

01094/6



**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA
DE MÉXICO**

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
DIVISIÓN DE ESTUDIOS DE POSGRADO

El simbolismo del árbol
en la religión maya

Tesis

que para obtener el grado de
Doctor en Estudios Mesoamericanos

presenta

Manuel Alberto Morales Damián



FACULTAD DE FILOSOFÍA
Y LETRAS

**TESIS CON
FALLA DE ORIGEN**

Ciudad Universitaria, D.F.

2002



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).

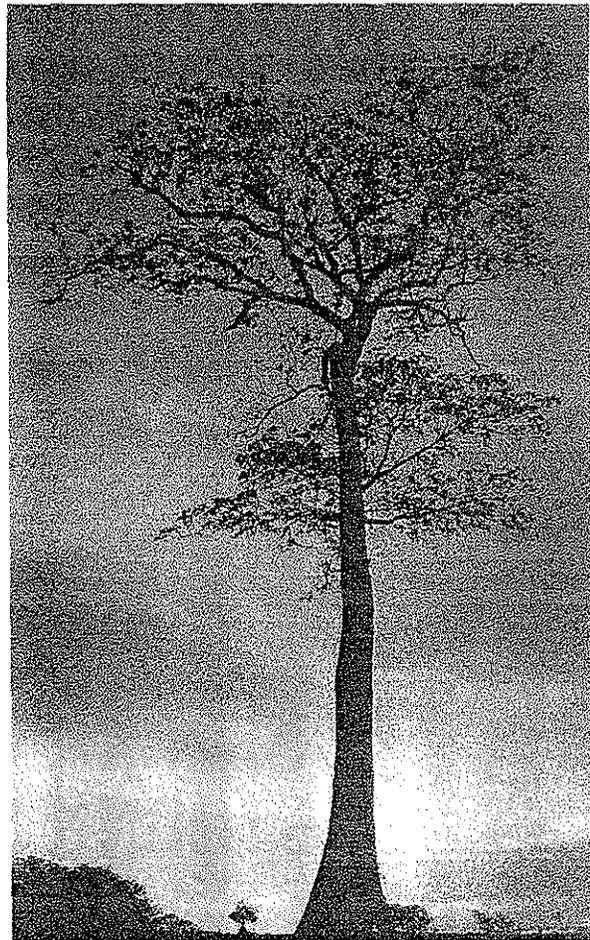
El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición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

ESTA TESIS NO SALE
DE LA BIBLIOTECA

UNIVERSIDAD DE GUATEMALA
CENTRO DE INVESTIGACIONES Y
DESENVOLUPAMIENTO TECNOLÓGICO

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

Yo fui un gran árbol tropical,
En mi cabeza tuye pájaros,
Sobre mis piernas un jaguar
Carlos Pellicer



1950
MAY 10 1950
U.S. AIR FORCE
OFFICE OF THE
SECRETARY OF THE AIR FORCE
WASHINGTON, D.C.

A Gloria y Enrique, mis raíces.
A Esther, el agua que me alimenta.
A Marisai y Gayatri, las ramas.
A Sai Baba, mi savia.

A mi comadre, la Ceiba.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

1947 8100
1947 8100

ÍNDICE

El simbolismo del árbol en la religión maya

Introducción	13
Sobre el objeto de estudio	15
Las semillas	15
Las raíces	16
El tronco	17
Las ramas	18
Sobre el método	19
Ciencia de las religiones	19
Acerca de las fuentes	20
Sobre la organización de la tesis	22
Los pasos	22
El texto	23
Agradecimientos	24
Naturaleza viva y sagrada	25
Naturaleza de la naturaleza	27
Paisajes del nuevo mundo	27
Los mayas y su entorno	28
Naturaleza viva	29
Lacandones	29
Tzotziles	30
Yucatecos	31
Tojalabales	32
Kekchís	33
Humana y sagrada	33
Aprovechamiento de la naturaleza	34
Hombre y naturaleza	37
Paisaje itzá	37
Hombres, piedra – madera	38
Hombres, montaña – valle	38
Hombres, maíz	39
Unidad, sacralidad y carácter humano de la naturaleza	40
Naturaleza de las plantas	41
Utilidad de las plantas	41
Taxonomía	42
El árbol: una hierofanía	45
Árbol de la vida y la muerte	47
La semilla pétreo de la vida	49
Textos de la creación	49
Florecimiento de la piedra	51
Permanencia y regeneración	52



