



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN ESTUDIOS MESOAMERICANOS

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOLÓGICAS

LAS DANZAS DE YAXUUN B' AHLAM IV DE YAXCHILÁN.
UN CASO DE ESTRATEGIA Y NEGOCIACIÓN POLÍTICA EN LA CUENCA MEDIA DEL
USUMACINTA DURANTE EL SIGLO VIII D.C.

TESIS

QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE:
MAESTRA EN ESTUDIOS MESOAMERICANOS

PRESENTA:

MARÍA DEL PILAR REGUEIRO SUÁREZ

TUTORA

DRA. FRANCISCA ZALAUETT ROCK
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOLÓGICAS, UNAM

CIUDAD DE MÉXICO
SEPTIEMBRE, 2017



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

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

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

“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”.



**Las danzas de Yaxuun B'ahlam IV de Yaxchilán.
Un caso de estrategia y negociación política en la
Cuenca Media del Usumacinta durante el siglo
VIII d.C.**



ÍNDICE

Agradecimientos	7
Introducción	9
Capítulo 1. Poder y política entre los mayas de la Cuenca Media del río Usumacinta	19
1.1 Consideraciones generales sobre el poder y la ideología	21
1.1.1 Sobre el Estado y el “modelo dinámico” de organización política	28
1.2 La organización sociopolítica durante el Clásico Tardío (600-900 d.C.)	31
1.2.1 El gobernante o el “señor divino” en el Estado maya	36
1.2.2 La élite subordinada al <i>k'uhul ajaw</i>	39
1.3 La dinámica política en la Cuenca Media del río Usumacinta durante el Clásico Tardío	47
1.4 Yaxuun B'ahlam IV	62
1.5 Relaciones políticas de Yaxchilán durante el gobierno de Yaxuun B'ahlam IV	68
Capítulo 2. Las actividades rituales y su uso político: el caso de la danza	73
2.1 Rito y ritual	73
2.1.1 Los espacios de la acción ritual	78
2.1.2 El uso político del ritual	81

2.2 La danza: breves apuntes desde la antropología	86
2.2.1 Evidencias iconográficas y epigráficas de las danzas mayas del periodo Clásico	90
Capítulo 3. Las danzas de Yaxuun B’ahlam IV de Yaxchilán	105
3.1 Las estrategias políticas de Yaxuun B’ahlam IV a través de la danza	108
3.1.1 Las danzas con <i>Jasaw Chan</i>	110
3.1.2 Las danzas con el cetro de K’awiil	127
3.1.3 Las danzas con <i>Xukpi</i>	140
3.1.4 Las danzas con <i>Chakat</i>	142
3.1.5 La danza con <i>Utmo’hu’n</i> y la danza con <i>Chan Chan</i>	147
3.2 Consideraciones generales del análisis de los monumentos	152
3.3 De la legitimación y la negociación política mediante las danzas en Yaxchilán	155
3.4 Otros ejemplos de danzas en contextos políticos mayas	157
Consideraciones finales: ¿Por qué y para qué danzó Yaxuun B’ahlam IV?	161
Apéndice	171
Bibliografía	187



Camino a Yaxchilán por el río Usumacinta.
Fotografía de Pilar Regueiro

“El río corría entre los altos bancos rocosos y la ribera poblada de árboles [...] impulsados por la corriente rápida, avistamos un montículo de piedras a la orilla izquierda, la que se nos había dicho indicaba el lugar de las ruinas”.

Alfred Percival Maudsley
(García y Juárez, 1992: 13-14)

Agradecimientos

Me resulta muy gratificante presentar aquí este trabajo producto de dos años de investigación durante los cuales me acompañaron familiares, amigos y colegas con los que tuve la oportunidad de compartir charlas, aventuras y conocimientos en este interesante camino de los estudios mayas. A todos ellos va dedicada esta tesis, pero no sin antes expresarles mi más sincero agradecimiento.

Quiero agradecer antes que nada a la Universidad Nacional Autónoma de México por seguirme abrazando en sus aulas que me han visto crecer. Al Posgrado en Estudios Mesoamericanos por brindarme la oportunidad de realizar la maestría y apoyarme durante todo el proceso de esta investigación. En particular, agradezco a Carmen Valverde Valdés, Ana Bella Pérez Castro, Myriam Frago Bravo y Elvia Castorena Díaz por todo el apoyo otorgado y por su compañerismo durante mi desempeño como representante estudiantil en el Comité Académico del Posgrado.

Doy las gracias al Programa de Becas para Estudios de Posgrado de la UNAM por becarne durante el primer año de la maestría y al CONACyT por hacerlo durante el segundo y último año. También agradezco los apoyos PAEP otorgados para participar en eventos académicos, trabajo de campo y un curso-taller.

A Francisca Zalaquett Rock por aceptar dirigir este trabajo, continuar confiando en mí desde la licenciatura y por las lecturas, las charlas y las revisiones. A Octavio Esparza Olguín y Charles Golden por aceptar formar parte del sínodo y, de igual forma, por sus comentarios y sus revisiones. A Ana Luisa Izquierdo y de la Cueva, quien además de ser mi profesora también me ha brindado su amistad, gracias por las lecturas puntuales. A Daniel

Salazar Lama por las cuidadosas lecturas y los comentarios, la bibliografía recomendada, por estar al pendiente de los avances de la tesis, los trámites y por echarme porras.

A Felix Kupprat, quien además de emanar conocimiento también emana buena vibra. Gracias por el apoyo, las sugerencias y la lectura que hiciste de un incipiente borrador de mi trabajo en vísperas del 10º Congreso de Mayistas en Izamal.

Ahora agradezco a mis amigos (algunos de antaño otros recién encontrados), Ricardo Gómez Palacios, Miguel Martínez Gallegos, Hernando Peniche Montfort, Alejandro Cañas Ortiz y Margarita Cossich Vielman, con los que compartí clases, prácticas, risas, enojos, trabajos y aventuras. Sin duda, el posgrado no hubiese sido el mismo sin ustedes.

A mis padres que siempre me muestran su cariño y su apoyo incondicional.

Por último, a mi querido esposo, amigo, colega y confidente, Hugo García Capistrán, por todo el amor y el apoyo que me demuestra todos los días y la confianza que me brinda para seguir adelante sin importar cuál sea el panorama.

Introducción

Durante siglos, los seres humanos han sido dirigidos por grupos que ejercieron el poder sobre otros para llevar a cabo sus objetivos políticos, en ocasiones, sin el consentimiento de algunos individuos. Dicho ejercicio del poder, en manos de unos cuantos, se debió principalmente al control y a la manipulación de diversos elementos que les permitieron conseguir y conservar la supremacía. Este panorama social y político no fue extraño a las sociedades mayas del periodo Clásico; cada uno de sus estados manifestó una compleja organización sociopolítica plasmada en diversos materiales que llegan hasta nuestros días. Buena parte de esas fuentes, quizá la mayoría, fueron emitidas por las élites gobernantes y brindan importante información para el estudio de los grupos de poder.

Asimismo, las diversas fuentes plasmaron la ideología del poder, entendida como un sistema de valores y creencias compartidas por varios sectores de la sociedad. Debido a su riqueza en símbolos propios de la comunidad fue un recurso político de gran utilidad para los grupos de poder quienes la manipularon de diversas formas para sustentar su dominación. Una de las múltiples expresiones de dicha ideología fue el ritual, práctica colectiva que tenía como objetivo principal el establecimiento de comunicación con las deidades para obtener beneficios en diversos aspectos de la vida humana (Durkheim, 1968: 40; López Austin, 1988: 14). Los gobernantes y sus allegados tuvieron, entre sus numerosas tareas, la labor de realizar dichos rituales, pues eran considerados los intermediarios entre las deidades y el ámbito humano. El uso extensivo del ritual por dicho sector fue ampliando sus objetivos, ya que su rico simbolismo y el acompañamiento de medios paralingüísticos como cantos, danzas, ejecuciones sonoras, sustancias psicoactivas, etcétera, les facilitó la emisión de mensajes y la difusión de la ideología que los legitimaba en el poder (Toriz, 2011: 12-13).

Por otro lado, durante el periodo Clásico Tardío (600-900 d.C.) la organización sociopolítica en los estados de las Tierras Bajas Centrales sufrió una serie de transformaciones que provocaron guerras, cambios de linaje, incremento sustancial de los rituales públicos y levantamiento de monumentos que se convirtieron en un vehículo ideal para la propaganda política (Marcus, 1992a: 11).

En la Cuenca Media del río Usumacinta¹ destacaron dos estados, Piedras Negras y Yaxchilán, cada uno con un área de influencia a ambos lados del río. Hacia los siglos VII y VIII d.C. éstos sufrieron transformaciones ocasionadas por el crecimiento demográfico, entre otros factores. En Yaxchilán, sitio de interés en esta investigación, los grupos corporativos del estado aumentaron a tal grado que demandaron más poder a los gobernantes que, con el paso del tiempo, tuvieron que delegar poder con la finalidad de evitar revueltas y sostener su gobierno. Lo anterior se evidenció en diferentes monumentos tanto en Yaxchilán como en sitios dependientes políticamente de éste, donde los nobles participaron en ceremonias de importancia junto al mandatario, e incluso, elaboraron sus propios monumentos.

El crecimiento de la élite secundaria implicó un reacomodo en la organización sociopolítica de Yaxchilán que obligó a los gobernantes a modificar sus estrategias; es decir, las acciones racionales empleadas para conseguir objetivos precisos y ventaja sobre todos (Foucault, 1988: 19), principalmente relacionadas con la legitimación y la negociación del poder. Este es el caso de Yaxuun B'ahlam IV, gobernante de la segunda mitad del siglo VIII d.C. (752-768 d.C.), quien llegó al poder de forma dudosa, pero que una vez en el trono realizó un despliegue constructivo sin precedentes que llevó a dicho estado a su época de mayor esplendor.

¹ Área ubicada en el Parque Natural Montes Azules en México y el Parque Nacional Sierra del Lacandón en Guatemala.

Sin duda, las acciones rituales fueron uno de los elementos más registrados en los monumentos de Yaxuun B'ahlam IV, sobre todo aquellos que incluían danzas. Los ejecutantes de dichos bailes fueron el gobernante, sus esposas, su heredero y sus sajales, éstos últimos fueron gobernadores de sitios secundarios dependientes políticamente de Yaxchilán y líderes de las facciones al interior del Estado, los cuales predominaron en las representaciones de danza; por lo que probablemente los rituales y los monumentos con presencia de danza fueron utilizados por Yaxuun B'ahlam IV con un fin principalmente político, aspecto a profundizar en este trabajo y que se desentraña a lo largo de las siguientes páginas.

Dicho lo anterior, esta investigación tiene el objetivo principal de determinar la función política de la danza durante el gobierno de Yaxuun B'ahlam IV de Yaxchilán. De igual forma, del objetivo principal parten otros secundarios que consisten en examinar la dinámica política de la Cuenca Media del Usumacinta en el periodo Clásico Tardío (600-900 d.C.); discutir los conceptos de legitimación, ideología y estrategia para comprender el gobierno de Yaxuun B'ahlam IV; evidenciar los diferentes tipos de danzas ejecutadas por este mandatario y precisar las relaciones políticas entre los danzantes y su correspondencia con el contexto histórico.

Se parte de la hipótesis de que las representaciones y las menciones epigráficas que evocan danzas en contextos políticos presentan mayor abundancia durante periodos de inestabilidad y cambios políticos importantes, ya fuera por cambios de linaje, imposición de gobernantes por otras ciudades o por competencia y lucha de poder entre los distintos sectores de la élite. Si esto fue así, entonces el ritual de la danza fue uno de los medios que utilizó Yaxuun B'ahlam IV para buscar la estabilidad y mantenerse en el poder.

Además, es preciso mencionar que el interés de realizar la presente investigación surgió a partir de la elaboración previa de un trabajo relacionado con la acción sonora y la danza en el Clásico maya. Durante la revisión de los contextos de ejecución de las mencionadas actividades,² fue evidente que tanto músicos como danzantes aparecían en ámbitos político-rituales, pero, sobre todo, llama la atención que los danzantes en estos contextos de poder fueron predominantemente gobernantes.

Por esta razón, consideré de bastante interés indagar más sobre el uso político de la danza, que a su vez, permite conocer las distintas formas y estrategias a las que recurrieron los grupos de poder para controlar la ideología, obtener legitimación y ejercer el poder. De igual forma, el estudio de la danza desde un aspecto político brinda la posibilidad de comprender la dinámica del poder suscitada hacia finales del Clásico entre las ciudades del Usumacinta y sus áreas de influencia; por lo que en este sentido, va encaminada mi aportación en la investigación.

Sobre el estado de la cuestión, existen algunos trabajos relacionados con el tema que fueron el soporte de la investigación. Los relativos a la danza entre los mayas se sustentaron en las obras pioneras de Samuel Martí, *Canto, danza y música precortesianos* (1961); la de Alfredo Barrera Vásquez, *El libro de los cantares de Dzitbalché* (1965) y la de René Acuña, *Farsas y representaciones escénicas de los antiguos mayas* (1978). Aunque éstas constituyeron estudios generales sobre el tema y no sólo trataron la cultura maya prehispánica, dieron paso a los que, considero, son los dos estudios principales sobre la danza entre los antiguos mayas y de los cuales han emanado muchos más.

² Ver Regueiro, 2014.

Se trata pues del artículo “Classic maya dance. Evidence from hieroglyphs and iconography” de Nikolai Grube, publicado en 1992, en donde realiza el desciframiento del glifo de danza (*ahk’ot*) y hace una excelente revisión de sus apariciones y posibles significados en varios sitios mayas. En segundo lugar se encuentra la exhaustiva publicación de Mathew Looper, *To be like gods. Dance in Ancient Maya Civilization* (2009), en la cual se estudian las manifestaciones dancísticas de los mayas desde la época prehispánica hasta el periodo colonial, repasando aspectos como la identificación iconográfica, los espacios del baile, los gestos, los movimientos del cuerpo y la posible relación de la danza como actividad patrocinada por el Estado.

Además, existen otros trabajos de gran relevancia en donde la danza es abordada desde distintas perspectivas que no sólo la restringen al aspecto religioso; tal es el caso de la obra de María Sten, *Ponte a bailar, tú que reinas. Antropología de la danza prehispánica* (1990); en la que se estudia esta actividad como parte de las relaciones políticas y sociales entre los antiguos nahuas; así también el libro de Martha Julia Toriz Proenza, *Teatralidad y poder en el México antiguo. La fiesta de Tóxcatl celebrada por los mexicas* (2011), donde la danza es estudiada como parte de las representaciones escénicas de los mexicas, tomando en cuenta sus implicaciones políticas, ideológicas y rituales. El artículo de Michela Craveri, “Cantando y bailando a los dioses: las representaciones teatrales mayas y la conservación de la identidad” (2009), también trata a la danza entre los mayas desde un aspecto escénico; sin embargo, su estudio está más relacionado a su importancia ritual y religiosa. Sin duda alguna, los trabajos de Ana García Barrios en colaboración con Rogelio Valencia Rivera, “El uso político del baile en el Clásico maya: el baile de K’awiil” (2007); “Rituales de invocación al dios K’awiil” (2010) y, de éste último autor, su reciente tesis doctoral, *El rayo, la abundancia*

y la realeza. *Análisis de la naturaleza del dios K'awiil en la cultura y la religión mayas* (2016), constituyen los pocos estudios realizados en torno a la danza con el cetro de K'awiil abordados desde un aspecto completamente político.

Al ser esta tesis un análisis del uso de la danza con un sentido político, fue preciso revisar también bibliografía relacionada con la organización sociopolítica maya, tema muy discutido entre los mayistas. Entre aquellos que problematizan el carácter centralizado o descentralizado de los estados mayas del Clásico destaca “Beyond Centralization. Steps toward a theory of egalitarian behavior in archaic states” (1998), de Richard Blanton; y el de Arlen y Diane Chase, “More Than Kin and King: Centralized Political Organization among the Late Classic Maya” (1996). Por otra parte, se encuentran investigaciones que versan sobre los diferentes modelos de organización política a partir de ejemplos particulares de estados mayas; así, se tiene el trabajo de Joyce Marcus, “Ancient Maya Political Organization” (1993); el de Olivier de Montmollin, “Entidades políticas y patrones de asentamiento regionales: contiendas dinásticas y campesinos” (1998); el de Carole Crumley, “Alternative forms of social order” (2003); el de Arthur Demarest, *Ancient maya. The rise and fall of a rainforest civilization* (2004); los diversos artículos de Ana Luisa Izquierdo y otros colegas, por ejemplo, “Unidad y fragmentación del poder entre los mayas” (2005); “Los gobiernos heterárquicos de las capitales mayas del Clásico. El caso de Palenque” (2011); el de Antonia Foias, *Ancient maya political dynamics* (2013), por mencionar algunos. En todos ellos, se proponen modelos basados en la actividad bélica, en el linaje, en los estados segmentarios, en la heterarquía y modelos dinámicos.

A su vez, las investigaciones anteriores se han visto complementadas con otras asociadas a la organización social, sobre todo de las élites mayas. Una de las obras más

emblemáticas es quizá la de Stephen Houston y Takeshi Inomata, *The Classic Maya* (2009); y sus trabajos derivados sobre los diferentes personajes que estuvieron en las cortes mayas. Otro trabajo es el de Sarah Jackson, *Politics of the Maya Court. Hierarchy and Change in the Late Classic Period* (2013), quien hace una revisión de los títulos de nobles secundarios a lo largo de diversos sitios del área maya, incluyendo la Cuenca Media del Usumacinta.

La Cuenca Media ha sido de interés para varios investigadores; por ello, quisiera destacar los trabajos realizados principalmente por Charles Golden, Andrew Scherer y demás colegas sobre Yaxchilán y sus sitios secundarios. Entre ellos destacan varios artículos como “Fronteras políticas y sitios secundarios en la cuenca media del Usumacinta” (2003); “Piedras Negras and Yaxchilan: divergent political trajectories in adjacent maya polities” (2008); “Territory, Trust, Growth, and Collapse in Classic Period Maya Kingdoms” (2013), por nombrar algunos. En ellos, los autores parten de las excavaciones en sitios de la Sierra del Lacandón para discutir la organización política de Yaxchilán hacia el Clásico Tardío, la interacción entre gobernantes y nobles secundarios, y las constantes pugnas con Piedras Negras. Podría continuar citando autores que de alguna u otra forma se han acercado al tema de mi investigación, pero me faltarían páginas para hacerlo.

También es preciso mencionar que para el desarrollo de la tesis fue necesario utilizar conceptos de la antropología política y de la antropología de la danza, mismos que podrán apreciarse a lo largo de su contenido.

En cuanto a la estructura de esta tesis, su composición consta de tres capítulos, el primero, titulado “Poder y política entre los mayas de la Cuenca Media del río Usumacinta”, intenta brindar un panorama general sobre el ejercicio del poder, el uso de la ideología por los líderes y el surgimiento del Estado en las sociedades mesoamericanas a partir de la

antropología política. Además, se menciona el “modelo dinámico” como una posible forma de organización sociopolítica de la Cuenca Media del Usumacinta en el Clásico Tardío. De igual forma, son abordados los distintos miembros que conformaron la élite maya del Clásico y la dinámica política existente en la Cuenca Media del Usumacinta. Por último, se trata el caso de Yaxuun B’ahlam IV y se exploran algunas de las relaciones políticas mantenidas durante su gobierno.

El segundo capítulo, “Las actividades rituales y su uso político: el caso de la danza”, refiere aspectos generales de la acción ritual entre los mayas y sus espacios de ejecución; además, se desarrolla el uso político del ritual que hicieron los grupos de poder. Se aborda el tema de la danza, partiendo de conceptos de la teoría antropológica. Luego, se da paso a una breve revisión de las evidencias mayas prehispánicas sobre la danza a través de la iconografía y la epigrafía.

En el tercer y último capítulo, “Las danzas de Yaxuun B’ahlam IV de Yaxchilán”, se analizan los diferentes casos de danzas llevadas a cabo por este gobernante con algunos nobles de Yaxchilán y zonas aledañas. El *corpus* de monumentos revisado se compone de quince dinteles y una estela; de los dieciséis monumentos sólo trece provienen de Yaxchilán, uno más se obtuvo del saqueo, posiblemente sea del área de Retalteco, y otros dos del Sitio R, aún no localizado. Para una mayor claridad del *corpus*, los monumentos fueron integrados, de manera individual y con algunos datos complementarios, en un pequeño apéndice que el lector puede consultar en las últimas páginas de la investigación.

Por último, el análisis y la interpretación del contenido de los monumentos se realizó a partir de dos enfoques distintos pero complementarios: el análisis de la imagen y el análisis de los textos asociados. El primero permitió el reconocimiento de los motivos representados

en el *corpus*, muchos de ellos simbólicos, que brindaron información para entender el significado de las danzas y su identificación iconográfica. Asimismo, el reconocimiento icónico de los elementos de las escenas, así como las posturas corporales de los danzantes constituyeron componentes importantes para identificar el rango y las relaciones de poder entre los personajes representados.

Por otro lado, la lectura de los textos jeroglíficos presentes en los monumentos complementó la información que la iconografía no brindaba, pues, en la mayoría de los casos, la danza sólo fue posible identificarse por estar expresada en los textos, mismos que registran las fechas del baile, los nombres de los objetos y de los danzantes, así como de sus títulos y filiaciones políticas; dicha relación entre texto e imagen es explorada con más detenimiento en el segundo capítulo.

Cabe señalar que los textos de los monumentos del *corpus* no fueron leídos en su totalidad, ya que sólo se buscó resaltar las partes más fructíferas para este trabajo. Las lecturas fueron sustentadas y complementadas en las anteriormente realizadas por reconocidos epigrafistas citados en la presente investigación. Además, para realizar la transliteración y la transcripción de los textos se siguieron las convenciones sugeridas por los manuales de trabajo de Alfonso Lacadena, *et al.* (2010) y el trabajo de Harri Kettunen y Christophe Helmke (2010), mismas que expongo a continuación.

En primer lugar, la transliteración debe ser entendida como la representación de la palabra escrita; ésta se realiza en negritas. Los logogramas son transliterados en mayúsculas y en negritas, mientras que los fonogramas en minúsculas y también en negritas. Los signos individuales que pertenecen a un bloque jeroglífico son separados por guiones. Igualmente, se utilizan signos de interrogación (?) para indicar que la lectura de un signo o bloque es

desconocida o cuestionable, mientras que se emplea el símbolo (#) para referir a los signos erosionados que no se pueden leer o cuya lectura es desconocida (Kettunen y Helmke, 2010: 24).

Por su parte, la transcripción es la representación de la palabra hablada, ésta aparece escrita en cursivas o itálicas y en minúsculas sin importar los nombres propios. Al incluir los fonemas reconstruidos, el tipo de transcripción utilizada en el presente trabajo es de tipo estrecha, no así la transliteración que los excluye y es amplia (Kettunen y Helmke, 2010: 24-25).

Los fonemas reconstruidos se refieren principalmente a las fricativas glotales (/h/), las oclusivas glotales (‘) y los núcleos vocálicos complejos. Sobre estos últimos, se consideraron las reglas de disarmonía vocálica propuestos por Lacadena y Wichmann (2004). En cuanto a las traducciones, éstas se entrecomillaron y corresponden a traducciones libres que respetan la sintaxis del castellano, con la finalidad de que el lector no se pierda en la lectura.

CAPÍTULO 1. Poder y política entre los mayas de la Cuenca Media del río Usumacinta

A lo largo de los siglos emergieron ciudades mayas de distintos tamaños y configuraciones arquitectónicas; entre sí, estas ciudades mantuvieron una dinámica política, económica y social en su particular contexto histórico. En la actualidad, se sabe que el tamaño o la cantidad de monumentos esculpidos no son un indicador para determinar si un sitio tuvo mayor importancia política que otro (Carrasco, 1998: 85); por el contrario, las evidencias arqueológicas, los textos jeroglíficos, las representaciones pictóricas, entre otras fuentes, muestran a ciudades con mayor supremacía que otras, pero todas ellas vinculadas en una compleja red de interacción política; tema de interés de muchos investigadores (Chase y Chase, 1996; Demarest, 1992, 2004, 2011, 2013; Fialko, 2013; Foias, 2013; Golden, 2003, 2010; Golden y Scherer, 2006, 2011, 2013; Houston e Inomata, 2009; Izquierdo y de la Cueva, 2005, 2011; Jackson, 2013; Lacadena y Ciudad, 1998; Montmollin, 1998; Prem, 1998; Tourtellot, 2003).

El río Usumacinta se origina en el occidente de las Tierras Altas de Guatemala, en donde se le conoce como río Negro o Chixoy. Más adelante, durante su descenso, se une al río La Pasión y adquiere el nombre de Usumacinta (Aliphath, 1996: 25; Sharer y Traxler, 2006: 421). A lo largo de su recorrido se alimenta de distintos afluentes; posteriormente, atraviesa el estado de Chiapas y de Tabasco, en México, donde se une con el río Grijalva para desembocar en el Golfo de México (figura 1). La cuenca del Usumacinta, ubicada en parte de Guatemala y México,³ albergó una serie de ciudades asentadas a lo largo del río, una de las principales vías de comunicación entre las Tierras Altas, las Tierras Bajas Centrales del área maya y el Golfo de México.

³ Corresponde a los departamentos de Huehuetenango, El Quiché, Baja Verapaz y Alta Verapaz en Guatemala y los estados de Chiapas y Tabasco en México.

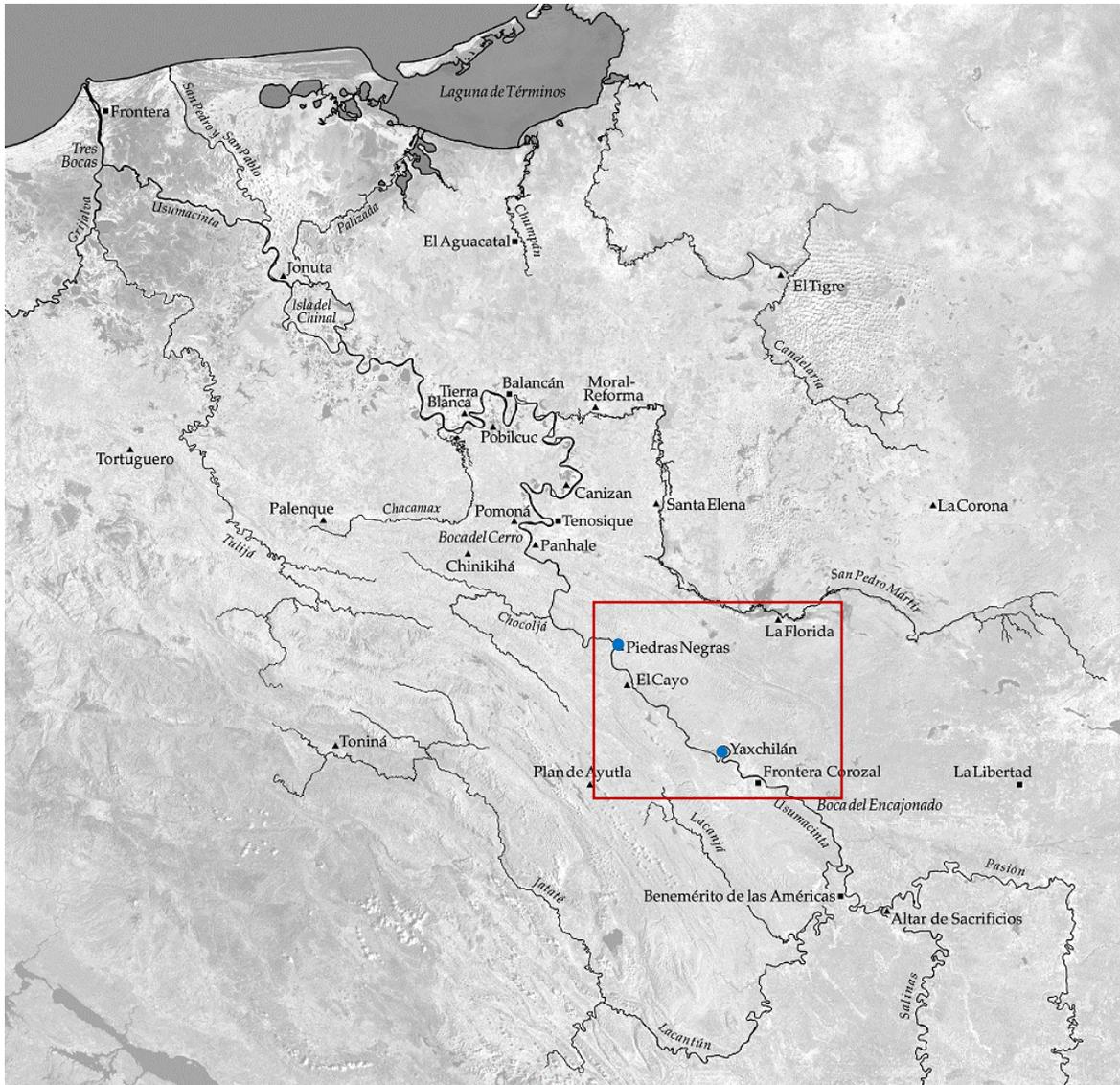


FIGURA 1. Mapa de la Cuenca del río Usumacinta. Se señala la Cuenca Media en rojo y en azul los sitios principales de esta zona. Tomado de O'Neil (2012: 8)

La denominada Cuenca Media del Usumacinta corresponde a la parte central del descenso del río en parte de México y de Guatemala. Entre los principales asentamientos de la Cuenca Media se encuentran Piedras Negras, Yaxchilán, Bonampak, La Mar, La Pasadita, Tecolote, entre muchos otros.

A lo largo del presente capítulo, se estudian aspectos políticos y sociales generales de los sitios de la Cuenca Media, no sin antes introducir algunos conceptos abordados desde la

antropología política para comprender la dinámica experimentada por las diversas ciudades mayas a lo largo de la época prehispánica. Al comprender la dinámica política, se podrá explicar de forma idónea cómo pudo funcionar la organización política de las ciudades mayas de la Cuenca Media durante el Clásico Tardío (600-900 d.C.), particularmente en Yaxchilán durante el gobierno de Yaxuun B'ahlam IV (752-768 d.C.).

El capítulo se compone de cinco apartados: el primero introduce los conceptos de poder, ideología y Estado; además, se expone un modelo de organización sociopolítica que puede funcionar para el presente caso de estudio. El segundo apartado refiere la organización sociopolítica maya durante el Clásico Tardío, poniendo atención al gobernante y a los diversos miembros de la élite, ya que serán éstos quienes figuren en los monumentos de interés de esta investigación. En la siguiente sección se trata la situación política de la Cuenca Media del Usumacinta y su desarrollo a través de las dos ciudades representativas, Piedras Negras y Yaxchilán, hasta su declive político para explicar sus posibles causas. Así, se culmina el capítulo con los dos últimos apartados sobre el caso particular de Yaxchilán, donde se revisan aspectos generales de Yaxuun B'ahlam IV, su gobierno y sus relaciones políticas.

1.1 Consideraciones generales sobre el poder y la ideología

Uno de los enigmas para muchos investigadores es saber cómo se gestó la estratificación social, cómo fue el surgimiento del Estado y cómo la forma en la que ciertos grupos, o incluso personas, ejercieron el poder en las sociedades antiguas (Claessen, 1979; Earle, 1997; Balandier, 2005; Foias, 2013). Muchas propuestas han sido emitidas para responder a todas estas interrogantes; sin embargo, la riqueza del tema reside en la inexistencia de total certeza

de cómo pudo haber sucedido, y día con día surgen nuevas evidencias que traen consigo más interrogantes.

Según algunos especialistas, una de las formas en la que determinados grupos lograron tener preeminencia sobre otros radicó en el control que ejercieron sobre ciertos bienes, el acaparamiento de conocimientos especializados e inaccesibles para los demás y el uso de cualidades personales como la fuerza y el carisma; a través de los cuales adquirieron una mayor posición social (Manzanilla, 2006: 14). En estructuras como esta, el resto de la población quedó relegada a producir bienes de manutención para el sector privilegiado, a cambio de protección, bienestar y, sobre todo, porque creían firmemente en que los líderes controlaban las fuerzas sobrenaturales. De esta forma, la élite pudo manipular la ideología y las creencias religiosas, utilizándolas para convencer a la población sustentadora de su legítima preeminencia social, restringiendo a su vez el acceso a su grupo mediante la monopolización de las alianzas matrimoniales con otros grupos corporativos⁴ (Demarest, 2004; 96; Manzanilla, 2006: 14).

Una vez dada la división de grupos dentro de la sociedad y de que uno o algunos de ellos consiguieron sobresalir de los demás, éstos comenzaron a buscar objetivos precisos para conservar su supremacía. Empero, en un contexto determinado pudieron existir varios sectores que persiguieron o no los mismos intereses, por lo tanto existieron algunos que intentaron, a partir de la utilización de ciertos recursos, imponerse sobre aquellos que

⁴ También denominados unidades corporativas, las cuales poseen un gran tamaño y se organizan “por la residencia compartida, la subsistencia, los medios de producción, el origen, las acciones rituales o la esencia metafísica. Tienen una propiedad territorial con riqueza material intangible que se perpetúa a través de la transmisión de su nombre, sus bienes y sus títulos a lo largo de la línea real o imaginaria, considerada legítima mientras su continuidad se exprese en el lenguaje del parentesco o la afinidad o ambos” (Manzanilla, 2012: 314). Véase también Balandier (2004: 125).

interferían con sus fines (Swartz, *et al.* 1966: 4-6); dicha imposición de intereses es el ejercicio del poder.

En términos generales, el poder es la habilidad que tiene un individuo o un grupo de individuos para lograr sus objetivos o deseos, con o sin consentimiento de las personas afectadas, o bien, influyendo en el comportamiento de otros para controlar acciones importantes y asegurar la ejecución de decisiones (Claessen, 1979: 39; Earle, 1997: 3; Crumley, 2003: 137; Lewellen, 2003: 89). Sin embargo, no debe olvidarse que el poder, como categoría particular de las relaciones sociales (Balandier, 2005: 105), consiste en una serie de acciones enfatizadas que pueden o no ser conscientes; en ocasiones, dichas acciones se realizan a partir de costumbres establecidas, de parámetros culturales, de normas, de emociones y de representaciones colectivas (López, 2005: 64; Zalaquett, comunicación personal, 2016).

El poder también puede ser entendido como la “fuerza positiva íntimamente involucrada con la producción, reproducción y transformación del orden social” (Zalaquett, 2002: 87), pues es considerado un fenómeno que relaciona y permite la interacción entre los individuos y los grupos; por tanto, no es algo estático, ya que las relaciones establecidas siempre son conflictivas entre seguidores y líderes (Earle, 1997: 3; Foias, 2013: 31, 24).

Por otro lado, el poder se ejerce siempre bajo el principio de reciprocidad; un individuo no sólo puede convencer u obligar a las personas a hacer lo que él desea; tanto uno como el otro debe recibir algo a cambio, o bien, creer firmemente que así funciona. Por ejemplo, en el caso de Mesoamérica se puede observar “la creencia compartida por gobernantes y gobernados de que el poder real provenía de las fuerzas sobrenaturales que mantenían el equilibrio del cosmos y en la certidumbre de que ambos, según sus tareas y posición, eran responsables de ese equilibrio” (Florescano, 2009: 221).

Michel Foucault (1988: 12) brinda una visión complementaria y a la vez diversa sobre el principio de reciprocidad. El autor nos dice que el poder siempre implica la participación de dos o más personas, por lo que el fenómeno no puede estudiarse como un concepto individual y solitario porque pone a funcionar las relaciones entre los individuos; dichos nexos son denominados relaciones de poder. Dado que el ejercicio del poder es un modo de acción de unos sobre otros, y tales individuos o grupos son diferentes entre sí, el ejercicio puede ser tan diverso como sea posible. Además, las divergencias entre los participantes marcan las condiciones y los efectos de estas relaciones de poder, por ejemplo la diferencia de riqueza, el estatus, la nación o la lengua, etcétera (Foucault, 1988: 15-17).

Además, según Henri J. M. Claessen (1979: 39), el ejercicio del poder puede darse de forma consensuada o coercitiva. La primera ocurre cuando las personas sobre las que se ejerce el poder aceptan cabalmente la dominación, por tanto, pueden obedecer por confianza o persuasión. En cuanto a la forma coercitiva, el líder obliga, por medio de la fuerza, a obedecer; por ejemplo, a través de acciones militares.

Así, a partir de estas formas de ejercer el poder, el o los líderes se valen de determinados recursos que controlan y restringen (Earle, 1997.) Algunos de ellos, según Timothy Earle (1997), son:

1. Las relaciones sociales: éstas permiten determinar los derechos y las obligaciones que una o varias personas tienen para representar el poder y ejercerlo sobre otras; así, dichos individuos buscan manipular las relaciones entre los segmentos sociales a partir de matrimonios estratégicos, adopciones, amistades, alianzas, etcétera, con la finalidad de extender y centralizar su poder. Por esta razón, los individuos darán importancia a la genealogía, ya que una persona adquiere estatus a partir de la relación que establece con un

antepasado sobresaliente o con el fundador de su linaje; por tanto, buscará mostrar ante todo esa relación, la cual le otorga legitimidad y el derecho para ejercer el poder (Earle, 1997: 5).

2. La economía: en términos generales los encargados de organizar la producción y el intercambio de los bienes materiales son los que determinan el acceso a los bienes. Por esta razón, aquél que ejerce el poder intentará controlar la producción y restringirla, asimismo con las redes de intercambio, lo cual le brinda una posición privilegiada a través de la acumulación de bienes. El líder también puede controlar la producción especializada para distribuir esos bienes como objetos de prestigio que le permiten crear élites regionales (Earle, 1997: 7).

3. La actividad militar: los líderes son fuertes guerreros que sobresalen por su habilidad para pelear, apresar y matar a otros. Dicha habilidad les otorga una posición privilegiada complementada con la formación de grupos de personas dedicadas a la guerra, éstas pueden ser parte del linaje gobernante o no, pero son los encargados de ayudar al mandatario a ejercer el poder por medio de la coerción. No obstante, la actividad militar es también un recurso problemático para los líderes, ya que los guerreros, al poseer los recursos, la fuerza y el estatus, pueden con facilidad tornarse en su contra y provocar la rebelión (Earle, 1997: 8).

4. La información: la información es manipulada por el líder para convencer a otros de su derecho a gobernar a través de su habilidad en la oratoria y en la capacidad para expresar su supremacía y sus habilidades sociales, políticas y religiosas (Earle, 1997: 9-10).

5. La ideología: este recurso permite explicar la razón por la cual se da tal o cual organización política, por qué existen derechos y obligaciones específicas, y por qué el líder tiene ese carácter. Aunque es claro que distintos sectores sociales pueden poseer su propia ideología; es decir, sus propias creencias, comportamiento, rituales y cultura material, será la ideología del segmento gobernante la que se imponga sobre demás con la finalidad de legitimar su

dominación. Así, la ideología institucionalizada se construye a través de mitos, leyendas y ceremonias que aseguran el perfecto funcionamiento del universo (Earle, 1997: 8-9).

Se tiene evidencia de que los gobernantes mayas del periodo Clásico utilizaron varios de estos recursos, siendo uno de los más sobresalientes la ideología expresada a través de las prácticas rituales, por ello es necesario ahondar más en este recurso.

Definir ideología resulta complicado porque pareciera ser una red con infinidad de componentes propios del pensamiento humano; sin embargo, intentaré dar una definición en términos generales a partir de lo que otros autores han escrito al respecto.

De forma general se ha dicho que la ideología es un sistema que congrega a otros sistemas de valores, creencias, símbolos, ideas⁵ y representaciones sociales, a través de los cuales los seres humanos encuentran su propia interpretación, así como el significado y la justificación de su existencia y de sus actos (Thompson, 1984: 4; Demarest, 1992: 137; Moore, 1996: 170; Earle, 1997: 9; Zalaquett, 2002: 90; Dijk, 2005: 17; Toriz, 2011: 85). La ideología también puede referirse al proceso de construcción de los sistemas antes dichos, los cuales son de larga duración; es decir, que toma mucho tiempo consolidarlos o eliminarlos (Dijk, 2005: 20).

Si se toma en cuenta que la ideología es una construcción social, cada comunidad, grupo o individuo dentro de ella produce la propia y es partícipe de otras tantas en niveles más grandes; incluso, pueden utilizar los mismos símbolos pero darles diversos significados (Moore, 1996: 171). Por esto, las prácticas sociales de los individuos están influenciadas por su propia ideología y la de su grupo, aunque éstos no estén conscientes de eso (Dijk, 2005:

⁵ Que son la “gama completa de las construcciones mentales que se manifiestan en las representaciones públicas, poblando todos los campos humanos” (Wolf, 2001: 18).

20-21). En consecuencia, la ideología se torna un instrumento útil para dar cohesión y cooperación política inter e intragrupal, pues los conflictos y las alianzas parten de las semejanzas y las diferencias ideológicas de los grupos (Dijk, 2005: 20, 25).

Igualmente, la ideología se materializa en varios aspectos de la vida humana, desde sus prácticas rituales y objetos asociados, hasta la escritura, la vestimenta o la arquitectura, sólo por mencionar algunos (DeMarrais, Castillo y Earle, 1996: 16; Zalaquett, 2002: 91). Desde el punto de vista del uso político de la ideología con fines de legitimación, los grupos de poder tienen a la mano un sinnúmero de recursos materializados, unos más útiles que otros, para alcanzar ese fin. La materialización de la ideología, además, permitió dar cohesión e identidad a la comunidad, así como difundir la ideología política del grupo de poder (DeMarrais, Castillo y Earle, 1996: 16, 31).

Por lo tanto, para los grupos de poder la ideología resultó uno de los recursos más efectivos para convencer a los diferentes sectores de que la suya era la correcta y a través de la manipulación del contenido de esa ideología legitimaban su posición dominante;⁶ sobre todo durante los rituales los cuales facilitaron el manejo de símbolos y creencias en su contenido (Stuart, 2005: 295-296), como se verá en el siguiente capítulo. Sin embargo, no debe considerarse que el uso de la ideología por el o los grupos de poder siempre tuvo la finalidad de sustentar el *statu quo* de la élite como si los demás individuos aceptaran cabalmente dicha dominación. Hay que recordar que justo la diversidad de formas de pensamiento y el ritual como arena de negociación permitieron el intercambio de sistemas

⁶ La manipulación de la ideología por parte de un grupo dominante se convierte en un recurso del poder social; es decir, que les otorga la posibilidad de controlar y administrar las actividades y la mano de obra de la comunidad para perseguir sus fines políticos y obtener beneficios (DeMarrais, Castillo y Earle, 1996: 15).

ideológicos y el cuestionamiento de los mismos, lo que llevó a actos de resistencia y oposición (Grove y Gillespie, 1992: 16; Dijk, 2005: 17).

1.1.1 Sobre el Estado y el “modelo dinámico” de organización política

La mayor parte de los modelos de organización política para el área maya han considerado la existencia de un Estado, cuyo surgimiento está ligado a la manifestación de una serie de características por parte de la sociedad. Quizá la condición inicial de la existencia del Estado sea el incremento de población, y su posterior estratificación social (Manzanilla, 1983: 19; Becker, 1983: 160; Lewellen, 2003: 60). Linda Manzanilla (1983: 21), sobre el surgimiento del Estado en Mesopotamia, ha considerado probable que, tras el incremento de población, los líderes hayan optado por el urbanismo como medio de organización y control de la misma; así, la población urbanizada pudo dar paso al surgimiento de una estructura económica intensificada, cuya fuerza de trabajo pudo haber sido usufructuada por los líderes en el poder.

De forma muy similar pudieron surgir algunos estados en Mesoamérica, cuyas características, según las reflexiones de Ted C. Lewellen (2003: 20-21) sobre los estados en sociedades antiguas, fueron el uso intensivo de la agricultura; el surgimiento de un líder respaldado por una burocracia de élite; el acceso al poder se dio a partir del rango; la sucesión fue hereditaria y fue aprobada por los grupos de élite, siempre y cuando las condiciones lo permitieran; la redistribución de bienes se dio mediante tributo en mercados locales y el comercio; el grupo sacerdotal fue de tiempo completo y legitimó al Estado; entre otras.

Cabe señalar aquí que la mayor parte de los estados mayas del Clásico fueron centralizados; es decir, que el poder o la autoridad recayeron en una sola persona o en un solo grupo (Chase y Chase, 1996: 810; Lewellen, 2003: 31; Izquierdo y de la Cueva, 2005: 58). Dicha centralización política conllevó “la concentración de la toma de decisiones en las

manos de unos cuantos o en la menor cantidad posible” (Foias, 2013: 111-112), lo cual hizo necesaria la presencia de un grupo administrativo encargado de las decisiones políticas, militares o religiosas. Debe tomarse en cuenta que hacia el Clásico Tardío algunos estados se encontraban fracturados al interior en facciones y grupos diferentes que competían entre sí con objetivos y discursos propios (Foias, 2013: 5). Asimismo, existieron ciudades secundarias dependientes políticamente de los estados principales; por ejemplo, en el caso de la Cuenca Media del Usumacinta se encontraban Tecolote, La Pasadita, Oso Negro, El Kinel, entre otros sitios, afiliados a Yaxchilán; y El Cayo, La Mar, El Porvenir, entre otros, afiliados a Piedras Negras (Véase tabla 1).

En cuanto a los modelos de organización política propuestos para el área maya, éstos han sido diversos y todos son, en origen, modelos que explican la dinámica política de sociedades europeas o asiáticas, y que han sido adaptados al contexto de Mesoamérica.⁷ Como no es preciso revisar aquí cada uno de ellos, me parece pertinente hablar brevemente sobre uno que puede adecuarse parcialmente en los estados de las Tierras Bajas mayas, particularmente en Yaxchilán, sitio de interés en esta investigación y del que hablaré más adelante.

Se trata del modelo propuesto por Joyce Marcus (1993) denominado “modelo dinámico”. Éste fue realizado a partir de las evidencias conocidas de la época del contacto con los europeos en la península de Yucatán y algunos datos etnográficos que llevaron a la autora a proponer que, probablemente, durante el periodo Clásico la organización sociopolítica y territorial no distaba tanto de la Posclásica, por lo que ésta pudo tener un

⁷ Para saber sobre los modelos de organización política aplicados en el área maya, véanse: Lacadena y Ciudad Ruiz (1998); Prem, (1998); Montmollin (1998); Demarest (1992; 2004); Tourtellot, *et. al.* (2003); Izquierdo (2005); Izquierdo y Vega (2010) e Izquierdo y Bernal (2011).

carácter cuatripartito en donde gobernaban señores principales que tenían a su cargo a otros tantos.

La propuesta principal del modelo es que dicha organización es oscilatoria; es decir, se modificaba constantemente a lo largo del tiempo, donde ciudades podían estar subordinadas a otras en algunos momentos o no estarlo dependiendo las necesidades políticas de cada una. Lo anterior parece confirmarse en la mayoría de los estados de las Tierras Bajas Centrales, pues, durante ciertos periodos, algunos parecieron ser independientes y presentaron jerarquías en su interior bien definidas, mientras que en otros modificaron su organización y se integraron al dominio de otro estado de mayor tamaño (Marcus, 1993: 133-134).

En este tipo de modelo se propone la existencia de centros primarios, secundarios y terciarios, donde las jerarquías estuvieron bien definidas al interior. Por tanto, se parte de la idea de una centralización del poder donde un sitio central se encargaba de controlar a otros sitios subsidiarios, y éstos a su vez a otros más pequeños. El sitio central asumía la toma de decisiones políticas y administrativas propias del Estado, realizaba las prácticas religiosas públicas y brindaba protección militar a los sitios de su área de influencia; mientras que éstos, en los diferentes niveles de jerarquía, proveían de bienes y mano de obra, a manera de tributo, al Estado (Marcus, 1993: 153). De esta forma, las fluctuaciones de poder y de autoridad entre cada uno de los sitios es la causa de la oscilación en la organización política, característica principal del modelo de Marcus.

Por esto, para poder comprender el funcionamiento del “modelo dinámico” en el Usumacinta, es preciso hablar primero de cómo estaba organizada la élite maya en el Clásico Tardío y cuál fue el contexto político de la Cuenca Media en dicho periodo, particularmente durante el gobierno de Yaxuun B’ahlam IV de Yaxchilán.

1.2 La organización sociopolítica durante el Clásico Tardío (600-900 d.C.)

La organización sociopolítica maya es uno de los temas más ricos y complejos a la vez por la diversidad de personajes en los textos jeroglíficos. El interés de este apartado es mostrar la forma en la que estaban organizados los elementos sociales del cuerpo político de los estados mayas, aquellos que de alguna u otra forma administraban los intereses del Estado y sustentaban el ejercicio del poder del *k'uhul ajaw* como máximo representante de éste.

Durante el Clásico Tardío (600-900 d.C.) hubo en los textos jeroglíficos un incremento en las menciones de personajes con títulos específicos como *sajal* (gobernador secundario); *ajk'uhu'n*, “el adorador”, *yajawk'ahk'*, “el vasallo del fuego”; *lakam* (recolector de tributo, embajador); entre otros (Zender, 2004: 180, 204; Jackson, 2013: 13-14). Estos funcionarios desempeñaron tareas diversas, principalmente de carácter administrativo, bélico y religioso (Inomata, 2001b; Houston e Inomata, 2009; Biró, 2012; Foias, 2013; Jackson, 2013). No obstante, el hecho de hacerse notar en los monumentos durante el Clásico Tardío, no quiere decir que hayan surgido sin más en esta época. Es probable que ya formaran parte del cuerpo administrativo del Estado desde mucho tiempo antes y que, por circunstancias políticas particulares (las cuales desarrollaré más adelante), hayan logrado proliferar y tener más presencia política y no sólo visual (Houston e Inomata, 2009: 172).

La sociedad maya ha sido vista desde dos perspectivas: la primera la divide en dos grandes segmentos correspondientes a la élite y a los campesinos como grupos opuestos, mientras que la otra la divide en tres, añadiendo un tercer segmento intermedio a manera de clase media (Jackson, 2013: 5). Dentro del grupo de élite; es decir, aquellas personas cercanas al gobernante, existen dos divisiones: los pertenecientes a la familia gobernante y los que no

son consanguíneos, pero que tienen cargos y tareas específicas dentro del Estado o en los recintos del *ajaw* (Houston e Inomata, 2009: 152; Biró, 2012: 82).

El origen de la élite maya pudo partir del mismo principio que el del gobernante; es decir, a través del linaje. Por lo tanto, los sujetos más allegados a él detentaron privilegios a partir de su posición. En el caso de los individuos que no eran familiares del mandatario, su estatus estuvo marcado en función del carisma y los favores realizados en beneficio del Estado o del mismo gobernante (Inomata y Houston, 2001: 11; Houston e Inomata, 2009: 164). Su condición de élite estaba representada por su refinamiento social y estético respecto a los estamentos sociales no pertenecientes a ella; también por su vestimenta, sus insignias, e incluso, por el uso de algunos bienes restringidos para el resto de la población o que eran utilizados en menor escala; tal es el caso del jade (Houston e Inomata, 2009: 164; Biró, 2012: 82; Jackson, 2013: 64).

La élite desempeñó diversas funciones como las de ejecutar tareas administrativas, diplomáticas, rituales y bélicas (Inomata, 2001b: 28; Houston e Inomata, 2009: 166-167; Jackson, 2013: 67). De esta forma, mediante los registros en monumentos y cerámica, es posible conocer sus cargos como gobernadores de centros secundarios, guerreros, recolectores de tributo, sacerdotes, embajadores, entre otros. También sabemos que se encargaban de la producción artística y escrituraria, preparaban los alimentos y estaban al servicio de la familia gobernante (Inomata, 2001b: 28; Houston e Inomata, 2009: 166-167).

Como mencioné anteriormente, hacia el Clásico Tardío se hace referencia en los monumentos a personajes con títulos que claramente muestran una posición privilegiada dentro de su estamento social (Jackson, 2013: 11). La cantidad de menciones y su aparición en ocasiones como personajes principales dentro de la representación pictórica, ha llevado a pensar que fueron individuos consolidados tanto económica como políticamente, gracias a la

apropiada relación con el gobernante. Lo anterior, parte de un proceso de cambio y adaptación que ocasionó el acaparamiento de roles especiales dentro del discurso histórico de los monumentos, el cual fueron apropiándose paulatinamente (Inomata y Houston, 2001: 11; Golden, 2010: 373; Biró, 2012: 81; Jackson, 2013: 83).

Dentro de la variedad de títulos de élite, sabemos de la existencia de jerarquías a partir del papel que los individuos tuvieron respecto al gobernante y el honor que guardaban. Así, se puede notar que en ocasiones se antecede al título el término *b' aah*, cuyo significado indica literalmente ‘cabeza’; sin embargo, en este contexto adquiere el significado de ‘primero’ (Houston y Stuart, 2001: 62; Sharer y Golden, 2004: 36). La cantidad de personajes que poseen este adjetivo es mucho menor frente a los que no lo presentan; esto hace pensar que se trata de ejemplos especiales de nobles subordinados con mayor preeminencia que el resto.

La asignación de títulos pudo originarse con la finalidad de mostrar reconocimiento por parte del *k'uhul ajaw* a aquellos miembros de la élite que de alguna forma apoyaban su mandato, lo cual a su vez permitía al gobernante mantener controlados a los segmentos contrarios (Houston y Stuart, 2001: 63). De esta forma, el reconocimiento en realidad se transformaba en una relación político-social de carácter recíproco, pues el gobernante no sólo controlaba, gratificaba y reconocía a los nobles, sino

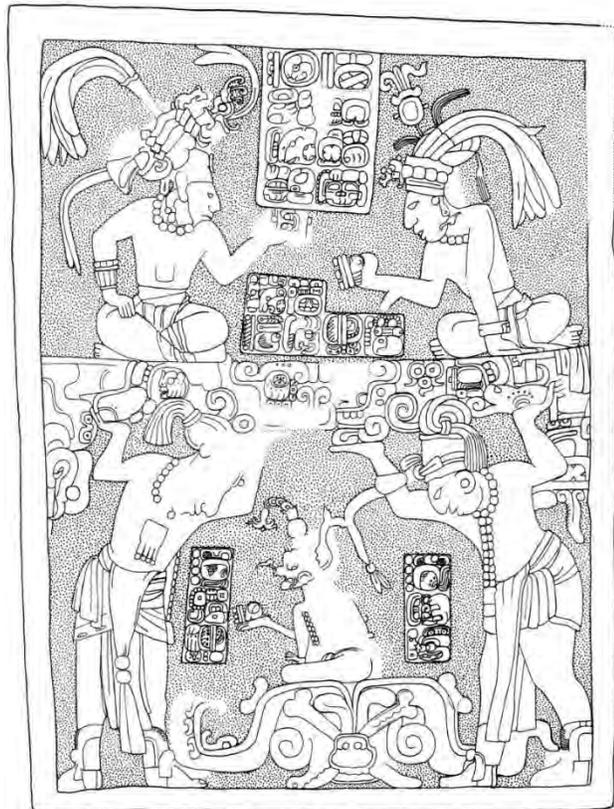


FIGURA 2. Dintel 4, Laxtunich. Dibujo de B. Riese

que éstos a su vez le otorgaban soporte, lealtad y legitimidad para que fuera el único individuo a cargo de representar al Estado y de ejercer el poder.

La función de los nobles subordinados como soportes del poder del gobernante tiene una estrecha relación con su participación como individuos que, al igual que el *k'uhul ajaw*, desempeñaban un rol divino; de esta manera, fueron concebidos como sostenedores del cosmos, y por tanto, como soportes del aparato político (Jackson, 2013: 126). Los nobles fueron representados, en algunos monumentos como personificadores de los dioses N,⁸ es decir, cargadores del cosmos, los cuales son denominados en el periodo Clásico como *Itzam k'anahk'*. Por ejemplo, en el dintel 4 de Laxtunich (figura 2) el gobernante está siendo sostenido por dos personajes que llevan los jeroglíficos **4-ITZAM-TUN**, *chan itzam tuun*; el primero es un *baah sajal* y el otro un captor, quizá como metáfora para indicar que sustentaban su poder (Jackson, 2013: 126).

De igual forma, es probable que los personajes representados en los soportes del sarcófago de Pakal en Palenque (figura 3), un *sajal* y tres *ajk'uhu'n*, hayan desempeñado la misma función de cargadores (Hugo García Capistrán comunicación personal, 2016). Simbólicamente, lo anterior muestra al gobernante en una posición por encima de los demás personajes (Jackson, 2013: 129), pero dicha situación está dada en función de la presencia de sus nobles subordinados.

Por otro lado, se sabe que los nobles comenzaron a dedicar sus propios monumentos hacia el siglo VI d.C., pero fue en el siglo VIII d.C. cuando intensificaron esta acción (Houston e Inomata, 2009: 172; Biró, 2012: 86-87). Como es de suponerse, la dedicación de monumentos por personajes, que antes no lo hacían, trajo numerosas implicaciones que nos

⁸ Los llamados en la época colonial *pahuahtunes*.

indican los cambios sociopolíticos gestados hacia el Clásico Tardío; cambios que fueron la antesala del denominado declive político o “colapso”.

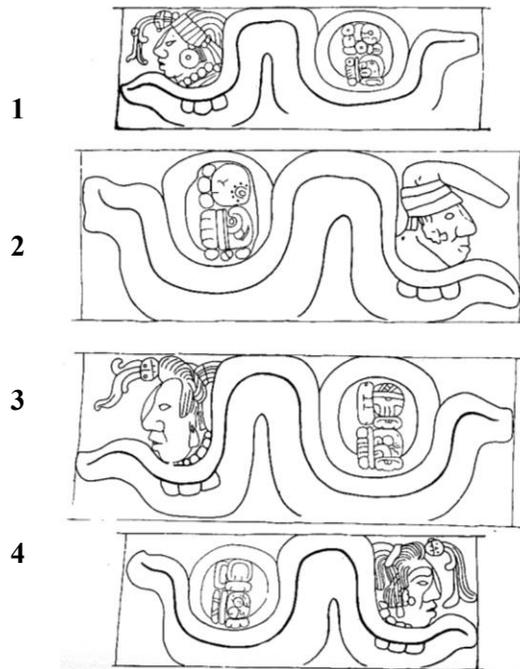


FIGURA 3. Soportes del sarcófago de Pakal en Palenque. En el primero, tercero y cuarto se representaron a tres *ajk'uhu'n*, respectivamente, y en el segundo a un *sajal*.

Este incremento de monumentos en los que figuraban los nobles subordinados connota una mayor adquisición de estatus y poder por parte de este sector. En ocasiones, se representaron sin hacer referencia al gobernante a los que estaban supeditados; tal es el caso del *sajal* Chak Sutz' de Palenque (Sharer y Golden, 2004: 36) o los sajales de El Cayo, sitio secundario de Piedras Negras, donde uno de ellos aparece en solitario en el Altar 4 (figura 4) (Golden, 2010: 378).

La apertura política de los nobles secundarios supuso una competencia directa con el gobernante, pues nos indica que, probablemente, éstos poseyeron sus propios recursos, construcciones, prestigio y autoridad; aunque no ocurrió así en todos los casos, lo cual veremos más adelante (Inomata, 2001b: 34). Al existir mayor cantidad de candidatos para acceder al poder, la figura del *k'uhul ajaw* se debilitó, y no sólo eso, sino que el poder

centralizado que éste representaba derivó en una clara descentralización (Golden y Scherer, 2013a: 166).



FIGURA 4. Altar 4, El Cayo. Tomado de Golden, (2010: 379).

Una vez mencionado lo anterior, me referiré a los distintos títulos que poseyeron estos nobles subordinados, sus funciones y algunos ejemplos en monumentos. Cabe aclarar que se mencionan de forma general, pues en el capítulo tercero pondré énfasis en aquellos afiliados a Yaxchilán que aparecen danzando en compañía de Yaxuun B'ahlam IV.

