



**UNIVERSIDAD NACIONAL
AUTÓNOMA DE MÉXICO**

**FACULTAD DE ESTUDIOS SUPERIORES
ACATLÁN**

**EL SIMBOLISMO DEL ÁRBOL EN EL PENSAMIENTO DEL
HOMBRE MESOAMERICANO**

T E S I S

**QUE PARA OBTENER EL TITULO DE
LICENCIADA EN HISTORIA**

P R E S E N T A :

SANDRA HERNÁNDEZ MÉNDEZ

Asesor: LIC. JULIO CÉSAR MORÁN ÁLVAREZ

MARZO DE 2009



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Agradecimientos.

No encuentro palabras para agradecerles a todas aquellas personas que a lo largo de este largo recorrido me han apoyado, a mi familia y amigos, muchas gracias.

En primer lugar quiero agradecer a mi madre a quién dedico con todo el corazón este trabajo, por su apoyo a lo largo de toda mi vida, por estar todo el tiempo conmigo, por el enorme esfuerzo que desde siempre ha realizado para que yo llegara hasta aquí. No menos importante es el apoyo de mi padre por quien gracias a su trabajo y esfuerzo pude contar con la educación que ahora tengo, a ambos les agradezco no sólo mi formación académica, sino la vida misma y todo lo que soy.

A mis hermanos Aurelio y Lulú por aguantarme en mis distintos estados de animo, a ti Aurelio porque desde que tengo memoria has sido mi ejemplo para no detenerme y seguir estudiando, y a ti Lulú por escucharme siempre que lo necesito porque además de mi hermana en los últimos años te convertiste en una excelente amiga, a los dos gracias.

Gracias a mis grandes amigas Ivonne, Alma, Erika, Karlita y Vicky, por su amistad tan valiosa que ha resistido el paso del tiempo y por estar siempre pendientes y alentarme en este largo proceso.

También quiero expresar mi enorme gratitud a mis compañeras y amigas, a Noemí por su confianza, a Gertrudis Escalera por su simpatía y amabilidad, a Anayeli Paz por su amistad y apoyo durante la carrera, a Valentina Espinoza de los Monteros por alentarme y apoyarme siempre que lo necesite y a mi gran y mejor amiga Guadalupe Carrillo, por esas largas horas que me has escuchado, por tus muy acertados comentarios que más de una vez me han ubicado, porque has estado conmigo en momentos muy difíciles demostrándome lo valiosa de tu amistad, muchas gracias a ti y a toda tu familia.

Y finalmente quiero dar mi agradecimiento y reconocimiento a las personas que me ayudaron en la realización de esta tesis, al Lic. Julio Cesar Morán Álvarez por su paciencia y dedicación, por sus muy acertados comentarios, por guiarme oportunamente y por toda su amabilidad pues gracias a ello esta investigación se pudo lograr, al Mtro. José García Gavito por permitirme trabajar esta investigación a su lado en un primer momento durante y después del Seminario de Tesis, al Lic. Federico Beals Nagel Bielicke por sus muy interesantes observaciones a la tesis y por alentarme a seguir con el tema, a la Lic. Rosa Félix Matamoros por su lectura y por la maravillosa cátedra del Siglo XIX que durante la

carrera de ella recibí, y a la Lic. Irma Curiel Rosas por el tiempo invertido a la lectura de este trabajo.

A todos:

¡¡¡MUCHAS GRACIAS!!!

*“Esto sucedió, acaso en las quebradas,
o en los arroyos, o en las llanuras,
en medio de los bosques, entre las arboledas espesas,
en medio de los árboles, entre los árboles...”¹”*

¹ *Comentario al código Borgia*, México, Fondo de Cultura Económica, 1980 p. 215.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	5
Capítulo I. Conceptualización y teorías para el estudio del símbolo	15
Concepto de religión.....	15
Concepto de símbolo.....	17
Teorías para el estudio del símbolo.....	21
Capítulo II. Fuentes para el estudio de la simbología del árbol	30
Fuentes Prehispánicas.....	31
A) Fuentes arqueológicas.....	31
B) Códices.....	35
Fuentes Coloniales.....	43
A) Fuentes etnográficas indígenas.....	43
B) Fuentes etnográficas no indígenas.....	46
Fuentes Actuales.....	52
Capítulo III. El simbolismo religioso en Mesoamérica	56
El simbolismo de la vegetación.....	60
La simbología del árbol en Mesoamérica.....	63
A) Área Maya.....	67
B) Área de Oaxaca.....	69
C) Centro de México.....	71
Capítulo IV. El árbol cósmico en Mesoamérica	74
Capítulo V. El árbol símbolo de la fertilidad y del sustento	100
Capítulo VI. El árbol como ancestro y símbolo del poder	120
Conclusiones	141
Fuentes	150

Introducción

Nuestro estudio de o sobre las sociedades pasadas nace del interés por conocer con mayor profundidad las costumbres y prácticas culturales de las sociedades que han transcurrido a través distintos periodos históricos, en los que han ocurrido diversas formas de pensamiento que, por la lejanía del tiempo, podríamos pensar nada tienen que ver con nuestra conducta, si bien la temporalidad también dificulta su estudio, el trabajo no deja de ser menos interesante, sobre todo en sociedades como las que se establecieron en el área mesoamericana que contaron con un amplio desarrollo cultural y que aún en nuestros días sobreviven y son, en parte, la base de nuestra cultura actual.

Al emprender nuestro estudio del México Antiguo y conocer las prácticas prehispánicas que durante mucho tiempo se tacharon de fanáticas, idolátricas y aún en la actualidad pueden resultar bárbaras a nuestras propias costumbres y pensamiento, nos vamos adentrando en un mundo donde cada acción responde y se inserta perfectamente en el pensamiento prehispánico, donde todas las acciones fueron producto de la arraigada tradición religiosa que daba forma a la sociedad mesoamericana. Es en este contexto donde el hombre mesoamericano justificó sus acciones a través de los mitos, en los que se relataban acciones sagradas que habían ocurrido en los primeros tiempos y que habían dado forma al mundo que habitaban.

Podemos hablar de una cosmovisión mesoamericana, ya que los pueblos que se asentaron en este territorio compartían una misma visión del mundo, que heredaron y a la vez fueron construyendo, desde su origen con los primeros pueblos agrícolas hasta llegar al posclásico donde la cosmovisión de las grandes culturas como la maya, mixteca y nahua, demuestran haber participado de una misma tradición surgida varios siglos atrás. Estas civilizaciones hicieron suyas las creencias de pueblos que nacieron y desaparecieron, pero que dejaron huella con su enorme herencia cultural como la que dejó la cultura olmeca y la teotihuacana, ellas crearon una religión que influía en los aspectos de la vida cotidiana, en la creación de las normas sociales que dirigían sus acciones en la conservación del universo, todo por supuesto, ajustado a las condiciones históricas que imperaban en su momento.

La religión en estos pueblos como en otras culturas, surge como un conjunto de prácticas rituales para venerar o rendir culto a las divinidades, que respondían a las interrogantes que se planteaban sobre su existencia, generalmente concernientes al origen del cosmos y del universo. En Mesoamérica la mitología pretendía dar respuesta a las acciones que habían ocurrido en tiempos inmemoriales.

Como parte de la observación, el indígena prehispánico echó mano de los fenómenos naturales que ocurrían en su entorno, los eclipses, el día, la noche, así como los ciclos agrícolas que eran de vital importancia para su subsistencia, lo que sirvió para dar respuesta a sus interrogantes, asumiendo como acciones sagradas de las divinidades prehispánicas, de esta manera la vegetación y la agricultura lograron obtener un valor muy importante dentro de la religión, especies vegetales que se encontraban en su entorno fueron revestidas de fuerzas y poderes divinos.

Entre la sociedad mesoamericana era común encontrar símbolos vegetales, animales, cuerpos celestes, etc. que actuaban y eran parte del pensamiento mesoamericano. Los aspectos de la naturaleza, como las flores, las aves, la luna, el sol, estaban revestidos de un enorme simbolismo que debía su valía y su reconocimiento más que a sus poderes biológicos, a su participación en actos sagrados.

Dentro de esta religiosidad prehispánica se desarrolló un símbolo vegetal muy importante asociado a la fertilidad, símbolo de la vida y de la muerte, que funcionaba como sostén del universo y del cielo, como eje y *axis mundi*, que comunicaba el plano terrestre con el inframundo: el árbol, cuyo símbolo religioso es el punto central y objeto de estudio de esta investigación.

Este trabajo surgió a partir de nuestro interés por las plantas y su relación con la religión de los pueblos del México Antiguo, sin embargo, al ser tan amplio el tema de la vegetación dentro del área mesoamericana, decidimos delimitarlo a un solo símbolo en específico, ya que en general la vegetación (principalmente los alucinógenos), fue

considerada sagrada y como cada una de las plantas contienen una gran gama de información sobre su simbología, consideramos pertinente analizar sólo el simbolismo del árbol, tomando en cuenta a las culturas más representativas dentro del área mesoamericana: Olmeca, Maya, Mixteca y Nahuatl. Es casi seguro que esta especie vegetal fue utilizada en otras regiones del área, no obstante, es en estas culturas donde encontramos una clara evidencia de la utilización del árbol como símbolo, por lo que hay un mayor número de imágenes, que nos permiten enfrentar este problema con mayor posibilidad de éxito.

A partir del análisis crítico sobre las fuentes de primera mano y por medio del análisis comparativo de la historia de las religiones y las propuestas teóricas de la antropología estructural que suponen una misma estructura mental y un mismo patrón de comportamiento en todas las religiones, buscamos acercarnos a la religión y al pensamiento religioso del hombre mesoamericano y con esto establecer el funcionamiento del símbolo del árbol en toda Mesoamérica. Nuestra investigación se basa en el estudio del árbol como símbolo religioso, pero también, como hecho histórico, ya que el simbolismo del árbol se ubicó dentro de la historia de la religión mesoamericana e influyó en la vida de la sociedad prehispánica.

En un principio llamó nuestra atención el por qué dentro de la sociedad precolombina los elementos vegetales como el árbol fueron tan relevantes, se podía entender el simbolismo en los rituales que se efectuaban para sus dioses, pero siempre se presentaba la interrogante de cómo subsistían estos significados aplicados en el ritual para la vida cotidiana, era importante observar cómo el simbolismo del árbol había repercutido en las acciones profanas y por qué la imagen del árbol había sido trasladada a las actividades de la política mesoamericana o al menos en la maya. Este planteamiento nos llevó a preguntarnos si estas mismas circunstancias ocurrieron en toda Mesoamérica o si el desarrollo del simbolismo del árbol había ocurrido de manera diferente entre las otras culturas del área de las que prácticamente no conocíamos nada.

Para resolver nuestras dudas fue necesario partir de las fuentes actuales y con base en sus interpretaciones sobre la religión mesoamericana, crear nuestra propia interpretación

sobre el tema, tomando en cuenta por supuesto las fuentes prehispánicas y coloniales. Los testimonios precolombinos representan para nuestro trabajo la información más fidedigna sobre el culto, pues son la muestra más clara de que el simbolismo se originó en el área cuando aún no había influencia externa de ninguna índole en el pensamiento mesoamericano, de esta época datan todas las imágenes arqueológicas y algunos códices. Por su parte dentro de las fuentes coloniales hallamos importante información acerca del culto, pues en ellas existen todavía importantes datos sobre la tradición religiosa mesoamericana que sobrevivió a la época colonial, a ellas se suman las fuentes indígenas que se valieron de la nueva escritura para dejar memoria de sus tradiciones y las que fueron escritas principalmente por frailes. Las obras de estos autores resultan ser los documentos escritos más cercanos al tiempo en que se desarrolló nuestro hecho histórico, de ahí su importancia, pues de cierta manera es más fácil acceder a ellos al contener información que se rescata en su mayoría de manera intencional, para dar a conocer la cultura de las nuevos pueblos conquistados. De esta misma época son algunos códices, que ya fueron elaborados por encargo de los frailes o por otras instancias como la corona en su investigación por la cultura de los indígenas de la Nueva España, por lo que cuentan en su mayoría con anotaciones sobre lo que en ellos se narra por medio de imágenes. No obstante también sabemos que las fuentes coloniales deben tratarse con mucho cuidado pues existe información que se había mezclado con el pensamiento occidental.

A pesar de que ya ha sido estudiado el simbolismo del árbol en Mesoamérica, las investigaciones realizadas en los últimos años desde nuestra percepción, no han profundizado lo suficiente para explicarlo con mayor rigor, o se han delimitado a un sólo documento o a una sola cultura. Existen trabajos como los de Alfredo López Austin que han dejado asentado el significado simbólico del árbol². En *Tamoanchan y Tlalocan* hace referencia a los dos lugares míticos que intentaban integrar el árbol cósmico entre los nahuas. Elaboró también un interesante artículo que lleva por nombre *El árbol cósmico en la tradición religiosa mesoamericana*², donde trata el tema en específico y se refiere principalmente a la cultura náhuatl y

² Alfredo López Austin, "El árbol cósmico dentro de la tradición religiosa mesoamericana", en *IICHIKO Intercultural*, núm. 5, 1993.

la maya. Ambos trabajos fueron hechos desde una perspectiva histórica, aunque podemos decir que lo que él llama la tradición religiosa mesoamericana se limita a sólo dos culturas. De la misma forma podemos referirnos al artículo de Alfredo Barrera Vázquez³ quién hace un análisis comparativo entre las valencias simbólicas de la Ceiba maya y el cocodrilo de los nahuas, llegando a la conclusión de que ambos símbolos contenían el mismo significado, no obstante, creemos que es un trabajo poco profundo.

Por lo que logramos observar en la búsqueda de información, existen relativamente más estudios sobre el árbol en la región maya. Esto se debe a la mayor cantidad de fuentes arqueológicas en esta cultura que presenta el símbolo del árbol, lo que obviamente ha favorecido su investigación, junto con la conservación del mismo en los rituales de los mayas actuales. Existe, por ejemplo, la investigación llevada a cabo por el historiador Damián Morales *El simbolismo del árbol en la religión maya*, donde aborda el tema del simbolismo del árbol en la época prehispánica y establece sus significados entre las sociedades mayas⁴. Su trabajo tiene como finalidad analizar la época prehispánica, pero también en él hay alusión a los mayas actuales. En la misma región se ubica la investigación de Henryk Karol Kocyba⁵ que más que un análisis sobre el árbol en general, la realiza sobre la Ceiba en específico y sobre la transformación de sus valores simbólicos a través del tiempo, partiendo desde el Preclásico hasta la actualidad, su análisis histórico pretende dar a conocer el significado de la ceiba a través de la larga duración. El *Análisis semiótico de la forma arbórea en el Códice de Dresde*⁶ es otro interesante análisis del árbol, aunque como el título lo indica, desde el campo de la semiótica, por lo que la autora hace una descripción física de las imágenes arbóreas dentro del códice. Finalmente dentro

³ Alfredo Barrera Vázquez, "La Ceiba-cocodrilo", en: *Anales del Instituto de Antropología e Historia*, 7ª. Época, tomo V, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1974-1975, p. 187-208.

⁴ Manuel Alberto Morales Damián, *El simbolismo del árbol en la religión maya*. Tesis para optar por el título de Doctorado en Historia, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras, 2000.

⁵ Henryk Karol Kocyba, "La sagrada Ceiba maya y el eje del universo: Dificultades de una relación", en *Episteme*, México, Universidad del Valle de México-dirección Institucional de Investigación e Innovación Tecnológica, núm. 10, año 3, julio-septiembre, 2007.

⁶ Silvia M. Salgado Rúelas, *Análisis semiótico de la formas arbóreas en el Códice de Dresde*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1999.

de estos trabajos destaca *Una selva de reyes*⁷, obra en la que Linda Schele y David Freidel hacen un análisis histórico con base en sus estudios iconográficos. El libro es una historia general de la época prehispánica de los mayas, donde se abordan los temas relacionados con la política y por lo cual sale a relucir el árbol, pues es un elemento a destacar dentro del arte público y político de los mayas prehispánicos.

Para las otras áreas como el Altiplano central los estudios regionales sobre el símbolo son prácticamente nulos, salvo algunos autores que mencionan de manera general al árbol. Alfonso Caso es un ejemplo de ello, pues en *El Pueblo del Sol*⁸, de manera muy superficial, dedica unas pequeñas líneas al árbol espinoso de tunas, el árbol cósmico de los mexicas. Por su parte Johana Broda⁹ y Beatriz Albores¹⁰ hacen lo mismo y están más enfocadas al simbolismo del árbol en indígenas actuales y desde el campo antropológico. Por su parte los estudios sobre el simbolismo arbóreo en Oaxaca, son escasos, pese a existir la tradición muy arraigada del árbol de Apoala, el árbol cósmico de los mixtecos y que es frecuente encontrar en los códices del área. Respecto a otros grupos étnicos como los zapotecos, quizá justifiquen la falta de estudios las pocas evidencias que sobre el culto existen.

Aquí también debemos mencionar las interpretaciones actuales que se han hecho a los códices prehispánicos y coloniales que recogen la tradición mítica del México Antiguo, donde muy a menudo aparecen los árboles cósmicos. Estos estudios consisten principalmente en comentarios generales sobre los códices, por lo cual realizan descripciones sobre dichos documentos y aunque la interpretación sobre estas fuentes no se ha terminado, las aportaciones que autores como Antonio Caso, Ferdinand Anders, Marten Jansen entre otros, han resultado muy importantes e interesantes para nuestro trabajo, sobre todo porque de estas obras destacan las ediciones que de los códices se han hecho, ya que

⁷ Linda Schele-David Freidel, *Una Selva de Reyes. La asombrosa Historia de los antiguos mayas*, México, Fondo de Cultura Económica, 1999.

⁸ Alfonso Caso, *El pueblo del sol*, México, Fondo de Cultura Económica, 1981.

⁹ Johanna Broda, *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, México, Fondo de Cultura Económica, 2001.

¹⁰ Beatriz Albores, Los Quicaztles y el árbol cósmico del Olotepic, Estado de México, en *Graniceros, cosmovisión y meteorología indígenas de Mesoamérica*, México, Universidad Nacional Autónoma de México-El colegio de Mexiquense, 1997.

en su mayoría los originales se encuentran en distintas partes del mundo y son prácticamente imposibles de consultar.

Así consideramos importante abordar a la simbología del árbol en toda el área mesoamericana y no en una sola cultura en particular porque creemos que todavía no hay trabajos que aborden este tema a nivel mesoamericano y lo mismo ocurre a nivel regional, por lo que este trabajo podría servir como antecedente a una investigación que se limite a tratar el tema en una sola región. Por otro lado debemos señalar que hacer el análisis del árbol en toda Mesoamérica donde se establecieron diversas culturas, nos permitió resolver el problema sobre la falta de fuentes, así pudimos observar y comparar información que quizá en alguna región no había y en la otra si existía, logrando llenar los vacíos que a nivel regional podían haber.

El acercamiento a las fuentes para analizar el simbolismo del árbol en el pensamiento mesoamericano, nos llevó a detectar la problemática de que primero que nada había que tener un conocimiento general del estudio de los símbolos desde la perspectiva histórica y cómo se fue desarrollando en otras religiones, sobre todo por las propuestas de la historia de las religiones y la antropología estructural, donde los simbolismos religiosos de diferentes civilizaciones son casi los mismos y se comportan de la misma manera. Conocer las funciones simbólicas que en otras religiones se le ha dado al árbol, facilitó nuestro análisis del símbolo en Mesoamérica, más que nada porque el estudio de los símbolos no es un tema que muy a menudo se desarrolle desde el punto de vista histórico. Asimismo realizamos una revisión historiográfica sobre los autores que abordan teóricamente el análisis de los símbolos, lo que nos permitió descubrir como ha repercutido de manera favorable y directa en la historia de las religiones el trabajo interdisciplinario con otras ciencias como la antropología, la etnología y la arqueología, y cómo favorecen al estudio de estos temas tan complejos, que si bien ya hay importantes investigaciones sobre los símbolos, aún no son un tema muy estudiado en la religión de los naturales de América, porque los trabajos concernientes al tema de la religión y sus prácticas se sigue considerando un trabajo de etnólogos y antropólogos, por la relación de la región prehispánica con los indígenas actuales.

El análisis que elaboramos sobre las fuentes de primera mano nos llevó a plantear la hipótesis de que el árbol en Mesoamérica desarrolló las mismas funciones simbólicas que observamos en otras religiones del mundo, y que su simbolismo nace de la relación con los orígenes del universo durante un tiempo mítico. Su participación en la creación del cosmos lo llevaron a contener más de un significado, por lo que su representación en el arte mesoamericano tiene la finalidad de recordar un tiempo sagrado, de ahí que sus múltiples significados se ajustaron perfectamente a las acciones profanas de los dirigentes prehispánicos, porque en este pensamiento tan complejo religión y política iban de la mano, mitología e historia se mezclaban, ambas eran reales y eran una misma, y así la imagen del árbol seguía actuando aún en la política, dentro de un contexto sagrado.

En Mesoamérica “la vida entera giraba en torno al pensamiento sagrado, siendo los símbolos religiosos el lenguaje indispensable para expresar dicho pensamiento”¹¹. De esta manera este símbolo guardaba diferentes significados divinos que se vinculaban con la sociedad que obviamente tenía el conocimiento de su significado. Así mismo con el estudio del símbolo en toda Mesoamérica logramos percatarnos de que la tradición del árbol cósmico parece originarse en la Costa del Golfo y de allí se extendió a las otras regiones, donde los simbolismos del árbol fueron ampliamente difundidos y muy bien aceptados.

Para formar la estructura del trabajo resultó complicado establecer la manera en que íbamos a presentarlo, ya que en un principio nos habíamos planteado formar nuestro capitulado de acuerdo a las regiones que integraron Mesoamérica y así plantear cómo se había desarrollado el símbolo en cada área, sin embargo nos pareció más pertinente acomodarlo de manera temática, por ello decidimos estructurar el trabajo de acuerdo a cada uno de los simbolismos que el árbol revestía, ejemplificándolos con las diversas manifestaciones artísticas que del árbol se hicieron en las culturas prehispánicas a través del tiempo, sin embargo en nuestro tercer capítulo decidimos presentar de manera general la presencia del símbolo regionalmente, un tanto con la intención de observar cómo se fue desarrollando de manera particular en cada región a través del tiempo, desde sus posibles antecedentes en la Cultura Olmeca, pasando por la región Maya, el área de Oaxaca y el

¹¹ María del Carmen Valverde, *Balam. El jaguar a través de los tiempos y los espacios del universo maya*, México, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Filológicas, 2004, p.21.

Altiplano Central, y otro con el fin de observar cómo los indígenas prehispánicos de cada región compartían las mismas manifestaciones religiosas y desarrollaron una concepción simbólica similar sobre el árbol a través de los distintos espacios, y cómo es que a través del tiempo algunas funciones simbólicas obtuvieron mayor importancia que otras, aunque conceptualmente contenían el mismo significado.

Los conceptos analizados dentro de esta investigación y que se presentan en el árbol cósmico mesoamericano son: el árbol del centro que es la imagen del universo y a su vez es un *axis mundi*, los árboles de los puntos cardinales, el árbol símbolo de la regeneración, de la fertilidad y del sustento, y finalmente el árbol ancestro que dio origen a la humanidad y a las principales dinastías.

Nuestro trabajo está formado por seis capítulos. En primer lugar revisamos de manera general dos de las corrientes antropológicas más importantes que se enfocan al estudio de los símbolos religiosos, la antropología estructural y la antropología cognitiva, porque el análisis simbólico desde la perspectiva histórica está muy relacionada con los estudios antropológicos. De igual forma decidimos conocer las propuestas metodológicas que la historia de las religiones propone para el estudio de los símbolos y que sirven, en nuestro caso, como base para nuestra propia investigación, de ahí que consideramos pertinente presentar en el primer capítulo las teorías antropológicas e históricas concernientes al estudio de los símbolos, así como la conceptualización de la palabra símbolo, ocupada muy frecuentemente en este trabajo.

En el segundo capítulo decidimos presentar las fuentes que hemos utilizado para nuestra estudio, que van desde la época prehispánica hasta la actualidad. En este apartado tratamos de reunir todas las fuentes que de alguna manera contienen información sobre la simbología del árbol, de este modo las presentamos de forma general con una pequeña reseña histórica sobre cada documento, ellas aparecen agrupadas de acuerdo a la época en que se realizaron.

Al capítulo de las fuentes le sigue el tercer capítulo donde presentamos, a manera de introducción, el simbolismo religioso que envolvía a la vegetación, y abordamos el contexto religioso y social en que se inscribe el árbol, producto de las ideas cosmológicas mesoamericanas. Aquí intentamos ir de lo general a lo particular, ya que después señalamos las funciones simbólicas que el árbol representó en Mesoamérica y en las otras religiones del mundo, para después establecer de manera general la presencia del símbolo en cada una de las áreas culturales mesoamericanas. En este capítulo podemos ver el desarrollo del símbolo desde las distintas regiones, así como también se explican los simbolismos del árbol a partir de sus concepciones mitológicas, por lo que las funciones simbólicas del árbol están estrechamente ligadas.

En el cuarto capítulo entramos ya a la exposición del árbol cósmico, su participación en los mitos de origen, donde inicia la sacralidad del símbolo que dio vida a la formación del universo al levantarse en el centro y representan los tres estratos que integraban el cosmos. Aquí destacamos sus funciones como centro del universo, de *axis mundi*, como medio de comunicación, y tratamos de explicar la variación en el número de árboles que integraban la unidad cósmica, donde a veces era uno o cinco árboles vinculados a las cinco regiones del cosmos mesoamericano.

Las características biológicas del árbol, lo convirtieron en el símbolo que se ajustaba perfectamente al simbolismo de la regeneración del cosmos y de la tierra, por lo que el vínculo con la producción agrícola y la fertilidad será otro de los simbolismos que revistió el árbol y el cual analizamos en el quinto capítulo. Aquí exponemos los ritos celebrados en torno al símbolo, ejecutados con la finalidad de obtener el sustento de los dioses, evidenciándose la relación del símbolo con las deidades de la lluvia y el fuego, a los primeros les pedían el alimento de los hombres y a los segundos, la renovación y prolongación de la vida del universo, como ocurría en el rito del fuego nuevo.

La participación del árbol en los orígenes del cosmos y la creación del hombre, así como la relación con la fertilidad de la tierra, lo llevaron a ser considerado el ancestro y progenitor de los seres humanos, recalcando la relación del árbol con las dinastías

dirigentes de toda Mesoamérica, esta función parece fue ampliamente difundida entre todas las culturas, ya que justificaba perfectamente la concentración del poder de las clases dirigentes mesoamericanas, como también las acciones políticas de los hombres más destacados de la sociedad prehispánica. Esta función expuesta en nuestro sexto y último capítulo explica el vínculo con los seres humanos y cómo fue utilizado en la justificación de las acciones profanas.

Finalmente terminamos nuestro trabajo presentando las conclusiones a las que logramos llegar con nuestra investigación, señalando de antemano que aún nos falta mucho por analizar sobre el símbolo, ya que una mejor investigación posiblemente requiera de mayor profundización en la religión mesoamericana, así también de una especialización académica en el estudio de los símbolos, lo que nos llevaría a obtener un mayor conocimiento sobre el árbol.

Capítulo I. Conceptualización y teorías para el estudio del símbolo.

Desde el siglo pasado a nivel mundial el estudio de las religiones ha sido abordado con gran interés, los estudiosos advirtieron la necesidad de conocer las religiones de aquellos pueblos que algunos antropólogos llamaron Civilizaciones Primitivas, que con el paso del tiempo sobrevivieron y aún en la actualidad han resistido al desarrollo tecnológico de este mundo cada vez más globalizado.

Con el surgimiento de nuevas disciplinas como la antropología, la arqueología, la etnología, la semiología, etc. surgen interesantes investigaciones sobre las religiones del mundo, a través del tiempo, como la religión mesoamericana. No obstante, aunque las disciplinas antes mencionadas buscan el conocimiento de la religión y las prácticas que envuelven a cada pueblo, los métodos y medios no siempre son los mismos, cada una bien puede abordar los mismos hechos pero desde distintos ángulos, logrando con ello, un conocimiento más completo de las religiones.

El ser humano como ser racional se encargó de crear un pensamiento donde desarrolló una serie de ideas y de conceptos, que le permitieron la comprensión y elaboración de significados que manifestó a través de los símbolos. Creó y practicó religiones que, desde su inicio y a lo largo de toda su historia, han influido de forma decisiva en la configuración de las diferentes culturas y sociedades. El hombre ha hecho uso de las religiones para encontrar sentido a su existencia y para dar trascendencia y explicación al mundo que lo rodea.

En la de religión de cada pueblo se recogen tradiciones de culturas ancestrales, historia y mitología, así como fe personal, la experiencia religiosa del pueblo que la ejerce y las relaciones sociales que se forman en torno a ella, por ello su estudio nos permite conocer algo más que el culto religioso por determinados objetos, nos lleva, además, a saber y comprender el pensamiento de los hombres que practican determinada religión.

Dentro de la antropología y la historia se ha abordado el conocimiento de la religión como fenómeno social. Por estas vías se estudia a la religión como un conjunto de normas, rituales y creencias por las que el individuo o las sociedades intentan canalizar lo que entienden como impulso religioso.

Concepto de religión.

La palabra *religión* encierra distintas características que están relacionadas con el conjunto de creencias o dogmas mantenidos por un grupo de gente que comparte una fe común, que a menudo se manifiesta mediante el ritual, en oraciones, sacrificios y normas morales relativas a las cosas sagradas.

Según el *Diccionario de religiones* del antropólogo Edgard Tylor se define a la religión como una creencia en los seres espirituales¹³. También señala que es la suma de creencias, sentimientos y prácticas individuales y sociales. El *Diccionario de Filosofía* de Nicola Abbagnano la define como la creencia en una garantía sobrenatural ofrecida al hombre para su propia salvación y como las prácticas dirigidas a obtener y observar esta garantía¹⁴. Por su parte el *Diccionario de antropología* de Charles Winick complementa las definiciones anteriores al añadir que la religión ayuda a explicar los hechos difíciles o aparentemente inexplicables. Que es un medio de organización social y cuyas prácticas sirven como medio de comunicación con lo sobrenatural: La religión es un sistema de creencias y prácticas hallado en todas las culturas, que da forma a la concepción de las relaciones entre el hombre y su entorno. Ayuda a explicar los hechos difíciles o aparentemente inexplicables. Ceremonias y ritos se utilizan para lograr la comunicación con lo sobrenatural¹⁵.

Creemos que la última definición podría resultar la más precisa ya que engloba, desde nuestro punto de vista, cada uno de los puntos que dentro de una religión se desarrollan y que nos podría dar una explicación sobre el hombre y su relación con el mundo sagrado.

¹³Pike Royston, *Diccionario de religiones*, México, Fondo de Cultura Económica, 1960, p. 393.

¹⁴Nicola Abbagnano, *Diccionario de Filosofía*, México, Fondo de Cultura Económica, 1996, p. 1006.

¹⁵Charles Winick, *Diccionario de antropología*, Troquel, Buenos Aires, 1969, p. 537.

Podemos señalar así que dentro de la religión existen los siguientes elementos esenciales:

1. un conjunto de creencias acerca del origen y destino del mundo, en particular del género humano.
2. reglas de conducta impuestas al hombre en nombre del poder superior de quién se depende.
3. un sistema de prácticas y ritos, cuyo fin es establecer la relación del hombre de forma individual y social con ese poder.

Al hablar de religión evocamos diversas manifestaciones que se engloban en esta palabra, que bien pueden ser analizadas de manera particular, como en nuestro caso en el que sólo abordaremos una parte de este sistema: los símbolos. No obstante, cabe señalar que para su estudio es necesario el conocimiento de las prácticas que lo rodean, pues sin ellas sencillamente los objetos religiosos no dirían nada.

El hombre religioso desarrolló un pensamiento simbólico con el cual pudo ingresar a situaciones que no son visibles a nuestro mundo cotidiano.¹⁶ El símbolo pertenece a la sustancia de la vida espiritual, y con su estudio se revelan ciertos aspectos de la realidad que se niegan a cualquier otro medio de conocimiento¹⁷. Por ello, su análisis nos ayuda al conocimiento de una parte muy oculta del ser humano, oculta para quién no ejerce la religión, sin embargo para quién la práctica se convierte en la justificación de su propia existencia y del mundo que lo rodea.

Concepto de símbolo

Como hemos señalado anteriormente el estudio de los símbolos religiosos se han venido desempeñando desde hace ya mucho tiempo. Sin embargo, pese a ello no existe una definición exacta sobre la palabra símbolo, probablemente esto se deba a que cada una de

¹⁶ Mircea Eliade, *Tratado de historia de las religiones*, México, Era, 1981, p. 407.

¹⁷ Mircea Eliade, *Imágenes y símbolos*, Madrid, Taurus Ediciones, 1987, p. 12.

las ciencias que se encargan de su estudio crea conceptos que se adaptan a los intereses de su investigación. Podemos ver que dentro de las múltiples definiciones existen características que en ocasiones coinciden o son omitidas pero que, no por ello, dejan de ser válidas.

Entre las definiciones que hemos encontrado, una de las características que podría definir a un símbolo es el de ser considerado como un medio de comunicación, un medio de lenguaje, que en el caso de las religiones permite al hombre comunicarse con un contexto sagrado. Según el antropólogo Claude Lévi-Strauss, los hombres se comunican por medio de símbolos y signos¹⁸. Por ejemplo dentro de la semiología el símbolo es considerado como un sistema de signos integrados a manera del lenguaje¹⁹, donde los símbolos se plantean como intermediarios entre dos sujetos²⁰. Pierre Guiraud cuando hace referencia a los símbolos menciona que son signos que tienen la función de comunicar ideas por medio de mensajes. Por medio de los signos se crea una operación que implicaría un objeto, una cosa de la que se habla o referente y por lo tanto un código, un medio de transmisión y evidentemente un destinador y un destinatario²¹. El referente, sería aquella cosa de la que se habla o se trata por medio de signos; el código, el medio por el cual se expresa el mensaje y por el cual se interpreta dicho mensaje. El destinador o emisor es el artista que, por medio de formas artísticas, se dirige a un receptor o destinatario que es la sociedad²².

Como hemos visto los autores anteriores coinciden en relacionar el símbolo con el signo, es más, tal parece que para ellos es la misma cosa, no obstante, hay especialistas, como el filósofo Jean Chevalier que recalca la importancia de distinguir un símbolo religioso de un signo profano. Para este autor, el símbolo religioso es más que un simple signo, va más allá de la significación, necesita de la interpretación. Está cargado de

¹⁸ Claude Lévi-strauss, "Perspectivas. El campo de la antropología", en *Antropología estructural*, México, Siglo XXI editores, 1991, p. 16.

¹⁹ Adrián Velásquez Castro, *El simbolismo de los objetos de concha en el templo mayor*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2000, p. 46.

²⁰ Claude Lévi-strauss, *op. cit.*, p.16.

²¹ José Alcina Franch, *Semiología del arte*, en *Arte y Antropología*, Madrid, Alianza, 1982, p. 241.

²² *Ibidem*, p. 238.

afectividad y dinamismo. No sólo porque representa, sino porque juega con las estructuras mentales²³.

Con el signo, permanecemos sobre un camino continuo y firme: el símbolo supone una ruptura del plano, una discontinuidad, un pasaje a otro orden; introduce un orden nuevo con múltiples dimensiones²⁴. Porque si bien cuando hablamos de símbolos nos referimos a signos, no todos los signos son símbolos.

Otro punto que puede diferenciar a un signo de un símbolo y que propone Marshall Urban es la intuición. En *Lenguaje y realidad*²⁵, este autor menciona que lo auténticamente simbólico está enlazado con lo intuitivo y no puede separarse de ello. Este rasgo establece más claramente la diferencia entre símbolo y signo, pues en la actualidad existen signos donde no existe ninguna relación intuitiva, no obstante según el *Diccionario de la lengua española* define al símbolo como un modo de conocimiento en que el objeto es captado por el entendimiento sin necesidad de razonamiento²⁶. De acuerdo a ello, en la utilización de los símbolos no es indispensable algún cuestionamiento sobre el objeto, no obstante, desde nuestro punto de vista esta característica es errónea, pues al menos a lo que a símbolos religiosos se refiere, éstos surgen del cuestionamiento que el ser humano hace sobre su existencia, por lo que nace el símbolo como parte del argumento a sus cuestionamientos. Detrás del objeto simbólico hay una explicación que implica razonamiento, que muy probablemente difiera en los resultados de nuestro razonamiento actual, al ser parte de un hecho histórico que a través del tiempo no se juzga e interpreta de la misma forma, pero que para el hombre religioso es válido porque su utilización ya ha sido justificada en un contexto sagrado por lo que se vuelve real.

El símbolo religioso como medio de comunicación, nos permite entrar en contacto con ideas ajenas al lenguaje cotidiano, Marshall Urban menciona que el símbolo en la religión puede evocar y comunicar sentidos que por medio de las palabras sólo pueden

²³ Jean Chevalier, *Diccionario de símbolos*, Barcelona, Herder, 1986, p. 19.

²⁴ *Ibidem*, p. 20.

²⁵ Marshall Urban, *Lenguaje y realidad*, México, Fondo de Cultura Económica, 1952.

²⁶ *Diccionario de la lengua española*, México, Océano, 1987.

expresarse inadecuadamente²⁷. Para Pike Royston es un signo visible por medio del cual se representa un concepto; su empleo trata de sugerir algo abstracto por medio de lo concreto²⁸. Geertz menciona la capacidad de resumir por medio del símbolo el conocimiento que un grupo o individuo tiene sobre el mundo, sobre las cualidades de la vida emocional y sobre la manera de comportarse mientras se vive. Los símbolos son para él “construcciones” históricamente creadas, a partir de las cuales la vida se forma, se sustenta y se dirige²⁹. Dentro de los símbolos han quedado plasmados distintos modos de concebir el cosmos, diversos mitos que sustentan creencias y también multitud de rituales en torno a éstos³⁰.

Cabe señalar que los símbolos en general no cuentan con un carácter unívoco, ya que poseen más de un valor declarativo, en algunas ocasiones los símbolos ofrecen informaciones diferentes, pero siempre relevantes. Es decir, que en el símbolo se albergan distintas significaciones, sin que una sea menos importante que la otra, pues se relacionan entre sí.

Por su parte el historiador Mircea Eliade menciona que el símbolo revela ciertos aspectos de la realidad –los más profundos– que se niegan a cualquier otro medio de conocimiento. Para el autor el símbolo identifica, asimila, unifica planos heterogéneos y realidades aparentemente irreductibles. Los símbolos responden a una necesidad y llenan una función: dejar al desnudo las modalidades más secretas del ser³¹. Ellos nos acercan a lo verdadero, a lo sagrado. Los símbolos dan al hombre la posibilidad de la libre circulación a través de todos los niveles de lo real³². A decir del autor: todo simbolismo aspira a integrar y a unificar el mayor número posible de zonas y sectores de la experiencia antropocósmica, también todo símbolo tiende a identificar consigo mismo el mayor número posible de objetos, de situaciones y de realidades³³.

²⁷ Marshall Urban, *op. cit.*, p. 331.

²⁸ Pike Royston, *op. cit.*, p. 303.

²⁹ Adrián Velásquez Castro, *op. cit.*, p. 45.

³⁰ Beatriz de la Fuente, *Convergencias del arte prehispánico de Mesoamérica con el de otros pueblos*, México, El Colegio Nacional, 2003, p. 161.

³¹ Mircea Eliade, *Imágenes y símbolos*, *op. cit.*, p. 12.

³² Mircea Eliade, *Tratado de historia de las religiones*, *op. cit.*, p. 407.

³³ *Ibidem*, p. 404.

Las formas que adoptan los símbolos generalmente dentro de las diversas religiones son los objetos que se encuentran en la vida cotidiana, que están relacionados con el contexto en el que se desarrolla la religión y que le son familiares al hombre que la practica. Por ejemplo, los objetos de la naturaleza: las plantas, los animales, las montañas, el sol, la luna, el agua, el viento, el fuego, etc., y en sociedades más desarrolladas utilizan formas abstractas como números, el triángulo, el cuadrado y el círculo.

Por otro lado, el símbolo religioso se presenta ante la sociedad por medio de imágenes multivalentes que se representan dentro del arte. El espíritu del hombre se vale de las imágenes para aprehender la realidad última de las cosas, que se manifiesta de un modo contradictorio y por consiguiente no puede expresarse en conceptos³⁴.

Si bien no todos los autores coinciden, en su mayoría creen que los símbolos son una forma de lenguaje particular que funcionan y adquieren significado dentro de un contexto particular, un lenguaje que no puede utilizarse en todos los planos, ya que los símbolos religiosos funcionan sólo en la religión, al igual que los símbolos matemáticos sólo en el campo de las matemáticas. Por ejemplo, los signos religiosos al adoptar formas comunes dentro de la naturaleza, adquieren significados especiales que sólo son comprensibles dentro del contexto sagrado. El símbolo adquiere importancia, no por lo que es, sino por lo que significa. La importancia del símbolo no reside en el objeto mismo sino en lo que trasciende a través del lenguaje sagrado.

Así pues, nosotros podemos denominar al símbolo como aquél que nos comunica una o varias ideas, en el caso de los símbolos religiosos, ideas que tienen que ver con lo sagrado y con ellos se expresan diversos conceptos que nacen de la explicación y razonamiento a sus interrogantes acerca del origen del universo y del hombre. Los símbolos religiosos logran formar un lenguaje por medio de imágenes cotidianas accesibles a los

³⁴ Mircea Eliade, *Imágenes y símbolos*, op. cit., p. 14.

miembros de la comunidad religiosa mediante los cuales se sintetiza y recuerda un conocimiento sagrado.

Teorías para el estudio del símbolo.

Como hemos señalado arriba, cada una de las disciplinas propone teorías y metodologías distintas, adaptadas a los medios con que cuentan para desarrollar su investigación. El estudio de los símbolos se ha abordado desde diferentes perspectivas, por ejemplo, desde el plano psicológico, el antropológico y el histórico. Dentro de nuestro trabajo hemos considerado importante sólo abordar los dos últimos, ya que creemos que tanto en la antropología como en la ciencia histórica se ha desarrollado el tipo de investigación más similar al trabajo que sobre el simbolismo del árbol queremos elaborar, no obstante hay que reconocer que las otras disciplinas influyen y son tomadas en cuenta tanto para el trabajo antropológico como para el histórico.

Dentro de la antropología existen dos corrientes importantes para el estudio de los símbolos. Por un lado el estructuralismo, propuesta del destacado antropólogo Claude Lévi Strauss; y la antropología cognitiva que postula Dan Sperber.

La antropología estructural que propone Lévi-Strauss se basa en el estudio de la mentalidad primitiva, según la cual tenemos la misma estructura cerebral y de acuerdo con esto compartimos experiencias semejantes a lo largo de la vida, un ejemplo es la vida misma, la muerte, el culto al cielo, a la tierra, al agua y al fuego. Al compartir la misma estructura intelectual, el hombre actúa con un mismo patrón que lo lleva a formular soluciones de la vida cotidiana similares, aunque con resultados diferentes.

En el estructuralismo se destaca la importancia que tiene el simbolismo para el pensamiento arcaico y cualquier sociedad tradicional. Es por ello que dentro del estructuralismo antropológico se busca el estudio de los signos dentro de la vida social, los sistemas de signos como: el lenguaje mítico, signos orales y gesticulares del ritual, sistemas de parentesco, etc.

