



Ana Somohano Eres

“*Lakam tuun*. Reflexionando sobre el papel de las estelas entre los mayas prehispánicos”

p. 113-144

Reflexividad y alteridad I. Estudios de caso en México y Brasil

María Isabel Martínez Ramírez, Alejandro Fujigaki Lares y Carlo Bonfiglioli (coordinación e introducción)

México

Universidad Nacional Autónoma de México
Instituto de Investigaciones Históricas, Instituto de Investigaciones Antropológicas

2019

406 p.

Figuras

(Antropológica 27)

ISBN 978-607-30-2408-2 (obra completa)

ISBN 978-607-30-2430-3 (volumen I)

Formato: PDF

Publicado en línea: 4 de junio de 2020

Disponible en:

http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/710/reflexividad_alteridad.html

D. R. © 2020, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas. Se autoriza la reproducción sin fines lucrativos, siempre y cuando no se mutile o altere; se debe citar la fuente completa y su dirección electrónica. De otra forma, se requiere permiso previo por escrito de la institución. Dirección: Circuito Mtro. Mario de la Cueva s/n, Ciudad Universitaria, Coyoacán, 04510. Ciudad de México



LAKAM TUUN

REFLEXIONANDO SOBRE EL PAPEL DE LAS ESTELAS ENTRE LOS MAYAS PREHISPÁNICOS

ANA SOMOHANO ERES

El estudio de las estelas en la cultura maya,¹ salvo notables excepciones (Stuart, 1996 y 2010; Newsome, 1998; Guernsey, 2010; Ferran, 2011; Just, 2005; O'Neil, 2013), se ha enfocado principalmente a desentrañar los significados de las imágenes y textos esculpidos en ellas (Ferran, 2011: 14).² Esto se debe a que, recurrentemente, las estelas han sido estudiadas, desde la historia y la epigrafía, como documentos y, desde la historia del arte, como monumentos/es-culturas. Estos enfoques han aportado una gran cantidad de información útil a la hora de estudiar la cultura maya prehispánica. Sin embargo, todo parece indicar que la importancia de las estelas en la sociedad maya iba más allá de los relieves y glifos grabados en su superficie. Sin embargo, el estudio de las estelas como sujetos-objetos y sobre su lugar dentro de la red de relaciones sociales mayas hasta ahora comienza a ser abordado por los mayistas.

¹ Este artículo fue producto de un fructífero debate en el seno del seminario permanente “La Humanidad Compartida”, con cuyos miembros estoy infinitamente agradecida. Agradezco además a Pablo Mumary Farto y a Daniel Salazar Lama sus valiosos comentarios sobre borradores previos del texto. Cuando estaba terminando este escrito tuve conocimiento, por medio de Regina Lira, de la existencia de la tesis de Elise Ferran, quien me la hizo llegar rápidamente. Esta tesis, en la que se llegaba a conclusiones similares a las que yo había llegado, me ayudó a repensar, reforzar y matizar muchos de los argumentos que aquí presento. Mi gratitud también con ellas dos. Finalmente, estoy muy agradecida por los comentarios efectuados por el dictaminador anónimo, cuyas observaciones sirvieron para enriquecer y fortalecer el texto.

² El trabajo de Clancy (1999), además de tocar algunos aspectos iconográficos de las estelas del Clásico temprano, se centra en otros aspectos formales de las estelas que resultan muy interesantes.

Mi acercamiento inicial a las estelas fue principalmente iconográfico (Somohano, 2015). No obstante, pronto comencé a cuestionarme sobre la naturaleza del objeto de estudio al que me enfrentaba. En este proceso, preguntarse qué era una estela resultó esencial. El objetivo del presente trabajo es realizar una aproximación a estos elementos para intentar descubrir qué cosas podían ser las estelas dentro de la sociedad maya prehispánica. Para lograrlo, procuraré entender las estelas dentro de su contexto de uso. En este ejercicio, acercarnos a otro tipo de fuentes puede ser muy productivo; por ello, utilizaré algunas manifestaciones plásticas, sobre todo de vasijas, en las que se muestran las estelas en el momento de ser usadas.³ Las vasijas utilizadas en el análisis serán aquellas en las que otros investigadores han detectado estelas, es decir, las catalogadas como K718, K928, K8351 y K8719 (Tokovinine, 2006: 372; Ferran, 2011: 270-271; Houston, 2016), añadiendo una vasija más, detectada por mí: la K5455.⁴

³ Hay que tener en cuenta que las vasijas son también objetos que han de ser estudiados como objetos que tenían un lugar en la sociedad maya, y no sólo como fuentes, tal como afirmo respecto a las estelas. A partir de las afirmaciones de Coe (1973), se ha considerado que las escenas plasmadas en vasijas son de carácter mitológico, por lo que se podría afirmar que el contexto de aparición de las estelas es aquí diferente. Por un lado, no creo que todas las imágenes en vasijas puedan categorizarse como “narrativas míticas”. Por otro, la diferenciación entre lo mitológico (adscrito a los campos de la religión y la creencia) y lo histórico (adscrito al campo de lo objetivo y lo empíricamente comprobable) es una diferenciación que nosotros, como investigadores, imponemos a las culturas con las que trabajamos desde nuestra propia construcción de la realidad. Ello no significa que las culturas a las que nos enfrentamos hagan la misma diferenciación. Si bien es cierto que algunas de las escenas trabajadas en el artículo pueden remitir a otro tiempo y espacio, los contextos en los que las estelas aparecen pueden darnos una aproximación a los contextos en los que éstas se insertaban en la *praxis*. Al mismo tiempo, la evidencia arqueológica muchas veces es comparable a lo que las escenas de las vasijas nos muestran.

⁴ En el caso de las vasijas mencionadas, no se han incluido las imágenes por cuestiones de edición. Sin embargo, éstas se pueden consultar en www.mayavase.com, lo que se recomienda para la comprensión completa de este artículo.

LAS ESTELAS EN LA ARQUEOLOGÍA

Cuando hablamos de estelas nos referimos a un bloque monolítico de piedra⁵ que es dispuesto de forma vertical, tiene proporciones alargadas y carece de aparentes funciones arquitectónicas estructurales. En las inscripciones prehispánicas mayas, estas piezas eran denominadas *lakam tuun*, nombre normalmente leído como “piedra grande”, aunque también podría leerse como “piedra estandarte” (Stuart, 1992). Estos elementos, realizados con distintos tipos de piedra, podían contar con textos glíficos o figuras en una o varias de sus caras (Clancy, 1999: 17-19). No obstante, era también muy frecuente que su superficie quedara sin esculpir, como en el caso de las llamadas “estelas lisas”.

La gran abundancia de estelas lisas en los centros mayas ha intrigado en gran manera a los especialistas, ya que parecen ser, en sitios como Tikal, incluso más frecuentes que las esculpidas (Stuart, 2010: 284). Tal vez dada la importancia que tiene el estudio de las imágenes y textos en el análisis de la escultura maya, algunos investigadores afirman que posiblemente estas estelas estuvieran pintadas o estucadas (Guernsey, 2006: 40; Newsome, 2001: XIII). Sin embargo, Stuart (2010: 185) rebate esta opinión argumentando que no existen restos de pigmentos o de estuco

⁵ No obstante, tenemos que tener en cuenta que tal vez la piedra no fuera el único material con que se fabricaban las estelas. Love apunta a la posibilidad de que muchos monumentos pétreos fueran elaborados en épocas anteriores en materiales como tierra. Según él, sin embargo, “las técnicas para hacer la tierra tan dura como la piedra, bien golpeándola o bien quemándola, pueden haber tenido tanta importancia simbólica como el uso de la piedra misma” (Love, 2010: 156). El hecho de que pudieran existir estelas de otro material es digno de un mayor estudio y hace necesaria una reflexión más profunda sobre la relación que existía entre la tierra y la piedra (Stuart, 2010: 286-287). Asimismo, todavía queda mucho por preguntarse acerca de por qué se empleaba la piedra para la creación de estelas. Como indica Stuart (2010: 286-287), el hecho de que fueran de este material seguramente tenía un motivo, ya que los mayas se esforzaban por recalcar el material en que se realizaban estelas y altares, colocando el elemento diagnóstico del glifo *tuun* (piedra) sobre las representaciones de éstos (véase figura 6). Las razones para ello pueden ser dos: por un lado, la relación que existía entre *tuun* como material y *tuun* como unidad temporal permitía a las estelas funcionar como máquinas de tiempo; por otro, la posibilidad de la piedra de materializar las relaciones que las estelas condensaban y los rituales que alrededor de ellas se efectuaban.

