

LA REALEZA DIVINA EN EL MUNDO MAYA CLÁSICO.
EVIDENCIAS EPIGRÁFICAS E ICONOGRÁFICAS
THE DIVINE KINGSHIP AMONG THE CLASSIC MAYA.
EPIGRAPHIC AND ICONOGRAPHIC EVIDENCES

ASIER RODRÍGUEZ MANJAVACAS
UNIVERSIDAD DE SEVILLA

RESUMEN

Los gobernantes mayas prehispánicos desempeñaron cargos y ostentaron títulos que los vinculan directamente con lo sagrado. Además hay numerosas evidencias iconográficas y epigráficas de que, al menos durante el período Clásico (250-900 d. C.), fueron considerados divinos, quizá incluso recibiendo culto, y acumularon las más altas atribuciones rituales. El fin de la cultura clásica es también el final del carácter sagrado del poder aparentemente, aunque el gobernante conserva importantes atribuciones religiosas hasta la llegada de los españoles.

ABSTRACT

Prehispanic Maya rulers performed duties and bore titles that link them directly with the sacred. Moreover, many iconographic and epigraphic evidences show that, at least during the Classic period (250-900 a. C.), they were regarded as divine kings, were even worshipped probably and took up the highest ritual responsibilities. The end of Classic culture also means the end of the sacred nature of power apparently, but the ruler kept important religious duties until the arrival of Spaniards.

PALABRAS CLAVE

Maya, realeza divina, política, epigrafía, iconografía

KEY WORDS

Maya, divine rulership, politics, epigraphy, iconography

Fecha de recepción: 21/10/2014

Fecha de aceptación: 20/11/2014

1. FUENTES

El estudio del carácter divino de la realeza maya prehispánica puede ser abordado desde diversas disciplinas: la Epigrafía, la Iconografía, la Arqueología, la Etnohistoria y la Etnología. Es en las dos primeras en las que se ha basado principalmente el presente trabajo, especialmente en la epigrafía maya, cuyo avance en los últimos 15 años nos ha permitido la comprensión de en torno a un 80-90 por ciento de los textos jeroglíficos disponibles. Los datos que ésta aporta son de un valor incalculable como testimonio de tipo *emic* sobre la figura del gobernante divino, contrastable con el resto de fuentes, como el registro material, que es de tipo *etic*, o bien el registro etnohistórico, que, siendo *emic*, resulta más indirecto.

2. LA SANCIÓN DIVINA DEL PODER EN MESOAMÉRICA

Son muchos los mitos de origen y relatos fundacionales mesoamericanos que, de una u otra manera, explican cómo el origen de todas las cosas, principalmente de la agricultura (maíz, frutos, abundancia y riquezas), la civilización y el poder, se halla en un lugar lejano y mítico conocido en la bibliografía como la “Montaña florida”, o la montaña-cueva¹. En algunos mitos, cada etnia explica cómo son los primeros humanos los que, en el principio de los tiempos, salieron de dicha cueva para poblar su región, constituyendo un interesante topos de etnogénesis mítica y exógena. En otros mitos son concretamente los héroes civilizadores los que proceden de (o tienen que acudir a) dicha cueva, sita en una montaña de la abundancia, de la que traen los elementos de la civilización (agricultura, fuego, etc.) y las insignias del poder sobre el lugar que civilizan. Estas insignias del poder suelen tener la forma de fardos o bultos que contienen objetos rituales y/o instrumentos para el sacrificio. Otras veces, el relato da a entender que se trata de bultos funerarios (antepasados divinizados, o sus efigies, envueltos en fardos), o de imágenes de alguna divinidad considerada como antepasado, o bien se desconoce su naturaleza².

Ahora bien, en Mesoamérica, este acto es emulado con motivo de la fundación o refundación de ciudades y/o linajes. La retórica de los textos, epigráficos o etnohistóricos, nos presenta al nuevo gobernante o linaje como procedente de ese lugar

1. TAUBE, K.: «Flower Mountain: Concepts of life, beauty, and Paradise among the Classic Maya», *RES: Anthropology and Aesthetics*, vol. 45, 2004, 69-98 (69).

2. GARCÍA BARRIOS, A. y VALENCIA RIVERA, R.: «A cuentas con sus dioses. Implicaciones religiosas en las migraciones mayas», M. Humberto Ruz, J. García Targa y A. Ciudad Ruiz (coords.), *Diásporas, migraciones y exilios en el mundo maya*, Madrid, 2009, 79-102 (82).

mítico y trayendo las insignias del poder que justifican su derecho sobre las nuevas tierras. Este lugar del origen aparece en fuentes etnohistóricas con el nombre náhuatl de *Tollan*, mientras que en los textos jeroglíficos mayas aparece como *Wite'naah*³ y *Puh*, el primero y el último con el significado de “Lugar de los juncos”. Muchos investigadores han estado tentados de encontrar evidencias arqueológicas de tal lugar mítico y varios han llegado a la conclusión que este no podría ser otro que la gran metrópolis de Teotihuacan (100-600 d. C.), en el Valle de México. En efecto, la urbe supuso un modelo arquitectónico de montaña-cueva, y los líderes políticos que la visitaban, ya fuera de forma ficticia o real, rememoraban un acto fundacional que les investía de poder, al volver a su comunidad de origen o bien al llegar a las nuevas tierras donde se asentaría el nuevo linaje gobernante. Ciudades posteriores, como Tula de Allende (*Tollan-Xicocotitlan*), del Posclásico Temprano, parecen reproducir también el modelo, además de conservar evidencias de ello en su propia toponimia, como tantas otras denominadas “Tulas” y “Tulancigos” en la geografía mexicana.

Conviene recordar aquí que el propio Popol Vuh, cuya primera versión se escribió posiblemente en el siglo XVI, informa de cómo los primeros hombres y mujeres, una vez creados, no tenían aún imágenes que custodiar y parten en su búsqueda. Para ello llegan a la ciudad de *Tulán-Zuiva* (“Cueva de Tulán”), de dónde parecen salir distintas divinidades. Estas serán literalmente cargadas en hombros por diferentes individuos, que con ellas partirán de allí, en distintas direcciones, dando lugar a las diferentes lenguas y tribus⁴. Los quichés cargarán con el dios Tohil, que les enseña el fuego, desconocido por el resto de tribus, y los guiará hasta su “tierra prometida”, el Quiché, en Tierras Altas de Guatemala. Allí fundarán su capital y su linaje gobernante que es el que encuentran los españoles a su llegada.

3. ESTADO DE LA CUESTIÓN PARA EL CLÁSICO MAYA

Hasta los años 60 del siglo XX, las figuras antropomorfas representadas en el arte clásico maya habían sido interpretadas vagamente como figuras alegóricas o sacerdotes anónimos. La bibliografía había hablado, a lo sumo, de gobernantes⁵. Pero

3. La voz maya *Wite'naah* fue comprendida en un principio como un topónimo específico con el significado de “Casa de los Juncos”, por lo tanto semejante al náhuatl *Tollan*, “Lugar de los Juncos” (de *toll*, “junco”). Sin embargo hoy se prefiere interpretarla desde su acepción más literal: *Wi-te-naah* “Casa del Árbol-Raíz”, entendido como “Casa del Linaje” o lugar del origen de la dinastía, algo más genérico.

4. RECINOS, A. (trad.): *Popol Vuh. Las antiguas historias del Quiché*, México D. F., 2008, 110-113.

5. “Rulers”: MORLEY, S. G.: «The historical value of the books of Chilan Balam», *American Journal of Archaeology*, nº 15, 1911, 195-214.

sería Proskouriakoff⁶ la primera en demostrar, mediante la epigrafía, que se trataba de personajes históricos. Y sería Coe⁷ quien no dudaría en calificarlos como “divine kings”, algo que ya se encargaría de demostrar Thomson⁸. En la actualidad, el papel que se le otorgue a ese carácter divino del gobernante va íntimamente ligado al propio concepto que cada autor maneje sobre la estructura política que aquél lideraba. Los modelos para dichas estructuras fueron bien sintetizados por Prem⁹, pero, desde los años 90, los mayistas han asistido a un debate que les ha llevado a elegir entre dos posiciones enfrentadas: (1) un estado “burocrático (o unitario) que centralizaba las actividades y los recursos humanos” o (2) un estado “descentralizado y segmentario [sic] en el que el ritual integraba grupos gentilicios en gran parte autónomos”¹⁰. Hablamos del modelo de Chase y Chase¹¹, basado en el Caracol clásico, frente al modelo de Fox y Cook¹², basado en las formaciones políticas posclásicas de los quichés de Tierras Altas. El panorama ha venido a enriquecerse con propuestas intermedias, aplicadas al caso maya y procedentes de otras áreas de estudio, como el modelo de “sociedad de casas” de Lévi-Strauss¹³ o la formación política “galáctica” del Sudeste Asiático¹⁴. Si bien de manera desigual, todas estas perspectivas parten del concepto de un estado, a veces calificado de hegemónico¹⁵, de escasa territorialidad, que necesita del componente ideológico-religioso para aglutinar a amplias capas de la pobla-

6. PROSKOURIAKOFF, T.: «Historical Implications of a Pattern of Dates at Piedras Negras, Guatemala», *American Antiquity*, vol. 25, nº 4, 1960, 454-475.

7. COE, M. D.: «Olmec Jaguars and Olmec Kings», P. E. Benson (ed.), *The Cult of the Feline*, Washington, DC, 1972, 1-12.

8. THOMPSON, J. E. S.: «Maya Rulers of the Classic Period and the Divine Right of Kings», *The Iconography of Middle American Sculpture*, Nueva York, 1973.

9. PREM, H. J.: «Modelos de entidades políticas. Una síntesis», S. Trejo (ed.), *Modelos de entidades políticas mayas*, Primer Seminario de las Mesas Redondas de Palenque, México D. F., 1998, 17-34.

10. MARCUS, J.: «Recent Advances in Maya Archaeology», *Journal of Archaeological Research*, vol. 11, nº 2, junio 2003, 71-148 (103).

11. CHASE, A. F. y CHASE, D. Z.: «More than kin and king: Centralized political organization among the Late Classic Maya», *Current Anthropology*, 37, 1996, 803-810.

