

MAESTRÍA
EN FILOSOFÍA
DE LA CULTURA



**Universidad Michoacana de San Nicolás de
Hidalgo**
Maestría en Filosofía de la cultura

*Tesis que para obtener el título
de maestra en filosofía de la cultura*

**El árbol como símbolo transcultural en la forma simbólica del mito:
la ceiba como marcador espacio-temporal.**

Sustenta: Alba Celeste López Huerta

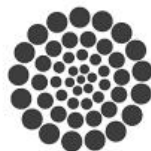
Director: Dr. Oliver Kozlarek

Comité: Maestra Gloria Cáceres Centeno

Dr. Adán Pando Moreno

Morelia Mich. agosto del 2025

“conocer para crear”



CONAHCYT
CONSEJO NACIONAL DE HUMANIDADES
CIENCIAS Y TECNOLOGÍAS

Resumen

La presente tesis explora el símbolo transcultural del árbol, enfocándose en la ceiba como un marcador espacio-temporal dentro de la forma simbólica del mito. Se toman como conceptos de referencia *el mito, la relación con el mundo, lo sagrado y las formas simbólicas*. La noción de cultura que se aborda se entiende como un resultado del entramado de las formas simbólicas, es decir, del mito, lenguaje, la ciencia, el arte y la religión.

Abstract

This thesis explores the transcultural symbol of the tree, focusing on the ceiba as a space-time marker within the symbolic form of myth. The concepts taken as reference include *myth, the relationship with the world, the sacred, and symbolic forms*. The notion of culture addressed is understood as the outcome of the interweaving of symbolic forms, namely myth, language, science, art, and religion.

Palabras claves: mito, relación con el mundo, sagrado y formas simbólicas

A mis padres *Javier López Ortiz* y *Luz Teresa Huerta Chávez* que son y serán por siempre
mi motor y mi alegría.

A mi amado compañero de vida *Alejandro Suarez López* con quien quiero seguir habitando
y reconociendo la vida cada uno de los amaneceres siguientes.

Agradecimientos a los árboles:

A mi árbol genealógico, al guayabo frondoso de la casa de mi infancia, porque me acompañó tantas noches. A él, que en su generosidad, cada año nos regala un patio lleno de guayabas, que en sus entrañas lleva a mi abuela Audelia y a mi abuelo Benito. A los árboles con ojos que te encuentras por las calles, a los árboles plantados sin planeación ni contexto geográfico por todo Morelia, a los árboles de C.U., que conocí desde niña, acompañando a mi mamá Tere a estudiar su morfología. Al árbol al que nos subimos con mis hermanos, Bruno y Elían. Al árbol donde yacen Perseo, la Mila, la Chispa, la Luna y Sky. Al tabachín que mi papá, Javier, siempre quiso sembrar y a los bosques que reforestó. Al árbol de la plaza del centro, en el que jugábamos con mi hermana Abril cuando éramos niñas. Al árbol de naranjas que se mudó con mi abuela Martha a todas sus distintas casas. Al árbol que escuchaba mis secretos en aquel jardín de la infancia. A los mil árboles que observamos juntos, y a aquellos que presenciaron nuestros besos, Alejandro Suárez.

Gracias, en especial, a mi árbol genealógico intelectual: la Facultad de Filosofía y a las y los grandes pensadores con quienes me he reunido bajo todo su pasillo de árboles. Gracias a la maestra Gloria Cáceres Centeno por su cuidadoso seguimiento y por enriquecer este trabajo, que sin su acompañamiento no habría podido ni siquiera retoñar. Gracias a mi director de tesis, el doctor Oliver Kozlarek, por su acompañamiento sensible y formativo, que en su calidez y crítica ha echado raíz en mi pensamiento. Gracias al doctor Adán Pando, porque sus clases e ideas, como piñas de conífera, siguen germinando en mí.

Gracias a mis compañeras y compañeros de maestría, porque reunirme con ustedes enriqueció mi ser. Disfrutamos juntos, a la sombra de los árboles, el entretiempo de las clases. Gracias por tejer una red que nos sostuvo en ese año. Gracias a Edith, Fernanda, Ariadna, Atenea, Emmanuel, Chuy, Arturo, Alan y Roberto. Gracias a mis amigas por su acompañamiento en cada aspecto de mi vida: Eva, María y Elena. Gracias al guayabo de Diana Padrón, que se comunicó con el guayabo de mi casa para reunirnos en esta amistad subterránea. A la ceiba que hace bolitas de algodón en el centro; al aguacate que está secando las tierras michoacanas; al maguey, que también es un árbol; al árbol con el que medimos nuestro crecimiento y que nos vio crecer. A los árboles, que viven más años que mil humanos y que registran en su piel —esa que llamamos corteza— la historia de su entorno. A ellos, que se comunican por debajo de la tierra con sus raíces, y que saben hacer la fotosíntesis.

Agradecimientos:

Gracias, Alejandro, por tu acompañamiento en esta tesis, por tu amor y todas nuestras charlas.

Gracias a mi madre, por su apoyo incondicional y cariño infinito, por ayudarme a vender buñuelos para poder pagar el inicio de la maestría.

Gracias a mi padre, por las xilografías que ha creado en diálogo con mis trabajos, por su comprensión, ternura y acompañamiento.

Gracias a Abril, por estar más cerca, por su amor y su apoyo, por hacerme tía.

Gracias a Diana, porque su amistad es uno de los regalos más hermosos que me ha dado esta maestría. Gracias por cuidarme en los momentos más difíciles de estos últimos años.

Gracias a Edith, Fer, Eva, María, Elena, Mari, Pau y Dani, porque son un ejemplo en mi vida. Los quiero profundamente y los admiro por lo inteligentes, fuertes y apasionadas que son.

Gracias a Laura Albarrán, porque su escucha me ha vuelto más libre y fue vital para sostener este trabajo.

Gracias a Oliver Kozlarek, porque sus clases fueron siempre emocionantes y cuestionadoras. Gracias por su crítica constante, que me orienta a querer redescubrir el mundo, y porque en sus palabras siempre encuentro un interés genuino y sensible ante la injusticia social. Gracias por su lectura y acompañamiento en la estructuración de este trabajo.

Gracias a Gloria Cáceres, por entregarse a la investigación con pasión. No me imagino esta tesis sin todo lo que aportó a ella y a mi vida. Gracias porque es una gran mujer que sabe leer el mundo desde otros ojos. Gracias por su atenta lectura, su escucha y su acompañamiento, que siempre fue desde su enorme corazón.

Gracias a Adán Pando, por su lectura cuidadosa y sus aportaciones. Gracias, porque sus comentarios y cuestionamientos en los coloquios, siempre me motivaron a querer investigar más. Gracias, porque el talante de sus intervenciones siempre es el de la inauguración de la filosofía.

Gracias al Consejo Nacional de Humanidades, Ciencias y Tecnologías (CONAHCYT) por financiar este proyecto.

índice

Introducción:	7
Estructura del texto	9
Capítulo 1: El árbol un símbolo en la cultura	13
La cultura y su entramado simbólico.	13
La forma simbólica del mito	14
El símbolo en Cassirer	20
De las subjetividades modernas a las subjetividades enriquecidas en los pueblos mesoamericanos	21
El símbolo árbol	28
El árbol en su diversidad de representaciones	28
El árbol en el prehispánico un boceto	31
Conclusiones de capítulo	34
Capítulo 2: El árbol para los Mayas	35
Árboles para los Mayas del prehispánico	35
Introducción al espacio y tiempo geográfico de Mesoamérica	35
Contextualización de la Cultura Maya	37
El árbol como axis mundi en los mayas	41
La actualidad del símbolo árbol en la cultura	55
El ritual de los voladores actualización del mito cosmogónico	55
El ritual del palo volador en los mayas de Chicastenango	62
Winik y la continuidad del mito cosmogónico en la subjetividad	64
Conclusiones capítulo dos:	67
Capítulo 3: horizontes, winik, árbol, espacio y tiempo.	69
La sociedad Maya	69
Cosmos unido en el espacio y el tiempo	69
Winik o del maíz y el trabajo en las sociedades Mayas	72
Horizontes subjetivos	74
La dualidad y el lugar de la mujer en la sociedad Maya	75
Mito cosmogónico y orientación en el mundo	80
La permanencia del árbol como símbolo transcultural	82
Conclusiones de capítulo	84
Conclusiones:	85
La ceiba como ventana de un modo de relación con el mundo	85
Bibliografía	89

Así la filosofía toda es como un árbol, cuyas raíces son la metafísica, cuyo tronco es la física y cuyas ramas brotando de este tronco son todas las demás ciencias, las cuales se reducen a tres principales, a saber, la medicina, la mecánica y la moral, quiero decir la más alta y más perfecta moral, la que, al presuponer un conocimiento cabal de las demás ciencias, constituye el grado último de la sabiduría.

Descartes

Al hombre le ocurre lo mismo que al árbol. Cuanto más quiere elevarse hacia la altura y hacia la luz, tanto más fuertemente tienden sus raíces hacia la tierra, hacia abajo, hacia lo oscuro, lo profundo...

Nietzsche

Si nosotros buscásemos la esencia del árbol, tendríamos que elegir aquello que domina a todo árbol en cuanto árbol, sin ser ello mismo un árbol, que se pueda encontrar entre los restantes árboles.

Heidegger

Introducción:

El presente trabajo es una investigación filosófica que recurre a artículos de divulgación científica, arqueológica e histórica en adición a fuentes históricas primarias como es el caso del *Chilam balam de chumayel*. Buscando entrar en el enigma de una filosofía arbórea, es decir, la filosofía que se devela del recorrido en el símbolo árbol para la cultura, tomando como conceptos de referencia *el mito, la relación con el mundo, lo sagrado y las formas simbólicas*, los cuales nos permiten abordar a partir de la antes mencionada selección de fuentes, la forma de tránsito de este símbolo sagrado respecto de la relación con el mundo.

En específico se recurre a la noción de cultura, como producto del entramado de las formas simbólicas, como explicamos en el capítulo número uno del presente trabajo, elegimos esta corriente teórica de lectura del mito por amplias razones, entre las que se encuentran la profundidad teórica del análisis de Ernst Cassirer sobre la forma simbólica del mito en una interconexión con las demás formas simbólicas.

Por otro lado, una revalorización del mito que lo sitúa en la misma posición de importancia epistemológica que otras formas simbólicas como la ciencia, una postura opuesta a lecturas dicotomizantes que delimitan la comprensión epistemológica al conocimiento desde la ciencia. Otra razón para abordar desde este autor nuestra investigación es, el análisis concreto que establece sobre la estructuración del tiempo y el espacio para cada una de las formas simbólicas, que entre todas estas características que otorga, nos permitió encontrar matices muy particulares como el carácter de número, la versatilidad del yo, entre otros.

Por último, nos es de suma importancia, que en la teoría de las formas simbólicas los ejemplos no remiten solamente a un origen geográfico específico sino, a un amplio margen de territorios del mundo, de tal modo que, en su autor podemos leer una cantidad de mitología de todos los continentes, a la vez que, remite al contexto histórico particular de sociedades tan alejadas en el tiempo y tan diversas como podrían ser los mayas del periodo prehispánico, hasta algunos pueblos contemporáneos y sus rituales vigentes hasta nuestros días.

Nos es de igual manera importante, describir que existen muchos autores que han sido retomados para articular el análisis filosófico de Cassirer y enriquecer su lectura del mito, entre ellos se encuentran: Mircea Eliade, Durkheim, Frazer, Callois, entre otros.

En este trabajo se ofrece una descripción de una forma de *relación con el mundo* que contiene una correspondencia entre el mundo interior y exterior, como fue la de los mayas del periodo prehispánico, relación entretejida al sujeto nombrado como el *winik* o *unic* y sus condiciones históricas y políticas. Reconocemos en esta cultura una armonía y ensamblaje entre el mundo objetivo de las cosas, el mundo interior y su mundo social. La relación con el mundo la pensamos desde la conceptualización de Hartmunt Rosa para quién ésta es la forma en que las sociedades se relacionan con el mundo natural, sus propios cuerpos, el entorno y la vida social.

De modo que, en una sociología de la relación con el mundo como el autor define a su propia búsqueda “Deben identificarse aspectos corporales, psíquicos, existenciales, emocionales, cognitivos y evaluativos, y debe determinarse su relación mutua.” (Rosa, 2019, p.47) Al mismo tiempo que, para Cassirer este concepto de mundo queda inscrito a “[...] las tres intuiciones fundamentales de espacio, tiempo y número, creando con ello la condición a la que queda sujeto todo intento de dominar intelectualmente los fenómenos y toda síntesis de los mismos en la unidad de un <<concepto de mundo>>.” (Cassirer, 1971, p. 216)

Finalmente, cabe precisar en primer lugar, la tradición mesoamericana a la que acudimos con el fin de indagar en el símbolo del árbol situado en el contexto del prehispánico Maya. Tenemos una línea de autores clásicos entre los que encontramos a Austin, Portilla, Heyden, Piña Chan, entre otros. Además, especialistas actuales como Mercedes de la Garza, Sylvia Marcos, etc. En segundo lugar, cabe delimitar los tipos de árboles de los que en este trabajo se cita, pues si bien, en este trabajo se habla de una constante en el símbolo transcultural del árbol en general, la narrativa cosmogónica que analizamos habla específicamente de las ceibas para el periodo colonial en el escrito del *Chilam Balam de Chumayel*. De modo que, aunque encontramos árboles sagrados para la mayoría de las sociedades, no es la misma especie de árbol a la cual se le consideró sagrado, e incluso estudios actuales sostienen las imprecisiones que existen al hablar de la ceiba como árbol sagrado maya respecto de sus variantes de especies.

[...] la ceiba ciertamente representaba el axis mundi, pero solamente a partir del periodo colonial. En épocas anteriores, es decir, en todos los periodos prehispánicos, el eje del

universo se representaba de varias maneras, siendo el árbol su manifestación más frecuente; sin embargo, este árbol no era la Ceiba pentandra. (Kocyba, 2011, p.69)

Por lo que, en este trabajo nos delimitamos al tipo de árbol específico del periodo colonial que sintetiza la imagen axial de los árboles en la ceiba, comprendiendo que existen además una gran cantidad de especies de esta misma, de las cuáles son comunes en ciertas zonas del país de México la especie *pentandra* y *aesculifolia*. Reconociendo que no es general ni universal la situación de la ceiba como símbolo sagrado ni siquiera en todas las temporalidades y regiones del mundo maya, menos en todo el mundo mesoamericano. No obstante, podemos dar cuenta que existió una constante respecto a la simbolización de los árboles como representaciones de *axis mundi* o centros sagrados, ejemplos de esto son: el árbol de Tamoanchan para la cultura Mexica, el árbol de Apoala de los Mixtecos, entre muchos otros.

Estructura del texto

En el capítulo número uno denominado: *La cultura y su entramado simbólico*, podemos analizar las raíces filosóficas de este trabajo, que se dedica al análisis del símbolo árbol en la cultura, este capítulo incluye una introducción a la temática y la exposición del marco teórico conceptual. Las antes mencionadas, nos ayudarán a fundamentar el análisis y retomar en el capítulo número dos, un mito cosmogónico para el cuál, el árbol es un ente prioritario y con él, todas las implicaciones que conlleva en la cultura y la cosmovisión de los mayas.

El primer apartado, *La forma simbólica del mito*, está dedicado a reconstruir el pensamiento teórico de Cassirer, para quién, las formas simbólicas son una actividad creadora que nos permite percibir el mundo. Este entramado cultural está tejido por las formas simbólicas del lenguaje, el arte, el mito y la religión. En específico, nos centramos en la forma simbólica del mito, al estar relacionada con el rastreo del árbol como símbolo, a partir de un mito cosmogónico. Por lo que, en este apartado trataremos las características de la forma simbólica del mito que se caracteriza primero, por contener una totalidad intuitiva que no establece demarcación del todo con las partes, segundo, porque esta forma simbólica tiene

una relación con el espacio estructurante, el tiempo cósmico-biológico y el tiempo de los orígenes, en tercer lugar, esta forma simbólica tiene el número como un armonizador y una unidad de concordancia de cosas discordantes. Por último, la relación entretejida de todas las anteriores características con lo sagrado. En el último subapartado de esta sección hacemos un breve rastreo de *El símbolo en Cassirer*, para cerrar así nuestro marco conceptual filosófico.

En el siguiente apartado del capítulo, titulado: *De las subjetividades modernas a las subjetividades enriquecidas en los pueblos mesoamericanos*. Preparamos el terreno teórico para reflexionar sobre el mito cosmogónico y sus implicaciones subjetivas como parte de una relación mundo, estructurante y diversa. En este sentido, nos implica un reto aprender una forma distinta de relación del mundo, en la cual predomina la forma simbólica del mito, pero, además, una variante con la percepción de la naturaleza, la subjetividad, la sociedad, la forma de percibir el cuerpo, el interior, los árboles, los animales, etc. Así, en este apartado distinguimos la forma moderna de concebir la subjetividad o de relación con el mundo, la cual incluye: la percepción de un estado de naturaleza esencialista y dicotómico, forma relacional nombrada naturalista, por Descola, caracterizada por su jerarquización de la vida entre lo humano y lo no-humano. Por el contrario, los mundos mesoamericanos percibieron mundos imbuidos en subjetividad, donde el sol, las plantas, los animales fueron otras subjetividades a respetar, un árbol no fue un árbol en el tipo de subjetividad moderna, sino fue un sujeto vivo, sintiente, y esto sin embargo, pensándolo con Descola no fue un animismo sino un analogismo, ya que, se divide el conjunto de lo que existe en una multiplicidad de esencias, formas y sustancias, simultáneamente que en forma de analogismo pueden leerse como cosmomorfismo, debido a qué, como veremos, esto significa que el cuerpo humano no está claramente diferenciado de su macrocosmos. Finalmente, en la forma de percepción mesoamericana encontraremos la lectura de un yo transpersonal a contraposición del yo individual del naturalismo moderno, el cual, además, apuesta por un biologicismo.

Por su parte, en el tercer gran apartado, denominado *El símbolo árbol*, comenzamos a contextualizar el símbolo árbol, primero de una manera general, introduciendo *El árbol en*

su diversidad de representaciones y exponiendo que el árbol es un símbolo transcultural y transhistórico, que ha tenido recepción para todas las culturas existentes.

Posteriormente para finalizar, realizamos un esbozo general de *El árbol en el prehispánico un boceto*, donde se describen representaciones del símbolo en las culturas mesoamericanas del periodo prehispánico, recopilaciones tomadas de autores, que fueron especialistas en el área mesoamericana de este periodo como son López Austin y Doris Heyden.

En el capítulo dos titulados *Árboles para los Mayas del prehispánico* encontramos tres apartados. El primero se titula: *Introducción al espacio y tiempo geográfico de Mesoamérica*, en este apartado comenzamos con una contextualización del espacio geográfico y temporal que ocuparon las culturas de la nombrada por Kirchhoff Mesoamérica, esta introducción es más bien histórica, con el único fin de contextualizar, recurrimos a Alfredo López Austin, hacemos un recorrido general sin ahondar todavía en el mundo Maya.

Posteriormente, para precisar, tenemos la *Contextualización de la Cultura Maya*, con el fin de situar a la cultura de manera específica dentro de la descripción mesoamericana que incluye a muchas más etnias. Para este apartado nos valemos de los datos históricos recopilados por López Austin, Piña Chan y León-Portilla. Lo cual nos permite esquematizar las formas temporales y geográficas en donde podremos situar a una cultura como la denominada Maya y entender cómo se clasificó y denominó, a través de la investigación de historiadores que dedicaron su vida al estudio de las culturas del prehispánico.

A continuación, en *El árbol como axis mundi en los mayas*, comenzamos a abordar los distintos símbolos de árboles que podemos encontrar en el periodo prehispánico Maya y la relación de ese símbolo sagrado con el monstruo de la tierra, la metamorfosis de ambos nos presenta en su cualidad simbólica, la indisolubilidad del tiempo y el espacio.

Por su parte en el siguiente apartado, titulado *el Mito cosmogónico en el chilam balam de chumayel*, retratamos a partir del mito cosmogónico, la posición de los árboles sagrados, en especial el del centro de la ubicación espacial, árbol que forma un *axis mundi* desde el mito cosmogónico fundacional. A través de ese mito cosmogónico nos es posible también comprender la relación del espacio y el tiempo indisoluble, en esta concepción simbólica

mitológica, vemos en un ejemplo, como la cosmogonía será asimismo la estructuración del espacio y el tiempo a través de la forma simbólica del mito.

Finalmente, en *La actualidad del símbolo árbol en la cultura*, nos preocupamos por la migración de este símbolo sagrado a la actualidad, razón por la que, en el apartado *El ritual de los voladores actualización del mito cosmogónico*, está dedicado a describir el ritual de los voladores de manera general, en el sentido de, una reminiscencia de la forma simbólica que se presentaba en el mito cosmogónico y su función. Finalmente, situado este ritual en una comunidad Maya de la actualidad, tenemos el apartado: *El ritual del palo volador en los mayas de Chicastenango*, donde se explora en un enlace con el mito estudiado y su conexión con la estructuración simbólica mítica que ya desarrollábamos. En el último apartado nombrado *Winik y la continuidad del mito cosmogónico*, descubrimos cómo la estructuración espacial y temporal queda igualmente pensada en la forma de percepción de la subjetividad, en este caso el *Winik* maya que se concibe a sí mismo, relacionado con el cuadrado espacial y el círculo temporal, situado en la orientación de los 4 rumbos y conteniendo en sí mismo esa tripartición cosmogónica que es el cielo, la tierra y el *xibalba*.

En el capítulo tres nombrado: *horizontes subjetivos, árbol, espacio y tiempo*, realizamos primero una descripción de la sociedad Maya en función de su relación con la agricultura, el trabajo y el maíz, en adición a, la articulación que tiene la forma de percepción del cosmos donde se encuentra unido el espacio y el tiempo.

Describimos, la concepción de *winik* en tanto que ejemplo de esta fusión del espacio y tiempo, desarrollando a partir de allí la lectura de un horizonte subjetivo, para el cual fue importante la dualidad y el lugar en el que fue situada la mujer. Por último, enmarcamos la importancia del mito cosmogónico para la orientación y tejido con el mundo, que es recíprocamente entrelazado y habitado por una sociedad. Y finalmente, subrayamos la permanencia del árbol como símbolo transcultural.

Capítulo 1: El árbol un símbolo en la cultura

La cultura y su entramado simbólico.

Para Cassirer la cultura es el universo simbólico que el ser humano despliega como animal simbólico, desarrollando a través de las formas simbólicas el mundo que habita. Nuestro autor construye una fenomenología del conocimiento para captar los órganos simbólicos que producen la cultura, donde conocimiento es "...toda actividad espiritual por la que creamos el "mundo" en su configuración característica en su orden y su "ser tal." (Cassirer,1975, p.194) este análisis está inspirado en la teoría Kantiana, más específico en el giro copernicano que realizará Kant con respecto del conocimiento y el objeto del conocimiento. De tal modo que, como lo señala Cassirer "En lugar de partir del objeto como algo conocido y dado, debería empezarse por la ley del conocimiento como lo único verdaderamente accesible..." (Cassirer,1971, p.36) Y esta actividad creadora espiritual son los distintos tipos de formas simbólicas que describe Cassirer.

Lo que creará la cultura serán las formas simbólicas y "Las formas simbólicas ya no son imitaciones de dicha realidad, sino órganos en cuanto que sólo merced a ellas llega lo real a ser objeto de la visión intelectual, y así visible sin más." (Cassirer,1975, p.84) Las formas simbólicas son aquellas que nos permiten percibir el mundo desde la distinta óptica de sus variedades; el lenguaje, el arte, el mito y la religión "...cada uno de ellos crea y despliega de sí un mundo propio de sentido." (Cassirer,1975, p.84) cada una es una forma distinta en la que se despliega el espíritu creando una perspectiva en particular. "Pues cada uno de estos conjuntos significativos [...] posee su propio principio constitutivo que, por así decirlo, imprime su sello a todas sus configuraciones particulares." (Cassirer,1971, p.58) De tal modo que, el mito es en unidad junto con la ciencia, el arte, el lenguaje, debido a que, todas estas son formas simbólicas que condicionan la visión, no obstante, cada una será diferente en su relación con el tiempo, el espacio y muchas otras características más.

