

EL SOL ENTRE LOS MAYAS: APUNTES DESDE UN ABORDAJE MULTIDISCIPLINAR

Miguel Pimenta-Silva³

RESUMEN: Dicen que cuando el sol nace es para todos. ¿Será que tal afirmación hace sentido? ¿existirán formas distintas de entender el sol adentro de la misma civilización, o existirán visiones particulares de entender el sol y su papel en universo maya? El presente artículo plasma algunas reflexiones sobre el impacto del sol a nivel cultural, así como se busca establecer vínculo y entender procesos que perduran en el tiempo y en el espacio, comparando visiones étnicas y lingüísticas distintas. Estas reflexiones están hechas desde un abordaje multidisciplinar, que permite vislumbrar el importante papel del sol como pilar fundamental de la manutención del orden cósmico.

PALABRAS CLAVE: pensamiento maya, concepciones del tiempo, sol, luna, cultura maya.

³ Maestro en Historia, Centro de Historia de la Universidad de Lisboa.
E-mail: akimiguel@gmail.com

ABSTRACT: It is said that when the sun rises it is for everyone. Does such a statement make sense? Will there be different ways of understanding the sun within the same civilization? or will there be visions to understand the sun and its role in the Mayan universe? This article captures some reflections on the impact of the sun at a cultural level, as well as seeks to establish a link and understand processes that persist in time and space, comparing different ethnic and linguistic views. These reflections are made from a multidisciplinary approach, which allows us to glimpse the important role of the sun as a fundamental pillar of the maintenance of the cosmic order.

KEY WORDS: maya thought, notions of time, sun, moon, maya culture.

INTRODUCCIÓN

La relación entre el ser humano y el sol asume varias formas y expresiones culturales a lo largo del tiempo y de las civilizaciones. En cierta medida el mundo sigue hoy por hoy dialogando desde la Tierra con ese gigantesco cuerpo celeste llamado sol. Cuando el científico social enfoca su atención en una determinada realidad cultural y geográfica, teniendo como objetivo de su estudio la relación entre un determinado pueblo y su forma de entender el cosmos, es indudable que la primera pregunta a ser planteada y contestada debe ser: ¿cómo y cuál fue la relación del hombre con el sol?

Teniendo como base la anterior afirmación, el presente artículo pretende difundir un conjunto de visiones fruto del cruce de varias perspectivas metodológicas y disciplinares efectuadas por especialistas de varias áreas del saber histórico. Así, el principal objetivo es reflexionar y teorizar con base en una propuesta multidisciplinar, la forma como la civilización maya - tanto en tiempos prehispánicos, coloniales y contemporáneos - ubica el sol en su cosmovisión, narrativas mitológicas y en las estructuras lingüísticas. De la misma forma existe la ambición de llamar la atención de la comunidad científica en torno a la promoción de abordajes multidisciplinarios, como una clave fundamental para un mejor entendimiento del desarrollo de los imaginarios colectivos civilizados.

Un cuerpo celeste como el sol, que reina en los cielos, creó en casi la totalidad de los grupos humanos formas de entender el cosmos, teniendo como piedra angular esta estrella. Así la relación entre sol y humanos, en particular en la civilización maya, ha quedado plasmada desde tiempos ancestrales hasta nuestros días.

De la astro-arqueología a la arqueología clásica, pasando por los contextos funerarios y la arquitectura; de la etnohistoria a la historia del arte, pasando por fuentes indígenas coloniales y por los códigos iconográficos; de la antropología a la lingüística, pasando de los cuentos populares a los textos epigráficos y hasta pasando por la motivación gráfica de los glifos hacia los idiomas mayas modernos, existe un complejo mundo de claves culturales y ontológicas que debe ser leído como un todo. Sin esta visión holística, la conceptualización del sol dentro del pensamiento maya queda rehén de visiones mutiladas y consecuentemente desconectadas de una visión altamente intrincada, fundacional y ontológica, tan característica de la cultura maya. Por todo lo mencionado, el presente estudio opta por un abordaje multidisciplinar.

UNA CUESTIÓN DE CONCEPTOS

La primera etapa de una clarificación de conceptos es la correcta ubicación de los pensamientos humanos, en relación, a los mismos. Cada cultura es poseedora de una forma concreta de entender el cosmos y sus manifestaciones. Desde una perspectiva occidentalizada, fruto de la tecnología y de los avances de disciplinas como la astrofísica, fue establecido desde las observaciones de Galileo la certeza de que la Tierra y todos los demás planetas orbitan alrededor del sol. Las explicaciones científicas sustituyen los viejos mitos y creencias, pero al mismo tiempo, pasa a formatear de forma silenciosa una inconsciente superioridad que pasa a estar plasmada en los discursos entre occidente y la forma como los pueblos originarios entienden el cielo.

El mundo occidental comprende y comprueba científicamente la importancia del sol, para la existencia de las condiciones adecuadas para la vida humana y consecuentemente para la existencia de vida en el planeta Tierra. Así, el investigador occidental es consciente de la importancia del sol, y es capaz de identificar aspectos simbólicos dentro de las narrativas de los pueblos originarios.

Sin embargo, el sol pierde su amplitud de significados en occidente pasando solamente a ser más un cuerpo celeste. Así su significado es concreto y solamente utilizado metafóricamente en los procesos de creaciones literarias (escrita y oralidad).

Para el mundo maya, el sol asume varios roles, o sea, es en sí mismo fruto de varios significantes simbólicos, más allá de sus propiedades físicas. Entre otras cosas el sol puede ser también un héroe cultural (Milbrath 1999:25) en el pensamiento maya.

Entre los significantes del sol, están el día (periodo de 24 horas), el cuerpo celeste, la divinidad, pero también a una clave cultural que permite decodificar la cosmovisión maya.