12. FOX, J. W. y COOK, G. W.: «Constructing Maya communities: Ethnography for archaeology», *Current Anthropology*, 37, 1996, 811-821.

13. GILLESPIE, S. D.: «Maya ‘nested houses’: The ritual construction of place», R. A. Joyce y S. D. Gillespie (eds.), *Beyond Kinship: Social and Material Reproduction in House Societies*, Filadelfia, 2000, 135-160.

14. DEMAREST, A.: *The Rise and Fall of a Rainforest Civilization*, Cambridge, 2004.

15. LACADENA GARCÍA-GALLO, A. y CIUDAD RUIZ, A.: «Reflexiones sobre la estructura política maya clásica», A. Ciudad Ruiz et alii (eds.), *Anatomía de una civilización, aproximaciones interdisciplinarias a la cultura maya*, Madrid, 1998, 31-64 (38).

ción. El análisis epigráfico ha completado el marco político con complejos sistemas de alianzas y vasallaje¹⁶.

Así, la hegemonía se basa en una amplia aceptación por parte del pueblo llano de la ideología de la élite, manteniendo el orden político y social, y “naturalizando” el sistema a los ojos de la comunidad¹⁷. Pero, en sentido inverso, según Inomata¹⁸, los gobernantes clásicos eran también “líderes sociales que actuaban como personificación de las identidades de la comunidad”. En cuanto a la ideología y su origen, Ringle¹⁹ afirma que “proporciona un conjunto de metáforas cuya aplicación a la sociedad creció y cambió a lo largo del tiempo pero, sin embargo, continuó reflejando sus raíces preclásicas”. De todo ello se deriva la importancia del ritual público realizado por el linaje gobernante para, entre otras cosas, legitimar su estatus. En los últimos años se han realizado interesantes trabajos que inciden en el carácter escénico, teatral, de muchas celebraciones públicas conducidas por el gobernante²⁰. Concretamente, Houston²¹ diferencia ritual, espectáculo y actuación, aunque admite que las tres categorías pueden solaparse. Fuera cual fuera su naturaleza, toda celebración pública realzaba el sentimiento de cohesión social y la efectividad de la realeza divina. Y, en concordancia con estos ritos, se desarrollaban los mitos, con los que los gobernantes clásicos contaron para justificar su derecho a gobernar, como demuestran numerosos trabajos²².

16. GRUBE, N. y MARTIN, S.: «Política clásica maya dentro de una tradición mesoamericana: un modelo epigráfico de organización política hegemónica», S. Trejo (ed.), *Modelos de entidades políticas mayas*, Primer Seminario de las Mesas Redondas de Palenque, México D. F., 1998, 131-146.

17. WRIGHT, M. A.: *A Study of Classic Maya Rulership*, California, 2011, 8.

18. INOMATA, T.: «Plazas, Performers, and Spectators», *Current Anthropology*, 2006, 47 (5), 805-842 (832).

19. RINGLE, W. M.: «Pre-Classic City Scapes: Ritual Politics among the Early Lowland Maya in Social Patterns», D. C. Grove y R. A. Joyce (eds.), *Pre-Classic Mesoamerica: A Symposium at Dumbarton Oaks, 9 and 10 October 1993*, Washington, DC, 1999, 183-224 (186).

20. GRUBE, N.: «Classic Maya Dance. Evidence from Hieroglyphs and Iconography», *Ancient Mesoamerica*, 3, 1992, 201-218; TATE, C. E.: *Yaxchilan: The Design of a Maya Ceremonial City*, Texas, 1992; HOUSTON, S. D. y STUART, D.: «Of Gods, Glyphs and Kings: Divinity and Rulership among the Classic Maya», *Antiquity*, vol. 70, nº 268, junio, 1996, 289-312; MCANANY, P. A.: «Cosmology and the Institutionalization of Hierarchy in the Maya Region», J. Haas (ed.), *From Leaders to Rulers*, Nueva York, 2001, 125-148; HOUSTON, S. D.: «Impersonation, Dance, and the Problem of Spectacle among the Classic Maya», T. Inomata y L. S. Coben (eds.), *Archaeology of Performance: Theaters of Power, Community, And Politics*, Lanham (Maryland), 2006, 135-158, y INOMATA, T.: «Plazas...», 2006, 805-842.

21. HOUSTON, S. D.: «Impersonation...», 2006, 135-158 (135).

22. SCHELE, L. y FREIDEL, D. A.: *A Forest of Kings: The Untold Story of the Ancient Maya*, Nueva York, 1990; FREIDEL, D., SCHELE, L. y PARKER, J.: *Maya Cosmos: Three Thousand Years on the Shaman's Path*, Nueva York, 1993; REESE, K. V.: *Narratives of Power: Late Formative Public Architecture and Civic Center Design at Cerros, Belize*, Austin, 1996, Tesis doctoral, University of Texas; STUART, D.: *The Inscriptions of Temple XIX at Palenque*, San Francisco, 2005, y STUART, D. y STUART, G.: *Palenque. Eternal City of the Maya*, Nueva York, 2004.

La reciente tesis doctoral, *A Study of Classic Maya Rulership*, de Mark A. Wright²³, constituye un trabajo profundo, aunque muy accesible, que se ocupa ampliamente de los aspectos divinos de la realeza. En ella se marca la diferencia entre “gobernante sagrado”, como “conducto de poder sobrenatural, médium a través del cual fluye lo divino”, y “gobernante divino”, como “receptáculo de poder sobrenatural que posee dicho poder en sí mismo y por sí mismo”²⁴. Los diferentes autores se han ido acercando a un modelo o al otro, teniendo en cuenta las dificultades metodológicas que el tema conlleva. El primer modelo se relaciona con una controvertida cuestión en el pasado: la del chamanismo aplicado al mundo maya prehispánico. Si bien la idea de la figura del rey-chamán ha tenido influyentes adeptos²⁵, el propio Freidel ha revisado muchas de las premisas de las que se partía en los 80 y 90, reteniendo sin embargo características chamánicas en su nuevo modelo²⁶. David Stuart, en sus trabajos, se ha desmarcado de esta línea²⁷, hablando a lo sumo de prácticas o creencias chamánicas. Y, en general, la aplicación del término “chamán” a las sociedades prehispánicas estratificadas y/o de estructuras estatales ha sido muy criticada en los últimos años²⁸, aunque no falten investigadores de otras áreas culturales que defiendan la compatibilidad de ambos fenómenos²⁹.

Por su parte, la tesis doctoral de Zender³⁰ sobre el sacerdocio en época Clásica ha venido a demostrar que la mayoría de los cargos/títulos de la corte pueden ser interpretados como “sacerdotales” o, al menos, implican actividades rituales que

23. WRIGHT, M. A.: *A Study...*, 2011.

24. *Ibidem*, 3-4.

25. FREIDEL, D., SCHELE, L. y PARKER, J.: *Maya Cosmos...*, 1993; FREIDEL, D. y GUENTER, S.: «Shamanic Practice and Divine Kingship in Classic Maya Civilization», ponencia presentada en el 24th Annual Maya Weekend, University of Pennsylvania Museum, Filadelfia, 2006, y FREIDEL, D.: «Maya Divine Kingship», N. M. Brisch (ed.), *Religion and Power: Divine Kingship in the Ancient World and Beyond*, Chicago, 2008, 191-206, Oriental Institut Seminars, 4.

26. FREIDEL, D.: «Maya...», 2008, 191-206.

27. HOUSTON, S. D. y STUART, D.: «The Ancient Maya Self: Personhood and Portraiture in the Classic Period», *RES: Anthropology and Aesthetics*, n° 33, 1998, 73-101, y HOUSTON, S. D., STUART, D. y TAUBE, K.: *The Memory of Bones: Body, Being, and Experience among the Classic Maya*, Austin, 2006.

28. KLEIN, C. F., GUZMÁN, E., MANDELL, E. C. y STANFIELD-MAZZI, M.: «The Role of Shamanism in Mesoamerican Art. A Reassessment», *Current Anthropology*, vol. 43, n° 3, junio 2002, 383-419; KEHOE, A. B.: *Shamans and Religion: An Anthropological Exploration in Critical Thinking*, Long Grove (Illinois), 2000; PASZTORY, E.: «Shamanism and North American Indian Art», A. Jonaitis y Z. P. Pearlstone (eds.), *Native North American Art History: Selected Readings*, Palo Alto, 1982, 7-30, y ZENDER, M. U.: *A Study of Maya Classic Priesthood*, Calgary, 2003, Tesis doctoral.

29. HUMPHREY, C.: «Shamanic Practices and the State in Northern Asia: Views from the Center and Periphery», N. Thomas y C. Humphrey (eds.), *Shamanism, History, and the State*, Ann Arbor, 1994, 191-228, y VITEBSKY, P.: *Shamanism*. Norman, 2001.

30. ZENDER, M. U.: *A Study...*, 2004.

conviven con otras de naturaleza militar o administrativa. Esto recalca aún más el binomio político-religioso del estado clásico. Por último, una de las obras de síntesis más completas sobre la realeza divina maya es el ya mencionado artículo de Freidel³¹, “Maya Divine Kingship”, precisamente inserto en una interesante obra transversal, *Religion and Power: Divine Kingship in the Ancient World and Beyond*, cuyos autores analizan el fenómeno en Egipto, Próximo Oriente, Mesopotamia, Ghana, Área Maya, China y Roma.

4. EL SISTEMA POLÍTICO MAYA DURANTE EL PRECLÁSICO, CLÁSICO Y POSCLÁSICO

La estructura política no se mantuvo estable en el tiempo ni en el espacio, con grandes contrastes entre épocas y zonas de mayor centralización y carácter estatal y otras con tendencia a la segmentarización, la jefatura o el carácter gentilicio³². La iconografía del período Clásico (250-900 d. C.) es la que se caracteriza por la representación de personajes históricos, concretamente de la figura del gobernante, lo que ha sugerido una estructura política más centralizada. En efecto, los textos epigráficos (clásicos) muestran un sistema regido por el principio dinástico y simbolizado por una retórica textual y estética altamente personalista. De hecho, tradicionalmente se ha considerado que los elementos más característicos del Clásico eran tres: el sistema calendárico de la Cuenta Larga, el grabado de inscripciones jeroglíficas y el retrato de personajes históricos. Pero en los últimos 15 años se ha encontrado evidencias de los tres fenómenos para el Preclásico Tardío³³. Especialmente de los dos primeros, pues hoy sabemos que la Cuenta Larga aparece en la costa del Pacífico ya en el s. I. d. C., que la primera dinastía histórica conocida se asienta en Tikal (Guatemala) alrededor de 100 d. C. y que la primera inscripción maya (San Bartolo, Guatemala) data del siglo III a. C.