Árbol madre y padre	54
Fecundidad de la Yaax che'	54
Ixcacau	58
El coito primordial	60
Muerte fecunda	62
El árbol en el juego de pelota	62
Las cañas de maíz	67
Árbol del sacrificio	69
Las energías cósmicas	70
En el interior del tronco	70
Agua fecunda	71
Itz, el semen	72
Hule	73
Sangre	73
Copal	74
Dualidad y unidad del árbol	75
Unión del cielo y de la tierra	75
La dualidad y unidad del dios creador	77
Coincidencia de opuestos en el árbol	78
Árbol del espacio y del tiempo	83
Árbol del centro y los extremos	85
Casa, altar, mundo	86
Los postes de la casa	86
El altar arbóreo	88
Caan che'	89
Los cuatro rumbos y el centro	93
Colores de los árboles	93
<i>Yaaxche'oob</i> direccionales	93
Árbol: unión del cielo y de la tierra	96
En la copa del árbol	97
Plano celeste	97
El dios de la lluvia	98
Aves y deidades	100
Pájaro serpiente	100
Ave oracular	102
Ave de fuego	103
Aves nefastas	105
Los monos	106
Hunbatz y Hunchouen	106
Saraguato y capuchino	108
El centro del cielo	109
Ramas, hojas y frutos	111
Enraizado en la tierra	112
Plano terrestre	112
Caban	113
Vasija sagrada	114
Dios del agua	118
El lagarto de la tierra	120

Dragón terrestre	121
El árbol cocodrilo	124
Vientre del cielo y de la tierra	126
Árbol del tiempo	127
Kuche' Yax Itzam	127
Acanté Acantun	127
Sagrado árbol del tiempo	128
Ceremonias de año nuevo	130
Agotamiento cíclico del cosmos	130
Renovación cósmica	131
<i>Axis Mundi</i>	133
Cruces y árboles	133
Confrontación e integración	133
Árbol de la vida y la redención	134
Cruz arbórea	135
Cosmogramas	137
Diagrama cósmico	137
El árbol cruciforme de Palenque	140
Árbol cosmogónico y cosmológico	142
Árbol de la identidad	143
<i>Uinicel te uinicil tun</i>	145
Naturaleza de los hombres	145
Naturaleza de los dioses	146
Un sólo tronco	148
Árbol genealógico	148
Identidad	150
La "piel" del árbol	153
Tela ceremonial	153
Papel	153
Sacralidad de la escritura	155
El libro del Yaax Che'	156
Celebración en torno al árbol	157
El árbol en la fiesta	157
Bebida ritual	158
Bebida comunitaria	159
Agua sagrada	161
Atados a un árbol	162
Figurilla de Jaina	162
Dioses tejedores	164
Diseños perennes	166
A la sombra de un árbol	167
Árbol del poder y el conocimiento	171
Los tormentos del señorío	173
Jugo del cielo, rocío del cielo	173
El don de la savia	175

TESIS CON
 FALLA DE ORIGEN

Bastones de mando	177
Cambio de varas	177
Cetro maniquí	177
Bolon Dz'acab	178
Árboles de piedra	181
Estelas	181
Selva de reyes	182
Árboles soberanos	184
Los pies sobre la tierra	186
La cabeza en el cielo	186
El cuerpo como un conducto	188
Títulos vegetales	189
Troncos del linaje	189
Soberano, árbol de la vida y del cosmos	191
Conclusiones	193
La humana naturaleza o la naturaleza humana	195
Cosmogonía y cosmología en el árbol	196
Conocimiento de lo sagrado	198
Los dioses en el árbol	199
Biología mítica	200
Apéndice	
Árboles sagrados, descripción botánica	203
Obras citadas	207
Índice de figuras	217



TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

Introducción



TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

HOO BENT
WEDING TO ALLAY

17 68
WEDING TO ALLAY

Introducción

Sobre el objeto de estudio

Las semillas

En Escuintla, Chiapas, crecía una ceiba no lejos de la carretera rumbo a Tapachula; hasta ella me llevó mi abuela, natural de Siltepec, para curar un mezquino que había brotado en mi muñeca; tendría entonces 6 años. Cortamos una de las espinas cónicas y froté la verruga pidiéndole al árbol me la quitara. Desde entonces cada vez que pasábamos por allí saludaba respetuosamente a la que era mi comadre. La lección que mi abuela me dejó iría con el tiempo más allá de la creencia en que las prácticas de medicina alternativa pudieran ser eficaces, en realidad me enseñó que el hombre y la naturaleza estamos unidos. Con seguridad, ese fue el primer paso que condujo a la elaboración de este trabajo.

Desde el punto de vista estrictamente académico esta investigación ha derivado de algunos de los temas que se desprendieron de mi tesis de licenciatura y en definitiva del interés por estudiar la biología mítica que impulsó *El universo sagrado de la serpiente entre los mayas*, obra central en la historia de la religión maya.

En *El dios supremo de los antiguos mayas* analicé la epifanía arbórea de Itzam Na identificándolo con los árboles de las ceremonias de año nuevo del *Códice de Dresden*, en donde se le llamaba *Yaax Itzam*. Me parecía que el árbol jugaba un papel muy importante en la estructuración de la cosmovisión maya y emprendí un proyecto de tesis de maestría a propósito de los Tableros del Grupo de las Cruces que finalmente abandoné para abrazar con mayor decisión el tema del simbolismo general del árbol.

A partir de la tesis doctoral de Mercedes de la Garza se orientó el estudio de la religión maya desde la perspectiva más adecuada de una ciencia de las religiones y desde entonces han aparecido trabajos destacados con este enfoque.¹ Además de la metodología y del campo concreto de estudio, se despertó el interés por conocer el simbolismo de los animales en la religión maya: las aves, los

¹ Señalemos: *Sueño y alucinación en el mundo náhuatl y maya* y *Aves sagradas de los mayas* de Mercedes de la Garza; de Laura Sotelo: *Las ideas cosmológicas de los antiguos mayas* y *Los dioses rectores de los katunes*; de Martha Iliá Nájera: *El don de la sangre en el equilibrio cósmico*; de Carmen Valverde, *El simbolismo del jaguar entre los mayas*.



monos, el cocodrilo, el murciélago, el perro, etc.² Hacía falta emprender el estudio del árbol, desde esta misma perspectiva metodológica.³

Las raíces

Varios investigadores se han acercado al tema. En primer lugar, el trabajo de Doris Heyden reveló la riqueza simbólica de la flora en el México prehispánico; en éste se incluyó un apéndice con una revisión de las creencias universales acerca de las plantas.⁴ El conocimiento profundo de la Dra. Heyden acerca del pensamiento mesoamericano le permitió iniciar la redacción de un libro sobre el árbol, desafortunadamente inconcluso.

Alfredo Barrera Vásquez en un artículo publicado a mediados de los 70 se centró en la integración del simbolismo del árbol con el del cocodrilo y puso en claro su carácter cosmogónico. La agudeza de Barrera al partir de la etimología de *imix* y compararla con el de *cipactli* le permitió descifrar parte del mensaje de los árboles izapeños y de los que aparecen en la iconografía clásica y los códices.⁵

Linda Schele y David Freidel al abordar la historia epigráfica de las dinastías mayas propusieron que los soberanos se identificaron con los árboles al encarnar el *axis mundi*.⁶ Schele, colaborando con David Stuart, interpretó los glifos para estela como *te tun*⁷ y el nombre de los árboles cruciformes de Palenque. Asimismo junto con Freidel y Parker plantea una versión astral de los mitos y, guiada por la tesis doctoral de John Sosa,⁸ descubre en la Vía Láctea la representación celeste del Árbol Cósmico.⁹ Sin embargo, y a pesar de la gran cantidad de material que sobre el simbolismo del árbol presenta en *Una selva de reyes* y en *El cosmos maya*, no presenta las evidencias de manera consistente.