Para entender el significante del sol como día, es necesario tener consciencia de que desde tiempos inmemoriales existía una noción masificada de que tanto el sol como la luna tienen implicaciones en el universo agrícola. Estos cuerpos celestes son la forma visible de contar el transcurso del tiempo y como tal de los ciclos temporales, tan importantes para los procesos agrícolas. De esta forma, es fundamental iniciar este estudio con una pregunta básica ¿cómo los mayas cuentan los días? La forma más adecuada de construcción de una respuesta coherente es cuestionar directamente a los grupos étnicos mayas que existen en la actualidad, y posteriormente intentar acercarse a la forma prehispánica de contar los días. Para el mundo occidental la medianoche marca oficialmente el inicio de un nuevo periodo de 24 horas.

Pero ¿será que lo mismo ocurre en el pensamiento maya? Varios autores han investigado el momento en el cual se inicia un nuevo día. De una forma general es posible resumir tales investigaciones de la siguiente manera. Para los Jacaltecos (LaFarge y Byers 1931:171-172), Kanjobal (LaFarge 1947:123,135), Mam (Watanabe 1983:723) el día se inicia con la puesta del sol; en otros grupos como los Ixil (Colby y Colby 1981:45) el inicio de un nuevo día se puede situar entre la puesta del sol hasta la

medianoche, curiosamente en Yucatán parte de este periodo de tiempo es cuando los espíritus andan sueltos, más propiamente entre el mediodía y la medianoche (Armador Naranjo 1995:313). En el caso de los Tzotzil, en particular de San Pedro Chenalho (Guitera-Holmes 1961:45), también se inicia con la puesta del sol.

Lo anterior demuestra que al menos parcialmente para los mayas en la actualidad el día empieza con la llegada de la noche. ¿Pero, lo mismo podría suceder en el periodo prehispánico en particular en el período Clásico? En la opinión de Sir J. Eric Thompson (1971:178) el día se contaba con el nacer del sol. El investigador basa su respuesta en la misma palabra *k'in* “día”, así no existe en la opinión de Thompson una intención de contar el nuevo día desde la noche. Este posicionamiento fue objeto de críticas por parte de Watanabe (1983:724) quien defiende que la teoría de Thompson es frágil. En el final del presente estudio es debatida la observación de Thompson.

MIRANDO AL SOL, MIRANDO AL HORIZONTE

La observación del cielo siempre fue una constante en tiempos prehispánicos en contextos mesoamericanos. El hombre buscó en el cielo formas de entender su lugar en el cosmos, así como extraer conocimientos para solidificar sus experiencias agrícolas y socio-políticas.

Las recientes excavaciones lideradas por Takeshi Inomata en el sitio arqueológico de Aguada Fénix (Inomata *et al.* 2020) comprueban que desde una etapa muy temprana los mayas ya centran su acción arquitectónica en la construcción de los llamados “Grupos E”. La motivación carece aún de pruebas, pero quizá pudiera estar íntimamente asociado con aspectos referentes a la agricultura. Aguada Fénix no es el único caso en que existe una construcción arquitectónica connotada con los cuerpos celestes, una grande parte de las estructuras mayas están posicionadas de forma a poder marcar la posición del sol en los

equinoccios, pasajes por el Zenith y solsticios (Aveni 1980:258-286). Los Grupos E no eran verdaderos espacios de observación, en el sentido que su utilidad iba más allá de esta posibilidad; en esa perspectiva ellos son también espacios que ayudan a moldear las identidades culturales y personales (Freidel *et al.* 2017:17), sin embargo, parece claro que la observación del movimiento del sol hacía parte de las funciones de las mismas estructuras arquitectónicas (Aveni *et al.* 2003:162-163).

La orientación de los edificios mesoamericanos en muchos casos está íntimamente asociada con el sol. La pirámide del sol en Teotihuacán es un ejemplo perfecto de cómo un edificio puede estar asociado con el movimiento del sol, la comprobación puede ser efectuada a ojo desnudo el 11 febrero y 29 octubre, cuando el mismo sol indica un ciclo de 260 días (Iwaniszewski 2005; Sprajc 2000, 2001:226-229).

La perpetuación de la observación, generación tras generación, aliado a un fuerte y duradero sistema de recolección de datos, a través de la vía oral, como por la utilización de un sistema de escritura, han proporcionado cálculos matemáticos que permiten prever fechas y comportamientos de los cuerpos celestes, así como al establecimiento de procesos ontológicos, basados en construcciones de imaginarios colectivos, fruto de la vivencia y de una forma particular de entender el cosmos.

Uno de esos elementos que hace parte del sistema de pensamiento maya es la concepción muy peculiar de un sistema de direcciones 2 y 2. Para el mundo occidental los puntos cardinales representan una realidad igualitaria, donde el norte y sur tienen precisamente la misma importancia que este y oeste, en la medida que las cuatro direcciones han dejado de tener un valor simbólico, que han tenido en un pasado y lo cual ha desaparecido, para dar paso solamente a la funcionalidad de los cuatro puntos cardinales como un todo.

En el sistema maya, el cual se define en el presente estudio como 2 y 2, la importancia de este y oeste es visiblemente más destacada que norte

y sur. Tal afirmación será foco de mayor detalle más adelante, pero para mantener la coherencia del discurso es necesario recordar que este-oeste es el camino solar a los ojos de los hombres. Así el sistema 2 y 2 es en realidad significante de cuatro en su totalidad, Sin embargo, tal como explica Watanabe norte y sur deben ser entendidos como arriba y abajo (Watanabe 1983:713-715), siendo ausentes en algunos idiomas mayas las palabras para norte y sur. La ausencia de términos lingüísticos no anula la concepción del cosmos, y por ese motivo los ciclos del sol están en la región tzotzil relacionados con las cuatro posiciones extremas del sol (Gossen 1974b: 33-35), o sea, nacer del sol, mediodía, por el sol, ausencia del sol (Gossen 1986:232).

Para los lacandones existe una definición de tiempo en la cual se designa “sol de base de fuego” para describir el mediodía, “media base de sol” se refiere para una o dos horas después del sol naciente, “nariz de base de sol” para el medio de la mañana y para el medio de la tarde, y “sin sol” para la puesta del sol (McGee 1990:54).