Las famosos murales de San Bartolo (II a. C.) presentan una temática mitológica, pero ya muestran varias entronizaciones de “gobernantes” mayas, tal y como las conocemos para el período Clásico: el personaje central (aquí, seguramente el dios del maíz) sentado en un andamiaje de clara simbología cosmogónica y recibiendo la corona de otro individuo investido con atributos divinos (aquí, quizá, la propia Deidad Ave Principal, antropomorfa). Como comentábamos antes, un siglo más an-

31. FREIDEL, D.: «Maya...», 2008, 191-206.

32. MARCUS, J.: «Recent...», 2003, 71-148 (103).

33. MARTIN, S. y GRUBE, N.: *Chronicle of the Maya Kings and Queens*, Londres, 2008, 8.

tiguo es el texto del III a. C.³⁴. Este es aún incomprensible para nosotros, dado su arcaísmo, pero contiene un glifo que ya podemos leer: AJAW, *ajaw*, es decir, “señor, gobernante”³⁵. Con todo ello se concluye que el sistema político preclásico tardío no debió diferir tanto del clásico. Y esto no debería extrañar cuando se analiza las dimensiones y complejidad de las aglomeraciones urbanas preclásicas de Calakmul, El Mirador, Nakbé, etc. y sus construcciones (La Danta, en El Mirador, es la mayor pirámide maya). La sociedad que las generó debía tener un alto grado de jerarquización y centralización política. Y seguramente de tipo estatal, aunque con ciertas reservas³⁶. Sólo que la iconografía que manejó para exteriorizar ese poder preclásico se basaba más en aspectos mitológicos y religiosos y no tanto en la representación del gobernante. Su figura aparecerá paulatinamente a finales del período, eclosionando ya en el Clásico.

A su vez, en el período Posclásico (900-1697 d. C.), vuelve a desaparecer la figura del gobernante en la iconografía, lo que, sumado a la falta de textos en materiales imperecederos, nos hunde en un vacío documental, solo salvado por los textos coloniales posteriores. Existen ciertas dudas sobre si estos cacicazgos constituyeron verdaderos estados³⁷. Pero, al menos por la iconografía bélica y religiosa de esta época, con su representación de asambleas de guerreros anónimos, sacerdotes y motivos rituales, reconstruimos una sociedad más militarizada. Un sistema político con una concentración del poder más contestada por clanes guerreros que, sin desaparecer el principio dinástico, pueden llegar a alternarse en el poder o al menos condicionarlo.

5. LOS CONCEPTOS DE AJAW Y DE K'UHUL AJAW EN EL CLÁSICO

El glifo AJAW, *ajaw*, es el que en la escritura jeroglífica trasmite la idea de “señor, gobernante, rey”³⁸. Es una palabra cholana cuya etimología podría ser “el de la voz potente” o “el de la voz de mando”³⁹, quizá, el que tiene la palabra ante el consejo de ancianos, ante la comunidad o ante la divinidad. Si esto es cierto, encontramos un paralelismo en las sociedades nahuas del Posclásico del México central (como

34. SATURNO, W. A., STUART, D. y BELTRÁN, B.: «Early Maya Writing at San Bartolo, Guatemala», *Sciencexpress*, publicado online el 5 de enero de 2006: 10.1126/science.1121745. (www.sciencexpress.org). Consultado el 14 de octubre de 2013 en <http://www.sanbartolo.org/science.pdf> (1).

35. *Ibidem*, 2.

36. MARCUS, J.: «Recent...», 2003, 71-148 (85).

37. *Ibidem*, 103.

38. *Ibidem*, 102.

39. HOUSTON, S. D. y STUART, D.: «Peopling the Classic Maya Court», T. Inomata y S. D. Houston (eds.), *Royal Courts of the Ancient Maya, vol. 1: Theory, Comparison, and Synthesis*, Boulder (Colorado), 2001, 54-83 (59).

la mexicana), donde el gobernante es llamado *tlahtoani*, “el que tiene la palabra”⁴⁰. Como hemos visto, el término *ajaw* aparece atestiguado ya en el Preclásico Tardío y se mantendrá durante todo el Clásico y Posclásico hasta época Colonial, en las zonas que conservaron lenguas cholanas (*ahau*, en grafía colonial). Pero, a finales del Clásico Temprano y comienzos del Tardío, cuando los textos comienzan a ser más numerosos, más explícitos y recogen más información de otros personajes de la corte a parte del gobernante, vemos que el término *ajaw* se aplica también a otros integrantes del linaje real, como sacerdotes, nobles, etc.⁴¹. Parece que el “cargo” de *ajaw* ha pasado a ser también un “título” honorífico y/o hereditario, transmitido por herencia a hijos e hijas y quizá también concedido a nobles y otros cargos de la corte como una distinción especial⁴².

De este modo vemos que, justo para esa época, empiezan a aparecer los primeros *k'uhul ajaw*, es decir, “señores divinos” o “gobernantes sagrados”⁴³, pues *k'uhul* es la adjetivación de *k'uh* (“dios, divinidad”), expresado mediante el glifo K'UH⁴⁴. Se trata de una figura política de mayor rango. No todas las formaciones políticas tienen a la cabeza un *k'uhul ajaw*; muchas son gobernadas por simples *ajaw*, lo que nos habla de una jerarquización entre los diferentes reinos o señoríos. De igual modo, en el Clásico Tardío, en la corte de muchos reinos, podemos encontrar a varios *ajaw* como príncipes, princesas, sacerdotes, cargos militares, pero sólo el *k'uhul ajaw* designa al gobernante. Este hecho es trascendental, porque constituye una evidencia textual, y de tipo *emic*, del carácter sagrado del gobernante. En especial, del gobernante supremo, ese *k'uhul ajaw* que suele someter a otros *ajaw* mediante relaciones de vasallaje. Resulta interesante que muchos *k'uhul ajaw* sean mencionados en otras formaciones políticas simplemente como *ajaw*⁴⁵. Especialmente entre formaciones del mismo rango y/o enemigas. Esto induce a pensar que la divinidad de muchos gobernantes no era reconocida fuera de sus fronteras políticas⁴⁶, salvo quizá la de los gobernantes que regían estados regionales/hegemónicos mediante una vasta red clientelar (Tikal y Calakmul, básicamente).

40. HOUSTON, S. D. y STUART, D.: «Of Gods...», 1996, 289-312 (295).

41. HOUSTON, S. D. y STUART, D.: «Peopling...», 2001, 54-83 (59-60).

42. RODRÍGUEZ MANJAVACAS, A.: «El señor sagrado: los gobernantes», A. Martínez de Velasco y M^a. E. Vega (eds.), *Los mayas. Voces de piedra*, México D. F., 2011, 291-303 (296).

43. MARCUS, J.: «Recent...», 2003, 71-148 (102).

44. HOUSTON, S. D. y STUART, D.: «Of Gods...», 1996, 289-312 (291).

45. MATHEWS, P. y JUSTESON, J.: «Patterns of Sign Substitution in Maya Hieroglyphic Writing: 'The AffixCluster'», J. Justeson y L. Campbell (eds.), *Phoneticism in Mayan Hieroglyphic Writing*, Albany, 1984, 185-231 (217).

46. COLAS, P. R.: «K'inich and King: Naming self and person among Classic Maya rulers», *Ancient Mesoamerica*, vol. 14, octubre, 2003, 269-283 (281).

Con respecto a la terminología, es preciso aclarar que en la bibliografía histórica se ha aceptado los términos “rey” y “reino” para traducir *ajaw* y *ajawlel*, respectivamente, mientras que algunos autores han preferido el antiguo “señor” o incluso “cacique”, que es como la legalidad española del siglo XVI permitía denominar a esta figura. Pero en la bibliografía antropológica se ha preferido el término “gobernante” (del inglés *ruler*), ya que muchos autores opinan que “rey” tiene unas connotaciones eurocéntricas e historicistas que empañan el verdadero sentido cultural de la palabra. No obstante, es cierto que el término “gobernante” oscurece su verdadera adscripción a una sociedad altamente estratificada. Por último, para evitar conflictos, varios autores prefieren conservar el término original: *ajaw*, para el Clásico, o *halach uinic* (“hombre de mando”), para el Yucatán posclásico⁴⁷.

En cuanto a las mujeres en el poder, fueron denominadas *ix ajaw* (*ix* es el prefijo femenino). La mayoría de ellas reciben este título como hijas de un (*k'uhul*) *ajaw*, más que como un cargo real efectivo. Las pocas mujeres que gobernaron por derecho propio, fueron mencionadas indistintamente como *k'uhul ajaw* (sin prefijo femenino), exactamente igual que los hombres, cuando no simplemente como *ix ajaw*. Esa falta de marca femenina se ha querido ver como una masculinización de la mujer vinculada al poder⁴⁸. Lo interesante aquí es que la figura de la esposa real es caracterizada por el título *k'uhul ixik*, literalmente “mujer divina”. Es decir, la mujer del *ajaw*, parece que por el simple hecho de serlo, posee un carácter sagrado⁴⁹. Por último, existe también otro interesante título femenino, aún sin descifrar completamente. Se trata de un compuesto glífico de tres elementos: una jarra invertida (no descifrado), *ixik* “mujer” y *k'uh*, “dios”. Puede glosarse como “mujer X del dios”, o menos probablemente, “diosa X” o “X de la diosa”. Ha sido vinculado con atribuciones rituales de la esposa real, o bien de la esposa que ya ha sido madre o, más concretamente, de aquella que ha dado a luz un hijo varón y posible sucesor⁵⁰. Pero, sin una lectura concluyente, aún estamos lejos de entenderlo.