El conocimiento y el lenguaje, el mito y el arte: todos ellos no se comportan a manera de simple espejo que refleja las imágenes que en él se forman de un ser dado, exterior o interior, sino que, en lugar de ser medios indiferentes, son las auténticas fuentes luminosas, las condiciones de la visión y los orígenes de toda configuración. (Cassirer,1971, p.53)

“Comparado con los demás animales el hombre no sólo vive en una realidad más amplia sino, por decirlo así, en una nueva dimensión de la realidad.” (Cassirer,1945, p.47) En este sentido, el ser humano se puede leer desde Cassirer como un ser que no puede retornar a la naturaleza, sino que habita en el mundo de sus construcciones simbólicas “Sin embargo, ya no hay salida de esta reversión del orden natural... ya no vive solamente en un puro universo físico sino en un *universo simbólico*.” (Cassirer,1945, p.47) Este universo simbólico está constituido por la variedad de formas simbólicas que son el mito, el lenguaje, la ciencia, el arte y la religión. Las formas simbólicas serán expuestas por el filósofo en su obra principal *Filosofía de las formas simbólicas*, la cual está dividida en tres tomos, donde el primero está dedicado específicamente al lenguaje, el segundo de ellos al mito y en el tercero una fenomenología del reconocimiento.

La forma simbólica del mito

Derivado de lo anterior, es imprescindible situar el mito como una forma simbólica en Cassirer, de esta manera “El mundo del mito no es un mero producto del capricho del azar, sino que tiene sus propias leyes fundamentales de creación que operan a través de todas sus manifestaciones particulares.” (Cassirer,1971, p.58) A su vez, es importante desentrañarlo pues en su forma se encuentra un tipo de despliegue del espíritu. “El mito se convierte en problema para la filosofía, en la medida en que en él se manifiesta una dirección originaria del espíritu, un modo independiente de configuración de la *conciencia*.” (Cassirer,1945, p.20) El mito se define como una energía unitaria del espíritu, con determinada dirección originaria de conformación.

Cassirer retoma una fenomenología de crítica de la conciencia dando las pautas que esta formulación debe tener:

...una fenomenología crítica de la conciencia mítica no puede partir ni de la divinidad como un hecho metafísico originario, ni de la humanidad como hecho empírico originario, sino que ha de tratar de aprehender al sujeto del proceso cultural, al “espíritu” en su pura actualidad, en la multitud de sus modos de configuración y, asimismo, tratar de determinar la norma immanente que sigue cada una de ellas. (Cassirer, 1972, p.32)

Cassirer retoma el mito como una forma simbólica muy valiosa para la humanidad, constantemente comparándola con la forma simbólica de la ciencia, llegando de este modo a desgastar un discurso que polariza el *logos* de un *mythos* y en este sentido “... el mito entraña los primeros comienzos e intentos de un *conocimiento* del mundo, puesto que además se manifiesta como la creación quizá más antigua y general de la *fantasía estética*...” (Cassirer,1945, p.44) dado que, este mito es también una pregunta por el conocimiento y por la causa de las cosas, análogamente encontramos una semejanza en estas dos formas tan distintas “Los modos de enlace que emplean ambos para dar la multiplicidad sensible a la forma de la unidad, para dar forma a lo caótico, son generalmente análogos y concordantes.” (Cassirer,1972, p.89) Por el contrario, encontraremos diferencias fundamentales, un ejemplo es la modalidad en este par de formas simbólicas.

Pero cuáles son estas características que tiene el mito, primero: se caracteriza por una totalidad intuitiva que no establece demarcación del todo con las partes “...para él la parte no solo *representa* al todo, sino que *es* el mismo.” (Cassirer,1972, p.93) A diferencia de la forma simbólica de la ciencia “Mientras que el conocimiento científico busca la *unión* de elementos claramente diferenciados, la intuición mítica llega a *fundir* finalmente lo que enlaza. “La diferencia de enlace como unidad sintética, como una unidad de lo diverso hay en el mito una uniformidad cósmica, la coincidencia.” (Cassirer,1945, p.93) Cassirer señala una distinción en el mito con la ciencia en tres aspectos principales: la distinción de la parte por el todo, la semejanza y los atributos. Ya que “... para el pensamiento mítico el atributo no es tanto una determinación “de” la cosa sino más bien expresa y engloba la totalidad *de la cosa*, solo que vista desde un ángulo determinado.” (Cassirer,1972, p.95)

A su vez, las formas del mito son: el espacio, el tiempo y el número. Donde “el espacio mitológico ocupa una *posición intermedia* entre el espacio de la percepción sensible y el espacio del conocimiento puro, el espacio de la percepción geométrica.” (Cassirer,1972, p. 116) El autor desarrolla la forma particular del espacio en la forma simbólica del mito que tiene matices diferentes con respecto de las otras formas simbólicas.

“...en el pensamiento mítico se presenta una concepción del espacio completamente peculiar, una especie de distribución y <orientación> del mundo desde puntos de vista espaciales, clara

y característicamente distinta del modo en que se lleva a cabo la distribución espacial del cosmos en el pensamiento empírico.” (Cassirer,1971, p.57)

En el mito se presenta un espacio estructural cósmico donde “El pensamiento mítico aprehende una estructura perfectamente determinada, concretamente espacial, para llevar a cabo de acuerdo con ella toda la “orientación” del mundo.” (Cassirer,1972, p.127) Un ejemplo es la división del mundo prehispánico que puede ser ubicada con una delimitación de cuatro rumbos y diversos niveles, lo cual asemeja a un ejemplo recurrente en Cassirer:

“Dentro de la imagen mito-sociológica del mundo de los Zuñi, detalladamente descrita por Cushing, la forma totémica septenaria de organizar la totalidad del mundo está representada principalmente en la forma de concebir el espacio. Todo el espacio está dividido en siete sectores ...” (Cassirer,1972, p.120)

De este modo, la primera característica del mito es en la peculiaridad de distinguir el espacio, de orientar el cosmos, por consiguiente, Cassirer nos dice “Pues *templum* griego (τέμενος) procede de la raíz tem que significa ‘cortar’; así pues, *templum* no quiere decir otra cosa que lo recortado, lo demarcado.” (Cassirer,1972, p. 135) El ser humano identifica su orientación espacial en el cosmos por medio del mito, añadiendo con Mircea Eliade, autor que escribió unos años posteriores a Cassirer, el ser humano quiere situarse en el centro del universo, el centro de su universo se convierte en un *axis mundi* que está situado en el centro del espacio que habita. A su vez, encontramos que lo sagrado está interactuando todo el tiempo, pues “Las barreras que el hombre coloca a sí mismo en el sentimiento fundamental de lo sagrado se convierten en el punto de partida para la delimitación del espacio, la cual se va extendiendo luego a la totalidad del cosmos físico a través de una organización y distribución progresiva.” (Cassirer,1972, p.140)

Por otro lado, respecto a la temporalidad en el despliegue de la forma simbólica del mito, encontramos que remite siempre al ser del origen pasado y absoluto, el cual no necesita una ulterior explicación. Asimilando también que toda orientación en el tiempo representa una orientación en el espacio. El mito tiene un mismo ritmo temporal, muchas veces marcado por ritos de transición “En esta interferencia nace un sentimiento mitológico del tiempo que tiende el puente entre la forma subjetiva de vida y la intuición objetiva de la naturaleza.” (Cassirer,1972, p.147) “Sólo para el mito hay un origen temporal, una “génesis” del ser,

mientras que para el logos la mera *pregunta* por un origen semejante pierde sentido.” (Cassirer,1972, p.169) el tiempo del mito se presenta como un destino en contraste con el tiempo de la ciencia, donde la pregunta por el origen ya no estará presente.

Otra característica de lo temporal en el mito tiene que ver con la fundición de lo subjetivo y objetivo “Hemos visto ya que una de las características fundamentales del sentimiento mítico temporal es que en él los factores de lo “subjetivo” y lo “objetivo” todavía coexisten indiferenciadamente y están fundidos entre sí.” (Cassirer,1972, p.190) En el mito solamente encontramos un sentimiento de fases en que el acaecer está dividido, simultáneamente en esta lógica simbólica, la descripción de un tiempo -para usar las palabras de Cassirer- “cósmico-biológico”.

Por último, el tercer rasgo es dado por el número, forma que en el mito se presenta como un armonizador dentro del alma. “El número demuestra ser el medio de unión que entrelaza las distintas facultades de la conciencia, que funde en una unidad las esferas de la sensación, de la intuición y el sentimiento.” (Cassirer,1972, p.193) El número se concibe como una armonía y una unidad de concordancia de cosas discordantes, que, a su vez, se distingue del número para la ciencia que busca una funcionalidad, en contraparte del número en el mito, este se desenvuelve con una organicidad cósmica y orgánica fundida entre símbolos que representan lo sagrado.

Finalmente, es pertinente delinear lo sagrado para Cassirer y contrastar e integrar el desarrollo de este concepto con autores posteriores a él. Para empezar, tenemos una descripción de lo sagrado sin situarse en un algo particular:

“Para el sentimiento mitológico original, el sentido y poder de lo “sagrado” no está circunscrito a ninguna esfera del ser ni del valor en particular. Antes bien, este sentido se manifiesta en la multiplicidad, concreción y totalidad inmediata del existir y del acaecer.” (Cassirer,1972, p.107)

De tal modo que, la diferencia en la conciencia sobre lo sagrado es cualitativa. “Consiguientemente el calificativo de “sagrado” no está restringido previamente a determinados objetos ... cualquier contenido por “indiferente” que nos sea, puede llegar a participar repentinamente de dicho calificativo.” (Cassirer,1972, p.107) Adelantándose a Roger Callois pensador, filósofo estético, historiador de la ciencia y estudioso social de los

rituales y las creencias que en 1939 publica *el hombre y lo sagrado*. En este libro para Caillois lo sagrado es una *categoría de sensibilidad*, él intenta hacer una sociología de lo sagrado donde afirma como Cassirer que lo sagrado no es substancial, por el contrario, es algo que puede estar en cualquier objeto.

En contraste de Emile Durkheim quien en 1912 en su libro *Las formas elementales de la vida religiosa* hace referencia sobre lo sagrado “La cosa sagrada es, por excelencia, aquello que lo profano no debe, no puede tocar impunemente.” (Durkheim,1993, p.87) el sociólogo desarrolla los núcleos y la descripción de la religión consecuentemente de la importancia que implica la religión, en el sentido de que es la génesis de las instituciones sociales, al mismo tiempo de ser la administración de lo sagrado. Sin embargo, para este autor lo sagrado queda determinado a su mutua exclusión, lo sagrado y su excluyente según Durkheim lo profano.

Por el contrario, Caillois aporta la perspectiva de la complementariedad de lo sagrado y lo profano. Describe una dialéctica de lo sagrado y lo profano, donde su polos antagónicos y complementarios provocan reacciones de ambivalencia (como deseo y temor). Es entonces lo sagrado en este autor: una gracia mística que se le confiere a algo de manera estable o efímera y a su vez, cualquier cosa podrá ser sede de lo sagrado. “En efecto, el soberano y el cadáver, como el guerrero y la mujer ensangrentada por su menstruación, encarnan en grado supremo las fuerzas hostiles de lo puro y lo impuro.” (Caillois,2022, p.47) Lleva Caillois así el diálogo de lo sagrado al plano secular. Caillois reconoce tres elementos del universo religioso (lo puro, lo profano y lo impuro) una de sus aportaciones consiste en definir que estos elementos se pueden aliar dos contra uno, además de presentar su polaridad y reversibilidad.

Por otra parte, encontramos una correspondencia de Cassirer a uno de sus contemporáneos, quién es de los primeros en pensar lo sagrado, para Cassirer “Pues lo sagrado siempre aparece *al mismo tiempo* como lo lejano y lo cercano, lo digno de confianza y protector, pero al mismo tiempo inaccesible, como *mysterium tremendum* y como *mysterium fascinosum*.” (Cassirer,1972, p.111) Para Rudolf en su libro *Lo santo lo racional y lo irracional en la idea de dios* publicado en 1925, los elementos que componen lo santo, ya sean racionales o

irracionales, son elementos *a priori*. Lo santo es para este autor, una categoría explicativa y valorativa dentro de la esfera religiosa que asemeja a lo bello en cuanto a su percepción y expresión, además de sobrepasar la idea de bondad perfecta. Contiene elementos racionales, morales y también un elemento que excede la significación. Este elemento es lo numinoso como conmoción religiosa intensa provocada por la experiencia del *mysterium tremendum* que es asombro y simultáneamente un pavor muy peculiar que conecta con lo ominoso, y que a su vez produce temor, es decir un estremecimiento, un “*tremendum*”. Para el autor existe una transición evolutiva; primero es el pavor demoníaco, después al temor de los dioses y por último la llegada a la devoción.

Por otro lado, acotando las anteriores definiciones de lo sagrado en su vinculación con Cassirer, cabe señalar que la conciencia mitológica no llega a una articulación del espacio y del tiempo sin acudir a la antítesis de lo “sagrado” y lo “profano”, ya que, esta categoría de sensibilidad introduce en la forma simbólica del mito la orientación. No obstante, nos resta una definición más, pertinente para el análisis de lo sagrado, aunado a que, es similar a la definición de Cassirer. En 1957 Mircea Eliade filósofo, historiador de las religiones y novelista rumano publicó su libro *Das Heilige und das profane. Von wesen des religiösen*, traducido como *lo sagrado y lo profano*, donde delimita lo sagrado con respecto de dos categorías por igual que Cassirer, estas son el tiempo y el espacio, es decir, la unión entre estos autores es otorgada por el sujeto trascendental kantiano.

Para Mircea Eliade “Es la ruptura operada en el espacio lo que permite la constitución del mundo, pues en dicha ruptura lo que descubre el punto fijo, es el eje central de toda orientación futura.” (Eliade,2022, p.21) para este autor las hierofanías fundamentan ontológicamente el mundo generando un centro, escapando de la homogeneidad del espacio y brindando una orientación. Lo sagrado permite fundar el mundo y darle un orden, ocupar un territorio que en esa ocupación se consagra, el espacio se cosmiza en la medida que se hace presente lo sagrado y se le brinda un *axis mundi*, un centro que interconecta los niveles cósmicos y que da la ubicación del ombligo del mundo para quien lo habita. Eliade habla de un *homo religiosus* que imita los gestos de los dioses, para Eliade el mito de creación es actualizado en cada rito, llama a un tiempo mítico que está en los orígenes, el tiempo sagrado es una serie de eternidades según Hubert y Mauss citados por Eliade (Eliade,2022, p.66) Y

el tiempo sagrado es lo que buscará traer al presente el *homo religiosus*, imitando aquellos gestos divinos de *in illo tempore*.

En resumen, la forma simbólica del mito se caracteriza principalmente por su despliegue específico del tiempo, el espacio, el número, factores que se desenvuelven indudablemente en la línea de lo sagrado y lo profano, donde lo sagrado es una categoría de sensibilidad una gracia mística, móvil, que integra una dialéctica con lo profano y que además está ubicada en el tiempo de los orígenes y en el espacio de la fundación y cosmización.

El símbolo en Cassirer

El término vernáculo equivalente a símbolo es Chinjikijilu, de ku-jiki-jila, <marcar el rastro>, arrancando con el hacha pedazos de la corteza de los árboles, o rompiendo y doblando ramas para que sirvan de guía desde lo desconocido de la selva hasta los caminos conocidos. Víctor Turner

Dentro de este marco teórico encontramos una definición del símbolo como designador, con un valor funcional, irreducible al signo “A los fines de una exposición clara del problema hay que distinguir cuidadosamente entre signos y símbolos...”(Cassirer,1945, p.56) Cassirer distinguirá cuidadosamente uno de otro en sus diferencias abismales “Señales y símbolos corresponden a dos universos distintos del discurso: una señal es una parte del mundo físico del ser; un símbolo es una parte del mundo humano del sentido.” (Cassirer,1945, p.57) Para nuestro autor, el símbolo es la mediación entre sujetos y el mundo real, pero, además, el símbolo es el creador de una nueva dimensión que convierte al humano en un animal simbólico y en este margen “Un símbolo no sólo es universal sino extremadamente variable.” (Cassirer,1945, p.64) “No es rígido o inflexible sino móvil.” [...]

En suma, la identificación que da Cassirer sobre el símbolo nos brinda el inicio de la conceptualización, en todo un análisis esquemático de la forma simbólica del mito y sus repercusiones en la cultura del animal simbólico, que es, el ser humano. Además, nos permite el reconocimiento del mito como una forma simbólica tan importante y al mismo tiempo diferente, pero, enlazada en sus categorías al *logos* de la ciencia, aunado a, la identificación del esquema kantiano de espacio, tiempo y número como una descripción precisa del mito y

la variedad de formas simbólicas. Finalmente, posibilita la recolección de lo que se puede rescatar de la forma simbólica del mito.

De las subjetividades modernas a las subjetividades enriquecidas en los pueblos mesoamericanos

En *la ilusión occidental de la naturaleza humana* Marshall Sahlins señala la invención de un estado de naturaleza que atenta en contra de la subjetivación desde lo social, la cual es un tipo de subjetivación derivada de las relaciones sociales, la misma que se presenta como un proyecto moldeable que posibilita la existencia social.

Los seres humanos se individualizan en el contexto social y no a partir de una esencia natural que los define anticipadamente. “Hemos visto que muchos pueblos del planeta tienen una idea similar: que la naturaleza humana es un llegar a ser en vez de un ser constituido desde siempre.” (Sahlins, 2011, p.120) Esta postura es contraria al biologicismo occidental que históricamente permaneció hasta la actualidad, comenzando desde autores tan antiguos como Tucídides, Hobbes y Adams, para Sahlins la cultura misma es la única naturaleza humana, en tanto que, es una socialización forjada en la dinámica de cada sociedad y sus interrelaciones.

Por el contrario, la perspectiva moderna de una naturaleza humana ha demostrado ser un empobrecimiento en la subjetivación, al respecto nos dice el antropólogo:

La ausencia de sujetos es una cualidad distintiva de la forma en que Occidente ha imaginado la “naturaleza”, de nuevo en contraste con los muchos otros pueblos que viven en mundos imbuidos de subjetividad, en un cosmos habitado por el sol, la luna, las estrellas, los animales, las montañas, los truenos, las cosechas y otras personas no humanas. (Sahlins, 2011, p. 52)

Las características particulares en las que occidente ha posicionado al ser humano se rigen por el biologicismo antes que lo social, pero, además, por la ausencia de otros sujetos, contrastando con pueblos que están o que estuvieron llenos de subjetividades en lugar de la

objetivación desde un mundo natural. En el periodo prehispánico podemos ejemplificar esta situación, nos dice Austin refiriendo al manual de ministros de indios, escrito por Jacinto Serna del siglo XVII:

Piensan que los árboles fueron hombres en el otro siglo, que ellos fingen, y que se convirtieron en árboles, y que tienen alma racional, como los otros; y así cuando los cortan el uso humano para que dios los crio, los saludan y les captan la benevolencia para haberlos de cortar, y cuando al cortarlo rechinan, dicen que se quejan. (López Austin, 2015, p.34)

Esta perspectiva de los árboles vivos sigue vigente en una tradición ritual que en el capítulo número dos desarrollaremos, así, en el ritual de los voladores queda siempre manifiesta la presencia de un ser vivo cuando se trata del árbol elegido para hacer el mástil donde los voladores se subirán a recrear el mundo en un ritual que actualiza el mito cosmogónico de la creación, explicación que también añadiremos en el capítulo número dos del presente trabajo.

Hay algunos momentos en que el Caporal cubre una función fundamental, como cuando toca el Son del Corte del Árbol, en el momento en que se está por cortar el árbol. En este caso, acompaña la muerte de un hijo de los dueños del monte. De la misma forma, acompaña el revivir del árbol, ya palo, cuando se mueve sobre el tecomate, dirigiéndose a las cuatro direcciones cardinales o cuatro elementos: viento, agua, fuego y tierra, según me refieren los abuelos de Tajín. (Villani, 2024, p.124)

Una segunda confrontación de características al interior de este debate es la contraposición entre el yo individual y el yo transpersonal, comenta Sahlins parafraseando a Marilyn Strathern "...en los pueblos de Nueva Guinea ninguna capacidad de acción o intencionalidad es una simple expresión de la individualidad, ya que el ser del otro es una condición interna de la actividad de cada uno." (Sahlins, 2011, p.65) En otros pueblos encontramos "A diferencia del individualismo burgués clásico, el cuerpo no es posesión privada del individuo." [...]

Sin embargo, si el yo, el cuerpo, la experiencia, el placer, el dolor, la acción y la intencionalidad, e incluso la misma muerte, son relaciones transpersonales en tantas sociedades... el concepto inherentemente occidental de la naturaleza animal del hombre

como algo regido por el interés propio resulta una ilusión de proporciones antropológicas a escala mundial. (Sahlins,2011, p. 67)

La separación del yo transpersonal que se cumple en las formas modernas de subjetivación atiende a un modo de despliegue de la forma simbólica, pues parece ser, que como ya veíamos con Cassirer, cuando tenemos la forma simbólica del mito, no puede llevarse a cabo esa forma de separación, por lo menos en la parte temporal, que se caracteriza por estar anclada en el despliegue de lo espacial. Por lo tanto, resalta el predominio de la forma simbólica de la ciencia, en su inclinación a la temporalidad y en su enlace moderno al tiempo lineal y prospectivo, que además se basa en la comprensión a través de la fragmentación y no como la parte de un todo.

En esta misma línea encontramos en la forma de subjetividad moderna la separación radical entre naturaleza y cultura desde el siglo V con las discusiones entre *physis* y *nomos*, la división tajante entre lo humano y lo no humano. Cita Marshall a Philipp Descola en el *Tour du monde*:

La forma en la que el occidente moderno representa la naturaleza es la menos comúnmente compartida en todo el mundo. En numerosas regiones del planeta no se concibe que los humanos y los no humanos se desarrollan en mundos inconmensurables, según distintos principios. (Sahlins,2011, p.102)

Ejemplo de lo anterior son las entidades anímicas que convergen en el ser humano y que no son específicas del ser humano en particular, nos narra Austin en su libro *Cuerpo humano e Ideología* “El tonalli es una fuerza de la que participan dioses, animales, plantas y cosas.” (López Austin,1996, p.255) El ser humano pensado desde las antiguas culturas del prehispánico nos narra Austin, tiene otra forma de percepción de la corporalidad que conjunta una variedad de entidades anímicas que habitan en un ser, que no necesariamente es humano y que de ninguna forma se diferencia entre humanos y no humanos.

En la antigua tradición prehispánica estudiada por Austin, con muchos entre cruces entre las distintas culturas en Mesoamérica, la percepción del cuerpo era de este modo:

En la parte superior de la cabeza (cuaitl) se ubicaban conciencia y razón; en el corazón (yóllotl), todo tipo de procesos anímicos, y en el hígado (elli), los sentimientos y pasiones que pudieran estimarse más alejados de las funciones de conocimiento. Es una graduación que va de lo racional (arriba) a lo pasional (abajo), con un considerable énfasis en que era en el centro, en la confluencia, donde radicaban las funciones más valiosas de la vida humana. (López Austin, 1996, p.219)

A su vez, con respecto de las tres entidades anímicas encontramos primero al tonalli que referíamos anteriormente el cual se encuentra en humanos, dioses, plantas y animales, etc.

La fuerza era introducida en el niño por medio de un ritual, y quedaba alojada en el a manera de una de sus entidades anímicas, unida estrechamente al hombre como su vínculo con el cosmos y condicionando su suerte. Todo aquello que al hombre pertenecía en virtud de su relación con el cosmos recibía también el nombre de tonalli (tetónal). (López Austin, 1996, p. 223)

En el libro antes citado Austin se cita a sí mismo en sus textos “Cuarenta clases de magos en el mundo náhuatl” y “Augurios y abusiones”, esto para explicar algunos cuidados y precauciones que tenía que haber con respecto del tonalli y sus características. Por ejemplo: “...el peligro del corte de cabellos en la parte posterior de la cabeza porque se propicia con ello la salida del tonalli.” (López Austin, 1996, p.225), “La falta de tonalli provoca una grave enfermedad y conduce a la muerte.” [...], “El tonalli tiene antojos, y se le debe complacer colocando el alimento o la bebida por él deseados en la frente del individuo.” [...] “En el periodo intermedio entre el nacimiento y la introducción del tonalli. el niño puede obtener del fuego la energía necesaria para subsistir.” [...] “Los gemelos y las mujeres embarazadas sufren insuficiencia de tonalli.” [...] Hacemos en específico esta selección a partir de la gran cantidad de situaciones que cita Austin, para dimensionar cómo esta entidad anímica llamada *tonalli* ,primero, puede existir tanto en animales, vegetales, etc. Segundo, existe sin división entre cuerpo y entidad anímica, tiene una característica volitiva este mismo tonalli, es decir,

forma parte de un ser, pero también puede salir y además tener antojos. Por último, puede estar sustituido por una energía externa como el fuego, momentáneamente.

El *tonalli* era el vínculo personal con el mundo de los dioses y a su vez constituía un animismo con voluntad propia "Como centro de pensamiento, independiente del corazón, el tonalli no solo contribuía como parte del yo del individuo, sino que se creía que tenía apetencias propias que debían ser satisfechas para mantener la salud de los hombres." (López Austin, 1996, p. 235) Las fuentes históricas del pasado, pero además las del presente confirman esta característica "Entre los actuales tzotziles se atribuye un verdadero poder de volición al alma que ha abandonado su cuerpo. Ven con temor que pueda sentirse más feliz fuera del cuerpo que dentro de él, y que se niegue a retornar." (López Austin, 1996, p. 236)

Una característica importante del tonalli era que podía ser introducido en un ser vivo que no fuese su anterior poseedor, por lo cual encontramos una versatilidad en esta entidad con voluntad propia que en su ausencia podía causar la muerte o la enfermedad.

Una segunda entidad anímica es el teyolia "Tanto yolía como yóllotl derivan de yol, "vida", y están ligados a las ideas de interioridad, sensibilidad y pensamiento." (López Austin, 1996, p. 254) El corazón era la sede del teyolia. Finalmente, la tercera ubicada en el hígado era el Ihíyotl "La identificación de la tercera entidad anímica, la que creían que se encontraba en el hígado, presenta una mayor dificultad, por lo que se refiere tanto a los antiguos nahuas como a los pueblos indígenas actuales." (López Austin, 1996, p. 257) esta entidad refería al aliento vital.

El tonalli en la cabeza, el teyolia en el corazón y el ihíyotl en el hígado, son tres fluidos vitales y estos "...son estimadas como dones divinos que hacen posible la existencia del hombre; pero ninguna de ellas es exclusiva del ser humano." (López Austin, 1996, p. 262)

Un ejemplo más lo tenemos en la cultura Maya como lo retrata Mercedes de la Garza:

El espíritu se dividía a su vez en dos partes: una racional, consciente e inmortal que habita en el corazón del hombre (ch'ulel para los tzotziles), y otra impulsiva, inconsciente y mortal que reside en un animal silvestre (wayjel según el mismo grupo). (De la Garza, 1998, p. 181)

Esta parte impulsiva tiene un alter ego animal que nace al mismo tiempo y con este animal comparten el mismo destino, nuevamente remarcamos la simultaneidad de entidades anímicas, donde la división naturaleza de cultura no se concreta como en la perspectiva occidental. Añadiendo una cita más de la misma autora, nos muestra que para los mayas la entidad anímica puede partir del cuerpo, salir y regresar:

La porción espiritual que habita en el cuerpo humano puede salirse involuntariamente de él durante la vida, en el estado de sueño, en el orgasmo o por accidente y voluntariamente en el trance extático que solo los chamanes dominan, y se separa definitivamente del cuerpo en el momento en que éste muere. (De la Garza,1998, p.182)

Un ejemplo más de la coexistencia de entidades anímicas, pero a nivel mundial citado por Ernst Cassirer “Según Elis los negros Tchi creen en dos almas; según Mary Kingsley los africanos occidentales creen en cuatro y, según Skeat, los malayos creen en siete almas independientes entre sí.” (Cassirer,1972, p.206) y por su parte, recordándonos las divisiones del mundo prehispánico “Entre los yorubas cada individuo posee tres almas, de las cuales una vive en la cabeza, la segunda en el estómago y la tercera en el dedo gordo del pie. (Cassirer,1972, p.206)

En la forma simbólica del mito, existe una flexibilidad con respecto de la unidad cristalizada y dicotómica, que representa la perspectiva subjetiva moderna más común, la cual piensa el alma como una unidad, y a su vez, al yo como aquella mitad exacta que formará la completud con el mundo objetivo. A diferencia de esta perspectiva, el mito al ser una vivencia en fases constantemente presenta divisiones, en Cassirer, es retomado como muertes y nacimientos del yo en cada fase características de la vida.

Dos conceptos nos ayudarán a intentar comprender la concepción subjetiva tan particular de Mesoamérica, el primero de ellos lo encontramos en la división de las vías ontológicas que el antropólogo Philippe Descola hace en *Más allá de naturaleza y cultura*, donde encontramos que va a establecer cuatro vías ontológicas relacionales: el animismo que “Es la atribución que los humanos hacen de los no-humanos de una interioridad idéntica a la suya.” (Descola,2012, p.199) Por lo tanto la diferencia solamente es visible por medio de la

imagen física de sus cuerpos, la segunda vía es la oposición del animismo, denominada naturalismo la cual es una “...mera creencia en la evidencia de la naturaleza...” (Descola,2012, p.260) donde solamente los humanos poseen subjetividad y espíritu, creándose una jerarquización respecto de los no-humanos. Una vía más es el totemismo, en el cual los no-humanos y humanos están ligados entre sí por similitudes espirituales y corporales. Finalmente, el analogismo, que Descola define de este modo:

Entiendo por ello un modo de identificación que fracciona el conjunto de los existentes en una multiplicidad de esencias, formas y sustancias, separadas por pequeñas distancias, a veces ordenadas en una escala graduada, de modo que resulta posible recomponer el sistema de contrastes iniciales en una densa red de analogías que vinculan las propiedades intrínsecas de las entidades distinguidas. (Descola,2012, p.301)

Es decir, el analogismo se presenta como un rompecabezas de esencias fragmentadas entre los humanos y no-humanos, de tal modo que no presenta una jerarquización. Figura que remite a la percepción de las formas de relación en mesomérica con respecto de los no-humanos, de tal modo que dirá “Nuestra investigación sobre el analogismo eludirá a China... y nos conducirá hacia la meseta central de México.” (Descola,2012, p.309)

La forma de relación de los seres, utilizando la conceptualización de Descola, en el mundo prehispánico mesoamericano, será por analogismo, mientras que, para las subjetividades modernas, encontraremos la vía ontológica del Naturalismo, es decir, la relación de los seres con una creencia en una naturaleza previa, la cual, jerarquiza, y produce la exclusión de lo no-humano.

Por último, un concepto que nos permitirá pensar esta forma de relación será el propuesto por Gloria Cáceres Centeno en *Del humanismo antropocéntrico al cosmomorfismo*:

Para ello propongo retomar un concepto que utilizó M. Leenhardt, en *Do Kamo. La personne et le mythe dans le monde mélanésien* (1947). Al estudiar sus mitos y la concepción relativa del ser humano, utilizó para describir la experiencia del mundo de los isleños la expresión cosmomorfismo, esto implica que el cuerpo humano no está claramente diferenciado del

entorno que lo rodea, haciendo del macrocosmos un reflejo en su ser como microcosmos: su carne es la misma que el ñame que proviene de la tierra donde los antepasados se disuelven, su piel es la corteza de un árbol, sus pulmones follaje. (Cáceres,2020, p.142)

Apelando a cómo poder nombrar esta forma de intersubjetividades dinámicas que se enmarcan en los pueblos que no dicotomizan la naturaleza y cultura, como entidades separadas. El concepto de Cáceres nos permite nombrar de una manera distinta esta característica que con Cassirer describíamos como la demarcación del todo con las partes, efecto en la forma simbólica del mito donde cada pequeña porción del mundo tiene integrado al todo.

El símbolo árbol

El árbol en su diversidad de representaciones

Si seguimos a Frazer en el capítulo IX El culto de los árboles, en su libro la *Rama Dorada* encontraremos que los árboles son sagrados; se les confiere vida, algunas veces se les considera florecientes como si fueran una mujer embarazada, otras veces, se cree que son las almas de los difuntos las que animan los árboles, es decir, el árbol que incorpora un espíritu en sí mismo “Sea como quiera, el culto del árbol está bien comprobado en todas las grandes familias europeas del tronco ario.” (Georges Frazer,1986, p.143) Frazer estudió los cultos europeos y da cuenta del culto a los árboles en estas culturas y otras de todos los continentes.

El culto al roble en los Druidas, en la vida romana el culto a la higuera sagrada de Rómulo, la sombra del álamo para los indios Hidatsa de Norteamérica, los Wonika en África oriental creen que cada cocotero tiene su espíritu “La destrucción de un cocotero es equivalente a un matricidio, pues el árbol les da vida y alimento igual que una madre a su creatura” (Georges Frazer, 1986, p.145) “La ceiba que alcanza con su enorme tronco una gran altura, viéndosela por encima de todos los demás árboles de la selva, es mirada con reverencia en toda el África occidental, desde Senegal al Níger, y creen que en ella habita un dios o espíritu.” (Georges

Frazer, 1986, p.145) En la india septentrional, el *emblica officinalis* es un árbol sagrado. Mientras que otro autor como Víctor Turner en *La selva de los símbolos* pone de manifiesto el uso ritual de los árboles sagrados en el pueblo Ndembu del noroeste de Zambia, al sur de África central.

Así podríamos trasladarnos a la literatura, un ejemplo son *Las metamorfosis* de Ovidio donde encontraremos multitud de mitos de metamorfosis en árboles, un ejemplo es Mirra que después de cometer el incesto con su padre y procrear a Adonis fue transformada en un árbol, en mirra. También tenemos películas donde se manifiestan árboles sagrados o profanos, como en esa escena del *Anticristo* 2009 dirigida por Lars Von Trier, donde existe un árbol sombrío en el cual yacen manos que salen de sus raíces, otro árbol impresionante y cargado de un halo místico es el cerezo en *Los sueños* 1990 de Akira Kurosawa película en la cual el apartado El Huerto de durazneros y La Fiesta de La Muñeca representará la festividad *Hinamatsuri* o fiesta de la muñeca, la cual se presenta en primavera, cuando las flores de durazno están en plena floración. El árbol del sapo en *El laberinto del fauno* 2006, dirigida por Guillermo del Toro.

¹En términos de lo contemporáneo podemos pensar en la propuesta de *Capsula mundi* para hacer jardines sagrados en lugar de cementerios, se plantea esta empresa un entierro en una cápsula con forma de huevo donde se ponen los fallecidos para su entierro, las cápsulas son enterradas como una semilla en la tierra y sobre él se plantará un árbol, elegido en vida. Algunos otros árboles contemporáneos son el árbol del Tule que se encuentra en Oaxaca México y que sirve de atractivo turístico por ser el árbol con el diámetro de tronco más grande del mundo. El sabino gordo en Nuevo León árbol de aproximadamente 500 años de antigüedad.

Por otro lado, citando a la doctora Nayeli Olivia Amezcua estudiosa de la escuela nacional de antropología en su análisis sobre los árboles:

Podemos clasificar el simbolismo contemporáneo de los árboles en tres categorías. En primer lugar, el que gira en torno a los árboles que se han considerado sagrados desde hace ya

¹ <https://www.capsulamundi.it/en/> Página oficial Capsulamundi

muchos años por distintas razones. Otro grupo incluye al simbolismo presente en movimientos religiosos como la New Age. Finalmente se encuentran los árboles sagrados de reciente aparición, aquellos cuya sacralidad no va más atrás de la segunda mitad del siglo XX y que se ubican en el marco específico del catolicismo. (Constandce, 2014, p. 90)

Trabajo impresionante en el cual encontraremos otra cantidad de árboles contemporáneos en el margen de un estudio sobre el catolicismo.

De igual manera un autor como Chevalier nos presenta la simbolización del árbol en su *Diccionario de Símbolos* (Chevalier, 1986, p.118-127):

- El árbol como eje del mundo, planteado en el centro de la tierra, es decir un árbol axial que permite conexiones de niveles cósmicos, del cielo y de la tierra, etc.
- El árbol de la vida, árbol cósmico, es decir, como representación del ciclo vital dinámico, ligado con la regeneración perpetua, con la inmortalidad y el principio.
- El árbol ancestro en cuanto que, representa figuras del hombre y la mujer.
- El árbol y los dioses ya sea como en representación de un dios o que ciertos árboles son utilizados para honrar a ciertos dioses.
- El árbol polial y social, simbolizando el crecimiento de un pueblo.
- El árbol como una evolución continua, unión de lo continuo y lo discontinuo.
- El árbol invertido como ideograma del cosmos.
- El árbol mazdeo en la mitología iraní.
- El árbol en tradiciones judías y cristianas, simbolizando la vida del espíritu.
- El árbol de Jesús.
- El árbol místico que forma parte de algo místico.

Sin lugar a duda nos podemos situar en un símbolo transcultural que puede estar en estas múltiples funciones que le otorga Chevalier, es constante en las dinámicas de la elaboración mitológica y sagrada, tanto como en nuestros ecosistemas geográficos, es también, coherente con la realidad en tanto que, se visualizan árboles que son específicos de cierto clima, altura y región geográfica. De tal modo que, como nos podremos dar cuenta en las variaciones, en

Europa será el roble, en México tendremos la ceiba entre otros, pero es justamente dentro de esta correspondencia con las especies de árboles específicas de ciertas regiones geográficas.

El árbol en el prehispánico un boceto

Los árboles fueron reconocidos en el mundo prehispánico, siendo respetados e integrados en su cosmovisión como un elemento sagrado, dotados de vida como todos los objetos en el mundo mesoamericano. Es por eso por lo que, el estudio de este símbolo sagrado es prioritario para reconstruir la cosmovisión de las antiguas culturas del México antiguo.

La función de *axis mundi* de este símbolo sagrado fue prioritaria. El árbol representó la función de *axis mundi*, es decir, un eje central que queda consagrado y en su consagración, crea un cosmos en el tiempo y el espacio, representando ese centro, el lugar de comunicación entre los diversos niveles cósmicos existentes. En segundo lugar, por la aparición del árbol como elemento sagrado en el entramado mitológico, específicamente cosmogónico.

Comprendiendo que el árbol ha estado en la tierra desde antes que nosotros y su interacción con el ser humano ha sido vital, se sigue que, en la mayoría de las sociedades encontramos una simbolización de estas distintas especies vegetales que habitan en cualquier espacio geográfico en el que se desarrolla el ser humano. Así como en el prehispánico encontramos un elemento de *axis mundi* puesto en el árbol que se escucha como eco en el presente, en modos de relacionarse con los árboles, con respeto, con un halo sagrado, ya que, ellos siempre han representado la permanencia de sus grandes raíces mientras un pueblo puede caer, mientras una descendencia termina, ellos, los árboles, nos marcan el tiempo en sus corporalidades y viven miles de veces más que un ser humano.

El árbol en el periodo prehispánico en Mesoamérica se puede encontrar citado y visualizado en múltiples formas, que en su totalidad tienen una relación con lo sagrado, representando un enlace con lo divino en ocasiones. El árbol sagrado también tuvo una relación con las cosmogonías como en el caso del mundo maya y la gran madre ceiba, o los mexicas en el mito del quinto sol, también encontramos al árbol en la mitología, representando el lugar donde los dioses y los reyes mixtecos de Apoala tuvieron su origen.

Ya sea el árbol como una entidad en representación de lo sagrado como nos dice Doris Heyden en su ensayo sobre el árbol

Pero el árbol nunca perdió su lugar como material sagrado. No sólo se le encuentra en los mitos de la creación de la humanidad sino, como dijo Cervantes de Salazar, la gente "adoraba como dioses algunos árboles como cipreses, cedros, enzinos, ante los cuales hacían sus sacrificios. ... Delante de estos árboles ponían los indios fuego y sahumerio de copal... (Heyden,1993, p. 205)

El árbol se relaciona también con las divinidades en tanto que serán el material con el que se realicen figurillas de los dioses, con rituales muy específicos en los que el respeto a estos árboles y su cuidado será manifiesto. Habrá ceremonias para el corte de los árboles y rituales específicos. Y se relacionaran los árboles con las 18 fiestas prehispánicas entre las que destacan la *atl caualo* donde se les da la bienvenida a los árboles, la fiesta de *huey tozoztli* donde en honor a Tlaloc se realizaba un bosque artificial, *tlaxochimaco* donde se honraba a un árbol frondoso que se cortaba y permanecía 20 días recostado recibiendo cantos, ofrendas, etc. La fiesta de *xocotl huetzi* donde un árbol "fue vestido y adornado con flores, plumas y joyas. Una figura hecha de amaranto tzoalli fue puesta en la cima del xocotl... Se llevaron a cabo ceremonias como bailes de jóvenes, sacrificios de esclavos y ofrendas..." (Heyden,1993, p.216) posteriormente los hijos de los señores principales competían por el *tzoalli* de amaranto que se ponía arriba del *xocotl*, tronco que posteriormente los hacheros cortaban y la gente se abalanzaba por sus fragmentos. Por último, tenemos la fiesta del *panquetzaliztli* en la que a todos los árboles frutales se les ponían unas banderetas pequeñas. Nuevamente podemos visualizar un lazo entre los árboles y el mundo de lo sagrado.

Otro signo de la relación del árbol con lo sagrado, lo encontraremos en la importancia de la corteza de árbol, así nos dice Heyden:

La corteza del árbol, la del pino resinoso, el ocotillo o tea, fue una de las cosas requerida como tributo de varios pueblos sojuzgados por los mexicas de Tenochtitlan. Esa corteza, que

se quemaba con una flama tan brillante, se llamaba "leña para los señores"...Pero tal vez su uso más importante fue para formar imágenes de los guerreros caídos en batalla, unos bultos de muerte. Heyden,1993, p. 212)

Otras características del árbol en Mesoamérica las encontraremos en el artículo *El árbol cósmico en la tradición mesoamericana* publicado en 1997, donde el autor López Austin realiza un recorrido por el elemento central del árbol en el entramado religioso de la antigua Mesoamérica. Planteándose, un núcleo estructurado de la religión mesoamericana, en el cual, la imagen del árbol se vincula a un complejo sistema cosmológico.

Con respecto del surgimiento del árbol cósmico en la religión mesoamericana, el autor ubica de manera aproximada, con la temporalidad de los primeros registros calendáricos que datan del siglo VII a.C. Posteriormente, en el preclásico tardío, año 400 a.C. el autor situará las estelas de tipo Izapa 5 y 25. De las cuales, la 25 llamará la atención del autor por la representación de la ceiba que tiene por raíces los brazos y la cabeza cocodriliana del monstruo de la tierra.

Por ende, nos será descrito por el autor un elemento central del mundo mesoamericano, llamado por él, árbol cósmico, en el cual identificaremos cambios y permanencias. Permanecerá, por ejemplo, en casi toda la temporalidad prehispánica, la figura del árbol que se relaciona con lo sagrado y con la fundación de mundo, también permanecerá su relación cercana con la figura del cocodrilo ya sea en la estela 25 en el preclásico maya, en el mito del posclásico donde visualizamos a Cipactli, o en la relación existente entre el primer número de la veintena de los días mayas Imix , que en ocasiones es ceiba y en otras es caimán o cocodrilo. Consecuentemente, será permanente su relación con el tiempo y el calendario mesoamericano, además, de su desenvolvimiento en los cuatro rumbos o cuatro regiones. Mientras que los cambios que presentará la figura del árbol a partir de la información que nos da el autor son: la aparición de su vínculo con el poder en el clásico y que en el posclásico ya sea en el área maya o nahua, se presenta un desdoblamiento del árbol relacionado con los cuatro rumbos espaciales y sus distintos colores y símbolos.

Para concluir con este primer vistazo panorámico tendremos que el árbol es un símbolo fundante de tiempo y espacio en la cosmovisión prehispánica, que estará relacionado con ceremonias, rituales, festejos y entre muchas otras manifestaciones donde lo sagrado se involucra, poseyendo un lugar primordial

Conclusiones de capítulo

En este capítulo concluimos en primer lugar, una interpretación de la forma simbólica del mito desde la lectura de Ernst Cassirer. Esta forma simbólica, se caracterizó principalmente por su despliegue del tiempo cósmico-biológico, el espacio estructurante, el número como armonizador, además, de la condición invariable de involucrarse en los tejidos de lo sagrado y lo profano, donde lo sagrado es una categoría de sensibilidad, una gracia mística, móvil, que integra una dialéctica con lo profano y que además está ubicada en el tiempo de los orígenes y en el espacio de la fundación y cosmización. A su vez, el símbolo desde esta teoría nos brinda el inicio de la conceptualización, en todo un análisis esquemático de la forma simbólica del mito y sus repercusiones en la cultura del animal simbólico.

Indagamos en la construcción de una reflexión sobre el mito cosmogónico y sus implicaciones subjetivas, estructurantes y diversas. Diferenciando entre dos subjetivaciones distintas, por un lado, la moderna, la cual se presenta naturalista, esencialista, dicotómica y jerárquica. Por otro lado, la subjetividad prehispánica que se presenta desde el analogismo, el cosmomorfismo, orientada hacia el dinamismo y el yo transpersonal.

Por último, situamos al árbol como un símbolo transcultural que aparece en múltiples funciones, además de ser recurrente en la elaboración mitológica de todos los rincones de la tierra, sin ser excepción el periodo prehispánico, por lo que, el árbol se caracterizó en este capítulo como un símbolo fundante de tiempo y espacio en la cosmovisión prehispánica, relacionado con ceremonias, rituales, festejos, aunado a, otras manifestaciones donde lo sagrado se involucra, poseyendo un lugar primordial, ni más ni menos que el centro del cosmos que habita una cultura.

Capítulo 2: El árbol para los Mayas

Árboles para los Mayas del prehispánico

Introducción al espacio y tiempo geográfico de Mesoamérica

Mesoamérica es una de las tres superáreas culturales (Aridoamérica, Oasisamérica y Mesoamérica) delimitadas por Paul Kirchhoff después de que le fueron encomendadas las mitades meridional de México y occidental de Centroamérica por el Comité Internacional para el Estudio de Distribuciones Culturales en América. Todo lo anterior derivado del XXVII Congreso Internacional de Americanistas en 1939. Kirchhoff reconoció a Mesoamérica como un lugar de cultivadores superiores, con 16 familias lingüísticas diferentes. Además de ser delimitado de la siguiente manera: frontera norte formado por los ríos Sinaloa, Lerma y Pánuco. Frontera sur como una franja que iba del río Motagua hasta el golfo de Nicoya, pasando por el lago de Nicaragua.

Y aunque el concepto de Mesoamérica ha dado lugar a críticas a través del tiempo y es en la actualidad un concepto de discusión y un reto a reestructurar para los antropólogos e historiadores, no es problemática que abordaremos en este breve apartado. Sin embargo, podemos tomar algunos factores en común, sin catalogarla como una cultura homogénea, pues es mucha la diversidad de las distintas culturas que habitaron en el relieve de esa extensa súper área cultural. Según López Austin la definición de Mesoamérica debe partir de tres elementos: subsistencia basada en las técnicas de cultivo de maíz, una tradición compartida creada por agricultores y una historia en común. (Austin,2014, p.67)

A su vez, la gran superárea cultural de Mesoamérica tiene la siguiente cronología si nos basamos en la periodización más popular retomada por Austin en (Austin,2014, p.70): Preclásico (2500 a.C.-200 d.C.) Clásico (200 d.C.-650-900 d.C.) Epiclásico (650/750 d.C.-900/1000 d.C.) Posclásico (900/1000 d.C.-1520 d.C.) Para el periodo preclásico una de las características principales es el paso de grupos recolectores nómadas al sedentarismo agrícola, además del recorrido de sociedades igualitarias a jerarquizadas. La cronología del

preclásico se subdivide por sus características en tres etapas según el mismo autor referido con anterioridad.

Preclásico Temprano (2500-1200 a. C.) Esta subdivisión se puede distinguir por la existencia de comunidades tribales e igualitarias que establecen pequeñas aldeas junto a sus campos de cultivo. Preclásico Medio (1200-400 a.C.) Se distingue por los cambios tecnológicos principalmente en la agricultura. Presentando también un fenómeno importante, el surgimiento de la diferenciación social. Por último, el Preclásico tardío (400 a.C-200 d.C.) En el cuál algunos asentamientos se convirtieron en núcleos de poder con una construcción importante de centros urbanos, se distingue también por la creación de esculturas religiosas.

A este periodo le sigue el periodo Clásico que se distingue principalmente por una diferenciación campo-ciudad y una consolidación de las elites en el gobierno, además de un urbanismo muy desarrollado y el esplendor del calendario, la escritura, la numeración y la astronomía. Surge en este periodo el gigantismo arquitectónico y se torna con especial importancia la religión, mientras que el comercio mesoamericano a larga distancia se convierte en el factor cohesivo.

A su vez, el periodo Epiclásico es un periodo transicional entre el clásico y el posclásico. Caracterizado por el auge de ciudades que se benefician del colapso de las grandes capitales clásicas, además de ser sociedades con pluralidad étnica que van a integrar tradiciones diversas. “Los principales signos de este tiempo fueron la movilidad social, reorganización de los asentamientos, el cambio de las esferas de interacción cultural, la inestabilidad política y la revisión de las doctrinas religiosas.” (López Austin, 2014, p.177)

Por último, el Posclásico, periodo que puede ser dividido en Temprano (900d.C.-1200 d.C.) y tardío (1200 d.C.-120 d.C.). Este periodo se distingue por una inestabilidad política con surgimiento y caída súbita de estados agresivos. Como también militarismo y expansión por conquista. Una religión con fuertes tintes bélicos y políticos. En este periodo el mensaje del arte visual de su tiempo es claramente bélico.

Contextualización de la Cultura Maya

Los mayas son un conjunto de etnias con diferentes costumbres, historia y lenguas que comparten determinadas características que coinciden en una misma cultura que florecerá en el periodo clásico. La localización geográfica de los mayas parte desde el río Grijalva en Tabasco hasta el valle de Ulúa en Honduras y desde Chiapas hasta el río Lempa en El Salvador. Abarca parte de tabasco, Chiapas, los estados de campeche, Yucatán, quintana Roo, pasando por Guatemala, Belice y parte de honduras y el salvador.

El arqueólogo Piña Chán, distingue 3 zonas en que puede dividirse la región maya; Zona norte, zona centro y zona sur. Las cuales se caracterizan por sus diferentes regiones naturales con sus diversos ecosistemas. Encontramos la zona norte que es una llanura semiárida, la zona centro en un bosque tropical y por último la zona sur con un bosque de coníferas. De igual manera el arqueólogo especialista en el prehispánico nos acotará la cronología de los mayas de la siguiente manera: preclásico (1500 a.C. - 200 d.C.) Sustratum cultural protomaya, donde los mayas serían descendientes del mismo tronco lingüístico y cultural del cual salieron las culturas de Pánuco, Olmecas, etc. Estos grupos protomayas se encontrarán asentados en Chiapas, Guatemala y Yucatán. Las características que compartirán será el uso del bastón plantador, el reconocimiento de deidades agrícolas, la práctica de la deformación craneal, entierros con escasas ofrendas, entre otras.

Para el doctor Piña Chan, estudioso de los mayas, los periodos temporales serán los siguientes:

Periodo transicional (200 a.C.- 250 d.C.) Donde se ubican algunos rasgos característicos de los mayas como la cerámica, vasijas con bordes labiales y basales o a veces con decoración de esfinges, arquitectura, el uso de los adobes y piedra cortada, un desarrollo cultural y el inicio del urbanismo. En este periodo aparecen las tumbas de adobe con techos de losas calizas, las tumbas o cámaras con paredes estucadas y pintadas con figuras humanas y jeroglíficos, la cremación, entierro de decapitados, el uso de cinabrio y pintura verde en los muertos, además de suntuosas ofrendas.

Como nos dice Piña Chan:

“Por 250 a.c., muchos sitios de la región han alcanzado prácticamente el urbanismo, el culto a las estelas y altares, la cerámica policroma, el conocimiento del calendario, la escritura y numeración de puntos y barras, la pintura al fresco, las prácticas funerarias, desarrolladas, y otros logros culturales que anuncian el advenimiento de lo maya clásico...” (Piña Chan, 1993, p.147)

Mientras que el auge maya puede ser localizado en el Clásico (250-900 d.C.) que para su estudio se divide para el arqueólogo Piña Chan, en clásico Temprano (de 250- 600 d.C.) y Clásico Tardío (600 – 900 d.C.) durante estos periodos existirá un cultivo intensivo del maíz, se caracterizan por grandes núcleos de población, por una religión compleja que propiciará la construcción de centros ceremoniales o religiosos, durante estos periodos también será identificable el surgimiento de una casta sacerdotal y el desarrollo de conocimientos astronómicos, matemáticos, arte escultórico y pictórico.

Por último, tenemos el posclásico con la cronología de (900-1517 d.C.) En este periodo va a ser notorio el pasaje de la teocracia y la religión a un militarismo. Puede ser dividido en posclásico temprano (900-1200 d.C.) y posclásico tardío (1200-1517d.C.) donde se presenta la decadencia total de la cultura maya. En este periodo los centros se volverán cacicazgos controlados por jefes de provincia y se identificará una permanencia del sacrificio que en el caso maya será de tres tipos; sacrificio por flechas, arrancar el corazón y con fuego. La ciudad amurallada de Mayapán será la última gran capital de esa cultura en el Posclásico, la conquista total de los mayas se concretará en la toma de Tayasal en el Petén Guatemalteco en 1697.

En cuanto a la religión maya encontraremos un politeísmo donde dioses como *Hunab Kú* será el creador del todo, *Kukulcan* la serpiente de plumas, *Chaac* dios de la lluvia, *Ah puuch* o *Yum Kimil* dios de la muerte, *Ix tab* diosa de los suicidios, *Ix chel* diosa de los nacimientos y de la luna. Habrá una concepción cíclica y compleja del tiempo donde existirán destinos específicos para las personas cuando mueren como en otras culturas del mundo

mesoamericano, de esta manera las personas que mueren por muerte natural irán al Metnal, mientras que los guerreros muertos en batalla y las mujeres que mueren en el parto, sacerdotes, nobles y sacrificados llegarán a *Yax Ché* con el primer árbol del mundo y de la vida.

Según la información que nos da Piña Chan, en cuanto a los avances, los mayas serán una civilización destacada, ya que logrará fijar la exacta duración del año trópico, las lunaciones, el ciclo venusino, poseerán un sistema vigesimal de numeración en el que las unidades adquieren su valor en función de su posición, utilizarán el 0 mucho antes de ser encontrado en Europa, tendrán una aritmética de puntos y barras, concebirán una noción compleja del tiempo al ser concebido como algo sin principio ni fin, contarán con dos calendarios: El *tzolkín* calendario religioso de 260 días y el *Haab* calendario solar que incluirá 18 meses de 20 días más 5 días nefastos.

Cabe mencionar con respecto a la temporalidad lo enlazado que estará con lo divino, de tal manera que, como Miguel León-Portilla señala, los dioses son dioses periodos-de-tiempo y encontraremos veinte días-dioses. Encontraremos en los mayas una ciclicidad donde actuarán todos los dioses en carga, que impactará en la existencia del mundo maya.

Tenemos a Thompson citado por León-Portilla “Los días, escribe Thompson, son seres vivientes. Son fuerzas personificadas a las cuales los mayas dirigen sus devociones. Su influencia permea todas las formas de actividad. todos los momentos de la vida. Son en verdad auténticos dioses.” (León-Portilla, 2003, p.51) Thompson referirá una actitud mística con respecto de los números en los mayas y los días tendrán deidades del antiguo panteón de los mayas. Nos dice Miguel León-Portilla:

Cada momento no es sólo presencia de un dios, sino suma de muchas presencias. Las deidades de los números, los dioses del día y del mes y, en su caso, el Ahau del katún y otros más, se reúnen en los distintos periodos a través de los ciclos y, con la resultante de sus fuerzas, van tiñendo de múltiples formas el escenario universal en que viven y piensan los mayas. Los sistemas cronológicos son el instrumento para comprender los misterios de kinh cuya esencia son los rostros divinos que a cuevas lo traen. (León-Portilla, 2003, p. 63)

En este mismo sentido, para Austin “El calendario mesoamericano fue un sistema cronológico que articulaba ciclos de distinta duración y sus combinaciones.” (López Austin, 2008, p. 87) donde confluyen el movimiento de los astros y los valores numéricos. El presente está marcado por la suma de los dioses-tiempo de: Año ritual 365 *Haab* calendario ritual y laboral, el calendario adivinatorio-combinatorio de 260 días *Tzolkin*, el calendario adivinatorio-empírico de 360 días *Tun* basado en las experiencias históricas de



Figura 1. Pitss, 2008.

las fechas de la misma denominación, los señores de la noche ciclo de 9 días, el ciclo lunar entre 29 y 30 días, el ciclo venusino de 584 días, y el dios del día o *kin* que surge de la mezcla entre un día dios de la veintena y los números cefalomorfos (1-13) (figura 1)

La antigua simbología consigna los rostros con los cuales hacen su entrada los dioses que a la vez son el tiempo, porque éste es su atributo y su carga. Los sacerdotes computando periodos de tiempo, buscan conocer y predecir cuál será la correspondiente actuación de los dioses, el destino inherente a cada momentodeidad. (León-Portilla, 2003, p.53)

Entre las fuentes para el estudio maya, existen cuatro códices de ascendencia prehispánica maya los cuales son Dresde, Madrid, París y el todavía en estudio Códice Maya de México antes llamado Grolier. Además de material arqueológico del periodo prehispánico maya;

como pueden ser vasijas, estelas, murales, construcciones monumentales, entre otros. Encontramos también, historiografía de tradición indígena que, sin embargo, ya tendrá una mezcla con la tradición española, en este rubro se encontrarán los 9 Chilam Balam que se han encontrado: el Códice Pérez, Chumayel, Ixil, Tizimín, Kaua, Tekax, Na o Nah, Tusik o Tuzik y Chan Kah o Chan Kan. Escritos de la conquista como la relación de las cosas de Yucatán escrito por Fray Diego de Landa, así como historiografía de tradición española solicitada por la corona, manuscritos mayas virreinales entre muchos otros.

El árbol como axis mundi en los mayas

En el centro de México el código Tudela señala que el mezquite está al oriente, el pochote al norte, el ahuehuete al poniente, y el ahuejote al sur. Austin

En el caso de la cultura maya tenemos iconografía de árboles con un simbolismo sagrado, en el preclásico con la estela cinco de Izapa, en el clásico con el árbol de la cruz foliada y en la lápida sarcófago del templo de las inscripciones en palenque, Chiapas. Para el postclásico según Kocyba, "...el árbol tratado sufre el ya mencionado proceso de empobrecimiento conceptual e iconográfico..." (Kocyba, 2001, p.68) Sin embargo, se puede visualizar a árboles sagrados como aquellos que se encuentran en los códices Dresde p.3, código Madrid p.75,76 (Figura 2) y el árbol en las balaustradas de la escalinata del Templo Norte del juego de pelota en Chichén Itzá.

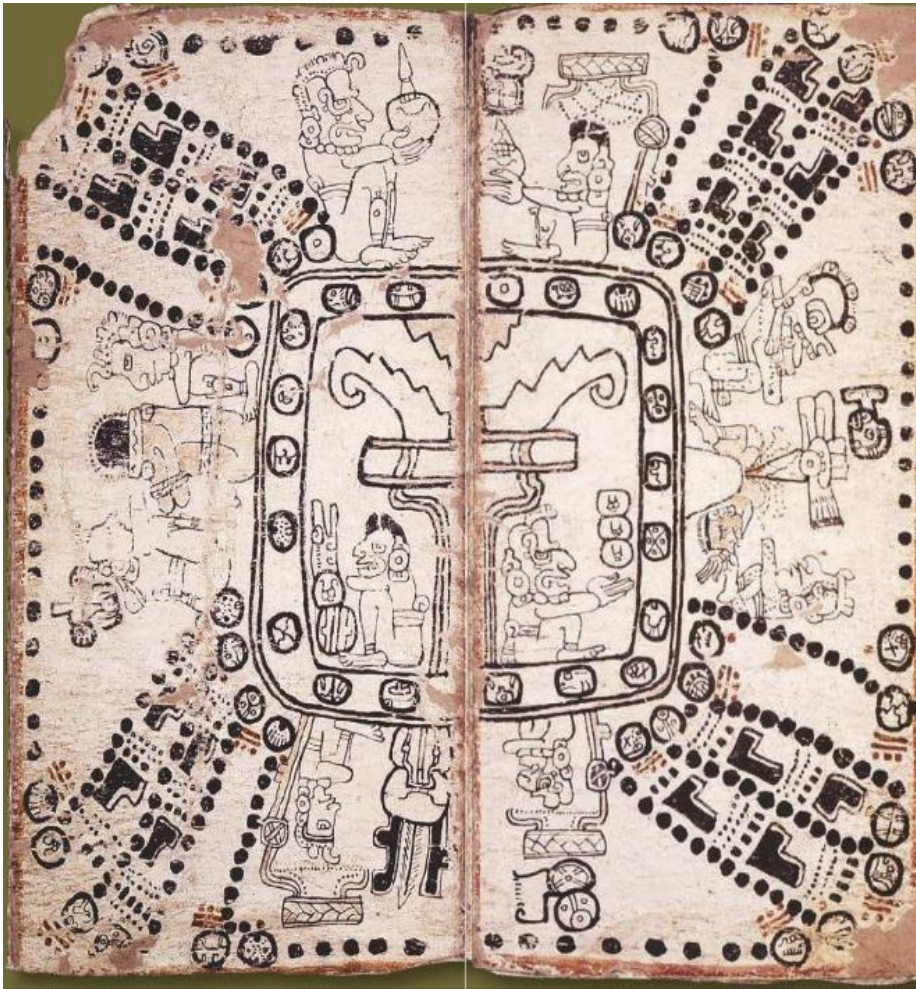


Figura 2. Imagen extraída de Códice Madrid 1º edición de Universidad Mesoamericana Guatemala.

· El “Árbol de la creación” fue un vínculo simbólico que definía la relación entre el cosmos y la organización humana, primordialmente en su aspecto político.” (García, 2013, p.15) de eso nos da cuenta las múltiples iconografías que existen en las que vemos personajes de alto rango unidos con representaciones arbóreas. Por ejemplo, estela 5 Izapa (figura 3), el sarcófago del templo de las inscripciones en palenque (figura 4), el tablero central del templo de la cruz en Palenque donde se puede observar a Bahlum II y Pacal (figura 5).



Figura.3. Estela 5 de Izapa Chiapas, imagen de repositorio Instituto Nacional de Antropología e Historia, México.



Figura 4. Lápida de la tumba de Pakal, Palenque Chiapas, imagen de repositorio Instituto Nacional de Antropología e Historia, México.





Figura 5. Lápida central tablero del templo de la cruz, Palenque Chiapas, imagen de repositorio Instituto Nacional de Antropología e Historia, México.



*Figura 6. Estela 25 de Izapa Chiapas, imagen de repositorio
Instituto Nacional de Antropología e Historia, México.*

Para otro estudioso del prehispánico, Austin, el árbol cósmico entre los mayas fue explicado con una división marcada por el tiempo y todas las condiciones históricas y estructurales que representará la Mesoamérica del periodo prehispánico. El autor tomará como cronología del clásico maya el (300-900 d.C.) donde a propósito del florecimiento de la cultura maya en el clásico mesoamericano, el árbol cósmico estará ligado al poder como ejemplificará el autor con la estela F Quiriguá y su representación de un gobernante arbóreo, otro ejemplo será, la representación de la transmisión del poder de un rey muerto a su sucesor como ejemplifica el autor con el tablero central del templo de la cruz en palenque del 600 d.C.

Entre otras características del árbol cósmico en el clásico maya, narradas por el autor, son que el árbol será representado por una ceiba y que mantendrá su parecido al cocodrilo y, por lo tanto, su relación notable con el calendario, deduciéndose desde aquí, la relación del árbol-cocodrilo, a la vez que cocodrilo es origen del tiempo, día uno de la veintena. La unión será ya remitida por Alfredo Barrera “Cipactli es el primer día del calendario de los pueblos que hablaron náhuatl; Imix, es el correspondiente primer día del calendario de los pueblos que hablaron maya.” (Barrera, 1976, p.187) hasta llegar a la conclusión de que “Separadamente, cada parte -el animal y la vegetal, el saurio y la ceiba, el Cipactli y el Imix-, tiene un simbolismo evidente relacionado con el origen del hombre”. (Barrera, 1976, p.202) El estudio de Vázquez y Austin pondrá de manifiesto que la ceiba y el cocodrilo se presentarán como en aquella estela del preclásico en un grupo proto maya ubicado en Izapa Chiapas, unidos y además relacionados con el poder. Nos dice León-Portilla “Imix, el primero de los días, connota la deidad monstruo de la tierra, raíz de donde todo procede. Entre sus símbolos están la flor de loto, la cabeza de una especie de dragón o el ofidio fantástico desprovisto de la quijada inferior y con una protuberancia colgante por nariz.” (León-Portilla, 2003, p.54)

Por otro lado, atendiendo a la especificidad del periodo posclásico maya que tomando la cronología de Austin del 900 d. c. hasta la mitad del siglo XVI. Donde se presentará el derrumbe de las estructuras de poder clásico y se presentará una reestructuración. Austin especificará los mitos que permiten visualizar al árbol cósmico como creencia central, donde nuevamente la ceiba tendrá un papel importante, esta vez como elemento cosmogónico y como eje central del universo. En el posclásico también será posible percibir que el árbol será

lugar de rituales de contenido político y que estará ligado al mundo de los muertos. Para el estudio del árbol maya en el posclásico Austin se valdrá de escritos coloniales que narran la creación, ejemplos de ellos serán los libros del *Chilam Balam de Chumayel* y el *Popol Vuh*. En este periodo se resaltarán la naturaleza singular cuádruple y quíntuple del árbol y a su vez la identificación de cada una de sus formas con el color de cada una de las partes de la superficie terrestre, así como la proximidad que tiene a la concepción de cuatro dioses que sostienen el cielo. Sin embargo, debemos tomar en cuenta que los Chilam Balam son producciones coloniales escritas en maya que ya se adscriben al proceso de colonización del área maya perpetrado por los españoles.

El mito de origen en el Chilam balam de Chumayel

En la mitología maya si nos remitimos al libro del *Chilam Balam de Chumayel* revisado en su facsímil y en la edición traducida en 1985 por Antonio Mediz Bolio encontraremos dos citas a estos ejes cósmicos, una en el libro I de los linajes y otra en el libro V de los antiguos dioses, donde se narrará el origen del universo desde estos ejes cósmicos que se presentarán en forma de grandes ceibas que también serán las casas de los dioses.

En el libro V de los antiguos dioses se narra la historia “La relación de la historia de esta tierra, en su tiempo, se hacía en pinturas: porque no había llegado el día en que se usaran estos papeles y esta muchedumbre de palabras; para que se preguntara a los antiguos hombres mayas si sabían cómo nacieron y cómo fundaron su tierra en esta región.” (INHRM, 2001, p.543)

En la Fecha: Once Ahau Katún tendremos la representación de los orígenes del cosmos maya, posterior a un ciclo de una gran destrucción cósmica causada por un diluvio, a esto le continuará la nivelación por medio de 4 dioses también denominados *bacab* los cuales se van a asentar y en sus lugares saldrá el primer árbol blanco (*Sac Imix Che*) ceiba blanca al norte, el primer árbol negro (*Ex Imix Che*) ceiba negra al oeste, el primer árbol amarillo (*Kan Imix che*) ceiba amarilla al sur, y la ceiba roja (*Chac Imix Che*) al este, mientras que al centro en medio de la destrucción se erigirá (*Yaax Imix che*) la gran madre ceiba verde, el eje central.

“...en medio del recuerdo de la destrucción de la tierra. Se asentó derecha y alzó su copa pidiendo hojas eternas.” (INHRM, 2001, p.545)

Retomando todo nuestro marco conceptual podemos ver cómo un mito cosmogónico a través de la fundación del espacio y desde el tiempo de los orígenes, estructura espacialmente dónde queda orientado el norte, con la ceiba blanca, el oeste con la ceiba negra, el sur con la ceiba amarilla y al este, con la ceiba roja, estos serán los 4 rumbos que a su vez en el centro se enlazan en un eje central situado en la ceiba verde, la cual no será solamente en el plano terrestre donde se va erigir, sino que, esta ceiba conectará los múltiples niveles cósmicos que están más allá de la tierra, tanto hacia arriba como hacia abajo. “Para ellos, el cosmos está constituido por tres planos horizontales colocados en forma vertical: el cielo dividido en trece capas o estratos; la tierra, tal vez concebida como una plancha cuadrangular y el inframundo dividido en nueve capas o estratos.” (INHRM, 2001, p.481)

En la siguiente tabla (Figura 7) recopilamos a partir de la narración en el *Chilam Balam de Chumayel* referido con antelación, todos los objetos que se inscriben a cada rumbo-color de acuerdo la génesis del mundo, a la manera del tótem se realiza una clasificación de los objetos cotidianos, donde podemos ver cómo son nombrados sujetos vegetales, sujetos animales como los grandes jefes abejas que se posarán en cada flor distinta dependiendo el color-rumbo en el que se suscribe.

Ceiba blanca (Norte)	Ceiba Negra (poniente)	Ceiba Amarilla Pájaro de pecho amarillo (Sur)	Ceiba Roja (Oriente)
Pedernal blanco piedra sagrada de Sac Mucen Cab	Pedernal negro	El pedernal amarillo	Pedernal rojo piedra sagrada Ah Chac Mucen

El maíz blanco	El maíz negro y acaracolado		El maíz rojo y el tostado es su maíz
Los pavos blancos	Pavos negros	Pavos amarillos	Pavos rojos de cresta amarilla
	El frijol negro	Frijol de espalda amarilla	
	El camote de pezón negro	Camote amarillo	
Las habas blancas	El haba negra		
		El pucté es su árbol	Chacapulté /Bejucos rojos
	La negra noche es su casa		
			Zapotes rojos

Figura 7: Tabla de las divisiones de las cosas por rumbo, según la cosmogonía Maya.

Por otro lado, encontraremos la mención al gran monstruo de la tierra en este mismo mito cosmogónico “A esa hora, Uuc-Chekmal vino de la séptima capa del cielo. Cuando bajó pisó las espaldas Itzám-cab-Aim (Brujo del agua-tierra-cocodrilo) el así llamado.” (INHRM, 2001, p. 545) lo cual no puede dejar de reafirmarse con la versión de los Nahuas del altiplano central de México en el posclásico, para quienes el árbol cósmico será el Tamoachan, que representa el centro y la síntesis cósmica que alberga en su interior todas las luchas entre los dioses y todas las mezclas que constituirán el tiempo. Será además el alargamiento del cuerpo de la diosa Cipactli (diosa terrestre de los nahuas que representa un cocodrilo, un selacio o un batracio).

En un mito cosmogónico citado por Austin (López Austin, 2015, p.43), será la sustancia femenina con la que se origine el cielo y la tierra, cuando esta divinidad sea cortada a la mitad por dos dioses convertidos en serpientes, lo cual provocará que la mitad superior de la diosa forme el cielo, la morada de dioses que tendrá 9 pisos, a su vez, la otra mitad permanecerá en su naturaleza terrestre formando los 9 pisos del inframundo, de este modo el árbol quedará situado en un punto de comunicación entre los 18 pisos divinos y la parte del cosmos delimitada a los seres mundanos. Mito que nos recuerda al citado por Kirk como poema de la creación babilónico donde “...en el que el monstruo Tiamat es cortado en pedazos por Marduk, de manera que su parte superior formó el cielo y su mitad inferior la tierra. (Kirk, 1971, p.47-48)

Simultáneamente, el árbol cósmico del Tamoachan del que nos habla Austin estará formado con dos corrientes contrarias que se tuercen una sobre otra representando el símbolo de *Malinalli*, donde una corriente es la masculina, ígnea, celeste, seca, vital, luminosa y la otra es la femenina, acuática, húmeda, de muerte, oscura.

Pensando en los símbolos sagrados mayas desde Mercedes de la Garza en su libro *Rostros de lo sagrado en el mundo maya* “el círculo-tiempo da lugar al cuadrado-espacio, que es el que corresponde al nivel terrestre.” (De la Garza, 1998, p. 29) Existe un ciclo temporal circular, de aquí que los libros adivinatorios del *Chilam balam* busquen precisar qué es lo que se vive en aquellas fechas, ya que, estas fechas volverán a ocurrir y cuando esto suceda, ya estarán avisados de aquello que ocurrirá. Esto debido a que, son ciclos temporales circulares como nos menciona Mercedes de la Garza, estudiosa del área maya:

[...] como lo atestiguan los libros del Chilam Balam, escritos en su lengua nativa por los mayas yucatecos. Este ciclo es el llamado <rueda de los Kantunes> (periodos de veinte años), que integra trece Kantunes distintos que se repiten cada 256 años. Dentro de este ciclo, los mayas registraban los acontecimientos históricos para poder predecir qué ocurriría cuando retornara el Katún del mismo nombre, pues pensaban que entonces se repetirían las mismas influencias de los dioses. (De la Garza, 1998, p.83)

Aunado a ese círculo temporal tendremos el cuadrado espacial que representa una cuadruplicidad cósmica “[...]la cuadruplicidad terrestre [...] es resultado de la experiencia que se vive en el fenómeno natural de la salida y la puesta del sol [...]” (Garza, 1998, p.29) De tal manera que, Mercedes afirma la teoría de Villa Rojas que escribe en 1968, explicando que los cuatro rumbos corresponden a las 4 casas del sol: dos del este y dos del oeste. Las casas estarán situadas en estos puntos Inter cardinales que representan los extremos que el sol alcanzará en el horizonte durante el año, en primer lugar estará la salida del sol en el solsticio de verano (parte norte del horizonte), en segundo lugar, su salida en el solsticio de invierno (en la parte sur del horizonte), una tercera casa la encontraremos en el ocaso del sol situado en el solsticio de verano (parte norte del horizonte) y finalmente, como la cuarta casa será el sol en el ocaso ubicado en el solsticio de invierno (en la parte sur del horizonte).

“Así, en el pensamiento maya, el norte sería el rumbo que está a la derecha del camino del sol, el sur el que está a la izquierda del camino del sol y las cuatro esquinas del mundo estarían en las posiciones NE, NO, SO, SE. La posición del centro sería la quinta casa del sol.” (De la Garza, 1998, p.60)

Por ende, el oriente es el punto principal, ya que, es el punto de la salida del sol, y en esta misma clave, el número 5 como número sagrado, punto de comunicación entre diversos espacios cósmicos, eje cósmico, posición de la ceiba verde, de la quinta casa del sol, del *axis mundi*. “...el centro del mundo es el más universal de todos los símbolos cosmológicos [...]” (De la Garza, 1998, p. 30) Equivalente al *Omphalos* de los griegos, el ombligo, el centro del mundo donde cualquier cultura quiere vivir, que nos recuerda aquellas primeras cartografías imaginadas por los pueblos antiguos, que se pensaron como habitando el centro del mundo. Un ejemplo es el mapa de Anaximandro el filósofo de Milecio, que imaginó el mundo de tal modo que Grecia quedaba en el centro, como ombligo del mundo.

El mundo en esta cultura es concebido en una cuadruplicidad que incluye una gran cantidad de niveles “No obstante, creemos que el cosmos no se concebía como un cubo, sino como un romboedro o un prisma romboidal [...]” (De la Garza, 1998, p.67) el mundo se nivela a modo de una pirámide escalonada, de tal modo que, las pirámides son una representación fiel de esta génesis cosmogónica y su espacialidad y temporalidad.

¹ La nómina cotejada de los veinte días en maya yucateco y náhuatl, es la siguiente:

Maya	Náhuatl
1o <i>Imix</i> . – Ceiba–origen	<i>Cipactli</i> . – Monstruo–tierra–origen
2o <i>Ik</i> . – Aire–aliento	<i>Ehécatl</i> . – Aire–aliento
3o <i>Akbal</i> . – Negrura–noche	<i>Calli</i> . – Casa (del Sol) – noche
4o <i>Kan</i> . Precioso–necesario	<i>Cuetzpaltin</i> . – Lagartija–abundancia–precioso–color
5o <i>Chicchan</i> . – Boa–poderío–fuerza	<i>Cóatl</i> . – Serpiente–poderío–fuerza
6o <i>Cimi</i> . – Muerte	<i>Miquiztli</i> . – Muerte
7o <i>Manik</i> . – Víctima–presa	<i>Máxatl</i> . – Venado–víctima–presa
8o <i>Lamat</i> . – Viejo–deteriorado–luna	<i>Tochtli</i> . – Conejo–luna–borracho
9o <i>Mutuc</i> . – Inundación	<i>Atl</i> . – Agua
10o <i>Oc</i> . – Coyote–perro	<i>Itzcuintli</i> . – Perro
11o <i>Chuen</i> . – Mono–artífice	<i>Ozomatli</i> . – Mono
12o <i>Ed</i> . – Cortante–diente	<i>Maitlaili</i> . – Hierba dura gramínea, (zacate del carbonero, Valle de México)
13o <i>Ben</i> . – Hoja larga–pencas	<i>Acatl</i> . – Caña
14o <i>Ix</i> . – Jaguar–brujo	<i>Océlotl</i> . – Jaguar
15o <i>Men</i> . – Vieja–madre	<i>Cuauhtli</i> . – Águila
16o <i>Cib</i> . – Feroz–atacante	<i>Coxcacuauhli</i> . – Zopilote rey
17o <i>Caban</i> . – Tierra–abajo	<i>Ollin</i> . – Movimiento
18o <i>Ets'hab</i> . – Punta–de–lanza afilada	<i>Técpatl</i> . – Pederal
19o <i>Cauac</i> . – Tempestad–rayo	<i>Quíhuatl</i> . – Lluvia
20o <i>Ahau</i> . – Rey–sol	<i>Xóchitl</i> . – Flor–sol

Figura 8: Nómina cotejada de los veinte días en maya yucateco y náhuatl.

Extraída de: Barrera Vázquez, A. (1976).

Por otro lado, respecto al tiempo, en su artículo, *la Ceiba-Cocodrilo*, Alfredo Barrera Vázquez nos habla de otra hipótesis de vinculación entre la ceiba y el monstruo de la tierra o cocodrilo, pero ahora en el registro temporal, pues si ponemos atención a los nombres de las veintenas de los días en náhuatl y maya yucateco véase (figura 8) podemos encontrar equivalencias en el cotejo

de las veintenas, sin embargo, el día uno *Imix* y *cipactli*, no tiene una relación ni en el signo gráfico ni en el significado léxico, mientras que los encontramos en la misma posición, día 1. La propuesta de Alfredo

consiste en encontrar el nexo simbólico, debido a que no hay una correlación aparente ni léxica ni gráfica, como si la existe en los otros 19 días.

En este ensayo se describirá la relación entre *imix* y *cipactli*, encontrando una constante como origen del mundo “Separadamente, cada parte; la animal y la vegetal, el saurio y la ceiba, el *Cipactli* y el *Imix*, tiene un simbolismo evidente relacionado con el origen del hombre.” (Barrera, 1976, p. 2002) pero a la vez, referente a la tierra de donde surge todo, serán variadas las representaciones de la mezcla del saurio y el árbol, ya sea en las fuentes primarias del altiplano central, como de la zona maya. “El árbol-animal, la ceiba-cocodrilo representa, parece, la vieja idea de que el cielo y la tierra originaron la vida; son la dualidad generadora expresada entre los tenochcas [...]” (Barrera, 1976, p. 2003)

El símbolo del Dragón representa en el mundo Maya la energía sagrada suprema, este dragón se representó de diferentes formas, entre ellas como serpiente bicéfala “El dragón celeste integra la fuerza vital de la tierra (serpiente y venado), del útero de la madre tierra, o sea, el inframundo (el jaguar), de las aguas (lagarto) y del cielo (ave).” (De la Garza, 1998, p.93) Está

relacionado además con *Itzamná* dios D, a su vez, encontramos como lo menciona Mercedes de la Garza a *Itzamná* (dragón celeste)

Chicchan (serpiente mordedora) *Canhel* (dragón en su función creadora) asociado a *Gucumatz* (serpiente quetzal), de este modo, en el *popol vuh* encontramos a *itzam cab ain* (dragón cocodrilo terrestre) o *chac mumul ain* (gran cocodrilo lodoso) representado con símbolo de tierra y del inframundo.

Es posible que todos estos monstruos dragones sean un desdoblamiento como lo señala De la Garza “Estas imágenes confirman que el dragón celeste y el terrestre, que, como en este caso, es también infraterrestre, son la misma energía sagrada que se despliega en todos los ámbitos cósmicos.” (De la Garza, 1998, p.113) una vez más, encontramos el despliegue de las formas en sus distintos niveles o sus diversos cuadrantes de la tierra como un desdoblamiento constante en el mundo mesoamericano.

Por otro lado, una nueva característica que se delimita en el ensayo: *Una nueva interpretación del monstruo cósmico Maya* escrito por Erik Velásquez, incluye la hipótesis de que el monstruo cósmico es:

“Luego entonces, el Monstruo Cósmico es un ser celeste y terrestre, ofidiano y sauriano provisto de dos cabezas: una anterior, vinculada con Venus, y otra posterior, portal asociado con el Sol. La cabeza anterior, como veremos, es también un portal al inframundo.” (Velásquez, 2002, p.425)

Aunado a la condición de relación con lo pluvial Erik nos menciona:

Lo anterior sugiere que dicho lagarto pluvial y terrestre es el que aparece en la escena del Códice de Dresde (fig. 14b) [...] y que, según parece, es el agente del diluvio. Ello se confirma en dos pasajes sinópticos que aparecen en el Chilam Balam de Tizimín (Edmonson, 1982: 40-41; Makemson, 1951: 39-40) y el Códice Pérez (Craine y Reindorp, 1979: 117-118; Salís Alcalá, 1949: 230-231), mismos que agregan otros detalles del mito:

será cuando se junten el Sol y la Luna, en la noche. Cuando *Oxlahun ti Ku* hizo que amaneciese para ellos. *Balón ti Ku* creó, hizo aparecer al monstruo lagarto [Itsam Kab Ahiin], para que acabase con los seres vivientes del mundo, cuando se hundió el cielo, y se hundió el Petén, cuando empezó a sonar Oxlahun ti Ku, cuando hubo un cataclismo muy grande, cuando se levantó el lagarto monstruo [Itsam Kab Ahiin], lo cual ocurrió al concluir una serie de Katunes. Con un diluvio se acabarán los tiempos. Se contaba el 18 Bak Katún, en su 17° parte, antes de acabar el Katún. No quiso Bolon ti'Ku (que el monstruo acabara con el mundo, por lo cual le cortó [xoti]) la garganta, y se formó la superficie del Petén. (Velásquez, 2002, p.446)

En resumen, tenemos que el monstruo cósmico y la ceiba son dos elementos sagrados principales, como lo pudimos percibir en el mito cosmogónico del *Chilam Balam*, a su vez, esta cosmogonía nos brinda la estructuración del mundo, el espacio y el tiempo, como ya analizábamos en el capítulo uno, con la conceptualización de la forma simbólica del mito, donde el espacio, el tiempo, el número, a través de enlaces sagrados, permite una estructuración y fundación del mundo.

La actualidad del símbolo árbol en la cultura

El ritual de los voladores actualización del mito cosmogónico

El ritual de los voladores es una danza y ceremonia tradicional que tiene vestigios desde el periodo prehispánico, ha sido declarada patrimonio inmaterial de la humanidad, se práctica en diversas partes de México y Centroamérica “La Ceremonia Ritual de Voladores de origen mexicano ha sido practicada por diferentes grupos étnicos mesoamericanos: Totonacas, Teenek, Nahuas, Ñañhus y Mayas.” (UNESCO,2008, p.5)

Si revisamos *El expediente técnico de la ceremonia ritual de voladores, lista representativa del patrimonio inmaterial*, realizado por la UNESCO en 2008 encontraremos varios rasgos

muy interesantes sobre este ritual y su actualización de las simbolizaciones que hemos descrito hasta aquí como un desenvolvimiento de la forma simbólica del mito, desplegada en un mito cosmogónico maya.

“La Ceremonia consta de varias etapas: preparación física y espiritual de los participantes, confección del atuendo, selección y corte del árbol, arrastre y levantamiento del palo, la danza en tierra y el vuelo en lo alto del palo” (UNESCO,2008, p.6)

En su descripción, el ritual consiste en 4 voladores identificados como una representación de los cuatro rumbos, los cuales se atan por los pies a una estructura de madera en forma de cuadrado, también percibida como cruz, estos voladores se lanzan al vacío girando alrededor de un mástil, que suele ser el tronco de un árbol, preparado previamente. Mientras tanto en el centro un quinto danzante acompaña ambientando con música ritual.

Lorenzo Boturini, Cronista Real de las Indias, en *Historia General de la América Septentrional*, nos dice que los cuatro voladores representan los cuatro símbolos del año y las trece vueltas de cada uno forma el *tlalpilli* de cada ciclo de 52 años, por eso denominaban a cada volador con un nombre: el primer volador, *Tochtli* (conejo); el segundo, *Acatl* (caña); el tercero, *Tecpatl* (pedernal) y el cuarto volador, *Calli* (casa). (UNESCO,2008, p.17)

Con respecto a la preparación del mástil “Un grupo, dirigido por su Caporal, sale al bosque en busca del árbol más alto y fuerte, piden perdón al dios del monte, *Kiwikgolo*, “Viejo del monte”, porque van a sacrificar a un miembro de la comunidad vegetal.” (UNESCO,2008, p.18) Posteriormente:

Comienza el chapeo donde realizaran la ceremonia, alrededor del árbol escogido; siempre acompañados de la música de la flauta. Al pasar cuatro días, regresan los danzantes y comienza nuevamente la ceremonia y la música; primeramente, se dan 12 hachazos comenzando un son llamado “del perdón”, terminada la danza se retiran purificados para luego proceder al corte definitivo.

Caído el árbol, más de 200 hombres –pues mide más de 20 metros- lo transportan hasta el lugar donde se enterrará. Antes de enterrar el palo se le viste con bejucos para formar las

escalerillas por donde subirán los voladores; se le hacen los arreglos necesarios para realizar el vuelo. (UNESCO,2008, p.19)

De manera similar en las comunidades totonacas, nos explicará Villani:

Los voladores, los días o el mes precedente al corte, deben ir al monte más cercano a buscar el árbol correcto. Apunta Héctor López de Llano (2015: 25-26) que el corte del palo debe hacerse con varios días de anticipación, dado que incluso la preparación para dicho corte requiere de cierto tiempo. Además, los danzantes deben pasar un periodo de doce días de ayuno, retiro, de abstinencia sexual, de alcohol y de ‘malos pensamientos’ y más meditación. [Después de la búsqueda del árbol correcto, continúa el mismo autor], deben dejarlo reposar de cuatro a doce días y regresar al lugar de enclaustramiento donde continuarán con la ascesis y recibirán orientación del rezandero sobre la manera en que se debe cortar el árbol. (Villani,2024, p.120)

“...alrededor de las cinco de la mañana inician su camino al bosque: van los cinco danzantes solos, eligen el sitio exacto donde cortar el árbol y luego van a un río, se desnudan y ponen sus cabezas bajo el agua para que sus pulmones se acostumbren y resistan cabeza abajo durante el vuelo (Caballero España 1996: 30-33). Después de purificarse en el río, riegan con aguardiente el árbol para “limpiarlo”, luego lo cortan y lo colocan encima de varias horquetas y travesaños de madera, para que la tierra no se “contamine” (Caballero España 1996: 37-38). Es muy importante, antes de ir a cortar el árbol, ofrendar a sus “padres”, los Dueños del monte Kiwikgolo y Kiwichat para poder cortar a su hijo Tsakatkiwi, el árbol. (Villani,2024, p.121)

Por consiguiente, el ritual de los voladores en su amplia gama de variantes y nombres se distingue por rituales de preparación de los voladores (múltiples variantes de preparación que incluyen ascetismo, abstinencia sexual, entre otras, etc.), además de un rasgo que ya tejíamos en el capítulo anterior, el cual es, el reconocimiento de la vida vegetal como una subjetividad otra, de tal modo que, es muy importante pedir el permiso antes de tocar el árbol, ya que, el corte del árbol representará su muerte.

Aunado a lo anterior, no queda duda que el ritual de los voladores es una puesta en movimiento del espacio-tiempo que revive en los orígenes, como lo podemos ver en el artículo *El palo volador: eje cósmico y marcador del espacio-tiempo mítico* escrito por Luisa Villani “...el papel que, del palo de la danza de los voladores, desempeña como eje cósmico (*axis mundi*) y contenedor de los tiempos míticos.” (Villani, 2024, p. 117) donde va a enmarcar las figuras del Caporal (Agente ordenador “El Caporal, que se mueve sobre la manzana en las cuatro direcciones Intercardinales, tocando la flauta y el tambor ... es un punto de conexión entre el espacio y el tiempo míticos y profanos.” (Villani, 2024, p. 121) y el *Chakganá* (Agente del desorden necesario para que el universo pueda estar en equilibrio) “...el Chakganá activa el tiempo del inframundo.” (Villani, 2024, p. 123), participantes de este ritual de los voladores en la zona del golfo de México, relacionando este ritual primero, con la recreación del mundo, segundo, con el llamar al viento para que traiga el agua de las lluvias. La autora va a señalar una carga semántica acuática entre los pueblos totonacos de la costa y de la sierra de Papantla.

Dentro de las formas de enmarcar a este ritual fue que pudo permanecer, gracias a su parecido con un entretenimiento o divertimento, que en su núcleo contenía la estructura de toda una cosmogonía, es decir, un mito que va a estructurar el espacio, tiempo y lo sagrado “[...] para Galinier (1989: 329-330) la danza sería un ritual “mortuorio” ya que es, a través de la regeneración fálica de un personaje ancestral muerto, como puede darse la reproducción de la humanidad.” (Villani, 2024, p. 118) será leído como un ritual de fertilidad y regeneración o como (Stresser-Péan 1948: 327-334) “[...] planteó que los huastecos creían que los voladores representaban difuntos divinizados que acompañaban al sol vespertino en su descenso hacia el horizonte occidental.” (Pérez citado en Villani, 2024, p. 118) Aunado a esta relación entre lo muerto y lo vivo en la danza de los voladores, tendremos que la autora especificará gracias a su informante de la comunidad de Ruíz Cortines “Si regresamos al término que se usa en la costa y en la sierra [...] *Kgosnin*, Zeferino Gaona interpreta el sufijo -nin como “muertos”; de ahí que se hablaría de “enterrados-voladores” [...] seres que “bajan” (Kgosni, “bajar”) del cielo hacia el inframundo. (Villani, 2024, p. 121)

Otra definición de la danza o ritual de los voladores será como un ritual liminal “[...] Martha Iliá Nájera (2008) retoma el sentido de la danza como rito para la fertilidad, además sugiere

que se trata de un ritual liminal que puede portar antiguos mensajes cósmicos, como aquel del fin de una era [...]” (Villani,2024, p.118)

Posterior a la preparación de los voladores y del mástil, tenemos el día de la danza cuando:

Suben los voladores uno por uno, y estando arriba, se aseguran amarrándose perfectamente en cada lado del cuadro instalado; estas esquinas representan los cuatro puntos cardinales. Instalados los cuatro hombres, sube el Caporal, que lleva la flauta y el tamborcito sujetos a la cintura; al llegar a la manzana (carrete) se sienta y dirige su mirada al oriente, invoca al sol tocando sus instrumentos, después se inclina hacia atrás sobre su espalda mirando de frente al cielo, se dirige a todos los dioses pidiendo protección para quienes realizaran el vuelo. El primer son es dedicado al oriente, el segundo al poniente, el tercero al norte y el cuarto al sur.

Cuando termina esta invocación, el danzante se pone de pie en la pequeña plataforma, se endereza y yergue majestuoso en una altura de 25 o 30 metros dirigiéndose al oriente e inicia su baile girando sobre la plataforma hasta quedar nuevamente frente al oriente, siempre acompañado por la música y el “son de los cuatro puntos cardinales”. Una vez terminado el rito, el Caporal se sienta y los cuatro voladores, seguros ya de la protección divina se lanzan al vacío. (UNESCO,2008, p.19)

En este ritual vemos una gran representación de los elementos antes estudiados, ya que, “El palo volador es el *axis mundi* que conecta el Inframundo y el supramundo, y en calidad de *axis mundi* es una vía de tránsito, de las fuerzas sobrenaturales y de los antepasados.” (Villani,2024, p.121) quedan simbolizados los niveles cósmicos, en sus bloques, el cielo, la tierra y el Mictlán náhuatl o el *Xibalba* de los Mayas. Aunado al eje del espacio-tiempo que pone en acción el mundo, la representación en forma de árbol y “Es en el árbol donde las almas vienen a buscar su alimento y donde descansan los espíritus; así como por donde descenden las deidades. Es también donde se forma el remolino, donde el viento viene a buscar la ‘espuma del agua’ para formar las nubes” (Villani,2024, p.119). Es este árbol un puente que permite la comunicación entre los tres principales niveles concebidos en la cosmovisión mesoamericana, esto queda también manifiesto, en una de las narraciones de este ritual

“Según el cuento mítico de origen de la danza en esta región, la danza se originó también para agradar a los dioses en tiempo de sequía: “los voladores ascienden para hablar con los espíritus que viven en lo alto [...], y la danza se hace para pedir agua cuando se planta la sequía [...], pero también para agradar al viento y evitar que se asiente un ciclón”. (Villani,2024, p.119)

Por otro lado, el número está presente constantemente como en la cantidad de voladores, 4 voladores y un quinto denominado caporal, que se sitúa al centro, aunque varía en algunas comunidades, sin embargo, es común encontrar esta danza de 5 danzantes en el mástil. De acuerdo con el origen de esta danza o ritual Villani escribe de acuerdo con su informante:

Zeferino Gaona cuenta que un señor campesino un día vio en el monte a cinco señores que estaban arriba de un árbol desramado –actualmente se denomina palo volador porque especialmente se usa para volar– donde uno de ellos estaba bailando y pitando, mientras los otros cuatro estaban sentados en un cuadro. (Villani,2024, p.119)

El número 5 del mito cosmogónico, los cuatro rumbos del espacio y la puesta en acción del tiempo pues “[...] los voladores-danzantes ponen en marcha el movimiento del tiempo, cuando bajan en espiral, del palo-eje.” (Villani,2024, p.121) El espacio formado por cuatro cuadrantes en el centro tiene un *axis mundi* que se establece en la intersección de los cuatro cuadrantes “Las formas geométricas que componen esta danza son básicamente el círculo y el cuadrado.” (Villani,2024, p.122) Mientras que el círculo es constituido por el espiral que forman los voladores al volar en el vacío en espiral, en este sentido Villani retomando a Austin nos dice:

Austin (1994) para el contexto mesoamericano, también en esta danza dos movimientos ponen en circulación la máquina renovadora del cosmos: el movimiento externo, el de los voladores en espiral o helicoidal, el giro del gran remolino o huracán; y el movimiento dentro del árbol/palo, compuesto también por movimientos helicoidales (López Austin 1997: 92). Ambos movimientos contribuyen a recrear el tiempo. (Villani,2024, p.122)

Lo cual le permite a Villani afirmar que:

Por esta razón afirmo que el movimiento de los voladores en espiral alrededor del palo es el que permite el movimiento del tiempo. El palo, como propongo, es un objeto funcional, porque sirve como medio de transmisión y de circulación del espacio-tiempo mítico y de los diferentes espacios-tiempos míticos que se comprimen en un punto, el centro, en el cual va a insertarse. (Villani,2024, p.122)

Como lo presenta Eliade “En efecto los mitos relatan no sólo el origen del mundo, de los animales, de las plantas y del hombre, sino también de todos los acontecimientos primordiales [...]” (Eliade,2000, p.21) por eso conocer el mito “...es aprender el secreto del origen de las cosas.” (Eliade,2000, p.23) por eso los mitos hablan de los tiempos estructurales o tiempos primordiales, sin embargo, encontramos con Eliade una gran primera división entre mitos cosmogónicos y mitos de origen. El ritual es el retorno del origen, de ese tiempo primordial y “Al ser la creación del mundo la creación por excelencia, la cosmogonía pasa ser el modelo ejemplar para toda especie de creación.”(Eliade,2000, p.29), el mito cosmogónico marca la lógica, la estructura, se convierte en el modelo ejemplar de todo lo que existe, la actualización de este permite la reactualización cultural, es el ejemplo del mito que referimos con anterioridad donde la 5 ceibas alzarán el mundo, ya que esta narración trae los tiempos primordiales a los actuales “Con la conciencia de que los tiempos-espacios se mueven, los voladores, en calidad de muertos que regresan del tiempo original, reactivan, gracias a su movimiento espiraliforme, el tiempo actual, asentándose sobre un tiempo-espacio específico”. (Villani,2024, p.125)

Por su parte en el mito de origen encontraremos que “Todo mito de origen narra y justifica una <situación nueva>...los mitos de origen prolongan el mito cosmogónico...”(Eliade,2000, p.29) un ejemplo sería el mito de origen del ritual de los voladores, ya sea el antes mencionado citado por Villani que narra de los 5 señores que estaban arriba de un árbol desramado como mito de origen del ritual, mito que nos recuerda la leyenda recopilada por la UNESCO con el título de Leyenda de la danza del volador donde: un muchachito comunicado a través del sueño con quien fuera su “dueño” y fue quien comenzó a enseñar todo el ritual y así bailar en las fiestas, un día durante una fiesta subieron los cinco voladores pero :

Al iniciar los cuatro el descenso, dicen que apenas habían dado dos vueltas cuando de repente se chispó su carrete y una nube muy grande con viento se los llevó hacia los cielos, allá donde nace nuestro señor el sol, y allá se perdieron. La gente se asustó mucho y por eso tumbaron el palo volador. Pero a los tres días vieron que regresaban nuevamente los cinco voladores y llegaban donde estaba el palo, pero ya no pudieron descender porque les habían tumbado el mástil. Nomás llegaron y se regresaron dirigiéndose otra vez a donde nace nuestro señor sol. (UNESCO,2008, p.53)

Los anteriores son ejemplos de narraciones de origen que no son cosmogónicas, no obstante, se estructuran en la lógica cosmogónica de su cosmovisión. Existe una estructura de coherencia entre las narraciones de mito de origen que prolongan al mito cosmogónico. Y a su vez, como ya describíamos con la conceptualización de Cassirer, cada pequeña parte remite al todo.

El ritual del palo volador en los mayas de Chicastenango

Si bien, ya mencionamos el énfasis del ritual del palo volador en muchos pueblos herederos de Mesoamérica, nos queda la ejemplificación del ritual en una comunidad Maya, es por lo cual nos valemos de la investigación de Nájera al hablar de los simios voladores en su artículo *El rito del «palo volador»: encuentro de significados* así nos menciona Nájera:

Alrededor de 1930 varios estudiosos de la cultura maya observan entre los k'iche' de Chichicastenango la misma danza descrita, en 1690, por Fuentes y Guzmán (1969: 344-346), a la que llaman «Baile de los artistas de las cimas de los árboles» (Najera,2008, p.64)

La autora hablará del ritual de los voladores en Chicastenango, realizado por los k'iche'es el 21 de diciembre, día del solsticio de invierno, si pensamos en relación con los voladores de Papantla nos dice Nájera que “a grandes rasgos no difiere mucho de la de otros sitios mesoamericanos.” (Najera,2008, p.65) de tal modo que, encontraremos, en primer lugar, rituales de preparación por lo que “En octubre, los participantes, la noche anterior al corte del árbol, duermen bajo su protección...” (Najera,2008, p.65) posteriormente el árbol elegido:

...al día siguiente se tala mientras se ofrenda copal y se acompañan con la música de la marimba. Un hombre-mono —*q'uo*— con ropa negra, larga cola, máscara de madera y un instrumento en la boca, imita las voces del animal y trepa a lo más alto del tronco; cuando está a punto de caer, salta a otro árbol, lo cual es señal de que es un verdadero «mono». Para proteger al tronco del «diablo» lo cubren con una pequeña vasija, le colocan una cruz, queman copal y encienden velas; mientras, dos «monos» dan vueltas alrededor haciendo piruetas, con ello se crea un cerco imaginario que lo aísla y lo protege. (Najera,2008, p.65)

Después de los rituales previos “En los primeros días del mes, alrededor de 50 hombres o más, transportan el tronco con los «monos» encaramados... se «planta» el árbol, en el centro del atrio de la iglesia.” (Najera,2008, p.66) señalando el lugar del eje axial donde se llevará a cabo el ritual que actualiza el mito cosmogónico de los primeros días. A continuación, "El mono capitán permanece sentado en la parte superior sobre el armazón de madera y recibe a los monos-voladores, quienes se conducen como volantines, dibujando espirales..." (Nájera, 2008, p.66) regularmente son 4 los micos y 8 los voladores, encontramos una variación en el número, sin embargo, tiene que ver con múltiples sincretismos culturales que pudieron permitir que el ritual llegara a nuestros días, por ejemplo, que esta festividad quedó enlazada con representaciones católicas como aquella encomendada al santo patrono de la comunidad, llamado Santo Tomás, y a su vez, la vinculación de ese ritual con la lucha de San Miguel Arcángel.

De igual manera que en los demás voladores, existe una vinculación con las nivelaciones cósmicas. Así, “Muchas de las imágenes de los monos desde el periodo prehispánico, se caracterizan por un movimiento en espiral y su pertenencia al ámbito del viento arremolinado que procede del inframundo.” (Najera,2008, p.66) y “...el árbol en el centro de la plaza del pueblo, en el centro del cosmos, se apuntala el mundo y una vez más, como en los mitos de origen, se separan los cielos de la tierra”. (Najera,2008, p.69) “Con estos ritos se adquiere la soberanía sobre las cuatro direcciones del espacio y se domina el conjunto espacio temporal.” [...]

A modo de resumen, podríamos afirmar que el ritual del palo volador se presentó de igual manera en algunas comunidades Mayas, con los mismos rasgos de los otros rituales que fueron descritos en un apartado anterior. Tenemos igualmente, una misma serie de simbolismos que nos remiten a una estructura espacio-temporal que remite al tiempo de los orígenes.

Winik y la continuidad del mito cosmogónico en la subjetividad

En el capítulo uno hablábamos de *las subjetividades modernas a las subjetividades enriquecidas en los pueblos mesoamericanos*. La construcción de una reflexión sobre el mito cosmogónico y sus implicaciones subjetivas, estructurantes y diversas. En ese apartado distinguimos la forma moderna, es decir, la concepción como naturaleza humana, que se presenta esencialista y dicotómica, característica por su jerarquización de la vida entre lo humano y lo no-humano. Por el contrario, el México prehispánico, habitó mundos imbuidos de subjetividad, Descola lo nombra la vía ontológica del analogismo, Gloria lo propone como cosmomorfismo, debido a qué, como vimos, esto significa que el cuerpo humano no está claramente diferenciado de su macrocosmos. De igual modo, otra característica que tiene esta forma de subjetividad es en la forma de percepción de un yo transpersonal a contraposición del yo individual del naturalismo moderno.

Ahora bien, con el *Winik* llegaremos de nuevo a reflexionar la forma de construir una subjetividad en las culturas del México prehispánico, como veíamos en el capítulo uno con Austin, el ser humano se distinguía a sí mismo con una variedad de entidades anímicas autónomas, pero en la forma de situar el cuerpo, encontraremos, una clave muy importante, nuevamente, la impresión del mito cosmogónico, pero ahora instalada en la forma de leer su propio ser y su propio cuerpo, pues leemos en el artículo *El cuerpo y la persona en el espacio-tiempo de los mayas de los Chenes* “[...]el cuerpo, *kukut*, cuya estructura es una réplica de la estructura cósmica, con cuatro rumbos y un centro, y es la manifestación de los elementos de la naturaleza: tierra, agua, fuego, viento y luz.” (Hirose, 2007, p. 4) A su vez:

[...] la persona está compuesta por un cuerpo físico, o sea, una parte material, estructurada como imagen del cosmos y, al igual que como fue creado el cosmos, también la componen un lado “positivo”, derecho y masculino, y otro “negativo”, izquierdo y femenino; esta estructura se repite en cada parte del cuerpo: tronco, extremidades, dedos.” (Hirose,2007, p.2-3)

No es clara su separación del interior y exterior, además que, hay una indisoluble relación con el espacio y el tiempo de tal manera que podemos leer en el mismo ensayo que:

[...] al interior los distintos sectores del cuerpo se conforman y son controlados por los cinco elementos de la naturaleza, mientras que al exterior lo envuelven en capas superpuestas o “sombras”, *yoch* en maya yucateco, cuyo predominio es expresión tanto del ambiente como del carácter del individuo. Estos centros energéticos o “plexos” vinculan al ser humano con su entorno, ubicándolo en el espacio y engranándolo con la rueda del tiempo. (Hirose,2007, p.3)

Otra característica marcada en esta manera de representación del cuerpo es, la de la relación con los diversos niveles cósmicos que describíamos con anterioridad, tres niveles (cielo, tierra y xibalba) los cuales están divididos en múltiples pisos, de tal modo que:

[...] junto con los componentes materiales se expresan los componentes de naturaleza sutil: *pixan, ool, kinam, ik y tukul*, a través de las cuales se interrelaciona con los diferentes niveles del cosmos. Pero esta interacción se da tanto en un espacio delimitado por cuatro lados como en la dimensión temporal derivada del movimiento —en contrasentido del giro de las manecillas del reloj— de este espacio en el universo. (Hirose,2007, p.5)

Winik nos dice Hirose es el término que se utiliza para designar al individuo o a la persona. Pero, además, es un término ligado a *Winan* que significa el orden véase (figura 9).

Ahora bien, el espacio cuadrado, la dimensión habitada por el hombre, simboliza el orden primordial establecido por los dioses al momento de la creación, de lo que probablemente deriva la asociación de *winik* con *winan*, orden. Este espacio, a su vez presenta veinte unidades de medida por lado, del mismo modo que la milpa del maya de hoy tiene 20 metros por lado, es decir un “mecate”, y que a principios de la Colonia media veinte estadales o *kaanes*, es decir, un *winik*. Pero este espacio en el que habita el ser humano no es estático,

sino que se encuentra sujeto al movimiento, en la dimensión temporal, en periodos de veinte días, es decir, un winal. Y el ser humano, como un microcosmos reflejo del macrocosmos, también está regido por el número veinte, con cinco dedos en cada extremidad de su cuerpo, veinte en total, es decir, “el número de una persona completa” (Hirose,2007, p.5)

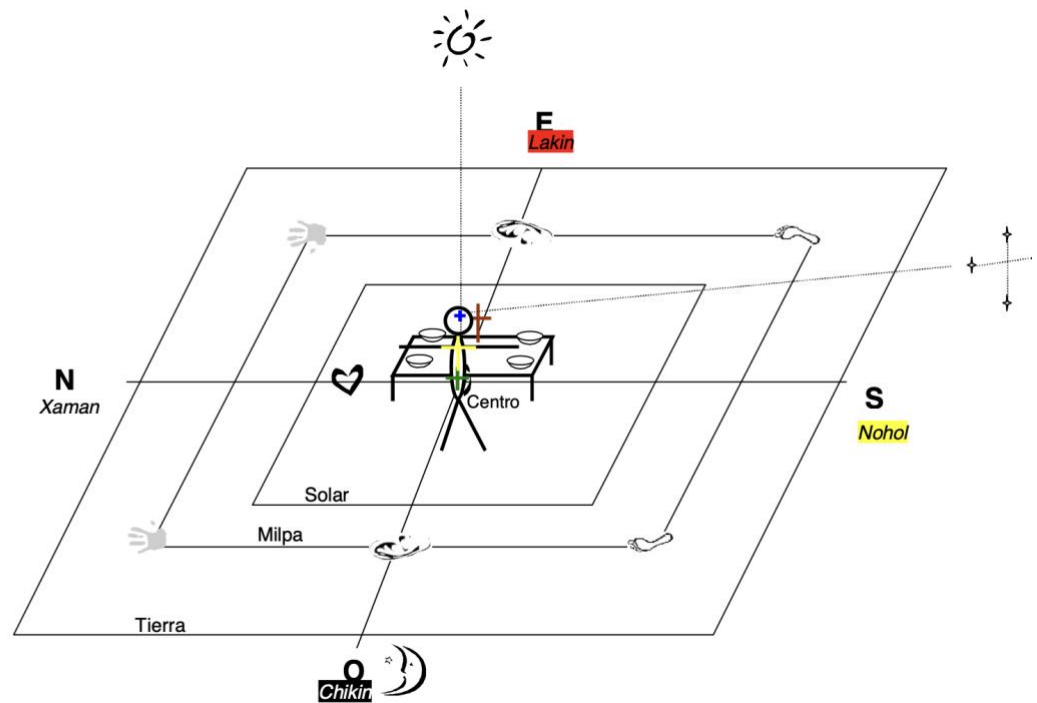


Figura 9: Correspondencia del cuerpo humano con los espacios que habita en el mundo (Hirose 2003).

De igual manera nos dice Hirose que:

La cualidad masculina se representa simbólicamente por un cuadrado, el espacio delimitado por cuatro lados, como la milpa y el solar, dentro del cual se encuentra el fogón, *koben*, formado por las tres piedras que fueron colocadas al principio de la creación, simbolizando la cualidad femenina que marca el centro pero que se representa no por un triángulo — uniendo las tres piedras— sino por el círculo. (Hirose,2007, p.6)

La propuesta de Hirose será la siguiente:

Partiendo de estas ideas se ha propuesto que es a través de su estructura en cruces —en número de tres— que el cuerpo humano establece una relación de correspondencia con los niveles del universo maya: la tierra, el cielo y el inframundo (Hirose 2003). Los distintos elementos que se corresponden con cada cruz vienen siendo referentes posicionales que permiten que el ser humano pueda situarse en el centro, de tal manera que su centro corporal, representado por el ombligo, se corresponda con el centro de los espacios. (Hirose,2007, p.14)

Por lo que, a través de esta reflexión nos podemos dar cuenta que *Winik* primero, es siempre un referente planteado desde la primera persona del plural, segundo representa una completa extensión del mito cosmogónico y una relación con el *Winan* (Orden) relacionado al cosmograma que surge en la cosmogonía, que estudiábamos en apartados anteriores, y en tercer lugar, no disocia su relación con el espacio y tiempo, de tal modo que, la misma palabra utilizada para designar persona, será también la palabra que representa una unidad de medida y una unidad temporal.

Conclusiones capítulo dos:

En este capítulo contextualizamos que los Mayas son un conjunto de etnias con diferentes costumbres, historia y lenguas que comparten determinadas características que coinciden en una misma cultura, su localización geográfica incluye parte desde el río Grijalva en Tabasco hasta el valle de Ulúa en Honduras y desde Chiapas hasta el río Lempa en El Salvador. Abarca parte de tabasco, Chiapas, los estados de campeche, Yucatán, quintana Roo, pasando por Guatemala, Belice y parte de honduras y el salvador. Su cronología será: preclásico (1500 a.C. - 200 d.C.) Sustratum cultural protomaya, Periodo transicional (200 a.C.- 250 d.C.) Clásico (250-900 d.C.) que para su estudio se divide en clásico Temprano (de 250- 600 d.C.) y Clásico Tardío (600 – 900 d.C.). Por último, tenemos el posclásico con la cronología de (900-1517 d.C.) Puede ser dividido en posclásico temprano (900-1200 d.C.) y posclásico tardío (1200-1517d.C.) A su vez, la conquista total de los mayas se concretará en la toma de Tayasal en el Petén Guatemalteco en 1697.

Análogamente, subrayamos que el monstruo cósmico y la ceiba son dos elementos sagrados principales, esto afirmado desde la gran cantidad de iconografía que existe para esta cultura, así como la relación existente entre Imix-cipactli. La figura del saurio y del árbol se delimitaron en una cuadruplicidad espacial, en la que las figuras del cuadrado espacial y el círculo temporal nos brindaron la clave interpretativa. Sumándose a esta serie de muestras, el desenvolvimiento del mito cosmogónico del *Chilam Balam de Chumayel*, donde podemos visualizar los símbolos del árbol y el saurio en su estructuración del mundo, formando un eje axial, dándose una migración de este símbolo de manera natural en un ritual que se conserva vivo hasta nuestras fechas, el ritual de los voladores, descrito en el presente capítulo, interrelacionado en la interpretación que hacemos de la estructuración simbólica del mito.

Finalmente, siguiendo la línea que trazábamos desde el capítulo uno, explorando la forma de subjetivación prehispánica, exploramos el *Winik* como un despliegue de la estructuración del mito cosmogónico respecto de la percepción del sujeto en los mayas, para la cual, no se disocia la relación entre el espacio y tiempo, de tal modo que, la misma palabra utilizada para designar persona, será también la palabra que representa una unidad de medida y una unidad temporal.

Capítulo 3: horizontes, *winik*, árbol, espacio y tiempo.

La sociedad Maya

Cosmos unido en el espacio y el tiempo

En *el origen del cosmos* (De la Garza, 1986, p.50), Mercedes plantea un análisis comparativo de los distintos mitos cosmogónicos del mundo maya. Desde cosmogonías antiguas como el mito quiché del Popol Vuh, el mito cakchiquel en el memorial de Sololá, el mito maya yucateco que se encuentra en el Chilam Balam de Chumayel.

Donde encontramos un mismo núcleo estructural, a pesar de, ciertas diferencias que se subrayan en cada uno de los mitos. Dentro de este núcleo, encontramos que todos los mitos antiguos coinciden en que existieron varias edades cósmicas y fueron progresivamente mejorándose estas creaciones “Los ciclos cósmicos no son, por lo tanto, una mera repetición circular, sino un progreso cualitativo en espiral.” (De la Garza, 1986, p.50), en este sentido llama la atención la creación *espiral* de la antropogonía Maya, es nombrado así por Mercedes porque el ser humano Maya será una progresión de pruebas y errores, antes de llegar a la creación correcta.

De tal modo que, la primera creación humana fue hecha de lodo, una primera prueba errónea que no pudo sostenerse, después, el ser humano fue hecho de madera, sin embargo, este ser humano no fue un ser que pudiera agradecer a los dioses, por lo que, resultó otra prueba errónea de los dioses y finalmente, el ser humano de maíz, creación antropogénica que serán los humanos como los conocemos, es decir, la creación final y la más completa, un ser que puede sostenerse para trabajar y a la vez, agradecer a sus dioses por la creación de sí. Asimismo, en este núcleo estructural encontramos constantemente la presencia del sol y la luna en estas narraciones cosmogónicas, la presencia de las inundaciones como la causa del fin de las eras, además de la presencia de los dos hermanos Hunahpú e Ixbalanqué.

Como lo vimos en el capítulo número dos con la cosmogonía Maya yucateca, el cosmograma que es delineado en este fragmento del mito de origen es una estructura del mundo cuatripartita, la cual será también una constante, en general en toda la cosmovisión mesoamericana. Aunque para cada cultura esta estructuración esté representada con distintos

colores y símbolos, como es el caso de estos símbolos que son sostén del mundo (*ceibas, bacabes*, dioses, árboles).

Esta estructura o cosmograma presentará un presente con la complejidad de todos los dioses tiempos como veíamos en el capítulo dos, aunado a, la ubicación espacial de cada día en función de los cuadrantes, es decir, 5 de los días de la veintena pertenecerán a un rumbo, 5 a otro rumbo y así sucesivamente. Tal como explicábamos en el capítulo anterior, esta concepción tiene una correspondencia y equilibrio entre el tiempo y el espacio, al modo de la forma simbólica, como lo estructurábamos ya, en el capítulo número uno con Cassirer. Y como además quedó bien ejemplificado en las simbolizaciones de *Winik* para el mundo maya, que como decíamos en la última parte del capítulo dos, puede representar persona, pero, además, una unidad de medida pues *winal* es 20 *kines* o días, además de *winik* 20 metros.

El concepto de *Winik* maya nos remite al libro *Modernidad como conciencia del mundo* escrito por Oliver Kozlarek, el cual plantea que el concepto de *Welt* mundo en alemán, combina tres elementos entre sí: el espacio-tiempo y el hombre. En el concepto de *Welt* “Aquí se combina una conciencia temporal- es decir, orientada hacia la actualidad- de simultaneidad con el aspecto espacial de la limitación terrestre del espacio de vida humana.” (Kozlarek, 2014, p. 23) En este libro el autor afirma que a diferencia del *Welt* el pensamiento moderno ha girado hacia la orientación temporal la cual produce una conciencia cuantitativa, en lugar de cualitativa del tiempo y esto se manifiesta en ámbitos múltiples.

Nos dice Oliver que “Podríamos afirmar con Kolschle que la era moderna implica que el tiempo ya no es concebido como mera cronología... sino el dominio de una lógica temporal en la comprensión del tiempo...” (Kozlarek, 2014, p.70) Esta lógica temporal a su vez se presenta como el corazón de las teorías de la modernización, lógica que permite “...construir una jerarquía de sociedades de acuerdo con su presunta “ventaja” o “avance”.” (Kozlarek, 2014, p.76) Para esta argumentación el autor remite a Cassirer, autor para quien las ciencias están orientadas al tiempo y la forma simbólica del mito tiene un despliegue y predominio más bien espacial, sin dejar de articularse con el tiempo, como ya lo describíamos en el capítulo número uno:

Al entender el tiempo como tiempo lineal orientado hacia el futuro, se permite suponer en cualquier momento de esa línea de tiempo imaginaria una especie de culminación del tiempo, es decir, una suerte de “fin de la historia”. (Kozlarek, 2014, p.79)

Por lo que, esta concepción del tiempo puede presentarse como absolutista y consensual, a diferencia de la percepción desde la forma del espacio, la cual permite “yuxtaposiciones” en las cuales “Cada lugar conserva su singularidad en comparación con todos los demás lugares.”(Kozlarek, 2014, p.80) por el contrario, la orientación moderna temporal se presenta como cuantitativa y absolutista, el autor del libro propone el concepto de “la Conciencia de mundo como una reorientación dialógica que no disocia la conciencia espaciotemporal, de un mundo que se reconoce por cada ser humano como mundo propio.” (Kozlarek, 2014, p.80) La propuesta se anuda con un humboltianismo geográfico que sigue dos imperativos: la transdisciplinariedad y el interculturalismo, un conocimiento de mundo que solamente puede ser producido colectivamente.

En esta argumentación, podemos conjeturar que las sociedades Mayas pueden considerarse, un desenvolvimiento social y una representación de mundo donde el tiempo y el espacio se encuentran asociados y articulados, a diferencia de las sociedades modernas que atienden a una fijación en la temporalidad cuantitativa. Piénsese, por ejemplo, la arquitectura en estas dos antes mencionadas sociedades, por un lado, las pirámides prehispánicas tienen una condensación del espacio, tiempo y los ciclos naturales en su arquitectura misma. Cada pirámide atiende a una réplica del cosmograma espaciotemporal. En cambio, en las sociedades modernas encontramos los grandes edificios de más de 50 pisos, que atienden a una estructura lisa que parece que en su misma estructuración se olvidara del proceso del tiempo, ya que, no encontramos la temporalidad escalonada de los 365 días del año, por el contrario, nos encontramos con una única línea recta que marca el punto de llegada.

En esta misma línea, podríamos traer a la argumentación, el concepto de narración utilizado en el mismo libro, un rastreo en el que Kozlarek remite a Benjamin. La narración ligada a la experiencia y la praxis, donde “La narración, o, mejor dicho, narrar, es una actividad que relaciona a las personas con el tiempo y el espacio.” (Kozlarek, 2014, p.143) “Es una actividad creadora de mundo” (Kozlarek, 2014, p.143) “La praxis de narrar constituye una

actividad existencial.” (Kozlarek, 2014, p.146) Lo cual nos recuerda al fragmento citado anteriormente en el capítulo dos, del *Chilam Balam* En el libro V de los antiguos dioses:

La relación de la historia de esta tierra, en su tiempo, se hacía en pinturas: porque no había llegado el día en que *se usaran estos papeles y esta muchedumbre de palabras*; para que se preguntara a los antiguos hombres mayas si sabían cómo nacieron y cómo fundaron su tierra en esta región. (INHRM, 2001, p.543)

Por lo que, nos recuerda estas narraciones que antes de que llegaran “*papeles y esta muchedumbre de palabras*” eran narraciones orales en esta sociedad, las historias de su origen que les permitieron situarse en el tiempo y en el espacio, para orientarse existencialmente para habitar el mundo desde ese lugar.

Winik o del maíz y el trabajo en las sociedades Mayas

Al pensar a Mesoamérica como una unidad cultural como ya lo dialogamos en los primeros apartados de nuestro capítulo dos, encontramos también un núcleo social en la noción del trabajo “Mesoamérica tiene entre las causas primordiales de su unidad histórica la generalización y el desarrollo del cultivo del maíz. Su cosmovisión se fue construyendo durante milenios en torno a la producción agrícola.” (López Austin, 1995, p.16) El proceso de agricultura en estas tierras ricas en diversidad geográfica propició a la par la consolidación de las grandes culturas mesoamericanas. Y dentro de esta subsistencia, la concepción del trabajo como un compromiso en relación con los otros y la subsistencia en común, la cual, formó parte de la propia esencia, situación que se manifiesta en estos mismos mitos cosmogónicos que antes mencionamos como nos lo dice Susana Hayes:

En cambio, si aceptamos el mito del POP WUJ [...] podemos postular la legitimidad de un pensamiento [...] en un discurso que sostiene que el hacerse del hombre consiste [...] en el **trabajo**, de cual surge la vida y la cultura, simbolizado en esa planta de maíz.

[...] es decir al ser haciéndonos, transformamos esa naturaleza de la que formamos parte y nos auto creamos a nosotros mismos en el quehacer de la cotidianidad... (Hayes, s.f.,s.p)

La agricultura como forma de trabajo será la base de todos estos mitos y de la relación con el mundo, al ser el lugar desde donde se construye la subsistencia de las culturas mesoamericanas, de modo que, les permite pensarse en una auto creación en la cual se relaciona el tiempo y el espacio como lugar de la agricultura, además de, en su interconexión mítica, por consecuencia, el *Winik* maya como unidad espacial presenta el cuadro de metros de una parcela y a su vez, hay una vinculación con el calendario laboral de los 365 días, que tiene una observación cuatripartita, de los procesos de los días, las estaciones y los fenómenos astronómicos, como son los ciclos que determina el movimiento del sol “... los cuatro momentos principales del día, las cuatro estaciones del año, las cuatro fases de la luna...” (De la Garza, 1986, p.29)

Por otro lado, el principio social de la reciprocidad que encontramos en los pueblos mesoamericanos es muy importante, nos dice Austin “El hombre elevó un principio social supremo a la categoría de valor cósmico para dar sentido, primero a su origen; luego, a su existencia. El principio social fue la reciprocidad [...]” (López Austin, 2008, p.98) un proceso que incluso nos permite ver representado este principio social con respecto de la relación entre dioses y humanos, por lo tanto, no solamente los humanos requerirán de estas mismas divinidades sino también las divinidades requerirán de los mismos humanos para la renovación del mundo a través de sus rituales.

En este mismo sentido podemos pensar la dimensión social que incluye la noción de *winik* o *uinic* como lo menciona Zavala:

No en el sentido en cuanto a que una sola palabra posea el significado singular y plural, sino en tanto que para los mayas la noción de persona solo se comprende como ser social y decir *uinic* (aún como singular) asume que es un ente sociocultural.

Hablar de *uinic* es tanto hablar de persona como de ser humano. La riqueza que mantiene la noción de *uinic* (persona-ser humano), es el ser social, no solo un ser individual. Un *uinic* somos nosotros, pueden decir los mayas. Uno es todos, un ser es en cuanto existe con los demás. No hay una persona en abstracto y aislada, la persona es las personas, es el término que quiere decir *somos*. (Zavala,2010, p. 312)

Encontramos una percepción siempre como entes sociales fundados en esa reciprocidad con la que se habita el mundo, siendo parte del ser con otros. Forma de percepción social que nos recuerda al análisis gramatical que realiza Lenkersdorf (2003, p.31) en función de la gramática de la lengua, para los tojolabales hay puros sujetos, aunque de distinta clase, a diferencia del español en el que existe sujeto y objeto en las oraciones, llama a esto intersubjetividad. Por lo que el *winic* o *uinic* además de ser un sujeto siempre enunciado desde la primera persona del plural, en lugar de, ser enunciado desde la primera persona del singular, comparte una red de intersubjetividades, en tanto que, el mundo que habita está lleno de subjetividades que en su ser reproducen todo el mismo cosmograma del origen.

Horizontes subjetivos

Austin nos habla de una diferenciación entre las almas individualizantes e identitarias. “Llamémosles “almas”. Entendamos por estas los elementos de sustancia imperceptible capaces de proveer a la materia perceptible e inerte las peculiaridades y facultades necesarias para la existencia de las criaturas.” (López Austin, 2008, p.101) Es así como Austin define a las almas, en un circuito donde “Se pensaba que el cuerpo humano era un todo organizado y sumamente interconectado, de tal manera que su equilibrio era fundamental para mantener la salud y el bienestar, y prolongar la vida.” (López Austin, 2008, p.102) Es un todo como un circuito complejo e interrelacionado, donde hay un equilibrio de todo lo que existe. Dentro de este esquema tenemos una clasificación funcional de las almas presentada por (López Austin, 2008, p.103): las identitarias donde se encuentran: primero, la de la especie (relacionada con el teyolía), segundo, la de los grupos (relacionada con el teyolía), tercero, la sexual. Por otro lado, las almas Individualizantes en las que encontramos: primero, la de Destino y posición social (relacionada con el tonalli), segunda, la del vigor, crecimiento y poder generativo (relacionada con el ihíyotl), tercera, la del tiempo como sustancia divina (relacionada con los dioses-tiempo), cuarta, las posesiones patógenas, quinta, las posesiones que inspiran pasiones, sexta, las posesiones enajenantes, séptima, las posesiones embriagantes, octava, las posesiones divinas que otorgan poder, etc.

De lo que resulta que, el ser humano es la mezcla de todas estas entidades anímicas y seres divinos que lo habitan “En fin, que el hombre era el producto del juego de todos estos seres divinos en el interior de su corporeidad.” (López Austin, 2008, p.106)

Por otro lado, en cuanto a los componentes de persona en el mundo Maya tenemos el siguiente conjunto de términos según Bourdin:

Uinic (hombre), *cucutil* (cuerpo), *ool* (corazón formal y ánimo), *puczikal*(corazón material), *pixan* (alma), *cux* (vida), *ik* (espíritu), *kinam*(energía), *than* (palabra), *tucul* (pensamiento), *uaay* (familiar) Este listado es hipotético, y seguramente incompleto; sin embargo, incluye lo que al parecer son los conceptos fundamentales de la Concepción maya del ser humano o uinic... (Bourdin, 2007, p.9)

Lo que queremos señalar en este breve apartado respecto a las concepciones subjetivas de la sociedad Maya es, una pluralidad de flujos anímicos y articulaciones con y desde lo sagrado, en una concepción que entiende lo sagrado como una pertenencia de cada individuo y no como una condición externa. Aunado a subrayar el carácter social que ya percibíamos en los apartados anteriores, que no es una substancialización sino, una elaboración realizada en el tránsito del hacerse en el día a día de su vida, siempre enlazada a los demás seres con los que habita el mundo. Todo lo anterior, alineado en una vivencia del tiempo y espacio, en la cual no hay ninguna disociación entre sí, por lo que se presenta una experiencia muy particular.

Por último, para seguir con el trazo de esta silueta social, conectando con la vivencia del equilibrio que señalábamos en los primeros párrafos de este apartado, debemos también comprender la noción de dualidad y el lugar de la mujer en la sociedad Maya, muy importante para la comprensión de mundo de las sociedades mesoamericanas.

La dualidad y el lugar de la mujer en la sociedad Maya

Es importante retomar la condición de la dualidad que es señalada por Gloria (Cáceres, 2008) en su tesis ***Ometiliztli. Acercamiento a la concepción náhuatl de la dualidad***, en la cual se desarrolla una hipótesis de que la dualidad es un fundamento de la cosmovisión Nahuatl. Una dualidad que es expresada en todo el mundo mesoamericano y que se diferencia del dualismo dicotómico. Por lo que, este equilibrio dual es una constante búsqueda, que además se presenta fluctuante, situación que podemos ejemplificar con un par de conceptos claves, primero la noción de lo que se denominaría género, estudio importante que ha realizado

Sylvia Marcos “Un rasgo recurrente del pensamiento mesoamericano es la fusión de lo femenino y masculino en un único principio polar. La dualidad-unidad femenina-masculina era parte integrante de la creación del cosmos, de su (re)generación y manutención.” (Marcos, 2008, p.237).

Sin embargo, esta dualidad y búsqueda del equilibrio, es muy particular, ya que, puede ser leída como “...una dualidad dinámica (Karttunen, 1986; Gossen 1986)” (Marcos, 2008, p. 240) como estructurada “...en la complementariedad (López Austin, 1984), dotando de movimiento al concepto.” (Marcos, 2008, p. 240) También puede ser descrita como una “«reversibilidad» en los términos... Cada polo es el referente del otro y, por lo tanto, se crea una multiplicidad de gradaciones y matices entre ambos, ya que permanecen en moción el uno hacia el otro.” (...). Dualidad dinámica, complementariedad, reversibilidad, la cual ni es estática ni dicotomiza o polariza los elementos de la dualidad, al respecto nos dice Sylvia “Esta fluidez en busca de equilibrio —o este equilibrio fluido— es una característica relevante que distingue a la polaridad o dualidad mesoamericana de las categorías fijas y mutuamente excluyentes de la teoría de género.” (Marcos, 2008, p.239)

Por otro lado, debe entenderse el equilibrio al que refieren los mesoamericanistas como un equilibrio no leído desde la clave griega, pues el equilibrio que se refiere a estas culturas encarna:

El «equilibrio homeorético» nahua no es un balance logrado por la «síntesis» entre una «tesis» y una «antítesis» y tampoco un compromiso pragmático entre opuestos irreductibles. Es más bien un estado de tensión dinámica extrema, como cuando dos fuerzas se encuentran sin reconciliarse y avanzan tambaleantes hasta el límite del caos. El «camino medio» nahua podría definirse como la exigencia de mantener el orden en este límite. (Marcos, 2008, p.239)

En este sentido, cabe retomar el lugar de la mujer para estas sociedades, que para empezar ya está direccionado por la manera en que se manifiesta la dualidad, no como una lucha de contrarios sino como una complementariedad, donde la mujer forma una parte igual de importante para estas sociedades. Retomando el ensayo de *Las deidades en la creación quiché* de Beatriz Barba de Piña Chan un centro femenino en la narración del *Popol Vuh* es la vieja abuela sabia *Ixmucané* quien realiza las 9 bebidas que alimentarán a los antiguos padres quiches. Son los dos ancianos Ixpiyacoc e Ixmucané los cuales se plantean en igualdad

de poderes de creación. Lo cual llevará a la autora a decir “Probablemente su organización social no diferenciaba los derechos de las mujeres y los hombres, y tal vez fueron bilineales, deduciéndolo de que las diosas tenían la misma calidad creadora e inventora que los dioses, en especial la pareja de ancianos Ixpiyacoc e Ixmucané.” (Barba de Piña Chan, 2007, p. 90) En relación con esta pareja creadora la lingüista Yaznáya nos hace una precisión al respecto, nos dice en una entrevista realizada por Aura Cumes:

“El *Popol vuj* dice que Ixpiyacoc e Ixmucané crearon a los primeros cuatro hombres y a las primeras cuatro mujeres, con masa de maíz molido en la piedra. Estos nombres tienen el prefijo ix, que es exclusivo para las mujeres. Hasta ahora he visto que todos los traductores del *Popol vuj* piensan que Ixpiyacoc es hombre e Ixmucané es mujer, porque en su descripción se les nombra dos veces abuela, dos veces abuelo, pero no; Ixpiyacoc e Ixmucané son autoridades muy respetadas, que tenían la calidad de madre-padre y abuela-abuelo, pero ambas son energía de mujer.” (Aguilar, S.F., S.P.)

Se habla de una dualidad complementaria no jerárquica en el *Popol vuj* según Yáznaya, donde predomina la energía de mujer, pero que también es a la vez complementaria de lo femenino y lo masculino, sin exclusión de lo uno o de lo otro, como esa constante del mundo mesoamericano que es dual, un gran ejemplo lo encontramos en la noción de muerte y vida, no se puede concebir la vida sin la muerte y viceversa.

Sin embargo, el subrayado que hace la gran lingüista hablante de lengua mixe no entrará a debate en este trabajo, ya que corresponde a un análisis lingüístico y de traducción, empero, nos pone alerta sobre las interpretaciones y traducciones que no dejan de estar planteadas desde nuestra propia cultura y sus manifestaciones. Aún, sin este debate nos quedan manifiestos algunos datos; la posición de una mujer como entidad creadora en un mito antropogénico y la aparición de la mujer en el libro sagrado de los antiguos Mayas, lo que nos permite vislumbrar que no existía un monopolio de lo sagrado erigido sobre algún género.

En otro libro sagrado de los mayas el *Chilam Balam de Chumayel* una diosa femenina muy peculiar hace su aparición, es la diosa Ixchel o señora arcoíris que posiblemente está

conformada por una dualidad “Ix Chebel Yac e Ixchel respectivamente, son dos aspectos de una misma deidad lunar, terrestre, de la procreación, vinculada a las aguas y al tejido.” La mujer lunar que es a la vez Joven y abuela que “En primer lugar, esta diosa es la Gran-Madre, la cónyuge del Creador.” (Villar, 2010, p.72) Nuevamente podemos leer que las mujeres son partícipes también de lo divino, ya sea como creadoras o divinidades.

Por otra parte, otro dato lo encontramos en los ajuares mortuorios y construcciones funerarias que nos brindan la posibilidad de percibir que las mujeres tuvieron un lugar importante en las jerarquías dentro de estas sociedades. El antropólogo Antonio Benavides nos narra en su ensayo *Las mujeres Mayas prehispánicas*. “Tumbas entre las de personajes importantes del clásico temprano (250-600d.c.) está la de una mujer conocida por los epigrafistas como *Uné Balam* o señora Jaguar Bebé, quién se hallaba en el trono de Tikal en 317d.c.” (Benavides, 2007, p.117) A su vez, otro ejemplo “Más al sur, en la cuenca de Motagua, la esposa de Yax Kuk Mo, fundador de Copán, fue también sepultada con gran pompa alrededor del año 440. Su cuerpo fue colocado sobre una pesada losa, cubierto con joyas formadas por miles de piezas de jadeítas, bañada con abundante polvo de cinabrio y de hematita.” [...]

Son los símbolos legitimadores de su autoridad política y linaje dinástico que permiten argumentar a arqueólogos y analistas de Mesoamérica la posición de la mujer, ya sean los símbolos que se encuentran a la luz de los rituales funerarios o de la diversa iconografía: estelas, dinteles, representaciones en vasijas cerámicas, arte monumental y figurillas. Es así como Cristina Vidal Lorenzo y Esther Parpal Cabanes después de analizar un conjunto de más de 300 imágenes sobre la cultura maya llegan a la siguiente conclusión.

Por consiguiente, el minucioso análisis de estas joyas contribuye a reforzar la hipótesis defendida por otros autores de la existencia de un nivel de igualdad entre hombres y mujeres en determinados ámbitos de la sociedad maya algo mayor del que los estudios del pasado defendían, puesto que las figuras femeninas no sólo contaron con un canon de representación propio, sino que además fueron varias las que tuvieron el privilegio de utilizar piezas de joyería transmisoras de una elevada carga simbólica y del estatus de sus portadoras, llegando incluso a personificar a deidades tan importantes como el dios del Maíz. (Vidal, 2016, p. 239)

En otro ámbito, son demasiadas las estelas mayas que tienen retratos de mujeres y que en estas representaciones encontramos elementos de valor simbólico como el jade, collares de cuentas con jade, faldas de jade, entre otros signos que establecen su posición de poder “La estela 20, fechada en 657 d.C y procedente de la gran Acrópolis, muestra una señora sentada sobre un trono.” (Benavides, 2007, p.121) Por otro lado la relación madre e hija “...en la estela 3 de piedras negras ... madre e hija son representadas sobre un trono: la señora rector *Katún* y la señora *Huntan Ahk* (tortuga querida), que en realidad es una niña.” (Benavides, 2007, p.122) Como también algunas otras mujeres jerarcas representadas en iconografías, la señora *yohl ik’nal* (corazón del lugar del viento) o la señora *Zac-Kuk* (quetzal resplandeciente).

En cualquiera de los anteriores casos podemos apreciar la integración de las mujeres en ámbitos poderosos. Ya sea en las representaciones iconográficas que revelan la posición importante que tuvo la mujer en la vida cotidiana, llegando a existir incluso jerarcas mayas. Como también podemos apreciar en las creaciones míticas donde la mujer ocupa un lugar creador y divino. Se delinea una mujer partícipe de lo sagrado y a su vez poseedora de poder en la sociedad.

Es importante mencionar que, hasta este apartado del capítulo, hemos descrito claves para entender *la relación con el mundo* respecto de la sociedad maya. Las cuáles también quedan inscritas en sus mitos y particularmente se define una forma de *subjetividad* muy peculiar, que no debe leerse sin el concepto de *la dualidad* y dentro de esta misma línea, el lugar que se le otorga a la mujer para estas sociedades. Por consecuencia, podemos comprender que, en la relación con el mundo maya la mujer está integrada por completo.

Estas características nos colocan en un todo indivisible, para el que, analizar a profundidad cada una de las características, nos implicaría una investigación sobre cada una *in extenso*, sin embargo, para este trabajo no profundizaremos de tal modo. En la investigación delimitamos los anteriores (dualidad, subjetividad, trabajo, posición de la mujer en la sociedad) como puntos importantes a considerar para la comprensión del tema que aquí se aborda, que es el símbolo del árbol captado desde la forma simbólica del

mito. En consideración de que son parte de un entramado cultural que engloba la ciencia, el lenguaje, el arte, la religión, etc. Y a su vez, forman parte del enlace que presenta este símbolo y la referencia en la que se enraiza, es decir, *la concepción del mundo* que lo articula, puesto que, ésta comprende todo un entramado social muy diferente al de nuestra actualidad.

Mito cosmogónico y orientación en el mundo

Como analizábamos con anterioridad en el capítulo número dos, es posible encontrar una diferencia entre los mitos cosmogónicos y mitos de origen gracias a Eliade. Por consiguiente, los mitos de origen siempre están subordinados a la lógica estructurante de los mitos cosmogónicos. En el transcurso de este trabajo seguimos la pista a un mito cosmogónico y subrayamos cómo en el mito queda plasmada la orientación del mundo.

“La cosmología maya prehispánica, que ha sobrevivido hasta hoy en algunos grupos mayances, nos presenta un universo armonioso con la forma de un romboedro, constituido por el cielo piramidal, la tierra cuadrangular y el inframundo como pirámide invertida; es un esquema determinado por el movimiento del Sol, donde se conjugan colores, aves, árboles cósmicos, y donde, en un ordenado transcurrir, se mueven las energías sagradas manifestándose en múltiples seres del mundo natural y en complejos símbolos que las representan.” (De la Garza, 1986, p.80)

Una orientación que se replica en su figura en todas las formas de la cultura, por lo menos para la sociedad que fue trabajada en esta investigación. Y en su estructuración incluye una lectura de un mundo con una espacialidad cuatripartita en desdoblamiento, con una temporalidad circular, la cual retorna.

En este mismo sentido la estructura se replica también en la percepción humana desde un “cosmomorfismo”, “analogismo”, “*winik*,” las entidades anímicas y una subjetividad dinámica rica en subjetividades, que al mismo tiempo es, transpersonal y social. Lo cual produce otra experiencia de relación con la corporalidad, la mirada del cielo y la vivencia en los ciclos naturales.

“Cuerpo y cosmos se reflejan mutuamente, se corresponden. La cabeza representa el cielo; el corazón, como centro anímico, corresponde a la tierra; y el hígado, al inframundo. El cuerpo genérico, es decir, el cuerpo femenino y el masculino están a la vez imbricados el uno con el otro; y ambos, en el universo. Estas correspondencias e interrelaciones estaban inmersas, también, en un permanente flujo y reflujo en el cual la calidad de la permeabilidad, el ir y venir entre el cuerpo único y el universo y entre los cuerpos de mujer y de hombre se revertían en un reflujo del cuerpo femenino al masculino y del cuerpo dual al universo.” (Marcos, 2008, p.254)

Un ejemplo más lo encontramos en un huipil ceremonial, ya que los huipiles siguen siendo símbolos de identidad entre los pueblos indígenas actuales, estas piezas contienen en su tejido la narración cosmogónica de la creación, un ejemplo es el huipil de la santa explicado por Marta Turok “El huipil consta de tres lienzos: el central, “su madre” y los costados, “sus brazos”. Juntos describen nuestro universo en el cual yo, mujer fecunda, estoy en el centro.” (Turok, 1988, p.43) representando el universo con los diamantes (Figura 10) “[...] en cada diamante está el mundo, que para nosotros asemeja un cubo con tres planos: la tierra está en un plano entre el cielo y el inframundo.” (Turok, 1988, p.47) (Figura 11)

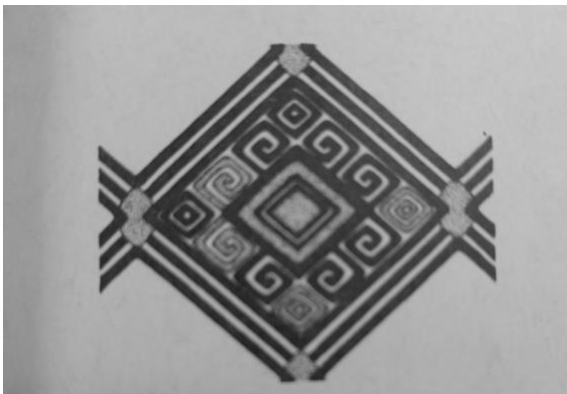


Figura 10. El universo representado en el huipil (Turok, 1988)

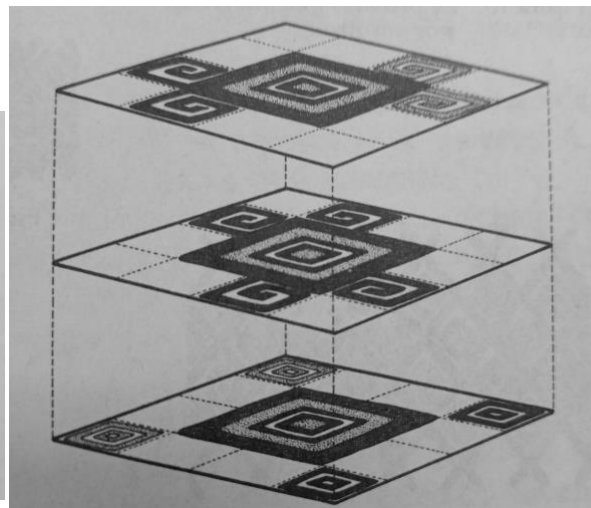


Figura 11. La tierra está en un plano entre el cielo y el inframundo. (Turok, 1988)

En este mismo contexto es donde encontramos al árbol como sede de subjetividad, como todos los entes que habitan en ese mismo cosmos.

La permanencia del árbol como símbolo transcultural

A lo largo de este trabajo pudimos dar cuenta de la permanencia que ha tenido el símbolo árbol en nuestra cultura, acompañado de la representación del árbol como un símbolo cultural mítico que migra desde el periodo prehispánico en la zona de Mesoamérica, hasta la actualidad en los países que tienen un estrato cultural mesoamericano, como son México, Guatemala, entre otros.

El símbolo del árbol como *axis mundi* nos regaló la posibilidad de reconstrucción de una cosmogonía antigua que representa una relación distinta con el mundo y pudimos constatar su forma de actualizarse orgánicamente en nuestra cultura, en adición a la exploración de otra forma distinta de subjetivación producida desde la forma simbólica del mito. El árbol en el mundo Maya representó un símbolo mítico estructurante del tiempo y el espacio, un ensamble de la representación del mundo para los mayas, ya que, en esa forma arbórea queda contenido el mundo natural, social y subjetivo.

Es indudable que el carácter del árbol en nuestras vidas culturales y representaciones de mundo es proporcional a las funciones vitales que cumple cada uno de los árboles en nuestros ecosistemas, entre las que se encuentran: producción de oxígeno, captura de carbono, regulación de microclima, componentes clave del ciclo hidrológico, hábitat y alimento de animales, fijación del nitrógeno en el suelo, entre muchas otras más. Parece existir una articulación en esta cantidad de equilibrio que el árbol aporta geográficamente y en estas figuraciones simbólicas que se le otorgan al árbol, con significaciones tan fuertes como representar una madre por la cantidad de comida que aporta a los seres vivos. Un ejemplo más de su impacto cultural lo encontramos en las metáforas ejemplificaciones y simbolizaciones utilizadas en la filosofía, la literatura, el cine, los refranes populares, etc.

A su vez, nos es imprescindible enunciar que, así como a los árboles se les dotó de esta cualidad sagrada, no podemos pasar de vista que lo sagrado contiene una reversibilidad, como bien lo menciona Roger Callois en su libro *El hombre y lo sagrado*. En Roma la palabra sacer definía según Ernout-Meillet citado por Callois ““El que, o lo que, no puede ser tocado sin mancharse o sin manchar.”” (Callois, 2022, p.29) En este sentido, así como los diferentes

árboles fueron fuente de lo sagrado, encontramos pues la reversibilidad en su contraparte, con la cuál, a su vez, forma en sí misma una unidad indivisible. Callois nos expone esta transición entre lo que es puro e impuro, pues lo sagrado es también algo de lo que hay que tener cuidado al momento de entrar en vinculación. Así mismo, el árbol es en su unidad no solamente sagrado sino que, en su contraparte una fuente de profanación y relación directa con lo impuro y siniestro, encontramos su vinculación directa con el mundo de los muertos, es decir como portal al xibalbá, en adición a su reversibilidad, podemos leer las prohibiciones alrededor de este árbol, como la que retoma Barrera “[...] a las niñas no se les permitía jugar con los frutos de la ceiba o del ch'oy (*Maximiliana sp*), porque tal acción podría causar que sus mamas crecieran demasiado.” (Barrera, 1976, p.189) Existe otra prohibición en la ritualidad de las fiestas taurinas de Yucatán donde se planta al igual que en el ritual del palo volador una ceiba como *axis mundi* en la plaza de toros y dónde "El árbol verde de la ceiba (x-yaaxche') es considerada “la reina de la plaza” y adquiere una posición dominante: es el elemento femenino y desde este momento ninguna mujer puede entrar al interior del coso taurino.” (Gabriel, 2021, p.107)

El árbol puede presentarse sanguinario en el caso de no seguir los pasos indicados para sus rituales, como veíamos en los apartados de los rituales de los voladores, es necesaria una purificación del espacio e incluso del mismo árbol antes de cortarlo y poner en el suelo un revestimiento para evitar que la tierra no se contamine con el contacto de este árbol, así mismo, es indispensable ofrendar, para que este mismo no se cobre las vidas de los que van a volar en su mástil.