que permitan hacer esta afirmación, y defiende que estos bloques de piedra fueron lisos desde sus orígenes. Aunque se han reportado algunos casos de estelas que fueron recubiertas con estuco, como un monumento de Iximché o la Estela 1 de Chactún (Esparza, 2015: 41), parecen ser excepciones frente a la gran recurrencia de estelas lisas, muchas de las cuales no presentan indicios de que hayan estado recubiertas del estuco que aparece en los ejemplos mencionados. Por otra parte, el hallazgo por parte de Love (2010: 161-162) y de Ferran (2011) de ciertos patrones de distribución entre las estelas lisas y las esculpidas pareciera confirmar que no todas las estelas lisas estaban pintadas o estucadas.⁶ Por lo tanto, concuerdo con Stuart cuando apunta que la existencia de estelas lisas es un indicador de la importancia de los monumentos por sí mismos más allá de lo que pudiera esculpirse sobre ellos (Stuart, 2010: 284-285; Ferran, 2011). Las estelas lisas nos muestran que estos bloques de piedra eran más que meros soportes.⁷ Lamentablemente, los estudios suelen enfocarse en las estelas con representaciones pictóricas y textuales, por lo que aquellas que permanecieron lisas, más allá de la fascinación que produce su mera existencia, son dejadas en un segundo plano en los estudios, pues se asume que revelan muy poca información.

Las estelas en el área maya no suelen aparecer solas, pues a menudo se combinan con otros monumentos para crear un complejo que tiene su propia razón de ser. Normalmente aparece un altar —un bloque de piedra que solía ser redondo y que se situaba

⁶ Habría que considerar también otros procesos que pudieran resultar en la formación de estelas lisas, como la reutilización y el deterioro de algunos monumentos, o el abandono de otros inconclusos. No obstante, aunque algunas estelas lisas puedan haberse generado de estos modos, la alta estandarización de estelas lisas y la importancia de su inclusión en el paisaje parecen indicar que muchas fueron elaboradas lisas *ex profeso*.

⁷ Existe, empero, otra posibilidad, tal como lo apunta González Lauck (2010: 138): que las estelas lisas estuvieran envueltas en algún tipo de tejido con figuraciones. No obstante, considero que, si bien tenemos imágenes en las que se muestran estelas con tejidos alrededor, éstos se colocaban sólo en determinados momentos del ritual (véase la sección “Las estelas como técnica de construcción del tiempo”). De todos modos, aunque así fuera, esto no niega la importancia de la materialidad de un objeto cuya naturaleza era transformada cuando se colocaba el tejido.

directamente sobre el suelo o sobre tres pies de piedra (Grube y Graña-Bahrens, 2000: 428)— frente a una de las caras esculpidas de la estela, en el caso de que ésta existiera. A su vez, un altar podía corresponderse con una o varias estelas, e, incluso, en algunos casos una estela se correspondía con varios altares (Schieber y Orrego, 2010: figuras 8.2 y 8.4). A esta combinación de monumentos se le conoce como complejo estela-altar.⁸ Sin embargo, existen otros tipos de monumentos que también se conjugaban con estelas y altares.⁹ Ambos elementos podían ser colocados formando hileras frente a las estructuras piramidales, sobre éstas, o dispuestas a lo largo de las plazas entre ellas. De este modo, altares, estelas y estructuras piramidales estaban relacionadas entre sí.

Es muy frecuente encontrar ofrendas bajo las estelas, aunque existen casos en los que no se presentan. Estas ofrendas (Ferran, 2011: 257-263) son consideradas depósitos de consagración y se colocaban en el momento de erección de la estela. Su contenido varía mucho de acuerdo con el sitio o la temporalidad de origen. Sin embargo, esta variación se presenta incluso entre las estelas provenientes de un mismo marco espacio-temporal: suelen contener elementos marinos, artefactos líticos (sobre todo jade y ex-céntricos) y cerámica. Además, es posible localizar entre otros artefactos otros monumentos, estalactitas o incluso osamentas

⁸ Este complejo estela-altar es muy temprano. Parece haber surgido durante el Preclásico Medio en los altos de Guatemala. Arroyo ha identificado ejemplos del complejo en Naranjo para el 800 a. C. (Clark *et al.*, 2010: 12). Sin embargo, no es exclusivo del área maya, ya que ha sido identificado en otros sitios preclásicos de Mesoamérica como, por ejemplo, Teopantecuanitlan, Guerrero, o Chalcatzingo, Morelos (Clark *et al.*, 2010: 12-13).

⁹ Dos planos publicados por Schieber y Orrego (2010: figuras 8.2 y 8.4), que permiten observar la distribución de monumentos de las terrazas 2 y 3 de Takalik Abaj, muestran que, al menos en este sitio del Preclásico localizado en el Socónusco, tanto las estelas como los altares podían ser sustituidos por esculturas de bulto redondo. Asimismo, Guernsey señala que, ocasionalmente, el lugar de las estelas dentro del complejo podía ser sustituido por barrigones (Guernsey, 2010: 229), esculturas de bulto redondo localizadas en sitios del Preclásico tardío tanto de la costa pacífica como de los altos de Guatemala que, según ella, son ancestros (Guernsey, 2012: 131-143). Esto me sugiere que, aunque la forma de las estelas y los altares era importante, otro tipo de monumentos en piedra podían equivaler, en determinados contextos, a ellos. Aun así, debe existir una razón por la que los mayas elegían uno u otro formato.

humanas (Ferran, 2011: 262). La variabilidad de su contenido y de su forma de aparición —por ejemplo, varias estelas podían compartir un mismo depósito (Ferran, 2011: 153) o las ofrendas podían aparecer en una cámara cruciforme, como en el caso de las estelas copanecas— hace necesaria una mayor investigación sobre el porqué de la presencia de estas ofrendas bajo las estelas.¹⁰

¿QUÉ PAPELES DESEMPEÑABAN LAS ESTELAS DENTRO DE LA SOCIEDAD MAYA PREHISPÁNICA?

A partir del análisis contextual de las estelas y de las imágenes (en otros soportes) en donde aparecen distintos seres interactuando con ellas, he podido apreciar algunos papeles que éstas podrían haber cumplido en la sociedad maya prehispánica. Con el fin de estudiar los distintos roles de las estelas, he organizado el texto en cinco subapartados que expresan los distintos papeles que las estelas podían jugar según sus contextos de uso: 1) como mediadoras entre los participantes de un ritual, 2) como partes del cuerpo de otros seres, 3) como personas, 4) como técnicas de construcción de tiempo y, finalmente, 5) como elementos de identidad y alteridad. Sin embargo, antes de comenzar a examinar estos subapartados, es importante advertir que no se trata de una relación acumulativa de los distintos roles que las estelas podían desempeñar, sino que hay una relación estrecha entre todos ellos: cumplir uno de estos papeles podía llevar a la estela a desempeñar otros.

La estela como mediadora entre los participantes de un ritual

Como ya mencioné en el apartado anterior, las estelas se combinaban frecuentemente con los altares para crear un conjunto que tenía su razón de ser en el ritual, donde cada uno de estos dos monumentos jugaba un papel. Estos rituales solían ser de tipo sacrificial, en

¹⁰ Es importante señalar que en las vasijas estudiadas no figuran las estructuras asociadas, así como tampoco las ofrendas. No obstante, sabemos de su existencia por contexto arqueológico.

donde el altar actuaba como mesa sacrificial en la que se depositaban ofrendas tanto cruentas como incruentas.¹¹

La evidencia para afirmar este papel de los altares en el ritual parece ser diversa. Por un lado, contamos con las distintas denominaciones que, al parecer, estos bloques de piedra recibían en las inscripciones mayas: *sibik tuun* (piedra de hollín o, más probablemente, piedra con hollín), *kuch tuun* (piedra sostenedora) o *taj tuun* (piedra-antorcha) (Stuart, 2010: 286). Como indiqué en un estudio previo (Somohano, 2015: 50), todos estos nombres parecen estar relacionados con el acto de ofrendar, pues implican que los altares cargaban cosas y que éstas podían ser quemadas sobre ellos. A esta lista de denominaciones del altar es posible incluir la sugerencia de que los altares pudieron llamarse *we'ib'* (instrumento para comer) (Davletshin en Kupprat, 2015: 225) o *we(')bnaal* (cosa para comer tamales) (Zender *et al.*, 2016), lo que refuerza la idea de que estos elementos eran empleados para depositar comida ofrendada. Ciertos hallazgos arqueológicos parecen confirmar estos datos: la aparición de altares en ciertas ciudades preclásicas del Soconusco con cavidades para contener elementos u orificios en los que se han hallado restos de material carbonizado (Schieber y Orrego, 2010: 200) (figura 1). Esculturas de este tipo también parecen haberse encontrado en Kaminaljuyu¹² (Kaplan, 1995).

