



---

25.

**ARMAMENTO, SIMBOLISMO Y RELIGIOSIDAD:  
EL CAMPO DE ACCIÓN RELIGIOSA DE LA  
ARMERÍA MAYA CLÁSICA**

---

*Gabriela Rivera Acosta*

XXVI SIMPOSIO DE INVESTIGACIONES  
ARQUEOLÓGICAS EN GUATEMALA

MUSEO NACIONAL DE ARQUEOLOGÍA Y ETNOLOGÍA  
16 AL 20 DE JULIO DE 2012

*EDITORES*  
BÁRBARA ARROYO  
LUIS MÉNDEZ SALINAS

---

REFERENCIA:

Rivera Acosta, Gabriela

2013 Armamento, simbolismo y religiosidad: el campo de acción religiosa de la armería maya clásica. En *XXVI Simposio de Investigaciones Arqueológicas en Guatemala, 2012* (editado por B. Arroyo y L. Méndez Salinas), pp. 299-311. Museo Nacional de Arqueología y Etnología, Guatemala.

# ARMAMENTO, SIMBOLISMO Y RELIGIOSIDAD: EL CAMPO DE ACCIÓN RELIGIOSA DE LA ARMERÍA MAYA CLÁSICA

*Gabriela Rivera Acosta*

## PALABRAS CLAVE

Guerra, armamento, ritual, simbolismo, religión.

## ABSTRACT

*Classic Maya weaponry was used in several spaces with different purposes. This research will focus on its participation in religion and rituality, such as the relation between weapons and deities. The participation of weaponry in ceremonies and dances provided profound symbolism that will be discussed in this paper.*

En Mesoamérica a todas las armas, tanto a las de guerra como a las de caza y pesca, les fueron otorgados ciertos atributos que las dotaron de simbolismo ceremonial y votivo (Cervera 2007:89). Lo que las llevó a inmiscuirse en diversos tipos de ceremonias y rituales que les confirieron una carga simbólica basada en conceptos relacionados a la guerra, el sacrificio, la caza o atributos de ciertos dioses.

Dentro de la diversidad que existe en el sistema armamentista maya del Clásico, y aun en Mesoamérica, no todas las armas tienen la función de infligir daño, algunas de ellas son utilizadas y/o creadas como piezas de lujo, prestigio, autoridad y, en ocasiones, como objetos sagrados bajo un esquema religioso. De esto dio cuenta Follett Prescott en 1932 al constatar la existencia de dos tipos de armas, las usadas en combate y las que tienen únicamente uso ceremonial (Follet 1932: 380). A esta segunda variedad es a la que Ross Hassing llama “armas no marciales” (1995: 90) y Akira Kaneko “armas rituales” (2009: 79). Sobre la forma de denominarlas se discutirá más adelante.

Este tipo de armas se diferenciaron de las usadas en el campo de batalla por su gran ornato, por sus materiales de manufactura, por contar con motivos religiosos, así como por el contexto en el que son utilizadas, entre otras cosas. Estas armas debieron de haber contado con nombres específicos, los cuales por desgracia se desconocen hasta ahora. Sin embargo, se

tienen los elementos necesarios para empezar a discernir sobre ellas.

De principio, sabemos que los Mayas del Clásico realizaban una cantidad importante de fiestas, ritos y ceremonias encaminadas a lograr el equilibrio del universo y estabilidad del cosmos, con base a la emulación de mito-narraciones complejas (López Austin 2003:117). En ellas, las armas tuvieron un lugar preponderante en donde el significado de la misma daba importancia al rito. Los ritos a los que el armamento se vio ligado fueron de diversos tipos, es decir, de “tránsito” o “de paso”, ritos mágico, funerarios, de consagración, de conmemoración, etc... Por ello es que podemos ver cuchillos asociados a los rituales de derramamiento de sangre como se ilustra en el dintel 13 de Yaxchilán. En estos ritos se ocupaban cuchillos de gran ornato o efigie, que son utilizados para sacar sangre del miembro viril, de las manos o muñecas; y en casos más radicales, para el sacrificio humano, e incluso vale pensar que fueron utilizados para el desollamiento. De hecho este instrumento se asocia más con el sacrificio que con su empleo en batalla, ya que en la contienda se debió de haber utilizado solo como arma de apoyo, en cambio es muy representado dentro de contextos rituales en el arte Maya. Por ello es que se ha pensado que su uso fue primordialmente en el campo ritual (Hassing 1995: 92).

Otras armas que fueron utilizadas en los ritos y ceremonias según nos muestran las representaciones en