Apuntes diversos para la interpretación del árbol ofrecen los trabajos de Mercedes de la Garza, sobre todo aquellos que abordan la iconografía de la lápida del sarcófago del Templo de las Inscripciones y de los tableros del Grupo de las Cruces.¹⁰ Indica, entre otras cosas su carácter de

² Carmen Valverde dedicó su tesis doctoral al jaguar, Martha Iliá Nájera abordó en un artículo las hierofanías animales de los dioses creadores en el *Popol Vuh*, la misma Nájera y Laura Sotelo en varios artículos han analizado el simbolismo de los monos, Alfonso Arellano ha tratado acerca del cocodrilo, Roberto Romero elabora su tesis de maestría sobre el murciélago y De la Garza ha dedicado un libro a las aves.

³ De hecho, De la Garza ha tratado el tema de las plantas alucinógenas en *Sueño y alucinación en el mundo náhuatl y maya*.

⁴ Doris Heyden, *Mitología y simbolismo de la flora en el México prehispánico*.

⁵ Alfredo Barrera Vásquez, "La ceiba cocodrilo"

⁶ Linda Schele y David Freidel, *Una selva de reyes. La asombrosa historia de los antiguos mayas*.

⁷ Linda Schele y David Stuart "Te Tun as the Glyph for 'Stela'", *Copan Note*, 1, p. 3.

⁸ John Robert Sosa, *The Maya sky, the Maya world: A symbolic analysis of Yucatec Maya cosmology*.

⁹ David Freidel, Linda Schele y Joy Parker, *El cosmos maya. Tres mil años por la senda de los chamanes*.

¹⁰ De la Garza, "La tríada de Palenque" y *Palenque*.

axis mundi, su asociación con la fertilidad y la energía celeste así como su relación con la muerte y el renacimiento en especial dentro del contexto iniciático que descubre en los rituales representados en el Grupo de las Cruces.

Alfredo López Austin también ha analizado el tema del simbolismo del árbol, en el amplio contexto mesoamericano, descubriendo el carácter cosmológico y cosmogónico de *Tamoanchan* y *Tlalocan*.¹¹ Su estudio le permite proponer un modelo para interpretar las religiones mesoamericanas que complementa el enfoque que ya había sido planteado en *Los mitos del tlacuache*.¹²

Valiosas aportaciones proceden de los trabajos de John Sosa,¹³ Laura Sotelo,¹⁴ Carmen Valverde¹⁵ y Evon Z. Vogt.¹⁶ Varias de las interpretaciones que en esta tesis se plantean se inspiran en sus investigaciones.

Finalmente merecen ser mencionados varios estudios de etnobotánica con los que se benefició mi tesis, que se deben a Ralph Roys,¹⁷ Brent Berlin, Dennis Breedlove y Peter Raven,¹⁸ Breedlove y Robert Laughlin,¹⁹ y Barrera Vásquez, Barrera Marín y López Franco.²⁰

El tronco

El simbolismo del árbol posee una gran riqueza. Como todos los símbolos religiosos el árbol tiene significados múltiples pero que pueden ser organizados dentro de una estructura coherente que se sintetiza en que el árbol es una manifestación de la vida que se regenera periódicamente. En diversas tradiciones religiosas la vida cósmica se revela al hombre religioso a través de la vegetación en general y del árbol en particular.

En el área maya el papel central del árbol en la religión es indiscutible. En las representaciones preclásicas protomayas (Estela 5 de Izapa), clásicas (Cruces de Palenque) o posclásicas (Dresden, 3) el árbol se nos presenta como una imagen del mundo, un eje del cosmos y por tanto un símbolo de la unidad esencial del universo. En los textos coloniales se consigna también que el árbol es origen del hombre y de los linajes y en los reportes etnográficos se percibe el papel primordial de

¹¹ Alfredo López Austin, *Tamoanchan y Tlalocan*.