No obstante, la evidencia más clara del uso que se les daba a estos altares la encontramos en las imágenes plasmadas sobre algunas vasijas mayas: en éstas aparecen los altares frente a las estelas y cierta actividad ritual desarrollándose alrededor. Sobre los altares aparecen seres siendo sacrificados: se trata de humanos a los que aparentemente se les está extrayendo o se les va a extraer el corazón (K928, K8351, K8719).

El acto de ofrendar frente a las estelas parece sugerir que hay una serie de rituales que se están realizando a su alrededor. Estos rituales normalmente estaban destinados a relacionar a seres de

¹¹ El altar no operaba únicamente como mesa sacrificial. Como menciono más adelante en el texto, los altares podían tener otras funciones como, por ejemplo, las de ser constructores de tiempo.

¹² También se han encontrado restos de hollín al pie de algunas estelas (Ferran, 2011: 281).

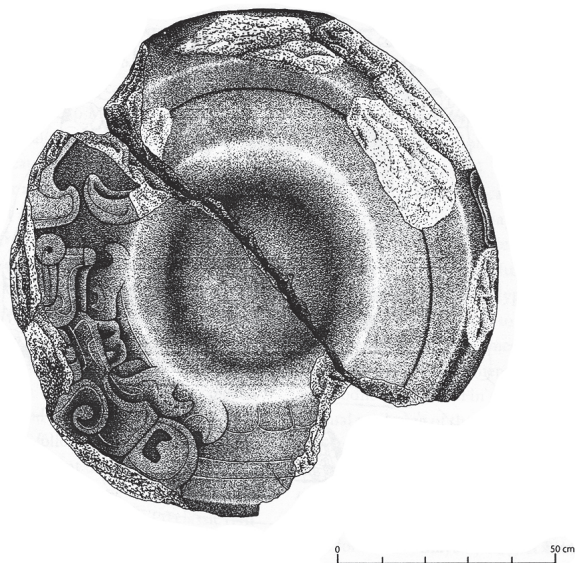


Figura 1. Altar-incensario de Takalik Abaj (Altar 36/38).
Schieber y Orrego, 2010, figura 8.17

distinta naturaleza, por lo que, en esta actividad, las estelas actuaban como mediadoras.

En todos los ejemplos de estelas en vasijas aparecen, alrededor de los sacrificadores y sacrificados, seres que parecen ser ontológicamente diferentes (o que parecen haberse transformado en un ser diferente): seres con máscaras o con atavíos animales que, mediante estos elementos, adoptan la identidad del otro en la suya propia. Sugiero que, en todos estos casos, distintos humanos se están valiendo del sacrificio que se efectúa en el altar y de la presencia de la estela como instrumento para poder transformarse y, así, comunicarse con seres pertenecientes a otras realidades.¹³ Estas personas, en la medida que se atavían con elementos de otros seres, adoptan

¹³ No utilizo aquí comunicación como un acto semiótico de transmisión de un mensaje, sino como la posibilidad de dos o más seres de interactuar. Por otro lado, esta comunicación no está poniendo en contacto dos esferas distintas de realidad existentes previamente, sino que es una relación que se establece entre seres diferentes que sólo existen en la medida en que se están comunicando/

la naturaleza de éstos; mediante el rito efectuado junto a esta estela se produce la transformación y, de este modo, pueden comunicarse con otros seres.

Aunque la transformación parece ser el común denominador en los rituales que aparecen junto a las estelas, en estas vasijas también están presentes diferentes maneras de comunicarse con seres. La vasija K5455, por ejemplo, exhibe a un humano con atavío de reptil efectuando una danza frente a una estela y un altar. Esto, sin embargo, no excluye la transformación, sino que le agrega más elementos: el personaje danzando también porta atavíos de otro tipo de ser, transformándose.

Sin embargo, la mediación con otros seres propiciada por las estelas no sólo puede observarse en las escenas en que éstas aparecen, sino que puede deducirse también por el contenido, tanto epigráfico como iconográfico, de las estelas. Los textos de las estelas frecuentemente hacen referencia a ritos de invocación (*tzak*) que, a menudo, son plasmados en las imágenes esculpidas en los monumentos y en los cuales se ve a los gobernantes invocando distintos seres a través de mecanismos como la barra ceremonial. Seguramente estas invocaciones plasmadas en las mismas estelas eran acciones que se efectuaban en torno a ellas y propiciadas por ellas mismas, tal vez a través de sus textos e imágenes.

Resumiendo, podemos apreciar cómo la estela, independientemente de la existencia de un altar sobre el que se efectuaran sacrificios y se depositaran ofrendas, actuaba como instrumento o herramienta que posibilitaba la comunicación entre seres diferentes.¹⁴

En otro lugar he argumentado que una de las principales funciones del árbol, al menos para Izapa, sitio preclásico de la costa pacífica, es la de ser un elemento que posibilita la comunicación entre ámbitos de existencia diferentes (Somohano, 2015). Esta

relacionando entre sí; es decir, que deben su existencia a esta comunicación (inter-existen).

¹⁴ Aunque es muy difícil determinar, sólo apreciando las imágenes de las vasijas, entre qué tipo de seres se está produciendo la comunicación, conviene señalar que uno de los puntos centrales de la tesis de Ferran (2011) es que las estelas servían para comunicarse con los ancestros.

misma función, como hemos visto en este escrito, podía ser ejercida por las estelas. Se ha propuesto que los mayas hacían una identificación entre árbol y estela (Schele y Freidel, 1999; Newsome, 2001, entre otros). No obstante, más allá de las ideas implícitas en la expresión “una selva de reyes” (Schele y Freidel, 1999) —identificación del gobernante con el árbol y la visualización de la plaza maya como una selva de estelas— y de que la lectura del glifo de estela como *te’ tuun* haya sido probadamente errónea (Stuart, 1992), quiero hacer referencia a la conexión que había entre las materialidades de la madera y la piedra. El difrasismo *te’-tuun* —y sus derivados—, de considerable importancia en las lenguas mayas de antes y después de la Conquista, parece indicar que piedra y madera están profundamente ligados como materiales.¹⁵ Asimismo, en el *Códice Dresde* se plasmaron, en la sección dedicada a los rituales de Año Nuevo, monolitos de piedra con ramificaciones en su parte posterior (figura 5). Estos monolitos, que fueron denominados *amayte’* en el texto acompañante (Velásquez, 2017: 42-51), a pesar de llevar la partícula *te’* (palo, árbol) en su nombre, muestran marcas de *tuun* (piedra) en su cuerpo. Por otro lado, como indico más adelante, es importante considerar que las estelas, al igual que los *amayte’*, ejercían un importante papel en los ritos de final de periodos temporales. El hecho de que madera y piedra puedan ejercer funciones similares —si no iguales— en determinados contextos parece confirmar que existe una conexión entre ambos que podría juzgarse equivalente a un vínculo entre el árbol y ciertos monumentos de piedra. Por lo tanto, si bien se trata de una sugerencia preliminar, podría afirmarse que la estela es un árbol

¹⁵ El difrasismo *te’-tuun* —independientemente de la lectura equivocada del glifo T767b:528 como *te’ tuun* (Stuart, 1992)— está presente en diversas fuentes coloniales, a veces con variantes como *uinicil te’ uinicil tuun*, que aparece en el Ritual de los Bacabes (Morales, 2007). Sin embargo, también ha sido constatada su presencia en monumentos prehispánicos (Lacadena, 2009: 47; Craveri y Valencia, 2012: 23-24, fig. 4; Hull, 2012: 91-95). A pesar de que su significado ha sido asociado con el castigo, sobre todo a partir de la interpretación del difrasismo equivalente en náhuatl, dudo que en lenguas mayas, al menos en todos los contextos o momentos, haya tenido el mismo sentido. Sin embargo, independientemente del significado, la mera existencia de este difrasismo sugiere que sí había una relación entre ambas materialidades.