vasijas, pintura mural y monumentos líticos son las hachas, las cuales tuvieron la función principal como instrumento para la decapitación de cautivos (Fig.1), posiblemente por su asociación con el hacha con la que se decapitó al caimán Itzam k'ab' Ahiin –Chinchilla propone que el instrumento con el que se decapitó a este ser fue el hacha, esto lo concluye basándose en una escena en la que el Dios Jaguar se encuentra sobre dicho reptil, sujetando su hocico con una mano y con la otra sosteniendo esta arma –cuyo sacrificio dio origen a la nueva era, lo que hace pensar que el hacha misma fue el símbolo del sacrificio para la renovación del cosmos, que se emulaba al llevar acabo los rituales de sacrificio por decapitación, para los cuales aparentemente se implemento esta arma. El uso de hachas en su variante de mango largo, tipo bastón, se atestigua igualmente en contextos rituales y míticos, como se muestra en la cerámica. Asimismo se puede atestiguar el uso de lanzas en el sacrificio, como se ilustra en la vasija K206 (Fig.2), en la cual se muestra como un personaje de aspecto grotesco hace brotar los órganos del sacrificado, tras haberle abierto el vientre con esta arma. El uso de las manoplas se atestigua en vasijas como la K700 (Fig.3), en la que se observa una escena en donde se representa o bien un baile o una lucha mítica en la que personajes de dos bandos distintos, que se distinguen por sus máscaras, los del lado izquierdo las portan del Dios Jaguar del Inframundo y los representados a la derecha de otra deidad inframundana, caracterizada por sus orejas de jaguar, quienes además llevan como trofeo en su espalda las máscaras de sus contrincantes. Todos estos combatientes portan manoplas en ambas manos, en una posible posición de ataque. Incluso uno de los personajes, quien porta la máscara del Dios Jaguar del Inframundo se yace herido en el piso.

Otra de estas armas es el cuchillo trilobulado, el cual se asocia, dentro de representaciones en vasijas, con las entidades *wahyis* (ver Velásquez 2009, Moreno Zaragoza 2011) quienes en ocasiones lo portan. Este tipo de cuchillo también está asociado al ritual en el que se exhuman los restos de los antepasados de los gobernantes como se ejemplifica en el altar 5 de Tikal. En otras ocasiones los gobernantes lo ostentan, ya sea vestidos del Dios Jaguar del Inframundo o con una botarga de jaguar, como se muestra en la estela 30 de Naranjo y en el dintel 2 del Templo III de Tikal (Fig.5), respectivamente, por poner algunos ejemplos. Otra manera de sacrificio es por apedreamiento, del cual se conocen ejemplos en cerámicas, como K7576 y la K9149 (Fig.4).

La única arma defensiva, dejando de fuera los yelmos, de la que se tiene reconocida su participación en un contexto ritual, es el escudo circular o rodela. Este se encuentra asociado a pasajes míticos como en los que se representa al gobernante en un espacio sobrenatural, acompañado de seres sobrehumanos portando éste, el cual suele tener el llamado “signo del tanto por ciento” –simplificación o abstracción de un símbolo de huesos cruzados, en referencia a la muerte, el inframundo, o el mundo de los muertos- (como se ilustra en el dintel 3 del templo IV de la estructura 5c-4 de Tikal) o bien, el rostro del Dios Jaguar del Inframundo (Fig.6). Sobre la vinculación de esta variedad de escudo a rituales, las fuentes del Siglo XVI mencionan un baile que se llamó *holkan okoyo batel akot* que fue asociado a la guerra. Contrastado con lo que se ilustra en la jamba del Templo XVIII de Copan, en la que se ve al soberano portando un traje de guerrero, una cuerda para amarrar a sus cautivos, con lanza y escudo; bailando posiblemente esta danza, o su antecedente en el Clásico, ya que en la inscripción asociada se encuentra el glifo de “danza” *ahk'ot* (Schele y Freidel 1990, en: Marcus 2000: 229); lo que nos muestra la cabida de los escudos circulares en por lo menos danzas rituales.

Otro espacio ritual en el que actúa el armamento ocurre en las ofrendas votivas. Varios autores coinciden en que las puntas de proyectil son las representaciones de armas que se vinculan directamente con la guerra, el sacrificio y la muerte (Athie 2001: 167, en: Cervera: 93). Bajo esta perspectiva, también se pueden incluir dentro de este rubro a los cuchillos excéntricos, los cuchillos de gran tamaño y las armas de formato reducido; que se encuentran en este tipo de ofrendas o depósitos rituales y bien su uso en batalla se encuentra totalmente descartado. El conjunto de estos objetos facilitaron la comunicación entre el plano terrenal y el sobrehumano (Vázquez Campa: 13).

No se debe pasar por inadvertida la posibilidad la posibilidad de que éstas armas tuvieran simbolismos rituales basados en pasajes míticos que las dotaron de sentido. Esto sucede en el altiplano central mexicano, en donde gracias a las fuentes coloniales se sabe que, por ejemplo, las hachas entre los mexicas eran concebidas como un símbolo de fertilidad e independencia, por lo que se les entregaba a los jóvenes que salían del *Telpochcalli* al contraer nupcias (Sahagún 1997: lib. VI: 23, 362, 363). Por desgracia para el periodo Clásico, no contamos con fuentes tan reveladoras y con las que contamos, nos hablan poco o nada del tema.