¹² López Austin, *Los mitos del tlacuache*.

¹³ Sosa, *op. cit.*

¹⁴ Laura Sotelo, *Las ideas cosmológicas mayas en el siglo XVI*.

¹⁵ Carmen Valverde, *El simbolismo de la cruz entre los mayas*.

¹⁶ Evon Z. Vogt, *Ofrendas para los dioses. Análisis simbólico de los rituales zinacantecos*.

¹⁷ Ralph Roys, *The ethno-botany of the Maya*.

¹⁸ Brent Berlin, Dennis Breedlove & Peter Raven., *Principles of Tzeltal plant classification*.

¹⁹ Dennis Breedlove & Robert Laughlin, *The flowering of man*.

²⁰ Alfredo Barrera Vásquez, Alfredo Barrera Marín y Rosa María López Franco., *Nomenclatura etnobotánica maya*.

este símbolo en la articulación de la sociedad, pues es a la sombra de las ceibas que se desenvuelve el intercambio económico y la transferencia de la autoridad.

Los conquistadores fueron los primeros en observar que la religiosidad indígena cubría todos los aspectos de la vida social: "La gente común también tenía particulares ídolos a quienes sacrificaban cada uno según su oficio y facultad que tenía y eran tan ceremoniáticos que para cualquier cosa que hubiesen de hacer ofrecían primero a los ídolos."²¹ En la cosmovisión de los pueblos mesoamericanos el medio ambiente que les rodeaba así como las instituciones sociales y políticas eran comprendidas dentro de estructuras simbólicas de carácter religioso. Este trabajo pretende contribuir al estudio del fenómeno religioso maya y de esta manera ampliar nuestro conocimiento acerca de su forma de ver el mundo.

A la religión maya se le puede abordar desde alguno de sus múltiples y ricos aspectos: los dioses, los rituales, los mitos, las imágenes, los símbolos. Cualquiera de ellos obliga a establecer relaciones con los demás y exige entenderlos como un todo coherente. Esto es cierto, sobre todo cuando la investigación pretende desentrañar el significado de un símbolo religioso que aparece en diversos contextos (mitos, rituales, artes plásticas) y que a la vez deriva de una determinada percepción de la naturaleza de la cual el maya forma parte integral. Los resultados pueden llegar a ser muy valiosos en tanto que son susceptibles de ser utilizados para interpretar múltiples fenómenos de la religión maya.

La sociedad maya, que se desarrolló en un continuo intercambio con la naturaleza, descubrió valores religiosos en su medio ambiente que le permitieron explicar su propia situación existencial. Las múltiples formas de la vegetación y en especial los árboles fueron, para el pensamiento religioso de los mayas, hierofanías. Esta tesis aborda un símbolo religioso, el árbol, porque a partir de él me parece es posible descubrir una estructura que toca puntos esenciales de la religión maya: el origen del hombre y la condición humana, la identificación del soberano con el eje cósmico manifiesto en el árbol y la estela, la concepción de la vida y la muerte como expresiones de una continua regeneración, la percepción de la unidad del cosmos.

Las ramas

Con base en lo expuesto, los objetivos de este trabajo de investigación se pueden sintetizar en:

- Establecer el significado del árbol en la religión maya, determinando la estructura de su simbolismo de manera que pueda ser útil en la comprensión de otros fenómenos también religiosos.

²¹ *Relaciones histórico-geográficas de la Gobernación de Yucatán*, V. 1, p. 73

- Determinar que las características botánicas sirven de punto de partida para la creatividad religiosa que “descubre” en los rasgos físicos del árbol revelaciones de lo sagrado que le permiten comprender su realidad.
- Dilucidar las relaciones de significado entre el simbolismo de la ceiba, el maíz, la piedra, la cruz y la estela, partiendo de la idea que expresan todos el eje cósmico y el papel del hombre en el mundo.

Sobre el método

Ciencia de las religiones

Desde comienzos de nuestro siglo, las ciencias humanas se han interesado en el estudio de la religión. De las primeras dos décadas del siglo XX datan los enfoques sociológico (Durkheim), psicológico (Freud, Jung), etnológico (Schmidt) e histórico (Petazzoni).²² Cada uno de estos enfoques revelaron aspectos valiosos del fenómeno religioso, pero no lo estudiaron en cuanto tal. El fenómeno religioso, fuera de sus implicaciones culturales, sociales, económicas o psicológicas, puede ser materia de estudio de una ciencia de las religiones que lo estudie en su especificidad y cuyo método descansa en la integración de dos perspectivas: fenomenología e historia.

La fenomenología insiste en que es posible comprender el contenido y la estructura del fenómeno religioso; la historia señala que el fenómeno religioso se da en un momento y lugar concretos, sujeto a un desarrollo y a la transformación por lo que es un fenómeno histórico.

El historiador debe reconstruir la historia de una forma religiosa y sus contextos social, económico y político; pero ahí no termina el trabajo: debe comprender el significado, esto es aclarar el por qué tal forma religiosa ha aparecido o ha predominado en un momento histórico preciso. El dato religioso no es “puro”: es un dato histórico, la experiencia religiosa está mediatizada por un contexto histórico.

Puesto que la religión es esencial en el pensamiento mesoamericano, estoy de acuerdo con Mercedes de la Garza cuando afirma que “... para acercarse a su conocimiento y comprensión resulta de primera importancia realizar estudios de sus religiones desde perspectivas más adecuadas, como es, a mi juicio, la que Michel Meslin llama ‘Ciencia de las religiones’.”²³ Tal ciencia de las religiones analiza la realidad histórica del fenómeno religioso e intenta descubrir su estructura y significado. Es decir el trabajo del historiador de las religiones supone:

²² Eliade, *The quest. History and meaning in religion*, véase el capítulo entero sobre una visión retrospectiva de la historia de las religiones.

²³ M. de la Garza, “¿Cómo abordar el estudio de las religiones mesoamericanas?”, p. 3



- Analizar el contexto histórico del dato religioso, revisando sus implicaciones sociales, políticas y económicas.
- Utilizar un método comparativo para intentar comprender la estructura del fenómeno religioso estudiado y, a partir de ella, establecer su significado.

Ambos aspectos se autorregulan mutuamente. El comparativismo debe ser riguroso y sistemático sin olvidar la especificidad del hecho religioso; a la inversa, el hecho religioso se comprende en función de su significado. Con tal enfoque se pretende en este trabajo acercarse al conocimiento de un aspecto de la religión maya, el simbolismo del árbol.

El símbolo religioso descubre modalidades de la realidad o estructuras no evidentes en el nivel de la experiencia inmediata; su función es para el creyente revelar lo real, lo que es, lo significativo, pues eso es en última instancia lo que se experimenta como lo sagrado. La característica principal del símbolo es su multivalencia, expresa diversos significados paralelos, relacionados entre sí por una estructura semántica peculiar, resolviendo las paradojas de la realidad dentro de este sistema propio. Los múltiples aspectos de la realidad son visualizados dentro de este sistema o estructura del simbolismo que otorga unidad a la percepción del mundo – que de otra manera sería visto como caótico – y a la vez dota al hombre de un lugar en este mundo poseyendo un valor existencial que otorga sentido a la vida humana.²⁴

El historiador de las religiones debe interpretar, ceñido por el estricto contexto histórico y auxiliado por una comparación rigurosa, el simbolismo religioso para descubrir en él la estructura de la conciencia humana de un pueblo, dentro de la cual se explica a sí mismo y a su realidad. Por ello el núcleo de este trabajo de investigación se encuentra en el esfuerzo por exponer las pautas de la conducta religiosa de los mayas con respecto al simbolismo del árbol y de aquellos otros que inciden en él (otras formas vegetales como el maíz, así como símbolos afines como la piedra y la cruz). El trabajo sin embargo no se agota en la descripción de la simbología, sino busca comprender su sentido y recurrió por ello a la hermenéutica.