De todos los cuerpos celestes el sol se destaca de los demás. La diferencia de luminosidad y temperatura entre el día y la noche y hasta mismo en los ciclos de actividades de fauna y flora en contextos de bosque y jungla, fueron elementos importantes para que los mayas, concedieran al sol un lugar preeminente en la cultura maya, haciendo con que pase a existir toda una complejidad cosmogónica alrededor del mismo, que se puede manifestar en elementos de cultura material, pero también en la cultura inmaterial. Así el sol pasa a estar presente en todos los aspectos de la cotidianidad maya, culminando en la exposición y explicación de sus ciclos en narrativas coherentes que han tenido su origen desde un empirismo inicial de observación del cielo (Friedel 1996).

El movimiento solar observado por los mayas en la línea del horizonte provocó una necesidad de explicaciones de ámbito mitológico. En este sentido la respuesta a la pregunta ¿cómo se mueve el sol? es dada a través de animales o figuras míticas, que en algunos casos pueden ser pequeñas

personas que transportan el sol hacia el inframundo (Guiteras Holmes 1961:152-153, 268).

Para los k'iche' el sol es un joven viajante que necesita de la ayuda de una serpiente emplumada la cual se llama K'ucumatz, que lo transporta para su posición de mediodía (Carmack 1981:275). La misma serpiente sería responsable de transportar el sol sobre el océano (León 1945:45-46). Matt Looper (2003:105-196) ha notado que en una escultura de Quirigua tal como en modernos cuentos Chorti, existe una doble serpiente que carga en la boca una deidad principal de pájaro, según Freidel simbolizando Itzamnaaj, deidad solar y quizá predecesora de GI (Freidel 2017:178).

Algunos animales pueden cambiar la velocidad del movimiento del sol, como es el caso del pecarí que mueve el sol de forma más lenta en los largos días del solsticio de verano (Thompson 1967:38). Esto significa que los pájaros no son los únicos animales que simbolizan el vuelo en los cielos (Milbrath 1999:23) en el pensamiento maya. Sin embargo, existen también otros animales que parecen estar conectados con el sol, uno de esos animales es el tiburón, lo cual en la opinión de David Friedel en su forma de tiburón cósmico está asociado con el dios solar y el dios del maíz, confluyendo en él la metáfora de muerte y resurrección (Freidel 1991), recuérdese que otro autor, Karl Taube también asocia el tiburón con otra divinidad, en este caso con el dios de la lluvia (Taube 1992).

CUANDO EL SOL HABLA Y CUANDO LE HABLAN AL SOL

El mundo de la epigrafía y de la lingüística son territorios bastante productivos para entender con profundidad la importancia que el sol y la conceptualización del tiempo han tenido tanto en tiempos prehispánicos como en la actualidad. El sol en los idiomas mayas actuales se traduce por *k'ak'al*, *k'in*, *q'ij*, *q'ijj* - solamente para destacar algunas formas - ya

en tiempos prehispánicos su forma es de k'in. Sin embargo, existe la posibilidad que el nombre del sol asuma varias formas a la medida que van pasando las horas del día, uno de esos casos ocurre en el idioma k'iche' (Carmack 1981:275). Otro grupo, los mam, dividen el día en cuatro etapas: *qoniiky'in* “noche”, *xleeja* “mañana”, *Chilq'aj* “mediodía” y *qaala* “tarde” (Watanabe 1983:716). El sol es una entidad dinámica a los ojos de los mayas, como tal es una figura animada, que se mueve, que cumple recorridos, y que tiene asociado a ellos un vasto repertorio de narrativas mitológicas y explicaciones cosmogónicas.

Para entender las palabras y las motivaciones gráficas de un conjunto de glifos dónde está presente sin valor de lectura el logograma **K'IN**, es necesario cuestionar ¿cómo los mayas imaginan su propio espacio? Por una cuestión de reducir ejemplos, es necesario limitar los mismos a solamente dos: el caparazón de la tortuga y el cerro, que en gran parte son significantes de una misma noción de espacio que se delimita entre dentro, fuera, arriba y abajo.

El caparazón de la tortuga está presente en logogramas como **AK** y **MAK**, pero quizá la mejor forma de entender su iconografía es a través de la vasija cerámica del Museum of Fine Arts (Boston 1993:565) (Figura 1). En la misma se observa el dios del maíz, y una pareja de personajes de los cuales se puede leer sus nombres **JUN-AJAW** y **YAX-BALAM**, cada uno de ellos en un lado del caparazón, el cual está roto al medio. Es importante mencionar que el dios del maíz y Jun Ajaw -lo cual en el Popol Vuh pasa a ser el sol- están mirándose mutuamente.



Figura 1. Dios del Maíz emergiendo de un caparazón de tortuga. Boston 1993:565, Museum of Fine Arts (dibujo: M. Pimenta 2020).

Este hecho puede que parezca secundario, pero carga un enorme valor simbólico. Ambas figuras primeramente comparten el mismo nombre **JUN-AJAW**, posteriormente, es necesario recordar que las tres figuras salen del caparazón, permitiendo al observador entender que por lo menos parte de la acción habría sido efectuada aún dentro del caparazón lo cual carga un conjunto de signos que remiten para un contexto de inframundo, con recurso a elementos como **JOL** y **AK'AB'**, significante del escenario dentro del caparazón.

Por último, la iconografía destaca la existencia de acciones dentro, fuera, arriba y abajo, siendo que este último punto está vinculado con una acción parcialmente ausente a los ojos del mundo occidental, pero presente para la cosmovisión maya. Así parece estar claro la evidencia de una idea cosmogónica direccional compartida en cuatro espacios. Curiosamente en el logograma **MAK** se puede observar un caparazón de tortuga que como elemento infijo contiene un signo cuatri-partido, con la posibilidad de ser, quizá, referente a una idea cuadripartita del cosmos, siempre en una perspectiva 2 y 2 -fuera/dentro y arriba/abajo-.