Existe un estrecho vínculo entre el armamento y los acontecimientos míticos en toda Mesoamérica, para el caso del Clásico Tardío se puede observar en distintas ocasiones. De principio tiene un lugar preponderante en el mito del nacimiento del maíz. De esta forma el hacha de Chaahk es el instrumento no sólo con el que se parte el cielo para generar la lluvia; sino que de la misma forma es con el cual se parte la montaña para que de ella pueda emerger el maíz joven. Estas se asocian con las representaciones míticas que se muestra en la cerámicas conocidas como “El sacrificio del bebe jaguar” (Robicsek y Hales 1981: 20; 1988: 267). Otro caso de mitos conocidos únicamente por su representación en las cerámicas es aquel en el que se muestran diversos momentos de una escena mítica sucedida en un espacio inframundano en el que se libra una batalla entre deidades, pueden ser de dos a cinco personajes con atributos sobrehumanos, quienes portan diversas armas como escudos circulares, lanzas de puntas finas y mazos no convencionales. Éstos envisten a una serpiente sobrenatural que suele representarse bicéfala o con cola y/o elementos de pezcardo, de cuyas fauces emerge un personaje con diversos atributos según la representación. Este ser serpentino es la llamada “serpiente acuática” (Stuart 2007). De este ser no se sabe con certeza su nombre, se le ha llamado “serpiente del lirio acuático”, “monstruo IMIX”, “serpiente acuática” y más recientemente identificada como un tiburón por Stone y Zender (2011). Sin embargo, la interpretación al parecer resulta ser la más mesurada y viable es aquella en la que Stuart la advierte esta serpiente es la manifestación antigua de un espíritu acuático como el que se describe en las etnografías actuales como la *nohchan* o la *chih'chan* en los Altos de Guatemala (Stuart 2007). De estas vasijas de “el combate de la serpiente” –denominada sí para facilitar su manejo en esta investigación– únicamente he podido reconocer: K9152, K1391, K595, K1742, K30184 y la K1873. En estas se muestra el papel preponderante que ocupa el armamento en la mitología (Fig.7).

Ahora bien, en otros casos, se ha reconocido igualmente un espacio para el armamento y los guerreros dentro de los mitos de origen de dinastías, como es el caso de las denominadas cerámicas de “La Confrontación”. Grube argumenta que estas escenas muestran una confrontación entre guerreros que simbolizarían el mundo selvático y salvaje, frente a los miembros del grupo opuesto, sacerdotes y/o escribas, a quienes asocia a un grupo pacífico que representaría el mundo civilizado y culto. Aclara que esta narrativa mitológica pudo a

bien desarrollarse sobre un fondo histórico, que permite discutir sobre si ésta es una narración de una agresión armada contra la dinastía Kaan que ocurrió en sus inicios (Grube 2004a: 124-126). Los registros iconográficos conocidos hasta ahora señalan a estos ejemplos como uno de los primeros complejos en donde se muestra a Chaahk como guerrero, y que en estas cerámicas se le reconoce como uno de los combatientes participantes en la confrontación es su aspecto de Chak Xib' Chaahk, junto a otro personaje identificado como “Cráneo Rojo/Grande” (García Barrios: 500). Para García Barrios, ésta sería la base explicativa de la potenciación de un aspecto de una deidad que recibe protagonismo creciente como guerrero durante el Clásico Tardío: Chaahk en su aspecto de Chak Xib' Chaahk. Añade que esta adaptación se llevó a cabo de una manera sutil y muy novedosa, a través del aspecto que adquiere Chak Xib' Chaahk como líder y héroe cultural asociado al linaje de Kaan (García Barrios *et al.* 2005; García Barrios 2006: 129-152 en: op. cit.496).

Más allá del campo mitológico, las deidades se asociaron directamente con el armamento en diversos espacios. Uno de ellos son a lo que llamamos “armas personificadas”, de entre ellas sobresalen la daga o el cuchillo que tenían como mango la cabeza del dios K'awiil, los cuales debieron ser los destinados a las ocasiones más importantes (Nájera 1987: 90), asociados a rituales de derramamiento de sangre. Esto puede deberse al vínculo existente entre esta deidad con los gobernantes y linajes de élite. Su imagen jeroglífica aparece en los nombres de gobernantes (Schele y Miller: 49). Así mismo, su representación como cetro, conocido como “cetro maniqui” o “hacha K'awiil” se asocia con ceremonias oficiales, toma de poder o cargo y con el sacrificio del auto derramamiento de sangre. El dios K'awiil se representa con el jeroglífico “obsidiana-espejo”, ya que en la concepción Maya del Clásico ambos objetos vienen de el rayo (Brockmann: 280-281), lo que denota el porqué esta deidad se asocia con el mismo. Es válido pensar entonces, que el cetro K'awiil en ciertos contextos puede simbolizar el poder del rayo, para ser utilizado como un arma que tiene un campo de acción en espacios sobrenaturales. En las etnografías actuales existen gran cantidad de ejemplos en los que se utiliza el rayo en las batallas. Así mismo, la creencia que el rayo funge como protector de las comunidades se encuentra entre los tzeltales (Hermitte 1970:90-91), tzotziles (Guiteras-Holmes 1961:290-291), Choles (Aulie y Aulie 1978:46), tojolabales (Ruz 1982:196-197), y jalcatecos (Montejo 1984) (en: Spero 1991: 6). En las Fuen-

tes históricas, el uso de el rayo como arma se menciona en “Los Anales de los Cakchiqueles” en los “Títulos de Totonicapán”. Incluso en la rebelión colonial, llamada de los Sendales, igualmente se hace mención de éste fenómeno. En el contexto del baile suele acompañarse de rituales de invocación de antepasados, exhibición de fardos sagrados, los cuales a su vez se relacionan con las dinastías y su capacidad de gobierno, procesos de legitimación real y acenso al trono (Barrios y Valencia 2007: 26 y 35), o bien también solían portarlo los gobernantes cuando se investían de Chaahk, como se muestra en la estela 11 de Yaxchilán. En ocasiones podía intercambiarse, basándose en la idea del *pars pro toto*, por un hacha que destacaba prominentemente de su frente, o bien, emergía de la boca de dicha deidad, en esas representaciones únicamente se figuraba la cabeza del dios y se usaba un mango regular, en otras ocasiones simplemente se utilizaba un hacha finamente ornamentada. De igual forma son comunes las representaciones zoomorfas del mango de la dicha arma, como se observa en el Panel de Dumbarton-Oaks, en donde K'inich K'an Joy Chitam, personificando a Chaahk, sujeta un hacha de mango serpentino (Fig.8).