1.2.1 El gobernante o el “señor divino” en el Estado maya

Antes de abordar al *k'uhul ajaw* como miembro principal de la organización sociopolítica, quisiera retomar el principio de dominación que consolida a los líderes dentro de una sociedad y que nos permitirá comprender la función del gobernante para el caso maya. Según Georges Balandier (2005: 158), el principio de dominación básica radica en la proximidad genealógica que tiene una persona con el fundador del linaje o con un ancestro que haya

ocupado una posición política privilegiada. De esta forma, el individuo adquiere el derecho y la justificación del dominio, convirtiéndose así en el líder o en el gobernante legítimo.⁹

Lo anterior conlleva una reorganización de los elementos que componen a una sociedad, estableciéndose una jerarquía encabezada por el líder o por un grupo y en la que adquieren una nueva identidad social (Demarest, 2004: 30; Balandier, 2005: 166). Dicha identidad tiene un carácter moral y religioso con la finalidad de hacer prosperar a la sociedad (Demarest, 2004: 30; Balandier, 2005: 167).

Para el caso de los estados mayas es posible observar lo anterior, pues los gobernantes, en ocasiones, justificaron su liderazgo mediante la mención de sus antepasados y el establecimiento de un claro nexo con el fundador del linaje; mientras que por otro lado realizaron importantes rituales públicos y privados para sustentar su poder. Por ejemplo, en Yaxchilán a través de los dinteles 11, 49, 37 y 35 conocemos a los diez primeros gobernantes del linaje, dichos monumentos fueron llevados a cabo por el *ajaw* K'ihnich Tatab' (Tatb'u) Joloom II. Los gobernantes posteriores también hicieron menciones de su posición dentro de la línea sucesoria sin dejar de recordar al fundador del linaje Yopaat B'ahlam (Martin y Grube, 2008: 118-119, 122; Vega Villalobos, 2008: 20).

Además, señores como Yaxuun B'ahlam III y Jaguar Ojo de Nudo I¹⁰ representaron a sus antepasados como parte de su atavío, pues se ha interpretado que llevan la imagen de sus padres en sus respectivos cinturones (Martin y Grube, 2008: 120, 122). Por su lado, Yaxuun B'ahlam IV no es ajeno a este ejercicio, ya que erigió monumentos en los que dice

⁹ La posición privilegiada también puede estar dada a partir de acontecimientos extraordinarios relacionados con el individuo, tales como hazañas sobresalientes en batallas, cualidades carismáticas, etcétera (Zalaquett, comunicación personal, 2016).

¹⁰ Su nombre aún no ha sido descifrado, por ello lo he colocado con el sobrenombre en castellano.

ser el sucesor legítimo de su padre, Kokaaj B'ahlam III; además, aparece representado junto a él realizando rituales que dan sustento a su entronización (Looper, 2009: 28).

Una vez justificado su estatus y su derecho para ejercer el poder, el *k'uhul ajaw* se encargaba de controlar, a través de sus artistas, los símbolos de autoridad en la cerámica, la arquitectura, los monumentos de piedra, etcétera, con la finalidad de dominar a los subordinados dentro y fuera de la ciudad (Sharer y Golden, 2004: 31); es decir, dominaba mediante la manipulación de la ideología materializada en todos estos elementos mencionados. Otra tarea del gobernante fue mantener el orden del cosmos mediante el dominio e intervención de las fuerzas sobrenaturales a través los rituales; de esta forma, reflejaba la unidad política y religiosa de toda la sociedad (Sharer y Golden, 2004: 32; Jackson, 2013: 108).

El gobernante como representante de la capital política ejercía influencia sobre un área determinada (Sharer y Golden, 2004: 26) y, por tanto, sobre personajes que desempeñaban tareas políticas y religiosas. En ocasiones, no eran sólo funcionarios menores sino gobernantes de otros sitios de importancia. Estos ejemplos de subordinación se aprecian a través del término *yajaw* que significa 'el *ajaw* de'; un caso de este tipo puede apreciarse entre Chak B'i... Ak, *k'uhul ajaw* de Arroyo de Piedra-Tamarindito, señor subordinado de Itzamnaaj K'awiil, gobernante de Dos Pilas, quien a su vez se encuentra bajo el mando del *k'uhul ajaw* de Calakmul (Lacadena García-Gallo y Ciudad Ruiz, 1998: 43).

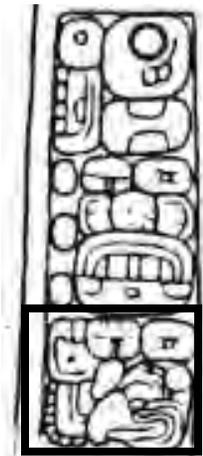


FIGURA 5. Fragmento de texto del dintel 41, Yaxchilán, tomado de Mathews, (1997: 204)

En ocasiones, los gobernantes aparecen con títulos que refuerzan su estatus; por ejemplo, en el dintel 41 de Yaxchilán (figura 5) aparece Yaxuun B'ahlam IV mencionado

como *k'uhul ajaw ajaw* 'sagrado señor de señores'¹¹ (Lacadena García-Gallo y Ciudad Ruiz, 1998: 42-43). El mismo título de *k'uhul* 'divino o sagrado', que aparece hacia el Clásico Temprano antecediendo al de *ajaw* 'señor', otorgó a los líderes una estrecha relación con el plano divino y aumentó su estatus (Houston e Inomata, 2009: 132).

Otro título de algunos gobernantes fue el de *kalo'mte*, que ha sido traducido como 'el que abre el árbol' o 'señor de señores' (Foias, 2013: 78). A su vez, *kalo'mte* puede ir asociado a alguno de los cuatro rumbos cardinales; *lak'in* (este), *ochk'in* (oeste), *xaman* (norte) y *nohool* (sur) (Houston e Inomata, 2009: 141). Por otro lado, los gobernantes también aparecen con el título de *b'ahkab* 'primero de la tierra' (Houston e Inomata, 2009: 141) e incluso pueden mencionar la cantidad de *k'atunes* o de cautivos que poseen.

1.2.2 La élite subordinada al *k'uhul ajaw*

Hablar de la élite secundaria del *k'uhul ajaw* es hablar de una relación social recíproca donde el gobernante debe representar la autoridad moral que le permita controlar y manejar a dicho sector (Sharer y Golden, 2004: 36). Como he dicho antes, esta reciprocidad beneficia a ambos sectores que persiguen objetivos propios; pero a su vez, puede derivar en conflictos que obligan a cambiar las estrategias para mantener la relación, o bien, romperla completamente. Por ello, es posible distinguir a una élite que muestra claramente una subordinación con su *k'uhul ajaw* (tal es el caso de Yaxchilán); y otra más independiente al gobernante. No obstante, en su mayoría, dicha élite hace constantes menciones de su relación con el mandatario, lo cual nos ha permitido conocer sus roles, labores y nombres dentro de la sociedad maya.

¹¹ También cabe la posibilidad de que el ave que Alfonso Lacadena y Andrés Ciudad Ruiz leen como **AJAW**, se trate de una variante del ave **CHAN**.

Los ejemplos de títulos de élite se encuentran en diferentes puntos del área maya, siendo el Usumacinta el lugar dónde se halla una concentración importante de ellos (Jackson, 2013). A partir de una exhaustiva revisión de 221 ejemplos de títulos de la élite maya, Sarah Jackson (2013: 108) afirma que Palenque es la única ciudad con todos los títulos conocidos hasta el momento de señores subordinados (figura 6). Jackson (2013: 108) asegura que posiblemente la estructura de la élite hacia el periodo Clásico haya surgido en este lugar y a partir de ahí se imitó a lo largo de las Tierras Bajas mayas; sin embargo, desde mi punto de vista no hay suficiente sustento que confirme lo anterior, pues no podríamos asegurar la inexistencia de títulos en otros sitios antes de Palenque, sólo porque no poseemos ejemplos de ellos.

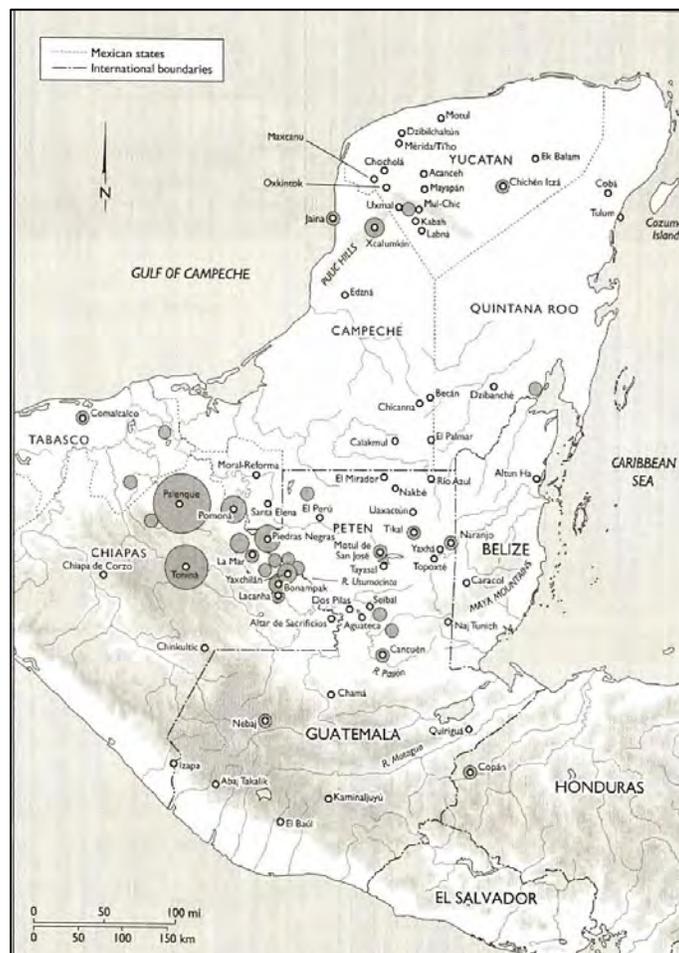


FIGURA 6. Distribución espacial de títulos de élite en el área maya, el tamaño de los círculos sombreados indican, en promedio, la cantidad de títulos de élite encontrados. Tomado de Jackson, (2013: 87).

Para comenzar, hablaremos de los sacerdotes quienes tuvieron una importancia considerable dentro de la élite maya. Es posible conocer la existencia del título de *ti'sakhuun* o *ti'huun*¹² que refiere a un sacerdote de alto rango, cuya función era ser portavoz del gobernante y presidir ceremonias de fin de periodo, además, podía tener a su cargo a otros señores, tales como los sajales o los *ajk'uhu'n* (Zender, 2004: 221; Foias, 2013: 126; Jackson, 2013: 15).

El *ajk'uhu'n* fue otro sacerdote cuyo título ha sido traducido de diversas formas como ‘el portador de los libros sagrados’, ‘el escriba’ (Jackson, 2013: 13) y ‘el adorador’¹³ (Zender, 2004: 180) (figura 7). El *ajk'uhu'n* aparece en los monumentos en un lapso entre el 300 y el 800 d.C., aproximadamente. Hacia el Clásico Temprano figura en sitios como Comalcalco, Copán, Palenque, Piedras Negras, Yaxchilán, Toniná y Motul de San José (Foias, 2013: 121). Aún sigue siendo un título muy discutido entre los especialistas, pues se sabe que además de estar presente en rituales también fungía como embajador; además, el *k'uhul ajaw* no podía tener el título de *ajk'uhu'n* y estos sacerdotes podían pertenecer a tal o cual gobernante aún después de su muerte (Jackson y Stuart, 2001: 217; Foias, 2013: 117-122).

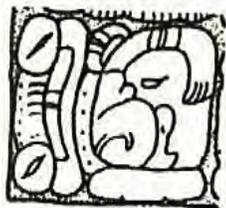


FIGURA 7. *Ajk'uhu'n*, Tableritos, Palenque. Dibujo de Linda Schele. Tomado de Jackson, (2013: 13)



FIGURA 8. *Yajawk'ahk'*. Templo XIX, Palenque, dibujo de David Stuart. Tomado de Jackson, (2013: 13)



Figura 9. *Sajal*, dintel 54, Yaxchilán, Dibujo de Ian Graham. Tomado de Jackson, (2013: 12)

¹² Según Marc Zender (2004: 221) el título puede ser traducido como “el portavoz de la diadema blanca”, haciendo alusión a la banda de papel que el gobernante llevaba en la cabeza como símbolo de su poder, por tanto, el autor sugiere que puede referir a un sacerdote encargado de ser portavoz del mandatario y de mediar entre éste y el pueblo.

¹³ La propuesta de Zender (2004: 180-190) sobre la traducción del título *ajk'uhu'n* como “el adorador” es una de las más aceptadas, pues considera que el jeroglífico se compone del agentivo *aj-*, seguido de *k'uh* y del transitivizador *-uun*, y no del sustantivo *hu'n* que refiere al papel. Además de tomar en cuenta las variantes ortográficas y morfológicas del título, la lectura de Zender es reforzada con algunos términos para referir a sacerdotes en tzotzil y en choltí, lo cual confirma la propuesta de este autor.

La gran importancia dentro de la élite de los *ajk'uhu'n* se conoce a partir de vestigios que indican sus lugares de habitación dentro de las ciudades en construcciones de gran envergadura, lo que a su vez muestra su gran estatus. Por ejemplo, Mak'an Chanal, *ajk'uhu'n* de Yax Pasaj Chan Yoopat de Copán, habitó en la Estructura 9N-82, a tan sólo un kilómetro del centro de la ciudad, en cuyo interior se encuentra una banqueta ricamente labrada (Jackson, 2013: 26).

Otro sacerdote fue el *yajawk'ahk'* que significa 'el vasallo del fuego' (figura 8), dado que su nombre se relaciona con el elemento ígneo, se ha sugerido que se trata de personajes con tareas asociadas a los rituales de este elemento y el incienso (Zender, 2004: 205; Jackson, 2013: 14). Por otro lado, hay evidencias de su desempeño en actividades bélicas, por lo que pudo ser un sacerdote guerrero e incluso pudo mantenerse a cargo del gobierno durante crisis políticas como probablemente sucedió en Palenque con Aj Sul (Zender, 2004: 203; Izquierdo y de la Cueva y Bernal Romero, 2011: 169; Foias, 2013: 120).

El siguiente título es el de *sajal* que, junto al de *ajk'uhu'n*, es el más abundante entre los mayas, pues representa el 50% de los títulos registrados y se encuentra principalmente en el Usumacinta (Jackson, 2013: 13, 18, 85) (figura 9). El título *sajal* correspondía a señores que gobernaban un centro secundario dependiente políticamente del estado principal o a los líderes de los grupos corporativos al interior del mismo; por tanto, los sajales se encontraban subordinados a un *k'uhul ajaw* en particular¹⁴ (Izquierdo y Bernal Romero, 2011: 171; Fialko, 2013: 271; Foias, 2013: 117; Jackson, 2013: 12).

A su vez, a partir de diversos ejemplos, es posible saber que los sajales desempeñaban tareas relacionadas con la guerra y que podían tener otros títulos o devenir en otros de mayor

¹⁴ No sabemos si podían estar subordinados a más gobernantes y cómo funcionaba.

rango (Foias, 2013: 127). Como mencioné antes, varios sajales podían presentar el término *b' aah* para indicar que eran los sajales principales o primeros, distinguiéndolos de sus similares y otorgándoles más estatus (Jackson, 2013: 30). Aunque ejemplos del título aparecen hacia el siglo VII d.C., será en el siglo VIII d.C. cuando incremente considerablemente su aparición en los monumentos, lo que a su vez coincide con la inestabilidad política experimentada en varias ciudades mayas en ese periodo (Tokovinine, 2005: 37) (figura 10).

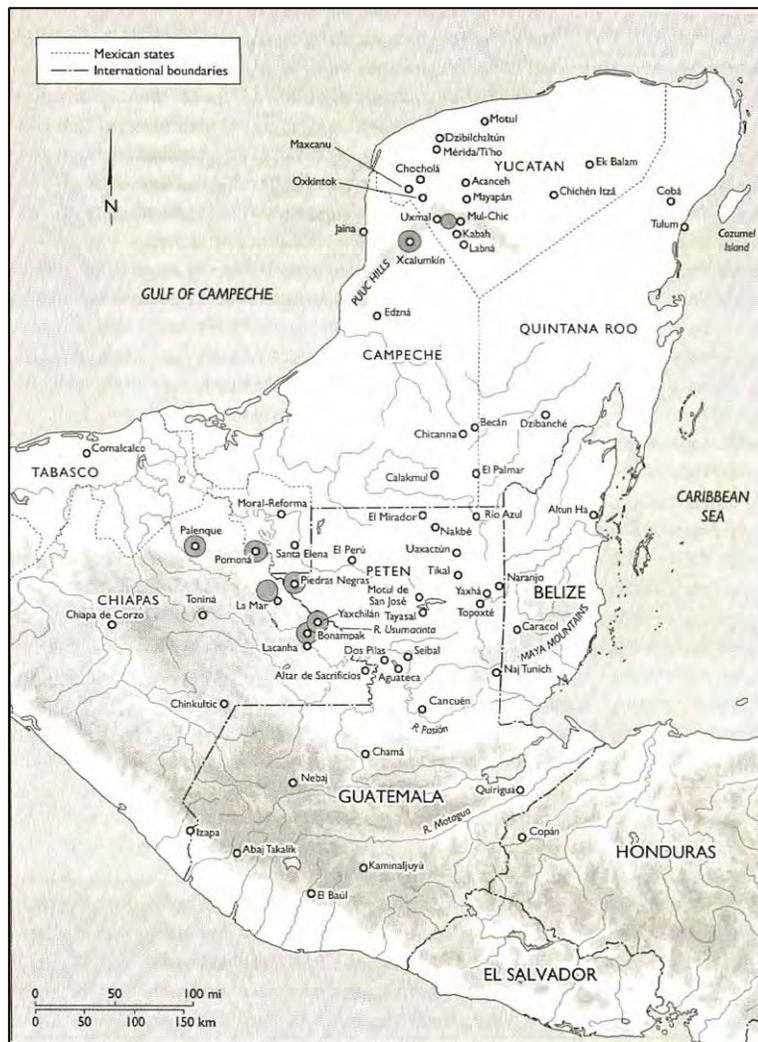


FIGURA 10. Distribución espacial de sajales en el área maya, los círculos sombreados indican, en promedio, la cantidad de sajales hallados en cada sitio. Tomado de Jackson, (2013: 88).

Por otro lado, el título de *wayaab'* pudo estar relacionado con actividades religiosas pero también con actividades civiles, pues varios personajes con este título devinieron tiempo después en sajales (Beliaev, 2004: 125). El título se registra entre el 500 y el 800 d.C. tanto en monumentos de piedra como en cerámica en sitios del Usumacinta y en Naranja (Beliaev, 2004: 122). El jeroglífico está conformado por el logograma **WAY** y la sílaba **b'i**, muy similar al glifo *wayib'* que significa 'recinto o dormitorio' (Beliaev, 2004: 122) (figura 11).

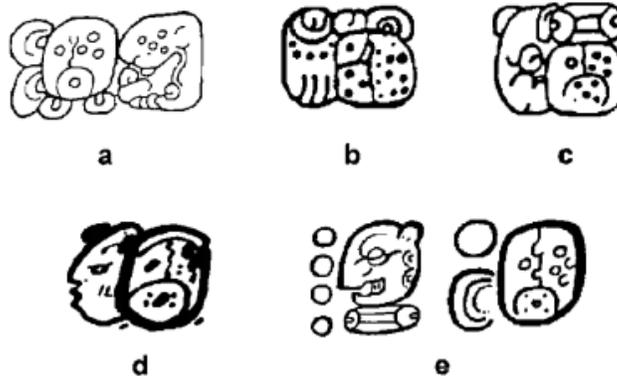


FIGURA 11. Variantes del título *Wayaab'*: a) Panel Berman, dibujo Stephen Houston, b) Panel Kimbell, dibujo Linda Schele, c) Panel 1, El Cayo, dibujo John Montgomery, d) K5164, e) Estela 15, Piedras Negras, dibujo John Montgomery. Tomados de Beliaev, (2004: 122).

El título *wayaab'*, al igual que algunos sajales, fue antecedido por el término *b'aah* para indicar un rango mayor al resto de los demás *wayaab'*; por ejemplo, en el panel 1 de Laxtunich aparece Aj Chak Maax, *sajal* de Yaxchilán, capturando a un *b'aah wayaab'* de Choktelnaah. Además, en otro ejemplo el mismo *sajal* se denomina así mismo como *ucha'n b'a[ah] way[aa]b'*, 'el guardián del primer *wayaab'*' (Beliaev, 2004: 123).

Del mencionado título se desprende el de *tok wayaab'* 'el soñador o durmiente' el cual se ha asociado más claramente a personajes comisionados a los templos, los juegos de pelota, los monumentos, los palacios, etcétera, y por supuesto, con la actividad religiosa (Estrada-Belli, *et al.*, 2009: 246; Foias, 2013: 119). A este título lo anteceden los nombres de colores como el rojo, *chak*, y el amarillo, *k'an*, asociándolo con los rumbos del cosmos; esto

ha llevado a pensar que también desempeñaron funciones religiosas durante los rituales calendáricos tal como muestran las fuentes coloniales, pero no es posible afirmarlo del todo para el Clásico Tardío (Beliaev, 2004: 125,127).

Otro título es el de *Lakam* que se creía aparecía solamente en algunos textos de vasijas pintadas de la zona del Petén hacia el Clásico Tardío (Foias, 2013: 119); empero, en 2009 fue hallada una escalera jeroglífica en El Palmar, Campeche, con menciones de varios *lakam* (Tsukamoto y Esparza, 2015; Tsukamoto, *et al.*, 2015). El jeroglífico de *lakam* fue identificado en 2001 por Stephen Houston y David Stuart en la revisión del vaso K4996 (figura 12a) en donde se representa una escena de presentación de tributo; ahí tres personajes con el título de *lakam* entregan bultos anudados a los señores de Motul de San José, por lo que a partir de la representación se sugiere que fueron individuos encargados de la recolección de tributo (Lacadena, 2008: 23-24; Foias, 2013: 119).



a)



b)

FIGURA 12. a) Vasija K4996, b) Vasija K5722. Tomados del catálogo de Justin Kerr

A su vez, existe otro vaso estilo Holmul, el K5722 (figura 12b), cuya fórmula dedicatoria indica que perteneció a A[j]pok'o[ol] Chih Lakam Yax Lek Hix. Este personaje lleva dos nombres, uno que antecede al título y otro que le precede (Lacadena, 2008: 31).

La escalera jeroglífica de El Palmar, ubicada en el Grupo Guzmán, fue dedicada por un *lakam* de la ciudad llamado Ajpach' Waal, quien refiere un evento ocurrido en 726 d.C.; se trata de una visita realizada por él a Copán para reunirse con el gobernante Waxaklajuun Ubaah K'awiil (Tsukamoto y Esparza, 2015: 52). Si bien es destacable este episodio, también lo son las amplias referencias a sus antepasados, personajes que fueron miembros de la élite y, además, en el caso de su padre y su abuelo, los *lakam* de El Palmar (Tsukamoto y Esparza, 2015: 52; Tsukamoto, *et al.*, 2015: 212-216). Lo anterior descarta la propuesta de Lacadena (2008) acerca de que los *lakam* pudieron ser personas cuyo origen no era de la élite; mas, continúa la posibilidad de que se trataran de nobles encargados de la recolección de tributos, de actividades relacionadas con la guerra y de actividades diplomáticas (Lacadena, 2008: 32-33; Tsukamoto, *et al.*, 2015: 215).

Por último, un título que aún no se encuentra descifrado y por tanto dificulta más su interpretación es el denominado como 'ave con banda'. Dicho jeroglífico consiste en un ave que lleva una banda anudada a la cabeza (figura 13), la cual se ha relacionado con la del gobernante. Algunos han propuesto que puede leerse como *itz'at*, 'escriba o artesano', pero como dije antes, es muy difícil comprobarlo (Jackson, 2013: 15).

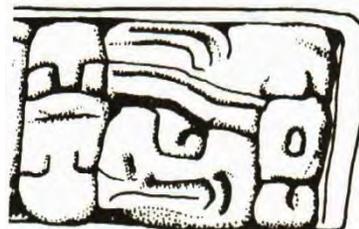


Figura 13. Tortuguero, dibujo de Diane Griffiths Peck. Tomado de Jackson, (2013: 15).

Como puede notarse, la distribución de los títulos es variada y existe una concentración sobresaliente de registros en la región del Usumacinta, por lo que es necesario realizar una revisión del contexto político general de la Cuenca Media y, posteriormente,

revisar de forma particular el gobierno de Yaxuun B'ahlam IV y sus relaciones políticas, donde la élite constituyó un papel fundamental.

1.3 La dinámica política en la Cuenca Media del río Usumacinta durante el Clásico Tardío

El río Usumacinta es la corriente fluvial más grande de Mesoamérica y la séptima del mundo. A través de él corren 59 millones de metros cúbicos que desembocan cada año en el Golfo de México (Golden y Scherer, 2011: 70). De esta forma, es posible inferir que su magnitud física también conllevó una gran presencia en la vida de los grupos que originalmente se asentaron a lo largo de su caudal y que vieron la forma de aprovechar todas las utilidades que éste les traía día con día.

La zona cercana al Usumacinta es de las más fértiles, principalmente la Cuenca Media que posee diversos arroyos, riachuelos, pantanos, lagos y otros cuerpos acuosos que permitieron a sus habitantes desarrollar una agricultura extensiva, con casi dos cosechas de maíz y frijol al año (Golden y Scherer, 2011: 68).

La riqueza ambiental del río Usumacinta fue un factor fundamental para el surgimiento de las grandes ciudades mayas como Yaxchilán, Piedras Negras, Palenque, Toniná y Pomoná, sino que también éstas supieron usufructuar la corriente del río, convirtiéndolo en su principal medio de comunicación con otras regiones; pero sobretodo, la principal ruta comercial que unía a las Tierras Altas con las Bajas, alcanzando incluso las zonas cercanas al Golfo de México (Golden y Scherer, 2011: 68; Golden, *et al.*, 2012: 11).

El intercambio comercial entre las Tierras Altas y las Tierras Bajas consistió principalmente en jade, cerámicas finas, plumas de diversas aves, obsidiana, entre otros productos de estatus (Demarest, 2004: 148). Así, los diversos asentamientos fueron

colocándose en sitios estratégicos a lo largo de la Cuenca para poder controlar dicho intercambio de productos, fundando a su vez otros sitios con la misma finalidad (Demarest, 2004: 148; Golden y Scherer, 2011: 69).

En la Cuenca Media del río Usumacinta sobresalió la presencia de dos ciudades: Yaxchilán y Piedras Negras (figura 14), a tan sólo 40 km de distancia una de otra (Scherer y Golden, 2014: 62). Ambos asentamientos tenían bajo sus auspicios a otros tantos de menor tamaño con los que controlaban económica y políticamente la región. Piedras Negras logró controlar hacia el siglo VI d.C. el caudal principal del Usumacinta, el sur del río Lacantun y el norte del río San Pedro (Golden y Scherer, 2011: 69); además, tuvo fuertes enfrentamientos con sitios como Palenque y Pomoná, adversarios de la parte baja del Usumacinta (Martin y Grube, 2008: 142-143, 152; Golden, *et al.*, 2012: 13; Obregón y Liendo, 2016: 17).

La ciudad rival por excelencia de Piedras Negras fue Yaxchilán, quien por su estratégica posición controló los bienes provenientes de las Tierras Altas y los distribuyó de forma cuidadosa por la región. Lo anterior parece confirmarse por las evidencias arqueológicas de la Cuenca Media, donde la presencia de jade en Yaxchilán es mucho mayor que en Piedras Negras. En ésta última sólo se han hallado pocos ejemplares en contextos funerarios, por lo que quizá fue un producto de difícil acceso para esta ciudad (Golden, *et al.*, 2012: 15); no así aquellos materiales de concha provenientes del Golfo de México que tienen una fuerte presencia en Piedras Negras (Obregón y Liendo, 2016: 56).

El tránsito por el Usumacinta no debió ser fácil, se sabe que hacia la región de Yaxchilán y Tenosique, éste torna su corriente violenta, por lo que es probable que los comerciantes en canoas se vieran obligados a dejar el afluente y realizar el resto del recorrido por tierra (Golden, *et al.*, 2012: 12). Justamente, un posible punto de desembarco hacia los valles pudo ser el sitio denominado El Chicozapote (Obregón y Liendo, 2016: 53); dichos

valles, en algunas partes estrechos, pudieron ser utilizados como zonas de paso hacia la parte baja del río, los cuales eran controlados en su mayoría por Yaxchilán a través de diversos sitios secundarios que fueron colocados no sólo con esta finalidad, sino para defender al Estado de su eterna rival Piedras Negras.

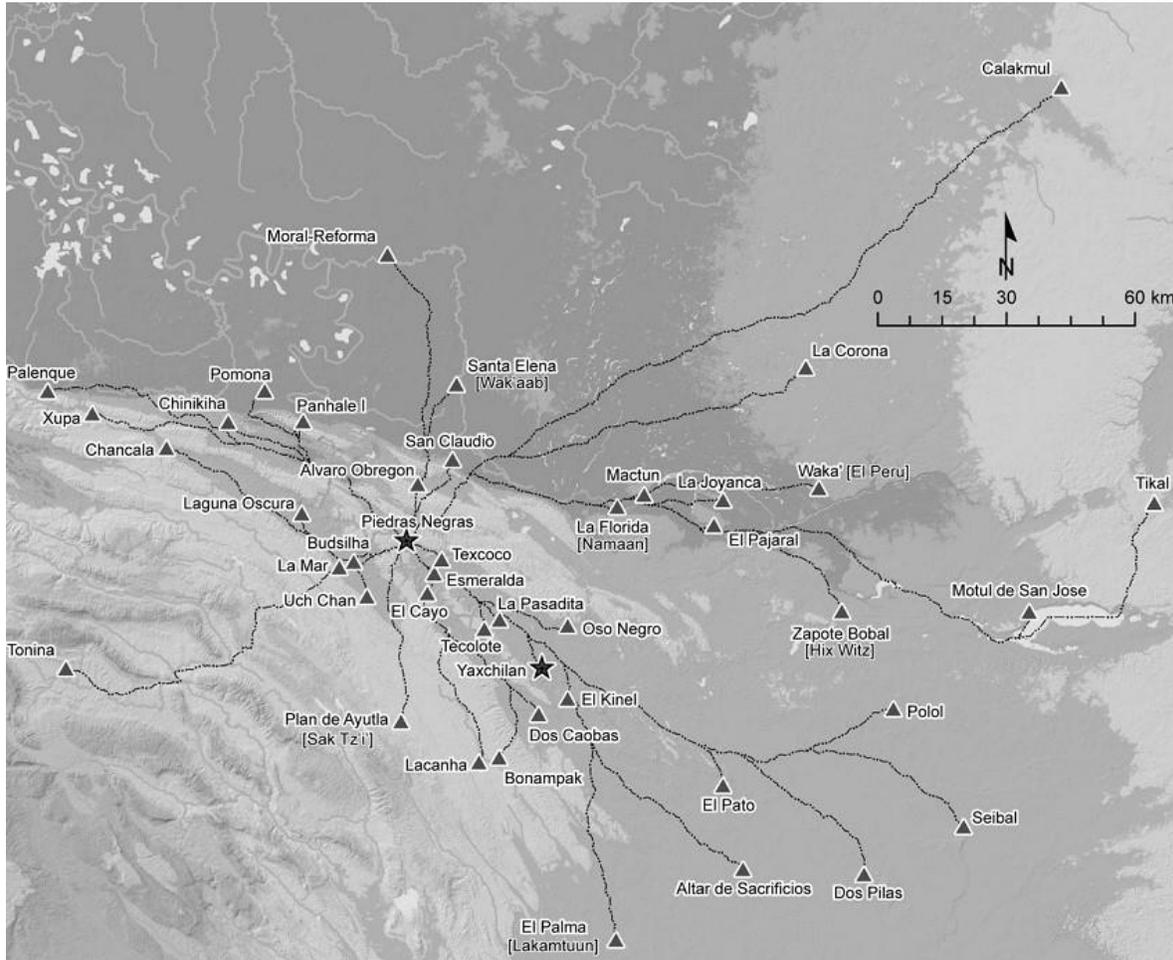


FIGURA 14. Cuenca Media del Usumacinta. Mapa tomado de Golden y Scherer, (2013b: 407)

Empero, la presencia política de ambos sitios no surgió de la nada. Hacia el Preclásico Tardío (400 a.C.-250 d.C.), Yaxchilán y Piedras Negras eran asentamientos de pequeño tamaño con poca población. Debido a la inestabilidad política de la época y la fragmentación de los estados del Pétén Central, buena parte de la población, sobre todo la de élite, se vio obligada a abandonar sus antiguos establecimientos para trasladarse a diferentes zonas (Golden y Scherer, 2013a:163). Tal es el caso de la Cuenca Media del Usumacinta, cuyos

sitios albergaron a la población migrante que modificó completamente el panorama demográfico de la región.

Hacia el siglo IV d.C. tanto Yaxchilán como Piedras Negras eran ciudades de considerable tamaño, es probable que varios de los asentamientos preclásicos dispersos por la región, se trasladaran alrededor de estas capitales, ya que ambas se habían consolidado políticamente para ofrecer seguridad y estabilidad (Golden y Scherer, 2013a: 163). Es también en esta época cuando se evidenció el uso del linaje de cada ciudad como estrategia de legitimación política del sector gobernante; además, existían ya algunos conflictos entre estos estados pero de forma esporádica (Golden, *et al.*, 2008: 252).

Durante la consolidación de los estados de la Cuenca Media, los sitios de origen preclásico supieron integrarse a la política regional; tal es el caso de El Cayo con evidencia de cinco generaciones de sajales afiliados a Piedras Negras para consolidar el poder del Estado, pero manteniendo cierto grado de independencia (Golden, *et al.*, 2008: 253; Golden y Scherer, 2013b:404).

Los conflictos bélicos entre Yaxchilán y Piedras Negras pudieron suscitarse desde los primeros años de su establecimiento político; como se ha dicho antes, es probable que la causa principal haya sido el control del río para establecer un área de influencia.¹⁵ Sin embargo, los registros en los monumentos sólo dan cuenta de algunos de estos

¹⁵ Es preciso mencionar que no existía el concepto de propiedad privada entre los grupos mesoamericanos, por lo que hablar de la tenencia de la tierra o el territorio político resulta complicado para estos casos. A partir del trabajo de Tsubasa Okoshi (1995) para el caso de la península de Yucatán en albores de la Conquista, es posible asumir que los líderes ejercían influencia sobre un área determinada. La extensión estaba dada en función de aquellos asentamientos que reconocían al gobernante como tal y de los recursos humanos que éste aprovechaba para sus propósitos, lo cual le otorgaba poder e influencia sobre ese espacio. Debido a que los recursos humanos que usufructuaba el líder estaban asentados de forma indefinida, no es posible hablar de fronteras lineales, más bien son zonales y temporales, según el contexto histórico (Okoshi, 1995: 89).

enfrentamientos; y, como toda fuente histórica, la información pudo estar manipulada según la conveniencia del vencedor.

Uno de los datos más tempranos sobre actos bélicos proviene del gobierno de Jatz'o'm Joloom, gobernante de Yaxchilán poco después del 454 d.C., quien emprendió una guerra contra Piedras Negras en la cual fue capturado Itzam K'an Ahk I, gobernante de dicha ciudad. Más adelante, en 478 d.C. Yaxuun B'ahlam II de Yaxchilán mantuvo el conflicto y capturó a un señor subordinado del gobernante Itzam K'an Ahk II de Piedras Negras (Martin y Grube, 2008: 119, 141).

Tiempo después, la suerte de Yaxchilán cambió totalmente, pues según revela el dintel 12 de Piedras Negras (figura 15), el Gobernante C,¹⁶ señor de Yokib',¹⁷ apresó en 514 d.C. a señores provenientes de Santa Elena, Lakamtuun y Yaxchilán (Martin y Grube, 2008: 141; Golden y Scherer, 2013b: 406). Sabemos que ese señor de Yaxchilán era Jaguar Ojo de Nudo, quien a su vez se había representado en sus monumentos como el captor de algunos personajes de la élite de Yokib' (Martin y Grube, 2008: 120), información que puede ponerse en duda y contrastarse con la de los monumentos de Piedras Negras.

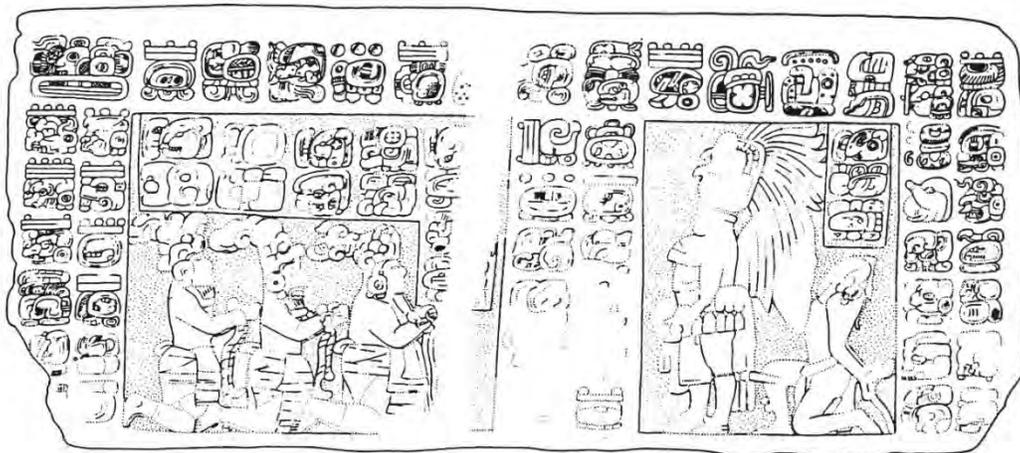


FIGURA 15. Dintel 12, Piedras Negras. Dibujo de John Montgomery, tomado de Scherer y Golden, (2014: 66)

¹⁶ En algunos casos no han podido descifrarse los nombres de los gobernantes, por lo que los epigrafistas se refieren a ellos mediante apodos o nombres secuenciales como gobernante 1, 2, 3, etc. o A, B, C, etc.

¹⁷ Yokib' se refiere al glifo emblema de Piedras Negras.

En 681 d.C. el gobernante de Yaxchilán, Kokaaj B'ahlam III, captura a Aj Nik', señor de Namaan o La Florida (Golden y Scherer, 2013b: 412). Aunque el ataque no fue directo a Piedras Negras, este sitio tenía gran importancia debido a su ubicación como enclave comercial de la ruta que entraba y salía de la Sierra del Lacandón, al sureste de Chiapas. Dicha acometida perjudicó en gran medida a Piedras Negras, por lo que cinco años después Chak Itzam K'an Ahk llevó a cabo una alianza matrimonial entre K'ihnich Yo'nal Ahk' II y una señora de Namaan llamada Ix Winikhaab' Ajaw (Golden y Scherer, 2013b: 412), estrategia que sin duda reforzó las relaciones políticas entre ambos sitios y permitió reanudar el intercambio comercial.

En 726 d.C., K'ihnich Yo'nal Ahk' II aprehendió a un *sajal* de Kokaaj B'ahlam III, acto que dio la supremacía a Piedras Negras (Martin y Grube, 2008: 123, 146). La última batalla se llevó a cabo en 808 d.C., según da cuenta el dintel 10 de Yaxchilán (figura 16),

donde K'ihnich Tatab' (Tatb'u) Joloom II captura al Gobernante 7 de Piedras Negras (Martin y Grube, 2008: 137). El ataque representó una gran derrota para la ciudad, ya que después de este suceso cesaron las dedicaciones de monumentos y hay claras evidencias de un descenso demográfico (Golden y Scherer, 2013b: 413).

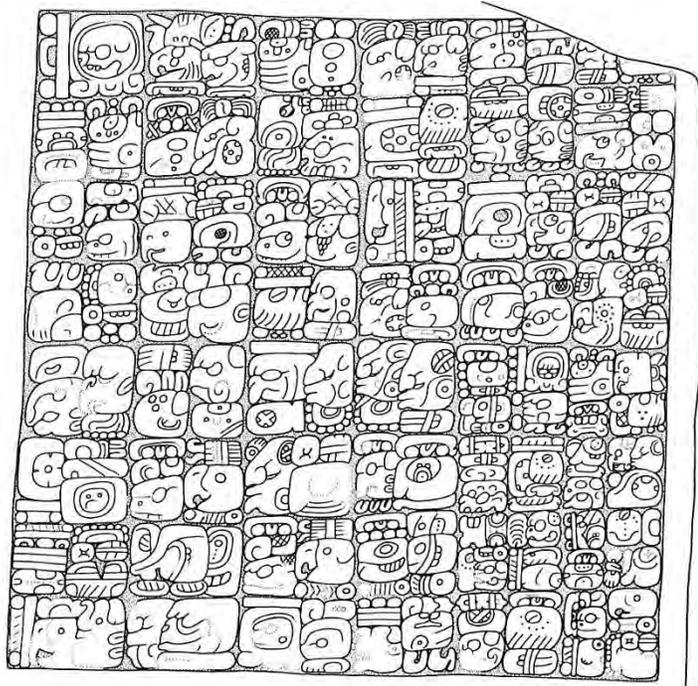


FIGURA 16. Dintel 10, Yaxchilán, tomado de Graham y Euw, (1977: 31)

Es imposible pensar que los constantes enfrentamientos a lo largo de los siglos entre ambos estados de la Cuenca Media del Usumacinta fueran sólo con los recursos humanos disponibles en las propias ciudades a 40 km de distancia una de otra. Esta aseveración toma forma cuando se observa la enorme variedad de sitios que se hallan en la periferia tanto de Piedras Negras como de Yaxchilán, los cuales sin duda debieron tener una importante participación política y bélica estratégica a lo largo de su existencia. Lo anterior parece confirmarse a través de los restos arqueológicos y los monumentos encontrados dentro de los sitios en donde revelan estar subordinados a uno u otro estado. A pesar de la supeditación, cada uno de estos centros tenía su propia jerarquía con un grupo de nobles que la integraban y llevaban a cabo sus correspondientes actividades políticas, económicas y sociales en espacios determinados (Golden y Scherer, 2013b: 408).

De este modo, es posible detectar en estos sitios la presencia de grupos arquitectónicos centrales con basamentos piramidales o juegos de pelota, las plazas confirman que tenían cierto rango político y que se llevaban a cabo actividades tanto religiosas como sociales (Golden y Scherer, 2013b: 408). No obstante, no todos los sitios tuvieron edificios de la misma envergadura, por lo que Charles Golden y otros investigadores (2008) se dieron a la tarea de clasificarlos según su importancia.

En primer lugar, Piedras Negras y Yaxchilán corresponden a los centros primarios por ser los más grandes, contar con monumentos escritos y con arquitectura monumental. Los secundarios conciernen a La Pasadita, Tecolote, Oso Negro, El Cayo, La Mar, Texcoco, entre otros. Son sitios con núcleos pequeños pero que presentan conjuntos arquitectónicos de importancia, fueron gobernados por sajales subordinados a uno u otro estado; por tanto, se hallan relativamente cercanos a sus centros primarios y presentan afinidad estilística entre sí (Golden, *et al.*, 2008: 255).

Por otro lado, los centros terciarios poseen arquitectura pública de mampostería, pero sin edificios abovedados y presentan de diez a más grupos de patios. Fueron probablemente gobernados por grupos de élite de bajo rango o por algún jefe de linaje o un grupo doméstico local. Su filiación política puede inferirse por su proximidad a los centros primarios o secundarios, aunque también por las similitudes estilísticas en su cultura material (Golden, *et al.*, 2008: 256). Algunos sitios de este tipo son Esmeralda, El Túnel, El Kinel, El Porvenir, entre otros. Por último, los centros cuaternarios son sitios con un núcleo poco organizado con algunos patios pero sin un centro definido. Probablemente fueron aldeas o grupos domésticos individuales (Golden, *et al.*, 2008: 256) (tabla 1).

Hierarchical Rank	Political Affiliation		
	Piedras Negras	Yaxchilan	Unknown
Primate Center			
Secondary Centers	El Cayo, Mex.▲ La Mar, Mex.▲ Texcoco, Guat.■	La Pasadita, Guat.▲ Oso Negro, Guat.*■ Tecalote, Guat.*■ El Chicozapote, Mex.▲	El Chile, Mex.§
Tertiary Centers	Esmeralda, Guat.*■ El Porvenir, Guat.▲ Fajardo, Guat.*■	El Kinel, Guat.▲ El Tunel, Guat.*■ Tixan, Guat.*■ Unión Maya Itza, Guat.*■	Anaite 2, Mex.§
Quaternary Centers	Rabano, Guat.*■ Pedrito, Guat.*■ Tejon, Guat.*■ Vladimir, Guat.*■ Ana, Guat.*■ Chichicua, Guat.*■ Anaite 1, Mex.§	Argueta, Guat.*■ El Bayal, Guat.*■ Capukal, Guat.*■ El Chico, Guat.*■ Los Dulces, Guat.*■ Retalteco, Guat.*■ Limon, Guat.*■ Arroyo Yaxchilan, Guat.*■ Arroyo El Mico, Guat.■ La Fortuna, Guat.■ Tzimin, Guat.*■	

* First documented by the SLRAP, 2003-2007

▲ Sites with documented inscriptions providing evidence of political affiliation.

■ Sites without documented inscriptions; recent archaeological research, size, and proximity to primate center used to infer political affiliation.

§ Ranking based upon reported site size and proximity to primate center; no inscriptions and no current archaeological data available.

TABLA 1. Jerarquía de los sitios de la Cuenca Media del Usumacinta. Tomada de Golden, Scherer, *et al.* (2008: 256)

Se puede o no estar de acuerdo con la clasificación propuesta por Charles Golden, empero, lo más rescatable es determinar la existencia de claras diferencias entre los sitios a

partir de las características antes mencionadas; lo cual coloca a Yaxchilán y a Piedras Negras como los dos estados principales dentro de un área de influencia. Dicha área corresponde a los sitios subordinados y de los cuales usufructuaban la mano de obra, tal y como propone el modelo de Joyce Marcus (1993).

Hacia el siglo VII d.C., los dos estados de la Cuenca se encontraban en su esplendor, por lo que no es extraño el aumento demográfico que trajo como consecuencia un reacomodo de la población (Golden y Scherer, 2013a: 164). Buena parte de la gente pobló los sitios periféricos de las ciudades; algunos de ellos fundados desde el Preclásico, tal es el caso de El Cayo o La Técnica (Golden, *et al.*, 2006: 335) y otros fundados bajo los auspicios de Yaxchilán y Piedras Negras con propósitos muy específicos: dar sustento a la clase gobernante, controlar el comercio y proteger a la ciudad de los ataques contrarios.

Con más población que proteger y controlar, los gobernantes tuvieron la necesidad de recurrir a otros miembros de la élite de confianza para que salvaguardaran, a la distancia, los intereses del Estado y del mismo gobernante. Esto puede observarse en los textos jeroglíficos que, hacia el siglo VIII d.C., dan cuenta de innumerables personajes con títulos diferentes que comienzan a tener una importante presencia y participación política. Charles Golden y Andrew Scherer (2013b: 412) consideran que este incremento de la élite subordinada fue un proceso político sin precedentes implementado con la finalidad de estabilizar la política regional mediante el fortalecimiento de los aliados inmediatos de la familia gobernante; además, con ello se controlaban las áreas rurales a través de los vínculos sociales y políticos que estos aliados secundarios pudieron forjar con los poblados de menor tamaño al interior de la Cuenca.

Los sajales fueron los actores políticos con mayor relevancia, pues ellos se encargaron de gobernar los sitios subordinados. El cargo pudo generar un juego político dinámico con el

estado principal, ya que eran individuos que, por su gran presencia política, eran susceptibles a disputas internas y a rebelarse contra el gobernante si sus intereses no eran beneficiados. Por ello, una forma de mostrar el apoyo y la alianza con el *k'uhul ajaw* fue hacerse retratar con él en los monumentos (Golden y Scherer, 2013a: 164-166).

Bajo la idea anterior, es posible pensar también que el crecimiento de la élite implicó mayor competencia con el gobernante, y para que éste pudiera controlarlos debió implementar una estrategia coherente con su contexto sociopolítico (la extensión demográfica del siglo VIII); de esta forma, aquellos que perseguían sus mismos intereses fueron beneficiados con cargos políticos de importancia, siempre y cuando se mantuvieran subordinados al *k'uhul ajaw*, y este último los mantenía lejos de la ciudad y vigilados con ayuda de la élite de la ciudad (Golden y Scherer, 2013a: 164).

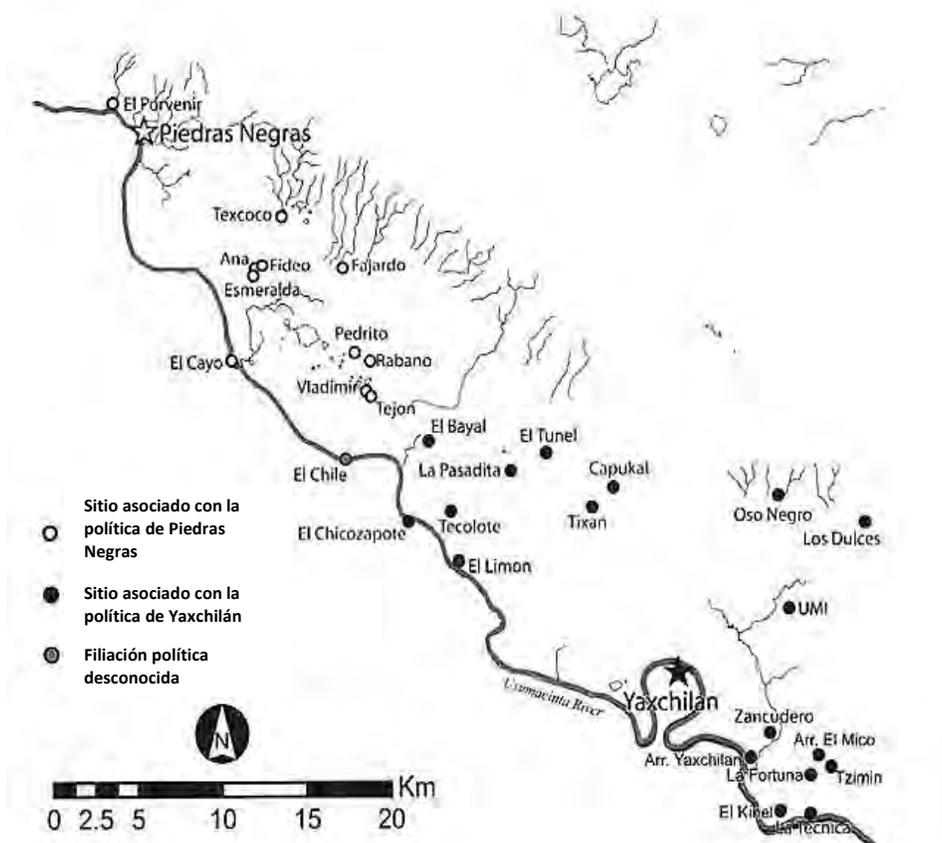


FIGURA 17. Filiaciones políticas de los sitios de la Cuenca Media del Usumacinta. Acotaciones traducidas por Pilar Regueiro, tomado de Golden, *et al.*, (2008: 251)

En el caso de Piedras Negras, sus sitios secundarios fueron aquellos que estaban establecidos desde el Preclásico, como El Cayo y La Mar, por lo que su táctica fue la de aliarse con las autoridades existentes (Golden y Scherer, 2013a: 164). Por esta razón, muchos de los nobles subordinados de estos sitios tuvieron mayor independencia, a tal grado que en ocasiones no consideraron pertinente mencionar a su *k'uhul ajaw* en los monumentos, ni se representaron con él (Golden y Scherer, 2013a: 164).

Yaxchilán por su parte, sitio de interés para la presente investigación, consolidó la mayor parte de sus sitios secundarios con el propósito de formar una enorme fortificación al norte de su área de influencia (figura 17), posiblemente para contener los ataques de Piedras Negras y para mantener el control económico de la zona (Golden y Scherer, 2013a: 164; Golden y Scherer, 2013a: 411; Scherer y Golden, 2014: 81). Estos sitios fueron El Chicozapote, La Pasadita, Tecolote, El Túnel y El Bayal, todos ellos establecidos en lo alto de las elevaciones naturales de la región y con muros defensivos de piedra que pudieron presentar palizadas en su parte superior (figura 18) (Scherer y Golden, 2014: 82). Cabe destacar que los muros no cercaban los sitios sino que se hallaron en la parte norte de los emplazamientos para detener las posibles avanzadas de los enemigos.

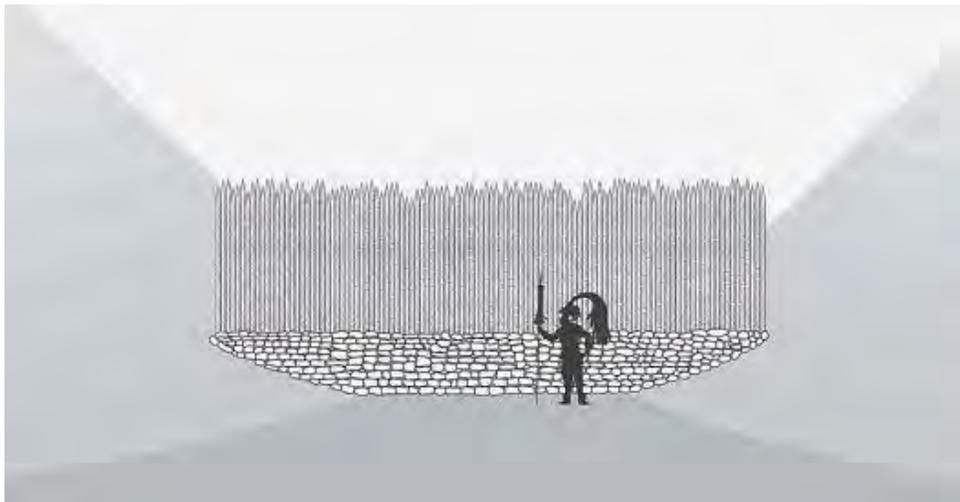


FIGURA 18. Muro defensivo 10A, Tecolote. Reconstrucción de Scherer y Golden, (2014: 85)

Por el este fue colocado Oso Negro, sitio que también presenta fortificaciones y cuyo propósito fue permitir el contacto con entidades como El Pajal y Zapote Bobal o Hix Witz (Golden y Scherer, 2006: 4). Al sur de Yaxchilán se encuentran otros sitios dependientes de éste, destacando El Kinel y La Técnica, por la presencia de monumentos que revelan dicha filiación (Golden y Scherer, 2006: 4; Houston, *et al.*, 2006: 87-90).

La pertenencia política de cada uno de estos sitios hacia sus respectivos estados no significó que la población evitara circular por regiones de filiación contraria. Lo anterior parece confirmarse a partir del hallazgo de cerámica de Piedras Negras al interior de tres cuevas, Sak Ik, Kan Ik y Yax Ik, cercanas al Grupo Principal de La Pasadita, sitio subordinado de Yaxchilán (figura 19) (Golden, *et al.*, 2008: 267). Es posible suponer que había lugares de culto donde la población se trasladaba para hacer rituales sin importar la distancia, conviviendo a su vez con la población local.

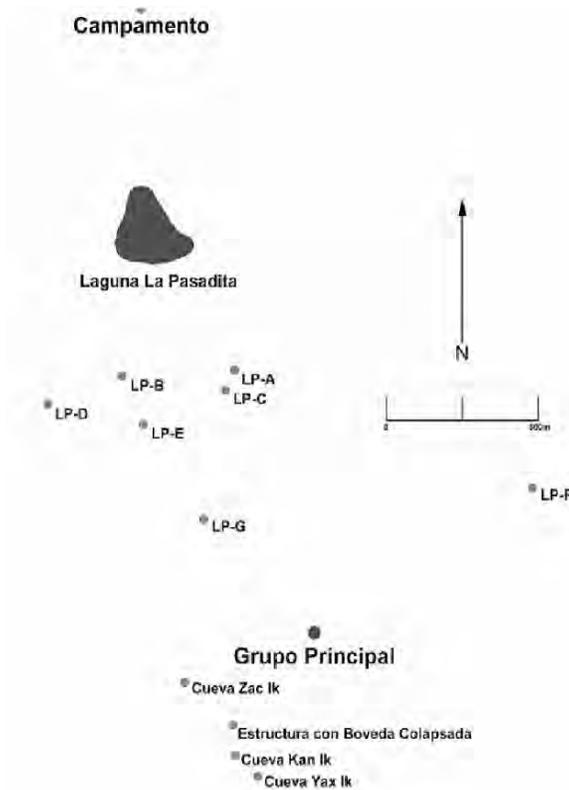


FIGURA 19. La Pasadita, Guatemala. Tomado de Golden, *et al.*, (1999: 398)

La gran cantidad de sitios secundarios que circundan los dos estados de la Cuenca Media no sólo trajeron beneficios al desarrollo político y económico de la región, también implicaron consecuencias que lamentablemente los gobernantes no consiguieron resolver con satisfacción.

Cuando un Estado incrementa su área de influencia, requiere de mecanismos políticos y económicos para mantener cohesionada a la sociedad; para ello, los gobernantes recurrieron a las alianzas con distintos sectores políticos que dieran sustento a su gobierno (Foias, 2013: 81). No obstante, la preferencia por unos individuos sobre otros también debió ocasionar descontento y pugnas entre algunos grupos de la élite, trayendo como consecuencia una progresiva fragmentación política y social que debilitó el poder y la autoridad de los mandatarios sobre las áreas de influencia (Golden y Scherer, 2013b: 414-415).

La relación político-social a través de alianzas que estableció el *k'uhul ajaw* con sus sajales partía de la reciprocidad; por un lado el gobernante favorecía a un sector, le daba legitimidad y lo mantenía satisfecho para que éste cumpliera con sus deberes hacia el Estado; por el otro, el *sajal* también otorgaba legitimidad al gobernante a través de su reconocimiento a la distancia. Al no ser ésta una estrategia integradora, los menos beneficiados pudieron crear otras narrativas históricas en los monumentos que compitieran con la del Estado, bajo sus intereses particulares y con la intención de deslegitimar al mismo (Golden, 2010: 373).

La situación no pudo ser resuelta por el grupo de poder y fue tanta la pérdida de la autoridad del gobernante que cesó la producción de monumentos y complejos arquitectónicos; además, éste no pudo proveer de seguridad a la población (Demarest, 2004: 259-260), lo cual ocasionó el abandono hacia finales del siglo IX de Piedras Negras y Yaxchilán por parte de la élite (Golden y Scherer, 2011: 73; Golden y Scherer, 2013a: 162).

Sitios secundarios como La Pasadita y Tecolote también fueron abandonados casi simultáneamente que los Estados, mientras que El Cayo, El Kinel y El Porvenir se mantuvieron hasta el siglo X (Golden y Scherer, 2013b: 416). Es importante mencionar que el abandono por parte del grupo político, no implicó que la población periférica de la región también lo hiciera.

Por otro lado, algunos autores han propuesto la existencia de diversos factores que contribuyeron al declive de los estados mayas del Clásico Tardío (Demarest, 2004; Martin y Grube, 2008; Demarest, 2011; Demarest, 2013), entre ellos la guerra y la devastación del entorno ecológico, que incluso pudo traer como consecuencia constantes sequías.