47. Precisamente del Yucatán posclásico (a través de fuentes coloniales), procede la denominación de la formación política a la que da lugar, el *kuchkabal* (*ajawlel* en el Clásico), altamente extendida en la bibliografía. Se entiende al *kuchkabal* como el sistema (pero también al territorio controlado por el mismo) estructurado por una red jerárquica de clientelas y vasallaje que tiene en la cúspide a un *halach uinic*, también llamado *ah kuchkab*, o gobernante supremo.

48. HEWITT, E.: «What's in a Name: Gender, Power, and Classic Maya Women Rulers», *Ancient Mesoamerica*, vol. 10, nº 2, 1999, 251-262.

49. Los textos del Templo de las Inscripciones de Palenque expresan un momento histórico de crisis dinástica de la siguiente manera: *sataay kuhul ixik*, *sataay ajaw*, es decir, literalmente, “perdida estaba la mujer divina, perdido estaba el señor”, en el sentido de que “no había reina ni rey”, faltaba la pareja gobernante. La expresión difrasística da a entender la equivalencia de ambos títulos / cargos.

50. Nikolai Grube (citado en GRONEMEYER, S.: «The Maya Site of Tortuguero, Tabasco, Mexico. Its History and Inscriptions», *Acta Mesoamericana*, vol. 17, 2006, 1-199 (34) ha considerado que este título

6. ATRIBUCIONES RELIGIOSAS DEL GOBERNANTE DURANTE EL CLÁSICO

Para el Clásico, época que proporciona prácticamente el total de la evidencia epigráfica, están bastante bien atestiguadas las atribuciones del gobernante. El *k'uhul ajaw* o, en su defecto, el *ajaw*, desempeña las más altas funciones religiosas, militares y administrativas. Es decir, en cuanto a las dos últimas, sabemos que dirige las campañas militares y toma cautivos, así como que preside la entrega de tributos y su registro. Pero analicemos sus funciones religiosas, sobre las que más inciden los textos, precisamente.

Como máximo líder espiritual, es un mediador entre el mundo de los seres sobrenaturales (del cielo o el inframundo, por ejemplo) y el mundo de los vivos. Según los textos, manda construir las “casas de sus dioses”, es decir, los templos, para albergarlos allí, vestirlos, alimentarlos y adorarlos. Además, es el responsable de realizar los rituales de finales de períodos, sin los que la comunidad se vería desprotegida, ya que dichos lapsos de tiempo han de ser “cerrados” y “abiertos” por él⁵¹. Es especialmente importante celebrar el final de un *k'atún* (período de 20 años, aproximadamente), por lo general, mediante un ritual de sangrado de pene en el que se erige y se insufla vida a una estela o algún otro monumento en piedra. Dicho monumento conmemorativo recoge en sus imágenes y sus textos las actividades memorables del gobernante desde su nacimiento y entronización hasta el momento en el que se inaugura el mismo. El número de finales de *k'atún* que haya podido celebrar un gobernante durante su vida se refleja en un título honorífico, que no sólo evidencia su longevidad sino también su poder espiritual y su autoridad acumulados durante ese tiempo⁵².

En este tipo de celebraciones, como en tantas otras, en unos braseros especiales, el gobernante ofrece a los dioses incienso o una masa fabricada a base de maíz e incienso. Se ha supuesto que dicha masa podía contener también sangre del propio gobernante. Lo cierto es que en esos incensarios también se quemaba las tiras de papel impregnadas con la sangre derramada por el gobernante y su familia en los rituales de autosacrificio. Y, precisamente, el *ch'ulel* (“lo sagrado”), es una fuerza anímica⁵³

está vinculado con la Diosa O de los códices, la madre y partera primordial, mientras que Helga Gaida (citada en GRONEMEYER, S.: «The Maya...», 2006, 1-199 (34) ha supuesto que el título designaría a mujeres casadas que habrían sido madres.

51. Los textos del Templo de las Inscripciones de Palenque, a los que hacíamos referencia en la nota número 49, recogen como algo fatídico ese momento histórico adverso en el que ningún gobernante pudo realizar dicha celebración, durante la crisis dinástica.

52. RODRÍGUEZ MANJAVACAS, A.: «El señor sagrado...», 2011, 291-303 (295).

53. VELÁSQUEZ GARCÍA, E.: *Los vasos de la entidad política de 'Ik': una aproximación histórico-artística. Estudio sobre las entidades anímicas y el lenguaje gestual y corporal en el arte maya clásico*, México D. F., 2009, Tesis Doctoral, 409.

que, según Schele y Matthews⁵⁴, reside en el corazón y circula a través de la sangre. Por lo que cuando los gobernantes celebran rituales de autosacrificio, no sólo era su sangre lo que se ofrecía sino su misma “alma” o “energía vital”. De este modo, mediante su combustión, la sangre podía ascender al cielo y alimentar a las divinidades, que, a diferencia de los humanos, se nutren por el olfato y no por la boca. El hecho de quemar y ofrecer estos elementos vitales a la divinidad demuestra el papel del gobernante no sólo como máximo interlocutor, sino también como máximo alimentador de los dioses, que es al fin y al cabo el fin último del ser humano, según el mito de su creación contenido en el Popol Vuh⁵⁵. Además, el ciclo agrario parece estar dominado también por el monarca. Con motivo de solsticios o equinoccios, inicio de épocas de lluvias o de secas, siembra o recolección, se realizan diversos rituales, a menudo en forma de danzas, en las que el gobernante baila empuñando diferentes objetos, y a veces encarnando a diversos seres sobrenaturales, como se verá más adelante. Estos objetos pueden aludir a la finalidad de la danza, como pueda ser el crecimiento del maíz, la llegada de las lluvias o su retirada, garantizando así la supervivencia de la comunidad. El tema ha sido ampliamente tratado en la bibliografía⁵⁶.

7. LA PERSONIFICACIÓN DE DIVINIDADES: *UBAAHILA'N*

En este punto, conviene destacar una de esas atribuciones rituales del gobernante clásico que ilustran sobre su carácter sobrenatural. Muchos textos describen al gobernante con la fórmula *ubaahila'n* + teónimo + antropónimo (del gobernante). Es decir, que el monarca es el *baahila'n* de una divinidad. *Baah* significa literalmente “cabeza” (no en sentido físico, es decir, no el cráneo en sí) y, en sentido más amplio, “cuerpo, persona, imagen”. Por lo tanto, tenemos *ubaahil*, “su imagen / la imagen de...”, seguido de un oscuro sufijo *a'n*, que ha sido interpretado como una forma adverbial de existencia⁵⁷. Así que los textos aseguran que el gobernante “es la imagen de” tal divinidad. Es su materialización corpórea, su manifestación visible. Se piensa que

54. SCHELE, L. y MATTHEWS, P.: *The Code of Kings: The Language of Seven Sacred Maya Temples and Tombs*, Nueva York, 1998, 413.

55. En el capítulo primero de la Tercera Parte del Popol Vuh, se lee: “Y dijeron los Progenitores, los Creadores y Formadores, que se llaman Tepeu y Gucumatz: ‘Ha llegado el tiempo del amanecer, de que se termine la obra y que aparezcan los que nos han de sustentar y nutrir, los hijos esclarecidos, los vasallos civilizados; que aparezca el hombre, la humanidad, sobre la superficie de la tierra.’ Así dijeron.” (RECINOS, A. (trad.): *Popol Vuh...*, 2008, 103).

56. GRUBE, N.: «Classic...», 1992, 201-218; y LOOPER, M. G.: *To Be Like Gods: Dance in Ancient Maya Civilization*, Austin, 2009.

57. Velásquez García, E.: *Los vasos de la entidad política de 'Ik': una aproximación históricoartística. Estudio sobre las entidades anímicas y el lenguaje gestual y corporal en el arte maya clásico*, México D. F., 2009, Tesis Doctoral, 409.

la expresión refleja un tipo de encarnación o posesión del dios, de tintes chamánicos, ya que el texto, como frase nominal, puede acompañar a una imagen en la que efectivamente podemos ver al gobernante vestido como dicha divinidad. Son los casos en los que el personaje suele mostrar las llamadas “máscaras de efecto rayos X”, en las que vemos el perfil de la divinidad superpuesto, como una máscara, al del personaje histórico. En efecto, el arte maya nos muestra reuniones de gobernantes que realizan banquetes, consumen enteógenos, danzan y juegan a la pelota, encarnando diferentes divinidades, como parte de un ritual y de unas normas de protocolo diplomático, seguramente.

Pero la expresión *ubaahila'n* + teónimo + antropónimo puede aparecer, independientemente de la iconografía, como una parte más de la cadena nominal completa del monarca. Y esto evidencia que, además de un nombre de nacimiento y un nombre real (desde la entronización), el gobernante podía poseer un nombre teofórico, que señalaba su especial relación con una u otra divinidad y su capacidad para invocarla y personificarla. Este fenómeno, la capacidad de encarnar a las divinidades, es conocido entre los nahuas como *ixiptla* (“imagen, representación”). Se aplica tanto a las imágenes de culto como al sacerdote que representa momentáneamente a la divinidad o al sacrificado. Los mexicas solían elegir una persona que encarnara a una divinidad para sacrificarla durante la festividad de la misma. Esto se dio también entre los mayas, donde vemos imágenes de cautivos, muchos de ellos gobernantes o vasallos de estos, preparados para el sacrificio, adornados como dioses nocturnos y ctónicos, como el dios jaguar del Inframundo (el sol nocturno).

8. OTRAS EVIDENCIAS DEL CARÁCTER DIVINO DEL GOBERNANTE DURANTE EL CLÁSICO

8.1. UN APARENTE CULTO AL GOBERNANTE

Como acabamos de ver, las evidencias del carácter divino del gobernante son tanto iconográficas como epigráficas. Una de las evidencias iconográficas más extendidas es la representación del monarca en estelas situadas en plazas públicas, por un doble motivo. Por un lado, porque dichas estelas suelen estar asociadas a un altar (el conocido conjunto estela-altar), y no pocas veces vinculadas a depósitos votivos. El simple altar denota ya un culto a la persona del *k'uhul ajaw*. Por otro, por la propia iconografía de dicha representación, en la que no es extraño que el monarca aparezca de pie sobre símbolos ctónicos y sosteniendo entre sus brazos la “barra ceremonial”,

que no es otra cosa que una especie de cetro simbolizando la bóveda celeste⁵⁸. Por lo tanto, el gobernante se presenta ante la comunidad como un *axis mundi*, un conector de los tres niveles del cosmos, un sostenedor de la bóveda celeste. De hecho, su exuberante adorno con plumas de quetzal, flores y pájaros ha sido puesto en relación con un intento de asemejarse a la ceiba cósmica, el árbol que, como *axis mundi*, sostiene el cielo y hunde sus raíces en el Inframundo⁵⁹.