Así mismo, esta deidad se vinculaba con el linaje por la relación ancestro-gobernante, dándole un significado como título dinástico y como cetro funcionó cual símbolo de poderío. Se le puede observar en contextos de sacrificio y bélicos, en donde el gobernante lo sostiene frente a cautivos y/o guerreros como insignia de poder, pero con un sentido más profundo. Esto mismo sucede en escenas en las que se representa al gobernante o señor sosteniendo una lanza y/o escudo, claros símbolos del poder militar y la guerra. Lo que convertiría a este objeto, cetro K'awiil, en una alegoría de poder bélico con una clara carga simbólico-ceremonial. Para Brokmann (2000: 281), el que el cetro K'awiil se relacione con el sacrificio y la guerra, lo convierte en un símbolo del “acto en el que ambos procesos sustentan la vida en el plano de la humanidad”, permitiendo así considerarlo como la representación del poder guerrero. Con esta idea no se concuerda en su totalidad, ya que para que esto fuese cierto se debería de contar con otro tipo de asociaciones de esta deidad con los instrumentos bélicos y con la misma actividad armada, situación que si sucede con el llamado Dios Jaguar del Inframundo.

GIII, o Dios Jaguar del inframundo, es una deidad infraterrestre, como bien lo dice su apelativo. Se caracteriza por tener su cabello peinado en un chongo hacia el frente por encima de la cabeza, ojos cuadrados y estrábicos, oreja de jaguar, diente frontal y, lo más carac-

terístico, una cinta que corre por debajo de sus ojos que se entrelaza en forma de ocho por encima de su nariz roma. Poco aparece en la narrativa pero es común en los incensarios del Clásico Tardío. Posiblemente el sol del inframundo (Schele y Miller: 50). Es comúnmente representado en los escudos (Fig.6), como se mencionó anteriormente. Por esto y sus continuas asociaciones a contextos bélicos es considerado como patrón de la guerra en la cosmovisión Maya Clásica (Chinchilla 2011: cap: V). En la escalinata de los Jaguares de Copán su rostro se enmarca por dos grandes signos ek' que lo constatan como una estrella, planeta o constelación (Chinchilla 2011: cap: V nota: 79: 181), lo que cotejado con otros datos nos hacen pensar que el Dios Jaguar del Inframundo posiblemente sea la personificación de Venus, posibilidad que sugirió Seler en 1901.

Igualmente es importante hacer mención de aquellas armas que son portadas por las deidades. Esto es de gran relevancia debido a que al ser un atributo de estos seres sobrehumanos debieron de haberse enriquecido de gran simbolismo. Algunas de ellas caracterizaron deidades, como la manopla y el hacha para el dios Chaahk. Incluso, estas armas cobran ciertos atributos que la misma deidad ostenta. Como el hacha es el trueno del dios K'awiil y la manopla es la tormenta del dios Yopaat, ambas igualmente manipuladas por Chaak, el dios de la lluvia. Por lo que no debe de extrañar que los nombres, que hoy en día se desconocen, de estas armas o incluso del armamento Maya en general, estuviesen directamente relacionados con los atributos de ciertos dioses que en algunos casos, seguramente, se reflejó en los diseños de las mismas, como sucedo en el México central (Cervera: 97). De esto se puede dar cuenta para el Posclásico en las tierras altas Mayas, en donde los nombres de sus dioses de la guerra son: Hunpiktok, Ahchuy Kak, Citchac Coh y Ahulneb. El primero era llamado entre los quichés y kakchiqueles como Tihax “el dios del cuchillo de piedra” (Joyce 1914: 70-71, en: Prescott: 377). En las fuentes lexicográficas tenemos otros ejemplos, para el yucateco el equivalente a la palabra “pedernal” es *bat chaak*, el hacha del dios Chaak (Barrera Vásquez 1980:39, en: Spero 1991: 6). Para el lacandón, *u ya'ax baat hahanak'uh* es “rayo, el hacha del dios de la lluvia” (Bruce 1979:334, en: ibidem), en el testimonio de Homun, al cuchillo sacrificial se le llama *u kab ku*, “el brazo del dios” (Tozzer 1941: 119, en: Robicsek 1984: 69).

Regresando al Clásico, en Palenque parece que podríamos identificar un caso similar. En la escalera jeroglífica, en el apartado en donde se narra el segundo ata-

que de Calakmul, que ocasiona la caída de las deidades GI, GII y GIII. Ésta última se nombra con un glifo no identificado que se muestra como un aparente tablero de ajedrez, el cual se puede asociar directamente con algunas representaciones y decoraciones que se disponen en algunos escudos rectangulares, así como en los motivos que adornan por completo algunas vasijas. Esto hace pensar en que este motivo como parte del nombre del Dios Jaguar del Inframundo, pueda corresponder a su vez al nombre o parte del nombre de escudos rectangulares; o bien, que estos escudos estén haciendo referencia al dios, de manera similar a las rodela, en las que se muestra el rostro de la misma deidad (Fig.9).