En el caso de la Cuenca Media es claro que se suscitaron innumerables enfrentamientos entre Piedras Negras y Yaxchilán, según dan cuenta los monumentos tanto al interior de las ciudades como en los sitios secundarios. En cuanto a la devastación del entorno o la falta de agua, no hay evidencias claras que confirmen lo anterior. Según estudios de antropología física en Piedras Negras, entre 625 y 750 d.C. todos los sectores sociales consumían maíz y carne de diversos mamíferos. Hacia la segunda mitad del siglo VIII, cambió la dieta, la gente comió menos maíz y se modificó la proteína de la carne por la del pescado (Golden y Scherer, 2013b: 416). Dicha situación pudo deberse a una crisis agrícola y de caza, pero no por falta de agua, pues no debe olvidarse que la región es una de las más húmedas del área maya.

Es más probable que la disminución en el consumo de maíz fuera el reflejo parcial de la situación política de ese momento, pues al debilitarse la autoridad del gobernante, también pudo dificultarse la organización del trabajo y la circulación de alimentos (Golden y Scherer, 2011: 74). Con ello no se pretende decir que la población campesina no ejercía cierto control sobre su propia producción, pero no sabemos con seguridad en qué medida lo hacía y qué

tanto influía el gobernante en ella; es muy probable que éste interviniera lo suficiente como para provocar cambios en la dieta y para dejar de cumplir con sus obligaciones de sustento. Si se toma en cuenta que la situación era complicada políticamente al interior del Estado, la escasa legitimación entre la población común, la cual dejó de mantener a las élites, y la deficiencia en la producción alimentaria debieron ser golpes lo bastante fuertes para colapsar el sistema político existente.

Para finalizar, es posible decir que los estados de la Cuenca Media del Usumacinta durante el periodo Clásico estuvieron jerarquizados, donde los individuos detentaban mayor o menor prestigio social a partir de su cercanía con las deidades o con un ancestro de importancia, lo cual a su vez influía para determinar quién ejercía el poder. Por otro lado, la composición interna del poder se constituyó de la institución vertical encabezada por el *k'uhul ajaw*, y una horizontal conformada por los señores subordinados y otros miembros de la élite que formaban distintos grupos políticos (Izquierdo y de la Cueva y Vega Villalobos, 2010: 1233-1234).

Considero que el sistema político estuvo centralizado en la figura del *k'uhul ajaw* como máximo representante del Estado a lo largo del periodo Clásico, en donde una cantidad moderada de personajes de élite con injerencia política constituyeron dicho sistema a través de la toma de decisiones políticas, militares y religiosas en el Estado, tal como menciona Antonia Foias (2013: 111) y que mencioné al inicio del capítulo. Empero, la situación cambió progresivamente hacia el siglo VIII d.C. cuando los monumentos dan cuenta de la enorme presencia política de la élite subordinada.

La élite, conformada en unidades corporativas, comenzó a tener mayor autonomía, pero no total; es decir, era semiautónoma. La semiautonomía no significa una descomposición social o política, pues al final estos grupos recurrían a un poder mayor, el

del gobernante, que llevaba a cabo funciones políticas, administrativas y bélicas de mayor relevancia (Blanton, 1998: 167). En el caso de la Cuenca Media, dicha semiautonomía se salió de las manos convirtiéndose en una característica perjudicial para el poder centralizado, pues el gobernante no pudo emplear las estrategias suficientes para mantener controlados a estos sectores. Así, inició un proceso de descentralización del poder que provocó el debilitamiento de la autoridad y el poder del gobernante (Golden y Scherer, 2011: 74). La descentralización fue parte de un cambio que trajo como consecuencia un reacomodo en la organización sociopolítica de la Cuenca; es decir, que la organización fue oscilando paulatinamente, tal como indica Joyce Marcus en el modelo dinámico; además la autora asegura que los centros secundarios fueron los principales causantes de problemas para el Estado central porque éstos buscaban recolectar sus tributos y mano de obra de sitios terciarios para llevar a cabo sus intereses (Marcus, 1993: 148), tal y como pudo ocurrir en Yaxchilán durante el Clásico Tardío.

A pesar de que Yaxchilán venció a su único rival regional en 808 d.C., la situación antes expuesta impidió que mantuviera la supremacía. Tampoco fue posible que los distintos señores secundarios lo hicieran, pues no tenían la experiencia ni la infraestructura suficiente para subsanar el vacío que dejaba el *k'uhul ajaw*, constituido desde varios siglos atrás. Esto explicaría por qué tampoco despuntaron los diversos sitios secundarios tras la caída y abandono de Yaxchilán y Piedras Negras.

1.4 Yaxuun B'ahlam IV

Yaxuun B'ahlam IV, también conocido como Pájaro Jaguar el Grande, nació el 23 de agosto de 709 d.C. Sus padres fueron el gobernante Kokaaj B'ahlam III y la Señora Uh Chan Lem?,

mujer proveniente del linaje de Calakmul y de quien tenemos registro gracias a su hijo, pues Kokaaj B'ahlam III, su esposo, sólo mencionó en los monumentos a su esposa principal, la Señora K'abal Xook (Mathews, 1997: 190; Grube, 1999: 117; Hernández y Márquez, 2004: 193; Martin y Grube, 2008: 126, 131).

Carecemos de algún registro sobre la juventud de Yaxuun B'ahlam IV, será hasta la edad adulta y durante su ascensión al poder cuando sepamos más sobre él. Tuvo cuatro esposas, la Señora Chak Joom, esposa principal y madre de su heredero al trono, Chele'w Chan K'inich;¹⁸ la Señora Wak Tuun, proveniente de Motul de San José; la Señora Wak Jalam Chan, de la misma procedencia; y la Señora Mut proveniente de Hix Witz (Martin y Grube, 2008: 131).

Hacia el año 742 d.C. Kokaaj B'ahlam III muere dejando el trono completamente vacío (Martin y Grube, 2008: 127). Los años siguientes debieron ser difíciles para los distintos grupos corporativos de Yaxchilán, pues las pugnas por el poder pudieron hacerse presentes, lo que ocasionó que por diez años el trono permaneciera vacante. A este periodo se le ha conocido como el interregno de Yaxchilán (742-752 d.C.) y ha despertado el interés de diversos investigadores (Proskouriakoff, 1963; Tate, 1992; Mathews, 1997; Grube, 1999; Hernández y Márquez, 2004; Josserand, 2007; Martin y Grube, 2008; Izquierdo y Vega, 2010) quienes han propuesto diferentes hipótesis para explicar la ausencia de un mandatario y las circunstancias políticas subsecuentes.

Dentro de estas hipótesis destacan dos vertientes; una propone que la madre de Yaxuun B'ahlam IV, la Señora Uh Chan Lem?, fue la encargada del Estado mientras su hijo

¹⁸ Originalmente el nombre del hijo de Yaxuun B'ahlam IV era conocido como Chelte' Chan K'inich; empero, recientemente Zender, Beliaev y Davletshin (2016: 38) han propuesto que no se trata del logograma **TE'** sino de la sílaba **we**, por tanto, plantean una nueva lectura como Chele'w Chan K'inich.

cumplía la edad suficiente para gobernar (Tate, 1992; Hernández y Márquez, 2004). Otra asegura que existió un heredero legítimo al trono, probablemente familiar o hijo de la esposa principal de Kokaaj B'ahlam III, la Señora K'abal Xook, pero que fue eliminado (Grube, 1999; Biró, 2004; Martin, 2004; Josserand, 2007; Martin y Grube, 2008; Vega, 2008). Ambas propuestas son válidas a partir de los datos disponibles, pero otros tantos las ponen en jaque y no logran explicar completamente cuál fue la situación política durante esos diez años; aunado a la escasa información publicada proveniente de las excavaciones realizadas en el sitio.

Sobre la primera hipótesis, Carolyn Tate (1992: 124) infiere que la Señora Uh Chan Lem? pudo haberse encargado de gobernar tras la muerte de su esposo, esto a partir de la estela 35 (figura 20) donde se muestra realizando rituales de sangre un año antes de la muerte de Kokaaj B'ahlam III, pero sin mencionarle en ningún momento. De esta forma, la autora considera que Yaxuun B'ahlam IV pudo ser muy joven para acceder al trono, lo que explicaría la razón por la cual la madre fue mandataria provisional (Tate, 1992: 124; Izquierdo y Vega, 2010); también partiendo del hecho de que la Señora K'abal Xook no tuvo hijos que pugnarán por el poder (Marcus, 1992b: 237).

La propuesta anterior se reforzó con el hallazgo de los restos óseos de algunos integrantes de la familia gobernante, entre los que se encuentran los del propio Yaxuun B'ahlam IV. Según los datos antropofísicos proporcionados por Patricia Hernández y Lourdes Márquez (2004: 199-208), el gobernante

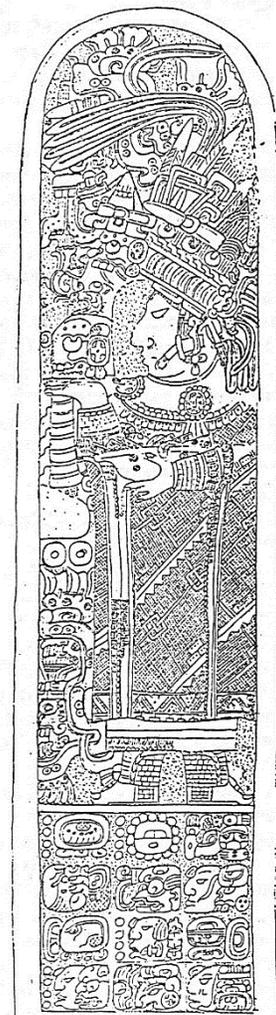


FIGURA 20. Estela 35. Tomado de Mathews, (1997: 182)

tenía entre 30 y 35 años al momento de morir. Bajo este supuesto, las inscripciones jeroglíficas de la época no revelan las fechas correctas, sino que pudieron ser manipuladas por dicho individuo. Así, al momento de morir su padre, Yaxuun B'ahlam IV contaba con tan sólo nueve años, diez años después se entronizó y, tras dieciséis años de gobierno, falleció en 768 d.C. con 35 años (Hernández y Márquez, 2004: 208).

A pesar de tratarse de una hipótesis sustentada con el dato duro, deberían realizarse otros estudios a los huesos utilizando nuevos métodos; pues el problema de la propuesta es que no se toma en cuenta al linaje Xook para saber si éste luchó por el poder, aunado al desconocimiento de la existencia de un heredero legítimo tras la ausencia de restos óseos y de registros dentro de Yaxchilán; y por esto surge la segunda hipótesis.

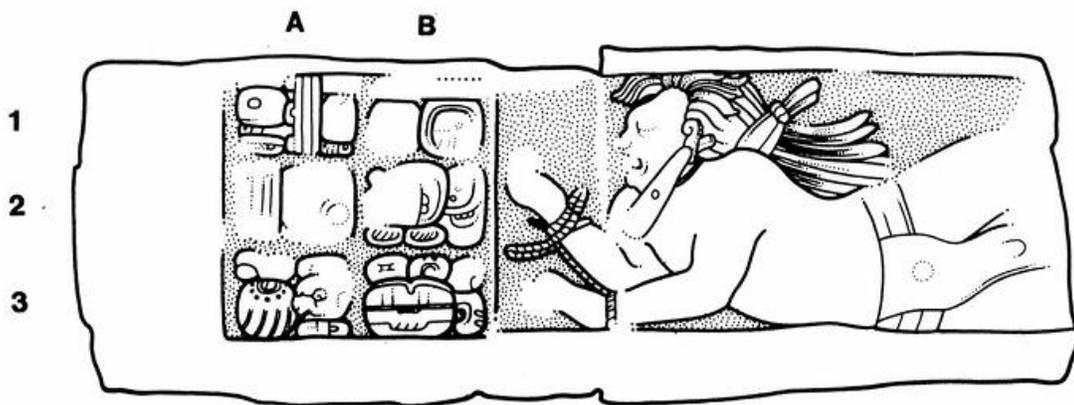


FIGURA 21. Escalera Jeroglífica 3, Dos Pilas. Dibujo de Stephen Houston, tomado de Josserand, (2007: 14)

A partir de dos monumentos, uno de Dos Pilas y otro de Piedras Negras, se sabe de la presencia de uno o quizá dos personajes que pudieron ser contendientes de Yaxuun B'ahlam IV por el trono. Se trata de la Escalera Jeroglífica III de Dos Pilas (figura 21), auspiciada por el gobernante K'awiil Chan K'inich, quien en 745 d.C. capturó a un señor de Yaxchilán (Grube, 1999: 117; Biró, 2004: 133; Martin, 2004: 1; Josserand, 2007: 308; Martin y Grube, 2008: 62; Vega, 2008: 22); dicho cautivo aparece con su nombre que, aunque deteriorado, incluye el logograma **XOK** con el complemento fonético **-ki**. El nombre,

además de incluir el glifo emblema de la ciudad, Pa'chan “cielo partido” (Martin, 2004: 1), se relaciona con el importante linaje de la esposa de Kokaaj B'ahlam III, la Señora K'abal Xook; por lo cual probablemente se trate de su hijo (Grube, 1999: 117).

En cuanto a la existencia de algún hijo de la Señora K'abal Xook, Kathryn Josserand (2007: 302-308) propuso una lectura alternativa al dintel 23 de Yaxchilán (figura 22), el cual contiene una breve genealogía de la mencionada señora. Josserand destaca la cláusula final de la inscripción en la que da la lectura de “Y(a??) Aj Tzik Na' Bal Uki”, traducida como “La Señora K'abal Xook es madre de Aj Tzik” (2007: 302). Por tanto, asegura que Aj Tzik fue el heredero legítimo al trono de Yaxchilán tras la muerte de su padre Kokaaj B'ahlam III (Josserand, 2007: 302). No obstante, la propuesta no parece del todo adecuada por la existencia de algunos jeroglíficos con una lectura incierta en la actualidad, y por el orden sintáctico de la frase que parece referirse a otro personaje miembro del linaje Xook y no de un vástago de la Señora K'abal Xook.

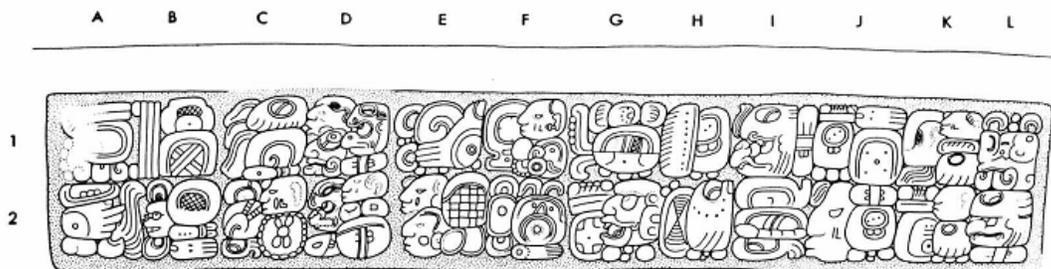


FIGURA 22. Dintel 23, Yaxchilán. Dibujo de Ian Graham, tomado de Josserand, (2007: 7)

Por otro lado, en Piedras Negras se registra en el panel 3 (figura 23) el aniversario de *k'atun* del gobernante Pawah K'an Ahk II en 749 d.C., a dicha celebración asistió un señor de Yaxchilán llamado Yopaat B'ahlam II, quizá se trata de un gobernante de Yaxchilán durante el interregno, pues utiliza el Glifo Emblema, pero que no es mencionado en la ciudad (Grube, 1999: 122; Biró, 2004: 133; García y Valencia, 2007: 33; Martin y Grube, 2008: 127; Vega, 2008: 22; Izquierdo y Vega, 2010: 1235). Al carecer de más registros sobre Yopaat

B'ahlam II, se desconoce si se trata de algún miembro del linaje Xook o de otro linaje de la ciudad, cómo llegó al poder tras la captura de su predecesor evidenciado en Dos Pilas y cómo fue abatido para dar paso a Yaxuun B'ahlam IV.

A pesar de todas las propuestas antes mencionadas, según las inscripciones jeroglíficas de Yaxchilán, el 29 de abril de 752 d.C. ascendió al poder Yaxuun B'ahlam IV, iniciando una intensa labor constructiva en la ciudad (Grube, 1999: 122; Martin y Grube, 2008: 131). Los monumentos erigidos por este gobernante lo retrataron con ricos atavíos e hicieron hincapié en sus labores rituales, sus relaciones sociales y su parentesco (Tate, 1992: 123; Josserand, 2007: 297). Por otro lado, el mandatario intervino monumentos elaborados por sus antecesores, por ejemplo, el dintel 50 o la escalera jeroglífica 1 (Tate, 1986: 92; Matthews, 1997: 115) y, probablemente, eliminó otros tantos que no le eran beneficiosos con la finalidad de plasmar un solo discurso en la ciudad, el suyo.

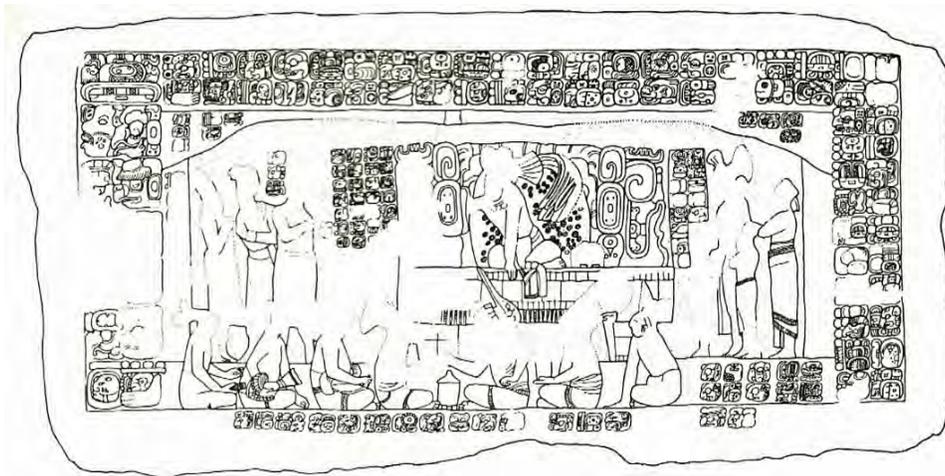


FIGURA 23. Panel 3, Piedras Negras. Dibujo de Linda Schele.

La manipulación de la información en los monumentos ha llevado a suponer que se trató de una estrategia implementada por el mandatario tras sufrir una fuerte falta de legitimidad por ser un heredero secundario (Noble, 1989: 1; García y Valencia, 2007: 33). Sin embargo, no creo que haya sucedido del todo así, ya que dicho despliegue de mano de

obra implicó ser apoyado por diversos sectores de la élite, como fueron los sajales, los sacerdotes, los artesanos, los artistas, etcétera, para sustentar la enorme labor constructiva de la ciudad y su propia propaganda política colocada en los edificios. Además, debe tomarse en cuenta que, si bien fue importante hablar de su derecho legítimo al trono a través de su genealogía, tal y como se muestra en los monumentos, el crecimiento de la élite debió jugar un papel fundamental en dicha estrategia y en su ascensión al trono, misma que le legitimó desde el principio (Tate, 1992: 123; García Barrios, 2007: 33).

Yaxuun B'ahlam IV debió percatarse de la importancia política de los nobles secundarios y lo primordial que era pactar con ellos para llegar al poder. Para ello, y partiendo del principio básico de reciprocidad, tuvo que delegar poder para beneficiar a dichos sectores y hacerlos partícipes de la política de Yaxchilán.

1.5 Las relaciones políticas de Yaxchilán durante el gobierno de Yaxuun B'ahlam IV

Las relaciones políticas establecidas por Yaxuun B'ahlam IV durante su gobierno partieron de los vínculos familiares y episodios bélicos que mantuvo con algunos sitios mayas (figura 24). Uno de los sitios más relacionados con Yaxchilán fue quizá la vecina y rival Piedras Negras con quien tuvo, como hemos visto, periodos de amistad y de guerra (Golden y Scherer, 2013b: 406-407). Es preciso anotar aquí la presencia de Calakmul en la vida de Yaxuun B'ahlam IV, pues debe recordarse que su madre fue una señora proveniente de esta ciudad; por tanto, debió jugar un papel preponderante en la ascensión al poder de dicho gobernante, ya que Calakmul representaba uno de los estados más poderosos de la época con numerosos aliados como Naranja, Dos Pilas, El Perú y Piedras Negras, sólo por mencionar algunos (Grube, 1999: 119; Scholnick, Munson y Macri, 2013: 113).

Es interesante resaltar que tanto Dos Pilas como Piedras Negras, aliados de Calakmul, no mantuvieron conflictos bélicos con Yaxchilán durante el gobierno de Yaxuun B'ahlam IV. Por el contrario, la primera pareció facilitarle el camino a Yaxuun B'ahlam IV hacia el poder, eliminando a un rival en 745 d.C.; y aunque Piedras Negras también mencionó a otro posible contrincante de Pa'chan, la entronización de Yaxuun B'ahlam IV pareció estar patrocinada y apoyada por esta ciudad del Usumacinta (Martin y Grube, 2008: 127).

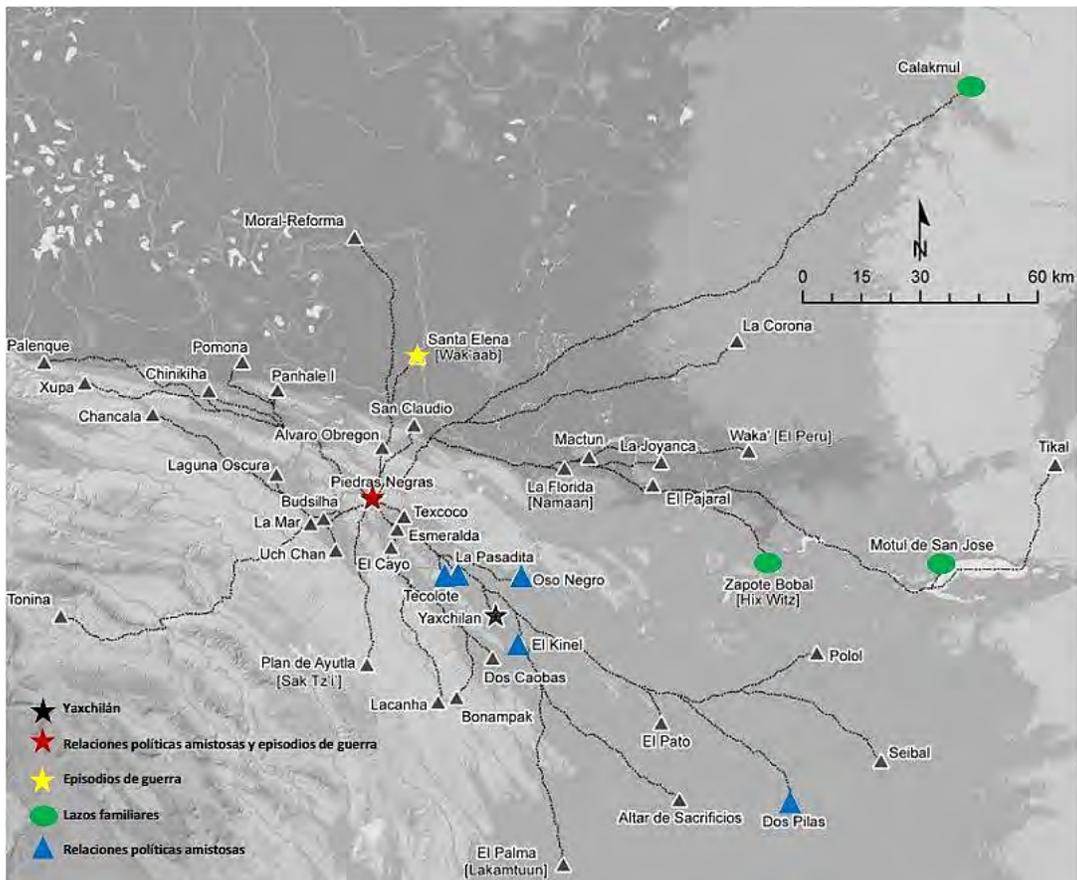


FIGURA 24. Mapa de la Cuenca media del Usumacinta que evidencia las relaciones políticas de Yaxuun B'ahlam IV. Tomado de Golden y Scherer, (2013b: 407). Modificado por Pilar Regueiro.

Por otra parte, Yaxuun B'ahlam IV mantuvo estrecho vínculo con sus sitios secundarios como Tecolote, La Pasadita, Oso Negro, El Kinel, entre otros (ver figura 17), precisamente porque pudo ser apoyado por la élite de estos sitios para llegar al poder. De esta forma, es posible detectar monumentos en los que se menciona y se representa al gobernante

realizando actividades rituales y capturas de guerra junto a sus sajal (tabla 2) (Golden y Scherer, 2013b: 411; Scholnick, Munson y Macri, 2013: 113).

Sobre otras relaciones políticas, el gobernante mantuvo contacto, posiblemente comercial, con Motul de San José y Zapote Bobal o Hix Witz mediante las alianzas matrimoniales establecidas, pues, como se mencionó, tres de sus esposas provenían de esos sitios; asimismo, dichos matrimonios representaron para el gobernante relaciones estratégicas que le permitieron reafirmar su autoridad regional (Biró, 2004: 134; Obregón y Liendo, 2016: 104).

Sajal	Sitio asociado
K'an Tok Wayaab'	Yaxchilán
Chak Joloom	Yaxchilán
K'in Mo' Ajaw	Yaxchilán
Señora Chak Joloom	Yaxchilán
Ajkamo'	Sitio R
Yax Tok Wela'n	Sitio R
Tilo'm	La Pasadita

TABLA 2. Sajales de Yaxuun B'ahlam IV conocidos. Elaborada por Pilar Regueiro

En cuanto a los acontecimientos bélicos llevados a cabo por Yaxuun B'ahlam IV conocemos uno suscitado poco antes de entronizarse en 752 d.C. Se trata de una guerra con Santa Elena, sitio ubicado a 70 km de distancia de Yaxchilán (Scherer y Golden, 2014: 80), donde capturó a un *sajal* (Biró, 2004: 134; Martin y Grube, 2008: 130). Santa Elena había mantenido relaciones amistosas con Yaxchilán en el pasado, no así con Piedras Negras; empero, en la empresa de Yaxuun B'ahlam IV para hacerse con el poder, es probable que llevara a cabo el ataque a Santa Elena como forma de apoyar y mostrar lealtad a Piedras Negras, quien había patrocinado su entronización (Biró, 2004: 134).

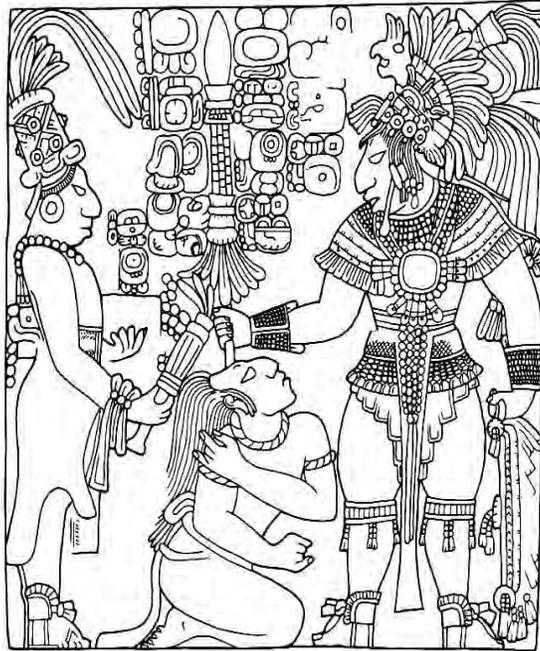


FIGURA 25. Dintel 1, La Pasadita. Dibujo de J. Klausmeyer e I. Graham, tomado de Mathews, (1997: 224)

Más adelante, en 755 d.C., atacó a otro sitio muy poco conocido llamado Sanab Huk'ay donde, con ayuda de su *b' aah sajal* K'an Tok' Wayaab, capturó a U'h Jol (Martin y Grube, 2008: 130-131). Hacia 759 d.C. la buena relación entre Piedras Negras y Yaxchilán llegó a su fin, ya que en el dintel 1 de La Pasadita se aprecia la captura ejecutada por Yaxuun B'ahlam IV y su *sajal* Tilo'm de un personaje llamado T'ul Chi'k que aparece con un título asociado a Piedras Negras (Biró, 2004: 135; Martin y Grube, 2008: 131) (figura 25), reanudando los conflictos bélicos mantenidos desde antaño

CAPÍTULO 2. Las actividades rituales y su uso político: el caso de la danza

Una vez revisado el contexto político de la Cuenca Media del Usumacinta hacia el periodo Clásico Tardío, es preciso exponer uno de los recursos políticos a los que pudo recurrir el grupo de poder, encabezado por el *k'uhul ajaw*, para sustentar su gobierno: el ritual. La práctica del ritual entre los mayas fue compleja y diversa a la vez, por lo que aquí se revisan los conceptos básicos del rito y el ritual, sus funciones, su estructura y los diferentes tipos de ritual. Más adelante, se exponen los espacios de la acción ritual entre los mayas y el uso político que pudieron darle a esta actividad. Por último, se aborda el tema central de esta investigación, la danza, a partir de algunas ideas de la antropología y mediante la revisión de su aparición en la iconografía y la epigrafía maya durante el periodo Clásico, así como sus contextos y sus funciones.

2.1 Rito y ritual

Son muchas las definiciones dadas sobre el rito y el ritual; pareciera que ambos conceptos son uno mismo o no queda claro cuándo debemos referirnos a uno y cuándo a otro. De esta forma, me permitiré seguir a Alfredo López Austin (1996: 495; 1998: 6), quien hace una clara distinción entre ambos términos para comprenderlos mejor. Según este autor, el rito es una práctica colectiva o individual cuya naturaleza es de carácter social, por lo que está establecida por la comunidad o por la autoridad con la finalidad de que, mediante el establecimiento de una comunicación recíproca con las deidades y/o fuerzas imperceptibles,¹⁹ su realización sea adecuada y sea eficaz en la obtención de beneficios sobre

¹⁹ Alfredo López Austin (1998: 8; 2016: 13-14) hace la distinción entre deidades y fuerzas imperceptibles a partir de una serie de características. A pesar de que ambos son imperceptibles y de sustancia ligera para los

el mundo y sobre la vida de las personas. Para ello, es necesario que los individuos ofrezcan a las deidades algo a cambio; ya sean sacrificios, alimento, oraciones, ofrendas, etcétera (Durkheim, 1968: 40; López Austin, 1998: 14; Regueiro, 2014: 119-120). Cabe aclarar que el rito no necesariamente está relacionado con lo sagrado; sin embargo, tiende a sacralizar la práctica (Mompeller, 2011: 30).

En cuanto al ritual, debe ser entendido como los elementos constituyentes del rito (López Austin, 1998: 5), por tanto, también responde a una serie de reglas establecidas por la comunidad que a su vez están insertas en una estructura religiosa bien definida. Dichos elementos constituyentes pueden ser las normas y las formas rituales, estas últimas conformadas por las danzas, los cantos, la música, las ofrendas, los sacrificios, etcétera (López Austin, 1998: 15; Turner, 1980: 33).

Dado que es una acción establecida, el ritual posee características propias muy concretas, entre ellas destaca la formalidad, porque emplea expresiones rígidas y limitadas a partir de un código instaurado, por lo que sus componentes no son elegibles por sus participantes y las acciones son reguladas por la sociedad o por la autoridad (Durkheim, 1968: 15; Kertzer, 1988: 8; López Austin, 1998: 3; Bell, 2009: 139; López, 2005: 77; Cobos, 2010: 285; Garza, 2012: 27; Turner, 2013: 21, 33).

El tradicionalismo propio del ritual se define por la realización de actividades similares a las de la antigüedad, es decir, son acciones transmitidas de generación en generación y en su mayoría establecen una relación con el pasado, convirtiéndose así en acciones repetitivas, cuyo fin es motivar el trance y permitir la conexión del individuo con

sentidos humanos en circunstancias normales; los primeros poseen una personalidad semejante a la del ser humano y ejercen, voluntariamente, una acción eficaz sobre el mundo. Las fuerzas carecen de personalidad, se encuentran al interior de seres imperceptibles y criaturas; además, incrementan y se transmiten tanto de forma voluntaria como involuntaria.

su grupo para ejercer una acción colectiva y hacer real lo subjetivo (Kertzer, 1988: 9; Bell, 2009: 145,150; Beeman, 2015: 36). La constancia en la realización de los rituales garantiza su efectividad, pero los momentos de realización son variables, pues pueden llevarse a cabo en intervalos regulares o en momentos específicos, con pocos o muchos participantes, en espacios de acceso público o de acceso restringido (Turner, 2015: 33).

Por otro lado, el ritual está lleno de simbolismo, ya que se emplean elementos sagrados y se llevan a cabo en lugares y con personas vinculadas a las deidades o a las fuerzas imperceptibles. Según Víctor Turner, un símbolo ritual es

la más pequeña unidad del ritual que todavía conserva las propiedades específicas de la conducta ritual; es la unidad última de estructura específica en un contexto ritual [...] Es una cosa de la que, por general consenso, se piensa que tipifica naturalmente, o representa, o recuerda algo, ya sea por la posesión de cualidades análogas, ya por asociación de hecho o de pensamiento (1980: 21).

Los símbolos rituales poseen de forma condensada los diferentes símbolos de los miembros de la comunidad; es decir, que presentan un significado unificado por la autoridad encargada del ritual. Además, son multivocales porque, a pesar de buscar la agrupación, las personas pueden interpretarlos de formas diversas, aunque se trate de un mismo símbolo; de tal forma, es posible considerarlos elementos ambiguos, pues manifiestan diversas interpretaciones (Kertzer, 1988: 11). En consecuencia, se puede decir que los símbolos rituales confirman, reafirman y unen parcialmente las creencias de la comunidad y buscan generarles un impacto emocional durante su participación en el ritual (Kertzer, 1988: 69; Toriz, 2011: 73). Además, el mencionado impacto se vale de recursos paralingüísticos²⁰ para

²⁰ Se refiere a los recursos que utilizan la comunicación no verbal para transmitir información.

transmitir mejor dichos símbolos, los mensajes e, incluso, la ideología de uno o más grupos (Toriz, 2011: 12-13).

El ritual también cumple otra función: integrar a los individuos con su sociedad, comunidad o grupo, pues a través de su participación, cada persona adquiere un compromiso moral con ella y les otorga identidad (Durkheim, 1968: 394; Kertzer, 1988: 62; Bell, 2009: 25; Triadan, 2006: 159, 164). Su inserción en comunidad resulta bastante útil para los grupos de poder que buscan reafirmarse políticamente y conservar su supremacía; pero, sobre todo, el ritual les resulta pertinente porque es un medio efectivo de control social (Turner, 1980: 31; Balandier, 2005: 187; Inomata, 2014: 30), aspecto abordado con mayor detenimiento más adelante.

Es posible advertir, tras el análisis de algunos de sus componentes, que los rituales son realmente acciones diversas, razón por la cual algunos investigadores los han tipificado para facilitar su estudio, en función de sus características, sus contextos y sus finalidades (Beeman, 2015; Bell, 2009; Gennep, 2008; Kertzer, 1988; López, 2005; Lucero, 2003; Turner, 2013: 8). Aunque, en algunos casos, la tipología, sobre todo aplicada en Mesoamérica, no siempre es viable porque las culturas no marcan diferencias tajantes para decir cuándo se trata de un ritual religioso, cuándo político, cuándo calendárico o cuándo de purificación, por mencionar sólo algunos.

Un ejemplo bien estudiado y tipificado es el ritual de paso; según Arnold van Gennep (2008: 16), los rituales de paso tienen la finalidad de marcar los cambios experimentados, ya sea por el ser humano o por la naturaleza.²¹ En el primer caso evidencian la transición que sufre una persona de un estado social a otro, o de una fase de vida a otra, en donde se verá

²¹ Víctor Turner (1980: 8) les denomina rituales de las crisis vitales pero consisten en lo mismo, marcar el cambio de un estado a otro.

integrada y aceptada por su comunidad en una nueva condición (Gennep, 2008: 16; Bell, 2009: 94; Turner, 2013: 8; Beeman, 2015: 38); por ejemplo, los nacimientos, los bautizos, las iniciaciones, los matrimonios o la muerte constituyen las etapas de cambio antes dichas. Por otro lado, Gennep (2008: 16) considera que también los cambios de la naturaleza conciernen a los rituales de paso, pues se evidencian las transiciones de los astros, la llegada de las estaciones del año, etcétera. Incluso, a los cambios de la naturaleza se les ha denominado calendáricos, dado que dan sentido al tiempo y crean ciclos predecibles (Bell, 2009: 102; Beeman, 2015: 38).

Tras su clasificación, Gennep (2008: 25) determinó que los rituales de paso están divididos en tres partes: la fase preliminar, que consiste en la preparación por parte de los ejecutantes para llevar a cabo el ritual en donde sucede un proceso de separación, luego se despojan de sus elementos cotidianos para entrar a un nuevo entorno, el ritual. La fase liminar es el punto máximo que alcanza el individuo dentro de la acción, convirtiéndose en la parte más importante del ritual, pues se experimenta una pérdida de conciencia del propio cuerpo. Así, se culmina con la fase post liminar, donde el participante emerge al plano real y cotidiano, pero con una identidad transformada (Gennep, 2008: 25; Beeman, 2015: 37-41).

Los rituales de paso entre los mayas también van a ser explotados en el ámbito político, mediante los rituales de iniciación o entronización de los gobernantes. Al ser tan rico de información el uso político del ritual, y sobre todo provechoso para esta investigación, le dedicaré un apartado. Por ahora es pertinente pasar a los lugares donde se lleva a cabo la acción ritual, los cuales están bien delimitados y poseen una carga simbólica considerable.

2.1.1 Los espacios de la acción ritual

Las diversas culturas a lo largo del tiempo y el espacio delimitan sus áreas de acción y les otorgan objetivos y simbolismos particulares, estos espacios son constitutivos de la cultura y se encargan de perpetuar una o varias ideologías y transmitir las a los individuos que forman parte de ellas (Liendo, 2011: 16); además, el establecimiento de espacios creados por el ser humano están estrechamente relacionados con la civilidad, la autoridad, el comportamiento moral y la legitimidad (Davenport y Golden, 2016: 190). De esta manera, los espacios pueden ser diversos a partir de las actividades que ahí se realizan.

En cuanto a la acción ritual, los espacios se restringen a áreas particulares sin importar su tamaño, por ejemplo, las casas, la milpa, los templos, los palacios, las plazas, etcétera. La actividad ritual se detecta por la distribución de los edificios y sus propiedades, ya sea por su tamaño, su configuración o la calidad sonora que manifiestan (Garza, *et al.*, 2008: 67; Inomata, 2011: 87; Zalaquett, 2011: 208; 2015: 182-185). También se infiere a partir de las evidencias materiales que ahí se hallan, tal es el caso de ofrendas con restos de copal, instrumentos musicales, entierros, instrumentos de autosacrificio, las imágenes plasmadas en los monumentos, entre otros (Healy, 1990: 261; Zalaquett, 2006: 149-150; Healy, *et al.*, 2008: 14; Chase y Chase, 2010: 114; Zalaquett, 2011: 206). Por ejemplo, en las unidades habitacionales de sitios como Caracol, en Belice, se han localizado entierros con ricas ofrendas en cerámica (Chase y Chase, 2010: 111); o en Teotihuacan, en el Altiplano central mexicano, donde incluso se manifiesta actividad en patios que tienen altares centrales y en donde se encuentran figurillas y vasijas tipo Tláloc (Manzanilla, 2002: 43); lo anterior muestra que el desarrollo de los rituales en diferentes sociedades prehispánicas tuvieron magnitudes distintas, y que en el ámbito doméstico manifestaron un papel preponderante y

otorgaron una identidad particular al núcleo familiar (Lucero, 2003: 523, 543; Izquierdo y Bernal, 2011: 156).

Por otro lado, los espacios rituales, sobre todo los de gran tamaño, han sido concebidos también como complejos escénicos por poseer una buena calidad acústica, un espacio suficiente para albergar a numerosas personas y por llevarse a cabo en él actividades consideradas “escénicas” (Navarrete, 2011: 91). Lo anterior parte del supuesto de que el ritual, en su estructura más elemental, es muy parecido a una representación teatral, aunque este término no sea del todo apropiado para Mesoamérica por carecer de fuentes que sustenten la existencia de literatura dramática y teatro como práctica artística en el sentido occidental (Liendo, 2011: 15). Empero, se les ha denominado representaciones escénicas.²²

Las representaciones escénicas pueden ser entendidas como todas aquellas actividades ejecutadas en un tiempo y en un espacio establecido por uno o más grupos particulares; por lo tanto, se tratan de acciones grupales (Liendo, 2011: 15; Beeman, 2015: 36). Éstas tienen como objetivo generar un efecto en los participantes de la ejecución y sus observadores; es decir, buscan cambiar el estado cognitivo de los individuos (Liendo, 2011: 15; Beeman, 2015: 36). Por tanto, la representación es efectiva cuando los ejecutantes y la audiencia logran conectarse para participar en ella conjuntamente; convirtiéndose así en momentos donde se cohesiona a la comunidad, se fomentan los valores culturales y se construye la identidad (Jackson, 2013: 16; Beeman, 2015: 36). A partir de estas semejanzas se le ha considerado al ritual una representación escénica que conlleva la interacción entre los observadores y los observados (audiencia-ejecutantes), entre los ejecutantes o entre los miembros de la audiencia (Liendo, 2011: 15).

²² En inglés *performance*, pero que carece de una traducción adecuada al español (Inomata, 2001a; 2006a; Inomata, Triadan, *et al.*, 2011).

Las interacciones entre la audiencia y los ejecutantes implican la utilización de espacios más amplios de acción porque requieren albergar a un número grande de personas. Asimismo, la amplitud de dichos espacios los convierte en sitios en los que no sólo se ejecutan acciones rituales sino otras actividades como mercados, banquetes, celebraciones, juegos, etcétera (Liendo, 2011: 11; Inomata y Tsukamoto, 2014: 6). Como es posible deducir, los espacios públicos permiten la convivencia social sin importar el estrato social, el género o la edad de los individuos, generando una identidad compartida (Liendo, 2011: 7, 11). Así, un claro ejemplo del emplazamiento público por excelencia en las ciudades mesoamericanas es la plaza.

En el área maya, probablemente, las plazas tengan sus orígenes hacia el Preclásico Medio (*ca.* 950 a.C.) como espacios que brindaron la posibilidad de unificar a la población y crear metas conjuntas con el gobierno (Inomata, 2014: 19, 26); por tanto, desde sus inicios se constituyeron como la fuente del poder cívico (Zalaquett, 2006: 22).

Las ceremonias llevadas a cabo ahí requerían de una extensiva planeación, coordinación y financiamiento, lo cual implicó un manejo político (Liendo, 2011: 8). De esta forma, la élite fue la encargada de encabezar las ceremonias en las grandes plazas, pero sobre todo el gobernante, quien vio la oportunidad de recurrir a los rituales para ejecutarlos ante una numerosa audiencia con el fin de legitimar, justificar y extender su poder (Demarest, 2004: 96; Ciudad, *et al.*, 2010: 142; Golden y Scherer, 2013b: 404; Inomata y Tsukamoto, 2014: 12; Tsukamoto, 2014: 53), tal y como veremos a continuación.

2.1.2 El uso político del ritual

Los rituales políticos, como su nombre lo indica, tienen ese carácter en función de sus características, sus objetivos y sus usos; en primer lugar su propósito principal es construir, promover y exponer el poder de un individuo o de diversos grupos políticos (Swartz, Turner y Tuden, 1966: 6; Bell, 2009: 128). De esta manera, se convierte en un recurso que permite la reproducción, la transformación y el ejercicio constante del poder (Foias, 2013: 36).

Como se ha visto antes, el ritual es utilizado con varios fines; pero cuando éste es empleado como estrategia para perseguir un fin particular de uno o más grupos de poder, entonces adquiere una naturaleza política. No debe pasarse por alto que la utilización del ritual con este fin tiene estrecha relación con dos de sus características: la rigidez y la formalidad; pues precisamente por su estructura rígida resulta un recurso idóneo para manifestar una idea del poder que impide el desafío de la autoridad y que acata las reglas inherentes al protocolo ritual, al menos a simple vista (Turner, 1980: 42; Inomata, 2006b: 191).

Por otro lado, en el caso de los antiguos mayas, no debe creerse que todas las acciones ejecutadas por el gobernante (muchas de ellas rituales) fueron parte de una estrategia política para mantenerse en el poder (Inomata, 2016: 39); punto de vista diverso al de algunos autores (Demarest, 1992: 142; Lucero, 2003: 523) quienes consideran que el poder político de los gobernantes se obtuvo a través del ritual y por tanto, convierten a la religión en la fuente principal del poder de dichos mandatarios.²³ En la presente investigación se pretende mostrar la diversidad de usos del ritual y sobre todo su carácter político como estrategia que respondió a los intereses particulares de un grupo de poder; es decir, en un contexto histórico específico que le confiere sentido y razón de ser.

²³ Tal y como se vio en el capítulo 1, los individuos ejercen el poder a través de diversas fuentes y no sólo las rituales o ideológicas.

Para examinar más sobre el uso político del ritual, debe decirse que se trata de una acción conformada por dos polos. El primer polo constituye la parte benéfica que el ritual otorga al grupo de poder; al ser una práctica integradora y cohesionadora de la sociedad, el ritual es utilizado por los grupos de poder para reafirmar los valores morales de la comunidad, crear emociones colectivas, propagar un punto de vista particular (el suyo) del orden político e incrementar a sus seguidores (Lukes, 1975: 296; Kertzer, 1988: 87). Lo anterior se genera a partir de la manipulación de símbolos relacionados con el poder con la finalidad de crear confianza entre los participantes y dar veracidad tanto a su persona como al sistema político que representan (Kertzer, 1988: 88-90).

Por consiguiente, los mandatarios determinan cuáles son los rituales que les permiten transmitir mejor sus ideas y su visión integradora (Lukes, 1975: 299); además de que en ellos se imponen las relaciones de poder y se enaltece la figura de un gobernante o de un grupo con la finalidad de legitimarse y mostrar quién ejerce el poder y quién no lo hace (Kertzer, 1988: 87, 104; Inomata, 2006a: 820).

Cabe señalar que los rituales políticos pueden ejecutarse todo el tiempo; no obstante, durante épocas de crisis proliferan más y resultan más valiosos para aquéllos que ejercen el poder, pues a través de los rituales se infunde seguridad, aunque ésta no sea completamente tangible entre la comunidad; además de convertirse en un mecanismo de escape que aminora las tensiones políticas entre diversos grupos y permite sostener al sistema (Lukes, 1975: 296; Kertzer, 1988: 131, 134). Según Takeshi Inomata (2006a: 808; 2016: 47), lo anterior puede apreciarse en el área maya donde en épocas de coyuntura o conflicto se incrementó la construcción de espacios ceremoniales como plazas, juegos de pelota, templos, etcétera, con la finalidad de llevar a cabo rituales públicos. O bien, mediante el levantamiento de

monumentos en los que hay un discurso ritual y político, tal y como mostraré en el siguiente capítulo.

La efectividad del ritual depende de la correcta transmisión de los mensajes cognitivos (con símbolos, baile, música, etcétera) y de que la realización sea convincente; pero, por muy bien manipulados que se encuentren sus elementos, las personas receptoras de los mensajes no deben ser consideradas como entes sin interacción, pues el ritual es una acción no unidireccional que permite también a la audiencia responder ante lo que observa y en lo que participa, por lo que es posible que replique desfavorablemente (Kertzer, 1988: 174, 180; Inomata, 2016: 40, 42).

Así, se desprende el segundo polo del ritual, el que lejos de beneficiar a los grupos de poder, los afecta. Al ser el ritual una acción que conjunta un sinnúmero de personas de diversos estratos sociales, es un medio idóneo para propagar mensajes de grupos cuyas ideas no corresponden a las establecidas por el sistema. De esta manera, el ritual se convierte en un espacio donde se pueden manifestar las inconformidades políticas, los conflictos, se cuestiona al poder, se intercambian las creencias y se promueve la rebelión (Kertzer, 1988: 55; López, 2005: 75).

Por ello, el estudio de los rituales de carácter político resulta enriquecedor para comprender el desarrollo político y el juego por el poder en una sociedad determinada, ya que el ritual “no sólo refleja y reflexiona sobre la realidad, sino que también la constituye” (López, 2005: 88). Quizá uno de los rituales políticos más provechoso para esta investigación sea el tipificado por Pierre Bourdieu (1985: 81) como ritual de institución. Éste es muy similar a los antes mencionados rituales de paso pero la diferencia radica en su propósito político y, como su nombre lo indica, este acto ritual pretende instituir una identidad. Según Bourdieu (1985: 81), el ritual de institución consiste en “asignar una esencia, una

competencia, es imponer un derecho de ser que es un deber ser... es *significar* a alguien lo que es y significarle que tiene que conducirse consecuentemente a como se la ha significado”; es decir, consagra y legitima el paso de un individuo o un grupo de un estatus a otro en el orden social (Bourdieu, 1985: 79).

En un ritual de institución se crean nuevas definiciones y límites sociales a través del uso de símbolos de poder que son reconocidos tanto por quienes realizan el acto como por la colectividad (López, 2005: 82). Algunos ejemplos de estos actos son las investiduras de individuos en un cargo político, ya sea un diputado, un presidente, un rey, un gobernador; etcétera. Dicha investidura “comporta necesariamente elementos ceremoniales y rituales que, por un “procedimiento deliberado y solemne”, permite el acceso y la adquisición de una “nueva identidad social” (Balandier, 2005: 166) dentro del sistema político.

En el caso del periodo Clásico Tardío maya, particularmente en Yaxchilán y su área de influencia, existen monumentos que dan cuenta, probablemente, de rituales de institución acompañados de danza, donde los gobernantes reconocen a sus sajales ocupando el cargo, delimitando a su vez el poder, la autoridad, la jerarquía y el prestigio de cada personaje, como veremos en el siguiente capítulo.

De igual forma, es preciso comentar sobre la capacidad comunicativa del ritual de forma general y particularmente en aquel de carácter político, ya que durante su ejecución se emplean diversas modalidades de lenguaje, cuya eficacia en la transmisión de ideas resulta conveniente para quienes desean sustentarse en el poder (Wolf, 2001: 82).

La eficacia comunicativa del lenguaje parte de sus múltiples canales de transmisión de información,²⁴ por lo que el lenguaje puede ser verbal o no verbal. El primero se vale de

²⁴ También denominados canales de comunicación a través de los cuales se emite un mensaje ya sea por la vía acústica, óptica, táctil, química o eléctrica (Key, 1975: 125).

palabras, signos y símbolos con significado en sí mismos; representan objetos, ideas, estados emocionales, eventos, etcétera, del mundo tangible e intangible del ser humano; es decir que hace referencias a cosas que pueden estar o no presentes (Key, 1975: 23; Bannerman, 2014: 67). Por su amplia estructura y transmisión (verbal y escrita), tiene un alcance inimaginable para comunicar siempre y cuando los mensajes se acaten a los códigos o las normas establecidas por la sociedad con la finalidad de ser entendido por más personas (Wolf, 2001: 21).

Cuando el lenguaje verbal es utilizado para emitir mensajes de carácter político, puede ser significativamente reducido para este fin, sobre todo durante el ritual, pues se vale de discursos, cantos, chistes, poemas, entre otros, para mostrar y emitir sólo la información que le interesa a quien lo manipula y así proyectar una imagen benéfica ante la comunidad. A su vez, el lenguaje verbal es controlado en entonación, repetitividad y volumen, lo cual condensa su información y lo vuelve práctico; aunado a la influencia que ejercen las propiedades de quien lo pronuncia, por ejemplo, el carisma²⁵ (Bloch, 1974: 60; Bourdieu, 1985: 71; Scott, 1990: 18).

Por su parte, el lenguaje no verbal se conforma de gestos, ruidos, sonidos, imágenes, movimientos del cuerpo, objetos, etcétera (Wolf, 2001: 21; Liendo, 2011: 14) que funcionan de igual forma que el lenguaje verbal para transmitir información. Dentro de este tipo de lenguaje es quizá el canal visual el que sobresale de los demás, probablemente porque los pensamientos del ser humano son principalmente visuales al recurrir a imágenes mentales que no están en ningún idioma determinado (Damasio, 1999: 129-130). Dichas imágenes mentales “son construcciones puntuales, intentos de replicar patrones alguna vez

²⁵ El carisma es la cualidad y la capacidad que posee un individuo para influir en la voluntad de otros (Scott, 1990: 20; Herkovitz, 2005: 3). El carisma se sustenta en el correcto manejo realizado por el líder de símbolos morales de gran estima y aceptación social que condensa en su propia persona (Herkovitz, 2005: 4).

experimentados; si bien la probabilidad de una reproducción exacta es baja, la eventualidad de una réplica sustancial es mayor o menor según las circunstancias en que las imágenes fueron aprendidas o estén siendo evocadas” (Damasio, 1999: 122).

De este modo, el movimiento del cuerpo, como parte del lenguaje no verbal, constituyó un medio de intercambio de información en las ejecuciones de la danza. Debido a que entre los antiguos mayas la danza estuvo estrechamente relacionada con la música y el canto, fue una herramienta utilizada por diversos sectores sociales con varios fines. Dentro del grupo de poder, de quienes poseemos fuentes labradas en piedra que dan cuenta de ellas, se utilizaron tanto con fines políticos como religiosos. Empero, dado que la temática de esta investigación versa sobre la danza, es pertinente brindar información puntual sobre ella.

2.2 La danza: breves apuntes desde la antropología

La danza utiliza como instrumento de acción el cuerpo humano, debido a esto es una actividad íntimamente ligada con el danzante, por lo que podría decirse que forman parte de uno mismo (Dallal, 2007: 22-24). En Mesoamérica la danza fue una actividad llevada a cabo recurrentemente por diversas culturas, cada una le dio un significado particular y la ejecutó con propósitos específicos.

Hablar de danza en Mesoamérica, y por supuesto en el área maya, es hablar también de la actividad sonora (dígase ejecución de instrumentos sonoros y el canto), pues es probable que en la mayoría de los casos actuaran en conjunto (Regueiro, 2014: 108). A pesar de que en la actualidad las concebimos como actividades completamente independientes, pareciera que en la época prehispánica no fueron del todo entendidas así. Lo anterior puede percibirse en los términos empleados para denominar al canto, la ejecución sonora y la danza, los cuales

son polisémicos en casi todos los casos. Por ejemplo, la raíz tzeltal *ohc* refiere al canto parecido al de las aves y fue utilizada para nombrar a la acción de tañer las trompetas como *oquez*, *ohquez*, *xcuoqueçan* o *xavoqueçan* (Ruz, 1992: 225; Regueiro, 2014: 88).

Otros ejemplos aparecen en náhuatl y en mixteco, en el primero se refiere a la danza como *macehualiztli*, cuya raíz *macehua* es utilizada para términos relacionados con robar y hacer penitencia (Sten, 1990: 19). En mixteco *yaa* es usado para denominar a la danza pero también para hacer referencia al juego y a la música (Royce, 1980: 9).

El motivo de mencionar el carácter polisémico del término referente a la danza es para que el lector tome en cuenta que, posiblemente, la actividad sonora estuviera presente durante la ejecución de los bailes aunque en los monumentos no se haga explícita su presencia.

Por otro lado, el estudio de la danza desde la antropología ha resultado muy provechoso para dar un nuevo significado y lograr una mejor comprensión de esta práctica; pues, desde esta disciplina, se presta atención a aspectos ignorados con anterioridad por considerarla meramente una actividad estética (Kaeppler, 2000: 120). A través del método antropológico de la observación, la participación, la experiencia y la personificación de la danza, se pretende conocer sus diversas formas de expresión, su contenido, su intención y su significado, siempre tomando en cuenta el contexto histórico y la cultura en la que se desarrolla (Royce, 1980: 196; Kaeppler, 2000: 120; Brandt, 2016a: 4).

El uso de la antropología de la danza en esta investigación es meramente conceptual, pues por desgracia es imposible observar y participar en una danza maya del Clásico. El conocimiento que se tiene de ésta es a través de fuentes que por sí mismas guardan una intención de quien las elabora y dejan velada, parcialmente, la información que el investigador busca obtener. Sin embargo, el adecuado manejo de las fuentes y, sobretudo, la

crítica de las mismas, nos permite dilucidar las manifestaciones y los significados de las danzas de dicha época.

Tal y como se mencionó líneas arriba, la danza se expresa de formas distintas según su cultura de origen; asimismo sucede con los significados que ésta brinda de la actividad dancística. Por esta razón, la definición de danza puede ser tan diversa como culturas hay en el mundo; empero, para fines académicos se considera una expresión cultural dada a partir del movimiento rítmico e intencional del cuerpo humano en un tiempo y en un espacio determinado, que detenta significado y, en ocasiones, implica la conciencia del propio cuerpo (Kaepler, 1978: 32; Royce, 1980: 5; Staro, 1993: 206; Kaepler, 2000:117; Kaepler, 2003: 95; Dallal, 2007: 20; San Sebastián, 2008: 90; Pušnik, 2010: 5). Estos movimientos intencionados del cuerpo del danzante tienen significados simbólicos²⁶ construidos a lo largo del tiempo por la comunidad; misma que posee las herramientas culturales necesarias para entenderlos (Staro, 2003: 206; Kaepler, 2000: 117).

Al ser la danza una manifestación cultural de la comunidad, se convierte también en una proyección de la misma, donde se valida su organización social (sexo, edad, estatus, etcétera); además, es un medio creador de identidad y de sentido de pertenencia, porque muestra elementos que le son significantes a diversas personas y busca perpetuar las tradiciones (Royce, 1980: 80, 155, 164; Guiraud, 1986: 13; Buckland, 2001: 12; Pušnik, 2010: 6; Brandt, 2016b: 9). Por tanto, la danza es un campo de estudio valioso para comprender a una sociedad porque es posible conocer su devenir histórico, sus valores culturales e incluso, su propia organización.

²⁶ Dichos significados surgen en función de la ideología de la comunidad y son inherentes a ella.

Regresando a la funcionalidad comunicativa de la danza, el cuerpo a través de sus movimientos constituye un lenguaje no verbal, el cual puede incluir posturas, gestos o expresiones faciales que sustituyen, modifican o acompañan al lenguaje verbal (Key, 1975: 76). Gracias a que la danza y el danzante son una unidad, el impacto de los mensajes a través del movimiento es más contundente en aquellos que presencian el acto comunicativo (Royce, 1980: 159).

Además, la danza se manifiesta a través de varios canales de comunicación; es decir, es una expresión multicanal, pues utiliza recursos visuales, sonoros, olfativos y táctiles (Royce, 1980: 162). El canal visual, uno de los más activos, es utilizado durante la danza a través del vestuario, la proyección de sombras, las luces o las siluetas y, por supuesto, la observación del movimiento corporal del danzante que puede originar respuestas de movimiento en los espectadores, quienes imitan las acciones de forma inconsciente (Royce, 1980: 197-198). El canal sonoro se expresa mediante la ejecución de instrumentos musicales que marcan el ritmo de la danza, los sonidos de los objetos del vestuario, los gritos, los cantos o los murmullos tanto del ejecutante como del espectador de la danza e, incluso, el silencio durante el acto puede tener la intención de comunicar algo. El canal olfativo sucede cuando se esparcen fragancias, se colocan flores olorosas o se quema alguna cosa durante el acto; y el táctil cuando la danza es llevada a cabo por dos o más personas que están en contacto físico entre sí, provocando reacciones (Royce, 1980: 199, 200).

Como puede notarse, la capacidad para emitir información a través de la danza es enorme porque se vale de varios medios para hacerlo; pero a su vez esta cualidad puede generar interpretaciones variadas de los mensajes. Si no son bien empleados los recursos presentes en la ejecución o si la audiencia no posee los códigos culturales para descifrarlos, el acto comunicativo en la danza es completamente ineficaz (Bannerman, 2014: 69).