Lévi-Strauss piensa que los fenómenos sociales ofrecen el carácter de signos y que cualquier sociedad puede ser estudiada como un sistema de signos. La interpretación estructuralista propone, por una parte, que la interpretación simbólica es la consecuencia de una oposición entre al menos, dos elementos, por otra que, no hay un dominio de interpretación única, sino un conjunto de dominios, llamados códigos, donde se interpretan las oposiciones simbólicas. Por lo que los códigos son fundamentalmente polisémicos y pueden remitir a varios significados expresados en un significante y cada significado puede expresarse por medio de varios significantes³⁵.

Pese a que la antropología estructural busca el análisis de los símbolos expresados en los ritos y en el arte, los estructuralistas consientes de que existen conceptos demasiados complejos y abstractos y cuyo entendimiento no podría ser suficiente con el acto o con el signo, y que con la ayuda de mitos y leyendas este conocimiento puede ser transmitido, se propone el análisis de las leyendas y mitos, no perdiendo de vista su objeto de estudio: los símbolos³⁶.

Para el estructuralismo (así como para las otras corrientes) el estudio de los símbolos se encuentra expresado en las artes plásticas, es a través de ellas que llegan a nosotros diversas formas de concebir el cosmos y las prácticas religiosas. Sin embargo, a pesar de la pluralidad dentro del arte, resultante de situaciones concretas de cada cultura, un espíritu universal unifica los medios simbólicos de comunicación humana³⁷.

La “estructura” se presenta como un modelo que da información sobre un objeto, en este caso la obra de arte donde encontramos expresado el símbolo, pero no es una descripción del mismo, es un “código” que permite que los datos sean inteligibles.³⁸

Para Lévi-Strauss, las culturas son sistemas de símbolos compartidos. Éstos son creaciones acumulativas de la mente. Por ello, lo interesante es el conocimiento de los

³⁵ José Alcina Franch, *op. cit.*, p. 241.

³⁶ *Ibidem*, p. 263-264.

³⁷ Beatriz de la Fuente, *op. cit.*, p.153.

³⁸ *Ibidem*.

principios mentales que generan elaboraciones culturales: por ejemplo, lenguas, mitos y los propios símbolos.³⁹ Aquí lo importante es observar que se comparten las mismas experiencias humanas y el hombre responde con el mismo patrón social en la creación de su cosmovisión, religión y comunicación, a pesar de que entre las culturas no exista comunicación alguna. Existen convergencias, es decir, procesos activos que conducen a resultados aproximados a partir de puntos distintos⁴⁰. Estas coincidencias guían hacia una ley oculta⁴¹, que se basa, en que las preguntas y respuestas nacen de la misma estructura mental que comparten todos los seres humanos. Por ello, actúan de la misma forma, sin embargo debemos mencionar que a pesar de que encontramos patrones de comportamiento similares en cada religión, existen también particularidades que definen a cada cultura.

Las convergencias encontradas permiten dentro de la investigación antropológica encontrar patrones de comportamiento que pueden sustituir información en sociedades donde ésta no se conserva de manera precisa, permitiendo la reconstrucción de religiones que, en el peor de los casos, han desaparecido o que sólo se cuenta con información muy escasa pero que gracias a esta corriente es posible reconstruir aun después de tanto tiempo.

En lo que se refiere a la antropología cognitiva, representada por Dan Sperber, se ve al símbolo como un singular sistema que da por resultado un tipo de conocimiento particular.⁴² En esta corriente antropológica se quiere interpretar el contexto a partir de los fenómenos simbólicos. Cabe señalar que Sperber a diferencia de Levi-Strauss considera a los símbolos como una forma de conocimiento particular distinto al que se produce en la vida cotidiana y no los considera un medio de lenguaje, no obstante se basa en el estructuralismo. Según este antropólogo, toda cultura proporciona a sus miembros una serie de conocimientos que explican en términos generales el orden y el funcionamiento del universo, y que constituyen el saber enciclopédico de la sociedad.

³⁹ Dan Sperber, *El simbolismo en general*, Barcelona, Promoción cultural, 1978, p. 11.

⁴⁰ Beatriz de la Fuente, *op. cit.*, p. 152.

⁴¹ Claude Levi-Strauss, *op. cit.*, p. 23.

⁴² Adrián Velásquez Castro, *op. cit.*, p. 48.

La antropología cognitiva es resultado de premisas y principios de la antropología estructural. Sugiere explicar el fenómeno humano en su totalidad, busca la unidad sistemática biológica-ecológica-cultural.⁴³ Está interesada por el análisis interdisciplinario en base al ámbito biológico y cultural, se opone a la tradición antropocéntrica que supone una dicotomía: naturaleza y cultura, donde el ser humano dispone y supera a la naturaleza. Como consecuencia de este enfoque dicotómico critica la tendencia a enfatizar la sociedad o la cultura con la cual el estudio del ser humano se ha reducido a considerar su comportamiento en función de las instituciones sociales: donde lo social sólo puede ser explicado por lo social y la cultura sólo puede ser explicada por la cultura.⁴⁴

Su intención es un estudio que tome en cuenta, tanto cuestiones sociales y culturales, así como datos biológicos. La antropología cognitiva tiene como rasgo fundamental todo el conocimiento sobre los comportamientos humanos que son productos de la interacción continuada entre biología, ecología y cultura.

Dan Sperber se interesa por el simbolismo como expresión de una cultura, y desde el punto de vista del individuo. Así afirma que el simbolismo crea una orientación cultural común a los miembros de la sociedad que no excluye diferencias de interpretación individuales. En resumen, se preocupa por el conocimiento simbólico de lo innato, lo cultural y lo individual.⁴⁵

Dentro del libro *El simbolismo en general*, Sperber propone que el simbolismo es un dispositivo cognitivo y autónomo que, junto con los mecanismos de percepción y con el dispositivo conceptual, participa en la constitución del saber y el funcionamiento de la memoria.⁴⁶ Oponiéndose a la concepción semiológica del símbolo que lo ven como instrumento de comunicación social. Sperber propone que los símbolos no significan por sí mismos, sino porque representan conocimiento. Pero, una clase de conocimiento distinto al que nosotros conocemos o que conoce todo el mundo. El conocimiento simbólico no es

⁴³ Dan Sperber, *op. cit.*, p. 8.

⁴⁴ *Ibidem*, p. 8.

⁴⁵ *Ibidem*, p. 12.

⁴⁶ *Ibidem*, p. 19.

conocimiento de las cosas o las palabras, sino de la memoria de las cosas y de las palabras. Sin embargo, aunque el simbolismo juega un rol importante en la comunicación social, ésta no es una función constitutiva del simbolismo que permita predecir su estructura.⁴⁷ Según Sperber, como el simbolismo es cognitivo, toda la vida es un dispositivo de aprendizaje. No es sólo un sistema interpretativo de la realidad; es también un sistema productivo y creativo.⁴⁸

Desde nuestro punto de vista ambas corrientes son muy validas porque coincidimos que el simbolismo transmite conocimiento, pero, también creemos que los símbolos religiosos son parte de un lenguaje, son un medio que nos permite acceder al conocimiento particular que representan los símbolos. Ambas teorías se complementan pues así como es considerado un medio de comunicación, también el símbolo transmite conocimiento. Por otro lado, el símbolo nos interesa por lo que revela ubicado dentro de un contexto religioso que se relaciona con lo social, por lo cual es importante tomar en cuenta cada una de las cuestiones biológicas y culturales porque influyen en los fenómenos sociales y religiosos, en los cuales se inscribe nuestro símbolo, como Sperber lo menciona, a pesar de ello al analizar los símbolos es necesario prestar más atención al contexto desde el que se está analizando el símbolo, sobre todo porque cada campo necesita de un amplio conocimiento para lograr un buen estudio.

Por su parte dentro de la ciencia histórica, existen también estudios importantes que vienen a ampliar el conocimiento acerca de las religiones de todo el mundo. En ella adoptó el método estructuralista aplicado a la historia de las religiones, intentando acercarse al estudio de las sociedades que anteriormente le eran imposibles de analizar, principalmente por la falta de fuentes. No obstante, el tomar un método distinto al del método histórico tradicional le ha permitido analizar hechos que desde su campo le dan una perspectiva diferente al análisis antropológico y etnológico.

⁴⁷ *Ibidem*, p. 14.

⁴⁸ *Ibidem*, p.15-16.

A pesar de ello la historia fue duramente criticada por la adopción de dicho método, porque se alejaba de las formas claras y definidas que se observaban en su entorno, los acontecimientos, que dan razón de la multiplicidad de los destinos individuales⁴⁹. Levi-Strauss, decía que entre historia y antropología existían analogías: “Ambas estudian otras sociedades, que no son ésta en que vivimos y ambas son ciencias de la diversidad. Pero la historia sólo estudia la diversidad en el tiempo o, como sucedió en el siglo XIX, intenta conceder la supremacía en el tiempo”⁵⁰.

Para los antropólogos la historia era una paginación cronológica⁵¹. Una fuerte crítica a la historia consistió en su parcialidad al analizar los hechos históricos, a decir de los antropólogos para el historiador todo es selección. La historia no podía ser sino parcial; primero porque trata de subconjuntos y no del todo; y segundo porque prevalecen puntos de vista irreconocibles pero igualmente verdaderos. El estudio histórico se reducía a relatos cronológicos que fincaba su originalidad en una relación entre al antes y el después, en lugar de explicar la realidad pasada⁵².

La historia basada en el método estructuralista, intentó encontrar la unidad genética de todas las sociedades humanas, donde sociedades pasadas y presentes se desarrollaban dentro de una génesis, donde no habría diversidad y todo se basaba en aproximaciones. Así se comenzó a criticar a la historia, ya que los hechos no se podían confirmar al no apoyarse en ningún documento.

El estructuralismo aplicado a la historia hizo suyas las demandas de la etnología, la lingüística y la semiótica, con la intención de apoyarse en estas disciplinas para alcanzar la comprensión que cada sociedad tiene de si misma, una relación lógica de coherencia, en otras palabras, una estructura⁵³.

⁴⁹ Sonia Corcuera de Mancera, *Voces y silencios en la historia*, México, Fondo de Cultura Económica, 1997, p.202.

⁵⁰ Claude Levi-Strauss, *op. cit.*, p. 110.

⁵¹ José Alcina Franch, *En torno a la antropología cultural*, España, Porrúa, 1975, p.112.

⁵² Sonia Corchera de Mancera, *op. cit.*, p. 204.

⁵³ *Ibidem*, p. 206.

La historia de las religiones basó su estudio en el uso del método comparativo, que consiste esencialmente en obtener generalizaciones a través de la comparación de fenómenos similares. Es decir, intenta extraer denominadores comunes de una masa de variantes⁵⁴. Todo ello con el único fin de suplir la carencia de información sobre la historia continua de una ciencia o de una institución, de una raza o una sociedad, por hechos prestados a otros medios ambientes o a otras épocas.⁵⁵

El historiador rumano Mircea Eliade, en sus diferentes estudios sobre la India, analizó el proceso religioso desarrollado en esa región, desde las sociedades cazadoras hasta el surgimiento de las grandes religiones como el budismo y el cristianismo.

Desde el punto de vista de los historiadores la fenomenología de la religión adoptada por la historia de las religiones, es el método que intenta abordar los fenómenos según la conciencia que los interpreta. No se trata propiamente de lo que un fenómeno es en sí, sino de la manera en que el hombre lo hace suyo, lo representa y lo toma como realidad. En este sentido, se propone abordar la manera en que el hombre hace suya la religión.

Cabe señalar que si bien Eliade menciona en contadas ocasiones la religión mesoamericana en sus obras, la metodología del comparativismo y la fenomenología de la historia de las religiones ha sido tomada como fuente primaria para la realización de investigaciones en torno al simbolismo. Eliade se embarcó en una búsqueda y comprensión de las hierofonías. Éstas constituyen las ‘expresiones de lo sagrado’ en cada una de las tradiciones religiosas y las cuales se expresan en Dios, los ritos, los mitos, las leyendas, el arte, las danzas, los símbolos.

La historia de las religiones le permitió a los historiadores en los últimos años, el acercamiento al estudio de fenómenos poco estudiados en su campo. Sin embargo el estudio interdisciplinario con otras ciencias como la arqueología y la antropología le

⁵⁴ Rosa del Carmen Martínez Escobeta, “El comparativismo: Historia y metodología”, en *Anales de Antropología*, México, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1982, p. 105.

⁵⁵ *Ibidem*, p.102.

permitieron a la historia obtener en la medida de lo posible información que anteriormente no tenía. Creciendo en las últimas décadas un análisis religioso desde un punto de vista histórico. Por otro lado, si bien se le ha criticado la carencia de documentos en que pueda apoyar sus investigaciones, los símbolos, los mitos, los ritos y el arte, al igual que la investigación antropológica y etnográfica, son su principal fuente. Entendiendo que un símbolo, forma parte integral de diversos contextos culturales y que únicamente se comprende bien si se distingue del patrón que forma con otros símbolos afines⁵⁶.

La historia de las religiones se interesa por el estudio de los símbolos y del funcionamiento de ciertos patrones de pensamiento universal dentro de las características históricas de un momento y un lugar determinados. Al estudiar el investigador las actividades religiosas, que son, precisamente, las que poseen mayor carácter simbólico, se adentrará plenamente, y de manera existencial, en la esencia de la cultura específica que esta trabajando⁵⁷.

Los ritos, los mitos, los símbolos son explicados mediante ese intento del hombre de querer penetrar lo sagrado. Una idea clave para comprender la aproximación de la historia de las religiones es la búsqueda ontológica de lo sagrado, por medio de lo cual, el hombre encuentra su ser. Los objetos sagrados llevan consigo una carga ontológica que el hombre desesperadamente busca y encuentra.

En lo concerniente este trabajo nuestro interés es analizar el simbolismo del árbol interpretando la carga ontológica que lleva en sí el objeto. Es decir, el hombre religioso mesoamericano no adora a una piedra en tanto piedra. Ni tampoco adora al árbol o al ídolo en tanto simples trozos de madera. Nuestro interés es, así como lo plantea la historia de las religiones, estudiar y analizar el ser dentro del árbol, aquello que el hombre mesoamericano entendía al observarlo como símbolo. Estableciendo nuestra propia definición del símbolo en base a los conceptos ya presentados.

⁵⁶ Mary Douglas, *Símbolos naturales: Exploraciones en cosmología*, Madrid, Alianza, 1978, p. 11.

⁵⁷ Teresa E. Rohde, Metodología para el estudio del simbolismo, en *Anales de Antropología*, México, Instituto de Investigaciones Antropológicas-Universidad Nacional Autónoma de México, vol. 19, tomo II, 1982, p. 144.

De acuerdo a ello podemos definir al símbolo religioso mesoamericano y en específico al árbol, como aquel objeto por el cual se comunica y revelan aspectos reales distintos al profano y que forman parte del conocimiento sagrado. La imagen del árbol dentro del contexto sagrado es, ante los ojos del hombre mesoamericano, el árbol cósmico y no la representación de él, ni mucho menos la de un árbol biológico. Con su estudio logramos el contacto directo con los conceptos que reviste, así mismo logramos comprender aún más el pensamiento y comportamiento social mesoamericano que se formó con base en la religión y se desarrolló en torno a los símbolos.

Capítulo II. Fuentes para el estudio de la simbología del árbol.

Para el estudio de la historia prehispánica el historiador cuenta con una serie de limitantes para el análisis de los hechos históricos ocurridos durante esta época, como la lejanía de los hechos, la escasez de fuentes históricas o porque a veces la visión religiosa prehispánica le resulta al historiador un tanto diferente y poco clara a su visión occidental.

Las fuentes para el estudio del símbolo del árbol se rescatan de las obras que sobrevivieron a la época prehispánica y que revelan el pensamiento precolombino, así como sus ideas acerca del universo, de sus divinidades y del hombre. Pese a que puedan existir ciertas carencias en cuanto a fuentes escritas antes de la llegada de los españoles, ya sea, por la destrucción de los códices antes y después de la conquista, o porque el lenguaje sagrado y ritual no siempre fue plasmado en algún soporte de pergamino o de piedra, pues como sabemos debieron existir dentro del lenguaje religioso, elementos que no fueron posibles dejar en la memoria de un texto, sumándose a ello que a veces aunque existan fuentes prehispánicas, algunas no aportan mucho todavía, pues sobre la escritura de las culturas mesoamericanas aún falta mucho que descifrar. No obstante, las investigaciones que hasta la actualidad se han hecho en los campos arqueológico, antropológico e histórico, nos permiten acercarnos a las fuentes de primera mano con una mayor claridad y un mayor tino para nuestras investigaciones.

Para una mejor presentación y análisis de las fuentes hemos decididos agruparlas en fuentes arqueológicas, códices y crónicas coloniales. Así, en primer lugar presentaremos las fuentes que datan de la época prehispánica y posteriormente la fuentes que fueron elaboradas durante la época colonial, textos que pertenecen principalmente a los siglos XVI y XVII, que como bien sabemos constituyen una base importante para los estudios de la cultura prehispánica por contener una rica información sobre las prácticas religiosas de Mesoamérica. “Estos textos contienen juicios y exclamaciones donde subrayan aspectos

muy peculiares de los ritos”,⁵⁸ la mayoría de las veces con la finalidad de justificar los actos de evangelización.

Fuentes prehispánicas.

A) Fuentes Arqueológicas

Las fuentes arqueológicas representan para nuestro estudio una muestra muy importante sobre el culto religioso en general así como del culto por el árbol en particular, pues, como veremos más adelante, en algunos centros ceremoniales se encuentran las imágenes arbóreas como parte del ornamento religioso y sagrado que acompañan a las escenas de dichos lugares. De hecho existen algunas imágenes dentro de estas fuentes arqueológicas donde el árbol es el tema central o participa como uno de los actores principales de la escena, esto se observa sobre todo en la región maya. Nos resulta necesario mencionar y no pasar por alto que dichas fuentes se encuentran en lugares considerados sagrados, lugares que, por su importancia, fueron celosamente resguardados de la mirada española y aún de la sociedad indígena y que llegan hasta nosotros, gracias al arduo trabajo de arqueólogos, historiadores y antropólogos. Por ello, es importante mencionar que aunque nuestro trabajo se basa en el estudio de las fuentes de manera directa, nuestra investigación sería muy complicada sin la valiosa interpretación que se ha realizado sobre estas obras arqueológicas.

Por otro lado, estas fuentes arqueológicas no dejan duda de la autenticidad de dicho culto, ya que fueron realizadas con anterioridad a la llegada de los españoles. De hecho, las primeras estelas donde se muestra la simbología del árbol se encuentran fechadas durante el periodo del preclásico maya, para después aparecer en algunos centros ceremoniales de otras regiones de Mesoamérica. Es posible que debido al desarrollo cultural y las inclinaciones de cada pueblo, en algunas regiones encontremos más imágenes del árbol que en otras, al igual que existe cierta particularidad en la representación de los árboles de cada cultura, no obstante, en la mayoría de ellas como veremos más adelante, debió existir un

⁵⁸ Patrick Johanson, *Festejos, ritos propiciatorios y rituales prehispánicos*, México, Comisión Nacional para la Cultura y las Artes, 1992, p.43.

culto por el árbol, también hay que tomar en cuenta que posiblemente, como en todo lo que confiere a la historia, muchas de las evidencias y fuentes han desaparecido con el paso del tiempo y las referentes al estudio del árbol no son la excepción.

Las fuentes arqueológicas se encuentran compuestas por la escultura y arquitectura, que la mayoría de las veces integran los centros ceremoniales y se ubicaba en partes visibles al público, no ocurre lo mismo cuando hablamos de la pintura mural ya que este tipo de arte al igual que la escultura y arquitectura integraba los centros ceremoniales, pero, a diferencia de las anteriores en algunas regiones como la maya, no era visible a toda la comunidad.

Conocemos con el nombre de estelas a los monumentos que se erigieron sobre el suelo en forma rectangular en posición vertical. Las primeras estelas con motivos arbóreos fueron elaboradas durante el periodo preclásico en el área maya, en Izapa, donde se encuentran reflejadas, como en todas las fuentes aquí citadas, las ideas cosmogónicas mesoamericanas. Estos monumentos también denominados árboles piedra y que fueron utilizadas para registrar la historia de los mayas, eran “el respaldo de las divinidades a la actuación del gobernante y la continuidad en el poder del linaje al que pertenecían”⁵⁹, tenían como fin dar forma al tiempo y al espacio, tanto en el mundo material como en el espiritual.

De las estelas estilo Izapa, sobresalen la estela 5 y la estela 25, aunque también pertenecen a este periodo y a este estilo las estelas 2, 27 y 64. Es importante señalar que aquí las formas arbóreas aparecen grabadas en piedra con un elemento muy característico las raíces en forma del cocodrilo así como un ave que posa sobre la copa de los árboles⁶⁰. Aunque muchas de estas estelas ya han sido interpretadas por otros autores como Linda Schele, David Freidel⁶¹ y Miguel Rivera Dorado⁶², su interpretación nos permite establecer

⁵⁹ Marisela Rivera Ayala, “La escritura, el calendario y la numeración”, en *Historia Antigua de México*, México, Porrúa, 1995, p. 412-413.

⁶⁰ Silvia Salgado Ruelas, *Análisis semiótico de las formas arbóreas en el Códice de Dresde*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1999, p. 25.

⁶¹ Linda Schele-David Freidel, *op. cit.*, p. 91.

⁶² Miguel Rivera Dorado, *Los mayas de la antigüedad*, Madrid, Alambra, 1985, p. 50.

nuestra propia posición. No cabe duda que sus investigaciones aportan información valiosísima importante para otras investigaciones como la nuestra.

Para el clásico encontramos en Quiriguá, la estela F en la que el gobernante tiene por tronco y ramas los complejos atavíos que cubren su cintura, caderas y bajo vientre, para caer casi a la altura de sus tobillos. Dicha estela cuenta con los elementos característicos del árbol cósmico en su tocado, reposa el pájaro celeste, y porta el rey la serpiente de dos cabezas, todo indica que aquí el rey era el árbol de la vida.

Por otro lado existen los impresionantes tableros del Grupo de la Cruz en Palenque. Un claro ejemplo del clásico maya se encuentra en el tablero central del Templo de la Cruz, donde se sitúa una cruz identificada como el árbol cósmico y que se acompaña de dos gobernantes mayas, uno de ellos es Pakal y el otro Chan-Buhlum ubicados en cada uno de los costados del árbol, y sobre él, se posa el ave celestial. “Las imágenes en cada templo fueron labradas en los ejes centrales de las tabletas principales empotradas en la pared posterior”⁶³ de cada *pib na*⁶⁴. Este grupo lo conforman los tableros del Templo de la Cruz, los tableros de la Cruz Foliada y los tableros del Templo del Sol. Así como también no hay que olvidar el sarcófago de Pacal que se encontró en el templo de las inscripciones de Palenque y donde se ve la imagen del árbol de la cual desciende el gobernante maya al inframundo.

Otra fuente arqueológica se encuentra ubicada en la zona de la Costa del Golfo, en Tajín. Se trata de un tablero de arenisca de 135 cm de altura por 125 cm de ancho y que Sara Ladrón de Guevara ubica para el periodo Epiclásico. En la escena destaca un árbol de cacao como centro del mundo. En él se representan ideas cosmológicas pertenecientes al ámbito de lo sagrado⁶⁵. En la imagen es posible observar la estructura del universo, dividido en niveles en los que se encuentran hombres, plantas, animales y dioses. Esta

⁶³ Miguel Rivera Dorado, *op. cit.*, p. 296.

⁶⁴ Edificios subterráneos.

⁶⁵ Sara Ladrón de Guevara, *Arqueología Mexicana*. Museo de Antropología de Xalapa, Edición especial, México, p. 49.

figura se asemeja mucho más a las ideas que vemos plasmadas en el arte maya, donde es frecuente encontrar al árbol como representación de los tres planos del universo.

Desafortunadamente para el posclásico en el área maya disminuyó notablemente el levantamiento de las estelas así como las inscripciones de serie inicial en su calendario y que tenían relación con el pasado y tiempo mítico de los gobernantes mayas, por ello las fuentes arqueológicas disminuyeron.

Del Altiplano Central podemos hablar de la Piedra de Chalco, que es un bloque rectangular de piedra donde se puede observar una representación del árbol cósmico. Esta piedra data de un periodo no muy lejano a la conquista, ya que fue elaborado en el postclásico.

En los centros ceremoniales como parte de la escenificación de un espacio sagrado los antiguos mesoamericanos elaboraron una serie de pinturas murales donde muy probablemente quedaban asentados los actos de los dirigentes prehispánicos, así como actos que tenían que ver con hechos míticos importantes para la clase sacerdotal y gobernantes precolombinos. En la pintura mural, al igual que en la escultura, se encuentran imágenes arbóreas relacionadas con sus antepasados míticos y hechos históricos realizados por los señores mesoamericanos.

Entre estas pinturas encontramos en Chichén Itzá, en el juego de pelota norte, un mural donde se observa a *Hun Nal Ye*, el antiguo dios del maíz de los mayas, el cual funciona como árbol ancestro, la imagen refiere que él es el nuevo fundador de Chichén Itzá. Dentro de la misma escena se encuentran una gran cantidad de elementos vegetales y lo que claramente se pueden identificar como árboles, aparecen también las nuevas dinastías mayas.

En la misma área maya como parte de la pintura mural aparecen los llamados “glifos emblemas”⁶⁶, por ejemplo en Palenque, en el Templo de las Inscripciones, se

⁶⁶Mario Aliphath Fernández, “Los glifos emblema”, en *Arqueología Mexicana*, vol. 1, núm. 5, p. 65.

ubican los ancestros de la dinastía palencana que se encuentran relacionados con ciertos árboles. Maricela Ayala, afirma que durante la época clásica uno de los títulos gobernantes era el de *Chak te* “árbol grande”⁶⁷, que se refiere precisamente a la relación que unía a los gobernantes con los árboles cósmicos.

En otras áreas como en que en Teotihuacan existen unos impresionantes murales que Von Winning ha fechado entre 550 y 650 d. C, correspondiente a la fase de Xolalpan Tardío⁶⁸. Dentro de ellos sobresale el Mural de Tepantitla que Alfonso Caso interpreta como “El Tlalocan de Tepantitla”⁶⁹, y que Salvador Toscano llamó “El paraíso original, Tlalocan-Tamoanchan”⁷⁰.

Esta imagen es una fuente muy importante ya que en el centro de México existen muy pocas representaciones del árbol, además de que el lugar en que se ubica confirma la relación del culto del árbol con Tláloc. Dentro de la escena podemos observar diversos personajes, y en el centro se yergue un árbol de doble tronco diferenciado con dos colores, que se tuerce helicoidalmente sobre sí mismo. Cargado de distintas clases de flores embriagantes y de entre sus ramas observamos una población de insectos, arañas y aves preciosas⁷¹.

B) Códices.

De suma importancia resultan para nuestro estudio los códices, ya que en ellos se guarda una gran cantidad de información acerca del pensamiento mesoamericano, generalmente para el historiador del México prehispánico resulta una fuente de primera mano, ya que ellos contienen mucha información mitológica, calendarica, histórica, genealógica, etc. sobre la sociedad prehispánica. Los códices son documentos históricos por los cuales se puede acceder a la historia prehispánica de los grupos indígenas, además nos permiten

⁶⁷ Maricela Ayala, Comunicación personal, 1997, citado en Valverde *op. cit.*, p. 169.

⁶⁸ Von Winning, *La Iconografía de Teotihuacan*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1987, p. 136.

⁶⁹ Alfonso Caso, “El paraíso terrenal”, en *Cuadernos Americanos*, 1942, año I, núm. 6.

⁷⁰ Salvador Toscano, *Arte precolombino de México y la América Central*, México, Universidad Nacional Autónoma de México/Instituto de Investigaciones Estéticas, 1970.

⁷¹ *Ibidem*, p. 228.

observar el grado de desarrollo cultural que alcanzaron dichos grupos, ya que estos libros nos dejan ver el desarrollo de su escritura así como también su visión histórica.

Aunque en la mayoría de los casos no podemos saber exactamente la fecha en que fueron elaborados, los códices se pueden dividir de acuerdo a la temporalidad en que fueron registrados los hechos, ya que unos se hicieron durante la época prehispánica y otros fueron hechos totalmente o concluidos después de la llegada de los españoles, ejemplo de ello es el *Códice Selden* que se inicio antes de la conquista, pero en el se encuentran fechas posteriores a 1521, no obstante ello, se sigue considerado prehispánico ya que no contiene elementos que dejen ver una influencia occidental.

Gran parte de estos libros se encuentran elaborados a manera de biombo, donde se registraron pictografías que relatan la historia de determinado lugar o como en la mayoría de ellos ocurre se entrelazan tanto hechos históricos como mitológicos del origen del mundo, así también la interesante representación de los diversos gobernantes, cerros, ríos y lugares, al igual que una gran cantidad de elementos simbólicos que aún falta por identificar.

Generalmente este tipo de documentos por su forma están pintados por los dos lados ya que cuentan con un verso y un reverso, por lo cual en unos códices encontramos relatadas dos historias distintas. Los códices, elaborados por los *tlacuilos*⁷² a instancias del sacerdocio y de los gobernantes mesoamericanos. Son libros que fueron vistos por una pequeña parte de la sociedad mesoamericana por contener un valor sacro, no obstante los sacerdotes echaban mano de ellos para señalar y regir los actos de la sociedad indígena. Por otro lado, estos libros sagrados continúan con la misma tradición precolombina en la actualidad, pues son consultados por un número muy reducido de investigadores que se valen de ellos para construir y describir la historia y el pensamiento de estas sociedades prehispánicas con el fin de divulgarlas a nuestra sociedad.

⁷² Se le denominaba *tlacuilos* a los encargados de pintar los códices y murales, por su amplio conocimiento de la escritura, de los símbolos y de las tradiciones mesoamericanas.

Dentro de los códices que sobreviven y donde encontramos información sobre la simbología del árbol se encuentran, en la región maya, el *códice Madrid*⁷³ y el *códice Dresde*⁷⁴; los códices mixtecos como el *códice Vindobonensis*⁷⁵, el *Zouche Nuttall*⁷⁶, *Selden*⁷⁷, *Colombino Becker*⁷⁸ y el *códice Telleriano Remensis*⁷⁹, los del grupo Borgia, y la *Tira de la Peregrinación* o *códice Boturini*⁸⁰, entre otros.

El *códice de Madrid* por ejemplo, pertenece al periodo tardío de la escritura jeroglífica maya e históricamente al periodo posclásico y primeros siglos de la colonia. En este código aparece la escena del famoso diagrama cósmico con el mundo en el centro y con la pareja creadora en los costados⁸¹. Dentro del código se hallan otras imágenes arbóreas que se asocian con el dios B Chaac y que se relacionan con la lluvia y la fertilidad⁸².

En el *códice de Dresde* también procedente del área maya y del periodo postclásico se pintaron escenas del árbol cósmico, al igual que en el *códice Madrid* aparecen numerosas representaciones con cualidades simbólicas, relacionadas ideológicamente con el centro del universo y con las otras cuatro direcciones que lo integran⁸³. Las ideas expresadas en estas imágenes tienen mucho que ver con algunas inscripciones palencanas.

De origen mixteco el *códice Vindobonensis* se encuentra en la Biblioteca Nacional de Viena. Cuenta con 52 páginas plegadas a manera de biombo, en él se narran las genealogías míticas así como el nacimiento de los dioses. Por otro lado, en el reverso se

⁷³ *Códice Tro-cortesianus (codex Madrid)*, comentario de Ferdinand Anders, Austria, Akademimische Druck U. Verlagsanstalt, 1967.

⁷⁴ *Códice Dresde*, comentario por Erick S. Thompson, México, Fondo de Cultura Económica, 1988.

⁷⁵ *Códice Vindobonensis*, comentario de José Luis Melgarejo Vivanco, Xalapa, Instituto de Antropología-Universidad Veracruzana, 1980.

⁷⁶ *Códice Zouche-Nuttall*, comentario al código por Ferdinand Anders, México, Fondo de Cultura Económica, 1992.

⁷⁷ *Códice Selden 3135*, comentario de Alfonso Caso, México, Sociedad Mexicana de Antropología, 1964.

⁷⁸ *Códice Colombino Becker 1*, interpretación al código por Alfonso Caso, México, Patronato indígena, 1996.

⁷⁹ *Códice Telleriano-Remensis*, comentario de Elois Quiñones Keber, Austin, University of Texas, 1995.

⁸⁰ *Tira de la peregrinación en Arqueología mexicana, Tira de la peregrinación (Códice Boturini)*, México, Raíces, Edición especial Códices, núm. 26, p.26.

⁸¹ *Códice Madrid, op. cit.*, p. 75-76.

⁸² *Ibidem*, p. 24,29 y 96.

⁸³ *Códice Dresde, op. cit.*, p. 3, 26, 27, 28, 29 y 30.

tratan temas relacionados con la historia del lugar y de la fundación de las dinastías mixtecas. Al igual que los códices que fueron citados anteriormente, en éste se aprecia la presencia de los árboles, que por su temática podemos identificarlos como árboles cósmicos⁸⁴, pues en él se narran los mitos de creación. En este documento, además, los árboles cumplen con otra función, la de topónimo, porque aparecen en la designación del nombre de algún lugar, como en la página 38, donde es utilizado para designar uno de los lugares que el Señor 9 Viento recorrió, el “Río con Pelo y Árbol”, antes de ordenar que se labrara el “Gran Árbol del Valle Sagrado”⁸⁵. En este códice aparece en varias ocasiones el árbol, sin embargo la imagen que más destaca es la de la página 37, donde sobresalen la imagen del árbol al centro y a cada costado dos sacerdotes, que al parecer, inscriben algo sobre su corteza. Contiene también otras representaciones del árbol de la vida⁸⁶, así como árboles muy peculiares que surgen de la cabeza de dos hombres⁸⁷.

Del *códice Zouche-Nuttall*, se sabe que procede de la Mixteca Alta del estado de Oaxaca y que probablemente fue pintado en el Postclásico, dentro de los últimos 100 años antes de la conquista. Componen al *códice Nuttall* 16 fragmentos de piel de venado, doblado a manera de biombo y cuenta con 47 páginas pintadas en cada lado. Su nombre se debe al coleccionista Lord Zouche y la investigadora estadounidense Zelia Nuttall. Ferdinand Anders propone que el reverso relata la vida del Señor 8 Venado Garra de Jaguar, importante guerrero de la Mixteca, mientras que en el anverso contiene información sobre las dinastías de los señoríos mixtecos de la época postclásica y acerca de los orígenes sagrados de aquellas dinastías. Por ello no es de extrañar que en el códice se encuentren diversos pasajes relacionados con los árboles míticos, sobre todo si tomamos en cuenta que dentro de estos señoríos mixtecos se encuentra el señorío de Apoala. Los árboles se ubican en la página 16 donde funciona como topónimo haciendo referencia al poniente. En la página 22 se levanta otro árbol y en sus costados se encuentran los fundadores: el Señor 6 Movimiento y la Señora 6 Casa, esta imagen tiene que ver al parecer con la fundación de la

⁸⁴ *Códice Vindobonensis, op. cit.*, p. 37.

⁸⁵ Maarten Jansen, “Amanecer en Ñuu Dzavui, Mito mixteco”, en: *Arqueología Mexicana*, México, Raíces, vol. X, núm. 56, p. 45.

⁸⁶ *Códice Vindobonensis*, p. 18, 19, 34, 39, 40, 45, 46, 49, 50.

⁸⁷ *Ibidem*, p. 50.

dinastías en Montenegro y sus alrededores, lo mismo pasa en las páginas 36 a 39 cuyo relato versa sobre la dinastía de Apoala.

El *códice Selden* es mixteco conocido por los americanistas como Selden II. En la actualidad se conserva en la Biblioteca Bodleiana de la Universidad de Oxford. Su nombre se debe al coleccionista John Selden quien viviera a finales del S. XVI y la primera mitad del s. XVII. Este código fue elaborado durante dos etapas, en la prehispánica y la colonial, ya que en él se mencionan fechas que corresponden al año de 1556 de la cronología cristiana, aunque no tiene intervención el pensamiento occidental. Los hechos genealógicos que relata el Selden corren desde el año 762 hasta 1556, en él se identifican datos como nombres de los personajes, fechas de su nacimiento y muerte, de conquistas y alianzas sobre los reinos mixtecos. La imagen más rescatable para nuestro análisis se ubica en la primera página del código y como en otros códigos mixtecos es la representación del árbol genealógico de Apoala.

El *códice Borgia* servía como instrumento para predecir la influencia de determinado día o de otro espacio del tiempo con respecto a cierta acción, aunque no se conoce con exactitud su procedencia se cree que fue elaborado en el centro de México, posiblemente en Puebla, durante el siglo XV, época en que esta región se encontraba dominada por el imperio mexica. Tras la conquista fue enviado a Europa donde perteneció a Estefano Borgia a quien debe su nombre. El contenido del tonalamatl es calendarico, se conforma por el tonalpohualli y los rituales que lo componían, el libro se conforma por 40 hojas que contienen 78 láminas plegadas a manera de biombo. En el código encontramos imágenes arbóreas que Eduard Seler identificó como “las cinco regiones del mundo”. Dentro del código como imagen primera y principal de las láminas 49 a 53 en la parte inferior se encuentran los árboles direccionales.

El *códice Borbónico* es de carácter religioso y adivinatorio; “sirviendo a la vez de ritual y diurnal para la celebración de las fiestas y para los pronósticos”⁸⁸. Es uno de los

⁸⁸ Francisco del Paso y Troncoso, *Descripción, Historia y exposición del código Borbónico*, México, Siglo XXI, 1979, p. 1.

códices más importantes porque recoge las tradiciones religiosas de los indígenas prehispánicos y aunque hay autores que señalan influencia europea, su contenido no deja de ser menos importante pues debió ser elaborado en los primeros años de la conquista, prevaleciendo en los artesanos que lo realizaron, el pensamiento prehispánico. Se encuentra pintado sobre una sola pieza de papel dispuesto en forma de tira larga de papel indiano⁸⁹, plegado a manera de biombo y consta de cuarenta láminas, aunque sólo se conservan 36, actualmente se encuentra en posesión de la Bibliothèque de l'Assemblée Nationale, de París. Su contenido es de carácter religioso. En este encontramos la imagen del árbol ubicado en las páginas X y XVIII. La página X corresponde a la décima trecena, 1 pedernal. Al centro se encuentra el árbol hincado en el agua, que se sabe dedican al dios llamado Tota, o nuestro padre, alusivo al fuego y al sol. En el código también se incluye la secuencia de las 18 veintenas con las fiestas que se llevaban a cabo en el año 2-Caña, incluida la ceremonia del "fuego nuevo", que tiene relación con el símbolo del árbol. En la página XVIII, que corresponde a la décima veintena, *Xocotl Uetzi*, la fruta cae, también llamada Uey Miccaihuitl, Gran fiesta de los muertos⁹⁰ y que como en los anteriores tiene relación con nuestro símbolo.

El *código Fejérváry-Mayer* es de origen prehispánico, se encuentra en la actualidad en el Free Museum de Liverpool, Inglaterra. Es de carácter adivinatorio y contiene algunas de las ceremonias que se dedicaban a algunos dioses. Su nombre lo debe al coleccionista húngaro Gabriel Fejérváry y al coleccionista inglés de apellido Mayer. Como parte del grupo Borgia este código cuenta con una sección en la que se encuentran representados los árboles cósmicos relacionados con los puntos cardinales. Esta representación del cosmos se encuentra ubicada en la primera página, donde cada una de las cuatro direcciones es señalada por un árbol que simboliza cada una de las regiones⁹¹. Esta primera página del *código Fejérváry-Mayer* es desde nuestro punto de vista una de las más importantes, ya que en ella queda plasmada claramente la imagen y estructura que se tenía del universo y la función de los árboles dentro de éste.

⁸⁹ *Ibidem*.

⁹⁰ Ferdinan Anders (coord.), *El libro del ciuacóatl homenaje para el año del fuego nuevo: libro explicativo del llamado código Borbónico*, México, Fondo de Cultura Económica, 1991, p. 205.

⁹¹ Ferdinan Anders (coord.), *El libro de Tezcatlipoca, señor del tiempo: libro explicativo del llamado código Fejérváry Mayer*, México, Fondo de Cultura Económica, 1994, p.159.

Así también se encuentra el *códice Vaticano B*⁹², el cual conserva una buena apariencia, lo conforman 96 páginas unidas a manera de acordeón, con una cubierta de madera, está pintado por ambos lados. En la actualidad se encuentra bajo el resguardo de la Biblioteca Apostólica Vaticana en Roma, se sabe que desde el siglo XVI se encuentra ahí. Cuenta con 28 secciones cuyo contenido está relacionado con el Tonalpohualli, con los días y las deidades correspondientes. Se considera un códice prehispánico, aunque desafortunadamente la claridad de las imágenes no es tan buena como en los otros documentos similares. Las imágenes que del códice se pueden rescatar para nuestro estudio están en las páginas 17 y 18, donde se observan los árboles cósmicos acompañados de personajes en una posición muy peculiar y que difiere de los otros códices.

El *códice Magliabechiano*⁹³ está compuesto por diferentes secciones relacionadas con el calendario mesoamericano, las veintenas y sus festividades correspondientes. Este códice fue elaborado durante la época colonial por lo que cuenta con ilustraciones que incluyen la explicación de cada una de las festividades que se mencionan, lo que hace muy valioso su contenido, ya que esta información ha servido para conocer con más detalle cada una de las veintenas allí dibujadas. Probablemente por la época de la elaboración exista cierta influencia occidental en el contenido del códice, sin embargo también es cierto que en él, existe una valiosísima información sobre las veintenas que nos interesan y que tienen relación con nuestro estudio. Actualmente el manuscrito se encuentra en la Biblioteca Nacional central de Florencia, es uno de los códices con mayor contenido pues cuenta con 186 páginas.

Realizado aproximadamente a mediados del siglo XVI, el *códice Vaticano A* o también llamado *códice Ríos*, consta de tres apartados, es un libro muy amplio, que trata de la cosmovisión y de la historia sagrada, del calendario y de varios rituales, así como de la historia de los antiguos mexicanos. En la actualidad se encuentra en la Biblioteca

⁹² Ferdinand Anders (coord.), *Manual del adivino: libro explicativo del llamado códice Vaticano B*, México, Fondo de Cultura Económica, 1993.

⁹³ Ferdinand Anders (coord.), *Libro de la vida: libro explicativo al llamado códice Magliabechi*, México, Fondo de Cultura Económica, 1998.

Apostólica Vaticana. Este códice se le atribuye a Pedro de los Ríos, fraile dominico que vivió en Oaxaca y Puebla por lo que se cree que proviene del área Mixteca-Puebla y que se elaboró durante los años que el religioso habitó estas regiones. Su contenido es de carácter adivinatorio, astronómico y mitológico⁹⁴. En el códice se encuentra registrado un árbol distinto al que aparece en los demás códices, en él se dibujó el *chichiualquiuitl*, es decir, “el árbol de tetas”. Esta imagen está pintada en la foja 3v y se le asocia con el inframundo, al parecer a ese lugar iban los niños que morían antes del parto o a muy temprana edad, dentro del códice se menciona: “chichiualquiuitl [árbol de tetas] que sustenta a los niños (angelitos) que mueren sin tener uso de razón”⁹⁵.

Por lo que respecta al *códice Cospi* fue realizado durante la época colonial, su contenido es calendárico, y que procede de la región de Cholula en la Mixteca Alta, también encontramos la imagen de los árboles direccionales. El códice está compuesto por cuatro piezas de piel de venado dobladas a manera de acordeón formando así una tira de veinte hojas que contienen pictografías por ambos lados, en el anverso trece y en el reverso sólo once de las láminas están pintadas. La información sobre el árbol se ubica en las páginas 9, 10 y 11 del códice e integran la segunda sección, de las tres que conforman el anverso, ya que el reverso contiene una cuarta sección que demuestra un estilo y una información diferente al tonalámatl, donde la figura arbórea aparece representando los cinco rumbos del universo con sus respectivos elementos característicos. Actualmente se encuentra en la Biblioteca Universitaria de Bolonia.