Aún más sorprendente es el hecho de que, en el interior de muchos templos, el objeto de culto del *sancta sanctorum* no sea la imagen de una divinidad sino la del gobernante. Un caso insólito es el Edificio 33 de Yaxchilán, concebido por Yaxuun Bahlam IV (752-768) como una especie de templo a la memoria de su padre Itzamnaaj Bahlam III (681-742), aunque terminado ya por su hijo y sucesor, Itzamnaaj Bahlam IV (769-800>). En la hornacina central del muro frontal del edificio, encontramos una escultura de bulto redondo, de mayor tamaño del natural, que representa a un gobernante sentado, seguramente Itzamnaaj Bahlam III. La disposición indica que era el objeto de culto del templo, y se ha sugerido que el enterramiento asociado a la estructura podría corresponder a su hijo, el propio Yaxuun Bahlam IV⁶⁰.

En el caso del Templo XIV de Palenque, en el muro frontal, aparece un tablero en relieve con la imagen del gobernante Kan Bahlam II (n. 635-702) danzando sobre el océano, mientras su madre, arrodillada, le ofrece una imagen de K'awiil (divinidad dinástica). El texto, algo críptico, relata una serie de entronizaciones y rituales de invocación protagonizados por ciertos dioses en un pasado mítico (hacia casi un millón de años) y los vincula con un hecho histórico ocurrido en 653: un ritual en el que se involucran varias divinidades, calificadas como "los dioses de Kan Bahlam II". Para entonces el monarca tenía 18 años y aún le quedaban 30 años más para alcanzar el trono en 685. Sin duda, debió tratarse de un importante ritual conducido por él como príncipe heredero, que, una vez entronizado, quiso vincular con acontecimientos mitológicos e inmortalizar en el Templo XIV. El edificio, que pertenece al Grupo de las Cruces, habría de ser terminado y dedicado ya por su hermano menor y sucesor en 702. En otros tres casos del mismo conjunto de templos (el Tablero del Templo del Sol, el del Templo de la Cruz y el del Templo de la Cruz Foliada), el gobernante Janaab Pakal I aparece junto a su hijo Kan Bahlam II adorando en el mismo relieve a la propia imagen de culto (el disco solar del Inframundo, la ceiba Cósmica y una versión de

58. En realidad, más concretamente, representa la Vía Láctea, en forma de una serpiente bicéfala (SCHELE, L. y MILLER, M. E.: *The blood of kings: dynasty and ritual in Maya art*, Nueva York, 1986, 45). Una de sus cabezas es la estrella Venus y la otra es la portadora del disco solar. Su cuerpo aparece adornado con glifos relativos a elementos celestes (sol-luna-noche-cielo-nube-estrella-brillante, etc.).

59. SCHELE, L. y MILLER, M. E.: *The blood...*, 1986, 77.

60. MARTIN, S. y GRUBE, N.: *Chronicle...*, Londres, 2008, 133.

la ceiba en forma de maíz, respectivamente). Pero, en el caso del Templo XIV, resulta interesante que la imagen central de culto sea una escena mitológica protagonizada por el propio gobernante y su madre⁶¹.

Incluso en ámbitos privados y no palaciales podemos encontrar evidencias de un posible culto al gobernante. El famoso Tablero de los Esclavos procede del Grupo IV de Palenque (Figura 1), concretamente de una estructura que debió de funcionar como templete doméstico de dicho grupo habitacional. Por los textos, sabemos que era la residencia de Chak Suutz', el *yajaw k'ahk'*, ("señor del fuego" un cargo religioso y militar) del gobernante Ahkal Mo' Naahb III (n. 678-c. 740)⁶². Sorprende que este tablero, ocupando el frente del *sancta sanctorum* del templete, no represente a ningún dios, ni siquiera a Chak Suutz' o alguno de sus antepasados, sino al gobernante mismo, en el momento de su entronización. Esto sugiere que, en ámbitos privados de rango nobiliario, debía existir algún tipo de culto o veneración al monarca, justo en el lugar en el que, por los restos arqueológicos, sabemos que se solía dar culto a los antepasados: el templete doméstico.

8.2. REPRESENTACIONES Y EXPRESIONES DE LA ENTRONIZACIÓN

Los textos clásicos le dan especial importancia al momento de la entronización del *k'uhul ajaw*, mostrando multitud de expresiones más o menos poéticas que reflejan los diferentes ritos por los que el heredero se transforma en un ser divino. Al menos una parte de la ceremonia suele llevarse a cabo en una especie de baldaquino con cortinas replegadas, construido mediante andamiajes de materiales perecederos, y adornado de modo exuberante. Se accede a él por una escalera, como se aprecia en las pinturas de San Bartolo o en las estelas de Piedras Negras, como la 11 (Figura 2). Toda la iconografía del baldaquino, en el que el futuro rey aparece sentado, da a entender que representa los tres niveles del cosmos (Inframundo, Tierra y Cielo), coronado por la Deidad Ave Principal. La imagen parece indicar que se ha realizado un sacrificio humano al pie del baldaquino, y unas huellas (¿de sangre?) delatan el camino que el gobernante ha realizado desde el suelo, lugar del sacrificio, al subir por la escalera, para sentarse arriba en un trono con forma de abultado cojín, recubierto con piel de jaguar⁶³. Esto queda expresado en el texto del siguiente modo: el gobernante *chumlaj ta ajawil* ('se sienta en el señorío/la realeza'). En las pinturas de San Bartolo se apreciaba al "monarca" (el dios del maíz) sosteniendo un bulto atado, que

61. STUART, D. y STUART, G.: *Palenque...*, 2004.

62. *Ibidem*.

63. STUART, D.: *The Inscriptions...*, 2005, 89.

seguramente contenía objetos rituales propios de este cambio de estado⁶⁴. El bulto seguramente le había sido entregado por el mismo personaje que le iba a coronar (la propia Deidad Ave Principal). Se ha supuesto que la figura del sacrificado y/o la misma figura del caimán a los pies del gobernante, rememora el propio mito de la creación, según es contado en el Banco del templo XIX de Palenque (*v. infra*). Es decir, que, en el momento de acceso al trono, el gobernante sacrifica a un cautivo, marcando el final de un período de reinado y el comienzo del suyo propio, igual que, en el principio de los tiempos, el dios GI, tras ser coronado, decapita al Monstruo Cósmico, dando lugar a la destrucción del mundo y la creación de la nueva era⁶⁵.

Otro momento importante de la entronización es: *kahlaj sak hu'nal tub'aah...* ('Es atada la diadema blanca a la cabeza del...' gobernante). Pero más interesante para nosotros es el siguiente paso: *uch'amaw K'awiil* ('toma o recibe el *K'awiil*'), es decir, que toma el cetro en forma del dios *K'awiil*. Este dios, de origen agrario y relacionado con el rayo, el crecimiento del maíz y la abundancia, aparece en el Clásico íntimamente relacionado con el acceso al poder, el principio dinástico, la descendencia del linaje dirigente y las transformaciones o invocaciones de seres sobrenaturales que realizan los gobernantes. El dios suele llevar una especie de laja de piedra flamígera (¿pedernal?) o antorcha humeante en la frente, dando al cetro el aspecto de un hacha, lo que es en realidad. Este cetro-hacha, del que tenemos restos arqueológicos, es el rayo que porta *Chaahk*, dios del trueno, para provocar la tormenta, confiriendo al *k'uhul ajaw* un carácter guerrero, a la vez que sagrado⁶⁶.

Una vez que el monarca ha sido investido con todos los atributos reales, y sin abandonar su nombre de nacimiento, adquiere un nombre real, normalmente tomado de alguno de los antepasados de la dinastía, frecuentemente del abuelo paterno. Los textos describen cómo este nuevo nombre le es 'atado', como si se tratara de la misma corona que le otorgara el carácter divino. Los nombres reales suelen estar compuestos de animales (reptiles, aves, felinos, etc.), nombres de dioses (principalmente el dios solar o alguno de los dioses de las tormentas), etc. Muchos de ellos aluden al poder destructor o creador de estos seres sobrenaturales⁶⁷, como, por ejemplo, *K'ahk' Tiliw Chan Chaahk*, "El *Chaahk* que prende fuego en el cielo". Al igual que a finales del Clásico Temprano se había extendido el prefijo *k'uhul* para el cargo de *ajaw*, en ese momento también y, especialmente desde la región occidental, comienza a extenderse la costumbre de anteponer al

64. RODRÍGUEZ MANJAVACAS, A.: «El señor sagrado...», 2011, 291-303 (294).

65. STUART, D.: *The Inscriptions...*, 2005, 180.

66. RODRÍGUEZ MANJAVACAS, A.: «El señor sagrado...», 2011, 291-303 (295).

67. *Ibidem*.

nombre de entronización el prefijo *k'inich* (“solar, radiante iracundo”), que asemeja a los gobernantes al dios del sol, *K'inich Ajaw*⁶⁸.

8.3. CASOS DE PERSONIFICACIÓN DIVINA

Uno de los textos e imágenes más interesantes relativas a una entronización, y más esclarecedoras de sus implicaciones sagradas, es el caso del Banco del Templo XIX de Palenque⁶⁹. Los relieves de su lado sur muestran la coronación de Ahkal Mo' Naahb III, pero una versión mucho más realista, completamente diferente a la que observábamos en el Tablero de los Esclavos (*v. supra*). En el Tablero, el monarca recibía las insignias del poder de la mano de su padre y su madre. Pero sabemos que ambos ya habían fallecido cuando su hijo alcanzó el poder. Constituye, pues, una escena alegórica, lo que explica que los tres personajes estén sentados sobre seres sobrenaturales agachados formando sendos tronos. Pero en el Banco, el monarca aparece ahora sentado en medio de una corte de dignatarios, retratado cada uno de forma individualizada. A la izquierda del gobernante se halla un grupo de nobles encabezado por su *yajaw k'ahk'* o “señor del fuego”⁷⁰, custodiando la corona-yelmo que le será impuesta más tarde. Pero, a su derecha, vemos un séquito de “hombres-pájaro” (un cargo importante en la corte palencana), encabezado por el principal de ellos. Este se dispone a colocar al futuro monarca la diadema blanca (*sak hu'nal*) que sostiene en sus manos⁷¹. Mientras que el gobernante lleva el tocado del dios GI, el personaje que lo va a coronar lleva el tocado del dios del cielo, Itzamnah (el mismo que el de la Deidad Ave Principal).