Ahora, si se visualiza al Dios Jaguar del Inframundo como la deidad bélica por excelencia, como un modelo castrense a seguir, entonces no es raro que en las condiciones exitosas de las campañas de guerra y, en especial, en las celebraciones de los rituales asociados con la presentación, adorno y sacrificio de los cautivos, los gobernantes Mayas aparezcan emulando esta deidad inframundana. Quien por sus poderes en la guerra pone orden en el mundo y provee las condiciones para la vida humana, lo que en el mito otorga la utilidad social de la guerra (Chinchilla 2005: 129). Por ello cobra sentido el que, como patrón de la guerra, el Dios Jaguar del Inframundo suela adornar los escudos y ser a quien emulan los gobernantes cuando se visten con sus atributos en calidad de guerreros. Stephen Houston y David Stuart reconocieron la fórmula jeroglífica que identifica a personajes como personificaciones de los dioses en contextos rituales, seguida por el nombre de un dios y el de quien lo personifica (Chinchilla 2011: 40). Houston (2006: 146) piensa que en ello no hay ‘ficción’ evidente, sino que demuestra una creencia en la inmanencia y transubstanciación divina, de personas específicas que se convierten, en momentos especiales, en figuras de las leyendas sagradas y el panteón Maya.

Como es bien sabido, existieron intercambios y prestaciones en ambos sentidos entre el área Maya y el altiplano central mexicano. Esta situación se deja entrever también en el armamento. Por ello es que el *átlatl* o lanza dardos se llegó a utilizar como símbolo de poder, tal y como lo utilizaron los *uei tlatoani*, ya que era por excelencia el arma que embestían las deidades mexicas. Aunque se ha llegado a pensar que ésta llegó al área únicamente con función ceremonial (Hassing 1992: 73), parece que las representaciones dicen algo diferente, ya que además de ser representada en muy pocas ocasiones en este contexto; existen otras fuentes que ilustran guerreros portándolas (Fig.10). Lo mismo

sucede con los escudos, del los que se han encontrado algunas representaciones, esencialmente en el sitio de Piedras Negras, en las que se encuentran ciertos motivos pertenecientes al México central como: el signo del año y el rostro o anteojeras de Tlaloc, que como complejo se asocian a la guerra. Estos últimos suelen aparecer en los tocados y máscaras en los dinteles de Yaxchilán, y en otros sitios como Yaxhá.

Considerando todo lo dicho arriba, parece pertinente aclarar que no toda arma que ostentó algún motivo religioso, tuvo obligatoriamente un uso ritual o ceremonial, en realidad, en algunos casos pudo a bien evocar las capacidades sobrenaturales que relacionan a la dicha arma con la deidad representada en ella. Como sucede con los escudos y rodela que ostentan el rostro del Dios Jaguar del Inframundo. Se tiene diversos ejemplos que muestran a este tipo de armas defensivas siendo ocupadas en combate, por lo que pienso debieron de haber invocado los favores (fuerza y protección) del dios de la guerra, sin perder su uso dentro del campo de batalla. Lameiras interpreta que el exceso de divisas exhibidas en combate, se relaciona más con cuestiones rituales, protectoras y de prestigio (Lameiras 1985: 132). En mi opinión, la una no niega a la otra. Tanto el arma no pierde su funcionalidad como tal en el campo de batalla, así como la imagen de la divinidad involucrada no pierde su capacidad de acción en el campo religioso. En tanto que *lo sagrado es un elemento de estructura de la conciencia, y no un momento de la historia* (Roquet 1978: 176, en: Schwarz 2008: 70).

Esto último nos lleva a retomar la problemática del como denominar a este tipo de armamento. Se le llamó en algún momento como “armas no marciales” (Hassing 1995: 90) y posteriormente “armas rituales” (Kaneko 2009:79). Lo importante es lograr encontrar un término que logre abarcarlas en sus diversos espacios de acción, los cuales se ha dejado entrever en los párrafos anteriores. De donde podemos abstraer lo siguiente: Como “símbolos religiosos” son multivalentes, poseen la capacidad de expresar simultáneamente varias significaciones cuya solidaridad no es evidente en el plano de la experiencia inmediata (Eliade 1969: 263). En su carácter de “alegorías”, son una forma de representación y tratan de abstracciones calificadas de cualidades y su significado es difícilmente recogido de manera directa (Schwarz 2008: 99-101). Finalmente, como signos que son, tienen un significante que es fundamentalmente da forma o aspecto visible (Schwarz 2008: 98) y señalan objetos a los cuales se puede tener acceso directo.

En todas estas facetas tienen un sentido ritual, mágico o ceremonial; es decir, religioso. El denominarlas “armas religiosas” resultaría sumamente controversial, aunque sabemos que este valor puede atribuírsele a las cosas más diversas (Puech 1977: 39). Ahora, si nos basamos en la idea de Radcliffe-Brown, en la cual afirma que la base del ritual es la atribución de un ‘valor ritual’ a los objetos y a las acciones, que en sí mismos pueden ser objetos de interés común que vinculen entre sí a las personas de una comunidad, o bien, pueden ser simbólicamente representativos de objetos como éstos (1952: 151); podemos ir delimitando y encaminándonos a su apelativo ideal. Si bien la idea no es regresar a llamarlas “armas rituales”, si nos ayuda a comprender que al convertirse, las armas, en objetos de culto o parte del culto, no son veneradas como objetos sagrados, sino como manifestaciones de lo sagrado. Y en tanto que forman parte del actuar religioso, se encuentran dotadas de un significado que es simbólico, puesto que se refieren a valores o figuras sobrenaturales (Eliade 1969: 258).