Existe otro conjunto de glifos que contienen el infijo **K'IN** sin un valor de lectura. Entre esos glifos están: **PAS, NAM, TZ'AK, EL, TAAK, OCH, XOOK, YOON?**

En seguida se presentan algunos puntos relativos a los logogramas **K'IN, EL y OCH**. Es necesario tejer algunas palabras en torno al logograma **K'IN** con significante de “sol” día. Este mismo nombre sigue siendo utilizado en yucateco *k'iin* “sol, día” (Barrera Vásquez 1980:400; Bricker *et al.* 1998:152). La motivación gráfica parece indicar una posible flor de 4 pétalos (Hellmuth 1988:169), curiosamente la representación del número 4 en su variante de cabeza (Goodman 1897:15; Davoust 1995:612) y también representa el dios solar (Taube 1992:50-56). Sin embargo, su rol dentro de la cultura maya no parece estar claramente detallado aún, del poco conocimiento existente parece estar distanciado de una otra divinidad maya que también carga el signo de **K'IN**, la cual es *K'inich* y lo cual en yucateco es entendido como “cara del sol” (Barrera Vásquez 1980:403), en contextos del período Clásico su significado de lectura es el mismo (Stuart y Houston 1994:12).

El logograma **EL** tiene como significado quemar y en yucateco se puede encontrar la expresión *el* “ardente o quemarse” (Barrera Vásquez 1980:152). Su descripción gráfica es un plato con un infijo del logograma **K'IN** con volutas de fuego. Este mismo infijo de **K'IN** va a estar presente en otros logogramas representativos de plato (Barrera Vásquez

1980:433) o de cerámicas; así es muy probable que el infijo de **K'IN** sea para dar cuenta que se trata de artefactos cocidos al fuego, o sea **K'IN** no se presenta por representar fuego, pero si se presenta por una idea de calor. Así, **EL**, cuando es utilizado para hacer referencia a oriente, es indicador que al salir del sol aparece el calor. La raíz *el*, es utilizada en varios idiomas mayas para formalizar el verbo salir.

El logograma **OCH/OK** está asociado al verbo entrar y a la dirección occidente, puede ser representado por pequeños puños, o por manos que cargan algún tipo de objeto filoso. A veces, esos puños pueden tener como infijo el logograma **K'IN**.

Por un lado, existe una referencia clara a la muerte, sea cuando existen expresiones como *och ha'*, “entró en el agua” (Boot 2009:139) metáfora para muerte y, por otro, una posible referencia al nacimiento, pues el pequeño puño puede ser una alusión a los puños erguidos de los bebés cuando nacen. Cuando asociado esta idea de nacimiento al inframundo, lugar donde el sol va cuando ocurre la puesta del sol. Es importante recordar que es en ese lugar donde se procesa la gestación del mundo de los hombres del maíz.

La pequeña mano puede aún estar asociada a los enanos, ya que existe evidencia de cuentos donde ellos cargan el sol en su entrada por el inframundo. Para algunos autores la variante de la mano con varias láminas se trata de un posible signo asociado a la disposición de excéntricos (Grube y Schele 1994).

Los idiomas mayas posibilitan ahondar un poco con relación al comportamiento del sol y cómo influye en la vida humana. Watanabe (1983), ha partido de grupos étnicos particulares y desde una mirada enfocada a los fenómenos lingüísticos mam, fue construyendo su modelo de división cósmica basado en el sol. Para él, los nombres mam para calificar las direcciones cardinales aluden sobre todo a la jornada diurna del sol y así considera la existencia de cuatro formas verbales que utilizan

el intransitivo para mencionar el movimiento del sol a lo largo del día (Watanabe 1983:713). De una forma breve su observación puede ser resumida de la siguiente forma: *okni* “este” viene del verbo entrar *ook*; *elni* “oeste” viene del verbo *eel* “salir”; *jawni* “norte” deriva de *jaaw* “subir” y *kubni* “sur” deriva de *kub* “bajar”. Para otros investigadores como England *ook* y *eel* pueden ser también utilizados para narrar movimiento hacia el este y hacia el oeste (England 1975:194).

Esta forma de entender el mundo se asemeja en gran medida a lo anteriormente expuesto en el presente estudio referente al análisis iconográfico de la cerámica propiedad del Musuem of Fine Arts, Boston.

Las menciones a las direcciones de norte y sur son efectuadas acompañadas, en el idioma mam, por la expresión *iky'ni*, que en su forma como verbo intransitivo se manifiesta como *iky'* “pasaje” (Watanabe 1983:712). También, otro antropólogo Evon Vogt, ha detectado el mismo fenómeno en el caso tzotzil donde estos espacios - norte y sur - son llamados como los “lados del cielo” (Vogt 1969:298). Estas observaciones vuelven a reforzar la hipótesis anteriormente presente en este artículo, de una visión del cosmos en una perspectiva 2 y 2, donde parece claro que el binomio este/oeste u oriente/occidente tiene una mayor importancia que el binomio norte/sur, como es visible para los K'iche' de Guatemala, cuando ellos refieren a este como “donde el sol se levanta”, y a oeste “donde el sol se asienta”; norte es “el tercer espacio del cielo” y el sur “el cuarto espacio del cielo” (Bunzel 1952: 26).

Por ese mismo motivo, el enfoque debe ser colocado justamente en este y oeste y sus significados simbólicos, que están directamente conectados con su significado lingüístico. De una forma general oriente y el occidente son considerados la entrada y la salida del sol (B. Tedlock 1992a:22; 1992b:173-177).