Si pasamos a leer los textos, la información es sobrecogedora. El cartucho nominal del monarca lo define como Ahkal Mo' Naahb, señor sagrado Palenque, que es la “personificación” (*ubaahila'n*) de GI. Mientras que el personaje que lo corona es el Señor Janaab: un *ajaw* de Toktan (lugar de origen de la dinastía), que es la “personificación” de Itzamnah. Por otros textos del lugar, sabemos que es nieto (¿materno?) de Janaab Pakal I y, por lo tanto, primo del futuro rey. Es seguramente la persona de mayor rango en el linaje después de Ahkal Mo' Naahb, y la más indicada para dirigir la coronación. Ahora bien, ¿qué nos cuenta el extenso texto del banco? De nuevo, mitología e Historia se entrelazan. El texto se retrotrae a un momento mítico, anterior a la creación de la presente era, cuando el dios GI es coronado por el dios Itzamnah en el “cielo brillante”. Pocos años después, GI decapita

68. COLAS, P. R.: «K'inich and King...», 2003, 269-283.

69. STUART, D.: *The Inscriptions...*, 2005.

70. *Ibidem*, 123.

71. *Ibidem*, 117.

al Monstruo Cósmico, provocando el diluvio, la destrucción de la era antigua y la creación de la nueva. Tras ello, ya en la nueva era, nace la tríada de dioses palenquanos (entre ellos el mismo GI), ahora sobre la tierra, en Palenque. Seguidamente, la deidad progenitora de la tríada es entronizada en Palenque. Y, ya llegando a la época histórica, Ahkal Mo' Naahb III es coronado en Palenque, en 721.

En definitiva, el relato constituye una enumeración de entronizaciones divinas que desembocan en una histórica, situándose el monarca en la línea dinástica de las divinidades patronas locales. En la imagen vemos al monarca personificando a GI y a su primo personificando a Itzamnah: una coronación histórica que rememora otra coronación mitológica, la primera. Es interesante que toda esta retórica mítica y propagandística se utilice en un momento de crisis dinástica y derrota militar⁷², tras el cual, con la entronización de un sobrino del antiguo gobernante, se decide apelar a lo sagrado para insuflar nuevas fuerzas al linaje real.

La mayoría de gobernantes fueron hombres, pero sus esposas ostentaron también atribuciones rituales importantes y fueron tratadas como seres divinos. Solo excepcionalmente, unas pocas mujeres alcanzaron el trono por derecho propio, como es el caso de la Señora Wak Chan. El complejo contexto político del Clásico Tardío aparece dominado por dos grandes potencias: Calakmul (Campeche, México) y Tikal (Guatemala). Ambas urden sus respectivas redes de vasallaje y generan conflictos en terceros lugares. Así, la Señora Wak Chan (682-741), princesa de la ciudad de Dos Pilas (Guatemala), aliada de Calakmul, llega en 682 a la ciudad de Naranjo (Guatemala). Naranjo, antigua aliada de Tikal, es ahora una ciudad devastada por la guerra contra Calakmul. Su dinastía local, al menos su rama "legítima", parece haberse extinguido y la Señora Wak Chan llega precisamente para "refundar" el linaje local⁷³. Si bien lo hace en calidad de *k'uhul ajaw* de Dos Pilas, dará a luz al nuevo sucesor de la dinastía local, a los 5 años de su llegada. El sucesor portará el título de *k'uhul ajaw* de Naranjo (no de Dos Pilas), entroncando así en la dinastía local, que no tiene en cuenta a su madre. Pero es ya una dinastía fiel a Calakmul, por lazos sanguíneos maternos. La estela 29 de Naranjo (Figura 3) representa a la soberana pisoteando a un cautivo de una ciudad vecina y portando una bandeja de instrumentos sacrificiales con los que se dispone a realizar algún rito de invocación, según el texto adyacente.

Es interesante el atuendo de la gobernante: una falda con diseño reticular de cuentas de jade, típica de la diosa de la luna y del dios del maíz. No hay nada en el relieve que nos haga suponer que lleve otra prenda que le cubra la mitad superior del cuerpo, como el típico sarong o huipil ceremonial. Sus pechos quedan cubiertos solo por la bandeja sacrificial que sostiene entre sus manos. En la iconografía maya

72. MARTIN, S. y GRUBE, N.: *Chronicle...*, Londres, 2008, 170-173.

73. MARTIN, S. y GRUBE, N.: *Chronicle...*, Londres, 2008, 74.

es extraño ver la desnudez femenina, que sólo se entiende en el ámbito doméstico y en contextos mitológicos. Las mujeres históricas siempre aparecen cubiertas. Pero en este caso parece que la soberana quiere emular a la diosa de la luna. Su “llegada” política, como refundación dinástica, es también una “llegada” mítica: la de la misma diosa de la luna, *Uh Ixik*. Y es que el propio texto lateral de la estela asegura que ella es la “personificación” (*ubaahila'n*) de la diosa lunar. Esto, además, podría evidenciarse en su mismo nombre, cuyo significado es “Señora Joya del Sexto Cielo”⁷⁴.

Otro ejemplo es el imponente respaldo del trono del Museo Amparo (Puebla, México). En él vemos una escena esculpida prácticamente en bulto redondo, en el que un gobernante aparece sentado junto a una mujer, sentada de perfil. Están enmarcados por una sucesión de mascarones *witz* (“cerro”), lo que significa que están en la boca del pozo o cueva de una montaña. Ambos parecen humanos pero, sentado en medio de los dos, hay un pequeño ser alado: el dios Pax. Además, la mujer, de nuevo, aparece desnuda de cintura para arriba, como una divinidad, mientras que el hombre lleva un tocado de espejo de obsidiana, característico del dios celeste, Itzamnah. El texto central, cuyo final está muy dañado, afirma que “el dios Pax, mensajero de Itzamnah, bajó del Sexto Cielo y subió a [...], al pozo/ciudad de [...], divino señor de [...]”. Es decir, estamos ante un escenario sobrenatural y ctónico, con dos personajes históricos personificando a la pareja de dioses celestes (la diosa de la luna y su *paredros* Itzamnah) y recibiendo a un dios mensajero que ha bajado del cielo. Aunque el topónimo dinástico aparece erosionado, el simple hecho de saber que el hombre es un *k'uhul ajaw* ya nos permite asegurar que se trata de un gobernante histórico, y que ella es posiblemente su esposa. Ambos personifican a la pareja celeste en la tierra y se comunican con esta mediante otras divinidades menores (Pax).

8.4. EL RITUAL DE DERRAMAMIENTO DE YAX-K'AN

Varios gobernantes aparecen representados en un ritual, ofreciendo un elemento líquido o granulado, que parece derramarse desde sus manos, cayendo sobre un altar, como en las estelas, 1, 4, 6 y 7 de Yaxchilán⁷⁵. Tradicionalmente, se ha pensado que este elemento podría ser sangre, incienso o granos de maíz⁷⁶. A menudo aparece

74. En la bibliografía es conocida como la “Señora Seis Cielo”. Pero su nombre completo de *Ix Wak Chan X Ajaw*, siendo la X un glifo que carece aún de lectura segura, pero sabemos que su significado debe ser cercano a “joya; brillante”. Y sabemos que la palabra maya clásica para luna, *uh* (<*uuh*<*uu*j), significa etimológicamente “joya, pectoral, colgante (de jade)”. La iconografía clásica y diversos datos etnohistóricos transmiten la idea de que la luna y las estrellas simbolizan respectivamente un colgante y joyas de jade brillando en el cielo nocturno.

75. TATE, C. E.: *Yaxchilan...*, 1992.

76. SCHELE, L. y MILLER, M. E.: *The blood...*, 1986, 48.

marcado sucesivamente con los glifos YAX y K'AN. Como color, *yax* significa “verde-azul” pero también, “primigenio; inmaduro”. A su vez, como color, *k'an* significa “amarillo” pero también, “precioso; maduro”. Se relacionan con las dos fases del desarrollo del fruto vegetal, especialmente el maíz. Ambos extremos (inmaduro/ maduro) se complementan aportando la idea de algo que es “primigenio y precioso”, la idea de completitud. Se trata de uno de los binomios difrasísticos claves en la mentalidad maya (sol-luna, día-noche, hombre-mujer, etc.). La expresión *yax-k'an* es aún utilizada en el idioma maya choltí en época colonial (el más cercano a la lengua epigráfica) para traducir el castellano “la gracia (de Dios)” o “glorioso”⁷⁷. Y, precisamente, en la escritura jeroglífica, los glifos YAX y K'AN se alternan como elementos variables del compuesto glífico K'UH (*k'uh*, “dios, divinidad”). De este modo, tenemos que el *yax-k'an* es un don vinculado a lo divino, que el gobernante clásico es capaz de otorgar, quizá incluso mediante su propia sangre.