El hombre mesoamericano, y específicamente el hombre Maya del Clásico, implicaba todas sus actividades en el simbolismo. De principio sabemos que el tipo de armas del que nos hemos venido refiriendo funcionan como “símbolos”, en tanto que son un elemento mediador entre dos niveles de conciencia, lo profano y lo sagrado (Schwarz 2008: 93). Este simbolismo era esencialmente de carácter religioso, como tal, en la mayoría de las ocasiones concernía al mundo en su totalidad, en otras, a algunas de sus estructuras, y en otras tantas, se referían ciertas situaciones constitutivas de toda existencia humana (Eliade 1969: 217) como lo es la guerra. Por lo que respondiendo a esta idea del *homo symbolicus* –Con ello Eliade se refiere a la capacidad creadora de símbolos (*symbol-forming power*) que tiene el hombre, en tanto *todo cuanto él produce es símbolo* (245-256)–, parece que la mejor manera de denominar a este tipo de armamento sería la de “armas simbólicas”, sin embargo el término por sí mismo resulta un tanto vago. Por los que tras este entramado de ideas propongo el llamar “armas simbólico-religiosas” al conjunto de armas castrenses que se vieron implicadas en espacios rituales, políticos, ceremoniales, míticos y bélicos con un campo de acción, únicamente o no, religioso.

## REFERENCIAS

ALEXANDER, Helen

2012 *God K on Maya Ceramic Vessels*, en <http://www.famsi.org/spanish/research/alexander/index.html>

BROKMANN, Carlos

2000 Armamento y tácticas. Evidencia lítica y escultórica de las zonas Usancita y Pasión, en *La Guerra entre los antiguos mayas. Memoria de la primera Mesa Redonda de Palenque*, Silvia Trejo (ed.), CNCA-INAH, México. pp.261-286.

CHINCHILLA MAZARIEGOS, Oswaldo

2011 *Imágenes de la Mitología Maya*, Museo Popol Vuh, Universidad Francisco Marroquín, Guatemala.

2005 Cosmos and warfare on a Classic Maya vase, en: *RES Anthropology and aesthetics*, no.47, vol. 47, The Peabody Museum of Archeology and Ethnology, Harvard University, Cambridge. pp.108-134.

ELIADE, Mircea

1969 *Mefistófeles y el andrógino*, Ediciones Guadarrama, Madrid.

HASSING, Ross

1992 *War and society in ancient Mesoamerica*, University of California Press, Los Angeles.

1995 *Aztec Warfare. Imperial expansion and political control*, University of Oklahoma Press, Norman.

HOUSTON, Steven

2006 Impersonation, dance, and the problem of spectacle among the Classic Maya, en *Archeology of performance: Theaters of power, community, and politics*, Takeshi Inomanta y Lawrence S. Coben(ed.), Altamira Press, Lanham. pp. 135-155.

KANEKO, Akira

2009 *El arte de la guerra en Yaxchilán*, tesis de maestría en Estudios Mesoamericanos, UNAM, FFyL-IIFL.

LAMEIRAS, José

1985 *Los déspotas armados. Un espectro de la guerra prehispánica*, El Colegio de Michoacán, Michoacán.

LÓPEZ AUSTIN, Alfredo

2003 *Los mitos del tlacuache: Los caminos de la mitología mesoamericana*, UNAM, IIA, México.

MARCUS, Joyce

2000 Cinco mitos sobre la guerra maya, en *La Guerra entre los antiguos mayas. Memoria de la primera Mesa Redonda de Palenque*, Silvia Trejo (ed.), CNCA-INAH, México. pp.225-247.

NÁJERA CORONADO, Martha Ilia

1987 *El don de la sangre en el equilibrio cósmico. El sacrificio y el autosacrificio sangriento entre los antiguos mayas*, UNAM, IIFL-CEM, México.

FOLLETT, Prescott H. F.

1932 War and weapons of the maya, en *Middle American Papers*, no.4, Research Institute, Tulane University, New Orleans. pp.373-410.

GARCÍA BARRIOS, Ana y Rogelio Valencia Rivera

2007 El uso político del baile en el Clásico maya: el baile de K'awiil, en *Revista Española de Antropología Americana*, vol. 37, no. 2, pp.23-38.

GARCÍA BARRIOS, Ana

2008 *Chaahk, El dios de la lluvia, en el periodo Clásico Maya: Aspectos religiosos y políticos*, tesis doctoral Universidad Complutense de Madrid.

PUECH, Charles

1977 *Historia de las religiones. Las religiones antiguas I*, vol.I, Siglo Veintiuno, México.

RADCLIFFE-BROWN, Alfred

1952 *Structure and function in primitive society*, Oxford University Press, Londres.