petrificado, fosilizado, un árbol que a su vez puede ser creado —tal vez mediante los mecanismos del ritual.¹⁶

Sin embargo, la relación entre árbol y estela en cuanto a su papel como instrumento facilitador de comunicación entre ámbitos ontológicos diferentes va aun más lejos, pudiéndose rastrear en el mismo nombre de la estela, *lakam tuun*. En su propuesta de lectura para el glifo de estela, Stuart (1992) admite que hay cierto parecido entre una variante del glifo presente en Palenque y la iconografía de ciertas varas o estandartes. A la vez, en algunos diccionarios coloniales se indica “estandarte” como traducción de *lakam* (Barrera *et al.*, 1980: 434), entre otras definiciones como “grande” u “oficio administrativo”. No obstante, las imágenes que ofrece Stuart de estos objetos me inducen a pensar que pudiera tratarse de cetros. ¿Pudiera ser que los autores coloniales de estos diccionarios interpretaran ciertos cetros como estandartes? Considero que una de las funciones de determinados cetros que algunos personajes mayas portan en la iconografía es la misma que la de las estelas y los árboles: favorecer la comunicación entre ámbitos de existencia diferentes. No sólo la función es la misma, sino que algunos cetros, además, pueden relacionarse con los árboles: en Yaxchilán, en los dinteles 2 (figura 2) y 5, encontramos una variante de cetro que adopta forma de cruz y que es, a su vez, una estilización de la forma del árbol (Vogt, 1992; Callaway, 2006; Astor-Aguilera, 2010; Ferran, 2011: 286-289, entre otros).¹⁷ ¿Podría ser que estos cetros fueran en realidad árboles? Aunque es una intuición por desarrollar, resulta sugerente que cetros, árboles y estelas pudieran ejercer funciones similares. El hecho de que la etimología de la estela pudiera estar relacionada con los estandartes —que pudo ser, al mismo tiempo, una interpretación colonial de los cetros— parece reforzar esta relación.

Sintetizando, las estelas (así como los árboles o los cetros), en el momento de ser activadas por medio del ritual, permitían la

¹⁶ Agradezco a Isabel Martínez el haberme sugerido estas dos últimas posibilidades, que considero perfectamente factibles.

¹⁷ Es importante resaltar que los cetros cruciformes de Yaxchilán son de un tipo diferente al que aparece en el artículo de Stuart ejemplificando el vocablo *lakam*.

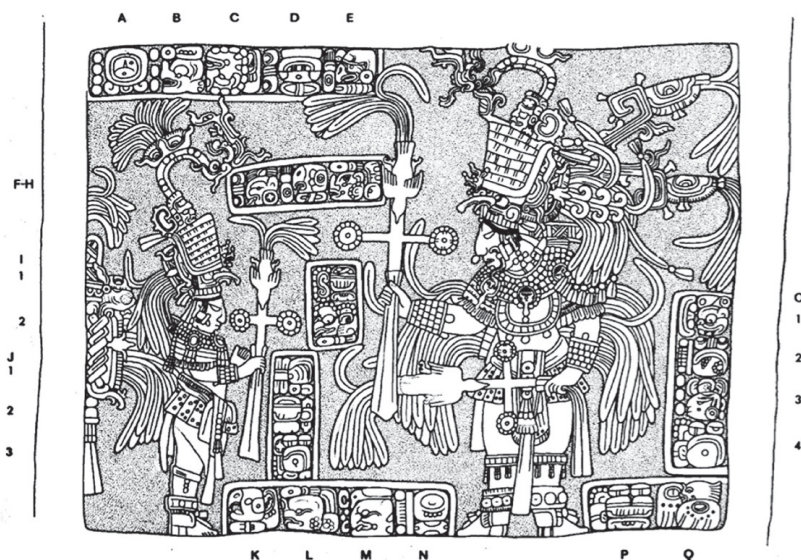


Figura 2. Dintel 2 de Yaxchilán. Dibujo de Ian Graham.
Tomado de Graham y Von Euw, 1977

comunicación entre los seres que estaban involucrados en una red de relaciones. Eran, por tanto, condensadoras de las relaciones que posibilitaban y creaban.

Otro aspecto a tener en cuenta es que hay partes de la estela que no estaban a la vista de los humanos que realizaban los rituales. Por ejemplo, hay registro de estelas que tienen esculpida la parte superior —sólo visible desde arriba— (Ferran, 2011: 240-241). Esto plantea la posibilidad de que estos relieves estuvieran pensados para ser vistos por otro tipo de seres. Esto nos remite a los dinteles de Yaxchilán, localizados en un emplazamiento arquitectónico de difícil visibilidad y cuyos glifos están invertidos a modo de espejo (Landrove, 2016: 92-93).¹⁸

¹⁸ Antes de terminar este apartado, creo conveniente señalar que, en el transcurso de la corrección editorial de este artículo, apareció en la web de *Maya Decipherment* un texto de Houston (2016) sobre algunas figuraciones de estelas. Ahí, el autor señalaba una imagen que no había sido analizada por mí: un grafito de Tikal en el que aparece una estructura piramidal y, frente a ella, una estela y un

Las estelas como parte del cuerpo de otros seres

A pesar de la existencia de estelas lisas, no podemos negar que en numerosos ejemplos estos monumentos presentan imágenes de seres: en algunos casos las imágenes se esculpen en relieve en su superficie; en otros, la estela toma la forma de estos seres. A pesar de que dentro de los estudios de la cultura maya tradicionalmente se ha considerado que las estelas son representaciones de sus prototipos,¹⁹ ciertas evidencias nos permiten matizar esta visión.

Las estelas mayas, al igual que otras formas artísticas, presentan indicios de mutilación intencional (véanse las distintas agresiones que podían sufrir las estelas en Ferran, 2011). Es recurrente, por ejemplo, que se dañen las cabezas de las figuras que aparecen en ellas. En cierto modo, se podría decir que se las está matando. Existe, por ende, una intención de matar a este ser.²⁰ Si dañar la estela implica la capacidad de provocar un mal a la figura que (re) presenta, entonces se podría decir que monumento y prototipo son la misma persona, una persona que tiene al menos dos cuerpos distintos, uno pétreo y otro de distintas características.²¹

altar. Sobrevolando la escena, aparece un ser cuya naturaleza no se puede identificar sin un análisis más detallado que, de hacerse, excedería los tiempos de entrega de este artículo.

¹⁹ Utilizo prototipo en el sentido que le da Gell (1998), es decir, en el modelo que inspira la forma artística.

²⁰ En fechas tan tempranas como los años 80, Grove (1981) llegó ya a esta conclusión acerca de los monumentos olmecas mutilados. Por otro lado, me gustaría aclarar que estas estelas no necesariamente eran “matadas” por enemigos. Simplemente, en determinado momento, su agencia podía volverse peligrosa para la misma sociedad de la que ellas formaban parte.

²¹ La posibilidad de que entre los mayas las personas puedan contar con varios cuerpos podría ajustarse a la definición que Strathern de persona dividual (1988: 13), según la cual las relaciones definen a la persona: tanto las distintas relaciones que la conforman como las relaciones que extienden a la persona más allá del cuerpo individual, es decir, en otros cuerpos. Esta noción de la persona dividual ya ha sido aplicada en el área maya por otros autores (Gillespie, 2008; Jaramillo, 2016). Sin embargo, prefiero reservar el uso del término a una futura discusión sobre la viabilidad de extenderlo a Mesoamérica, área ajena a la región para la que fue forjado, pues en Mesoamérica la “dividualidad” funcionaría de manera distinta a Melanesia.