8.5. APOTEOSIS DEL GOBERNANTE

Por último, hay que mencionar cómo la iconografía representa a los gobernantes divinizados después de su muerte. Si, en el sarcófago de Janaab Pakal I (615-683) de Palenque, sus antecesores en el linaje gobernante aparecen renaciendo de la tierra en forma de diversos árboles (Figura 4), varias estelas de Yaxchilán nos dan una versión astral de dicho fenómeno⁷⁸. La estela 4 (Figura 5), por ejemplo, nos muestra a Yaxuun Bahlam IV (752-768), acompañado de su esposa principal, invistiendo en su cargo a un noble arrodillado ante él. El monarca derrama una emanación de *yax-k'an* que fluye de sus manos hacia el noble y el altar situado entre ambos. Ahora bien, en el registro superior de la escena, podemos ver la banda celeste, simbolizando la bóveda del cielo cubierta de estrellas personificadas y, por encima de ella, el disco solar y el creciente lunar. Insertos en el disco y el creciente, respectivamente, vemos a un personaje masculino y otro femenino como gobernantes, sosteniendo sendas barras ceremoniales. Son individuos humanos históricos, seguramente los padres de Yaxuun Bahlam IV, pero aparecen aquí como dios solar y diosa lunar presidiendo el ritual desde el cielo. Conviene traer a colación aquí el curioso dato etnohistórico

77. ROBERTSON, LAW y HAERTEL, en HULL, K. M. y CARRASCO, M. D.: *Parallel Worlds. Genre, discourse and poetics in contemporary, colonial and classic maya literature*, Boulder (Colorado), 2012, 101. En otras lenguas mayas, dicho binomio se traduce como “premio”, “gracia” (en poqoman) y “las riquezas o el reyno celestial”, “bendición”, “gloria” “prosperidad” (en cakchiquel colonial) (HULL, K. M. y CARRASCO, M. D.: *Parallel Worlds...*, 2012, 101).

78. TATE, C. E.: *Yaxchilan...*, 1992.

aportado por Tate⁷⁹, quien relata cómo, cuando los españoles preguntaban a los zapotecas a cerca de sus dioses, estos “respondían con nombres de gobernantes antiguos y contemporáneos, con nombres de ancestros reales y con las expresiones con las que se referían a las fuerzas sobrenaturales.”

9. COLAPSO Y POSCLÁSICO

A finales del Clásico, y especialmente en el denominado Epiclásico (800-900 d. C.), asistimos a un panorama bélico creciente⁸⁰. Los textos informan de continuas capturas de gobernantes rivales. Muchos cargos menores adquieren prestigio y preeminencia en las inscripciones y en el arte⁸¹. Todo apunta a que el gobernante, ante la situación de inseguridad, debe delegar cada vez más en ellos y el poder, compartido, se atomiza. Los gobernantes, a la vez que ensalzan su carácter militar, van abandonando las grandes obras públicas y sus objetivos políticos son cada vez más modestos⁸². La tónica general parece entonces la supervivencia dentro de los límites del propio señorío y surgen nuevas estrategias de expresión del poder. Por ejemplo, los últimos *ajaw* conocidos de la ciudad de Ceibal, Guatemala, no mencionan su filiación y no es posible reconstruir su línea dinástica. La retórica de los textos se centra en su carácter guerrero, aunque también en su papel como jugadores de pelota u oficiantes de los rituales de fin de periodo. Los pocos reinos de las Tierras Bajas meridionales que aún se mantienen activos adoptan paulatinamente una nueva estética, así como ciertas concepciones religiosas y rituales novedosos, en principio no mayas y procedentes seguramente de la costa del Golfo de México (Veracruz). La nueva estrategia política, más descentralizada, se materializa en los nuevos patrones de asentamiento y los interesantes programas constructivos e iconográficos de los reinos epiclásicos yucatecos. En ellos, sin embargo, la figura del gobernante apenas tiene cabida y las inscripciones en piedra se reducen a su mínima expresión⁸³. Ya en el Posclásico, desaparecerán completamente.

Los textos coloniales nos reproducen para el Yucatán Posclásico una organización política dominada por el *halach uinic*, que controla aspectos administrativos, militares y religiosos. Pero dichos ámbitos aparecen ya diversificados y controlados a su vez por figuras específicas: el *batab*, el *nacom* y el *ahuacán*, respectivamente. El

79. TATE, C. E.: «Patrons of Shamanic Power: La Venta's supernatural entities in light of Mixe beliefs», *Ancient Mesoamerica*, vol. 10, nº 2, 1999, 169-188 (181).

80. MARCUS, J.: «Recent...», 2003, 71-148 (106).

81. FREIDEL, D., SCHELE, L. y PARKER, J.: *Maya Cosmos...*, 1993, y SCHELE, L. y MATTHEWS, P.: *The Code of Kings...*, 1998.

82. MARTIN, S. y GRUBE, N.: *Chronicle...*, 2008, 137.

83. RODRÍGUEZ MANJAVACAS, A.: «El señor sagrado...», 2011, 291-303 (303).

batab, cacique o jefe local, disfruta en ocasiones de una gran autonomía. Está a la cabeza de los *tupiles*, autoridades menores, y de los *lacames*, recaudadores de impuestos y responsables de las levas militares. Si el *nacom* dirige la guerra, en lo religioso, el mencionado *ahuacán*, una suerte de sumo sacerdote, controla a los *ah holpop* y a los *ah kin*, con atribuciones rituales locales menores. Sin embargo, independientemente de la especialización, todos los cargos tuvieron vinculaciones más o menos indirectas con lo ritual. Los *batabes*, *caciques* o *señores* en las fuentes españolas, fueron designados gobernadores de sus respectivos pueblos por los conquistadores, y disfrutaron de una serie de privilegios. Y, cuando en la segunda mitad del siglo XVI, la administración española acomete la ofensiva contra la autoridad y el prestigio de estos señores, se hace evidente que una de las bases de su poder entre la población eran sus funciones rituales⁸⁴. Dichas funciones rituales serán suprimidas tras la ofensiva, pero no así las políticas, sin las que el dominio de la zona por parte de los españoles habría sido inviable. Sin embargo, los textos nunca parecen aludir directamente a una naturaleza sagrada de la figura del *halach uinic* ni, por supuesto, de estos señores.

10. CONCLUSIONES

Las conclusiones que se puedan extraer aquí han de tener en cuenta la diferente naturaleza de las fuentes de que disponemos para el estudio de las diversas épocas. Las fuentes epigráficas clásicas podrían estar enfatizando un fenómeno de divinización del poder, quizá ya residual en la sociedad posclásica pero no percibido o registrado por los observadores españoles. En definitiva, resulta difícil rastrear un proceso de divinización del gobernante maya, más bien el proceso contrario: su desacralización. Sí tenemos la certeza de que, hacia finales del Clásico Temprano y durante todo el Clásico Tardío, el carácter divino del gobernante se intensifica y se ensalza en monumentos públicos, a la vez que cada vez hay más reinos con “gobernantes divinos” (*k'uhul ajaw*). En las décadas anteriores al colapso de la civilización clásica se percibe un proceso de participación de la nobleza en el poder, coincidiendo con una belicosidad endémica. El término *k'uhul* se generaliza, a la vez que desvirtúa, y quizá caiga en desgracia. En el Posclásico siguen existiendo dinastías, pero el poder aparece más compartido y contrapesado por la asamblea de guerreros de las grandes casas aristocráticas. Y, a su vez, tenemos evidencia de una mayor especialización en el ámbito sagrado: jerarquías sacerdotales. Así, la monarquía divina, en sentido estricto, parece haber desaparecido con el Clásico de toda Mesoamérica y, con ella, muchos fenómenos culturales que en las sociedades posteriores quedaron asociadas a ella.

84. QUEZADA, S.: «Los caciques yucatecos en el siglo XVI», *Los gobernantes mayas*, Revista de Arqueología Mexicana, vol. 19, n° 110 (jul.-ag.), 2011, 54.

El gobernante clásico y su esposa son calificados como divinos. Se relacionan directamente con “sus” dioses, a los que nutren, albergan y adoran. Adquieren los nombres, atributos y rasgos de divinidades concretas, pudiendo incluso encarnarlas temporalmente mediante ciertos rituales de personificación. Hay evidencia de divinización post-mortem e indicios de culto “público”, aunque quizá sólo como antepasado dinástico y no necesariamente como deidad “pública oficial”. En palabras de Wright⁸⁵ los gobernantes clásicos “eran ‘funcionalmente divinos’ más que ‘ontológicamente divinos’; es decir, a todos los efectos, adquirirían poderes sobrenaturales de la esfera divina y funcionaban como divinidades de cara a sus súbditos a tiempo completo, y no sólo durante ciertos rituales, pero no poseían la divinidad por sí mismos.”

BIBLIOGRAFÍA

- CHASE, A. F. y CHASE, D. Z.: «More than kin and king: Centralized political organization among the Late Classic Maya», *Current Anthropology*, 37, 1996, 803–810.
- COE, M. D.: «Olmec Jaguars and Olmec Kings», P. E. Benson (ed.), *The Cult of the Feline*, Washington, DC, 1972, 1-12. Ed. Dumbarton Oaks Research Library and Collections.
- COLAS, P. R.: «K'inich and King: Naming self and person among Classic Maya rulers», *Ancient Mesoamerica*, vol. 14, octubre, 2003, 269-283. Ed. Cambridge University Press.
- DEMAREST, A.: *The Rise and Fall of a Rainforest Civilization*, Cambridge, 2004. Ed. Cambridge University Press.
- FOX, J. W. y COOK, G. W.: «Constructing Maya communities: Ethnography for archaeology», *Current Anthropology*, 37, 1996, 811–821.
- FREIDEL, D.: «Maya Divine Kingship», N. M. Brisch (ed.), *Religion and Power: Divine Kingship in the Ancient World and Beyond*, Chicago, 2008, 191-206, Oriental Institut Seminars, 4. Ed. The Oriental Institute of the University of Chicago.
- FREIDEL, D. y GUENTER, S.: «Shamanic Practice and Divine Kingship in Classic Maya Civilization», ponencia presentada en el 24th Annual Maya Weekend, University of Pennsylvania Museum, Filadelfia, 2006.
- FREIDEL, D., SCHELE, L. y PARKER, J.: *Maya Cosmos: Three Thousand Years on the Shaman's Path*, Nueva York, 1993. Ed. William Morrow and Company.
- GARCÍA BARRIOS, A. y VALENCIA RIVERA, R.: «A cuestras con sus dioses. Implicaciones religiosas en las migraciones mayas», M. Humberto Ruz, J. García Targa y A. Ciudad Ruiz (coords.), *Diásporas, migraciones y exilios en el mundo maya*, Madrid, 2009, 79-102. Ed. Sociedad española de Estudios Mayas.