ROBICSEK, Francis y Donald Hales

1984 Maya Heart sacrifice: Cultural perspective and surgicla technique, en *Ritual Human sacrifice in mesoamerica*. A conference at Dunbarton Oaks, ed. Elizabeth Boon, Dunbarton Oaks, Washington D.C., pp.49-9.

SAHAGÚN, Fray Bernardino de

1997 *Historia General de las Cosas de la Nueva España*, Porrúa, Sepan Cuantos no.300, México.

SCHELE, Linda y Mary Ellen Miller

1986 *The blood of kings. Dynasty and ritual in Maya art*, fotografía Justin Kerr, George Braziller, INC., New York, The Kimbell art Museum, Forth Worth. Japan.

SCHWARZ, Fernando

2008 *Mitos, ritos, símbolos. Antropología de lo sagrado*, DAIMON, Editorial Biblos, Buenos Aires.

SPERO, Joanne M.

1991 Beyond Rainstorms: The Kawak as an Ancestor, Warrior, and Patron of Witchcraft, en *Sixth Palenque Round Table*, 1986. Ed. Virginia M. Fields, Norman, OK: University of Oklahoma Press, pp.184-193.



Fig.1: Representación de un hacha siendo usada para la decapitación de un cautivo. Detalle vasija Princeton.

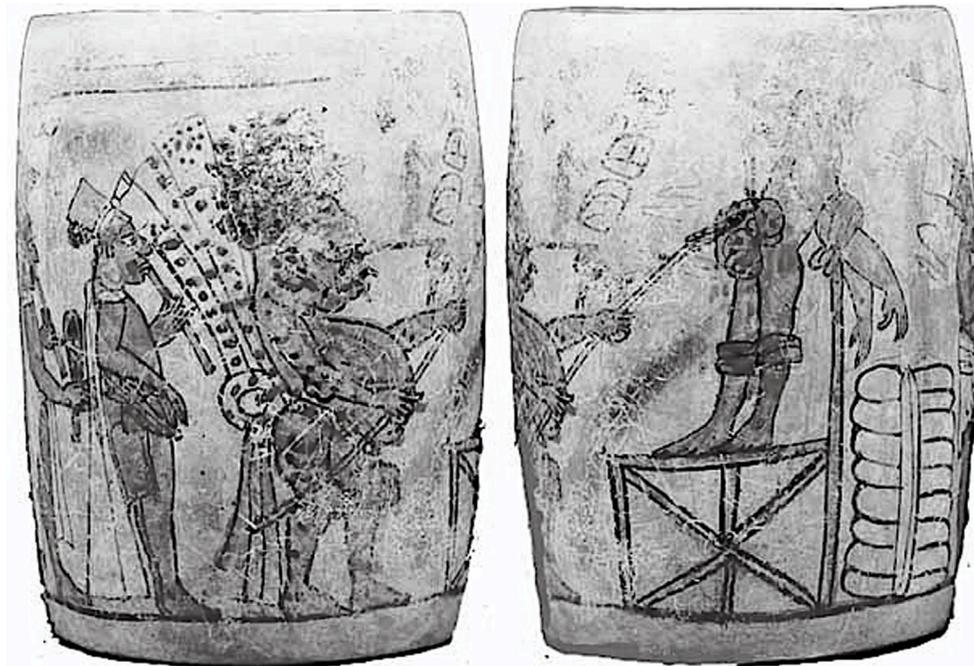


Fig.2: Representación de escena de sacrificio humano por medio del uso de lanza. Detalle vasija K206.



Fig. 3: Vasija K700.



Fig. 4: Representación en cerámica de sacrificios por apedreamiento. A la izquierda fragmento de vasija K7516, a la derecha fragmento de vasija K9149.

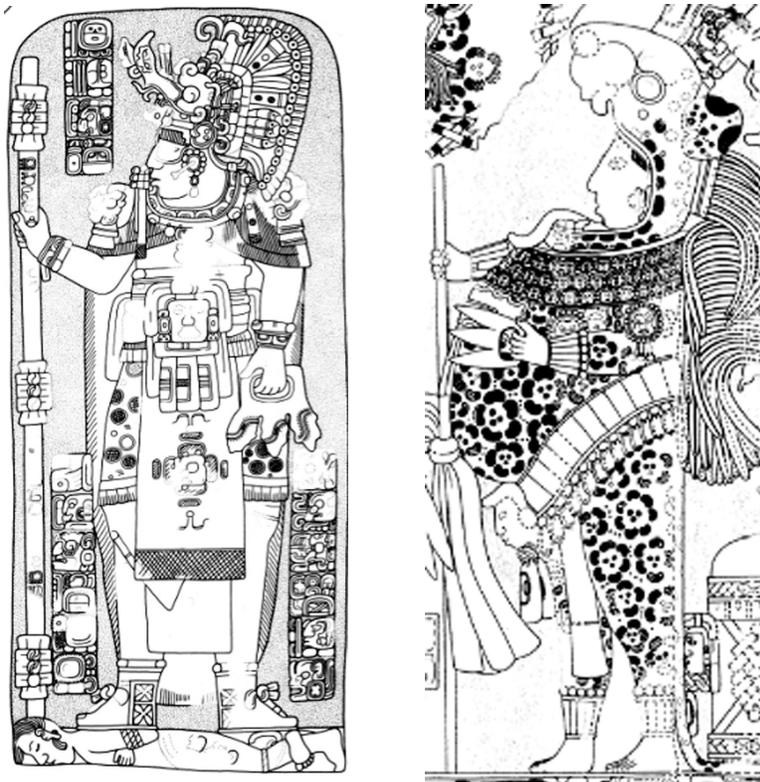


Fig.5: A la derecha Estela 30 de Naranjo, dibujo N. Grube. A la izquierda detalle del Dintel 2 del Templo III de Tikal, detalle dibujo J. Montgomery.