Por otro lado, los textos de las estelas relacionan al prototipo y a la estela mediante la expresión *u b'aah*. Ésta ha sido traducida generalmente como “su imagen” (“ésta es la imagen de”). Si tenemos en cuenta tal traducción, basada en que en maya yucateco *b'ah* aparece como “cosa semejante a otra”, podríamos hablar de la representación de un personaje. La estela sería, entonces, la imagen de un ser en concreto. No obstante, Stuart argumenta que la expresión realmente ha de ser traducida como “su cuerpo” o “su persona”, pues la palabra *b'ah* cuenta en otras lenguas mayas con otros sentidos: en ch'orti aparece como “cuerpo, persona”, en tzo-tzil como “cara” y en maya yucateco los vocablos *k'oh b'ah* y *winik b'ah* se refieren a imagen o retrato (Stuart, 1996: 163). Así, vemos cómo imagen, persona y cuerpo pertenecen al mismo campo semántico (Jaramillo, 2016).²² Considero, por lo tanto, que la traducción más adecuada de *u b'aah* es “su cuerpo” o “su persona” (“es el cuerpo de”, “es la persona de”), tal y como defendía Stuart. Por lo tanto, es más apropiado considerar que las estelas son parte del cuerpo del prototipo antes que una representación.²³

Quiero aclarar, para finalizar este subapartado, que no considero que para ser parte del cuerpo de una persona las estelas tengan que ser figurativas. También las estelas lisas podrían, a mi modo de ver, tener estas características. No obstante, no cuento aún con evidencia suficiente para poder afirmar rotundamente esto.

²² En nuestra propia tradición occidental el término imagen también puede contener la noción de persona. Según Belting (2009 [1990]: 5), puede entenderse por imagen “el retrato personal, la *imago*, que normalmente representaba a una persona y era tratada, por esa misma razón, como una persona”.

²³ A lo largo de este apartado hemos profundizado sobre la relación que había entre la imagen del gobernante plasmada en las estelas y el gobernante en sí, razonando sobre cómo la estela era parte del cuerpo del gobernante. No obstante, las relaciones establecidas a través de la estela son mucho más complejas e incluían a más personas, pues las estelas tenían un nombre propio que las configuraba como sujetos individuales (véase la siguiente sección) y eran poseídas por distintas entidades que no necesariamente eran aquellas cuya imagen aparecía en la estela. Los dueños de la estela podían ser gobernantes, pero también “entidades sobrenaturales” e incluso unidades temporales (Houston *et al.*, 1999: 27-32; véase Kupprat, 2015: 219, tabla 7). La complejidad de estas relaciones demanda una investigación mayor que excede los límites del presente texto.

La estela como persona

A la hora de efectuarse el ritual en torno a la estela, ésta funcionaba no sólo como instrumento para favorecer la comunicación con determinados seres, sino que los seres que (re)presentaba se manifestaban en la estela como participantes en el ritual.²⁴ Tal como veíamos antes, las estelas, como cuerpo de esos seres, eran las destinatarias mismas de las ofrendas y los sacrificios ejecutados sobre el altar, y eran, por ende, participantes del ritual mismo. Interactuaban como personas y, por ello, tenían características que las definían como tales: por ejemplo, tenían un nombre y podían, además, ser enterradas al final de su ciclo de vida, a veces de manera muy similar a los humanos (Ferran, 2011; O'Neil, 2013: 57-58).

Que las estelas son personas (o uno de los cuerpos de una persona) activas en el ritual es algo que quizá puede confirmarse mediante una de las vasijas que mencioné antes, la K8719. Ésta contiene, como recordaremos, una escena de sacrificio por decapitación. Sobre la estela frente a la que se realiza el sacrificio aparece una cabeza humana, tal vez la del personaje decapitado. Según Stuart (2014), ésta sería una manera de personificar la estela que, de tal modo, estaría adquiriendo la personalidad del sacrificado. Por otro lado, aunque mi objeto de estudio en este artículo son las estelas, no puedo dejar de mencionar que tanto en las vasijas K5455 y K928 como en el cráneo de pecarí grabado que fue hallado en la Tumba 1 de Copán (figura 3), en el que se puede observar también un complejo estela-altar, los altares se muestran figurando la cara de un ser al que estarían personificando.²⁵

²⁴ Prefiero evitar el término representación a lo largo del escrito, pues considero que, en el caso de las estelas mayas, no había una diferenciación entre prototipo e imagen. La imagen esculpida era la personificación de lo que figuraba, una presentación. Véase un análisis más amplio del asunto en Gell (1998), Keanne (2005), Severi (2009), Leach (2007). Asimismo, Gillespie (2001) y Hendon (2012) han considerado estos problemas entre los mayas prehispánicos.

²⁵ Altares que (re)presentan reptiles y batracios son muy comunes en la costa del Pacífico y en los altos de Guatemala durante el Preclásico. Aunque analizando la escultura de Izapa, Chiapas, un sitio que ha sido identificado como mixe-zoque y no como maya, Julia Guernsey apunta una interesante posibilidad:



Figura 3. Cráneo de Pecarí de Copán. Dibujo de Barbara Fash.
Tomado de Stuart, 1996

Esta personificación de las estelas también podría explicar por qué en determinados contextos las esculturas de bulto redondo podían sustituir a la estela en ciertos sitios arqueológicos. Recordemos, por ejemplo, que, según Guernsey (2010: 229), un barrigón —que ella identifica como la personificación de un ancestro— tomaba en Izapa el lugar de una estela (véase nota 9). Los ejemplos de los sitios clásicos de Copán y Quiriguá, por su parte, muestran piezas esculpidas de tal manera que se encuentran a medio camino entre una estela y una escultura de bulto redondo.

algunos altares con forma de batracio que allí aparecen son personificaciones de las figuras de batracios que se vislumbran en los bajorrelieves de las estelas del mismo sitio (Guernsey, 2010: 215). Dado que los batracios de las estelas son presentados a menudo en las estelas izapeñas como comunicadores entre seres de naturaleza diferente a la manera en que las serpientes de la visión lo harían posteriormente entre los mayas, puede que estos altares zoomorfos (o al menos los que tenían ciertas formas) cumplieran el mismo papel.

Por último, es posible apreciar que ciertas estelas presentan a personas efectuando rituales como el asperjamiento de copal (figura 4), y que otros monolitos muestran imágenes vinculadas con momentos de la vida del gobernante como la ascensión al trono. El plasmar estas acciones en la piedra era, tal vez, una manera de petrificar el ritual, de prolongarlo en el tiempo. Aunque el cuerpo humano de una persona no podía estar presente en todos los momentos para realizar una determinada actividad, su cuerpo pétreo sí podía hacerlo, asegurando así las relaciones creadas por esa acción.²⁶ De este modo, la estela misma podía reactivar la actividad plasmada en su superficie al ser reactivada por un nuevo ritual.

La estela como técnica de construcción de tiempo

La relación entre las estelas y la construcción del tiempo es algo que ha sido trabajado por otros autores (Stuart, 1996; Newsome, 1998; Ferran, 2011).²⁷ Por ello, recapitularé sus ideas para plantear otra de las funciones que podían tener estos monolitos.

La conexión entre piedra y tiempo puede observarse en los nombres que los designan, pues ambos comparten el mismo término: *tuun* (vocablo que sirve para designar una unidad temporal). Stuart (1996: 154-158) afirma que la expresión *k'al tuun*, que aparece en algunos textos mayas prehispánicos y que, se considera, pudo derivar en *k'atuun* (ciclo de 20 años), ha de ser leída como “amarrar la piedra”. Según este autor, ello haría referencia a un ritual que probablemente se realizaba con las celebraciones que se llevaban a cabo al final de cada *k'atuun*, un ritual que, opina, se estaría plas-

²⁶ Hans Belting (2009 [1990]: 62) señala un caso parecido en el imperio romano. Según este autor, la estatua del emperador lo sustituía en los momentos en que éste estaba ausente. Aunque hay que señalar las distancias enormes entre estas dos culturas, la comparación entre ambos casos sería, sin duda, muy enriquecedora. Tal como demuestra el mismo autor, la combinación de los aportes de varias disciplinas, como la antropología, el arte y la historia, así como el estudio de la obra de arte dentro de su contexto social, pueden darnos resultados mucho más productivos a la hora de estudiar este tipo de objetos artísticos.

²⁷ Navarrete (2011: 184-190) cuenta con un interesante escrito donde adjudica también a ciertos monolitos mexicas la cualidad de construir el tiempo.



Figura 4. Estela 6 de Yaxchilán. Dibujo de Ian Graham.
Tomado de Graham, 1979

mando en el cráneo de pecarí de Copán (figura 3). En este caso, la estela aparece rodeada por algo que parecen ser tiras de tejido que estarían atando o amarrando la piedra de manera cruzada. De este modo, el atado de la piedra equivaldría al atado de año: mediante esta acción, se está, por ende, tejiendo el tiempo.