El hecho de no percibir o no saber cuántos o cuáles canales comunicativos empleaban los mayas del Clásico en sus danzas, limita considerablemente el entendimiento que tenemos en la actualidad de esta actividad. Es gracias a la iconografía, la epigrafía y algunos textos coloniales que tenemos la posibilidad de tener una parcial idea de cómo era realizada y cuáles pudieron ser sus propósitos, todos ellos en función de su contexto histórico e ideología.

2.2.1 Evidencias iconográficas y epigráficas de las danzas mayas del periodo Clásico

Las representaciones y los textos jeroglíficos sobre las danzas del periodo Clásico maya en la pintura mural, la cerámica pintada y los monumentos esculpidos dan cuenta de su recurrente ejecución. La información en las mencionadas fuentes es complementada con los datos contenidos en los códices del Posclásico, los documentos coloniales, las investigaciones etnográficas y etnohistóricas que permiten hacer comparaciones y subsanar parcialmente las omisiones en la información de las danzas de épocas anteriores.

Durante el periodo Clásico es notable que en los monumentos las imágenes y los textos estuvieron en constante interacción con la finalidad de crear una historia y una memoria compartida; es decir, una memoria social (Golden, 2010: 373). De igual forma, los monumentos, como objetos, tuvieron el propósito de provocar en los espectadores respuestas emocionales y generar ideas y procesos sociales; esto es, que tuvieron agencia e intencionalidad sobre aquellos que los apreciaron (Martínez, 2012: 173, 177). Así, los monumentos fueron formas materiales, espirituales y políticas de expresión de la élite, quienes labraron la mayor parte de los ejemplares que llegan hasta nuestros días; incluso, pueden ser considerados piedras sagradas porque albergaron, de alguna u otra forma, la esencia vital de los gobernantes (O'Neil, 2012: 3).

Según Megan O'Neil (2012: 4), los monumentos esculpidos fueron colocados en lugares particulares dentro las ciudades mayas, dichos espacios pudieron ser activados ritualmente gracias a los monumentos y a su vez, las imágenes de éstos mediante los rituales realizados por las personas que realizaban procesiones y danzas. De esta manera, las imágenes y los textos esculpidos en los monumentos, los espacios donde eran colocados y los rituales asociados a ellos pudieron conformar experiencias rituales en conjunto con significados más amplios (O'Neil, 2012: 53).

Al no poder apreciar de manera completa el conjunto ritual antes mencionado, nos resulta más complicado desentrañar su significado total y el de cada uno de sus elementos. No obstante, las imágenes y los textos plasmados en los monumentos brindan información importante para comprender los rituales llevados a cabo por la élite en distintos espacios y con objetivos diversos.

Las imágenes que apreciamos en los monumentos esconden valores simbólicos que permiten comprender su significado; dichos símbolos son comprensibles para las personas en cuya ideología se desarrollaron y sólo durante ciertas épocas (Taylor, 2008: 4), por tanto, para nosotros, estudiosos de la cultura maya del siglo XXI, resulta complicado comprender dichos valores simbólicos.

Por su parte, los artistas generaron recursos en la representación para facilitar la comprensión de su significado y su intención; en el caso de las representaciones humanas, la identificación de tal o cual personaje se realizaría gracias a las variantes en los tamaños del cuerpo que podrían indicarnos el orden de importancia de esa persona; también lo sería la ropa para mostrarnos el contexto en el que se desarrolla el episodio, el estatus social, el género o la identidad del personaje (Taylor, 2008: 9). A pesar de que el artista incluya estos elementos, los textos asociados resultan particularmente útiles para comprender de qué se

trata la representación; pues complementa la información que las imágenes no pueden aportar, facilitando la detección, el reconocimiento y la comprensión parcial de los componentes de la escena (Salazar y Valencia, 2017: 93). De modo que, los textos y las imágenes presentes en los monumentos mayas forman parte de un complejo sistema de comunicación y funcionan como recursos complementarios que capturan hechos verbalmente, los detallan y crean representaciones visuales permanentes (Marcus, 1992b: 228; Salazar y Valencia, 2017: 93).

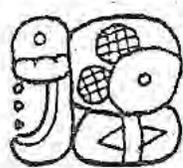
En el caso de las danzas del Clásico plasmadas en los monumentos, éstas sólo se evidencian en los textos jeroglíficos, mientras que las imágenes muestran a los personajes estáticos, sin señal de dinamismo corporal, pero con ricos atavíos y objetos que, como veremos más adelante, responden a un patrón de representación iconográfica de las danzas en el área maya. Esta característica, presente en la mayoría de los monumentos del *corpus*, se debe a que éstos retratan narrativas pictóricas, es decir, que la imagen plasmada en el dintel o en la estela forma parte de varios episodios, aunque no todos estén presentes, que son evocados mediante elementos iconográficos en la representación y por los textos jeroglíficos (Nanay, 2009: 121).

Una imagen narrativa, en la mayoría de las ocasiones, tiene el objetivo de remitir o aludir a acciones, aunque no siempre estén representadas (Nanay, 2009: 124). Así, los monumentos aquí trabajados tuvieron el objetivo de dar cuenta al observador²⁷ el acto ritual del baile, aunque no siempre esté representado, pero que se deja ver mediante los atavíos y los objetos de los danzantes. La acción se refuerza y se enriquece con los textos que dan

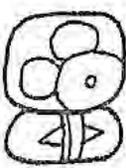
²⁷ Debe recordarse que el observador, pensando en un individuo maya de la élite del siglo VIII de Yaxchilán, tiene el bagaje cultural y el conocimiento necesario para interpretar los mensajes contenidos en los monumentos, mismos que no poseemos nosotros en la actualidad y por ello nos resulta complicada la interpretación (Daniel Salazar Lama, comunicación personal, 2017).

información sobre la identidad de los danzantes, la fecha del ritual, el nombre de los atavíos, etcétera (Reents-Budet, 1989: 189). En algunos monumentos mayas los textos complementan semánticamente a las imágenes, y en ocasiones, comunican los mismos mensajes, es decir, que no son independientes uno del otro, lo anterior con la finalidad de integrar la narrativa de cada uno de los elementos y conformar una sola en todo el monumento (Salazar y Valencia, 2017: 83), este es el caso de los monumentos del *corpus* de esta investigación. Dorie Reents-Budet (1989: 192) le ha denominado a esta estrategia de representación en el arte maya “narrativa interactiva”, la cual quedará más clara cuando se analicen cada uno de los monumentos del *corpus*. Por ahora es pertinente hablar acerca de los jeroglíficos y los elementos iconográficos que permiten reconocer a las danzas mayas del periodo Clásico.

Sin duda, un gran avance en el estudio de la danza del mencionado periodo se debió al desciframiento de Nikolai Grube del jeroglífico que refiere a esta actividad. Grube (1992: 204) se percató que el jeroglífico T516 aparecía en diversos monumentos cuyos personajes representados iban ricamente ataviados; además, la raíz iba antecedida de la vocal *a-* y precedida por el sufijo *-ta* o *-ti*. Lo anterior, y después de constantes revisiones y comparaciones con lenguas mayas actuales, le permitió dar la lectura de *ahk’ot*, “danza” (figura 26a, b y c).



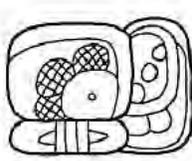
a)



b)



c)



d)

FIGURA 26. a) **a-AK'-ta** *a[h]k'ot* b) **AK'-ta** *a[h]k'ot*. Tomadas del catálogo de Freidel, Schele y Parker, 2001 c) **AK'-ta** *a[h]k'ot* d) **AK'-ta-ja** *a[h]k'taj*. Tomadas deLooper, (2009: 17).

La lectura del jeroglífico *ahk'ot* fue mejor entendida a partir de otras partículas que le acompañan. Una de ellas es el sufijo **-ja** que deriva verbos intransitivos de sustantivos (Hugo García Capistrán, comunicación personal, 2016), seguido de la preposición **ti-** con una función instrumental (Grube, 1992: 205). Por tanto, *ahk'taj ti...* alude a la acción de bailar con algo (figura 26d); ese algo se conoce gracias a las imágenes que siguen a los textos donde los bailarines portan diversos objetos rituales en las manos o elementos en sus atavíos que dan nombre a la danza ejecutada.

A su vez, el desciframiento de otros jeroglíficos le otorgaron un carácter escénico a las danzas: por ejemplo, *cha'nil*, término que podría hacer referencia a ceremonias públicas; pues, según Alexandre Tokovinine (2003: 2), a partir de revisiones del chortí, indica algo que está arriba o está en una posición alta; y según Matthew Looer (2009: 18) también puede relacionarse con la palabra *cha'n* que significa “ver” (figura 27).



FIGURA 27. Jeroglífico *cha'nil* que hace referencia a ceremonias públicas. Dintel 1 de Yaxchilán, tomado de Tokovinine, (2003: 2).

Una vez reconocido el jeroglífico *ahk'ot* fue más sencillo identificarlo en los monumentos y comprender que éstos aludían a eventos donde se habían ejecutado danzas. Dichos eventos registrados en piedra y en cerámica pintada comprenden un lapso entre el 653 y 820 d.C. (Looer, 2009: 18), por lo que fue una actividad asentada en los textos tardíamente; lo cual no quiere decir que no se practicara con anterioridad. El ejemplo más temprano proviene del Altar L de Quiriguá fechado en 653 d.C. (figura 28), mientras otros aparecen en Dos Pilas, Naranjo, Piedras Negras y La Corona entre el 668 y el 820 d.C. (Grube, 1992: 204; Looer, 2009: 18). Por su parte, Yaxchilán es el sitio con más menciones de danza en sus monumentos, tiene un total de 22 referencias entre el 697 y 790 d.C. que

comprenden los periodos de gobierno de Kokaaj B'ahlam III, Yaxuun B'ahlam IV y su hijo, Chele'w Chan K'inich (Looper, 2009: 28).



FIGURA 28. Altar L de Quiriguá. Tomado de Bárbara Fash.

En general, las danzas fueron ejecutadas con fines religiosos²⁸ y políticos (Looper, 2009: 19; Wright, 2011: 72), en las de tipo religioso destacan aquellas relacionadas con la conjuración y la personificación de deidades para obtener favores benéficos en el entorno humano (Wright, 2011: 71; Scherer, *et al.*, 2014: 198), como la petición de lluvias, los rituales asociados a la fertilidad o para tener una cacería fructífera²⁹ (Acuña, 1978: 19; García y Valencia, 2007: 23). También se danzaba durante rituales funerarios, sacrificios, invocación de ancestros, durante el ritual del juego de pelota, la guerra, en el levantamiento de edificios o monumentos, en las procesiones rituales y con motivo de la celebración de finales de

²⁸ El movimiento del cuerpo humano durante las ceremonias religiosas pudo poner a circular las fuerzas sagradas de la naturaleza para traer abundancia y fertilidad (Ana Luisa Izquierdo, comunicación personal, 2017).

²⁹ Sobre este tipo de danzas se tienen referencias en el periodo Colonial donde los cazadores bailaban en el mes *zip* la danza de la cabeza del venado; mientras que los pescadores hacían la danza del *chohom* que consistía en la ofrenda de peces y la plantación de un gran árbol en el cual se bailaba alrededor (Martí, 1961: 74; Regueiro, 2014: 95).

periodo y de ciclos astronómicos como los solsticios (Houston, 2006: 144-145; García y Valencia, 2007: 23; Looper, 2009: 19; Helmke, 2010: 4; Velásquez, 2010: 207; Valencia, 2011: 225; Wright, 2011: 71).

Las danzas de tipo político se llevaban a cabo durante las ascensiones de los gobernantes al poder, la presentación de herederos, los sacrificios de gobernantes, las victorias militares y para establecer alianzas políticas (Looper, 2009: 19). De este tipo de danzas me ocuparé más adelante con detenimiento.

Por otro lado, la identificación de la danza en los monumentos no sólo se realiza a partir de los textos jeroglíficos, sino a través de las imágenes que los acompañan. Existen identificadores iconográficos que nos permiten reconocer a la danza; quizá, uno de los básicos sea la rodilla flexionada, el pie levantado y el dinamismo de las extremidades superiores de los personajes representados (Houston, 2006: 144; Looper, 2009: 47) (figura 29). Mathew Looper (2009: 47), uno de los investigadores con un trabajo exhaustivo sobre las danzas mayas, ha identificado dos tipos de indicadores iconográficos; unos aparecen tanto en la danza como en otros contextos, y otros son exclusivamente propios de ésta.



FIGURA 29. Danzante en el dintel 5 del Sitio R. Dibujo de Matthew Looper, tomado de Looper, (2009: 38).

Los indicadores comunes en varios contextos se observan en los atavíos de los personajes; por ejemplo, en los cinturones, en las fastuosas ropas y en los tocados con animales o seres sobrenaturales (Looper, 2009: 49). Por su parte, aquellos elementos

iconográficos que son diagnósticos de la danza son los objetos sonoros, ya sean telas de jade, objetos de concha o cascabeles, que cuelgan del atavío del danzante con la finalidad de producir sonido durante la ejecución (Houston, Stuart y Taube, 2006: 267; Regueiro, 2014: 55) (figura 30).

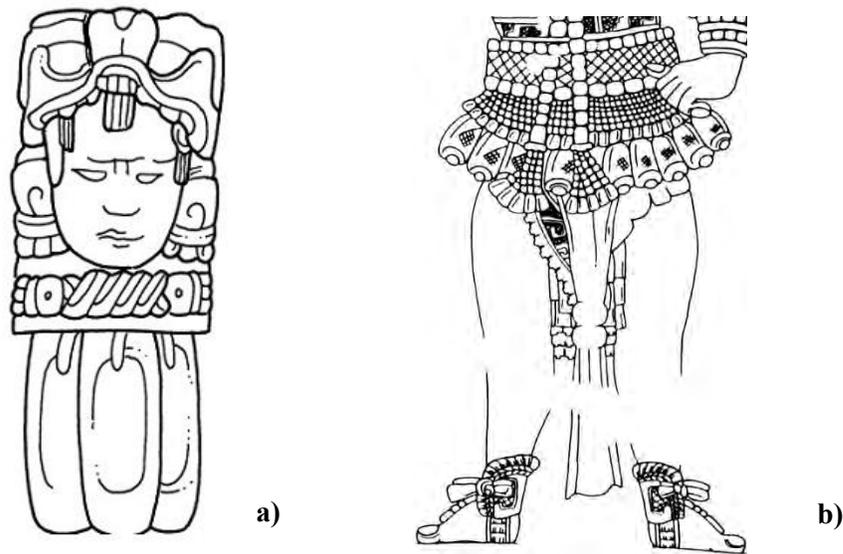


FIGURA 30. a) Telas, estela 8 de Copán. Dibujo de B. Fash. b) Cinturón de olivas, estela 1 de Bonampak. Dibujo de P. Mathews

También son elementos diagnósticos de la danza las estructuras de espalda ricamente adornadas con plumas, denominadas en inglés como *backracks*, sujetadas en los cinturones de los personajes; las máscaras para representar a seres sobrenaturales y los objetos portados en las manos de los danzantes, ya sean bastones, cetros, escudos o hachas³⁰ (Looper, 2009: 50), que dan nombre a las danzas y a partir de éstos se conocen las siguientes en el periodo Clásico (figura 31).

³⁰ Los bastones y los cetros presentes en las danzas constituyeron objetos con una fuerte carga simbólica, por ello fueron elaborados con materiales de difícil acceso o con representaciones de deidades. Portar uno de estos objetos reforzaba el estatus social del danzante (DeMarrais, Castillo y Earle, 1996: 18), además, el bastón y la danza estaban estrechamente relacionados, por tanto el significado de ambos sólo era adquirido en contextos de danza.



FIGURA 31. Vasija K4619, tomada del catálogo de Justin Kerr.

La danza con *Jasaw Chan*, “limpiar el cielo”, en inglés conocida como *flapstaff*, recibe su nombre por el objeto presente durante su ejecución reportado en las inscripciones jeroglíficas en Yaxchilán con los fonogramas **ja-sa-wa** y el logograma **CHAN** (Grube: 1992: 207; Loooper, 2003b: 1) (figura 32a). Dicho objeto consiste en un bastón alargado posiblemente elaborado con madera y recubierto con papel o tela; además, posee diseños y aberturas parecidas a solapas con el signo *ik'*, viento (Grube, 1992: 206) (figura 32b).

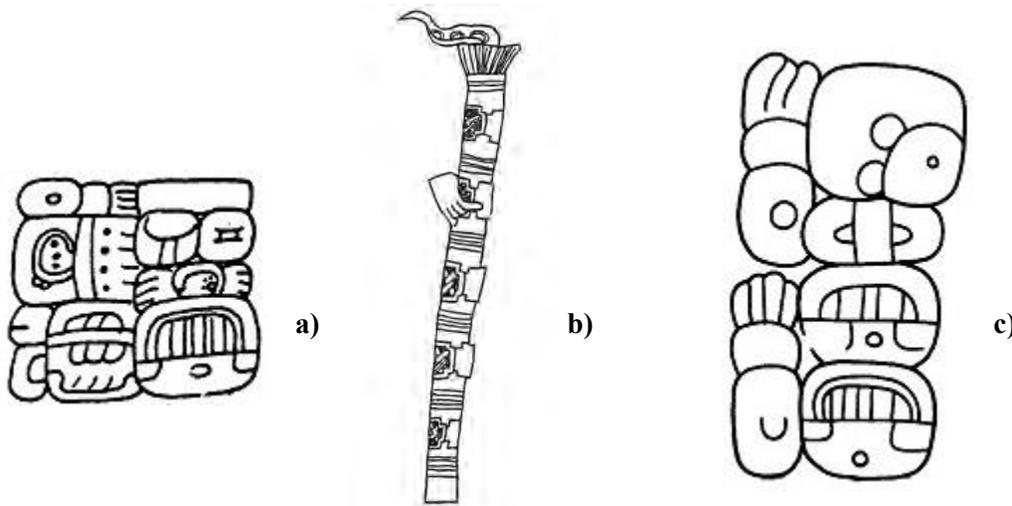


FIGURA 32. a) **ti-ja-sa-wa-CHAN 5-WINIKHAB'-AJAW**, *tijasawchan ho'winikhaab'ajaw*. Estela 11 de Yaxchilán Tomado de Loooper, (2003: 1), b) Bastón Jasaw Chan, tomado de Loooper, (2009: 51), c) **ti-AK'-ta ti-HAB'-HAB'**, *tia[h]k'taj tihab'hab'*. Dintel 50 de Yaxchilán, tomado de Loooper, (2003: 3).

En el dintel 50 de Yaxchilán la misma danza es referida como **ti-HAB'-HAB'**, *tahaab'haab'* que, al igual que el término anterior, se refiere a aclarar o limpiar algo (Looper, 2003b: 3; Looper, 2009: 37) (figura 32c). El significado está estrechamente relacionado con el posible objetivo de la danza, pues ésta era ejecutada entre el 21 y 22 de junio, días correspondientes al solsticio de verano y la canícula; es decir, a los días más calurosos del año durante los cuales se suspendían temporalmente las lluvias, el cielo se aclaraba y el sol se encontraba en una posición más al norte, por lo que pudo ser utilizada para dar inicio a este ciclo natural (Grube, 1992: 206; Tate, 1993: 52; Looper, 2003b: 3; Looper, 2009: 37).³¹

La danza con el cetro de K'awiil recibe su nombre por el objeto con este dios que portan los gobernantes; no obstante, es una referencia iconográfica que los investigadores utilizaron para hablar de ella, pues no se ha descifrado su nombre tal y como aparece en las inscripciones (figura 33a). Por ejemplo, en el dintel 1 de Yaxchilán, en C1-D1 se lee **ti-CH'AM-AK'-ta ti-#-xi-#-ma** (figura 33b); mientras que en el dintel 3 del mismo sitio en C2-D2 aparece **ti-CH'AM-AK'-ta ti-#-ma** (figura 33c). Ambos casos hablan de la danza de la toma de un objeto, que puede ser o no el cetro de K'awiil, cuyo nombre puede culminar con la letra m, pues tiene el complemento fonético ma.

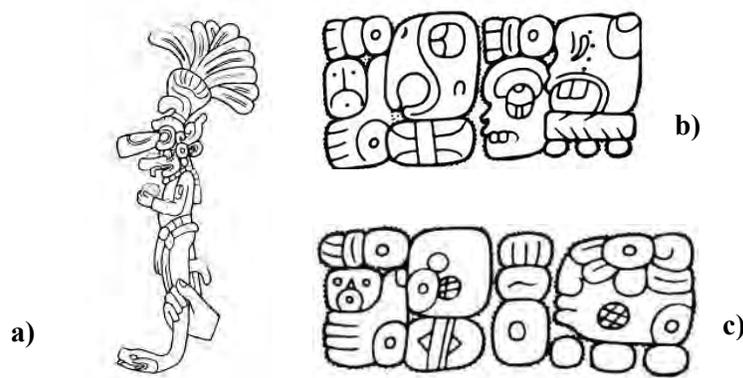


FIGURA 33. a) Cetro de K'awiil, tomado de Looper, (2009: 51)
 b) **ti-CH'AM-AK'-ta ti-#-xi-#-ma**, *tich'am a[h]k'ot ti [...]*, dintel 1 de Yaxchilán, tomado de Graham y Euw, (1977: 13)
 c) **ti-CH'AM-AK'-ta ti-#-ma**, *tich'am a[h]k'ot ti [...]*, dintel 3 de Yaxchilán, tomado de Graham y Euw, (1977: 17)

³¹ Stanislaw Iwaniszewski y Jesús Galindo (2006: 16) consideran que la danza no está relacionada con la canícula pues ésta se celebra en el mes de julio, un mes después del solsticio de verano. De esta manera, los autores proponen que se trata de una danza mediante la cual se marcaba la división del año a partir del solsticio, indicando a su vez el inicio de la temporada de lluvias y por tanto, de la segunda siembra.

En otros ejemplos como el dintel 32 de Yaxchilán, las estelas 11, 14 y 15 de Dos Pilas o la estela 5 de Aguateca, tampoco es posible saber con exactitud la lectura del jeroglífico que refiere al objeto; empero, en todos los casos aparece un cartucho con el logograma **NAL** y otro más, indescifrado, que consiste en un par de piernas (Grube, 1992: 209; Looper, 2003a: 1) (figura 34). Según Looper (2003a), el logograma puede hacer referencia al atavío de los danzantes, por ejemplo al tocado, pero aún falta por descifrar mejor dicho jeroglífico para determinar si nombra al cetro o a algún otro elemento.

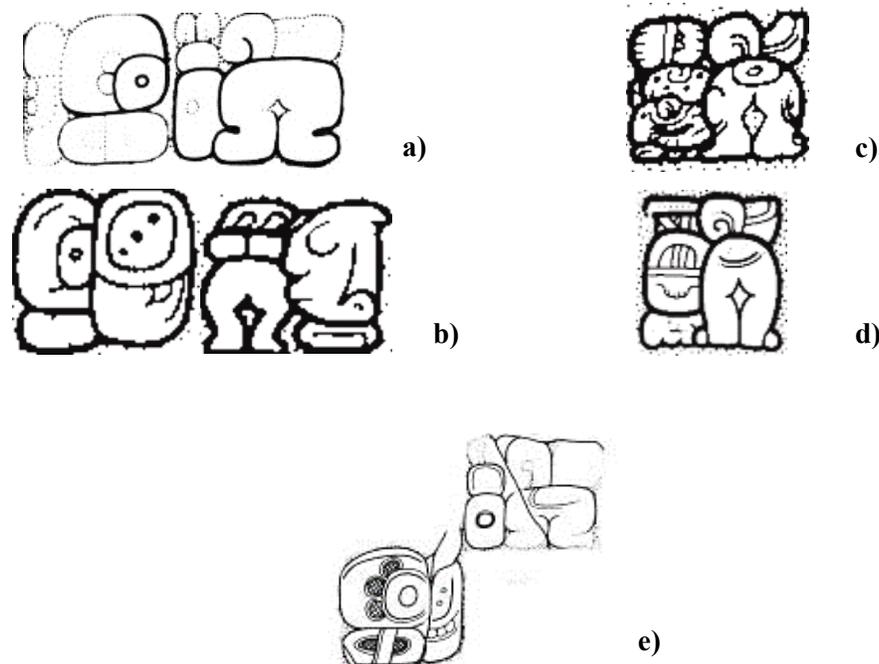


FIGURA 34. Ejemplos del logograma **NAL** seguido del jeroglífico indescifrado que consiste en dos piernas. a) Dintel 32 de Yaxchilán, b) Estela 11 de Dos Pilas, c) Estela 14 de Dos Pilas, d) Estela 15 de Dos Pilas, e) Estela 5 de Aguateca. Tomadas de Looper, (2009: 26).

Si bien se desconoce el nombre del objeto y de la danza, el contexto en el que el cetro y la referencia jeroglífica aparecen en los monumentos está relacionado con invocaciones a los ancestros y la entronización de mandatarios (García y Valencia, 2007: 26), por lo que se infiere que la danza tuvo una connotación principalmente política.

Por otro lado, se encuentra la danza con *Xukpi* cuyo objeto es un bastón cruciforme con adornos en sus extremos laterales y un ave descendiendo de la parte superior; además, el bastón es coronado con largas plumas (figura 35a). En los monumentos es referido con los fonogramas **xu-ku-pi**, que posiblemente indican el nombre de algunas aves (Grube, 1992: 211) (figura 35b). Cabe señalar que los danzantes con el *Xukpi* también llevan tocados con elementos de la gran ave celestial y del dios solar; por lo que esta danza de tipo cosmológica puede estar relacionada con la creación, la fertilidad y el *axis mundi*, pues la forma del bastón es semejante al árbol cósmico (Looper, 2009: 51).

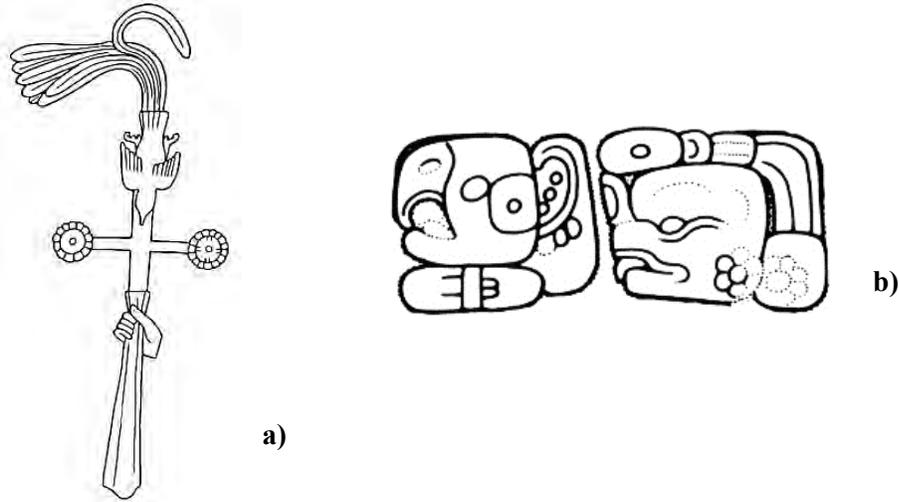


FIGURA 35. a) Bastón *xukpi*, tomado de Looper, (2009: 51), b) **AK'-ta-ja ti-xu-ku-pi**, *a[h]k'taj tixukpi*, dintel 2 de Yaxchilán, dibujo de Graham y Euw, (1977: 15)

La danza con *Chakat* corresponde a un largo bastón rematado por una cesta trenzada sobre la cual yace sentado el dios K'awiil (figura 36a). En los textos aparece referida como **CHAK-K'AT**, jeroglífico similar al del mes *zip* (Grube, 1992: 211-212) (figura 36b). Es una danza plasmada pocas veces en los monumentos, sólo existen dos ejemplos en Yaxchilán, de los que trataré en el siguiente capítulo, donde además de tener un carácter político puede estar relacionada con fenómenos astronómicos y con la guerra (Grube, 1992: 212).

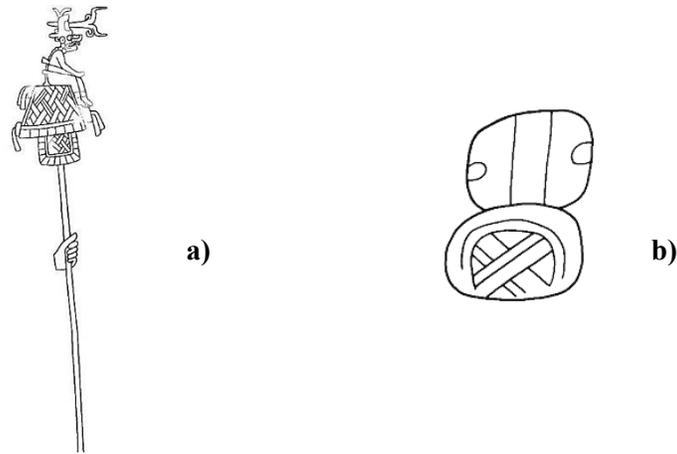


FIGURA 36. a) Bastón chakat, b) **CHAK-K'AT**, tomados de Looper, (2009: 51).

Existen más danzas registradas en los monumentos, pero por ser ejemplos únicos, es difícil interpretar de forma certera sus usos y sus significados. Una de ellas es la denominada



FIGURA 37. Dintel 4 del Sitio R.
Tomado de Grube, (1992: 213)

danza de la serpiente celeste o *Chan Chan* que aparece en el dintel 4 del Sitio R, donde los danzantes portan en sus manos a dos serpientes, respectivamente (figura 37). Mediante la comparación con danzas similares, la de *Chan Chan* puede estar relacionada con la petición de lluvias, el trueno y la fertilidad, pues en Guatemala se ejecuta la danza *Patzaj* con esta finalidad en la que los danzantes llevan serpientes vivas (Taube, 1989: 372; Baudez, 1992: 46-48; Grube, 1992: 213). Por otro lado, Matthew Looper (2009: 51) la considera como una danza de ofrecimiento de sangre semejante al ritual en la página 16 del *Códice Madrid* (figura 38); sin embargo, la falta de más ejemplos semejantes dificulta la comprensión de su significado, el

cual puede tener también un carácter político como se verá en el siguiente capítulo cuando se trate el caso del dintel 4.



FIGURA 38. Página 19 del *Códice Madrid*, dibujo de M. Looer, tomado de Looer, (2009: 52)

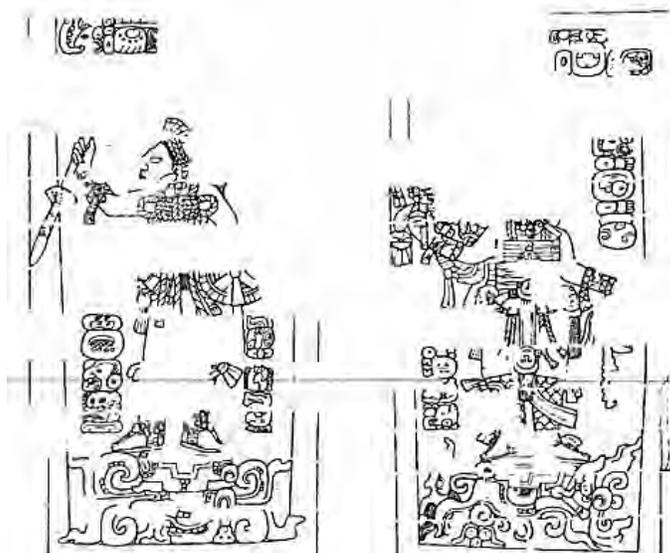


FIGURA 39. Jambas del Templo 18 de Copán. Tomadas de Grube, (1992: 214).

Otras danzas que reciben su nombre por los atavíos de los danzantes son las registradas en las jambas del Templo 18 de Copán y la del dintel 5 del Sitio R. La primera se llama *ti Kach*, que significa “atadura”, elemento apreciado en la indumentaria llena de nudos del danzante que además aparece ataviado como guerrero (Grube, 1992: 213) (figura 39).

La segunda danza es la *Utmo 'hun*, interpretada como la danza del tocado de la cabeza de guacamaya (Looper, 2004: 3); mas, como en los últimos casos, son las únicas referencias que existen y parecen estar ligadas al ámbito político como veremos a continuación.

CAPÍTULO 3. Las danzas de Yaxuun B'ahlam IV de Yaxchilán

El contexto arqueológico y epigráfico de la Cuenca Media del Usumacinta en el periodo Clásico, aunado a lo ya tratado a lo largo de los capítulos anteriores, permite exponer y comprender el uso de la danza como parte de los rituales políticos llevados a cabo por la clase gobernante. Para ello, trataré en las siguientes páginas el caso de Yaxuun B'ahlam IV, mandatario de Yaxchilán en la segunda mitad del siglo VIII d.C., cuya historia, contada a través de numerosos monumentos esculpidos, nos da cuenta de las estrategias utilizadas (las danzas políticas) para mantenerse en el poder en circunstancias adversas.

Como se ha dicho antes, Yaxchilán es el sitio con más número de danzas registradas en sus monumentos, particularmente durante el gobierno de Yaxuun B'ahlam IV (Looper, 2009: 28). Igualmente, en este periodo se efectúa la mayor actividad escultórica, pues se realizó el 75% de los monumentos de la ciudad (Tate, 1992: 38; Mathews, 1997: 39). Los temas principales representados fueron las capturas de prisioneros de guerra y diversos rituales, tales como los autosacrificios, la celebración de eventos calendáricos y las danzas mediante las cuales se evidenciaron las relaciones sociales, el estatus y el poder (Tate, 1986: 85; Noble, 1989: 3; Wright, 2011: 65).

Los monumentos muestran sólo la información que quiso transmitir la persona que encargó su elaboración; por tanto, éstos pudieron ser manipulados a conveniencia (Marcus, 1992b: 236; Scholnick, Munson y Macri, 2013: 98). La información responde a las circunstancias y a las necesidades de la clase gobernante, quien utilizó tanto la escritura como las imágenes para exhibir su propaganda; ésta última entendida como el discurso verbal, escrito o visual usado para influir en la actitud de las personas y a través de la cual irradia la ideología que mantiene en el poder a dicho sector político (Marcus, 1992a: 11).

Monumento	Localización	Fecha	Tipo de danza	Personajes
Estela 11	Estructura 40	22 de junio 741 d.C.	Jasaw chan	Kokaaj B'ahlam III - Yaxuun B'ahlam IV
Dintel 33	Estructura 13	21 de junio 747 d.C.	Jasaw chan	Yaxuun B'ahlam IV
Dintel 1	Estructura 33	29 de abril 752 d. C.	Cetro de K'awiil	Yaxuun B'ahlam IV - Ix Chak Joloom
Dintel 5	Estructura 1	8 de junio 752 d.C.	Xukpi	Yaxuun B'ahlam IV - Ix Wak Jalam Chan
Dintel 42	Estructura 42	8 de junio 752 d.C.	Cetro de K'awiil	Yaxuun B'ahlam IV - K'an Tok Wayaab
Dintel 43	Estructura 42	12 de octubre 752 d. C.	Chakat	Yaxuun B'ahlam IV - Ix (Mut) Hix Witz
Dintel 6	Estructura 1	12 de octubre 752 d. C.	Chakat	Yaxuun B'ahlam IV - K'an Tok Wayaab
Dintel 7	Estructura 1	14 de octubre 752 d.C.	Cetro de K'awiil	Yaxuun B'ahlam IV - Ix #
Dintel 3	Estructura 33	8 de abril de 756 d.C.	Cetro de K'awiil	Yaxuun B'ahlam IV - K'in Mo Ajaw
Dintel 54	Estructura 54	8 de abril de 756 d.C.	Cetro de K'awiil	Yaxuun B'ahlam IV - Ix Chak Joloom
Dintel 2	Estructura 33	3 de abril de 757 d.C.	Xukpi	Yaxuun B'ahlam IV - Chele'w Chan K'inich
Dintel 5	Sitio R	28 de enero de 766 d.C.	Cabeza de guacamaya	Yaxuun B'ahlam IV - Yax Tok Wela'n
Dintel 52	Estructura 55	15 de febrero de 766 d.C.	Cetro de K'awiil	Yaxuun B'ahlam IV - Chele'w Chan K'inich
Dintel 4	Sitio R	10 de octubre de 767 d.C.	Chan chan	Yaxuun B'ahlam IV - Ukan Ajkamo'
Dintel 9	Estructura 2	16 de junio de 768 d.C.	Jasaw chan	Yaxuun B'ahlam IV - Chak Joloom
Dintel Retalteco	(Saqueo)	---	Jasaw chan	Yaxuun B'ahlam IV - K'an Tok Wayaab - Ix (Mut) Hix Witz
Frag. Pintura mural	La Pasadita	—	Jasaw chan	Tilo'm
Frag. Texto jeroglífico	Tecolote	—	—	---

TABLA 3. *Corpus* de monumentos con eventos de danza durante el gobierno de Yaxuun B'ahlam IV ordenados cronológicamente. Elaborado por Pilar Regueiro a partir de Helmke (2010)

La propaganda fue empleada para integrar a la población, pero también pudo ser utilizada de forma horizontal; es decir, para influir en grupos similares a los del propio gobernante (Marcus, 1992a: 11). Los monumentos de Yaxchilán, en su mayoría dinteles en los que se plasmaron danzas, presentan una propaganda horizontal, pues estuvieron colocados en edificios de importancia ritual y política, donde sólo la élite tenía la posibilidad de apreciarlos y captar los mensajes. En sus dinteles, Yaxuun B'ahlam IV hizo referencia a eventos provechosos para gobernar; incluso, reescribió otros tantos para que respondieron al discurso político mantenido durante su mandato (Mathews, 1997: 115). No obstante, también sobresalen aquellos monumentos emitidos por los nobles de los sitios secundarios de Yaxchilán, los cuales materializaron su propia ideología, propaganda y discurso con la finalidad de mostrar su predominio político, aunado a que son una interesante fuente que muestra la constante competencia por el poder que sucedía hacia el Clásico Tardío.

En el presente capítulo se tratan las danzas registradas durante el mandato de Yaxuun B'ahlam IV, dentro de Yaxchilán y en algunos sitios de la Cuenca Media que tuvieron filiación política con la ciudad. El *corpus* de monumentos con danzas en las que aparece Yaxuun B'ahlam IV se compone de quince dinteles y una estela; posiblemente existan dos ejemplos más en restos de pintura mural en La Pasadita y Tecolote; mas, por su gran deterioro, sólo serán mencionados, pero no tomados en cuenta para la interpretación pertinente. Las danzas se registran entre el 752 y el 768 d.C.; lo cual no quiere decir que no existan registros antes y después, sino que no corresponden al gobierno del mencionado mandatario (tabla 3).

3.1 Las estrategias políticas de Yaxuun B'ahlam IV a través de la danza

Al ascender al trono en un panorama complicado, Yaxuun B'ahlam IV empleó diversas estrategias que le permitieron legitimarse en el poder, pero sobre todo negociar con los diversos grupos corporativos del Estado que, como se ha mencionado, pudieron haber apoyado considerablemente su entronización (García y Valencia, 2007: 33). Una de ellas fue quizá el uso del ritual con un fin meramente político que le permitió cohesionar a los distintos sectores de la sociedad de Yaxchilán y consolidar su gobierno.

Los rituales fueron plasmados en diversos monumentos a lo largo de la ciudad, en espacios tanto públicos como de acceso restringido.³² Éstos últimos retratan y mencionan eventos relacionados con rituales de danza en los que tuvieron lugar el padre, los sajales, las esposas y el heredero de Yaxuun B'ahlam IV, lo cual indica que fueron acciones condicionadas y limitadas sólo para ciertos personajes de la élite, mostrándonos los vínculos sociales de la época y la participación política de éstos individuos.

La danza no sólo fue ejecutada con fines políticos, sabemos que como parte del ritual también tuvo un objetivo religioso. En Yaxchilán fue una de las actividades más importantes al quedar registrada numerosas veces, incluso, Andrew Scherer y otros colegas (2014: 216) han propuesto que en El Kinel, sitio afiliado políticamente a Yaxchilán, se hallaron dos tumbas con cuerpos que están en posición de danza (figura 40). Se trata de dos individuos con las piernas flexionadas, uno frente al otro y, por la colocación de las extremidades superiores, pareciera que sujetaron algún tipo de objeto, tal y como se representó iconográficamente a la danza en la plástica maya (Scherer, *et al.*, 2014: 216). La propuesta

³² Los eventos rituales de mayor envergadura o públicos pudieron llevarse a cabo en la plaza principal de Yaxchilán, pues tiene una longitud de 500 metros en su eje mayor y 20 metros de ancho, permitiéndole albergar a un número considerable de personas (García, 2004: 297).

es que esta “danza macabra”, como le denominan los autores, está relacionada con el Dios del Maíz, danzante por excelencia. Debido a que esta deidad está ligada a la abundancia, la vida cortesana y la resurrección de los ancestros; los dos personajes muertos estarían personificando al Dios del Maíz para recrear el mito donde éste triunfa sobre la muerte (Taube, 2009: 48-49; Scherer, *et al.*, 2014: 216).

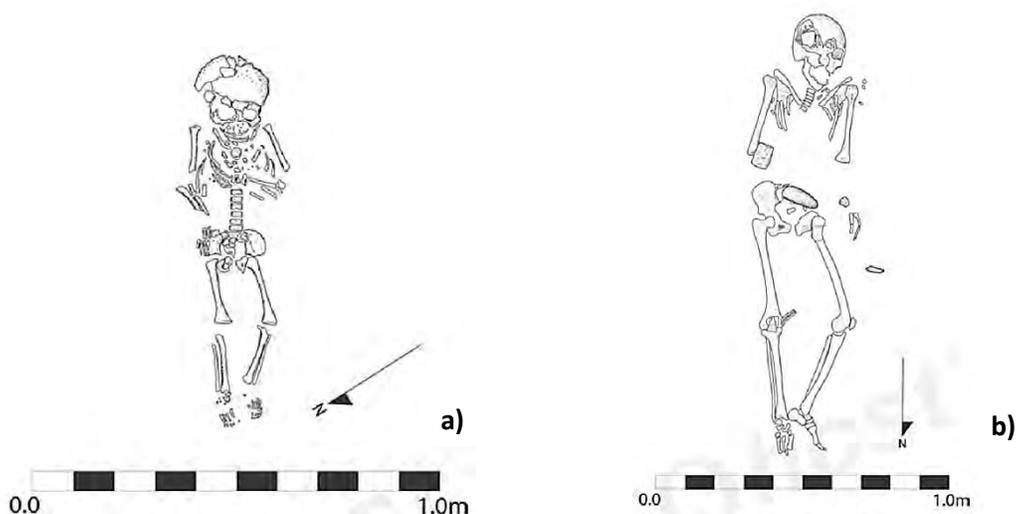


FIGURA 40. a) Entierro 2, El Kinel. Dibujo de A. Scherer y G. Pérez Robles. b) Entierro 4, El Kinel, Dibujo A. Scherer y A. L. Arroyave, tomado de Scherer, Golden, *et al.* (2014: 203, 206)

Aunque, como se dijo antes, es indiscutible la enorme presencia de la danza en Yaxchilán y en los sitios secundarios de la ciudad, considero que el ejemplo de El Kinel es una práctica aislada, pues sólo se cuenta con dos tumbas con estas características en la Cuenca Media del Usumacinta. Habría que hallar otros entierros similares para confirmar el uso de la danza para personificar deidades en contextos funerarios.

En cuanto a las danzas ejecutadas por Yaxuun B'ahlam IV en el siglo VIII d.C., éstas parecen tener un fuerte propósito político, tal como muestro a través de la revisión de dieciséis monumentos, trece de ellos localizados en las estructuras 1, 2, 13, 33, 40, 42, 54 y 55 de Yaxchilán, un monumento de Retalteco y dos más del Sitio R (figura 41). Para ello, es

pertinente comentar que en este trabajo los ejemplos se agrupan por tipo de danza y dentro de su grupo, por orden cronológico. De esta forma, los monumentos del *corpus* plasman las danzas con *Jasaw Chan*, las relacionadas con el cetro de K'awiil, con *Ckakat*, con *Xukpi* y dos ejemplos únicos, por no hallarse en otros contextos, de danzas denominadas *Chan Chan* y *Utmo'hu'n* provenientes del Sitio R.

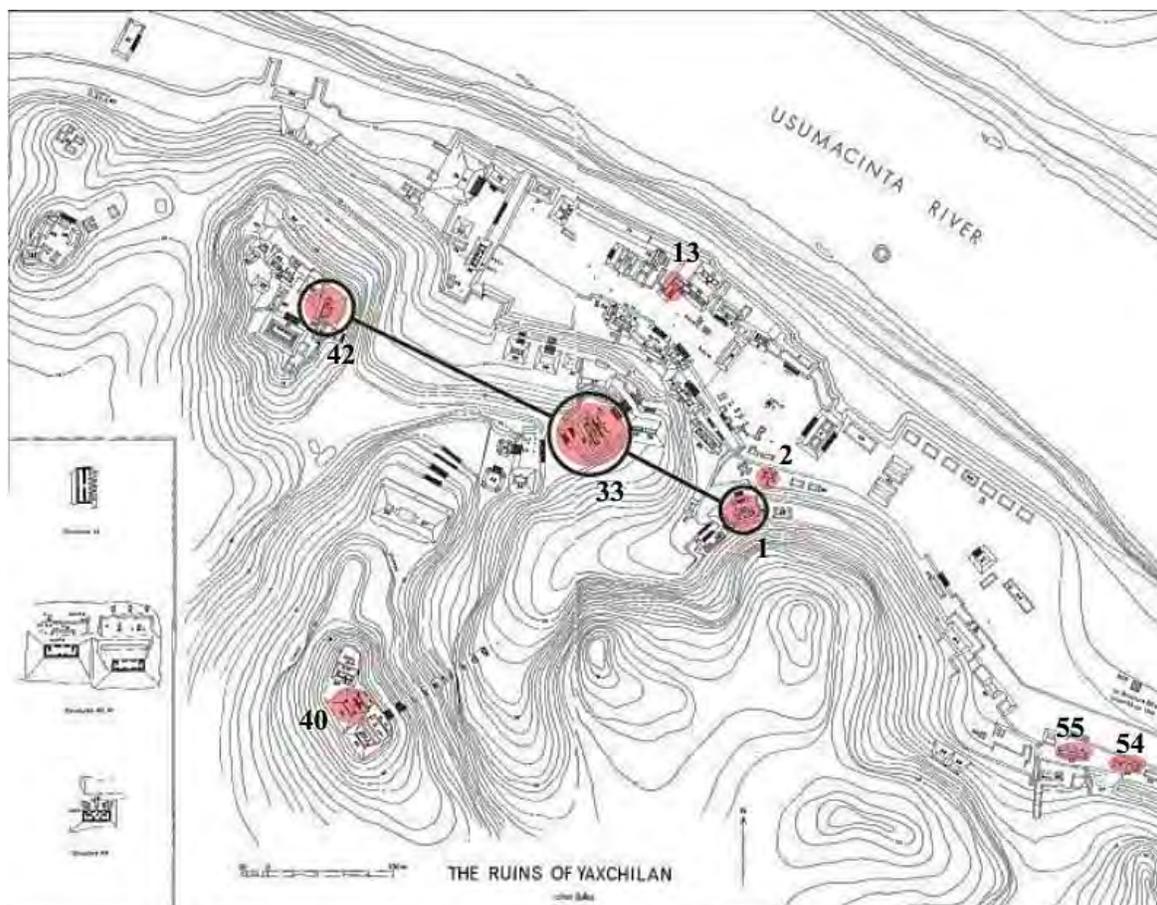


FIGURA 41. Estructuras de Yaxchilán donde fueron hallados los monumentos del *corpus*. Tomado de Loooper, (2009: 32). Modificado por Pilar Regueiro

3.1.1 Las danzas con *Jasaw Chan*

Las danzas identificadas con el nombre de *Jasaw Chan*, según las inscripciones jeroglíficas, fueron llevadas a cabo particularmente en Yaxchilán durante el gobierno de Yaxuun B'ahlam IV y el de su padre, Kokaaj B'ahlam III. Como se ha mencionado, se trata de un ritual

relacionado con el solsticio de verano; es decir, que era ejecutado entre el 21 y el 22 de junio, y pudo ser aprovechado por los mandatarios con un fin político dado su rico simbolismo (Tate, 1986: 87; Tate, 1992: 95-96) (tabla 4).

Monumento	Localización	Fecha de la danza	Danzantes
Estela 11	Estructura 40	22 de junio 741 d.C.	Kokaaj B'ahlam III - Yaxuun B'ahlam IV
Dintel 33	Estructura 13	21 de junio 747 d.C.	Yaxuun B'ahlam IV
Dintel 9	Estructura 2	16 de junio de 768 d.C.	Yaxuun B'ahlam IV - Chak Joloom
Dintel Retalteco	(Saqueo)	----	Yaxuun B'ahlam IV - K'an Tok Wayaab - Ix (Mut) Hix Witz
Frag. Pintura mural	La Pasadita	----	Tilo'm
Frag. Texto jeroglífico	Tecolote	----	----

TABLA 4. Monumentos que registran danzas con *Jasaw Chan* ordenados cronológicamente. Elaborada por Pilar Regueiro

El primer ritual de solsticio de verano en Yaxchilán se registró en el dintel 26 en 720 d.C. (Tate, 1986: 89) (figura 42) y aunque no se menciona ninguna danza ni aparece iconográficamente el bastón *Jasaw Chan* característico, es interesante observar que antes de su carácter político pudo tener una connotación más ritual y agrícola.

Si bien los rituales de solsticio de verano manifestaron una fuerte presencia en Yaxchilán, según Carolyn Tate (1986: 96-97), éstos no tuvieron su origen en la ciudad del Usumacinta; ya que existen ejemplos en sitios como Balancán-Morales, La Corona, Tikal y El Cayo donde se registraron eventos en los días del solsticio de verano pero cuyo significado pudo estar asociado con las ceremonias de ascensión al poder, tal y como veremos en la estela 11 de Yaxchilán.

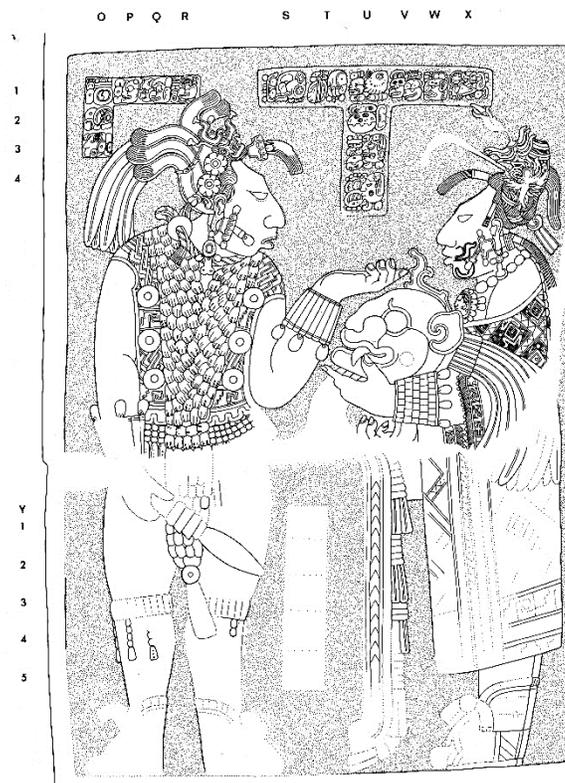


FIGURA 42. Dintel 26, Yaxchilán. Tomado de Graham y Euw, (1977: 57)

La estela 11 se halló frente a la Estructura 40 (figura 43). Ésta fue comisionada por Yaxuun B'ahlam IV durante su gobierno, aunque la fecha de dedicación del monumento se registra en 746 d.C. cuando aún no era gobernante (Mathews, 1997: 177;Looper, 2009: 30). La estela constituye una importante carta de presentación de dicho *k'uhul ajaw*, en donde evidencia varios eventos como un ritual de danza con su padre, otro en el que aparece ricamente ataviado y personificando al dios Chaahk mediante el uso de una “máscara de rayos x” frente a tres cautivos de guerra y, por supuesto, la fecha de su entronización en 752 d.C. (Noble, 1989: 4;Looper, 2009: 30).

Debido al lapso entre los eventos registrados y la elaboración de la estela, aunado al hecho de que el padre de Yaxuun B'ahlam IV jamás habló de su hijo en sus monumentos, ha

llevado a pensar que la estela tuvo el objetivo de legitimar a este gobernante en el poder por tratarse del heredero al que quizá no le correspondía el trono (Looper, 2009: 30).

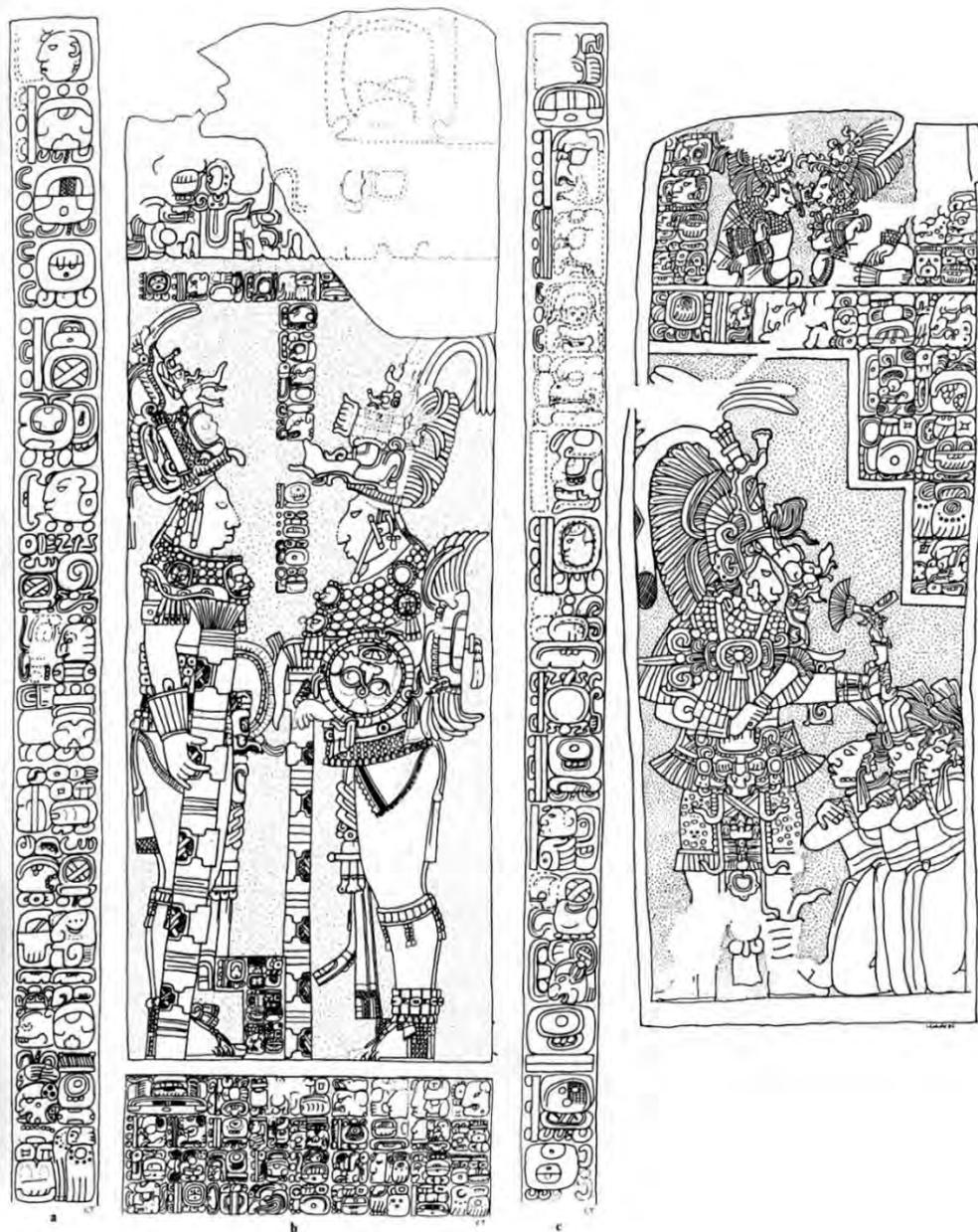


FIGURA 43. Estela 11, Estructura 40. Tomado de Looper, (2009: 29)

La danza con *Jasaw Chan*, de interés aquí, se llevó a cabo el 22 de junio de 741 d.C.; es decir, un año antes de la muerte de Kokaaj B'ahlam III y once años previos a la entronización de Yaxuun B'ahlam IV. En la imagen de la danza se aprecian dos individuos

(figura 43 izquierda), que por la distribución de los textos secundarios, uno en la parte superior, otro frente a los rostros de los individuos y uno más en la parte inferior, los identifican como Yaxuun B'ahlam IV a la derecha, cuyo tocado señala el glifo con su nombre, y Kokaaj B'ahlam III, cuyo nombre aparece en el texto secundario inferior. Este último texto registra la danza con la rueda calendárica 12 K'ib, 19 Yaxk'in y la cláusula del baile: *ahk'taj tijasawchan ho' winikhaab' ajaw kokaaj b'ahlam k'uhul pa'chan ajaw*; es decir, “en 12 K'ib 19 de Yaxk'in Kokaaj B'ahlam III, señor divino de Pa'chan, el señor de cinco k'atunes, danza con el *Jasaw Chan*”.

A su vez, se identifican los bastones *Jasaw Chan*, típicos de esta danza, que portan ambos personajes en sus manos y los cuales parecen medir más de un metro de altura. Padre e hijo se encuentran de perfil y uno frente al otro; la posición estática parece indicar la solemnidad del acto ejecutado, ya que ninguna parte de sus cuerpos evidencia movimiento. El rostro de Kokaaj B'ahlam III, de estatura superior a la de su hijo, yace completamente hierático, sin expresión o gestualidad, como forma de mostrar reconocimiento a su interlocutor (Guiraud, 1986: 36).

Los dos individuos van ricamente ataviados de forma similar salvo por los tocados y la pequeña estructura de espalda utilizada por Yaxuun B'ahlam IV. Es preciso mencionar que la indumentaria asociada con estas danzas se compone de la estructura de espalda con plumas, cuentas que decoran las caderas, en ocasiones con garras de jaguar; adornos en las rodillas, el bastón *Jasaw Chan*, escudos con la representación del Dios Jaguar del Inframundo y un gran pectoral con cuentas en las que se colocaron cabezas invertidas y conchas *spondylus* (Tate, 1986: 93).

A partir de la posición en la que se encuentran Kokaaj B'ahlam III y Yaxuun B'ahlam IV, sólo es posible identificar los adornos de las rodillas, las caderas y el pecho, en éste último

con medallones de rostros pero sin las cabezas invertidas; la estructura en la espalda de Yaxuun B'ahlam IV; los escudos sujetos con la mano izquierda; y el bastón en la mano derecha, respectivamente.

En cuanto a los tocados, Yaxuun B'ahlam IV lleva uno con un mascarón zoomorfo con características de reptil (Ricardo Gómez Palacios, comunicación personal, 2017), adornado con plumas en su parte posterior y superior, y una diadema real arriba, elemento conocido también como “dios bufón” que está relacionado con el poder y la ascensión de los gobernantes (Fields, 1991: 3). Kokaaj B'ahlam III porta un tocado adornado con plumas en la parte posterior, un medallón con lo que posiblemente sea el dios Chaahk, la diadema con bandas cruzadas asociadas a esta misma deidad y un “dios bufón” en la parte superior.

Al parecer, fue de suma importancia para Yaxuun B'ahlam IV hacerse representar junto a su padre realizando esta danza, quizá para legitimarse como heredero al trono mediante el reconocimiento de su padre. No obstante, pueden rastrearse otros significados de esta danza mediante ejemplos actuales de rituales del solsticio de verano. Según Carolyn Tate (1986: 87), en la actualidad entre los chortís del Motagua se tiene la evidencia de prácticas rituales relacionadas con este periodo que anuncia la temporada de siembra. Los chortís colocan una vara vertical sobre el piso durante este periodo porque el sol no da sombra alguna al mediodía y esto permite a los dioses bajar verticalmente para fecundar la tierra (Tate, 1986: 87). De esta forma, el uso del bastón *Jasaw Chan* pudo estar asociado a esta práctica y por tanto, en origen pudo tener un significado agrícola que no sólo confirmaba el solsticio de verano, sino que permitía reconocer el movimiento del sol, daba inicio a las prácticas rituales del solsticio e indicaba el inicio de la siembra (Tate, 1986: 94).

Por otro lado, Carolyn Tate (1986: 87) menciona que entre los chortís el solsticio de verano también tiene un significado político, pues es el periodo en el que los sacerdotes

culminan sus labores y entregan el mando a un nuevo sacerdote; esta ceremonia se lleva a cabo el 20 o 21 de junio en el templo. Así, es posible que este tiempo astronómico tuviera ambas connotaciones en Yaxchilán (agrícola y político); sin embargo, quizás en el siglo VIII d.C. predominó el carácter político del ritual a través de la danza que indicaba la transferencia del poder, en este caso, de un mandatario a su heredero. Además, el uso del bastón *Jasaw Chan* permaneció dentro de la tradición de este tipo de rituales políticos, confirmando su simbolismo y su propósito agrícola original del solsticio de verano, pues como vimos en el capítulo anterior, el nombre mismo del objeto indica el periodo en el que cesan las lluvias e inicia la segunda siembra.³³

La propuesta de Carolyn Tate antes mencionada parece cobrar sentido en la danza representada en la estela 11, ya que efectivamente se trata de un ritual de pre ascensión de Yaxuun B'ahlam IV y traspaso de poder. No sabemos si realmente se realizó o no dicha danza; mas, el propósito del monumento completo evidencia que para este mandatario fue importante recalcar el cumplimiento de sus deberes rituales previos a entronizarse y, sobre todo, que su padre lo legitimaba como heredero y próximo gobernante de Yaxchilán, así también le transfería el poder, el liderazgo, la autoridad y los privilegios rituales (Noble, 1989: 4; Helmke, 2010: 1-3).

El siguiente monumento de danza con *Jasaw Chan* es el dintel 33, localizado en la Estructura 13 (figura 44). El evento se llevó a cabo el 21 de junio de 747 d.C.; es decir, que ocurrió cuando Yaxuun B'ahlam IV aún no era gobernante. La cláusula sobre el episodio ritual aparece de A1 a H1, dice: *ho' kimi b'alunjalu'n yaxk'in ub'aah tiahk'ot tijasawchan ub'alun[...] uchaahk*, “En [el día] cinco Kimi, diecinueve [de] Yaxk'in es la imagen en danza

³³ Véase página 99.

con el *Jasaw Chan* de... sus muchos?... su Chaahk". Cabe señalar que al final se menciona el objeto de la danza, cuya lectura no es clara pero que refiere al dios Chaahk, posiblemente haga referencia al tocado de Yaxuun B'ahlam IV que presenta en la parte superior la diadema de concha con bandas cruzadas característica de esta deidad (ver García Barrios, 2008).

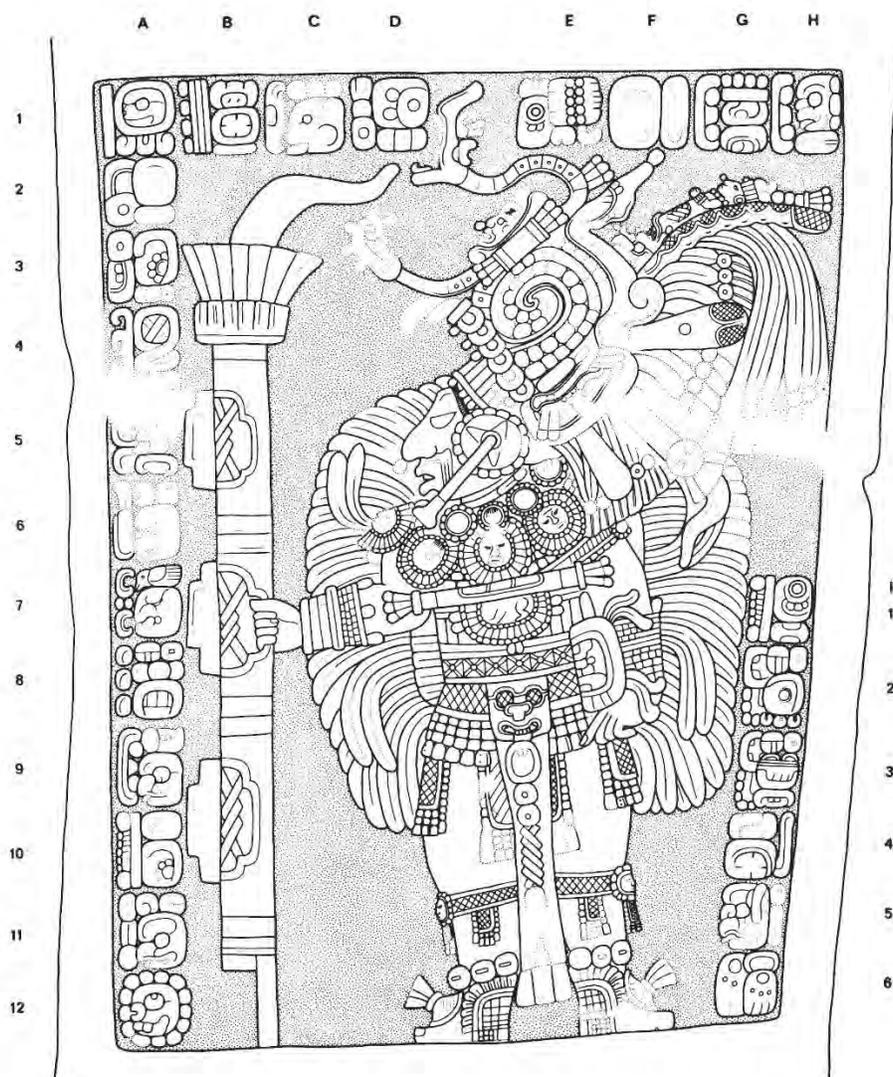


FIGURA 44. Dintel 33, Estructura 13. Tomado de Graham y Euw, (1977: 75)

A diferencia del ejemplo de la estela 11, en el dintel 33 el danzante aparece completamente solo, con un bastón *Jasaw Chan* de tamaño considerable (más alto que el personaje y al usado en la estela 11), con el cuerpo de frente y la cabeza de perfil mirando

hacia la derecha del personaje, esta posición permite apreciar mejor el atavío de la danza descrito párrafos arriba.

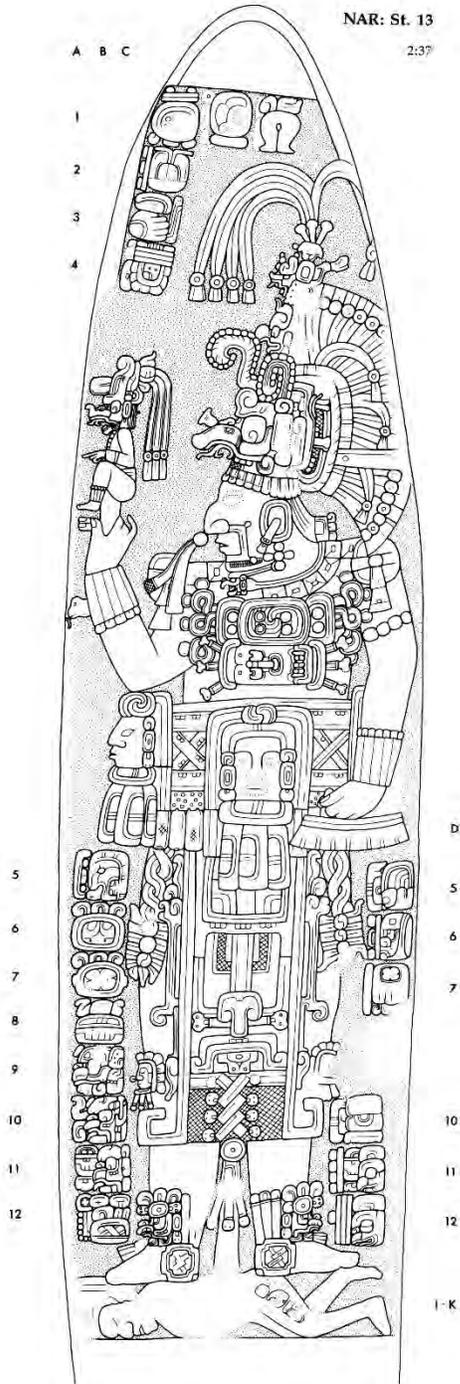


FIGURA 45. Estela 13, Naranjo. Tomada de Graham y Euw, (1975).

El tocado de Yaxuun B'ahlam IV está constituido por un roleo con manchas de felino, en ocasiones con teselas como es el caso de este monumento; una serpiente con las fauces abiertas en la parte superior; elementos como el “dios bufón”, el dios jaguar del inframundo y la diadema de concha de Chaahk (Tate, 1992: 75). Es interesante mencionar que el elemento enrollado con manchas de felino o teselas presente en el tocado de Yaxuun B'ahlam IV en este monumento y en los dinteles 3, 7 y 52 (ver apéndice), puede tratarse del recogido de cabellos que el dios Chaahk lleva sobre la cabeza (Daniel Salazar Lama, comunicación personal, 2017), mismo que podría representar a las nubes, tal como propone Garth Norman (1976: 58) en la estela 1 de Izapa. La propuesta se vuelve más clara en el tocado de K'ak' Ukalaw Chan Chaahk (755-780 d.C.), gobernante de Naranjo, en la estela 13, en el cual se observa el rostro de Chaahk y por encima el recogido de cabellos que presenta elementos del signo *muyal*, “nube”, como el rasgo ondulado y los círculos que delinean el signo (figura 45). Cabe

señalar que en la estela 13 el gobernante de Naranjo realiza una danza con el cetro de K'awiil, tal y como ocurre en los dinteles 3, 7 y 52 de Yaxuun B'ahlam IV, por lo que puede ser un atavío estrechamente relacionado con este tipo de ritual no sólo en Yaxchilán.

Volviendo al dintel 33, la representación individual del gobernante en esta danza es semejante a monumentos más antiguos, por ejemplo, el dintel 50 (figura 46), cuya erosión dificulta su lectura y correcta apreciación, pero que deja entrever la silueta de un personaje de pie, identificado con el gobernante K'inich Tatab' (Tatb'u)

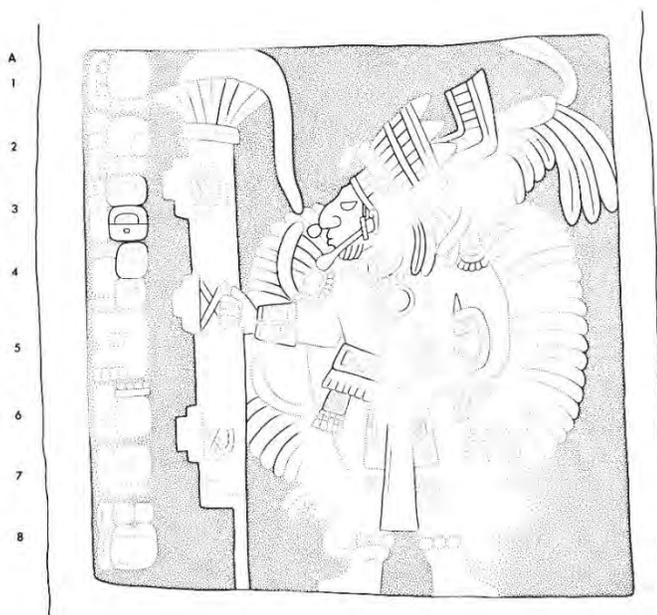


FIGURA 46. Dintel 50, Yaxchilán. Tomado de Graham y Euw, (1977: 109)

Joloom II (526-537 d.C.), en la misma posición que Yaxuun B'ahlam IV en el dintel 33 y sosteniendo un prominente bastón *Jasaw Chan*. Es pertinente precisar que el dintel 50 se halló en la Estructura 33 comisionada por Yaxuun B'ahlam IV; sin embargo, por el estilo y el deterioro del dintel, es probable que éste fuera reutilizado por el mencionado gobernante como parte de su discurso arquitectónico y escultórico (Tate, 1986: 92).

El otro ejemplo corresponde a la estela 16 (figura 47), donde el evento se registra aproximadamente en 736 d.C. En la estela se observa a Kokaaj B'ahlam III en la misma posición de K'inich Tatab' (Tatb'u) Joloom II en el dintel 50, con el alto bastón y con una variación de atavío en el que incluye las cabezas invertidas en el pecho y el braguero. Así, al tratarse de dos ejemplos más antiguos que el dintel 33, se ha sugerido que la representación

de la danza de Yaxuun B'ahlam IV tuvo el objetivo de mostrar la continuidad del ritual realizado por sus antepasados para establecer una conexión con ellos y constatar que, por herencia, él tenía los privilegios rituales para realizarlo, pues el ritual era ejecutado sólo por gobernantes, lo cual también legitimaba su posición como heredero al trono (Looper, 2009: 37; Helmke, 2010: 7). Incluso, el hecho de aparecer representado en solitario durante un ritual de solsticio de verano, que como vimos, tiene un fuerte

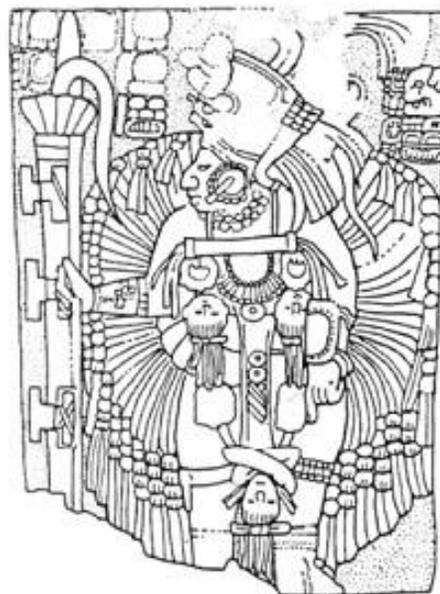


FIGURA 47. Estela 16, Yaxchilán.
Tomado de Mathews, 1997.

simbolismo agrícola, parece reafirmar el carácter simbólico de los gobernantes mayas como los primeros agricultores, los encargados de abrir el monte, de iniciar la siembra y de dar sustento al pueblo (García, en prensa).

Otro monumento de danza con el *Jasaw Chan* en el gobierno de Yaxuun B'ahlam IV es el dintel 9, localizado en la Estructura 2 (figura 48). La danza se llevó a cabo entre éste gobernante y el *sajal* Chak Joloom en 768 d.C., justo el año del fallecimiento de Yaxuun B'ahlam IV.

El texto identifica a la danza y a los dos personajes que la ejecutan, éste dice: *ju'n eb' tihaab' yaxk'in ahk'taj tijasawchan ux winikhaab' ajaw yaxuun b'ahlam ucha'n aj uk ajwinikb'aak k'uhul [...] ajaw k'uhul pa'chan ajaw*, “en [el día] uno Eb' en la orilla del tiempo de Yaxk'in, Yaxuun B'ahlam IV, el de los tres k'atunes, el guardián de Aj Uk, el de los veinte cautivos, señor divino de [...], señor divino de Pa'chan, danza con el *Jasaw Chan*”. Mientras que el texto relacionado con el *sajal* dice: *chak joloom yichaan a[...]ajaw aj wuk b'aak*, “Chak Joloom, tío del señor [...], el de los siete cautivos”.

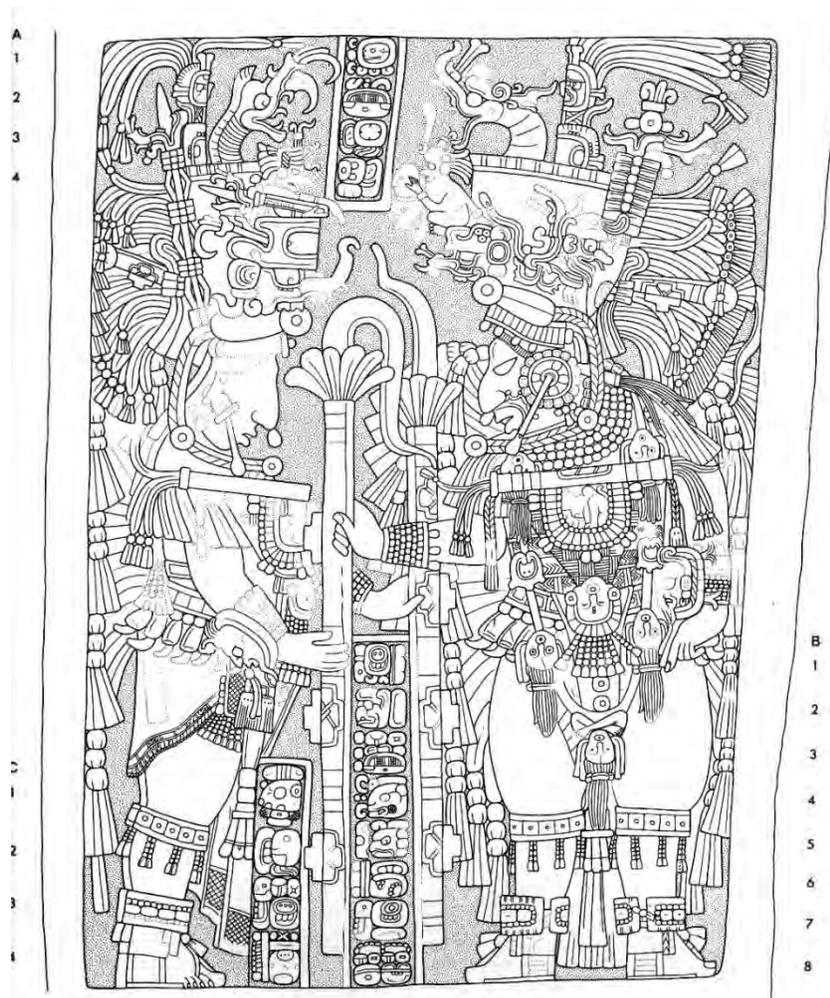


FIGURA 48. Dintel 9, Estructura 2. Tomado de Graham y Euw, (1977: 29)

Yaxuun B'ahlam IV se encuentra de frente con el rostro de perfil viendo hacia Chak Joloom, dándole preponderancia en la representación. En este tipo de danzas, el gobernante lleva por primera vez el mismo atavío con el que su padre aparece en la estela 16. Es posible ver seis cabezas invertidas, dos frente a los hombros, tres en la cadera y una frente al braguero en los muslos. También se observan las conchas *spondylus* a la altura del abdomen como parte de la estructura del atavío, la estructura de espalda con plumas y nudos colgantes, y las garras de felino rodeando las caderas. El tocado ricamente adornado lleva al frente la cabeza de un monstruo Witz sobre la cual yace sentado con las piernas cruzadas un diminuto personaje, posiblemente Chaahk, que sujeta una cabeza humana al frente. Por encima del

tocado se levanta una serpiente con las fauces abiertas y detrás de ésta hay dos elementos, uno de ellos, del que penden plumas ornamentales, puede representar la personificación del brillo; el otro corresponde a las bandas cruzadas relacionadas con Chaahk (Tate, 1986: 95, Hugo García Capistrán, comunicación personal, 2017). En la parte posterior del tocado, una serpiente con las fauces abiertas deja salir el rostro de Chaahk y siguen las plumas acompañadas de un pequeño adorno similar al bastón *Jasaw Chan* (Tate, 1986: 95).

Chak Joloom va ataviado de forma similar a Yaxuun B'ahlam IV, pero no es posible apreciar las cabezas invertidas. Su tocado se compone de un ser en cuya frente lleva el signo *k'in*; por encima de éste un pequeño personaje toma sobre sus manos una lanza de ciempiés (Tate, 1992: 95). En vez de la serpiente en la parte superior del tocado del gobernante, en el del *sajal* emerge un ciempiés con las fauces abiertas, también se aprecian las bandas cruzadas y la personificación del brillo. En la parte posterior hay una lanza vertical y las plumas con el adorno del bastón *Jasaw Chan*.

Ambos personajes sujetan el bastón y en esta representación del ritual se percibe que dichos objetos son intercambiados por los danzantes, pues Yaxuun B'ahlam IV lo presenta con la mano derecha a su *sajal*, y éste lo recibe con la misma mano, mientras que con la izquierda sostiene el suyo. Es interesante mencionar que Chak Joloom es registrado en otros monumentos con el hijo de Yaxuun B'ahlam IV como *yichaan ajaw*; es decir “el tío del señor”. Lo anterior, aunado al nombre del personaje, revela que se trata del hermano de la esposa principal de Yaxuun B'ahlam IV, la Señora Chak Joloom y es tío del heredero de dicho gobernante (Jackson, 2013: 49).

Una de las posibles tareas de Chak Joloom pudo ser la de fungir como supervisor y encargado de Chele'w Chan K'inich antes de que sucediera a su padre en el trono (Helmke, 2010: 8; Jackson, 2013: 49). De esta forma, la danza del dintel 9 puede retratar la

transferencia de poder, simbólicamente representado en los bastones, que hace Yaxuun B'ahlam IV a su cuñado como representante de su futuro heredero. Se desconoce la razón por la cual Chele'w Chan K'inich no ejecutó esta danza con su padre antes de ascender al poder de la misma forma que éste la hizo con el suyo en la estela 11. Sugiero que, posiblemente, el heredero no estaba preparado aún para participar en estos rituales políticos, mientras que su tío tuvo el deber de realizarlo para instituirse en su nueva realidad social y política como responsable de su sobrino. Cabe señalar que este significado de la danza podría confirmarse a partir de la fecha en la que se llevó a cabo el evento, el 16 de junio de 768 d.C., días previos al solsticio de verano, por lo que quizás no tuvo la connotación agrícola como en los ejemplos anteriores, sino una meramente política y de institución.

Por otro lado, el dintel de Retalteco también registra una danza con *Jasaw Chan* (figura 49); se trata de un monumento proveniente del área de Retalteco, Guatemala, recuperado en 2004 por las autoridades guatemaltecas tras haber sido saqueado; lamentablemente se encuentra partido y tanto la escena como los textos están parcialmente perdidos (Houston, *et al.*, 2006: 1; Vásquez, *et al.*, 2006: 869). Rosaura Vásquez y otros colegas consideran que el monumento puede provenir de Tixan, Guatemala, a partir de los datos proporcionados por sus informantes (2006: 870).

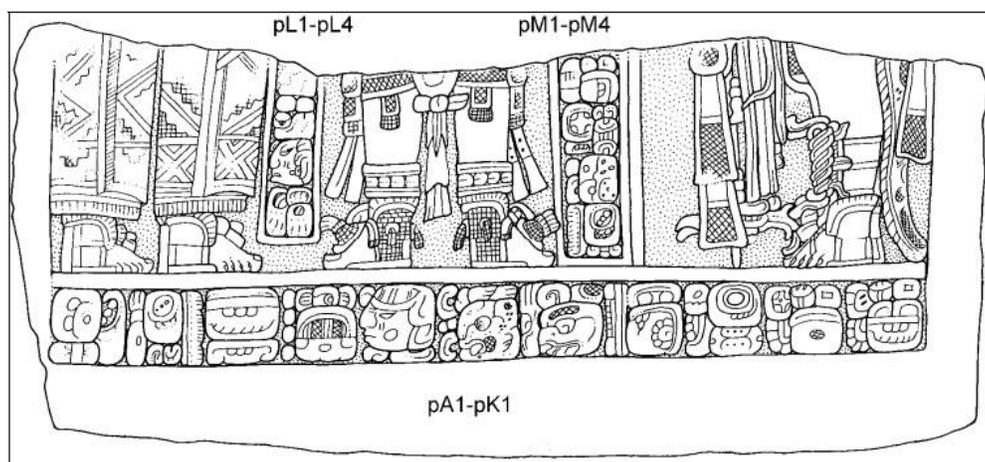


FIGURA 49. Dintel de Retalteco, dibujo de Stephen Houston. Tomado de Vásquez, *et al.* (2006: 869)

El dintel de Retalteco contiene una inscripción jeroglífica en la parte inferior que registra el nombre de Yaxuun B'ahlam IV y la danza *Jasaw Chan*, y aunque no es posible fecharlo con seguridad, Stephen Houston (2004: 6) ha propuesto que el ritual pudo ejecutarse entre el 768 y el 770 d.C. durante los solsticios de verano. La inscripción dice *ahk'taj tijasawchan chan winikhaab' ajaw yaxuun b'ahlam ucha'n aj uk ajwinikb'aak k'uhul [...]ajaw k'uhul Pa'chan ajaw*, “Yaxuun B'ahlam IV, el señor de cuatro k'atunes, el guardián de Aj Uk, el de los veinte cautivos, señor divino de [...], señor divino de Pa'chan, danza con el *Jasaw Chan*”. Por encima del texto emerge la escena del ritual donde es posible apreciar sólo las extremidades inferiores de cuatro personajes; dos mujeres de perfil a la izquierda, un personaje masculino central que parece estar de frente, y otro hombre más de perfil del lado derecho. Los personajes de los extremos, es decir, las dos mujeres y el varón, observan a la figura central, la única mirando al frente, que se trata de Yaxuun B'ahlam IV.

A los costados de este gobernante se encuentran dos textos secundarios fragmentados indicando que una de las mujeres es la esposa de Yaxuun B'ahlam IV proveniente de Hix Witz; o sea, la Señora Mut, mientras que la segunda inscripción habla de la presencia en el ritual del *sajal K'an Tok Wayaab'* (Houston, *et al.*, 2006: 8; Vásquez, 2006: 6). Ambas señoras llevan un huipil finamente bordado, cuyos diseños escalonados con rombos y triángulos semejan al portado por otra esposa de Yaxuun B'ahlam IV, la Señora Wak Jalam Chan, en el dintel 5 (Houston, 2006: 6); es probable que las señoras colaboraran durante la realización del acto y asistieran ritualmente a los personajes.

El gobernante va ricamente ataviado, según lo poco observado, mientras que su *sajal* lleva un bastón de ciempiés (Houston, *et al.*, 2006: 6), no hay evidencia del bastón *Jasaw Chan*, quizá pueda estar en la parte perdida del monumento. Es importante mencionar que K'an Tok Wayaab', posee un nombre, como comentamos en el primer capítulo,

correspondiente a un título de élite vinculado con actividades religiosas; además, dicho título se asocia con los colores de los rumbos cardinales (Beliaev, 2004: 125-127), el amarillo en el caso de este *sajal*, lo que puede indicar que se trató de un personaje cuyas tareas no sólo fueron las de un gobernador sino otras tantas de carácter religioso.

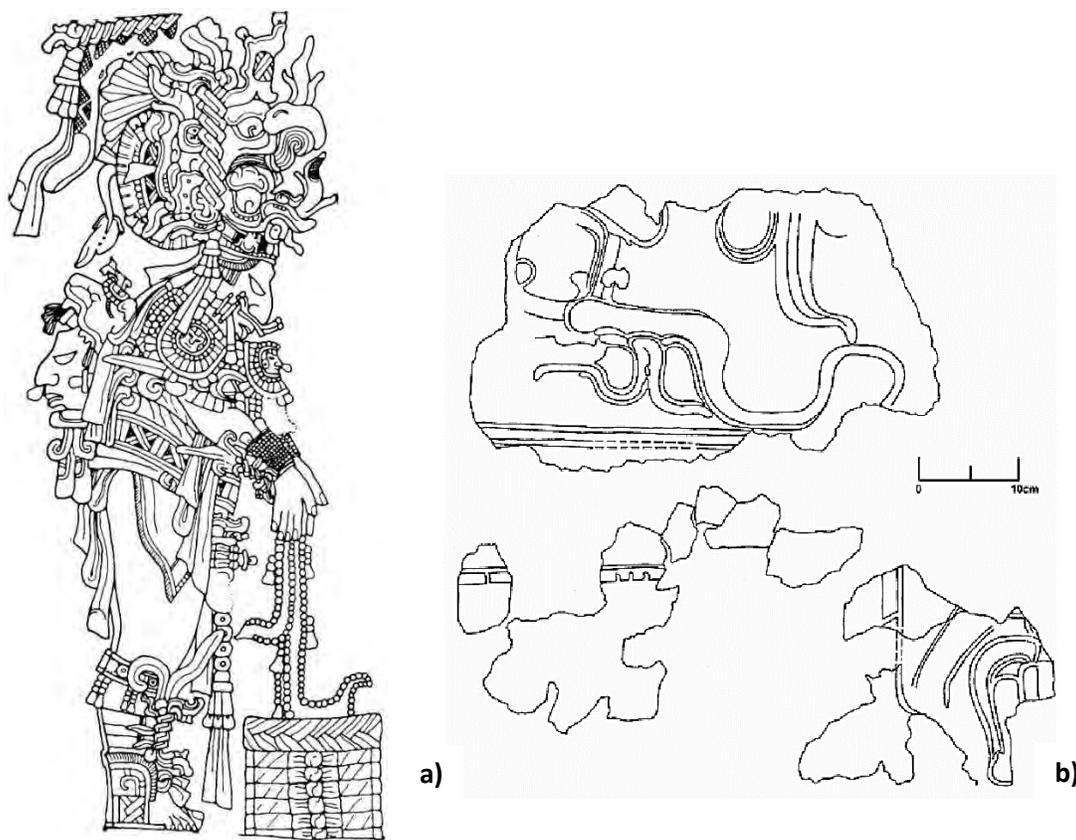


FIGURA 50. a) Tilo'm, Dintel 2, La Pasadita. Tomado de Golden, *et al.* (1999: 395) b) Fragmentos del mural, muro norte, cuarto central, Estructura 1, La Pasadita. Dibujo de Z. Hruby. Tomado de Golden, *et al.* (1999: 404)

Por último, existen dos posibles ejemplos de danzas con *Jasaw Chan* en restos de pintura mural. El primero proviene del interior de la Estructura 1 de La Pasadita, se trata de fragmentos que en 1971 reportó y fotografió Ian Graham; sin embargo, las condiciones de la pintura eran lamentables (Fettweiss-Vienot, 1987: 84).³⁴ Entre los elementos presentes en la

³⁴ Se sabe que algunos fragmentos de la pintura fueron llevados al Museo Nacional de Arqueología y Etnología de Guatemala; y años más tarde, Charles Golden y su equipo regresaron para rescatar otro ejemplar antes de

pintura se reconocieron bastones muy similares al *Jasaw Chan*, lo cual sugirió que los personajes, que con dificultad se distinguen, estaban realizando este ritual (Golden, 2005: 14). Una de las pistas para identificar al menos a algún individuo se halló en uno de los tocados, cuya similitud con el del *sajal* Tilo'm en el dintel 2 de La Pasadita, sugiere que se trata de este personaje (Golden, 2005: 14) (figura 50). Además, a partir de los monumentos de este *sajal*, se sabe que estuvo bajo el mando de Yaxuun B'ahlam IV, por tanto, es posible que la danza se realizara con este mandatario.



FIGURA 51. Fragmento de una inscripción al interior de la Est. D3-1, Tecolote. Tomado de Miller y Brittenham, (2013: 47)

El siguiente ejemplo proviene de la Estructura D3-1 de Tecolote, muy similar al edificio antes mencionado de La Pasadita. En el Cuarto 2 se halló una serie de jeroglíficos que, por su deterioro y su fragmentación, no se han podido leer por completo (figura 51). En una parte fue posible detectar una fecha que podría indicar un ritual de danza (Machovec, 2006: 883).

Aun cuando ambas evidencias confirmarían que la danza no sólo ocurrió en Yaxchilán, sino en otros sitios secundarios de esta ciudad y sobre todo comisionados por sajales; también podrían aseverar que fue un ritual con mucha presencia en el área de

que colapsara la estructura (Golden, *et al.*, 1999: 397; Kamal, *et al.*, 1999: 1392; Golden, 2003: 40; Golden, 2005: 14; Golden, *et al.*, 2008: 253).

influencia de Yaxuun B'ahlam IV y que éste la utilizó como forma de integrar a los diversos sectores políticos para darles legitimidad y reconocimiento.



FIGURA 52. Línea del tiempo donde se muestra en azul los momentos en los que fueron llevadas a cabo las cuatro danzas con *Jasaw Chan*. Elaborada por Pilar Regueiro

En función de todos los monumentos revisados de danzas con el *Jasaw Chan*, se puede inferir que éstas tuvieron relación estrecha con la transferencia del poder y de privilegios rituales, así como para dar reconocimiento e instituir los cargos políticos. Si analizamos las fechas en las que este tipo de danza se ejecutó, nos percatamos que ocurrió en lapsos previos a la entronización de Yaxuun B'ahlam IV y poco antes de su muerte (figura 52); es decir, durante periodos de cambio de mandato entre gobernantes; primero de Kokaaj B'ahlam III a Yaxuun B'ahlam IV, y de éste último a su cuñado Chak Joloom, representante de su heredero, Chele'w Chan K'inich.

3.1.2 Las danzas con el cetro de K'awiil

El cetro de K'awiil es un objeto portado por los mandatarios durante ceremonias rituales; fue utilizado en Yaxchilán y en otras ciudades mayas como Dos Pilas y Naranjo, por mencionar algunas (García y Valencia, 2007: 32). El uso de este objeto no sólo se dio en contextos de danza, también en rituales de conjuración de antepasados y en las entronizaciones de los

gobernantes. De esta forma, ha sido interpretado como un símbolo de poder y profusión que, al ser sujetado por los mandatarios, les otorgaba la posibilidad de controlar la abundancia para beneficiar a la comunidad (Valencia y García, 2010: 235; Valencia, 2016: 405-406).

Al ser un elemento presente durante la invocación de los antepasados, también ha sido entendido como un vehículo de comunicación entre el inframundo y los seres humanos. Además del contenido religioso que lo anterior manifiesta, igualmente se le ha conferido un significado político, ya que las invocaciones de ancestros realizadas por gobernantes pudieron tener el objetivo de legitimar su poder mediante el uso del linaje (García y Valencia, 2007: 27, 32; Valencia, 2016: 434).

Monumento	Localización	Fecha de la danza	Danzantes
Dintel 1	Estructura 33	29 de abril 752 d. C.	Yaxuun B'ahlam IV - Ix Chak Joom
Dintel 42	Estructura 42	8 de junio 752 d.C.	Yaxuun B'ahlam IV - K'an Tok Wayaab
Dintel 7	Estructura 1	14 de octubre 752 d.C.	Yaxuun B'ahlam IV - Ix #
Dintel 3	Estructura 33	8 de abril de 756 d.C.	Yaxuun B'ahlam IV - K'in Mo Ajaw
Dintel 54	Estructura 54	8 de abril de 756 d.C.	Yaxuun B'ahlam IV - Ix Chak Joom
Dintel 52	Estructura 55	15 de febrero de 766 d.C.	Yaxuun B'ahlam IV - Chele'w Chan K'inich

TABLA 5. Monumentos que registran danzas con el cetro de K'awiil ordenados cronológicamente. Elaborada por Pilar Regueiro

Durante el gobierno de Yaxuun B'ahlam IV se registraron danzas en seis monumentos en las cuales el gobernante, e incluso algunos de sus acompañantes, portaron el mencionado cetro (tabla 5). A diferencia de las danzas con el *Jasaw Chan*, las del cetro de K'awiil se registran a lo largo de todo su mandato.

El primer monumento es el dintel 1 localizado en la Estructura 33 (figura 53). El evento sucedió el 29 de abril de 752 d.C.; es decir, el día en que Yaxuun B'ahlam IV se convirtió en gobernante. La danza es mencionada en la parte superior del texto jeroglífico en C1 y D1 como *tich'am ahk'ot ti[...]*, en donde *ch'am* refiere a la acción de tomar o agarrar algo, probablemente el cetro, pero también puede significar recibir (Looper, 2009: 18). Aún no se ha logrado descifrar el nombre del objeto con el que se danza; puede ser desde el cetro de K'awiil hasta algún elemento en la indumentaria del danzante, tal y como hemos visto antes.



FIGURA 53. Dintel 1, Estructura 33. Tomado de Graham y Euw, (1977: 13)

En la escena se aprecia a Yaxuun B'ahlam IV (izquierda) y a su esposa, la Señora Chak Joloom (derecha). El gobernante, como en casi todas las representaciones de danzas, se observa con el cuerpo completamente de frente, como recurso iconográfico para mostrar

su posición política y supremacía en la escena. Aunque sus extremidades inferiores se encuentran estáticas, es posible notar más dinamismo en la parte superior de su cuerpo, pues su hombro derecho está por debajo del izquierdo, mostrando el torso del personaje inclinado hacia su lado derecho y apuntando al cetro de K'awiil que porta en la mano. El brazo izquierdo yace ligeramente separado del cuerpo, mientras que el rostro, de perfil, también se inclina hacia el cetro. Así, la posición del cuerpo del gobernante rompe por completo con el eje isotrópico, eje que da simetría bilateral en las representaciones, e introduce dinamismo en la escena del baile (Daniel Salazar Lama, comunicación personal, 2017).

La estructura de espalda de Yaxuun B'ahlam IV es de menor tamaño que aquellos utilizados en las danzas con *Jasaw Chan*; lleva plumas ornamentales en la estructura con forma horizontal, por lo que éstas salen a cada uno de sus lados, pero no en la parte superior. Este tipo de estructura de espalda es utilizada por el mandatario en las danzas con el cetro de K'awiil, como veremos más adelante. El personaje lleva un tocado con una cabeza de un ser zoomorfo del que se desprende en la parte superior una estructura cilíndrica. Frente a la cabeza del ser se aprecia el “dios bufón” y por encima del cilindro los espejos y las bandas cruzadas adornadas con plumas como vimos anteriormente. La vestimenta de Yaxuun B'ahlam IV es similar a la de la danza con *Jasaw Chan* (sin las cabezas invertidas) por contener el escudo con la representación de Chaahk, las cuentas, posiblemente de piedras preciosas y conchas, en rodillas, cadera y torso; y el pectoral con medallones con rostros.

El segundo personaje, la consorte del gobernante, se encuentra a la derecha de la escena y tiene un tamaño menor al de su esposo. La mujer, completamente de perfil, carga al frente un bulto; esta acción aparece constantemente en los monumentos de Yaxchilán, posiblemente, era una tarea realizada por las mujeres, en este caso la esposa del gobernante, para secundar en la realización del ritual, pues es probable que en dichos bultos llevaran

objetos rituales como punzones para el autosacrificio (Tate, 1992: 68; Helmke, 2010: 10). Su atavío es sencillo respecto al de Yaxuun B'ahlam IV, ella lleva un huipil liso con una banda celestre bordada en la orilla (Tate, 1992: 102); no obstante, el tocado es bastante adornado con elementos entre los que se perciben flores libadas por aves, plumas, el mascarón zoomorfo y en la frente de la mujer, un “dios bufón”.

La siguiente danza ocurrió el 8 de junio de 752 d.C. y se encuentra plasmada en el dintel 42 de la Estructura 42 de Yaxchilán (figura 54). Al igual que el ejemplo anterior, la danza aparece referida en el texto superior del dintel como *ub'aah tich'am ahk'ot ti [...]*, “es la imagen en danza de la toma (o el recibimiento) del [...]”; por lo que quizá se menciona el mismo objeto del cual desconocemos el nombre.

Los participantes de la danza son Yaxuun B'ahlam IV a la derecha de la imagen y el *b'aah sajal* K'an Tok Wayaab' a la izquierda, esta es la primera danza que realiza este *sajal* con el gobernante y a su vez la primera del *k'uhul ajaw* con un *sajal*. De esta forma, por la fecha de la danza, tan sólo unos meses después de la entronización de Yaxuun B'ahlam IV, y por la presencia de este personaje de la élite, es posible suponer que se trata de un ritual de institución y de reconocimiento de K'an Tok Wayaab' como *sajal* principal del mandatario. A su vez, el gobernante ratifica las tareas del *sajal* relacionadas con la guerra (por el escudo y el hacha que lleva en las manos), y le confiere los privilegios rituales mencionados por Christophe Helmke (2010: 1) para participar en las diferentes danzas al inicio y al final del gobierno del *k'uhul ajaw*, como vimos en el dintel de Retalteco.

Ambos personajes van ataviados de forma similar, salvo por los objetos que portan en las manos; en el caso de Yaxuun B'ahlam IV un escudo y el cetro de K'awiil presentado ante el *b'aah sajal*, mientras que éste lleva un hacha y un escudo.

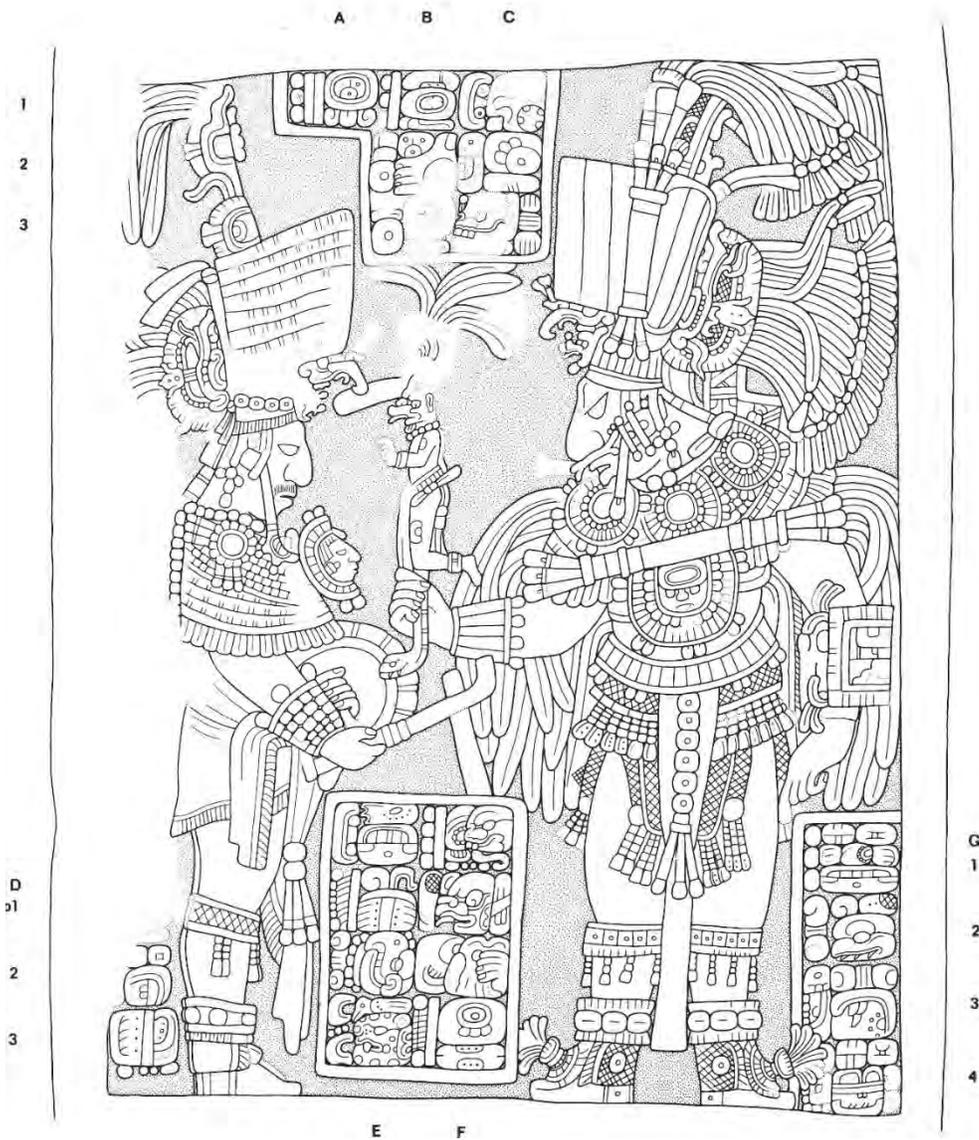


FIGURA 54. Dintel 42, Estructura 42. Tomado de Graham y Euw, (1977: 93)

Los tocados son similares aunque pareciera que el tocado del gobernante es de mayor tamaño, tal vez para mostrar la diferencia de rango entre ambos personajes. Al igual que el monumento anterior, los tocados son cilíndricos con los espejos en la parte superior, los mascarones zoomorfos al frente, un ala de ave con la cabeza de una serpiente en la parte posterior de la que emana una flor, posiblemente un lirio acuático, y el “dios bufón” en la frente de los individuos (Looper, 2009: 33). Este último elemento usado por K’an Tok

Wayaab' indica la preeminencia política que tuvo en Yaxchilán, pues ningún otro *sajal* de Yaxuun B'ahlam IV lo porta en las danzas. Asimismo, el hecho de aparecer representado en los primeros monumentos de este gobernante y con elementos simbólicos de alta estima política puede indicar que se trata de uno de los nobles que apoyaron a Yaxuun B'ahlam IV para acceder al poder; y éste lo reconoció y le retribuyó el favor nombrándolo su *b'ah sajal*.

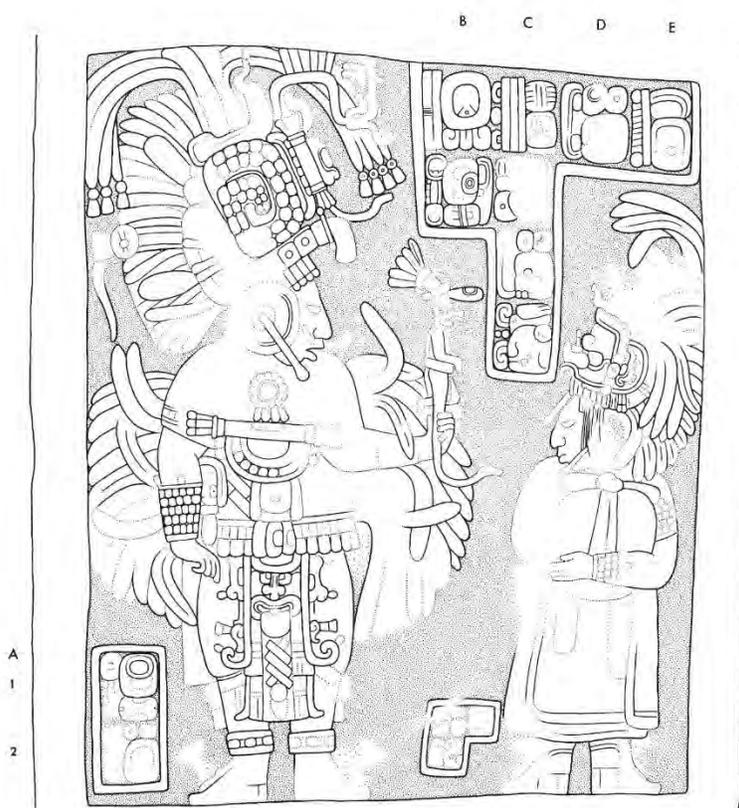


FIGURA 55. Dintel 7, Estructura 1. Tomado de Graham y Ew, (1977: 25)

Por otro lado, el dintel 7 de la Estructura 1 menciona una danza acaecida el 14 de octubre de 752 d.C. entre Yaxuun B'ahlam IV y una de sus esposas, pero que por la erosión del monumento, no es posible saber su nombre (figura 55). Sólo algunos jeroglíficos son visibles, entre ellos los numerales de la rueda calendárica en B1 y C1, y la referencia al baile en B2 como *ahk'taj ti[...]*, donde nuevamente es imposible saber el nombre del objeto del

ritual. La escena es muy similar a la del dintel 1 antes mencionado, salvo porque ambos personajes aparecen uno frente al otro.

Es el único ejemplo del *corpus* donde Yaxuun B'ahlam IV sostiene el cetro de K'awiil con la mano izquierda, además, aparece con un tocado similar al utilizado en el dintel 33. La esposa se encuentra con el cuerpo de frente y cargando un bulto; por la posición y los rasgos del tocado, que por la erosión son apenas esbozados, es probable que se trate de la Señora Wak Jalam Chan, quien en el dintel 5 (figura 61), se halla en la misma posición y lleva un tocado similar.

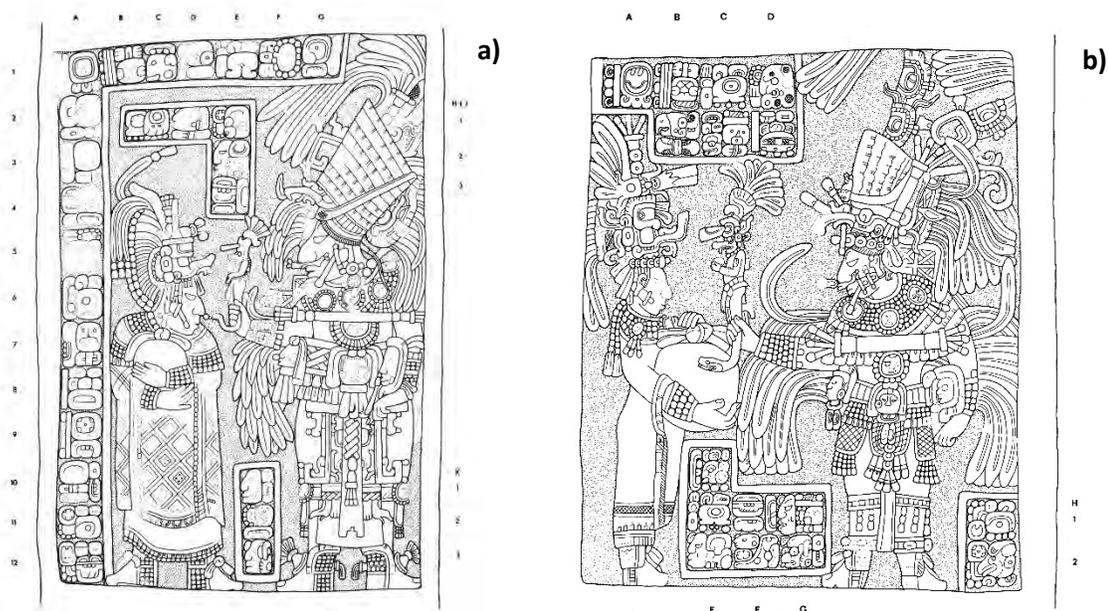


FIGURA 56. a) Dintel 32, Yaxchilán. Tomado de Graham y Euw, (1977: 73), b) dintel 53, Yaxchilán. Tomado de Graham y Euw, (1977: 115)

Es pertinente mencionar que la danza con el cetro de K'awiil de este monumento es la última realizada en 752 d.C. como parte de los rituales en torno a la entronización de Yaxuun B'ahlam IV. Asimismo, las danzas con el cetro de K'awiil entre el mandatario y sus consortes fueron llevadas a cabo como parte de la tradición establecida por Kokaaj B'ahlam III, padre de Yaxuun B'ahlam IV, quien aparece en los dinteles 32 y 53 ejecutando este tipo

de danzas y con la misma fórmula de representación que utilizó después su hijo para las danzas con cetro de K'awiil (figura 56).

La siguiente danza de este tipo fue registrada hasta el 8 de abril de 756 d.C. en el dintel 3 de la Estructura 33 (figura 57). Los danzantes son Yaxuun B'ahlam IV (derecha) y el *sajal* K'in Mo' Ajaw (izquierda), individuo del que poco sabemos (Looper, 2009: 35). La cláusula jeroglífica que confirma el acontecimiento es similar a la del dintel 42 antes revisado, donde el gobernante también baila con un *sajal*. El personaje subordinado es mencionado en F1-F4 como: *aj atz k'in mo' ajaw uxwinikhaab' sajal*, “K'in Mo', el de Atz, el de los tres k'atunes, *sajal*”.

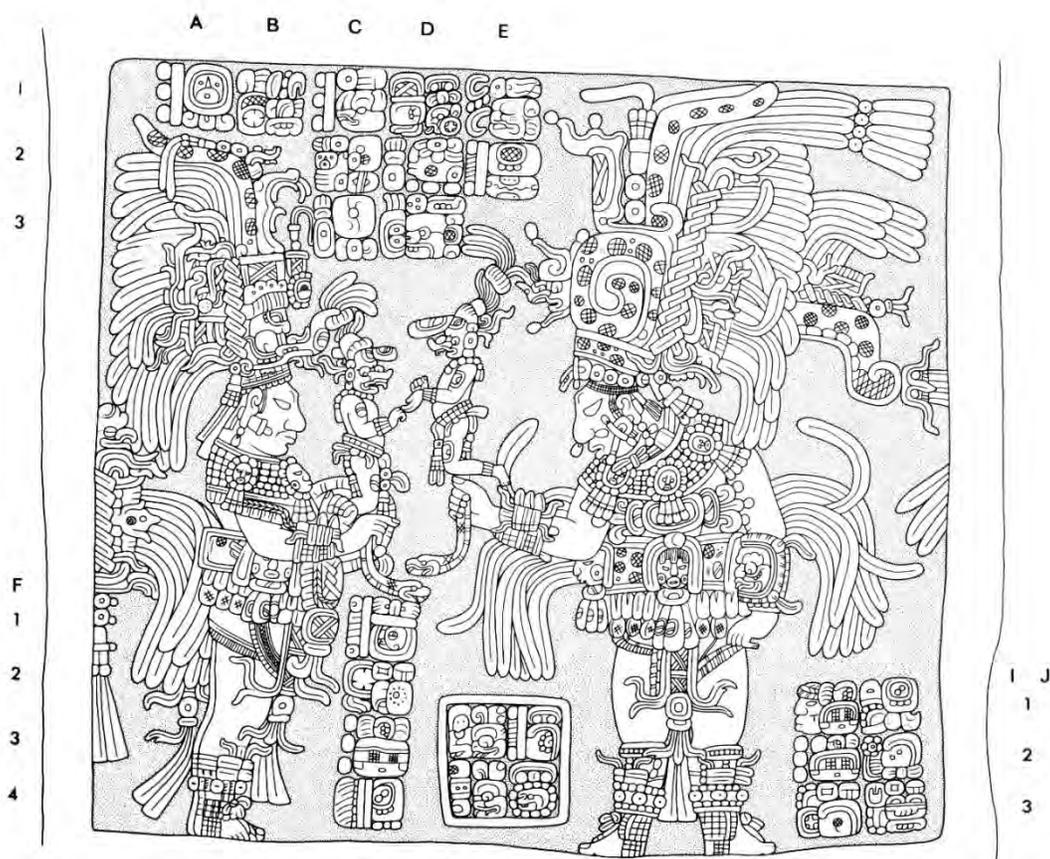


FIGURA 57. Dintel 3, Estructura 33. Tomado de Graham y Euw, (1977: 17)

Ambos danzantes van ataviados de forma parecida, incluso, es posible ver el diseño de la estructura de espalda utilizada en la danza a partir de la posición de perfil del *sajal*, en

la cual además de apreciarse las plumas, se notan los motivos de una estera sobre la que surge la cabeza de un ave, quizá un quetzal, y en el centro una flor. Sobre las caderas de los individuos cuelgan teselas y quizá cascabeles, elementos que tienen propiedades sonoras y por ello formaban parte de los atavíos en rituales de danza (Regueiro, 2014: 55, 59).

El tocado de Yaxuun B'ahlam IV es mucho más fastuoso que el de su acompañante. Se trata del tocado con el roleo que vimos en los dinteles 33 y 7, sólo que aquí se aprecian las manchas de felino y un “dios bufón” de considerable tamaño al frente. En la parte superior se observa la diadema de concha con las bandas cruzadas de Chaahk, atrás una estera y lo que parece ser una cola de jaguar (Tate, 1992: 75). El *sajal* lleva un tocado con un mascarón zoomorfo sobre el cual se desplantan elementos con bandas cruzadas y una cola de felino. En la parte posterior una estera similar a la del tocado del mandatario y una serpiente con las fauces abiertas.

El parecido en los atavíos, así como el enorme hecho de que tanto el gobernante como el *sajal* llevan un cetro de K'awiil (no se había visto antes), pareciera colocar a ambos personajes en la misma posición política y estatus. Sin embargo, por la orientación y disposición del cuerpo, además de la presencia del “dios bufón” en el tocado del gobernante (Parmington, 2003: 59), puede revelar que aunque la danza buscó equiparar a ambos danzantes, la diferencia de rango quedó marcada a través de los recursos iconográficos.

La aparición de un *sajal* en los monumentos ataviado de forma similar y ejerciendo los mismos privilegios rituales para bailar y portar insignias que se creían de uso exclusivo del *k'uhul ajaw*, evidencia la situación política de ese momento; es decir, el crecimiento de la élite secundaria. Es probable que Yaxuun B'ahlam IV cediera poder a más nobles conforme pasaban los años de su gobierno, quizá para retribuirles el apoyo otorgado durante su ascensión y para mantenerlos bajo control, lo cual posiblemente conllevó al surgimiento

de disputas entre estos sectores por ganar más prestigio a través del gobernante (Golden y Scherer, 2013b: 412; 2013a: 164-166).

Sobre la fecha de la danza antes mencionada en el dintel 3, en el dintel 54 localizado en la Estructura 54 se registra otra del mismo tipo en el mismo día (figura 58). La escena de dicho ritual es semejante a la que revisamos en el dintel 1, donde una vez más Yaxuun B'ahlam IV baila acompañado de su esposa y madre de su heredero, la Señora Chak Joom, quien aparece en el texto jeroglífico inferior con el título de *sajal*. A diferencia del dintel 1, el gobernante se encuentra frente a su cónyuge portando el cetro de K'awiil y ella, de igual forma viéndole, lleva un bulto sobre sus manos. Ambos tienen los mismos tocados con los que celebraron la entronización del *k'uhul ajaw* en el dintel 1.

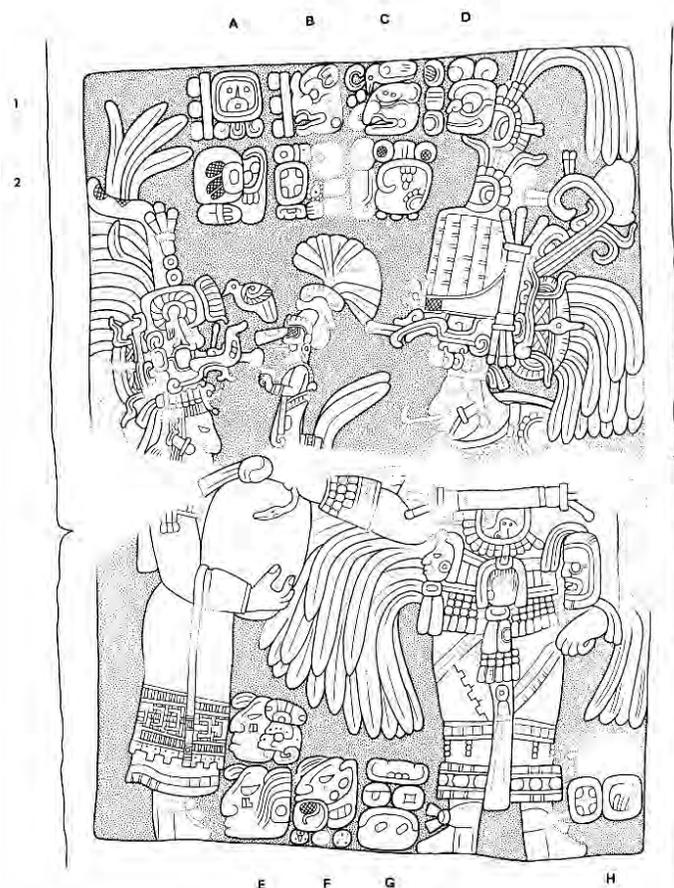


FIGURA 58. Dintel 54, Estructura 54. Tomado de Graham y Euw, (1977: 117)

La última danza de Yaxuun B'ahlam IV con el cetro de K'awiil ocurrió el 15 de febrero de 766 d.C. como muestra el dintel 52 de la Estructura 55 (figura 59). El acto celebró un fin de periodo en el que participaron el mencionado mandatario (derecha) y su hijo, Chele'w Chan K'inich (izquierda), quien es referido con su nombre de gobernante, Kokaaj B'ahlam IV, y con el título de señor divino de Pa'chan.