85. WRIGHT, M. A.: *A Study...*, 2011, 6.

- GILLESPIE, S. D.: «Maya 'nested houses': The ritual construction of place», R. A. Joyce y S. D. Gillespie (eds.), *Beyond Kinship: Social and Material Reproduction in House Societies*, Filadelfia, 2000, 135-160. Ed. University of Pennsylvania Press.
- GRAHAM, I. y VON EUW, E.: *Corpus of Maya Hieroglyphic Inscriptions*, vol. 2, parte 1, Cambridge (Massachusetts), 1975, Ed. Peabody Museum of Archaeology and Ethnology, Harvard University,
- GRONEMEYER, S.: «The Maya Site of Tortuguero, Tabasco, Mexico. Its History and Inscriptions», *Acta Mesoamericana*, vol. 17, 2006, 1-199.
- GRUBE, N.: «Classic Maya Dance. Evidence from Hieroglyphs and Iconography», *Ancient Mesoamerica*, 3, 1992, 201-218.
- GRUBE, N. y MARTIN, S.: «Política clásica maya dentro de una tradición mesoamericana: un modelo epigráfico de organización política hegemónica», S. Trejo (ed.), *Modelos de entidades políticas mayas*, Primer Seminario de las Mesas Redondas de Palenque, México D. F., 1998, 131-146. Ed. Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- HEWITT, E.: «What's in a Name: Gender, Power, and Classic Maya Women Rulers», *Ancient Mesoamerica*, vol. 10, n° 2, 1999, 251-262.
- HOUSTON, S. D.: «Impersonation, Dance, and the Problem of Spectacle among the Classic Maya», T. Inomata y L. S. Coben (eds.), *Archaeology of Performance: Theaters of Power, Community, And Politics*, Lanham (Maryland), 2006, 135-158. Ed. Rowman Altamira.
- HOUSTON, S. D. y STUART, D.: «Of Gods, Glyphs and Kings: Divinity and Rulership among the Classic Maya», *Antiquity*, vol. 70, n° 268, junio, 1996, 289-312.
- HOUSTON, S. D. y STUART, D.: «The Ancient Maya Self: Personhood and Portraiture in the Classic Period», *RES: Anthropology and Aesthetics*, n° 33, 1998, 73-101.
- HOUSTON, S. D. y STUART, D.: «Peopling the Classic Maya Court», T. Inomata y S. D. Houston (eds.), *Royal Courts of the Ancient Maya, vol. 1: Theory, Comparison, and Synthesis*, Boulder (Colorado), 2001, 27-53. Ed. Westview Press.
- HOUSTON, S. D., STUART, D. y TAUBE, K.: *The Memory of Bones: Body, Being, and Experience among the Classic Maya*, Austin, 2006. Ed. University of Texas Press
- HULL, K. M. y CARRASCO, M. D.: *Parallel Worlds. Genre, discourse and poetics in contemporary, colonial and classic maya literature*, Boulder (Colorado), 2012, Ed. University Press of Colorado.
- HUMPHREY, C.: «Shamanic Practices and the State in Northern Asia: Views from the Center and Periphery», N. Thomas y C. Humphrey (eds.), *Shamanism, History, and the State*, Ann Arbor, 1994, 191-228. Ed. University of Michigan Press.
- INOMATA, T.: «King's People: Classic Maya Courtiers in a Comparative Perspective», T. Inomata y S. D. Houston (eds.), *Royal Courts of the Ancient Maya, vol. 1: Theory, Comparison, and Synthesis*, Boulder (Colorado), 2001, 27-53. Ed. Westview Press.
- INOMATA, T.: «Plazas, Performers, and Spectators», *Current Anthropology*, 2006, 47 (5), 805-842.
- KEHOE, A. B.: *Shamans and Religion: An Anthropological Exploration in Critical Thinking*, Long Grove (Illinois), 2000. Ed. Waveland Press.
- KLEIN, C. F., GUZMÁN, E., MANDELL, E. C. y STANFIELD-MAZZI, M.: «The Role of Shamanism in Mesoamerican Art. A Reassessment», *Current Anthropology*, vol. 43, n° 3, junio 2002, 383-419.
- LACADENA GARCÍA-GALLO, A. y CIUDAD RUIZ, A.: «Reflexiones sobre la estructura política maya clásica», A. Ciudad Ruiz *et alii* (eds.), *Anatomía de una civilización*,

- aproximaciones interdisciplinarias a la cultura maya*, Madrid, 1998, 31-64. Ed. Sociedad Española de Estudios Mayas.
- LOOPER, M. G.: *To Be Like Gods: Dance in Ancient Maya Civilization*, Austin, 2009. Ed. University of Texas Press.
- MARCUS, J.: «Recent Advances in Maya Archaeology», *Journal of Archaeological Research*, vol. 11, nº 2, junio 2003, 71-148.
- MARTIN, S. y GRUBE, N.: *Chronicle of the Maya Kings and Queens*, Londres, 2008 (2ª Edición). Ed. Thames and Hudson.
- MATHEWS, P. y JUSTESON, J.: «Patterns of Sign Substitution in Maya Hieroglyphic Writing: 'The AffixCluster'», J. Justeson y L. Campbell (eds.), *Phoneticism in Mayan Hieroglyphic Writing*, Albany, 1984, 185-231, Institute for Mesoamerican Studies, State University of New York.
- MCANANY, P. A.: «Cosmology and the Institutionalization of Hierarchy in the Maya Region», J. Haas (ed.), *From Leaders to Rulers*, Nueva York, 2001, 125-148. Ed. Kluwer Academic / Plenum Publishers.
- MORLEY, S. G.: «The historical value of the books of Chilán Balam», *American Journal of Archaeology*, nº 15, 1911, 195-214.
- PASZTORY, E.: «Shamanism and North American Indian Art», A. Jonaitis y Z. P. Pearlstone (eds.), *Native North American Art History: Selected Readings*, Palo Alto, 1982, 7-30.
- PREM, H. J.: «Modelos de entidades políticas. Una síntesis», S. Trejo (ed.), *Modelos de entidades políticas mayas*, Primer Seminario de las Mesas Redondas de Palenque, México D. F., 1998, 17-34. Ed. Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- PROSKOURIAKOFF, T.: «Historical Implications of a Pattern of Dates at Piedras Negras, Guatemala», *American Antiquity*, vol. 25, nº 4, 1960, 454-475.
- QUEZADA, S.: «Los caciques yucatecos en el siglo XVI», *Los gobernantes mayas*, Revista de Arqueología Mexicana, vol. 19, nº 110 (jul.-ag.), 2011.
- RECINOS, A. (trad.): *Popol Vuh. Las antiguas historias del Quiché*, México D. F., 2008 (13ª Edición), Fondo de Cultura Económica.
- REESE, K. V.: *Narratives of Power: Late Formative Public Architecture and Civic Center Design at Cerros, Belize*, Austin, 1996, Tesis doctoral en University of Texas at Austin.
- RINGLE, W. M.: «Pre-Classic City Scapes: Ritual Politics among the Early Lowland Maya in Social Patterns», D. C. Grove y R. A. Joyce (eds.), *Pre-Classic Mesoamerica: A Symposium at Dumbarton Oaks, 9 and 10 October 1993*, Washington, DC, 1999, 183-224. Ed. Dumbarton Oaks.
- RODRÍGUEZ MANJAVACAS, A.: «El señor sagrado: los gobernantes», A. Martínez de Velasco y M^a. E. Vega (eds.), *Los mayas. Voces de piedra*, México D. F., 2011, 291-303. Ed. Ámbar Diseño.
- SATURNO, W. A., STUART, D. y BELTRÁN, B.: «Early Maya Writing at San Bartolo, Guatemala», *Sciencexpress*, publicado online el 5 de enero de 2006: 10.1126/science.1121745. (www.sciencexpress.org). Consultado el 14 de octubre de 2013 en <http://www.sanbartolo.org/science.pdf>
- SCHELE, L. y FREIDEL, D. A.: *A Forest of Kings: The Untold Story of the Ancient Maya*, Nueva York, 1990. Ed. William Morrow and Company.
- SCHELE, L. y MATTHEWS, P.: *The Code of Kings: The Language of Seven Sacred Maya Temples and Tombs*, Nueva York, 1998. Ed. Scribner.

- SCHELE, L. y MILLER, M. E.: *The blood of kings: dynasty and ritual in Maya art*, Nueva York, 1986. Ed. George Braziller Inc., en asociación con el Museo de Arte Kimbell, Fort Worth (Texas).
- STUART, D.: *The Inscriptions of Temple XIX at Palenque*, San Francisco, 2005. Ed. Pre-Columbian Art Research Institute.
- STUART, D. Y STUART, G.: *Palenque. Eternal City of the Maya*, Nueva York, 2004. Ed. Thames and Hudson.
- TATE, C. E.: *Yaxchilan: The Design of a Maya Ceremonial City*, Texas, 1992. Ed. University of Texas Press.
- TATE, C. E.: «Patrons of Shamanic Power: La Venta's supernatural entities in light of Mixe beliefs», *Ancient Mesoamerica*, vol. 10, n° 2, 1999, 169-188.
- TAUBE, K.: «Flower Mountain: Concepts of life, beauty, and Paradise among the Classic Maya», *RES: Anthropology and Aesthetics*, vol. 45, 2004, 69-98.
- THOMPSON, J. E. S.: «Maya Rulers of the Classic Period and the Divine Right of Kings», *The Iconography of Middle American Sculpture*, Nueva York, 1973. Ed. The Metropolitan Museum of Art.
- VELÁSQUEZ GARCÍA, E.: *Los vasos de la entidad política de 'Ik': una aproximación histórico-artística. Estudio sobre las entidades anímicas y el lenguaje gestual y corporal en el arte maya clásico*, México D. F., 2009, Tesis Doctoral. Ed. Universidad Nacional Autónoma de México.
- VELÁSQUEZ GARCÍA, E.: «Las fuerzas y las entidades anímicas en la cosmovisión maya clásica», A. Martínez de Velasco y M^a. Elena Vega (eds.), *Los mayas. Voces de piedra*, México D. F., 2011, 235-251. Ed. Ámbar Diseño.
- VITEBSKY, P.: *Shamanism*. Norman, 2001. Ed. University of Oklahoma Press.
- WRIGHT, M. A.: *A Study of Classic Maya Rulership*, California, 2011.
- ZENDER, M. U.: *A Study of Maya Classic Priesthood*, Calgary, 2003, Tesis doctoral. Ed. Universidad de Calgary.