En el caso de nuestras vasijas, la estela K8351 parece tener una especie de atado en su parte superior (tal como indica Houston, 2016), lo que estaría reflejando tal vez este ritual. A su vez, el hecho de que en la estela J de Copán los glifos estén dispuestos de manera cruzada simulando un petate podría, según Newsome (1998: 130, figura 16), hacer referencia a este mismo ritual en el que la estela es envuelta. En cuanto a los altares —que también podían estar sometidos a esta ceremonia de atado, como lo demuestra la iconografía de algunos altares de Copán—, el que aparece en la vasija K718 es también un ejemplo de esta ceremonia.

Los pilares/estelas de la sección de las ceremonias de Año Nuevo del *Códice de Dresde* presentan también un tipo de tela que se amarra en la parte superior del monolito (figura 5), lo que podría también estar plasmando, si no el mismo rito, al menos uno parecido. Quiero decir, además, que la posible aparición de esta actividad en esta sección del código podría indicar que el ritual era efectuado anualmente y no cada veinte años, como sugería Stuart (por lo que se estaría atando el año y no el *k'atuun*).²⁸

Aun así, existe otra evidencia en Diego de Landa (1959 [s. XVI]: 63-70), mencionada por Newsome en su artículo sobre la ontología de los monumentos pétreos mayas (1998: 124), que favorecería la idea de que estas estelas construyen *katunes*. Según el

²⁸ Los altares también juegan un importante papel en la construcción de las unidades de tiempo llamadas *haab'* (año). No sólo, como indicaba en el cuerpo del texto, presentan atados, sino que, en ciertos lugares como Toniná, es frecuente encontrar esculpidos en ellos fechas *Ajaw*. Los últimos días del *haab'* siempre caen en una fecha *Ajaw*, por lo que es común que esta última sirva para denominar la totalidad del periodo. Por otro lado, Flora S. Clancy (1999: 51, figura 13) indica la existencia de un altar de Tikal que podría tener esculpidos a su alrededor cuatro glifos de día; este altar está además rodeado por un motivo que se asemeja a una cuerda, que estaría atando los glifos de día. Según esta autora, altares rodeados por cuerdas pueden encontrarse en sitios olmecas del Preclásico Medio y en los sitios mayas clásicos Tikal y Copán.



Figura 5. Pilar en los rituales de Año Nuevo del *Códice de Dresde*. Dibujo de Liliana González Austria. Tomado de Morales, 2007, figura 3

fraile franciscano, había unos monolitos denominados ídolos de *k'atuun* que gobernaban durante este periodo. Eran instalados en el santuario a la mitad del *k'atuun* anterior (10 años antes), donde compartían el espacio con el monolito que gobernaba el periodo previo hasta que llegaba su momento de gobernar por su cuenta. Sin embargo, considerando que la creación del tiempo era algo muy complejo y que las estelas construían éste de diversas maneras, creo que hay una manera de conciliar estos dos documentos. Por un lado, es posible que cada veinte años la erección de una estela construyera los *katunes*,²⁹ mientras que, durante el

²⁹ De hecho, el acto de levantar una estela era sumamente importante, como refleja la recurrencia de textos en los que se menciona explícitamente que la estela fuera erigida (*tz'ap*) o levantada (*wa'*) (Stuart, 2010: 286). Puede ser que este acto de levantamiento estuviera relacionado con la creación del tiempo.

periodo de los cinco días finales del año (*wayeb*), las ceremonias de atado de estelas constituyeran los años. Por otro lado, también es posible que algunas estelas construyeran ciclos de un año y otras ciclos de veinte años. Se han reportado, además, estelas que pudieran estar construyendo otro tipo de periodos como *hotunes* (periodos de cinco años) (Ferran, 2011) o *tunes* (Justeson y Mathews, 1983). Según Ferran (2011), el conjunto estela-altar estaba pensado para conmemorar fechas *Ajaw* (con las que se denominan los distintos tipos de periodos), lo cual estaría relacionado con la costumbre de marcar tales fechas en algunos de estos monumentos (véase nota 28).

Asimismo, las estelas eran colocadas formando patrones espaciales en las plazas y en las estructuras arquitectónicas. Dada la conexión entre tiempo y espacio en Mesoamérica, es probable que esta distribución espacial fuera al mismo tiempo una distribución temporal en la que cada una de las estelas era una determinada unidad temporal. De este modo, el tiempo se articulaba mediante ritos llevados a cabo en torno a las distintas estelas, como en los ritos del Año Nuevo. Creo que es sugerente pensar que las plazas, al ser una “selva de estelas”, pueden ser consideradas como una “selva del tiempo” en donde las unidades temporales se van acumulando. Sin embargo, hay que tener en cuenta que el hecho de que las estelas pudieran “personificar” distintos periodos —que normalmente figuraban en el texto epigráfico de las mismas— no impedía que distintos monumentos fueran utilizados simultáneamente, pudiéndose efectuar rituales subsecuentes de fin de periodo en las mismas estelas.

Del mismo modo, me parece importante considerar que la relación de las estelas con las posiciones de los astros a lo largo del año pudiera estar conectada con la construcción del tiempo, aunque éste es un campo que queda por explorarse.

Por último, no podemos ignorar que en los textos grabados en las estelas los mayas daban una importancia primordial al tiempo. La estructura de estos textos suele tener un mismo esquema: la articulación de eventos que ocurrieron en tiempos muy diversos. Siguiendo la propuesta de Antonio Jaramillo (comunicación personal, 2015), las estelas en que se encuentran estos textos sirven de he-

ramienta para crear la diferencia de tiempo ocurrido entre los eventos —reforzando la alteridad temporal— y, al mismo tiempo, para acercar estos eventos, anulando la distancia previamente construida. Las estelas eran, por tanto, una manera de traer al presente distintos eventos ocurridos en el pasado y en el futuro.

La estela como potenciador de identidades y alteridades

Según Newsome (2001: XIII, 215, y también Carter, 2014) las estelas eran marcadores de peregrinaciones rituales. Aunque ya hemos visto el papel de las estelas en el ritual, estos circuitos debían, de algún modo, construir las relaciones sociales de los que intervenían en ellas. Circular en torno a monumentos que presentaban a los gobernantes de la ciudad —no sólo mediante la imagen sino también a través del texto— pudo haber generado un sentido de pertenencia de grupo, si no en todos los habitantes de la ciudad, sí al menos entre ciertos círculos vinculados al *K'uhul Ajaw* (por ejemplo, personas emparentadas con él). Al mismo tiempo, es frecuente que en varias de estas estelas el gobernante esté sometiendo a cautivos, creando así alteridades entre vencedores y vencidos.³⁰

De manera hipotética, es posible imaginar que estas estelas, exaltadoras de ciertos personajes, provocarían y reforzarían la alteridad de aquellos grupos que no estaban incluidos dentro de las redes de parentesco de estos gobernantes. En cierta forma, estas estelas recordarían de manera permanente a las otras casas de la ciudad cuál era la que ostentaba el poder.³¹ Al mismo tiempo, debió

³⁰ Esto, además, se podría reforzar mediante otras acciones en la plaza. Por ejemplo, en algunos sitios mayas como Dzibanché se (re)presentan cautivos en las escalinatas de las estructuras, escalinatas sobre las que podría situarse el gobernante. Las estelas podrían extender esta actividad en el tiempo, tal como vimos en los casos de ciertos ritos como el asperjamiento de copal. Agradezco a Daniel Salazar el haberme llamado la atención sobre esta posibilidad.

³¹ Para un mejor acercamiento a la discusión de la organización social de los mayas prehispánicos en casas, remito al lector al artículo titulado *Beyond Kinship: an Introduction*, de Susan Gillespie (2000).

ser interesante el efecto que las estelas provocaban entre las personas que, de visita, procedían de otras ciudades, sobre todo si esas personas pertenecían al mismo grupo que los cautivos que aparecían siendo aplastados en las imágenes.