La época de las sequías en el idioma Tzotzil se menciona como *K'ak'al'osil* “fuego del sol del cielo” y *K'inal K'ak'al* “fuego o días de

sol” (Laughlin comunicación personal 1988). *k’ak’al* significa “sol o calor” (Vogt y Vogt 1980:503), adicionalmente *k’ak’al* también significa coraje, problema, calentura, fiebre y luz, pero curiosamente hace parte también de la composición de otras palabras, siendo una gran parte de ellas asociados a aspecto menos positivos: *jk’ak’al o’on* “el enojado, el envidioso, el que está lleno de odio”, *oy k’ak’al o’on* “odiar, estar resentido”, *k’ak’al at* “la avispa que mata a las tarántulas”, *k’ak’al-k’el* “hacer mal de ojo, mirar con coraje o con miedo”, *k’ak’al ora* “la muerte”, *k’ak’al sat(il)* “el mal de ojo”, *k’ak’al sik* “la malaria”, *k’ak’al tan* “la ceniza y los rescoldos ardientes y colorados”, *k’ak’allin* “brillar fuertemente (la luna)” (Laughlin 2008:75-76).

La clave para entender muchos de los anteriores aspectos está en las palabras *k’ak’* y *al*, participio pasado utilizado en verbos como anunciar, contar, decidir, decir, declarar, hacer, pensar o presumir incorrectamente, notificar pedir, significar, sonar (Laughlin 2008:11). Este conjunto de palabras permite establecer un vínculo entre ellas que se basa en el color rojo *k’ak’*, esto significa que el sol es sinónimo de color rojo, pero también de amarillo, por su connotación con el dios del maíz.

De las numerosas narrativas, existe una que se destaca entre las demás, es parte del texto del altar 1 de Zacpeten (Pugh *et al.* 1998), la cual está dedicada para el 10.0.0.0.0 y con la fecha de 9.18.19.8.17 8 *caban*, asiento en *kumk’u* (Stuart 2009:320), en la cual aparece parcialmente descrito, en la opinión de David Stuart, una descripción del renacimiento del sol. Como punto focal del texto está la referencia a un lugar específico designado como *K’inich Pa... Witz* “¿Cerro? solar”, la cual es descrita como *chan ch’een* “cueva del cielo”. Una palabra que describe en la opinión de Stuart un posible centro ceremonial, según el investigador el texto y la fecha cuando analizados en un contexto posibilita la hipótesis que el texto haga la mención a un solsticio de invierno (Stuart 2009:325).

LA OMNIPRESENCIA DEL SOL

Existe un vasto conjunto de estudios que defienden que los cerros son espacios fundamentales para la cosmovisión maya; en algunos casos el lugar de origen de figuras importantes en las cosmologías mayas de ayer y hoy. De lejos, un cerro asume una forma ondulada con una orografía más o menos acentuada, siendo visible algunas veces un corte abrupto en algunos cerros.

Otro aspecto para destacar aun cuando se les observa de lejos es su tonalidad verde, resultado de una vegetación frondosa. En el interior de varios cerros existen cuevas, con entradas y salidas que muchas veces conectan lados opuestos de los cerros. Esta descripción sencilla se asemeja en mucho a los caparazones de tortugas, sobre todo a las representaciones gráficas de los mismos tal como fue expuesto anteriormente.

Por la perspectiva del observador, la proximidad del sol en lo alto de los cerros, sobre todo a determinadas horas del día, se posiciona el mismo, justo en los quiebres de algunos cerros, tal como ocurre por ejemplo en Chi Ixim en el departamento de Alta Verapaz. Ahí existe, en lo alto del cerro, una iglesia y una capilla auxiliar, dónde los mayas contemporáneos llegan a ofrendar velas de color amarillo. De espaldas para la puerta principal de la iglesia se puede observar un cerro justamente con un corte acentuado que a determinadas horas del día y del año, sería posible vislumbrar cómo el sol se acerca a la línea irregular del horizonte, como un pequeño círculo amarillo, similar a una semilla de maíz, quizá por eso donde se ubica la iglesia, le llaman Chi Ixim, “el lugar del maíz”.

Los mayas no estuvieron solamente dependientes de estos espacios naturales. La construcción de templos muchas de las veces, buscaba simular estos espacios naturales. Así las cuevas, pasan ahora a estar representadas por las cámaras en los interiores de los edificios (Carrasco y Hull 2002; Carrasco 2012). Esta idea será retomada más adelante.

La omnipresencia del sol no se hace notar solamente en su movimiento en la línea del horizonte, o en sus interacciones en el medio natural. Existe también una necesidad de explicar lo que no es visible al ojo humano, o sea la ausencia del sol de la línea del horizonte. En esa perspectiva, en párrafos anteriores, fue expuesto cómo la cultura trató de representar y entender esa ausencia momentánea de sol. Hablar de una ausencia visual no representa una pausa en las acciones que están vinculadas a este cuerpo celeste. El mundo maya está habitado por una multiplicidad de seres, algunos de ellos lo hacen en cuevas y otros espacios míticos, tal como el inframundo. Los seres que habitan estos espacios también interactúan con el sol, así en algunos cuentos Tzotziles de Zinacantán el sol pasa por el inframundo donde viven personas de pequeña estatura. Para soportar el calor estos enanos utilizan sombreros de barro y lodo (Vogt 1969: 298).

Las deidades mayas se asemejan a los hombres con relación a sus cambios de humor, o en su relación con los demás seres. De este modo la deidad solar es dinámica, ya que existe un espacio y tiempo para esa libertad, pues la continuidad del mundo como tal está pendiente de la efectividad del sol en sus aventuras, así la forma de delimitar responsabilidades es que el sol obedezca, él mismo, a los ciclos que también él impone a todos los otros elementos cosmogónicos. Quizá esta sea parcialmente la explicación para que los ixil de Guatemala crean que el sol utiliza veinte manifestaciones (Colby and Colby 1981:38).

La relación del sol con los demás seres adquiere a veces un carácter de agresividad, como, por ejemplo, en un cuento mopán: el sol mata a su abuela Xkitza, atingiéndole con una flecha (Thompson 1967:23), que posiblemente es significativa de los rayos del sol, ya que para los choles estos rayos son entendidos como flechas (Thompson 1960:142).