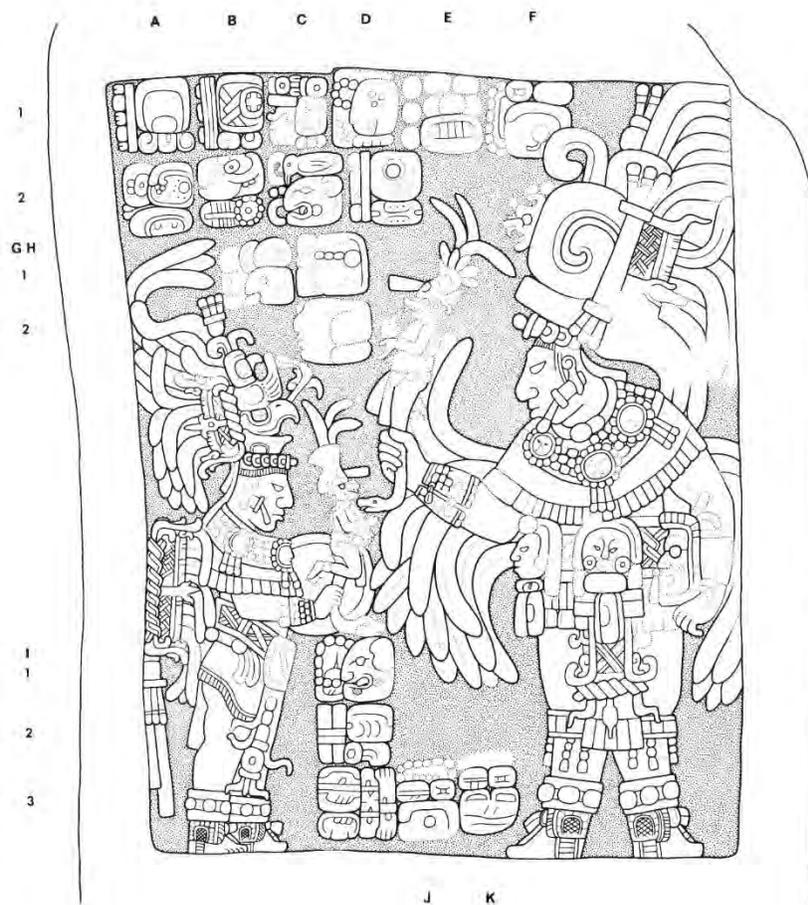


FIGURA 59. Dintel 52, Estructura 55. Tomado de Graham y Euw, (1977: 113)

Padre e hijo llevan el mismo atavío y muestran, uno frente al otro, el cetro de K'awiil. Por la fecha en que ocurre esta danza, tres años antes de la entronización de Kokaaj B'ahlam IV, posiblemente se trate de un ritual en el que su padre le reconoce como sucesor al trono. Aunque como se dijo antes, resulta extraño que la danza haya sido con el cetro de K'awiil y

no con el *Jasaw Chan*, ceremonia más relacionada con la transferencia del poder. Una posible explicación sería que, dada la edad del heredero, éste no estuviera aún preparado para realizar la danza, y por ello participó junto a su padre en la del cetro de K'awiil como forma de ratificarse como heredero.



FIGURA 60. Línea del tiempo donde se muestra en amarillo los momentos en los que fueron llevadas a cabo las seis danzas con el cetro de K'awiil. Elaborada por Pilar Regueiro

Para concluir con este tipo de danzas y en función de las fechas en que se registran durante el gobierno de Yaxuun B'ahlam IV, es posible decir que al inicio las danzas con el cetro de K'awiil tuvieron una estrecha relación con la entronización del gobernante (figura 60). Las tres danzas realizadas en 752 d.C., en particular las ejecutadas con las esposas, pudieron tener la intención de mostrar al nuevo mandatario ejerciendo sus obligados deberes rituales junto a sus consortes a partir del nuevo cargo que ocupaban. Las danzas con los sajales tuvieron otro propósito, que como comenté en los ejemplos, podría ser el del reconocimiento político, el pago de favores y la transferencia de privilegios rituales; mientras la danza con *Chele'w Chan K'inich*, por la fecha (tres años antes de entronizarse), fue una ceremonia de legitimación del heredero.

3.1.3 Las danzas con *Xukpi*

Las danzas con *Xukpi* son realmente escasas, ya que sólo poseemos dos ejemplos en Yaxchilán, y esto dificulta su interpretación (tabla 6).

Monumento	Localización	Fecha de la danza	Danzantes
Dintel 5	Estructura 1	8 de junio 752 d.C.	Yaxuun B'ahlam IV - Ix Wak Jalam Chan
Dintel 2	Estructura 33	3 de abril de 757 d.C.	Yaxuun B'ahlam IV - Chele'w Chan K'inich

TABLA 6. Monumentos que registran danzas con *Xukpi* ordenados cronológicamente. Elaborada por Pilar Regueiro

Una aparece en el dintel 5 de la Estructura 1 (figura 61), donde nuevamente Yaxuun B'ahlam IV se encuentra junto a su esposa, la Señora Wak Jalam Chan, el 8 de junio de 752 d.C., tan sólo 42 días después de su entronización (Looper, 2009: 34). En la escena, el gobernante porta con ambas manos el bastón característico de esta danza, un objeto cruciforme con flores ornamentales y aves descendiendo. La mujer se encuentra en la misma posición que las demás esposas en otros monumentos, mirando a Yaxuun B'ahlam IV y sosteniendo un envoltorio ritual.

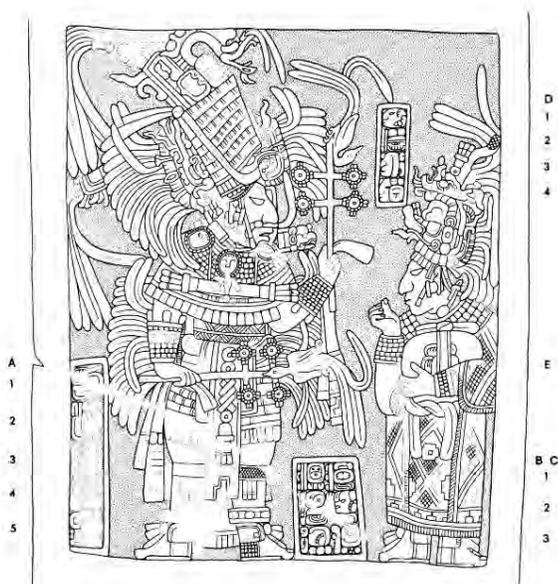


FIGURA 61. Dintel 5, Estructura 1. Tomado de Graham y Euw, (1977: 21)

El siguiente ejemplo proviene del dintel 2 de la Estructura 33 (figura 62), la danza es ejecutada por Yaxuun B'ahlam IV y Chele'w Chan K'inich el 3 de abril de 757 d.C. para conmemorar los cinco tunes de la entronización del mandatario (Tate, 1992: 68). Se trata pues de la primera danza realizada por el gobernante con su hijo, los dos van ataviados igual y llevan en las manos los bastones *Xukpi*, que en esta ocasión, son más sencillos que los del monumento anterior. A diferencia de la danza ejecutada entre estos dos personajes nueve años después en el dintel 52, aquí aparecen dos cláusulas que indican el baile. Por una parte en F1-H1 se observa: *ub'aah tiahk'ot tixukpi*, “es su imagen (de ellos) en danza con el *Xukpi*”; mientras que en K-L-M-N1: *ahk'taj tixukpi yaxuun b'ahlam (IV) aj winikb'aak*, “Yaxuun B'ahlam IV, el de los veinte cautivos, danza con el *Xukpi*”.

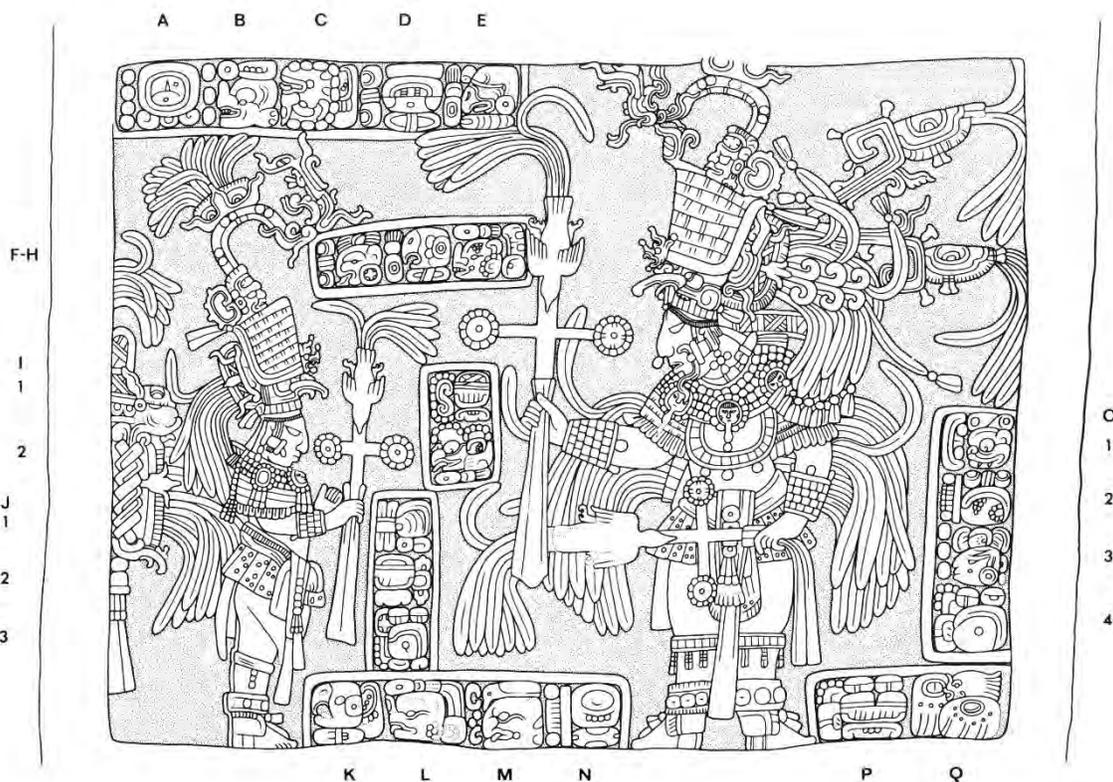


FIGURA 62. Dintel 2, Estructura 33. Tomado de Graham y Euw, (1977: 15)

Es preciso destacar que en este ejemplo el hijo se presenta sólo con el nombre de Chele'w Chan K'inich y con uno de los glifos emblema de Yaxchilán, a diferencia del dintel 52 que incluye su nombre de gobernante, Kokaaj B'ahlam IV, y los dos glifos emblema, tal y como eran utilizados por su padre. Por tanto, esto podría confirmar que efectivamente la danza en el dintel 52 tuvo el objetivo de dar legitimación al heredero como tal.

Por su parte, los dos monumentos de danza con *Xukpi* pudieron tener la finalidad de mostrar la ejecución del ritual por parte de los personajes representados. Quizá, la danza del dintel 5 haya sido parecida a la del dintel 54, donde Yaxuun B'ahlam IV presenta a su esposa y ambos realizan sus deberes rituales. En cuanto al dintel 2, éste tendría más relación con la propuesta de Helmke (2010: 2) sobre la transferencia de los privilegios rituales, ya que como sabemos, éstos se obtenían mediante los ancestros y el linaje, por lo que restringen la participación de ciertas personas en momentos particulares. De esta forma, Chele'w Chan K'inich está siendo colmado por su padre del privilegio ritual para realizar la danza con *Xukpi*, además de que le permite utilizar insignias y atavíos semejantes a los de él, reconociéndolo como su primogénito, aun cuando no se ponga en evidencia que será su sucesor en el trono.

3.1.4 Las danzas con *Chakat*

Al igual que las danzas con *Xukpi*, las danzas con *Chakat* sólo aparecen dos veces en Yaxchilán y ocurrieron el mismo día, el 12 de octubre de 752 d.C. (tabla 7).

Monumento	Localización	Fecha de la danza	Danzantes
Dintel 43	Estructura 42	12 de octubre 752 d. C.	Yaxuun B'ahlam IV - Ix (Mut) Hix Witz
Dintel 6	Estructura 1	12 de octubre 752 d. C.	Yaxuun B'ahlam IV - K'an Tok Wayaab

TABLA 7. Monumentos que registran danzas con *Chakat* ordenados cronológicamente. Elaborada por Pilar Regueiro

La primera, en el dintel 43 de la Estructura 42 (figura 63), retrata a Yaxuun B'ahlam IV con su esposa, la Señora Mut (proveniente de Hix Witz), cuya imagen está erosionada pero es posible identificarla por su nombre escrito en el texto inferior del monumento. El jeroglífico utilizado para indicar la danza está de igual forma erosionado; empero, el nombre del objeto es posible identificarlo como *Chakat*.

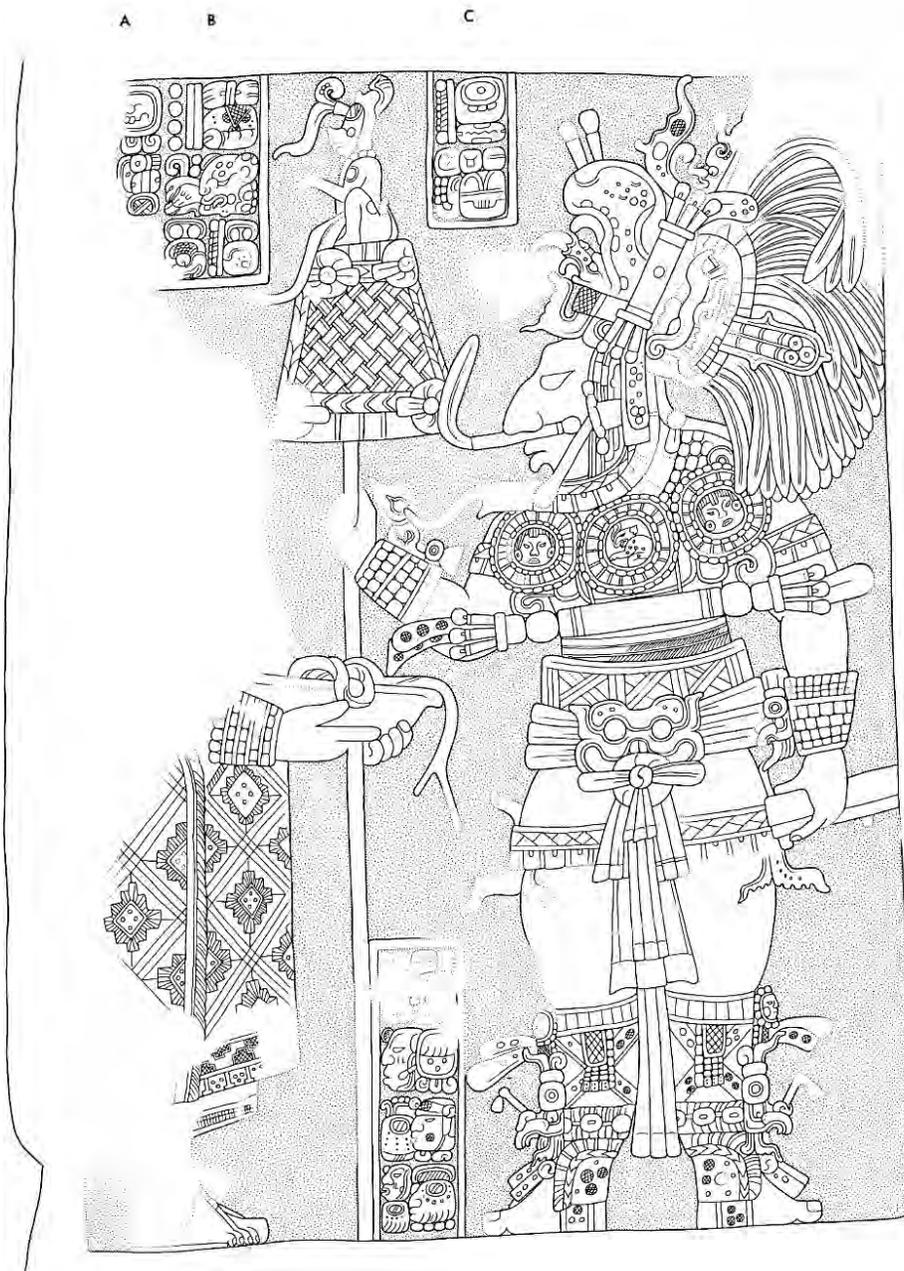


FIGURA 63. Dintel 43, Estructura 42. Tomado de Graham y Euw, (1977: 95)

La danza forma parte de los rituales de celebración de la entronización del gobernante. Éste va ricamente ataviado y lleva un tocado con lo que parece ser la cabeza de un felino y un lirio acuático descendiendo por la barbilla del personaje (Tate, 1992: 76). Con la mano derecha sostiene el *Chakat* que, como hemos visto, consiste en un bastón de gran altura coronado con un objeto trapezoidal sobre el cual yace K'awiil en posición sedente. La Señora Mut se encuentra frente a su marido con un huipil bellamente tejido; sobre sus manos lleva un platón con lo que parece ser una cuerda. A partir de la similitud del platón y la cuerda sujetada por la Señora K'abal Xook en los dinteles 24 y 25 durante las ceremonias de autosacrificio y conjuración de los ancestros, es posible que la Señora Mut haya llevado estos objetos con la misma finalidad (figura 64).

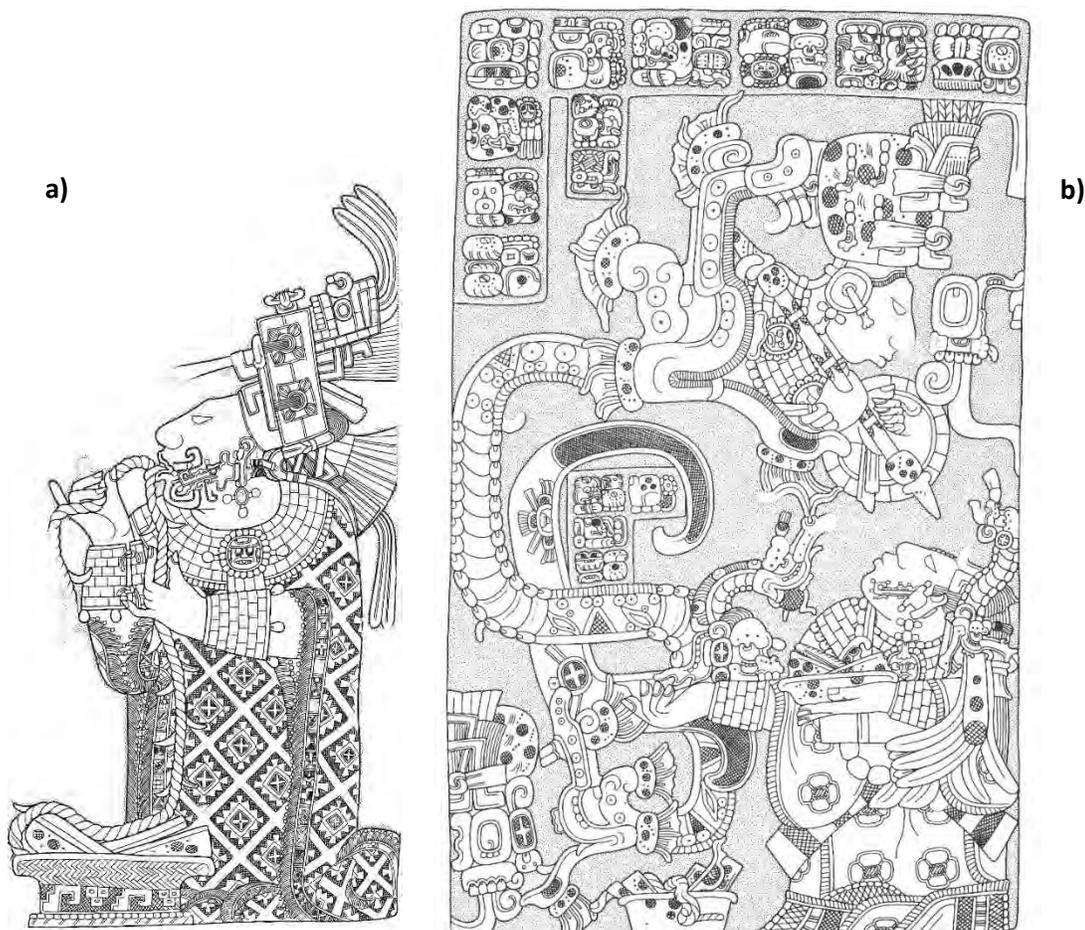


FIGURA 64. a) Dintel 24, Yaxchilán. Tomado de Graham y Euw, (1977: 53)
 b) Dintel 25, Yaxchilán. Tomadas de Graham y Euw, (1977: 55)

Por otro lado, en el dintel 6 de la Estructura 1 ocurre el mismo tipo de danza con el bastón *Chakat* (figura 65), sólo que en esta ocasión el gobernante aparece nuevamente con su *b'ah sajaj* K'an Tok Wayaab'; de esta forma, es la segunda vez que baila con él desde su entronización.



FIGURA 65. Dintel 6, Estructura 1. Tomado de Graham y Euw, (1977: 23)

En la danza sólo Yaxuun B'ahlam IV, quien se encuentra a la izquierda de la representación, lleva el *Chakat* y también porta una garra de felino al igual que K'an Tok Wayaab'. Según Carolyn Tate (1992: 77), la ceremonia del dintel 6 tiene la finalidad de conmemorar un ritual del juego de pelota realizado por Yaxuun B'ahlam IV, por lo cual el *b'ah sajaj* lleva un tocado similar al de los jugadores que consiste en el mascarón zoomorfo y una flor siendo libada por un pez.

Al ser estas danzas ejemplos muy particulares, es complicada su interpretación. No obstante, el dintel 43 pudo cumplir la misma función que las danzas ejecutadas por Yaxuun B'ahlam IV con otras esposas en tiempos recientes a su entronización. El simbolismo del bastón, al igual que el del cetro de K'awiil, puede estar relacionado con el poder pero, en este contexto, aún más con la conjuración de deidades (Valencia, 2016: 433-434), pues como se dijo, la Señora Mut lleva instrumentos que en otros contextos fueron utilizados con ese fin. Por su parte, el dintel 6 muestra el reconocimiento realizado por el gobernante de su *b'ahh sajal*, quien participó casi en todos los tipos de danzas conocidos en Yaxchilán, lo cual reafirma la idea de que se trató de un personaje sobresaliente políticamente en la ciudad y, sobre todo, que fue importante para Yaxuun B'ahlam IV incluirlo repetidas veces en sus monumentos (figura 66).

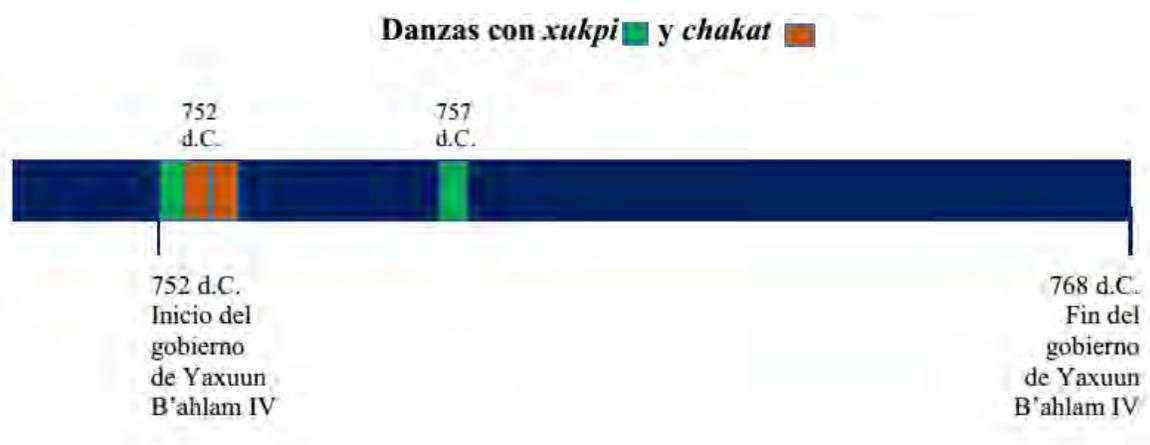


FIGURA 66. Línea del tiempo donde se muestra en verde los momentos en los que fueron llevadas a cabo las dos danzas con *Xukpi*, en anaranjado se muestran las dos danzas con *Chakat*. Elaborada por Pilar Regueiro

3.1.5 La danza con *Utmo'hu'n* y la danza con *Chan Chan*

De nuevo estamos frente a dos monumentos únicos entre todas las danzas registradas en Yaxchilán. Estos ejemplos no provienen de esta ciudad, sino de un sitio secundario denominado Sitio R, del cual no se sabe con exactitud su ubicación (tabla 8). El estilo iconográfico de los monumentos, así como la mención de Yaxuun B'ahlam IV, reafirma la filiación política del sitio con Yaxchilán. Es interesante apuntar que son los únicos monumentos en piedra del *corpus* donde los danzantes llevan un pie levantado; es decir, que los artistas emplearon el recurso iconográfico característico para representar a la danza y otorgaron total dinamismo al cuerpo.

Monumento	Localización	Fecha de la danza	Danzantes
Dintel 5 <i>Utmo'hu'n</i>	Sitio R	28 de enero de 766 d.C.	Yaxuun B'ahlam IV - Yax Tok Wela'n
Dintel 4 <i>Chan chan</i>	Sitio R	10 de octubre de 767 d.C.	Yaxuun B'ahlam IV - Ukan Ajkamo'

TABLA 8. Monumentos que registran danzas con *Utmo'hu'n* y *Chan Chan* ordenados cronológicamente. Elaborada por Pilar Regueiro

El dintel 5 del Sitio R presenta la danza llevada a cabo el 28 de enero de 766 d.C. entre Yaxuun B'ahlam IV y el *sajal* Yax Tok Wela'n? (figura 67). El monumento tiene tres textos jeroglíficos, uno al centro y dos más al lado de cada uno de los personajes. El texto central va unido al de la derecha y en ellos se halla la cláusula del baile: *cha' ik' mih k'anjalaw ahk'taj tiutmo'hu'n yax tok wela'n ajsajal uxwinikhaab' ajaw ucha'n aj uk yaxuun b'ahlam aj winikk'aak k'uhul pa'chan ajaw*, “En dos Ik' cero de Pop Yax Tok Wela'n, *sajal* de Yaxuun B'ahlam IV, el de los tres k'atunes, el guardián de Aj Uk, el de los veinte cautivos, señor divino de Pa'chan, danza con el *Utmo'hu'n*”. En cuanto al texto que acompaña al *sajal* del lado izquierdo, éste dice *wela'n ch'ok sajal*, que refiere a este personaje como un *sajal* de menor rango.

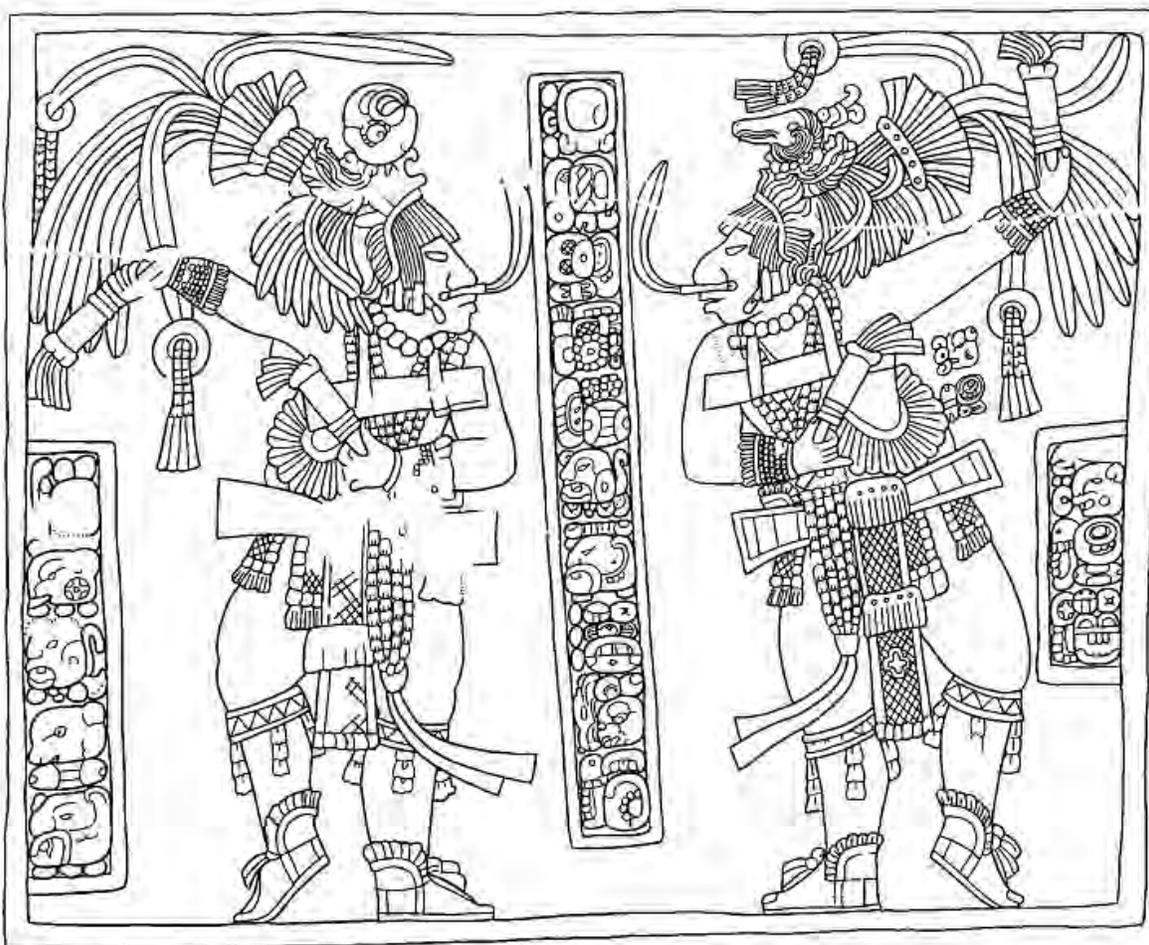


FIGURA 67. Dintel 5, Sitio R. Dibujo de M. Loooper. Tomado de Loooper, (2009: 38)

El nombre de la danza parece referir al tocado de Yax Tok Wela'n que consiste en la cabeza de una guacamaya. Yaxuun B'ahlam IV lleva un tocado similar pero con la cabeza de un buitre (Looper, 2004: 1-2). Ambos personajes presentan los brazos en movimiento y portan sonajas ornamentadas con plumas. La posición en espejo (uno frente al otro) y la similitud del atavío muestra que la intención de la representación fue colocar a ambos en el mismo rango, pues no es posible diferenciarlos sin los textos jeroglíficos.

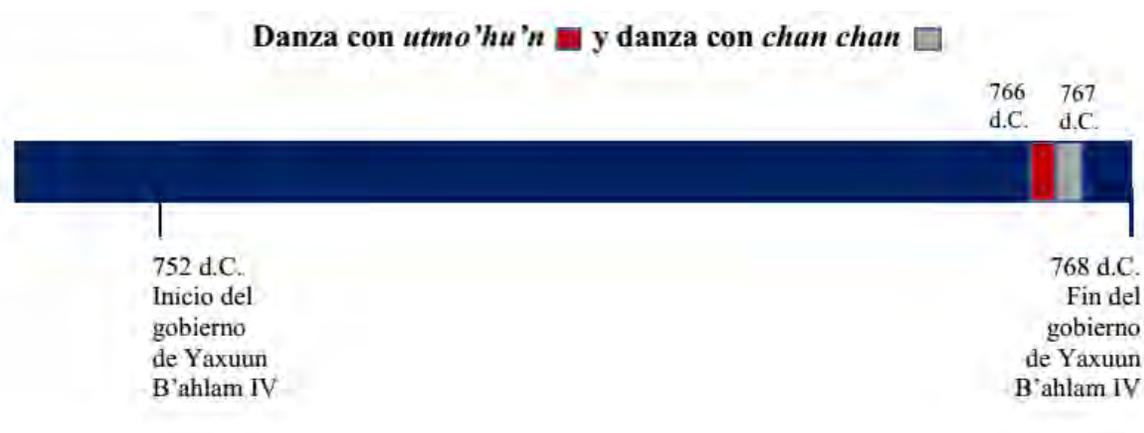


FIGURA 68. Línea del tiempo donde se muestra en rojo el momento en el que fue llevada a cabo la danza con *Utmo'hu'n*, en gris se muestra la danza con *Chan Chan*. Elaborada por Pilar Regueiro

También, se trata de una danza ejecutada casi al final del gobierno de Yaxuun B'ahlam IV y el protagonista del monumento es el *sajal*, cuya danza recibe el nombre de su atavío y no del utilizado por el gobernante o de algún bastón como en los ejemplos anteriores (figura 68). De esta forma, es posible suponer que se trata de otro ejemplo que igualmente plasma un contexto histórico particular donde la fragmentación política de la Cuenca comienza a hacerse evidente. La élite secundaria adquiere poder y capacidad para elaborar sus propios monumentos dentro de los sitios secundarios, de esta forma, se vuelven protagonistas en ellos, aspecto jamás visto anteriormente. Empero, dicho poder está sustentado por el gobernante, en este caso por Yaxuun B'ahlam IV, que aunque no es el protagonista, es mencionado y plasmado en la escena con la finalidad de validar el ritual ejecutado y también al propio *sajal*. Por tanto, nuevamente el gobernante está dando reconocimiento a ciertos personajes de la élite secundaria, y éstos pudieron validarse localmente a través de la elaboración de este tipo de monumentos. Se desconoce qué tanto era partícipe el mandatario de estos rituales y si realmente se suscitaron o si sólo fue propaganda política local de la élite secundaria.

De igual forma, el dintel 4 del Sitio R (figura 69) muestra una danza entre Yaxuun B'ahlam IV y otro noble secundario, Ukan Ajkamo', quien aparece con el título de *ajk'uhuun*. El evento se registra el 10 de octubre de 767 d.C., según muestra la inscripción central de la escena que tiene un diseño particular en forma cruzada; ésta dice: *b'uluch ik' ho'laju'n ma[h]k ahk'taj tichanchan yaxuun b'ahlam (IV) aj winikb'aak uxwinikhaab' ajaw*, “En [el día] 11 Ik', quince [de] Mahk Yaxuun B'ahlam IV, el de los veinte cautivos, el de tres k'atunes, danza con la *Chan Chan* (serpiente del cielo)”.



FIGURA 69. Dintel 4, Sitio R. Tomado de Grube, (1992: 213)

Como se puede notar, el texto manifiesta que se danza con la serpiente del cielo y en efecto, ambos personajes sujetan una serpiente. En el caso del gobernante, la serpiente es sostenida con ambas manos, mientras lleva la pierna izquierda levantada y el torso inclinado hacia su *ajk'uhuun*. El acompañante sólo sujeta la serpiente con la mano derecha y con la izquierda realiza un gesto; por lo que nuevamente se trata de una escena de danza en donde el movimiento se hace evidente en las extremidades de los danzantes. En cuanto al atavío, los dos van vestidos de forma parecida y llevan tocados con motivos de aves, por ejemplo, en el del *k'uhul ajaw* sobresale el cuello y la cabeza de un cormorán³⁵ (Looper, 2009: 39), mientras en el tocado de Ukan Ajkamo' se aprecia la cabeza de otra ave, probablemente un quetzal dadas las plumas levantadas de la cabeza. Sobre la preponderancia en la representación de los personajes, en los monumentos del Sitio R en los que aparece Ukan Ajkamo', nunca se manifiesta un rango superior o igual al de Yaxuun B'ahlam IV como sí lo hizo Yax Tok Wela'n?

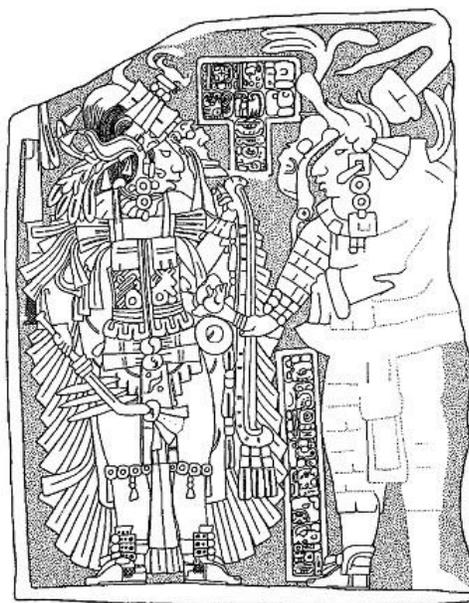


FIGURA 70. Dintel 2, Sitio R. Dibujo de Mayer. Tomado de Tokovinine, (2005: 40)

³⁵ El elemento del tocado constituido por un medallón con un K'ihnich del que sale por la parte superior un cormorán puede estar relacionado con el dios GI, por lo que posiblemente Yaxuun B'ahlam IV estaría personificando a este dios (Daniel Salazar Lama, comunicación personal, 2017).

Es preciso comentar aquí que Ukan Ajkamo' inició sus labores políticas desde temprana edad, pues aparece en los monumentos de Kokaaj B'ahlam III como *ch'ok sajal*. Al morir éste mandatario en 742 d.C., el *sajal* no cesó sus actividades, ya que en el dintel 2 del Sitio R realizó un ritual con un joven de Yaxchilán (figura 70), Yaxuun B'ahlam IV, quizá como parte de los rituales de pre ascensión de éste (Zender, 2004: 353; Tokovinine, 2005: 42; Jackson, 2013: 119). Lo anterior nos indica que se trató de un noble que sustentó la entronización de Yaxuun B'ahlam IV y por tanto, una vez en el poder, el gobernante le mostró apoyo nombrándolo *ajk'uhuun* (Tokovinine, 2005: 44).

Sobre el significado de la danza, Nikolai Grube (1992: 212-213) realizó la comparación con algunos otros ejemplos en Yucatán en los que se plasmaron las serpientes y Chaahk, deidad de la lluvia; y en Guatemala donde se tiene documentada la realización de estas danzas para pedir lluvias. Si esto es así, posiblemente el dintel 4 no sólo ponga en evidencia una danza de petición de lluvias realizada entre Yaxuun B'ahlam IV y su *ajk'uhuun*, sino la forma en la que la élite secundaria comenzó a ganar terreno en la realización de rituales que sólo concernían al gobernante y que quedó registrada en los monumentos de la etapa final de su mandato.

3.2 Consideraciones generales del análisis de los monumentos

En síntesis, los dieciséis monumentos revisados antes muestran danzas correspondientes a momentos muy específicos del gobierno de Yaxuun B'ahlam IV.³⁶ Las personas de los bailes fueron integrantes cercanos de la realeza, tales como sus esposas, sus sajales, su padre y su heredero al trono. A partir de esto, es probable que la danza haya cumplido tres finalidades:

³⁶ Véanse figuras 52, 60, 66 y 68.

una fue la de mostrar los vínculos sociales y la reciprocidad política entre los danzantes, en este caso con los sajales, donde se les reconocía en su cargo y ellos validaban al gobernante como tal; además, se les mostraba un agradecimiento público a partir de los favores realizados al mandatario. Bajo este supuesto, quizá en algunos dinteles fue más importante dejar en manifiesto con quién se bailaba más que con qué se bailaba.

Otra finalidad fue la de la legitimación, estrechamente relacionada con la anterior, pues la participación de sajales y de los herederos (Yaxuun B'ahlam IV en un momento y Chele'w Chan K'inich en otro) les otorgó la legitimidad necesaria para desempeñarse en su cargo y probablemente, la danza pudiera haber fungido como ritual de institución en el que se les asignaba un nuevo rol social y político. Por último, esta actividad constituyó un medio para transferir los privilegios rituales del gobernante a las esposas, a los sajales y a los hijos con el fin de permitirles la participación y la ejecución de rituales de gran estima.

Los tres propósitos de la danza se relacionan con la transferencia o intercambio de reconocimiento, gratitud, privilegios rituales y legitimación. Esto podría abrir el panorama para comprender mejor de qué se trató realmente esta práctica durante el Clásico Tardío a partir de la revisión del término *ahk'*, danza. La raíz '*ak*' en ch'ol significa dar algo (Hopkins, Josserand y Cruz, 2011: 5), por lo que la danza por sí misma puede indicar un ofrecimiento a alguien, díganse deidades o personas (Looper, 2009: 17). La cuestión se vuelve más interesante cuando se revisan términos en náhuatl relacionados con el baile; uno de ellos es *macehua* que significa “danzar”, pero también “recibir o merecer algo” cuando aparece con el objeto definido, y cuando presenta el objeto indefinido (*tla*), entonces significa “hacer penitencia” (Sten, 1990: 20; *Gran Diccionario de Náhuatl*, en línea, 2017; Danilović, 2016: 122). Aunque habría que darse a la tarea de buscar más términos en otras lenguas para saber si en efecto tienen similitudes en los significados, entre los mayas, y quizá en algunas otras

culturas mesoamericanas, la danza pudo ser concebida como un bien intangible que se ofrecía a las deidades o a las personas para obtener favores, aunado a la entrega de reconocimiento, legitimación, etcétera que fungía en contextos políticos.

Por otro lado, es pertinente mencionar aquí que algunos de los dinteles con danzas del *corpus* fueron colocados en estructuras específicas de Yaxchilán, tal es el caso de los edificios 42, 33 y 1, los cuales se encuentran alineados y frente a la gran plaza (ver figura 41). Según Megan O'Neil (2012: 155), la disposición de los monumentos unos junto a otros no fue una mera coincidencia, probablemente este acomodo se debiera a las procesiones rituales que eran llevadas a cabo alrededor de ellos para activarlos y también como parte de una narrativa particular del sitio o del edificio donde eran colocados.

Los arreglos escultóricos, denominados por O'Neil como series (2012: 115), tienen la finalidad de narrar una historia que sólo es posible comprender cuando se aprecian todos los monumentos en conjunto. Este sería el caso de la estructura 23 de Yaxchilán, donde los dinteles 24, 25 y 26 dan cuenta de una serie de eventos rituales ejecutados en un lapso de 45 años (O'Neil, 2012: 115).

Si tomamos en cuenta la propuesta anterior, se detecta que los dinteles de los edificios 42, 33 y 1 de Yaxchilán presentan danzas. En el caso del edificio 42 (dinteles 42 y 43) y el edificio 1 (dinteles 5, 6 y 7) evidencian las danzas ejecutadas como parte de la celebración de la entronización del gobernante, donde sólo baila con sus esposas y con su *sajal* principal, por lo que posiblemente la narrativa de estos edificios sea la de enaltecer la entronización del gobernante.

En el caso del edificio 33, considerada la construcción más emblemática de Yaxuun B'ahlam IV, se muestra una narrativa distinta, pues a través de las danzas en los dinteles 1, 2 y 3 con su esposa principal, uno de sus sajal y su heredero, expone distintos momentos

de la historia de su gobierno, comenzando por su entronización en 752 d.C., una danza en 756 d.C. y culmina con la presentación y reconocimiento de su heredero en 757 d.C.

Como es posible observar tanto los edificios como sus dinteles fueron colocados con la finalidad de presentar una narrativa que pretendía resaltar la entronización y el gobierno de Yaxuun B'ahlam IV, donde él era el personaje central acompañado de los nobles más importantes de su gobierno, como lo fueron sus esposas, su hijo y su *baah sajal*. Por lo que los monumentos en donde aparecieron otros personajes de la élite pero de menor relevancia que los anteriores, fueron restringidos a edificios más alejados de este epicentro de actividad ritual y de importante narrativa histórica.

3.3 De la legitimación y la negociación política mediante las danzas en Yaxchilán

Como se ha podido notar en los monumentos del *corpus*, para Yaxuun B'ahlam IV fue relevante mostrarse danzando junto a los nobles más destacados y viceversa, principalmente con dos finalidades: la de obtener legitimación y la de negociar el poder.

La legitimación consiste en la aceptación y el reconocimiento institucionalizado que otorgan diversas personas sobre un sistema político, uno o varios grupos políticos o sobre un individuo (Foias, 2013: 33). Dicho soporte establece conexiones positivas y concede obligaciones a quienes intentan legitimarse (Swartz, Turner y Tuden, 1966: 11); además, mientras no se manifieste un rechazo público de algún organismo político, éste seguirá siendo legítimo (Inomata, 2016: 42).

La legitimidad se obtiene por dos vías: la coercitiva y la de negociación. La primera utiliza la fuerza para implementar la toma de decisiones y la aceptación de un sistema, de un grupo o de un individuo (Swartz, Turner y Tuden, 1966: 10); por tanto, resulta una forma

rígida que prescinde de las opiniones y la participación de otras entidades políticas. Por otro lado, la negociación intenta mediar con los distintos grupos para obtener legitimidad y reconocimiento (Inomata, 2016: 47). Uno de los medios que facilita dicha negociación política es el ritual, en el cual se utilizan distintos mecanismos (en ocasiones manipulados con este fin) que legitiman a quien los lleva a cabo frente a otros grupos y crea acuerdos y consensos con ellos.

Por tanto, Yaxuun B'ahlam IV empleó estrategias políticas en las que predominó la negociación del poder con los distintos sectores de la élite que competían con él. Lo anterior, se llevó a cabo mediante el ritual de la danza para crear acuerdos entre los sajales, para reconocerles y que a su vez éstos mostraran reconocimiento y apoyo al gobernante.

Durante las ejecuciones de las danzas es probable que el gobernante personificara la imagen idealizada de la sociedad a través del uso de símbolos de gran estima, lo cual le facilitó la aceptación y la legitimidad ante la audiencia (Geertz, 1985: 16, 19; Herkovitz, 2005: 5, 14). A su vez, dejó registro de dichos rituales cuyos textos e imágenes fueron eficaces para sustentar el estatus de la élite secundaria y el del gobernante, pero sobre todo para dar cuenta de los acuerdos de negociación con los nobles a los que mantenía controlados dentro de la ciudad; mas, la paulatina descentralización política, así como el incremento de poder por parte de estos sectores, hizo que en los sitios periféricos surgieran nuevos discursos que fueron difíciles de controlar, tal y como vimos en los monumentos del Sitio R.

Bajo las premisas anteriores, el estudio de los rituales políticos en Yaxchilán, e incluso en otras ciudades mayas, resultan pertinentes porque “dramatizan (o retratan simbólicamente) los conflictos de los principios sociales subyacentes, pues están relacionados con los conflictos inherentes a la estructura social” (López, 2005: 77) y permiten conocer más sobre su dinámica política y los individuos que pugnaron por el poder.

3.4 Otros ejemplos de danzas en contextos políticos mayas

Yaxchilán no fue el único sitio con una fuerte presencia de danzas, existieron otros más que también dejaron registro de estos rituales en sus monumentos, a veces enfatizando el carácter religioso y en otras el político.

Como se ha discutido, la danza fue utilizada por los mandatarios como un medio de comunicación (multicanal) mediante el cual transmitían su autoridad y su poder, evidenciaban sus vínculos sociales, afianzaban su jerarquía y cohesionaban a la sociedad.

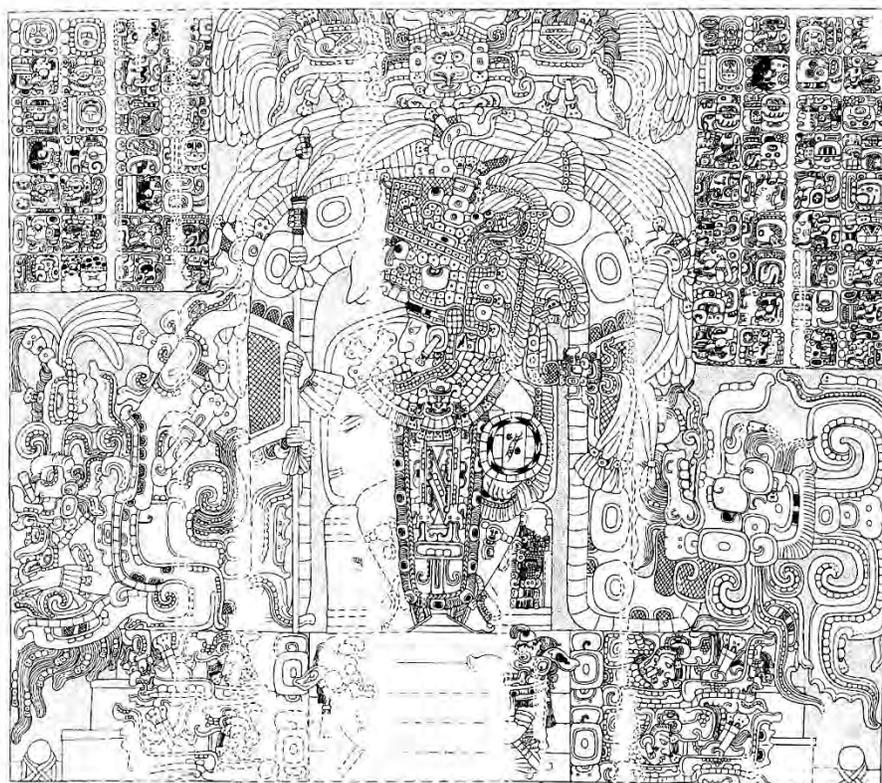


FIGURA 71. Dintel 3, Templo IV de Tikal. Dibujo de W. Coe.

Los gobernantes danzaban para mostrar la autoridad y el poder que ejercían en el Estado y como forma de comunicar su fuerza física y espiritual; además, el simbolismo de los atavíos utilizados durante las danzas funcionaron para exponer su relación con las deidades y los ancestros que les otorgaban legitimidad, la cual era manifestada tanto a

súbditos como enemigos a través de los monumentos (Sten, 1990: 155). Así también sucedía con la celebración de las victorias bélicas, donde los mandatarios eran retratados con atavíos de guerra y cautivos, tal como aparece en el dintel 3 del Templo 4 de Tikal en el que se danza para celebrar la derrota de El Perú (Looper, 2009: 28) (figura 71); en la Escalera Jeroglífica 4 de Dos Pilas donde B'ajlaj Chan K'awiil danza el 4 de diciembre de 684 d.C. para celebrar su victoria sobre Tikal³⁷ y conmemorar sus tres k'atunes (Looper, 2009: 20) (figura 72); y en la Escalera Jeroglífica 2 del mismo sitio en la que Itzamnaah B'ahlam, hijo de B'ajlaj Chan K'awiil, da cuenta de los eventos bélicos de su padre donde aparecen cautivos y referencias a la danza (Looper, 2009: 22) (figura 73).

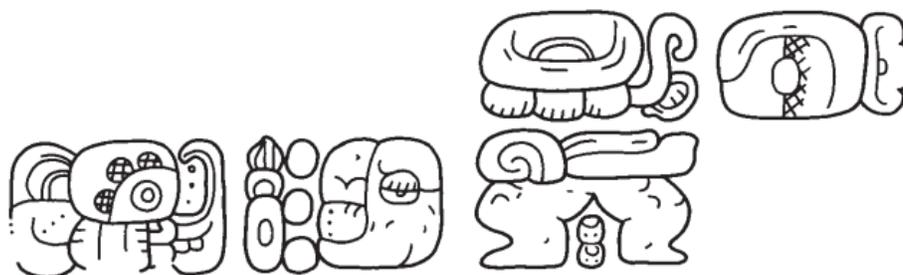


FIGURA 72. *ia[h]k'taj tihuxajench'e'n nal [...]*, “entonces danza en la cueva de los tres amaneceres”. Escalón 1, Escalera Jeroglífica 4, Dos Pilas. Tomado de Looper, (2009: 21).



FIGURA 73. *a[h]k'taj ti [...] yu[h]kno'm ch'e'n k'uhul kanu'l ajaw, yitaj b'ajlaj chan k'awiil k'uhul mutu'l ajaw*, “Yu[h]kno'm Ch'e'n II, señor divino de Kanu'l, bailó en compañía de B'ajlaj Chan K'awiil, señor divino de Mutu'l”. Escalón 2, sección oeste, Escalera Jeroglífica 2, Dos Pilas. Tomado de Looper, (2009: 21).

³⁷ Debe recordarse que la dinastía de Dos Pilas se escindió de la de Tikal, la primera fue apoyada por Yuknoom Ch'e'n II de Calakmul para derrotar a Nuun Ujol Chaahk de Tikal, a quién lograron vencer en 679 d.C. (Martin y Grube, 2008: 108-109; Looper, 2009: 20).

A su vez, los monumentos anteriores de Dos Pilas revelan, mediante la danza, las alianzas y jerarquías entre personajes políticos; ya que se hace referencia a Yuknoom Ch'e'n II, gobernante de Calakmul con quien B'ajlaj Chan Kawiil comparte la danza y hace explícita tanto la alianza y la filiación política, como la jerarquía entre ambos gobernantes y la victoria bélica sobre Tikal. Además, se sabe, por la estela 9 de Dos Pilas, que la danza se llevó a cabo en Uxte'tun, nombre asociado a Calakmul (Looper, 2009: 22; Valencia, 2011: 231) (figura 74).

Las alianzas y las jerarquías implicaron también el reconocimiento de los grupos de poder y sus diferentes participantes. Danzar con alguien de mayor jerarquía permitía reforzar las relaciones personales y consolidar la base del Estado (Wright, 2011: 72; Regueiro, 2014: 105-106). Por ejemplo, en el Centro de México el *tlahtoani* bailaba con los señores principales de Tenochtitlan, de Texcoco y de Tacuba para mostrar su alianza y su poderío, sólo los reconocía a ellos por encima de otros grupos de la élite y éstos ratificaban su estatus y su cargo político a través del baile (Sten, 1990: 155). En el caso maya, las danzas con este propósito suceden sobre todo en aquellas ciudades que directa o indirectamente estaban asociadas a Calakmul y al interior de ellas con otros grupos de la élite (García y Valencia, 2007: 24; Looper, 2009: 19).

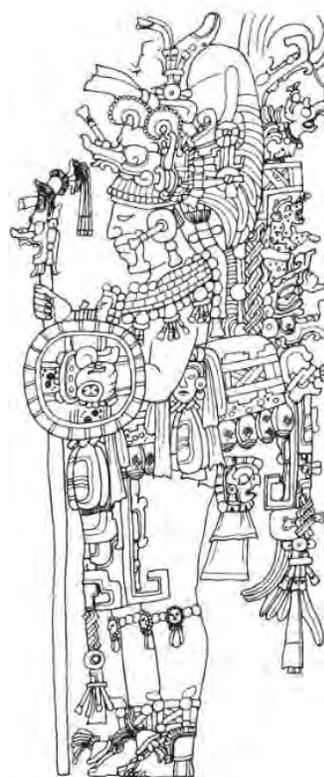


FIGURA 74. Dintel 9, Dos Pilas, dibujo de L. Schele, tomado de Looper, (2009: 21)

Durante el baile los danzantes adquirían privilegios rituales; es decir, la exclusividad para controlar, mantener, producir y usar elementos y prácticas rituales que se restringían sólo a la clase gobernante. Como hemos revisado en los monumentos de Yaxchilán, los privilegios rituales eran transferidos de un personaje de mayor rango a otro de menor; éstos

se obtenían, en origen, a partir del linaje, los ancestros y los mitos, y se evidenciaban durante la danza cuando un individuo otorgaba la oportunidad y el derecho a otro de participar y utilizar elementos simbólicos del poder y la ideología política (Helmke, 2010: 1-3).

Por último, la danza pudo ser utilizada con la finalidad de cohesionar a la población, ya que es un medio con diversas cargas simbólicas que permiten una fácil manipulación para transmitir mensajes políticos. Asimismo, la danza fue una forma de regular el comportamiento social porque es un vehículo de catarsis psicológica que garantiza al grupo de poder la aceptación de los participantes (Royce, 1980: 81; González, 1999: 167) y a través del acto se emiten conceptos morales socialmente aceptados al igual que elementos ideológicos para conformar una identidad (Brandt, 2016b: 6, 9). No obstante, por el carácter polisémico de los elementos simbólicos constituyentes de las danzas, el acto mismo puede convertirse en una arena donde se articulan actitudes políticas a favor o en contra del sistema establecido (Brandt, 2016b: 8, 16-17).

En definitiva, las manifestaciones dancísticas fueron diversas entre los mayas del periodo Clásico, así como sus múltiples significados y finalidades. En el ámbito político se desprenden otros aspectos que vale la pena desentrañar, aquí sólo se eligió un caso de estudio particular, habría que darse a la tarea de revisar ejemplos distintos y de varias temporalidades con la finalidad de crear un panorama más amplio de los significados de las danzas mayas.

Consideraciones finales: ¿Por qué y para qué danzó Yaxuun B'ahlam IV?

Uno de los objetivos de la presente investigación fue determinar la función política de las danzas ejecutadas por el gobernante de Yaxchilán, Yaxuun B'ahlam IV, durante el siglo VIII d.C. Para ello, fue necesario hacer una revisión de conceptos relacionados con el poder, el ritual, la danza, etcétera, para tener una visión más completa de lo que pudo significar bailar en dicho momento.

Como se ha revisado, el contexto sociopolítico del siglo VIII d.C. jugó un papel determinante en la ascensión al trono de Yaxuun B'ahlam IV, pues el crecimiento de la élite y su competencia entre sí para obtener poder y prestigio, fueron uno de los factores que dicho gobernante aprovechó para entronizarse mediante la negociación política con los distintos grupos corporativos del Estado; siendo el uso de rituales de carácter político una de las estrategias más sobresalientes de su mandato, particularmente aquellos que iban acompañados de danza.

Hacia los siglos VII y VIII d.C. Yaxchilán constituía un estado poderoso dentro de la Cuenca Media del Usumacinta; éste concentraba la toma de las decisiones políticas en unas cuantas personas; sin embargo, en esta época buena parte de los señores secundarios, principalmente sajales, comenzaron a manifestar una mayor presencia política, por lo que coexistieron líderes que se relacionaron tanto horizontal como verticalmente con otros tantos (Marcus, 1993: 153; Izquierdo y Bernal, 2011: 154). Dicho crecimiento de la élite trajo como consecuencia un juego político sin precedentes basado en la competencia por ganar más prestigio y poder dentro del Estado, tanto con nobles similares a ellos como con el propio gobernante.

La situación fue muy complicada y desfavorable, sobre todo con un trono vacante como sucedió por diez años en Yaxchilán tras la muerte de Kokaaj B'ahlam III en 742 d.C. Es posible que durante el interregno los integrantes de otros grupos corporativos pugnarán por acceder al poder, incluyendo a Yaxuun B'ahlam IV, quien representó tanto al linaje local como al linaje K'anul de Calakmul, pues su madre provenía de este sitio. Algunos nobles se quedaron en el intento, tal y como vimos en la Escalera Jeroglífica III de Dos Pilas o en el panel 3 de Piedras Negras, donde hay evidencia de señores de Yaxchilán capturados o mencionados.

A pesar de la competencia entre la élite y la incertidumbre política que colmaba la ciudad, el único individuo que se entronizó en 752 d.C. fue Yaxuun B'ahlam IV. Si partimos de que efectivamente este fue el panorama político de la época, una de las estrategias principales de Yaxuun B'ahlam IV para entronizarse fue la de aprovechar y comprender la nueva situación política de la Cuenca Media; es decir, supo utilizar su posición como hijo del gobernante anterior y de una señora procedente de un linaje poderoso, y negoció con los representantes de los grupos corporativos.