Sin embargo, no sólo la circulación en torno a las estelas y los ritos efectuados en su entorno potenciaban identidades y alteridades, pues los mismos textos y las imágenes plasmados en los documentos las articulaban. En su tesis, Ferran (2011: 342) demuestra magistralmente cómo las plazas con estelas pudieron haber servido como depósitos de memoria. En cierto modo, se puede decir que los monumentos eran parte de un paisaje con el que la población se identificaba y al mismo tiempo lo creaban (Carter, 2014). A su vez, los textos y la iconografía sobre la estela remitían a distintos elementos del pasado reciente y remoto creando una memoria colectiva que identificaba a los habitantes de una comunidad y les daba sentido de pertenencia, al tiempo que los diferenciaba de quienes eran ajenos a ella (Kupprat, 2015). Asimismo, como bien indica O'Neil (2013), las modificaciones a las esculturas —por ejemplo, las mutilaciones de las que hemos hablado en este texto— entraban también a formar parte de la memoria: así, aunque la imagen de un gobernante era matada a través de la mutilación de su rostro, la estela podía permanecer en el paisaje, recordando a la población este suceso definidor de su historia.

Por otro lado, según Ferran (2011: 57), algunas estelas podrían, como las cruces, haber servido como demarcadores de los límites de la comunidad, reforzando así la unidad de ésta. Carter (2014: 35-38), por su parte, nos indica cómo, para el caso de Copán, las estelas que se encontraban fuera de la comunidad entraban dentro de los circuitos de peregrinación, vinculando a la población con el paisaje.

Por último, la estela era, tal como señalamos en el primer subapartado, una herramienta que empleaban los distintos seres de la sociedad maya para relacionarse con otros personajes que pertenecían a esferas de existencia distintas. Por ende, se podría sugerir que las estelas eran máquinas para relacionarse con la alteridad.

CONCLUSIONES

En los casos anteriores podemos observar que las estelas podían ser múltiples cosas dependiendo de las relaciones que otras personas —tanto humanos como seres pertenecientes a realidades diferentes— entablaran a través de ellas y con ellas, y según el contexto en que se situaran. Las estelas eran la corporalización pétrea de personas y, como tales, tenían agencia y podían recibir ofrendas. La agencia podía manifestarse de distintas maneras: eran el índice (Gell, 1998) para comunicarse con otras entidades, pero, a la vez, eran la entidad misma —aunque, en determinados momentos, como veíamos en la vasija K8719, era también el sacrificado el que permitía la comunicación—. Sin embargo, también tenían agencia primaria: como personas, tenían capacidad creadora, perpetuaban el ritual enarbolando redes de interacción e insauraban el tiempo.

Aun así, es importante hacer notar que, aunque muchas de las relaciones que se entablaban con las estelas surgían a través del ritual (Ferran, 2011), éste no era el único ámbito de actuación de ellas. Por ejemplo, las estelas eran condensadoras de tiempo independientemente del ritual. Asimismo, la relación con ellas como personas normalmente se hacía a través del ritual para que la relación fuera segura. Esto no impedía, sin embargo, que las estelas pudieran tener agencia fuera del contexto ritual.

Las estelas eran, entonces, un miembro más de la sociedad maya prehispánica. Sugiero que esto debería ser considerado al estudiarlas, y que no deberían catalogarse solamente como fuentes de información que nos revelan las acciones de los otros mayas, los mayas humanos. A lo largo de este artículo he mostrado cómo, si además de considerarlas como documentos y como obras de arte las tratamos como actores, la comprensión de los mayas prehispánicos se enriquece.

Aunque aquí se han abordado las distintas cosas que podían ser las estelas, de ninguna manera pretende ofrecerse una lista cerrada. Probablemente muchas de estas formas podrían ser matizadas y se darían otras que no han sido planteadas aquí. Aquí sólo se pretende efectuar una aproximación a los distintos papeles que

desempeñaban las estelas a partir de las imágenes en que aparecen y sus contextos de aparición. Una posible vía para seguir examinando estas cuestiones sería ver qué dicen los textos mayas sobre las estelas y sobre otros monumentos.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ASTOR-AGUILERA, M. A.
2010 *The Maya World of Communicating Objects; Quadripartite Crosses, Trees, and Stones*, Albuquerque, University of New Mexico.
- BARRERA VÁSQUEZ, A. et al.
1980 *Diccionario Maya Cordemex*, Mérida, Ediciones Cordemex.
- BELTING, H.
2009 [1990] *Imagen y culto: una historia de la imagen anterior a la edad del arte*, Madrid, Akal.
- CALLAWAY, C. D.
2006 "The Maya Cross at Palenque: A Reappraisal", tesis para optar por el grado de maestro en artes, Austin, University of Texas.
- CARTER, N.
2014 "Space, Time and Texts: A Landscape Approach to the Classic Maya Hieroglyphic Record", en M. T. Rutz y M. M. Kersel (eds.), *Archaeologies of Text: Archaeology, Technology, and Ethics*, Oxford/Filadelfia, Oxbow Books, p. 31-58.
- CLANCY, F. S.
1999 *Sculpture in the Ancient Maya Plaza*, Albuquerque, University of New Mexico.
- CLARK, J. E., J. Guernsey y B. Arroyo
2010 "Stone Monuments and Preclassic Civilization", en J. Guernsey, J. E. Clark y B. Arroyo (eds.), *The Place of Stone Monuments; Context, Use, and Meaning in Mesoamerica's Preclassic Transition*, Washington, Dumbarton Oaks, p. 1-26.
- COE, M. D.
1973 *The Maya Scribe and his World*, Nueva York, The Grolier Club.



CRAVERI, M. y R. Valencia Rivera

2012 “Con la voz y la piedra: estrategias narrativas de la poesía maya”, *Itinerarios*, 15, p. 9-42.

ESPARZA OLGUÍN, O. Q.

2015 “Documentación de los monumentos esculpidos”, en I. Šprajc (ed.), *Exploraciones arqueológicas en Chactún, Campeche, México*, Založba, Liubliana, p. 41-84.

FERRAN, E.

2011 “La Pierre dressée dans l’air maya: le ‘culte’ des stèles mayas et leurs interactions rituelles”, tesis para obtener el grado de doctora en antropología social, París, École des Hautes Études en Sciences Sociales.

GELL, A.

1998 *Art and Agency: An Anthropology Theory*, Oxford, Clarendon Press.

GILLESPIE, S. D.

2000 “Beyond Kinship: An Introduction”, en R. A. Joyce y S. D. Gillespie (eds.), *Beyond Kinship: Social and Material Reproduction in House Societies*, Filadelfia University of Pennsylvania Press, p. 1-21.

2001 “Personhood, Agency, and Mortuary Ritual: A Case Study from the Ancient Maya”, *Journal of Anthropological Archaeology*, 20, p. 73-112.

2008 “Aspectos corporativos de la persona (*personhood*) y la encarnación (*embodiment*) entre los mayas del periodo Clásico”, *Estudios de Cultura Maya*, v. XXXI, p. 65-89.

GONZÁLEZ LAUCK, R. B.

2010 “The Architectural Setting of Olmec Sculpture Clusters at La Venta, Tabasco”, en J. Guernsey, J. E. Clark y B. Arroyo (eds.), *The Place of Stone Monuments. Context, Use, and Meaning in Mesoamerica’s Preclassic Transition*, Washington, Dumbarton Oaks, p. 129-148.

GROVE, D. C.

1981 “Olmec Monuments: Mutilation as a Clue to Meaning”, en M. W. Stirling, M. D. Coe, D. C. Grove y E. P. Benson (eds.), *The Olmec and Their Neighbors: Essays in Memory of Matthew W. Stirling*, Washington, Dumbarton Oaks, p. 49-68.

