelen usar otras palabras y eufemismos para designar a las armas, así como el acto de matar presas de caza (Lot-Falck, 1953: 110-111). Los crees de Canadá no pronuncian los nombres de los animales que acaban de cazar y tampoco pregonan el número de sus presas (Brightman, 1993: 114-115). En caso de los diccionarios y vocabularios de *maayathan* las entradas para aludir al acto cinegético, se logran a partir de referenciar a la presa o las acciones u objeto que conlleva la caza, como:

.bak' p'uh: "levantar la caza [...] cercando a la redonda" (Barrera Vásquez, *op. cit.*: 29)

.baalamtah: "cazar como gatos" (*ibid.*: 33)

.ch'uuk: "cazadores que van al monte a espiar al venado" (*ibid.*:143)

.chuk bak': refiere al acto de recoger/atrapar al venado (*ibid.*: 111)

.pets': "tomar [...] usurpar lo ajeno, tomar reinos", cazar (*ibid.*: 649)

.p'uh: "ojeo, [...]cacería por cercado de otro", acechar (*ibid.*: 700)

.ts'on: "cacería [...], cerbatana, tiro de bronce, arcabuz" (*ibid.*: 889)

.ts'oon: caza, arma de fuego (Bastarrachea, *et.al.*)

.chuuk: caza, alcanzar, atrapar (*ibídem.*)

Es notoria la falta de existencia de verbo o sustantivo que refiera exclusivamente a la acción cinegética y/o bélica a manera de "caza" y/o "guerra" y sus acciones como "cazar" y "guerrear", así como para sus actores "cazador" y "guerrero".

Si la guerra y el matar en el campo de batalla, son una metáfora directa de la cacería, entonces la captura del enemigo en combate corresponde al acto de prendimiento de una presa de caza. Esta equivalencia de botín de guerra = botín de caza es reconocible tanto epigráfica como iconográficamente en el Clásico. De principio, parece que el venado y el guerrero como presas son los principales objetivos de la cacería (de hombre o animales) –parece que la iconografía busca remarcar al cérvido como la presa por excelencia– ; atestiguable en la vasija K0808 (Fig.8.2.), en donde se muestra al venado como presa.



Figura 8.2. Vasija K0808 (foto J. Kerr).



Figura 8.3. (Dibujo I. Graham)



Figura 8.4. Fragmento Escalón 6 de la E.J. 3, Yaxchilán (dibujo I. Graham).



Figura 8.5. Láminas 85a (izquierda) y 86b (derecha) del Códice Madrid.

Como presas, tanto venado como guerrero presentan los mismos atributos.²¹⁷ Ambos se encuentran atados por sus extremidades mediante cuerdas y postrados en posiciones muy similares. Los dos en su condición de cautiverio suelen mostrarse con los genitales expuestos (Fig.8.2.), esto puede asociarse a que el cérvido susceptible a la caza es únicamente el macho, por lo que el cautivo hombre muestra estos atributos. Probable razón por la que el registro iconográfico de mujeres como cautivo de guerra –como la representada en el Monumento 99 de Toniná (Fig.8.3)–, no muestre sus genitales.²¹⁸ A su vez el cautivo puede crear semejanzas con el venado al usar un tocado de cabeza del dicho animal, tal y como se representa el Escalón 6 de la Escalera Jeroglífica 3 de Yaxchilán

²¹⁷ Houston, Stuart y Taube fueron los primeros en reconocer la relación cautivo–venado (2006: 214).

²¹⁸ La deliberada muestra de los genitales de los cautivos es también un acto de asimilación de éstos como semejantes a los animales, pues comparten una naturaleza no humana. Para profundizar en el tema, ver apartado 4.5.4.

(Fig.8.4), similar a la Estela 3 de La Mar, donde cautivo y guerrero se muestran con tocado de venado muerto. Por este vínculo es que puede explicarse las escenas de gobernantes sentados sobre un venado, tal y como se sientan en un cautivo a manera de trono, que en otros casos substituye a la montaña –*witz*–. Estos ejemplos los tenemos en monumentos como el Tablero de los Esclavos de Palenque y las Estelas 25 y 33 de Piedras Negras (Fig.4.68.) aunque esto nos hable de un fenómeno aun más complejo. En el *Códice Madrid*, en las láminas 85a y 86b, se representa a un cautivo humano y otro venado, ambos sujetos de la misma manera. A la vez, aparece otro personaje al que un ave rapaz come los ojos, lo que refiere la semejanza entre ambos seres como presas (Fig.8.5).²¹⁹

El nombre del venado en yukateko actual se encuentra determinado por sus astas: *baak yuk* es el temazate macho, que sólo tiene un cuerno; *púuts' naa'(k)* es el cola blanca joven, de dos cuernos sin ramificaciones; el *okom baak* el venado adulto juvenil, de dos ramificaciones en las astas; *wiikte' baak* es el nombre que recibe al venado de la cornamenta de tres o más derivaciones entre los venados cola blanca adultos (Chávez Gómez, 2012: 72-73). Es notorio que el término *baak* se encuentra implicado, obviamente ligado a la cornamenta como hueso; más la relación del venado con los elementos óseos es más profunda de lo que parece. En narraciones de diferentes regiones como la mam, “el principio del mundo y el huérfano”, un niño (Sol) caza al venado –con el uso de proyectiles (rayos solares)– que se encontraba en la Luna. Del banquete que sus hermanos mayores se dieron con esta presa, dieron al niño los huesos, quien los supo guardar. Tras tostarlos y molerlos, el pequeño fue al monte a talar y hacer un corral, en el cual regó las cenizas de los huesos mezclada con tierra. “Así germinarían los animales y dijo ‘ya mañana germinarán los animales’ así fue la orden del muchacho Sol. Al siguiente día, al amanecer ya existían los animales, tigres, ardillas, conejos, culebras y otros” (*ibid.*: 143-146). Relato muy similar a la versión chuj, aunque en esta última el pequeño entierra los huesos completos, sin incinerar (*ibid.*: 151-155); igual que

²¹⁹ En lo que refiere al ave rapaz comiendo los ojos del personaje. La aparición de un zopilote en las narraciones mencionadas es continua. Su participación en la cacería es clara, pues los cazadores, aun en la actualidad esperan a que el zopilote señale el punto donde se encuentra el cérvido al que han flechado, para sí poder ir a recogerlo.

en la variante jacalteca, en la que incluso se dice que el niño, ante el escepticismo de su madre al hablar de “huesos muertos”, alega a la mujer: “ellos [los huesos] volverán a vivir otra vez”. Y al cabo de tres o cuatro días el huérfano tuvo su ganado (*ibid.*: 162). En todos estos casos, los huesos del venado, ya sean íntegros o en cenizas, son elementos regeneradores de vida, literalmente son huesos-semillas que germinan en vida animal. Por lo que no debe resultar extraño encontrar que las entradas que refieren al venado como presa de caza se relacionan directamente a *baak* como hueso: “BAAK’: la presa del cazador” (Barrera Vásquez, *op.cit.*: 29). Así podríamos quizá explicar las escenas de la cerámica del Clásico en las que el venado se representa portando una especie de manta con motivos de huesos y otras insignias inframundanas (Fig.8.6), puesto que como presa/hueso/semilla, pertenece al llamado inframundo. Y es sólo con la apariencia de este ser en estado de putrefacción, es que el sol logró entrar al inframundo para rescatar a la luna, según los relatos antes mencionados.



Figura 8.6 (izquierda) venado portando una manta con motivos inframundanos, detalle vasija K2785 (foto J. Kerr). (Derecha) venado esquelético siendo atacado por un hombre zopilote, detalle vasija K4336 (foto J. Kerr).

Retomando lo trabajado en capítulos anteriores, sabemos que *b'aak* fue la entrada en el Clásico que hacía alusión a los cautivos de guerra, y que bien, parece no haber diferido mucho en el Posclásico y primeros años de la Colonia como lo atestiguan las siguientes entradas:

.*baksah*: “vencido o cautivo así, despojo de los enemigos, esclavo o esclava habido en la guerra 3: presa, despojo de la gente de guerra, ganar conquistando, rendir en la guerra, cautivar en la guerra”.

.*baksah chuk*: “ganar conquistando”.

.*baksahtah* “[...] conquistar” (Barrera Vásquez, *op.cit.*: 29).

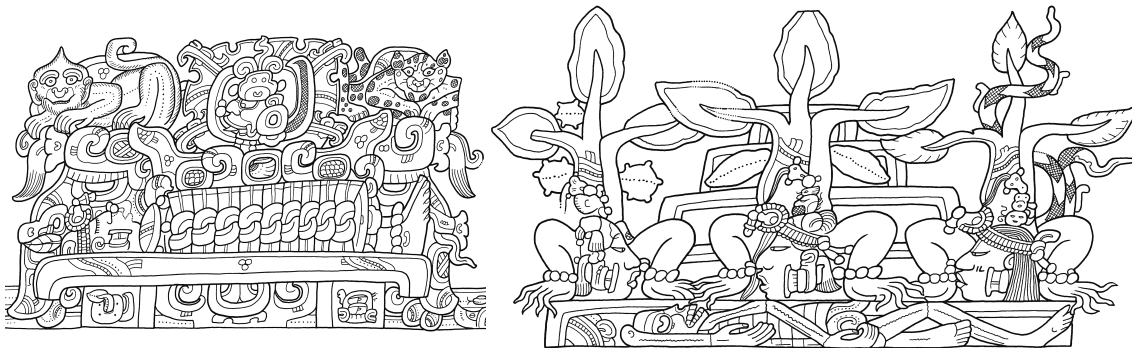


Figura 8.7. Imágenes de vasija K6547 (dibujo S. Martin).

El guerrero como presa, al igual que el cérvido, es hueso-semilla. En relación a esto, en el Centro de México durante el Posclásico, se cremaban los cuerpos de los guerreros caídos en el campo de batalla (Olivier, 2010: 457-461), lo que muy probablemente también sucedió en la región maya. Cabe entonces recalcar la relación entre los ritos mortuorios del guerrero y el venado, ambos como presas, pues sus huesos, incinerados o no, eran generadores de vida. Estos atributos no sólo los poseían los huesos de los guerreros, pues en una vasija del Clásico Temprano, se muestran tres árboles frutales antropomorfizados emergiendo o floreciendo a partir de la osamenta de un principal; escena muy similar a los motivos que se muestran en el Sarcófago de Pakal en Palenque (Fig.8.7). De ahí, que en el caso del guerrero y el cérvido como *b'aak*, reciban el mismo nombre, el mismo tratamiento ritual y la cualidad como productores de vida. Por ello es que los huesos son un elemento de interés para las deidades del inframundo; en el *Popol Vuh*, cuando se refiere al oficio de cada señor del inframundo, se dice:

[...] así, pues, su actividad como alguaciles es que se hagan esqueleto las personas de verdad en huesos en calaveras también. Cuando mueren, el esqueleto solamente la parte interna se llevan, este, pues, es el oficio de Ch'amaya B'aq Ch'amaya Jolom, son sus nombres (2013: 56).

Entonces podemos deducir que los huesos de cérvido generan vida animal, mientras que los de humano vida humana.²²⁰ La idea del cautivo como cultivo se hace bastante clara en algunos monumentos del Clásico. Por ejemplo en la Estela 14 de Dos Pilas el cautivo se encuentra debajo de una banda de logogramas de *KAB* "tierra", así el cautivo es la semilla que "fructifica" en beneficio de su enemigo captor. Otros ejemplos de esta misma imaginería los tenemos en la Estela 15 del mismo Dos Pilas, Aguateca Estela 7, Xultun Estelas 14, 21 y 22; y los cautivos enmarcados por logograma *TUN* "piedra" en las Estelas 29 y 30 de Naranjo que podría corresponder a una variación regional. Los lacandones narran que los cazadores colocaban los huesos de sus presas de caza al pie de los árboles, para que después el dios *Hach Ak Yum* resucitara a los animales (Boremanse, 1986: 102). Los huesos son semillas al ser enterrados y producir vida, al tiempo que al producir vida no vegetal los hace huesos y no semillas. Este paso de vida–muerte–vida, de carne–huesos/semillas–carne parece darse gracias a la intervención y agencia de los seres del inframundo, ya sea dioses u otras entidades encargadas de la obtención y transformación de los huesos/semillas que entre los hombres precisó un acto ritual.

En la medida en la que *b'aak* es entendido como: presa–cautivo, la relación correspondiente es la de: cazador–guerrero. Así entendemos el porque las similitudes en las representaciones entre ambas actividades, pues son en sí mismas un hecho único como acto de consumo y producción. El uso de elementos de venado por los guerreros no debe parecer extraño, y menos que las tácticas sean comunes entre ambas artes: así Cristina Álvarez (1997: 169) registró que en la guerra se llevaba a cabo el *puh* "ataques por sorpresa, como en la cacería",

²²⁰ Recordemos que la narración que refiere a que el hombre cayó junto con el venado que cargaba, es la única que habla del nacimiento de un árbol, implicando los huesos del hombre de manera implícita, mientras que las narraciones en las que sólo intervienen los huesos del venado, refieren a que de éstos surgieron los animales.

sabemos también de la existencia de personajes llamados *ah ch'uuk* o *ah ch'uk beh* “espía, explorador o acechador de los enemigos o de la caza” (Barrera Vásquez, *op.cit.*: 143), refiriendo al encargado de asechar a la presa humana o animal. E incluso el uso del lanza dardos, como se mencionó líneas arriba.

De la misma manera que este lazo es posible, también está presente la relación de cazador con su presa y la del cautivador con su cautivo, pues parece que la forma de atracción para la aprehensión del otro, es crear semejanzas con él. En referencia a este fenómeno, Viveiros de Castro (2005: 344) argumenta que “una característica fundamental del chamanismo amazónico es que el chamán es al mismo tiempo el “sacrificador” y la “víctima”. Por su parte, Johannes Neurath (2010: 555) documentó el proceso de identificación entre cazador y cérvido entre los huicholes contemporáneos refiriendo que “la cacería es un rito chamánico, donde el cazador se convierte en presa, y la presa en cazador”. Asimilando a la guerra como una cacería de hombres. De ahí que los k'ichee's del periodo del contacto calificaran a sus cautivos de guerra explícitamente como “botín de cacería” (Graulich, 2005a: 226).

Aunque en los espacios rituales, como es común lo papeles podían invertirse: los nawas en las fiestas de *Quecholli*, *Tititl* e *Izcalli* a los animales capturados en cacerías rituales se les sacrificaba de la misma forma que a los cautivos de guerra, mientras que a los cazadores se les recompensaba como guerreros. Por ejemplo: en la veintena de *Quecholli* que era una fiesta de guerra y preparación del triunfo del Sol en el inframundo, en medio de la estación de lluvias. Del día 4 al 6 de la veintena se fabricaban flechas en el templo de *Huitzilopochtli*. Al llegar el día 8 los jóvenes se sacaban sangre de las orejas y la untaban sus sienes “en memoria de los ciervos” y practicaban la abstinencia sexual para que la caza fuera buena. El 9 practicaban el manejo del arco y al llegar el 10 conmemoraban a los muertos en el campo de batalla. Tras esto, se hacían las peregrinaciones en las que la ofrenda de la caza se hacían en honor al Dios del Fuego. Como *mimixcoas*, los hombres hacían una gran cacería en la “montaña de la Hierba Seca” el Zacatépac. La presa era ejecutada como si se tratara de un prisionero de guerra y el *taltoani* ofrecía mantas a los que habían

capturado el venado o coyote. Posteriormente se procedía al sacrificio de cuatro prisioneros por extracción del corazón, que se llevaban a la cúspide de la montaña atados de pies y manos para mostrar que eran “como los venados” (Graulich, 2005a: 131-132). De tal forma, que los guerreros cautivados se asimilaban como venados y como tales eran sacrificados (Graulich, 2005a: 228) y a la inversa, los animales de caza eran tratados como cautivos de guerra.

Es común encontrar la descripción del uso de silbatos de hueso de venado, o bien, con forma de venado como señuelos. En la iconografía es recurrente la aparición de cazadores vestidos con elementos del cérvido, con silbatos y mayormente caracoles para facilitar la atracción de su presa (Houston, Taube y Stuart, 2006: 220, 264) (Fig.8.8), que podrían ser semejantes a lo que Mario Ruz (1996: 100) evidenció como testimonios lingüísticos de “la utilización de reclamadores durante las cacerías, los cuales empleaban al parecer algún tipo de silbatos (ya que *oquezan* significa soplar flautas o cañas), se hace obvio en el verbo *oquemtayegh chig*: reclamar venado”.

Para el Clásico la evidencia es clara, contamos con representaciones en donde en un evento cinegético el mismo venado porta un caracol. La importancia del *HUUB'* “caracol” consiste en que, además de ser un elemento diagnóstico del cazadores y las escenas de caza, es un objeto ritual con agencia primordial en el establecimiento de relaciones entre los predadores y sus presas. Por eso es utilizado en el ritual de sacrificio de cautivo, pues al presentarse en el ritual como presa, es vital usar los elementos que así lo identifiquen. De tal forma el sacrificador en el vaso K1082 suena un caracol frente a su presa, y en la cerámica K1606 el sacrificador y el sacrificado usan un tocado de venado, ya que al encontrarse aun viva la presa, este busca las semejanzas para así atraerla (Fig. 8.10 y 8.23). Quizá la razón por la que encontramos representaciones de *wahyis* haciendo uso del *huub'* sea porque lo usa como un recurso para atraer a su presa (Fig. 8.11). Testimonio de este fenómeno es la trompeta de Caracol hallada en el sitio de Cancuén. Esta es un ejemplar de la especie *Cassis madagascariensis*. Actualmente se encuentra en una colección privada pero catalogada en el *Tresors du Nouveau Monde* n°193 (1992). Se encuentra tallada con una inscripción que

dice: [...] *u juluw chij aj ola'(?)* *pel K'aan Maax ucha'n aj ka(k)nu'l(?)* *k'uhul ya... ajaw b'aah kab'* [...] “fue dardeado (el) venado Aj Ola' Pel Pel K'aan Maax el guardián de *Aj Ka(k)nu'l k'uhul Ya... b'aah kab'*” (comunicación personal Sebastian Matteo 2017) (Fig. 8.12.). En pocas palabras, este artefacto es testigo de la “cacería” de un cautivo de un *k'uhul ajaw* del ahora sitio de Cancuén.



Figura 8.8. Escena de cazadores con su presa capturada. El personaje de la izquierda la carga en la espalda. Los cazadores se representan con su trompeta caracol y tocado de venado entre otros elementos. Detalle vasija K1373 (foto J. Kerr).



Figura 8.9. HUUB'



Figura 8.10. Detalle de vasija K1082 en la que se muestra a guerrero, sacrificador y presa asociados en un acto aparentemente ritual al *huub'* (foto J. Kerr).



Figura 8.11. Escena de *wahyis* en la que la entidad a la izquierda se muestra sonando un caracol de caza -*huub'*- (Vasija K7993).



Figura 8.12. Inscripción de trompeta de caracol del sitio de Cancuén (dibujo S. Matteo).

El *huub'* debe de entenderse más que como un simple objeto usado en la cacería, pues en realidad es un instrumento con agencia²²¹ en espacios rituales bélico-cinegéticos. El caracol en el ritual de sacrificio de cautivo como presa de caza resulta un agente activo en el establecimiento de la relación existente entre el sacrificador y el sacrificado como presa, pues al hacer sonar al *huub'*, el victimario creó alguna especie de lazo que permitió crear un vínculo entre ambos actores. Puesto que como elemento diagnóstico en las escenas de caza, debió de representar en el acto ritual el clima cinegético que hacía del cautivo una presa. Acerca de las relaciones que este *huub'* como actor en el ritual pudo establecer no es mucho lo que podemos decir, pues no tenemos la información para poder entender el ritual, mas las pictografías que refieren al mismo nos hacen clara la importancia de éste ser (pues supera por mucho el carácter de un simple objeto) en acto ritual y las relaciones sociales que éste produjo.

Una de las más claras pruebas de la identificación entre cautivador y presa es la mostrada en la Estela 7 de Itzimte (Fig.6.20e.) donde se muestra a un cautivo con orejas de venado y el rostro poco humano, marcando su estado animal y presa, mientras que el guerrero que lo tiene aprehendido por el cabello tiene un tocado con la cara del cautivo incluyendo sus orejas de venado, demostrando la identificación del cazador con su presa. Escena similar a la presentada en la Estela 3 de La Mar y quizá con el Monumento 1 de El Kinel.

No sólo en Mesoamérica tenemos testimonio precolombino, histórico y etnográfico de la filiación entre el guerrero/cazador–cautivo/presa; pues excelentes

²²¹ En este caso la agencia es entendida como una exploración de las ideas humanas atribuida a los objetos, una cognición especial aplicada a un artefacto que actúa como interlocutor (como efecto de la acción ritual).

trabajos etnográficos e históricos nos han permitido entender este proceso de identificación como un fenómeno amerindio (Cayón, 2012; Descola, 2005; Fausto, 2000; Aparecida Vilaça, 2002; Viveiros de Castro, 1992; etc.); aunque las formas y vías en las que esta relación se establece varía con respecto al área y grupo de estudio. Es importante reconocer esta variedad, pues no se trata de encontrar un caso en otro, si no de observar lo que realmente sucede en cada uno. Para el Centro de México, Michel Graulich (1997) estudió los vínculos existentes entre la cacería y el sacrificio durante el Posclásico Tardío, donde la cercanía entre hombre y animal demuestra que la guerra era asimilada como una verdadera cacería del hombre, con el objetivo de la obtención de víctimas sacrificiales reconocidas como presa de caza. Tratándose en realidad de “un sistema ideológico que privilegiaba el modelo cinegético sobre el agrícola, independientemente de las condiciones económicas de las sociedades mesoamericanas” (Olivier, 2014: 122). Para el caso maya, no tenemos las fuentes ni la evidencia necesaria para hablar de un fenómeno similar, mas es importante recalcar que esta correspondencia ya ha sido bien identificada en otra área mesoamericana. La disparidad existente con respecto a éste fenómeno entre las sociedades mayas y mexicas –donde es más clara pero parece presentarse también entre otras sociedades amerindias– cierne en que en el Centro de México la cacería era entendida como un acto de guerra, en cambio los mayas concibieron la guerra como un acto cinegético, una cacería de hombres. En donde los hombres se hacen venados y los guerreros cazadores. En los eventos rituales las presas no se tratan como hombres o cautivos ni los cazadores como guerreros como lo hicieron los mexicas.

El ritual es un espacio donde la filiación de la cinegética y la guerra se hace presente y así lo vimos en el capítulo anterior. Se piensa que al ocupar el venado un lugar preponderante en el sistema de pensamiento como presa ideal y ofrenda sacrificial por excelencia, su inmolación es tomada como correspondiente a la de un cautivo de guerra (Graulich, 1997: 435-438; 2005: 190; Olivier, 2010: 453-457; 2014: 123), pues como lo refiere las fuentes etnográficas y prehispánicas, ambos son el hueso/semilla dadores de vida, por lo que son tratados a partir de su

cualidad de presas. Sin embargo, como en el caso maya la guerra es un acto de cacería, la víctima sacrificial proveniente de la guerra es un cérvido en el acto ritual, quien es inmolado por el guerrero que es cazador en el mismo ritual. El llamado, por fray Diego de Landa, “ritual de flechamiento” del cual hemos hablado de su proceder en el capítulo anterior 7.2 fue un rito que parece tener en amerindia antecedentes muy tempranos, y que en la región mesoamericana ha sido bien referenciado. En épocas tardías, este ritual se llevaba acabo en los meses *Zac* y *Sip*. Los cazadores eran los principales actores del ceremonial (1959: 74-75). En la liturgia la ofrenda era sacrificada “a saetazos”,

[...] subía el sucio del sacerdote vestido y con una flecha le hería en la parte verenda, fuese mujer u hombre, y sacaba sangre y bajábanse y untaba con ella los rostros del demonio; y haciendo cierta señal a los bailadores, ellos, como bailando, pasaba de prisa y por orden le comenzaba a flechar el corazón el cual tenía señalado con una señal blanca; y de esta manera poníanle a punto los pechos como un erizo de flechas [...] (Landa, 1959: 50).

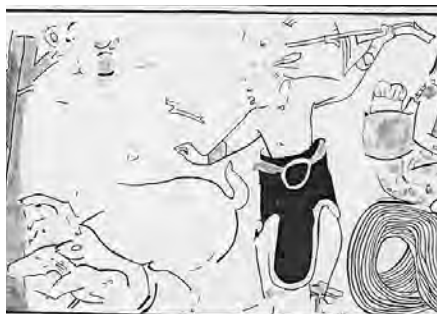


Figura 8.13. Escenas cinegética en la que se muestra la caza del venado por medio del uso de lanza dardos. Izquierda, detalle de la vasija K3055 (foto J. Kerr); derecha detalle de la vasija K5857 (foto J. Kerr). Abajo Escena de sacrificio por dardeo, grafiti de Tikal (dibujo Helen Webster).

Es natural la relación entre la acción de la caza del venado por medio de arco y flecha con el ritual, lo que hace de este acto, la caza de la presa enemigo a través de “saetazos”. Sabemos que para el periodo al que Landa refiere, es normal que se estuviese refiriendo al uso de arco y flecha, mientras que para el Clásico la modalidad fuese mediante el uso del lanza dardos. Este nexo lo podemos observar en la escena de las vasijas K3055 y K5857, frente a la representación del mencionado ritual en uno de los graffiti de Tikal (Fig.8.13).

El vínculo parece realmente establecerse hasta el momento en el que ambas presas se encuentran aprehendidas y no antes, pues es a partir de este estado en el que la afinidad se hace patente al comenzar el acto predatorio. El cautivo únicamente se muestra herido en el instante en el que es asido por su captor, o bien, en el acto ritual –en donde también se le puede mostrar en el momento en el que es lacerado– y no antes,²²² esto se debe a su condición de presa. De ahí que no contemos con escena alguna de un hombre en el instante mismo de ser lanceado en batalla, pero si en el contexto (ritual) de su cacería, de la misma forma que el venado se muestra lanceado sólo en ese momento de caza. En las representaciones iconográficas de la cultura moche es muy común ver a venados con dardos, y nunca de hombres dardeados (Bischof, 2005: 77). Es común la mención de cautivos con nombre de venado, como el ejemplo del Escalón VII de la Escalera 2 de Yaxchilán, donde el cautivo, que al mismo tiempo es una pelota dentro de la cancha de juego es llamado Ik' Chij “venado negro” (Fig.8.18.), indicando que al momento de su cautiverio el hombre –en una especie de rito de paso– adquiere un nuevo nombre que lo identifica claramente como presa. Haciendo de este tipo de aconteceres rituales los momentos clave para el proceso de identificación y transformación. Al momento en que presa y cautivo se convierten en *b'aak* ambos son tratados en espacios rituales de la misma manera, estos sucesos pasan no como resultado de una causalidad, sino por producto de la relación de identificación (identidad plural), como forma de asociación por medio de una acción ritual; pues es únicamente por esta vía que los intercambios se

²²² Parece una convención iconográfica el no representar al guerrero en combate siendo herido, pues como ya se ha señalado, sólo se le muestra abatido. Más detalles en el Capítulo 6.3.

hacen posibles. Cayón (2009) señaló que , para el caso de la cacería makuna, las relaciones que los indígenas establecen con los dueños de los animales; el autor observa que el chamán desempeña la labor de mediador entre los dos colectivos, encargándose de los intercambios finalizados para el mantenimiento de la reciprocidad.

Sumamente similar son los actos sacrificiales narrados en el *Rab'inal Achi*, en el que los arqueros tienen que disparar sus flechas sin parar de danzar, para probar sus habilidades como flecheros. Ellos corren en círculos alrededor de la víctima y lanzan sus proyectiles al guerrero al amanecer, según las últimas líneas del cantar. Este pasaje notoriamente emula el acto cinegético y las habilidades del cazador para flechar en movimiento a su presa, al tiempo que asocia a las flechas con los primeros rayos del Sol, mostrando el carácter solar del venado. En lo que refiere a las implicaciones de la flecha/dardo en este ritual, Johannes Neurath (2002:176) al hablar de los huicholes dice: “[...] la flecha es el elemento fálico, activo y violento que fecunda y hace funcionar el mundo [...]”, interpretación que parece aplicable a toda el área mesoamericana.²²³ Así el venado/Sol/cazador es un ser que fertiliza y que da vida a través de la fecundidad de la tierra.

En *Los cantares de Dzitbalché* el número trece, habla directamente del ritual de flechamiento entonando (Cuadro 1). Es notorio que el cantar refiere no sólo a la solemnidad del guerrero, entonces cazador; si no que también relata el actuar del cazador en su tarea cinegética, la que conlleva una preparación en la que el cazador crea semejanza con su presa al untarse la grasa de un ciervo macho e imitar sus movimientos. Todo ello debe de llevarlo a cabo durante la danza, “tal y como lo hacen los buenos escuderos”, los buenos guerreros. Así, al final de la danza se habrá llevado a cabo el sacrificio de la presa hombre en un acto de cacería ritual, en la que como presa ideal, es muerto como cérvido en un acto cinegético; acción ritual que puede a bien relacionarse con el graffiti de Tikal (Fig.8.13). Un fenómeno muy similar sucede con el guerrero al que refiere el *Rab'inal Achi*, pues al resultar éste último apresado, es sacrificado igualmente mediante proyectiles. Pero en este último caso sabemos que el personaje, tras su

²²³ En el apartado 7.1. se profundiza sobre la naturaleza fálica y solar de las flechas.

muerte por el sacrificio de arco y flecha, toma forma de ave. El pasaje dice *kiniwismarisaj which*, según la traducción literal de van Akkeren (1999: 281): “you cause my hair—or feather—growing”, evocando la transformación del sacrificado en lo que el autor propone ser un colibrí.²²⁴

Al final parece que la cacería y la guerra, en referencia con los elementos de la presa/*b'aak*, el predador (guerrero/cazador), las narraciones y rituales asociados; sostienen un vínculo fuerte que parece tener como base la idea de ambas acciones relacionadas a la fertilidad de la tierra a partir de la destrucción o consumo de la presa, pues el venado, el cautivo y el sacrificado son seres muertos por medio de un proyectil, ya sea flecha o dardo, que actúa como un elemento fálico y violento que fecunda la tierra y como tal, genera vida: ya sea humana o animal por medio del tratamiento de sus huesos/semillas gracias a la intervención de seres inframundanos y los eventos rituales humanos.

Los q'anjob'ales y k'ichee's contemporáneos depositan los huesos del venado en una cueva para así lograr la renovación de los animales. Pues la ofrenda de los huesos es la forma de devolver al dueño de los animales lo consumido (Balam Caanal, 2107). La relación entre las flechas proyectadas por el guerrero/cazador con la idea de la muerte y el renacimiento resulta notoria en la narración de la región del Lacandón. En ella, el héroe era un experto cazador de topos, pero terminó por acabar con dichos animales, por lo que *Sukunkuym*, deidad del inframundo, atrajo al hombre hacia su morada por medio de su hija, la dueña de los topos. El cazador y la hija procrearon topos para reconstruir esa raza de animales. Y tras pasar una serie de pruebas, el héroe volvió a casa y al salir del inframundo, *Sukunkyum* le obsequió un atado de flechas que tenían el poder de resucitar a los muertos. Después de usarlas el cazador las colgaba en el techo de su morada e insistía que nadie debía tocarlas, más su esposa desobedeció y esparció las flechas por el suelo. Es por ello que desde entonces los muertos ya no resucitan (Boremanse, 1986: 293-304). Éste relato refuerza la relación de las

²²⁴ Recordemos que en capítulo anterior se profundizó sobre la relación entre el colibrí y el cazador-guerrero.

1.X-PACUM-X-PACUM-CHE 2.TI-HUM-PPPEL-TI-CAAPPEL 3-COOX-ZUUT-TUT-HAL-CHE 4.T-ALCA-OKOOT TAC-OPPEL	Espiador, espiador de los árboles, a uno, a dos, vamos a cazar a orillas de la arboleda en danza ligera hasta tres.
5.CII LIIZ U-TAN-A-POL 6.MALO-PPILHA-UICH 7.MAA-MENT-TIC-X-TTILEICH 8.TIAL-CAA-CH'A-U-TOHOL	Bien alza la frente, Bien avizora el ojo; No hagas yerro Para coger el premio.
9.A-CI-ZZUZMA-U-YEE A-HUUL 10.A-CI-XXAB-CHEILAT-MA-U-ZUMIL 11.A-PPUM-A DZAMAA-MALOOB 12.YIITZ-X-CAATZIM-TUT-KUUK 13.MEEL-U-YIIT-U-CHIBIL-A-HUUL	Bien aguzado has la punta de tu flecha Bien ensartada has la cuerda De tu arco; puesta tienes buena Resina de catsin en las plumas Del extremo de la vara de tu flecha
14.A-CI-CHOIMAA-U-BA-U 15.TZATZEL-XIBIL-CEH-TU 16.MUUK-A-KAB-TU-MUUK A 17.UOC-A-PIIX-TA-TTOON- 18.TAA-CH'ALATEL-TAA-TZEM (90)	Bien untado has grasa de tu ciervo macho en tus bíceps, en tus muslos, en tus rodillas en tus gemelos en tus costillas, en tu pecho [...]
19.DZAA-OPPEL-ALCA-ZUUT-TUT 20.PACH-LEIL-OCOM-TUM-BONAN 21.LAIL-TUUX-KAXAAN-LEIL-XIBIL 22.PAL-H'HZAC-ZUHUY-UINIC	Da tres ligeras vueltas alrededor de la columna pétrea pintada aquella donde atado está aquel viril muchacho, imploro, virgen hombre.
23.DZAA-U-YAAX-TI-CA-ZUTIL 24.CHH'A-A-PPUM-DZA-U-HUL-CH[!] 25.TOH-TANT-U-TZEM-MA-KABEILT 26.A-DZIIC-TU-LACAL-A-MUUK-TIYAL 27.A-HUUL-LOMTCI-TIOLAL-MAU 28.KILIC-TU-TAMIL-U-BAKEL-U 29.TIAL-CA PAATAC-U-MUK-YAATIC 30.HU-HUM-PPITIL-LEY-U-YOTA(91) 31.CILICHCELEM-YUM-KU 32.TU-CAA-ZUUT-CA-DZAA-TI-LEIL 33.OCOM-TUM-CHO-CA-ZUUT 34.CA-DZAE-CA-HULIC-TU-CAATEN	Da la primera; a la segunda coge tu arco, ponle su dardo apúntale al pecho, no es necesario que pongas toda tu fuerza asaetearlo, para no herirlo hasta lo hondo de sus carnes y así pueda sufrir poco a poco, que así lo quiso el Bello Señor Dios. A la segunda vuelta que des a esa columna pétrea azul, segunda vuelta que dieres, fléchalo otra vez [...]
35.LAILO-YAN-A-BEILTIC-XMA-MA 36.A PAATIC A UOKOOT-TU-MEN 37.BAIL-U-MENTIC-MALO-CHI 38.MA[L]-H'BATEL-UINIC-TUT 39.TEETAL-U-TIAL-U-DZA-UTZ 40.T-YIICH-YUM-KU 41.LAIL-CU-TIPPIL-KIN 42.T-YOKOL-KAAX-T-LAKIN 43.CU-HOPPOL-HUL-PPUM 44.KA Y –LEIL-CHIMAL-HBA- 45.TEIL-U-DZAICOOB-TULACAL.	Eso habrás de hacerlo sin dejar de danzar, porque así lo hacen los buenos escuderos peleadores hombres que se escogen para dar gusto a los ojos del Señor Dios. Así como asoma el sol por sobre el bosque al oriente, comienza, el flechador arquero, el canto. Aquellos escuderos peleadores lo ponen todo

Cuadro 1. Cantar 13 de *Los Cantares de Dzitbalché* (Nájera Coronado, 2007:90-92).

flechas y su flechador como generadores de vida únicamente por medio del consumo de la misma vida.

Linda Brown (2008) estudió los depósitos rituales en cuevas en las inmediaciones del lago Atitlán. Testimonios de ofrendas de cacería de los mayas tz'utujiles y kaqchikeles, ofrecidas al guardián de los animales, quien reside en las cuevas del monte; por esta razón, tras haber matado y consumido a un animal, devuelven los huesos a su legítimo dueño. Al respecto la autora señala:

Interviewees identified a number of important non-human agents involved in the hunt including: the animal guardian, specific rock outcrops, rock shelters and caves, the hunted animal itself, hunting dogs, weapons, and the skeletal remains from successfully killed quarry. From a local perspective, a successful hunt necessitates communication, engagement, and reciprocal obligations among all of these active agents (Brown, Emery, 2008: 310).

Sobre esta misma práctica ritual, pero para otra área mesoamericana, Dehouve (2008: 17) ratificó que el depósito de huesos de las presas en las cuevas permite la regeneración de los animales cazados: “Los huesos tienen que ser devueltos al señor de los animales para que puedan renacer en forma de nuevos venados”. Carlsen y Prechtel (1991) reconocieron que desde el *Popol Vuh* hasta la actualidad el concepto de regeneración ha sido uno de los puntos centrales de la cosmología maya. De forma que a partir de los restos de sus protegidos, los dueños de los animales pueden “regenerar” a los seres que fueron consumidos; por esta razón, los restos óseos de las presas representan un elemento fundamental en los ritos de cacería (Balsanelli, 2018:367).

Desde la perspectiva occidental, la cacería es un acto de depredación, al implicar una violación de la naturaleza o de recursos. En cambio, en un sistema animista como el maya Clásico, las relaciones entre humanos y animales son mucho más complejas (Balsanelli, 2018: 355). Al respecto Descola (1998: 37) apuntó que en el ámbito cinegético se pueden establecer tres tipos de relaciones entre animales y humanos: hay reciprocidad cuando la vida del animal es compensada, se habla de depredación cuando no se ofrece una contrapartida por

la muerte de la presa y de sacrificio, cuando el animal se entrega espontáneamente a los cazadores sin esperar nada a cambio. En este fenómeno prevalece un principio de equivalencia entre hombres y animales, quienes intercambian energías vitales (Descola, 1998: 37). El hecho de que se intercambian bienes materiales y esencias, igualmente fue señalado por Mauss (1979: 168), quien reconoció que el objeto donado-recibido conserva la esencia espiritual del donador y le otorga “un poder mágico y religioso sobre la persona. Es decir, que la cosa que se da no es algo inerte” (Balsanelli, 2018: 355-356).

La guerra como acto cinegético puede pensarse como un proceso en el que la carne se reduce a huesos y el hueso se regenera como carne. En donde sus involucrados: cazador y presa (animal o humana) crean una relación de semejanza que resulta positiva y vital en la creación de relaciones sociales y la generación de vida. De acuerdo con Descola (1998:37), el intercambio constante de estos flujos vitales es lo que permite la permanencia de las relaciones inter-específicas y del orden cósmico. Esto se hace mediante la construcción de una identidad plural del los objetos, palabras y humanos implicados en dicho proceso productivo; convirtiéndolo en un ser complejo –en tanto que ambos son *b'aak*–. Al contrario de lo que describen otros autores en el área amazónica y centromexicana, en la región maya durante el Clásico, la guerra resulta ser un acto cinegético y no a la inversa.

8.2. EL LUGAR DEL SACRIFICO, EL JUEGO DE PELOTA

Por lo general se habla del juego de pelota como si fuera uno sólo (Uriarte 1992, Whittington 2001). Y con seguridad se debe a que en el español es un término genérico para llamar a esta actividad, pero no es así en otras lenguas (Taladoire, 2015: 192). El juego de pelota fue una actividad practicada a lo largo y ancho de Mesoamérica desde épocas muy tempranas, mas no fue una práctica exclusiva de la región pues también se realizó en el área del Caribe y el Amazonas-Orinoco, así como en la zona del noroeste del Pacífico y norte del Golfo (Knauth, 1961: 189),

enmarcándolo como una práctica amerindia. Desgraciadamente es poco lo que sabemos de él, sin embargo, tenemos la certeza de que existían diversas modalidades de juego. Este trabajo no pretende profundizar en las características de dicha práctica, pues lo que nos interesa ahora es su relación con la guerra y la cacería; y por ende, su cualidad de acto de consumo y producción.

Del juego de pelota maya es poco lo que sabemos, pero gracias a la evidencia con la que contamos nos es posible reconocer el lazo existente entre él y la guerra, el sacrificio, y la cacería, como lo iremos viendo a lo largo de este apartado. Como práctica tuvo auge en la región durante el Clásico, entre los siglos III y IX d.C. Es desconocido el verbo con el que se le refería a la acción de jugar este deporte, pero sabemos que en kaqchikel, jugar a la pelota se decía “ti qui çaquibeh, ti qui chaahibeh, esto es, al modo q[ue] solían jugar los indios. // Y al tal juego, o pelota con q[ue] jugaban, llaman: çac, o chaah” (Coto, 1983: 407), en donde çac, corresponde al verbo “jugar” (*ibídem.*). Gracias a diversas evidencias epigráficas se ha podido reconocer que el nombre del juego fue *pitz*, y que la élite, practicantes habituales de esta actividad, ostentaron el título de *pitzil*, “jugador de pelota”. En lo que refiere a la bola; en la Escalera Jeroglífica 1 de Sabana Piletas, contamos con un texto que presenta indicios fonéticos suficientes para proponer que el desciframiento tentativo para el jeroglífico de pelota es *WOL*, pues presenta complementación inicial en *wo* y final en *li* o *le* (Grube, Pallán y Benavides, 2008: 88). Acerca de las canchas tenemos una amplia variedad en tamaños en toda la región maya; algunas hundidas, unas abiertas y otras en “I”. Como la mayor parte de los edificios de una ciudad, contaban con su propio nombre. En ocasiones, incluso se hallan vestigios de nombre arquitectónico, como en el texto de la cancha de Toniná, nombrado Monumento 141: *i elnaahaj huk ik’ k’annal hux aha[al] u*, “entonces el sitio de 7 vientos preciosos se dedica, la cancha del juego de pelota de las 3 conquistas”.

El juego de pelota no era un simple deporte, existen buen número de representaciones en las que muestra a jugadores como deidades practicando esta actividad. En el marcador del Juego de Pelota de Copán A IIb se menciona que Waxaklaju’n Ubaah K’awiil juega un partido recreando la contienda mítica entre

Ju'n Ajaw –*Junajpu* en el Posclásico– y *Mixnal* –dios Clásico de la muerte y el sacrificio– (Tokovinine, 2002: 2). De acuerdo con la lectura de Tokovinine, el texto identifica al gobernante con *Mixnal*. Otro texto similar y vinculado con el *Popol Vuh* es el marcador del Juego de Pelota de La Esperanza, Chinkultic, en el que se reconoce al mismo *Mixnal* como jugador golpeando una pelota con la inscripción que la identifica como la cabeza de *Ju'n Ajaw* (*ibídem.*). Esa característica hacía del juego de pelota un espacio de contacto e interacción con los ancestros, pues tenemos ejemplos en los que personajes ya difuntos para la fecha de elaboración del monumento, son partícipes activos en el juego. El Monumento 172 de Toniná, menciona el encuentro jugado entre el gobernante B'aaknal Chaa'k, quien para entonces tenía ya 12 años de haber fallecido, con el dirigente K'inich Ich'aak Chapaah, quien conmemoraba el fin de su segundo *k'atun* como cabeza de la jurisdicción en la que anteriormente se había encontrado su contrincante.²²⁵ Así, es reconocible que el juego de pelota fue mucho más que un deporte, pues sus asociaciones al sacrificio, la guerra y el inframundo –que revisaremos a continuación– lo evidencian como espacio de actos rituales y de contacto con deidades y ancestros, haciendo de él, como lugar y actividad, en un fenómeno complejo y vital en la dinámica de producción para las sociedades del Clásico maya. No sólo fue así en nuestra área de estudio, pues como lo señaló S. Gillespie (1991: 317-333) en América el Juego de Pelota involucró combates primordiales, cambios o transformaciones de temporadas, y sobre todo, sacrificio –esencialmente por decapitación y otras formas de desmembramiento–. Y en todos los casos, esto permitió el renacimiento (1991: fig 167; en: Houston, Stuart y Taube 2006: 94).²²⁶ Al respecto los cronistas del momento del contacto parecen haber reconocido la naturaleza ritual y no deportiva del acto, pues para los Altos

²²⁵ En el Capítulo 3 hablamos ya de la importancia de la presencia y participación de los ancestros en momentos clave del gobierno como la toma de mando, decisiones jurisdiccionales, etc.

²²⁶ Por ejemplo, los juegos de pelota en el área central de Veracruz siempre están asociados con el complejo ritual, haciendo la integración del juego con el reino de lo sacro (Agüero y Daneels, 2009: 133). Si bien la iconografía de los jugadores de pelota no siempre hace esta relación, al imágenes de estos jugando sí, al asociar las pelotas con los cautivos como presas, y las canchas de juego como áreas sacrificiales como las canchas de los sitios como Toniná y Chichén.

de Guatemala se señaló que “[...] y así como nosotros representamos farsas y autos, así ellos jugaban a la pelota delante de sus dioses” (Ximénez, 1965: 81).

Cuando los señores del *Xib’alb’a* discernían sobre lo que habrían de hacer con *Jun Junajpu* y *Wuqub’ Junajpu* tras invitarlos a jugar pelota en el inframundo, según lo relata el *Popol Vuh*, se dijeron entre ellos: “Solamente, sacrificuémoslos mañana solamente que sea pronto el agüero que pronto mueran por nuestros instrumentos del juego por nuestros instrumentos del juego de pelota” (2013: 63). Es interesante que se refiera al juego y sus implementos como un instrumento sacrificial, pues aunque la referencia sea retórica, el lazo entre el juego y el sacrificio es evidente en toda la obra: los primeros pares de gemelos mueren en el juego al ser derrotados y sus cabezas se dejan en la cancha para que con ellas brote vegetación, mientras que en el caso del segundo par, *Junajpu* e *Xb’alanke*, el primero pierde la cabeza y es colocada en el mismo juego. El sacrificio en el juego es un tema igualmente recurrente, por ejemplo: al ser inmolados *Jun Kame* y *Wuqub’ Kame* “[...] fueron enterrados, pues, en el lugar del sacrificio del juego de pelota, éste es su nombre fueron enterrados allí” (Popol Vuh, 2013: 66), esta referencia de la cancha como “[...] el lugar del sacrificio del juego de pelota” (*ibid.*: 71) es recurrente. Lo que asocia directamente esta actividad con la muerte por decapitación, y por ende, con la fertilidad al hablar de la cabeza como origen de la vida vegetal –en cualquiera de los tres degollamientos referidos en la narración–. Haciendo del sacrificio humano la apoteosis del juego de pelota. La idea la refuerza el siguiente pasaje: “Así, pues, entonces vieron los de *Xib’alb’a* el blanco pedernal cuando salió del interior de la pelota rebotando sobre la tierra de la cancha del juego de pelota ¿Qué es eso? Dijo *Junajpu Xb’alanke*. ¿Sólo la muerte queréis para nosotros?” (*ibid.*: 106). Aludiendo con ello la naturaleza del juego, pues recordemos que el pedernal fue un elemento inmerso en el concepto del acto sacrificial. De esta manera la relación entre los jugadores y los venados, ambos como víctimas ideales para el sacrificio, presentan y asumen una afinidad como presas de manera innegable.

La trascendencia del ritual de decapitación y las alusiones a las cabezas como pelotas se cimienta en la idea de la cabeza como elemento generador de

vida, lo que convierte al juego en un acto ritual que se desenvuelve en torno a esta temática. En el Escalón VII, de la Escalera Jeroglífica 2 de Yaxchilán entre las tres decapitaciones mencionadas, se hace alusión a que probablemente una de ellas fue efectuada al dios del maíz. Concordancia clara de la relación entre dicha deidad y la fertilidad de la tierra, lo que es observable en el Tablero de la Cruz Foliada de Palenque, donde de las ramas del “árbol de maíz”, aparecen cabezas en lugar de mazorcas, lo cual también se ve en la parte inferior derecha de este tablero: aparece Pakal ya muerto, sobre una planta de maíz que tiene una cabeza en vez de mazorca, junto a una concha de caracol. No lo tenemos por cierto, pero quizá esto pueda apuntar que la decapitación en el contexto del juego de pelota se relacione a *K'inich* –como lo profundizaremos más adelante–, mientras que la cabeza decapitada por si misma se vincule con *Ixiim* como la primera mazorca de maíz y la germinación de la vida vegetal.

La asociación de la cabeza como germinador y fertilidad vegetal no es exclusiva de Mesoamérica, pues parece más bien obedecer a un fenómeno amerindio. En la zona andina, específicamente entre los quechua etnográficos, “la cabeza humana tiene que ver con la producción de la tierra, está relacionada con los frutos, ella misma es como un fruto. La *lúcuma* es *Ruku-Uma*, (en quechua, cabeza de viejo). La *tutuma* es otro nombre de la cabeza humana y lo es de un fruto. La cabeza tiene que ver con la calabaza y con la maraca” (Valcárcel 1959). en Qaqachaka, Bolivia, la cabeza es considerada como una semilla, con el potencial de ayudar a generar la cosecha de nuevos “bebés” para el hogar de quien tomó la cabeza; esto incluye tanto a los humanos como a los animales y plantas, estas últimas principalmente como la comida o mantenimientos de las cosechas (*ibid*: 48). Este mismo concepto lo encontramos entre los mayas del Clásico, para quienes las cabezas de los decapitados se asociaban con semillas, fuentes potenciales de vida (Houston y Scherer, 2010: 177). Esta idea se aprecia sobre todo en la iconografía relacionada a la fertilidad vegetal, ya que como vimos anteriormente, hay numerosas imágenes de cabezas decapitadas de las cuales brotan distintas plantas y frutos, homologando explícitamente a la cabeza cortada con una semilla. En efecto, Houston y Scherer indican que “el papel que

desempeñan las cabezas en el ciclo de mitos (con base en milenios anteriores) enfatiza su naturaleza de ‘semillas’ o frutas que se cortan de las plantas y los árboles [...] con certidumbre de nuevas erupciones de vida, y encinta de confianza en cosechas futuras” (2010: 177). Al respecto, Boot (2014: 166) afirma que las cabezas son plantas como la cabeza en la medida que la misma cabeza del Dios del Maíz es llamada ‘*ixim*, de *ixiim* maíz. David Stuart (2005: 182) propuso esta lectura, basado en la ocasional complemento fonético ‘*i*’ como prefijo.

En lo que respecta le periodo Clásico y el sacrificio en el juego de pelota, un pasaje interesante se cuenta en los Paneles Jeroglíficos de la Amelia (Schele y Grube, 1990: 3-5), los que se ilustra un ritual posterior al juego (Fig.8.15.), en él, la víctima es arrojada como pelota “... he was thrown (rolled down), the captor of *Balamnal*, nine palms is his name, ..., he is the ball (literally "the wrapped thing") of '*Ahtob-'Ajaw*, holy king of *Mutal*, *bakab*” (Tokovinine, 2002: 3). Para redondear el aspecto sacrificial, en el texto se habla de un personaje supernatural identificado como el *wahyis* llamado *Bahlam Chan Winik* quien presenta una asociación visual explícita con los cautivos como pelotas (Fig.8.16).

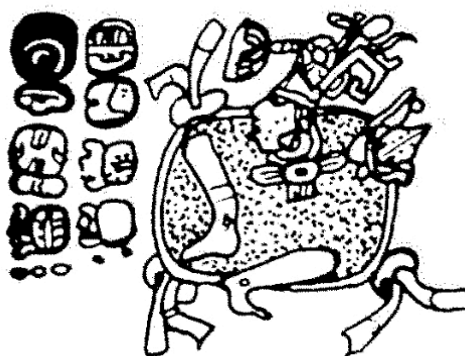
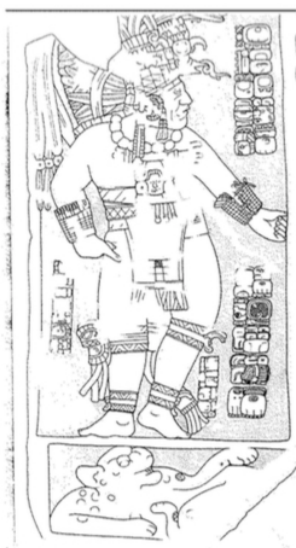


Figura 8.15. Estela La Amelia (dibujo I.Graham)

Figura 8.16. Representación del *wahyis* *Bahlam Chan Winik* (dibujo)



Figura 8.17 Izquierda Monumento 2 Bilbao, derecha Monumento 4 Bilbao (Chinchilla, 2009: 143) .

Para tener más clara la idea de la pelota como elemento del sacrificio basta con retomar la asociación de la misma con la cabeza decapitada de los perdedores que refiere el *Popol Vuj* en el que se aclara a la pelota como la cabeza misma, al tiempo que es el pedernal para el sacrificio –como se mencionó líneas arriba–. Para el Clásico tenemos las continuas imágenes de cautivos atados representados dentro de pelotas siendo usadas en pleno juego (Fig.8.18.).²²⁷ Sin embargo, no hay referencias más claras acerca de que la pelota era una cabeza

²²⁷ Varios investigadores consideran que el capitán del equipo perdedor era el sujeto decapitado. Sin embargo, la abundancia de representaciones de cautivos recalca la importancia del papel de los prisioneros en relación con el juego, como lo muestra la iconografía de diversos sitios del Clásico (Barrois, 2011: 207), donde se representa al personaje atado siendo una pelota (dentro de la pelota a nuestros ojos).

humana, que las mencionadas en el texto k'ichee', el que tiene aclaraciones como las siguientes: “[...] en realidad la calabaza era la cabeza de Junajpu se alegraron ambos [...] venid, ésta es nuestra pelota la encontramos” (Popol Vuh, 2013: 116), “[...] ‘pues, sólo esta decorada’ Dijeron los de Xib’alb’a ¡No! Solamente es una cabeza, decimos otra vez. Dijeron los muchachos” (*ibid.*:106). Por ello es que al suplantar Xb’alanke la cabeza de su hermano por un chilacayote los señores del Xib’alb’a no lo notaron: “Bajó, pues, su juego de pelota estaba colgada, pues, la cabeza de Junajpu sobre la cancha del juego de pelota [...] tira la cabeza como si fuera una pelota [...] así lo señores del Xib’alb’a perdieron la pelota [...]” (*ibid.*: 115-116).



Figura 8.18. Representación de cautivo como pelota, Escalera Jeroglífica 2 Escalón VIIIb (dibujo I. Graham).



Figura 8.19. Escena de jugadores de pelota con elementos de venado, en donde el personaje a la extrema izquierda se encuentra haciendo sonar el *huub'*, vasija K1871(foto J. Kerr).

La relación entre cívrido y jugador establecida como víctimas sacrificiales de actos de consumo como lo son el juego de pelota, la guerra²²⁸ y la cacería resulta clara a nivel iconográfico,²²⁹ en el que se muestra con bastante recurrencia a los jugadores con tocados y demás elementos de venado (Fig.7.18.). En la Estela de Tabi la inscripción jeroglífica refiere: u-B'AAH?- chi-hi u-ba-ki?- ?- ? u – wo-lo “la imagen el venado, el cautivo/*b'aak*,²³⁰ la pelota de...” (Grube, 2014) (Fig.8.20). En ella resulta clara la asociación no sólo entre el acto cinegético y el juego de pelota al hacer mención de la pelota misma; sino que establece igualmente el lazo con la guerra. Este vínculo se establece por si mismo como actos de consumo en los tres casos, en los que la pelota, el cautivo y la presa son lo consumido. De esta manera la semejanza entre los tres seres sacrificiales: venado/presa – guerrero/cautivo – pelota/cabeza se establece de la misma forma que las tres actividades a las que se relacionan: cacería – guerra – juego de pelota, a su vez asociados con los fenómenos de el sacrificio, la muerte y regeneración de la vida.^{231 232}



Figura 8. 20. Estela de Tabi (dibujo A. Vos)

²²⁸ Sobre este vínculo ahondaremos más adelante.

²²⁹ En la iconografía del Veracruz correspondiente al Clásico los guerreros suelen tener elementos de la vestimenta de jugadores de pelota, lo que remarca su relación (Agüero y Daneels, 2009: 128) en un contexto mesoamericano.

²³⁰ Es necesario recordar que *b'aak*, refiere a la presa de caza como a la de guerra, por lo que la lectura de Grube como 'cautivo', aunque es clara y obvia, no es totalmente certera, aunque en este caso tendría mucho sentido.

²³¹ Enfatizando la relación sacrificial del juego de pelota y la cacería, en la lengua k'iche' la palabra 'cautivo' también significa 'juego' (van Akkeren, 1999: 290)

²³² En ocasiones vasijas se representa al dios del maíz vestido como jugador de pelota y jugando, lo que establece un a relación entre la dicha entidad vinculada a la vida vegetal y el juego (Boot, 2003b; ver Miller 2001: 87 fig.94, en: Boot, 2014: 169).

Al entender esta relación podemos proponer una explicación al uso de cascos o tocados de venados y depredadores, así como de motivos vegetales e inframundanos entre los participantes de los conflictos armados; o bien, de cérvidos, y aves rapaces entre los jugadores de pelota, e incluso la presencia de un entorno vegetal en las representaciones de las canchas del juego en vasijas policromas del Clásico. Esto es, en el primero de los casos los seres representados en estos cascos son personajes involucrados en los actos de cacería y el juego de pelota, así como animales depredadores que juegan el rol de cazadores de sus presas guerreros.²³³ Mientras que por parte de los jugadores de pelota, portan tocados de cérvidos por la asociación antes expuesta; sobre las aves rapaces, especialmente el zopilote, se explica a partir de su acción como interlocutor entre el cérvido y su viaje al inframundo como lo hemos revisado con anterioridad.²³⁴ En el caso específico de los tocados de colibrí, la relación cierne en la asociación del venado como cazador/guerrero víctima sacrificial en la que al fallecer, éste es el animal en el que trasciende tras su muerte. De forma tal que los jugadores de pelota ostentan tocados de seres que de alguna manera u otra, son vinculados con el venado y su viaje al inframundo.²³⁵ En la vasija K5435 se representa un juego de pelota en el que participan los señores de El Pajal y Motul de San José (Stuart, 2004: 8-9). Además de la gran pelota que ahí aparece, los dos principales se muestran portando tocados de colibríes, mientras que sus subordinados usan una especie de tocado, menos refinado, de venado y zopilote respectivamente (Fig.8.21.).

Tal es el motivo por el que las representaciones de encuentros de juego de pelota en los que los bandos en contra ostentan motivos con animales que se oponen de manera natural: animales del inframundo contra animales del supra mundo. Así, parece que en el juego la división entre “equipos” sería una conjunción de criterios que separan en dos: los que se asocian al inframundo

²³³ Sobre el tema se profundizará en el último apartado del presente capítulo.

²³⁴ La relación del zopilote con la cacería se asocia a la participación del ave en el acto cinegético: “huelen tanto la carne muerta que para hallar los indios los venados que matan y se les huyen heridos, no tiene remedio sino, subidos en los altos árboles, mirar donde acuden estas aves, y es cierto hallar ahí su caza” (Landa, 1986: 134).

²³⁵ Para más detalles subcapítulo anterior, en específico Notas al pie: 6, 7 y 12.

(elementos jaguar, venado, pescado, cocodrilo, nenúfar y *Tlaloc*; divinidades *Hukte' Ajaw*, *Wuk Si'p*, serpiente nenúfar, Dios Jaguar del Inframundo y Dios Q), y los que lo hacen con el supramundo (ave, serpiente, perro, penacho de plumas y sombrero; divinidades *Chaa'k* y *Jun Ajaw*). En todas las representaciones los elementos del primer grupo se oponen a los del segundo (Barrois y Tokovinine, 2005: 32).



Figura 8.21. Vasija K5435 (foto J. Kerr).



Figura 8.22. Detalle de vasija K5454.

Curioso es el caso de la vasija K5454, pues en ella, enmarcado en una escena de *wahyis*, se reconoce al personaje –de la esquina superior derecha– como una entidad esquelética que porta no sólo la indumentaria del cazador con atributos de venado sonando su caracol; sino que a la vez luce el atuendo de un jugador de pelota al usar el yugo que los caracteriza, y si, el tocado de venado que

el cazador, jugador y guerrero suelen usar (Fig.8.22.). Más curioso es la cercanía que ésta representación sostiene con la enmarcada en el Juego de Pelota de Chichen Itzá. En ella, se muestra a un ser quien ha perdido su cabeza para ser usada como pelota por otros personajes que intervienen en el mismo juego. Haciendo estas imágenes cada vez más evidente el discurso del que hemos venido hablando. Tras la serie de explicaciones expuestas ya sobre la asociación entre el juego de pelota y la cacería podemos comprender que no es arbitrario el que Tokovinine (2002) identifique a la deidad *Wuk Si'p*, quien anteriormente se apuntó como patrono de la cacería, como la entidad con mayor vinculación al Juego de Pelota. Más allá de su asociación al inframundo, la evidencia epigráfica apoya fuertemente la propuesta. Esto es: en la mención en el vaso Kerr K3296 la escena representa una danza realizada por Yax Pasaj –como Wuj Si'p– tras un evento de juego de pelota: “...*ak'taj ti' pitsil xu' Yax Pasaj chan yoa:t Xuku:p 'ajaw nohol chan yok'in bakab ch'ajo'm 'u- ba[:h]jil-a'n Wuk ..w ti' pits*, ‘... he danced with a ballgame 'xu', *Yax Pasaj*, the sky penis, the lord of *Xuku:p*, southern celestial (southern sky?) *yok'in*, *bakab*, he is the impersonator of *Wuk ..w* in the ballgame” (Tokovinine, 2002: 4). El mismo autor cita otros dos ejemplos: primero la famosa mención de *Ju'n Ajaw* jugando con *Mixnal*, la personificación de *Wuk Si'p* en un juego de pelota, texto proveniente de la cerámica K1383. El segundo ejemplo es del regente de Río Azul, quien personifica a *Wuk Si'p* en *Chalaju'n naab'*, probablemente una versión local del juego: “... '*u-ba[:h]jil-a'n Wuk ... ti' chalaju'n nab Tsakaj K'awi:l ... Ho' Pet Huxha:bte' bakab*, ‘...he is the impersonator of *Wuk..* in the «twelve palms» *Tsakaj K'awiil*, "lord" of *Ho' Pet Huxhaabte'*, *bakab*” (*ibídem.*).

El juego de pelota mantuvo una estrecha relación con el inframundo. Para el Clásico sabemos que este mundo se encontraba habitado igualmente por señores directamente relacionados a la fertilidad, y la muerte, la guerra, el sacrificio y la agricultura; es decir, con la vida misma. Fenómenos referenciados en el acto ritual que representó el juego de pelota. Parece pertinente aclarar que con ello no me refiero a que el juego de pelota únicamente mantuviera afinidad

con la guerra y la cacería, pues en si mismo era un fenómeno sumamente complejo aun lejano a nuestra cabal comprensión.

8.3. Cabezas Trofeo

Dentro de la historia de la guerra, la práctica de la obtención de las comúnmente llamadas “cabezas trofeo” ha sido un común denominador en diversas regiones culturales del mundo. Desde los cráneos de neandertales hallados en depósitos rituales en cuevas durante la última glaciación hasta la actual decapitación de prisioneros en Irak, la tradición se sigue haciendo patente (Stevenson, 2009: 223). Algunos han dudado de la existencia de estos objetos en el área maya, pero el que en la región se llevara a cabo la cacería de cabezas y en otras no hallamos encontrado evidencia de ello, no debe de parecer extraño o pretexto para dudar de su existencia. En otras áreas culturales como la andina, algunos grupos fueron más afectos a esta actividad como los recuay, mientras que los moche, sus vecinos cercanos, la practicaban mucho menos (Lau, 2014: 327). La verdad es que el tema ha sido lo que podríamos llamar “la piedrita en el zapato” de los estudios mayas, pues es bastante complejo y por lo mismo, poco estudiado entre los especialistas. En la actualidad podemos decir que contamos con la información necesaria para reabrir la discusión de la que antes únicamente Baudez (2000) se había ocupado.

Hasta ahora la evidencia más temprana²³⁶ que tenemos de este acto en el área maya se encuentra fechada entre el 700 – 800 a.C. (Preclásico Medio) en Ceibal. En los trabajos arqueológicos de las últimas temporadas a cargo de Takeshi Inomata se reportó en el Entierro 108 del sitio el hallazgo de una concha *Spondylus* trabajada con forma de cabeza humana decapitada –pensada así por

²³⁶ Existe la posibilidad de tener otro ejemplo igual de temprano en el Entierro 120 de Tikal, en el cual el sujeto se encuentra acompañado de una aprobable cabeza decapitada. El entierro está fechado para la fase Eb tardía (800-600 a.C.) (Coe, 1965: 1406; en: Inomata, 2014: 40). El problema para poder aceptar este hallazgo como señal de la cacería de cabezas, es que no tenemos ningún indicador que señale con certeza algún vínculo con la guerra o que reconozca que la procedencia de dicho cráneo halla tenido como origen la cabeza de un guerrero enemigo.

su expresión y rasgos afines con las representaciones de estos objetos– con los orificios que la reconocen como dije de un collar en el que la posición del rostro se encontraba invertido (“de cabeza”) (Inomata, 2014: 39) (Fig.8.23.). Mientras que la referencia más tardía podría muy probablemente corresponder a la representación del acto de cercenamiento de la cabeza en el *Rab’inal Achi*, donde en una de las escenas finales se emula el acto al tocar con un hacha el cuello del héroe – guerrero cautivo– por el resto de los personajes en la escena –guerreros–. Según la iconografía, todo apunta un auge del fenómeno de las cabezas trofeo para el Clásico que llegó a su punto máximo (con respecto a sus representaciones en cerámica y monumentos) en el Clásico Tardío.²³⁷ La única referencia en lengua maya que tenemos sobre esta práctica es del kaqchikel anotado por Fray Tomás de Coto, quien registró la entrada: “Cortar *la cabeza*: Tin 3at, o tin çel ru vi // *Cortar por medio*: niqah tin 3at [...]” (1983: 115), donde *tin* es “estruendo, golpear” (*ibid.*: CCI), y “Descabezar 3at el ru vi: Degollar”(*ibid.*: CCXXVIII). Por desgracia se desconoce el nombre que este objeto pudo haber tenido, si es que existía una entrada específica para nombrarlo, durante el Clásico.

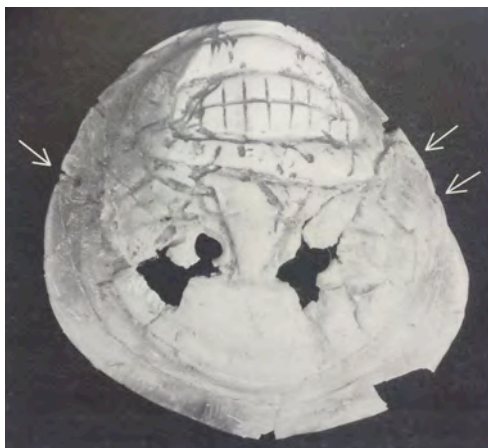


Figura 8.23. Pendiente de concha *Spondylus* tallado como Cabeza Trofeo fechada para el Preclásico Medio. En la imagen se señalan las perforaciones dispuestas para poder penderla del cuello (Inomata, 2014: 39, fig. 2.14).

²³⁷ Parece que las sociedades amerindias que llevaron a cabo esta práctica la desarrollaron casi a la par. En la zona andina y chibcha quizá un poco más tardío, pero por ejemplo en Costa Rica, en el Periodo Aguas Buenas B (300-600 d.C.) fue cuando florecieron la representación de cabezas trofeo en cerámica, escultura de piedra, y pináculos o mazas (Orr, 2009: 253).

De las imágenes más recurrentes que nos vienen a la mente al hablar del tema de las cabezas trofeo suelen ser las referenciadas, iconográficamente, asociadas a guerreros en la cerámica policroma del Clásico Tardío. Pero, ¿Cómo es que estas cabezas llegan a convertirse en cabezas trofeo? y ¿Qué es lo que las distingue de otras cabezas referenciadas en la iconografía? Bueno, lo primero sería entender el proceso orgánico de obtención del miembro humano. Se han suscitado discusiones acerca de si la adquisición de la testa pudo haberse realizado de forma *peri* o *pos mortem*,²³⁸ argumentando la falta de instrumentos adecuados para causar la muerte por decapitación. También se ha hablado de la posibilidad de que la muerte haya sido por degollamiento (Houston y Scherer 2010: 183) para sí después proceder a la decapitación.²³⁹

La propuesta de Baudez (2005), basada en la observación de restos óseos con señales de decapitación en Teotihuacan consiste en: los huesos muestran rasgos de un golpe violento entre el atlas y el axis que rompió el odontoide, desencadenando con ello la muerte del sujeto. Lo que lo llevó a concluir que la decapitación era producida en dos tiempos; primero, un golpe sobre la nuca que mataba a la víctima, para después decapitarla con un cuchillo afilado (*op.cit.*: 65). En contraste con los resultados de las investigaciones de Ximena Chávez en el proyecto de Templo Mayor (2010), parece más bien haber sido un proceso de muerte por degollamiento que trascendió en la decapitación del individuo. Esto funciona de la siguiente manera: la articulación entre el cráneo y las dos primeras vértebras cervicales es sumamente compleja, al hacer posible el movimiento de la cabeza. El atlas es un anillo con carillas articulares superiores con las que

²³⁸ Como *peri mortem* se entiende lesiones encontradas en los huesos provocadas alrededor de la muerte, es decir, poco antes del deceso o poco después de que hubiese muerto. Este tipo de lesiones y/o marcas es producido cuando los huesos todavía están “frescos”. La muerte por degollamiento ocurre siempre de manera *peri mortem* y es una lesión cortante (por impacto o deslizamiento) en hueso fresco, sin señales de reacción ósea –en caras laterales o cara ventral de cuerpos vertebrales cervicales– (Tiesler y Cucina, 2010: 199); es el corte de los paquetes vasculares, que tenía el objetivo de conseguir sangre. Para lo que no era necesario separar la cabeza, ya que un corte lateral en el cuello, por debajo del ángulo de la mandíbula, sería suficiente (Chávez, 2010: 320)

²³⁹ La diferencia entre decapitar y degollar, cieren en que la primera implica la separación de la cabeza por desarticulación, mientras que la segunda únicamente el corte de los paquetes vasculares provocando con ello el desangramiento del individuo (*ibid.*: 318).

conforma la articulación occipitoatloidea. Por su parte, las carillas inferiores que articulan con el axis son planas y sus superficies están unidas mediante ligamentos, lo cual crea una gran resistencia. La cara posterior del arco anterior tiene una superficie articular para el diente del axis, que forma la articulación atlantodontoidea. Esta articulación permite el movimiento de rotación de la cabeza (Fernández-Villacañas y Moreno Casales 2002: 92-95). Como podemos ver, la articulación entre el atlas y el axis es muy compleja, pues presenta varios ligamentos y una membrana, motivo por el cual la decapitación en este punto se vuelve un procedimiento mucho muy laborioso (propuesto por Baudez), que debe realizarse con movimientos en dirección posterior–anterior. Si el cadáver se encontraba boca arriba, la mandíbula impediría el corte de estas estructuras (Chávez Balderas, 2010: 320). Todo esto nos lleva a concluir que la decapitación en el Clásico maya no se hacía entre la tercera a la séptima vertebra, a pesar de que es un método más sencillo que el hacerlo entre el atlas y el axis, ya que la primera modalidad precisa hacerse de costado o de frente, mientras que la segunda se realiza con el sujeto boca abajo (Chávez Balderas, 2010: 320); justo como se representa en las escenas iconográficas rituales. Este proceso puede asociarse con las piezas cerámicas K1606 y la K694, en donde se muestran actos de cercenamiento de la cabeza a personajes aun vivos con apoyo de otros instrumentos cortantes, mientras que las imágenes del dicho acto con el hacha son más recurrentes (Fig.8.24).

Con respecto a la cabeza y su valor en el pensamiento maya, es común su asociación al mundo vegetal y como origen de la germinación en algunos casos. Así se relata en el *Popol Vuh*:

Fue cortada la cabeza de Jun Junajpu solamente su tronco fue enterrado con su hermano menor. 'llevad su cabeza entre las ramas del árbol el que está pintado en el camino' dijeron, pues, Jun Kame Wuqub' Kame. Entonces llevaron su cabeza entre las ramas del árbol entonces dio fruto, pues, el árbol. No tenía fruto cuando no estaba puesta la cabeza de Jun Junajpu entre las ramas del árbol. Así, pues, jícara llamamos hoy a la cabeza de Jun Junajpu, así es llamada (2013: 66),

similar a lo referenciado en los Monumentos 4 y 2 de Bilbao (Fig.8.17). Colocando a la cabeza en el contexto del ritual de decapitación en el juego de pelota como una especie de calabaza que genera vida vegetal.

Figura 8.24. Escenas de decapitación de cautivos en las que se evidencia el uso de otras herramientas a demás del hacha. arriba detalle K694, abajo cerámica K1606 (fotos J. Kerr).



En el Marcador B de la estructura 14 –Juego de Pelota– de Yaxchilán, dedicado tras su muerte a Itzamna B’ahlam II, por su hijo Yaxuun B’ahlam IV regente en ese momento; se rememora el juego de pelota realizado en 744 d.C. (Schele y Freidel, 1999). En la escena se representa el sacrificio de un cautivo en el marco de juego de pelota, donde el gobernante juega como Yax Chiit Jun Winik Naah Kan, ser conocido como “Serpiente Nenúfar” (Barrois y Tokovinine, 2005: 31) frente a una estructura por la que cae el prisionero Ik’ Chij, “Venado Negro”, señor de Lakamtun (Schele y Freidel, 1999). Además de las claras asociaciones comentadas en el apartado anterior acerca de la semejanza del juego de pelota y la cacería, del inmolado como pelota y nombrado como venado; de acuerdo con Stuart (2003), con dicho acto sacrificial, Yaxuun B’ahlam IV se hace partícipe de un evento de “creación”. Ya que en este acto sacrificial, realizado en un momento

histórico, el *k'uhul ajaw* recreó la decapitación de los tres seres sobrenaturales, que ocurrieron en tiempos de las distintas creaciones respectivamente (Freidel, *et al.*, 1993: 356-62, en: Zender, 2004a: 8, Martin y Grube, 2000: 130). La importancia de esta inscripción recae en el mostrar el claro vínculo entre el sacrificio por decapitación y la noción de creación. De las cuatro referencias epigráficas a los sucesos creacionistas, sólo el texto ahora mencionado señala la causa, que es en sí la decapitación de los tres seres sobrenaturales. Resaltando que el objetivo de estas menciones es el hablar del tema de las creaciones y no del juego de pelota. Desgraciadamente, por la naturaleza de los textos no es posible vislumbrar sobre el evento que antecedió a las decapitaciones. Lo único que es factible aseverar, es que fue llevado a cabo un acto de cercenamiento de cabezas infligido a tres seres sobrenaturales preexistentes a la era actual, en el que cada sacrificio implicó el origen, como creación, de una nueva era. De esta forma, el acto de decapitación, llevado a cabo o no en el juego de pelota, es el ritual que recrea este momento en el que la muerte es producción con el sacrificio del llamado Serpiente Venado Estelar, fenómeno aparentemente emparentado con la llamada “Guerra Estrella”.²⁴⁰ Lo que se conecta directamente con el acto de decapitación de cautivos en el marco de un acto ritual creador.

Si el acto ritual de obtención de una cabeza trofeo implicaba la decapitación del sacrificado, entonces podemos reconocer la importancia de la obtención del futuro inmolado vivo. Las cabezas trofeo a las que nos referimos eran objetos rituales con origen bélico. Así la obtención del cautivo vivo era vital para poder llevar el ritual –de tipo *peri mortem*– a cabo. De esto podemos dar fe gracias a la multiplicidad de representaciones en la que los guerreros hacen uso de estas cabezas aun sangrantes en escenas de batalla o posteriores. Representaciones del momento inmediatamente posterior a la obtención de la cabeza, las encontramos en la Estela 21 de Izapa, así como en el Monumento 1 de Bilbao (Fig.8.25.). Estas imágenes marcan la distinción entre esta variante de cabezas y las cabezas de ancestros. Pues las últimas se muestran como objetos de piedra verde con rostros humanos o zoomorfos divinizados, a lo que incluso se añade el

²⁴⁰ Para profundizar en el tema ir a Capítulo 6.2.1.

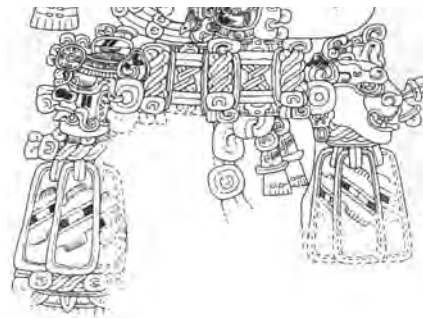
nombre del ancestro correspondiente. Sobre todo suelen encontrarse en las partes delanteras y traseras de los cinturones de los gobernantes adornados por tres celtas de piedra preciosa (Fig.8.26.).



Figura 8.26. Detalle de Estela 31 Tikal en la que se muestra a un personaje de perfil, quien porta un cinturón con dos cabezas de ancestros –una al frente y una por detrás–, mostrando los nombres de los mismos y adornados con celtas de piedras preciosas (dibujo Montgomery).



Figura 8.25. Representación del momento inmediato tras la decapitación. Izquierda Monumento 1 Bilbao (dibujo O. Chinchilla), arriba Estela 21 Izapa (dibujo Ontiveros).



Iconográficamente las cabezas trofeo son objetos fáciles de reconocer, pues son claramente humanas, y en muchos de los casos aun sangrantes, posiblemente resaltando su reciente obtención, con cabello atado o despeinado, orejeras sacrificiales –de papel manchadas de sangre– y rostros de sufrimiento o denotando su defunción con boca abierta y ojos cerrados o desorbitados; cuelgan

de los cinturones –ya sea por la parte frontal o en la espalda baja– o del cuello de su dueño por medio de una cuerda que las sostiene –como Estela 1 El Jobo– (Fig.8.27). Haciendo de las cabezas trofeo un objeto destinado para el guerrero captor, pues era él quien la “cazaba”, y lo hacía en beneficio propio y de su comunidad. Desligando la obtención de la cabeza de un acto dedicado a los dioses. Otro punto a favor de esta tesis, es que las cabezas trofeo son elementos iconográficos que al igual que el rostro mismo del cautivo, son los únicos personajes que se representan de frente y no de perfil, marcando así su equivalencia.



Figura 8.27. Cabezas trofeo, izquierda detalle de vasija K3412, derecha detalle de vasija K6414 (fotos J. Kerr).

Con referente a lo anterior podríamos pensar en la posibilidad de decapitar en la batalla misma. Imágenes como la del Mural de la Batalla de Bonampak donde se muestra lo que parece una cabeza trofeo recién cercenada podría afirmar que el cercenamiento de la testa se realizaba al momento del enfrentamiento, quizá en un espacio ritual específico; que es lo que nos podría señalar la presencia de la aparente caja ritual y estandartes, donde se mantenían los especialistas rituales, las efigies de los dioses y se realizaban las decapitaciones (Fig.4.60). La iconografía nasca muestra a guerreros combatientes decapitando individuos, lo que sugiere que en esta región también se realizaba el

acto de cercenamiento en el mismo lugar del encuentro armado (Verano 1995, en: Arkush y Tung, 2013: s.p.). Quizá a falta del conocimiento de técnicas para embalsamar o reducir cabezas, estas eran usadas inmediatamente tras el acto de desmembramiento de las mismas, en la misma batalla, y así se evitaba el portarlas ya en estado de putrefacción. Probablemente es por ello que se representaron aun sangrantes –recordemos de nuevo la escena de la Estela 21 de Izapa, así como la Estela 1 del Jobo—. Con respecto a las cabezas trofeo Descola (2005: 268) anotó que los grupos jíbaros,

[...] no bien muerto el enemigo es decapitado y los atacantes se repliegan hacia un lugar convenido, suficientemente alejado del teatro de los combates para que la continuación de las operaciones pueda desarrollarse sin mucho peligro para ellos. Allí practican una incisión en la cabeza desde la nuca hasta la coronilla y le extraen el cráneo, los maxilares, el cartílago de la nariz y la mayoría de los músculos antes de hacerla hervir en una marmita para quitarle la grasa;

si bien el proceso para la reducción no existió en nuestra área de interés, y por lo tanto el proceso de obtención es dispar, el fenómeno a simple vista muestra cierta afinidad.

Sobre lo que pudo haber sucedido con las cabezas tras su inevitable putrefacción, una posibilidad es que la prolongación de su vida de uso se lograra a través del culto a sus cráneos. No es que este sea un fenómeno homogéneo, pues en algunos casos parece apuntar más a una relación directa con la veneración de las osamentas de ancestros que a la de los alguna vez guerreros enemigos. Con respecto a posibles cráneos de antiguas cabezas trofeo, contamos con una referencia muy interesante del Centro de México en *La Hystory du Mechique*, cuando habla de la crianza de Quetzalcóatl, en el pasaje en que él y sus vasallos vengan la muerte de su padre por sus hermanos, “[...] flechó sus hermanos. Los vasallos de Quetzalcóatl decapitaron a los hermanos y se embriagaron usando los cráneos como copas” (Thévet, 1905: 34-35; 2002: 158-161, en: Olivier, 2015: 42). Cito esto pensando en la referencia de Landa (1959: 52) al uso de las mandíbulas descarnadas de cautivos por sus captores:

Después de la victoria quitaban a los muertos la quijada y limpia la carne, poníansela en el brazo. Para su guerra hacían grandes ofrendas de los despojos y si cautivaban algún hombre señalado, le sacrificaban luego porque no querían dejar quien les dañase después. La demás gente era cautiva en poder de quien la aprendía (Fig.8.28.).



Figura 8.28. Guerrero usando una mandíbula descarnada en su pecho. Detalle vaso K5124 (foto J. Kerr).



Figura 8.29. Izquierda guerrero usa un cinturón con una cabeza trofeo por delante y un cráneo trofeo por detrás, detalle de Estela Dos Caobas (dibujo H. Green). Derecha guerrero en pleno combate usando cráneo trofeo como collar, detalle Mural de la Batalla, Bonampak (dibujo Hurst y Ashby 2010).

En este sentido hay evidencia arqueológica relacionada a dicha práctica en el Clásico, en el sitio de Xunenkal, en el área residencial, se exhumó un entierro

múltiple dentro de una cista. El primero de los individuos llevaba sobre su tórax un cráneo-máscara, cuya parte posterior se había cortado de forma vertical. Tenía perforaciones en los parietales, en la mandíbula y en ambas porciones auriculares, quizás para colgarla del cinturón del individuo. Varios dientes se habían perdido durante el uso de la máscara, siendo reemplazados con las piezas de otros individuos (Tiesler et al. 2007, en: Tiesler y Cucina: 2010: 207). Depósitos de cabezas decapitadas en la base de las escaleras de Colhá, El Coyote, Ixlú, Tikal y Chichen Itzá (Berryman, 2007; en: Inomata, 2014: 33). Esta evidencia podría apuntar que debido a la corta vida de la cabeza trofeo, ésta pudo haber tenido como destino un “cráneo trofeo”, pues es similar a las representaciones de cráneos a manera de cabezas trofeo en monumentos como el Tablero 1 de Dumbarton Oaks, la Estela de Dos Caobas, el Mural de la Batalla de Bonampak, y algunas piezas de cerámica polícroma (Fig.8.29.), en todas ellas se muestran usos diversos de los cráneos trofeo.

Entre sus escritos sobre Guatemala, el fraile de las Casas notó que antes de ser enterrados, las cabezas de las víctimas sacrificiales eran fijadas a unos postes arriba de las estructuras por un tiempo (1976: 221). Igualmente, Ximénez (1965: 80), para la misma región, detalló algo muy similar:

Ponían las cabezas de los sacrificados sobre unos palos en un cierto altar para esto solamente dedicado a donde se quedaban por algún tiempo, el cual pasado los enterraban [...] Daban estas gentes dos razones por que los empicotaban, la una era, porque estando así a vista de todos los dioses, se acordasen de lo que les habían pedido y mirasen como les habían ofrecido gran sacrificio, la otra era porque viendo los hombres aquellas cabezas, considerasen cómo habían sido cortadas por los pecados de todos y también los dejaba allí para que el rey de la tierra viendo tan gran sacrificio se conmoviese a aumentar la religión, para los enemigos, que les quisiesen hacer mal o guerra les temiesen cuando entendiesen que si eran presos habían de pasar por la misma ley.

Esto hace sugerir a Miller (2007:171), por el número de mandíbulas halladas a lo largo del *sacbé* de Chichen Itzá, que la exposición de cráneos en postes a lo largo de éste podría explicar tales hallazgos. Aunque quizá podría referir más a la

costumbre del uso de mandíbulas de guerreros como lo refirió Landa (1959: 52). Para redondear y dejar abierta la discusión sobre el tema, Fray Torivio de Benavente (1971: 74) hizo referencia a:

Las cabezas de los que sacrificaban, en especial de los tomados en guerras, desollaban, y si eran señores o principales los así tomados, desollábanlas con sus cabellos, y secábanlas para guardar. De éstas había muchas al principio, y si no fuera porque tenían algunas barbas, nadie creyera sino que eran rostros de niños, y causábalo esto por estar como estaban secas;

haciendo una interesante alusión a lo que pudieron haber sido cabezas reducidas en el Centro de México (Fig.8.30).



Figura 8.30. Guerrero con cinturón de cabezas trofeo parado junto a su cautivo a sus pies. Lo particular de este ejemplo es el tamaño de las cabezas. Si bien sabemos que la iconografía no era realista, quizá podríamos pensar que en este caso se observe el ejemplo de unas posible cabezas reducidas. Detalle vasija K3984 (foto J. Kerr).

En este momento es importante precisar la existencia de otro tipo de cabeza trofeo. Nos hemos venido centrando en la cabeza trofeo proveniente de los enemigos de guerra, pero existe otra variante: la cabeza trofeo producto del juego de pelota. Si bien podríamos pensar que entre ambas no hay muchas diferencias, pues ambas son cabezas trofeo, su origen y función son disímiles, y la iconografía marca esta diferencia en su naturaleza. Ya anteriormente hemos hablado de la importancia de las cabezas como elementos fértiles y el juego de pelota. Sabemos que este evento involucró la decapitación de una parte de los involucrados, y la iconografía así lo reconoce (Fig. 8.31.).

Las imágenes marcan una aparente intención en denotar cuando las cabezas provienen de cautivos, pues en estos casos guardan los mismos rasgos iconográficos que distinguen a los cautivos, mientras que las provenientes de jugadores de pelota nunca son portadas como collares o parte de cinturones. Además de guardar cierta solemnidad en la apariencia del decapitado. Esta distinción también puede reconocerse en la forma de su obtención, pues si las cabezas de enemigos fueron producto de un acto de cacería de cabezas, las de los jugadores lo fueron de un evento ritual y su desmembramiento también. Por lo que lo más probable es que las escenas de decapitación con las que contamos, en realidad correspondan a imágenes de sacrificio de decapitación de jugadores de pelota, o bien en su defecto, a sacrificios de decapitación que formaron parte de rituales más complejos como de los que hablamos en el capítulo anterior; por lo que en realidad en este último caso no se trataría de cabezas trofeo, sino a sacrificios de decapitación por sí mismos.

Otra distinción existente entre las cabezas trofeo de guerra de las del juego de pelota es que aunque ambas tienen por ser cabezas- frutos una inmanente ración con la fertilidad y la vida, las segundas guarda algún tipo de vínculo con el Dios Solar que aun no comprendemos con claridad. Sabemos que la decapitación y el nacimiento son metáforas de la puesta y la salida del Sol, respectivamente (Hoops y Mora- Marín, 2009: 313); y en ese mismo sentido existe un nexo entre el astro y el sacrificio de decapitación que tubo recurrencia en el juego de pelota. En el Monumento 3 de Bilbao, correspondiente al Clásico Tardío, se muestra a un jugador ofreciendo una cabeza cercenada al Dios Solar, y frente a él un ser esquelético también vestido como jugador de pelota. En la parte intermedia, a manera de una escena trasera, se ve una cabeza recién decapitada (pues incluso el rostro tiene la boca abierta) sobre una especie de andamio de madera que parece representar una ofrenda a la deidad solar quien parece en la parte superior del monumento (Fig.8.31.). Los jugadores de pelota por excelencia son los gemelos del *Popol Vuh*, quienes como Sol y Luna juegan y se involucran en actos de decapitación. Así los jugadores de pelota en general son la representación de

estos astros, y así se hace evidente en la iconografía del Juego de Pelota de Chichen Itzá (Milbrath, 2000: 82).

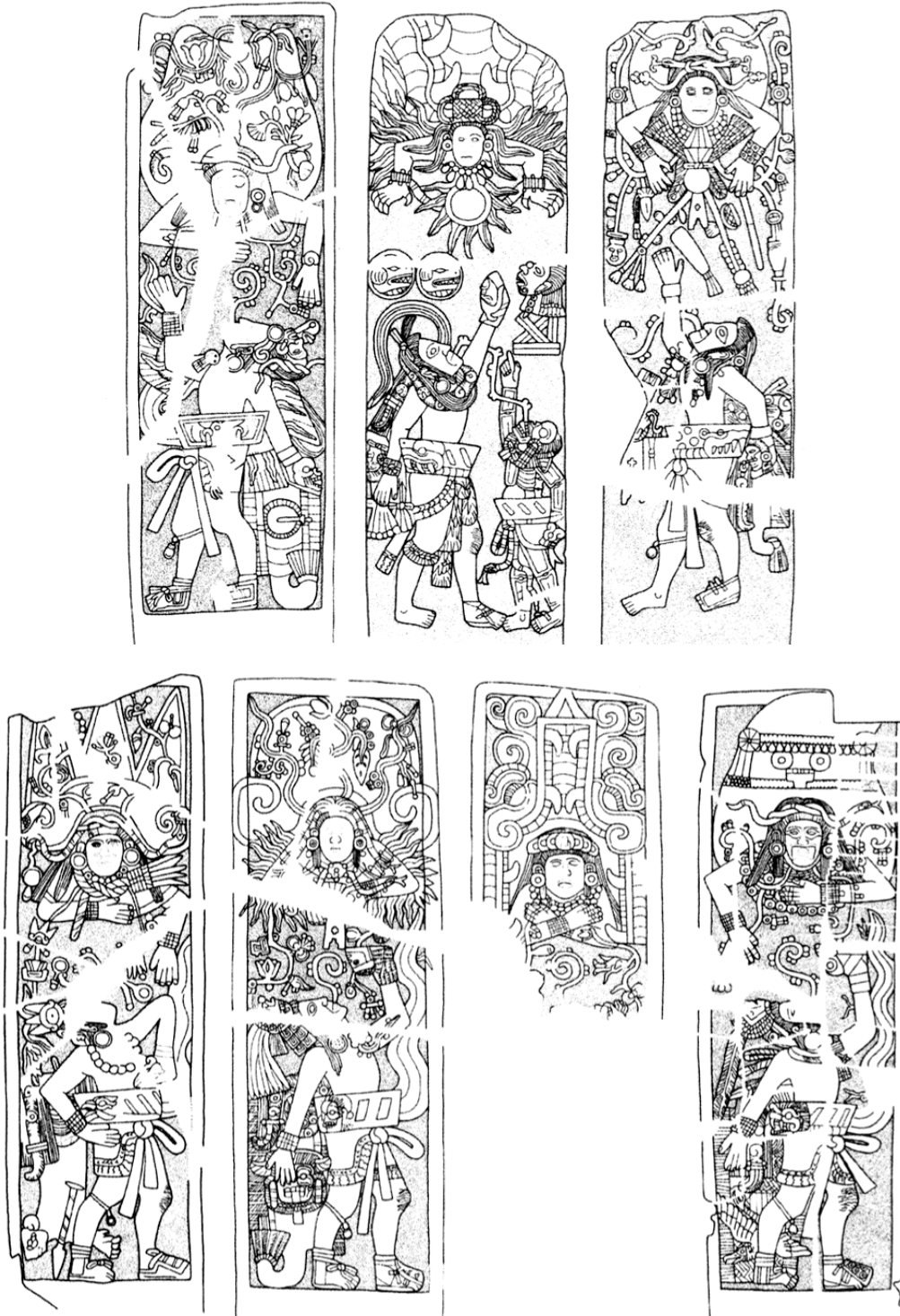


Figura 8.31. Monumentos 2-8 Bilbao. En las estelas se muestra la relación entre jugadores de pelotas, cabezas trofeo, la fertilidad y el culto solar (Chinchilla, 2009: 143).

Los Monumentos 2-8 de Bilbao son la concretización de la idea del cercenamiento de la cabeza como acto de consumo productivo al reconocer la cabeza como fruto vital, y al mismo tiempo mostrar la ilación de la cabeza trofeo de juego de pelota con el culto solar. Así el juego de pelota y la decapitación que conllevó se sumergen en un contexto iconográfico de vida floral y un mundo sobrenatural que parece ser atestiguado por el dios solar en ellos ilustrado (Chinchilla, 2009: 153) (Fig.8.31.). Pues como lo señalamos con anterioridad, el acto de decapitación en el contexto del juego de pelota como acto ritual marca su vínculo con la Deidad Solar, mientras que la cabeza decapitada guarda relación con la cabeza del Dios del Maíz como maíz, semilla o calabaza contenedora de cualidades fecundadoras que dan continuidad a la vida vegetal.

La *tsantsa*, nombre jíbaro para las cabezas trofeo, no es un “trofeo” ordinario, en este caso a diferencia de otros grupos de la región amazónica quienes también llevan a cabo esta práctica, no es un botín que testimonie un hazaña bélica y del que se deshacen sin miramientos al final del ritual; no es un amuleto, fuente de energía y poder que permitiría controlar espíritus, atraer animales de caza o multiplicar la fertilidad de los huertos. Descola (*op.cit.*: 270) refiere que lejos del vitalismo de los fetiches, este objeto sin sustancia y sin contenido funcionaba más bien como un operador lógico, una marca abstracta de identidad susceptible, por su abstracción misma, de ser empleada para la fabricación de identidades nuevas entre los mismos grupos jíbaros (pues sólo se obtienen de otros jíbaros con los que no tengan relación alguna). Justo este factor es lo que da razón de ser a la reducción, puesto que las cabezas trofeo “ordinarias”, capturadas por otros pueblos amazónicos, por efecto del clima se pudren y pierden su fisonomía original. Como la *tsnatsa* perduraba, en consecuencia la miniaturización de la cabeza era el efecto secundario de la técnica de conservación que buscaba preservar los rasgos del decapitado pues era un factor vital para el establecimiento de afinidad con el enemigo decapitado. Mas si esto sucede con las cabezas trofeo imperecederas en otra región de la misma amerindia, como es que podemos explicar el fenómeno y función de dichos objetos en los casos en que no existe un proceso de preservación?

Para explicar esta práctica, en muchos casos se ha atribuido la caza de cabezas trofeo como fin último de la guerra, como es el caso de la cultura nasca. La iconografía de estos objetos se encuentra claramente asociada a la fertilidad, hasta el punto de brotar de ellas plantas comestibles; así que más que “semillas metafóricas” (Carmichael 1994: 84; Proulx 2001: 135; Sawyer 1966, fig. 209; Wieczorek y Tellenbach 2002, no.81; en: López Oliva, 2012: 52), a los ojos de Bischof (2005: 81) estos objetos debieron de haberse considerado como portadores de potencias reproductivas vitales para la agricultura. Sin embargo, en tiempos tardíos en la cultura nasca (s. V-VII d.C) la cabeza trofeo se convirtió en un logro personal como requisito para el ascenso sociopolítico del guerrero, llegando al punto de volverse cada vez mas común el pintarlas y/o modelarlas en barro (*ibid.*: 82). En la zona andina, por lo general, en tiempos precolombinos en el contexto de la captura de cabezas, este objeto era pensado para engendrar los ciclos agrícolas, pastoriles, la producción familiar (incluida la fertilidad humana) y el dominio del poder político, pensado en la habilidad del hombre para hablar (Arnold y Hastorf 2008:117; en: López Oliva, 2012: 52). Mientras que en el caso jíbaro, el ritual asociado a esta actividad es descrito como “[...] una especie de epifanía barroca, cargada de alusiones esotéricas a la muerte y el renacimiento, a la fecundidad y al alumbramiento, al salvajismo caníbal y a las reglas inmemoriales de la armonía social” (Descola, *op.cit.*: 269); haciendo de la práctica de reducción de cabezas una vía de acceso a los poderes de la fertilidad, para mujeres y cautivos, tomados de los afines potenciales. Las sociedades prehispánicas de Costa Rica, de alrededor del año 1000 d.C., acostumbraban depositar cabezas trofeo de piedra bastante naturalistas (de tamaño reducido o natural) en entierros familiares (Hartman, 1901; Stone, 1977; en: Stevenson, 2009: 237), como señal de beneficio de la fertilidad de la misma a favor de todo su linaje. Dando fe de la familiaridad del pensamiento amerindio en torno al entendimiento de la cabeza trofeo como un elemento en el que se hace patente la fertilidad a partir de su cercenamiento y predación como acto de consumo.²⁴¹

²⁴¹Recordemos que en el Capítulo 3 se hizo referencia a otro caso de cacería de cabezas, en el que se habló de la asociación de las cabezas con el nombre y el territorio asociado a él entre los asmat de Papúa; sin embargo esto sólo refleja que no podemos hablar de universalidad en el

Las cabezas trofeo mayas parecen enmarcarse en la misma línea que el resto de Amerindia. Pues si no podemos hablar de un fenómeno de cacería de cabezas como tal ni mucho menos colocar a esta actividad como motivación primordial de la guerra en la región, si podemos proferir que el fenómeno se inscribe en el mismo marco de la asimilación del enemigo como elemento creador de relaciones sociales y agrícolas a través de la obtención de su cabeza, claro, con sus propias particularidades como el resto de los casos. En Mesoamérica, en un sentido muy general, la decapitación, desde los teotihuacanos, se relacionó con la fertilidad (Graulich, 2005a: 360). Ya hemos revisado el tema de la cabeza como origen de vida, un buen pasaje que así lo refiere aparece de nuevo en el *Popol Vuh*, en el que la cabeza de *Jun Junajpu* embaraza a la joven del inframundo al escupir en su mano:

Solamente descendencia te he dado con mi saliva mi baba. Así mi cabeza ya no sirve solamente es un hueso ya no tiene carne solamente así, pues, es la cabeza de un gran señor solamente su carne hace bonita su apariencia así, pues, cuando se muere, asusta en su exterioridad a la gente por sus huesos. Así pues, solamente es su hijo, así, su saliva su baba es la esencia del hijo del señor del guerrero del pensador del orador solamente queda si hija su hijo (*op.cit.*: 69).

Revelando a la cabeza como contenedor de elementos fecundadores. Quizá es por ello que es un objeto que se “deshecha” al llegar a su putrefacción, pues como la fruta –como lo es la cabeza misma–, al podrirse deja las semillas que genera la renovación de la vida de ese mismo fruto.²⁴²

Existe una corriente que explica que el acto ritual de la decapitación y la obtención de la cabeza humana ya en un contexto de cabeza trofeo o no, ciernen en la idea de la testa como centro anímico. Esto es: sabemos que el nombre de la entidad anímica que residía en la cabeza era *b'aaahis* (Velásquez, 2009). De esta forma, se explica que la práctica de decapitación pudo haber estado asociada

fenómeno de obtención de cabezas, pues fuera de Amerindia parece que el acto no tiene una relación directa con la fertilidad humana y vegetal que parece ser patente en la macro área americana.

²⁴² Aunque líneas arriba se habló de la posibilidad de la prolongación de la vida útil de la cabeza trofeo, ahora en torno al culto al cráneo, no tenemos certeza de que esto sucediera, y la posibilidad del deshecho de la misma se mantiene latente.

también –implícita o explícitamente- con la apropiación de esta entidad anímica, “[...] ya que constituía el centro de la individualidad y de los actos reflexivos; en ella se concentraba el coraje, el valor y la autoridad; era un importante centro de conciencia que regulaba la identidad cultural y social, y matizaba los pensamientos impulsivos del corazón (*‘o’hlis*)” (López Oliva, 2012: 53). Apoyado en los datos recopilados por las etnografías contemporáneas, López Oliva (*ibid.*: 54) sostiene la hipótesis de que la motivación del ritual de decapitación fue la obtención del *b’aahtis*, apreciada por sus propiedades, pues la cabeza resultaría así la depositaria de una energía divina. El hecho de la existencia del *b’aahtis* y su residencia en la cabeza a los ojos de esta investigación no es una explicación que de sentido a la complejidad del fenómeno y su familiaridad con el resto de los casos presentes en sociedades amerindias. Pues de una forma u otra su importancia parece estar ligada a un proceso de asimilación del enemigo como un medio de creación de familiaridad con otro que en diversas modalidades siempre se presenta como afín, y que en el actuar ritual se relaciona con la fertilidad y no con actos que denoten la importancia de la apropiación de “atributos” anímicos.

La obtención de cabezas trofeo como producto de una cacería de cabezas, no fue una práctica encaminada a la satisfacción de las deidades o ser sobrenatural en particular; sino que se realizó en beneficio de la comunidad y/o del guerrero que se asía del trofeo. De forma que el ritual que se celebraba debió de realizarse entre el captor y el guerrero enemigo (antiguo poseedor de la cabeza). El acto ritual pudo a bien tener la intención de establecer lazos de familiaridad entre el nuevo y el antiguo propietario de la cabeza, convirtiendo al enemigo en un benefactor que propiciaba la fertilidad y la vida a través de la muerte. Al respecto, Olivier y Luján (2010), hablan que en el Centro de México, los ritos llevados a cabo con cráneos y huesos “tenían claramente como propósito propiciar el renacimiento de las víctimas tanto humanas como animales. Olivier considera que los huesos eran asimilados simbólicamente con semillas susceptibles de reavivarse, siguiendo un simbolismo ampliamente difundido entre los pueblos cazadores” (Olivier y López Luján 2010: 31). Aunque para el particular caso de las cabezas

mayas, parece referir más a una vida vegetal/frutal; retomando así el vínculo entre el guerrero, la caza y la muerte como origen de vida.

En la etnografía actual, en la región de los Chunes, Yucatán, los cazadores acostumbran conservar las astas de los venados cazados por ellos mismos, pues es un indicador de que es un buen cazador. Incluso se les llama “huesos duros” – en referencia a las cornamentas– a los hombres que son buenos cazadores (Balam Caanal, 2017). Si consideramos la relación guerra cacería, podríamos pensar que la cabeza trofeo puede guardar cierta familiaridad con las astas de los venados. Por lo que quizá, el que los guerreros se emularan con varias cabezas trofeo también buscaba el efecto de reconocerse como grandes guerreros y regeneradores de vida. Aunque es sólo una especulación.

Cabe aclarar que el fenómeno de apropiación de cabezas en el que tiene cabida las cabezas trofeo, es sumamente complejo y con muchas y muy dispares particularidades. El que para el caso del tipo de cabezas que se estudia ahora refiera a la fecundidad, el renacimiento y la vida/muerte vegetal no implica que el resto de los casos y medios de obtención de cabeza entre los mayas del Clásico así funcionara, pues retomando la idea del culto a cráneos y las cabezas de ancestros, a la par del caso de las cabezas tomadas por las entidades *wahyis* y las mismas cabezas trofeo de juego de pelota parecen no poder aplicar los mismos parámetros para su entendimiento.

8.4. ...COMIENDO CARNE HUMANA

Por lo que hemos venido revisando a lo largo de este capítulo, la guerra y la caza en el Clásico maya representan los polos de un esquema general de predación²⁴³ ontológica que entre sus límites da cabida a otras prácticas como lo son el juego de pelota, las cabezas trofeo y el ritual. Ahora veremos a que es a lo que me he

²⁴³ El uso de este término proviene de la literatura antropológica en la que se hace uso de la palabra *predation*, sabemos que la traducción correcta al español es ‘depredación’. Siguiendo las corrientes teóricas propuestas e implementadas en esta investigación, se piensa más adecuado el uso del neologismo *predación* para hacer referencia exclusiva a la relación entre un cazador y su presa, que es de lo que exactamente están hablando las teorías aquí implementadas.

venido refiriendo al hablar de actos predatorios y como es que esto funcionó en el Clásico maya. La importancia de abordar esta práctica es grande, pues el tema ya ha sido estudiado en las tierras bajas de Suramérica, pero es innovador en Mesoamérica.²⁴⁴ Pues existen más de un par de referencias que en contexto ritual tras un acto bélico, se realizaba algún tipo de consumo de la presa (enemigo) como se ha venido comentado.

Comencemos la discusión con el tema del canibalismo. Como tema antropológico el estudiarlo es una tarea sumamente compleja al ser un fenómeno de muchas aristas, por ejemplo: su relación con el conflicto y el ritual, mantenimiento la relación de unidad entre el grupo social, construcción de la alteridad, acceso a contenidos proteínicos y comportamiento agresivo del hombre; literatura antropológica en referencia a la práctica discursiva de dominación colonial, elaboraciones simbólicas, prácticas guerreras y funerarias, conceptos y categorías cosmológicas, entre varias otras. La invención del término “canibalismo” entendido como homofagia data de finales del S. XV como rasgo característico de las llamadas “sociedades salvajes”. Convirtiendo al término en un separador ontológico que diferenció a la civilización de la barbarie; discurso sumamente útil para las entonces potencias colonialistas que justificaba la aniquilación para la conversión a la verdadera civilización. Los tupinabá se convirtieron en el ejemplo prototípico del canibalismo para la Europa del S. XVI, tras el relato de Hans Staden en 1557 en el que describe las prácticas de guerra, captura, cautividad, muerte ritual y consumo de enemigos.

La distinción entre el canibalismo y la antropofagia –recurrentemente usadas como sinónimo– cierra a grandes rasgos en que el primero refiere a la acción de comer a un congénere, mientras que el otro alude al simple acto de comer carne humana como alimento. Así, el canibalismo implica una gran variedad de significados, prácticas y relaciones sociales enumeradas en las etnografías, en las que se tipifica como: endocanibalismo y exocanibalismo, canibalismo funerario y canibalismo guerrero, canibalismo simbólico y el literal, entre varios otros (Cayón, 2012: 22). De esta forma, toda ingesta del “otro” es un

²⁴⁴ Guilhem Olivier (2015) abordó este tema para el caso de los grupos nahuas de Posclásico.

acto caníbal si es que se ingiere la condición de persona de la víctima, mientras que el consumo antropofágico implica la reducción de la presa a objeto de consumo. El canibalismo es ante todo un operador socio-cosmológico que, en términos estrictamente analíticos, articula la dimensión sociológica con la dimensión cosmológica, pues en muchas sociedades indígenas estas dimensiones no constituyen dominios autónomos y separados (*ibid.*: 22-23). Luego entonces, en los cautivos y las presas existe una parte-sujeto o parte-predador y una parte-objeto o parte-presa, por lo tanto, para consumirlos como alimento sería preciso deshacerse de su parte-predador. En esta misma línea Cayón (*op.cit.*: 34) piensa que el canibalismo podría redefinirse como “la parte activa o parte-sujeto del otro”. Por ello es que para el caso de los grupos amerindios el consumo de los animales de caza no sería un acto caníbal, pues la similitud entre humanos y animales se da en el “ánima” y de ellos sólo se consume el cuerpo como parte-objeto. Un excelente exponente del canibalismo sería el caso de los makuna, de la familia tukano oriental de las selvas del Vaupés colombiano. Los llamados *masã bari masã* “gente come gente”, vendría a ser el término de caníbal, lo cual diferencia el tipo de consumo sufrido por los humanos de la de los no-humanos. Los *masã bari masã* son concebidos de varias formas, siempre como predadores: pueden ser jaguares que devoran a las personas en forma de enfermedades, chamanes transformados en cualquier tipo de depredador, o espíritus; aunque el término también se le da a los guerreros y a las personas encargadas de abrir la tumba y enterrar a un muerto (*ibid.*: 37-40).

En las sociedades mayas, así como en el resto de Amerindia, el canibalismo parece haberse presentado como un “operador anti-totémico” encargado de realizar una transformación recíproca e irreversible entre dos términos, a través de la ingesta, implicando una dialéctica verdaderamente compleja de identificadores entre los involucrados en el ritual de ingestión (devorador/ devorado/ sacrificador/ sacrificado). En el que los elementos en juego son los devoradores, la víctima y el grupo enemigo; en donde el sujeto consumido es la posición transitoria en el proceso al ser el lugar asumido alternativa o sucesivamente por los tres actores del rito (Viveiros de Castro, 1992). Por

ejemplos que veremos más adelante parece que para los casos maya y mexicana, así muy probablemente mesoamericano, la ingesta del enemigo por un ente divino es siempre previa a la ingesta homofágica.

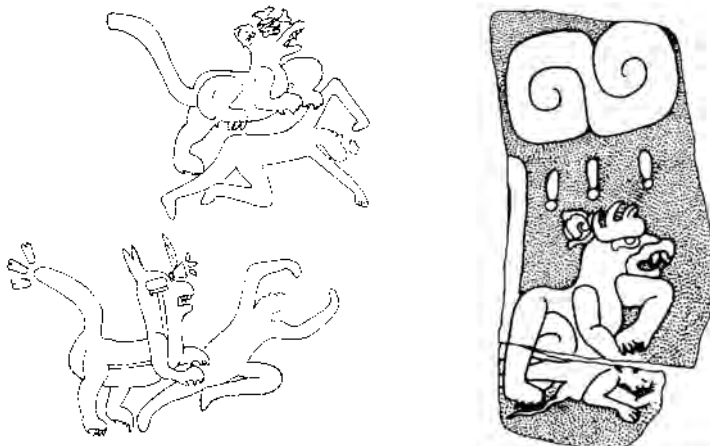


Figura 8.31. Escenas de seres zoomorfos atacando humanos. Monumentos 4 y 31 de Chalcatzingo (dibujos de D. Grove).

El canibalismo entre sociedades como la que estudiamos se muestra claro y fuerte en su correlación con el principal depredador local, el jaguar, el puma, el coyote y el lobo según la diversidad de Amerindia. Por ejemplo, el jaguar entre la mayoría de los grupos mesoamericanos y centroamericanos como los taínos, caribes y arahuacos; y amazónicos como tupinamba y araweté. Mientras que para los kaapor y parakana, la guerra es asociada con el buitre (Viveiros de Castro, 1993: 260). En las sociedades amerindia, existe una equivalencia fundamental entre el jaguar, chamanes, guerreros y cazadores que se refleja en la etimología, en muchos términos locales para jaguar no sólo refiere al predador, sino que incluye a todos los predadores in extenso. La condición jaguar/predador en el noroeste amazónico se sostiene en la creencia que cualquier animal o humano que caza a cualquier otro puede referírsele como *yai*, pensamiento que típicamente refiere a jaguar y a chamanes poderosos (Sanders, 1994: 107- 108). La evidencia marca que el yukateco colonial, *balam* era entendido como “valiente” y etimológicamente relacionado con, *boolay* “salvaje” “fiero”, como la conducta parecida a la del jaguar en todos los animales que son depredadores (Álvarez, 1984: 328). Particularmente para el caso maya no sólo sería el jaguar, sino que también encontraríamos de manera menos recurrente el águila, pero sobre todo el

zopilote, similar a la trascendencia bélica del felino y las aves de rapiña ocurrida en la cultura chavin (Bischof, 2005: 76). Así quizá podríamos comprender el suceso evocado en los Monumentos 4 y 31 de Chalcatzingo en donde un ser zoomorfo con rasgos felinos y avianos consumen hombres (Fig.8.31). Por ello es que los guerreros de estos grupos siempre son el predador mayor (como *master of raw*), pues son comedores de humanos.



Figura 8.32. Detalle de imagen de cerámica mochica (Hocquenhem, 199: fig. 39).

La afinidad entre el guerrero y jaguar –y con recurrencia el puma, coyote, zopilote y aves de rapiña– como depredador es reiterativa en el arte maya del Clásico. Las constantes imágenes de guerreros vestidos con elementos de jaguar, cualquier predador o animal carroñero son bastante comunes.^{245 246} Una cerámica

²⁴⁵ Para ver mas a detalle revisar Capítulo 4.

²⁴⁶ Se ha registrado una ceremonia de la Era de Bronce donde los jóvenes se convertían en guerreros al convertirse en perros y lobos mediante el consumo de su carne. El hallazgo de 64 osamentas de perros y lobos lo atestigua, en Rusia en un asentamiento llamado Krasnosamarskoe al norte de Rusia. Sitio ocupado entre el 1900 al 1700 d.C. de la cultura Srubnaya (Anthony y Brown, 2017: 134). La comparación entre cánidos como perros y lobos con los jóvenes guerreros es común en la mitología indoeuropea y se designaban *luperci or suodales* en latín, *kouros or ephebes* en griego, *fian* en celta, *Männerbünde o Jungmannschaft* en germánico, y *vrātyas* or *Maruts* en hindi. Esos grupos de guerra se componían por adolescentes hombres, hijos de aristócratas o familias de élite. Se mandaban a vivir en el mundo salvaje por determinado numero de años según su sociedad, donde específicamente se convirtieran en “sin tierras”, sin posiciones, ni armas. Bajo estas condiciones podían robar, asaltar, y tomar sexualmente a las mujeres de otros grupos sin las penalidades regulares. Regresaban a sus casas a hacerse adultos, después de sumergirse en agua, para celtas y germánicos, o después de quemar su capa de piel de lobo en el



Figura 8.33. Escenas en cerámica que muestran a guerreros, cazadores y animales depredadores compartiendo el símbolo de manos como elemento 'decorativo'. a) Guerrero a la izquierda porta escudo con insignia de manos (plato K3642), b) Felino con manchas en forma de manos atacando a su presa (detalle vaso K1546), c) Cazadores con pintura corporal, algunos casos son manos (vaso K1373) (fots J. Kerr).

mochica muestra esta relación: donde se ve a un cazador felino o un felino atropomorfizado como cazador con lanzadardos, cazando a un venado. (Fig. 8.32.). Aunque retomando el vínculo entre el guerrero, el jugador de pelota y el cazador, los dos últimos continuamente también suelen mostrarse con los mismos elementos de animales depredadores como lo hemos visto ya en los subcapítulos anteriores, reforzando la propuesta de este vínculo. Un buen ejemplo de ello es la escena que se muestra en el Panel 2 de la Amelia en donde el felino acompaña a un jugador; recordando la calidad predatoria del personaje (Fig.8.15.). Incluso la

Volsunga Saga, o tras migrar y fundar nuevos asentamientos y atraer seguidores. Ellos se asociaban a la muerte y símbolos de muerte, quizá por ser presentados como perros (los perros por sí mismos eran símbolos de muerte). Solían asumir nombres de perros o lobos, trajes y símbolos germánicos, latinos, vedas, iraníes, celtas y griegos. Haciendo que los elementos cánidos fuera una metáfora de bandas de guerra juveniles, indicado por los nombres que contenía los elementos de perro y lobo, usaban pieles de estos animales, e incluso, en textos vedas, el consumo de peros durante su iniciación (*ibid.*: 135). Al comerse a los lobos, los guerreros se convertían en el animal consumido. Una transformación personal en un nuevo estatus obtenido mediante la inversión de las leyes de conducta de consumo es típico en ritos de paso y casi en ningún otro contexto institucional ocurren (*ibid.*: 139).

presencia de perros en estas vestimentas no es arbitraria, pues recapitulando, es un importante partícipe en la cinegética. Un lindo ejemplo de esta relación multifacética (pues el predador puede ser jugador, cazador o guerrero) se muestra en la escena del venado descarnado siendo consumido por un hombre-zopilote en la vasija K4336 (Fig.8.6. derecha). Aun más completa es la referencia al dicho vínculo en un par de cerámicas en las que guerreros, cazadores y animal predador presentan las mismas “manchas” que los emulan como predadores (Fig.8.33.).

Para tiempos más tardíos, en el ritual de flechamiento narrado por Landa se menciona que el *nacom*

[...] con un navajón de piedra y dábanle con mucha destreza y crueldad un cuchillada entre las cotillas, [...] y acudíale allí luego con la mano y echaba la mano al corazón como rabioso tigre arrancándoselo vivo, y puesto en un plato lo daba al sacerdote el cual iba muy de prisa y untaba a los ídolos los rostros con aquella sangre fresca” (1959: 51).

Referenciando posiblemente la actitud de felino depredador asumida por el guerrero, para así ofrecer primeramente el privilegio de iniciar la ingesta a la deidad, para después seguramente ofrecer la carne a los comensales humanos.



Figura 8.34. Escena sacrificial donde un aparente ‘dios incensario’ devora al sacrificado, vasija K1377 (foto J. Kerr).

El único posible ejemplo proveniente del Clásico que refiere al tema del canibalismo entre las sociedades mayas es el del Escalón 6 de la Escalera 1 de

Naranjo, en el que se habla de la derrota de *Sa'aal* por *Uxwitza'*, en lo que fue una Guerra Estrella contra *Sa'aal*, que implicó la entrada del enemigo al *kaaj* de *Sa'aal*. Dice: *[ta] huk ak'b'al waxakljuun[te] muwaan [?] Sa'aal uch'e'n k'uxaj sak chuwen ukab'ji yuk[noom] [?] kanal ajaw ta huxte'tuun aj chi'k nahb'*. De forma que entre el evento y el agente se dice *k'uxaj*, interpretado por Stuart como indicador de que el *ajaw* perdedor fue comido: *k'u[h]xaj sak chuwen* "Sak Chuwen es comido". Esta interpretación es ratificada por una inscripción de Toniná que contiene la frase *k'u[h]xajiiy b'ahlam* "jaguar ha sido comido" (Tokovinine, 2007: 16-17). Es importante señalar con respecto del primero de los ejemplos, que recientemente se ha reconocido que dicha traducción es errónea, y en realidad *kuxaj* "comido" en éste caso forma parte del nombre del gobernante (comunicación personal Kettunen 2018), por lo que no funcionaría realmente como una referencia a la actividad predatoria del Clásico.

Una mención tardía de la práctica predatoria maya es la mencionada para los primeros años del Contacto por fray Diego de Landa referente al naufragio de Aguilar y Guerrero, narra lo sucedido a los sobrevivientes: "[...] que esta pobre gente vino a manos de un mal cacique, el cual sacrificó a Valdivia y a otros cuatro a sus ídolos y después hizo banquetes (con la carne) de ellos a la gente, y que dejó para engordar Aguilar y a Guerrero y a otros cinco o seis [...]" (1959: III, 6). En las Relaciones Geográficas de Santiago Atitlán se cuenta "Y los indios que adquirirían en la guerra, a esos mataban y comían los caciques y sus vasallos, comiendo carne humana" (...). Mientras que en su vocabulario fray Thomas de Coto describe:

[...] 'después de sacrificar los antiguos a algún hombre, despedaçándolo, si era de los q[ue] auían cogido en guerra, q[ue] guardaban el miembro genital y testículos de tal sacrificado, y se los daban a una vieja q[ue] tenían por profeta para q[ue] los comiese'. Y le pedían rrogase a su ídolo o Qabuvil les diesse más captiuos. Y, entonces, ellos haçían vn gran combite, comiéndose al q[ue] auían sarificado y, así, deçían: x-oh qatohin ch'u vi hun vinak, 'emos hecho sarcriffiçio de vn hombre'(1983: 503).

En su caso, Cogolludo reportó para el área yucateca la captura e ingesta de un par de españoles que se alejaron de un Real, por parte de los indígenas locales:

Quando Montejo en Yucatán, a dos españoles se alejaron del real y los capturaron “ [...] y los sacrificaron á sus ídolos, comiéndoselos despues, como tenían de costumbre, y teniendo por reliquia la pequeña parte, que á cada uno alcanzaba, y el dominio que no se descuida, debió con esta ocasion de incitarles el apetito, que saboreado con las carnes de los españoles; no se sació, y mataron muchos de sus muchachos, sacrificándolos á sus ídolos que debió de ser, pidiéndoles victoria contra los españoles, y despues se los comieron.” (Cogolludo, 1971: III: 159)

Ximénez en su caso habló de lo que sucedía con el cuerpo de los sujetos aprehendidos en la guerra tras ser sacrificados:

Los cuerpos como carne sacrificada, las manos y los pies y otras cosas delicadas presentábanse al gran sacerdote y al rey como cosa más sabrosa; todo lo demás se distribuía por los otros sacerdotes no les alcanzaba bocado. Aquel día era libertado para hacer grandes banquetes y borracheras y así mataban infinitas aves, mucha caza, de suerte que todo género de comida que ellos tuviesen allá en uso la tenían presente [...] (1965: 80).

Estas referencias aun tempranas, de los primeros años del contacto, refieren una posible explicación a lo señalado en párrafos anteriores; pues muy probablemente la imagen y los textos aludidos arriba pudieron referir a la primera parte del ritual de ingesta en la que se ofrece a la deidad o personaje con aptitudes sobrenaturales “su parte”, para así después pasar al acto predatorio. Pues aunque pueda confundirse con un simple acto de antropofagia por las descripciones de occidentales, recordemos que su visión de la homofagia se encontraba sumida en un pensamiento cristiano ajeno al maya.

Por desgracia, hasta la fecha no contamos con más evidencia epigráfica del acto predatorio, pues al ser enmarcado dentro del ritual no es el tipo de referencias que se encuentran descritas en la escritura del Clásico. En cambio, si tenemos registro de la ingesta de cautivos por dioses. Las deidades patronas de

Yaxchilán ingieren un cautivo, acto referenciado en el Dintel 35 (C5-D8) donde al cautivo se le refiere como *uwe'jiiy* "su alimento(?)". En Toniná, Fragmento 1, se narra que el cautivo fue *k'uxjiiy* "comido". Todos estos ejemplos asociados a la ingesta por parte de los dioses y no por hombres, referencias que recuerdan la escena de la vasija K1377 (Fig.8.34) en el que un aparente dios incensario come las entrañas de un sacrificado, mientras que frente a ellos un personaje parece leer un códice. Quizá se encuentre representado el mismo momento del ritual, pues parecen estar presentes diversos seres sobrenaturales. Aunque probablemente, lo consumido por el incensario efigie y la deidad no sea en realidad lo mismo consumido por los hombres, o bien, no consuma la parte-sujeto del cautivo, sino otro elemento constitutivo del ser que probablemente pueda ser lo mismo que consuman las entidades *wahyis* y así posteriormente dejar la carne humana lista para el acto de canibalismo de sus iguales.

Implacables y espléndidos, tanto temidos como adorados, enemigos aliados y antropófagos pero complacientes, las deidades representaban un ideal del "querer ser" al tiempo que eran el arquetipo del otro. Como entes no humanos no eran partícipes del canibalismo, más realizaban una asimilación depredadora de las propiedades de la víctima que no sólo era en términos de las substancias, sino que incluía la dinámica de las relaciones referida en la posesión de "un punto de vista". El enemigo consumido no es tratado como una cosa; sino como un sujeto que pierde su subjetividad, de forma que en la relación matador-víctima se desarrolla un devenir donde cada uno de ellos intercambia puntos de vista, alternando momentos de objetivación y subjetivación. "Objetivación del matador por la subjetividad de la víctima, cuando éste posee, controla y mata; subjetivación del matador por la objetividad de la víctima, cuando ésta se decanta en cantos, nombres, trofeos y otras sinécdoques que señalan la nueva condición ontológica del matador" (Cayón, *op.cit.* 291). De forma que la relación de depredación, dada entre sujetos, constituye un modo de subjetivación.

Cabe ahora aclarar que, en lo que respecta a la preparación de la carne, Carlos Fausto (2002) señaló que en contextos donde la cocción opera como mecanismo de transmutación, el término "canibalismo" no resultaría apropiado, ya

que lo que se ingiere después del proceso de cocción es un cuerpo sin vida (la carne, el animal desubjetivado), nunca un sujeto. Así el proceso de cocción de las presas es lo que permite la transformación de éstas en “animales-objetos”, es decir es lo que los vuelve comestibles (Fausto, 2002: 18). De esta manera, los parakana utilizan términos distintos para denotar a la presa viva (dotada de anima) y al cuerpo exánime. Entre los lacandones contemporáneos Balsinelli (2018) notó la inexistencia de términos para diferenciar al animal vivo del muerto (en ambos casos se le llama *bäk*); sin embargo, se pone en claro que el animal cocido ya no tiene alma, que se convirtió en “pura carne” *cheen bak*. No obstante, en el pasado, un tratamiento especial de los huesos o de otras partes del cuerpo de las víctimas animales era parte fundamental de las prácticas cinegéticas; como se sigue practicando en la población de S’a’Ukum (Balsanelli, 2018:365).

Sobre la participación de las deidades en el canibalismo, se registró que entre los awaretés de la Amazonía oriental se practica un canibalismo póstumo, en el que las divinidades devoran el alma de sus muertos que llegan al cielo como preludeo a su transformación en seres inmortales, semejantes a sus devoradores. Este tipo de canibalismo es una evidente transformación, tanto histórica como estructural, del famoso canibalismo bélico-sociológico de los tupinambás de la costa brasileña (Viveiros de Castro, 2005: 336).

El acto de canibalismo es difícil de probar y más hacerlo arqueológicamente, pero existe evidencia para demostrarlo por lo menos en Mesoamérica. Coe y Diehl (1980:91, 386, 390) parece que encontraron evidencia de ello en unos restos humanos con marcas de ruptura y quema en yacimientos culinarios en el sitio olmeca de San Lorenzo. Ronald Spores (1983b:157) reportó en Oaxaca un hueso humano de adulto con evidencia de calor y marcas de corte en un depósito del sitio Yucuñudahui, también encontró un hueso humano “canibalizado” mezclado con huesos de animales y plantas en la fase Ramos (200 b.c.–a.d. 300) Yucuita (Spores, 1983a:120). Contemporáneo a dicha evidencia, en el pueblo de San Martín Hualmeliulpan fueron encontrados entre la tierra huesos humanos cercanos a edificios públicos prehispánicos y asociados a grandes recipientes cerámicos. Flannery y Marcus interpretaron el hallazgo como evidencia

de un festín público que involucró “el cocimiento e ingesta de humanos alrededor de los altares, y quizá la distribución de comidas de tipo caníbal a los residentes cercanos al líder local” (Flannery y Marcus, 1983d:124)(en: Headrick, 2007: 84-85).

El canibalismo como práctica fue un actante en el proceso de producción de la guerra, pues era un proceso de transmutación de perspectivas, en donde el devorador absorbía el punto de vista del devorado, y el devorado el del devorador: donde el “uno” se determinó como “otro” por el acto mismo de incorporar a este otro, el que a su vez se convierte en “uno mismo” (Viveiros de Castro, 2005: 337). Esto contestaría a la pregunta sobre que es lo que estaba devorando realmente el enemigo, a sabiendas que no era la “substancia” del sujeto (que parece haber sido destinada a los devoradores con calidad o cualidad sobrenatural). Pues observamos que lo que sucedía era un canibalismo ritual, en donde la ingesta de la carne del cautivo –en términos cuantitativos– no era lo trascendental, sino su condición de enemigo; ingiriendo así su posición, su relación con el devorador.

En el contexto del canibalismo, la predación es el primer momento del proceso de producción de persona, donde en el consumo del “otro” no cabe su negación como ser. Pues el guerrero enemigo consumido no puede llevarse a la condición de carne como objeto. Entre los mayas, así como en la Amazonía, la necesidad del establecimiento de una relación social entre sujetos (como se ha demostrado en los subcapítulos anteriores) afirma la subjetivación del enemigo en un prerrequisito para la captura externa de identidades y cualidades útiles en la permanencia del grupo (Fausto, 2000: 936); aunque en Suramérica el fenómeno se muestra al mismo tiempo diferente.

Sabemos que la predación era únicamente de cautivos y que debió de haber llevado consigo algunas restricciones. Ejemplo de ello lo muestran los araweté, quienes cuando hacían guerra en otra región fuera de ellos, nunca comían enemigos (Viveiros de Castro, 1992: 255). Para la sociedad wari, la evidencia antropofísica demuestra que las cabezas trofeo que obtuvieron en el horizonte medio (600-1000dC.) pertenecieron a enemigos foráneos la cuenca de Ayacucho (Tung y Knudson 2011, en: Arkush y Tung, 2013: s.p.). O bien, los

guerreros tupinambás se abstendrían de consumir la carne de su cautivo debido al proceso de identificación con su víctima (*ibid.*: 293), de la misma forma que parece que los mexicas lo hicieron (Olivier, 2015: 349). No contamos con las fuentes necesarias para poder aseverar que esta última restricción también la tuvieron los guerreros mayas del Clásico, más como hemos visto en el desarrollo del presente capítulo, de la misma forma que entre los tupinambás y los mexicas, los mayas clásicos establecieron lazos de identificación con sus presas de guerra –pero no de familiaridad y/o parentesco como las otras dos sociedades si lo hicieron–, por lo que no sería descabellado pensar que la misma restricción se suscitara para nuestra sociedad de estudio. Pues se ha hablado en las fuentes coloniales que el “festín” humano era para “la gente” sin hacer referencia al guerrero captor. Sin embargo, el guerrero también era partícipe en la ingesta, sólo que lo hacía a través de un “canibalismo simbólico” en el que, por las mencionadas restricciones, el guerrero no podía llevar a cabo la ingesta de su presa, más como predador realizaba un consumo simbólico de la misma (Fausto, 2012: 4). El cazador maya yucateco actual aun mantiene la restricción de no comer la presa que el ha cazado, la carne la debe de regalar (en beneficio de su comunidad) y el conserva la cornamenta del venado (Balam Caanal, 2017), probablemente algo similar pudo haber ocurrido con la restricción con respecto al consumo del cautivo por el guerrero captor.

Entonces, si lo consumido era la parte-sujeto del cautivo, dejando de lado las entidades anímicas que en el cuerpo se encontraban distribuidas, pues como ya lo discutimos con anterioridad, esto no era lo que se estaba consumiendo; la predación era un acto de producción de persona y no el consumo de su animacidad. En Mesoamérica, las fuentes prehispánicas, históricas y contemporáneas han dado cuenta de la existencia de un proceso de identificación entre el guerrero como cazador con su cautivo como presa, lo que creó lazos de identificación y familiaridad²⁴⁷ y por ende lleva en ambos casos la prohibición en el consumo de la presa por su cazador. Gracias a los excelentes trabajos de Olivier (2010: 466-467) sabemos que a consecuencia de éste fenómeno, los guerreros

²⁴⁷ Más adelante se analizarán.

mexicas integraban ontológicamente a sus enemigos, los cuales eran hermanados con los *Mimixcoa* y los venados. Cabe aclarar que *Mixcóatl* era la deidad de los tlaxcaltecas, enemigos acérrimos de los mexica. De forma que la familiarización de aquellos nahuas con sus enemigos se establecía por medio de la guerra y su sacrificio como cualidades de fertilidad que se encontraban presentes en el cautivado, similar al de la víctima maya como lo hemos venido hablando. Esta familiarización del enemigo entre la sociedad mexica llegó al punto de llamar “enemigo” al bebé recién nacido, quienes de alguna manera procedían de los enemigos guerreros que sus progenitores integraron por medios rituales, así como la equiparación del parto a una batalla, en el que la parturienta apresaba a un cautivo de guerra (Sullivan 1966, en: Olivier, 2015: 155) (*ibid.*: 154-155). Para los mexicas las víctimas más parecidas eran de las poblaciones cercanas. Los tarascos y huastecos vivían demasiado lejos “a nuestro dios no le son gratas las carnes de estas gentes bárbaras” decían al respecto de estos enemigos, “tiénelas en lugar de pan bazo y duro y como pan desabrido y sin sazón, porque, como digo, son de extraña lengua y bárbaros”. Los tlaxcaltecas en cambio eran como “pan caliente que acababa de salir del horno, balando y sabroso”. Por ello es que eran las víctimas favoritas de *Huitzilopochtli*, igual que las de Huejotzingo, Cholula, Atlixco, Tliluhquitépec y Tecóac. Pues “eran todos de una misma familia, perteneciente a una sola y misma semilla, la de los chichimecas” (Durán, 1967: 232-235, 417, 449; Muñoz Camargo, 1984: 116; en: Graulich, 2005a: 229). La víctima era integrada porque el sacrificio sólo toma valor cuando la víctima forma parte del grupo. Por ello para los mexicas se volvió indispensable la integración del cautivo de guerra, pues se suponía que el captor moría simbólicamente a través de su “hijo”, su imagen (*ixiptla*): quien lo representó en el acto ritual (Graulich, 2005a: 187).

Sin embargo, las evidencias apuntan a que este proceso de integración del “otro”/enemigo no sucedía en la región maya, pues no había equiparación del enemigo capturado con algún integrante de la familia como en las otras sociedades se presenta. Pues en realidad el enemigo no era visto como la otredad, no hay distinción entre guerreros por su procedencia o etnicidad; así que

este acto creación de vínculos para incorporal al otro no eran precisos, pues el enemigo no era ajeno por si mismo. Si bien si existe un lazo de identificación como punto de atracción del enemigo a su presa, la distinción se hace en realidad entre las condiciones de guerrero y cautivo, donde el último ha sido deshumanizado y es ahí donde nace la identificación del otro; punto en contra para pensar en la posible incorporación de ésta al grupo de su cautivador. Pues si bien las inscripciones refieren a la existencia del establecimiento de una relación en el momento de su captura, al proclamarse los guerreros “guardianes” de sus prisioneros de guerra; nunca, a diferencia del caso mexica, se genera –o se habla– de algún tipo de vínculo carnal o de semejanza con alguien de su familia.

La guerra como acto cinegético, el juego de pelota y las cabezas trofeo como actos rituales son formas diversas de consumo: las primeras dos pretenden la adquisición de principios de subjetivación para la producción humanos y animales respectivamente; mientras que las otras dos implican la extracción previa de esos mismos principios para asegurar la fertilidad vegetal.²⁴⁸ Logrando como actos de consumo y producción un ciclo de generación de vida y continuidad de la comunidad, en sí la guerra es una actividad sustentable. Para poder llevar a cabo el acto predatorio, la guerra requirió de la acción chamánica que debió de haber tenido lugar en un ritual previo al combate, en el que se convertía al guerrero en el animal depredador. Pensamos que esto pudo haber sido similar al caso awareté quienes a través del chamanismo convertían a los guerreros en jaguares porque habían de ser *masã siare* “matar gente”. La transformación se hacía después de un ritual de guerra en el que los guerreros comían un ají curado especialmente para llenarse de *guari oka* (palabra o poder de guerra) con lo que el chamán les ponía una “camisa de jaguar” y les prohibía comer cualquier cosa después de matar hasta que dicha camisa no les sea retirada (Cayón, *op.cit.*: 43). Para resumir, el canibalismo como acto predatorio implica la transformación de los guerreros en animales depredadores, como si para

²⁴⁸ Sobre estas particularidades se ha ahondado en los apartados anteriores del presente Capítulo.

matar y comer al otro fuese necesario ser este animal, produciendo transformaciones.

De forma que el consumo y la producción se encontraban articulados como “consumo productivo” (Fausto, 2012: 170-177). En la cosmología maya se estaba produciendo de diversas formas. Pues el consumo de hombres por medio de las actividades de la guerra y la cacería producía vida y relaciones humanas y animales; mientras que el consumo de cabezas por vía del juego de pelota producía vida vegetal y las cabezas trofeo favorecían y fomentaban el acto bélico. El flujo vida-muerte-vida, no sucede mecánicamente, por sí mismo no se regenera nada, es la convergencia con el trabajo ritual es lo que produce. Cuando Fausto aplica la idea de “consumo productivo” a la guerra amerindia, sugiere que las sociedades de “don”, la predación de personas es un fenómeno de producción, no de consumo. En este sentido, la ingesta simbólica del enemigo provoca transformaciones corporales y espirituales en el asecino que no deben compararse con el consumo de comida dirigido al desarrollo físico de la fuerza de trabajo, por el contrario, esta posesión en el proceso de producción social es equivalente al gasto productivo en sociedades capitalistas (Fausto, 1999: 937). En la comunidad del predador, la muerte del enemigo produce cuerpos, nombres, identidades y existencias rituales; sin negar al otro. La combinación de consumo y producción es el primer plano del movimiento que une la predación externa (del enemigo foráneo) y la producción interna (que beneficia a la comunidad del captor); esto es: “el modo de producción de personas por el medio de destrucción de personas” (*ibídem.*) siempre y cuando la acción ritual permitiera este tránsito. De esta forma, el jaguar y el guerrero fueron el prototipo que ejemplificó a seres voraces y productivos.

El equilibrio se concibió en términos de regeneración de las especies (Carlsen y Prechtel, 1991; Brown, Emery, 2008), uno debe de ser muerto para que otro pueda nacer (Århem, 1996: 193). Así la guerra y los actos predatorios a ella asociados eran actividades sustentables en términos cosmológicos. En consecuencia podemos ver aplicadas las reglas evidenciadas por Fausto (2002) como una parte del acuerdo contractual: no exceder en la actividad cinagética,

respetar a la presa, tratar sus despojos de manera apropiada –ya sea la práctica a de consumo a la que se esta refiriendo–. La transgresión implicó un conflicto entre los miembros al representar una amenaza para los equilibrios cósmicos (Descola, 1998; Cayón, 2009).

Como podemos observar, en Mesoamérica y probablemente Amerindia “el modelo cinegético” organiza las representaciones y los rituales relacionados con la depredación (Dehouve, 2008: 4). Por lo que la guerra al ser un acto de consumo se asimila a una cacería y de esta forma es que se configura ontológicamente. De manera concluyente, se afirma a la guerra como una relación entre grupos y no un mecanismo funcional de cohesión interna, que emerge como una de las formas relacionales que constituyen sistemas supralocales (Lévi-Strauss 1976). Los grupos amerindios parecen haber estado obsesionados con la transformación y la producción, y esto se vio reflejado en sus guerras. Pues la guerra como la cacería eran actividades sustentables necesarias para el mantenimiento de la vida en diversos niveles.

CONSIDERACIONES FINALES

...you can't understand what the war has done to us. At first sight everything may look normal, but it's not. Nothing is normal. The war has changed everything (Otto. et.al., 2006: 9)

Cuando llegamos a este apartado de la tesis pareciera que hemos terminado con la investigación (seguramente muchas tesis doctorales logran agotar el tema al que se han dedicado), me parece que, aunque me atreva a decir que se ha concluido con el trabajo de manera exitosa, aun son muchos los temas y las perspectivas de estudio que la guerra maya como objeto/fenómeno de investigación requiere y quedan abiertos a aquellos bien aventurados que se interesen en el tema. Frente a los límites que la misma tesis, a partir de la temática, metodología y objeto de estudio, delineó; me atrevo a decir –careciendo de toda humildad– que los resultados del trabajo sobrepasaron los objetivos propuestos en un principio. La investigación abrió puertas a temas inesperados, incitó el diálogo con otras áreas culturales, obligó al cuestionamiento de viejos conceptos y la generación de nuevas propuestas teóricas, reabrió la discusión de temas olvidados, y reafirmó algunos supuestos antes ya estudiados. El presente trabajo doctoral se escribió desde la negación: la negación a dar por sentados presupuestos sin conocimiento de causa, la negación a la aplicación de conceptos inapropiados, la negación a partir de “parámetros” de estudio ajenos, de la aplicación de una Historia positivista y deshumanizada, desde la negación a la objetivación de un tema netamente cultural y humano.

Si bien el trabajo comienza con una revisión de los estudios militares y como es que el tema en la región de nuestro interés ha sido trabajado, la propuesta inicial fue definida a partir de la necesidad de generar un panorama geopolítico que diera sentido a lo que estaba ocurriendo, que concordara con los

datos que la información sobre la guerra en el región nos ofrecía. De ahí que lejos de elegir una teoría ya dada, se optó por generar una propuesta explicativa del escenario geopolítico que se presentó en el periodo Clásico maya, esencialmente en las Tierra Bajas Centrales y Tierras Bajas del Sur. La propuesta cierra en el que la geopolítica no refirió a una demarcación geográfica con fronteras definidas; sino, en un área jurisdiccional –*kab'*– sustentada en el reconocimiento de un nominal poderoso de prestigio, al que llamamos Glifo Emblema, por parte de los integrantes que lo reconocen y se adscriben a esta administración. El *kab'* no se adscribe al concepto de territorio como espacio lineal al cimentarse en el reconocimiento del linaje como nominal poderoso en su posición de administrador o señor de la jurisdicción; el *k'uhul ajaw*. La consideración espacial en que residía una jurisdicción era el *kaaj*; pues es el *kaaj* el asiento del *kab'* y todo lo que el implicaba. De forma que podríamos decir a grandes rasgos que la guerra en el Clásico no tenía pretensiones sobre el territorio mismo, sino en la jurisdicción y el nominal poderoso que a ella se encontraba asociado.

Con las redes de reciprocidad –que se sostuvieron entre las jurisdicciones– en constante cambio y los continuos conflictos armados, la geopolítica maya durante el Clásico se encontraba en persistente transformación. De tal forma, las jurisdicciones que establecieron lazos positivos en algún momento, tiempo después sus relaciones se tornaron hostiles, lo que modificó el escenario regional. Así ocurrió con las jurisdicciones correspondientes a los ahora sitios de Tikal y Caracol quienes en la segunda mitad del 600 d.C. pudieron beneficiarse de sus redes de reciprocidad por tan sólo tres años al registrarse un conflicto bélico en perjuicio de Caracol por parte de su antiguo aliado. En otros casos, algunas entidades que en cierto momento lograron reconocerse como cabeza de una jurisdicción, dejaron de serlo; como es el caso del sitio La Corona (Tomas Barrientos 2015 comunicación personal). Creando estas y otras situaciones aun más intrincadas, un mapa geopolítico sumamente fluctuante.

Uno de los temas que se suele dar por sentado es la forma de hacer la guerra. Con recurrencia se asume que sólo hay un modelo a seguir, donde el ideal corresponde a la forma occidental de la guerra, así que cuanto más alejada se

encuentra de este parámetro, más primitiva la guerra es. La presente tesis al respecto logró, en la medida que las fuentes lo permitieron, demostrar que la guerra maya concebida dentro de un tipo de guerra que parece haberse practicado en las sociedades amerindias precolombinas fue una actividad compleja que supuso toda una serie de elementos que precisaron una alta especialización e intrincada logística para poder llevar a cabo un conflicto armado de las magnitudes que los mayas lo hicieron. Para el entablamiento de un combate armado de este tipo se precisó de la creación de fuerzas armadas que suponen el peso de toda una estructura y ordenamiento para su funcionamiento ideal. Lo que implicó contar con una serie de “estrategias con aspectos asociados –como el avituallamiento, el suministro, el aprovisionamiento, información, un sistema de mando con un tipo específico de armas– que en conjunto crean un sistema con objetivos de carácter político y entre otras cosas la capacidad de enfrentamiento a gran escala” (Gracia 2003: 36; en: Cervera, 2007: 121). Así los mayas contaron con un sistema de mando y de jerarquización en sus cuerpos de ataque, ocuparon un método similar al de leva e incorporaron a las mujeres en sus combates. El armamento que usaron sus combatientes fue uno especializado y aparentemente bien regionalizado, en el que se colocaron como armas estereotípicas la lanza y el escudo circular.

Un rasgo arquitectónico que se ha tomado como indicador de la guerra a nivel universal es la arquitectura defensiva. Los mayas desde el periodo Preclásico hicieron uso de este tipo de defensas, pero en el Clásico parecen haberse especializado en ellas, no sólo en ciudades, sino también en otros centros habitacionales y áreas de cultivo. Protegieron a determinadas áreas territoriales con murallas, palizadas, fosos, terraplenes e incluso implementaron la ubicación defensiva. Gracias al estudio de este tema ahora podemos comprender que la intensificación de los conflictos o el llevar los combates a las ciudades se muestra reflejado en los vestigios arqueológicos de la arquitectura defensiva. Lo que quizá corresponde a objetivos más contundentes que los que corresponden a un encuentro convenido entre ambos bandos para ser llevada en campo abierto.

Si la existencia de arquitectura defensiva apunta a que las batallas se libraron en áreas urbanas o agrícolas, ahora tenemos más bases para pensar que los conflictos también fueron acordados para llevarse en fechas y áreas determinadas en algunas ocasiones, batallas que debieron corresponder a campos abiertos. Mientras que las libradas en medios lacustres y marítimos pudieron ser acordadas o no. Aparentemente siguieron la conveniencia climática que las estaciones del año dictaba con respecto a la región en la que habría de llevarse el combate.

Todo el despliegue de fuerzas y la logística que ello implicó fue en función del tipo de guerra que los objetivos determinaron. Para el caso dividimos a las guerras llevadas por los mayas en dos variantes: las guerras por control y las guerras de facciones, de las que se desprenden otras variantes y pretensiones. Las guerras por control refiera a las que como objetivo buscaron las fuerzas en disputa colocarse como cabeza de toda una red de bienes de distribución, es decir de un *kab'*, o con pretensiones menores como el manejo de las redes de redistribución, o la adhesión de una en particular, la administración de las rutas, materias primas y/o los productos de interés y necesidad. A esta variedad es a la que se le ha venido llamando “conflictos regionales”, las cuales se ha dicho que corresponden a la búsqueda de incorporación de territorio o bienes y materias primas; y se han confundido con conflictos territoriales. Sin embargo, en la mayoría de los casos no están implicando combates entre entidades políticas vecinas o continuas, lo que muestra que los conflictos trascendieron límites geográficos, pues sus pretensiones fueron encaminadas a objetivos no territoriales y sí políticos como rutas de comercio y bienes como materias primas, productos de consumo alimenticio, material y de prestigio, así como la mano de obra misma.

Con respecto a las guerras de facciones, si bien no nos referimos a las mismas de las que habló Webster (200), si hablamos de grupos de facciones en conflicto por lo que se ha llamado “el poder”, sólo que suponemos que el escenario fue mucho mas complejo que la deposición del enemigo. Aparentemente se trataba de la búsqueda de la legitimación y sustento que era preciso para lograr el acceso de sus objetivos; por lo que no podemos hablar de

simples guerras de facciones. En este caso se habla de que las facciones no necesariamente se encuentran dentro de la misma corte, pero aun así ambas pretenden el control, retención u apropiación del Glifo Emblema que administra el *kab'*.

Al ojo de cualquier lector podría llamar la atención la ausencia de las llamadas “guerras de conquista”, pero en correspondencia con lo trabajado en el Capítulo tres y el entendimiento del “territorio” reflejado en la geopolítica de la región, simplemente este concepto no es aplicable. Lo importante de este fenómeno, es que marca una tajante diferencia en los objetivos, la formas y la guerra en sí misma. La distingue de las llamadas “*Western*” y la “*non-Western way of war*”, y la inserta en un escenario diferente, a la par de otros grupos que no obedecen dichos modelos.

El discurso bélico que los mayas reflejaron en la plástica y la escritura es un tema de gran trascendencia para el estudio, pues además del análisis de las referencias y del discurso mismo, lo que se pretendió con su estudio fue la comprensión de la construcción del imaginario de la guerra a partir de lo que los mayas registraron de ella. Si nos centráramos en “leer” lo que se dice, no aprenderíamos mucho más de lo que resulta obvio a simple vista. El tipo de análisis que se realizó nos ha permitido comprender que las alusiones escritas de eventos como los de “quemar”, “hachear”, “derribar” no son referencias explícitas de lo que sucedió, sino que son verbos utilizados que refieren de forma no literal a la derrota en una batalla contra el enemigo sobre quien recae la acción del verbo referido. La regionalización del uso de estos verbos nos permite inferir que efectivamente no aluden a la acción misma del verbo citado, sino a un recurso literario para apuntar la derrota del enemigo.

Con respecto al famoso evento Guerra Estrella, gracias al estudio profundo del tema y la contextualización de los eventos es que esta investigación propone que más que un evento, este verbo corresponde a las acciones definitivas de un encuentro, implicó una derrota que conmovió o creó daños profundos o sismas en las jurisdicciones que lo sufrieron. Y que en todos los casos, los verbos como “eventos de guerra” como suele llamárseles, no hablan de una guerra, sino del

resultado de un encuentro, y que en ocasiones pudo ser resolutorio para la conclusión de la guerra misma. Estos verbos aluden al efecto de una batalla sucedida en el marco de toda una guerra, y de ello el mejor ejemplo es la serie de eventos bélicos referidos en los escalones de Yaxchilán; por lo que el cuantificarlos no nos habla de la recurrencia de la guerra, sino de la trascendencia de ciertas batallas que tuvieron lugar en una guerra. Pues es preciso tomar en cuenta que no todas las batallas fueron lo suficientemente importantes para referirlas en los monumentos, sólo las más trascendentales fueron registradas y eso también es un tema de estudio.

La iconografía es una fuente importante para comprender a la guerra en la construcción cosmológica maya. Pues no sólo muestra la vestimenta, el guerrero, las armas, sino el modelo social y cultural que define a la guerra en la región como propia. La imagen fue el principal indicador que nos llevó a la comprensión de la guerra como un acto cinegético y todo el escenario que a partir de ello la guerra construyó. Así reconoce la identificación del guerrero con un cazador y un animal depredador, mientras que el cautivo, de naturaleza diferente (y no humillado), es la presa que se reconoce como el venado cazado.

El aumento en la recurrencia del discurso bélico en los monumentos conforme se adentraba más el Clásico, fue el diagnóstico de que cada vez la guerra era más un elemento importante en el discurso del poder, privilegiándolo sobre otros temas que antes lo eran. Para el Clásico Tardío-Terminal llegó a su culmen, un reflejo del clima social del momento. La intención no era hablar de la guerra, sino del poder bélico de los gobernantes y sus jurisdicciones. Así era, porque las sociedades vivían en un ambiente bélico latente diario.

Del discurso iconográfico y escriturario de la guerra hemos podido comprender la naturaleza del contacto de tipo beligerante que mantuvieron los teotihuacanos en la región maya. Más allá de la discusión del conflicto que este contacto conllevó, La Llegada trajo consigo imágenes, tecnología, dioses y demás elementos que trascendieron en la práctica de la guerra maya. En algunos casos, como la Serpiente de Guerra Teotihuacana, fueron tomados y reinterpretados, en

otros se tomaron como símbolos, alegorías del poder guerrero extranjero, ahora tomado como propio, como Tlaloc.

La guerra no sólo se constituye por las batallas y todo lo que el encuentro armado implica, pues siempre en las sociedades como la maya y las amerindias en general existió una parte cosmológica que daba sentido y viabilidad al fenómeno social. Si bien en este trabajo no nos aventuramos a hablar de “dioses de la guerra” o a señalar un “dios patrón de la guerra”, si reconocemos la existencia de episodios míticos de la vida de diversas entidades que vinculan a las mismas con la guerra. Si algunos númenes presentaron mayor fuerza en dicho vínculo, como el Dios Jaguar del Inframundo y las deidades *B’olon Yokte’*, otras entidades también lo hicieron pero de otra manera. Incluso, la faceta de algunas divinidades proporcionó explicación a determinados sucesos de la guerra y/o dieron cabida a fenómenos particulares; como el Dios del Maíz Lunar quien posibilitó la participación de la mujer en los conflictos armados.

Gracias a las fuentes sabemos que la guerra a partir de su concepción cosmológica se mostró asociada a las prácticas rituales que en su mayoría reconocían su pertenencia a un sistema que entendía a ésta y otras actividades como actos de consumo productivo. Así, sin esperar que los datos nos llevaran a este punto, se logró reconocer a la guerra como un acto de cacería, donde el guerrero/cazador consume a su cautivo/presa. En la medida que estas actividades son eventos predatorios, actos de consumo, el vínculo que sostienen con el juego de pelota se justifica por sí mismo. En todos los casos, la vida de un ser es consumida con un fin de producción vital que reconoce la sustentabilidad de estas prácticas. Pues mediante el consumo de la vida y el preciso acto ritual es que la muerte regenera lo predado, en un ciclo de vida y consumo sustentable. Reconociendo al acto ritual como elemento indispensable en dicho proceso.

El fenómeno sociocultural al que llamamos guerra maya no es fácil de definir. Sabemos que la guerra en términos universales se suele definir como el choque armado entre dos grupos en oposición que obedecen pretensiones políticas y objetivos ligados al poder. Pero es una definición que parte de la guerra entablada entre las sociedades contemporáneas y no funciona para los grupos

amerindios. Una definición que nos sea útil debe concebir en ella tanto los aspectos prácticos como los cosmológicos de la guerra, pues en ambos es que ella se sostiene y reconoce. En este sentido, y con la idea de incitar a la producción de un concepto apropiado y no como una idea resoluta, he de definir a la guerra maya del periodo Clásico como un acto de violencia armado constituido por una o varias batallas entabladas entre dos o más entidades políticas con objetivos en oposición, que hicieron uso de una fuerza bélica organizada en función a una política jurisdiccional propia impulsada por móviles sociopolíticos, económicos y/o religiosos. Que a su vez se entiende y justifica como un acto social positivo de relaciones entre grupos que genera reciprocidad mediante el intercambio de violencia, cuerpos y vida. Es un acto de consumo productivo con orígenes míticos que le dan justificación y sentido a su versión mundana.

La guerra en la región no fue propia del periodo Clásico, pues evidencia de los conflictos en el área la tenemos desde el Preclásico y se prolonga hasta el periodo del Contacto. La intensidad e impacto de la guerra es directamente proporcional al proceso de complejización de los sistemas culturales. Por lo general, en etapas más tempranas la guerra es muy episódica y de relativo bajo impacto en la organización social, asentamientos, demografía o tecnología. Conforme se vuelve más compleja, los signos de guerra aparecen con mayor frecuencia en el registro y reflejan un gran impacto en los sistemas sociales (Hass, 2001: 340). Lo que podemos notar es el que finales del Clásico Terminal (850-900 d.C.), las guerras se intensificaron en las Tierras Bajas Centrales y del Sur, aunque en un principio éstas funcionaran como un mecanismo de regulación de relaciones entre entidades políticas, es posible que para este momento se dieran las condiciones que transformaron a la guerra en una actividad más abierta y constate, con carácter competitivo, y con fuertes consecuencias económicas, políticas (Nalda, 2001: 14) y sociales. Dicha transformación debió de igual forma haber trastocado la naturaleza misma de la guerra, sobrepasando las normas sociales y culturales que antes la definían, llevándola a niveles más violentos reflejados en fosas comunes, aumento de la mención de conflictos, destrucción de ciudades o parte de ellas y el abandono de áreas urbanas por poner algunos

ejemplos. No podríamos decir si la guerra fue la causa o el efecto del llamado Colapso Maya, pero si podemos asegurar que de alguna forma en ello tomó parte.

La organización estructural y táctica de las fuerzas armadas, al ser el instrumento para el sustento del poder político de los gobernantes e indudable proveedor de prestigio –que otorgaban los triunfos bélicos y el botín–, fue evolucionando progresivamente hasta configurar el sistema bélico complejo que ahora hemos estado reconstruyendo. Parece que el proceso de especialización por el que pasó la guerra en la región maya corresponde al mismo que Teotihuacán en su momento experimentó –no sabemos si logró la misma gradación– y que fue un curso que otras sociedades mesoamericanas y áreas circundantes experimentaron posteriormente. No sabemos con claridad como es que la guerra se llevó a cabo en épocas tempranas, es claro que se fue dando un cambio ligado a la transformación de las estructuras políticas y el fortalecimiento de los *k'uhul ajawo'ob'* como cabezas políticas durante la primera mitad del Clásico, mientras que para la segunda mitad, las élites se fortalecieron y la organización política fue trastocada al punto de llegar al colapso de la misma; llevando a la sociedad al estadio que la describen las fuentes del Contacto.

En tanto que fue concebido como un acto de reciprocidad, la guerra era un fenómeno positivo. Lo que implica que ésta como relaciones sociales era una modalidad del intercambio simétrico de violencia y energía o venganza. Era una forma de “reciprocidad balanceada” (Albert, 1985; Chaumeil, 1985; Lizot, 1994; en: Fausto, 2000: 935). Un proceso de producción y sobre todo de transformación. Y con respecto a ello es que los mayas las llevaron a cabo.

Davide Nadali (2015: 43) en su momento se preguntó que: ¿por el hecho de compartir el modo político, religioso y cultural de los enfrentamientos, las formas y modalidades de representar la guerra puede ser síntoma de una “cultura de la guerra?” Yo me atrevería a decir que más que una cultura de la guerra, la guerra era parte de la cultura maya y como tal es que se expresa y se interrelaciona con el resto de la vida social y cultural de los mayas del Clásico.

¿CÓMO ENTENDER LA GUERRA MAYA EN EL CONTEXTO DE LA HISTORIA MILITAR?

La guerra maya como fenómeno cultural y construcción social se constituyó activamente, se mantuvo mediante las acciones, discursos reflejados en representaciones mentales y materiales, en rituales, y la coerción de los empoderados; fue una práctica que se construyó día a día (Tung, 2014: 230). En esta medida la guerra fue una construcción, reproducción y destrucción social (Scherer y Verano, 2014: 2-3). Fue práctica ritual, acción física violenta, filosofía y un discurso. Fue performance, avance tecnológico, estrategia y también política. Por lo común, su estudio se ha enfocado únicamente en la parte práctica de la guerra dejando de lado la parte social, la humana y la cultural; lo que ha permeado su entendimiento. De tal suerte que las sociedades que presentan una intrincada construcción cosmológica de la guerra suelen calificarse de practicar una guerra incipiente, pues al no reconocer el panorama completo, son acusadas de sociedades incipientes, donde la guerra “de poca complejidad– que practican es el reflejo de la simpleza en la estructura de su engranaje social.

Las sociedades mayas del Clásico, así como buena parte de las mesoamericanas y en general amerindias, sostuvieron conflictos de gran envergadura –en cuanto al choque armado se refiere– cuando así lo dispusieron y precisaron. Por ejemplo, en el área andina las culturas wari, chimú e inka fueron pioneras en nuevas formas de hacer la guerra: exhibiendo campañas de mayor escala y entablando conflictos a distancias bastante largas, sólo posibles por una inversión logística en guarniciones, fuertes y lugares de aprovisionamiento. Como resultado de una compleja construcción sociocultural de la guerra quedaron los vestigios de las cabezas trofeo wari, las víctimas de masacres chimú en Punta Lobos, y la destrucción de arquitectura nativa por parte de los inkas (Arkush y Tung, 2013: s.p.) por citar algunos ejemplos.

En la actualidad los antropólogos, a partir de sus estudios en el área amazónica y el mundo melanesio,²⁴⁹ han reconocido a la guerra como un “acto

²⁴⁹ Como el trabajo de Simon Harrison (1993).

comunicativo dirigido en contra de la subjetividad del otro, lo que ha llevado a concluir que esta actividad es un “fenómeno positivo por su virtud de identificarse con la reciprocidad. Lo que implica que se piensa a la guerra como una relación social que de manera simplista es una reducción de una modalidad de intercambio” (Albert, 1985; Chaumeil, 1985; Lizot, 1994, en: Fausto, 2000: 935). El único bemol –con respecto a nuestro interés de estudio– que podríamos encontrar a estos estudios es que además de concentrarse en grupos contemporáneos, estos no se producen desde la perspectiva e intención de los estudios, disciplinas y ciencias militares. Lo que deja fuera de su interés la parte práctica de la guerra.

En el primer capítulo de esta tesis abrimos la discusión sobre la Historia Militar y su desarrollo a través del tiempo.²⁵⁰ La primera propuesta hecha por Turner-High (1971 [1949]), ha sido retrabajada desde finales del siglo pasado por historiadores militares de la talla de Hanson (1989, 2001), Keegan (1993), Chailand (1994) y Gray (1997). A partir de la clasificación del acto bélico como la “*Western*” y “*non-Western way of war*”, partieron para reconocer también la “*non-state warfare*” donde meten en un saco a todo tipo de guerra que parece no cuadrar en los estándares ideales propuestos a partir de “la forma occidental de hacer la guerra”, en ella tienen cabida todo actuar bélico que sus ojos califican como “prácticas altamente ritualizadas”, “*gamelike*”, e “inefectiva” en contraposición de la guerra “secular” y “letal” que caracteriza a la *Western way of war*, única en su efectividad, reflejada en la dominación del globo por occidente (Arkush y Stanish, 2005: 10). Denotando que su modelo occidental es el parámetro ejemplar y el resto sólo intentos que no logran alcanzar un estadio ideal, o incluso, sólo caen en la desdicha de ser no más que una actividad ritual. Creando así la dicotomía entre la guerra secular y la ritual. Como si en verdad la guerra en occidente nunca hubiese tenido una parte cosmológica y ritual.

Pero a la par ha surgido otra corriente de estudio que se contrapone a dicha dicotomía. Que comprende la compleja y amplia realidad de la guerra. Carman (1999) al respecto reconoció que las verdaderas diferencias existentes entre la

²⁵⁰ Para no ser redundante no se volverá a retomar. Para profundizar en el tema, ir al apartado correspondiente.

Western y non-Western ways of war, es que la primera se enfoca en la estructura y en los combates con reglas, lo que no las hace menos ritualizadas y no menos racionales que otras tradiciones (ver Keely 1996 y Webster 1998, 2000; Arkush y Stanish, 2005: 10). Topic y Topic (1997) argumentaron que la dicotomía entre la guerra ritual y la guerra por territorio debe de rechazarse, pues apunta a una clasificación de lo más y lo menos ritualizado, y da menos seriedad al estudio del conflicto. Ellos correctamente anotaron que algunos andeanistas erróneamente asumen que el criterio de la guerra es la conquista o el conflicto por territorio, y sugirieron que los estudiosos deberían disgregar analíticamente los puntos de la intensidad, pretensiones y la ideología en la guerra (Arkush y Stanish, 2005: 10).

Hablar que el caso maya se encuentra inserto dentro de un fenómeno amerindio nos permite demostrar que entre estos grupos, lo que hemos venido llamando guerra en realidad no lo es, pensando en el origen y valor y significado de la palabra. Pues es un fenómeno social, violento, filosófico y ritual igual que la guerra, pero tan particular y diferente en sus funciones y objetivos, que nos lleva a entenderla como un fenómeno diferente. En el capítulo inicial discutí acerca de lo apropiado de generar un modelo que de cabida al fenómeno que es la guerra maya y porque no, que contemple a las sociedades amerindias, que son las que comparten de laguna manera u otra la misma forma lo que solemos llamar guerra. Si bien pensamos que no era provechoso la creación de un término propio y dejar atrás el de “guerra”. Me parece que la propuesta de definición de la guerra maya es también aplicable al resto de las sociedades amerindias, así generando un nuevo valor semántico y conceptual de la palabra que es funcional para la realidad de la región y el periodo. Por lo que incito al lector a participar en la creación de un concepto de guerra que amplíe el significado del vocablo, un concepto incluyente y versátil.

La confluencia que presentan los grupos amerindios con respecto a la guerra debe ser aprovechada a manera de un método comparativo que constituya un arma eficiente para su estudio y comprensión. En referencia a esto, podríamos discutir la pertinencia de la creación de los que llamaríamos un “*Amerindian way of war*” o “la forma amerindia de la guerra”. La generación y aplicación de un modelo

de este tipo tiene dos caras: por un lado, el hablar de “una guerra amerindia” vendría a reproducir el discurso simplista y globalizador que esta investigación se ha propuesto superar. Podría generar marcadores y parámetros a cumplir que de nuevo daría la posibilidad de excluir y minimizar otras formas de la guerra, o crear nuevos ideales. Podría ser limitante al privilegiar la elaboración de estándares y puntos a cumplir, y separar al no ser bien manejada. Mientras que el aspecto positivo de postularla es que de principio generaría todo un nuevo campo de estudio, se reabrirían discusiones y se generaría nuevos conocimientos. Se justificaría la comparación entre grupos amerindios y se daría por terminado la arbitraria exclusión de subáreas culturales en los estudios, que lejos de mostrar rigor científico, limita el conocimiento. El usarlo como un modelo, ayudaría a su estudio, pues demuestra que hay otras formas y permite entender otros campos; hacer analogías y ampliar los estudios. Nos daría acceso a entender fenómenos como el de las cabezas trofeo, de donde vienen las armas y comparar para entender su uso o las estrategias llevadas, entender que Mesoamérica es un área conceptual definida con cierta arbitrariedad y pensar de manera más global e integral, nos alejaría de usar modelos occidentales o ajenos, y generar los propios.

La fundamentación y sustento de una propuesta teórico metodológica que supone la creación de lo que llamaríamos “la forma amerindia de la guerra”, o más práctico “la guerra amerindia”, requiere un estudio propio, profundo y amplio que de el soporte necesario a la propuesta excede los objetivos y capacidades de esta investigación. Mas con esta sugerencia se busca propiciar el diálogo y los estudios con respecto a este tema.

REFLEXIONES FINALES ACERCA DE LA INVESTIGACIÓN

Si el tema de investigación de este trabajo doctoral fue la guerra durante el periodo Clásico en el área maya, inesperadamente fue mucho lo que a la par se aprendió acerca de ésta cultura y su sociedad. Y eso sucedió gracias a la contextualización de la guerra en su sociedad y el entenderla como un fenómeno

cultural. Sin embargo es importante reconocer los alcances, aportaciones, limitaciones y carencias del trabajo de investigación, así como la correspondencia entre los objetivos iniciales del trabajo con el texto final. Ya en el primer apartado de este capítulo hablamos de una muy breve manera los logros del trabajo, ahora es el turno de hablar de la otra cara de la moneda.

La Parte I del trabajo no sólo se encuentra conformada por la justificación de la investigación, pues en realidad la importancia de este bloque reside en exponer una crítica a los paradigmas de la Historia Militar y el estudio de las sociedades amerindias, para sí proceder al planteamiento de una metodología de estudio de la guerra como un fenómeno cultural y complejo, una propia y adecuada a la sociedad que la engendra. Se rompe con el estigma de que los conflictos por territorio son un universal de la guerra. Pues al sustentar una nueva propuesta acerca de la organización política y el funcionamiento de la geopolítica maya del Clásico, se pone en la mesa la problemática real del estudio de la guerra, pues entonces se ha demostrado que su propósito y su naturaleza no fueron lo que se había estado dado por sentado.

En lo que refiere a los componentes que hicieron posible la práctica de la guerra es sobre lo que trata la Parte II. Se logró de manera parcial la comprensión de la estructura, función y forma de acción de las fuerzas armadas mayas, mas por la naturaleza de las fuentes y la carencia de las mismas sobre el tema, no se ha llegado a la cabal comprensión del mismo. Difícil es decir si en algún momento podrá llegarse a conocer con cabalidad, pues simplemente los registros no hablan de la temática y no contamos con otras evidencias que puedan ayudar a profundizar en esta cuestión. Otra limitante del trabajo ha sido el acercarnos a la batalla misma, pues las fuentes son igual de carentes al respecto, y los datos arqueológicos aun no son los suficientes para permitirnos inquirir de manera más profunda. De la misma manera, por la falta de registro histórico, es realmente poco nuestro conocimiento acerca de la historia misma de los conflictos. Es decir, sabemos que ciertas jurisdicciones se encontraron continuamente en conflicto o acerca de las batallas entre otros, pero no conocemos las motivaciones y objetivos reales de ellos, como y donde es que sucedieron los encuentros, quienes

participaron, cuanto duraron, etc. pues a diferencia de otras sociedades, los registros mayas en realidad no son nada detallistas o profundos en el tema, o en ningún otro para ser ciertos. Pero aun así se logró la recopilación de la información necesaria para reconocer la complejidad de los conflictos que los mayas emprendieron. Y con ello se generó una propuesta acerca del tipo de guerras que realizaron.

Por último, pero no menos importante es la Parte III . Este bloque es en sí mismo un acercamiento a el otro rostro de la guerra maya, uno que hasta ahora se encontraba oculto: la naturaleza cosmológica de la guerra y su justificación ontológica. En este bloque no hablamos de “el dios maya de la guerra” y los sacrificios para propiciar una buena batalla; por el contrario se reconoce la complejidad del panteón maya y las diversas advocaciones de las entidades sobrenaturales en relación a los menesteres bélicos. Se habla de la conexión entre los rituales de guerra y los propiciatorios; esencialmente agrícolas y cinegéticos. Se profundiza con respecto a la guerra como un acto de consumo productivo vinculado a la cacería y al juego de pelota en tanto que son actividades predatorias. E incluso, se abordan temas tan complejos como lo son las cabezas trofeo y el canibalizo.

La diversidad de temas abordados en los tres ejes temáticos de la tesis fueron trabajados con el fin último de generar una correcta definición de la guerra maya del Clásico, de promover la reflexión e incitar a la búsqueda de nuevas metodologías que nos auxilien en el trabajo de temáticas complejas; fenómenos que solemos pensar que son complicados de estudiar y suelen dejarse de lado.

Pero para ser justos, es preciso reconocer las limitantes del trabajo. Una de las más fuertes fue el trabajar con información que, sin temor a equivocarnos, en más de un 90% corresponden o refieren a contextos de la élite maya, pues la verdad es que no estudiamos la Historia maya, sino que reconstruimos su historia con base a sus textos dedicatorios. La iconografía suele centrarse en representar al guerrero de determinado estrato social, la arqueología habla de contextos en su mayoría de palacios, templos, entierros y residencias de élite (pues los trabajos arqueológicos en su gran mayoría corresponden a estas áreas de las ciudades).

Así que la misma información fue tendenciando la línea de la investigación. Pues con seguridad el atuendo, el avituallamiento, las representaciones materiales y mentales de la guerra debieron de ser disímiles a las de la élite, los rituales y ceremonias bélicas debieron de realizarse y vivirse de manera diferente. Y en esa misma línea es que no podemos responder a los cuestionamientos de la Nueva Historia Militar con respecto al llamado “rostro de la batalla”: “la guerra la hacen y la padecen los hombres” (Gracia, 2006: 43). Sería fascinante entender como es que la sociedad maya de todo extracto social vivió y sufrió el conflicto, mas este punto pareciera que se encuentra fuera de nuestro alcance el planteamiento de estudios con un enfoque más social o incluso histórico donde pudiéramos abordar la historia de alguna de las batallas, la historia del soldado o de alguna campaña militar. Será que Hables tiene razón al afirmar que:

We know bits and pieces of this history but we can't completely understand earlier wars. Why? Is it because they were part of cultures not our own? In part, but to my mind even the people there, at the time, couldn't fully understand the wars they fought. Culture is too complex for full understanding, at least by the humans who construct it as they live it. But even if full understanding is denied us, we can understand a great deal. Even more, we can seek to better understand contemporary war by looking at its antecedents (1997: 93).

A decir verdad, hay otros temas que parecen quedar un poco superficiales en su trato, pero los alcances de un tema como lo es la guerra se encuentran completamente delineados por las amplias limitantes que la naturaleza de las fuentes para su investigación enmarcan. Muy probablemente la realización de estudios de caso, estudios regionales, o de temáticas específicas podría ser más exitoso al lograr mayor profundidad en la materia. Las pretensiones de esta tesis al abordar el gran tema de la guerra con un amplio espectro fueron con la intención de generar un panorama inicial de un tema que no había sido explorado como tal. El estudio de una temática de naturaleza tan compleja ahora muestra su deficiencia al no alcanzar la profundidad total en cada uno de los temas abordados –a mis ojos algunos lograron agotarse, mientras que otros aun tienen mucho que

dar de sí-, pero ha resultado con la gran ventaja de ofrecernos una vista panorámica del fenómeno, la cual reconoció que la complejidad del mismo es mucha más que la esperada al inicio del trabajo de investigación. Por eso, una vez más reitero la invitación al estudio de la guerra maya y en las sociedades amerindias, ampliar la discusión y generar nuevo conocimiento al respecto.

BIBLIOGRAFÍA

Adams, Richard

1986 "Rio Azul: Lost City of the Maya", *National Geographic*, 169(4): 420-451.

1986a "Archaeologist Explore Guatemala's Lost City of the Maya", *National Geographic Magazine*, 169(4): 420-451.

Adams, Richard y Richard Jones

1981 "Spatial Patterns and Regional Growth Among Classic Maya Cities", *American Antiquity*, 46(2): 301-322.

Agüero, Adriana y Annick Daneels

2009 "Playing Ball—Competition as a Political Tool", *Blood and Beauty: Organized Violence in the Art and Archaeology of Mesoamerica and Central America*, pp: 117-138, Heather Orr y Rex Koontz (eds.), Los Angeles: Cotsen Institute of Archaeology Press.

Álvarez, Cristina

1980 Tomo I, Mundo físico, *Diccionario etnolingüístico del idioma maya yucateco colonial*, México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2 tomos.

1996 Tomo III, Aprovechamiento de los recursos naturales, *Diccionario etnolingüístico del idioma maya yucateco colonial*, México: UNAM.

Anaya Hernández, Armando, Lorraine Williams-Beck y Stanley P. Guenter

2011 "Alianzas efímeras y fronteras fluctuantes: la organización política del Alto Usumacinta durante el Clásico Tardío", *El despliegue del poder entre los mayas: Nuevos estudios sobre la organización política*. Ana Luisa Izquierdo (ed.), pp: 123- 150, México: IIFL- UNAM.

Anderson, Kasper Wrem y Christophe Helmke

2012 "Los aspectos múltiples del dios de las tormentas en el panteón y la cosmología teotihuacana", *Tláloc ¿Qué? Boletín del Seminario El Emblema de Tláloc en Mesoamérica*, 2(7): 8-52.

Antela-Bernárdez, Borja

2011 "The Western Way of War: Un modelo a debate", *La guerra en la Antigüedad desde el presente*, pp: 141-161, Jordi Vidal y Borja Antela (eds.), Zaragoza: Libros Pórtico.

Anthony, David y Dorcas Brown

2017 "The dogs of war: A Bronze Age Initiation Ritual in the Russian Steppes", *Journal of Anthropological Archaeology*, (48): 134–148.

- Aparecida Vilaça, Rosa
- 1999 "Devenir autre: chamanisme et contact interethnique en Amazonie Brésilienne", *Journal de la Société des Américanistes*, (85): 239- 260.
- 2002 "Making Kin Out of Others in Amazonia", *Journal of Royal Anthropological Institute*, (8): 347-365.
- 2005 "Chronically Unstable Bodies: Reflections on Amazonian Corporalities", *Journal of Royal Anthropological Institute*, (11): 445-464.
- 2014 "Culture and Self The Different "Gifts" Amerindians Receive from Catholics and Evangelicals", *Current Anthropology*, 55(10): 322-332.
- 2016 *Praying and preying. Christianity in indigenous Amazonia*, California: University of California Press.
- Ardren, Traci, Rafael Burgos Villanueva, T. Kam Manahan, Sara Dzul Góngora y José Estrada Faisal
- 2005 "Recent Investigation at Xuenkal, Yucatán", *Mexicon*, 27(5): 92-927.
- Arkush, Elizabeth
- 2009 "Warfare, Space, and Identity in the South-Central Andes: Constraints and Choices", *Warfare in Cultural Context: Practice, Agency, and the Archaeology of Violence*, pp. 190- 217, Axel E. Nielsen y William H. Walker (eds.), Arizona: University of Arizona Press.
- Arkush, Elizabeth y Charles Stanish
- 2005 "Interpreting Conflict in the Ancient Andes. Implications for the Archaeology of Warfare", *Current Anthropology*, 46(1): 2-28
- Arkush, Elizabeth y Tiffany A. Tung
- 2013 *Patterns of War in the Andes from the Archaic to the Late Horizon: Insights from Settlement Patterns and Cranial Trauma*, New York: Springer Science-Business Media.
- Arredondo Leiva, Ernesto
- 2009 "El complejo amurallado de Naachtun: Arquitectura, guerra y política", *XXII Simposio de Investigaciones Arqueológicas en Guatemala, 2008*, J.P. Laporte, B. Arroyo y H. Mejía (eds.), pp.1477-1495, Guatemala: Museo Nacional de Arqueología y Etnología.
- Arroyo, Bárbara
- 2008 "Los territorios del Preclásico Temprano y Medio en el sureste de Mesoamérica", *El territorio maya. Memoria de la Quinta Mesa Redonda de Palenque*, pp. 535- 378, Tomo I, Rodrigo Liendo Stuardo (coord.), México: INAH.

- Armillas, Pedro
 1948 "Fortalezas mexicanas", *Cuadernos Americanos*, (5).
 1951 "Mesoamerican Fortifications", *Antiquity*, (96): 77-86.
 1991 "Fortificaciones mesoamericanas", *Pedro Armillas: Vida y obra*, pp.233-250, Teresa Roja Rabiela (ed.), México: CIESAS / INAH.
- Arroyo, Bárbara
 2008 "Los territorios del Preclásico Temprano y Medio en el sureste de Mesoamérica", *El territorio maya. Memoria de la Quinta Mesa Redonda de Palenque*, pp. 535- 378, Tomo I, Rodrigo Liendo Stuardo (coord.), México: INAH.
- Arzápalo Marín, Ramón (ed.)
 1995 *Calepino de Motul. Diccionario maya-español*, 3 Tomos: XXVIII, México: UNAM.
- Avendaño y Loyola, fray Andrés de
 2004 *Relación de las dos entradas que hice a la conversión de los gentiles itzaes y cehaches*, Ernesto Vargas (ed.), Investigadores de Mesoamérica (5), Campeche: UACH.
- Aveni, Anthony F. y Lorren D. Hotaling
 1994 "Monumental Inscriptions and the Observational Basis of Maya Planetary Astronomy", *Journal for the History of Astronomy*, XXV: 21-54.
- Ayala Falcón, Maricela
 2002 "Lady K'awiil, Goddess O, and Maya Warfare", *Ancient Maya Women*, pp:105-113, Traci Arden (ed.), Walnut Creek: Altamira Press.
- Balam Caanal, Giovani
 2017 *U Baak Keej: una etnografía del significado de los huesos del venado entre los mayas de Quintana Roo*, ponencia en el XVIII Coloquio de Doctorandos, UNAM.
- Balsanelli, Alice
 2018 *Jach Winik y winik: la construcción de la identidad y de la alteridad entre los lacandones de la selva chiapaneca*, Tesis de doctorado en Antropología Social, México: ENAH.
- Barrera Vázquez, Alfredo
 1980 *Diccionario maya Cordemex*, Mérida: Ediciones Cordemex.

- Barrientos, Tomás y Arthur Demarest
 2007 "Cancuen: Puerta del mundo Maya Clásico", *XX Simposio de Investigaciones Arqueológicas en Guatemala, 2006*, pp.737-755, J.P. Laporte, B. Arroyo y H. Mejía (eds.), Guatemala: Museo Nacional de Arqueología y Etnología.
- Barrois, Ramzy
 2011 "El juego de pelota: el deporte de la luchas divinas", *Los maya voces de piedra*, pp. 195-208, Ma. Elena Vega y Alejandra de Velasco (eds.), México: Ambardiseño.
- Barrois, Ramzy y Alexandre Tokovinine
 2005 "El inframundo y el mundo celestial en el Juego de Pelota Maya", *XVIII Simposio de Investigaciones Arqueológicas en Guatemala, 2004*, pp:1-38, J.P. Laporte, B. Arroyo y H. Mejía (eds.), Guatemala: Museo Nacional de Arqueología y Etnología.
- Barthel, Thomas S.
 1968 "EL complejo "emblema"", *Estudios de Cultura Maya*, (7): 159-193.
 1968a "Demonios murciélagos mesoamericanos", *Traducciones mesoamericanistas*, tomo II, pp: 79- 105, México: SMA.
- Bastarrachea, Juan R., Emilo Yah Pech y Federico Briceño Chel
 1992 *Diccionario básico español-maya-español*, Biblioteca básica del mayab, Yucatán: Maldonado Editores.
<http://www.mayas.uady.mx/diccionario/index.html>
- Baudez, Claude-François
 2000 "El botín humano de las guerras mayas: decapitados y cabezas - trofeo", *La guerra entre los antiguos mayas. Memoria de la Primera Mesa Redonda de Palenque*, pp: 189-204, Silvia Trejo (ed.), México: CONACULTA, INAH.
 2004 "Los cautivos mayas y su destino", *Los cautivos de Dzibanche*, pp: 57- 77, Enrique Nalda (ed.), México: INAH.
 2005 "En las Fauces del Monstruo", *Arqueología Mexicana*, (71): 58-67.
 2009 "Pretium Doloris, or the Value of Pain in Mesoamerica", *Blood and Beauty. Organized Volence in the Art and Archaeology of Mesoamerica and Central America*, pp: 269-290, Hetather Orr y Rex Koontz (eds.), Los Angeles: Consten Institute of Archaeology Press.
- Baudez, Claude F. y Peter Mathews
 1979 "Capture and Sacrifice at Palenque", *Tercera Mesa Redonda de Palenque*, Palenque, Pre-Columbian Art Research: 31-40.

- Beliaev Dmitri y Albert Davletshin
 2014 *A Stairway to Heaven for the King: Royal Palanquins in Classic Maya Texts and Images*, conferencia en XIX European Maya Conference Bratislava.
- Benavente o Motolinía, Fray Toribio de
 1971 *Memoriales o Libro de las cosas de la Nueva España y de los naturales de ella*, Edmundo O'Gorman (ed.), Serie de historiadores y cronistas de Indias 2, México: UNAM, IIH.
- Benavides, Antonio
 2001 "Los Mayas del Periodo Posclásico", *Los últimos reinos mayas Corpus Precolombino, sección: Las civilizaciones mesoamericanas*, pp. 23-98, Antonio Benavides, Mercedes de la Garza, Eduardo Matos, Enrique Nalda y Leticia Staines (coords.), México: CONACULTA, Jaca-Book.,
- Benavides, Antonio y Carlos Pallán Gayol
 2010 "Mujeres del Edzná precolombino", *Los investigadores de La cultura maya* 19, Tomo I, pp. 163-179, Campeche: UNACH.
- Berdan, Frances F.
 1982 *The Aztecs of Central Mexico. An Imperial society*, Florida: Harcourt Brace College Publishers, Holt Reinhart and Winston.
- Berdan, Frances, R. Blanton, E. Hill Boone, M. Hodge, M. Smith y E. Umberger
 1996 *Aztec Imperial Strategies*, Washington D.C.: Dumbarton Oaks.
- Berlin, Heinrich
 1958 "El glifo "emblema" en las inscripciones mayas", *Journall de la Societé des Américanistes*, (47): 111-119.
- 1963 "The Palenque Triad", *Journal de la Societé des Americanistes*, (52): 91-109.
- Berlo, Janet Catherine
 1976 *The Teotihuacan Trapeze and Ray Sign: A Study of the Diffusion of Symbols*. Tesis de Mestría del Department of History of Art, New Haven: Yale University.
- Bischof, Henning.
 2005 "Violencia y guerra en los Andes centrales a través de las fuentes arqueológicas", *Wars and Conflicts in Prehispanic Mesoamerica and The Andes*, Peter Eeckhout y Genevieve Le Fort (eds.), pp: 67–89, Oxford: John and Erica Hedges.

- Boot, Erik
- 1999 "Of Serpents and Centipedes: the Epithet Wuk Chapaht Chan K'inich Ahaw", *Maya Hieroglyphic Writing* 25, [no publicado].
- 2005 *Continuity and Change in Text and Image at Chichén Itzá, Yucatán, Mexico. A Study of the Inscriptions, Iconography, and Architecture at a Late Classic to Early Postclassic Maya Site*. CNWS Publications, Vol. 135, Leiden: CNWS Publications, Research School CNWS, Leiden University.
- 2005a "Regional Variation of the Standard Dedicatory Formula on Classic Maya Ceramics", *Source Book for the Workshop Classic Maya Ceramics at the 10th European Maya Conference*, pp: 6-10, Erik Boot (ed.), Leiden: Wayeb & Leiden University.
- 2008 "At the Court of Itzam Nah Yax Kokaj Mut Preliminary Iconographic and Epigraphic Analysis of a Late Classic Vessel"
- 2014 "The Maya Ballgame and the Maize God: Notes on the Codex Style Ballgame Vessel in the Collection of the Museum of Ethnology, Leiden, the Netherlands", *Acta Mesoamericana*, (27): 163-173.
- Boremanse, Didier
- 1986 *Contes et mythologie des indiens Lacandons. Contribution à l'étude de la tradition orale maya*, Paris: L'Harmattan.
- Bove, Frederick y Sonia Medrano
- 2003 "Teotihuacan Militarism and Pacific Guatemala", *The Maya and Teotihuacan. Reinterpreting the Early Classic Interaction*, Geoffrey Braswell (ed.), pp. 45-79, Austin: University of Texas Press.
- Braakhuis, Edwin
- 2004 "The Way of all Flesh. Sexual Implications of the Maya Hunt", *Anthropos*, (96): 391-409.
- Braswell, Geoffrey
- 2001 "Post-Classic Maya Courts of the Guatemalan Highlands: Archaeological and Ethnohistorical Approaches", *Royal Courts of the Ancient Maya. Vol. 2 Data and Case Studies*, pp: 308-334, Takeshi Inomata y Stephen Houston (eds.), Colorado: Westview Press.
- 2003 *The Maya and Teotihuacan. Reinterpreting the Early Classic Interaction*, Austin: University of Texas Press.
- Brightman, Robert
- 1993 *Grateful Prey: Rock Cree Human – Animal Relationships*, Los Angeles: University of California Press.

- Brinton, Daniel
 1901 *Races and Peoples*, conferencia en The Science of Ethnography.
- Brokmann Haro, Carlos
 1996 "Armamento y organización militar de los mayas. La guerra durante el Clásico Tardío", *Arqueología Mexicana*, IV(19): 66-71.
- 2000 "Armamento y tácticas. Evidencia lítica y escultórica de las zonas Usancita y Pasión", *La Guerra entre los antiguos mayas. Memoria de la primera Mesa Redonda de Palenque*, pp:261-286, Silvia Trejo (ed.), México: CNCA-INAH.
- 2000a *Tipología de la obsidiana en Yaxchilán, Chiapas*, Colección Científica, Serie Arqueología, México: INAH.
- Brown, Linda y Kitty Emery
 2008 "Negotiations with the Animate Forest: Hunting Shrines in the Guatemalan Highlands", *Archaeol Method Theory*, (15): 300–337.
- Bruce, Robert
 1974 *El Libro de Chan Kin*, México: INAH.
- Calvin, Howard
 1974 "The atlatl: function and performance", *American Antiquity*, 39(1): 102-104.
- Calvin, Inga (comp.)
 2004 *Maya Hieroglyphics Study Guide*, [n.p.].
- Canseco Vincourt, Jorge
 1966 *La guerra sagrada*, México: INAH.
- Carlsen, Robert S.y Martin Prechtel
 1991 "The Flowering of the Dead: an Interpretation of Highland Maya Culture", *Man*, pp. 23-42, Núm. 26, Boulder: University of Colorado.
- Carmack, Robert y James Mondloch
 1983 *Título de Totonicapán*, México: UNAM - IIFL.
- 1989 *El título de Yax y otros documentos quichés de Totonicapán, Guatemala*, México: UNAM -IIFL.
- Carman, John
 1999 "Beyond the Western way of war: Ancient battlefields in comparative perspective," *Ancient warfare: Archaeological perspectives*, pp. 39–55, J. Carman y A. Harding (eds.), Phoenix Mill: Sutton.

- Carr, David Charles
 2012 "Teoatl tlachinolli: una metáfora marcial del centro de México", *Dimensión Antropológica*, 19(55): 11- 37.
- Carrasco, Pedro
 1996 *Estructura político-territorial del imperio Tenochca. La Triple Alianza de Tenochtitlan, Tezcoco y Tlacopan*, México: El Colegio de México y FCE.
- Carrasco, David, Lindsay Jones y Scott Sessions
 2000 *Mesoamerica's Classic Heritage: From Teotihuacan to the Aztecs*, Boulder: University Press of Colorado.
- Carter, Nicholas P.
 2014 *Kingship and Collapse: Inequality and Identity in the Terminal Classic Southern Maya Lowlands*, Tesis doctoral en Antropología, Brown University.
- Cases, Ignacio y Alfonso Lacadena
 2014 "Operación III.5: Estudios epigráficos, temporada 2014", *Proyecto Petén –Norte Naachtun 2010-2014: Informe de la quinta temporada de campo 2014*, pp: 371-384, Nueva Guatemala de la Asunción: IDAEH
- Castillo Butters, Luis Jaime
 2014 "Taming the Moche", *Embattled Bodies, Emblatted Places. War in Pre-Columbian Mesoamerica and Andes*, pp: 257-282, Andrew Scherer y Jhon Verano (eds.), Washington: Dumbarton Oaks.
- Cervera Obregón, Marco Antonio
 2007 *El armamento entre los mexicas*, Anejos de GLADIUS, Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas Ediciones Polifemo.
- 2007a "El macuáhuitl en Mesoamérica. Un arma del Posclásico tardío en Mesoamérica", *Arqueología Mexicana, La Guerra en Mesoamérica*, 84: 60- 65.
- 2011 *Guerreros aztecas*, Historia Incógnita, Madrid: Nowtilus.
- Cayón, Luis
 2009 "La persona makuna. Más allá del interior y el exterior", *Boletín de Antropología Universidad de Antioquia*, 23(40): 279-300.
- 2012 "Gente que come gente: a propósito del canibalismo, la caza y la guerra en la Amazonía", *Magueré*, 26(2): 19-49.

- Chailand, Gérard
 1994 *The Art of War in World History from Antiquity to the Nuclear Age*. Los Angeles: University of California Press.
- 2007 *Guerras y civilizaciones. Del Imperio asirio a la guerra contemporánea*. Paidós Orígenes 55, Barcelona: Paidós.
- Chang, Kwang- Chih
 1983 *Art, Myth, and Ritual: The Path to Political Authority in Ancient China*. Cambridge: Harvard University Press.
- Chase, Arlen
 1985 "Troubled Times: Teh Archaeology and Iconography of Terminal Classic Southern Lowland Maya", *Fifth Palenque Round Table, 1983*. pp. 103-114, Merle Greene Robertson y Virginia Fields (eds.), San Francisco: The Palenque Round Series.
- Chase, Diane Z. y Arlen F. Chase
 2000 "La guerra maya del periodo Clásico desde la perspectiva de Caracol, Belice", *La Guerra entre los antiguos mayas. Memoria de la Primera Mesa Redonda de Palenque*, pp: 53 - 72, Silvia Trejo (ed.), México: CNCA-INAH.
- Chávez, Ximena
 2010 "Decapitación ritual en el Templo Mayor de Tenochtitlan: estudio tafonómico", *El sacrificio humano en la tradición religiosa mesoamericana*, pp. 317-343, Leonardo López Luján y Guilhem Olivier (coords.), México: INAH / UNAM - IIH.
- Chávez Gómez, José Manuel
 2012 *Los significados del Venado Sol en la Cosmovisión Maya. Un atisbo a la mitología y la historia oral mayence*, México: Editorial Académica Española.
- Chinchilla Mazariegos, Oswaldo
 2005 "Cosmos and Warfare on a Classic Maya Vase", *RES Anthropology and Aesthetics*, 47(47): 108-134.
- 2009 "Games, Courts, and Players at Cotzumalhuapa, Guatemala", *Blood and Beauty. Organized Volence in the Art and Archaeology of Mesoamerica and Central America*, pp: 139-160, Hetather Orr y Rex Koontz (eds.), Los Angeles: Consten Institute of Archaeology Press.
- 2010 "Of Birds and Insects: The Hummingbird Myth in Ancient Mesoamerica", *Ancient Mesoamerica*, 21: 45–61.
- 2011 *Imágenes de la Mitología Maya*, Michel D. Coe (prolg.), Guatemala:

Universidad Francisco Marroquín.

2014 "Flaying, Dismemberment, and Ritual Human Sacrifice on the Pacific Coast of Guatemala", *The PARI Journal*, XIV(3): 1-12.

Chinchilla, Oswaldo M. y Stephen Houston

1993 "Historia Política de la Zona de Piedras Negras: Las Inscripciones de El Cayo", *VI Simposio de Investigaciones Arqueológicas en Guatemala*, pp: 63-70, Juan P. Laporte, H. Escobedo y S. V. de Brady (eds.), Ciudad de Guatemala: Museo Nacional de Arqueología y Etnología de Guatemala.

Cieza de León, Pedro

1984 *La Crónica del Perú*. Madrid, Historia 16.

Citino, Robert M.

2007 "Review Essay Military Histories Old and New: A Reintroduction", *American Historical Review*: 1070-1090.

Ciudad Real, Antonio de.

1976 *Tratado curioso y docto de las grandezas de la Nueva España*, Josefina García Quintana y Víctor M. Castillo (eds.), Serie de historiadores y cronistas de Indias, Núm. 6, Vol. 2, México: IIH – UNAM.

Clastres, Pierre

1978 *La sociedad contra el Estado*, Barcelona: Monte Ávila Editores.

2004 *Arqueología de la violencia: La guerra en las sociedades primitivas*, Colección Popular 646, México: FCE.

Clausewitz, Karl Von

1973 *De la guerra II. El encuentro, las fuerzas militares*, México: Editorial Diógenes.

1977 *De la guerra I. Sobre la naturaleza de la guerra, la teoría de la guerra, de la estrategia en guerra*, México: Editorial Diógenes.

1980 *De la guerra III. La defensa, el ataque, plan de guerra*, México: Editorial Diógenes.

Closs, Michael

1979 "Venus in the Maya World: Glyphs, Gods and Associated Astronomical Phenomena", Tercera Mesa Redonda de Palenque, Vol. IV, pp: 147-172, Merle Greene Robertson y Donnan Call Jeffers (eds.), Palenque: Pre-Columbian Art Research Center.

Códice Madrid

<http://www.famsi.org/spanish/mayawriting/codices/madrid.html>

(consulta: junio 2016)

Coe, Michael D.

- 1973 *The Maya Scribe and His World*, New York: Grolier Club.
- 1978 *Lords of the Underworld. Masterpieces of Classic Maya Ceramics*, Princeton: University-The Art Museum.
- 1982 *Old Gods and Young Heroes: The Peabody Collection of Maya Ceramic*, Jerusalem: The Israel Museum.

Coe, Michael y Richard Diehl

- 1980 *In the Land of the Olmec: The Archaeology of San Lorenzo Tenochtitlán*, Austin: University of Texas Press.

Coggins, Clemency

- 1975 *Painting and Drawing Styles at Tikal: An Historical and Iconographical Reconstruction*. Tesis doctoral Department of Anthropology, Harvard University.

Colas, Pierre Robert

- 1998 "Ritual and Politics in the Underworld", *Mexicon*, XX: 99- 104.
- 2003 "K'inich and King. Naming Self and Person Among Classic Maya Rulers", *Ancient Mesoamerica*, (14): 269–283.

Conrad, W. y Arthur Demarest

- 1984 *Religion and Empire. The Dynamics of Aztec and the Inca Expansionism*, Cambridge: Cambridge University Press.

Cook de Leonard, Carmen

- 1956 "Dos atlatl de la época teotihuacana", *Estudios antropológicos publicados en homenaje al doctor Manuel Gamio*, pp: 183-200, México: UNAM - Soc. Mexicana de Antropología.

Cortes, Hernán

- 1985 *Cartas de relación*, Mario Hernández (ed.), Crónicas de América 10, Madrid: Historia 16.

Coto, Fray Thomás de

- 1983 *Vocabulario de la lengua cakchiquel v[el] Guatemalteca, nuevamente hecho y recopilado con sumo estudio, trabajo y erudición*, René Acuña (ed.), México: UNAM.

- Couvreur, Aurélie
 2005 "El caracter guerrero de Tlálloc en Teotihuacan", *War and Conflicts in Prehispanic Mesoamerica and the Andes*, pp: 9-27, Peter Eeckhout y Genevieve Le Fort (eds.), BAR International Series 1385, Oxford: Société des Américanistes de Belgique.
- Creveld, Vid. M. Van
 1983 "Thoughts on Military History", *Journal of Contemporary History*, 18(4): 548-565.
- Culbert, Patrick
 2000 "La guerra y el Estado segmentario", *La Guerra entre los antiguos mayas. Memoria de la primera Mesa Redonda de Palenque*, pp: 39-52, Silvia Trejo (ed.), México: CNCA-INAH.
- Dahlin, Bruce
 2000 "The Barricade and Abandonment of Cunchucmil: Implications for Northern Maya Warfare", *Latin American Antiquity*, 11(3): 283- 298.
- Davie, M. R.
 1931 *La Guerre des sociétés primitives*, Paris: Payot.
- D'Altroy, Terence N.
 2003 *The Incas*, UK: Blackwell Publishing.
- Dehouve, Danièle
 2007 *La ofrenda sacrificial entre los tlapanecos de Guerrero*, México: Plaza y Valdes, CEMCA, UAG.
- 2008 "El venado, el maíz y el sacrificado", *Ciudados de etnología*, (4).
- De la Garza, Mercedes (Coord.).
 1983 *Relaciones Histórico Geográficas de la Gobernación de Yucatán (Mérida, Valladolid y Tabasco)*, México: CEM- UNAM.
- Demarest, Arthur
 1992 "Ideology in Ancient Maya Cultural Evolution: The Dynamics of Galactic Polities", *Ideology and Pre-Columbian Civilizations*, A. Demarest y G. Conrad (eds.), pp: 135-157, Santa Fe.
- 1993 "The Violent Saga of Maya Kingdom", *National Geographic*, 183(2): 95- 111.
- 1997 "The Vanderbilt Petexbatun Regional Archaeological Project 1989-1994, Overview, History, and Major Results of Multidisciplinary Study of the Classic Maya Collapse", *Ancient Mesoamerica*, (8): 209-227.

- Demarest, Arthur y Antonia Foias
 1993 "Mesoamerican Horizons and the Cultural Transformations of Maya Civilization", *Latin American Horizons*, D. S. Rice (eds.), pp. 147-191, Washington, D.C.: Dumbarton Oaks Research Library and Collection.
- Demarest, Arthur, Matt O'mansky, Claudia Wolley, Dirk Van Tuerenhout, Takeshi Inomata, Joel Palka y Hector Escobedo
 1997 "Classic Maya Defensive Systems and Warfare in the Petexbatun Region. Archaeological Evidence and Interpretations", *Ancient Mesoamerica*, (8):229-253.
- Demarest, Arthur, Tomás Barrientos y Federico Fahsen
 2006 "El apogeo y el Colapso del reinado de Cancuén: Resultados e interpretaciones del Proyecto Cancuén, 2004-2005", *XIX Simposio de Investigaciones Arqueológicas en Guatemala, 2005*, pp: 826-837, J.P. Laporte, B. Arroyo y H. Mejía (eds.), Guatemala: Museo Nacional de Arqueología y Etnología.
- Descolá, Philippe
 1998 "Estrutura ou Sentimento: A relação com o animal en na Amazônia", en *Mana*, 4(1): 23-45.
- 1996 "Conceptualizing Natures: Symbolic Ecology and social Practice", *Nature and Society: Anthropological Perspectives*, pp. 82-102, Descola y Gisil Pálsson (eds.), Londres: Routledge.
- 2005 *Las lanzas del crepúsculo. Relatos jibaros. Alta Amazonia*, México: FCE.
- Díaz del Castillo, Bernal
 1984 *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*. Miguel León-Portilla (ed.), Historia 16, Madrid: Crónica de América.
- Diccionario Básico Español/ Maya/ Español*.
 1992 Biblioteca Básica del Mayab. Mérida: Maldonado Editores
- Diccionario maya Cordemex*
 1980 Alfredo Barrera (coord.), Mérida: Cordemex.
- Donnan, Christopher
 1976 *Moche Art and Iconography*, Los Angeles: UCLA Latin American Center Publications.
- Donnan, Christopher B. y Donna Mc Clelland
 1999 *Moche Fineline Painting. Its Evolution and Its Artists*, Los Angeles: UCLA Fowler Museum of Cultural History.

- Eberl, Markus y Chirstian Prager
 2005 "B'olon Yokte' K'uh. Maya Conceptions of War, Conflict, an the Underworld", *War and Conflicts in Prehispanic Mesoamerica and the Andes*, pp: 37- 49, Peter Eeckhout y Genevivève Le Fort (eds.), BAR International Series 1385 Oxford: Société des Américanistes de Belgique.
- Espino López, Antonio
 1993 "Historia Militar entre la renovación y la Tradición", *Manuscripts* (11): 215- 242.
- Espinoza s., w.
 1980 "Acerca de la historia militar inca", *All- panchis Phuturinga*," 16:171–86.
- Fash, William L. y Barbara W. Fash
 2000 "Teotihuacan and the Maya. A Classic Heritage", *Mesoamerica 's Classic Heritage*, D. Carrasco, L. Jones y S. Sessions (eds.), pp. 433-465, Boulder: University Press of Colorado.
- Fash, William L., Barbara W. Fash y Karla Davis-Salazar
 2004 "Setting the Stage: Origins of the Hieroglyphic Stair- way Plaza on the Great Period Ending", *Understanding Early Classic Copan*, E. E. Bell, M. A. Canuto y R. J. Sharer (eds.), pp. 65-84, Philadelphia: University of Pennsylvania Museum of Archaeology and Anthropology.
- Fausto, Carlos
 2000 "Of enemies and pets: warfare and shamanism in Amazonia", *American Ethnologist*, 26 (4): 933-956.
- 2002 "Banquete de gente: comensalidade e canibalismo na Amazonia", *Mana*, 8(2): 7-44.
- 2007 "Feasting on People. Eating Animals and Human in Amazonia", *Current Anthropology*, 48(4): 497-530.
- Favila Vázquez, Mariana
 2014 "Lacustrine baattles carried out by the mexica poeple: Use of war canoes in Tenochtitlan", *Proceedings of the 2nd Asia-pacific Regional Conference on Underwater Cultural Heritage*, vol.2, pp: 1037-1046, Hans van Tilburg, Sila Tripati, Veronika Walher, viran Fahy y Jun Kimura (eds.), Honolulu
- Fernández-Villacañas, Migue Ángel y Matilde Moreno Casales
 2002 "Estudio anatómico-funcional de la cabeza y del tronco", *Bases biológicas y fisiológicas del movimiento humano*, pp. 81-117, Manual Guillén del Castillo y Daniel Linares (eds.), Madrid: Médica

Panamericana.

Förstemann, Ernst

- 1906 Commentary on the Maya Manuscript in the Royal Public Library of Dresden. *Papers of the Peabody Museum Library of American Archaeology and Ethnology*, 4(2), Cambridge: Harvard University Press.

Freidel, David

- 1986 "Maya Warfare: An Example of Peer-Polity Interaction", *Peer Polity Interaction and Sociopolitical Change*, pp: 93-108, C. Renfrew y J. F. Cherry (eds.), Cambridge: Cambridge University Press.

Freidel, David y Linda Schele

- 1988 "Symbol and Power: A History of the Lowland Maya Cosmogram", *Maya Iconography*, pp: 44- 93, Elizabeth Benson y Gillett Griffin (eds.), New Jersey: Princeton University Press.

Freidel, David y Stanley Guenter

- 2003 Bearers of War and Creation. *Archaeology Magazine online features*: www.archaeology.org/online/features/siteq2.

Flannery, Kent y Joyce Marcus

- 1983 "San Martín Huamelulpan, Periods I and II", *The Cloud People: Divergent Evolution of the Zapotec and Mixtec Civilizations*, pp. 123–124, Kent V. Flannery y Joyce Marcus (eds.), New York: Academic Press.

Follet, Prescott H. F.

- 1932 "War and Weapons of the Maya", *Middle American Papers*, (4): 373-410.

Le Fort, Geneviève

- 1998 "Gods at War: Of War Protectors, Effigy Idols and Battle Banners among the Classic Maya", *Mayab*, (11): 12-22.

Franco, José Luis

- 1960 "Mezcla GRO. Mezcala Guerrero. Mazas de guerra y hachas", *Boletín del Centro de Investigaciones Antropológicas de México*, (8): 1-5.

Fuentes y Guzmán, Francisco Antonio

- 1925 *Recordación florida. Discurso historial y demostración natural, material, militar y política del Reyno de Guatemala*, III Tomos, Guatemala: Biblioteca de "Goathemala" de la Sociedad de Geografía e Historia.

- Gamboa Velásquez, Jorge
2017 "Identificación de una estólica prehispánica del museo de Caraz, Ancash, Perú", *Bulletin ACERAP*, (2): 16-29.
- García Barrios, Ana
2008 *Chaahk, el dios de la lluvia, en el periodo Clásico maya: Aspectos religiosos y políticos*, Tesis doctoral en de la UCM, Madrid: UCM.
2009 "El aspecto bélico de Chaahk, el dios de la lluvia, en el Periodo Clásico maya", *Revista Española de Antropología Americana*, 39(1): 7-29.
- García Barrios, Ana y Verónica Vázquez López
2012 Moda y protocolo femenino en el reino de Kanu'l (siglo VII d.C.). *Acta Mesoamericana*, (12): 1-22.
- García Capistrán, Hugo
2012 "De armas y ataduras: guerreros y cautivos", en: *Los Mayas, Voces de piedra*, pp. 417-429, México: Ámbar Diseño.
- García Cook, Ángel
1967 *Análisis y tipología de artefactos*, Serie Investigaciones 12, México: INAH.
- García-des Lauriers, Claudia
2008 "The House of Darts. The Classic Period Origins of the Tlacochealco", *Mesoamerican Voices*, (3): 35- 52.
- García Hernán, David y Ignacia Catalá Martínez
2012 *Historia de la guerra*, España: Editorial Síntesis.
- Garduño, Ana
1997 *Conflictos y alianzas entre Tlatelolco y Tenochtitlan. Siglos XII a XV*, Serie Historia, México: INAH.
- Garlan, Yvon
2003 *La Guerra en la Antigüedad*, Madrid: Alderabán.
- Gary, C.H
1997 *Postmoder War: the New Politics of Conflict*, New York: Guilford Press.
- Gat, Azar
1999 *War in Human Civilization*, Canada: Oxford University Press.