La relación de parentesco entre el sol y la luna puede asumir varios roles familiares. Para los Kaqchikel de San Antonio, el sol y la luna son hermanos mayores y son agricultores (Thompson 1970b:337). Tal labor

es coherente con la relación que estos cuerpos celestes mantienen con los hombres que los observan, de este modo es producida una relación de dependencia, ya que es el sol responsable de su zénit anual (B. Tedlock 1992b; 173, 189); así para el éxito de la siembra y cosecha es necesario que el hombre sepa leer en los cielos.

De igual forma la luna también es capaz de aportar, más allá de la agricultura. Sus etapas son sabios consejos para las mujeres, quien sabe leerlas, en particular en sus aportes relacionados con la gestación humana, tal como aún hoy son repetidos entre generaciones a través de la tradición oral como es el caso del cuento *La luna* contado en Sololá (Bronner *et al.* 2007:70-71). El sol y la luna también pueden tener relaciones de parentesco con los humanos, como ocurre en los cuentos populares mam, dónde el sol es tratado como “nuestro padre el sol”, y la luna es considerada “nuestra abuela la luna” (Gossen 1974:40,193).

ALGUNOS COMENTARIOS

Al inicio del presente estudio se mencionó que, en opinión de Thompson, los días en tiempos del período clásico se iniciaban en el nacer del sol, esa afirmación fue criticada por Watanabe (1983:723-724), y de igual forma el autor del presente artículo comparte la misma postura que Watanabe, a la cual se agregan nuevas líneas de raciocinio.

Es necesario primeramente recordar a Michael Graulich, cuando refiere que en los mitos mesoamericanos los ciclos de tiempo cósmico terminan en la puesta del sol y se inician en la oscuridad (Graulich 1981:43-46). Un perfecto ejemplo de ese pensamiento es la creación del hombre del maíz aún en la oscuridad. A pesar de que la obra k'iche' tiene bastantes puntos de contacto con los tiempos prehispánicos, la misma fue escrita en el siglo XVI y por ese motivo es necesario encontrar otro ejemplo que demuestre cómo en parte y tiempo, y consecuentemente, el sol fue creado en la oscuridad.

El vaso de los siete dioses (K2796) (Figura 2), representa el momento exacto de la creación por parte de los dioses, así confirma la fecha 4 Ajaw 8 Kumk'ú, y el texto que le sigue donde se indica que las cosas fueron colocadas en movimiento, así consecuentemente se inicia el tiempo de los hombres.

Toda la iconografía de la cerámica hace mención, a un espacio oscuro, probablemente el inframundo, pues es posible admirar signos de huesos y de opacidad, así como una pigmentación negra que incrementa una sensación de oscuridad. También en los textos mayas del periodo clásico es importante verificar que después de la mención de los ciclos de tiempo, es presentado la fecha del Tzolk'in calendario de 260 días, seguido en muchos casos de la llamada serie suplementar -con posibles asociaciones a la noche- seguido de la serie lunar y, posteriormente se presenta la fecha del Haab' calendario solar. Este posicionamiento del Haab' al final no es sinónimo que solo después de todos los calendarios se empieza a contar el día.

Las fechas introductorias deben ser entendidas como una presentación de carácter protocolar donde parece existir un orden estructurado, quizá de nivel jerárquico con relación a los calendarios, por ese motivo no parece coherente considerar que el día pasa a ser contado desde el nacimiento del sol.

Una línea de raciocinio más coherente es la de Watanabe (1983) que defiende que la reconstrucción etnohistórica debe ser tomada en consideración. Sin duda alguna que existe un sustento fuerte para pensar que también en el clásico el día se inicia aún durante la noche, quizá más específicamente entre la caída del sol y la medianoche, tal como ocurre con la mayor parte de las etnias mayas de la actualidad.

Así la oscuridad, la noche, es un espacio de gestación de intencionalidad, la cual es tan importante para la cultura maya, estando en momentos tan mundanos y sencillos como la compra de una bebida en una tienda, dónde



Figura 2. Vaso de los 7 Dioses (fuente: Kerr 2796).

el futuro comprador manifiesta desde un inicio su resultado final “buenos días”. “Me regala una mí agua de cola, porfa...gracias muy amable”. No se trata de un error gramatical, pues el comprador ejerce su voluntad en idioma español, pero su proceso mental y sintaxis es totalmente producido desde una perspectiva maya, donde las cosas necesitan de tener un dueño. De esta forma, el comprador solamente anticipa la acción, gestando la intencionalidad desde la ausencia del producto.

Lo mismo pasa con el sol, o sea con el día, lo cual se inicia con la intencionalidad de la noche. El mismo proceso ocurre todos los años antes de la siembra cuando se hace una velada la noche anterior de la siembra y donde todos están responsables de gestar en su mente y en sus corazones la certeza de una cosecha abundante. La acción que será producida con la luz del día es gestada en la oscuridad de la noche. Otra comprobación de esta forma de entender el tiempo procede de los mam, para quién el día se inicia cuando el sol está abajo del horizonte (Wagley 1949:113).

El sol además de ser una divinidad es también un significante de poder, lo que lo torna bastante apetecible para ser participante de los procesos de retórica real. Una de las ciudades mayas que más supo manejar esta potencialidad fue Palenque, siendo el ajaw K'inich Janaab' Pakal un ejemplo de como un gobernante hasta él mismo en su muerte es capaz de producir retóricas de poder. Pakal en su lecho de muerte está rodeado de elementos simbólicos. Iniciándose por el propio templo de las inscripciones, que es representante de un cerro humanamente pensado y edificado, pero que adentro contiene un espacio, donde se recrea la jornada mítica del sol en el inframundo.

Quizá por ese motivo Pakal es representado en la iconografía de su sepultura como si fuera un joven terminado de nacer, así como el sol brota de la tierra quebrando la oscuridad, tal como el maíz brota del suelo fértil, el ajaw también volverá, ahora para mantener el orden cósmico desde los cielos, como si él fuera también el propio sol.