Cortar una ceiba representará un tabú en algunas poblaciones Mayas como lo menciona Kocyba citando a Holland “Cortar una ceiba es tabú [...] Los tzotziles actuales aún creen que los espíritus de los ancianos [...] se elevan hasta el cielo después de la muerte, trepando las ramas de la ceiba, y se deifican.” (Kocyba, 2001, p.82) Otro ejemplo de este contacto se puede leer en que la ceiba también será el lugar donde personajes malignos se resguarden como da cuenta la leyenda de Xtabay:

Xtabay la que surge del Tzacam, la flor del cactus punzador y rígido, que cuando ve pasar un hombre vuelve a la vida y lo aguarda bajo las ceibas peinando su larga cabellera con un trozo

de Tzacam erizado de púas. Sigue a los hombres hasta que consigue atraerlos, los seduce luego y al fin los asesina en el frenesí de un amor infernal. (Anónimo, 2006, p. 132)

Conclusiones de capítulo

En este capítulo trazamos la relación entre las concepciones subjetivas de la sociedad Maya las cuales, son una pluralidad de flujos anímicos y articulaciones, con un carácter social y una vivencia del tiempo y espacio entrelazada. Aunado a lo anterior, fue importante reconocer vivencias que tienen un registro diferente entre estas sociedades, es decir, la noción de dualidad fluctuante y complementaria a la vez, en contraste de los dualismos dicotómicos y monoteísmos predominantes, el equilibrio como síntoma de bienestar, la vivencia de lo sagrado como inmanencia y, por último, el lugar de la mujer para estas sociedades, para quienes las mujeres fuimos una referencia de poder y creación.

En particular fue importante la noción de *winic* o *uinic* como una red de intersubjetividades, que atiende al cosmograma del origen. Por último, remarcamos las funciones del mito cosmogónico y su análisis en esta investigación y resaltamos la actualidad del símbolo árbol.

Conclusiones:

La ceiba como ventana de un modo de relación con el mundo

“Silencio la tierra va a dar a luz un árbol

La muerte se ha dormido en el cuello de un cisne...”

Vicente Huidobro

En este trabajo, partimos de una interpretación de la forma simbólica del mito desde la lectura de Ernst Cassirer, interpretación en la que, la forma simbólica del mito posee las características del tiempo cósmico-biológico, el espacio estructurante, el número como armonizador simultáneamente enlazado en lo sagrado. Comprendiendo que esta forma simbólica con cada una de sus características siempre está ubicada en el tiempo de los orígenes y en el espacio de la fundación y cosmización. Específicamente analizamos un mito cosmogónico en particular y sus implicaciones en una correspondencia entre la percepción del mundo y el sujeto nombrado como el *winik* o *unic* y sus condiciones históricas y políticas.

Entablamos un diálogo con el *Winik*, que se presenta desde el analogismo, el cosmomorfismo, el dinamismo, la dualidad y el yo transpersonal y que asimismo, representa una réplica del mito cosmogónico, lo cual nos hace establecer en estas conclusiones un concepto que nos permita especificar la condición de réplica y repetición que describimos a lo largo de este trabajo en la relación con el mundo de los mayas, la llamaremos **fractales**, recurrimos al término creado por el matemático Benoit Mandelbrot para describir un objeto geométrico en el que se repite el mismo patrón a diferentes escalas y con diferente orientación, sin embargo, esto remite directamente a la característica que Cassirer nos había proporcionado sobre la forma simbólica del mito, como decíamos en el capítulo uno, en la forma simbólica del mito cada parte remite al todo a su vez, otra manera más para nombrarlo sería a modo de principio hologramático como lo asignaría Edgar Morín.

Ejemplo de un fractal serían justamente los árboles, los brócolis, los copos de nieve, las nubes, pues, en cada uno de estos objetos si quitáramos una parte, esa pequeña parte contendría el todo, específicamente la misma estructura, por consiguiente, si cortamos una rama del árbol, esta tendrá en su morfología la forma total de la estructura del mismo árbol. Pasa de igual modo con los fractales en la cultura, ya que, la estructura del mito cosmogónico la vamos a ver en diferentes escalas y con diferente orientación en todo el cosmos de una cultura. Ejemplo es la arquitectura piramidal que reproduce la estructura cosmogónica en el mundo prehispánico, y una infinita cantidad de productos culturales, como podrían ser los tejidos, la lectura del cuerpo, los rituales, la elaboración de la ciudad, la escultura, entre muchos otros.

A su vez que, la forma simbólica del mito mantiene en sus entrañas la relación con la forma de cada sociedad, su forma de producción y principios sociales. Para la sociedad Maya fue **el principio de reciprocidad y el trabajo agricultor**, donde el maíz formó una parte tan vital de la vida humana que se encuentra como sustancia en la misma antropogonía. Por consiguiente, redondeado el mito nos remite al trazo de la realidad social en el mito cosmogónico que se replica en todas las formas, dando cuenta de un modo de relación con el mundo que está interconectada entre todos los elementos, para los que en otras relaciones con el mundo se encontrarán seccionados, es decir, dividido entre el mundo natural, el mundo social y subjetivo.

Esta **forma de subjetividad** nos brinda a su vez, muchas **características** para reflexionar a partir de ella, en correspondencia, el sentido de la corporalidad fue un signo muy particular que se enlaza a la característica de que, para estas sociedades, no existió una división entre el espacio y el tiempo de manera diferente a la modernidad, aunado también a una vivencia entrañada al cuerpo y a su vez a lo social. Estas sociedades vivieron de manera muy natural la observación del cielo, el cuidado de la puesta del sol, el análisis de los ciclos naturales cósmico-biológicos, la narración, la observación de su entorno geográfico y el reconocimiento de los demás seres vivos, situación que nos hace reflexionar que las sociedades actuales habitamos la desorientación, causada justamente por la disociación del tiempo y el espacio, por el contrario, para estas sociedades la gran característica será la

indisolubilidad del tiempo y el espacio en su relación con el mundo, la cual les permitió tener una conexión e interrelación entre el mundo natural, su ser y su vida social.

Por otra parte, este trabajo nos permitió reafirmar **al árbol como un símbolo transcultural**, en específico para esta cosmogonía que trabajamos en el *Chilam Balam de Chumayel* donde el monstruo cósmico y la ceiba son dos elementos sagrados principales y refieren a la estructuración del mundo, este símbolo está presente en un ritual que se conserva vivo hasta nuestras fechas, el ritual de los voladores, donde pudimos observar cómo los fractales en la estructura que se genera del mito cosmogónico permanecen funcionando, **migrando**, cambiando y el mito es a su vez reactualizado a través de cada ritual. En este mismo contexto del árbol señalamos una **analogía proporcional entre las funciones cruciales biológicas que tiene el árbol y su impacto cultural y social**. Por otro lado, el árbol se presentó como una ventana que nos permite mirar el enlace y entretejido que vivió la sociedad maya en **su relación con el mundo**, ejemplificando una unidad rítmica en conexión al entorno natural, en un desenvolvimiento cíclico y estable, que comprendió el habitar el mundo desde el cuerpo y desde el ser parte de una sociedad.

De este modo, la ceiba como *axis mundi* conectó el mundo de los muertos, el mundo de los antepasados, con la tierra y el mundo de lo divino, pero, además, el mundo natural desde la propia biología del árbol con el ensamblaje social que siempre ha convocado en su actualización ritual y en las representaciones de transmisión de poder que necesitaban del árbol como portal para la transmisión de éste. La ventana que nos permite ver a través de la historia, una relación con el mundo orientada en una vinculación del tiempo y el espacio, que cíclicamente transita el mundo desde el cuerpo, que siempre es un cuerpo social y no solamente social sino vegetal y múltiple, arbóreo y en desdoblamiento.

Encontramos de inicio a fin y en múltiples dimensiones y áreas, una Filosofía *arbórea* que apenas se vislumbra entre la condición heteróclita y a la vez fractal de las ramas de un árbol. Que a diferencia del lugar de posicionamiento que le daba al árbol, Deleuze, quien lo dotaba con un sentido dado por la rigidez del tronco que le otorgaba la inflexibilidad, así en el *Anti-*

edipo este autor quería reafirmar una filosofía desde el modo de ser rizomático, con el fin de olvidar la forma arbórea Freudiana del Edipo.

Sin embargo, nosotros pensamos con este trabajo que el filósofo perdió de vista las raíces del árbol y sus grandes ramas, la complejidad exquisita de los árboles que nos podría proponer infinitud de escritura y temas filosóficos que tocan nuestras fibras más vegetales y que nos regalan la posibilidad de observar un modo diferente de relación con el mundo, como fue la del mundo maya.

Finalmente, pudimos concluir que las narraciones cosmogónicas poseen una capacidad estructurante muy relevante para cada sociedad y su modo de simbolizar el mundo, por lo que nos ofrecen claves de lectura imprescindibles en el análisis de las culturas. Atendiendo a que, la forma simbólica del mito no es algo que se encuentre en pausa o superado, sino que constituye una parte primordial de la simbólica de cada sociedad. Esto fue observado gracias a la síntesis simbólica representada en el símbolo del árbol, el cual se encuentra envuelto en una narrativa estructurante.

Bibliografía

Aguilar Gil, Y. E. (s.f.). La dualidad *complementaria* y el *popol vuj* (A. Cumes, Entrevistador)

Anónimo (2006). *Leyendas de México*. México: Ediciones Leyenda “La Xtabay”, pp.131-132.

Autores, v. (2021). *Antologías de lectura Historia de México*. México: Instituto Nacional de Estudios Históricos de las Revoluciones de México.

Barrera Vázquez, A. (1976). La ceiba-cocodrilo. *Anales Del Instituto Nacional De Antropología E Historia*, 7(5), 187–208. Recuperado a partir de <https://revistas.inah.gob.mx/index.php/anales/article/view/7384>

Barba de piña Chan, Beatriz et al. (2007). *Las mujeres en Mesoamérica prehispánica*. Las deidades en la creación quiché. Universidad Autónoma del estado de México.

Benavides, Antonio et al. (2007). *Las mujeres en Mesoamérica prehispánica*. Las mujeres mayas prehispánicas. Universidad Autónoma del estado de México.

Bourdin, GL, (2007). La noción de persona entre los mayas: una visión semántica. *Revista Pueblos y Fronteras Digital*, (4), 0.

Caillois, R. (2022). *El hombre y lo sagrado*. México: Fondo de cultura económica.

Cáceres Centeno, G. (2008). *Ometiliztli aproximación a la concepción náhuatl de dualidad*. Tesis de maestría en filosofía de la cultura. Morelia Michoacán: UMSNH

Cáceres Centeno, G. (2020). Del humanismo antropocéntrico al cosmomorfismo. *Devenires*, 21(42), 109–145. Recuperado a partir de <https://publicaciones.umich.mx/revistas/devenires/ojs/article/view/313>

Cassirer, E. (1945). *Antropología Filosófica*. México: Fondo de Cultura Económica.

Cassirer, E. (1971). *Filosofía de las formas simbólicas I El lenguaje*. México: Fondo de Cultura Económica.

Cassirer, E. (1972). *Filosofía de las formas simbólicas II El pensamiento mítico*. México: Fondo de Cultura Económica.

Cassirer, E. (1975). *Esencia y efecto del concepto de símbolo*. México: Fondo de cultura económica.

Chevalier, J. (1986). *Diccionario de los símbolos*. Barcelona: Herder.

Constandce, N. O. (2014). *Árboles sagrados en la selva de concreto*. El simbolismo contemporáneo del árbol en el catolicismo de dos comunidades de la Ciudad de México: Santa Cruz Atoyac y Pedregal de Santo Domingo. México D.F: Escuela Nacional de antropología e historia división de posgrados, posgrado en historia y etnohistoria.

De la Garza, M. (2012). *El legado escrito de los mayas*. México: Fondo de Cultura Económica.

De la Garza, M. (2002) Origen, estructura y temporalidad del cosmos En *Enciclopedia iberoamericana de religiones*. Vol.2. (págs.53-82) España: Trotta.

De la Garza, M. (1998). *Rostros de lo sagrado en el mundo Maya*. México: Paidós.

Descola, P. (2012). *Más allá de naturaleza y cultura*. Buenos aires: Amorrortu.

Durkheim, E. (1993). *Las formas elementales de la vida religiosa*. Madrid: Alianza editorial.

Eliade, M. (2000). *Aspectos del mito*. Barcelona: Paidós.

Eliade, M. (2022). *Lo sagrado y lo profano*. México: Booket.

Gabriel, Marianne. (2021). La “coronación” de la plaza de toros. Ceremonia de la toma de posesión del cargo en los festejos taurinos en la península de Yucatán, México. *Revista de Estudios Taurinos* 95 N.º 47, Sevilla, 2021, págs. 95-131

Georges Frazer, J. (1986). *La rama dorada*. México: Fondo de cultura económica.

Hayes Ferreira, G. S. (S.F.) *El mito desde una perspectiva latinoamericana*.

<https://corchea69.com/Proyectos%20Realizados/XL%20Congreso/Fotos%20Evento/Documentos/Comunicaciones%20XL%20CFJ/14.%20GRACIELA%20SUSANA%20HAYES%20FERREIRA.pdf>

Heyden, D. (1993). *El árbol en el mito y el Símbolo. Estudios de cultura Nahuatl No.23*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Hirose López, J., (2007). El cuerpo y la persona en el espacio-tiempo de los mayas de los Chenes, Campeche. *Revista Pueblos y Fronteras Digital*, (4), 0.

INHRM. (2001). *U chilam Báalamil Chumayel*. México: INHRM.

Kirk, G. S. (2002) *La naturaleza de los mitos griegos*. Buenos Aires: Paidós.

Kocyba, H. K. (2001). Consideraciones críticas en torno al significado religioso de la ceiba entre los mayas. En Y. G. Torres, *Animales y plantas en la cosmovisión Mesoamericana* (págs. 65-87). México: Yolotl González Torres, Plaza y Valdés S.A. de C.V., Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH), Sociedad Mexicana para el Estudio de las Religiones A. C. (SMER)

Kozlarek, Oliver. (2014). *Modernidad como conciencia de mundo*. México: Siglo XXI editores en coedición con el Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo.

Lenkersdorf, C. (2003). *Cosmovisión Maya*. México: centro de estudios antropológicos “Ce-Acatl”

León-Portilla, M. (2003). *Tiempo y realidad en el pensamiento maya. Ensayo de acercamiento*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, instituto de investigaciones Históricas.

León-Portilla, M. (1961). *Los antiguos mexicanos a través de sus crónicas y cantares*. México: Fondo de Cultura Económica.

López Austin, A. L. (1995). *Tamoanchan y Tlalocan*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.

López Austin, A. L. (1996). *Cuerpo humano e ideología*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

López Austin, A. L. (1997). *El árbol cósmico en la tradición mesoamericana*. Monografías del Jardín Botánico de Córdoba.

López Austin, A. L. (2008). *Dioses del norte dioses del sur*. Ciudad de México: Era.

López Austin, A. L. (2014). *El pasado Indígena*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica y El colegio de México.

López Austin, A. L. (2015). *Las razones del mito la cosmovisión Mesoamericana*. México: Ediciones Era.

Marcos, Sylvia. (2008). Raíces epistemológicas mesoamericanas: la construcción religiosa del género. En *Enciclopedia iberoamericana de religiones*. Vol.3. (págs.235-270) España: Trotta.

Najera, Martha Ilia (2008). El rito del ‘palo volador’. Encuentro de significados, *Revista española de antropología americana*, vol. 38, núm. 1, pp. 51-73.

Nebot García, E. (Septiembre/diciembre de 2013). El Xochitlicacan y el Quauitl-xicalli del recinto sagrado de México Tenochtitlan: el árbol como símbolo de poder en el México antiguo. *Dimensión Antropológica* vol.59, págs. 7-50.

Piña Chan, R. (1993). *Una visión del México prehispánico*. México: Universidad Nacional Autónoma de México Instituto de Investigaciones Históricas.

Rosa, Hartmut. (2019). *Resonancia. Una sociología de la relación con el mundo*. Madrid: Katz editores.

Sahlins, M. (2011). *La ilusión occidental de la naturaleza humana*. México: Fondo de Cultura Económica.

S.A. (1952). *Popol Vuh las antiguas historias del Quiché*. México: Fondo de Cultura Económica.

Turok, Marta. (1988) *Cómo acercarse a la ARTESANIA*. México: Editorial Plaza y Valdés editores y SEP.

UNESCO (2008) *El expediente técnico de la ceremonia ritual de voladores, lista representativa del patrimonio inmaterial*.

<https://sic.cultura.gob.mx/documentos/1293.pdf>

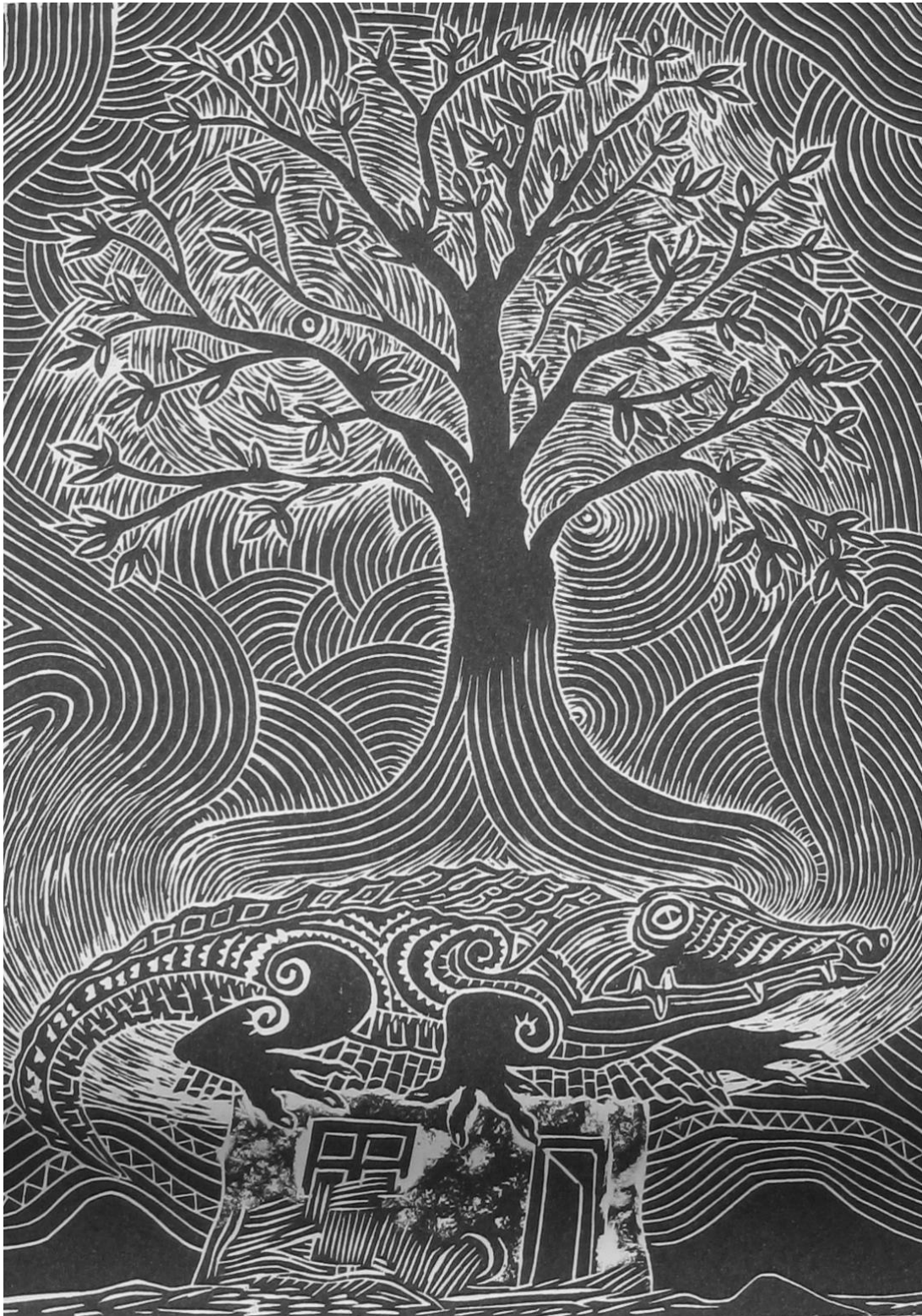
Velázquez García, Erik. (2002). Una nueva interpretación del monstruo cósmico Maya. En *Arte y ciencia XXIV coloquio internacional de historia del arte*. (págs. 419-457). México: UNAM Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de investigaciones estéticas.

Vidal Lorenzo, Cristina & Parpal Cabanes, Esther (2016). Símbolos de poder entre las mujeres mayas de la élite. Un análisis iconográfico de los ornamentos femeninos. *Boletín*, págs. 227-241.

Villar, M. (2010). La diosa lunar Ixchel sus características y funciones en la religión Maya. *Anales de Antropología*. Universidad Autónoma de México.

Villani, L. (2024). El palo volador: eje cósmico y marcador del espacio-tiempo mítico en la Sierra totonaca de Papantla. *Anales De Antropología*, 58(1), 117–126.
<https://doi.org/10.22201/ia.24486221e.2024.58.1.85378>

Zavala Olalde, J.C. (2010). La noción general de persona. El origen, historia del concepto y la noción de persona en grupos indígenas de México. *Revista de Humanidades: Tecnológico de Monterrey*, (27-28), 293-318.



“Origen” Javier López Ortiz, Xilografía 2025.

Alba Celeste López Huerta

El árbol como símbolo transcultural en la forma simbólica del mito la ceiba como marcador espacio-te

 Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo

Detalles del documento

Identificador de la entrega

trn:oid:::3117:479327085

Fecha de entrega

7 ago 2025, 8:37 a.m. GMT-6

Fecha de descarga

7 ago 2025, 9:07 a.m. GMT-6

Nombre de archivo

El árbol como símbolo transcultural en la forma simbólica del mito la ceiba como marcador espa....pdf

Tamaño de archivo

2.3 MB

95 Páginas

29.901 Palabras

155.304 Caracteres

32% Similitud general

El total combinado de todas las coincidencias, incluidas las fuentes superpuestas, para ca...

Fuentes principales

- 29%  Fuentes de Internet
- 12%  Publicaciones
- 0%  Trabajos entregados (trabajos del estudiante)

Marcas de integridad

N.º de alerta de integridad para revisión

-  **Texto oculto**
38 caracteres sospechosos en N.º de página
El texto es alterado para mezclarse con el fondo blanco del documento.

Los algoritmos de nuestro sistema analizan un documento en profundidad para buscar inconsistencias que permitirían distinguirlo de una entrega normal. Si advertimos algo extraño, lo marcamos como una alerta para que pueda revisarlo.

Una marca de alerta no es necesariamente un indicador de problemas. Sin embargo, recomendamos que preste atención y la revise.

Formato de Declaración de Originalidad y Uso de Inteligencia Artificial

Coordinación General de Estudios de Posgrado
Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo



A quien corresponda,

Por este medio, quien abajo firma, bajo protesta de decir verdad, declara lo siguiente:

- Que presenta para revisión de originalidad el manuscrito cuyos detalles se especifican abajo.
- Que todas las fuentes consultadas para la elaboración del manuscrito están debidamente identificadas dentro del cuerpo del texto, e incluidas en la lista de referencias.
- Que, en caso de haber usado un sistema de inteligencia artificial, en cualquier etapa del desarrollo de su trabajo, lo ha especificado en la tabla que se encuentra en este documento.
- Que conoce la normativa de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, en particular los Incisos IX y XII del artículo 85, y los artículos 88 y 101 del Estatuto Universitario de la UMSNH, además del transitorio tercero del Reglamento General para los Estudios de Posgrado de la UMSNH.

Datos del manuscrito que se presenta a revisión		
Programa educativo	Maestría en filosofía de la cultura IIFLV, UMSNH	
Título del trabajo	El árbol como símbolo transcultural en la forma simbólica del mito: la ceiba como marcador espacio-temporal.	
	Nombre	Correo electrónico
Autor/es	Alba Celeste López Huerta	1209544e@umich.mx
Director	Oliver Kozlarek	oliver.kozlarek@umich.mx
Codirector		
Coordinador del programa	Jesús Emmanuel Ferreira	jesus.ferreira@umich.mx

Uso de Inteligencia Artificial		
Rubro	Uso (sí/no)	Descripción
Asistencia en la redacción	No	

Formato de Declaración de Originalidad y Uso de Inteligencia Artificial

Coordinación General de Estudios de Posgrado
Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo



Uso de Inteligencia Artificial		
Rubro	Uso (sí/no)	Descripción
Traducción al español	No	
Traducción a otra lengua	sí	Revisión de traducción del resumen al inglés
Revisión y corrección de estilo	No	
Análisis de datos	No	
Búsqueda y organización de información	No	
Formateo de las referencias bibliográficas	sí	Revisión del formato de las citas
Generación de contenido multimedia	No	
Otro		

Datos del solicitante	
Nombre y firma	Alba Celeste López Huerta
Lugar y fecha	Morelia, Michoacán, México 5 de agosto del 2025