Como se ha apuntado, el ejercicio del poder implica la interacción de los individuos y se rige bajo el principio de reciprocidad; por tanto, Yaxuun B'ahlam IV y los señores secundarios negociaron y pactaron con la finalidad de que todos fueran beneficiados. Sin duda, hubo grupos que quizá no apoyaron al mandatario y probablemente éste empleó estrategias de coerción para doblegarlos. Empero, el apoyo otorgado por diversos grupos de la élite fue suficiente para que consiguiera entronizarse y para comenzar la construcción de edificios y monumentos que requerían una buena cantidad de mano de obra, la cual fue brindada por todos los sectores que le reconocieron.

El área de influencia de Yaxuun B'ahlam IV, entendida como los sitios que le daban reconocimiento como gobernante y de quienes aprovechó recursos y mano de obra (Okoshi, 1995: 85-86, 93), se extendió al norte y al sur en ambos lados del Usumacinta. Al tener a más personas bajo su control le fue necesario emplear estrategias particulares con la finalidad principal de cohesionar a la población y a la élite subordinada. Dicha cohesión le permitiría continuar la negociación política, mantener la legitimidad y evitar pugnas internas; lo anterior a cambio de delegar paulatinamente más poder a estos sectores que continuaron creciendo y solicitando más presencia política, tal y como aparece reflejado en los monumentos de esa época y que responden al funcionamiento del “modelo dinámico” propuesto por Joyce Marcus, revisado en el primer capítulo.

Entre los recursos utilizados por Yaxuun B'ahlam IV para ejercer el poder (a partir de los propuestos por Timothy Earle, 1997) pueden detectarse tres: uno fue la práctica de alianzas matrimoniales con ciudades cercanas como Motul de San José y Hix Witz. Asimismo ocurrió con los sajales, personajes de gran estima y presencia política, con quienes estableció alianzas que le permitieron extender su influencia, en ocasiones, mediante actos bélicos. Precisamente la guerra constituye el segundo recurso utilizado por Yaxuun B'ahlam IV, a través del cual pudo reafirmar su supremacía regional; dichas empresas bélicas fueron apoyadas por los sajales con quienes se representó en los monumentos capturando a personas. Por último, el tercer recurso, y quizá uno de los que tuvo más presencia en su discurso visual, fue el uso de la ideología para sustentar su gobierno.

Al ser la ideología un sistema que congrega símbolos, ideas y creencias, el gobernante empleó aquellos elementos que le resultaban provechosos y comenzó a difundirlos de diversas maneras. Una de ellas fue la propaganda política expresada en numerosos monumentos y construcciones que dieron cuenta de su genealogía e historia, incluso, algunos

monumentos de origen previo fueron reelaborados para responder al nuevo discurso de la ciudad y, probablemente, otros tantos fueron destruidos.

Otra forma de expresar la ideología fue el uso extensivo del ritual con diversos fines, pero principalmente políticos. El ritual presenta una estructura tradicional sustentada en normas en su contenido y forma; además, es establecido por la comunidad por lo que permite la participación y cohesión de ésta. De igual manera, se conforma de un repertorio abundante de símbolos que reafirmaban la ideología y la transmitían mediante recursos paralingüísticos idóneos para surtir efecto en la audiencia y sus ejecutantes. Por lo tanto, el grupo de poder supo aprovechar sus benéficas propiedades no sólo para difundir su ideología, sino para dar cohesión a la sociedad, controlarla y legitimar su dominio.

En el caso de Yaxuun B'ahlam IV, el uso político del ritual a través de la danza constituyó una de sus estrategias políticas más sobresalientes debido a que, como mencioné arriba, le permitió llevar a cabo la negociación política con la élite secundaria para mantenerse en el poder.

La danza fue una actividad muy practicada en el área maya en diversas épocas, sin embargo, en un breve periodo del Clásico Tardío (entre el 668 y 820 d.C.) comienza a registrarse con mayor frecuencia en monumentos, vasijas y pintura mural en sitios como Dos Pilas, Naranjo, Piedras Negras, La Corona, Bonampak, entre otros. Algunas veces se reporta en las inscripciones jeroglíficas con el glifo *ahk'ot* y otras tantas se detecta por elementos iconográficos propios de ésta, tales como el dinamismo en las extremidades de los danzantes, sus ricos atavíos y la presencia de *backracks* o estructuras de espalda. El aumento de representaciones de danza llama la atención y hace que nos cuestionemos cuál pudo ser la razón de dicha preponderancia, aún más en Yaxchilán por tratarse del sitio maya con más menciones de danzas en los monumentos, justo en el periodo de gobierno de Yaxuun B'ahlam IV.

Es preciso destacar que fue posible determinar la presencia de danza en los monumentos por la aparición en los textos del sustantivo *ahk'ot*, “danza”, o del verbo *ahk'taj*, “danzar”, además por los objetos y por los ricos atavíos de los personajes; no obstante, sólo en el dintel 4 y 5 del Sitio R fue posible identificar el movimiento de las extremidades de los danzantes. Lo anterior, ha creado polémica porque hace suponer que si no hay dinamismo en la representación, entonces no se trata de una danza; además, si el texto lo evidencia, es posible que se trate, en efecto, del registro de un evento de danza pero cuya imagen no lo está retratando. A pesar de ello, yo considero que todos los monumentos aquí tratados, quince dinteles y una estela, sí dan cuenta de danzas tanto en ejecución como por ejecutarse, ya que, aunque no hay movimiento en los personajes, existen otros indicadores iconográficos correspondientes a la mencionada acción, y textos (dinteles 2, 33 y 42) en donde se lee la cláusula *ub'aah tiahk'ot*, “es su imagen en danza”, confirmando que el personaje danza en la representación a pesar de no llevar el pie levantado. Posiblemente, dicho estilo de representación se debe a que la intención de los artistas fue la de plasmar narrativas pictóricas que dan cuenta de varios episodios (acciones), aunque no estén todos incluidos en el monumento y cuyos significados pueden ser desentrañados cuando convergen todos sus elementos (textos, elementos iconográficos, disposición espacial, etcétera).

Así, el *corpus* de monumentos aquí revisado expone las danzas ejecutadas entre Yaxuun B'ahlam IV con sus esposas, su padre, su hijo y sus nobles. Dado que solamente en un ejemplo el gobernante se representa de forma individual, surge la suposición de que se tratan de danzas cuya finalidad principal fue mostrar los vínculos sociales y políticos; de esta forma, propongo que son danzas de institución en varias modalidades. Dicho concepto emana de la propuesta de Pierre Bourdieu (1985) en la que menciona un tipo de ritual de paso pero con finalidades políticas denominado ritual de institución. El objetivo del ritual de institución

es instaurar a un individuo o a un grupo en una nueva identidad, estatus o rol social, otorgándole a su vez legitimidad y reconocimiento colectivo. La danza, como parte del ritual, pudo ser utilizada con esta finalidad por Yaxuun B'ahlam IV para negociar el poder con sus sajales, a los que instituyó en cargos y nuevos roles sociales que les dio preeminencia política.

Por otro lado, las danzas de institución también fueron utilizadas para transferir los cargos políticos, el poder y los privilegios rituales que, en origen, eran heredados a través del linaje (Helmke, 2010: 1-3). Dichas transferencias fueron ejecutadas de padres a hijos como forma de dar reconocimiento a los herederos al trono, pero también a los nobles, lo cual refleja la compleja situación política que vivió Yaxuun B'ahlam IV ante el crecimiento de la demandante élite secundaria, a quien tuvo que delegar poder y transferir privilegios rituales que se expresaron a través de la danza.

Las danzas se llevaron a cabo principalmente al inicio del gobierno de Yaxuun B'ahlam IV, en 752 d.C., y aunque hay algunas ejecutadas en un periodo intermedio, la próxima concentración de las mismas ocurre en los últimos años de su mandato hacia 768 d.C. Entre las danzas identificadas, denominadas a partir de los objetos o atavíos que llevan los danzantes, se encuentran las danzas con *Jasaw Chan*, con cetro de K'awiil, con *Xukpi*, con *Chakat*, con *Utmo'hu'n* y con *Chan Chan*.

Las danzas con *Jasaw Chan* se realizaron al inicio y al final del gobierno de Yaxuun B'ahlam IV por lo que están asociadas con la transferencia del poder. Este baile está relacionado con el solsticio de verano y a partir de datos etnográficos entre los Chortís (Tate, 1986: 87), se sabe que se utilizaba un bastón con la finalidad de constatar que el sol no producía sombra durante el 21 y 22 de junio, indicando la llegada del solsticio y el inicio de la segunda temporada de siembra. Dicho lo anterior, el baile pudo tener en origen un significado completamente agrícola que después adquirió otro político, pues también entre

los chortís funcionó para marcar la cesión de mando entre los sacerdotes de la comunidad. De esta manera, en Yaxchilán, la danza con *Jasaw Chan*, además de una connotación agrícola, manifestó la transferencia de poder que hacía Yaxuun B'ahlam IV a otros nobles, además del reconocimiento político y la validación de sus cargos. Las danzas con *Jasaw Chan* se gestaron al inicio del mandato de Yaxuun B'ahlam IV, cuando danzó junto a su padre como forma de legitimar su posición como heredero al trono, mientras que al final de su gobierno la realizó con su cuñado, posible encargado de su hijo, Chele'w Chan K'inich, para instituirlo en dicho cargo.

En cuanto a las danzas con el cetro de K'awiil, éstas se desarrollaron a lo largo de los dieciséis años de gobierno de Yaxuun B'ahlam IV y en ellas figuraron tanto las esposas como los sajales y el heredero, por lo que fue una danza con mayor acceso por parte de estos personajes de la élite. El principal objetivo de esta danza fue la de celebrar la entronización del gobernante, ya que tres de ellas se ejecutaron en el mismo año (752 d.C.). También se trataron de danzas de institución en las que Yaxuun B'ahlam IV reconocía como sajales a K'an Tok Wayab y a K'in Mo' Ajaw; mientras que mostraba y transfería los privilegios rituales a su hijo y principalmente a su esposa Chak Joom, madre del heredero, pues era pertinente dar cuenta de que la nueva pareja gobernante realizaba sus labores rituales.

Las danzas con *Xukpi* y con *Chakat*, exclusivas de Yaxchilán, se ejecutaron especialmente al inicio del gobierno de Yaxuun B'ahlam IV. En la primera participó la Señora Wak Jalaam Chan y Chele'w Chan K'inich; y dada la presencia cruciforme del bastón, es probable que fuera una danza con significado cosmológico al mostrar a los portadores de éste como el *axis mundi*. Por su parte, las danzas con *Chakat* sólo fueron propias del periodo próximo a la entronización de Yaxuun B'ahlam IV; una la realizó con la Señora Mut y otra con el *sajal* K'an Tok Wayab'. Como puede notarse se tratan de danzas

en las que no figuraron más sajales, sino sólo la familia gobernante y el único *sajal* principal de Yaxuun B'ahlam IV, por lo que quizá éstas tuvieron una finalidad más religiosa que política y fue importante para el gobernante dejar registro de la realización de este tipo de rituales.

Por último, las danzas con *Utmo'hu'n* y con *Chan Chan* son ejemplos únicos provenientes de un sitio afiliado a Yaxchilán, el Sitio R. Estos monumentos resultan interesantes porque presentan variantes iconográficas respecto a los de Yaxchilán, lo que parece confirmar que dieron cuenta de un discurso propio de los nobles representados y no del *k'uhul ajaw* como siempre había sucedido. Lo anterior es posible detectarlo dado que son danzas que no aparecen nunca en Yaxchilán; además, el creador de los dinteles sí plasmó el movimiento del cuerpo de los danzantes para enfatizar la acción de la danza. De esta forma, posiblemente se trate de otro estilo para representar el mismo acto, no tan formal, ni estático, ni solemne como ocurre en Yaxchilán, lo cual también permite suponer que dichos personajes disponían a su servicio de artistas distintos a los del *k'uhul ajaw*.

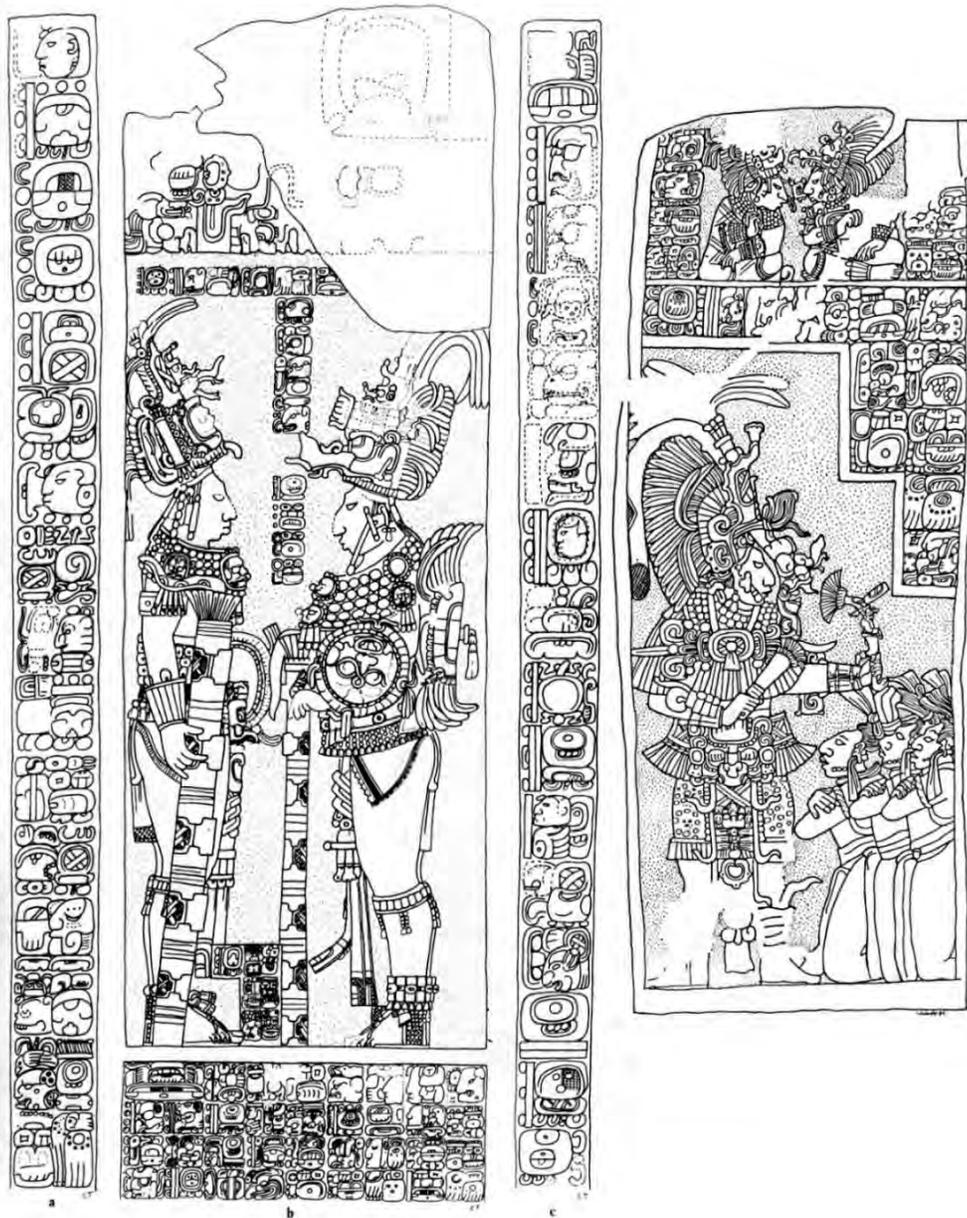
Las dos danzas plasmadas en los dinteles 4 y 5 del Sitio R parecen confirmar el contexto político de la época pues son monumentos que revelan el poder ejercido por los nobles secundarios para elaborar sus propios dinteles y sobresalir en las representaciones, como es el caso del *sajal* Yax Tok Wela'n?, cuyo atavío da nombre a la danza y quien no pone en evidencia, iconográficamente, que posee un rango inferior al del *k'uhul ajaw*. Por otro lado, el *ajk'uhuun* Ukan Ajkamo' sí mostró su diferencia de estatus respecto al gobernante pero ejecutó una danza que, posiblemente, tuvo la finalidad de pedir lluvias a las deidades, por lo que era evidente que el gobernante estaba patrocinando este tipo de rituales y otorgando a los nobles secundarios el privilegio de realizarlos como forma de negociar el poder con ellos. Aunque los sajales detentaron más poder, no tuvieron autoridad suficiente

dentro de sus grupos, por esta razón no se representaron de forma individual en los monumentos durante la realización de los rituales, pues les era necesaria la presencia del *k'uhul ajaw*, quien además de poder tenía autoridad entre la comunidad, para obtener legitimación en sus empresas políticas.

Para culminar y responder a las interrogantes de por qué y para qué danzó Yaxuun B'ahlam IV, es posible decir que las danzas realizadas por este gobernante con los nobles tuvieron la finalidad de instituir, proclamar, evidenciar y transferir el poder. Con ello el gobernante logró legitimarse en el trono pero sobre todo mediar y negociar el poder con la élite subordinada, quienes figuraron en la mayor parte de los monumentos. Dicha estrategia política fue benéfica para Yaxuun B'ahlam IV porque logró cohesionar a los nobles, mantenerlos controlados y hacer que éstos lo sustentaran en el trono y en sus empresas bélicas; empero, el crecimiento de los mismos, así como su aumento de poder y las pugnas hicieron que se gestaran otros discursos, tales como los ejemplos del Sitio R elaborados al final del gobierno de Yaxuun B'ahlam IV, y que sin duda debilitaron tanto el poder como la autoridad del mandatario como figura simbólica del Estado maya, pues aunque Yaxuun B'ahlam IV murió siendo un gobernante legítimo y de alto renombre en la ciudad, sus dos sucesores no consiguieron mantener esa supremacía.

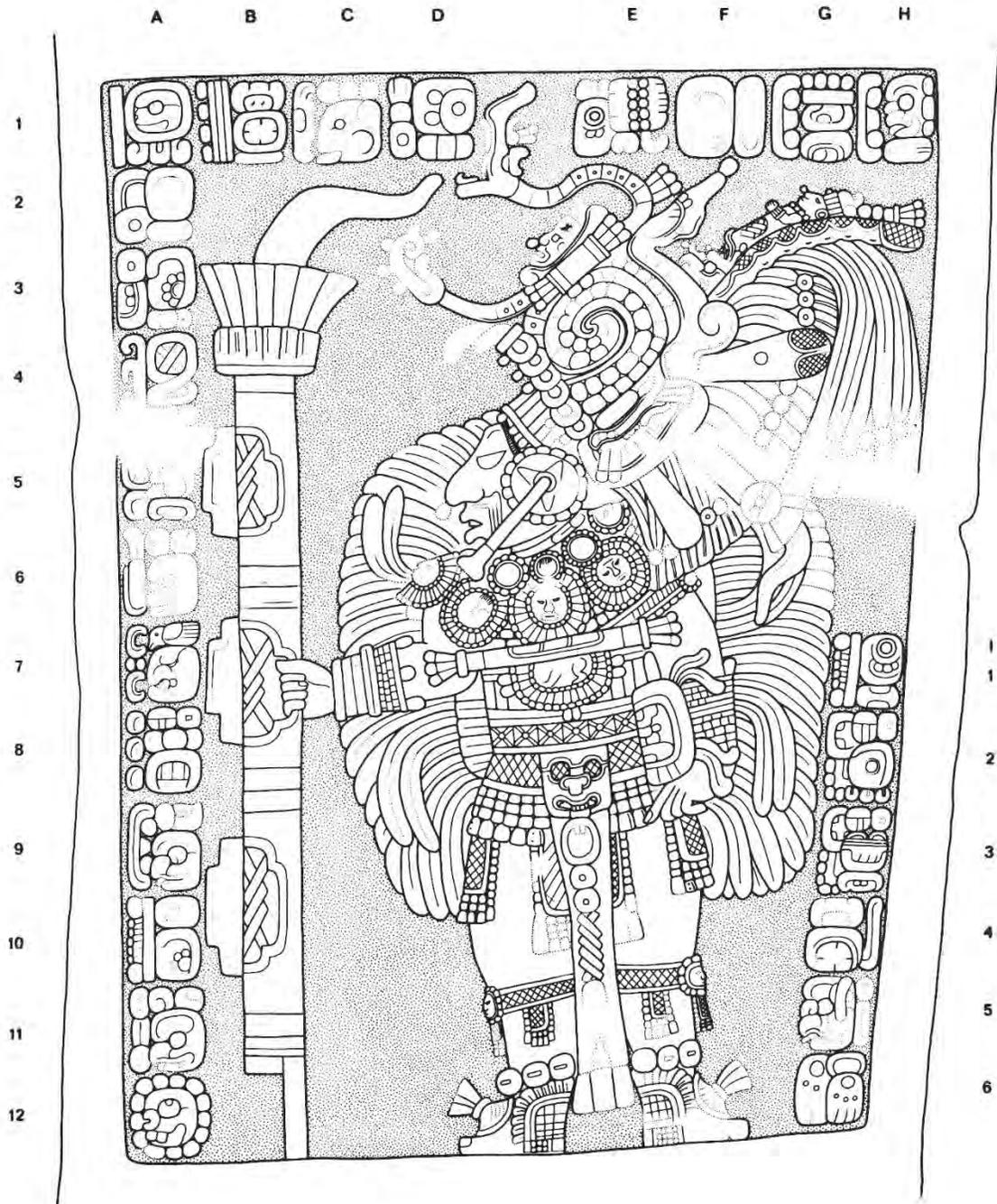
Es probable que ni Kokaaj B'ahlam IV ni K'inich Tatb'u Joloom IV pudieran seguir mediando con este amplio y demandante sector, y aunque los nobles posiblemente ganaron mucho prestigio, tampoco lograron encarnar los valores y el simbolismo detentado ancestralmente por el gobernante maya, por lo que fue gestándose una descentralización del poder que trajo como consecuencia la suspensión de la labor constructiva en Yaxchilán y sus sitios aledaños, dando origen al colapso del sistema político en el siglo IX d.C. y poniendo fin a los estados de la Cuenca Media del Usumacinta, los cuales fueron abandonados paulatinamente.

Apéndice³⁸

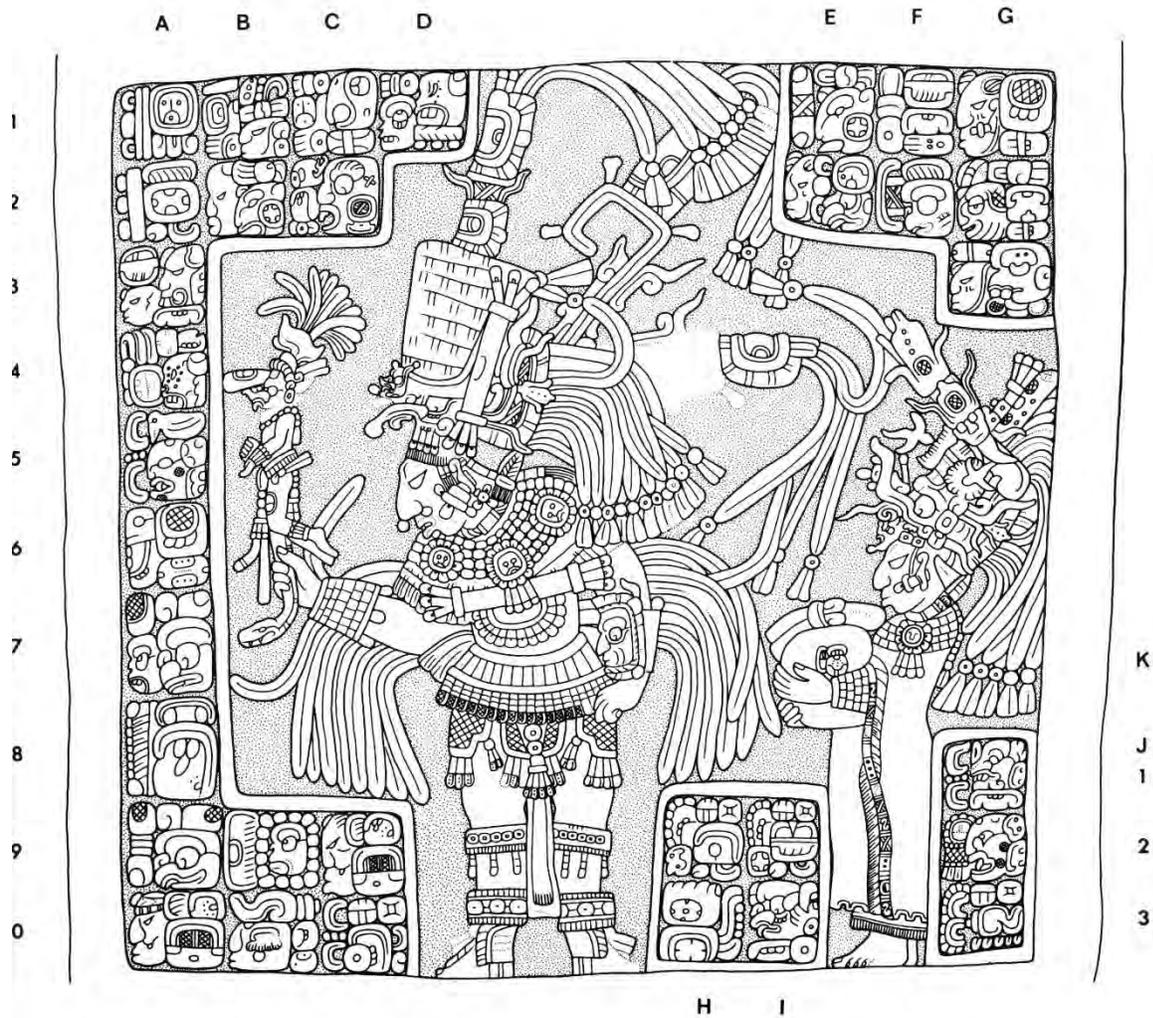


Estela 11	
Ubicación	Estructura 40, Yaxchilán
Cuenta larga	9.15.9.17.16
Rueda calendárica	12 kib', 19 yaxk'in
Fecha juliano	22 de junio 741 d.C.
Alto	4 m
Ancho	1.15 m
Grosor	0.27 m
Caras esculpidas	cuatro
Fuente	Looper, (2009: 29)

³⁸ El *corpus* de monumentos del presente apéndice se encuentra presentado por orden cronológico.



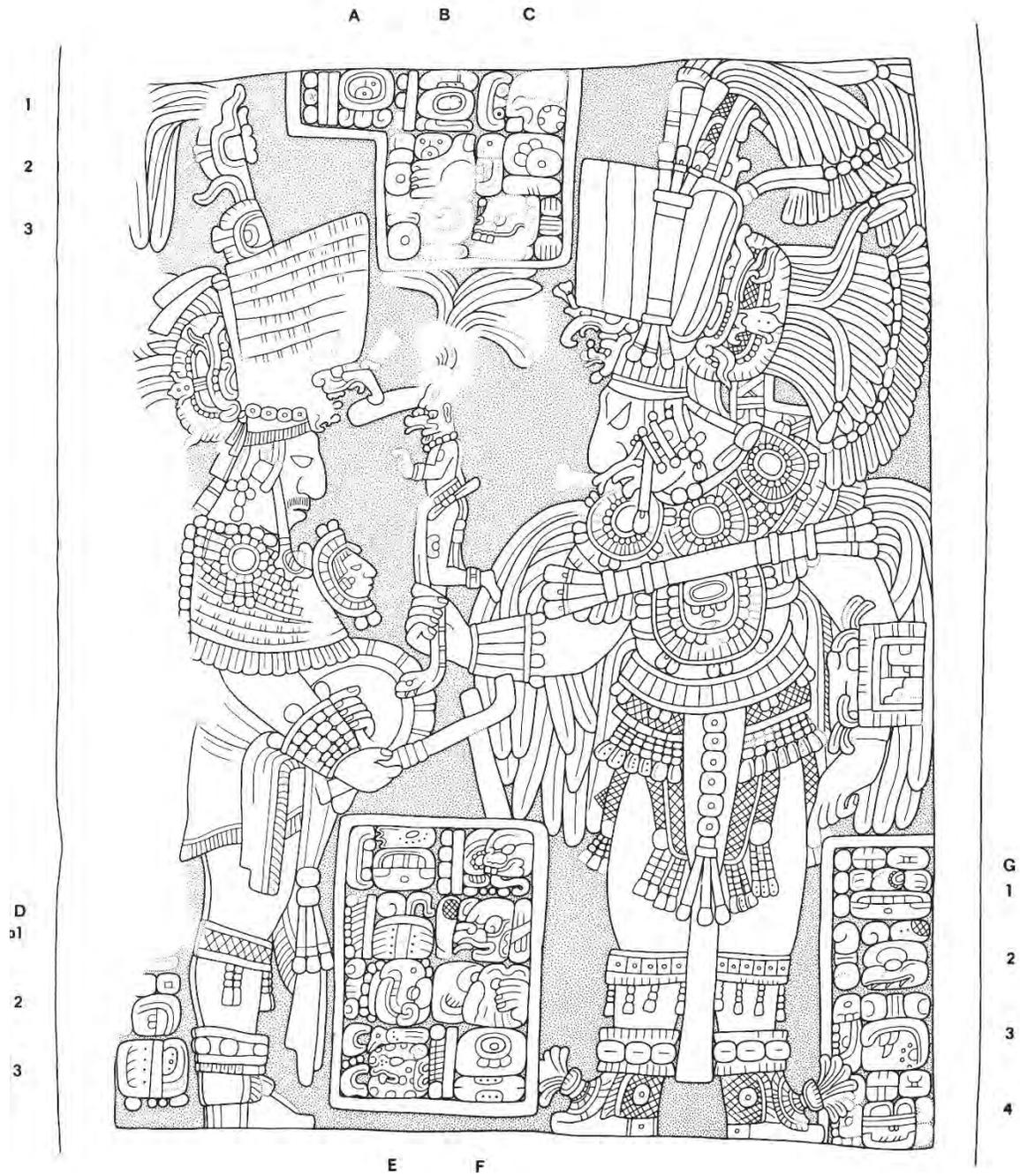
Dintel 33	
Ubicación	Estructura 13, Yaxchilán
Cuenta larga	9.15.16.1.6
Rueda calendárica	1 kimi, 19 yaxk'in
Fecha juliano	21 de junio 747 d.C.
Alto	0.81 m
Ancho	0.61 m
Grosor	0.32 m
Caras esculpidas	una
Fuente	Graham y Euw, (1977: 75)



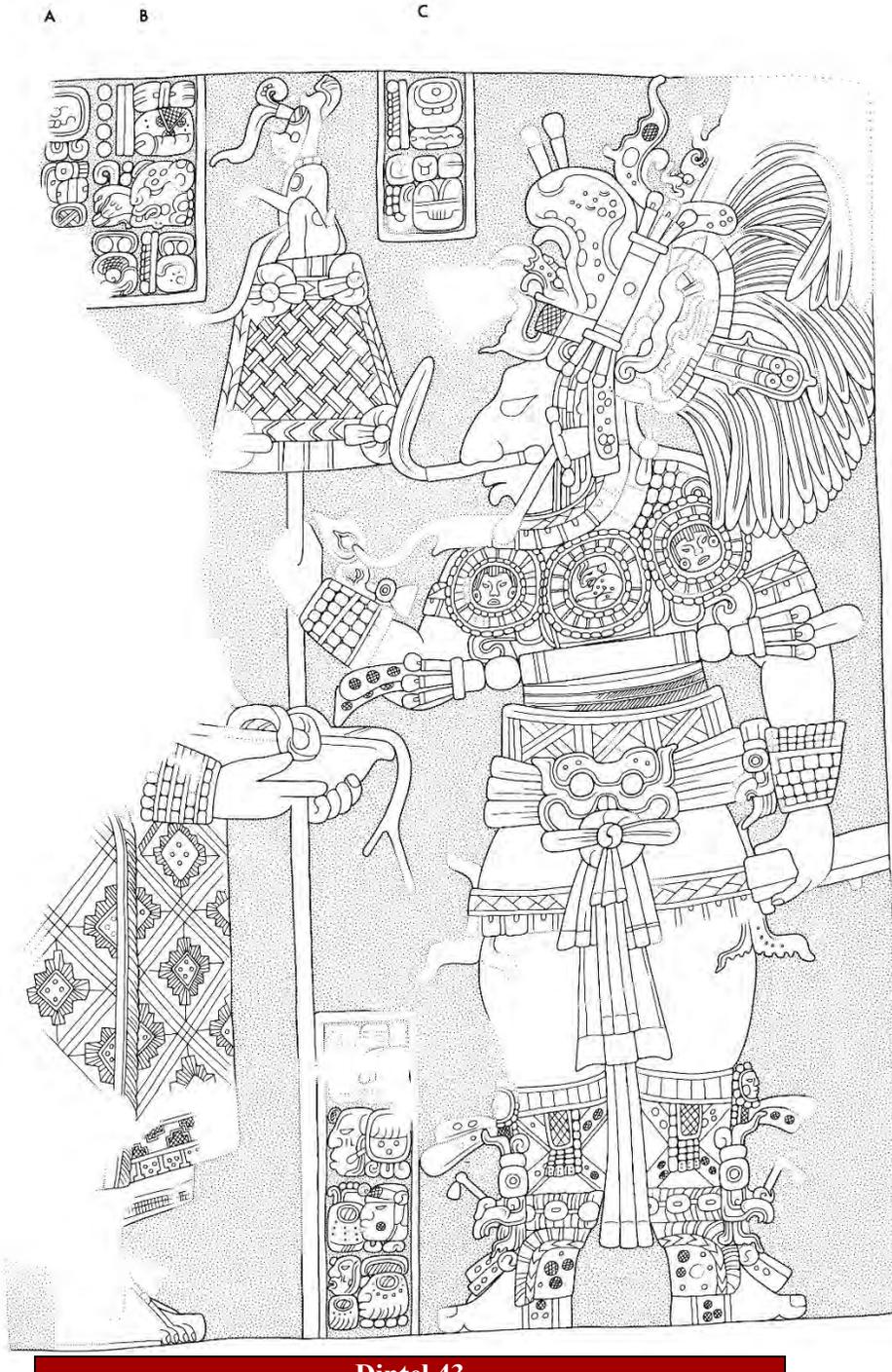
Dintel 1	
Ubicación	Estructura 33, Yaxchilán
Cuenta larga	9. 16. 1. 0. 0
Rueda calendárica	11 ajaw, 8 sek
Fecha juliano	29 de abril 752 d. C.
Alto	0. 82 m
Ancho	0. 83 m
Grosor	0. 40 m
Caras esculpidas	una
Fuente	Graham y Euw, (1977: 13)



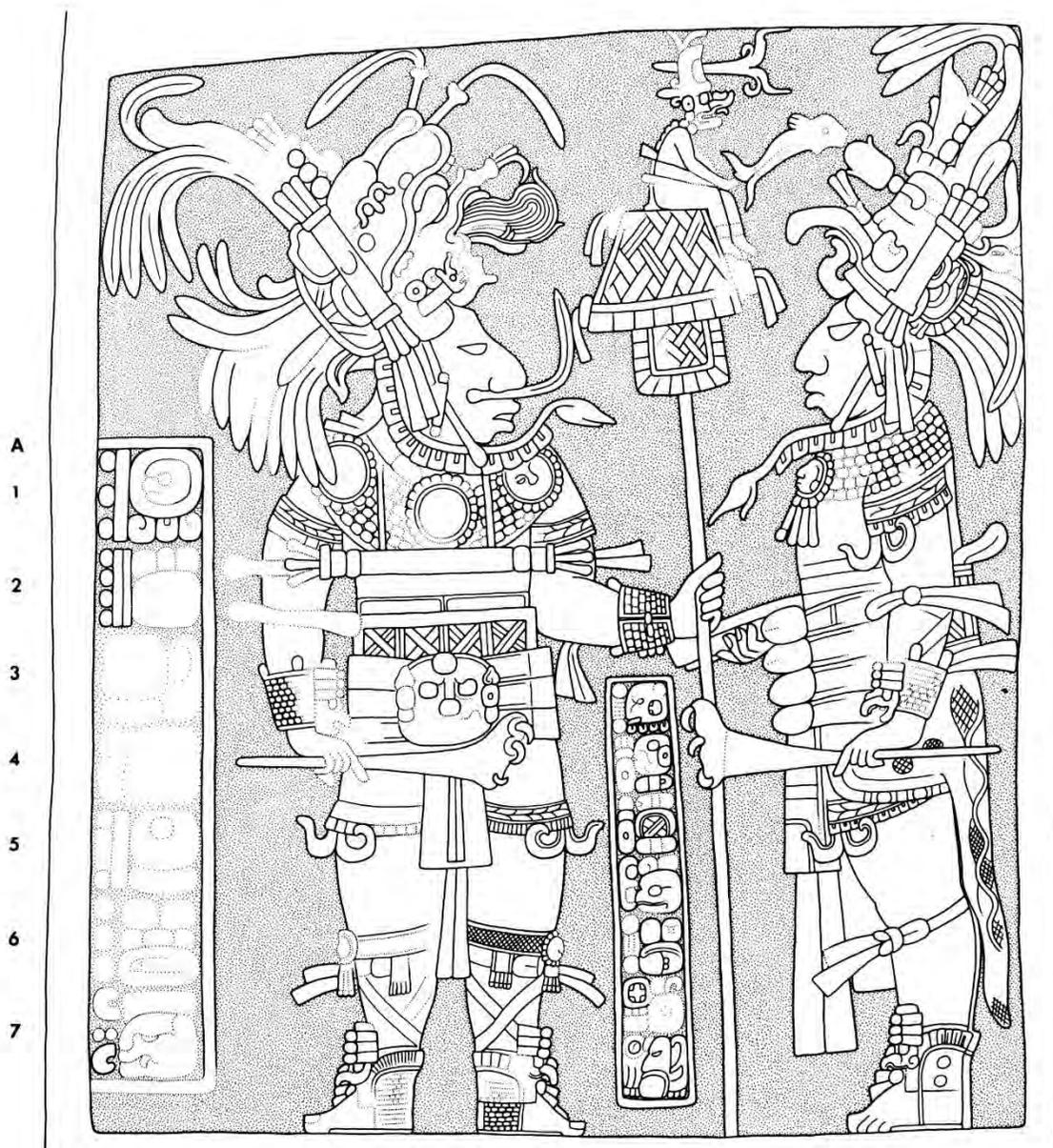
Dintel 5	
Ubicación	Estructura 1, Yaxchilán
Cuenta larga	9.16.1.2.0
Rueda calendárica	12 ajaw, 8 yaxk'in
Fecha juliano	8 de junio 752 d.C.
Alto	0.90 m
Ancho	0.73 m
Grosor	0.40 m
Caras esculpidas	una
Fuente	Graham y Euw, (1977: 21)



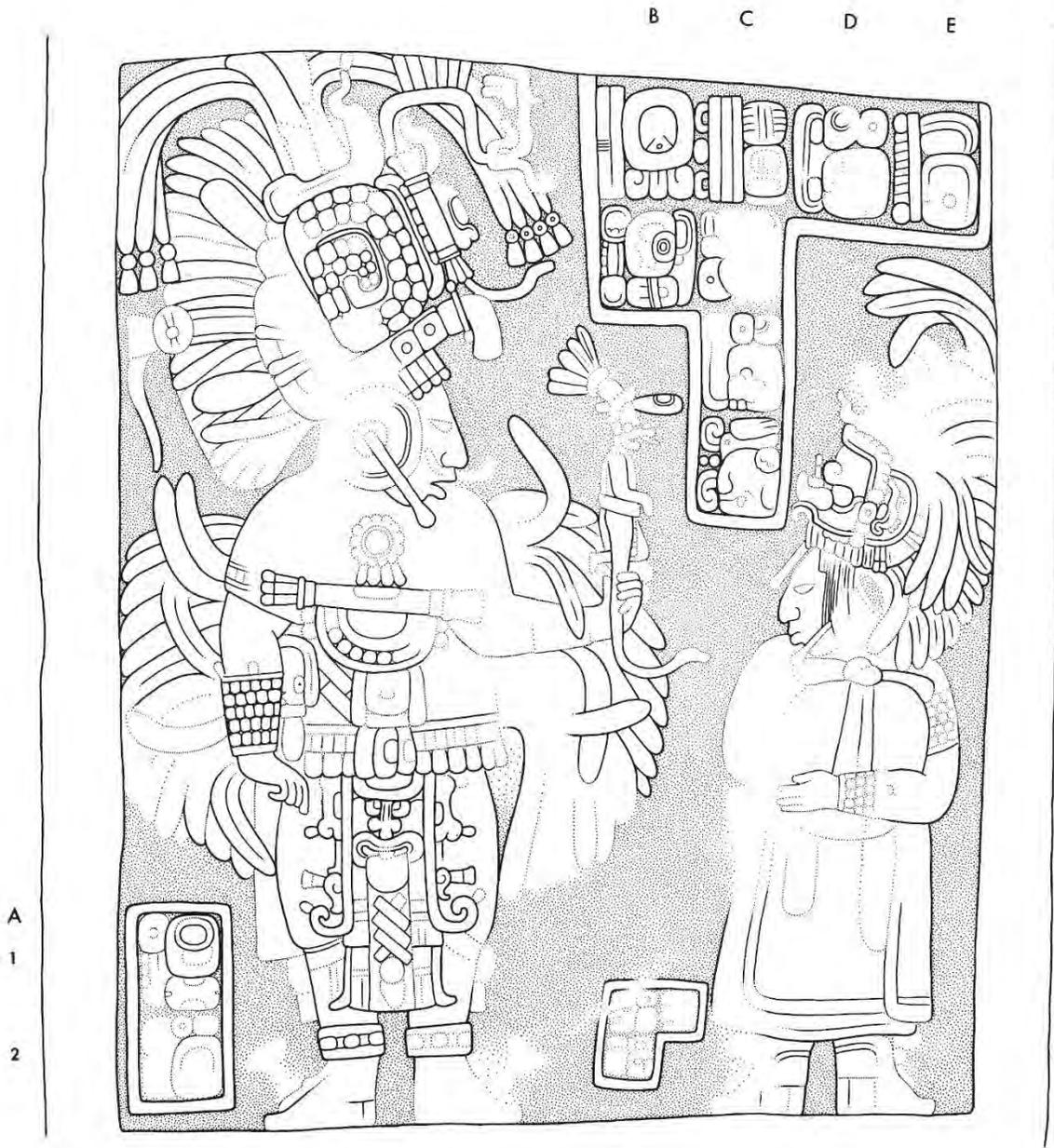
Dintel 42	
Ubicación	Estructura 42, Yaxchilán
Cuenta larga	9.16.1.2.0
Rueda calendárica	12 ajaw, 8 yaxk'in
Fecha juliano	8 de junio 752 d.C.
Alto	1.08 m
Ancho	0.84 m
Grosor	0.33 m
Caras esculpidas	una
Fuente	Graham y Euw, (1977: 93)



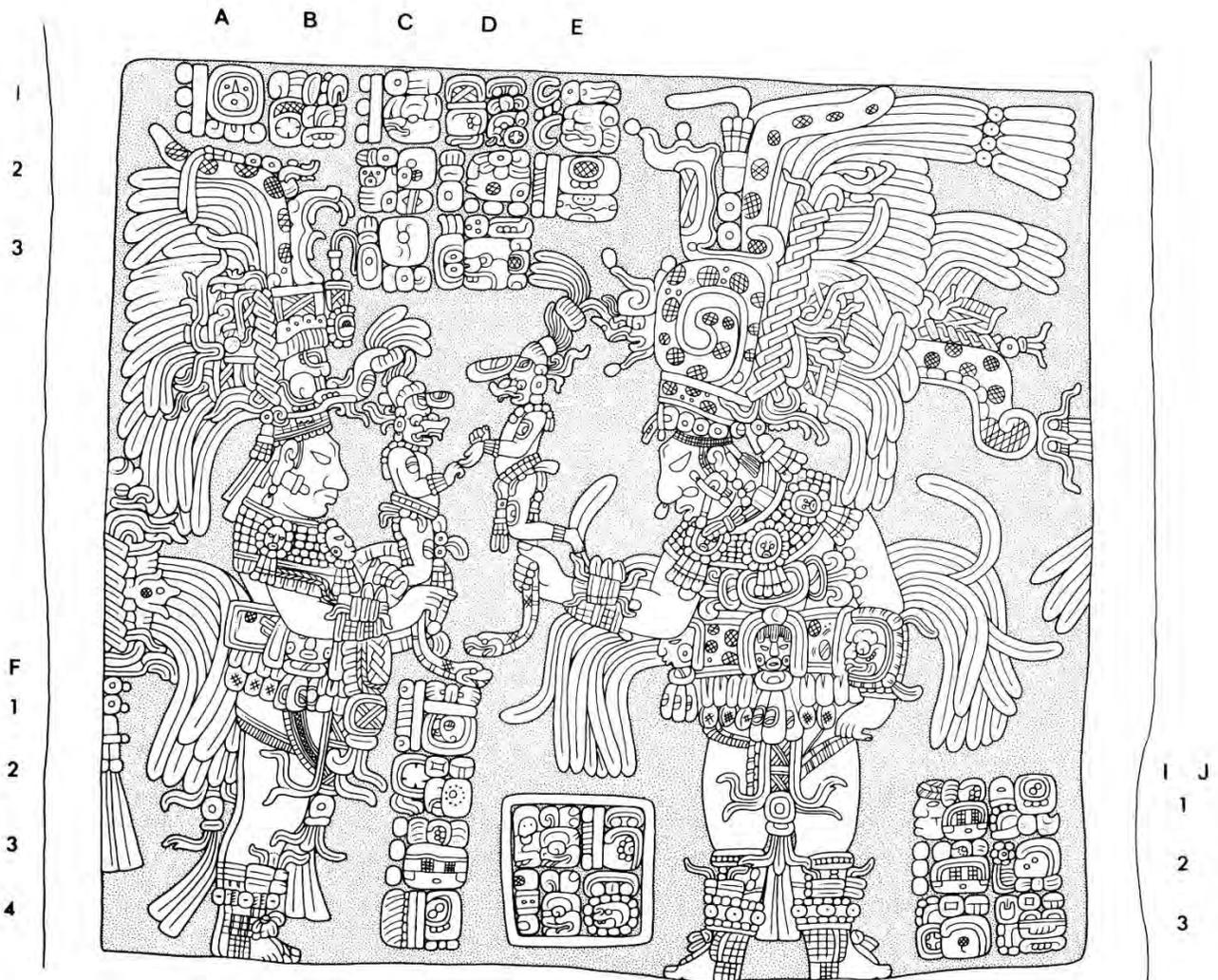
Dintel 43	
Ubicación	Estructura 42, Yaxchilán
Cuenta larga	9.16.1.8.6
Rueda calendárica	8 kimi, 14 mak
Fecha juliano	12 de octubre 752 d. C.
Alto	1.09 m
Ancho	0.77 m
Grosor	0.30 m
Caras esculpidas	una
Fuente	Graham y Euw, (1977: 95)



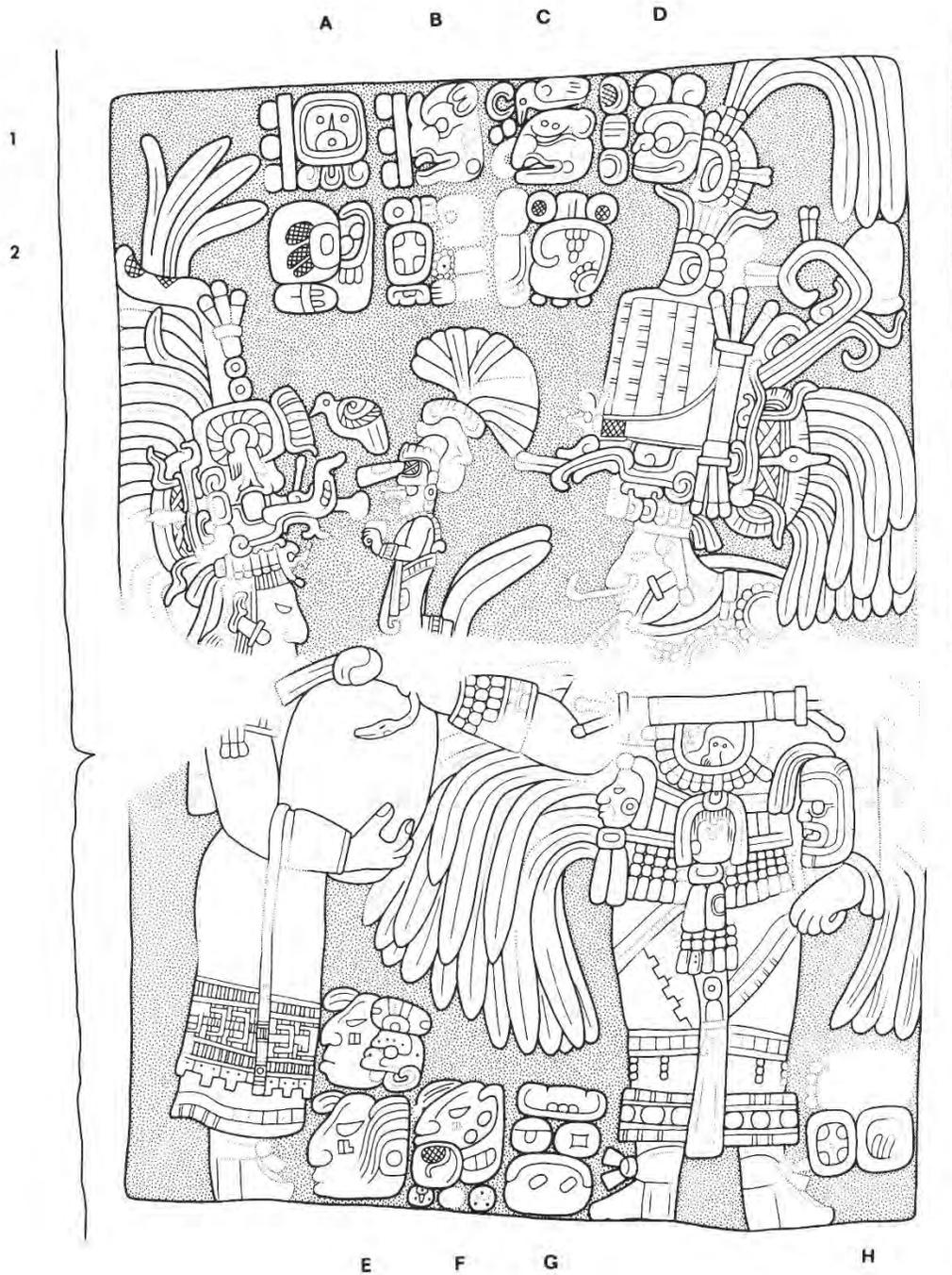
Dintel 6	
Ubicación	Estructura 1, Yaxchilán
Cuenta larga	9.16.1.8.6
Rueda calendárica	8 kimi, 14 mak
Fecha juliano	12 de octubre 752 d. C.
Alto	0.89 m
Ancho	0.79 m
Grosor	0.31 m
Caras esculpidas	una
Fuente	Graham y Euw, (1977: 23)



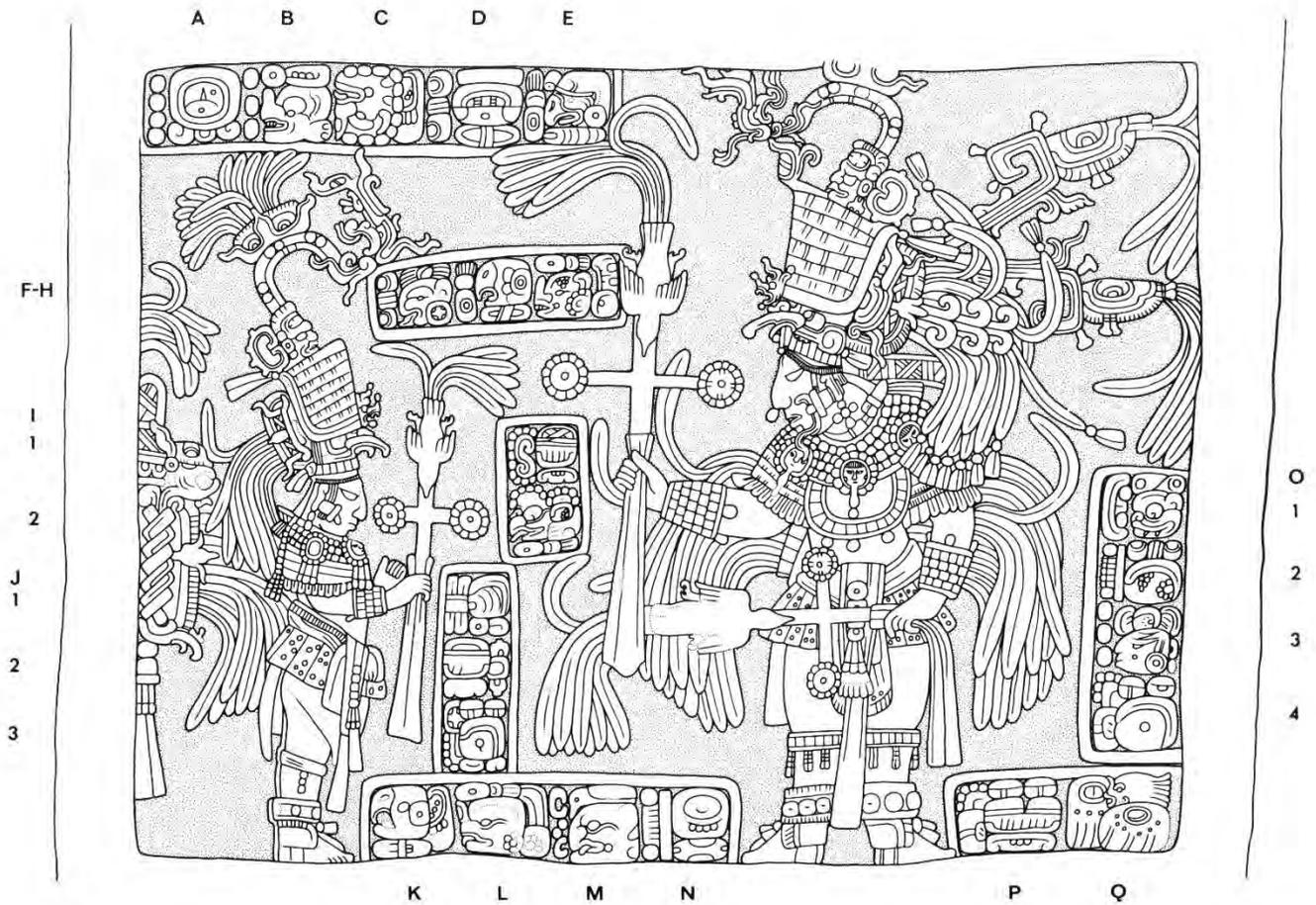
Dintel 7	
Ubicación	Estructura 1, Yaxchilán
Cuenta larga	9.16.1.8.8
Rueda calendárica	10 lamat, 16 mak
Fecha juliano	14 de octubre 752 d.C.
Alto	0.90 m
Ancho	0.75 m
Grosor	0.37 m
Caras esculpidas	una
Fuente	Graham y Euw, (1977: 25)



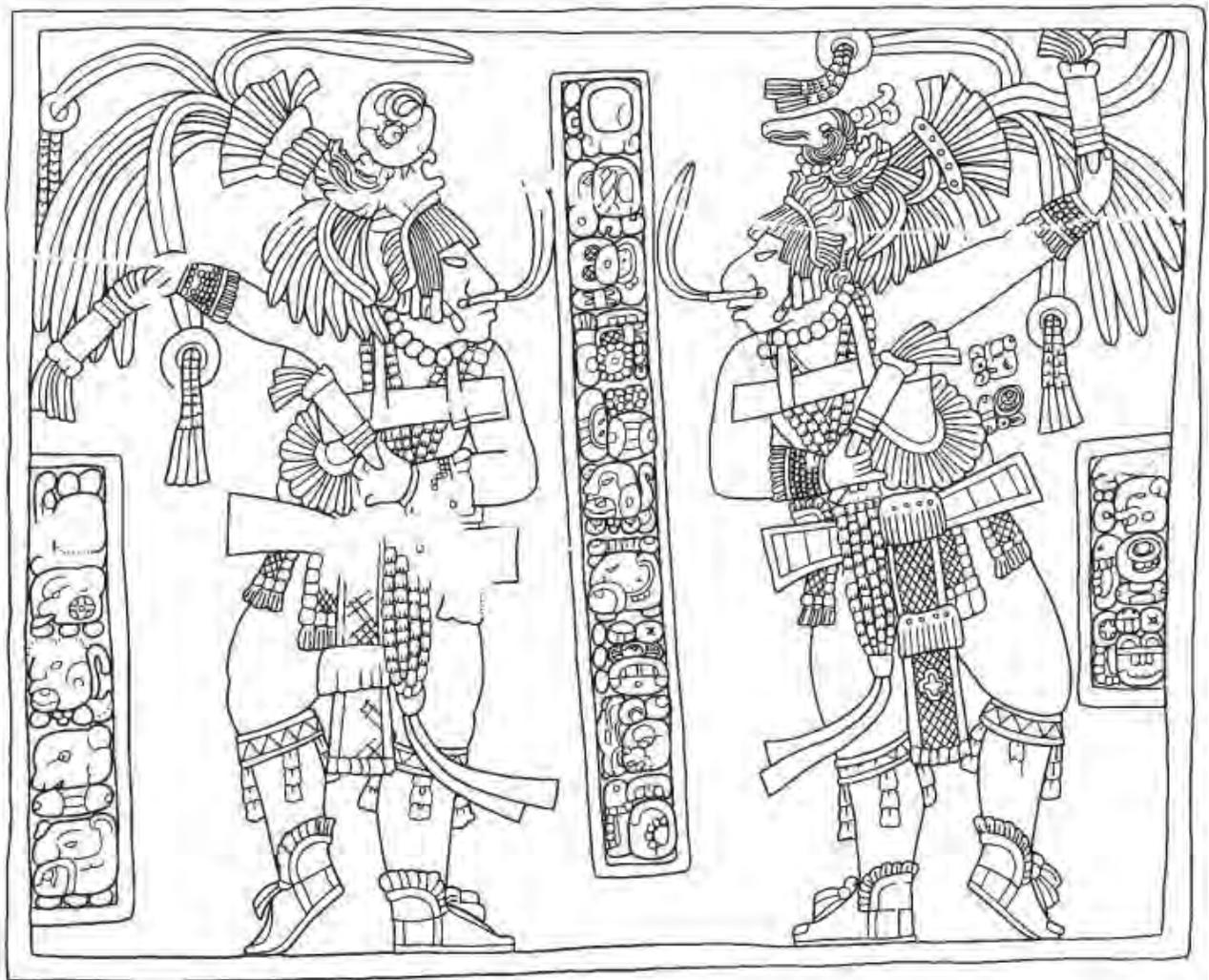
Dintel 3	
Ubicación	Estructura 33, Yaxchilán
Cuenta larga	9.16.5.0.0
Rueda calendárica	8 ajaw, 8 sotz'
Fecha juliano	8 de abril de 756 d.C.
Alto	0.85 m
Ancho	0.80 m
Grosor	0.38 m
Caras esculpidas	una
Fuente	Graham y Euw, (1977: 17)