Esta relación entre la muerte de algunos gobernantes, las máscaras de jade y su relación con el sol y con la creación mítica encuentra su mejor ejemplo en la máscara de jade de Rio Azul que hace parte de la colección privada de la familia Barbier-Muller. Además de tener características de GI, divinidad que parece estar conectada con el sol, y con animales que también están asociados con el mismo cuerpo celeste como el tiburón, contiene en su parte trasera un texto donde es mencionada nuevamente la fecha 4 Ajaw 8 Kumk`u. Es sugerido que futuros investigadores puedan seguir en esta senda para clarificar estas posibles e interesantes relaciones.

REFLEXIONES FINALES

En este artículo se presentaron variadas ideas asociadas a muchos campos de investigación, y todos ellos apuntan en la misma dirección: la idea del sol como ser omnipresente y como tal, un elemento fundamental para el orden cósmico absoluto.

Este cuerpo celeste gana ánima, vida, responsabilidades, pero también es merecedor de reconocimiento de ofrendas de veneración y culto. Su presencia se hace efectiva desde la naturaleza, hasta la arquitectura, pasando por el mundo de la lingüística. El movimiento del sol define el diagrama del espacio cósmico; pero también define el comportamiento humano y animal, de la misma forma, el movimiento del sol influye directamente en los idiomas mayas.

El presente estudio confirma la acertada interpretación de Miguel León-Portilla quien relaciona el sol con una concepción del universo (1988:112), aún poco entendida por el pensamiento occidental.

Sin duda alguna que existe aún un vasto camino a ser recorrido por los investigadores, preguntas de varios ámbitos que necesitan ser colocadas, piezas del rompecabezas que necesitan ser encajadas. No se puede terminar este estudio, lo cual tuvo como principal objetivo exponer y

teorizar un poco, a modo de apuntes y de pequeñas reflexiones, un largo conjunto de informaciones. Así también, la invitación a que sobre todo las nuevas generaciones de investigadores se interesen por los beneficios de la utilización de fuentes multidisciplinarias, de forma a entender el pasado y el presente maya.

Solamente desde una perspectiva multidisciplinaria es posible acercarse como investigador al pensamiento originario maya. Al mismo tiempo es necesario dejar clara la necesidad que existe de creación de una cátedra de filosofía de la historia y del pensamiento maya. Solamente con reflexiones profundas y visiones multidisciplinarias será posible debatir conceptos tan profundos como el tiempo y el espacio, sin correr el riesgo de caer en tentaciones etnocéntricas.

BIBLIOGRAFÍA

Armador Naranjo, Ascension

1995 La desaparición del sol en Yucatán. En *Religión y sociedad en el área maya*, (editado por Carmen Varela Torrecilla, Juan Luis Bonoe Villarejo, y Yolanda Fernández Marquinez), pp.311-318. Sociedad Española de Estudios Mayas, pub. 3 Instituto de Cooperación Iberoamericana, Madrid.

Aveni, Anthony F.

1980 *Skywatchers of Ancient Mexico*. University of Texas Press, Austin.

Aveni, Anthony F.; Anne S. Dowd y Benjamin Vining

2003 *A Statistical Approach to the Astronomical Efficacy of Group E-Type Structures*. *Latin American Antiquity* 14(2):159-178). México.

Barrera Vásquez, Alfredo

1980 *Diccionario Maya Cordemex: Maya-Español, Español-Maya*. Ediciones Cordemex, Mérida.

Boot, Erik

2009 The updated preliminary Classic Maya-English, English-Classic Maya Vocabulary of Hieroglyphic Readings. Mesoweb resources. <https://www.mesoweb.com/resources/vocabulary/Vocabulary-2009.01.pdf>

Bricker, Victoria R.; Eleuterio Po'ot Yah, y Ofelia Dzul de Po'ot

1998 *A Dictionary of the Maya Language as Spoken in Hocabá, Yucatán*. University of Utah Press, Salt Lake City.

Bunzel, R.

1952 *Chichicastenango: A Guatemalan Village*. University of Washington Press, Seattle.

Carmack, Robert M.

1981 *The Quiché Maya of Uatlán: The Evolution of a Highland Guatemala Kingdom*. University of Oklahoma Press, Norman.

Carrasco, Michael D.

2012 Epilogue: Portal, Turtles and Mythic Places. En *Maya Imagery, Architecture, and Activity: Space and Spatial Analysis in Art History*, (editado por K. R. Spencer y M. D. Werness-Rude), pp. 374-412. University of New Mexico Press, Albuquerque.

Colby, B.N. y L. Colby

1981 *The DayKeeper: The life and Discovery of an Ixil Diviner*. Harvard University Press, Cambridge.

Davoust, Michel

1995 *L'Écriture maya et son déchiffrement*. Centre National de la Recherche Scientifique, Paris.

England, Norah

1975 *Mam Grammar in Outline*. Thesis. University of Florida.

Freidel, David A.

2017 E Groups Cosmology, and the Origins of Maya Rulership. En *Maya E Groups. Calendars, Astronomy, and Urbanism in the Early Lowlands*, (editado por D.A. Friedel, A.F. Chase, A.S. Dowd y J. Murdock), pp.177-213. University Press of Florida, Gainesville.

1996 *Preparing the Way*. En *The Olmec World: Ritual and Rulership* (edited por J. Guthrie), pp. 3-9. Princeton University Press, Princeton, New Jersey.

Freidel, David A.; Arlen F. Chase, Anne S. Dowd y Jerry Murdock

2017 *Maya E Groups. Calendars, Astronomy, and Urbanism in the Early Lowlands*. University Press of Florida. Gainesville.

Goodman, J.T.

1897 *The Archaic Maya Inscriptions*. En *Archaeology: Biologia Centrali-Americana*, (editado por A.P. Maudslay), s.l, Londres.