- Geertz, Clifford
1966 "Religion as a Cultural System", *Anthropological Approaches to the Study of Religion*, pp: 1-46, Michael Banton (ed.), London: Tavistock.
- Genovéz, Santiago
[s.a.] *El hombre entre la guerra y la paz*, Barcelona: Editorial Labor.
- Gilchrist, Roberta
2003 "Introduction: The Social Commemoration of Warfare", *World Archeology*, (35): 1-17.
- Golden, Charles
2003 "The Politics of Warfare in the Usumacinta Basin: La Pasadita and the Realm of Bird Jaguar", *Ancient Mesoamerican Warfare*, pp:31-48, Kathryn Brown y Travis Stanton (ed.), Oxford: Altamira Press.
- Golden, Charles y Andrew Scherer
2006 "Border Problems: Recent Archaeological Research Along the Usumacinta River", *The PARI Journal*, VII(2): 1-16.
- 2009 "Ticolote, Guatemala: Archaeological Evidence for a Fortified Late Classic Maya Political Border", *Journal of Field Archaeology*, (34): 285-305.
- Golden, Charles, Andrew Scherer, Rosaura Vásquez, Ana Lucía Arroyave, Juan Carlos Meléndez, Griselda Pérez, Fabiola Quiroa y Betsy Marzahn Ramos
2007 "La frontera actual, la frontera antigua: Resultados de la Temporada de Campo 2006 del Proyecto Regional Arqueológico Sierra del Lacandón", *XX Simposio de Investigaciones Arqueológicas en Guatemala, 2006*, pp: 331-344, Juan.P. Laporte, B. Arroyo y Héctor Mejía (eds.), Guatemala: Museo Nacional de Arqueología y Etnología.
- Goldstein, Joshua
2001 *War and Gender: How Gender Shapes the War and Viceversa*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Gonen, Rivka
1975 *Weapons of the Ancient World*, Londres: Casell's Introducing Archeology Series.
- Gracia, Francisco
2003 *Roma, Cartago, Íberos y celtíberos. Las grandes guerras de la península Ibérica*, Barcelona: Editorial Ariel.

- 2007 "Arqueología militar. Reflexiones en torno a varias novedades editoriales", *Pyrenae*, 38(2): 117 - 122.
- 2011 "La Arqueología e Historia Militar Antigua en Europa y Estados Unidos: Situación actual y perspectivas", *La guerra en la Antigüedad desde el presente*, pp: 1-39, Jordi Vidal y Borja Antela (eds.), Zaragoza: Libros Pórtico.
- Graham, Ian, Lucia Henderson, Peter Mathews, David Stuart
2006 *Corpus of Maya Hieroglyphic Inscriptions, vol.9 part 2: Tononá*, Cmbridge: Peabody Museum of Archaeology and Etnology, Harvard University.
- Graham, Ian. y Emily von Euw.
1975 *Corpus of Maya Hieroglyphic Inscriptions. Vol. 2, Part 1, Naranjo*. Peabody Museum of Archaeology and Ethnology, Cambridge: Harvard University.
- Graulich, Michel
1997 "Chasse et sacrifice humain chez les Aztèques", *Bulletin des Séances de l'Académies des Sciences d'Outresmer*, 43(4): 433 - 446.
- 2005 *Le sacrifice humain chez les Azteques*, París: Fayard.
- 2005a *El sacrificio humano entre los aztecas*, México: FCE.
- Gray, Hables
1997 *Postmodern War: The New Politics of Conflict*. New York: Guilford Press.
- Grofe, Michael J.
2009 "The Name of God L B'OLON YOKTE' K'UH?", *Wayeb Note*, (30), http://www.wayeb.org/notes/wayeb_notes0030.pdf (consultdo en mayo 2017).
- Grube, Nikolai
1992 "Classic Maya Dance. Evidence form Hieroglyphs and Iconography", *Ancient Mesoamerica*, (3): 201-218.
- 1996 "Palenque in the Maya World", *Eighth Palenque Round Table 1993*, Martha J. Marci y jan Mc Hargue (eds.).
- 2008 "Onomástica de los gobernantes mayas", *El territorio maya. Memoria de la Quinta Mesa Redonda de Palenque*, pp. 321-353, Tomo II, Rodrigo Liendo Stuardo (coord.), México: INAH.

- 2011 "Bajo los auspicios de Itzamnaaj: los escribas en los palacios reales", *Los mayas voces de piedra*, pp: 101-107, México: Ámbar Diseño.
- 2014 *Hunting in the Forest of Kings*, Conferencia en el marco del 19th European Maya Conference: Bratislava, Slovakia.
- Grube, Nikolai, Carlos Pallán y Antonio Benavides
 2008 "La escalinata Jeroglífica 1 de Sabana Piletas, Campeche: nuevos datos sobre el Epiclásico en la región Puuc", *Los Investigadores de la Cultura Maya*, Tomo II, (16): 80 - 94.
- Grube, Nikolai y Octavio Esparza
 2017 "Two Captives from Uxul", *Maya workbook Research Note*, (6): 1-6. <http://dx.doi.org/10.20376/IDIOM-23665556.17.rn006.en> (consultado julio 2017)
- Grube, Nikolai y Simon Martin
 1998 "Deciphering Maya Politics. Part 2", *Notebook for the 22nd Maya Hieroglyphic Forum at Texas, Maya Meetings*. Texas: University of Texas.
- Grube, Nikolai y Werner Nahm
 1994 "A Census of Xibalba: A Complete Inventory of Way Characters on Maya Ceramics", *The Maya Vase Book*, J. Kerr (ed.), pp. 686- 715, New York.
- Guenter, Stanley Paul
 2014 "The Queen of Cobá: A Reanalysis of the Macanxoc Stelae", *The Archaeology of Yucatan*, pp. 395-422, Travis W. Stanton (ed.). Oxford: Archaeopress.
- Gutiérrez González, Ma. Eugenia
 2012 "Enigmas de la guerra entre Copan y Quiriguá", *Kin Kaban*, (1): 15-26.
- Haas, Jonathan
 2001 "Warfare and the Evolution of Culture", *Archaeology at the Millennium. Part III*, pp. 329-350, Wisconsin: Springer US. The Field Museum, University of Wisconsin.
- Hales Gray, Chris
 1997 *Post Modern War. The New Politics of Conflict*, New York: The Guilford Press.

Hammond, Norman

- 1976 "A Classic Maya Ball Game Vase", *Problems in Economic and Social Archaeology*, pp: 101-108, G. Sievekin, W. Longworth y E. Wilson (eds.), London: Gerald Duckworth and Company.
- 1985 "The Sun Is Hid: Classic Depictions in Maya Myth", *Fourth Palenque Round Table, 1980*, pp: 167–174, vol. 6, Merle Greene y Elizabeth Benson (eds.), San Francisco: Pre-Columbian Research Institute.
- 1991 "Inside the Black Box: Defining the Maya Polity", *Maya Political History*, pp: 253- 284, P. Culbert (ed.), Cambridge: Cambridge University Press.

Hanson, Victor Davis

- 1989 *The Western Way of War: Infantry Battle in Classical Greece*, Jhon Keegan (introd.), New York: Oxford University Press.
- 2001 *Carnage and Culture: Landmark Battles in the Rise of Western Power*, New York: Doubleday.
- 2006 *Matanza y cultura. Batallas decisivas en el auge de la civilización occidental*, Colección Noema, México: FCE- TURNER.

Harmand, Jacques

- 1976 *La guerra antigua de Sumer a Roma*, Universitario 5, Madrid: EDAF.

Halperin, Cristina

- 2009 "Realeza maya y figurillas con tocados de la Serpiente de Guerra de Motul de San José, Guatemala", *Mayab*, 17: 45-60.

Harris, Marvin

- 1985 *Vacas, cerdos, guerras y brujas: Los enigmas de la Cultura*, Antropología, México: Alianza Editorial.

Hassig, Ross

- 1985 *Trade, Tribute and Transportation: The Sixteenth-century Political Economy in the Valley of Mexico*, Norman: University of Oklahoma Press.
- 1988 *Aztec Warfare: Imperial Expansion and Political Control*, Norman: University of Oklahoma Press.
- 1992 *War and Society in Ancient Mesoamerica*, Los Ángeles: University of California Press.

- 2002 "La guerra maya vista a través del altiplano Posclásico", *La Guerra entre los antiguos mayas. Memoria de la primera Mesa Redonda de Palenque*, pp: 157-173, Silvia Trejo (ed.), México: CNCA-INAH.
- Harrison, Simon
1993 *The Mask of War: Violence, Ritual, and the Self in Melanesia*, Manchester: Manchester University Press.
- Hastorf, Christine
1993 *Agriculture and the Onset of Political Inequality Before the Inka*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Headrick, Annabeth
2007 *The Teotihuacan Trinity: The Sociopolitical Structure of an Ancient Mesoamerican City*, Austin: University of Texas Press.
- Heider, Karl
1979 *Grand Valley Dani: Peaceful Warriors, Case Studies in Cultural Anthropology*, New York: Holt, Rinehart and Winston.
- Helfrich, K.
1973 "Menshenopfer und Tötungsrituale im Kult der Maya", *Monumenta Americana*, (9): [s.p].
- Helmke, Christophe
2012 "The Maya Pantheon", *Maya III: Life • Death • Time*, pp: 62-103, Maria Didrichsen y Harri Kettunen (eds.), Helsinki: Didrichsen Museum of Art and Culture.
- Helmke, Christophe y James Brady
2014 "Epigraphic and Archaeological Evidence for Cave Desecration in Ancient Maya Warfare", *A Celebration of the Life and Work of Pierre Robert Colas*, pp. 195-227, Anton Saurwein, C. Helmke y F. Sachse (eds), Munich: Acta Mesoamericana (27)
- Helmke, Christophe y Jaime J. Awe
2016 "Death Becomes Her: An Analysis of Panel 3, Xunantunich, Belize", *The PARI Journal* 16(4):1-14.
- Helmke, Christophe, Julie Hoggarth, Jaime Awe, Sarah Bednar, y Amber Johnson
2017 "Some Initial Comments on the Komkom Vase Discovered at Baking Pot, Belize", *Research Reports in Belizean Archaeology*, 14: 227-240. Belize: Institute of Archaeology, NICH.
- Hobbes, T.
1980 *Leviatán. O la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*, M. Sánchez Sarto (Trad.), México: FCE.

- Hobhouse, Leonard Trelawny
 1911 *Social Evolution and Political Theory*, New York: The Columbia University Press
- Hocquenghem, A. M.
 1978 "Les combats mochicas: Essai d'interpretation d'un material archéologique a l'aide de l'iconologie, de l'ethno-histoire, et de l'ethnologie", *Baessler Archiv*, 26: 127–57.
 1989 *Iconografía Mochica*, Perú: Pontificia Universidad Católica de Perú.
- Hontheim, Astrid de
 2010 "Immigration venid shape: The invisible content of asmat artefacts", *Anthropological forum*, XX(3): 235-249.
- Hoops, John y David Mora-Marín
 2009 "Violent Acts of Curing: Pre-Columbian Metaphors of Birth and Sacrifice in the Diagnosis and Treatment of Illness "Writ Large"", *Blood and Beauty. Organized Violence in the Art and Archaeology of Mesoamerica and Central America*, pp: 291-340, Hetather orr y Rex Koontz (eds.), Los Angeles: Consten Institute of Archaeology Press.
- Hopkins, Nicholas A., Ausencio Cruz Guzmán, y J. Kathryn Josserand
 2008 "A Chol (Mayan) Vocabulary from 1789", *International Journal of American Linguistics*, 74 (1): 83-114.
- Houseman, Muchel y Carlo Severi
 1998 *Naven or the Other Self. A Relational Approach to Ritual Action*, Leiden: Koninklijke Brill.
- Houston, Stephen
 1993 *Hieroglyphs and History at Dos Pilas. Dynastic Politics of the Classic Maya*, Austin: University of Texas.
 2001 "Decorous Bodies and Disordered Passions: Representations of Emotion Among the Classic Maya", *World Archaeology*, 33(2): 206-219.
 2016 *Galatrix*, <https://decipherment.wordpress.com/2016/06/08/gladiatrix/> (consultado diciembre 2016).
 2016a *Kill all teh Lawyers*, <https://decipherment.wordpress.com/2016/12/28/kill-all-the-lawyers/> (consultado diciembre 2016).

- Houston, Stephen y Andrew Scherer
 2010 "La ofrenda máxima: el sacrificio humano en la parte central del área maya", *El sacrificio humano en la tradición religiosa mesoamericana*, pp: 169-193, Leonardo López Luján y Guilhem Olivier (coords.), México: INAH, UNAM - IIH.
- Houston, Stephen y David Stuart
 1996 "Of Gods, Glyphs, and Kings: Divinity and Rulership Among the Classic Maya", *Antiquity*, (70): 289-312.
- 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.
- Houston, Stephen, Héctor Escobedo, *et.al*
 2000 "La Técnica and EL Kinel: Mounds and Monumento Upriver from Yax", *Mexicon*, 28(5): 87-93.
- Houston, Stephen y Takeshi Inomata
 2010 *The Classic Maya*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Houston, Stephen y Peter Mathews
 1985 *The Dynastic Sequence of Dos Pilas, Guatemala*. Pre-columbian Art Research Institute Monograph 1, San Francisco: Pre-Columbian Art Research Institute.
- Howard, Kelvin
 1974 "The átlatl: function and performance", *American Antiquity*, 39(1): 102-104.
- Hurst, Heather y Leonard Ashby
 2001 *Bonampak Murals*, digital phoyo buy M.D. Coe, Bonampak Documentation Project, [E. P.].
- Ishihara, Reiko
 2009 *Deities of the Ancient Maya*, A Guide for the 3^{er}d Maya at the Playa Workshop.
- Inomata, Takeshi
 1995 *Archaeological Investigations at the Fortified Center of Aguateca, El Petén, Guatemala: Implications for the Study of the Classic Maya Collapse*, Tesis doctoral: Vanderbilt University.
- 1997 "The Last Day of a Fortified Classic Maya center, Archaeological investigations at Aguateca, Guatemala", *Ancient Mesoamerica*, (8): 337-351.

- 2001 "King's People. Classic Maya Courtiers in a Comparative Perspective, Takeshi Inomata", *Royal Courts of the Ancient Maya, vol. 1 Theory, Comparison, and Synthesis*, pp: 27-53, Takeshi Inomata y Stephen Houston (eds.), Colorado: Westview Press.
- 2014 "War, Violence, and Society in the Maya Lowlands", *Embattled Bodies, Embattled Places. War in Pre-Columbian Mesoamerica and Andes*, pp25- 56, Andrew Scherer y Jhon Verano (eds.), Washington: Dumbarton Oaks.
- Inomata, Takeshi y Kazumo Aoyama
 1996 "Central Place Analyses in the La Entrada Region, Honduras: Implications for Understanding the Classic Maya Political and Economic Systems", *Latin American Antiquity*, (7): 291-312.
- Izquierdo, Ana Luisa
 2011 "Rasgos de la organización sociopolítica", *Los Mayas Voces de Piedra*, pp: 279-290, Alejandra Martínez Velasco y María Elena Vega (ed.), México: Ambardiseño.
- Johnston, Kevin J.
 2005 "Dedos rotos: la captura del escriba en la cultura maya clásica", *Simposio de investigaciones arqueológicas en Guatemala*, pp: 1-11, Juan Pedro Laporte, Bárbara Arroyo, Hector Mejía (eds.), Guatemala: Ministerio de Cultura y Deportes, Instituto de Antropología e Historia, Asociación Tikal.
- Josserand Katheryn y Nicholas Hopkins
 2008 "Classic Mayan Social Interaction and Linguistic Practice: Evidence from Hieroglyphic Inscriptions and Maya Languages". *El territorio maya. Memoria de la Quinta Mesa Redonda de Palenque*, pp. 355-372, Tomo I, Rodrigo Liendo Stuardo (coord.), México: INAH.
- Just, Bryan
 2009 "Mysteries of the Maize God", *Record of the Art Museum*, 68: 2-15
- Justeson, John
 1989 "Ancient Maya Ethnoastronomy: an Overview of Hieroglyphic Sources", *World Archaeoastronomy Selected Papers from the 2nd. Oxford International Conference on Archaeoastronomy*, pp. 76-129, Antony F. Aveni (ed.), Cambridge: Cambridge University.
- Kaegi, W.E.
 1981 "The Crisis in Military Historiography", *Armed Forces and Society*, 7 (4): 308-310.

- Kampen, Michel
 1978 "The Graffiti: of Tikal, Guatemala", *Estudios de Cultura Maya*, XI: 156-180.
- Kaneko, Akira
 2009 *El arte de la guerra en Yaxchilán*, Tesis de maestría en Estudios Mesoamericanos, México: UNAM.
- Keeley, Lawrence
 1996 *War Before Civilization. The Myth of the Peaceful Savage*, New York: Oxford
- Keegan, John
 1976 *The Face of Battle*, New York: Viking.
 1993 *A History of Warfare*, New York: Knopf.
 2013 *El rostro de la batalla*, Madrid: Turner Publicaciones.
- Kelley, David H.
 1965 "The Birth of the Gods at Palenque", *Estudios de Cultura Maya*, V: 93-134.
 1977 "Maya Astronomical Tables and Inscriptions", *Native American Astronomy*, pp: 57-74, A.F. Aveni (ed.), Austin: University of Texas Press.
- Kettunen, Harri
 2006 *Nasal Motifs in Maya Iconography. A Methodological Approach to the Study of Ancient Maya Art*, *Annales Academiae Scientiarum Fennicae, Humaniora* 342. Helsinki: Finnish Academy of Science and Letters.
 2011 "La Guerra: técnicas, tácticas y estrategias militares", *Los Mayas, Voces de piedra*, pp: 403 – 415, México: Ámbar Diseño.
 2012 "Struggle for Supremacy: Armed Conflicts in the Eastern Peten During the Late Classic Period", *Contributions in New World Archaeology* 3:127–134.
 2014a *Workshop: Warfare in the Peten during Classic Period*, en el marco de los Maya Meeting, Antigua, Guatemala.
 2014b "Ancient Maya Warfare: An Interdisciplinary Approach", *Socio-Political Strategies among the Maya from the Classic Period to the Present*, pp. 95-107, Verónica Vásquez, Rogelio Valencia y Eugenia Gutiérrez (eds.), Oxford: BAR International Series 2619.

- Kettunen, Harri y Bon V. Davis
 2004 "Snakes, Centipedes, Snakepedes, and Centiserpents: Conflation of Liminal Species in Maya Iconography and Ethnozoology", *Wayeb Notes*, (9): 1-42.
- Kettunen, Harri y Christophe Helmke
 2008, 2014 *Introduction to Maya Hieroglyphs. Workshop Handbook*, 13th European Maya Conference, Paris: EMC.
- Knauth, Lothar
 1961 "El juego de pelota y el rito de decapitación", *Estudios de Cultura Maya*, (1): 183 – 198.
- Kutscher, Gerdt
 1983 "Nordperuanische Gefäßmalereien des Moche-Stils", *Materialien zur Allgemeinen und Vergleichenden Archäologie*, 18, Munich: Verlag C.H. Beck.
- Kubler, George
 1976 "The Double-Portrait Lintels at Tikal", *Actas del XXIII Congreso Internacional de Historia del Arte*, vol.1, pp: 165-167. Granada: Universidad de Granada.
- Lacadena García-Gallo, Alfonso
 2008 "El título *lakam*: evidencia epigráfica sobre la organización tributaria y militar interna de los reinos mayas del clásico", *Mayab*, (20): 23-43.
- 2009 "Apuntes para un estudio sobre literatura maya antigua", *Texto y contexto: la literatura Maya yucateca en perspectiva diacronica*, pp: 31-52, Bonn Antje Gunsenheimer, Tsubasa Okoshi y John Chuchiak (eds.), Oxford: BAS 47.
- 2010 *Títulos militares en los textos jeroglíficos mayas del periodo Clásico*, ponencia en el 8º Congreso Internacional de Mayistas, México.
- 2010a "Naturaleza, tipología y usos del paralelismo en a literatura jeroglífica", *Figuras mayas de la diversidad*, pp.55- 86 Aurore Monod, Alain Breton y Mario Humberto Ruz (eds.), México: UNAM, CIESAS.
- 2011 "Historia y ritual dinástico en Machaquilá (Petén, Guatemala)", *Revista española de Antropología Americana*, 4(1): 205-240.
- Lacadena García-Gallo, Alfonso y Andrés Ciudad Ruiz
 1998 "Reflexiones sobre la estructura política maya clásica", *Anatomía de una civilización: Aproximaciones interdisciplinarias a la cultura maya*. pp: 31-64, Andres Ciudad, Ma. Yolanda Fernández, et.al. (coord.), Madrid: Sociedad Española de estudios mayas.

- Lacadena, Alfonso y Søren Wichmann
 2004 "On the Representation of the Glottal Stop in Maya Writing", *The Linguistics of Maya Writing*, pp. 100-164, Søren Wichmann (ed.), Salt Lake City: University of Utah Press.
- Lameiras, José
 1985 *Los déspotas armados. Un espectro de la guerra prehispánica*, Michoacán: El Colegio de Michoacán.
- Landa, fray Diego de
 1959 *Relación de las cosas de Yucatán*, Ángel Ma. Garibay (Introd.), México: Editorial Porrúa.
- 1986 *Relación de las cosas de Yucatán*, Biblioteca Porrúa no. 13, México: Editorial Porrúa.
- Leónides Luna, Ildelfonso Tlayotzin
 2015 *El Maquequesquiya función, relación y continuidad con el ciclo agrícola. Ritualidad y sentimientos en los hombres jaguar*, Tesis de licenciatura en Etnohistoria, México: ENAH.
- Laporte, Juan Pedro y Vilma Fialko
 1990 "New Perspectives on Old Problems: Dynastic References for the Early Classic Maya", *Vision and Revision in Maya Studies*, pp. 33-66, F. S. Clancy y P. D. Harrison (eds.), Albuquerque: University of New Mexico Press.
- Lau, George
 2014 "A Materiality of Opposition. On Ancient Andean Conflict and Organization in Northern Peru", *Embattled Bodies, Emblatted Places. War in Pre-Columbian Mesoamerica and Andes*, pp: 311-340, Andrew Scherer y John Verano (eds.), Washington: Dumbarton Oaks.
- Le Fort, Geneviève
 1998 "Gods at War: Of War Protectors, Effigy Idols and Battle Banners Among the Classic Maya", *Mayab*, (11): 12-22.
- Lenkersdorf, Gudrun
 1995 "La resistencia a la Conquista en los Altos de Chiapas", *Chiapas. Los rumbos de otra historia*, pp: 71-86, Juan Pedro Viqueira y Mario Humberto Ruz (eds.), México: UNAM.
- Lévi-Strauss, Claude
 1943 "Guerre et commerce chez les Indiens de l'Amérique du Sud", *Renaissance*, (I): 122-139.

- 1976 Guerra e comércio entre os Índios de América do Sul, *Leituras de etnologia Brasileira*, pp: 325-339, Egon Schanden (ed.), São Paulo: Companhia Editorial Nacional.
- Lopes, Luis
2003 *Some Notes of the Jaguar of the Underworld*, [n.p.]
- López de Cogolludo, fary Diego
1971 *Los tres siglos de la dominación española en Yucatan o sea Historia de esta provincia*, Graz: Akademische Druck- Verlagsantalt.
- López Oliva, Macarena
2012 “Decapitación, way y nagualismo en las vasijas policromas mayas: un análisis etnográfico, iconográfico y epigráfico”, *Kinkaban*, (1): 44-57.

2013 *El ritual de la decapitación y el culto a las cabezas trofeo en el mundo maya*, Tesis de Maestría en Estudios Mesoamericanos, México: UNAM.
- Lot-Falck, Eveline
1953 *Les rites de chasse chez les peuples sibériens*, París: Gallimard.
- Lounsbury, Floyd
1973 “On the derivation and redding of the “Bench-ich” prefix”, *Mesoamerican Writing Systems*, pp. 99-143, Elizabeth Benson (ed.), Washington D.C.: Dumbarton Oaks.

1982 “Astronomical Knowledge and Its Uses at Bonampak”, *Archaeoastronomy in the New World*, pp: 143–168, Anthony Aveni (ed.), Cambridge: Cambridge University Press.
- Lowie, Robert
1920 *Primitive Society*, New York: Boni and Liveright.
- Liendo Stuardo, Rodrigo
2008 “Fronteras, territorio y estructura de asentamiento en la región de Palenque, Chiapas: Aspectos de método y teoría”, *El territorio maya. Memoria de la Quinta Mesa Redonda de Palenque*, pp. 401- 417, Tomo I, Rodrigo Liendo Stuardo (coord.), México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Lumholtz, Carl
1986 *El México desconocido*, Balvino Dábalos (trad.), 2 vols., México: INI.

- Looper, Matthew
- 2002 "Women-Men (and Men-Women): Classic Maya Rulers and the Third Gender", *Ancient Maya Women*, pp: 171-202, Traci Arden (ed.), Walnut Creek: Altamira Press.
- 2003 *Lightning Warrior. Maya Art and Kingship at Quirigua*, Austin: University of Texas Press.
- Malinowski, Bronislaw
- 1941 "Un análisis antropológico de la guerra", *Revista Mexicana de Sociología*, II(4): 119-149.
- Manjavacas, Asier
- 2011 "El señor sagrado: los gobernantes", *Los Mayas Voces de Piedra*, pp: 291- 303, Alejandra Martínez Velasco y María Elena Vega (eds.), México: Ambardiseño.
- Marcus, Joyce
- 1973 "Territorial Organization of the Lowland Classic Maya", *Science*, (180): 911-916.
- 1976 *Emblem and State in the Classic Maya Lowlands*, Washington.
- 1992 *Mesoamerican Writing Systems: Propaganda, Myth, and History in Four Ancient Civilizations*, Princeton: Princeton University Press.
- 1993 "Ancient Maya Political Organizaton", *Lowland Maya Civilization in Eight Century A.D.*, pp: 111-183, J. Sabloff y J. Henderson (eds.), Washington D.C.: Dumbarton Oaks.
- 2000 "Cinco mitos sobre la guerra maya" en: *La Guerra entre los antiguos mayas. Memoria de la primera Mesa Redonda de Palenque*, pp: 225-247, Silvia Trejo (ed.), México: CNCA-INAH.
- Marroquín Álvarez, Elizabeth y José Crasborn Chavarría
- 2011 "Representaciones del poder: los monumentos", *Los mayas voces de piedra*, pp: 365-374, México: Ámbar Diseño.
- Martin, Simon
- 2000 "Nuevos datos epigráficos sobre la Guerra maya del clásico", *La guerra entre los antiguos mayas, Memoria de la Primera Mesa Redonda de Palenque*, pp. 105-124, Silvia Trejo (ed.). México: CONACULTA-INAH.
- 2004 "Preguntas epigráficas acerca de los escalones de Dzibanché", *Los cautivos de Dzibanché*, pp.106-109, Enrique Nalda (ed.), México: CONACULTA, INAH.

- 2007 "La "Guerra de estrellas" de Tikal contra Naranjo", www.mesoweb.com/paro/publications/RT10/Estrellas.pdf. (fecha de consulta marzo 2017).
- Martin, Simon y Nikolai Grube
 2002 *Crónica de los reyes y reinas mayas. la primera historia de las dinastías mayas*, Barcelona: Editorial Crítica.
- 2008 *Chronicle of the Maya Kings and Queens. Deciphering the Dynasties on the Ancient Maya*, Londres: Thames and Hudson.
- Martínez de Velasco Cortina, Alejandra
 2011 "Superficies inmortalizadas por el cincel y el pincel", *Los mayas voces de piedra*, pp: 51-61, México: Ámbar Diseño.
- Martínez Hernández, Juan
 1929 *Diccionario de Motul*, Yucatán: Talleres de la Campaña Tipográfica Yucateca.
- Marvin Harris
 1992 *Vacas, cerdos, guerras y brujas: Los enigmas de la Cultura*, Antropología, México: Alianza Editorial.
- Massey, Virginia K., and D. Gentry Steele
 1997 "A Maya Skull Pit from the Terminal Classic Period, Colha, Belize", *Bones of the Maya: Studies of Ancient Skeletons*, pp: 62-77, Stephen L. Whittington y David M. Reed (eds.), Washington.: Smithsonian Institution Press.
- Mathews, Peter y John Justeson
 1984 "Patterns of sign substitution in Maya hieroglyphic writing: "the affix cluster"", *Phoneticism in Mayan Hieroglyphic Writing*, Jhon Justenson y Lyle Campbell (eds.), Institute for Mesoamerican Studies, (9): 185-231.
- Mathwes, Peter
 1985 "Early Classic Monuments and Inscriptions", *A Consideration of the Early Classic Period in the Maya Lowlands*, pp. 5-55, G.R. Willey y P. Mathews (ed.), Albany: IMS.
- 1991 "Classic Maya Emblem Glyphs", *Classic Maya Political History. Hieroglyphic and Archaeological Evidence*, pp. 19-29, Patrick Culbert (ed.) A School of American Research Book, Cambridge: Cambridge University Press.
- 1997 *La escultura de Yaxchilán*, Colección Científica 368, México: INAH.

- Mathiowetz, Michael, Polly Schaafsma, Jeremy Coltman y Karl Taube
 2015 "The Darts of Dawn: The Tlahuizcalpantecuhtli Venus Complex in the Iconography of Mesoamerica and the American Southwest", *Journal of the Southwest*, 57(1): 1-102.
- Mauss, Marcel
 1979 *Sociología y Antropología*, Madrid: Editorial Tecnos.
- Mazzetto, Elena
 2013 "La comida ritual en las fiestas de las veintenas mexicas: un acercamiento a su tipología y simbolismo", *Amérique Latine Histoire et Mémoire. Les Cahiers ALHIM*, (25):1-12.
- 2014 "Tlacochoalco, 'El lugar de la Casa de los Dardos' y la materialización del Inframundo. Homologías funcionales de un espacio sagrado mexica", *Studi e Materiali di Storia delle Religioni*, 80(1): 226-244.
- McNeill, William H.
 1988 *La búsqueda del poder. Tecnología, fuerzas y sociedad desde 1000 d.C.*, México: Siglo Veintiuno Editores.
- Medina Echavarría, José
 1943 *Prólogo al estudio de la guerra*, México: El Colegio de México.
- Milbrath, Susan
 1999 *Star Gods of the Maya: Astronomy in Art, Folklore, and Calendars*, Austin: University of Texas Press.
- Miller, Mary Ellen
 1988 "The Meaning and Function of the Main Acropolis, Copan", *The Southeast Classic Maya Zone*, Elizabeth H. Boone y Gordon Willey (eds.), pp: 149 – 194. Washington, D.C.: Dumbarton Oaks Library and Research Collection.
- 2000 "Guerra y escultura maya: una imagen a favor del tributo artístico", *La Guerra entre los antiguos mayas. Memoria de la primera Mesa Redonda de Palenque*, pp: 175- 187, Silvia Trejo (ed.), México: CNCA-INAH.
- Miller, Mary Ellen y Simon Martin
 2004 *Courtly art of the Ancient Maya*, San Francisco: Thames & Hudson.
- Miller, Virginia E.
 1983 "A Reexamination of Maya gestures of Submission", *Journal of Latin American*, (9):17-38, USA: Lore.

- 2007 "Skeletons, Skulls, and Bones in the Art of Chichén Itzá", *Human Sacrifice in Late Postclassic Maya Iconography and Texts*, pp: 165-189, Vera Tiesler y Andrea Cucina (eds.), Berlin: Springer.
- Mock, Shirley Boteler
 1998 "The Defaced and the Forgotten: Decapitation and Flaying/Mutilation as a Termination Event at Colha, Belize", *The Sowing and the Dawning: Termination, Dedication, and Transformation in the Archaeological and Ethnographic Record of Mesoamerica*, pp: 112-123, Shirley Boteler Mock (ed.), Albuquerque: University of New Mexico Press.
- Moholy-Nagy, Hattula
 1991 "The flaked chert industry of Tikal, Guatemala", *Maya Stone Tools. Selected Papers from the Second Maya Lithic Conference*, Thomas Hester y Harry Shafer (eds.), pp. 189-202, Monographs in World Archeology No. 1, Wisconsin: Prehistory Press,.
 1999 "Mexican Obsidian at Tikal, Guatemala", *Latin American Antiquity*, 10 (3): 300-313.
 2003 "Source Attribution and the Utilization of Obsidian in the Maya Area", *Latin American Antiquity*, 14 (3): 301- 310.
- Morley, Sylvanus G.
 1946 *The Ancient Maya*, California: Stanford University Press.
- Morris, Craig
 1998 "Inka Strategies of Incorporation and Governance", *Archaic States*, G. M. Feinman y J. Marcus (eds.), Santa Fe: School of American Research Press.
- Moya Honores, Pia
 2007 "Atributos y connotaciones de las figuras femeninas mayas desde algunas imágenes clásicas y postclásicas", *Las mujeres en Mesoamérica prehispánica*, pp: 93-112, María J. Rodríguez-Shadow (coor.), México: UNAM.
- Murphy, John Todd
 2000 *Approaching Maya Politics from the Side: Models of Classic Maya Political Structure*, Tesis de maestría en Arte, Arizona: University of Arizona.
- Nadali, Davide
 2015 "El poder de la guerra: ¿Es posible hablar de "cultura de la guerra" en el cernaco oriente antiguo?", *Anuario Digital*, (27): 39-50.

- 2016 "Images of War in the Assyrian Period: What They Show and What They Hide", *Making Pictures of War. Realia et Imaginaria in the Iconology of the Ancient Near East* Edited by Laura Battini, pp. 83-86, Ancient Near Eastern Archaeology 1, Oxford: Archaeopress.
- Nahm, Werner
1994 "Maya Warfare and the Venus Year", *Mexicon*, XVI (1): 6-10.
- Nájera Coronado, Martha Iliá
2007 *Los cantares de Dzibalché en la tradición religiosa mesoamericana*, México: UNAM.
- Nalda, Enrique
2001 "El colapso y el nuevo orden político de las Tierras Bajas Mayas", *Los últimos reinos mayas. Corpus Precolombino, sección: Las civilizaciones mesoamericanas*, pp. 7-22, Antonio Benavides, Mercedes de la Garza, Eduardo Matos, Enrique Nalda y Leticia Staines (coords.), México: CONACULTA, Jaca-Book.
- Navarrete, Federico
2011 "Las dinámicas históricas y culturales de ciclos de concentración y dispersión en las sociedades amerindias", *Los pueblos Amerindios más allá del Estado*, pp. 169-199, Berenice Alcántara y Federico Navarrete (Coords.), Serie Antropología (20), México: IIH- UNAM.
- Neurath, Johannes
2002 *Las fiestas de la Casa Grande. Procesos rituales, cosmovisión y estructura social en un a comunidad huichola*, México: INAH -UDG.