- GRUBE, N. y D. Graña-Bahrens
2000 "Glosario", en N. Grube (ed.), *Los mayas: una civilización milenaria*, Colonia, Könemann, p. 428-434.
- GUERNSEY, J.
2006 *Ritual and Power in Stone: The Performance of Rulership in Mesoamerican Izapan Style Art*, Austin, University of Texas Press.
2010 "Rulers, Gods, and Potbellies: A Consideration of Sculptural Forms and Themes from the Preclassic Pacific Coast and Piedmont of Mesoamerica", en J. Guernsey, J. E. Clark y B. Arroyo (eds.), *The Place of Stone Monuments. Context, Use, and Meaning in Mesoamerica's Preclassic Transition*, Washington, Dumbarton Oaks, p. 207-230.
2012 *Sculpture and Social Dynamics in Preclassic Mesoamerica*, Cambridge, Cambridge University Press.
- HENDON, J.
2012 "Objects as Persons; Integrating Beliefs and Anthropological Theory", en E. Harrison-Buck (ed.), *Power and Identity in Archaeological Theory and Practice; Case Studies from Ancient Mesoamerica*, Salt Lake City, The University of Utah, p. 82-89.
- HOUSTON, S.
2016 *Maya Stelae and Multi-Media, Maya Decipherment*, disponible en <https://decipherment.wordpress.com/2016/07/22/maya-stelae-and-multi-media/> [consulta: 30 de julio de 2016].
- HOUSTON, S. J. Robertson y D. Stuart
1999 "Quality and Quantity in Glyphic Nouns and Adjectives", *Research Reports on Ancient Maya Writing*, Washington, Center for Maya Research, 47, p. 1-56.
- HULL, K.
2012 "Poetic Tenacity; a Diachronic Study of Kennings in Maya Language", en J. Hull y M. Carrasco (eds.), *Parallel Worlds; Genre, Discourse, and Poetics in Contemporary, Colonial, and Classic Period Maya Literature*, Boulder, University Press of Colorado, p. 73-122.
- JARAMILLO ARANGO, A.
2016 "Régimen objetual entre los mayas del periodo Clásico. Una propuesta", *Estudios de Cultura Maya*, XLVII, p. 163-191.



JUST, B. R.

- 2005 "Modifications of Ancient Maya Sculpture", *RES: Anthropology and Aesthetics*, 48, p. 69-82

JUSTESON, J. S. y P. Mathews

- 1983 "The Seating of the Tun: Further Evidence concerning a Late Pre-classic Lowland Maya Stela Cult", *American Antiquity*, 48 (3), p. 576-593.

KAPLAN, J.

- 1995 "El Trono Incienso y otros tronos de Kaminaljuyú, Guatemala", en J. P. Laporte y H. Escobedo (eds.), *VIII Simposio de Investigaciones Arqueológicas en Guatemala, 1994*, Guatemala, Museo Nacional de Arqueología y Etnología, p. 338-361.

KEANE, W.

- 2005 "Signs are not the Garb of Meaning: On the Social Analysis of Material Things", en D. Miller (ed.), *Materiality*, Durham, Duke University, p. 182-205.

KUPPRAT, F.

- 2015 "La memoria cultural y la identidad maya en el periodo Clásico: una propuesta de método y su aplicación a los casos de Copán y Palenque en el siglo VII d. C.", tesis para obtener el grado de doctor en estudios mesoamericanos, México, Universidad Nacional Autónoma de México.

LACADENA GARCÍA-GALLO, A.

- 2009 "Apuntes para un estudio sobre literatura maya antigua", en A. Gunsenheimer, T. Okoshi y J. E. Chuchiak (eds.), *Texto y contexto: la literatura maya yucateca en perspectiva diacrónica*, BAS 47, Aquisgrán, Shaker Verlag, p. 31-52.

LANDA, D. de

- 1959 [s. XVI] *Relación de las cosas de Yucatán*, México, Porrúa.

LANDROVE, Hilda

- 2016 "Otredad, ritual y construcción social: el caso de la presencia teotihuacana en el Yaxchilán del Clásico tardío", tesis de maestría en estudios mesoamericanos, México, Universidad Nacional Autónoma de México.

LEACH, J.

- 2007 "Differentiation and Encompassment. A Critique of Alfred Gell's Theory of Abduction of Creativity", en A. Henare, Martin Hol-

braad y Sari Wastell (eds.), *Thinking Through Things. Theorising Artefacts Ethnographically*, Nueva York, Routledge, p. 167-188.

LOVE, M. W.

2010 "Thinking Outside the Plaza: Varieties of Preclassic Sculpture in Pacific Guatemala and their Political Significance", en J. Guernsey J. E. Clark y B. Arroyo (eds.), *The Place of Stone Monuments. Context, Use, and Meaning in Mesoamerica's Preclassic Transition*, Washington, Dumbarton Oaks, p. 149-175.

MORALES DAMIÁN, A.

2007 "Uinicil te uinicil tun. La naturaleza humana en el pensamiento maya", *Estudios de Cultura Maya*, XXIX, p. 83-102.

NAVARRETE LINARES, F.

2011 "Writing, Images, and Time-Space in Aztec Monuments and Books", en E. H. Boone y G. Urton (eds.), *Their Way of Writing. Scripts, Signs and Pictographies in Pre-Columbian America*, Washington, Dumbarton Oaks, p. 175-196.

NEWSOME, E.

1998 "The Ontology of Being and Spiritual Power in the Stone Monument Cults of the Lowland Maya", *RES: Anthropology and Aesthetics*, 33, p. 115-136.

2001 *Trees of Paradise and Pillars of the World. The Serial Stela Cycle of '18-Rabbit-God K, King of Copan*, Austin, University of Texas Press.

O' NEIL, M.

2013 "Marked Faces, Displaced Bodies: Monument Breakage and Reuse among the Classic-Period Maya", en S. Boldrick, L. Brubaker y R. Clay (eds.), *Striking Images, Iconoclasms Past and Present*, Farnham, Ashgate, p. 47-64.

SCHELE, L. y D. Freidel

1999 *Una selva de reyes: la asombrosa historia de los antiguos mayas*, México, Fondo de Cultura Económica.

SCHIEBER DE LAVARREDA, C. y M. Orrego Corzo

2010 "Preclassic Olmec and Maya Monuments and Architecture at Takalik Abaj", J. Guernsey, J. E. Clark y B. Arroyo (eds.), *The Place of Stone Monuments. Context, Use, and Meaning in Mesoamerica's Preclassic Transition*, Washington, Dumbarton Oaks, p. 177-206.



SEVERI, C.

- 2009 "Le parole prêtée, ou comment parlent les images", en C. Severi y J. Bonhomme (eds.), *Pragmatique*, París, L'Herne, p. 11-42.

SOMOHANO ERES, A.

- 2015 "Árboles en las estelas de Izapa: una propuesta de análisis", tesis de maestría en estudios mesoamericanos, México, Universidad Nacional Autónoma de México.

STRATHERN, M.

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

STUART, D.

- 1992 *The Lakam Sign, Maya Decipherment*, disponible en <<https://decipherment.files.wordpress.com/2010/03/stuart-lakam-sign.pdf>> [consulta: 15 de abril de 2015].
- 1996 "Kings of Stone: A Consideration in Ancient Maya Ritual and Representation", *RES: Anthropology and Aesthetics*, 29/30, p. 148-171.
- 2010 "Shining Stones. Observations on the Ritual Meaning of Early Maya Stelae", en J. Guernsey J. E. Clark y B. Arroyo (eds.), *The Place of Stone Monuments. Context, Use, and Meaning in Mesoamerica's Preclassic Transition*, Washington, Dumbarton Oaks, p. 283-298.
- 2014 "Notes on a Sacrifice Scene", *Maya Decipherment*, disponible en <<https://decipherment.wordpress.com/2014/10/31/notes-on-a-sacrifice-scene/>> [Consulta: 15 de abril de 2015].

TOKOVININE, A.

- 2006 "Reporte preliminar del análisis epigráfico e iconográfico de algunas vasijas del Proyecto Atlas Arqueológico de Guatemala, Dolores, Petén, *Reporte 20*", *Atlas arqueológico de Guatemala*, Guatemala, Ministerio de Cultura y Deportes/Dirección General del Patrimonio Cultural y Natural, p. 364-383.

VELÁSQUEZ GARCÍA, E.

- 2017 "Código Dresde, un manuscrito prehispánico, parte 2", edición facsimilar, *Arqueología Mexicana*, Edición Especial 72, México, Raíces.

VOGT, E. Z.

- 1992 "Cruces indias y bastones de mando en Mesoamérica", en M. Gutiérrez Estévez, M. León-Portilla, G. H. Gossen y J. H. Klor de



Alva (eds.), *De palabra y obra en el Nuevo Mundo*, v. 2. *Encuentros interétnicos*, Madrid, Siglo XXI, p. 249-294.

ZENDER, M, D. Baliev y A. Davletshin

2016 “The Syllabic Sign *we* and an Apologia for Delayed Decipherment”, *The PARI Journal*, 17 (2), p. 35-56.



INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS