

**ACADEMIA MEXICANA
DE LA HISTORIA
CORRESPONDIENTE DE LA REAL DE MADRID**



DISCURSO DE RECEPCIÓN DE LA:

Dra. Mercedes de la Garza Camino

Sillón: 6

4 de octubre de 2005

RESPUESTA DEL ACADÉMICO:

Dr. Miguel León-Portilla

**EL SOL, SEÑOR DEL TIEMPO Y DE LA VIDA EN LA RELIGIÓN
M A Y A**

Discurso de ingreso a la Academia Mexicana de la Historia

4 de octubre de 2005

Es para mí una gran distinción el ingreso a esta selecta y honorable Academia Mexicana de la Historia, que reúne a tantos distinguidos representantes del cultivo de la historia en nuestro país. Y asimismo, es un honor que me haya correspondido ocupar la silla del eminente maestro e investigador Luis González y González, uno de los más reconocidos historiadores mexicanos, cultivador de la llamada micro historia, que fue consolidada en su memorable obra *Pueblo en vilo*. Luis González fue, además, un pensador profundo de los caminos y objetos de la ciencia histórica, que dio a conocer en otros libros y en sus cursos de El Colegio de México.

Como es sabido, Luis González participó asimismo en grandes obras de la historia nacional, como *Historia general de México* e *Historia de la revolución mexicana*, y escribió un considerable número de libros originales, entre los que destacan *El oficio de historiar*, *Zamora*, *El entuerto de la conquista* y *Los artífices del cardenismo*.

El historiador salió de San José de Gracia, su pueblo natal, su patria, como él dice, a recorrer el amplio mundo de la historia de México, de la reflexión sobre la historia y de los distintos métodos y enfoques, y regresó a ese pueblo para centrarse en su limitado devenir. Para ello, empleó la tradición oral como fuente principal de una nueva historia popular no considerada por las grandes corrientes de la historiografía. Luis González y González define a la micro historia como una historia local, casi familiar, que pertenece al reino del folklore y equivale a los corridos y romances en el mundo de las letras; como obra de escritores de plaza pública y de café, que pueden incluso pertenecer a la bohemia. "Emociones, que no razones —dice el historiador— son las que inducen al quehacer micro histórico".¹ Sin embargo, un historiador local de plaza pública, que los hay en todos los pueblos, no podría haber logrado nunca un trabajo como *Pueblo en vilo*, pues le habría faltado el marco general de referencia, la reflexión sobre los fundamentos y fines de la historia y una excepcional capacidad literaria. Poseedor de estas cualidades, Luis González logró inscribir el devenir de su pueblo natal en el contexto de la historia universal.

De su clasificación de los caminos de la historia, el autor de *Pueblo en vilo* elige la crónica narrativa, que lo acerca notablemente a la literatura, a la novela histórica. Pero admitiendo la similitud de este tipo de historia narrativa con las obras de grandes novelistas como Juan Rulfo, Gabriel García Márquez o Fernando del Paso, Luis González afirma que la micro historia se distingue de las novelas por ser fiel testimonio de

la realidad. Así, siguiendo a Daniel Cosío Villegas, define su trabajo histórico como novela verdadera, con protagonistas y hechos ciertos, y basada en fuentes fidedignas.

La micro historia de Luis González, tiene una gran trascendencia en la historiografía de México, no sólo por su originalidad, sino porque le da a la historia nacional un nuevo significado social y humano en general, pues, como dice Enrique Florescano, "al elevar la historia local al rango que antes ocupaban los héroes o los grandes acontecimientos políticos, Luis González inició el aún inacabado proceso de ampliación y democratización de las fronteras de la historia".

Por sus significativas aportaciones, la historiografía mexicana mantendrá siempre vivo el nombre del ejemplar historiador que fue Luis González y González.

MI ENFOQUE METODOLÓGICO

En lo que sigue expondré una breve reflexión sobre mis caminos de investigación histórica en el campo del pensamiento religioso mesoamericano y en seguida, la síntesis de una investigación inédita sobre el simbolismo del Sol en la religión maya.

Hace 30 años, elegí dedicarme al estudio histórico de las religiones mesoamericanas, en especial la maya y la náhuatl. Llevada, primero, por la importancia que parecían tener los aspectos por nosotros llamados religiosos en las culturas maya y náhuatl, y asimismo, por las extraordinarias semejanzas no tanto formales, sino de significación, entre los mitos y ritos indígenas, y de éstos con otros muy alejados en el tiempo y en el espacio, busqué un método que pudiera guiarme en el conocimiento tanto de la originalidad de estas religiones, como de las razones de las semejanzas significativas entre ellas y con otras religiones.

Entre las múltiples teorías para el estudio de las religiones, se encuentra la llamada "**ciencia de las religiones**", fundada por Max Müller en 1867, que se definió como "una forma de consideración de la religión diferente de la utilizada por la teología y la filosofía no sólo por el método, sino también por su objeto. Mientras éstas se ocupan preferentemente de Dios o de Lo Sagrado, la ciencia de las religiones se ocupa del hecho religioso tal como aparece en la historia".⁴ Y hechos religiosos son las diversas expresiones que han dejado los hombres de su experiencia de lo sagrado, como imágenes, mitos, símbolos, ritos, objetos sagrados, templos, conductas morales, formas de vida, es decir, lenguajes humanos acerca de la vivencia de lo sagrado. Estas manifestaciones, que se dan en distintos tiempos y lugares, son

evidentemente hechos históricos, productos culturales (fenoménicos) del hombre, por lo que pueden ser estudiados objetiva y racionalmente. Se abre así la postura de la igual consideración de todas las religiones, eliminando la valoración, y superando una toma de posición religiosa que implicase el proselitismo y el dogmatismo.

Desde esta perspectiva, las religiones indígenas mesoamericanas, por ejemplo, no pueden en absoluto ser ya valoradas como "idolatrías" y "supersticiones" inspiradas por el demonio, como las consideraron los conquistadores, y pasan a formar parte del objeto de estudio de la ciencia de las religiones, como cualquier otra de pueblos ajenos al mundo occidental.

Por otro lado, entre las distintas teorías de la religión, que constituyen un mundo muy complejo —y en el que aquí no puedo adentrarme— hallé una que podría acercarme a la explicación de los paralelismos, entre ellas, la **fenomenología de la religión**. Ésta tiene como finalidad buscar en la multiplicidad de los fenómenos religiosos, de todas las culturas, estructuras significativas comunes, a través de un análisis comparativo, cuya meta es realizar una síntesis, para lograr la comprensión del hecho religioso.

Como lo hacen expreso los fenomenólogos de la religión, en los fenómenos religiosos existe un *logos* interno, una forma específica de racionalidad. La religión, dice Jouco Bleeker, "no es un secreto subjetivo incontrolable del alma, sino una entidad objetivada, constituida según leyes estrictamente espirituales, con una estructura propia enteramente lógica".⁵ Por mi parte, considero que tal vez esa racionalidad, esa lógica interna de los fenómenos religiosos responda al hecho de que existen formas comunes de la psique que, en la experiencia de la relación del hombre con rasgos objetivos del mundo, crean formas comunes de explicación que se revelan en los símbolos, mitos, dogmas y prácticas rituales.

Sin embargo, por su carácter globalizador, la fenomenología de la religión descuida los aspectos particulares, históricos propiamente dichos, el contexto socio-histórico en el que se dan los hechos religiosos. Por eso, algunos historiadores de la religión, cercanos a la fenomenología, propusieron una nueva vía metodológica que buscara las estructuras significativas, pero que a la vez considerara a los hechos en su concreción histórica, uniendo así los enfoques de la fenomenología y de la historia de las religiones. La primera busca comprender ese *logos* interno de los hechos, en tanto que la segunda tiene como finalidad establecer la trayectoria histórica de los mismos y comprenderlos en su contexto histórico. Los principales representantes de este enfoque fueron, en mi opinión, Mircea Eliade y Michel Meslin.⁶ Eliade es ubicado por lo general en la fenomenología, aunque él llamó a sus estudios Historia de las Religiones, y Meslin

sitúa su trabajo en la Ciencia de las Religiones, y está más cercano a la perspectiva etnológica y social de ellas.

Por otra parte, ambos autores recayeron en la necesidad de que el historiador de las religiones integrara los datos que le proporcionan otras disciplinas, porque el fenómeno religioso es también lingüístico, sociológico, antropológico, económico y psicológico. Una de las ciencias que, a mi juicio, más pueden aportar al estudio de las religiones es la psicología profunda, que aborda el análisis de los hechos desde la naturaleza humana, pero que también puede captarlos en su expresión simbólica, pues las imágenes y los símbolos de lo sagrado son semejantes a las oníricas, como lo demostró Karl Jung en su práctica psicoanalítica. Como es sabido, a estos símbolos los llamó arquetipos de un inconsciente colectivo. Dichos arquetipos trascienden la realidad histórica; son universales porque revelan un aspecto común de la naturaleza humana y explican, así, las similitudes entre diversas religiones sin conexión histórica. Ejemplo de ellos son los símbolos celestes y crónicos, el árbol cósmico eje del mundo; la serpiente como caos primigenio, sexualidad, agua, vida y muerte; la idea de tres planos verticales y de cuatro sectores cósmicos.

A partir de estas premisas, se hace patente la necesidad de aplicar al estudio de las religiones un método comparativo. Desde que el hombre se preocupó, en la antigua Grecia, por comprender las manifestaciones religiosas empezó a realizar comparaciones. Hoy el método comparativo se entiende como el establecimiento de una correlación sistemática de las manifestaciones del hecho religioso que se estudia, realizando análisis sincrónicos y diacrónicos, así como crítica de fuentes, para tratar de describirlo con la mayor fidelidad posible y reducir a síntesis los rasgos comunes. A través de este método se pueden poner en relación los datos más disímolos, pero sin abstraerlos de su situación temporal y espacial. Se han de establecer las semejanzas, pero también las diferencias, con la finalidad de hallar la estructura significativa que los sustenta. Esta es, en mi opinión, una de las mejores vías para lograr un acercamiento al significado del fenómeno religioso, sin quedarse en una mera descripción erudita, vacía de contenido.

Sin embargo, también el enfoque histórico-fenomenológico es globalizador, pues pretende abarcar todas las manifestaciones posibles de un hecho religioso en el tiempo y en el espacio, lo cual conlleva una problemática muy compleja por la inmensa variedad de religiones existentes.

Así, desde mi perspectiva, es posible también aplicar el método comparativo descrito para abordar el estudio de una religión o de las religiones de un área determinada, como es el caso de las religiones mesoamericanas, un campo que en sí mismo es de tal

amplitud que requiere del análisis comparativo. Aunque también el conocimiento de los hechos religiosos a nivel universal, del mundo de significaciones que revelan los modelos míticos y rituales de distintas épocas y distintos ámbitos culturales, permite, sin duda, a través de comparaciones, una comprensión más profunda del fenómeno que se estudia, siempre y cuando éste no sea desprendido de su propia realidad histórica.

Con todas las premisas anteriores, mis investigaciones están situadas, entonces, en la denominada "Historia de las Religiones", considerada por algunos pensadores actuales, como Francisco Díez de Velasco, como el camino más adecuado para el estudio de los hechos religiosos.

Este enfoque metodológico me ha permitido estudiar las religiones náhuatl y maya como hechos históricos irreductibles, y no como un mero reflejo de la organización social, de la economía o de la política, como son entendidas en algunos trabajos, sobre todo de corte antropológico.

La aplicación del método comparativo en el estudio de las religiones mesoamericanas se facilita por el hecho de que ellas pertenecen a distintos pueblos de una misma área cultural, que se vinculan, tanto por su origen común como por la constante interrelación que se dio entre ellos a lo largo de toda la época prehispánica, y también por la supervivencia hasta nuestros días (que algunos llaman reinterpretación), de rasgos esenciales de su concepción religiosa del mundo y de la vida, que fundamenta todas sus creencias y costumbres.

Esa supervivencia, que es extraordinaria, dado el gran cambio que en todos los aspectos trajeron consigo el régimen colonial y la destrucción de las culturas indígenas, tiene muchas explicaciones particulares, que surgen de la historia concreta de cada pueblo y del gran afán conservador que los llevó a luchar por distintos medios contra la imposición española. Pero hay otra explicación que tiene un carácter general y es el hecho de que las creencias básicas de un pueblo, expresadas en los grandes mitos cosmogónicos, los símbolos y los ritos, responden a las experiencias fundamentales de la vida humana y a las interrogantes radicales que tal vez todo hombre se ha planteado: ¿qué y cómo es el mundo? ¿Cuál fue su origen? ¿Qué es el tiempo y qué lo rige? ¿Qué es el hombre y cuál es la finalidad de su existencia? Esas experiencias e interrogantes son estructuras comunes y unificadoras de tal importancia para la sociedad, que por eso tienden a durar por largas épocas, por debajo de los cambios históricos.

Esto significa que así como puede haber paralelismos significativos en fenómenos religiosos de pueblos que no han tenido ningún contacto

entre sí, también encontramos estructuras que se han conservado casi inmutables en un mismo pueblo a lo largo de muchos siglos. Ello ocurre señaladamente en las culturas indígenas mesoamericanas, después de sólo cinco siglos de haber sido conquistadas.

La visión global de la unidad cultural mesoamericana en el tiempo y en el espacio, que tenemos hoy día, integra datos proporcionados por los estudios concretos sobre cada una de las culturas de esta área y sobre diferentes aspectos, que provienen de distintas disciplinas. Y este conocimiento global es el que debe ser considerado por el historiador de las religiones al hacer el análisis comparativo de las distintas manifestaciones de los fenómenos religiosos, pues sólo así se logra un acercamiento más verdadero al significado de esos fenómenos. "No se trata de que el historiador de las religiones *sustituya a los distintos especialistas*, es decir, domine sus respectivas filologías —como dice Eliade—. Además de imposible, tal sustitución es inútil [...] Este historiador no actúa como un filólogo, sino como un hermeneuta".

Y así como se puede aplicar el método señalado al área mesoamericana, comparando dos o más culturas, se puede hacerlo también a una sola, como la maya, pues en el estudio de un símbolo, un mito o un rito de la religión maya, abarcamos un lapso temporal de cerca de tres mil años y consideramos las creencias de muchas de las 28 etnias mayances, cada una con su propia lengua y trayectoria histórica.

Hoy día, con muy distintas ideas y posiciones disciplinarias, la inmensa mayoría de los investigadores de la religión maya ha desechado ya la antigua idea de que los datos del periodo Posclásico o los que aportan las fuentes escritas en el periodo colonial son ajenos a la religión del Clásico, como pensaba, entre otros, George Kubler. Y todavía más allá, hoy día es comúnmente aceptada la comparación de la religión maya actual con la prehispánica y colonial, pues al fin ya se ha advertido que las creencias básicas de un pueblo constituyen "estructuras de larga duración", como afirmó Fernand Braudel, por permanecer casi inalterables durante siglos.

De este modo, las fuentes de que disponemos para el estudio de un hecho religioso maya del periodo prehispánico son, en primer lugar, las construcciones y las obras plásticas que ellos mismos realizaron antes de la llegada de los españoles; sus miles de inscripciones y textos, incluidos los tres códices que sobreviven, cuyo desciframiento está muy avanzado aunque no se ha concluido; sus sepulturas y otros vestigios materiales. En segundo término, contamos

con múltiples documentos escritos en los primeros años de la época colonial, tanto por españoles como por indígenas, que hablan de las ideas y creencias de los mayas, según lo que los propios autores vieron y lo que les fue dicho por los antiguos informantes. De todos estos textos, los más confiables son los que los propios mayas escribieron después de la conquista, como el *Popol Vuh*, y los *Libros de Chilam Balan*, porque muchos de ellos fueron copiados de los antiguos códices y recogen las ideas propiamente mayas. Todos estos documentos constituyen una luz fundamental para comprender los vestigios y las complejas obras plásticas prehispánicas, e incluso la propia escritura maya. Pero a la inversa, dichos vestigios nos iluminan para una crítica y una interpretación más cabal de las fuentes escritas, cuya información se presenta muchas veces alterada por la interpretación de los autores, sobre todo cuando ellos fueron los conquistadores. Y en tercer lugar, tenemos las manifestaciones que del hecho que se estudia se puedan hallar entre los grupos mayances actuales.

Como un ejemplo concreto de esta forma de comprensión histórica de los fenómenos religiosos, presento aquí algunas de mis hipótesis interpretativas acerca del simbolismo del Sol en la religión maya prehispánica.

Ante la evidencia primaria del papel decisivo que tiene el Sol para la vida en la tierra y de la influencia de su movimiento en los cambios que en ella ocurren, los mayas antiguos desplegaron la más extraordinaria capacidad de observación y de intelección del fenómeno solar, y así el astro ocupó un sitio fundamental en su pensamiento religioso.

Como todo gran símbolo, el Sol tuvo múltiples significaciones. Considero imprescindible adentrarse en ésta polisemia como vía para comprender el sitio del Sol en la religión maya. El astro fue considerado manifestación o epifanía del dios supremo, responsable de la fertilidad del cosmos y por tanto, de la vida; fue dios de la muerte; deidad de los gobernantes, porque ambos, Sol y hombre, fueron considerados *axis mundi*; héroe cultural que da a los hombres la sabiduría, y deidad del cosmos íntegro, en tanto que en su ciclo diario recorre los tres estratos verticales del universo: cielo, tierra e inframundo, y en su ciclo anual determina la estructura cuatripartita del espacio, basada en los equinoccios y los solsticios. Asimismo, el Sol es el generador del tiempo, que para los mayas es el movimiento o dinamismo del espacio.¹²

En primer lugar, pienso que el Sol fue considerado encarnación o manifestación de una energía o poder sagrado supremo,

invisible e intangible, que a mi entender podría equipararse con la deidad denominada Hunab Ku (Dios Uno) ¹³ en las fuentes escritas coloniales sobre los mayas yucatecos. ¹⁴

Y con base en las imágenes plásticas de sus diversas epifanías o manifestaciones en el cosmos, que son niveles cósmicos, astros, fuerzas naturales y animales, me he permitido adoptar el concepto de "dragón" para denominar a esa energía sagrada suprema, pues se representa como un animal fantástico en el que predominan los atributos de la serpiente, al lado de rasgos de otros animales simbólicos, como el ave, el lagarto, el venado, el jaguar y el cocodrilo. Hay asimismo, imágenes antropomorfas del dragón, generalmente con rasgos serpentinos en el rostro.

Entre las representaciones plásticas del Dragón destacan las que se asocian con el nivel celeste, predominantemente las del periodo Clásico, que han sido llamadas por algunos investigadores actuales Monstruo Celeste, Monstruo Cósmico, ¹⁵ Monstruo Bicéfalo y Dragón Bicéfalo.

Esa deidad ha sido identificada con el dios llamado Itzamná en las fuentes escritas,¹⁶ nombre traducido por los lingüistas precisamente como El Dragón, y con el llamado dios D de los códices, con base, entre otros datos, en que el dios se define en dichas fuentes como "el que recibe y posee la gracia, o rocío, o sustancia del cielo",¹⁷ y el Monstruo Celeste tiene múltiples elementos que lo asocian con el cielo, como plumas o glifos celestes.

Mientras que el aspecto celeste del Dragón se identifica con Itzamná, su aspecto terrestre corresponde al llamado en las fuentes escritas Itzam Cab Ain, "Dragón Cocodrilo Terrestre" y Chac Mumul Ain, "Gran Cocodrilo lodoso", y sus diversas imágenes en el arte del periodo Clásico, han recibido los nombres de Monstruo Terrestre, Monstruo Cuatripartita, Monstruo del Lirio Acuático, Monstruo Witz, entre otros, por los símbolos terrestres que portan.

El aspecto acuático del Dragón coincide, en mi opinión, con Chaac, deidad del agua, la más venerada entre los mayas.

La presencia entre los hombres de este dios supremo, encarna en la sangre, el semen y el maíz, y se manifiesta plásticamente en el dios K o Kawil, dios del cetro maniquí, identificado con el Bolon Dz'acab, "Nueve Generaciones", y el Huracán, "Rayo de una pierna", que mencionan las fuentes escritas. Esta deidad aparece casi siempre

ligada a los gobernantes.

Y el aspecto astral del Dragón está representado por el Sol, como se verá después, tan ligado con Itzamná por su carácter celeste, que también pudiera ser manifestación suya. Las imágenes de todas estas deidades llevan rasgos de serpiente, lo que muestra su asimilación al Dragón.

El dragón simboliza, en síntesis, la unidad o armonía de los grandes contrarios de la naturaleza: cielo y tierra, masculino y femenino, vida y muerte, luz y sombra, fertilidad y sequía. Armonía de contrarios que constituye la dinámica intrínseca a la existencia misma del cosmos.¹⁸

Pero el propio dios Itzamná, aspecto celeste del Dragón, se puede equiparar con éste por ser también resultado de la unión de los contrarios cielo y tierra, simbolizados por dos animales extraordinarios: el quetzal, imagen del cielo, y la víbora cascabel tropical, imagen de la tierra y el inframundo.

Ambos, el quetzal y la serpiente, se representan plásticamente fundidos, dando lugar a diversas formas simbólicas: serpiente o dragón bicéfalo emplumado, serpiente alada, pájaro-serpiente, dragón con cuerpo de banda astral y serpiente emplumada, la más conocida, sin duda, no sólo entre los mayas sino en todo el ámbito mesoamericano: ella surge en la cultura olmeca, la hallamos en épocas muy tempranas en el área maya y posteriormente en Teotihuacán y en Xochicalco, ya convertida en uno de los símbolos mesoamericanos más importantes.

Así, a mi modo de ver, la variedad y complejidad de las imágenes con rasgos serpentinos en el arte plástico maya no corresponde en sentido estricto a muchos dioses, sino a una energía sagrada suprema que se diversifica en múltiples aspectos y funciones. Pero esto no implicaría un monoteísmo, sino un paradójico "monopoliteísmo".¹⁹

El dragón parece ser un ente que concentra en sí mismo una infinidad de significados y que recibe diversos nombres, de manera semejante a la deidad náhuatl Ometéotl, "Dios de la dualidad", realidad invisible y no palpable, cuya acción sustentadora se halla en el ombligo de la tierra, en las aguas, en las nubes, en Omeyocan, más allá de los cielos, y aun en la misma región de los muertos —según Miguel León-Portilla, en su profundo y trascendente análisis de los textos nahuas—.

Respecto de nuestra idea de que las representaciones de los distintos dioses mayas pueden interpretarse como manifestaciones o epifanías de fuerzas naturales, las cuales a su vez son encarnaciones de una energía sagrada suprema invisible e impalpable, hay algunos datos en los textos que pudieran aludir a ello, expresando que los mayas no fueron "idólatras", como los calificaron los españoles. Fray Diego de Landa asienta:

Bien sabían ellos que los ídolos eran obras suyas y muertas y sin deidad, mas los tenían en reverencia por lo que representaban y porque los habían hecho con muchas ceremonias...²¹

Otros autores, sin embargo, delimitan a las diversas representaciones de deidades, huyendo de la equiparación de unas con otras, e incluso catalogan a las variantes plásticas de un dios concreto como distintas deidades. Yo pienso, por el contrario, que ubicar a los dioses en casilleros separados y claramente definidos, a la manera del pensamiento racionalista y positivista occidental, expresa una falta de comprensión de la "multivocidad" de los símbolos religiosos y de la contradicción y ambivalencia que en las religiones suelen tener las expresiones de la vivencia de lo sagrado: mitos, ritos, imágenes y símbolos.

Y en el caso de las figuras divinas de los mayas, la presencia de los rasgos de una deidad en otra es muy frecuente en sus imágenes plásticas, y las funciones de los dioses de ningún modo son unívocas.

Si se parte del reconocimiento básico de la polisemia del símbolo religioso, y señaladamente, de los símbolos de la religión maya, juzgo válido proponer que entre las múltiples manifestaciones del dragón, que abarcan al cosmos íntegro, se encuentra precisamente el Sol, que no sería una deidad al margen de este contexto simbólico.

Los nombres que los mayas yucatecos dieron al Sol son una confirmación de su liga con el Dragón celeste: Kinich Ahau (Señor Ojo Solar) e Itzamná Kinich Ahau (Señor Ojo Solar del Dragón). Los quichés le llamaron Hunahpú y Corazón del Cielo, y se equipara con Gucumatz, "Serpiente-quetzal", nombre quiché de Itzamná.

En el arte, el dios solar se representa como un rostro con grandes ojos cuadrangulares y estrábicos, con pupila en forma de voluta, como las de las imágenes de las serpientes, y muchas veces con el glifo *Kin*, Sol, que es una flor de cuatro pétalos. Tiene diente limado o lengua salida, colmillo enrollado en la comisura de la boca y a veces una

especie de número 8 sobre la frente, que es el cuerpo de una serpiente. Todo ello muestra la presencia del dragón en la imagen de esta deidad.

En los códices, el dios solar es el llamado dios G, y se reconoce por el signo *Kin*, Sol, en su glifo; Floyd Lounsbury dice que éste se puede leer como *kinich ahau* o *ahau kin*, confirmando los nombres del dios en los textos coloniales.²²

En el *Dresde* y en el *Madrid* aparece como un anciano, semejante al dios D (Itzamná). Se dibuja con nariz roma, ojo serpentino y colmillos surgiendo de la comisura de la boca. A veces lleva barba, lo que alude, según Claude Baudez a los bigotes del jaguar.

En la escritura, las variantes de cabeza del número 4, glifo T 1010 de Thompson, son las más claras representaciones del dios G, y es patrón del mes *Yaxkin*.²⁴

Al dios solar se asocian varios animales que son sus epifanías, tanto en las imágenes plásticas, como en los textos coloniales y en los mitos. Entre ellos, el perro y la guacamaya fueron encarnaciones del fuego del Sol, y el jaguar se asoció con el astro por ser el animal en que éste se convertía al bajar al inframundo por las noches.

Algunos de los hechos que fundamentan nuestra interpretación del dios solar como un aspecto de Itzamná, con toda su riqueza simbólica, están, **primero**, que en las imágenes plásticas del dragón celeste hallamos rasgos de otros animales que fueron epifanías solares, como el venado y el jaguar.

Segundo, que el glifo solar aparece muchas veces sobre la frente del dragón celeste y sirviendo de base al símbolo triádico que lo identifica.²⁵ En la imagen inferior, que forma parte del tablero de la Cruz, a los lados del mascarón se ve la banda astral, que es el cuerpo del Dragón celeste tal como se muestra en la página 74 del *Códice Dresde*, lo que confirma la correspondencia entre el Sol e Itzamná.

Y **tercero**, que el Pájaro Serpiente, una de las formas plásticas del dios celeste²⁶ que es celeste por el sólo hecho de ser pájaro, y que a la vez tiene rasgos serpentinos, como el dragón, se posa en el vértice de las imágenes de la cruz *axis mundi*, representadas como ceibas-dragón, de los tableros de la Cruz y del Templo de las Inscripciones de Palenque, así como en lo alto de la cruz como planta de maíz del tablero del Templo de la Cruz Foliada. En los tres tableros, por rematar en lo alto el *axis mundi*, el Pájaro Serpiente simboliza, en mi opinión, al Sol en el cenit, y además se acompaña de glifos y mascarones solares.²⁷ A-esta

ave fantástica otros le han llamado Pájaro Principal, Pájaro Celeste o Ave celestial, concordando todos en su carácter celeste.

La imagen del Pájaro Serpiente como Sol en el cenit tiene su antecedente en el área maya desde el periodo Preclásico, pues en la estela 25 de Izapa, vemos el *axis mundi* como una cruz con el Pájaro Serpiente en lo alto, al lado de un cocodrilo-árbol que tiene encima otra ave. Además, la imagen del árbol con su ave en la copa es uno de los símbolos universales o arquetípicos del *axis mundi*.²⁹

El Pájaro Serpiente funcionando como Sol en el cenit en los tableros palencanos corrobora la identificación del cielo con el Sol, y puede asociarse con el nombre yucateco Itzamná Kinich Ahau (Señor Ojo Solar del Dragón), nombre que confirma dicha interpretación.

Otros ejemplos son del dintel 3 del Templo IV de Tikal y el relieve de la Casa E del Palacio de Palenque, en los que el Pájaro-Serpiente, con la cara de frente, se sitúa en el punto cenital del cielo, sobre el cuerpo del dragón celeste.

Así, tanto en las imágenes plásticas como en los textos escritos en la época colonial, hallamos una liga tan estrecha entre Itzamná y Kinich Ahau, que claramente nos muestra al Sol como una epifanía de la deidad celeste. Esta fusión de las deidades del cielo y del Sol no es exclusiva de la religión maya; en múltiples religiones, la deidad celeste se manifiesta en el Sol, o, como afirma Krappe, "surge el Sol como sucesor directo e hijo del dios del cielo..."³⁰

El ciclo diario del Sol le da un carácter ambivalente: al recorrer el cielo es luz, vida, día, orden, bien; es un aspecto benéfico y vital que encarna en la guacamaya y en el colibrí. Pero cuando se interna en el inframundo al atardecer, se torna energía de muerte transmutado en jaguar.

Esta función ambivalente se expresa en obras del periodo Clásico, como el tablero del Templo del Sol en Palenque, cuyo motivo central es un mascarón del dios solar en forma de escudo, con flechas cruzadas que simbolizan los rayos y orejas de jaguar que lo muestran como Sol nocturno. Bajo este escudo se ve al dragón celeste como serpiente bicéfala, y sobre él, una cara de jaguar que es el propio Sol al ponerse sobre el horizonte en el equinoccio de primavera, que se registra en las inscripciones del templo.

Por otra parte, es evidente que dos de las deidades de Palenque que han sido llamadas GI y GIII son también aspectos solares, como ha sido corroborado por Martha Cuevas en su análisis de los incensarios de Palenque.³¹

Yo pienso que GI es solar-celeste (asociado con Itzamná) y GIII es solarinfraterrestre, por lo que se le ha llamado también Dios Jaguar del Inframundo y Jaguar Sol Nocturno.

Floyd Lounsbury dice que los fuertes atributos de jaguar de GIII, permiten compararlo con el Xbalanqué del *Popol Vuh*.³² Coincido con esa idea, ya que considero que los dos gemelos del libro quiché son masculinos porque representan el Sol diurno y el Sol nocturno. Hunahpú significa Uno Cazador y Balamqué es entre los k'ekchís actuales Sol-jaguar, o sea Sol nocturno.³³ Pero más que dos aspectos del Sol, el mito puede significar que la Luna (astro en el que se transmuta Ixbalanqué) es un Sol nocturno, en tanto que ilumina en las noches, como lo hace el Sol en el día.

Además, el jaguar, que encarna al Sol nocturno, también es divinidad lunar en muchas simbologías, por sus hábitos de caza y su relación con el agua.

Mircea Eliade descubrió que los cultos solares se dan sólo en algunos periodos de la historia y en niveles culturales elevados, por lo que no aparecen en todas las religiones. El culto solar surge de una deducción racional. Dice el autor: "Parecería que el sol predomina allí donde, gracias a los reyes, a los héroes, a los imperios, 'la historia está en marcha".³⁶ Ello implica que hay un paralelismo entre la supremacía de los cultos solares y la expansión de la civilización.

En el pensamiento maya prehispánico, como lo muestran todas sus manifestaciones, la racionalidad no estaba ausente; es claro que los mayas se dieron cuenta del enorme papel astronómico y biológico del Sol y depositaron en él el poder sagrado del cosmos. Pienso, así, que el culto solar derivó de la conciencia y el conocimiento de la importancia del Sol en la fertilidad de la naturaleza, del gran desarrollo de la astronomía, que influyó en todos los aspectos de la vida, y del establecimiento de un fuerte poder político, entendido como la responsabilidad humana de procurar el orden y la vida del cosmos.

Para los mayas, como para muchos otros pueblos religiosos, el Sol gira alrededor de la tierra, que es una plancha plana cuadrangular: asciende desde el horizonte saliendo del inframundo, recorre el cielo y luego desciende nuevamente al inframundo, donde hace un recorrido semejante al celeste. Cuando el Sol toca uno de los dos extremos del *axis mundi*, está en el cenit o en el nadir. El Sol en el cenit y el Sol en el nadir son los dos contrarios cósmicos, vida y muerte, masculino y femenino, por las significaciones del cielo como vida y luz, y del inframundo, como muerte y vientre materno.

Miguel León-Portilla, en su libro *Tiempo y realidad en el pensamiento maya*, penetra en la esencial significación del Sol como creador del tiempo entre los mayas. Destaca la significación del vocablo *K'in* como un complejo semántico que significa Sol-día-tiempo, y afirma:

El sol, desde que nace por el oriente (*la [k] kin* en maya yucateco: el "sol acompañante") hasta que se oculta por la tarde (*chi-kin* "el sol en la boca" o "el sol devorado") va haciendo el día, marca la duración y la existencia de éste. Día es lo mismo que presencia o ciclo del sol; luego penetra al inframundo y resurge haciendo posible la vida... Si el día es para ellos una presencia solar, el tiempo es la sucesión sin límites de todos los ciclos del sol".

Pero hay también múltiples evidencias del preciso conocimiento maya del ciclo anual del sol, que calcularon en 365 días, con un error de 17.28 segundos, en relación con el año trópico, y de la significación que tuvieron los equinoccios y los solsticios para concebir los cuatro rumbos cósmicos, o sea, la estructura del universo.

Por eso, el dios solar fue el patrón del número cuatro y su glifo fue una flor de cuatro pétalos, imagen del cosmos. En otras palabras, el ciclo anual y el ciclo diario del Sol determinan el movimiento, la sucesión de días y noches y las cuatro estaciones, pero también las cuatro regiones del universo, uniéndose en la cuadruplicidad el espacio y el tiempo.

Como puede verse, también desde la perspectiva de las creencias cosmológicas, que derivaron de los conocimientos astronómicos, el Sol fue la encarnación del poder divino supremo. Él es el encargado de transmitir el poder sagrado del dragón al cielo, a la tierra y al inframundo, al moverse en los tres estratos del universo infundiendo la vida, vitalizando a la propia región de la muerte y transformando la muerte en vida.

En síntesis, el Sol es el responsable del tiempo y del espacio, es el señor del cosmos, por eso se funde con el dios celeste Itzamná, encarnación a su vez de la energía sagrada suprema.

Por otra parte, el culto solar se incrementa con el desarrollo político de los antiguos mayas. Es evidente, sobre todo en el arte plástico, la identificación del gobernante con el Sol, como centro o eje del mundo humano, tal como el Sol lo es del cosmos íntegro.

La idea del hombre como *axis mundi*, como responsable de la existencia del cosmos, se expresa también en los mitos cosmogónicos: el hombre fue creado para venerar y alimentar a los dioses y mantener con ello la existencia del universo entero. Por eso el

hombre que está a la cabeza de la comunidad, es decir, el gobernante, se representa también en el arte como el eje del mundo.

En la admirable lápida que cubre el sarcófago del Templo de las Inscripciones de Palenque, el gobernante está en el centro, entre el cielo y el inframundo, sobre la superficie de la tierra y justamente en la base de la cruz, eje del universo, que representa a Itzamná, el Dragón, coronada por el Pájaro Serpiente.

En suma, el gobernante recibe del dios Solar-Dragón los poderes para gobernar sobre los demás. A veces lleva cetros en forma de cruz con su ave en lo alto: símbolo del *axis mundi* con el Sol en el cenit, como destacamos arriba. Es otra forma de mostrar que el *Halach uinic*, "Hombre Verdadero", tiene en sus manos el poder otorgado por el Dragón, que abarca los cuatro rumbos del cosmos.

Y en los ritos de los gobernantes se muestra también su identificación con el Sol, por ejemplo cuando los vemos emergiendo de las fauces del Dragón terrestre, como en el altar Zoomorfo P de Quiriguá. Así, el gobernante es, simbólicamente, el Sol del mundo humano.⁴¹ En suma, el Sol, identificado con el dios celeste, es el creador del espacio y del tiempo, la energía fecundante, el poder sagrado supremo que impregna todos los niveles del cosmos, el dios que integra todos los contrarios, el *axis mundi* y el dios que consagra a los gobernantes como ejes del mundo humano.

Para concluir, quiero hacer expreso que el análisis del dios solar que he presentado aquí es un ejemplo de la gran riqueza de posibilidades de acercamiento y de interpretación que ofrece la cultura maya prehispánica, gracias a la existencia de múltiples fuentes para la investigación histórica, como las arqueológicas, las epigráficas, las lingüísticas, las documentales y las etnográficas. Así, ella está lejos de ser una cultura que únicamente puede ser abordada desde la arqueología, como a veces se la ha considerado.

El campo de los estudios mesoamericanos ha estado representado en esta Academia por muy distinguidos especialistas como Alfonso Caso, Wigberto Jiménez Moreno, Beatriz de la Fuente, que recientemente nos ha dejado; Eduardo Matos Moctezuma y Miguel León-Portilla, todos los cuales han llevado la historia, el arte y el pensamiento de los hombres prehispánicos a un reconocimiento internacional, pero sería deseable que en el seno de esta venerable institución se incrementaran y fortalecieran los estudios históricos sobre nuestros grandes antepasados indígenas y los grupos que les sobrevivieron.

Y termino agradeciendo infinitamente al Dr. León-Portilla, mi maestro y modelo excepcional en el oficio de historiador, así como en la capacidad de penetrar en el alma indígena, el haberme concedido el gran honor de dar respuesta a estas palabras.

BIBLIOGRAFÍA

- Baudez, Claude-Francois, *Une histoire de la religion des Mayas, Du panthéisme au panthéon*, Paris, Bibliothèque Albin Michel, Histoire, 2002.
- Biedermann, Hans, *Diccionario de símbolos*, Barcelona, Paidós, 1993.
- Braudel, Fernand, *La historia y las ciencias sociales*, Madrid, Alianza Editorial, 1974.
- Cirlot, Juan Eduardo, *Diccionario de símbolos*, 6ª ed., Barcelona, Ediciones Siruela, 2002.
- Cuevas García, Martha, *Los incensarios compuestos del grupo de las Cruces. Evidencia de rituales mayas en Palenque, Chiapas*, Tesis de Doctorado en Estudios Mesoamericanos, UNAM 2004.
- Diez de Velasco, Francisco, "El estudio de la religión: autonomía, neutralidad, pluralidad", *El estudio de la religión, Enciclopedia Iberoamericana de religiones*, Vol. I, Madrid, Editorial Trotta, 2002.
- Eliade, Mircea, *Tratado de historia de las religiones*, México, Ediciones Era, 1972.
- , y Joseph M. Kitakawa, *Metodología de la historia de las religiones*, Barcelona, Buenos Aires, México, Paidós, Orientalia, 1986.
- Florescano, Enrique, "Evocación de Luis González", *La Jornada*, 27 de diciembre de 2003.
- Freidel, David and Linda Schele, *Maya Cosmos. Three Thousand Years on the Shaman's Path*, New York, William Morrow and Company, 1993.
- Garza, Mercedes de la, *El universo sagrado de la serpiente entre los mayas*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1984.
- , *Aves sagradas de los mayas*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1995.
- , "El puesto del gobernante en el cosmos y sus ritos de poder", *Estudios de Cultura Maya*, Vol. XXII, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2002.
- , *Rostros de lo sagrado en el mundo maya*, México-Buenos Aires-Barcelona, Paidós, 1998.
- , "El dragón, símbolo por excelencia de la vida y la muerte entre los mayas", *Estudios de Cultura Maya*, Vol. XX, México, UNAM, IIF, CEM, 1999.
- González y González, Luis, "Teoría de la microhistoria". Discurso de ingreso a la Academia Mexicana de la Historia, *Nueva invitación a la microhistoria*, México, Fondo de Cultura Económica, 1982 (SEP 80/11).

- Guénon, René, *Símbolos fundamentales de la ciencia sagrada*, Buenos Aires, Eudeba, 1969. Landa, fray Diego de, *Relación de las cosas de Yucatán*, 9ª ed., México, Porrúa, 1966.
- León-Portilla, Miguel, *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes*, Tercera reimpresión, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1983.
- , *Tiempo y realidad en el pensamiento maya*, 2ª ed., México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1986.
- Lizana, Bernardo de, *Historia de Yucatán*, Ed. Félix Jiménez Villalba, Madrid, Historia 16, 1988.
- López Cogolludo, Fray Diego, *Historia de Yucatán*, 3 vols., Campeche, Cam., México, Talleres Gráficos del Gobierno Constitucional del Estado, Comisión de Historia, 1954.
- Lurker, Manfred, *El mensaje de los símbolos*, Barcelona, Herder, 1992.
- Martín Velasco, Juan, *Introducción a la fenomenología de la religión*, Madrid, Cristiandad, 1978.
- Morales, Alberto, "Unidad y dualidad. El dios supremo de los antiguos mayas: coincidencias de opuestos", en *Estudios de Cultura Maya*, Vol. XXII, México, UNAM, IIF, CEM, 2002.
- Ochoa Serrano, Álvaro (editor), *Pueblo en vilo, la fuerza de la costumbre*, Homenaje a Luis González y González, El Colegio de Jalisco, El Colegio de México, El Colegio de Michoacán, 1994.
- Reichel-Dolmatoff, Gerardo, *Orfebrería y chamanismo. Un estudio iconográfico del museo del oro*, Medellín, Colombia, Colina, 1988.
- Schele, Linda and Mary Ellen Miller, *The Blood of Kings, Dynasty and Ritual in Maya Art*, New York, George Braziller/Forth Worth, Kimbell Art Museum, 1986.
- Schele Linda and David Freidel, *A forest of Kings. The Untold Story of the Ancient Maya*, New York, Quill William Morrow, 1990.
- Serrano Simarro, Alfonso y Álvaro Pascual Chenel, *Diccionario de símbolos*, Madrid, Libsa, 2004.
- Taube, Karl Andreas, *The Major Gods of Ancient Yucatán*, Washington D.C., Dumbarton Oaks Research Library and Collection, 1992 (Studies in Pre-Columbian Art and Archaeology, Number Thirty-Two).
- Thompson Eric, *Maya History and Religion*, Norman, University of Oklahoma Peress, 1970.

1 Luis González y González, 1982, 35.

2 A semejanza de *Cien años de Soledad* (1967), *Pueblo en viño* relata cien años de la historia de San José de Gracia (1968).

3 Florescano, 2003.

4 Martín Velasco, 1978, 18.

5 Bleeker, en Martín Velasco, 1978, 61. Múltiples son los fenomenólogos de las religiones y las vías que esta postura ha adoptado; entre ellos podemos mencionar a Rudolf Otto, Gerardus Van der Leeuw, Geo Widengren, Jouco Bleeker, Juan Martín Velasco.

6 A los que tuve incluso la fortuna de conocer, al primero, en forma epistolar, y al segundo, personalmente.

7 Ver Guénon, 1969.

8 Díez de Velasco, 2002, 370-1.

9 Reichel-Dolmatoff, 1988, 12.

10 Eliade, 1986, 121.

11 Fernand Braudel, 1974. Respecto de esto, Schele dijo en 1990 haberlo descubierto, cuando en México se venía haciendo desde varias décadas atrás (*Maya Cosmos*).

12 Muchas de las interpretaciones aquí expresadas empezaron a gestarse desde nuestro libro *El universo sagrado de la serpiente entre los mayas*, que apareció en 1984, y varias de ellas fueron confirmadas por otros autores posteriormente.

13 *Ku*, traducido como dios, tal vez venga de *ku'*, quetzal.

14 Dice el cronista López Cogolludo que Hunab Ku era un "Dios único, vivo y verdadero, que decían ser el mayor de los dioses, y que no tenía figura, ni se podía figurar por ser incorpóreo" (*Historia de Yucatán*, 1954, 345).

15 Schele, 1990, 539.

16 López Cogolludo asienta que Itzamná era hijo de Hunab Ku (*Idem*, p. 349).

17 Lizana, 1988, 55. Eric Thompson fue el primero en asociar al Monstruo Celeste con Itzamná, pero él lo considera una iguana y, advirtiendo el carácter dual de la deidad, habla del cosmos como una "casa de iguanas", idea que no compartimos, pues las iguanas se llaman en maya *itzam* por su similitud con la imagen plástica del dios y no al revés, como supone Thompson. Según Ramón Arzápalo (comunicación personal). Itzamná ha de traducirse simplemente como El Dragón, por ser el nombre del dios.

18 De la Garza, 1999, 180. Ver también 1984 y 1995.

19 Schellhas, 1904. Alberto Morales (2002), a través de distintos y rigurosos análisis interpretativos, y recurriendo a otras fuentes, como el *Ritual de los Bacabes*, coincide con nuestra interpretación de que hay una deidad suprema que expresa la dualidad de los contrarios; sólo que él considera que la deidad terrestre Itzam Cab Ain es también Itzamná, en tanto que yo los veo como dos aspectos del Dragón, el celeste y el terrestre, como he señalado.

Sin embargo, consideramos que Thompson acertó al identificar a Itzamná con el Monstruo o Dragón Celeste del periodo Clásico, pues hay sólidos fundamentos para esta identificación.

20 León-Portilla, 1983, 150. Ver 148 a 178.

21 Landa, 1966, 48.

²² El prefijo T184 es un título fundamental de los reyes mayas, que se puede leer *mah kinah*, actualmente se lee *kinich* (Stephen Houston).

²³ Baudez, 2002.

²⁴ Ver Thompson, 1950.

²⁵ Incluso algunos investigadores, como Linda Schele, aseguran que el dios que lleva el símbolo triádico aunado al glifo del Sol es el propio dios solar, y le llama Monstruo Cuatripartita; esta autora interpreta el glifo de bandas cruzadas que forma parte del símbolo triádico como la trayectoria del Sol cruzando la Vía Láctea; es, dice, el Sol en su viaje diario a través del cosmos (Schele, 1990, 540).

²⁶ Porque ese pájaro tiene rasgos de serpiente y cola y patas de quetzal, y el quetzal es el ave que representa al dios del cielo (Ver De la Garza, *Aves sagradas...*).

²⁷ En los dos primeros tableros tiene a los lados escudos del dios solar, y en el de la Cruz Foliada se posa justamente sobre un mascarón solar que se ubica en la parte superior de la cruz. De la Garza, 1998, 66. Claude Baudez hace suya esta idea en 2002.

²⁸ Schele, 1990, 533.

²⁹ De la Garza, 1995. El pájaro-serpiente de los dos primeros tableros palencanos tiene pico curvo hacia abajo, glifo *nen* en la frente, característico del dios K; un glifo *Yax* (agua) en el tocado y de su pico cuelga un elemento que lleva el signo *Pop* (gobierno); porta collar de cuentas de jade y cabeza de serpiente estilizada sobre el ala; a los lados hay dos escudos del dios solar y sendos glifos *yax*. La misma cara de este pájaro-serpiente sale de las fauces de la serpiente bicéfala de cuerpo flexible que se enrosca en el *axis mundi* en el tablero del Templo de las Inscripciones, identificando al Sol con el cielo. Y el Pájaro Serpiente del tablero de la Cruz Foliada tiene la larga nariz del dios K, glifo *yax* en el tocado y en el collar, y caras de serpiente en el ala y en la base de la larga cola de quetzal.

³⁰ Krappe, en Cirlot, 2002, 420. El hijo hereda uno de los atributos más importantes y morales de ese dios: lo ve todo y, en consecuencia, lo sabe todo". Como hijo, el Sol se asimila al héroe, por oposición al padre, que es el cielo, aunque a veces se identifique con él. En la religión maya encontramos también esta idea pues de acuerdo con las fuentes escritas coloniales, Itzamná fue hijo de Hunab Ku, pero a la vez es el propio Hunab Ku, y también representa, tanto el espacio celeste como su manifestación en el astro solar, o sea, que el Sol es el hijo del cielo; ello se expresa en el nombre Itzamná Kinich Ahau mencionado por Landa. Éste proporciona otros datos que lo muestran como héroe cultural: dice que se le veneraba en el mes Uo y que se decía que había sido el primer sacerdote; también se le rendía culto en el mes *Pop*, como dios de la medicina y, al lado de Itzamná, en el año *lx* y el mes *Mac* (Landa, 1966). Todo ello concuerda con el aspecto de Itzamná como héroe cultural que inventó la agricultura, la escritura, los calendarios y las demás creaciones humanas, dictó las leyes y gobierna a través de los gobernantes, funciones que siempre corresponden a las deidades solares, así como la facultad de "visión", que para los mayas significa conocimiento.

³¹ Cuevas, 2004.

³² Taube, 1992, 52.

³³ Thompson, 1970, 236, citado en De la Garza, 1984, 49.

³⁴ De la Garza, 1998. Algunas ideas al respecto pueden consultarse en Valverde, 2004.

³⁵ Además de ser símbolo de las fuerzas de la tierra y la naturaleza indómita, el jaguar es Señor de los animales que controla cuevas, fuentes, montañas y animales salvajes (Serrano y Pascual, 2004, 169).

³⁶ Eliade, 1972, 124ss.

³⁷ León-Portilla, 1986, 34.

³⁸ Por eso asienta el Popo/ *Vuh* que el Sol y la Luna fueron los últimos seres creados. Al aparecer el Sol y empezarse a mover gracias a la ofrenda de sangre que los hombres le hacen, se inicia el orden, la sucesión de días y noches, el tiempo histórico y el tiempo que regiría el orden espacial del universo.

³⁹ Ver De la Garza, 2002 y Krappe, citado por Cirlot.

⁴⁰ De la Garza, 2002. Linda Schele también consideró al gobernante como *axis mundi*, pero basada en su identificación con la ceiba (1993, Afterword).

⁴¹ Ver Baudez, 2002.