2010 "Depredación, alianza y condensación ritual en las prácticas sacrificiales huicholas", *El sacrificio humano en la tradición religiosa mesoamericana*, pp: 547-573, Guilhem Olivier y Leonardo López Luján (coords.) México: INAH – UNAM.
- Nielsen, Jesper y Christophe Helmke
2011 "Reinterpreting the Plaza de los Glifos, La Ventilla, Teotihuacan", *Ancient Mesoamerica*, 22(2): 345-370.
- Noguera, Eduardo
1945 "El atlatl o tiradera", *Anales del Museo Nacional de Arqueología, Historia y Etnografía*, II: 205- 238.

Nondédéo, Philippe, Alfonso Lacadena, Juan Ignacio Cases, Julien Hiquet, Dominique Michelet

- 2016 “Teotihuacanos y mayas en la ‘entrada’ de 11 Eb’ (378 d.c.): nuevos datos de Naachtun, Petén, Guatemala”, ponencia presentada en el marco del EMC 2016, Moscú.

Okoshi Harada, Tsubasa y Sergio Quezada

- 2008 “Vivir con fronteras: espacios mayas peninsulares del siglo XVI”, *El territorio maya. Memoria de la Quinta Mesa Redonda de Palenque*, pp. 137-149, Tomo I, Rodrigo Liendo Stuardo (coord.), México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Okoshi Harada, Tsubasa

- 1995 “Gobierno y pueblo entre los mayas yucatecos postclásicos”, *Universidad de México*, (8): 22-27.
- 2010 “La formación de las entidades políticas de las tierras bajas mayas del Posclásico tardío: una nueva perspectiva”, *Figuras mayas de la diversidad*, pp. 507-536, Alain Breton y Mario Humberto Ruz (eds.), México: UNAM, Laboratoire D’Ethnologie et de Sociologie Comparative, Laboratoire D’Arqueologie des Ameriques.
- 2011 “*Ch’ibal* y *cuuchcabal*: una consideración sobre su función en la organización política de los mayas yucatecos del Posclásico”, *El despliegue del poder. Nuevos estudios sobre la organización política maya*, pp: 207-224, Ana Luisa Izquierdo (ed.), México: Centro de Estudios Mayas, Instituto de Investigaciones Filológicas, Universidad Nacional Autónoma de México.
- 2012 “La formación del *cuchcabal* de Maní: Las interacciones de sus unidades componentes (*cuchteel* y *batabil*) y el ejercicio del poder de los Xiu en el Posclásico terminal”, *Contributions in the World Archaeology. Maya Political Relations and Strategies*, pp: 231-250, Krakovia: Polish academic of Arts and Sciences and Jagiellonian University, Institute of Archaeology Krakow.

Olivier, Guilhem

- 2004 “De flechas, dardos y saetas. Mimixcóatl y el simbolismo de las flechas en las fuentes nahuas”, *De historiografía lingüística e historia de las lenguas*, pp: 309- 324, Ignacio Guzmán, Pilar Máynez y Ascensión de León- Portilla (coords.), México: Siglo XXI – UNAM.
- 2010 “El sacrificio humano en la tradición religiosa mesoamericana”, *El simbolismo sacrificial de los Mimixcoa: Cacería, Guerra, Sacrificio e identidad entre los mexicas*, pp: 453-482, Leonardo López Luján y Guilhem Olivier (coords.), México: INAH/UNAM- IIH.

- 2014 "Venados melómanos y cazadores lúbricos: cacería, música y erotismo en Mesoamérica", *Estudios de Cultura Náhuatl*, (47): 121-168.
- 2015 *Cacería, sacrificio y poder en Mesoamérica. Tras las huellas de Mixcóatl*, "Serpiente de Nube", México: FCE.
- Olivier, Guilhem y Leonardo López Luján (coords.)
 2010 *El sacrificio humano en la tradición religiosa mesoamericana*, México: INAH – UNAM.
- Oregel, Jorge
 1998 "The "Axe/comb" Sign as ch'ak", *Research Reports on Ancient Maya Writing*, (31): <http://www.mesoweb.com/bearc/cmr/RRAMW31.pdf>
- Orr, Heather
 1997 *Power Games in the Late Formative Valley of Oaxaca: The Ballplayer Carving at Dainzú*, Phd Tesis por la University of Texas, Austin: University of Texas.
- 2003 "Stone Ball and Masked Men: Ballgame as Combat Ritual, Dainzú, Oaxaca", *Ancient America*, (5): 73-104.
- 2009 "Roolin Heads: The Diquís Stone Balls and Trophy-Head Taking in Ancient Costa Rica", *Blood and Beauty. Organized Volence in the Art and Archaeology of Mesoamerica and Central America*, pp: 247-266, Hetather Orr y Rex Koontz (eds.). Los Angeles: Consten Institute of Archaeology Press.
- Otterbein, Keith
 1968 Internal war: A cross-cultural study. *American Anthropologist*, 70: 277-289.
- 1970 *The Evolution of War*. New Haven: HRAF Press.
- Otto, Ton, Henrik Yhrane y Helle Vandkilde
 2006 "Warfare and Society: Archaeological and Social Anthropological Perspectives", *Warfare and society Archaeological and Social Anthropological Perspectives*, pp. 9-19, Ton Otto, Henrik Thrane y Helle Vandkilde (eds.), Denmark: Aarhus University Press.
- Palerm, Ángel
 1956 "Notas sobre las construcciones militares y la guerra en Mesoamérica", *Anales del INAH*, pp. 123-134, (37), Tomo VIII, México: 1954 INAH-SEP.

- Palka, Joel W.
2001 "Ancient maya Defensive Barricades, Warfare, and Site Abandonment", *Latin American Antiquity*, XII (4):
- Paret, Peter
1991 "The New Military History", *Parameters*, (XXXI): [s.p.].
- Parsons, J. R., C. M. Hastings y R. Matos
2000 *Prehispanic Settlement Patterns in the Upper Mantaro and Tarma Drainages, Junín, Peru*. 2, *Memoirs of the Museum of Anthropology, University of Michigan* 34.
- Pieri, Pierre
1963 "Sur les dimensions de l'histoire militaire", *Annales*, (4): 625-638.
- Popol Vuh*
2013 Michela E. Craveri (trad.), México: UNAM.
- Popol Wuj*
1992 Sepan Cuantos (33), México: Porrúa.
- Prater, Adriane H.
1989 "A unique cache of obsidian prismatic blades", *La obsidiana en Mesoamérica*, pp: 157- 164, Serie Arqueología, México: INAH.
- Preuss, Konrad Theodor
1955 "El concepto de estrella matutina según textos recogidos entre los mexicanos del estado de Durango", *El México Antiguo*, Tomo VIII: 375-396.
- Proskouriakoff, Tatiana
1960 "Historical implication of a pattern of dates at Piedras Negras, Guatemala", *American Antiquity*, (25): 454-475.
- 1961 "Portraits of Women in Maya Art Essays", *Pre-Columbian Art and Archaeology*, pp: 81-89, Samuel K. Lothrop, William F. Foshag y Joy Mahler (eds.), Cambridge: Harvard University Press.
- 1993 *Maya History*, Austin: University of Texas Press.
- Quenon, M. y Le Fort Genevieve
1997 Rebirth and Resurrection in Maize God Iconography, *Maya Vase Book: A Corpus of Rollout Photographs of Maya Vases, Vol. 5*, pp: 884-902, Justin Kerr y Barbara Kerr (eds.), New York: Kerr Associates.

- Quesada Sanz, Fernando
 2011 "Reflexiones sobre la historia, situación actual y perspectivas de la Arqueología e Historia Militar antigua en España", *La guerra en la Antigüedad desde el presente*, pp: 41- 74, Jordi Vidal y Borja Antela (eds.), Zaragoza: Libros Pórtico.
- Quintero, Rodolfo
 1965 *El hombre y la guerra. Estudio antropológico*, Colección Avance 9, Caracas: Universidad Central de Venezuela.
- Rabinal-Achí. El varón de Rabinal. Ballet-drama de los indios quichés de Guatemala.*
 1989 Luis Cardoza y Aragón (trad.), México: Porrúa.
- Recinos, Adrian
 1959 *Cronicas indígenas de Guatemala*. Guatemala: Editorial Universitario.
- Reese-Taylor, Kathryn, Peter Mathews, Julia Guernsey, y Marlene Fritzler
 2009 "Warrior Queens Among the Classic Maya", *Blood and Beauty. Organized Violence in the Art and Archaeology of Mesoamerica and Central America*, pp: 39-73, Heather Byorr y Rex Koontz (eds.), Los Angeles: The Cotsen Institute of Archaeology Press.
- Reinel Sánchez, José
 2004 "Una respuesta a la pregunta "¿qué es la guerra?", *España Aposta*, 6:1-28.
- Relaciones geográficas del siglo XVI: Guatemala*
 1982 Serie Antropológica, México: UNAM – IIA.
- Repetto, Beatriz Tio
 1985 *Desarrollo Militar entre los Mayas*. Colección Raíces, Yucatán: Ed. Maldonado, INAH-SEP.
- Repko, Allen F.
 2008 *Interdisciplinary Research: Process and Theory*. Los Angeles: Sage Publications.
- Ringle, William y Thomas Smith-Stark
 1988 *A Concordance to the Inscriptions of Palenque, Chiapas, Mexico*, (62), Nueva Orleans: Middle American Research Insitute, Tulane University.
- Restall, Mathew
 2014 "The Maya at War, 1520s-1540s", *Embattled Bodies, Emblatted Places. War in Pre-Columbian Mesoamerica and Andes*, pp: 93-116,

Andrew Scherer y Jhon Verano (eds.), Washington: Dumbarton Oaks.

Rivera Acosta, Gabirela

2013 *UTOK' UPAKAL. Belicosidad, política y ritualidad en el armamento maya*. Tesis de maestría en Estudios Mesoamericanos, México: UNAM - IIFL.

Robicsek, Francis

1980 "Archeological finds of Classic maya weaponry in Guatemala", *La antropología americanista en la actualidad*. pp: 423 - 444, Tomo I, Alfonso Villarojas (comp.), México: Editores Mexicanos Unidos.

Robicsek, Francis y Donald Hales

1981 *The Maya Book of the Dead: The Ceramic Codex*, Charlottesville: University of Virginia Art Museum.

1984 "Maya Heart Sacrifice: Cultural Perspective and sSrgicla Technique", *Ritual Himan Sacrifice in Mesoamerica. A conference at Dumbarton Oaks*, pp: 49-90, Elizabeth Boon (ed.), Washington D.C: Dumbarton Oaks.

Rostoworowski, María

1999 *Historia del Tawantinsuyu*, Historia Andina (13), Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

Roys, Ralph. L .

1967 *The Book of Chilam Balam of Chumayel*, Norman: University of Oklahoma Press.

Sabloff, Jeremy

1986 "Interaction Among Maya Polities: A Preliminary Explanetion", *Peer Polity Interaction and Sociopolitical Change*, C. Renfrew y J. F. Cherry (eds.), pp: 109-116, Cambridge: Cambridge University Press.

Sáez Abad, Rubén

2005 *Artillería y poliorcética en el mundo grecorromano*. Anejos de GLADIUS 8, Madrid: Ediciones Polifemo.

Safronov, Alexander

2005 "The Yaxchilan Wars in the Regin of 'Itsamnaaj B'alam IV (771-ca. 800)", *War and Conflicts in Prehispanic Mesoamerica and the Andes*, pp: 50- 57, Peter Eeckhout y Genevieve Le Fort (eds.), BAR International Series 1385, Oxford: Société des Américanistes de Belgique.

- Sahagún, fra Bernardino
1950–1982 *Florentine Codex: General History of the Things of New Spain*, 1–13, Mono- graphs of the School of American Research and the Museum of New Mexico, Santa Fe: School of American Research and University of Utah.
- Sahlins, Marshall
1961 “The segmentary lineage: An organization of predatory expansión”, *American Anthropologist*, 63: 322-345.
- Sanders, Nicholas J.
1994 “Predators of Culture: Jaguar Symbolism and Mesoamerican Elites World Archaeology”, *Archaeology of Pilgrimage*, 26(1): 104- 117.
- Sanders, William y Barbara J. Price
1968 *Mesoamerica: The Evolution of Civilization*, New York: Random House.
- Saville, Marshall
1929 “The Aztec God Xipe Totec”, *Indian Notes* 173, New York: Museum of the American Indian.
- Schele, Linda y David Freidel
1990 *A Forest of Kings: The Untold Story of the Ancient Maya*. New York: William Morrow and Co.

1991 “Some Observations on the War Expressions at Tikal”, *Texas Notes on Precolumbian Art, Writing and Culture* 16, Austin: University of Texas.

1999 [1990] *Una selva de reyes. La asombrosa historia de los antiguos mayas*. México: FCE.
- Schele, Linda y Mary Ellen Miller
1986 *The Blood of Kings. Dynasty and Ritual in Maya Art*, New York: The Kimbell art Museum, Forth Worth.
- Schellhas, Paul
1904 “Representation of Deities of the Maya Manuscripts”, *Papers of the Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology*, 4(1), Cambridge: Harvard University.
- Scherer, Andrew y Jhon Verano
2014 *Embattled Bodies, Emblatted Places. War in Pre-Columbian Mesoamerica and Andes*, Andrew Scherer y Jhon Verano (ed.), Washington: Dumbarton Oaks.

Seler, Eduard

1904 "Venus Peris in the Picture Writings of the Borgian Codex Grup", *Mexican and Central American Antiquities, Calendar Systmes, and History*, pp: 355-391, Charles P. Bowditch (ed.), Bureau of American Ethnology Bulletin 28, Washington: DC Smithsonian Institution.

1963 *Comentarios al Códice Borgia*, México: Fondo de Cultura Económica,

Sharer, Robert J.

1997 *Formation of Sacred Space by the First Kings of Copan*, ECAP Papers 10, Philadelphia: Early Copan Acropolis Program and Instituto Hondureiio de Antropologfa e Historia.

2003 "Founding Events and Teotihuacan Connections at Copan, Honduras", *The Maya and Teotihuacan. Reinterpreting Early Classic Interaction*, pp. 143-166, G. E. Braswell (ed.), Austin: University of Texas Press.

2004 "External Interaction at Early Classic Copan", *Understanding Early Classic Copan*, pp. 297-318, E. E. Bell, M.A. Canuto R. J. Sharer (eds.), Philadelphia: University ofPenn- sylvania Museum of Archaeology and Anthropology.

Schellhas, Paul

1904 "Representation of Deities of the Maya Manuscripts". *Papers of the Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology*, 4(1), Harvard University: Cambridge.

Sheets, Payson

2002 "Warfare in Ancient Mesoamerica", *Ancient Mesoamerican Warfare*, K. Brown (ed.), Altamira: California

Speidel, Michael P.

2004 *Ancient Germanic Warrior. Warrior Styles from Trajan's Column to Icelandic Sagas* Routledge, New York: Routledge

Stanish, Charles

2003 *Ancient Titicaca: The Evolution of Complex Society in Southern Peru and Northern Bolivia*, Berkeley: University of California Press.

Stevenson Day, Jane

2009 "Heads of Flesh and Stone", *Blood and Beauty. Organized Volence in the Art and Archaeology of Mesoamerica and Central America*, pp: 223-246, Hetather Orr y Rex Koontz (eds.), Los Angeles: Consten Institute of Archaeology Press.

- Steward, F. C.
1956 *Elements of Chromatography*, [s.l.]: Ecological Society of America.
- Stone, Andrea y Marc Zender
2011 *Reading Maya Art. A Hieroglyphic Guide to Ancient Maya Painting and Sculpture*, London: Thames and Hudson.
- Storey, Rebecca
1987 "A First Look at the Paleodemography of the Ancient City of Teotihuacan", *Teotihuacan: Nuevos datos, nuevas síntesis, nuevos problemas*, pp. 91–114, Emily McClung de Tapia y Evelyn Childs Rattray (eds.), México: UNAM.
- Stuart, David
1985 "The Count of Captives in Classic Maya Writing", *5^a Palenque Round Table*, pp: 98-104, Merle Greene (ed.), California: The Precolumbian Art Research Institute.
- 1986 "The Hieroglyphic Name of Altar U", *Copan Note*, (4), Copan.
- 1998 "Testimonios sobre la guerra durante el clásico maya", *Arqueología Mexicana*, VI(32): 274-326.
- 2000 "The Arrival of Strangers: Teotihuacan and Tollan in Classic Maya History", *Mesoamerica's Classic Heritage: Teotihuacan to the Aztecs*, pp. 465-513, D. S. Carrasco, L. Jones y S. Sessions (eds.), Boulder: University Press of Colorado.
- 2002 *Mountains, Caverns and Waters: The Ancient Maya Underworld as Ritual Landscape*. Conferencia presentada en 7th European Maya Conference, British Museum, London.
- 2003 "La ideología del sacrificio entre los mayas", *Arqueología Mexicana*, XI (63): 24- 29.
- 2005 *The inscriptions from Temple XIX at Palenque*, San Francisco: The Pre-Columbian Art Research Institute.
- 2013 *The Gods of Heaven and Earth: Evidence of Ancient Maya Categories of Deities* :
https://www.academia.edu/31174471/the_Gods_of_Heaven_and_Earth_Evidence_of_ANcient_Maya_Categories_of_Deities
(consultado en Junio 2017).
- Stuart, David y Stephen Houston
1994 "Classic maya place names", *Studies in Precolumbian Art & Archaeology*", (33): 98-100.

- Stone, Andrea
 1989 "Disconnection, Foreign Insignia, and Political Expansion: The Warrior Stelae of Piedras Negras", *Mesoamerica After the Decline of Teotihuacan*, pp. 153- 172, Richard A. Diehl y Janet Catherine Berlo (eds.), Washington, D.C.: Dumbarton Oaks.
- Soustelle, Jacques
 1974 *La vida cotidiana de los aztecas*. México: FCE.
- Sugiyama, Saburo
 1989 "Burials Dedicated to the Old Temple of Quetzalcoatl at Teotihuacan, Mexico", *American Antiquity*, 54(1): 85-106.
- 1993 "Worldview Materialized in Teotihuacan, Mexico", *Latin American Antiquity*, 4(2): 103-129.
- 1995 *Mass Human Sacrifice and Symbolism of the Feathered Serpent Pyramid in Teotihuacan, Mexico*, tesis de doctorado, Arizona: Arizona State University.
- 2000 "Teotihuacan as Origin for Postclassic Feathered Serpent Symbolism", *Mesoamerica's Classic Heritage: From Teotihuacan to the Aztecs*, pp: 117-143, D. Carrasco, L. Jones y S. Sessions (eds.), Boulder: University Press of Colorado:
- Sun Tzu
 2007 *El arte de la Guerra*, Gernika, México: Clásicos Ciencia Política.
- Taladoire, Eric
 2003 "Could We Speak of the Super Bowl at Flushing Meadows? La pelota mixteca, Thirth Pre-Hispanic Ballgame and its Possible Architectual Context", *Ancient Mesoamerica*, (14): 319-342.
- 2005 "El territorio y patrón de asentamiento de Toniná, Chiapas", *Mesoweb. An exploration of Meosamerican Cultures*.
 <<http://www.mesoweb.com/pari/publications.htm>> [Consultado abril del 2015]
- 2015 "Cinco tesis discutibles relativas al juego de pelota", *Arqueología*, (50): 191- 209.
- Taube, Karl
 1979 "A Study of Contemporary Yucatec Cattle Ceremonies", [n.p.]
- 1980 "The Deer and Vulture in Classic Maya Religion", Tesis de grado, Berkley, University of California.

- 1985 "The Classic Maya Maize God: A Reappraisal", *Fifth Palenque Round Table 1983*, pp: 171–181, Virginia M. Fields y Merle Greene (ed.), San Francisco: Pre- Columbian Art Research Institute.
- 1988 "A Study of Classic Maya Scaffold Sacrifice", *Maya Iconography*, pp: 331- 351, Elizabeth Benson y Gillett Griffin (eds.), New Jersey: Princeton University Press.
- 1989 "Ritual Humor in Classic Maya Religion", *Word and Image in Maya Culture: Explorations in Language, Writing and Representation*, pp: 351-382, W.F. Hanks y D.S. Rice (eds.), Salt Lake City: University of Utah Press.
- 1992 *The Major Gods of Ancient Yucatan*, Washington D.C.: Dumbarton Oaks.
- 1992a "The Temple of Quetzalcoatl and the Cult of the Sacred War", *RES*, 21: 53-87.
- 1992b "El Templo de Quetzalcóatl y el culto de la guerra sagrada en Teotihuacan, Traducción de "The Temple of Quetzalcoatl and the Cult of Sacred War at Teotihuacan." *Res: Anthropology and Aesthetics*, (21): 53-87. www.mesoweb.com/es/articulos/Taube/Quetzalcoatl.pdf. (mayo 2017).
- 1994 "The Iconography of Toltec Period Chichén Itzá", *Hidden Among the Hills: Maya Archaeology of the Northwest Yucatan Peninsula*, pp: 213–246, Hanns J. Prem (ed.), Moöckmul: Verlag Von Flemming.
- 2000 "The Turquoise Hearth: Fire, Self Sacrifice, and the Central Mexican Cult of War", *Mesoamerica's Classic Heritage: From Teotihuacan to the Aztecs*, pp: 117-143, D. Carrasco, L. Jones y S. Sessions (eds.), Boulder: University Press of Colorado.
- 2003 "Maws of Heaven and Hell: The Symbolism of the Centipede and Serpent in Classic Maya Religion", *Antropología de la eternidad: La muerte en la cultura maya*, pp: 405- 442, Andrés Ciudad Ruiz, Mario Humberto Ruz y Ma. Josefa Iglesias (eds.), México: Sociedad española de Estudios Mayas, CEM, IIFL UNAM.
- 2010 "At Dawn's Edge: Tulum, Santa Rita, and Floral Symbolism in the International Style of Late Poscclsic Mesoamerica", *Astronomers, scribes, and Priest. Intellectual Interchange Between the Northern Maya Lowlands and Highland Mexico in the Late Period*, pp: 145 – 191, Washington: Dumbarton Oaks.

- Taube, Karl y Marc Zender
 2009 "American Gladiators: Ritual Boxing in Ancient Mesoamerica", *Blood and Beauty. Organized Violence in the Art and Archaeology of Mesoamerica and Central America*, pp:161- 220, Hether Orr y Rex Koontz (eds.), Los Angeles: Consten Institute of Archaeology Press.
- Tejeda Monroy, Eduardo
 2012 *La guerra en las Tierras Bajas Septentrionales mayas durante el Posclásico tardío. Organización, desarrollo y táctica militar después de la caída de Mayapán*. Tesis de licenciatura en Arqueología, México: ENAH.
- Thompson, Eric
 1939 "The Moon Goddess in Middle America: With Notes on Related Deities", *Contribution to American Anthropology and History*, V(29): 127 -168.
- (1954) 1977 *The Rise and Fall of Maya Civilization*, Oklahoma: University of Oklahoma Press.
- 1960 *Maya Hieroglyphic Writing: An Introduction*, Norman: University of Oklahoma Press.
- Tiesler, Vera y Andrea Cucina
 2007 "El sacrificio humano por extracción de corazón. Una evaluación osteofonómica de violencia ritual entre los Mayas del Clásico", *Estudios de Cultura Maya*, (XXX): 57-78.
- 2010 "Sacrificio, tratamiento y ofrenda del cuerpo humano entre los mayas peninsulares", *El sacrificio humano en la tradición religiosa mesoamericana*, pp: 195- 226, Leonardo López Luján y Guilhem Olivier (coords.). México: INAH, UNAM - IIH.
- Tokovinine, Alexandre
 2002 "Divine Patrons of the Maya Ballgame", *Mesoweb*: <www.mesoweb.com/features/tokovinine/Ballgame.pdf> [Consultado octubre 2015].
- 2005 "The Dynastic Struggle and the Biography of a *Sajal*: "I Was With That King" ", *War and Conflicts in Prehispanic Mesoamerica and the Andes*, pp: 37- 49, Peter Eeckhout y Genevieve Le Fort (eds.). BAR International Series 1385, Oxford: Société des Américanistes de Belgique.
- 2007 "Of Snake Kings and Cannibals: A Fresh Look at the Naranja Hieroglyphic Stairway", *The PARI Journal*, 7(4): 15- 22.

- 2013 *Place and Identity in Classic Maya Narratives*, Studies in Pre-Columbian Art and Archaeology, (37), Washington DC.: Dumbarton Oaks.
- [s.f.] *Mas allá de los glifos emblema: las identidades regionales en el paisaje político de las Tierras Bajas mayas del periodo Clásico*, (ponencia consultada en academia.edu).
- Tokovinine, Alexandre y Dmitri Beliaev
2013 "People of the Road Traders and Travelers in Ancient Maya Words and Images", *Merchants, Markets, and Exchange in the Pre-Columbian World*, pp:169-200, Kenneth Hirth y Joanne Pillsbury (eds.), Washington, D.C.: Dumbarton Oaks.
- Tokovinine, Alexandre, Jennifer M. Foley, Heather Hurst, *et.al.*
2009 "A Maya Palace at Holmul, Peten, Guatemala and the Teotihuacan "Entrada": Evidence From Murals 7 and 9", *Latin American Antiquity*, 20(1): 228-259.
- Topic, J. R. y T. L. Topic
1997 "Hacia una comprensión conceptual de la guerra andina", *Arqueología, antropología e historia en los Andes: Homenaje a María Rostworowski*, pp. 567–90, R. Varony J. Flores (eds.), Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Toynbee, Arnold
1984 *Guerra y civilización*, Madrid: Alianza Editorial.
- Tozzer, Alfred
1957 *Chichen Itza and Its Cenote of Sacrifice: A Comparative Study of Contemporaneous Maya and Toltec*, Cambridge: Harvard University
- Trejo, Silvia
2000 "La imagen del guerrero victorioso en Mesoamérica", *Estudios de Cultura Nahuatl*, (31): 221-136.
- Troike, Nancy
1979 "The Arrow Sacrifice Ceremony in the Mixtec Historical Codices", ponencia presentada en el XLIII International Congress of Americanists, Vancouver.
- Tung, Tiffiiny
2014 "Making Warriors, Making War: Violence and Militarism in the Wari Empire", *Embattled Bodies, Emblatted Places: War in Pre-Columbian Mesoamerica and Andes*, pp: 227- 256, Andrew Scherer y John Verano (eds.), Washington: Dumbarton Oaks.

- Turney- High, Harry
1949 *Primitive War: Its Practice and Concepts*, University of South Carolina Press, South Carolina.
- Vail, Gabrielle y Christine Hernández
2007 "Human Sacrifice", *Human Sacrifice in Late Postclassic Maya Iconography and Texts*, pp: 120-164, Vera Tiesler y Andrea Cucina (eds.), Berlin: Springer.
- Valcárcel, Luis
1959 "Símbolos mágico-religiosos en la cultura andina", *Revista del Museo Nacional*, (XXVIII), Lima: MNAHP.
- Valckx Gutiérrez, Aimée, Travis W. Stanton y Traci Arden
2011 "Mujeres en la guerra: una vista desde la arqueología", *Anales de Antropología*, (45): 123-152.
- van Akkeren, Ruud
1999 "Sacrifice at the Maize Tree *Rab'inah Achi* in Its Historical and Symbolic Context", *Ancient Mesoamerica*, (10): 281–295.

2007 *La Visión indígena de la Conquista*, Guatemala: Serviprensa.
- Vayda, Adrew Peter
1960 *Maori Warfare*, New Zealand: A. H. & A. P. Reed.
- Vega Sosa, Constanza
1994 *Análisis tipológico de las hachas, azuelas, cuñas, cinceles, formones y gubias en piedra pulida del México antiguo*, Tesis de Maestría en Antropología, México: UNAM - IIA.
- Vázquez Campa, Violeta
2012 "Depósitos rituales. Consecuencias de la guerra en dos sitios mayas prehispánicos", *KinKaban*, 1(1): 8-14.
- Vázquez López, Verónica A.
2015 *Dinastías, linajes y casas: las unidades sociales mayas en el ámbito político de los Kanu'ul en el Clásico Tardío*. Tesis de Doctorado en Estudios Mesoamericanos, México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Velásquez, Erik
2000 *El planeta Venus entre los mayas*, Tesis de Licenciatura en Historia, México: UNAM – FFyL.

- 2002 “El complejo Venus-guerra-Tláloc y el arquetipo de Tulán-Suyuá”, *La organización social entre los mayas prehispánicos, coloniales y modernos. Memoria de la Tercera Mesa Redonda de Palenque II*, Vera Tiesler Blos, Rafael Cobos y Merle Greene Robertson (coord.), pp: 229-271, México: INAH - UADY.
- 2004 “Los escalones jeroglíficos de Dzibanché”, *Los cautivos de Dzibanché*, pp: 79-103, Enrique Nalda (ed.), México: CONACULTA-INAH.
- 2005 “The Captives of Dzibanche”, *The PARI Journal*, 6(2): 1-4. <<http://www.mesoweb.com/pari/publications/journal/602/Cautivos.pdf>> [Consultada el 20 de abril del 2015].
- 2006 “El mito del diluvio y la decapitación del caimán cósmico”, *PARI Online Publications*, 7(1): 1-10: <http://www.mesoweb.com/pari/publications/journal/701/Diluvio.pdf>
- 2007 “La máscara de ‘rayos X’. Historia de un artilugio iconográfico en el arte maya”, *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, (90): 7-36.
- 2008 “Los posibles alcances territoriales de la influencia política de Dzibanché durante el Clásico Temprano: Varias alternativas para interpretar las menciones históricas sobre la entidad política de Kan”, *El territorio maya. Memoria de la Quinta Mesa Redonda de Palenque*, pp. 323-352, Tomo I, Rodrigo Liendo Stuardo (coord.), México: INAH.
- 2009 *Los vasos de la entidad política ‘Ik’: una aproximación histórico-artística. Estudio sobre las entidades anímicas y el lenguaje gestual y corporal en el arte maya clásico*, Tesis de doctorado en Historia del Arte, México: IIE -UNAM.
- 2011 “La escritura jeroglífica”, *Mayas voces de piedra*, pp: 83-99, México: Ámbar Diseño.
- Vidal, Jordi
2011 “Historia militar e historia de la guerra en el Próximo Oriente Antiguo”, *La guerra en la Antigüedad desde el presente*, pp: 75-90, Jordi Vidal y Borja Antela (eds.), Zaragoza: Libros Pórtico.
- Viveiros de Castro, Eduardo
1992 *From the Enemy’s Point of View: Humanity and Divinity in an Amazonian Society*, Chicago: University of Chicago Press.

- 2005 "Chamanismo y sacrificio: un comentario amazónico", *Chamanismo y sacrificio. Perspectivas arqueológicas y etnológicas en la sociedades indígenas de América del Sur*, pp: 335- 347, Bogotá: Instituto Francés de Estudios Andinos.
- Vogt, Evon Z. y David Stuart
 2005 "Some Notes on Ritual Caves Among the Ancient and Modern Maya", *The Maw of the Earth Monster: Mesoamerican Ritual Cave Use*, pp. 155-222, James E. Brady y Keith M. Prufer (eds.), Austin: University of Texas Press.
- Webster, David, L.
 1976 *Defensive Earthworks at Becan, Campeche, Mexico*, Middle American Research Institute, (41), New Orleans: Tulane University.
- 1977 "Warfare and the Evolution of Maya Civilization", *The origins of Maya Civilization*, pp. 335–71, R. E. W. Adams (ed.), Albuquerque: University of New Mexico Press.
- 1993 "The Study of Maya Warfare: What it Tell us About the Maya and About Maya Archaeology," *Lowland Maya Civilization in the Eighth Century AD*, J. Sabloff y J. Henderson (ed.), pp. 415–44. Washington, D.C.: Dumbarton Oaks.
- 1998 "Warfare and Status Rivalry: Lowland Maya and Polynesian Comparisons," *Archaic States*, pp. 464–70G, M. Feinman y J. Marcus (eds.), Santa Fe: School of American Research Press.
- 2000 "The Not So Peaceful Civilization: A Review of Maya War", *Journal of World Prehistory*, 14(1): 65-119.
- Webster, David, Timothy Murtha, Horacio Martínez, Kirk Straight, Jay Silverstein, Álvaro Soto, Richard Terry, Rich Burnett e Irinna Montepeque
 2007 "Los terraplenes de Tikal: Perspectivas después de tres temporadas de campo", *XX Simposio de Investigaciones Arqueológicas en Guatemala, 2006*, pp. 368-379, Juen Pedro Laporte, Bárbara Arroyo y Hector Mejía(eds.), Guatemala: Museo Nacional de Arqueología y Etnología.
- Willey, Gordon R.
 1973 *The Altar de Sacrificios Excavations: General Summary and Conclusions*, 64(3), Cambridge: Papers of the Peabody Museum of Archaeology and Ethnology, Harvard University.
- 1990 *Excaavation at Seibal: General Summary and Conclusion*, *Memoris of the Peabody Museum of Archaeology and Ethnology*, 14(4), Cambridge: Harvard University

- Willey, Gordon R. y Demitri B. Shimkin
 1973 "The Maya Collapse: A Summary View", *The Classic Maya Collapse*, pp. 457- 502, Patrick Culbert (ed.), Albuquerque: University of New Mexico Press.
- Winning, Haso von
 1947 "A Symbol for Dripping Water in the Teotihuacan Culture", *El México Antiguo*, (6):333–341.
- Workiger, Andrew y Arthur Joyce
 2009 "Reconcidering Warfare in Formative Period Oaxaca", *Blood and Beauty. Organized Volence in the Art and Archaeology of Mesoamerica and Central America*, pp: 3-38, Hetather Orr y Rex Koontz (eds.), Los Angeles: Consten Institute of Archaeology Press.
- Ximénez, fray Francisco
 1929,1930 *Historia de la provincia de San Vicente de Chiapa y Guatemala*, III Tomos, Guatemala: Biblioteca Goathemalteca de la Sociedad de Geografía e Historia.
- Zender, Marc
 2004 Sport, Spectacle and Political Theater: New Views of the Classic Maya Ballgame, *The PARI Journal*, 4(4): 10-12.
- 2010 "Baj "Hammer" and Related Affective Verbs in Classic Mayan", *The PARI Journal* , XI (2): 1-16.
- Zender, Marc y Stanley Gunter.
 2003 "The Names of the Lords of Xib'alb'a in the Maya Hieroglyphic Script", *Eduard y Cecilie Seler: Sistematización de los estudios americanistas y sus repercusiones*, pp: 91 – 126, Renata von Hanffstengel y Cecilia Tercero (eds.), México: Facultad de Filosofía y Letras, CONACULTA, INAH.
- Zorich, Zarch
 2008 "Fighting with Jaguars, Bleeding for Rain", *Archaeology*, 61(6): 46-52.