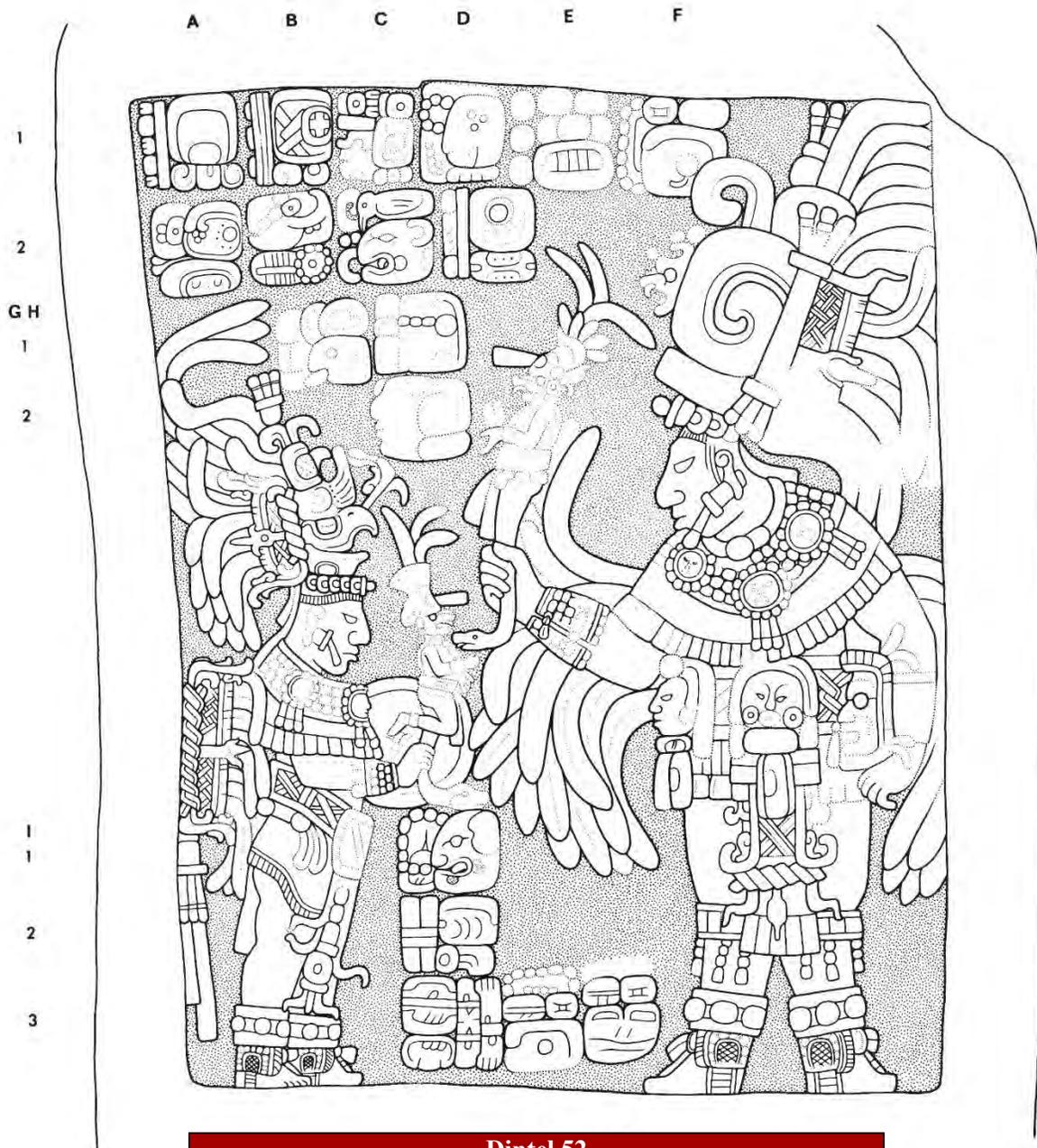
Dintel 54	
Ubicación	Estructura 54, Yaxchilán
Cuenta larga	9.16.5.0.0
Rueda calendárica	8 ajaw, 8 so tz'
Fecha juliano	8 de abril de 756 d.C.
Alto	0.97 m
Ancho	0.67 m
Grosor	0.31 m
Caras esculpidas	una
Fuente	Graham y Euw, (1977: 117)



Dintel 2	
Ubicación	Estructura 33, Yaxchilán
Cuenta larga	9.16.6.0.0
Rueda calendárica	4 ajaw, 3 sotz'
Fecha juliano	3 de abril de 757 d.C.
Alto	0.75 m
Ancho	0.98 m
Grosor	0.37 m
Caras esculpidas	una
Fuente	Graham y Euw, (1977: 15)



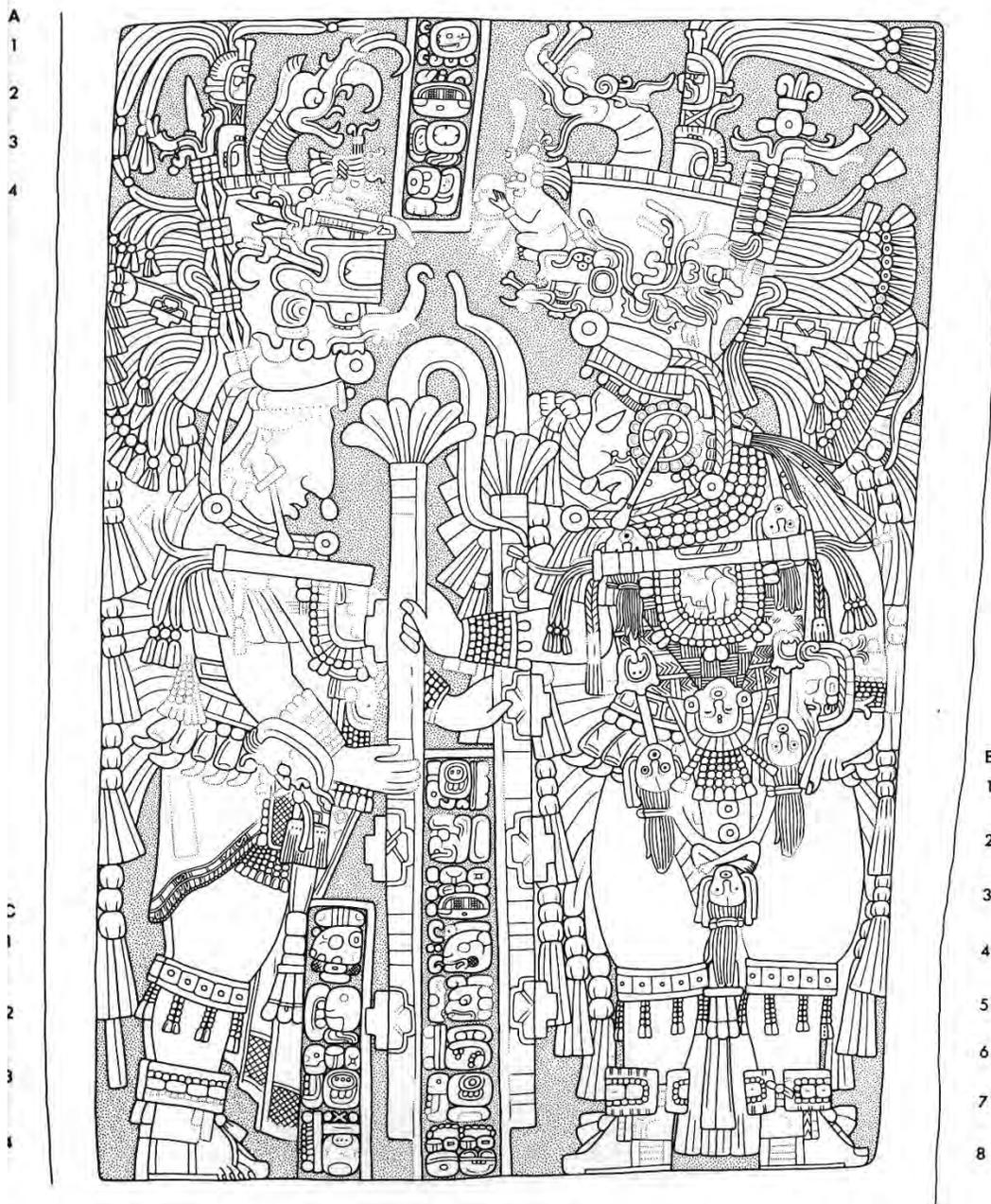
Dintel 5	
Ubicación	Sitio R
Cuenta larga	9.16.14.17.2?
Rueda calendárica	2 ik', 0 pop?
Fecha juliano	28 de enero de 766 d.C.
Caras esculpidas	una
Fuente	Looper, (2009: 38)



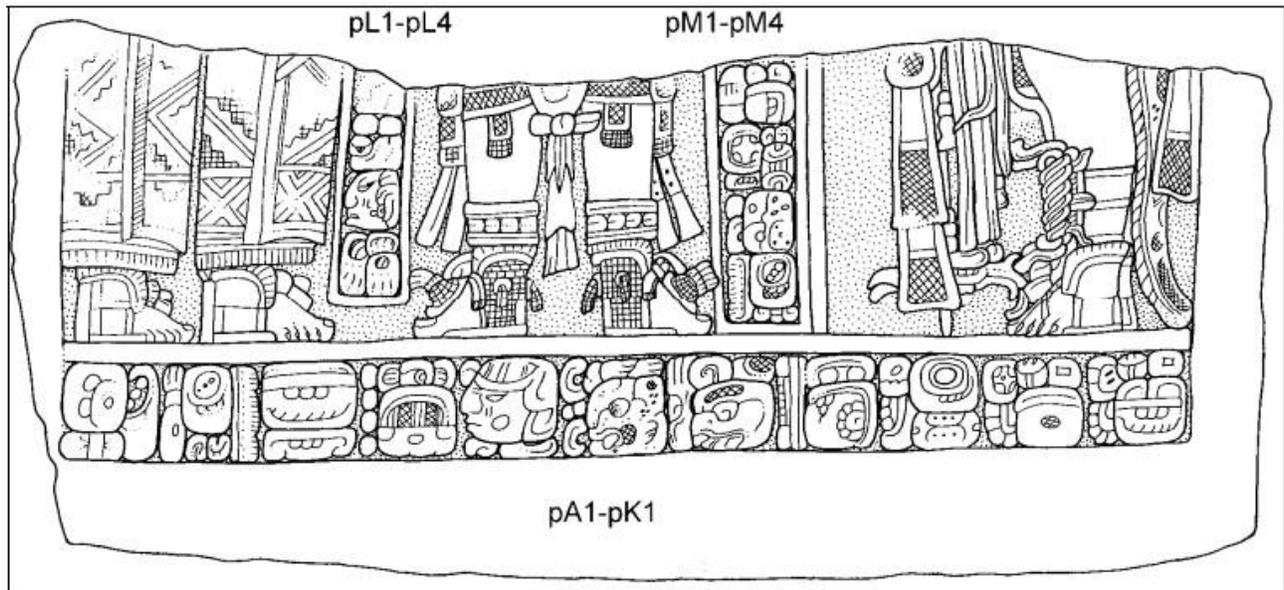
Dintel 52	
Ubicación	Estructura 55, Yaxchilán
Cuenta larga	9.16.15.0.0
Rueda calendárica	7 ajaw, 18 pop
Fecha juliano	15 de febrero de 766 d.C.
Alto	0.92 m
Ancho	0.71 m
Grosor	0.25 m
Caras esculpidas	una
Fuente	Graham y Euw, (1977: 113)



Dintel 4	
Ubicación	Sitio R
Cuenta larga	9.16.16.12.2
Rueda calendárica	11 ik', 15 mak
Fecha juliano	10 de octubre de 767 d.C.
Caras esculpidas	una
Fuente	Grube, (1992: 213)



Dintel 9	
Ubicación	Estructura 2, Yaxchilán
Cuenta larga	9.16.17.6.12
Rueda calendárica	1 eb, 0 mol
Fecha juliano	16 de junio de 768 d.C.
Alto	0.98 m
Ancho	0.66 m
Grosor	0.36 m
Caras esculpidas	una
Fuente	Graham y Euw, (1977: 29)



Dintel de Retalteco	
Ubicación	Saqueo
Cuenta larga	9.16.1.??
Rueda calendárica	?
Fecha juliano	¿768 d.C.?
Caras esculpidas	una
Fuente	Vásquez, <i>et al.</i> (2006: 869)

Bibliografía

- 2012 *Gran Diccionario Náhuatl*. Universidad Nacional Autónoma de México, México. Disponible en línea en: www.gdn.unam.mx Consultado en febrero 2017.
- Acuña, René
1978 *Farsas y representaciones escénicas de los antiguos mayas*. México, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Aliphath Fernández, Mario M.
1996 “Arqueología y paisaje del Alto Usumacinta”: pp. 24-29 en *Arqueología Mexicana*, Vol. IV, Núm. 22. México, Raíces.
- Balandier, Georges
2005 *Antropología política*. Traducción de Carina Battaglia, notas de Eduardo Grüner. Buenos Aires, Ediciones del Sol.
- Bannerman, Henrietta
2014 “Is Dance a Language? Movement, Meaning and Communication”: pp. 65-80 en *Dance Research*, 32,1, Edinburgh University Press.
- Barrera Vásquez, Alfredo
1965 *El libro de los Cantares de Dzitbalché*. México, Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Baudez, Claude-François
1992 “The Maya Snake Dance: Ritual and Cosmology”: pp. 37–52 en *RES: Anthropology and Aesthetics*, 21 verano.
- Becker, Marshall Joseph
1983 “Kings and Classicism: Political Change in the Maya Lowlands During the Classic Period”: pp. 159-200 en *Highland-Lowland Interaction in Mesoamerica: Interdisciplinary Approaches*. Arthur G. Miller, editor. Washington, D.C., Dumbarton Oaks.
- Beeman, William O.
2015 “Religion and Ritual Performance”: pp. 35-58 en *La croyance et le corps. Esthétique, corporéité des croyances et identités*. Jean-Marie Pradier, editora, Bordeaux, Presses Universitaires de Bordeaux.

- Beliaev, Dmitri
2004 “Wayaab’ title in maya hieroglyphic inscriptions: on the problem of religious specialization in Classic Maya society”: pp. 121-130 en *Continuity and Change: Maya religious practices in temporal perspective*. D. Graña-Behrens, et al., editores. Acta mesoamericana vol. 14. Verlag Anton Saurwein, Markt Schwaben.
- Bell, Catherine
2009 *Ritual. Perspectives and dimension*. Nueva York, Oxford University Press.
- Biró, Peter
2004 *La organización política maya Clásica (200-900): La ciudad de Piedras Negras*. Tesis de maestría en Estudios Mesoamericanos. México, Universidad Nacional Autónoma de México.
2012 “Politics in the Western maya regions (III): The royal and the non-royal elite”: pp. 79-96 en *Estudios de Cultura Maya XL*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Mayas
- Blanton, Richard E.
1998 “Beyond Centralization. Steps toward a theory of egalitarian behavior in archaic states”: pp. 135-172 en *Archaic States*, Nuevo México, School of American Research Press.
- Bloch, Maurice
1974 “Symbols, Song, Dance and Features of Articulation. Is religion an extreme form of traditional authority?”: pp. 54-81 en *European Journal of Sociology*, 15.
- Bourdieu, Pierre
1985 *¿Qué significa hablar? Economía de los intercambios lingüísticos*. Madrid, Ediciones Akal.
- Brandt, Ida Hanni
2016a “The Future for Dance Research and the Case for Important Contributions From Anthropology”: pp. 1-23 en *MA Dance Anthropology. The construction of a Field*. Disponible en línea en: https://www.academia.edu/3205983/The_Future_for_Dance_Research_and_the_Case_for_Important_Contributions_from_Anthropology
Consultado en noviembre 2016.
2016b “Dance as Politics. A comparison of Adzido and Les Ballets Africains”: pp. 1-27 en *MA Dance as Socio-Cultural Practice*. Disponible en línea: [https://www.academia.edu/3205942/Dance as Politics A Comparison of Adzido and Les Ballets Africain](https://www.academia.edu/3205942/Dance_as_Politics_A_Comparison_of_Adzido_and_Les_Ballets_Africain)
Consultado en noviembre 2016.

- Buckland, Theresa Jill
 2001 “Dance, Authenticity and Cultural Memory: The Politics of Embodiment”: pp. 1-16 en *Yearbook for Traditional Music*, vol. 33.
- Carrasco V., Ramón
 1998 “Evidencias arqueológicas de entidades políticas mayas”: pp. 79-87 en *Modelos de entidades políticas mayas. Primer seminario de las Mesas Redondas de Palenque*, Silvia Trejo, editora, México, CONACULTA, INAH.
- Chase, Arlen F. y Diane Z. Chase
 1996 “More Than Kin and King: Centralized Political Organization among the Late Classic Maya”: pp. 803-810 en *Current Anthropology*, Vol. 37, No. 5, The University of Chicago Press.
- Chase, Diane Z. y Arlen F. Chase
 2010 “Rituales mezclados: analizando comportamientos públicos y privados en el registro arqueológico de Caracol”: pp. 107-128 en *El ritual en el mundo maya: de lo privado a lo público*, Andrés Ciudad Ruiz, et al. Madrid, Sociedad Española de Estudios Mayas.
- Ciudad Ruiz, Andrés, et al.
 2010 “Espacialidad y ritualidad en Machaquilá, Petén, Guatemala”: pp. 129-151 en *El ritual en el mundo maya: de lo privado a lo público*, Andrés Ciudad Ruiz, et al., Madrid, Sociedad Española de Estudios Mayas.
- Claessen, Henri J. M.
 1979 *Antropología política. Estudio de las comunidades políticas (una investigación panorámica)*. Traducción de Guillermo F. Margadant, estudio preliminar de Rolando Tamayo y Salmorán, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Jurídicas, Instituto de Investigaciones Antropológicas.
- Cobos, Rafael
 2010 “Ritual privado y ritual público en Chichén Itzá: La evidencia iconográfica, epigráfica y arqueológica”: pp. 285-296 en *El ritual en el mundo maya: de lo privado a lo público*, Andrés Ciudad Ruiz, et al. Madrid, Sociedad Española de Estudios Mayas.
- Craveri, Michela
 2009 “Cantando y bailando a los dioses: las representaciones teatrales mayas y la conservación de la identidad”: pp. 163-188 en *Mundos zoque y maya: miradas italianas*, Piero Gorza, Davide Domenici y Claudia Avitabile, coordinadores. México, Universidad Nacional Autónoma de México.

- Crumley, Carole L.
 2003 “Alternative forms of social order”: pp. 136-145 en *Heterarchy, political economy, and the Ancient maya*, Vernon L. Scarborough, Fred Valdez Jr. y Nicholas Dunning. Tucson, The University of Arizona Press.
- Dallal, Alberto
 2007 *Los elementos de la danza*. México, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Damasio, Antonio R.
 1999 *El error de Descartes. La razón de las emociones*. Chile, Editorial Andrés Bello.
- Danilović, Mirjana
 2016 *El concepto de danza entre los mexicas en la época posclásica*. Tesis de doctorado en Historia. México, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras, Instituto de Investigaciones Históricas.
- Davenport, Bryce y Charles Golden
 2016 “Landscape, Lordships, and Sovereignty in Mesoamerica”: pp.181-215 en *Political Strategies in Pre-Columbian Mesoamerica*, Sarah Kurnick y Joanne Baron, editoras. Boulder, Colorado. University Press of Colorado.
- Demarest, Arthur A.
 1992 “Ideology in Ancient Maya cultural evolution. The dynamics of galactic polities”: pp. 135-157 en *Ideology and pre-Columbian civilizations*, Santa Fe, Nuevo México, School of American Research Washington.
 2004 *Ancient maya. The rise and fall of a rainforest civilization*. United Kingdom, Cambridge University Press.
 2011 “Apogeo-Colapso: El fin de la civilización clásica de las Tierras Bajas”: pp. 471-485 en *Los Mayas Voces de Piedra*. Alejandra Martínez de Velasco y María Elena Vega, editoras. México, Ámbar diseño.
 2013 “The Collapse of the Classic Maya Kingdoms of the Southwestern Petén: Implications for the End of Classic Maya Civilization”: pp. 22-48 en *Millenary Maya Societies: Past Crises and Resilience*, M.-Charlotte Arnaud and Alain Breton, editors. Disponible en línea en Mesoweb: www.mesoweb.com/publications/MMS/2_Demarest.pdf.
- DeMarrais, Elizabeth, Luis Jaime Castillo y Timothy Earle
 1996 “Ideology, Materialization, and Power Strategies”: pp. 15-31 en *Current Anthropology*, vol. 37, no. 1, febrero, University of Chicago Press.
- Dijk, Teun A. van
 2005 “Política, ideología y discurso”: pp. 15-47 en *Quórum académico*, vol. 2, no. 2, Venezuela, Universidad del Zulia, julio-diciembre.

- Durkheim, Emilio
1968 *Las formas elementales de la vida religiosa*. Buenos Aires, editorial Schapire S.R.L.
- Earle, Timothy
1997 *How chiefs come to power. The political economy in Prehistory*. Stanford, California, Stanford University Press.
- Estrada-Belli, Francisco, *et al.*
2009 “A maya palace at Holmul, Peten, Guatemala and the Teotihuacan “Entrada”:
Evidence from murals 7 and 9”: pp. 228-259 en *Latin American Antiquity* 20, 1.
- Fettweiss-Vienot, Martine
1987 “Catalogue de la peinture murale maya: Problèmes de restitution graphique”:
pp. 81-92 en *La peinture murale Antique. Restitution et iconographie*. París,
Maison des Sciences de l’Homme, Documents d’Archéologie Française,
Actes du IXème Séminaire de l’ADPMA, 10.
- Fialko, Vilma
2013 “El proceso de desarrollo político del estado maya de Yaxhá: un caso de
competencia de élites y readecuación dentro de un marco de circunscripción
territorial”: pp. 265-283 en *Millenary Maya Societies: Past Crises and
Resilience*. M. Charlotte Arnauld y Alain Breton, editores. 2013 Publicado en
línea en Mesoweb: www.mesoweb.com/publications/MMS/17_Fialko.pdf
Consultado en junio 2017.
- Fields, Virginia M.
1991 “La herencia iconográfica del Dios Bufón de los mayas”: pp. 1-13 en *Sixth
Palenque Round Table*, Merle Greene Robertson y Virginia M. Fields.
Versión traducida y disponible en línea en:
<http://www.mesoweb.com/pari/publications/RT08/DiosBufon.pdf>
Consultado en febrero 2017.
- Florescano, Enrique
2009 *Los orígenes del poder en Mesoamérica*. México, Fondo de Cultura
Económica.
- Foias, Antonia E.
2013 *Ancient Maya Political Dynamics*. Florida, University Press of Florida.
- Foucault, Michel
1988 “El sujeto y el poder”: pp. 3-20 en *Revista Mexicana de Sociología*, Vol. 50,
No. 3.
- Freidel, David, Linda Schele y Joy Parker
2001 *Maya cosmos. Three Thousand Years on the Shaman’s Path*. New York,
Perennial.

- García Capistrán, Hugo
(En prensa) “La legitimación ideológica del poder del gobernante maya en los periodos Preclásico y Clásico temprano” en *Memorias del Primer Congreso Internacional sobre el Derecho Prehispánico*. México.
- García Barrios, Ana
2008 *Chahk, el dios de la lluvia en el periodo Clásico maya: aspectos religiosos y políticos*. Tesis de doctorado. Madrid, Universidad Complutense de Madrid.
- García Barrios, Ana y Rogelio Valencia Rivera
2007 “El uso político del baile en el Clásico maya: el baile de K’awiil”: pp. 23-38 en *Revista Española de Antropología Americana*, vol. 37, núm. 2.
- García Moll, Roberto
2004 “Yaxchilán: evolución interna”: pp. 287-315 en *Homenaje a Jaime Litvak*, Antonio Benavides, Linda Manzanilla y Lorena Mirambell, coordinadores. México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Instituto de Investigaciones Antropológicas.
- García Moll, Roberto y Daniel Juárez Cossío
1992 *Yaxchilán: antología de su descubrimiento y estudios*. México, Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Garza, Clara, *et al.*
2008 “Arqueoacústica maya. La necesidad de estudio sistemático de efectos acústicos en sitios arqueológicos”: pp. 63-87 en *Estudios de Cultura Maya*, Vol. XXXII. México, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Garza, Mercedes de la
2012 *Sueño y éxtasis: visión chamánica de los nahuas y los mayas*. México, Universidad Nacional Autónoma de México, Fondo de Cultura Económica.
- Geertz, Clifford
1985 “Centers, Kings, and Charisma: Reflections on the Symbolics of Power”: pp. 13-38 en *Rites of power. Symbolism, ritual, and politics since the Middle Ages*. Sean Wilentz, editor, Philadelphia, USA, University of Pennsylvania Press.
- Gennep, Arnold van
2008 *Los ritos de paso*. Traducción de Juan Aranzadi, Madrid, Alianza Editorial.
- Godínez, Lester H.
2004 “Aproximación al estudio de las expresiones sonoras pre-occidentales de Mesoamérica, reflexiones y criterios arqueo-fonológicos”: pp. 145-157 en *XVII Simposio de Investigaciones Arqueológicas en Guatemala*. J.P. Laporte, B. Arroyo, H. Escobedo y H. Mejía, editores. Guatemala, Museo Nacional de Arqueología y Etnología.

- Golden, Charles
 2003 “The politics of warfare in the Usumacinta Basin: La Pasadita and the Realm of Bird Jaguar”: pp. 31-48 en *Ancient Mesoamerica Warfare*, M. Kathryn Brown y Travis W. Stanton, editores. California, Altamira Press.
- 2005 *Proyecto Arqueológico La Pasadita*. FAMSI, Disponible en línea: <http://www.famsi.org/reports/97042es/97042esGolden01.pdf> Consultado en febrero 2017.
- 2010 “Frayed at the edges: collective memory and history on the borders of Classic Maya polities”: pp. 373-384 en *Ancient Mesoamerica*, 21. Cambridge University Press.
- Golden, Charles W., A. René Muñoz, *et al.*
 2003 “Fronteras políticas y sitios secundarios en la cuenca media del Usumacinta”: pp. 948-958, en *XVI Simposio de Investigaciones Arqueológicas en Guatemala, 2002*, J.P. Laporte, B. Arroyo, H. Escobedo y H. Mejía, editores. Guatemala, Museo Nacional de Arqueología y Etnología.
- Golden, Charles y Andrew K. Scherer
 2006 “Border Problems: Recent Archaeological Research along the Usumacinta River”: pp. 1-16 en *The PARI Journal*, volume VII, No. 2. Disponible en línea en: www.mesoweb.com/pari/journal/0702 Consultado en mayo 2017.
- 2011 “Un mundo mojado: paisaje y poder en los reinos mayas del oeste”: pp. 66-84 en *Los investigadores de la cultura maya 20*, tomo I. Campeche, Universidad Autónoma de Campeche.
- 2013a “All of a piece: The politics of growth and collapse in Classic Maya kingdoms”: pp. 157- 171 en *Contributions in New World Archaeology* 4, 1.
- 2013b “Territory, Trust, Growth, and Collapse in Classic Period Maya Kingdoms”: pp. 397-435 en *Current Anthropology*, Vol. 54, No. 4, University of Chicago Press.
- Golden, Charles, Andrew K. Scherer *et al.*
 2007 “La frontera actual, la frontera antigua: Resultados de la Temporada de Campo 2006 del Proyecto Regional Arqueológico Sierra del Lacandón”: pp. 331-344 en *XX Simposio de Investigaciones Arqueológicas en Guatemala, 2006*, J.P. Laporte, B. Arroyo y H. Mejía, editores. Museo Nacional de Arqueología y Etnología, Guatemala.
- 2008 “Piedras Negras and Yaxchilan: divergent political trajectories in adjacent maya polities”: pp. 249-274 en *Latin American Antiquity*, 19 (3).
- 2012 “Politics, Boundaries, and Trade in the Classic Period Usumacinta River Basin”: pp. 11-19 en *Mexicon*, vol. XXXIV.
- Golden, Charles, Tomás J. Barrientos, *et al.*
 1999 “La Pasadita: Nuevas Investigaciones en un sitio secundario en la región del Usumacinta”: pp.390-406 En *XII Simposio de Investigaciones Arqueológicas en Guatemala, 1998*, J.P. Laporte y H.L. Escobedo, editores. Guatemala, Museo Nacional de Arqueología y Etnología.

- González Alcantud, José Antonio
 1999 “La máquina esencial: música, entusiasmo y política”: pp. 163-172 en *Música Oral del Sur*, No. 4. Granada, España, Junta de Andalucía.
- Graham, Ian y Eric von Euw
 1977 *Corpus of maya hieroglyphic inscriptions, volumen 3, parte 1 y 2, Yaxchilán*. Cambridge, Massachusetts, Peabody Museum of archaeology and ethnology, Harvard University.
- Grove, David C. y Susan D. Gillespie
 1992 “Ideology and evolution at the Pre-State level”: pp. 15-36 en *Ideology and Pre-Columbian Civilizations*. Arthur A. Demarest y Geoffrey W. Conrad, editores. Nuevo México, School of American Research Press.
- Grube, Nikolai
 1992 “Classic maya dance. Evidence from hieroglyphs and iconography”: pp. 201-218 en *Ancient Mesoamerica*, 3, Cambridge University Press.
 1999 “Observations on the Late Classic Interregnum at Yaxchilán”: pp. 116-127 en *The Archaeology of Mesoamerica. Mexican and European Perspectives*. Warwick Bray y Linda Manzanilla, editores. Great Britain, British Museum Press.
- Guiraud, Pierre
 1986 *El lenguaje del cuerpo*. Traducción de Beatriz Padilla Salas. México, Fondo de Cultura Económica.
- Healy, Paul F.
 1990 “Excavations at Pacbitun, Belize: Preliminary Report on the 1986 and 1987 Investigations”: 247-262 en *Journal of Field Archaeology*, Vol. 17, no. 3, Boston University.
- Healy, Paul F., *et al.*
 2008 “Ancient Maya Sound Artifacts of Pacbitun, Belize”: pp. 23-38 en *Studien zur Musikarchäologie VI. Herausforderungen und ziele der musikarchäologie*. Adje Both, Ricardo Eichmann, Ellen Hickmann, *et al.* Berlín, Verlag Marie Leidorf.
- Helmke, Christophe
 2010 “The transferral and Inheritance of ritual privileges: a Classic Maya case from Yaxchilán, Mexico”: pp. 1-14 en *Wayeb notes*, no. 35. Disponible en línea: academia.edu/ChristopheHelmke
 Consultado en noviembre 2016
- Herkovitz, Damián
 2005 “Rituales políticos y centros carismáticos: un estudio sobre las escenificaciones del poder”: pp. 1-16 en *Avá. Revista de Antropología*, núm. 6, Universidad Nacional de Misiones, Misiones, Argentina.

- Hernández Espinoza, Patricia O. y Lourdes Márquez Morfín.
 2004 “La longevidad de los gobernantes mayas de Yaxchilán. Los reinos de Escudo Jaguar y Pájaro Jaguar”: pp. 187-224 en *Janaab’ Pakal de Palenque. Vida y muerte de un gobernante maya*, Vera Tiesler, Andrea Cucina, editores. México, Universidad Nacional Autónoma de México, Universidad Autónoma de Yucatán.
- Hopkins, Nicholas A., J. Kathryn Josserand y Ausencio Cruz Guzmán
 2011 *A Historical Dictionary of Chol (Mayan). The Lexical Sources from 1789 to 1935*. Florida, Jaguar Tours.
- Houston, Stephen D.
 2006 “Impersonation, dance, and the problem of spectacle among the Classic maya”: pp. 135-155 en *Archaeology of performance. Theaters of power, community, and politics*. Takeshi Inomata y Lawrence S. Coben, editores. Estados Unidos de América, Altamira Press.
- Houston, Stephen D. y David Stuart
 2001 “Peopling the Classic maya court”: pp. 54- 83 en *Royal Courts of the Ancient Maya. Volume I Theory, comparison and synthesis*, Takeshi Inomata y Stephen D. Houston, editors, USA, Westview Press.
- Houston, Stephen D., David Stuart y Karl Taube
 2006 *The Memory of Bones. Body, Being and Experience among the Classic Maya*. Austin, University of Texas Press.
- Houston, Stephen, Charles Golden, *et al.*
 2006 “A Yaxchilan-style Lintel Possibly from the Area of Retalteco, Petén, Guatemala”: pp. 1-9 en *Research Reports on Ancient Maya Writing*, núm. 61.
- Houston, Stephen, Héctor Escobedo, *et al.*
 2006 “La Técnica and El Kinel: Mounds and a Monument Upriver from Yaxchilan”: pp. 87-93 en *Mexikon*, vol. XXVIII.
- Houston, Stephen D. y Takeshi Inomata
 2009 *The Classic Maya*. New York, Cambridge University Press.
- Inomata, Takeshi
 2001a “The Classic Maya Palace as a Political Theater”: 341-361 en *Reconstruyendo la ciudad maya: el urbanismo en las ciudades antiguas*. Ciudad Ruiz, Andrés, Josefa Ponce de León y María del Carmen Martínez, editores. Madrid, Sociedad Española de Estudios Mayas.
 2001b “King’s people. Classic maya courtiers in a comparative perspective”: pp. 27-53 en *Royal Courts of the Ancient Maya. Volume I Theory, comparison and synthesis*, Takeshi Inomata y Stephen D. Houston, editores, USA, Westview Press.

- 2006a “Plazas, Performers, and Spectators: Political Theaters of the Classic Maya”: pp. 805-842 en *Current Anthropology*, Vol. 47, No. 5.
- 2006b “Politics and Theatricality in Mayan Society”: pp. 187-221 en *Archaeology of performance. Theaters of power, community, and politics*. Takeshi Inomata y Lawrence S. Coben, editores. USA, Altamira Press.
- 2014 “Plaza builders of the Preclassic maya lowlands. The construction of a public space and a community at Ceibal, Guatemala”: pp. 19-33 en *Mesoamerican plazas. Arenas of community and power*, Kenichiro Tsukamoto y Takeshi Inomata, editores. Tucson, The University of Arizona Press.
- 2016 “Theories of Power and Legitimacy in Archaeological Contexts. Emergent Regime of Power at the Formative Maya Community of Ceibal, Guatemala”: pp. 37-60 en *Political Strategies in Pre-Columbian Mesoamerica*, Sarah Kurnick y Joanne Baron, editoras. Boulder, Colorado. University Press of Colorado.
- Inomata, Takeshi, Daniela Triadan, *et al.*
- 2011 “Espacios teatrales y la política de comunidades en el centro Clásico maya de Aguateca, Guatemala”: pp. 77-90 en *Representaciones y espacios públicos en el área maya. Un estudio interdisciplinario*, Rodrigo Liendo Stuardo y Francisca Zalaquett Rock, editores. México, Universidad Nacional Autónoma de México: Instituto de Investigaciones Filológicas e Instituto de Investigaciones Antropológicas.
- Inomata, Takeshi y Kenichiro Tsukamoto
- 2014 “Introduction. Gathering in an open space. Introduction to Mesoamerican plazas”: pp. 3-15 en *Mesoamerican plazas. Arenas of community and power*. Tucson, University Arizona Press.
- Inomata, Takeshi y Stephen Houston
- 2001 “Opening the Royal Maya Court”: pp. 3-23 en *Royal Courts of the Ancient Maya. Volume I Theory, comparison and synthesis*, Takeshi Inomata y Stephen D. Houston, editors, USA, Westview Press.
- Iwaniszewski, Stanislaw y Jesús Galindo Trejo
- 2006 “La orientación de la Estructura 33 de Yaxchilán: una reevaluación”: pp. 15-26 en *Estudios de Cultura Maya*, volumen XXVIII. México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas
- Izquierdo y de la Cueva, Ana Luisa
- 2005 “Unidad y fragmentación del poder entre los mayas”: pp. 57-76 en *Estudios de Cultura Maya*, volumen XXV. México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas.

- Izquierdo y de la Cueva, Ana Luisa y Guillermo Bernal Romero
 2011 “Los gobiernos heterárquicos de las capitales mayas del Clásico. El caso de Palenque”: pp. 151-192 en *El despliegue del poder entre los mayas: nuevos estudios sobre la organización política*, Ana Luisa Izquierdo y de la Cueva, editora. México, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Izquierdo y de la Cueva, Ana Luisa y María Elena Vega Villalobos
 2010 “Dos esferas de poder: Una propuesta en torno a la organización política Maya a la luz de la historia de Yaxuun B’ahlam IV de Yaxchilán”: pp.1232-1246 en *XXIII Simposio de Investigaciones Arqueológicas en Guatemala, 2009*, B. Arroyo, A. Linares y L. Paiz, editores. Museo Nacional de Arqueología y Etnología, Guatemala.
- Jackson, Sarah E.
 2013 *Politics of the Maya Court. Hierarchy and Change in the Late Classic Period*. Oklahoma, University of Oklahoma Press.
- Jackson, Sarah y David Stuart
 2001 “The ajk’uhun title. Deciphering a Classic Maya term of rank”: pp. 217-228 en *Ancient Mesoamerica*, 12, Cambridge University Press.
- Josserand, J. Kathryn
 2007 “The missing heir at Yaxchilán: Literary analysis of a maya historical puzzle”: pp. 295-313 en *Latin American Antiquity*, 18(3), Society for American Archaeology.
- Kaeppler, Adrienne L.
 1978 “Dance in Anthropological Perspective”: pp. 31-49 en *Annual Review of Anthropology*. Vol. 7.
 2000 “Dance Ethnology and the Anthropology of Dance”: pp. 116-125 en *Dance Research Journal*, Vol. 32, No. 1.
 2003 “La danza y el concepto de estilo: pp. 93-114 en *Desacatos*, núm. 12, México, CIESAS.
- Kamal, Omar S. *et al.*
 1999 “Multispectral Image Processing For Detail Reconstruction and Enhancement of Maya Murals from La Pasadita, Guatemala”: pp. 1391-1407 en *Journal of Archaeological Science*, 26.
- Kertzer, David I.
 1988 *Ritual, politics, and power*. United States of America, Yale University Press, New Haven and London.
- Kettunen, Harri y Christophe Helmke
 2010 *La escritura jeroglífica maya*. Acta Ibero-Americana Fennica, Series Hispano-Americano 8. Madrid, Instituto Iberoamericano de Finlandia.

- Key, Mary Ritchie
1975 *Paralanguage and Kinesis. Nonverbal Communication*. Metuchen, N. J. The Scarecrow Press.
- Lacadena, Alfonso
2008 “El título de *lakam*: evidencia epigráfica sobre la organización tributaria y militar interna de los reinos mayas del Clásico”: pp.23-43 en *Mayab*, 20.
- Lacadena García-Gallo, Alfonso y Andrés Ciudad Ruiz
1998 “Reflexiones sobre la estructura política maya Clásica”: pp. 31-64 en *Anatomía de una civilización: Aproximaciones interdisciplinarias a la cultura maya*. Andrés Ciudad Ruiz, et. al., editores. Madrid, Publicaciones de la S.E.E.M. no. 4.
- Lacadena García-Gallo, Alfonso, Sebastián Matteo, et al.
2010 *Introducción a la escritura jeroglífica maya. Cuaderno de trabajo 1*. Talleres de Escritura jeroglífica maya, 15ª Conferencia Maya Europea. Madrid, Museo de América de Madrid.
- Lacadena, Alfonso y Søren Wichmann
2004 “On the Representation of the Glottal Stop in Maya Writing”: pp. 103-162 en *The Linguistics of Maya Writing*. Søren Wichmann, editor. Salt Lake City, University of Utah Press.
- Lewellen, Ted C.
2003 *Political Anthropology. An introduction*. United States of America, Praeger Publishers.
- Liendo Stuardo, Rodrigo.
2011 “Introducción. Representaciones escénicas en el área maya” en *Representaciones y espacios públicos en el área maya. Un estudio interdisciplinario*, Rodrigo Liendo Stuardo y Francisca Zalaquett Rock, editores. México, UNAM: IIF1 y IIA.
- Looper, Matthew G.
2003a “The ‘Manikin’ Glyph Compound (T86:700) as a Reference to Headdresses”: pp. 1-7 en *Glyph Dwellers*, no. 16. Disponible en línea: <https://nas.ucdavis.edu/sites/nas.ucdavis.edu/files/attachments/R16.pdf>
Consultado en junio 2017
- 2003b “The Meaning of the Maya Flapstaff Dance”: pp. 1-4 en *Glyph Dwellers*, no. 17. Disponible en línea: <https://nas.ucdavis.edu/sites/nas.ucdavis.edu/files/attachments/R17.pdf>
Consultado en noviembre 2016
- 2004 “A “Macaw Face Headband” Dance on Site R Lintel 5”: pp. 1-5 en *Glyph Dwellers*, no. 18. Disponible en línea: <https://nas.ucdavis.edu/sites/nas.ucdavis.edu/files/attachments/R18.pdf>
Consultado en noviembre 2016

- 2009 *To be like gods. Dance in Ancient Maya Civilization*. Austin, University of Texas Press.
- López Austin, Alfredo
 1996 “La cosmovisión mesoamericana”: pp. 471-507 en *Temas mesoamericanos*, Sonia Lombardo y Enrique Nalda, coordinadores. México, Instituto Nacional de Antropología e Historia.
 1998 “Los ritos. Un juego de definiciones”: pp. 4-17 en *Arqueología Mexicana*. Vol. VI, Número 34, Editorial Raíces.
 2016 *Arqueología Mexicana. La cosmovisión de la tradición mesoamericana, segunda parte*. México, edición especial número 69, Editorial Raíces.
- López Lara, Álvaro
 2005 “Los rituales y la construcción simbólica de la política. Una revisión de enfoques”: pp. 61-92 en *Sociológica*, año 19, número 57, enero-abril.
- Lucero, Lisa J.
 2003 “The Politics of Ritual. The Emergence of Classic Maya Rulers”: pp. 523-558 en *Current Anthropology*, volumen 44, número 4, agosto-octubre.
- Lukes, Steven
 1975 “Political Ritual and Social Integration”: pp. 289-308 en *Sociology*, num. 9, Sage y British Sociological Association.
- Machovec-Smith, Kimberly, Ana Lucía Arroyave, et al.
 2006 “Investigación y conservación de la Estructura D3-1 en Tecolote, Petén”: pp. 878-885 en *XIX Simposio de Investigaciones Arqueológicas en Guatemala*, 2005, J.P. Laporte, B. Arroyo y H. Mejía, editores. Guatemala, Museo Nacional de Arqueología y Etnología.
- Manzanilla, Linda
 1983 “La hipótesis demográfica y el origen del estado: crítica metodológica”: pp. 19-28 en *Boletín de Antropología Americana*, No. 7, julio. Pan American Institute of Geography and History.
 2002 “Living with the Ancestors and Offering to the Gods. Domestic Ritual at Teotihuacan”: pp. 43-52 en *Domestic Ritual in Ancient Mesoamerica*, Patricia Plunket, editora. Los Ángeles, University of California.
 2006 “Estados corporativos arcaicos. Organizaciones de excepción en escenarios excluyentes”: pp. 13-45 en *Cuiculco*, México, volumen 13, número 36, enero-abril.
 2012 “Las “casas” nobles de los barrios de Teotihuacan: estructuras excluyentes en un entorno corporativo”: pp. 313-332 en *El poder compartido. Ensayos sobre la arqueología de organizaciones políticas segmentarias y oligárquicas*. Annick Daneels y Gerardo Gutiérrez Mendoza, coordinadores. México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, El Colegio de Michoacán.

Marcus, Joyce

- 1992a *Mesoamerican Writing Systems. Propaganda, Myth, and History in Four Ancient Civilizations*. Princeton, Nueva Jersey, Princeton University Press.
- 1992b “Royal Families, Royal Texts: Examples from Zapotec and Maya”: pp. 221-241 en *Mesoamerican Elites. An Archaeological Assessment*, Diane Z. Chase y Arlen F. Chase, editores. Norman, University of Oklahoma Press.
- 1993 “Ancient Maya Political Organization”: pp. 111-183 en *Lowland Maya Civilization in the Eighth Century A.D. A Symposium at Dumbarton Oaks, 7th and 8th October 1989*. Jeremy A. Sabloff y John S. Henderson, editores. Washington D.C., Dumbarton Oaks Research Library and Collection.

Martí, Samuel

- 1961 *Canto, danza y música precortesianos*. México, Fondo de Cultura Económica.

Martin, Simon

- 2004 “A Broken Sky: The Ancient Name of Yaxchilan as *Pa’chan*”: pp. 1-7 en *The PARI Journal*, 5 (1).

Martin, Simon y Nikolai Grube

- 2008 *Chronicle of the maya kings and queens. Deciphering the dynasties of the ancient maya*. Slovenia, Thames & Hudson.

Martínez Luna, Sergio

- 2012 “La antropología, el arte y la vida de las cosas. Una aproximación desde *Art and Agency* de Alfred Gell”: pp. 171-195 en *AIBR. Revista de Antropología Iberoamericana*, vol. 7, núm. 2, mayo-agosto. Asociación de Antropólogos Iberoamericanos en Red. Disponible en línea: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=62323322003> Consultado en agosto de 2017.

Mathews, Peter Lawrence

- 1997 *La escultura de Yaxchilán*. Antonio Saborit, traductor. México, Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Mompeller Prado, Vladimir

- 2011 *El ritual de iniciación omó-orisha: un proceso articulador y vinculante de las relaciones de poder y el parentesco ritual entre los miembros de la comunidad yoruba del Reparto Alamar, Municipio Habana del este, Ciudad de la Habana, Cuba (2006-2010)*, tesis de licenciatura en Antropología social. México, Escuela Nacional de Antropología e Historia.

Montmollin, Olivier de

- 1998 “Entidades políticas y patrones de asentamiento regionales: contiendas dinásticas y campesinos”: pp. 57-77 en *Modelos de entidades políticas mayas. Primer seminario de las Mesas Redondas de Palenque*. Silvia Trejo, editora. México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Instituto Nacional de Antropología e Historia.

- Moore, Jerry D.
1996 *Architecture and power in the Ancient Andes. The Archaeology of public buildings*. Nueva York, Cambridge University Press.
- Nanay, Bence
2009 “Narrative Pictures”: pp. 119-129 en *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, vol. 67, no. 1, invierno, Wiley y American Society of Aesthetics.
- Navarrete, Carlos
2011 “El complejo escénico de Chinkultic, Chiapas”: pp. 91-131 en *Representaciones y espacios públicos en el área maya. Un estudio interdisciplinario*, Rodrigo Liendo Stuardo y Francisca Zalaquett Rock, editores. México, Universidad Nacional Autónoma de México: Instituto de Investigaciones Filológicas e Instituto de Investigaciones Antropológicas, 2011.
- Noble Bardsley, Sandra
1989 “Rewriting History at Yaxchilan: Inaugural Art of Bird Jaguar IV”: pp. 1-11 en *Séptima Mesa Redonda de Palenque*, Merle Greene Robertson y Virginia M. Fields, editoras. Versión electrónica en <http://www.mesoweb.com/pari/publications/RT09/RewritingYaxchilan.pdf> Consultado en mayo 2017
- Norman, Garth V.
1976 *Izapa Sculpture; Part 2*. New World Archaeological Foundation, Brigham Young University.
- Obregón Rodríguez, María Concepción y Rodrigo Liendo Stuardo
2016 *Los antiguos reinos mayas del Usumacinta. Yaxchilán, Bonampak y Piedras Negras*. México, Fondo de Cultura Económica, El Colegio de México y Fideicomiso Historia de las Américas
- Okoshi Harada, Tsubasa
1995 “Tenencia de la tierra y territorialidad: Conceptualización de los mayas yucatecos en vísperas de la invasión española”: pp. 81-94 en *Conquista, transculturación y mestizaje. Raíz y origen de México*, Lorenzo Ochoa, editor. México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas.
- O’Neil, Megan E.
2012 *Engaging Ancient Maya Sculpture at Piedras Negras, Guatemala*. Oklahoma, University of Oklahoma Press, Norman.
- Parmington, Alexander
2003 “Classic Maya Status and the Subsidiary “Office” of Sajal. A comparative study of status as represented in costume and composition in the iconography of monuments”: pp. 46-53 en *Mexicon*, Vol. XXV, abril.

- Prem, Hans J.
 1998 “Modelos de entidades políticas. Una síntesis”: pp. 17-34 en *Modelos de entidades políticas mayas. Primer seminario de las Mesas Redondas de Palenque*. Silvia Trejo, editora. México, CONACULTA, INAH.
- Proskouriakoff, Tatiana
 1963 “Historical Data in the Inscriptions of Yaxchilán, Part 1, The Reign of Shield Jaguar”: pp. 149-167 en *Estudios de Cultura Maya*, vol. 3, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas.
- Pušnik, Maruša
 2010 “Introduction: Dance as Social Life and Cultural Practice”: pp. 5-8 en *Anthropological Notebooks* 16 (3), Slovene Anthropological Society.
- Reents-Budet, Dorie
 1989 “Narrative in Classic Maya Art”: pp. 189-197 en *Word and Image in Maya Culture: Explorations in Language, Writing, and Representation*. William F. Hanks y Don S. Rice, editores. Salt Lake City, University of Utah Press.
 1994 *Painting the Maya Universe: Royal ceramics of the Classic period*. Londres, Duke University Press.
- Regueiro Suárez, María del Pilar
 2014 *Música, canto y danza: un acercamiento iconográfico a las manifestaciones musicales mayas del periodo Clásico*. Tesis de licenciatura en Historia. México, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Royce, Anya Peterson
 1980 *The Anthropology of dance*. Estados Unidos de América, Indiana University Press.
- Ruz, Mario Humberto
 1992 *Copanaguastla en un espejo. Un pueblo tzeltal en el virreinato*. México, Dirección General de Publicaciones del Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Instituto Nacional Indigenista.
- Salazar Lama, Daniel y Rogelio Valencia Rivera
 2017 “The Written Adornment: the many relations of texts and image in the Classic Maya visual culture”: pp. 80-115 en *Visual Language*, 51 (2), Special Issue: Pictograms + Icons. Parte 2. Cincinnati.
- San Sebastián Poch, María
 2008 “Antropología de la danza: el caso de Ataun”: pp. 81-109 en *Jentilbaratz*, número 11.

- Sánchez, Julia L. J.
 2005 “Ancient Maya Royal Strategies. Creating Power and Identity Through Art”: pp. 261-275 en *Ancient Mesoamerica*, 16, Cambridge University Press.
- Scherer, Andrew K., Charles Golden, *et al.*
 2014 “Danse Macabre: Death, Community, and Kingdom at El Kinel, Guatemala”: pp. 193-224 en *The Bioarchaeology of Space and Place: Ideology, Power, and Meaning in Maya Mortuary Contexts*, Gabriel Wrobel, editor. Estados Unidos de América, Brown University.
- Scherer, Andrew K. y Charles Golden.
 2014 “War in the West. History, landscape, and Classic Maya Conflict”: pp. 57-92 *Embattled bodies, embattled places. War in Pre-Columbian Mesoamerica and the Andes*. Andrew K. Scherer y John W. Verano, editores. Washington, D.C., Dumbarton Oaks.
- Scholnick, Jonathan B., Jessica L. Munson y Martha J. Macri
 2013 “Positioning Power in a Multi-relational Framework. A Social Network Analysis of Classic Maya Political Rhetoric”: pp. 95-124 en *Network Analysis in Archaeology. New Approaches to Regional Interaction*, Carl Knappett, editor. Oxford, Oxford University Press.
- Scott, James C.
 1990 *Domination and the Arts of Resistance: hidden transcripts*. Connecticut, Yale University Press.
- Sharer, Robert J. y Charles W. Golden
 2004 “Kingship and Polity: Conceptualizing the Maya Body Politic”: pp. 23-50 en *Continuities and Changes in Maya Archaeology: Perspectives at the Millennium*. Charles Golden y Greg Borsgstedde, Nueva York, Routledge.
- Sharer J. Robert y Loa P. Traxler
 2006 *The Ancient Maya*. Stanford, California, Stanford University Press.
- Staro, Placida
 1993 “Etnocoreología e antropología. L’esperienza italiana”: pp. 205-223 en *Antropologia della musica nelle culture mediterranee*. Tullia Magrini, coordinadora. Boloña, Italia, Fondazione Ugo e Olga Levi il Mulino.
- Sten, María
 1990 *Ponte a bailar, tú que reinas. Antropología de la danza prehispánica*. México, Editorial Joaquín Mortiz.
- Stuart, David
 2005 “Ideology and Classic Maya Kingship”: pp. 257-285 en *A Catalyst for Ideas: Anthropological Archaeology and the Legacy of Douglas Schwartz*, Vernon L. Scarborough, editor. School of American Research, Santa Fe.

- Swartz, Marc J., Víctor W. Turner y Arthur Tuden, editores
 1966 *Political anthropology*, Chicago, Aldine publishing company.
- Tate, Carolyn E.
 1986 “Summer solstice ceremonias performed by Bird Jaguar III of Yaxchilan, Chiapas, México”: pp. 85-112 en *Estudios de Cultura Maya XVI*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Mayas.
 1992 *Yaxchilan. The Design of a Maya Ceremonial City*. Austin, University of Texas Press.
- Taube, Karl A.
 1989 “Ritual Humor in Classic Maya Religion”: pp. 351-382 en *Word and Image in Maya Culture*, William F. Hanks y Don S. Rice, editores. Salt Lake City, University of Utah Press.
 2009 “The Maya Maize God and the Mythic Origins of Dance”: pp. 41-52 en *Acta Mesoamericana, volumen 20, The Maya and their Sacred Narratives. Text and Context in Maya Mythologies*, Geneviève Le Fort, et al., editores. Verlag, Anton Saurwein.
- Taylor, Paul
 2008 “Introduction”: pp. 1-14 en *Iconography without Texts*. Paul Taylor, editor. London-Turin, The Warburg Institute-Nino Aragno Editore.
- Thompson, John B.
 1984 *Studies in the Theory of Ideology*. Gran Bretaña, University of California Press.
- Tokovinine, Alexandre
 2003 “A Classic Maya Term for Public Performance”: pp. 1-4 en *Mesoweb*. Disponible en línea en: <http://www.mesoweb.com/features/tokovininne/Performance.pdf>
 Consultado en diciembre 2016.
 2005 “The dynastic struggle and the biography of a sajal: “I was with *that* King”: pp. 37-49 en *Wars and Conflicts in Prehistoric Mesoamerica and The Andes*. Peter Eeckhout y Geneviève Le Font, editores. BAR International Series 1385. Bélgica, British Archaeological Reports.
- Toriz Proenza, Martha Julia
 2011 *Teatralidad y poder en el México antiguo. La fiesta de Tóxcatl celebrada por los mexicas*. México, Instituto Nacional de Bellas Artes.
- Tourtellot, Gair et. al.
 2003 “Late Classic maya heterarchy, hierarchy, and landscape at La Milpa, Belize”: pp. 37-51 en *Heterarchy, political economy, and the Ancient maya*. Vernon L. Scarborough, Fred Valdez Jr. y Nicholas Dunning Tucson, The University of Arizona Press.

- Triadan, Daniela
 2006 “Dancing Gods: Ritual, Performance, and Political Organization in the Prehistoric Southwest”: pp. 159-186 en *Archaeology of performance. Theaters of power, community, and politics*. Takeshi Inomata y Lawrence S. Coben, editores. USA, Altamira Press.
- Tsukamoto, Kenichiro
 2014 “Multiple identities on the plazas. The Classic maya center of El Palmar, México”: pp. 50- 67 en *Mesoamerican plazas. Arenas of community and power*. Tucson, The University Arizona Press.
- Tsukamoto, Kenichiro, Javier López Camacho, *et al.*
 2015 "Political Interactions among Social Actors: Spatial Organization at the Classic Maya Polity of El Palmar, Campeche, Mexico": pp. 200-220 en *Latin American Antiquity*, vol. XXVI, núm. 2. Washington D.C., Society for American Archaeology.
- Tsukamoto, Kenichiro y Octavio Q. Esparza Olguín
 2015 "Ajpaach' Waal: The Hieroglyphic Stairway of the Guzman Group of El Palmar, Campeche, Mexico": pp. 30-55 en *Maya Archaeology 3*, Charles Golden, Stephen Houston y Joel Skidmore, editores. San Francisco, Precolumbia Mesoweb Press.
- Turner, Robert
 2015 “Ritual Action Shapes Our Brains: An Essay in Neuroanthropology”: pp. 31-44 en *Ritual, Performance and the Senses*, Michael Bull y Jon P. Mitchell, editores. Londres, Inglaterra, Bloomsbury Academic.
- Turner, Víctor
 1980 *La selva de los símbolos*. México, Siglo XXI.
- Valencia Rivera, Rogelio
 2011 “Danzando con los dioses: el ritual del baile”: pp. 223-233 en *Los mayas. Voces de piedra*, Alejandra Martínez de Velasco y María Elena Vega, coordinadoras. México, Ámbar Diseño.
- 2016 *El rayo, la abundancia y la realeza. Análisis de la naturaleza del dios K’awiil en la cultura y la religión mayas*. Tesis de doctorado. Madrid, Universidad Complutense de Madrid.
- Valencia, Rogelio y Ana García Barrios
 2010 “Rituales de invocación al dios K’awiil”: pp. 235-261 en *El ritual en el mundo maya: de lo privado a lo público*, Andrés Ciudad Ruiz, *et al.* Madrid, Sociedad Española de Estudios Mayas.

- Vásquez, Rosaura, Andrew K. Scherer, *et al.*
 2006 “En el reino de Pájaro Jaguar: Reconocimiento arqueológico en el área sur de la Sierra del Lacandón, Petén”: pp.867-877 en *XIX Simposio de Investigaciones Arqueológicas en Guatemala, 2005*, B. Arroyo Laporte y H. Mejía, editores. Museo Nacional de Arqueología y Etnología, Guatemala.
- Vega Villalobos, María Elena
 2008 “La composición dinástica de Yaxchilán durante el reinado de Yaxuun B’ahlam IV”: pp. 17-44 en *Estudios de Cultura Maya*, XXXI. México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas.
 2012 “La danza de los señores. El baile y las estrategias político-religiosas de los gobernantes de Dos Pilas, Guatemala”: pp. 1038-1049 en *XXV Simposio de Investigaciones Arqueológicas en Guatemala, 2011*, B. Arroyo, L. Paiz, y H. Mejía, editores. Guatemala, Ministerio de Cultura y Deportes, Instituto de Antropología e Historia y Asociación Tikal.
- Velásquez García, Erik
 2010 “Naturaleza y papel de las personificaciones en los rituales mayas, según las fuentes epigráficas, etnohistóricas y lexicográficas”: pp. 203-233 en *El ritual en el mundo maya: de lo privado a lo público*, Andrés Ciudad Ruiz, *et al.* Madrid, Sociedad Española de Estudios Mayas.
- Wolf, Eric
 2001 *Figurar el poder: ideologías de dominación y crisis*. México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores de Antropología Social.
- Wright, Mark Alan
 2011 *A Study of Classic Maya Rulership*. Tesis de doctorado en Filosofía en Antropología. Universidad de California Riverside.
- Zalaquett Rock, Francisca
 2002 *El emplazamiento del grupo norte de Palenque y su influencia cívico-ceremonial en la región de Palenque durante el Periodo Clásico. Una propuesta de análisis*. Tesis de maestría en Antropología, México, Universidad Nacional Autónoma de México.
 2006 *Estudio de las representaciones escénicas en los mayas del periodo Clásico. El Grupo Norte de Palenque y su significado social*. Tesis de doctorado en Antropología con especialidad en Arqueología. México, Universidad Nacional Autónoma de México.
 2011 “Representaciones públicas en el Grupo Norte de Palenque”: pp. 197-214 en *Representaciones y espacios públicos en el área maya. Un estudio interdisciplinario*, Rodrigo Liendo Stuardo y Francisca Zalaquett Rock, editores. México, UNAM: IIFl y IIA.
 2015 *Estrategia, Comunicación y Poder. Una perspectiva social del Grupo Norte de Palenque*. México, Universidad Nacional Autónoma de México: Instituto de Investigaciones Filológicas.

- Zender, Marc Uwe
2004 *A Study of Classic Maya Priesthood*. Tesis de doctorado en Filosofía. Calgary, Alberta, Universidad de Calgary, Departamento de Arqueología.
- Zender, Marc, Dmitri Beliaev y Albert Davletshin
2016 “The syllabic sign *we* and an apologia for delayed decipherment”: pp. 35-56 en *The PARI Journal*, 17(2), Ancient Cultures Institute.