En el *códice Laud*⁹⁶ forma parte de los códices que integran el grupo Borgia, hoy en día se ubica en la Bodleian Library en Oxford, Inglaterra, es de origen prehispánico con información relativa al calendario. Se le considera un libro adivinatorio y ritual. La primera edición sobre el códice se realizó aproximadamente en la tercera o cuarta década del siglo XIX, dentro de las *Antigüedades Mexicanas* de Kingsborough. Es uno de los códices que se encuentra mejor conservado pues como se observa ninguno de sus elementos se ha

⁹⁴ Ferdinand Anders (coord.), *Religión costumbres e historia de los antiguos mexicanos: libro explicativo del llamado códice Vaticano A*, México, Fondo de Cultura Económica, 1996, p. 11.

⁹⁵ *Ibidem*. p. 51.

⁹⁶ Ferdinand Anders (coord.), *La pintura de la muerte y de los destinos: libro explicativo del llamado códice Laud*, México, Fondo de Cultura Económica, 1994.

desfigurado. Se compone de once secciones de las cuales una se refiere a los rumbos cósmicos y los árboles direccionales, que se ubican en las páginas 10 a 16. Cuenta con 48 páginas plegadas a manera de biombo.

El *códice Colombino-Becker* es otra de las fuentes para nuestro estudio por contar con imágenes arbóreas dentro de su relato. El código es de origen mixteco de carácter histórico, cuenta con 24 láminas ilustradas por un sólo lado y lo compone una sola tira doblada a manera de biombo. El *códice colombino* data de la época colonial y de la mixteca de la costa, se le conoce también como código Alfonso Caso, su contenido trata sobre la vida del Señor 8 Venado. En la páginas 3, 4, 5 y 17 del libro, ubicamos las formas arbóreas que tal parece se tratan de árboles cardinales.

No debemos dejar de mencionar como un documento más para nuestra investigación el *códice Tudella*⁹⁷ o también llamado código del Museo de América de Madrid. Los estudiosos señalan su posible elaboración en el Valle de México aproximadamente en 1553, por lo que es un documento colonial. Este código comparte ciertas similitudes con el *códice Magliabecchi*, pues al igual que él, contiene las pictografías y cada una cuenta con su explicación correspondiente. Es importante mencionar que en éste código aparecen los árboles direccionales marcando una de las cuatro partes en que se encuentra dividido el tonalámatl, estos árboles fueron dibujados en las páginas 97-r, 104-r, 111-r y 118-r.

Por último nos queda mencionar la Tira de la peregrinación o *códice Boturini*. De carácter mítico e histórico, al parecer es una copia elaborada en el siglo XVI de otro código, perteneció a la colección de Lorenzo Boturini, de ahí su nombre. Físicamente el documento se conserva en buen estado y se encuentra al resguardo de la Biblioteca Nacional de Antropología. Es una tira que se dobla a manera de biombo en 22 láminas, cuyo contenido se encuentra registrado sólo por un lado. Es evidente que aunque se trate de una copia de otro código prehispánico, éste cuenta con influencia occidental, por ejemplo, cuando revisamos los elementos que integran a nuestro símbolo queda muy claro, ya que el árbol

⁹⁷ *Códice Tudela*, Madrid, Ediciones de cultura hispánica del instituto de Cooperación Iberoamericana, 1980.

está dibujado a la manera de la mentalidad española del siglo XVI y difiere mucho de los árboles que se pintaron en los otros códices prehispánicos. El árbol del que hacemos mención forma parte de la lámina 3.

Fuentes coloniales.

A) Fuentes etnográficas indígenas.

Para la época colonial, contamos con las fuentes que han sido consideradas prehispánicas pero que fueron transcritas durante la época colonial como por ejemplo, *La leyenda de los soles*, el *Popol Vuh* de los quichés, y los libros del *Chilam Balam*.

El *Popol Vuh* es un libro sagrado donde se refiere el origen del mundo y de la raza aborígen, escrito pocos años después de la conquista española, en la lengua quiché, con auxilio del alfabeto castellano⁹⁸. Según Adrián Recinos es posible que se haya terminado de transcribir alrededor de 1544. Las aportaciones de una fuente documental como el *Popol Vuh* son múltiples, sobre todo en lo que a cosmogonía se refiere, lo que ha permitido la comprensión del pasado mítico que con frecuencia encontramos en las inscripciones mayas, de igual forma contiene una muy valiosa información sobre la participación de los árboles dentro de todo el relato mítico.

Después de la conquista se escribieron en el norte de Yucatán algunos libros que se conocen bajo el título de *Libros del Chilam Balam*, el nombre de estos manuscritos indígenas puede traducirse como “El libro del adivino de las cosas ocultas”. Originalmente debió haber muchos de estos libros pero sólo unos cuantos han llegado hasta nosotros. Se les distingue entre sí al agregarles el nombre del pueblo en que fue escrito cada uno. El contenido de estos documentos es muy extenso y variable, por que tratan diversos temas relacionados con la cultura maya, como religión, historia, medicina, astronomía, etc. En la actualidad tenemos conocimiento de la existencia de los siguientes: el *Chilam Balam de*

⁹⁸ *El Popol Vuh*, Adrián Recinos (traductor), México, Época, 2002, p. 11.

*Chumayel*⁹⁹, de Maní, de Kaua, de Tizimín, de Ixil, y de Tusik. De todos ellos el que más se ha utilizado como fuente histórica es el *Chilam Balam de Chumayel*, ya que cuenta con una traducción muy completa y contiene una importante información, entre la que se encuentra, pasajes relacionados con los árboles cósmicos.

Dentro de estas fuentes no debemos de olvidar una publicación que lleva por nombre *Teogonía e Historia de los mexicanos. Tres opúsculos del siglo XVI*¹⁰⁰, aunque es una compilación que se realizó hace apenas unas décadas, los textos que la conforman datan del siglo XVI y versan sobre la historia y cosmovisión de algunos pueblos nahuas. El primero de ellos es *Historia de los mexicanos por sus pinturas*”, el segundo está integrado por una descripción etnográfica seguida de una serie de leyes de guerra y sociales que tenían que acatar los antiguos mexicanos, y por último un texto que se conoce como *Historia de México*.

En la “Historia de los mexicanos por sus pinturas”, es donde encontramos la mayor información para nuestro estudio, ya que en ella se presentan una serie de mitos y leyendas acerca de su origen, que según Ángel María Garibay, compilador de estos textos, fueron retomadas del comentario de algunos códices de manera directa, por lo que lo hacen un texto muy valioso. En este apartado encontramos también información astronómica relacionada con su pasado mítico. Aunque no se sabe a ciencia cierta quien es el autor de esta obra, García Icazbalceta, del Paso y Troncoso y el propio Garibay la adjudican a Fray Andrés de Olmos, quien al parecer escribe este texto a petición de Fray Juan de Zumarraga. Fray Andrés de Olmos era el más indicado: “Tenía que leer aquellos raros manuscritos de los indios, interpretarlos, con ayuda de éstos, saber sus relatos, conocer sus leyendas, indagar con detenimiento una y otra vez lo que los informantes le decían”¹⁰¹.

El segundo texto como ya lo mencionamos arriba, contiene una descripción etnográfica y leyes sociales y de guerra. Este texto fue publicado en una versión al francés

⁹⁹ *El libro del Chilam Balam de Chumayel*, Antonio Mediz Bolio (traductor), México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1998, p. 16.

¹⁰⁰ Ángel María Garibay (Coeditor), *Teogonía e Historia de los mexicanos. Tres opúsculos del siglo XVI*, México, Porrúa, 1965.

¹⁰¹ Ángel María Garibay (compilador), *op. cit.*, p. 9.

elaborada por don Ramón Rosales Murguía, basado en distintas fuentes como los códices a los que el autor pudo acceder así como otros textos como la *Leyenda de los Soles*. El último de estos tres opúsculos llamado *Historia de México* se le adjudica a Pedro Ponce de León y según Garibay fue escrito en 1569. Cuenta con partes del *códice Chimalpopoca*, de los *Anales de Cuauhtitlán* y la tercera parte de la *Leyenda de los Soles*. La *Historia de México* trata información sobre Texcoco y sobre la fundación de México Tenochtitlan. La compilación que hace Garibay nos parece muy útil ya que se compone de tres documentos distintos relativos a la religión y cosmogonía nahua, conteniendo información concerniente al tema que estamos tratando.

Aquí consideramos pertinente señalar a Fernando de Alba Ixtlilxochitl, quien cuenta con varias obras que han sido recopiladas por tres autores diferentes, el primero de ellos Kingsboroug en *Antigüedades Mexicanas*, la segunda edición corrió a cargo de Alfredo Chavero y fue publicada por la Secretaria de Fomento en 1891-1892. Y por último la recopilación dirigida por Edmundo O'Gorman en el libro que lleva por título *Obras historias e Historia de la Nación Chichimeca*, bajo el respaldo del Instituto de Investigaciones Históricas y que hemos consultado para nuestro estudio¹⁰².

Dentro de las obras que se conocen de Ixtlilxochitl, la que más sobresale es la *Historia de la Nación Chichimeca*, donde se encarga de presentar la historia de Texcoco, en ella hallamos una importante cronología sobre los acontecimientos más importantes ocurridos a partir del poblamiento de Anáhuac. Consideramos relevante la utilización de este autor como fuente ya que realiza una destacada aportación sobre los acontecimientos históricos del reino texcocano y además porque dentro de la obra, presenta una relación que va desde el origen del mundo hasta los acontecimientos actuales de la época, todo formado a partir de las fuentes escritas y orales de finales del siglo XVI y la primera mitad del siglo XVII, o en ocasiones transcribe algunos documentos indígenas, por ello ubicamos su obra dentro de las fuentes etnográficas indígenas.

¹⁰² Fernando de Alba Ixtlilxochitl, *Obras históricas e Historia de la nación Chichimeca*, México, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas, 1977.

Aunque a Ixtlilxochitl se le ha denominado como un cronista “parcial y fantasioso”, creemos que la base documental con que cuenta lo convierte en un autor indispensable para el estudio de la historia, no sólo de Texcoco, sino también de las comunidades aledañas que conformaban el valle de México, esta relación que tuvo Texcoco con los otros barrios cercanos y que debió conocer muy bien el autor, favorecen al investigador ya que aportan información sobre las costumbres de las otras comunidades.

B) Fuentes etnográficas no indígenas.

Existen también las fuentes etnográficas no indígenas elaboradas principalmente por los frailes evangelizadores, en quienes despertó un gran interés la religión de los distintos pueblos mesoamericanos, ya fuese por profundizar en el conocimiento de la cultura mesoamericana o por su constante lucha por extirpar la antigua religión, motivos por los cuales se dieron a la tarea de recopilar la mayor información entre los indígenas, la que complementaban con lo que ellos observaban. Cabe mencionar que aquí hacemos mención de los más destacados cronistas coloniales que recogieron información sobre la cultura en general y que en sus obras hacen mención sobre el tema que estamos tratando, aunque sean escasas las líneas donde mencionan el culto por el árbol, sus maravillosas descripciones sobre el culto religioso precolombino, nos llevan a ubicar el contexto en que se insertó el símbolo que nos interesa y que es determinante para nuestro análisis.

Las crónicas de Motolinia, del dominico Fray Bernardino de Sahagún y de Fray Diego Durán en el centro de México, así como Fray Diego de Landa en el área maya, por citar algunos, permiten crearnos un panorama general sobre el culto vegetal y sobre el árbol. Al ser sus textos muy inmediatos a la conquista española, en ellos encontramos evidencias de las prácticas religiosas de Mesoamérica y además porque, como bien lo dicen en sus crónicas, aún después de la conquista los cultos mesoamericanos se siguieron practicando considerablemente.

Fray Toribio de Benavente, mejor conocido como Motolinia, llega a la Nueva España como misionero. Este fraile es autor de la *Historia de los indios de la Nueva España*¹⁰³, cuenta con una muy importante información para el estudio de los primeros años de la época colonial. La obra escrita aproximadamente a finales de 1541, se cree es una copia de una historia que antecede a la que hoy conocemos o que bien se compone de fragmentos de las dos obras perdidas del autor, tanto de la historia como de los *Memoriales* que el autor escribió. Podemos agregar que se ha puesto en duda la autoría de Motolinia sobre la *Historia de los indios de la Nueva España*, sin embargo, se sabe por otros autores como Fray Jerónimo de Mendieta que efectivamente el autor escribió una obra bajo ese título, no obstante, este texto que pretendemos utilizar para nuestro análisis cuenta con una importante información sobre la historia y las prácticas religiosas que se realizaban aún después de la conquista, por lo cual no creemos pertinente ahondar en la controversia sobre la autoría del texto y de la que muy acertadamente autores como Edmundo O'Gorman ya se han hecho cargo¹⁰⁴.

La obra fue escrita en los primeros años de la conquista, por ello pensamos que el autor contó con fuentes de primera mano y como lo podemos comprobar a lo largo de su lectura, fue testigo presencial de las prácticas que se continuaron durante la Colonia, entre ellos los rituales religiosos que siguieron practicando los indígenas a los que pretendía evangelizar, información que se vuelve muy valiosa para nuestro análisis. En la *Historia* encontramos una abundante e interesante información sobre los lugares, la historia y la religión mesoamericana. Por lo que podemos leer en la obra, el autor del libro cuenta con una visión providencialista, pues juzga como idolátricas las prácticas que los indios ejercían por agrandar a sus dioses, todo ello producto de la ingerencia del demonio en el alma de los indígenas: “No se contentaba el demonio con el servicio que esta gente le hacía adorándole en los ídolos, sino que también los tenía ciegos en mil maneras de hechicerías y ceremonias”¹⁰⁵. El autor y su obra representan una fuente muy importante en los estudios sobre la época prehispánica y los primeros años de la Nueva España.

¹⁰³ Toribio de Benavente Motolinia, *Historia de los indios de Nueva España*, México, Salvador Chávez Hayhoe, 1941.

¹⁰⁴ *Ibidem*, revisar estudio introductorio de la obra de esta edición.

¹⁰⁵ Toribio de Benavente Motolinia, *op. cit.*, p. 147.

De la orden de los franciscanos Fray Bernardino de Sahagún llega al nuevo continente en 1529. Desde el principio se interesa por conocer la cultura indígena. Colaboró en la fundación del Colegio de Santa Cruz Tlatelolco, donde pudo recoger importante información para lo que años más tarde dejaría escrito. Como sabemos Sahagún es la fuente fundamental para el estudio de la historia prehispánica, ya que en su obra *Historia general de las cosas de la Nueva España*¹⁰⁶, recopila y escribe las costumbres de los antiguos mexicanos. En su texto se encuentra una valiosa información acerca del arte, alimentación, organización social, medicina, dioses, ritos y religión, etc. A esto debemos añadir que se vuelve una fuente obligada para el estudio de la religión mexicana y mesoamericana ya que escribe en un periodo muy cercano a la época prehispánica y sus fuentes son totalmente directas. El autor del llamado *Códice Florentino*¹⁰⁷, desde su arribo a estas tierras se encargó de aprender el idioma indígena con la firme intención de adentrarse en el conocimiento del mundo precolombino. Considerado en la actualidad como uno de los primeros etnólogos en América, al valerse de un método científico, porque sus afirmaciones se basaban no sólo en lo que él veía sino que también en una serie de cuestionamientos donde participó más de un individuo, Fray Bernardino de Sahagún dejó una muy valiosa información para el estudio de la historia de México tanto de la época prehispánica como de la época colonial.

Por otro lado, como parte de este grupo de fuentes tenemos la obra del dominico Fray Diego Durán, quien al igual que Sahagún, se encargó de recopilar información sobre la vida y costumbres de los indios de la Nueva España, todo ello ligado a su interés evangelizador. Es importante señalar que este fraile llegó a la Nueva España a muy temprana edad, por lo que debió de conocer perfectamente la vida de los indígenas mexicanos. Su obra realizada a mediados del siglo XVI contiene una valiosa información sobre los dioses y ritos prehispánicos, la primera de ellas titulada *Libro de los ritos y ceremonias* realizada en 1579 y posteriormente *Historia de las Indias de la Nueva España e islas de la tierra firme*, concluida en 1581, aunque también esta misma obra es conocida

¹⁰⁶ Bernardino de Sahagún, *Historia General de las cosas de Nueva España*, México, Porrúa, 1999.

¹⁰⁷ Bernardino de Sahagún, *Códice Florentino*, México, Secretaría de Gobernación, 1979, 3 vols.

como el *códice Durán* ya que complementa el texto con unas muy bellas y valiosas ilustraciones. Durán se encargó de relatar la historia de los antiguos mexicanos impulsado por un sentido de rescate del pasado prehispánico, sumado a su interés de dar a conocer a los hombres de las otras naciones la cultura prehispánica y de paso quitar la mala opinión que tenían de ellos, ya que los consideraban bárbaros¹⁰⁸. Otro punto favorable que debemos de reconocerle al autor, es que dentro de sus fuentes consulta a los informantes y las crónicas ya redactadas, señalando errores cuando así lo considera. De esta manera su obra se convierte en una de las fuentes más importantes para el estudio del pasado prehispánico.

De la orden de los franciscanos tenemos como fuente principal para los mayas de Yucatán la obra de Fray Diego de Landa, quien llega a la península en 1547. En 1566 escribe su obra *Relación de las cosas de Yucatán*¹⁰⁹, como medio de defensa ante el Auto de Fe de Maní, con el cual manda quemar más de 5000 ídolos y por el que es juzgado y absuelto. Éste en su obra revela datos importantes concernientes a la religión precolombina así como de otros asuntos como el alfabeto y calendario maya. En su *Relación* registra información concerniente al culto del árbol que no es muy común y que probablemente se haya influenciado de su visión cristiana, por lo que dicha información no tiene concordancia con otras fuentes mayas, aunque exista afinidad con los datos del centro de México. Aunque su interés por terminar con la antigua religión lo hicieron cometer grandes desaciertos como el quemar gran cantidad de fuentes históricas, no cabe duda que su obra es fundamental en el desciframiento de toda la historia de los antiguos mayas.

Se suma a estas fuentes la obra del jesuita José de Acosta, *Historia natural y moral de las indias*, escrita en 1588, si bien no es una fuente que abarque exclusivamente la historia de algún pueblo del área mesoamericana y que como bien su nombre lo dice habla de las Indias en general y principalmente del Perú, al haber vivido el autor durante varios años en ese territorio, nos acerca a datos muy relativos e importantes para el estudio de la cultura precolombina en general. Dentro de la *Historia natural* de Acosta podemos encontrar dos apartados, uno que se refiere exclusivamente a la descripción de la naturaleza

¹⁰⁸ Diego Durán, *Historia de la Indias de la Nueva España e islas de tierra firme*, México, Porrúa, 1984, tomo II, p. 67.

¹⁰⁹ Diego de Landa, *Relación de las cosas de Yucatán*, México, Porrúa, 1978. p.60.

de las tierras descubiertas y otro que se convierte, en nuestro particular caso, en la parte más importante de la obra, es el que se refiere a las *cuestiones morales* de los naturales de estas tierras, como él las llama. En este apartado se dedica principalmente a describir todo lo relacionado con las cuestiones religiosas y cultos idolátricos que ocurrían dentro de estas tierras. Aunque José de Acosta permaneció muy poco tiempo en la Nueva España su estancia aquí le permitió conocer y describir la historia y naturaleza de esta parte de América, además consideramos que un punto a favor de la obra es el hecho de que Acosta pudo conocer las costumbres de varios pueblos, mismas que aprovechó para desarrollar un método comparativo dentro de su obra. El P. José de Acosta ha sido considerado como un hombre cuyo pensamiento fue muy moderno para su época, en su obra podemos ver que a diferencia del pensamiento que predominaba en el siglo XVI, Acosta difiere de los prejuicios acerca de la religión y costumbres de los indios que se había extendido en el viejo continente. Muestra clara de su pensamiento modernista se refleja en la valoración que hace sobre los incas y aztecas, al compararlos con las grandes culturas de la antigüedad como la griega y la romana.

Basado e inspirado en la obra de cronistas como Fray Andrés de Olmos y del fraile Toribio de Motolinia, quien fuera uno de los primeros doce frailes evangelizadores, Gerónimo de Mendieta escribe sobre “la conversión de los indios de Nueva España a la religión cristiana”¹¹⁰ y para ello narra “los errores y cegueras de su vana religión, los ritos y ceremonias que de ella se guardaban, y las demás costumbres que tenían”¹¹¹.

El fraile de la orden franciscana desde su llegada a la Nueva España demostró un gran interés y preocupación por los indios, lo que lo llevó a defenderlos, muestra claro de ello son su obra y las cartas que dicho fraile envió al rey y al Consejo de Indias para interceder por los indígenas. Por otro lado, es importante mencionar que su obra también sirvió de base para otros cronistas posteriores como Torquemada a quien se le ha acusado de plagiar partes muy importantes de su obra.

¹¹⁰ Gerónimo de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, México, Salvador Chávez Hayhoe, 1945, p. 81.

¹¹¹ *Ibidem*.

En su *Historia Eclesiástica Indiana*, principal obra de Mendieta, concluida en 1596 y publicada por primera vez por Joaquín García Icazbalceta en el siglo XIX, se observa un análisis comparativo con las diversas fuentes escritas de los frailes predecesores, de los que ya hemos mencionado a Andrés de Olmos y Toribio de Motolinia y otros como Fray Francisco Jiménez y Fray Bernardino de Sahagún. Así mismo se valió de las noticias verbales que le dieron los que aún vivían, y de lo que él mismo vio y supo en su tiempo, y de lo cual, también se sirvió para comparar las diversas opiniones que entre los indios existía¹¹². Es por ello principalmente que este autor es necesario para la reconstrucción de la historia de la religión prehispánica y, además, porque en su *Historia* Mendieta escribe sobre aquello que los indios creían de sus orígenes y creación desde la visión mitológica precolombina, visión donde el simbolismo del árbol participa.

Del mismo modo Fray Juan de Torquemada llegó a edad muy temprana a la Nueva España, aunque no se sabe con exactitud la fecha, algunos la sitúan aproximadamente entre los años de 1562 y 1567, entre los cinco y diez años de edad. Fue misionero de la orden de los franciscanos, además de ello arquitecto y conocedor de distintas lenguas indígenas. A lo largo de su vida pudo compilar diversos códices y manuscritos, y a todo ello se suma su labor como historiador de las principales culturas del México antiguo y del primer siglo de vida novohispana.

Dentro de su labor como historiador se encuentran la *Vida del venerable Fray Sebastián de Aparicio* (1600) y *Monarquía Indiana* (1615), siendo esta última la más conocida del autor y la que más aportaciones contiene para el estudio de la sociedad indígena, antes y después de la conquista. Para la realización de su obra se pudo valer de importantes fuentes: consultó y aprovechó las obras de Mendieta (autor por quien Torquemada en el siglo XIX fue duramente acusado de plagio por Joaquín García Icazbalceta), Andrés de Olmos, Motolinia, Sahagún, Las Casas, Hernán Cortés, José de Acosta y algunas relaciones de Fernando de Alba Ixtlilxochitl. Asimismo contó también con crónicas, escritos y códices indígenas a los que accedió de manera directa, al igual que los informes orales que recogió a lo largo de su vida. Importante defensor de los derechos

¹¹² *Ibidem*, p. 89.

de los indios, Fray Juan de Torquemada escribe la *Monarquía Indiana*¹¹³, por la necesidad de lograr una imagen verdadera de lo que habían sido los naturales en sus antiguos tiempos y lo ocurrido a partir de la llegada de los españoles a las Indias. Distribuida en veintiún libros en la *Monarquía* se observa que el autor intenta dar un panorama general de la cultura e historia de la Nueva España. En sus veintiún libros se encuentran relatados los orígenes e historia de las culturas indígenas del centro de México, de las instituciones culturales de dichos pueblos, de la educación, de las artes, de la organización política, comercio, naturaleza y dedica un apartado importante para hablar de la religión y de las prácticas rituales de los indígenas. La diversidad de información que encontramos en la *Monarquía*, se presta para ser considerada como una imprescindible fuente para el estudio del México prehispánico y en nuestro caso particular en los estudios de la religión mesoamericana, pues en ella encontramos información muy interesante en cuanto a las prácticas rituales relacionadas con el árbol.

Constan también de la época autores que escribieron un poco más tarde pero que tratan el tema de los árboles, como es el caso de Francisco Cervantes de Salazar, Francisco de la Serna, Francisco Núñez de la Vega y Diego López de Cogolludo, que probablemente por la lejanía de la época ya no consultaron directamente muchos de los hechos que dejan asentadas en su obra, sin embargo hay información de nuestro símbolo en su obra, que aunque mínima no deja de ser significativa.

Fuentes Actuales.

Sobre la producción historiográfica de la simbología del árbol en la actualidad, podemos decir que se ha abordado regularmente, pero que aún faltan muchos aspectos por señalar sobre nuestro símbolo, tanto a nivel mesoamericano, como a nivel regional, probablemente esta escasez de investigaciones sobre el árbol se deba a la poca cantidad de fuentes, sin embargo pese a ello, evidentemente existen autores que han realizado interesantes aportaciones con sus estudios, ya sea en el campo histórico como en el arqueológico, el antropológico y el etnográfico, principalmente.

¹¹³ Juan de Torquemada, *Monarquía Indiana*, México, Porrúa, 1986.

Dentro de los autores que han trabajado el tema del árbol se encuentran Silvia Salgado Rúelas, Linda Schele, David Freidel, Manuel Alberto Morales, Alfredo López Austin, Johanna Broda y Henryk Karol Kocyba.

Silvia Salgado hace un trabajo que se ubica dentro de la historia del arte. En su libro *Análisis semiótico de la forma arbórea en el códice de Dresde*¹¹⁴ la autora analiza la imagen del árbol a lo largo del *códice de Dresde*, buscando establecer el contexto ritual y sagrado en que fueron creadas las imágenes arbóreas.

Por otro lado, Linda Schele y David Freidel, autores de *Una selva de reyes*¹¹⁵ principal obra en la que ya se hace un análisis histórico en torno a la función de árbol entre los antiguos mayas, plantean la idea de que el árbol cósmico que fungía como símbolo de regeneración, de fertilidad, de eje del universo va estar presente en la religión maya y que tal símbolo va a ser incorporado por los gobernantes mayas en función de un discurso de legitimidad de su poder y autoridad. Lo anterior está fundamentado en estudios iconográficos, basados en fuentes arqueológicas y en los mitos de creación, actualmente estos dos autores resultan básicos para el estudio de la cultura maya.

Por su parte Manuel Alberto Morales dentro de su tesis doctoral *El simbolismo del árbol en la religión maya*¹¹⁶ hace un análisis desde el punto de vista de la historia de las religiones, sobre las significaciones religiosas que tenía el árbol, las cuales algunas sobreviven hasta la actualidad, quizá ya no de una manera exacta y fiel a la tradición prehispánica, producto del sincretismo cultural que se dio con la influencia europea.

Estos autores coinciden en que la imagen del árbol será importante en la estructura y formación de la cosmovisión mesoamericana y cobra gran relevancia en la expresión del arte religioso maya, a ello se suma que sus trabajos son obras más extensas y exclusivas sobre el símbolo a diferencia de los autores que mencionaremos a continuación.

¹¹⁴ Silvia M. Salgado Rúelas, *op. cit.*

¹¹⁵ Linda Schele-David Freidel, *Una Selva de Reyes. op. cit.*

¹¹⁶ Manuel Alberto Morales Damián, *op. cit.*

Estos otros autores han escrito pequeños artículos con relación al árbol, tal es el caso de Alfredo Barrera Vázquez¹¹⁷, Elsa Hernández¹¹⁸, Henryk Karol Kocyba¹¹⁹, Johanna Broda¹²⁰ y de Alfredo López Austin¹²¹ han dedicado algún apartado dentro de sus obras para hablar de la simbología del árbol, ellos representan, con los autores arriba mencionados, los principales investigadores a consultar en cuanto a las investigaciones más recientes sobre el simbolismo aquí tratado.

Alfredo Barrera Vázquez hace un análisis comparativo de la función de la Ceiba maya y del cocodrilo náhuatl, ambos símbolos de la fertilidad y de la tierra, plantea cuales son las características e incidencias que cada símbolo cobraba en su respectiva sociedad.

Elsa Hernández escribe exclusivamente de la Ceiba del área maya, sin embargo en su artículo por ser muy corto, la profundización sobre el tema es muy poca, lo que produce que su aportación sobre el tema realmente sea escasa.

Por otro lado, encontramos autores como Johanna Broda que se dedica al estudio de las prácticas rituales, sus trabajos nos ayudan a reconocer elementos que se conservan desde tiempos prehispánicos como es el caso del árbol utilizado dentro de los ritos actuales. Aquí también debemos mencionar el trabajo de autores como Beatriz Albores¹²² quien se ha dedicado a recoger por medio del trabajo de campo, información acerca de la relación del árbol y los graniceros del Valle de Toluca. En su estudio la autora propone, la asociación entre las fechas del calendario mesoamericano y el calendario cristiano, ambos vinculados con los árboles cósmicos y la fertilidad.

¹¹⁷ Alfredo Barrera Vázquez, “La Ceiba-cocodrilo”, *op. cit.*

¹¹⁸ Elsa Hernández Pons, “La Ceiba”, en *Arqueología Mexicana*, Vol. V, Núm. 28, noviembre- diciembre, 1997, p. 68-73.

¹¹⁹ Henryk Karol Kocyba, “La sagrada Ceiba maya y el eje del universo: Dificultades de una relación”, *op. cit.*

¹²⁰ Johanna Broda, *op. cit.*

¹²¹ Alfredo López Austin, “El árbol cósmico dentro de la tradición religiosa mesoamericana”, *op. cit.*

¹²² Beatriz Albores, *op. cit.*

En relación a Alfredo López Austin, se debe mencionar su análisis de la simbología del árbol a nivel mesoamericano, resulta interesante la relación que el autor hace de dicho símbolo con Tamoanchan y Tlalocan, dentro de la obra del mismo nombre¹²³, propone la relación que existió entre la imagen del árbol con el universo. López Austin nos habla del árbol cósmico en Mesoamérica, de su función como árbol sagrado, como camino de dioses, símbolo que surge con la agricultura y cuya tradición se extendió a otras regiones como Centroamérica.

El arqueólogo y antropólogo, Henryk Karol Kocyba, hace un interesante análisis de la Ceiba y su relación con el eje del universo entre los mayas, desde la época prehispánica hasta la actualidad. El planteamiento principal de su estudio se basa esencialmente en que en la actualidad, se considera a la Ceiba como símbolo del *Axis mundi*, sin embargo, el autor plantea que la relación de este concepto con la Ceiba nace a partir de la época colonial.

Se puede decir que el estudio de la religión mesoamericana desde la perspectiva de la historia de las religiones ha tenido avances en los últimos años. Sin embargo, el análisis de símbolos y particularmente es del árbol no ha sido estudiado ampliamente. Creemos que las investigaciones que hasta ahora se han hecho son muy buenos, pero también estamos convencidos de que hay todavía una gran cantidad de información que falta por interpretar.

¹²³ Alfredo López Austin, *Tamoanchan y Tlalocan*, *op. cit.*

Capítulo III. El simbolismo religioso en Mesoamérica.

Con el término de Mesoamérica se ha denominado a un área geográfica donde se desarrollaron diversos grupos sociales que compartieron características culturales comunes entre sí y diferentes a otras áreas del continente Americano hasta antes de La Conquista. Aspectos relacionados con la lingüística, la agricultura, el calendario, deidades compartidas como Tláloc, al igual que rituales que se inscriben dentro de la religión sirvieron para delimitar el concepto de Mesoamérica¹²⁴. Aunque Paul Kirchhoff no menciona a la religión tal cual, como una de las características comunes entre las culturas mesoamericanas, en la actualidad podemos señalar que bien puede ser mencionada como una de ellas, al compartir entre estos pueblos conceptos religiosos similares y una misma concepción y estructura del universo. “La cosmovisión y con ella la religión y la mitología en particular- fue uno de los vínculos más importantes tanto en las interrelaciones de las sociedades mesoamericanas como en los mecanismos internos de dichas sociedades”¹²⁵. De tal forma que la religión se puede marcar como uno de los componentes de la unidad mesoamericana basada en un conjunto de sistemas ideológicos producto de una acción social muy parecida, de la cual surgían principios y normas a seguir para el hombre.

Los pueblos mesoamericanos fueron sumamente religiosos, su entorno estaba revestido de un profundo simbolismo, donde el indígena mesoamericano creía que el universo y el hombre habían sido creados por fuerzas sobrenaturales, y justificaba su permanencia en el universo, siendo él, el único medio capaz de mantener vivo el cosmos, por lo que estaba al servicio de los dioses. Entre las grandes culturas mesoamericanas la vida entera estaba dedicada a ofrendar y proveer lo mejor a sus dioses, que iban desde objetos muy preciados, durante la época, como conchas, obsidiana y jade o alimentos agrícolas o animales, entre los que también se incluye el sacrificio humano, con base en la creencia de que los dioses, al recibir el sustento de los hombres, mantenían y propiciaban el

¹²⁴ Paúl Kirchhoff, “Mesoamérica. Sus límites geográficos, composición étnica y caracteres culturales”, en *Tlatoani*, México, Escuela Nacional de Antropología e Historia, 1960.

¹²⁵ Mercedes de la Garza, “Religión de los nahuas y los mayas en los tiempos antiguos”, en *Teoría e historia de las religiones*, México, Universidad Nacional Autónoma de México-Facultad de Filosofía y Letras, 1998, p. 58.

ser del universo¹²⁶. Sin estos ritos la tierra se volvería estéril, la lluvia no caería, los seres vivos no procrearían, así la existencia del cosmos estaba en manos de los hombres¹²⁷, pero a cambio de eso, ellos recibían de los dioses la existencia y prolongación del mundo, los mantenimientos y su bienestar en la tierra. Entre los hombres y las deidades se había logrado una relación de reciprocidad.

La cultura mesoamericana hundió sus raíces en un terreno afín al de las sociedades profundamente vinculadas a los productos de la tierra y aplicadas a la incorporación de lo sagrado y lo espiritual en sus bienes culturales¹²⁸. Crearon cuerpos conceptuales de los procesos vitales y sus relaciones, y una red tejida con hilos míticos y simbólicos, montada en el estudio de los ciclos naturales y celestes, validando la formación de una cosmovisión mágica y religiosa, característica de su pensamiento.

El hombre mesoamericano creó un mundo donde la religión representaba una parte esencial para el buen funcionamiento del universo, en el que el equilibrio que se alcanzaba influía en su vida social, pues fueron pueblos donde religión, sociedad y política, estaban estrechamente vinculados. Por ello en sociedades como las mesoamericanas, tan religiosas, se creó un entorno donde lo sagrado estaba presente en todo momento. Podemos decir que en toda Mesoamérica existió una visión simbólica del mundo, la cual expresaban mediante mitos y símbolos.

Los mitos respondían a la necesidad de explicación sobre los hechos naturales y por su parte, los símbolos fueron el instrumento por el que el recuerdo del pasado mítico se hacía presente. En los objetos simbólicos se sintetizaba la cosmovisión, a partir de los cuales su vida se formó, se sustentó y por los cuales se guiaban. “Mesoamérica a lo largo del tiempo tuvo expresiones muy diversas, pero siempre unidas por creencias de una tradición nacida en una dilatada y profunda historia común”¹²⁹. Entre estas expresiones se encuentran los mitos de creación o mitos de origen.

¹²⁶ *Ibidem*, p. 60.

¹²⁷ *Ibidem*, p.73.

¹²⁸ Silvia Salgado Ruelas, *op. cit.*, p. 18.

¹²⁹ Alfredo López Austin, “El árbol cósmico en la tradición religiosa mesoamericana”, *op. cit.*, p. 48.

Estos mitos de creación son el relato por el cual los seres humanos dan respuesta a las interrogantes acerca del origen del mundo en que habitan, por medio de los mitos dan respuesta a las preguntas que el ser humano se plantea sobre su existencia, su entorno, su funcionamiento y actuar en el universo, todo ello dentro de un contexto sagrado, por lo cual: “Esta narración sea oral o escrita no se da en un lenguaje común, conceptual, sino en un lenguaje simbólico porque expresa una vivencia esencialmente emocional y valorativa del mundo, que sólo es posible comunicar a través de imágenes simbólicas”¹³⁰.

Los mitos mesoamericanos se fueron enraizando profundamente, al ser la explicación de la cosmogonía y del comportamiento del mundo. Por otro lado, podemos ver que en Mesoamérica la mayoría de las sociedades prehispánicas compartieron las mismas creencias hasta cierto punto, donde las prácticas religiosas entre los mayas, mixtecos y nahuas, etc. cuentan con cierta similitud entre sí, esto se debe quizá a la relación e influencia que llegaron a alcanzar entre ellas. Entre las coincidencias presentes es posible observar por ejemplo que en los mitos de creación son partícipes de las mismas ideas, pues dan explicaciones similares y aparecen personajes parecidos pero con nombres diferentes, no hay que olvidar que “los mitos al ser fenómenos religiosos tienen un carácter universal y se convierten en un reflejo de las preocupaciones y los actos esenciales de todos los pueblos por la vida humana”¹³¹ y su entorno. La simbología vegetal permite verificar ello, porque en la mitología de todas las religiones, la vegetación es considerada sagrada y en Mesoamérica no es la excepción, porque si bien cada cultura estableció ciertas particularidades en sus ritos y algunas variantes en sus mitos, producto de su propio desarrollo y entorno cultural, no obstante son más las convergencias que existen en ellas y el simbolismo vegetal se puede mencionar como una de esas coincidencias. Al respecto, Miguel León Portilla nos dice: “Hablar de mitos de orígenes en Mesoamérica es acercarse a relatos fundacionales que, más allá de sus variantes, dejan entrever procesos conceptuales dotados de homogeneidad y que han influido en las creencias y formas de actuar de los

¹³⁰ Mercedes de la Garza, “Mitos mayas del origen del cosmos”, en *Arqueología mexicana*, México, vol. X, Núm. 56, p. 36.

¹³¹ *Ibidem*, p. 50.

pobladores de esta gran área cultural a través de muchos siglos”¹³². La relación histórica entre los grupos mesoamericanos pudo influir probablemente, pero resulta interesante observar como la mitología mesoamericana es muy parecida o tiene similitudes con mitos de pueblos que estuvieron muy alejados de esta área cultural, sin que nunca llegaran a tener contacto entre ellas, y que, a pesar de ello, en regiones tan alejadas como Europa y Asia existen prácticas y creencias muy similares a las mesoamericanas. Por ejemplo podemos hablar del significado simbólico que guardó el sol, la luna y Venus en mitologías como la griega y egipcia por mencionar algunas y que se hacen presentes en Mesoamérica.

“En el México precolombino hay mitos de los orígenes que pueden identificarse como existentes en varias o aún en todas sus subáreas culturales y en distintos periodos de su evolución. También los hay que sólo aparecen en determinados tiempos y ámbitos espaciales”¹³³. Asimismo el conocimiento de los mitos cosmogónicos permite conocer el contenido simbólico de los centros ceremoniales mesoamericanos, ya que las grandes construcciones arquitectónicas, así como las grandes obras escultóricas son reflejo de ello. En el arte mesoamericano, casi siempre se retrataba el pasado mítico y con ello el recuerdo de sus orígenes, que aún en la actualidad se encuentran vigentes en los pueblos indígenas de México, algunos casi intactos y otros como producto del sincretismo. Dentro del área mesoamericana el arte surgió por la necesidad de representar lo mágico, lo religioso y lo político. En el arte se ven expresados diversos temas como calendarios, mitos, historia, etc. “Podemos decir que la finalidad del arte en Mesoamérica fue la de introducir a la divinidad en las cosas mediante formas simbólicas”¹³⁴.

Generalmente arte y escritura en Mesoamérica se encuentran íntimamente ligados, los habitantes del México Antiguo desarrollaron las artes visuales y la escritura como sistemas simbólicos sustentados en imágenes plásticas y signos gráficos expresivos y comunicativos. Tanto en las imágenes plásticas y la arquitectura de nahuas, mayas y mixtecos se encuentran expresadas sus ideas religiosas acerca de la estructura del universo,

¹³² Miguel León Portilla, “Mitos de los orígenes en Mesoamérica”, en *Arqueología Mexicana*, vol. X, núm. 56, p. 20.

¹³³ *Ibidem*, p. 21.

¹³⁴ Silvia Salgado Ruelas, *op. cit.*, p. 37.

existiendo en la mayoría de las grandes ciudades mesoamericanas una representación simbólica del cosmos y del recuerdo mítico.

Los simbolismos del arte sirvieron como medio de comunicación entre lo sagrado y lo profano. El símbolo se presentó como un medio de “lenguaje” al alcance de algunos miembros de la comunidad, por medio del cual se cubría la necesidad de una relación del hombre con la sociedad y el cosmos. A decir de Mircea Eliade:

El simbolismo se presenta como un “lenguaje” al alcance de todos los miembros de la comunidad e inaccesible a los extraños, que expresa simultáneamente hasta el mismo grado la condición social “histórica” y psíquica de la persona que lleva el símbolo y sus relaciones con la sociedad y el cosmos. El simbolismo vestimentario solidariza a la persona humana por una parte con el cosmos y, por otra, con la comunidad de la que forma parte, proclamando directamente a los ojos de cada miembro de la comunidad su identidad profunda. Expresión simultánea de una multiplicidad de significaciones, solidarización con el cosmos, transparencia para con la sociedad: otras tantas funciones que delatan el mismo impulso y la misma orientación¹³⁵.

Es decir, el símbolo integra al hombre dentro de una sociedad, así mismo determina su acción social, responde a su existencia en la tierra, y les forma una identidad al revelárseles e inscribirse dentro del campo de lo sagrado, lo que los hace más importantes para la comunidad. Las relaciones sociales que se establecen a partir del contacto con los símbolos, se dan a través del conocimiento que comparten sobre su identidad, conocimiento que el símbolo les revela.

En Mesoamérica la relación hombre-símbolo existía en cada uno de los espacios ya que los poderes y energías sobrenaturales se concentraban y se manifestaban en los procesos naturales, en los astros, el viento, el fuego, el agua, la tierra, los relámpagos, en algunos animales como las víboras (cascabel, nauyaca, cantil), los grandes felinos (jaguar, puma y ocelote), las aves (quetzal, águila, guacamaya, colibrí) y en algunos vegetales, como el maíz, el árbol y las plantas psicoactivas principalmente¹³⁶.

El simbolismo de la vegetación.

¹³⁵ Mircea Eliade, Tratado de historia de las religiones, *op. cit.*, 403.

¹³⁶ María del Carmen Valverde, *op. cit.*, p. 30

Como parte de la simbología existente en el México Antiguo el culto vegetal sobresale como uno de los más importantes. Mesoamérica como área cultural estaba formada por grupos sedentarios que ya habían logrado desarrollar una forma de producción que les permitía satisfacer su alimentación y que más adelante favorecería sus relaciones y desarrollos comerciales entre pueblos aún muy distantes entre sí. Como bien sabemos la agricultura es el factor fundamental para que a lo largo de la historia, las grandes civilizaciones dieran el paso de grupos primitivos a sociedades sedentarias que, como Mesoamérica, fueron sociedades agrícolas.

La agricultura es uno de los factores principales que marcan el culto vegetal, pues es por medio de ella que el hombre se mantiene con vida, es por medio de la vegetación y los productos agrícolas que el hombre logra su alimento, es decir su sustento. La relación entre el hombre y las plantas en Mesoamérica es un hecho cultural de primordial importancia, por lo que no debe extrañar que nuestros antepasados prehispánicos tuvieran un amplio y profundo conocimiento al respecto. El conocimiento preciso de sus características y de sus efectos, fruto del ejercicio de una observación detallada como cuidadosa de la naturaleza, hace que las plantas se inscriban en un sitio de privilegio entre las culturas mesoamericanas¹³⁷. Por otro lado se encuentra también la ubicación geográfica de esta área, donde existen distintos ecosistemas ricos en vegetación, ya que en ella se hallan desde la selva tropical, la selva húmeda y seca, el bosque espinoso, la sabana, hasta la pradera.

Como parte de su observación se desarrolló un conocimiento muy importante sobre las plantas relacionadas con la salud. No es desconocido que en el México precolombino existía una amplia conciencia sobre las plantas medicinales y curativas que formaron parte de la vida cotidiana, plantas a las cuales se les atribuía poderes mágicos que en la actualidad son adjudicados a su potencial químico. “Las plantas medicinales desempeñaron un importante papel en este equilibrio y proporcionaron elementos para las prácticas

¹³⁷ Carlos Viesca Treviño, “Usos de las plantas medicinales”, en *Arqueología mexicana*, Vol. VII, núm. 39, p. 31.

preventivas y curativas que se aplicaron tanto a individuos como a la sociedad”¹³⁸. Todo esto sumado a la profunda religiosidad en que vivían estos pueblos, los llevó a desarrollar una concepción sagrada sobre la vegetación en general, así como también un culto en particular por las plantas que asociaban con alguna deidad o con situaciones o acciones consideradas sagradas. Algunas flores se convirtieron en la deidad misma, por ejemplo la flor del *ololiuhqui* que se adornaba, se cultivaba y se cuidaba con un trato especial, al igual que otras plantas como el peyote y el tabaco. Al respecto Jacinto de la Serna nos dice:

Grandes supersticiones, también tienen con una semilla á modo de lentejas, que llaman *ololiuhqui*, y con otra mayor, y es una raíz, que llaman el Peyote, á quienes dan tanta veneración como si fuera una deidad, pues bebiendo estas yerbas las consultan como a oráculo para cuantas enfermedades pretenden curar, y para cuantas cosas dessean saber, y aquellas que el conocimiento humano no puede llegar¹³⁹.

Las plantas ocuparon un lugar primordial en la simbología mesoamericana pues estaban ligadas a prácticas religiosas que garantizaban su salud y con ello su estabilidad, no es de extrañar que hombres que se consideraban producto del maíz, desarrollaran un culto por la vegetación, porque:

A ellas se debía en gran parte el bienestar y equilibrio que se lograba en el cuerpo, gracias a la naturaleza que se creía poseían los alimentos consumidos. Éstos se clasificaban [como el resto de la naturaleza] en categorías duales y opuestas, entre ellas: frío-caliente, ligero-pesado, hembra –macho, húmedo-seco, cualidades que influían en el tipo de alimento que determinada persona debía ingerir, de acuerdo con su edad, sexo, estrato social y tipo de trabajo desempeñado¹⁴⁰.

La estrecha relación de las plantas medicinales con el mundo espiritual en la cura y remedio de algunas enfermedades acentuaba la importancia de la planta, asimismo la utilización de los alucinógenos en los rituales sagrados que permitían el trance a otros mundos para conocer la opinión de entidades sobrenaturales consideradas divinas, justificaban la importancia que se les daba. Sus propiedades mágicas en tanto reveladas por

¹³⁸ Robert Bye, “Plantas medicinales del México Prehispánico”, en *Arqueología Mexicana*, Vol. VII, núm. 39, p. 5.

¹³⁹ Jacinto de la Serna, *Tratado de las idolatrías, supersticiones, dioses, ritos, hechicerías y otras costumbres gentilitas de las razas aborígenes de México*, México, Fuente cultural, 1953, p. 234.

¹⁴⁰ López Austin, “El árbol cósmico en la tradición religiosa mesoamericana” en *op. cit.*, p. 48.

las deidades, le permitían conocer entre otras cosas, la enfermedad o el padecimiento y dar una posible cura (con diversas prácticas en conjuros, invocaciones, augurios y encantamientos)”¹⁴¹. Por otro lado, hay que recordar que en la mayoría de los rituales existía, y aun en la actualidad siguen existiendo en las comunidades indígenas, la utilización de las plantas como parte de la ofrenda o como parte del ornato del espacio ritual y sagrado, se hace uso de las plantas para recrear un espacio natural.

También se sabe que la valoración de las plantas se daba además por su peculiaridad y belleza, existían cierto tipo de plantas que sólo eran accesibles a la nobleza prehispánica, se conoce que algunos mandatarios como Motecuhzoma Ilhuicamina, Motecuhzoma Xocoyotzin, y Nezahualcóyotl, tenían maravillosos jardines que “contenían solamente árboles, arbustos y flores que daban deleite de utilidad”¹⁴². Estos jardines los componían plantas exclusivamente para el gusto del soberano. Las flores se escogían por su rareza y por su fragancia y los árboles por su sombra y belleza, muchos de ellos provenientes de lugares muy lejanos producto del pago de tributo, en estos jardines se encontraba lo más selecto de la vegetación, en nada comparado con los cultivos de la gente común. Así como otros objetos que eran reservados para el uso de la nobleza, las flores como adorno o simplemente para ser olfateadas eran prohibidas para la gente ordinaria. Había “pena de muerte para quien coge ciertas Flores si no es señor o tiene licencia”¹⁴³.

La importancia de la vegetación produjo en el pensamiento mesoamericano un conjunto de relaciones simbólicas que quedaron plasmadas en las representaciones artísticas, algunas con características biológicas, otras no, pero, que contienen varias ideas y conceptos cosmológicos. La aparición de la vegetación en los tiempos míticos hizo necesarias las relaciones del hombre con la vegetación desde los orígenes de la humanidad. Es así como vemos que en el mundo prehispánico la mayoría de las cosas tenían un valor simbólico porque estaban relacionados con su pasado mítico y cíclico. Dentro de este

¹⁴¹ Ana María Velasco Lozano, “Representación de algunas plantas medicinales en la arqueología”, en *Arqueología Mexicana*, vol. VII, núm. 39, p. 25.

¹⁴² Doris Heyden, “Flores, creencias y el control social”, en *Religión y sociedad*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1976, p. 5

¹⁴³ López de Gomara, citado en Doris Heyden “Flores, Creencias y el control social”, en *Religión y sociedad*. González Torres Yólotl (Coord.), México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1976, p. 6.

mundo simbólico que creó el hombre mesoamericano la vegetación tuvo un lugar importante, al grado de que aún en la actualidad existen todavía muchas prácticas relacionadas con esa simbología prehispánica, rituales que no se pudieron erradicar y que sólo se han modificado y fusionado con el culto católico, así las flores, las plantas y los árboles conservaron un significado dentro del contexto religioso, quizá ya no con la significación que tenían antes de la Conquista, pero que siguen vigentes en los pueblos indígenas de México.

La simbología del árbol en Mesoamérica.

El árbol como símbolo existe en la mayoría de las religiones y no sólo en la región mesoamericana, se presenta con una multiplicidad de significaciones: como padre, como *axis mundi* y como símbolo de fertilidad y regeneración, así como asociado con el poder. En Mesoamérica la mayoría de estas significaciones convergen con el pensamiento europeo, aunque en algunas culturas el énfasis que se hace sobre cada característica no fue el mismo.

La relación establecida en el culto del hombre hacia el árbol y cuya simbología es muy común en las religiones de todo el mundo, contiene más de un significado y valor en las religiones, de hecho dicha simbología ha sido estudiada desde diferentes perspectivas, así como también por la historia de las religiones que es la que aquí nos interesa. Se sabe que desde la Antigüedad hay asociación de las divinidades con los árboles, por ejemplo, el olivo era la representación de Atenea en la naturaleza, o del valor que plantas como el laurel tenían para los soldados que obtenían victorias, este símbolo les daba el calificativo de héroes¹⁴⁴. Asimismo hay conocimiento de una gran cantidad de ritos y cultos por el árbol en las sociedades prehelénicas, en la búsqueda de la fertilidad de la tierra¹⁴⁵. Entre las funciones que Mircea Eliade propone acerca del culto religioso del árbol, de la vegetación o de los símbolos vegetales destacan los siguientes:

¹⁴⁴ José Felipe Alonso, *Diccionario de alquimia, Cabala y Simbología*, Barcelona, Trigo ediciones, 1995, p. 67.

¹⁴⁵ Jean Chevalier, *op. cit.*, p. 123.

- a) el árbol-imagen del cosmos.
- b) el árbol- centro del universo.
- c) el árbol-teofanía cósmica.
- d) el árbol-símbolo de la vida, de la fecundidad: “el árbol de la vida”.
- e) el árbol – símbolo de la regeneración.
- f) el árbol- como antepasado.

Aunque como anteriormente hemos mencionado las propuestas de este historiador las hace basándose en estudios sobre la India, no obstante, éstas pueden ser utilizadas para nuestro análisis. Creemos acertada su propuesta de que el ser humano comparte experiencias semejantes al desarrollar una misma estructura intelectual, por lo que el hombre formula soluciones similares a los problemas de la vida cotidiana, aunque con resultados diferentes, producto del contexto natural e histórico de cada pueblo, un ejemplo de ello ocurre en el desarrollo de las religiones donde encuentran una explicación parecida a sus interrogantes sobre la cosmovisión y la cosmogonía, y que para su estudio la historia de las religiones complementa con el método comparativo, que permite al historiador verificar si el desarrollo de un culto o un símbolo es similar en religiones diferentes y alejadas en tiempo y espacio. De hecho en Mesoamérica es posible observar más de una de las funciones arriba señaladas, ideas acerca del árbol que también fueron desarrolladas en esta área sin que en ningún momento hubiera el mínimo contacto cultural con las culturas europeas. Las seis interpretaciones de Eliade están orientadas sobre todo a la idea del árbol cósmico, y las funciones que lo integran, todos son uno porque van de la mano nos obstante puede abordarse de manera separada.

Hablando propiamente del área cultural mesoamericana es posible verificar que florecimiento del culto por el árbol, lo convirtió en un símbolo de los más importantes en la religión de las civilizaciones del México antiguo, porque como en otras religiones su simbología se reviste de los conceptos más básicos, como el del centro del universo. López Austin habla de su origen en Mesoamérica con el culto del maíz¹⁴⁶, esta relación del maíz se puede ver en imágenes donde el árbol aparece con plantas de maíz o donde la planta es

¹⁴⁶ Alfredo López Austin, “El árbol cósmico en la tradición religiosa mesoamericana”, *op. cit.*, p. 48.

el árbol cósmico, como aparece en el templo de la Cruz Foliada en Palenque, que se ubica en el periodo clásico.

Por otro lado aunque el inicio del culto por el árbol no se puede establecer concretamente, se sabe que viene del Preclásico mesoamericano, pues existen evidencias arqueológicas que así lo demuestran y posiblemente podemos hablar de un antecedente o inicio del culto en la cultura Olmeca, que es considerada la primera civilización establecida en Mesoamérica y que probablemente sentó las bases culturales que más tarde las otras culturas van a desarrollar, entre ellas la agricultura y la religión. Esta cultura se ubica cronológicamente al rededor del año 1200 al 500 a. C y sus centros ceremoniales más importantes fueron San Lorenzo, La Venta y Tres Zapotes en los estados de Veracruz y Tabasco.

La religión Olmeca fue una religión politeísta y la relacionó, al igual que otras culturas, con la agricultura y otros elementos naturales como el sol, la luna, el agua, los volcanes y algunos animales como el jaguar, el caimán y algunos otros reptiles. Así también parece ser que el simbolismo del centro y los otros cuatro puntos cósmicos se desarrollaron en la Costa del Golfo, con la Cultura Olmeca, conceptos que más tarde serán señalados mediante los árboles, según Köhler¹⁴⁷ la idea más antigua del universo con cuatro esquinas y un punto central se ubican en La Venta, de cuya iconografía destacan las bandas cruzadas y el signo de cinco puntos que indican los cuatro rumbos y el centro del universo. Estas bandas que simbolizan el mismo concepto de *axis mundi* que reviste el árbol son las más remotas evidencias que demuestran la concepción que el hombre mesoamericano tenía acerca de la estructura del universo. No podemos decir que en esta cultura ya había un culto por el árbol pero sí, que uno de los conceptos más importantes que reviste el árbol, ya había aparecido y ello marca un hecho relevante debido a que las ideas cósmicas de la cultura Olmeca tendrán repercusión en las otras culturas y muy posiblemente de allí se expandió hacia las otras regiones del área. Aunque encontramos

¹⁴⁷ Köhler, citado por Henryk Karol Kocyba, *La sagrada Ceiba maya y el eje del universo: Dificultades de una relación*, Universidad del Valle de México, Dirección Nacional de Investigación e Innovación Tecnológica, núm. 10, Año 3, 2007, p. 2.

como primera evidencia de la prolongación de las ideas eje del universo y la representación del árbol como eje del universo en Izapa, en las estelas 2, 5, 10, 25 y 27, en otras regiones como la Mixteca estas representaciones posiblemente ya existían sólo que no hay fuentes que nos permitan afirmarlo.

Por otra parte, de acuerdo a nuestro análisis podemos observar que a lo largo de toda la historia mesoamericana el culto por el árbol no fue algo que permaneció estático, porque el árbol y su simbolismo contó con variaciones, ya sea en las diferentes culturas del área como a lo largo del tiempo histórico mesoamericano, y aun después de la conquista, de hecho aunque nuestro estudio se limita al estudio del símbolo en la época prehispánica es importante señalar que este culto aún puede ser observado en la actualidad, ya que gracias a los estudios etnográficos recientes tenemos conocimiento de ello. El culto del árbol es un hecho histórico que bien puede ser inscrito dentro de un proceso de larga duración, ya que este simbolismo continúa actualmente como producto del sincretismo entre dos religiones distintas, la de los indígenas mesoamericanos y la de los indígenas actuales. Las funciones simbólicas del árbol fueron adaptadas a la nueva concepción simbólica del indígena mexicano, una vez impuesta la nueva religión.

Podemos decir que muy probablemente en casi toda Mesoamérica debió existir un culto por el árbol, sin embargo, el desarrollo cultural que alcanzaron cada uno de los pueblos, no permitió que muchos de ellos dejaran muestra, sobre todo si tomamos en cuenta que las fuentes con que contamos al respecto, son sólo algunos códices precolombinos y otros coloniales que han sobrevivido al paso del tiempo, lo mismo ocurre con el arte arquitectónico y escultórico que fue elaborado sólo por algunos grupos étnicos, pues ello exigía un desarrollo cultural muy avanzado como la escritura, elemento que no fue posible que se alcanzara en todas las culturas. Por ello, al analizar el culto religioso del árbol, hallamos evidencias sólo entre las principales culturas mesoamericanas, entre ellas se encuentran la cultura maya, mixteca y nahua, principalmente por ser las que conservan una cantidad mayor de fuentes y por ende hacemos referencia a ellas.

A) Área Maya.

En la cultura maya es, desde nuestra percepción, donde se dio un mayor desarrollo al simbolismo arbóreo o al menos donde se encuentra un mayor número de representaciones del árbol como símbolo de la fertilidad, de comunicación entre los tres planos y donde la relación del árbol con el poder se hace más evidente. Es en esta cultura, donde se estableció una profunda tradición muy arraigada del árbol, tradición que se fue formando a través del tiempo, ya sea por su relación y su participación en los orígenes del universo y del hombre o también al formar parte del simbolismo de una sociedad agrícola.

Las estelas de Izapa dejan claro que para el momento en que son elaboradas ya existe entre los mayas la idea de los tres planos del universo y que para el preclásico ya se ha desarrollado la idea del *axis mundi* y se ha adoptado al árbol como la representación de este concepto, como lo demuestran las imágenes, es más, es evidente que ya se ha dibujado al árbol con los elementos característicos del árbol cósmico, que son las raíces del cocodrilo y el ave cósmica. Debemos aclarar que el concepto de *axis mundi* se representa por medio de otros símbolos y no es exclusivo del árbol, finalmente la mayoría de los simbolismos religiosos sirven de enlace con los otros planos.

Durante el siguiente periodo, en el clásico, las características del árbol continuaron, el ave y el cocodrilo siguieron formando parte de su representación, no obstante es durante este periodo cuando surgen o se acentúan todavía más otros significados. El nexo árbol-cocodrilo resulta interesante si observamos que entre los mayas el reptil simboliza las raíces del árbol cósmico y si los trasladamos al calendario la conexión entre ambos se hace más evidente. El signo más importante de la veintena, el primero que representa el inicio de un nuevo periodo maya es *Imix*, la Ceiba, que es el árbol sagrado, mientras que en otros lugares como el centro de México aparece en sustitución *Cipactli*, el cocodrilo, siendo esta característica una muestra de las distintas concepciones y manifestaciones de la tierra. Alfredo Barrera Vásquez afirma: “No se trata de que por una parte sea un árbol y por otra un reptil, vienen a ser la misma cosa”¹⁴⁸, pues ambos indican el inicio de un nuevo tiempo, que revisando el significado de los dos símbolos se llega al mismo concepto, el origen. Por

¹⁴⁸ Alfredo Barrera Vásquez, *op. cit.*, p.197.

ejemplo la Ceiba marca los inicios de la vida, que empieza con el levantamiento de la primera Ceiba, mientras que *Cipactli*, marca la tierra que se originó a través de su cuerpo.

La conexión mítica de los árboles con los hombres es otro punto que vamos a observar en el área maya durante el clásico, cuando las relaciones que se forman entre los gobernantes y los árboles desarrollan una relación muy importante para el momento histórico en que son plasmadas las escenas, donde los antepasados míticos y la descendencia de la raza humana surgen a partir de una especie vegetal. El árbol o el arbusto son considerados como el antepasado mítico de las tribus¹⁴⁹. Este hecho va dar la pauta para formar una historia de hechos reales y profanos sobre la base de acciones sagradas.

Las elites mayas se encargaron de dar difusión a sus ideas sobre el origen y el funcionamiento del cosmos a la población, echaron mano de los símbolos para fundamentar el mensaje de que ellos eran los descendientes directos de sus antepasados míticos, siendo la cruz arbórea el símbolo más representativo del origen de los mayas. Los gobernantes transmitían sus mensajes al resto de la población a través de símbolos como el árbol, cuya función social era precisamente la de vincular a cada individuo con el pasado mítico, por medio del lenguaje simbólico elaborado de manera comprensible a la sociedad en general, de esta manera los ritos, los textos grabados en piedra y centros ceremoniales tomaron sentido para los habitantes que habían recibido la tradición oral.

Dentro del arte que demostraba la expresión pública y privada de la visión del mundo por medio de la escritura y la imaginería narrativa, los mayas establecían los triunfos, las derrotas, el drama, el humor y el sentimiento de su historia y lucha por crear los monumentos más conmemorativos y más perdurables para sus vidas¹⁵⁰.

Los símbolos funcionaban al dejar asentada la relación mítica de estos hombres en el pensamiento de la población maya, para que no quedara duda de que sus acciones y su presencia en la tierra se debía a la voluntad de las deidades, manifestada a través de este

¹⁴⁹ Mircea Eliade, *Tratado de historia de las religiones*, op. cit., p. 274.

¹⁵⁰ Linda Schele-David Freidel, op. cit., p. 72.

símbolo que se encargaron de difundir y diversificar iconográficamente, en cada una de sus funciones simbólicas.

Lo que probablemente en los inicios del Preclásico surgió como un símbolo unívoco (que queda claro sobre todo para el periodo Clásico), se fue transformando en un símbolo con funciones diversificadas, con un mayor número de representaciones, lo que lo convirtieron en un símbolo polisémico, asumiendo más de un significado. Ya para el posclásico la representación de los árboles la encontramos más en los textos sagrados como los códices, porque al parecer la producción artística en lo que a estelas se refiere disminuyó. Para la época colonial parte del simbolismo religioso del pensamiento prehispánico continuó, y el simbolismo del árbol cósmico se fue adaptando sólo a las condiciones históricas del proceso. Los textos elaborados durante este periodo como el *Popol Vuh* y el *Chilam Balam de Chumayel*, conservados gracias a la oralidad, nos dejan ver como el simbolismo del árbol es un hecho histórico que se fue transformando de acuerdo al contexto en que se encontraba inscrito y que permanece vivo en las comunidades indígenas de los actuales mayas, así mismo representan las ideas que se tenían en el Posclásico, por ser el periodo más cercano a la Conquista.

B) Área de Oaxaca

La agricultura en Oaxaca, tal como en otras partes, permitió a los antiguos grupos indígenas establecerse en lugares fijos, con lo cual lograron el desarrollo de una civilización mucho más compleja, que siglos más tarde, entre 500 a.C. y 750 d.C.¹⁵¹, logró levantar centros ceremoniales y urbanos de gran importancia no sólo del área, sino de toda Mesoamérica.

Para esta región la información con la que contamos es principalmente de la época Posclásica y aparece sobre todo en los códices y es de la cultura mixteca ya que la hegemonía de sus dinastías sobre otras culturas de esta misma región, llevaron a los otros pueblos, como los zapotecas, a tener conflictos políticos que derivaron en el sometimiento, lo que probablemente los llevó a contar con pocas fuentes escritas sobre su historia tales

¹⁵¹ Barbro Dahlgren, "Relación con los pueblos vecinos", en *La Mixteca: Su cultura e historia prehispánicas*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1990, p. 85.

como la religión, no obstante la Lapidaria 1 de Zachila deja ver que la idea del árbol entre los zapotecos debió de existir (Fig. 10).

Entre las funciones desarrolladas del árbol podemos mencionar que se presentaron casi todas a excepción de la encarnación del gobernante en el árbol cósmico o al menos no queda ninguna fuente que confirme lo contrario. Existe la representación del árbol como símbolo de la fecundidad, del centro, de los cuatro puntos cardinales y finalmente el último que parece ser tuvo una destacable importancia que es el árbol ancestro.

El desarrollo del símbolo entre los mixtecos corrió prácticamente con la misma suerte que en el área maya, pues como lo demuestran los códices, el árbol fue considerado en este pueblo prehispánico como símbolo de la fecundidad de la tierra, quizá no exista una fuente prehispánica que refiera un culto por el árbol como proveedor del sustento, es hasta la época colonial cuando Acosta lo menciona, sin embargo, muy posiblemente como en otras áreas existió, además como lo dejan ver las representaciones en los *códices Vidobonensis* y *Selden*, había una arraigada idea de que los pueblos mixtecos descendían directamente del Árbol de Apoala, ello puede dar a entender la relación del árbol con la fertilidad y la fecundidad, ya que por medio de éste se creó la vida del hombre en la tierra, que dio paso a la fundación de los pueblos mixtecos, después de todo, estos conceptos van de la mano. La tradición de Apoala demuestra un importante simbolismo para el árbol en Oaxaca, ya que no se limitó a ser un símbolo representativo del culto vegetal sino que se convirtió en el emblema del origen mixteco que obviamente desembocó en una fuerte relación con el poder.

En esta región es difícil establecer cronológicamente el desarrollo histórico del árbol porque las evidencias que sobrevivieron del culto son del Posclásico y de la época colonial, sin embargo creemos que si la construcción de los centros ceremoniales comienzan desde el Preclásico, como lo marcan algunos autores, el culto por la fertilidad al ser uno de los más importantes y más arraigados en la sociedad mesoamericana en general, muy probablemente ya se había desarrollado entre los zapotecos y mixtecos, quizá para el Clásico ya estaba bien establecido como ocurría en Centroamérica, sobre todo si tomamos

en cuenta que había un contacto cultural con las otras áreas. Las fuentes que muestran que el árbol recibía un importante culto en el área de Oaxaca provienen principalmente de la Mixteca, donde lo señalan como su antepasado y parte de la estructura cósmica, de esta manera considerando su desarrollo histórico y de acuerdo a las fuentes, podemos decir que la tradición de Apoala y del simbolismo del árbol debió de arraigarse desde tiempos muy remotos con la aparición de los señoríos mixtecos como Tilantongo, Chalcantongo y Tututepec.

Durante los dos últimos siglos anteriores a la conquista, de los años 1168-1350 aproximadamente, en la historia de Mesoamérica ocurrió la caída del imperio tolteca, lo que provocó una serie de movimientos migratorios de los habitantes de Tula a las zonas aledañas de la Mixteca, estableciéndose pueblos, como los toltecos, nonoalcas y los chichimecas y las siete tribus mencionadas en la *Historia tolteca-chichimeca*, en las fronteras de la región, que generalmente conocemos como nahuas. Este hecho marca una importante relación política y además un importante intercambio cultural, lo que muy posiblemente debió desembocar en la adopción de nuevas lenguas y nuevas prácticas religiosas entre los habitantes del Oaxaca prehispánico y los nuevos colonizadores del Centro de México.

C) Centro de México.

Sabemos por los cronistas de la Colonia que el culto por la vegetación era uno de los más importantes, según las ideas rescatadas entre los acolhuas, texcocanos y mexicanos principalmente, había una destacable relación con la fertilidad de la tierra, es más, es en esta área donde existen las descripciones más detalladas sobre dos festividades donde los árboles eran el símbolo por medio del cual se le rendía culto a *Tláloc* y *Xiuhcutli*. Como ocurre en el área de Oaxaca, para el Altiplano Central contamos con fuentes de la época clásica que ubican las primeras representaciones en Teotihuacan donde parece que se le dio un lugar importante al culto vegetal y a los árboles, El mural de Tepantitla es uno de los elementos que nos permite observar que el culto ya existía mucho antes del Posclásico, al ubicarse en Teotihuacan que floreció entre el Preclásico Tardío y el Clásico Temprano y

donde logra un importante apogeo que involucraba relaciones tanto comerciales como de índole política con otros lugares alejados del centro de México como Monte Alban y Tikal¹⁵². En el mural hay una referencia muy importante sobre el culto vegetal y su relación con *Tláloc*. Posteriores a Teotihuacan se ubican cronológicamente Xochicalco y Cacaxtla, donde la influencia del La Costa del Golfo y del área Maya es muy evidente, sobre todo en Cacaxtla, donde las imágenes arbóreas demuestran su relación con el poder. Para el Posclásico las fuentes históricas como los códices del grupo Borgia que dedican una importante sección al culto del árbol nos permiten ver un importante arraigo sobre el culto, que debía provenir de otras culturas y que fueron adoptadas por las tribus nahuas una vez que se establecieron. La mayoría de estas tribus que emigraron al igual que las otras culturas, veneraban fenómenos naturales personalizados y a su llegada al Centro de México adoptaron además “el influyente sacerdocio que vivía al este y sureste del Valle de México y en los regiones fronterizas de los Estados de Puebla, Oaxaca y Veracruz, en las que aún no dominaban los nahuas”¹⁵³.

Muy probablemente a lo largo de las migraciones de las tribus nahuas, las prácticas religiosas se fueron modificando conforme iban avanzando e iban teniendo contacto con las otras culturas hasta que se lograron establecer en la Meseta Central y que finaliza con la llegada de los mexicanos, así mismo ellos al final de su peregrinaje y en la fundación del México Tenochtitlán ya había adquirido este culto que se menciona en los códices y en las fuentes coloniales.

Podemos pensar que el simbolismo surge a partir de la necesidad del hombre de dar explicación al origen del universo y como parte de la obligación de rendir culto a la voluntad de las divinidades, manifestada a través de los símbolos, en este caso del árbol. Con el árbol se remite a la idea de los orígenes haciendo referencia a la fertilidad y a la fecundidad, conceptos que se hacen más lógicos si pensamos que se desarrollaron en sociedades agrícolas, donde compartían la idea de que el hombre fue creando a partir del

¹⁵² Noel Morelos García, “El complejo de las deidades agrícolas en Teotihuacan”, en *Historia de la religión en Mesoamérica y áreas afines, I Coloquio*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1987, p. 60.

¹⁵³ Walter Krickeberg, *Las antiguas culturas mexicanas*, México, Fondo de Cultura Económica, 2003, p. 126.

maíz, vegetal que se relaciona con el simbolismo arbóreo, es más, se piensa que el origen del árbol cósmico, “fue uno de los pilares más fuertes de una religión que se originó con el cultivo del maíz y que a lo largo del tiempo tuvo expresiones muy diversas, pero siempre unidas por creencias, mitos y ritos de una tradición nacida en una dilatada y profunda historia común”¹⁵⁴. Es posible verificar esta hipótesis sobre todo cuando observamos que en algunas de las fuentes arqueológicas y pictográficas como los códices aparece el árbol cósmico representado a través de una planta de maíz. La religión mesoamericana basada en principios de la naturaleza y del ciclo agrícola, vio en el árbol, el arquetipo que se adaptaba perfectamente a las complejas ideas cosmogónicas mesoamericanas.

El árbol en Mesoamérica por medio del relato mítico obtuvo distintas significaciones a través de sus formas artísticas. Podemos decir que de acuerdo a lo ya establecido por Eliade y lo que nosotros logramos observar, a través de las fuentes analizadas, el árbol se presenta y funciona en el pensamiento mesoamericano de la siguiente forma: como el árbol cósmico, el árbol símbolo de la fertilidad y del sustento y el árbol ancestro, que dieron como resultado un símbolo del poder y quizá de protección, que se sintetizaban en la figura de los gobernantes.

¹⁵⁴ López Austin, *Tamoanchan y Tlalocan*, op. cit., p. 48.

Capítulo IV. El árbol cósmico en Mesoamérica.

Entendemos la simbología del árbol por su participación en el cosmos, ya sea en su estructura, como centro o cuando encarna al cosmos mismo. En este orden de ideas, el árbol se va a ubicar en los tres planos de universo, el cielo, la tierra y el inframundo; con el árbol se pueden identificar perfectamente los tres niveles del universo: el subterráneo, las raíces que se hunden en el suelo; la superficie, el tronco que sale de la tierra, y el cielo que se encuentra en la copa. En palabras de Mircea Eliade, el árbol “repite lo que para la experiencia arcaica es el cosmos entero”¹⁵⁵. Se convierte en el símbolo del universo, aunque para las sociedades menos evolucionadas el árbol es el universo, porque repite y resume al mismo tiempo lo que simboliza¹⁵⁶.

Por medio de los árboles fue posible la composición y levantamiento de los tres planos cósmicos. En Mesoamérica las representaciones del universo bajo la forma del árbol son muy claras, en su cosmovisión el árbol fue uno de los primeros elementos en aparecer en la creación del universo, pues participa en la formación de la estructura de él, las evidencias de este simbolismo desde épocas muy tempranas parecen demostrarlo, al menos en lo que se refiere a la costa del Golfo y el área maya, aunque es posible observar ya para el Clásico y el Posclásico la utilización del árbol como símbolo en otras regiones como Oaxaca y el Altiplano Central.

En la región maya prehispánica por ejemplo sabemos que los árboles eran considerados sagrados, así lo refieren la fuentes, además esto continúa como se comprueba a través de la antropología cultural que nos muestra que aún en la actualidad existe una simbología por el árbol entre los grupos mayas, ya que como en la época precolombina lo siguen considerando proveedor del sustento: “los árboles así como el reino vegetal en general son en la cosmovisión maya seres vivos, compañeros que constituyen esencialmente a la vida humana y que revelan en su modalidad de ser las fuerzas vitales y sagradas del cosmos”¹⁵⁷. Su simbolismo empieza desde un tiempo primordial, con la creación del cosmos, cuando aún no había nada y los dioses deciden crear la vida. Todo indica que es un culto que se extendió a lo largo del tiempo y que a partir de la conquista

¹⁵⁵ Mircea Eliade, *Tratado de historia de las religiones*, op. cit., p. 246.

¹⁵⁶ *Ibidem*.

¹⁵⁷ Manuel Alberto Damián Morales, op. cit., p. 46.

sólo se ha ido adaptando a las circunstancias de una nueva religión. En el *Chilam Balam de Chumayel* por ejemplo, se hace mención del levantamiento de las ceibas y a partir de ellas empieza la formación del mundo:

Y se levantó el primer Árbol Blanco [*Sac Imix Che*, “Ceiba Blanca”] en el Norte. Y se levantó el arco del cielo, señal de la destrucción de abajo. Cuando está alzado el primer Árbol Blanco. Se levantó el Primer Árbol Negro [*Ek imix Che*, “Ceiba Negra”], y se posó el pájaro de pecho negro. Y se levantó el Primer Árbol Amarillo [*Kan Imix Che*, “Ceiba Amarilla”], y en señal de la destrucción de abajo, se puso el pájaro de pecho amarillo.

Y se levantó la Gran Madre Ceiba [*Yaax Imix Che*, “Ceiba Verde”], en medio del recuerdo de la destrucción de la Tierra. Se asentó derecha y alzó su copa pidiendo hojas eternas. Y con sus hojas y sus raíces llamaba a su señor.

No se había alumbrado la tierra. No había sol, no había noche, no había Luna. Y entonces despertó la tierra y entonces amaneció para ellos¹⁵⁸.

Con la Gran Madre Ceiba y las ceibas direccionales empieza una nueva era en la tierra, después de que las otras ya habían perecido. Es posible verificar por medio de otras fuentes, como lo es el *Popol Vuh*, donde se encuentran plasmadas las ideas cósmicas acerca del universo de los Quiches, que el árbol es punto de partida para la formación del universo, pero también del hombre mismo: “Entonces se manifestó con claridad, mientras meditaba, que cuando amaneciera debía aparecer el hombre. Entonces dispusieron la creación y crecimiento de los árboles y los bejucos y el nacimiento de la vida y la creación del hombre”¹⁵⁹.

Una vez creado el mundo vegetal se hace necesaria la creación del hombre, después de todo no hay que olvidar que era necesario para los dioses formar un ser que los recordara y venerara, motivo por el cual habían destruido a los hombres anteriores.

El árbol participa en otras ocasiones dentro del relato, por ejemplo, cuando se habla del árbol de jícaros que se encuentra en *Xibalbá* y que va a tener relación con los antepasados míticos del hombre, al parecer una vez que son vencidos *Hun-Hunahpú* y *Vucub-Hunahpú*, al primero le cortan la cabeza que es llevada a colgar en un árbol de jícaros y con el que quedará preñada *Ixquic* de quién nacerán *Hunahpú* e *Ixbalanqué*:

¹⁵⁸ *Libro de Chilam Balam de Chumayel, op. cit., p. 89.*

¹⁵⁹ *El Popol Vuh, op. cit., p. 22.*

-Llevar la cabeza y ponerla en aquel árbol que está sembrado en el camino, dijeron Hun-Camé y Vucub-Camé. Y habiendo ido a poner la cabeza en el árbol, al punto se cubrió de frutas este árbol que jamás había fructificado antes de que pusieran entre sus ramas la cabeza de *Hun-Hanahpú*. Y a esta jícara la llamamos hoy la cabeza de Hun-Hunahpú, que así se dice¹⁶⁰.

La presencia de *Hun-Hunahpú* modifica el estado del árbol al grado de volverlo fértil, la cabeza de este ser convierte al árbol en un medio que es capaz de otorgar vida, podemos ver que es su presencia la que va a modificar la importancia del árbol, pues antes de poner su cabeza, que es sagrada por participar en un hecho mítico, el árbol no tenía la mayor trascendencia:

A juicio de aquéllos, la naturaleza de este árbol era maravillosa, por lo que había sucedido en un instante cuando pusieron entre sus ramas la cabeza de Hun-Hunahpú. Y los señores de Xibalbá ordenaron: -¡Que nadie venga a coger de esta fruta!, ¡Que nadie venga a ponerse debajo de este árbol!, dijeron, y así dispusieron impedirlo todos los de Xibalbá¹⁶¹.

A partir de este momento el árbol se vuelve más importante, al grado de ser una planta a la que ya no era posible acceder y una vez que así sucedió dio origen a los antepasados míticos mayas, *Hunahpú* e *Ixbalanqué*, quienes lograron vencer a los señores de *Xibalbá* y que más adelante se convertirán en dos símbolos muy importantes de la cosmovisión de este grupo, el sol y la luna. En otras religiones en que existe el árbol que otorga vida, también es difícil de acceder a él. Algunas veces un monstruo (una serpiente) guarda el árbol, por lo que el hombre tiene que luchar y vencer para lograr obtener los frutos que le den la vida eterna¹⁶².

El hecho que ocurre a partir de que la cabeza de *Hun-Hunahpú* toca el árbol de jicaras nos recuerda que en la religión se rinde culto a determinado objeto que en nuestro caso serían los árboles, no por su apariencia física, sino por lo que hay detrás de ella, lo que viene a recordar y el valor que transmite a quien le rinde culto, aquí *Hun-Hunahpú* es quien lo vuelve sagrado.

El inicio de la vida a partir del levantamiento de los árboles es una tradición que también se encuentra en otras partes de Mesoamérica, por ejemplo entre los nahuas existía

¹⁶⁰ *Ibidem*, p. 50.

¹⁶¹ *Ibidem*.

¹⁶² Mircea Eliade, *Tratado de historia de las religiones, op. cit.*, p. 264.

la creencia de que una vez derrumbado el cielo por *Chalchiuhtlicue*, la diosa del agua, *Quetzalcóatl* y *Tezcatlipoca* se transformaron en dos árboles que con ayuda de cuatro hombres volvieron a levantarlo. En la *Historia de los mexicanos por sus pinturas* se dice que después de que estas dos deidades se convierten en árboles para alzar el cielo se da paso a la vida en la tierra: “Después de que el cielo fue levantado, los dioses dieron vida a la tierra, porque murió cuando el cielo cayó”¹⁶³. *Tezcatlipoca* y *Quetzalcóatl* logran el comienzo de una nueva era, de nueva vida, del quinto sol, cuyo acto será recordado mediante el árbol, formado por dos ramas torcidas, también conocido como *malinalli*.

En la imagen vemos (Fig. 1) el árbol que nace de *Cipactli*, formado por dos troncos entrelazados, que simbolizan a *Quetzalcóatl* y *Tezcatlipoca*, a diferencia de otras imágenes donde en la cima posa un ave aquí lo sustituye un jaguar, cuya presencia puede sugerir la fertilidad, junto con él encontramos un personaje que parece jalar una de las ramas del árbol, de la cual brotan gotas de sangre, los acompaña el numeral 8. El personaje se trata de la representación de alguna deidad relacionada con el fuego, como *Mixcóatl*, ya que según



Fig. 1. Lámina del *códice Fejérváry-Mayer*.

la tradición una vez levantado los tres planos, *Tezcatlipoca* se transformó en el dios *Mixcóatl*, creando el primer fuego con ayuda del taladro en forma de molinillo. Probablemente el personaje corta la rama que representa a *Tezcatlipoca*, y de ella nacerá el fuego. Por otro lado hay que recordar que *Mixcóatl* tiene relación con *Xiuhtecutli*, “señor del fuego” y que aparece en este *códice*.

Por su parte *Quetzalcóatl* va al inframundo y les roba a los dioses el hueso de la “piedra preciosa”¹⁶⁴, se lo da a la diosa *Cihuacóatl* quien lo muele en el metate, formando una masa que *Quetzalcóatl* trabaja en “la vasija de piedra preciosa” para formar a los primeros hombres. Esta creencia mítica sobre la creación del universo parece estar presente

¹⁶³ “Historia de los mexicanos por sus pinturas”, *op. cit.*, p. 33.

¹⁶⁴ Walter Krickeberg, *op. cit.*, p. 129.

el Altiplano Central desde el Clásico, mucho antes de la migración azteca, Krickeberg menciona que desde el siglo V d. C., y es muy probable que así sea ya que hay algunas evidencias arqueológicas que así lo demuestran, como los murales de Tepantitla que se encontraron en Teotihuacan.

Según las últimas investigaciones realizadas en el área, Xochicalco ya estaba habitada desde el Preclásico, no obstante la migración y posible ocupación del lugar por un nuevo grupo, transformó la ciudad, convirtiéndola en uno de los centros religiosos más importante del Altiplano Central durante el siguiente periodo.

Los elementos artísticos y culturales encontrados en Xochicalco en su momento de mayor esplendor, hacen suponer que el grupo que ocupó la ciudad provenía de la Costa del Golfo, del Centro de Veracruz y de la Huasteca¹⁶⁵. Parece ser que estas migraciones e influencias religiosas y artísticas se hacen presentes en toda Mesoamérica en lugares como Cacaxtla y la Mixteca, durante el Epiclásico, además a la par del esplendor de Xochicalco florecieron muchos centros ceremoniales en las regiones Maya, Oaxaca, Costa del Golfo y Altiplano Central.

El Templo de las Serpientes que es el que nos interesa destacar porque contiene la representación de un árbol, fue edificado sobre otra base más vieja, cuenta con impresionantes relieves compuestos de múltiples simbolismos, el basamento se ha interpretado como la narración del nacimiento de *Quetzalcóatl* y la corrección o ajuste del calendario mesoamericano¹⁶⁶. En él se puede ver como figura o tema principal a la serpiente emplumada, representación de *Quetzalcóatl*. En la cara principal del templo, vemos a dos personajes alusivos de nuevo a la deidad *Quetzalcóatl* o Venus en su aspecto dual, mientras que en el muro de la derecha, saliendo del templo se observa el jeroglifo 8 Acatl, luego un personaje sedente con escudo rectangular de plumas colgantes, con tres

¹⁶⁵ Román Piña Chan, *Xochicalco: el mítico Tamoanchan*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1989.

¹⁶⁶ *Ibidem*, p.30.

dardos cruzados, sosteniendo un *atlatl* en la mano derecha; y por último, se observa una planta o un árbol que sale de la plataforma escalonada¹⁶⁷.

La presencia del árbol en la escena cuyo tema principal es *Quetzalcóatl* posiblemente tiene la intención de recordar la participación de este personaje en la formación del universo, representado bajo la figura del árbol, además tomando en cuenta que en una de las caras del basamento existe una alusión al ajuste del calendario, por lo que da, en consecuencia mucha relación entre este tema y el árbol. Debemos recordar que con levantamiento del árbol se logra la vida y con ella inicia el transcurso del tiempo. Por otro lado sabemos que una vez terminada la formación del universo a través de la unión de *Quetzalcóatl* y *Tezcatlipoca*, *Tonacatecutli*, el “Señor de nuestra Carne”, elevó a los dos dioses a rango de señores del mundo estelar, donde la Vía Láctea señala la frontera del reino de *Quetzalcóatl* y *Tezcatlipoca*¹⁶⁸, es por ello que en este sitio se desarrolló un importante culto por los fenómenos estelares, principalmente a veces que como sabemos está ligado a *Quetzalcóatl*. Así mismo la representación del árbol quebrado como aparece en el tablero es la representación de *Tamoanchan*, morada de los dioses supremos, “la casa de la cual se baja”, es decir el lugar de donde descienden las almas de los niños a la tierra¹⁶⁹ para otorgarles la vida. Al respecto en el *códice Florentino* se menciona que desde el doceavo cielo a nosotros los hombres nos vienen el destino. Cuando se escurre el niño de allá viene su suerte y destino, en el vientre se mete, lo manda el señor de la dualidad¹⁷⁰.

La representación iconográfica del tablero que sugiere la ruptura del árbol, señala probablemente el fin y la renovación de una nueva era, y aunque no sabemos específicamente en que lugar estaba *Tamoanchan* y aunque algunas fuentes la ubican en la tierra y otras en el cielo, nos inclinamos por pensar en la segunda opción, pues los dioses, como lo menciona la cita anterior, se encontraban en los estratos más altos del universo, en los dos últimos cielos que constituían el “Omeyocan: mansión de la dualidad, fuente de la generación y la vida, región metafísica por excelencia, donde está primordialmente

¹⁶⁷ *Ibidem*.

¹⁶⁸ Walter Krickeberg, *op. cit.*, p. 129.

¹⁶⁹ *Ibidem*, p. 130.

¹⁷⁰ *Códice Florentino*, *op. cit.* Lib. VI, Fol. 120 r.; AP I, 39.

Ometéotl”¹⁷¹. La ubicación de *Tamoanchan* en estos cielos se vuelve lógica, al morar en estos dioses el cielo y no en la tierra, además en el *códice Telleriano-Remensis* en la lámina 13r donde parece el árbol roto se lee: “Este lugar que se dice Tamoancha y su Xochitlacapan es el lugar donde fueron creados los dioses que ellos tenían que así es tanto como decir el que el paraíso terrenal.”¹⁷² (Fig. 2).



En este pasaje se compara *Tamoanchan* con el paraíso terrenal, pero nunca dice que se ubica en la tierra. Por otro lado no hay que olvidar que una de las deidades que integraron el árbol fue *Quetzalcóatl*, quién después de crear al hombre se convirtió en una parte de la Vía Láctea, que está en el cielo y, además, “la imagen rota del árbol sugería a los mexicanos la Vía Láctea con su franja oscura entre las constelaciones de Escorpión y Cisne”¹⁷³.

Fig. 2. Tamoanchan. Foja 13r del *códice Telleriano-Remensis*

Con la presencia del árbol en el tablero posiblemente se busque recordar los tiempos míticos de la creación. También debemos de mencionar que ha sugerido Román Piña Chan que Xochicalco es una *Tamoanchan* histórica, ya que al emprenderse la migración de los Olmecas-Xicalancas, quienes ocuparon Xochicalco, buscaban nuevas tierras donde asentarse y venían diciendo “*Tamoanchan, Tamoanchan*” que también se traduce como: “buscamos nuestro hogar”, el verdadero lugar donde asentarnos¹⁷⁴. Al escoger Xochicalco para vivir, éste se convirtió en *Tamoanchan*, que tiempo más tarde sólo se recordaba como un lugar mítico. De igual forma debemos agregar que el árbol en el Templo de las

¹⁷¹ Miguel León Portilla, *La filosofía náhuatl*, México, Universidad Nacional Autónoma México-Instituto de Investigaciones Históricas, 2001, p.118.

¹⁷² *Códice Telleriano-Remensis*, op. cit., Fj. 13r.

¹⁷³ Walter Krickeberg, op. cit., p. 132.

¹⁷⁴ Román Piña Chan, *Cacaxtla. Fuentes históricas y pinturas*, México, Fondo de Cultura Económica, 1998, p. 101.

serpientes, funciona como símbolo de legitimidad, como adelante veremos y finalmente quienes elaboraron las escenas del tablero de Xochicalco fueron invasores que tenían que legitimizar su poder y su estancia en este lugar, como lo hicieron otros pueblos.

Por otro lado en el área mixteco-poblana hay evidencias de que en esta región se compartía la idea de la creación a partir de un árbol, por ejemplo, podemos ver en el conjunto de láminas que integran el capítulo sexto del *códice Borgia*, donde se encuentran dibujadas las seis regiones del mundo a través de ocho dibujos, que en la lámina 19 y 21 hay árboles, que podrían ser la representación de la creación del universo. En la parte superior de la lámina 19 (Fig. 3) se marca el inicio del amanecer a partir de la ruptura del tronco de un árbol. En la imagen podemos ver a *Tlahuizcalpantecuhtli*, “señor de la casa de la luz”, dios del alba que tala un árbol y que sobre la ruptura del tronco surge un quetzal que es símbolo del alba y del amanecer, esto nos marca el inicio del tiempo, porque se ha vencido a la luna que ha caído, dando inicio al día y la noche.



Fig. 3. Lámina. 19 del *códice Borgia*.

Según Patrick Johansson con la ruptura del árbol se está dando vida a la tierra, el autor propone que con la ruptura se está creando el *Tlaltícpac*, es decir la tierra: “La lámina 25 reproduce, aunque en otro contexto pictográfico, esta apertura existencial en lo que sería después *Tlaltícpac*, “sobre la tierra”, el espacio humano situado entre la tierra y el cielo”¹⁷⁵.

¹⁷⁵ Patrick Johansson K., *Arqueología mexicana, Tira de la peregrinación, op. cit.*, p.26.

Eduard Seler menciona que es probable que en la imagen se encuentre Tlahuizcalpantecutli, señor de la selva que a su vez se relaciona con Tepeyollotli, el dios de la tierra al igual que Xipe Tótec quien simboliza la vegetación que se renueva cada año¹⁷⁶. Como parte de esta serie de imágenes parece representar un región terrestre, la del oeste.

Desde nuestro punto de vista la imagen hace referencia a lo que ya hemos mencionado anteriormente, parece ser nuevamente la representación de *Tamoanchan*, el árbol que se corta, con los elementos característicos del árbol cósmico, el ave y la serpiente que simbolizan sacralidad. Aunque al personaje lo han identificado como *Tlahuizcalpantecutli*, “dios de Alba”, éste posiblemente sea *Quetzalcóatl*, sólo que adaptado a un tiempo y un contexto distinto “el señor de la casa del crepúsculo”, como *Quetzalcóatl*, fue para los pobladores del posclásico, al menos entre los mexicas “la estrella matutina”, que en este caso es Venus. Los árboles que simbolizan la selva tanto en la quinta como en la séptima imagen podrían ser la representación de lo mítico, el árbol roto de la lámina 19 simboliza a Tamoanchan, el oeste mítico. Seler menciona que la aparición del árbol roto podría tener relación con la tradición prehispánica de romper los objetos de las personas muertas, solo que aquí “con lo muerto hace mucho tiempo, lo antiquísimo”¹⁷⁷, relacionándolo con los dioses:

Era uso frecuente aunque no general que los objetos enterrados con los muertos y enterrados a su uso se rompían o inutilizaban de alguna forma. Pero parece que esta concepción se fue ampliando y que los objetos rotos llegaron a simbolizar lo muerto hacia mucho tiempo. Quizá se trate de una evolución ulterior del concepto de lo antiquísimo y mítico, hacia lo sagrado y lo divino¹⁷⁸.

De esta forma el árbol roto es Tamoanchan, el Teocolhuacan, la tierra del origen primordial, que fue abandonada en los tiempos remotos¹⁷⁹.

Como imagen del universo se sabe que el árbol por sus características biológicas recuerda los tres planos del cosmos: cielo, tierra e inframundo se sintetizan en el árbol. El cosmos fue representado en la imagen de un árbol porque es una especie vegetal que periódicamente se regenera, cambia de hojas y corteza y regresa a la vida, lo mismo pasa en

¹⁷⁶ *Códice Borgía*, comentario de Eduard Seler, México, Fondo de Cultura Económica, tomo I, 1980, p. 213.

¹⁷⁷ *Ibidem*, p. 221

¹⁷⁸ *Ibidem*.

¹⁷⁹ *Ibidem*.

la cosmogonía mesoamericana, donde el tiempo es cíclico y después de un largo proceso la tierra vuelve a perecer, se vuelven a recordar los tiempos míticos y se vuelve al origen y al punto de partida del universo, al principio, y con ello la vida vuelve a iniciar. El universo se identifica con la imagen arbórea porque los tres niveles cósmicos son similares a la imagen física del árbol, pues con sus ramas, tronco y raíces conforman una unidad, parecida a la que integran los tres estratos del cosmos, un conjunto, donde los tres niveles se vinculan y conforman dicha unidad, sin embargo en el árbol también hay discontinuidad, porque cada uno de los elementos que lo integran es una “unidad diferenciada y una parte integrante del conjunto al cual permanecen atada”¹⁸⁰. Es decir, que cielo, tierra e inframundo, cada uno funciona independientemente de los otros dos planos, pero se integran para lograr la unidad y el buen funcionamiento del universo. Así mismo el desarrollo biológico del árbol fue perfecto para ser comparado con el cosmos. El universo como el árbol se regenera periódicamente. “La vida es reconstituida integralmente, *todo comienza de nuevo*; en una palabra, se repite el acto primordial de la creación cósmica, pues toda regeneración es un nuevo nacimiento, un retorno a aquel tiempo mítico en que apareció por primera vez la forma en que se regenera”¹⁸¹. El árbol que se regenera se convierte en un árbol de vida que le devuelve la juventud al universo¹⁸² y a la tierra y, con ello, el hombre así garantiza su existencia.

La idea de la regeneración y de la renovación nos remite a la festividad del Fuego Nuevo, donde cada 52 años se pretendía iniciar un nuevo ciclo. Respecto a esta festividad tenemos la información del *códice Borbónico*, donde en la parte superior derecha de la lámina 32 (Fig.4) aparece el *Huixachtépetl* o “Cerro de la Estrella”, sobre él se alza el tronco de un árbol que nombran *teocuahuitl* o “árbol o madera divina”; también aparece un *mamalhuaztli* que al ser frotado con el *teocuáhuil* se creaba el fuego nuevo y que, como lo indican las huellas de los pies era llevado al Templo Mayor de Tenochtitlan, aquí se observa que es a partir de un árbol que se marca el inicio de un nuevo ciclo, donde el fuego que se crea en el árbol marca la regeneración. Con esta fiesta se recordaba a Tezcatlipoca o

¹⁸⁰ Jean Chevalier, *op. cit.*, p.122.

¹⁸¹ Mircea Eliade, *Tratado de historia de las religiones, op. cit.*, p. 283.

¹⁸² *Ibidem*, p. 267.

Mixcóatl el que fue premiado después de convertirse en árbol con un taladro en forma de molinillo, con el cual taladró una tabla logrando el primer fuego.

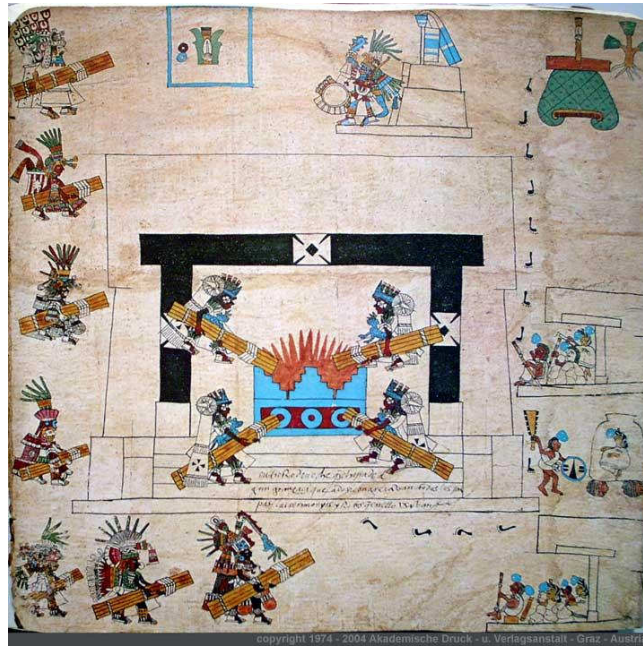


Fig. 4. Lámina 32 del *código Borbónico*.

Con la Festividad del Fuego Nuevo, se volvían a recordar y vivir los orígenes del universo, formado de un tronco que era divino y en un tiempo sagrado. En la *Historia de los mexicanos por sus pinturas* se dice que:

Contaban de cuatro en cuatro y no tenían en su lenguaje ni en sus pinturas más cuenta de fasta cuatro años[...]cuando llegan a trece, porque torne el año con que comenzó y con el hacen trece. Y cuatro veces trece, hacen los cuatro años cuatro veces trece, que eran cincuenta y dos, a éste llamaban edad. Y era, cuando se cumplían estos cincuenta y dos años, de grande solemnidad, y decíanle “el grande año” y ponían este cuento con los pasados, y comenzaba la cuenta de los años de nuevo”. Y por solemnidad de este año y por entrar en otra edad, era costumbre de los mexicanos de matar toda la lumbre que había, e ir los sacerdotes a sacar de nuevo a un cerro alto, do estaba un templo, junto a Iztapalapa, donde hacía esta fiesta, dos leguas de México¹⁸³.

¹⁸³ “Historia de los Mexicanos por sus pinturas”, *op. cit.*, p.29-30.

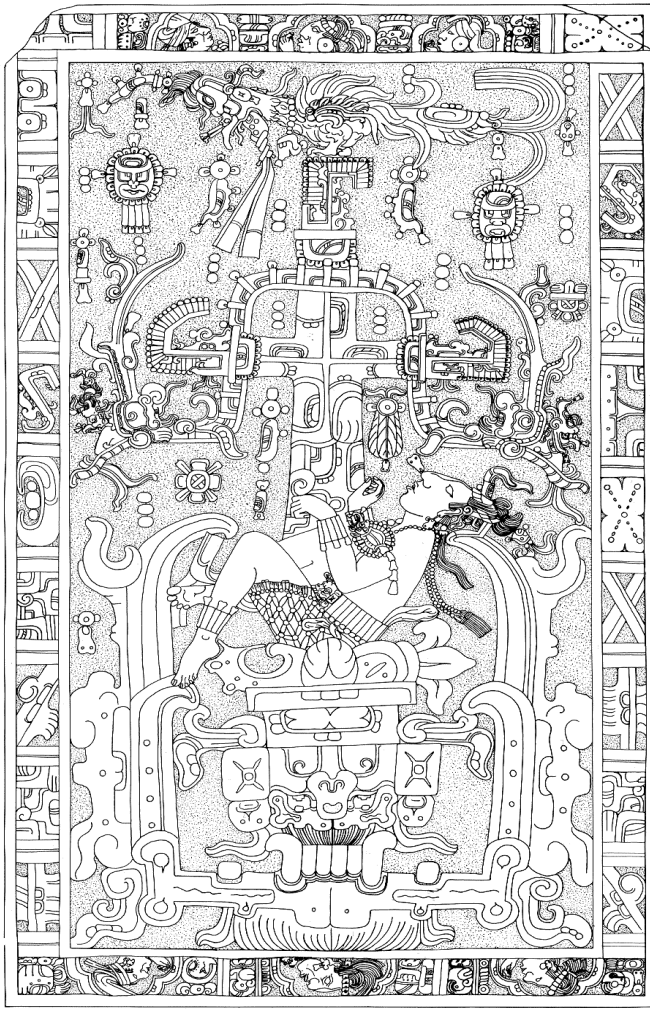
El árbol que aparece en la lámina 32 del *códice Borbonico* creaba el fuego que se distribuía en toda la ciudad y que renovaba la vida en la tierra. Esta festividad era la encarnación de los orígenes, del tiempo mítico donde por primera vez *Mixcóatl*, que habita en el polo celeste, encendió el fuego, alrededor del cual gira el firmamento. Por su parte Sahagún dice acerca de este día:

Ya puesto el sol, se aparejaban los sacerdotes de los ídolos y se vestían y se componían con los ornamentos de sus dioses, así que parecían que eran los mismos dioses [...] venida aquella noche en que se había de hacer y tomar lumbre nueva, todos tenían muy grande miedo y estaban esperando con mucho temor lo que acontecería, porque decían y tenían la fabula o creencia entre sí, que si no se pudiese sacar lumbre que habría fin de linaje humano¹⁸⁴.

Por lo que dice Sahagún se entiende que era de suma importancia este día, por el recuerdo mítico y sobre todo por el riesgo que se corría. Podríamos decir que probablemente se eligió la imagen arbórea porque su regeneración periódica podría parecer interminable, como la promesa de lo inmortal.

Identificados como seres primigenios en la estructura del cosmos y en la aparición de la tierra, los árboles conservaron su importancia debido a su participación en la cosmovisión y cosmogonía mesoamericana. El árbol cósmico al iniciar la construcción del universo y convertirse en su imagen, así como el punto de encuentro de las cuatro regiones y de los tres planos cósmicos, se transforma en el centro del universo. El árbol cósmico al levantarse en el centro del universo y atravesar el centro de los tres planos, del cielo, tierra e inframundo, se ubica en una región que le permite cumplir con una función más como árbol cósmico que consiste y le permite ser un medio de circulación de las fuerzas cósmicas, es decir se convierte en un *axis mundi*. Como sabemos un *axis mundi* es un medio de conexión por el cual se puede acceder a los otros planos del universo. Por medio de él, el sol y la luna descienden a los otros planos, el árbol se convierte en el símbolo por el cual las fuerzas pueden viajar libremente por los tres planos, es el enlace entre lo terrenal, lo celestial y el inframundo, donde aún los seres humanos pueden viajar, uno de los ejemplos más claros lo tenemos en la Lápida del Sarcófago de Pakal (Fig. 5).

¹⁸⁴ Bernardino de Sahagún, *op. cit.*, p. 439.



Una Selva de Reyes.

Sabemos que la lápida cubría la tumba del gran gobernante maya, en ella tenemos como imagen principal a Pakal y el árbol cósmico representado bajo la forma de una cruz, con los elementos que la mayoría de las veces acompañan al árbol, la serpiente que en este caso es de dos cabezas de las que salen un personaje en cada una de ellas y el ave que posa en la parte superior de la cruz. Rodean a la imagen múltiples signos, entre los que destacan, la cruz de San Andrés y la flor de cuatro pétalos, o lirio acuático como

Fig. 5 Lápida del Sarcófago de Pakal, Tomado de Linda Shele,

el que está en la base donde Pakal ha descendido, así mismo en la parte superior e inferior de la lápida se encuentran seis personajes, probablemente miembros de la dinastía palencana. La función simbólica que aquí desempeña el árbol-cruz es la de *axis mundi*, pues la imagen nos sugiere que Pakal después de morir por medio del árbol ha descendido a *Xibalbá*. El árbol-cruz como en los otros tableros de Palenque tiene la función de legitimizar los actos ligados a este gobernante, aún su muerte que marca el inicio del gobierno de Chan-Bahlum.

Las fuentes históricas nos hablan de que entre los mayas, los pueblos de la Costa del Golfo, los nahuas, y la región de Oaxaca, se compartía la misma imagen cósmica del

universo o al menos en los años más cercanos a la llegada de los españoles había una idea compartida de que estaba integrada por nueve estratos o escalones del inframundo y trece escalones o estratos del cielo, separados por la tierra que habitaban los seres humanos, ésta era la distribución vertical, mientras que la horizontal estaba dividida en cuatro regiones. En ambas el árbol se hacía presente.

Dentro de la estructura del cosmos, el árbol servía como eje y centro del mundo, el árbol atravesaba los tres planos y sostenía el universo, marcaba a su vez el punto de encuentro de las cuatro regiones y de los tres planos y a partir del cual el universo se dirigía, porque como eje todo su entorno giraba al rededor suyo. Finalmente como eje que se ubica en el centro, también marca el origen y delimita los polos que integran el universo: “Simbólicamente al hundir sus raíces en el inframundo, y sus ramas alcanzan el cielo, este árbol actuaba como eje, como medio de comunicación entre los distintos niveles cósmicos, y por lo tanto como el punto hierofánico por excelencia pues es precisamente donde los contrarios se integran”¹⁸⁵.

En las láminas 74 y 75 del *códice Trocortesiano* (Fig. 6) se levanta posiblemente la Gran Madre Ceiba que se menciona en el *Chilam Balam*, se ubica en el centro y, a sus costados, lo que podríamos interpretar como los progenitores. La Ceiba en el centro simboliza el *axis mundi*, el eje y el centro del universo. Alrededor están las otras cuatro regiones que se acompañan por las deidades correspondientes a cada dirección, similares a las que aparecen en la lámina 1 del *códice Fejérváry-Mayer* y como en este código, también se trate de los señores de la noche. Por otro lado llama la atención en la imagen que en la parte derecha dos de los personajes se encuentran en presencia de un sacrificio. Esta imagen resulta una representación muy interesante del universo, de las regiones que lo integran, y del árbol cósmico.

¹⁸⁵ María del Carmen Valverde, *op. cit.*, p. 166.

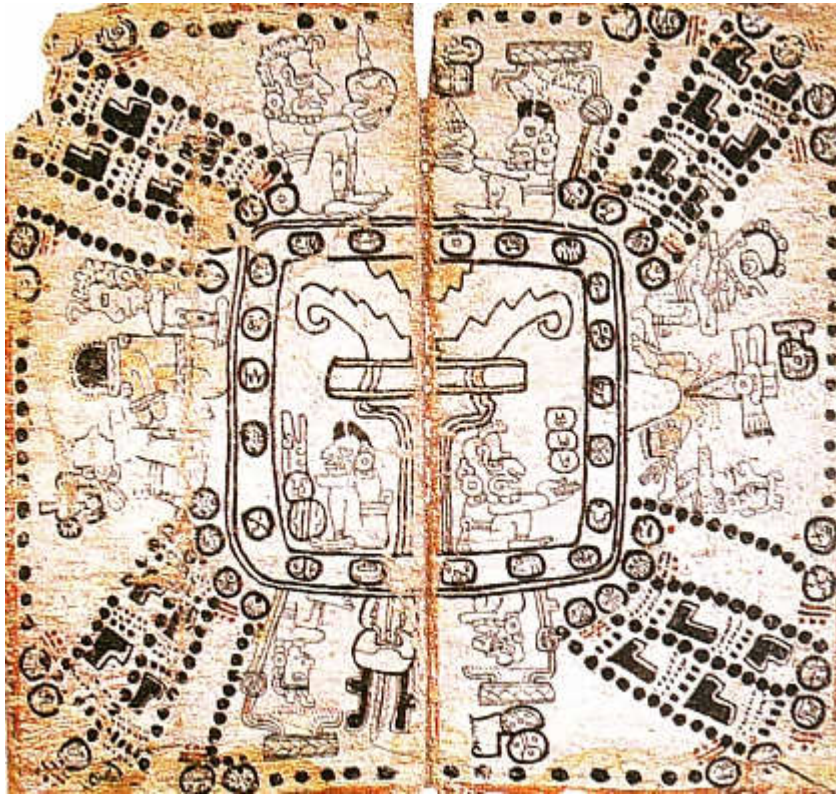


Fig. 6. Láminas 74-75 del *códice Trocortesiano*.

El culto por el árbol, así como la religión en general, se fue transmitiendo por generaciones gracias a la tradición oral, los mitos de creación sirvieron para dar respuesta acerca de los orígenes del hombre, para justificar todo lo que acontecía, así mismo estas ideas cosmogónicas debían ser recordadas constantemente, por eso ellas se van a retratar en el mayor número de lugares posibles, en los templos y en la numerosa cantidad de estelas edificadas en toda el área maya, donde es posible advertir la imagen del árbol grabada en estas obras de arte.

En algunas de las estelas ya muy conocidas de Izapa donde el árbol es el tema principal, como en la estela 25(Fig. 7), se encuentra la imagen de dos árboles en la que se pueden identificar dos conceptos distintos. Se representa el árbol cuyas raíces son sustituidas por la cabeza de un cocodrilo, animal que va estar muy relacionado con el árbol y con las ideas cosmológicas mayas, pues al parecer el Dragón celeste, Dragón Bicéfalo, Monstruo Celeste, Monstruo Cósmico o Monstruo Cuatripartita identificado en la región

maya como Itzamná o el también llamado Dios D, es considerado como “lo lleno de vida”¹⁸⁶. Henryk Karol Kocyba identifica este árbol, como el árbol de vida y de la abundancia por la claridad de los elementos vegetales con que cuenta, mencionando la interpretación que autores como Norman¹⁸⁷ hace sobre la estela y su relación con los orígenes. La imagen tiene los elementos característicos del árbol cósmico que son el Dragón Celeste que se ubica en las raíces, el ave que posa en la copa y sobre todo la imagen de un hombre que, al parecer, se trata de un gobernante. Kocyba señala la existencia de un segundo árbol que iconográficamente es muy diferente al primero, lo identifica como el pilar del universo y como medio de comunicación con los otros niveles cósmicos. La imagen del gobernante nos remite a otra de las funciones del árbol, la del árbol como antepasado y su relación con el poder y que se desarrolló claramente en el Clásico maya.

Al respecto podemos decir que el árbol cósmico es muy evidente, sobre todo por la presencia del cocodrilo y el ave, no obstante, el segundo árbol que Kocyba identifica no es un árbol, es desde nuestro punto de vista un bastón de mando, que se justifica con la presencia del gobernante quien lo sostiene, por lo tanto posiblemente el árbol estaría funcionando como símbolo de legitimidad.

¹⁸⁶ Mercedes de la Garza, “Palenque como Imago Mundi y la presencia en ella de Itzamná”, en *Estudios de Cultura Maya*, México, Instituto de Investigaciones Filológicas- Universidad Nacional Autónoma de México, p. 24-25.

¹⁸⁷ Gareth Norman, *Izapa sculpture*, Utah, Brigham Young University, 1976.



Fig. 7. Estela 25 de Izapa.

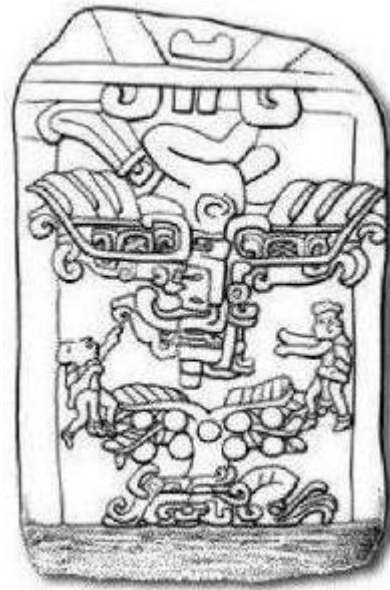


Fig. 8. Estela 2 de Izapa.

Otra estela donde se encuentra la idea del árbol cósmico es la número 2 de Izapa (Fig. 8), en ella se ubica un árbol cuyas raíces se sumergen en la tierra y a sus costados se representan dos personajes. Podemos ver que a diferencia de la mayoría de las representaciones, este árbol sí tiene frutos en la copa, los dos personajes que la rodean serían *Hunahpú* y *Ixbalanqué*, y quién desciende por el árbol es *Vucub-Caquix*, esta estela coincide perfectamente con lo relatado en el *Popol Vuh*, en él se cuenta que antes de ser creados los hombres no existía la claridad del sol y la luna sobre la tierra, pero existía un ser llamado *Vucub-Caquix*, quién presumía de sus plumas y sus riquezas y decía ser la claridad del sol y de la luna, *Hunahpú* e *Ixbalanqué* al no estar de acuerdo con su presunción, acordaron su destrucción por medio de un tiro de cerbatana mientras *Vucub-Caquix* comía en el árbol de nance, la escena parece ser una alegoría del pasaje del *Popol Vuh* y el árbol que aparece es un árbol de nance mítico.

Por otro lado cuando hablamos de las estelas mayas no podemos dejar de mencionar que se ha identificado a las estelas mismas como el árbol cósmico, Schele las llama árboles piedra, al respecto dice: “Los monumentos en forma de losa en que esculpían las imágenes de los reyes se llamaban *te-tun*, ‘árbol de piedra’. Por consiguiente, las plazas llenas de aquellos árboles de piedra representaban a la tierra cubierta por un selva tropical”

¹⁸⁸. Por ejemplo se encuentran las estelas de Copán, que se han identificado como una representación de los gobernantes que, por sus enormes tocados, a su vez serían una representación de los árboles, en una posición de 180° que aludirían a los troncos. Es muy interesante este planteamiento, sin embargo no debemos de olvidar que antes que la representación de un árbol, se representa el concepto que reviste el árbol, es decir el recuerdo de los orígenes, el concepto de *axis mundi*, de eje y centro del universo y como ancestro. La afirmación de Schele podría indicar que ya no se trata de una simbología del concepto, sino un símbolo del símbolo. La analogía entre los árboles y las estelas se presenta porque ambas fueron creadas para señalar una historia real y mítica, y tanto los árboles como las estelas remitían al pasado, de ahí su valor sagrado, ello no quiere decir que todas las estelas que fueron erigidas se traten de árboles cósmicos, no debemos de olvidar que el árbol no era el único símbolo que encarnaba estos conceptos cósmicos, por eso no necesariamente pueden ser árboles.

Geométricamente el árbol del mundo se puede ubicar en el centro, sin embargo cuando se trata de los árboles direccionales, cada región se convierte en el eje y centro del universo pese a la posición direccional que ocupe.

Hemos hablado que en la estructura del universo se encuentra un árbol que funciona como la imagen del cosmos y que se encuentra en el centro, pero en la conformación de la estructura hay una variación en el número de árboles que participan en la constitución de ella. Por ejemplo en las direcciones de los planos de la tierra hay otros árboles que sostienen y comunican con los otros planos, aunque hay fuentes donde se habla de cuatro árboles ubicados uno en cada rumbo o en cada esquina del universo, y finalmente también dentro de las ideas cósmicas mesoamericanas interactúan cinco árboles, el del centro del universo y los que se encuentran en cada esquina. En el *Chilam Balam de Maní* se menciona que después de la destrucción del universo por parte de los *bacaboob* y el hundimiento del cielo y de la tierra, ocurre el levantamiento de las ceibas:

Para el día 1 Cimi [1 Muerte] todo había concluido, destrozado por los cuatro dioses. Después se puso en pie la Ceiba o Imix roja, que es uno de los sostenes del cielo y signo

¹⁸⁸ Linda Schele-David Freidel, *op. cit.*, p. 78.

del amanecer. Los dioses plantaron en el norte la Ceiba o *Imix* blanca, en el poniente la negra, y en la sur la amarilla. Un quinto árbol, la Ceiba verde, quedo en medio de la tierra y las cosas del mundo estuvieron establecidos¹⁸⁹.

Esta fuente nos refiere perfectamente los cinco árboles direccionales, de los cuatro rumbos cardinales y la ceiba que se encuentra en el centro, a diferencia del *Chilam Balam de Chumayel* que nos refiere el levantamiento de sólo cuatro ceibas, omitiendo la Ceiba roja. Cabe señalar que ambas fuentes nos están especificando la especie arbórea que se encuentra en cada rumbo ya que es la misma para las cinco regiones. Llama la atención que los árboles cósmicos se traten sólo de ceibas, ya que en los códices del área de Oaxaca cada rumbo, fue representado con un árbol distinto, como lo veremos más adelante, la única diferencia la encontraríamos en el color de cada ceiba, pues se establece por la región a la que pertenecen.

Siguiendo con la representación de los “árboles rumbo” no debemos olvidar su asociación con los templos sagrados, como bien sabemos dichos templos eran centros ceremoniales donde se intentó retratar la imagen del universo, por ello se ha pensado que durante la construcción de las pirámides habrían sido colocados en las cuatro esquinas, como recordando lo que ocurrió al principio de la creación cuando se levantaron los cuatro árboles cardinales. “El templo, lugar sagrado por excelencia es semejante al prototipo celeste, el paraíso”¹⁹⁰ por lo que en cada esquina de las pirámides se ubicaría el árbol correspondiente. “Dentro de este espacio sagrado, el rey actuando como chaman, se comunicaría con las fuerzas sobrenaturales del cosmos”¹⁹¹, sustituyendo al árbol del centro, como *Xiuhtecutli* en la primera lámina del Fejérváry-Mayer. Los árboles serían un elemento que marcaría una vez más la sacralidad del templo, al recordar el tiempo mítico y sagrado. Sin embargo esta idea no está lo suficientemente sustentada, ya que en los espacios arquitectónicos no existen evidencias de que en cada esquina se encontraba un árbol o una estela.

¹⁸⁹ “Chilam Balam de Mani”, citado en Laura Sotelo Santos, *Las ideas cosmológicas mayas en el siglo XVI*, México, Universidad Nacional Autónoma de México- Instituto de Investigaciones Filológicas, 1988, p. 73-74.

¹⁹⁰ Mircea Eliade, *Tratado de historia de las religiones*, op. cit., p. 258.

¹⁹¹ Linda Schele-David Freidel, op. cit., p. 127.

En la idea sobre los cuatro o cinco árboles que sostienen el universo en la región de Oaxaca es fácil identificar que hay cierta similitud con el modelo del área maya. Por ejemplo en el *códice Fejérváry-Mayer*, en la primera página (Fig. 9), muy conocida por su representación del cosmos, es muy evidente la presencia de cuatro árboles direccionales o cardinales. Con los árboles se indican los cuatro rumbos del universo y aunque encontramos una variante en el centro de la lámina, ya que se encuentra sustituyendo al árbol del centro el dios *Xiuhtecutli*, “señor del fuego”, la comparación de las ideas de las diferentes culturas mesoamericanas permite descubrir dentro de éste y otros códices la representación de los árboles en la estructura del universo. Sus diferencias y similitudes se marcan de acuerdo al contexto en que se inscriben. Por ejemplo en los árboles del Fejérváry cada uno está rodeado por dos deidades que Anders ha identificado como “nueve acompañantes nocturnos”, es decir, con los nueve Señores o dueños de la noche, incluido *Xiuhtecutli* que se encuentra al centro, y que es considerado en el panteón mexicana como el dios del centro si se habla de puntos cardinales. De acuerdo a la propuesta de Anders podemos decir que si son los nueve señores de la noche podría existir relación con la idea de que al inicio del universo y antes de ser levantados los árboles todo se encontraba oscuro, sin luz, y estos nueve señores nos lo mostrarían, indicando a su vez, la reunión de los dioses para formar el cosmos. Es a partir del levantamiento de los árboles direccionales en que el sol hace su aparición y comienza a funcionar el tiempo, quizá la representación de los árboles con los señores de la noche nos recuerdan también el inicio de la creación del universo y también el comienzo del tiempo, que se logra con el día y con la noche, formando el ciclo de los días del calendario y cuyos signos se hallan en la misma lámina.

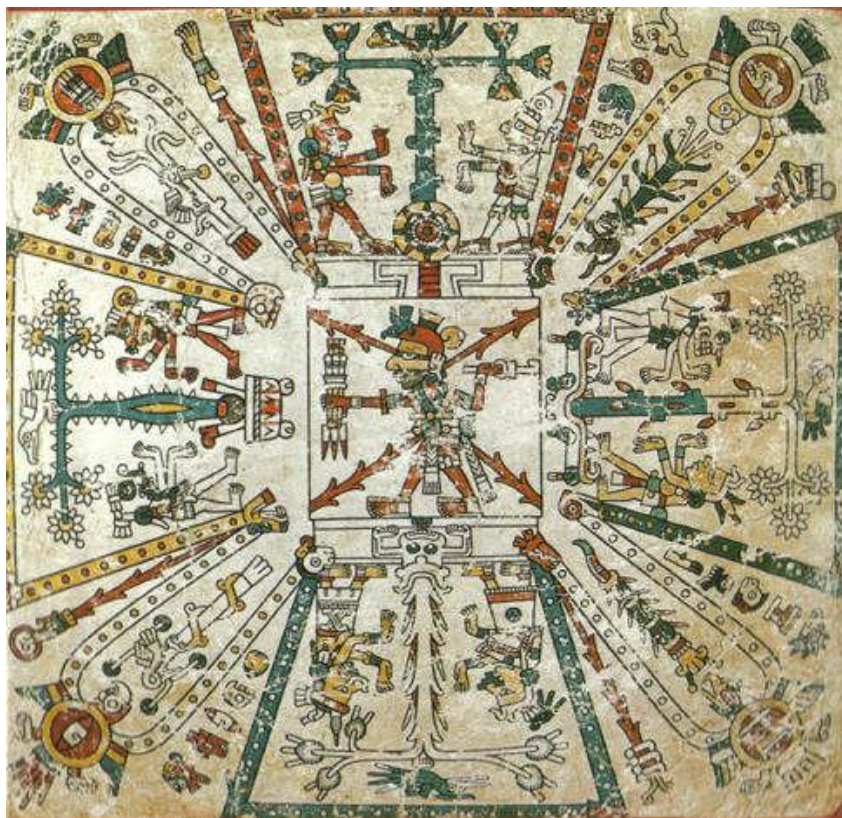


Fig. 9. Página 1 del *códice Fejérváry-Mayer*.

Precisamente hablando de los días del calendario no debemos omitir que en la veintena de los mayas, el primer día que marca el inicio del calendario, como también del tiempo cíclico, era *Imix*, es decir Ceiba, como aludiendo a la Ceiba cósmica. Entre los nahuas era *Cipactli* o cocodrilo que también tiene relación con el árbol cósmico, pues en algunas escenas forma parte de la raíz del árbol. Siguiendo con la lámina 1 del Fejérváry (Fig. 9), el Dios Xiuhtecutli o igualmente conocido como “Señor del año” o el “Señor de la yerba”, que sustituye al árbol del centro, indicaría el inicio de una nueva era. Además la relación de Xiuhtecutli con el fuego nos hacen recordar el rito del Fuego Nuevo con el cual se iniciaba un ciclo nuevo del que ya hemos hablado anteriormente y donde también participa un árbol. Sahagún sobre esta deidad nos dice: “También se llamaba Huehuetéotl, que quiere decir “el dios antiguo” y todos lo tenían por padre considerando los efectos que hacía porque quema la llama, enciende y abraza...”¹⁹², entonces Xiuhtecutli se justifica en la escena porque es el padre del universo, del fuego, de los hombres y del tiempo.

¹⁹² Bernardino de Sahagún, *op. cit.*, p. 39.

En la misma lámina del *códice Fejérváry-Mayer* (Fig. 9), los árboles direccionales que aparecen no son idénticos, como arriba ya lo habíamos señalado, al ser árboles diferentes, cada uno cuenta con elementos distintos. La diferencia de los árboles, así como de sus colores y de sus aves se debe a que cada uno se encuentra en un espacio que contiene características particulares, determinadas por la dirección cardinal en que se ubican. Por ejemplo, se piensa que en el Oriente se encontraba el *Tlapcopa* o *Tlauhcampa*, o sea “lugar de la luz” o “donde sale el sol”, mientras que el Norte era *Yyecampa Tonatihuh*, “la derecha del sol” y allí se encontraba el *Mictlampa*, “el lugar de los muertos”, el Oeste era llamado *Cihuatlampa*, ahí vivían las *Cihuateteo* es decir las mujeres que morían en el parto, acompañantes del sol desde el cenit hasta el ocaso y finalmente el Sur era *Uitztlampa*, el “lugar de las espinas”, era considerada la mano izquierda del sol¹⁹³.

Los árboles han sido identificados por Anders de la siguiente forma: Oriente: Xiloxóchitl de color azul con un quetzal, Norte: Pochote espinoso de color Azul con un halcón, Poniente: Huizache de color blanco con un colibrí y Sur: Cacao blanco con un papagayo¹⁹⁴.

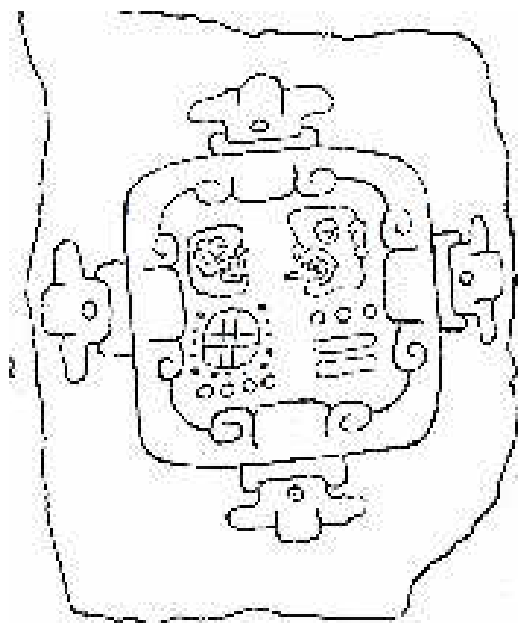
Podemos observar que en la identificación que hace Anders sobre los árboles, menciona sólo dos colores de árboles, sin embargo Yólotl González en un estudio acerca de los rumbos del universo menciona que hay una asociación generalizada entre los nahuas y también entre los mayas sobre los colores de los rumbos del universo, así al Este le corresponde el color rojo, al Norte el blanco, al Oeste el azul o verde y al Sur el amarillo¹⁹⁵, ello nos llevaría a pensar que los árboles de cada una de las direcciones serían del mismo color a su dirección correspondiente, sin embargo, aunque en fuentes como el *Chilam Balam* se menciona que el árbol del Norte es de color blanco y coincide con lo mencionado arriba, observando en los códices, tanto la especie de los árboles como su representación y color son distintos.

¹⁹³ Yólotl González Torres, *Los rumbos del universo*, México, Universidad Nacional Autónoma de México-Departamento de Etnología y Antropología Social, 1977, p. 5-6.

¹⁹⁴ Ferdinand Anders (coord.), *El libro de Tezcatlipoca señor del tiempo*, *op. cit.*, p. 162.

¹⁹⁵ Yólotl González Torres, *op. cit.*, p. 34.

La primer página del *Fejérváry-Mayer* es una de las imágenes más ricas que podemos encontrar en cuanto a su visión del cosmos, ya que en ella nos marca la idea que sobre la estructura del universo se tenía, los cuatro árboles que se encuentran en una misma lámina nos permiten observar perfectamente su objetivo de comunicar los tres planos cósmicos. Esta imagen en contadas ocasiones se repite, porque aunque en otros códices podemos encontrar representaciones de los árboles cardinales, ellas se ubican en distintas láminas, por lo que difícilmente hallaremos una imagen similar a la del *Fejérváry-Mayer*. La única que se acerca y que nos hace suponer la idea del árbol cósmico y sus múltiples funciones simbólicas es la lápida 1 de Zachilla (Fig. 10), perteneciente a la Cultura Zapoteca de la que casi no contamos con fuentes.



En la imagen de la lápida aparece un cuadro rodeando cada uno de sus lados por lo que parece ser un símbolo vegetal, tal vez cuatro flores que están sustituyendo a los árboles direccionales, al centro del cuadro en la parte superior izquierda el glifo del día muerte o cráneo, en la parte izquierda inferior el símbolo de turquesa rodeado de trece puntos con el numeral cuatro, en la parte superior derecha el glifo de mono con el

Fig. 10. Lápida 1 de Zachilla. Tomado de Alfonso caso, *Las estelas zapotecas*.

numeral trece.

En los códices *Borgia*, *Vaticano B*, y en el *Borbónico*, hay imágenes de los árboles direccionales pero aparecen de forma diferente, la mayoría de las veces los árboles se encuentran en distintas páginas. Analizando los árboles de este grupo de códices y también otros más como los del *códice Colombino*, *Cospi*, *Tudela*, y *Selden*, por mencionar algunos, podemos decir que así como hay variación en la representación de los árboles direccionales, también lo hay al momento de representar una misma dirección. Tomando en cuenta que

cada uno de los códices mencionados pertenecen a la región de Oaxaca, podríamos pensar que pudo existir la idea de relacionar un solo árbol con determinada dirección, sin embargo al observar las imágenes nos damos cuenta de que no fue así. En Mesoamérica no había la identificación de un sólo árbol relacionado con determinado rumbo cósmico, y al analizar las formas arbóreas de una sola región hay variantes en la representación de ellas.



Fig. 11. Página 10 del *códice Laud*.



Fig. 12. Página 9 del *códice Cospi*.

En los códices las pictografías van a depender del estilo del *tlacuilo* que las elaboró, podemos ver que en la manera de pintar y representar a los árboles no es similar. Por ejemplo en el *códice Fejérváry-Mayer* aparecen rectos a manera de cruz, con dos acompañantes y un ave, a diferencia del *códice Laud* donde aparece cada árbol con el tronco doblado a la mitad, a cada árbol los acompaña un ave y una deidad diferente (Fig. 11). Asimismo en el *códice Cospi* aparecen de forma distinta, en las dos primeras representaciones de la lámina 9 (Fig. 12) se alzan los árboles surgiendo de la cabeza de la deidad que corresponde a dos rumbos y en las otras dos regiones ya no aparece la deidad y los árboles se dibujaron con otros elementos distintos, uno se levanta sobre un cerro y la cuarta región que podría ser el Este, con la presencia de un disco solar se marca lo que probablemente fue el inicio del día.

Lo mismo ocurre cuando observamos la región Maya, donde encontramos, ya sea en los mitos o en las fuentes arqueológicas, diversos árboles como el de jícaras, el de cacao, que en maya yucateco es denominado *balamte*, “jaguar-árbol”, la asociación con el jaguar es una particularidad que merece ser comentada, ya que también es llamado *Ah canan chac*

que se traduce como “cuidadores de la lluvia”, al ser seres formados de viento se asocian a lugares sagrados como los cenotes o a plantas sagradas como las ceibas¹⁹⁶. Sobre este árbol cabe la pena mencionar la propuesta de Henryk Karol Kocyba: “Había desde luego, una compleja mitología de los árboles sagrados en zona maya desde el Preclásico Superior, pero ésta no incluía, al parecer, el árbol mencionado (*Ceiba pendrata*)”¹⁹⁷. Diferimos de su afirmación de que la asociación de la ceiba con el árbol cósmico se desarrolla principalmente en la época colonial, si bien la fuente que utiliza para afirmar esto es una fuente colonial, Fray Diego de Landa, quien relaciona a la ceiba con el paraíso, ello no comprueba que durante la época anterior a la conquista la ceiba no fuera considerada poste cósmico. Tampoco creemos que en sus representaciones se trate de un árbol en específico, pero dudamos que entre la variedad de árboles que se representan no se encuentre la ceiba, sobre todo si tomamos en cuenta que es un árbol característico de la región, además el autor no menciona cuales eran los árboles que sí eran considerados postes cósmicos antes de la Colonia.

Siguiendo con la identificación de los árboles cósmicos se encuentra el árbol Ramón, también conocido como el árbol de maíz, planta que también lo sustituye. Otro caso de árbol sagrado en el área maya es el árbol del hule, cuyo significado simbólico es muy conocido por el material que produce. La resina o hule de este árbol fue muy utilizado en los rituales religiosos, de ellos el más conocido es el juego de pelota, por otro lado, la resina se considera como la sangre, por esta razón se ha asociado al organismo del hombre:

De todas las plantas, y después del maíz que constituye la misma sustancia humana, el árbol es quién se identifica más de cerca con el hombre, cada una de sus partes se describen como las equivalentes a una persona: las raíces son los pies, las ramas son los brazos; las frutas los ojos, los hongos son las orejas, y el hule la sangre¹⁹⁸.

Esta idea tendría correspondencia si tomamos en cuenta una de las relaciones más destacables para el periodo Clásico, donde los soberanos mayas asumían el papel del árbol cósmico. Entre otras especies que podríamos mencionar está el árbol del algodón, el mezquite y para el Centro de México, el tunal (Fig.13).

¹⁹⁶ María del Carmen Valverde, *op. cit.*, p. 139.

¹⁹⁷ Henryk Karol Kocyba, *op. cit.*, p. 10.

¹⁹⁸ Manuel A. Morales Damián, *op. cit.*, p. 202.

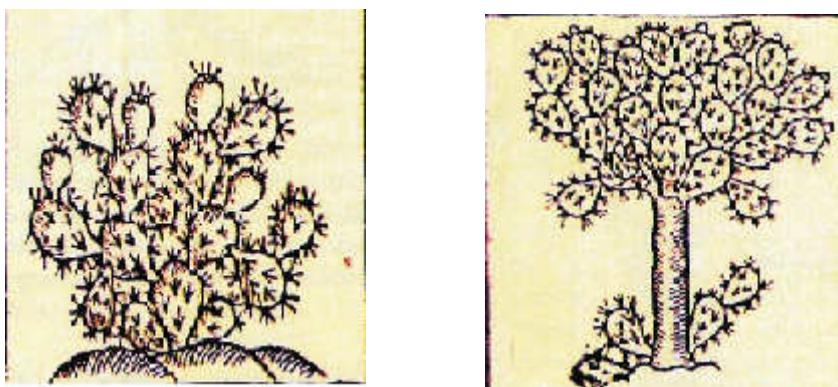


Fig. 13. Especies de Nopales, tomado de Gonzalo Fernández de Oviedo en *Historia General y Natural de las indias*.

Sin embargo pese a la variedad de las especies y su representación, en su mayoría parecen contener un valor simbólico, que trasladaron a los lugares más importantes, al templo, imagen del universo y en los hogares de las aldeas mesoamericanas, donde los cuatro puntales que rodean las chozas pudieron contener el valor de los árboles cósmicos: “Con los asentamientos humanos los antiguos mesoamericanos trasladaron a la urbe el disfraz arquitectónico de la presencia natural”¹⁹⁹, y los árboles eran parte de ello.

Finalmente podemos ver que el árbol como símbolo polisémico, cuenta con más de un valor simbólico, simboliza la estructura del universo y a la vez es el medio por el cual se comunican los tres planos cósmicos. “El árbol se convierte en un pilar sagrado que equivale al poste cósmico que sostiene al mundo y se encuentra en el centro del universo”²⁰⁰. Desde el centro recuerda el inicio de todo, el punto de partida para la creación del universo. El árbol cósmico es uno y a su vez son cuatro o cinco, porque aunque se ubiquen en distintas regiones se convierten en el centro dentro de la unidad discontinua del universo, “así como el árbol central sintetiza el poder y el simbolismo de los sostenes del cielo, cada una de las cuatro ceibas contiene las valencias del gran eje cósmico”²⁰¹.

¹⁹⁹ Patrick Johanson, *op. cit.*, p.19.

²⁰⁰ Mircea Eliade, *op. cit.*, 1981, p. 273.

²⁰¹ Alfredo López Austin, “El árbol cósmico dentro de la tradición mesoamericana”, *op. cit.*, p. 54.

Los simbolismos tan importantes que desarrolló el árbol por su participación en la creación, al igual que las características biológicas como proveedor de frutos lo llevaron ser considerado un símbolo de la fertilidad de la tierra y de los mantenimientos del hombre.

Capítulo V. El árbol símbolo de la fertilidad y del sustento.

En la cosmovisión mesoamericana las relaciones hombre-naturaleza formaban un vínculo muy importante, inseparable en primer lugar por lo ocurrido en los primeros tiempos, cuando el hombre fue creado, y en su presente por la necesidad de garantizar el alimento diario.

Como ya hemos señalado en el capítulo anterior, el árbol es símbolo del origen de la vida, y de la renovación periódica del universo, el recuerdo de cómo inició toda la formación del cosmos, del día y la noche, de las plantas y los animales: el principio de la vida. Esta relación del árbol cósmico con la mitología, lo convierte en “la fuente inagotable de la fertilidad cósmica”²⁰².

La relación con los orígenes del universo convirtieron al árbol en un símbolo que podría ser considerado proveedor de vida y de la fertilidad, significado que se guardó aún después de la Conquista. La reverencia que se guardó a los árboles durante la época colonial hace suponer la importancia de su culto, sabemos por fuentes coloniales como la de Francisco Cervantes de Salazar, que aún en su tiempo existían noticias sobre cierta devoción por los árboles:

Tenían y adoraban por dioses, [...], algunos árboles, como cipreses, cedros, encinas, ante los cuales hacían sus sacrificios, [...] los plantaban por mucha orden alrededor de las fuentes, [...] Delante de estos árboles ponían los indios fuego y sahumerio de copal, que es, como dixe, su encienso²⁰³.

Por su parte Jacinto de la Serna nos dice en su *Tratado de las idolatrías*, sobre la concepción que los indios tenían de los árboles:

Piensen 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 assi quando los cortan para el vsso humano, para que Dios los crió, los saludan y les captan la benevolencia para auerlos de cortar, y quando al cortarlos rechinan, dicen; que se quexan²⁰⁴.

²⁰² Mircea Eliade, *Tratado de historia de las religiones*, op. cit., p. 257.

²⁰³ Francisco Cervantes de Salazar, *Crónica de la Nueva España*, México, Porrúa, 1985, p. 132.

²⁰⁴ Jacinto de la Serna, *Tratado de las idolatrías, supersticiones, dioses, ritos, hechicerías y otras costumbres gentilitas de las razas aborígenes de México*, México, Fuente Cultural, 1953, p. 231.

Podemos observar que en esta concepción persiste la relación de los árboles con un tiempo pasado, que los consideraba seres especiales por su relación con los tiempos míticos. Los árboles eran poseedores de entidades divinas, detrás de la imagen del árbol se escondía una deidad a la que había que venerar. Esta misma relación se desarrolló en regiones cercanas a Mesoamérica, de hecho Fray Juan de Torquemada menciona que en islas como Cuba y La Española los ídolos de los naturales se hacían presentes por medio de algunos árboles. Este autor cuenta que cuando los indios encontraban en su camino un árbol que se movía por el viento mucho más que los demás, era señal de que se trataba de un árbol diferente, por ello había que ir por un sacerdote y con su ayuda se realizaba todo un ritual alrededor de él:

Iba el indio luego por el dicho Bohique y puesto con recato junto al Árbol, y sentado hacía cierta ceremonia; y luego se levantaba, y referiale las dignidades, y títulos de los mayores señores que avía en la isla; y luego le preguntaba: ¿Qué haces aquí? ¿Qué me quieres? Para que me mandaste llamar [...]. Entonces el demonio respondía, por el árbol lo que quería, y que lo cortase; y declarabale la manera como lo avía de llevar y el modo de la casa que le avía de hacer, y la labranza que le avía de labrar, y cultivar. El bohique cortaba el Árbol, hacía de el una estatua, o ídolo de la mala, y desacatada figura, llevabalo y haciale casa, y sementerías, y con ciertas ceremonias, era cada año celebrado, al qual tenían recorrió, como Oráculo, de quien sabían todas las cosas que pretendían, y deseaban, así de mal, como de bien; las cuales cosas este dicho Bohique las declaraba y decia después al pueblo²⁰⁵.

Desafortunadamente el autor no hace mención sobre la deidad que guardaba el tronco del árbol, sin embargo, podemos suponer que, como los árboles que menciona Cervantes de Salazar, se trate de alguna deidad relacionada con la fertilidad o con el sustento, porque como dice Torquemada en otra parte:

[...] tenían algunos Idolos, ó estatuas de las referidas, que generalmente las llamaban Cemi, de las cuales creían sus adoradores, que recibían el agua, las mieses, los hijos, y todas las demás cosas de la vida necesarias. Estas estatuas algunas eran de madera²⁰⁶.

Asimismo, en la Nueva España, en Oaxaca, tenemos noticias del culto al árbol durante la misma época colonial, sobre su breve visita a la Nueva España José de Acosta nos dice:

²⁰⁵ Juan de Torquemada, *op. cit.*, tomo II, p. 36.

²⁰⁶ *Ibidem*, p. 35

Otras mil maneras hay de árboles [...] Algunos de estos árboles son de enorme grandeza; sólo diré que uno que está en Tlacoachabaya tres leguas de Oaxaca. A este árbol hirió un rayo desde lo alto por el corazón hasta abajo, y dicen que dejó el hueco que está referido. Antes de herirle el rayo, dicen que hacía sombra bastante para mil hombres, y así se juntaban allí para hacer sus mitotes y bailes y supersticiones²⁰⁷.

Aquí debemos señalar que el autor nos menciona que el árbol al cual le rendían culto, había sido herido por un rayo, recordando las características que Sahagún menciona del dios de la lluvia *Tlaloc*, entre ellas está la de enviar relámpagos y rayos, y que, como más adelante veremos, esta deidad se relaciona directamente con la fertilidad, ello nos haría suponer que este rito, bailes y ofrendas, estaba relacionado con *Tlaloc* y a su vez con la fertilidad de la tierra.

Lo más probable es que las noticias que refieren Cervantes de Salazar, Serna, Torquemada y Acosta sobre estos ritos se relacione con la fertilidad, puesto que el grado de importancia que tenía la agricultura en toda Mesoamérica, nos hace suponer que no terminó con la Conquista y que seguía influyendo en los indígenas, al grado de no terminar con los ritos por los que eran juzgados idolátricos y que eran prohibidos por los frailes evangelizadores, por ello, estas prácticas sobrevivieron aún después de ser evangelizados. ¿Cómo podrían abandonar un culto por el cual se proveían del sustento?

En el Altiplano Central, en la época prehispánica, hay relación del árbol con los cultos fértiles durante la veintena dedicada a *Tlaloc* y la décima veintena *Xócotl Uetzi*. Como parte del culto a la vegetación, a los árboles y a los espacios naturales, en la veintena de *Xócotl Uetzi* se hacían y se trasladaban los ritos a los montes, en los espacios naturales. Del mismo modo el bosque también era trasladado a los templos donde se hacía su escenificación en la veintena dedicada a *Tlaloc* para realizar las ceremonias correspondientes. Durán menciona: “Todos estos juegos y fiestas se hacían en un bosque que se hacía en el patio del templo, delante de la imagen del ídolo *Tlaloc*”,²⁰⁸.

La relación que existe con las deidades del agua complementa la concepción del árbol como símbolo de la fertilidad y proveedor del sustento. El árbol es símbolo de la

²⁰⁷ José de Acosta, *op. cit.*, p. 272.

²⁰⁸ Diego Durán, *Historia de las indias de Nueva España e islas de tierra firme*, Tomo I, México, Porrúa, 1967, p. 86.

vida en la tierra, pero como vegetal que es, necesita de otros elementos para crecer, esto en las sociedades agrícolas se sabe perfectamente, por lo que el agua ocupa un lugar importante para la obtención de una buena cosecha, de allí que exista un vínculo de la vegetación con las deidades del agua. El culto por *Chac* o *Tlaloc* era importante ya que no era solamente rendirle culto para que lloviera sino que además se trataba de lograr la buena disposición de la deidad, pues de él, dependían las sequías, las fuertes lluvias que provocaban inundaciones o el equilibrio que daba como resultado las buenas cosechas. Entre los mexicas:

Tenían que él daba las lluvias para que regasen la tierra, mediante la cual lluvia se criaban todas las yerbas, árboles y fruta y mantenimientos: también tenían que él enviaba el granizo y los relámpagos y rayos, y las tempestades del agua, y los peligros de los ríos y de la mar.

El llamarse Tláloc Tlamacazqui quiere decir que es dios que habita en el paraíso terrenal, y que da a los hombres los mantenimientos necesarios para la vida corporal²⁰⁹.

Sahagún nos deja claro que para los indígenas *Tlaloc* era el proveedor de los mantenimientos, que producía los alimentos naturales de la tierra, indispensables en la vida del hombre. Su importancia como proveedor de los mantenimientos se deja ver en toda Mesoamérica, ya que en toda el área cultural, ya sea como *Tláloc*, *Chac*, *Cocijo* o *Tajin* tuvo un destacado culto, ejemplo de ello es que uno de los dos templos más importantes en México-Tenochtitlan, el Templo Mayor estaba dedicado a *Tlloc*, junto con el de *Huitzilopochtli* deidad principal de los mexicanos. En el *Códice Dresde* por ejemplo los árboles están acompañados por *Chac* y en la primera lámina del *Códice Fejérváry-Mayer* dentro de los nueve acompañantes nocturnos que Anders menciona, al noveno de ellos lo identifica como *Tlaloc*, el dios de la lluvia.

Son los nueve “acompañantes nocturnos”, los nueve Señores o Dueños de la Noche, que gobernaban la noche o presidían en ella, sin tener más duración que desde que se ponía el sol hasta que se volvía a salir. Los nombres de los dioses son: Centro: 1.Xiuhtecutli; Oriente: 2. Itztl, el cuchillo divino, 3. Tonatiuh, el brillante Dios del sol; Sur: 4. Cinteotl: Dios del maíz, 5. Mictlantecutli, Señor del reino de los muertos; Poniente: Chalchiuhtlicue, Falda de Jade, diosa del agua, de los ríos y lagunas, Tlazolteotl, Diosa del tejer y de la sexualidad; Norte: 8. Tepeyótl, Corazón de la mañana, 9. Tláloc, El terrestre, Dios de la lluvia²¹⁰.

²⁰⁹ Bernardino de Sahagún, *op. cit.*, p. 32.

²¹⁰ Anders Ferdinand Anders (coord.), *El libro de Tezcatlipoca señor del tiempo*, *op. cit.*, p. 163.

Todo indica que esta celebración a la deidad era una de las más importantes y de mayor relevancia, pues al parecer se reunían los señores principales de los pueblos cercanos y no tan cercanos para festejar a este dios: “acudían al cerro de tlalocan toda la nobleza de la tierra, príncipes y reyes como de grandes señores de esta parte de la sierra nevada como de la otra parte de Tlaxcallan y Huexotzinco”²¹¹.

Siguiendo con la veintena en que se rendía culto a *Tlaloc* debemos mencionar que Sahagún ubica la celebración de esta veintena en la tercera que es *Tozoztontli*, mientras que Durán la ubica dentro de la veintena de *Hueitzoztli*. Al respecto podemos decir que Durán nos presenta mayor información, lo que nos hace pensar que tuvo un mayor conocimiento del rito, así mismo en el libro segundo de Sahagún cuando escribe y hace el desglose de las celebraciones de cada veintena omite a la tercera que es *Tozoztontli* en la cual correspondía hablar del rito celebrado a *Tlaloc*.

La relación de esta festividad con la fertilidad es más evidente cuando nuevamente Durán nos vuelve a mencionar: “Enderezabase esta fiesta para pedir buen año a causa de que ya el maíz que hauian sembrado estaua todo nacido”²¹². Como sabemos el maíz era un producto de vital importancia en la dieta de los antiguos mesoamericanos, por ello una buena cosecha debía de ser garantizada mediante este rito, no hay que olvidar también que el maíz es la representación del árbol cósmico.

Como parte de todo el ritual que se celebraba era necesario que quienes participaban se dividieran, por la importancia de la deidad y lo que significaba, parece ser que confluía al festejo mucha gente, por un lado había personas que iban al monte, mientras que las otras se quedaba en el centro ceremonial del Templo Mayor, donde organizaban grandes bailes y juegos:

Todos estos juegos y fiestas se hacían a un bosque que se hacía en el patio del templo delante de la imagen del ídolo Tláloc en medio del cual ponían por nombre tota que quiere decir nuestro padre todo enderezado a que aquel ídolo era dios de los montes y de los bosques y de las aguas²¹³.

²¹¹ Diego Durán, *op. cit.*, p. 86.

²¹² *Ibidem*.

²¹³ *Ibidem*, p. 86.

Como ya hemos dicho antes, se trataba de escenificar el espacio natural y sagrado dentro del templo que había sido creado por los hombres, por lo cual cortaban árboles para crear un espacio boscoso y formar un ámbito similar al del monte donde era venerado *Tlaloc* y donde se encontraba la otra parte del grupo. Cabe destacar también que el árbol que se colocaba en el centro de todo el espacio era considerado *tota* que se traduce como “nuestro padre”, al respecto se comprende que el árbol fuera considerado un padre, ya que como proveedor de la fertilidad, él proveía y otorgaba vida a los montes, a los bosques y al agua y con ello daba sustento al ser humano.

Como podemos ver, con el rito dedicado a la fertilidad se recordaban los tiempos míticos de la creación del universo, pues al emular el bosque, colocaban alrededor del gran árbol identificado como *tota*, cuatro árboles que evidentemente eran los árboles que indicaban los rumbos del universo:

Antes del día de la fiesta de este ídolo Tláloc donde ponían muchos matorrales y montecillos y ramas y peñasquillos que parecía cosa natural y no compuesta y fingida en medio de este bosque ponían un árbol muy grande y coposo y alrededor del otros cuatro pequeños.

A este árbol ponían por nombre *tota* que quiere decir nuestro padre a causa de que a la redonda del ponían otros cuatro mas pequeños quedando el como padre de los demás. Puesto el árbol grande y los cuatro pequeños en cuadra, quedando *tota* en medio, de cada arbolcillo pequeño salía una sogas de paja torcida y venia a atarse al de en medio grande, de manera que de los cuatro arbolillos salían cuatro sogas y venían todas cuatro a atarse al árbol de en medio que se decía *tota*. Tenían estas sogas en el campo que había desde el arbolillo donde estaba atada hasta el mayor muchas borlas colgadas a trechos, hechas del mismo esparto o paja²¹⁴.

Esta escenificación se refiere claramente a la imagen del universo y a los árboles cósmicos de los cinco rumbos, es la representación de un microcosmos, que constituye un *imago mundi*, donde por su ubicación destaca el árbol sagrado, el del centro del universo, el que nos recuerda el principio de la creación, el inicio del levantamiento de los cinco árboles cósmicos, donde todo inicia a partir del centro, del mismo modo reforzaría aún más el por qué llamar al árbol del centro *Tota*, es decir “nuestro padre”, pues a partir del árbol del centro inicia la vida del universo, que incluye la vida del hombre. Entre los mayas se habla de *Yaax Imix Che* o “Ceiba verde” a partir de la cual todo da inicio, recordemos nuevamente lo expuesto en el *Chilam Balam de Chumayel*:

²¹⁴ *Ibidem*, p. 86-87.

Y se levantó la Gran Madre Ceiba [Yaax Imix Che, “Ceiba Verde”], en medio del recuerdo de la destrucción de la Tierra. Se levanto derecha y alzó su copa pidiendo hojas eternas. Y con sus hojas y sus raíces llamaba a su señor²¹⁵. No se había alumbrado la tierra. No había sol, no había noche, no había Luna. Y entonces despertó la tierra y entonces amaneció para ellos²¹⁶.

En este documento se menciona a la ceiba como uno de los progenitores, así como lo hace Durán sólo que aquí es vista como madre de la tierra, que produjo el día y con ello la vida. En algunos pueblos ciertos árboles podían ser masculinos y otros femeninos, en el caso de Mesoamérica es posible observar los dos sexos, como ya lo mencionamos al señalar que mientras en los nahuas el árbol era considerado *Tota* “nuestro padre” en la región maya era llamada *Yaax Imix Ché* la “Ceiba Verde” o “Gran Madre Ceiba”. Esto es común en Mesoamérica donde la mayoría de las deidades y símbolos eran duales por lo que es posible que el árbol cósmico guardara la dualidad madre y padre en su simbolismo, como ocurría con *Omecihuatl*, “el señor dual”, era el Señor y la Señora de la dualidad, la Pareja Creadora, los dioses de la creación y de la vida o como ocurría con el símbolo lunar, que bien podía ser femenina u obtener la personalidad masculina. Así mismo, la gran Ceiba verde *Yaax Imix Ché*, era considerada el “primer árbol del mundo”, porque *y’ax* designa el verde-azul, colores que hacen referencia a “lo primero, al origen”²¹⁷

Como sabemos, en Mesoamérica el ritual tiene un sentido de renovación, de la regeneración de la vida, del recuerdo del principio mítico que se hacía cada año al iniciar el retoño de las nuevas cosechas. “Es el ritual el que significa, es el simbolismo y el ritual el que hace transparente, la regeneración de la naturaleza y el comienzo de una “vida nueva”, es decir la repetición periódica de una nueva creación²¹⁸. Por medio del rito se logra la reactualización del acto inicial²¹⁹. Lo mismo pasaba en el ritual de *Hueitozotli*, donde los árboles eran fundamentales para que esto se llevara a cabo.

Finalmente, como la mayoría de los ritos, el festejo terminaba con el sacrificio y ofrenda a la deidad, esta veintena no es la excepción y concluía con el sacrificio de una niña de siete u ocho años, a la cual vestían de color azul y con los ornamentos que

²¹⁵ *Libro de Chilam Balam de Chumayel, op. cit.*, p. 87.

²¹⁶ *Ibidem*, p. 89.

²¹⁷ Laura Sotelo, *Las ideas cosmológicas mayas en el siglo XVI*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1988, p. 50

²¹⁸ Mircea Eliade, *Tratado de historia de las religiones, op. cit.*, p. 298.

²¹⁹ *Ibidem*, p. 295.

indicaban el agua de la laguna, de las fuentes y los arroyos. La niña era llevada a Pantitlán donde se encontraba un remolino dentro de la laguna, ahí la niña era degollada y sumergida junto con el árbol *tota*.

Tenida la noticia tomaban la niña en su pabellon y embarcauanla en vna canoa y juntamente quitauan el arbol grande [...] llegados a aquel lugar aquellos llaman Pantitlan donde la laguna tiene su sumidero y donde hace vn remolino notable [...] tomaban luego aquel arbol grande tota y hincauanlo en el cieno junto al ojo de agua o sumidero tornandole a desatar las ramas y el acoparse y luego tomauan la niña asi dentro en su pabellón y con vna fisga de matar patos la degollauan y escurrian la sangre en el agua acauada de escurrir la arrojauan en el agua [...] llegaban los reyes a ofrecer en sus canoas vnos en pos de otros y todos los señores y ofrecian tantas riquezas de joyas y piedras y collares y ajorcas en tanta abundancia como en el monte hauian ofrecido echandolo todo en la laguna en el mismo lugar que hauian echado la muchacha donde cada año echaban tanta cantidad de oro y piedras y joyas [...] acauado la ofrenda con todas las demas ceremonias de hincar alli el arbol tota cezaba el tañer y el cantar y todos los demas regocijos y con mucho silencio se boluian todos a la ciudad con lo qual fenecia la fiesta²²⁰.

Otro ejemplo de la relación del árbol del sustento con *Tlaloc* y la fertilidad, se observa cuando al revisar las regiones del universo encontramos que el *Tlalocan* era el lugar de la abundancia:

**Es el paraíso terrenal, que se nombra *Tlalocan*, en el cual hay muchos regocijos y refrigerios, sin pena ninguna; nunca jamás faltan las mazorcas de maíz verdes, y calabaza y ramitas de bledos, y ají verde y jitomates, y frijoles verdes en vaina y flores;
Y así decían que en el paraíso terrenal que se llama *Tlalocan* había siempre jamás verdura y verano²²¹.**

Para los antiguos mesoamericanos *Tlalocan* y *Tlaloc* se traducían como símbolos de la abundancia y de la fertilidad, pues pensaban que cuando los hombres morían e iban al *Tlalocan* debían colocar una rama seca y cuando el muerto llegaba al *Tlalocan*, la rama se reverdecía, lo cual indicaba que en el lugar de la abundancia se adquiriría nueva vida²²². López Austin al hablar del árbol del centro menciona que es el mítico Tamoanchan, que es uno y a la vez el conjunto de los cinco árboles. Según este autor, en el tronco de este árbol giran dos lugares míticos. En el ramal acuático y en las raíces está *Tlalocan*, el mundo del dios de la lluvia, mientras que en el ramal ígneo está *Tonátiuh Ichan*, la casa del sol. *Tlalocan* es la mitad del árbol cósmico. “*Tlalocan* es su

²²⁰ Diego Dúran, *op. cit.*, p. 142.

²²¹ Bernardino de Sahagún, *op. cit.*, p. 207- 208.

²²² Antonio Caso, *El pueblo del sol*, México, Fondo de Cultura Económica, 1981, p. 82.

raíz hundida para formar el mundo de los muertos, del cual surge la fuerza de la regeneración. Es también uno de los troncos torcidos: el oscuro, frío y húmedo”²²³. Esta imagen helicoidal aparece representada en algunos códices y también recuerda la transformación de *Tezcatlipoca* y *Quetzalcóatl* en árboles para sostener el cielo. Tamoanchan es la imagen donde dos fuerzas unen la oscuridad y la luz, que en el capítulo anterior ya hemos abordado, no obstante en este apartado también debemos señalar la relación con Tamoanchan y la fertilidad, ya que parece ser que existió la creencia de un árbol como el del Paraíso, que se menciona en la Biblia y del que Adán y Eva comieron su fruto y son expulsados a la tierra, para dar inicio al género humano. Este árbol estaba en Tamoanchan sólo que en este caso en vez de manzanas como en la tradición cristiana, de él nacían flores:

Tamoanchan o Xochitlicacan quiere decir en romance allí es su casa donde están sus rosas [...] es el lugar donde fueron criados sus dioses [...] Así dicen que estando estos dioses en aquel lugar se desmandaban en cortar rosas y ramas de los [...] y por esto enojo mucho el Tonalatiuetli y la Tonacihuatl y los hecho de allá de aquel lugar, y así vinieron unos a la tierra y otros al infierno y estos son los que ellos ponen²²⁴.

Sería muy interesante que esta creencia también existiera en Mesoamérica, no obstante la fuente no menciona que sucedió con los dioses que fueron al infierno y los que vinieron a la tierra y desafortunadamente no es una creencia que sea muy mencionada por los autores, no hay que olvidar que algunos conceptos se perdieron con el tiempo, pero muchos otros serán mal interpretados por los frailes, ajustándolos a su concepción católica, como ocurrió con la existencia de la cruz en el nuevo continente.

Hay que recordar que también en *Tamoanchan* se encontraba el *Tonacacuauhtitlan* que se traduce como “Lugar del árbol de nuestro sustento”, sitio en el que, bajo un árbol de tetas que destilaba leche, esperaban volver a nacer en el seno de sus madres, los niños que habían muerto a muy temprana edad. Este árbol sustituye a la madre que al morir habían perdido.

²²³ Alfredo López Austin, *Tamoanchan y Tlalocan*, op. cit., p. 225.

²²⁴ *Códice Telleriano Remensis*, Fj. 13r.



Fig. 14. Lámina 3v del *Códice Vaticano A*.

Conocido en lengua náhuatl como *chichiuahuil*, que significa “árbol de leche” o “árbol de tetas”, era un árbol del cual los niños muertos en parto o recién nacidos obtenían leche, también era considerado como el tercer lugar al que iban las almas *Tonacacauhtitlan* que se traduce como “Lugar del árbol de nuestro sustento”. En algunas religiones se tienen la tradición de que el árbol es el protector de los recién nacidos, por medio de él se facilita el nacimiento de ellos o en ocasiones vela sobre su vida.

Siguiendo con Tamoanchan López Austin añade que, como *Tlaloc*, también participa *Xiuhtecutli*, el “Señor del fuego”, lo que nos recuerda la imagen del *Códice Fejérváry-Mayer* donde aparece al centro. López Austin agrega que ambos dioses coinciden en su división cuatripartita para ocupar ese sitio en los árboles cósmicos: “hay cuatro dioses de la lluvia, uno en cada poste, sosteniendo el cielo, y hay cuatro dioses del fuego. El verde, el amarillo, el blanco y el rojo, distribuidos en los cuatro rumbos. Los ocho dioses formarían las cuatro parejas de opuestos”²²⁵.

La mención de López Austin sobre las deidades del fuego nos recuerda la décima veintena de *Xocotl Uetzi* donde la deidad a la que se le rinde culto es *Xiuhtecuhtli*. Al parecer así como en la veintena dedicada a *Tlaloc*, los hombres iban al monte a cortar un árbol muy grande y lo llevaban al patio del templo donde rendían culto a la deidad:

²²⁵ Alfredo López Austin, *Tamoanchan y Tlalocan*, op. cit., p. 62.

Durante la fiesta de Tlaxochimaco iban al monte, cortaban un árbol de veinte y cinco brazas y traíanle arrastrando hasta el patio de este dios: allí le acomodaban todo y le levantaban enhiesto, y estaba así enhiesto hasta la vigilia de la fiesta; entonces le tornaban a echar en tierra con mucho tiento y con muchos pertrechos para que no diese golpe²²⁶.

Después le cortaban todas las ramas hasta dejarlo liso y era levantado y adornado con muchos papeles y cordeles, en la cumbre del árbol estaba sentado un indio, al cual subiendo otros indios y trepando por unos cordeles que estaban atados al árbol lo derribaban para tomar de él unos tamales que eran considerados pan bendito. Tal como aparece en la lámina 77 del *Códice Magliabechi* (fig. 15).



Fig. 15. Lámina 77 del *Códice Magliabechi*



Fig. 16. Lámina 28 del *Códice Borbónico*.

En el *códice Borbónico* encontramos la misma representación de la veintena del árbol de *Xocotl Huetzi* en la lámina 28 (Fig. 16), en ésta, el *Xocotl* aparece más adornado con banderillas y lo que parecen ser plumas, alrededor del árbol once hombres ejecutan una danza. En la parte inferior derecha se encuentra el templo del dios *Xihutecutli*, mientras que en la parte inferior izquierda aparece un músico tocando un tambor para amenizar la danza que ejecutan al rededor del *Xocotl*. A diferencia del *Códice Magliabechiano* en el *Borbónico* los hombres se encuentran pintados de negro en todo el cuerpo. Además debemos destacar que en esta lámina hay un escrito que

²²⁶ Bernardino de Sahagún, *op. cit.*, p. 207.

señala que es un rito que se hacía a las deidades del agua y las semillas, lo que nos refiere claramente que es un culto a la fertilidad de la tierra. En esta misma veintena se celebraba a los difuntos adultos, lo que también nos recuerda la dualidad, por un lado de la vida y por otro, de la muerte. Del Paso y Troncoso señala en su comentario al código que a esta veintena le correspondía como Numen *Xiuhtecuhtli*, “Dios del Fuego”, ya que en esta época era cuando el sol regresaba al sur, su “mansión natural”, pues entre ambos dioses *Tonatiuh* y *Xiuhtecuhtli*, existía una relación muy estrecha, ello también nos alude al recuerdo de los orígenes, con la primer aparición del sol y el comienzo del día y la noche. Por otro lado una veintena tan importante dedicada a la fertilidad debía ser ofrendada con algo muy preciado que era la vida misma, como pasaba en *Hueitozotli* y sabemos que durante esta veintena se sacrificaban a una gran cantidad de hombres en honor a la deidad:

Al décimo mes llamaban *Xócotl huetzi*. En el primer día de este mes hacía fiesta al dios del fuego llamado *Xiuhtecutli*, o *Ixcozauhqui*; en esta fiesta echaban en el fuego vivos muchos esclavos, atados de pies y manos; y antes que acabasen de morir los sacaban arrastrando del fuego, para sacar el corazón delante la imagen de este dios²²⁷.

Estas dos veintenas, *Hueitozotli* dedicada a *Tlaloc* y *Xocotl Huetzi* dedicada a *Xihutecutli*, nos permiten reconocer la dualidad agua-fuego en el calendario mesoamericano. Las dos veintenas nos recuerdan los dos sostenes del universo, por un lado el agua y por el otro el fuego, la vida y la muerte, *Tlaloc* y *Xiutecuhtli*, son el recuerdo de los dos troncos helicoidales que sostienen el universo: *Quetzalcoatl* y *Tezcatlipoca*, que se traducen también como el día y la noche.

Parece que la tradición sobre las ideas del árbol cósmico o al menos las que se relacionan con el árbol del sustento, existieron desde tiempos remotos en el área, al igual que la relación Tláloc-árbol, por ejemplo en Teotihuacan, aproximadamente desde el siglo VI d. C., existía la idea de relacionar al *Tlalocan* con el lugar de la abundancia y las delicias²²⁸, o al menos así se ve en el Mural de Tepantitla, donde está pintado el paraíso de *Tláloc*, el *Tlalocan* que se ubica al sur, el lugar de la fertilidad, donde crecen toda clase de árboles frutales y abunda el maíz, el frijol, la chia y todos los otros

²²⁷ Bernardino de Sahagún, *op. cit.*, p. 85.

²²⁸ Alfonso Caso, *El pueblo del sol*, *op. cit.*, p. 82.

mantenimientos²²⁹. Esta asociación nos refiere que este culto es muy antiguo en el área, mucho antes de la migración de los Olmecas-Xicalancas, así lo demuestran las imágenes del mural, no obstante el culto debió acentuarse más con la migración de las culturas de la Costa del Golfo durante el periodo Clásico mesoamericano. La imagen es un árbol mítico del cual López Austin ha sugerido que es un esquema en que se muestra la unidad mítica que forman Tamoanchan y *Tlalocan*. No obstante, la imagen de la deidad que aparece en la parte inferior no ha sido identificada claramente, Alfonso Caso lo identifica como *Tláloc*, Kubler como una deidad femenina, mientras que Séjourné como un dios que reúne tanto elementos del dios del fuego como de las divinidades pluviales, afirmación que bien podría tener relación con los opuestos que integran el cosmos. La identificación de esta deidad o del personaje permitiría resolver o establecer más concretamente la información que guarda la imagen y si efectivamente se trata de un árbol cósmico, tal vez el árbol a que dieron forma *Tezcatlipoca* y *Quetzalcóatl*, a simple vista parecen ser ellos o a esa idea nos remiten.

Los elementos que aparecen están compuestas principalmente de vegetación y la imagen del centro bien podría ser *Tlaloc*, sólo que más arcaico que el que nosotros conocemos, ello nos hacen pensar que las influencias que llegaron más tarde debieron de intervenir también en las características del dios de la lluvia y que dieron como resultado al *Tláloc* del Posclásico que conocemos. La vegetación, así como los hombrecillos que aparecen, demuestran abundancia, riqueza y alegría, similar a la que vivían los habitantes del *Tlalocan* del que hablan las fuentes, quizá se trate de este lugar y las dos ramas que se tuercen son las dos fuerzas que se unieron para formar el árbol cósmico, *Tlalocan* y *Tamoanchan* que se unen por el árbol cósmico pero son dos lugares distintos por lo que se encuentran en espacios diferentes, el primero es un paraíso terrenal y el segundo está en el treceavo cielo.

Siguiendo con *Tláloc*, Alfonso Caso hace una mención sobre una práctica que tenían los indígenas prehispánicos, sobre aquéllos que morían a causa de algún mal provocado por la deidad:

Colocaban una rama seca al enterrar al que había sido elegido por el dios de la lluvia y había muerto de una de las enfermedades mencionadas o por un accidente

²²⁹ *Ibidem*, p. 81.

en el agua o por el rayo, y al llegar el bienaventurado al campo de delicias, que es el Tlalocan, la rama se reverdecía indicando esto que en el lugar de la abundancia se adquiriría nueva vida²³⁰.

Tal vez se trate de los personajes que están en el mural y que muestran alegría y si a esto agregamos que: “El llamarse *Tláloc Tlamacazqui* quiere decir que es dios que habita en el paraíso terrenal, y que da a los hombres los mantenimientos necesarios para la vida corporal”, podemos decir que el culto por el árbol y *Tlaloc* significaba para los antiguos mesoamericanos del Centro de México obtener el sustento y la abundancia, simbolismos que el árbol encarnaba y compartía con la deidad.

Este simbolismo fue muy reverenciado por lo que el árbol símbolo de la fertilidad debió de haber tenido una gran difusión en el área, y había varios que se relacionaban con este concepto, en esta región por lo menos podemos identificar que existían distintos árboles considerados como árboles del sustento, por ejemplo, había un árbol al que se le pedía abundancia y fertilidad de la tierra, que producía el alimento de los hombres, por otro lado identificamos otro árbol que se encuentra en el *Tlalocan* y que da el sustento a los muertos por los males provocados por *Tlaloc* y finalmente el árbol que aparece en el *códice Vaticano A Chichiuahuil*, y que está en el treceavo cielo, entonces esto quiere decir que ya se había diversificado la idea del árbol del sustento y aunque al final de cuentas en todos se proveía alimento, ya había una diferenciación entre ellos, lo mismo debía de ocurrir en las otras regiones donde la representación de los árboles varía. Esto por otra parte nos lleva a pensar también que la diversidad de ideas sobre el árbol del sustento se debía a que en cada pueblo las creencias desarrollaron sus particularidades y con la migración de las tribus nahuas al menos en el centro de México, los nuevos pobladores de Anahuac, tomaron sólo pequeñas partes de la cultura de los pueblos que habitaban este espacio y a ello se deba que exista tal diversidad de árboles del sustento.

²³⁰ *Ibidem*, p. 82.



Fig. 17. Lámina 29, *Códice Fejérváry-Mayer*.

En la lámina 29 de *códice Fejervary-Mayer* se localizan tres árboles muy interesantes y que nos hacen pensar que están relacionadas con la fertilidad, en la parte superior izquierda se ubica una diosa que bien puede ser *Xochiquetzal*, Flor preciosa, quién fuera la primera esposa de *Tlaloc*, pero *Tezcatlipoca* la robó y la llevó al inframundo para que *Tlaloc* se casara con *Chalchiuhtlicue*²³¹. Está relacionada con el amor, con las relaciones sexuales lícitas y con la belleza. Es dueña del *Xochitlicacan*, “árbol siempre de pie”, de donde fueron expulsados algunos hombres, parece ser que el mismo al que hace referencia el Telleriano-Remensis, el árbol tenía muchas flores y con sólo ser tocadas hacían felices y dichosos a los enamorados. En la imagen la diosa esta amamantando a un niño y frente de ella está un árbol, por las flores la identificamos como *Xochitlicacan*, “donde están las rosas”²³². En la parte superior derecha está otra diosa, quizá sea *Chalchiuhtlicue*, también esposa de *Tlaloc* y diosa del agua, relacionada con el agua de los lagos y ríos. Se encuentra en la misma posición que *Xochiquezal* y da de comer de su pecho a un niño, esta diosa junto con *Tlaloc* eran los dueños de todas las plantas alimenticias cómo el maíz que habían quitado a *Quetzalcóatl*²³³, se encuentra sentada en una base de jaguar frente a un árbol verde con flores, en el día tres Caña. La primera imagen como la segunda donde se ubican tanto el árbol como la diosa proveedora de los mantenimientos que está alimentando al niño, no pueden más que hacer alusión a la fertilidad de la tierra y a los mantenimientos que proveen a los

²³¹ Adela Fernández, *Dioses prehispánicos de México. Mitos y deidades del panteón nahuatl*, México, Panorama, 2003. p. 127.

²³² *Códice Telleriano Remensis*, folio 13r.

²³³ Walter Krickeberg, *op. cit.*, p.148.

hombres. El culto a estas dos deidades y sobre todo la de *Tlaloc* se convirtieron en prácticas de primera necesidad por su intervención en las cosechas.

Esto se hace más evidente cuando vemos en la parte inferior izquierda de la lámina a un hombre que está labrando la tierra representada por *Cipactli*, del cual nacen dos ramas parecidas al maíz, sólo que por el color café parecen estar secas, también de la tierra sale una serpiente roja con franjas negras y blancas. En la parte superior se encuentra el numeral siete representado con puntos. Analizando las tres imágenes en su conjunto podemos decir que representan algunas de las posibles consecuencias de las cosechas,



ya que las deidades del agua al tener en sus manos el manejo del líquido vital, ya sea en grandes o en menores cantidades, podían decidir el destino de la siembra, de ahí la importancia de rendirle culto a deidades como *Tlaloc* y *Chalchiuhtlicue*, ya que había que tenerlos contentos para que el envío del agua fuera equilibrado, lo que les garantizaba una buena cosecha y la presencia de las dos deidades sugiera la necesidad de rendirles culto.

Fig. 18. Lámina 29 *Códice Fejérváry-Mayer*

El árbol símbolo de la fertilidad y del sustento se convirtió en parte fundamental, por la necesidad de obtener la productividad de la tierra y el alimento del hombre, por lo cual los elementos vegetales como el maíz, serán muy reverenciados y estarán plasmados en la mayoría de los espacios mesoamericanos. Es muy común que en la mayoría de las ciudades prehispánicas existan elementos vegetales y los árboles sean comunes cuando tenían la intención de hacer alusión a la fertilidad de la tierra, como aparece en un relieve del templo norte de Juego de pelota de Chichén Itzá. En el relieve hay múltiples elementos vegetales que demuestran abundancia, así como aves volando y algunos personajes, dos de los cuales se dirigen al árbol del sustento que nace del monstruo de la tierra, junto al elemento que también es sinónimo de vida, el agua.

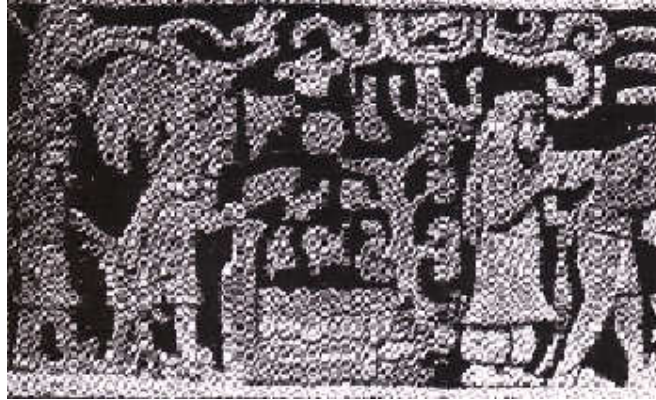


Fig. 19. Relieve del Templo Norte de Juego de Pelota en Chichén Itzá. Tomado de Walter Krickeberg, *Las antiguas culturas mexicanas*.

En ocasiones cuando no aparece el árbol lo sustituye el maíz que se justifica fácilmente, qué mejor vegetal que el maíz para rendirle culto, si era y sigue siendo la base de la alimentación de los habitantes del territorio que comprendía Mesoamérica y que perfectamente se asociaba a las características del árbol del sustento y del árbol cósmico en general, del mismo modo el hombre fue formado a base de este alimento.

Así existen ejemplos como los tableros de *Tajin* en Veracruz donde el árbol está representado mediante esta planta, influencia que lugares como *Cacaxtla* también van a tomar para revestir el concepto del árbol cósmico y del sustento, por ejemplo en el mural oriente del Templo Rojo se levanta de la tierra un árbol de maíz, cuyas mazorcas son sustituidas por cabezas humanas, esta imagen bien nos hace remitirnos a la creación del hombre y sus orígenes relacionados con el maíz o a *Tonacatecutli*, el “Señor de nuestra carne”, ya que era quien había creado el maíz y todos los alimentos que ayudan a sostener el cuerpo humano, y junto con *Tonacacíhuatl* desde el cielo supremo atorgaban la vida o el alma a los niños que se encontraban en el vientre de la madre.



Fig. 20. Mural del Templo Rojo, Cacaxtla. Tomado de Román Piña Chan, *Cacaxtla*.

Fuentes históricas y pinturas.

La imagen del Templo Rojo demuestra claramente el culto por los árboles, ya mencionamos la planta del maíz que está acompañada del árbol de cacao, visible a primera vista y no menos importante que el maíz en la simbología mesoamericana. Junto a los dos árboles un hombre de edad avanzada como lo muestra su quijada enjuta por la falta de dientes, cubierto con una piel de jaguar, animal relacionado con la fertilidad que junto con el ave y la serpiente también presentes en la imagen son característicos del árbol cósmico, este hombre parece que lleva una ofrenda a los dos árboles sagrados, símbolos del sustento.

El maíz por su importancia en la dieta mesoamericana contaba con un respaldo mítico muy importante, *Quetzalcóatl* había descubierto el maíz, pero los dioses de la lluvia se apoderaron de él y hasta la fecha a ellos les pertenece, otra razón más para establecer una estrecha relación con los dioses de la lluvia y el símbolo. Suena lógica la representación del maíz como árbol del sustento, al ser el árbol el generador de vida humana, como lo decían las leyendas mesoamericanas, entre ellas están las creencias quichés, donde fue el elemento base que constituyó la creación de los primeros hombres:

A continuación entraron en pláticas acerca de la creación y la formación de nuestra primera madre y padre. De maíz amarillo y de maíz blanco se hizo su carne; de masa de maíz se hicieron los brazos y las piernas del hombre. Únicamente masa de maíz entró en la carne de nuestros padres, los cuatro hombres que fueron creados²³⁴.

El mural parece querer recordar esto: cabezas humanas están sustituyendo las mazorcas, como si nacieran de la planta. Esta tradición debió extenderse en toda el área y al ser tan importante en la constitución del cuerpo del hombre, convirtieron al maíz en un vegetal sagrado, perfecto para representar al árbol que como él, se debía a los dioses y a los tiempos míticos, recordemos también que se piensa que el cultivo el maíz es un antecedente del árbol cósmico.

Generalmente los árboles debían de haber contado con un papel especial en los cultos vegetales, pues en su mayoría aportan recursos para la manutención del hombre, por un lado sus frutos y por el otro, los elementos que lo constituyen, entre ellos algunas resinas como el hule o su tronco del que se obtiene la leña, ambos eran fundamentales para la vida cotidiana de los hombres prehispánicos, recordemos que hasta apenas el siglo pasado con el desarrollo de nuevos medios energéticos como el petróleo y la electricidad, en algunos lugares se comenzó a desplazar este recurso natural.

La trascendencia de los árboles influyó en el desarrollo de otras funciones, entre ellas funcionó como topónimo, es decir, servía para designar el nombre de algunos lugares por ejemplo, *Ahuacatlán*, que hace referencia al árbol de aguacate, *Tzapotlán*, que se refiere al árbol de zapote, por ello, en algunas imágenes vamos a encontrar al árbol funcionando como topónimo y no como árbol cósmico.

Ya hemos mencionado al árbol del cacao como una de las especies vegetales utilizadas en la representación de los árboles cósmicos, desde nuestro punto de vista cuando se trata de representar el árbol del sustento no hay uno en específico, en ocasiones las imágenes no permiten determinar la especie vegetal, sin embargo éstas y otras fuentes nos permiten destacar a la Ceiba, el cacao, el árbol ramón, el árbol de jícaros, el árbol de algodón y ya en la Colonia, se habla del mezquite. Éstos son los más

²³⁴ *El Popol Vuh, leyendas Quichés, op. cit., p. 88.*

utilizados en las representaciones, así como otras especies vegetales como el maíz y el nopal del centro de México.

Capítulo VI. El árbol como ancestro y símbolo del poder.

Las relaciones simbólicas del árbol que nacen del origen del mundo parten de la necesidad de explicación de todo lo que rodea al hombre y del origen de su propia existencia, no obstante estas ideas que explicaban la composición del universo y que otorgaba un mismo origen de la raza humana en general, contaron con ciertos ajustes motivados por las necesidades políticas de las clases dirigentes integradas principalmente por los sacerdotes y gobernantes mesoamericanos. En un lugar donde religión y política eran casi la misma cosa, los símbolos religiosos sirvieron no sólo para ser venerados sino que también fueron manipulados según las necesidades de las clases dirigentes. El árbol es un ejemplo de la manipulación política del símbolo, ya que lo vemos aparecer en momentos claves de la Historia de cada pueblo.

Como parte del simbolismo que la imagen arbórea guardó sobre los orígenes de la vida, del recuerdo de la creación del universo y como símbolo de la fertilidad, la imagen del árbol no sólo fue el medio de la creación del espacio natural y del tiempo, la vida del hombre también partió de este mismo objeto, el árbol fue en el pensamiento mesoamericano el padre y ancestro de los seres humanos.

En el pensamiento prehispánico se dotó de alma a los árboles, se creía que debajo del objeto vegetal se encontraba una entidad oculta, por otro lado, creían también que anteriormente habían existido otros hombres, que después de la creación de la nueva raza humana habían tomado forma de árboles y, finalmente, en las ideas cósmicas mesoamericanas se pensaba que las dinastías como las mixtecas y mayas habían nacido a partir del primer árbol del mundo.

En la región mesoamericana durante el Clásico se acentuó un fuerte simbolismo del árbol como ancestro, la simbología del árbol sirvió para señalar el origen y el funcionamiento de las fuerzas cósmicas entre la sociedad, así mismo estas imágenes, realizadas a petición de los gobernantes, transmitían a la mayoría de la población el vínculo que existía entre los gobernantes y los orígenes del cosmos.

Se sabe que el simbolismo del árbol inició desde el Preclásico, pero es durante el periodo Clásico donde las disputas dinásticas por el poder obligaban a los gobernantes

a dejar asentado que quienes estaban a cargo del mando pertenecían a la descendencia divina que surgió a partir del árbol del mundo, los gobernantes querían dejar memoria de sus actos, que se hacía legítimos al vincularse con los tiempos míticos. Entre los mayas, por medio de las escenas y escritura registrada en las obras de arte, los gobernantes dejaban registrados sus actos. Estas representaciones narrativas de los actos de los reyes y los nobles tenían un doble propósito: “En el nivel más fundamental los ubicaba en el marco de la historia. Sin embargo lo más importante era que destacaba el carácter cíclico del tiempo cósmico en que se desplegaba aquella historia. A los mayas les preocupaba mostrar la acción histórica como resultado inevitable de necesidades cósmicas y atávicas”²³⁵. El arte significó para ellos el medio para dar a conocer sus actos más importantes dentro de su gobierno, que, a menudo, estaban relacionados con su pasado mítico. Esta idea queda clara en la ya muy famosa lápida de Pakal donde aparecen ciertos símbolos vegetales.

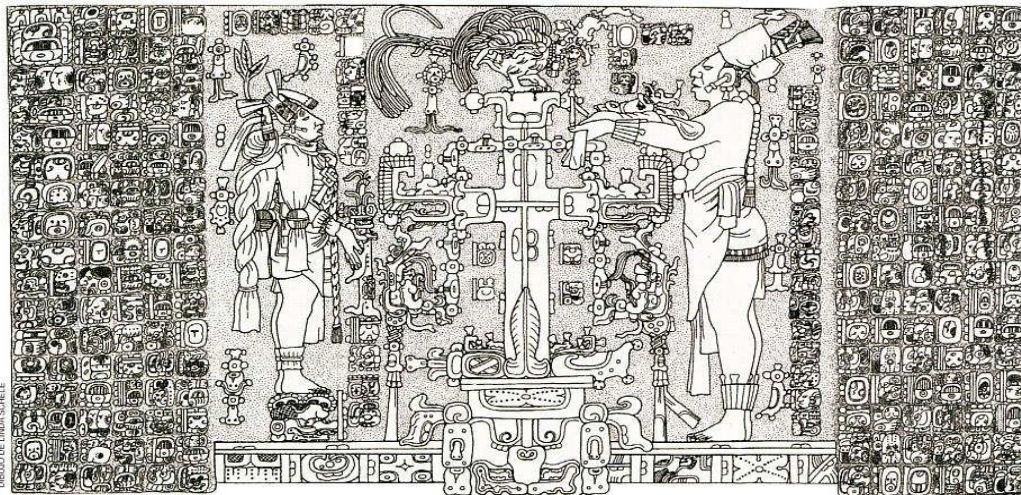


Fig. 21. Tablero del Templo de Cruz. Tomado de Linda Schele, *Una Selva de Reyes*.

En el tablero se ubica al centro una cruz que se ha identificado como una planta de maíz, ya hemos señalado que el árbol cósmico en ocasiones tomará la forma de esta planta. El maíz en la imagen, se identifica con el árbol cósmico junto con un ave enorme que se posa en la copa, a sus costados se encuentran Pakal y su hijo, próximo heredero del trono, esta relación del árbol con los reyes mayas justificaba sus actos profanos en un contexto sagrado, mensaje que fue transmitido por otros medios a la población. En el tablero quedó asentado el origen del mundo y en el texto que aparece a los costados se

²³⁵Linda Schele-David Freidel, *op. cit.*, p. 72.

indica, según el desciframiento de Linda Schele y David Freidel, que la creación se inicia con el nacimiento del primer padre Hun-Nal-Ye, el dios del maíz, el 16 de junio de 3122 a. C., que después se convirtió en el cielo, el 5 de febrero de 3112 a. C. Luego del nacimiento del primer padre, nació la primera madre, el 7 de diciembre de 3121 a. C.²³⁶.

También en Palenque, pero en el Templo de las Inscripciones, la idea de la descendencia de los árboles se hace más clara, pues se observan a varios ancestros de la dinastía palencana relacionados cada uno a un árbol que surge de la tierra y con varios glifos, a estas representaciones epigráficas se les conocen como “glifos emblemas”²³⁷. A ello se le puede sumar, según las interpretaciones epigráficas que Maricela Ayala hace, que durante la época clásica uno de los títulos gobernantes era el de *Chak te* “árbol grande”²³⁸, refiriéndose precisamente a la relación de los gobernantes con los árboles cósmicos.

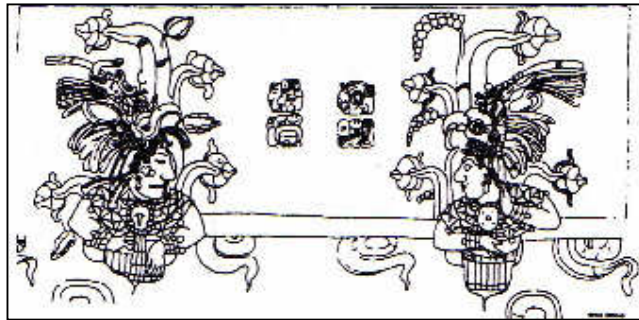


Fig. 22. Glifos emblema de la Lapidita de Pakal. Tomado de Linda Schele, *Una Selva de Reyes*.

La presencia del árbol en Palenque demuestra que fue un símbolo básico para la religión maya, Palenque deja ver eso cuando en casi todos los espacios del centro ceremonial, aparece dibujado a manera de cruz, acompañado de muchos signos que al igual que él concentran importantes fuerzas simbólicas. La presencia del árbol a simple vista o fuera del contexto quizá no diría mucho, no obstante las escenas, fueron parte de la historia oficial de los mayas, la que se divulgaba y daba identidad a su población. Por

²³⁶ Linda Schele y David Freidel, citados en Mercedes de la Garza, “Mitos mayas del origen del cosmos”, *Arqueología Mexicana*, vol. X, núm. 56, p. 39.

²³⁷ Mario Aliphath, “Los Glifos emblema”, en *Arqueología Mexicana*, vol. 1, núm. 5, p. 65.

²³⁸ Maricela Ayala, citada en María del Carmen Valverde, *Historia jeroglífica maya*, Universidad Nacional Autónoma de México, 1989, p. 169.

ello, olvidar el simbolismo del árbol era como olvidar una parte medular de su historia, lo que no fue posible porque no convenía a sus intereses de dominio.

La relación del árbol con el maíz como ocurre en Palenque, se puede observar en otras regiones mayas, por ejemplo, en el juego de pelota norte de Chichén Itzá se encuentra un mural donde se observa la sustitución del árbol cósmico por la figura recostada de *Hun Nal Ye*, el antiguo dios del maíz de los mayas, la figura parece referir que él es el nuevo fundador de Chichén Itzá y el dios del maíz como símil del árbol cósmico se convirtió en ancestro. Dentro de la imagen existen múltiples elementos vegetales y lo que parecen ser las nuevas dinastías mayas. En el mural se ubican distintos planos, en la base *Hun Nal Ye*, quien dio vida a las distintas dinastías hasta llegar a la de Chichén Itzá; en la parte superior derecha en lo que podríamos identificar como un tercer plano aparece un árbol y sobre él se ubica un templo donde se encuentra sentado un hombre, la imagen podría sugerir que el hombre y el templo surgen del árbol cósmico, como siglos más tarde ocurrió en Tenochtitlan.



Fig. 23. Mural del Templo Norte de Chichén Itzá. Tomado de *Arqueología Mexicana*, vol. VII. Núm. 42.

Como parte del desarrollo del simbolismo del árbol se ha propuesto que los mandatarios mayas se convirtieron en hierofanias del árbol cósmico, el gobernante maya encarnó los conceptos que simbolizaba el árbol, esta significación del árbol cósmico fue representada no sólo por elementos vegetales como el maíz, los gobernantes mayas también ocuparon el papel de eje del mundo, estos hombres al igual que los árboles cósmicos traían al recuerdo los orígenes, otorgaban la fertilidad con los ritos ofrecidos a sus dioses y eran un medio de comunicación pues podían acceder a los otros planos sagrados. “El mundo de los seres humanos se comunicaba con el otro mundo a lo largo del eje, del *Wacah Chan*, que corría por el centro de la existencia. Había dos grandes representaciones simbólicas de aquel eje central: el propio rey, quien lo traía a la existencia, y su análogo natural, el árbol del mundo”²³⁹. En la estela F de Quiriguá se encuentra el gobernante con elementos vegetales como un tronco y ramas que cubren su cintura, en la parte superior se encuentra el ave cósmica así como una serpiente de dos cabezas, que según Schele y Freidel simboliza la autoridad.

Los gobernantes mayas como análogos de los árboles cósmicos, tenían la posibilidad de encarnar las distintas cargas cósmicas de los cuatro rumbos, los mandatarios mayas eran uno y cuatro al mismo tiempo, funcionaban como ejes del mundo y como postes en las cuatro esquinas del universo²⁴⁰.

Las imágenes de Palenque, de Chichén Itzá, de Copan y de la mayoría de las representaciones arbóreas del área, tiene como objetivo principal el recuerdo mítico y, a su vez, destacar la descendencia de los gobernantes mayas que tenían la necesidad de legitimizar su estancia y sus acciones en su paso por la tierra, estas ideas debieron surgir o ser bien difundidas en las otras áreas donde también encontramos el mismo uso del símbolo. En el capítulo anterior que hace referencia a la fertilidad, ya hablamos de que se creía que el árbol era el primer padre *tota* o la madre ceiba, concepto que parece ser era muy bien aceptado.

²³⁹ Linda Schele, *op. cit.*, p. 74.

²⁴⁰ Carmen Valverde, *op. cit.*, p. 170.

Por ejemplo, en el área mixteca de Oaxaca durante la época prehispánica existía la creencia de que las dinastías habían descendido del árbol de Apoala. Para el hombre prehispánico el hombre había ascendido y descendido del árbol cósmico. Con el árbol ancestro se logró el nacimiento de las dinastías y, en consecuencia el surgimiento y el crecimiento de los hombres que formaron ciudades y pueblos, cuyo objetivo principal era prolongar la vida en la tierra por medio del culto a sus dioses que les habían otorgado su existencia, lo que provocó una posición muy importante para el culto. Esto se observa sobre todo al revisar la historia dinástica donde el árbol tiene una importancia de primer orden, por lo cual se estableció una estrecha relación entre el símbolo con el poder y los gobernantes mixtecos. La nobleza mixteca se consideraba una nobleza divinizada que había surgido por los dioses, formaron relaciones familiares y políticas entre sí al compartir un mismo pasado mítico, según el cual eran descendientes de los primeros mixtecos que se desprendieron de un árbol localizado a orillas del Yutsa to'on ("Río de los linajes"), ubicado en el pueblo de Apoala, al noroeste de la Mixteca. En la siguiente imagen tomada del *Códice Zouche-Nuttall*, en la parte superior derecha se levanta el árbol de Apoala, sobre el río de *Tutsa Ton*, encontramos la presencia de 4 cuatro hombres, probablemente se trate de los ancestros que parecen dirigirse a las entrañas de Cipactli, cuyo cuerpo rodea la lámina y finaliza donde nace el Árbol de Apoala, así mismo en la lámina en la parte inferior central se ubican dos parejas que viajaron hasta Ápoala para pedir por el nacimiento de las dinastías mixtecas del árbol mítico.



Fig. 24. Lámina 37 del *Códice Zouche- Nuttall*.

En el *Códice Vindobonensis* se encuentra relatada la historia y dinastías de la Mixteca, en la lámina 37 destaca la imagen del Árbol mítico de *Tutsa Ton*, a partir del cual nacen los gobernantes mixtecos. Como base del árbol se encuentra una cabeza tal vez de alguno de los progenitores que dieron vida al árbol para sostener los tres planos cósmicos y lograr el origen del género humano. Se han identificado a los dos personajes que aparecen en los costados como dos sacerdotes que parecen estar grabando algo sobre la corteza del árbol, el de la izquierda cuenta con el numeral 7 *Cuauhtli* y el de la derecha 7 *Quiahuitl*, del tronco del árbol se puede ver que salen el “padre divino y la madre divina” a la izquierda, es decir la pareja original. El árbol de la lámina es como entre los mayas una cruz.



Fig. 25. Lámina 37 del *códice Vindobonensis*.

La aparición de Tezcatlipoca dentro de la misma lámina, junto con los dos sacerdotes que fueron pintados de negro, nos hace recordar una de las dos fuerzas que sostenía el árbol cósmico y que conformaba a Tamoanchan, que era la oscuridad,

representada por Tezcatlipoca. Esta lámina contiene una de las imágenes más evidentes sobre la creencia de que los seres humanos habían nacido de los árboles, porque es muy claro como un hombre sale de sus entrañas, esto debió de guardar un gran sentido de legalidad e identidad para los gobernantes mixtecos. Probablemente el ubicarse en un libro sagrado como lo era el códice no permitía que fuera observado por todo el pueblo mixteco, sin embargo era visto por el pequeño grupo de sacerdotes, que al igual que los gobernantes se encargaban de dirigir a la población.

En el *códice Selden II* se habla también de la genealogía de Apoala, en la primera página del códice se ubica un árbol cósmico que curiosamente al centro del tronco cuenta con ojo, sobre el tronco del árbol se tuercen dos serpientes que podrían representar las dos fuerzas míticas que mencionamos anteriormente. Del tronco sale el señor 2 Hierba, a los costados del árbol están sentados dos sacerdotes procedentes de *Yutsa Ton*. Según la interpretación de Alfonso Caso, ambos sacerdotes viajan para pedirles a los señores de Apoala que hicieran nacer de los árboles a varios príncipes, entre ellos el señor 2 Hierba para que se casara con la princesa 8 conejo y así dar inicio a la dinastía de Añute.



Fig. 26. Lám. 1 del *códice Selden*. Tomado de *Arqueología Mexicana*, vol. X, núm. 56.

En el Selden como en el Vindobonensis quedó asentada la descendencia del árbol cósmico de Apoala, y del que se tenía relación en la época colonial:

Vulgar opinión fue entre los naturales mistecas, que el origen y principios de sus falsos dioses y señores había sido en Apoala, pueblo de esta misteca, que en su lengua llaman Yuta Tnoho, que es río, donde salieron los señores porque decían haber sido desgajados de unos árboles que salían de aquel río, los cuales tenían particulares nombres, llaman también a aquel pueblo, Yuta Tnuhu, que es río de los linajes, y es más propio nombre y el que más le cuadra²⁴¹.

En los códices oaxaqueños, así como en las estelas mayas, las representaciones del surgimiento directo de las dinastías del árbol de Apoala se hicieron con la intención de dejar asentado sus actos como parte de su historia, pero sobre todo con la idea de relacionarlos con su pasado mítico. Por otro lado es interesante ver como nuevamente el árbol de Apoala está relacionado con el agua, como lo hemos señalado anteriormente, Apoala se traduce como “río donde salieron los señores”, la relación agua-árbol da como resultado la fertilidad y la posibilidad de dar vida a través del árbol ancestro, el agua dio al árbol su parte correspondiente para que de él nacieran las nuevas dinastías.

Del mismo modo en el árbol de Apoala, y a partir de las dinastías que forma, se ven representados los cuatro rumbos cósmicos: “En especial era tradición antigua, que los dichos señores que salieron de Apoala, se habían hecho cuatro partes, y se dividieron de tal suerte que se apoderaron de toda la mixteca”²⁴². Del árbol ancestro nacieron las cuatro dinastías mixtecas, como en otras partes, en Apoala se encuentra el simbolismo de los cuatro rumbos que fueron representados por los árboles.

La procedencia de los gobernantes mesoamericanos de los antepasados míticos, permitió a dichos gobernantes sustentar su poder y en la mayoría de las veces acrecentarlo, asimismo la mitología les permitió justificar sus papel como gobernantes en la tierra y la trascendencia de sus actos por su relación con lo divino. El énfasis que se hace en tomar el árbol de Apoala como ancestro de las dinastías nos hace suponer que existieron conflictos por el poder político y había la necesidad de difundir que las dinastías y sus gobernantes habían descendido del primer árbol mítico.

Por medio de las tradiciones que sobrevivieron a la conquista y los códices, logramos descifrar una pequeña parte de lo que significó el símbolo tanto a nivel

²⁴¹ Antonio de los Reyes, *Arte de la lengua Mixteca*, citado en Alfonso Caso, Paris, Actas de la Societé Philologique, 1890, p. 1.

²⁴² *Ibidem*.

religioso como político en Oaxaca. En la mayoría de los códices que analizamos de la Mixteca, se entrelazan hechos religiosos de carácter mítico con información de carácter histórico, donde se relatan acontecimientos importantes de las genealogías dinásticas de la región y donde el árbol aparece principalmente como la figura de padre y ancestro, simbolizando el origen y el nacimiento de los mixtecos, su relación con los primeros pobladores y fundadores, donde las alianzas matrimoniales están marcadas por el mismo pasado mítico, que parten y hacen énfasis en el lugar de origen, que está simbolizado bajo el símbolo del árbol y un río.

Entre los nahuas del Posclásico sabemos que existió, como en otras partes de Mesoamérica, la simbología del árbol cósmico, así también se compartió la creencia en el árbol ancestro, se creía también que los gobernantes provenían de los árboles, ello se observa cuando leemos en un poema náhuatl:

**Desde Tamoanchan, donde se yergue el Árbol Florido,
Vienen nuestros reyes, tu, Motecuzoma,
y Totoquihuatzin²⁴³.**

Como sabemos Tamoanchan es la parte del mundo donde los antiguos nahuas creían que los dioses se conectaban con el Cielo y la Tierra, donde se mezclan la fuerzas y de donde salen las esencias compuestas al mundo de los hombres²⁴⁴. Así al provenir de este árbol, el *tlatuani* se revestía y apoderaba de estas mismas fuerzas sagradas, que al gobernar manifestaba a los hombres.

Parece ser que en el Altiplano Central el simbolismo del árbol del poder se desarrolla a la par con otros lugares, porque ya existía esta relación árbol ancestro. Lugares como Xochicalco y Cacaxtla así lo demuestran. Sobre Xochicalco, con la migración de los Olmecas-Xicalancas parecen aportar nuevos elementos culturales durante el Periodo Clásico a la zona, entre ellos el culto vegetal, que posiblemente no fue instaurado por ellos, pero parece ser que lo acentuó más, no podemos afirmar que el culto vegetal y el del árbol viene completamente de la Costa del Golfo con esta migración, ya que entre el Altiplano Central, los sitios de la Costa del Golfo y la región

²⁴³ Ángel María Garibay, *Poesía Náhuatl*, Tomo II, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1965, p. 8.

²⁴⁴ López Austin, *Tamoanchan y Tlalocan*, *op cit.*, p. 224.

occidental de la Península de Yucatán existió desde varios siglos antes un camino abierto al contacto y la interacción cultural²⁴⁵. De la misma forma Teotihuacan ya presenta un importante simbolismo vegetal, sólo que parece ser que su hegemonía cultural no intervino mucho en las manifestaciones de pensamiento religioso o sociopolítico de las expresiones artísticas de los pueblos vecinos, éste pudo ser realizado con autonomía y originalidad local²⁴⁶. Xochicalco y Cacaxtla son muestra de ello, en el caso de Xochicalco muestra un arte propio modificado una vez que se instaura una nueva población que trae consigo el mismo concepto del árbol cósmico del Golfo y el área Maya. En este centro ceremonial la representación del árbol ocupó un lugar muy especial, en el Templo de las Serpientes y en la parte exterior del templo, visible a primera vista. La relación de Xochicalco, “lugar donde crecen las flores” y Tamoanchan debió de ser muy pertinente para la ocupación del lugar. Xochicalco, como siglos más tarde, para los mexicas lo fue Tenochtitlan, es el lugar que tanto buscaban y pedían a sus dioses para habitar y si había duda, el arte fue una buena herramienta que les ayudó a fundamentar la ocupación del lugar.

Cacaxtla corrió con la misma suerte. Este sitio logró un auge en el periodo Epiclásico, influído también por una base común de ideas, conceptos y costumbres de los finales del Clásico mesoamericano, muestra también una tradición más ligada al Altiplano Central, donde es posible reconocer la herencia cultural de Xochicalco y de Teotihuacan y de la vieja tradición de los Olmecas y Xicalancas, que seguían recibiendo influencia del Golfo²⁴⁷. Aquí, como en las otras regiones, se asentó en los murales de los centros ceremoniales la tradición oral sobre el origen del hombre, la bellísima escena del Templo Rojo donde de la planta del maíz surgen cabezas humanas, no dejan duda de la creencia de que el hombre había nacido de esta planta, que se encuentra remplazando al árbol cósmico, la serpiente que sirve de marco para el mural y el ave hacen suponer que se trata de un árbol sagrado, del que las familias más elevadas de Cacaxtla habían nacido, ellas que nacieron de la tierra por mandato de los dioses eran las más indicadas para gobernar. Estas ideas fueron muy acertadas para el contexto histórico que estaba viviendo Cacaxtla para la época en que hicieron estos murales, pues había que justificar la ocupación del lugar.

²⁴⁵ Marta Foncerrada de Molina, “La pintura mural de Cacaxtla”, en *Antología de Cacaxtla*, vol. II, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1995, p. 294.

²⁴⁶ *Ibidem*, p. 288.

²⁴⁷ Román Piña Chan, *Cacaxtla. Fuentes históricas y pinturas*, op. cit., p. 121.

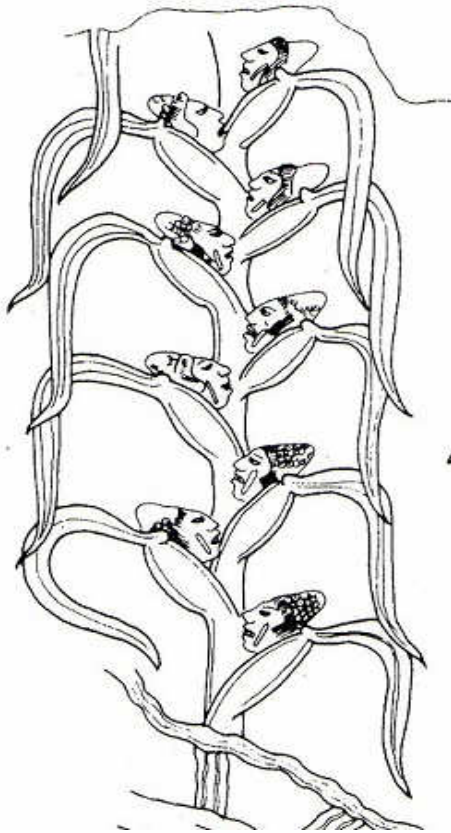


Fig. 27. Planta de maíz Templo Rojo, Cacaxtla.
Imágenes tomadas de Román Piña Chan, *Cacaxtla. Fuentes históricas y pinturas.*



Fig. 28. Mural de la Jamba Norte, Cacaxtla.
Imágenes tomadas de Román Piña Chan, *Cacaxtla. Fuentes históricas y pinturas.*

Después del declive de Xochicalco y la dispersión hacia otros lugares como Amecameca, centros ceremoniales como Cacaxtla comienzan a florecer, ya que los Olmecas y Xicalancas que se establecieron en Xochicalco también emigran a Cacaxtla aproximadamente en 650 d. C. y para 700 a 850 d. C. Es en este tiempo cuando se crean los murales tan bellos que ahora conocemos del lugar, donde se mezclan religión e historia. La vegetación parece ser uno de los elementos a destacar dentro de esta pintura mural, y al observar a los personajes es fácil recordar y reconocer la influencia del área maya, donde los gobernantes aparecen ricamente ataviados acompañados de elementos vegetales, Tanto los personaje de la jamba norte como los de la jamba sur, tienen como adornos ramas de árboles de los cuales brotan flores. En el mural de la jamba norte (fig. 28), el hombre trae la vestimenta de jaguar, entre sus brazos parece enredarse el cuerpo de una serpiente, sólo que no es visible su cabeza y parece ocupar su lugar un jarrón del cual salen gotas de agua que caen en la tierra, hay que recordar que la serpiente también representa al agua y quizás su cuerpo con el jarrón del que brota agua indiquen la

fertilización de la tierra, no obstante otros elementos como el plumaje de su tocado que podrían sustituir al ave cósmica, la cruz de San Andrés de sus cinturón y los otros elementos que ya hemos enumerado nos hacen pensar que bien el hombre puede ser, como entre los mayas, la representación del árbol cósmico.

Así mismo el mural de las Batallas, que hace alusión al tema abordado en el mural, nos muestra las luchas que debieron tener para la ocupación del lugar, lo que nos habla de luchas bélicas por ejercer el poder, entonces se hace evidente la necesidad de acentuar la legitimidad de la ocupación del sitio. De esta manera el mural del Templo Rojo donde está la planta de maíz del que salen cabezas humanas es realizada con la finalidad de recordar de dónde habían nacido y de dónde se originaba su poder, los ornamentos vegetales que llevan los gobernantes son como el recuerdo de que ellos se habían desprendido y nacido del gran árbol ancestro.

Cacaxtla se presenta como uno de los lugares más ricos en cuanto a simbolismo vegetal se refiere y los símbolos que se relacionan con la flora también aparecen, el jaguar con que se encuentran ataviados los personajes, la serpiente, las aves y la múltiple cantidad de elementos acuáticos como el caracol y que se asocian a Tláloc, se hacen característicos del arte pictórico del lugar. Estas ideas que nacen en el Preclásico con un buen arraigo ideológico durante el Clásico, llegaron hasta el Epiclásico y el Posclásico muy bien fundamentadas, por eso en toda el área que comprendía Mesoamérica se van a conservar, y las tribus migrantes que llegan al valle de México las van a adoptar con facilidad, al ser extraños que vienen a ocupar un lugar ya habitado.

Durante los últimos siglos anteriores a la conquista, de los años 1168-1350 aproximadamente, en la historia de Mesoamérica ocurrió la caída del imperio tolteca lo que provocó una serie de movimientos migratorios de los habitantes de Tula a las zonas aledañas de la Mixteca, estableciéndose pueblos, como los toltecas, nonoalcas y los chichimecas de Xólotl y las siete tribus mencionadas en la *Historia tolteca- chichimeca*, a las fronteras de la región. Este hecho marca una importante relación política y además un importante intercambio cultural, de lo que muy posiblemente debió desembocar en la adopción de nuevas lenguas y nuevas prácticas religiosas entre los habitantes de Oaxaca y los nuevos colonizadores del Centro de México.

En tanto en la Costa del Golfo, la región maya y Oaxaca seguían con la simbología del Árbol Cósmico, en el Altiplano Central, ocurren las nuevas migraciones nahuas que a través de su contacto con los pueblos mesoamericanos irán conformando su propia identidad que incluía los símbolos, los mitos de origen y los mitos fundacionales. Entre estas migraciones se halla la de los habitantes de Tula hacía la Mixteca y el área Maya, que debió desembocar en un importante intercambio cultural entre los siglos XII y XIV de la era cristiana, siendo el Altiplano Central el más favorecido. El posible contacto con diferentes pueblos permitió formar una propia cosmovisión nahua, no obstante, ésta a veces puede ser variada y en ocasiones confusa, donde la propia imagen del mundo de que nos hablan las fuentes puede tener sus propias contradicciones producto de la mezcla cultural que recogieron, una muestra de eso puede ser la manera de representar al árbol, tan sólo en los códices que se elaboraron en la misma época hay variación, donde el árbol y los símbolos que lo acompañan fueron presentados de manera diferente.

Así la simbología del árbol se presenta en momentos importantes dentro de la historia de los nahuas y su función como árbol ancestro, ligado al poder, parece que también estuvo presente. Por ejemplo en la *Tira de la peregrinación*, también llamado *códice Boturini*, la pictografía narra el viaje de las tribus nahuas hacia el Altiplano Central y en la lámina III, se ubica un árbol realizado con estilo occidental pero que señala la separación de los aztecas de las otras ocho tribus que los acompañan en su viaje.

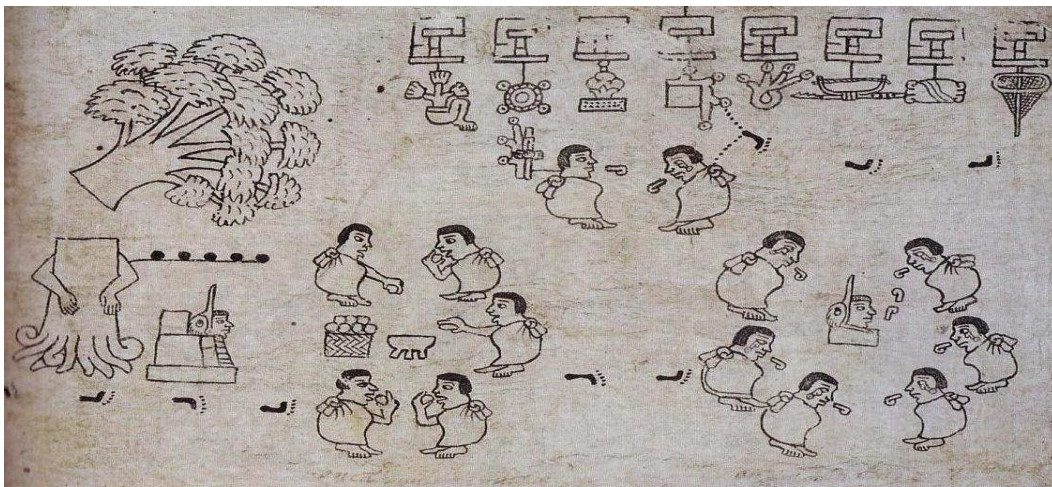


Fig. 29. Lámina 3 de La tira de la peregrinación. Tomada de *Arqueología Mexicana*, Edición especial Códices, núm. 26.

En la imagen se encuentra el árbol que según se indica mide 5 brazas, el tronco del árbol se quiebra. Esta imagen es representada en otros códices y la ruptura la podríamos interpretar como el fin y el inicio de algo nuevo, que en este caso sería la peregrinación de los aztecas sin las ocho tribus, en otros códices como el Borgia indica el nacimiento del sol. Al pie del árbol se ubica un basamento piramidal y sobre él Huitzilopochtli. Frente al basamento permanecen cinco hombres alrededor de un molcajete y un canasto con comida, más adelante se encuentran seis hombres llorando alrededor de Huitzilopochtli, en la parte superior se hallan los glifos de las ocho barrios: Huexotzincas, Chalcas, Xochimilcas, Aztecas, Malinalcas, Tlahuicas o Chichimecas, Tepanecas y Matlatzincas. Debajo de los glifos se encuentran dos sacerdotes que Patrick Johanson ha identificado como el sacerdote agua/fuego y el representante de los barrios. Este autor interpreta la lámina como una primera etapa donde los barrios se asentaron al pie de un árbol, *Cuáhutl Itzintla*, un ahuehuete, el cual se quebró mientras comían. Entonces Huitzilopochtli les habló y les dijo que en este lugar se tenían que separar de los otros barrios²⁴⁸.

La imagen del árbol en esta lámina, que contiene en su simbolismo el poder necesario para determinar el peregrinaje en solitario de los mexicas, el árbol que se corta como Tamoanchan parece otorgarles autonomía, bajo este símbolo es su deidad Huitzilopochtli, quien manifiesta sus deseos de que los aztecas sigan su camino completamente solos.

Resulta interesante como la deidad más importante de los aztecas se manifestó bajo el árbol para marcar la separación de las tribus, a este objeto se le entrega el poder más elevado porque justifica y a la vez legitima sus actos, después de todo se trata del pueblo del sol. Por otro lado el glifo que corresponde a los aztecas, lo integran el símbolo del agua y el fuego, fuerza dual que se reintegra perfectamente en la idea del árbol cósmico. Así mismo hay que destacar que aunque la fuente es ya de la Colonia, el simbolismo se sigue manejando y sigue funcionando como condicionante a sus acciones, lo que deja ver que los símbolos seguían siendo útiles en la construcción de su historia, después de todo este tipo de documentos se hacen por encargo y en el caso de

²⁴⁸ Patrick Johanson, *Arqueología Mexicana, Tira de la peregrinación*, Edición especial Códices, núm. 26, p. 29.

los códices son los indígenas que recibieron de los propios protagonistas, por medio de la tradición oral la historia que seguían escribiendo.

Las veintenas como *Xócotl Huetzi* y *Hueytozotli* ya mencionadas dejan ver la importancia del símbolo para el área, este mismo símbolo aparece nuevamente en la historia del Valle de México, cuando concluye el largo peregrinaje emprendido por los mexicas.

Dentro de la historia de los antiguos mexicanos la fundación de Tenochtitlán fue indicada por una señal que su dios Huitzilopochtli les predijo, sería donde los aztecas encontrarían un águila posada sobre un nopal.

...persuadidos por el demonio Huitzilopochtli, llegaron a la dicha Ciudad, que es ahora México Tenochtitlan, porque el día que llegaron á esta Laguna Mexicana, en medio de ella estaba, y tenia un sitio de tierra, y en él una peña, y encima de ella un gran tunal, y en la hora que llegaron con sus balzas de caña, ó corrido, hallaron en el sitio la oja, piedra, y Tunal, y al pié de él un hormiguero, y estaba encima del tunal una águila comiendo y despedazando una Culebra, y así tomaron el Apellido, Armas y Divisa, el Tunal y Aguila, que es Tenuchca ó Tenochtitlan, que hoy se nombra así²⁴⁹.

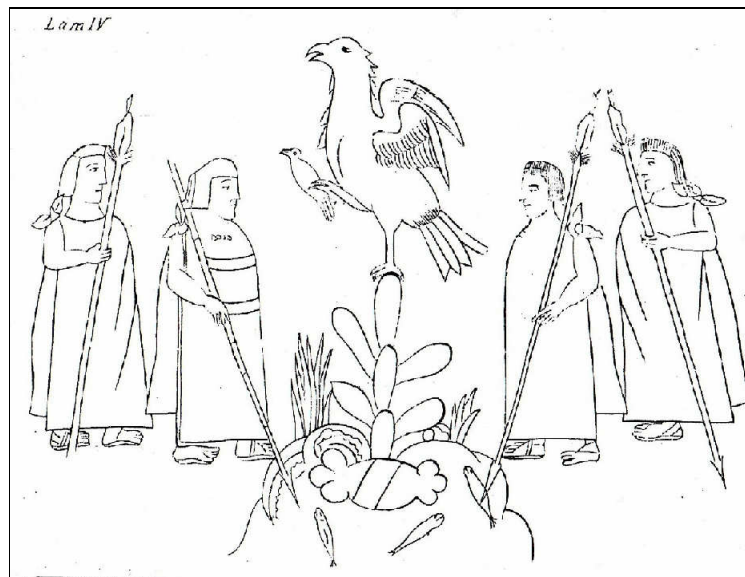


Fig. 30. Fundación de México-Tenochtitlan, tomado de Hernando Alvarado, *Crónica Mexicana*.

²⁴⁹ Hernando Alvarado Tezozomoc, *Crónica Mexicana*, México, Porrúa, 1980, p. 224.

El nopal se convirtió en el centro del universo, el lugar sagrado donde más tarde levantarían los dos templos más importantes, el de Huitzilopochtli y el de Tláloc. Probablemente biológicamente el nopal no sea estrictamente un árbol, sin embargo tomando en cuenta el contexto natural de la región, el nopal se convierte en la representación del árbol cósmico en cuya copa posa un ave que en este caso sería el águila.

El azteca es el pueblo del Sol; su ciudad, Tenochtitlán, se ha fundado en el sitio en que el águila, representante de Huitzilopochtli, se posa sobre el nopal de piedra, en el centro de la isla que estaba en el lago de la Luna, el *Meztlipán*, como se llamaba esotéricamente al Lago de Texcoco. Allí, donde fue arrojado el corazón del primer sacrificado, allí debía brotar el árbol espinoso, el árbol del sacrificio, que representa el lugar de las espinas, *Huitztlampa*, la tierra del Sol, hacía donde saliera en peregrinación la tribu, partiendo de la tierra blanca, *Aztlán*²⁵⁰.

La aparición del árbol espinoso, como Caso lo llama, determina el fin de un largo peregrinaje y la fundación de un pueblo nuevo, el pueblo mexicana, que fue señalado a los hombres por medio de este símbolo:

Divisaron el tunal, y encima de él, el águila, con las alas extendidas hacía los rayos del sol, tomando el color de él y el fresco de la mañana, y en las uñas tenía un pájaro muy galano, de plumas muy parecidas y resplandecientes. Ellos, como la vieron, humillaronse casi haciéndole reverencia, como a cosa divina. El águila, como los vido, se les humilló ajando la cabeza a todas partes a donde ellos estaban²⁵¹.

Por todos conocido, este árbol espinoso surgió a partir del corazón de Copil, un personaje mitológico sobrino de *Huitzilopochtli* que permitió fundamentar el mito según el cual su corazón fue arrojado al lago y de allí brotó el *untenohtli* o “nopal de tunas rojas” que era la señal para establecer una nueva ciudad: “cuando los asombrados sacerdotes encuentran el águila posada sobre el nopal, que es el signo que había dicho Huitzilopochtli, brotan los árboles blancos y las aguas blancas donde había de fundarse Tenochtitlan”²⁵². La primera señal que marcó el fin del peregrinaje es un árbol, en este caso una sabina blanca, como en las ideas cosmológicas mayas donde es la Ceiba quién se alza para la formación del universo y la fundación de los pueblos mayas.

²⁵⁰ *Ibidem*.

²⁵¹ Diego Dúran, *Historia de la Indias de la Nueva España e islas de tierra firme*, México, Porrúa, 1984, tomo II, p. 48.

²⁵² Alfonso Caso, *El pueblo del sol*, *op. cit.*, p. 52.

Discurriendo y andando á unas partes y á otras entre los carrizales y espadañas, hallaron un ojo de agua hermosísimo donde vieron cosas maravillosas y de grande admiración, las cuales habían antes pronosticado sus sacerdotes, diciéndolo al pueblo por mandato de su ídolo: lo primero que hallaron en aquel manantial fue una sabina blanca muy hermosa de la cual manaba aquella fuente; luego vieron que todos los sauces que alrededor de sí tenía aquella fuente, eran todos blancos, sin tener una sola hoja verde, y todas las cañas y espadañas de aquel lugar eran blancas²⁵³.

Este ejemplo resume perfectamente las funciones simbólicas del árbol: por un lado, de la fertilidad de la vegetación, porque a partir del corazón de Copil crece el árbol espinoso, que marca la vida de un nuevo pueblo, y por otro, de centro del mundo que, a través del sacrificio y el corazón de Copil, simboliza el *axis mundi*, que conecta los planos cósmicos y a partir de eso se convierte en el mejor lugar para fundar la ciudad y desde allí comunicarse con sus dioses y acatar sus órdenes, allí se erigió un templo, lugar sagrado dedicado a Huitzilopochtli, desde donde nacía el poder.

El tunal o árbol espinoso es una hierofanía que revela nuevamente la voluntad de su dios Huitzilopochtli, no hay que olvidar que acciones del pueblo mexicana se justificaban en la idea de que eran un pueblo elegido cuya misión era hacer la voluntad de sus dioses en la tierra. Observamos nuevamente como a través de un árbol, en este caso bajo la forma de un tunal, da paso a la fundación de un nuevo pueblo que llevará en el nombre el recuerdo mítico de su fundación, elegido por la misma deidad: “este lugar donde hallareis el tunal con el águila encima, le pongo por nombre *Tenochtitlan*”²⁵⁴. El nombre se compuso a través de la hierofanía de la escena:

Este nombre tiene hasta hoy esta ciudad de México, la cual en cuanto fue poblada de los Mexicanos se llama México que quiere decir lugar de los mexicanos, y en cuanto á la disposición del sitio se llama Tenuchtitlan, por que *teit* es la piedra y *nochtli* es tunal, y de estos dos nombres componen *tenochtlí* que significa el tunal y la piedra en que estaba, y añadiéndole esta partícula *tlan*, que significa lugar dizen *Tenuchtitlan*, que quiere dezir lugar del tunal en la piedra²⁵⁵.

El árbol estaba acompañado de simbolismos muy importantes como el ave, representada por el águila quién devora otra ave, ¿no se trataría del mismo

²⁵³ Hernando Alvarado Tezozomoc, *op. cit.*, p. 31.

²⁵⁴ *Ibidem*.

²⁵⁵ *Ibidem*.

Huitzilopochtli que se convirtió en alimento transmitiendo el carácter sacro al acto? Hay que recordar que entre los indígenas mexicanos había ritos donde ingerían el cuerpo de la deidad formada de algún alimento como el amaranto o la masa del maíz. Por otro lado es más conocido que es una serpiente a quién devora el águila como lo relata la crónica de Alvarado Tezozomoc, siendo este símbolo muy característico del árbol cósmico, probablemente para la elaboración de estas fuentes ya se había diversificado más la idea que el árbol cósmico va acompañado de un ave y una serpiente, y por eso la tradición oral cambió. Así mismo también podría ser que esta alegoría es una muestra de la diversidad mitológica que confluía en el Valle de México, proveniente de diversos lugares.



Esta lámina del *códice Mendoza*, es una de las más conocidas por la escena del centro que se convirtió en emblema nacional. En ella se observa un profundo simbolismo, la división horizontal del universo, repartida en cuatro partes, al centro se alza el Gran Tunal, el árbol del centro, sobre el que se decidió la estructura del universo, desde donde se manifestó *Huitzilopochtli* para dirigir el nuevo orden que debía existir en el Valle de México:

Fig. 31. Lámina 1 del *códice Mendoza*.

una noche habló Huitzilopochtli á uno de sus sacerdotes y ayos de esta manera: Di a la congregación Mexicana que se dividan los señores cada uno con sus parientes, amigos y allegados en cuatro barrios principales tomando en medio la casa que para mi descanso habeis edificado, y cada parcialidad edifique en su barrio á su voluntad²⁵⁶.

²⁵⁶ *Ibidem*, p. 33.

Los hombres que están en la escena son los hombres de los cuatro barrios, están divididos por la Cruz de San Andrés, abajo cuatro hombres peleando, haciendo alusión a las diversas luchas que libraron antes de fundar la ciudad.

Parece ser que la relación del árbol con el poder se convirtió en una de las más importantes, porque el símbolo se ajustaba perfectamente a una sociedad mesoamericana que debió de vivir serios conflictos sobre la autoridad, que tenía en sus manos el destino de todo un pueblo. El símbolo no sólo actuó en las luchas dinastías internas, sirvió también en las luchas territoriales, legitimando la ocupación de un nuevo territorio. Así las civilizaciones que conformaban Mesoamérica, vieron en el árbol la mejor representación de su discurso, donde se manejaba que su soberanía era divina porque habían nacido de sus dioses, así su jerarquía era inamovible ya que sus divinidades les otorgaron la vida, su destino y junto con ello su poder divino.

Conclusiones.

El estudio del símbolo del árbol a través de la historia de las religiones nos permitió acercarnos de manera general al pensamiento del hombre mesoamericano, quien logró crear un entorno totalmente revestido de un significado sagrado, donde prácticamente todo aquello que lo rodeaba contaba con una explicación basada en los principios religiosos que había formado. La religión influía en casi todos los aspectos de la sociedad, de esta forma al ser el símbolo parte de la religión, su estudio no sólo nos revela las significaciones que revistió, su análisis nos da más que eso, nos acerca al contexto histórico y social en que se desarrollaba. De hecho el estudio de los símbolos desde el punto de vista histórico obliga a conocer a mayor profundidad la historia y la cultura de estos pueblos, ya que sin ellas, simplemente no comprenderíamos el símbolo, después de todo como historiadores nos interesa el símbolo porque funcionó e influyó dentro del comportamiento de una sociedad y no porque se presentó como un hecho aislado.

El estudio de las religiones desde el punto de vista antropológico permitió un mayor conocimiento de las culturas primitivas, aquéllas que no habían recibido influencia de otra civilización ajena a ellos, logrando comprobar la hipótesis de que las religiones de las distintas culturas, que se basan en la mitología aunque estén alejadas en el tiempo y en el espacio, lograron un mismo patrón de pensamiento en la construcción de la religión de cada pueblo por compartir la misma estructura mental.

La historia se vio favorecida por la teoría estructuralista, pues permitió el estudio de las religiones a través del tiempo y desde distintos espacios y contando con el apoyo acertado del método comparativo, logró afrontar el estudio de los fenómenos religiosos que por la lejanía del tiempo y la falta de fuentes escritas no era posible realizar. Los antropólogos e historiadores sentaron las bases del estudio de las religiones en las civilizaciones europeas y asiáticas, no obstante, no tardaron mucho tiempo en voltear o inspirar a otros investigadores a estudiar las religiones de otros continentes como el americano. El mismo Levi-Strauss desarrolló una interesante investigación en el Brasil. Así mismo los historiadores se encargaron de acercar y ajustar las teorías relativas al estudio de los símbolos desde el campo histórico, de ellos destaca considerablemente el trabajo de Mircea Eliade, principal teórico de la historia de las

religiones y cuya obra fue fundamental para nuestra investigación. Estas teorías se han ajustado al estudio de la religión mesoamericana, pues actuó de manera parecida a las del Viejo Mundo.

Las propuestas teóricas y metodológicas que presentamos en el primer capítulo nos ayudaron principalmente a conocer como podíamos abordar el estudio de los símbolos, pues su análisis no es un campo muy frecuentado por los historiadores, de hecho llegamos a pensar en un principio que este tipo de análisis se lograba sólo a partir de una formación antropológica, no obstante, conforme fuimos avanzando, nos dimos cuenta que las fuentes prehispánicas y coloniales con las que contábamos bien podían servir para una investigación histórica.

Con el análisis crítico y comparativo sobre las fuentes de primera mano, logramos adentrarnos al atractivo e interesante pensamiento del hombre mesoamericano que, sin lugar a dudas, se componía de un conjunto de creencias y tradiciones mediadas por la mitología y la religión, muy similar a como ocurrió en otras partes del mundo.

De esta forma las propuestas estructuralistas aplicadas a la historia nos permitieron reconocer la semejanza que existió entre la religión mesoamericana y las religiones del viejo continente. Resulta interesante cómo estos pueblos recurrieron a la selección de los mismos objetos naturales y como, muy a menudo, les otorgaron los mismos valores. Nuestro análisis, por ejemplo, nos hizo ver que el árbol en culturas como la India y la China simbolizaban prácticamente lo mismo que en Mesoamérica, sin haber existido contacto entre ellas, esta similitud en la solución y respuesta a ciertas interrogantes sobre su existencia y su papel en la tierra son producto de que, como seres humanos que son, comparten la misma estructura mental, por ello responden de la misma forma. Como es de suponerse, en estas civilizaciones aunque convergieron en las mismas ideas y respuestas a sus interrogantes religiosos, en ellas existieron ciertas particularidades producto de su contexto cultural, que implican desde luego el contexto geográfico y natural de cada civilización.

Ya en nuestro análisis pudimos observar que dentro del área mesoamericana existió una base de tradiciones que conformaban la unidad cultural que hoy identificamos como Mesoamérica, no obstante, la religión compartida entre estas

culturas, fue asumida de acuerdo a los intereses de cada pueblo, el culto se fue ajustando a las necesidades y el contexto histórico de cada cultura, por ejemplo, la presencia de los árboles cósmicos no aparecen al mismo tiempo en todas las regiones, en el Preclásico los mayas ya contaban con este simbolismo, mientras que en otras regiones todavía no hay evidencias de este culto.

El análisis del símbolo en toda el área mesoamericana nos hizo llegar a concluir que el culto se originó entre los habitantes de la Costa del Golfo, esto sobre todo porque parece ser que la presencia del árbol se extiende a partir del contacto que las culturas mesoamericanas tienen con los pueblos del Golfo, probablemente la cercanía que el área maya tenía con estos hombres, influyó en la trascendencia que el árbol obtuvo en la región, de igual manera ayudó en la aparición tan temprana del símbolo entre los mayas del Preclásico.

Ya en el Clásico, el concepto del árbol cósmico aparece en otras partes, por ejemplo los murales Teotihuacanos de Tepantitla parecen tener un importante significado simbólico vegetal asociado a Tláloc, deidad que va de la mano con el simbolismo del árbol. Las imágenes indican ser un poco más arcaicas a las que veremos más tarde, sin embargo la relación comercial que existió entre Teotihuacan y los hombres de la Costa del Golfo pudo propiciar el traslado del culto al Centro de México sentando sus bases. Siglos más tarde aún en el Epiclásico las migraciones de los Olmecas-Xicalancas trajeron consigo la tradición del árbol, estas imágenes tienen más parecido con lo que ocurría en el área maya, tal como lo vemos en Xochicalco y Cacaxtla, lugares que fueron ocupados por estos grupos y donde se encargaron de plasmar su arte, donde el árbol cósmico se reconoce fácilmente. Lo mismo ocurrió en el área de Oaxaca, donde las representaciones que tenemos son del Posclásico, no obstante, tanto zapotecos como mixtecos se ubican desde el Preclásico, por lo que el culto debía de haber existido al menos desde el Clásico donde el árbol parece arraigarse en regiones más alejadas de la Costa y del área Maya.

El estudio del símbolo del árbol en general nos hizo observar de manera global el comportamiento de la religión mesoamericana, cuya estructura estaba plagada de símbolos vegetales que, como en el caso del árbol, remitían y estaban ligados a su pasado mítico, los mitos en nuestra investigación significaron un conjunto de creencias

básicas para comprender el significado de los símbolos en Mesoamérica y de manera particular establecer y comprender el significado simbólico del árbol.

Las principales culturas de Mesoamérica que se movían por los principios religiosos en sus actos cotidianos, habían arraigado profundamente la mitología y la religión, por lo que se entiende que los símbolos concernientes a ella tuvieran una importante presencia en la vida del hombre prehispánico. El mito cosmogónico en Mesoamérica era importante, no sólo porque explicaba cómo se inició todo, sino también por qué el hombre y los demás seres eran como eran y por qué seguían un determinado comportamiento²⁵⁷.

El árbol ejemplifica perfectamente este tipo de pensamiento mítico, pues su presencia era el recordatorio de los inicios y la creación del universo, el árbol era el universo mismo, con la escenificación de este símbolo se podía observar su constitución, como se vinculaban los tres planos cósmicos y como funcionaban cada uno de ellos. El árbol en Mesoamérica habilitaba la comunicación con otras regiones y también significaba la propia existencia del universo, era la comunicación entre el pasado y el presente, es por eso que su culto fue uno de los rituales más importantes de la religión mesoamericana, que ameritaba grandes celebraciones donde ofrecían lo más preciado que era la vida, para obtener más vida. Con este símbolo recordaban un tiempo mítico, obtenían el sustento y prolongaban la vida de los seres y del universo.

La cosmología y la mitología de los antiguos mesoamericanos estaban centradas principalmente en los procesos naturales, siendo una de sus características su carácter cíclico, de esa manera el tiempo se ajustó a un patrón similar, por lo que en el calendario mesoamericano, después de 52 años todo volvía a comenzar. Es en este contexto donde el simbolismo de árbol se convirtió en el modelo del universo, ya que este último siguió un patrón similar al desarrollo biológico de esta planta, al igual que el tiempo mesoamericano, hay una etapa en la que crece, florece, da frutos, para después de un tiempo finalizar con la pérdida de las hojas y comenzar un nuevo ciclo, donde bien puede seguir el mismo proceso que desarrolló el ciclo anterior o las condiciones climáticas echen abajo la producción de este nuevo ciclo, así ocurría en la cosmovisión

²⁵⁷Mercedes de la Garza, Mitos mayas del origen del cosmos, en *Arqueología mexicana*, vol. X, núm. 36, p. 39.

de la sociedad mesoamericana, donde el universo metáfora del árbol, una vez comenzada una nueva era o edad se desconocía lo que podía ocurrir, por ello era necesario seguir con el culto a sus dioses, mantenerlos contentos, nutrirlos, pues en cualquier momento la catástrofe podía venir, como había ocurrido en los soles anteriores, en el tiempo mesoamericano aunque cíclico, nada estaba ya dicho.

Entre las funciones simbólicas del árbol que hemos podido observar, podemos mencionar las siguientes, la del árbol cósmico, que desde nuestro punto de vista sintetiza la imagen del universo, el concepto de *axis mundi* y el de los cinco árboles que sostienen los rumbos del universo; la del árbol símbolo de la renovación, de la fertilidad, el árbol ancestro y del poder. Todas estas significaciones se sintetizan en el árbol que será la insignia de los mandatarios mesoamericanos, imágenes que aparecen, muchas veces, junto a los gobernantes que buscaban legitimar su poder.

Dentro del tiempo cíclico mesoamericano, el árbol reunió perfectamente los elementos para convertirse en el símbolo del universo, porque además de compartir un desarrollo biológico similar al del cosmos mesoamericano, las características físicas del árbol, raíces, tronco y copa, se ajustaron a los tres planos del universo. En segundo lugar la unificación de los tres planos cósmicos en un solo símbolo facilitaba la comunicación entre los tres niveles, por lo que árbol se ajustaba al concepto de *axis mundi*, no obstante, vamos hallar en toda Mesoamérica que el árbol no fue el único elemento que simbolizó dicho concepto, de hecho los otros conceptos que revestía el árbol, los hallamos en los otros símbolos religiosos, es decir, todo indica que no existió un símbolo para cada concepto y que todos tenían la función de remitir a la creación del universo y eran el recuerdo de ello, por lo que estos símbolos están unidos entre sí.

Por otro lado, observamos que las ideas que se expresaron en el árbol se basaron en un razonamiento religioso, por ello éstas se ajustaron a este pensamiento dando como resultado que algunos conceptos difieran de lo que en un primer momento pudiéramos pensar, por eso los lugares sagrados parecen estar en distintos lugares y causar ciertas confusiones, un ejemplo de ello es la ubicación de los árboles cósmicos, en los cuatro puntos cardinales, que mantenían las mismas valencias que el árbol del centro, ello es producto de que entre las culturas mesoamericanas el concepto de centro del universo no era precisamente el punto medio entre determinada distancia sino más bien hacía

referencia a la unión y convergencia de las cargas cósmicas consideradas sagradas, por eso la idea del centro se podía desarrollar en cualquier región cardinal o en cualquier parte del universo, de modo que en el árbol del sur o del norte, por mencionar algunos, también se podía llevar a cabo tanto la comunicación con los otros planos, la representación del universo, así como el recuerdo de los orígenes, porque a partir del alzamiento de cada árbol cardinal se habían logrado sostener los tres planos cósmicos, de la misma forma parece ser que ya en la estructura del cosmos, el centro en la religión mesoamericana era considerado un punto cardinal más, a diferencia de los cuatro que en la actualidad identificamos. Ahora bien debemos mencionar que muy probablemente cada árbol cardinal independientemente de significar lo mismo que los otros cuatro, por la región en que se ubicaban contenían ciertas características específicas, por ello los artistas prehispánicos los van a dibujar y pintar de manera diferente, en cada zona cósmica y de acuerdo a cada códice, sin embargo no encontramos una coincidencia que indique la característica de cada zona. Hablando precisamente de los árboles cardinales, éstos generalmente son más identificados entre las ideas cósmicas mayas, o al menos cuando se hace referencia a ellos se remite a esta cultura, no obstante, en los códices del grupo Borgia y autores como Dúran demuestran que esta idea se extendió en toda Mesoamérica y no es exclusiva de los mayas, sólo que a éstos se les ha dado mayor difusión.

Sobre la función del árbol como símbolo de la fertilidad podemos comentar que en un principio llegamos a pensar erróneamente que no había mucha importancia en este simbolismo, al menos en lo que respecta al Valle de México, porque generalmente cuando se habla de la abundancia se remite a las deidades relacionadas con la fecundidad de la tierra, sin embargo, conforme fuimos avanzando en nuestra investigación observamos que fue también una función muy importante del árbol, pues en algunas veintenas dedicadas al culto fértil y a la renovación de la tierra nuestro símbolo está presente, de hecho hemos podido detectar en el área del Altiplano Central y en Oaxaca, que en dos de las veintenas de mayor trascendencia asociadas a la fertilidad, se incluye en el ritual cuando menos un árbol, pues el árbol mismo significaba la tierra, la vida en ella y, por ende, el sustento del hombre. Tanto los rituales de la veintena de *Xocotl Uetzi* como en la de *Huey Tozoztli*, se realizaban con el afán de obtener buenas cosechas y de promover la productividad de la naturaleza, del hombre y del cosmos, cultos dedicados a *Tlaloc* y *Xiuhtecutli*, respectivamente, ambas

deidades asociadas a la naturaleza y conceptos cosmológicos que, como el árbol, tenía la posibilidad de transformar, de regenerar y proveer al universo.

Las dos deidades participaron en el origen del universo y como tales remitían a este pasado mítico, tanto *Tlaloc* y *Xiuhtecutli* acompañan a los árboles cósmicos, de hecho en ocasiones aparecen sustituyendo al mismo árbol, como en la primera lámina del *códice Fejérváry-Mayer*, donde es el dios *Xiuhtecutli* quien ocupa la posición del árbol del centro. La asociación de nuestro símbolo con estas deidades demuestra la relación que existía entre los elementos sagrados de la religión prehispánica, porque tanto el agua como el fuego actuaron en los tiempos sagrados y tenían el poder de la regeneración. Por eso en los rituales de la fertilidad aparece el líquido y las deidades correspondientes a este elemento vital, por esta relación es que *Tlaloc* entre los nahuas es llamado el “Señor de los mantenimientos”, quién proveía los alimentos que eran necesarios para la alimentación de los hombres. En el área maya también vamos a encontrar una relación entre *Chac* y el árbol, después de todo la religión seguía los patrones biológicos, ya que para que una planta o un árbol crezcan se necesita de este líquido. *Xiuhtecutli* por su parte representaba el fuego, elemento que puede destruir todo, aunque también da pie a nuevos ciclos naturales cómo ocurre en la agricultura, donde antes de cada siembra se quema el campo de cultivo para dar paso a una nueva cosecha, así mismo significó la renovación del universo cada 52 años. En el simbolismo de la renovación que se festejaba en el ritual del fuego nuevo, también involucraban al árbol, pues del frotamiento de dos maderos nacía este elemento, distinto y opuesto a elementos como el agua, que tienen que ver con la dualidad presente en el pensamiento prehispánico, resulta complejo, pero una vez analizado desde el contexto religioso se explica que se apagaba el fuego de un ciclo anterior y la nueva llama significaba la fertilidad y el inicio de una nueva vida, ello nuevamente nos obliga a remitirnos a los principios mitológicos donde la respuesta sobre la relación de nuestro símbolo con el fuego se explica con un mito, donde, según la tradición, este fuego era equivalente al de los orígenes.

Además de estos símbolos existieron otros que generalmente acompañaban al árbol en su representación, como el cocodrilo, la serpiente o el jaguar, que de forma semejante estaban asociados con la tierra, con la energía generadora de vida que brota

de sus entrañas y con los ciclos de renovación periódica del cosmos²⁵⁸. Otro símbolo a destacar es el ave que posaba en la mayoría de las veces sobre la copa de nuestro símbolo, y que tiene que ver con la sacralidad de los cielos, se asocia con el sol, el fuego y deidades como *Xiuhteculli*.

Como hemos visto, este símbolo sintetizaba perfectamente el funcionamiento cíclico, surgido de una religión que se había construido a partir de la observación de los ciclos agrícolas y naturales y donde los simbolismos religiosos desarrollados en estas sociedades mesoamericanas remitían a la fundación del universo, considerado sagrado por ser un acto realizado por los dioses, aquí se había logrado la creación de la vida, de los hombres y todos los seres que habitaban la tierra, cuya función era prolongar la vida por medio del culto y de los ritos. Estas múltiples significaciones que reunía el árbol lo convirtieron en uno de los símbolos más completos, perfecto para ser utilizado por los mandatarios mesoamericanos en la legitimación de su poder. El árbol en sí, representaba el recuerdo del pasado divino y por ello concentraba el poder que transmitía a los gobernantes mesoamericanos, ya que ellos eran el producto de la descendencia dinástica surgida del árbol cósmico y ancestro. Por eso esta función fue muy difundida en todas las regiones, en la Maya, en la Nahua y en Oaxaca con el árbol de Apoala, el árbol ancestro representó, en la mayoría de las culturas, el símbolo del origen, el padre de la humanidad y del cosmos, este símbolo se convirtió en el emblema para traer al presente el pasado mítico, sustentando de esta manera la fundación de los pueblos y a su vez la transmisión del poder divino.

El árbol logró en las sociedades mesoamericanas acentuar la relación de las dinastías gobernantes con las primeras dinastías y las deidades, que había delegado el poder en sus manos y cuya presencia con el árbol dejaba en claro que a los actuales gobernantes correspondía dirigir a estos pueblos. Dicho símbolo logró tener mucha importancia y desarrollo, al grado de que los gobernantes mayas habían logrado una nueva representación del símbolo, donde eran los mismos gobernantes los que asumían los conceptos y las funciones simbólicas del árbol cósmico, entonces las acciones humanas por su relación con el árbol ancestro se ubicaban en un contexto sagrado.

²⁵⁸ María del Carmen Valverde, *op. cit.*, p. 292.

En Mesoamérica las acciones mítico-religiosas sentaron las bases de la ideología mesoamericana, y como acciones sagradas ellas eran reales y verdaderas, por ello la narración mítica fue en realidad netamente histórica, mito e historia se mezclaban, así al analizar el simbolismo del árbol se trata del análisis del orden social, es decir, no sólo de una interpretación del mundo imaginario, sino de una intervención práctica en el mundo real que fue controlable por un ser racional, el hombre.

En general podemos decir que el símbolo del árbol llegó a tener presencia en toda el área mesoamericana y que hay representación de la imagen en las principales culturas que debieron influir en los pueblos aledaños a los centros ceremoniales más importantes, pero éstas no dejaron evidencia del culto; no obstante, aunque hay representación del símbolo en toda la región, en la historiografía generalmente hacen más énfasis en el estudio de la región maya, por lo que puede haber desconocimiento del culto en los otros lugares.

Finalmente podemos decir que el simbolismo del árbol surge y funciona en el pensamiento mesoamericano como parte de un discurso mítico y religioso basado en los procesos naturales de sociedades agrícolas que sentaron las bases para la ordenación de los hombres, pueblos e instituciones de Mesoamérica. Dentro de este contexto el razonamiento prehispánico ya no resulta tan complejo, es más su razonamiento, se vuelve más lógico pues se basó en principios biológicos que en nuestra actualidad y en nuestro pensamiento están más que aceptados y comprobados por la ciencia, demostrando una vez más que la cultura mesoamericana estaba muy avanzada y bien fundamentada, al nivel de las otras civilizaciones, sólo que adaptada al contexto histórico que les tocó vivir.

Fuentes.

Abbagnano, Nicola, *Diccionario de Filosofía*, México, Fondo de Cultura Económica, 1996.

Acosta, José de, *Historia natural y moral de las indias*, México, Promolibro, 2003.

Alba Ixtlixochitl, Fernando de, *Obras históricas e Historia de la nación Chichimeca*, México, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas, 1977.

Albores, Beatriz, “Los Quicaztles y el árbol cósmico del Olotepc, Estado de México”, en *Graniceros, cosmovisión y meteorología indígenas de Mesoamérica*, México, Universidad Nacional Autónoma de México-El colegio de Mexiquense, 1997.

Alcina Franch, José, *En torno a la antropología cultural*, España, Porrúa, 1975.

— “Semiología del arte”, en *Arte y Antropología*, Madrid, Alianza, 1982.

Alonso, José Felipe, *Diccionario de alquimia, Cabala y Simbología*, Barcelona, Trigo ediciones, 1995.

Alvarado Tezozomoc, Hernando, *Crónica Mexicana*, México, Porrúa, 1980.

Ayala, Marisela, *El año de 260 días en Mesoamérica, su origen y funcionamiento*, México, UNAM, 1978.

Ayala, Marisela, “La escritura, el calendario y la numeración”, en *Historia Antigua de México*, México, Porrúa, 1995.

Barrera Vázquez, Alfredo, “La Ceiba-cocodrilo”, en *Anales del Instituto de Antropología e Historia*, 7ª. Época, tomo V, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1974-1975, p. 187-208.

Benavente, Toribio de, *Historia de los indios de Nueva España*, México, Salvador Chávez Hayhoe, 1941.

Broda, Johana, “Observación y cosmovisión en el mundo prehispánico” en *Arqueología Mexicana*, Vol. I, núm. 3, agosto-septiembre, 1993, p. 5-9.

— *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, México, Fondo de Cultura Económica, 2001.

Bye, Robert, “Plantas medicinales del México Prehispánico”, en *Arqueología Mexicana*, Vol. VII, núm. 39, septiembre-octubre, 1999, p. 4-13.

Caso, Alfonso, “El paraíso terrenal”, en *Cuadernos Americanos*, México, año I, num. 6, 1942.

— *Los calendarios prehispánicos*, México, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas, 1967.

— *El pueblo del sol*, México, Fondo de Cultura Económica, 1981.
Cervantes de Salazar, Francisco, *Crónica de la Nueva España*, México, Porrúa, 1985.

Chevalier, Jean, *Diccionario de símbolos*, Barcelona, Herder, 1986.

Códice Borbónico, comentario de Ferdinand Anders, México, Fondo de Cultura Económica, 1991.

Códice Borgía, comentario de Eduard Seler, México, Fondo de Cultura Económica, tomo I, 1980.

Códice Colombino Becker I, interpretación al código por Alfonso Caso, México, Patronato indígena, 1996.

Códice Cospi, Calendario Messicano 4093, Biblioteca Universitaria de Bologna, estudio de Carmen Aguilera, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia-Secretaría de Educación Pública, 1988.

Códice Dresde, revisión de Lauro Zavala, México, Fondo de Cultura Económica, 1988.

Códice Fejérváry-Mayer, comentario de Ferdinand Anders, México, Fondo de Cultura Económica, 1994.

Códice Florentino, Fray Bernardino de Sahagún, México, Secretaría de Gobernación, 1979, 3 vols.

Códice Laud, comentario de Ferdinand Anders, México, Fondo de Cultura Económica, 1994.

Códice Magliabechi, comentario de Ferdinand Anders, México, Fondo de Cultura Económica, 1998.

Códice Selden 3135, comentario de Alfonso Caso, México, Sociedad Mexicana de Antropología, 1964.

Códice Telleriano-Remensis, comentario de Elois Quiñones Keber, Austin, University of Texas, 1995.

Códice Tro-cortesianus(codex Madrid), comentario de Ferdinand Anders, Austria, Akademimische Druck U. Verlagsanstalt, 1967.

Códice Tudela, Madrid, ediciones de Cultura Hispánica del Instituto de Cooperación Iberoamericana, 1980.

Códice Vaticano A, comentario de Ferdinand Anders, México, Fondo de Cultura Económica, 1996.

Códice Vaticano B, comentario de Ferdinand Anders, México, Fondo de Cultura Económica, 1993.

Códice Vindobonensis, comentario de José Luis Melgarejo Vivanco, Xalapa, Instituto de Antropología-Universidad Veracruzana, 1980.

Códice Zouche-Nuttall, comentario al código por Ferdinand Anders, México, Fondo de Cultura Económica, 1992.

Cervantes de Salazar, Francisco, *Crónica de la Nueva España*, México, Porrúa, 1985.

Corcuera de Mancera, Sonia, *Voces y silencios en la historia*. México, Fondo de Cultura Económica, 1997.

Dahlgren, Barbro, "Relación con los pueblos vecinos", en *La Mixteca: Su cultura e historia prehispánicas*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1990.

Diccionario de la lengua española, México, Océano, 1987.

Douglas, Mary, *Natural Symbols*, Pelican Book, Inglaterra, 1973.

Durán, Diego, *Historia de las indias de Nueva España e islas de tierra firme*, Tomo I, México, Porrúa, 1967.

Dúran, Diego, *Historia de la Indias de la Nueva España e islas de tierra firme*, Tomo II, México, Porrúa, 1984.

Eliade, Mircea. *Imágenes y símbolos*, Madrid, Taurus, 1979.

— *Tratado de historia de las religiones*, Madrid, Taurus, 1975.

— *Lo sagrado y lo profano*. Madrid, Taurus, 1979.

— *Diccionario de las religiones*, Barcelona, Paidós, 1992.

Fernández, Adela, *Dioses prehispánicos de México. Mitos y deidades del panteón nahuatl*, México, Panorama, 2003.

Fernandez, Mario Aliphat, "Los Glifos emblema", en *Arqueología Mexicana*, vol. 1, núm. 5, diciembre 2003-enero 2004, p. 63-65.

Foncerrada de Molina, "La exaltación del gobernante maya", en *Anales del instituto de investigaciones estéticas*, núm. 33, Vol. IX, 1964.

— "La pintura mural de Cacaxtla", en *Antología de Cacaxtla*, vol. II, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1995.

Freídel, David A., *El cosmos maya: tres mil años por la senda de los chamanes*, México, Fondo de Cultura Económica, 1999.

Fuente, Beatriz de la, *Convergencias del arte prehispánico de Mesoamérica con el de otros pueblos*. México, El colegio nacional, 2003.

Garibay, Ángel María, *Poesía Náhuatl*, Tomo II, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1965.

Garibay, Ángel María (compilador), *Teogonía e historia de los Mexicanos. Tres opúsculos del siglo XVI*. México, Porrúa, 1985.

Garza, Mercedes de la, *El universo sagrado de la serpiente entre los mayas*. México, Universidad Nacional Autónoma de México – Instituto de Investigaciones Filológicas, 1984.

— *El hombre en el pensamiento religioso náhuatl y maya*, México, Universidad Nacional Autónoma de México - Centro de estudios Mayas, 1978.

— “¿Cómo abordar el estudio de las religiones mesoamericanas?”, en *Coloquio la Historia Hoy*, México, Universidad Nacional Autónoma de México-Facultad de filosofía y Letras, Colegio de Historia, 1991.

— *La conciencia histórica de los antiguos mayas*, México, Universidad Nacional Autónoma de México – Centro de Estudios Mayas, 1975.

— “Religión de los nahuas y mayas antiguos”, en *Teoría e historia de las religiones*, México, Universidad Nacional Autónoma de México – Facultad de Filosofía y Letras, 1998, pp. 54-83.

— “La religión de los dioses, el mundo y el hombre”, en *Los mayas su tiempo antiguo*, México, Universidad Nacional Autónoma de México – Instituto de Investigaciones Filológicas, 1996, p. 197-257.

— “Mitos mayas del origen del cosmos”, en *Arqueología mexicana*, México, vol. X, Núm. 56, julio-agosto, 2002, p. 36-41.

— “Palenque como Imago Mundi y la presencia en ella de Itzamná”, en *Estudios de Cultura Maya*, México, Instituto de Investigaciones Filológicas- Universidad Nacional Autónoma de México.

González Torres, Yólotl, “Método comparativo en el estudio de la religiones”, en *Anales de antropología*, Universidad Nacional Autónoma de México- Instituto de Investigaciones Antropológicas, Vol. 19, tomo II, 1982. p. 107-121.

— *Animales y plantas en la cosmovisión mesoamericana*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia-Comisión Nacional para la Cultura y las Artes, 2001.

— *Los rumbos del universo*, México, Instituto Nacional Autónoma de México-Departamento de Etnología y Antropología Social, 1977.

Grube, Nikolai, *Crónica de reyes y reinas mayas: la primera historia de las dinastías mayas*, México, planeta.

Heyden, Doris, *Mitología y simbolismo de la flora en el México prehispánico*. México, Universidad Nacional Autónoma de México – Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1983.

— “Flores, Creencias y el control social”, en *Religión y sociedad*. Coord. González Torres Yólotl, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1976, p. 1-14.

— “Las diosas del agua y la vegetación” en *Anales de antropología*, México, Universidad Nacional Autónoma de México- Instituto de Investigaciones Antropológicas, Vol. XX, 1982. p. 129-145.

— *México, origen de un símbolo*, México, Colección Distrito Federal, núm.22, Departamento del Distrito Federal - Secretaria General de Desarrollo Social, 1998.

— *La comunicación no verbal en el ritual prehispánico*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia-Departamento de Etnología y Antropología Social, 1945.

Hernández Pons, Elsa, “La Ceiba”, en *Arqueología Mexicana*, Vol. V, Núm. 28, noviembre- diciembre, 1997, p. 68-73.

Holland, William, *Medicina maya en los altos de Chiapas*, México, Instituto Nacional Indigenista, 1963.

James, E. O., *Introducción a la historia comparada de las religiones*, Madrid, Ediciones Cristiandad, 1973.

Jansen, Maarten, “Amanecer en Ñuu Dzavui, Mito mixteco”, en *Arqueología Mexicana*, México, Raíces, vol. X, núm. 56.

Johanson, Patrick, *Festejos, ritos propiciatorios y rituales prehispánicos*, México, Comisión Nacional para la Cultura y las Artes, 1992.

— *Arqueología mexicana, Tira de la peregrinación (Códice Boturini)*, México, Raíces, Edición especial Códices, núm. 26, 2008.

Kirchhoff, Paúl, “Mesoamérica. Sus límites geográficos, composición étnica y caracteres culturales”, en *Tlatoani*, México, Escuela Nacional de Antropología e Historia, 1960.

Kocyba, Henryk Karol, “La sagrada Ceiba maya y el eje del universo: Dificultades de una relación”, en *Episteme*, México, Universidad del Valle de México-dirección Institucional de Investigación e Innovación Tecnológica, núm. 10, año 3, julio-septiembre, 2007.

Krickeberg, Walter, *Las antiguas culturas mexicanas*, México, Fondo de Cultura Económica, 2003.

Ladrón de Guevara, Sara, *Arqueología Mexicana. Museo de Antropología de Xalapa*, México, Raíces, Edición especial, núm. 22, 2007.

Landa, Fray Diego de, *Relación de las cosas de Yucatán*. México, Porrúa, 1973.

León Portilla, Miguel, *Tiempo y realidad en el pensamiento maya*, México, Universidad Nacional Autónoma de México- Instituto de Investigaciones Históricas, 1986.

— *La filosofía náhuatl*, México, Universidad Nacional Autónoma México-Instituto de Investigaciones Históricas, 2001.

— “Mitos de los orígenes en Mesoamérica”, en *Arqueología Mexicana*, México, vol. X, núm. 56, julio-agosto, 2002, p. 20-27.

Lévi-strauss, Claude, *Antropología estructural*, México, Siglo XXI, 1991.

López Austin, Alfredo, “El árbol cósmico dentro de la tradición mesoamericana”, en *IICHIKO Intercultural*, núm. 5, 1993.

— *Tamoanchan y Tlalocan*, México, Fondo de Cultura Económica, 1994.

— *Breve historia de la tradición religiosa mesoamericana*, México, Universidad Nacional Autónoma de México – Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1998.

Martínez Escobeta, Rosa del Carmen, “El comparativismo: Historia y metodología”, en *Anales de Antropología*, México, Universidad Nacional Autónoma de México – Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1982.

Medina, Andrés, *En las cuatro esquinas en el centro: etnografía de la cosmovisión mesoamericana*. México, Universidad Nacional Autónoma de México – Instituto de Investigaciones Antropológicas, 2000.

Mediz, Bolio Antonio (traductor), *Libro de Chilam Balam de Chumayel*, México, Comisión Nacional para la Cultura y las Artes, 1985.

Morales Damián, Manuel Alberto, *El simbolismo del árbol en la religión maya*, Tesis para optar por el título de Doctorado en Historia, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras, 2000.

Mediz, Bolio Antonio (traductor), *Libro de Chilar Balam de Chumayel*, Introducción de Mercedes de la Garza, México, Cien de México, 1992.

— *El libro del Chilam Balam de Chumayel*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1998.

Mendieta, Jerónimo de, *Historia eclesiástica indiana*, México, Salvador Chávez Hayhoe, 1945.

Montoliu Villar, María, “Reflexiones sobre el concepto de la forma de universo entre los mayas” en *Anales de Antropología*, Vol. X, México, Universidad Nacional Autónoma de México - Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1983, p. 9-38.

Morelos García, Noel, “El complejo de las deidades agrícolas en Teotihuacan”, en *Historia de la religión en Mesoamérica y áreas afines, I Coloquio*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1987.

Nájera, Martha Iliá, *El don de la sangre en el equilibrio cósmico*, México, Universidad Nacional Autónoma de México – Centro de Estudios Mayas, 1987.

Nájera, Martha Iliá, “La religión: los rituales”, en *Los mayas. Su tiempo antiguo*, México, Universidad Nacional Autónoma de México – Centro de Estudios Mayas, 1996.

Nájera, Martha Iliá, *El umbral hacia la vida*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2000.

Nava Rivero, Jesús, *Los mayas, el grupo de las cruces de Palenque, Chiapas: mito, arte y orden sagrado* Tesis para optar por el título de Licenciado en Arqueología, México, Escuela Nacional de Antropología e Historia, 2001.

Paso y Troncoso, Francisco del, *Descripción, Historia y exposición del Códice Borbónico*, México, Siglo XXI, 1979.

Piña Chan, Román, *Cacaxtla. Fuentes históricas y pinturas*, México, Fondo de Cultura Económica, 1998.

— *Xochicalco: el mítico Tamoanchan*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1989.

Recinos, Adrián (traductor), *El popol Vuh, leyendas Quichés*, México, Edesa, 2002.

Rohde E. Teresa, “Metodología para el estudio del Simbolismo religioso”, en *Anales de Antropología*, México, Universidad Nacional Autónoma de México- Instituto de Investigaciones Antropológicas, Vol. 19, tomo II, 1982, p.139-145.

Ritual de los Bacabes, México, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Filológicas, 1987.

Rivera Dorado, Miguel, *Los mayas de la antigüedad*, Madrid, Alambra, 1985.

Royston, Pike, *Diccionario de religiones*, México, Fondo de Cultura Económica, 1960.

Salgado Rúelas, Silvia, *Análisis semiótico de la formas arbóreas en el Códice de Dresde*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1999.

Serna, Jacinto de la, *Tratado de las idolatrías, supersticiones, dioses, ritos, hechicerías y otras costumbres gentilitas de las razas aborígenes de México*, México, Fuente Cultural, 1953.

Sahagún, Bernardino de, *Historia General de las cosas de Nueva España*, México, Porrúa, 1999.

- Schele, Linda-Freidel, David, *Una Selva de Reyes. La asombrosa Historia de los antiguos mayas*, México, Fondo de Cultura Económica, 1999.
- Sotelo Santos, Laura Elena, *Las ideas cosmológicas mayas en el siglo XVI*. México, Universidad Nacional Autónoma de México – Instituto de Investigaciones Filológicas, 1988.
- Sperber, Dan, *El simbolismo en general*, Barcelona, Promoción Cultural, 1978.
- Thompson, Eric, *Historia y religión de los mayas*. México, Siglo XXI, 1975.
- Torquemada, Juan de, *Monarquía Indiana*, Tomo II, México, Porrúa, 1986.
- Toscano, Salvador, *Arte precolombino de México y la América Central*, México, Universidad Nacional Autónoma de México - Instituto de Investigaciones Estéticas, 1970.
- Turner, Víctor, *La selva de los símbolos*, Madrid, Siglo XXI editores, 1980.
- Urban, Marshall, *Lenguaje y realidad*, México, Fondo de Cultura Económica, 1952.
- Valverde, María del Carmen, *Balam, El jaguar a través de los tiempos y espacios del universo maya*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2004.
- Velasco Lozano, Ana María, “Representación de algunas plantas medicinales en la arqueología”, en *Arqueología Mexicana*, vol. VII, núm. 39, septiembre-octubre, 1999, p. 24-29.
- Velásquez Castro, Adrián, *El simbolismo de los objetos de concha en el templo mayor*. México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2000.
- Villa Rojas, Alfonso, “Enfermedad pecado y confesión entre los grupos mayenses” en *Anales de antropología*, México, Universidad Nacional Autónoma de México- Instituto de Investigaciones Antropológicas, vol. XX, p. 89-110.
- Viesca Treviño, Carlos, “Usos de las plantas medicinales”, en *Arqueología mexicana*, Vol. VII, núm. 39.
- Winick, Charles, *Diccionario de antropología*, Troquel, Buenos Aires, 1969.
- Winning, Von, *La Iconografía de Teotihuacan*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1987.