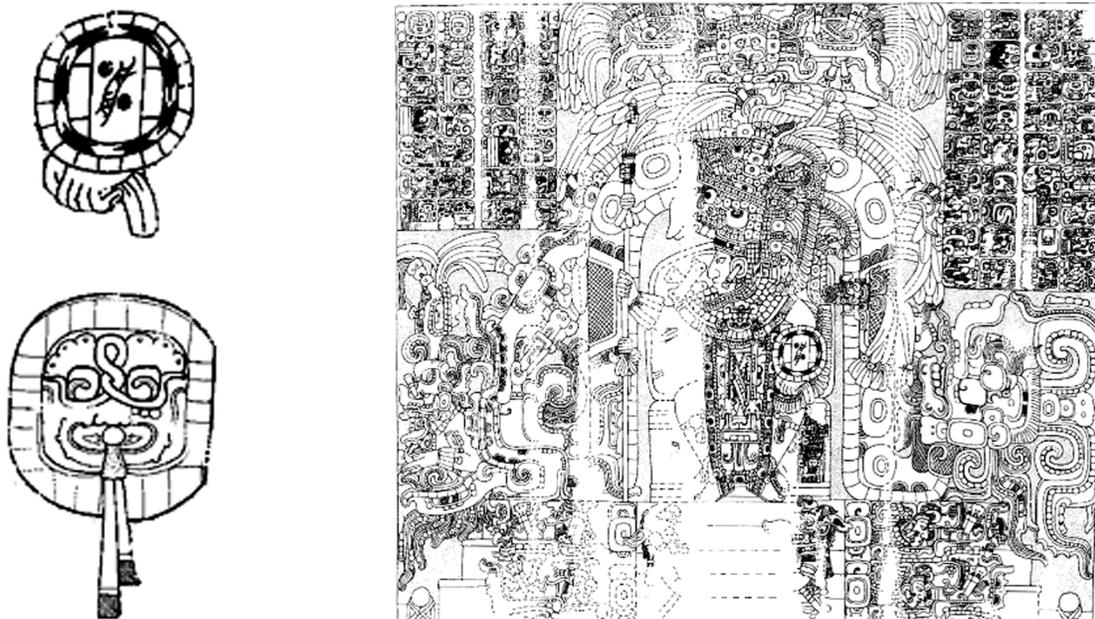


Fig.6: A la izquierda, Dintel 3 del templo IV de la Estructura 5C-4 de Tikal, detalle dibujo J. Montgomery. A la Derecha arriba, acercamiento de la rodela representada en el dintel antes mencionado. Derecha abajo, rodela con el rostro del Dios Jaguar del Inframundo, detalle de la Estela 19 Aguateca.



Fig.7: Ejemplos de las cerámicas “el combate de la serpiente”. Arriba K595, abajo K1873.

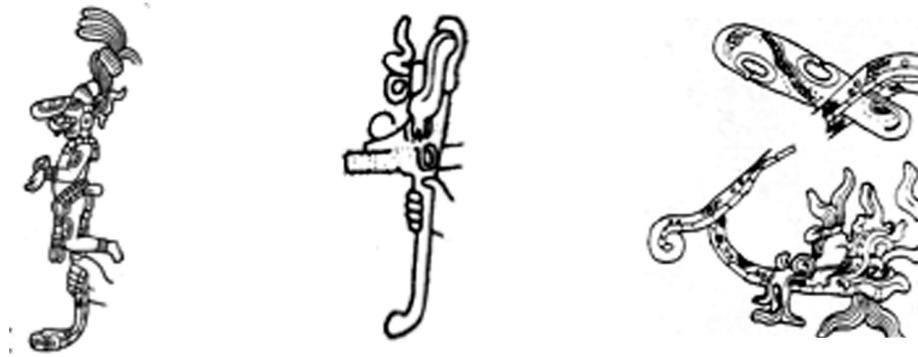


Fig.8: A la izquierda hacha K'awiil estándar, detalle Dintel 3 de Yaxchilán (dibujo I. Graham). Al centro, variante de cabeza, detalle Estela 5 de Caracol (frente; dibujo N. Grube). A la derecha, variante con filo con marcas de *kawak* y con el mango de serpiente, detalle Panel Dumbarton-Oaks de Palenque (dibujo L. Schele).



Fig.9: Parte superior, ejemplos iconográficos del motivo de “tablero de ajedrez”: a) detalle del Guerreo y del escudo que ostenta este motivo, detalle vasija K5390, b) vasija decorada con el mismo motivo, K5599.

Parte inferior, variantes nominales de GIII en las que se muestra el jeroglífico de “tablero de ajedrez”:

c) Tablero del Sol, C1-D6, d) Tablero central del Templo de las Inscripciones, N4-M5, e) lado oeste de la plataforma del Templo XIX, E10.



Fig.10: En esta vasija se ilustra a cuatro guerreros portando un lanza-dardos, vasija K695.