Gossen, Gary H.

1986 *The Chamula Festival of Games: Native Macroanalysis and Social Commentary in a Maya Carnival*. En *Symbol and Meaning beyond the closed Community: Essays in Mesoamerican Ideas*, (editado por G. H. Gossen), pp.173-184. Studies in Culture and Society, Vol.I. Institute for Mesoamerican Studies, State University of New York at Albany, Albany.

1974 *Chamulas in the World of the Sun*. Harvard University Press, Cambridge.

Graulich, Michael

1981 *The Metaphor of the Day in Ancient Mexican Myth and Ritual*. *Current Anthropology* (22): 45-60. EE UU.

Grube, Nikolai y Linda Schele

1994 *Tikal Altar 6*. Texas notes on Precolombian Art, Writting, and Culture 66, Center of History and Art of Ancient American Culture, Art Department, University of Texas at Austin, Austin.

Guitera-Holmes, C.

1961 *Perils of the Soul: The World View of a Tzotzil India*. The Free Press, New York.

Hellmuth, Nicholas M.

1988 Early Maya Iconography on an Incised Cylindrical Tripod. En *Maya Iconography*, (editado por E. P. Benson y G. G. Griffin), pp.152-174. Princeton University Press, Princeton.

Inomata, Takeshi; Daniela Triadan y Verónica Vázquez López

2020 Monumental architecture at Aguada Fénix and the rise of Maya civilization. *Nature* (582):530–533. EE UU. <https://doi.org/10.1038/s41586-020-2343-4>

Iwaniszewski, Stanislaw

2005 Leer el tiempo: El fenómeno de la sincronicidad en la práctica mántica Teotihuacana. En *Perspectivas de la investigación arqueológica: IV Coloquio de la Maestría en Arqueología*, (editado por W. Wiesheu y P. Fournier), pp. 93-108. Conacultra y INAH, Ciudad de México.

LaFarge, O.

1947 *Santa Eulalia: The Religion of a Cuchumatán Indian Town*. Chicago University Press, Chicago.

LaFarge, O. y D. Byers

1931 *The Yearbear's People* (Middle American Research Institute 3). Tulane University Press, New Orleans.

Laughlin, Robert M.

1988 *The Great Tzotzil Dictionary of Santo Domingo Zinacantán. Vol.I, Tzotzil-English.* Smithsonian Contributions to Anthropology, n. 31. Smithsonian Institution Press, Washington, D.C.

León, Juan de

1945 *Mundo Quiché.* Miscelánea, Ciudad de Guatemala.

León-Portilla, Miguel

1988 *Time and Reality in the Thought of the Maya.* University of Oklahoma Press, Norman.

Looper, Matthew

2003 *Lightning Warrior: Maya Art and Kingship at Quirigua.* University of Texas, Austin.

McGee, R. Jon

1990 *Life, Ritual and Religion among the Lacandón Maya.* Wadsworth Publishing Company, Belmont.

Milbrath, Susan

1999 *Star Gods of the Maya. Astronomy in Art, Folklore, and Calendars.* University of Texas Press, Austin.

Pugh, Timothy W.; Rómulo Sánchez Polo, Leslie G. Cecil, Don S. Rice y Prudence M. Rice

1998 Investigaciones Postclásicas e Históricas en Petén, Guatemala: Las excavaciones del proyecto Maya Colonial en Zacpeten. En *XI Simposio de Investigaciones Arqueológicas en Guatemala, 1997*, (editado por J.P. Laporte y H. Escobedo), pp.903-914. Museo Nacional de Arqueología y Etnología, Guatemala.

Sprajc, Ivan

- 2001 *Orientaciones astronómicas en la arquitectura prehispánica del centro de México*. INAH, Ciudad de México.
- 2000 Astronomical Alignment at Teotihuacán, Mexico. *Latin American Antiquity* (11):403-415. EE UU.

Stuart, David

- 2009 The Symbolism of Zacpeten, Altar 1. En *The Kowoj: Identity, Migration, and Geopolitics in Late Postclassic Petén, Guatemala*, (editado por P. M. Rice y D. S. Rice), pp. 317-326. University Press of Colorado, Boulder.

Stuart, David y Stephen Houston

- 1994 *Classic Maya Place Names*. Studies in Pre-Columbian Art and Archaeology 33. Dumbarton Oaks, Washington D. C.

Taube, Karl A.

- 1992 *The Major Gods of Ancient Yucatán*. Studies in Pre-Columbian Art and Archaeology, No.32. Dumbarton Oaks, Washington D.C.

Tedlock, Barbara

- 1992a The Road of Light Theory and Practice of Mayan Skywatching. En *The Sky and Mayan Literature*, (edited por A. F. Aveni), pp.18-43. Oxford University Press, Oxford.
- 1992b *Time and the Highland Maya*. Rev. ed. University of New Mexico, Albuquerque.

Thompson, J. Eric S.

- 1970 *Maya History and Religion*. University of Oklahoma Press, Norman.

1967 Maya Creation Myths (Part 2). *Estudios de Cultura Maya* (6):15-44. México.

1960 *Maya Hieroglyphs Writing: An Introduction*. 3d ed. University of Oklahoma Press, Norman

Vogt, Evon Z.

1969 *Zinacantán: A Maya Community in the Highlands of Chiapas*. Harvard University Press, Cambridge.

Vogt, Evon y Catherine C. Vogt

1980 Pre-Columbian Mayan and Méxican Symbols in Zanacateco Ritual. En *La antropología americanista en la actualidad: Homenaje a Raphael Girard*, Vol. I, pp. 499-524. Editores Mexicanos Unidos, Ciudad de México.

Wagley, C.

1949 *The Social and the Religious life of a Guatemalan Village* (American Anthropology Association Memories 71). American Anthropology Association, Menasha.

Watanabe, John M.

1983 In the World of the Sun: A Cognitive Model of Maya Cosmology. *Man* (18):710-728. EE UU.