Acerca de las fuentes

Muchos problemas enfrenta el historiador cuando desea emprender el estudio de la cultura maya prehispanica y aún más cuando el tema que trata es la religión. El primero de ellos y quizá el más importante es el de las fuentes. Se cuenta con abundantes restos arqueológicos, desiguales reportes etnográficos, inscripciones glíficas y códices aún no comprendidos en su totalidad y textos

²⁴ Mircea Eliade, "Observaciones metodológicas sobre el estudio del simbolismo religioso" en *Metodología de la historia de las religiones*, p. 128-135.

coloniales españoles e indígenas; la heterogeneidad de las fuentes exige diversos recursos de análisis e implica la ineludible necesidad del estudio interdisciplinario. En la década de los 70 Thompson explicaba esta situación diciendo que:

La correlación de todos los datos de los escritos coloniales y las observaciones de supervivencias entre los mayas actuales con la información que proporciona la arqueología es lo único que puede ofrecernos un cuadro real de la vida maya.²⁵

Difficil es la extracción de información de las fuentes coloniales. Las españolas están imbuidas de conceptos extraños a la cultura maya y las indígenas se presentan en una lengua que es ajena. Además es cuestionable la validez de usar las fuentes del siglo XVI o incluso del siglo XVII para explicar la historia maya de los siglos previos; se parte de los supuestos, evidentemente falsos, de que la sociedad maya fue estática y que la conquista española no transformó su cultura.

El interpretar la escultura religiosa del Período Clásico a la luz de lo que sabemos sobre las prácticas en tiempos de la conquista española, particularmente en Yucatán, tenemos que hacerlo sobre la suposición, un tanto resbaladiza de que la religión de los mayas era estática, que se adoraban los mismos dioses y que se observaban los mismos ritos, digamos por ejemplo, en la ciudad de Copán del siglo VII y en la zona yucateca del siglo XVI.²⁶

Este problema se agrava cuando se recurre a la información que aporta la investigación antropológica contemporánea para explicar el dato arqueológico; así lo plantea Kubler:

Muchos antropólogos urgen al uso de la etnohistoria como instrumento principal de la reconstrucción arqueológica; pero entonces el pasado arqueológico se interpreta a partir del presente etnográfico y entonces se asume un pasado incambiable. El presente explica el pasado y no éste se explica en sus propios términos²⁷.

Descontando la posibilidad – que no toca a este trabajo analizar – de hacer una historia sin utilizar el presente como guía de la interpretación, es posible responder a Thompson y a Kubler de la siguiente manera: en primer lugar las fuentes coloniales no sólo dan a conocer lo “colonial”, la mayoría de los primeros testimonios de los frailes así como los textos indígenas (que buscaban conservar su cultura ante el embate de la conquista) recogen información del período prehispánico.

Por otro lado, el fenómeno religioso tiene siempre un lento proceso de gestación y desarrollo, es reacio al cambio y se adapta – a veces con modificaciones superficiales, otras transformando su significado – a los momentos históricos. A propósito de esto Alfredo López Austin apunta que los fenómenos sociales tienen una relativa autonomía y cada uno sigue un proceso propio de corta o larga duración: “La concepción del hecho religioso como un hecho histórico inmerso en decursos de

²⁵ Eric S. Thompson, *Historia y religión de los mayas*, p. 4.

²⁶ *Ibidem*, p. 308.

²⁷ George Kubler, “La evidencia intrínseca y la analogía etnológica en el estudio de las religiones mesoamericanas” p. 16

larga duración permite al investigador recurrir a constantes comparaciones y proyecciones a lo largo de la tradición religiosa.²⁸

Tal ha sido de hecho la práctica; el mismo Thompson, con sus prevenciones pertinentes, interpreta los dragones del arte maya como Itzam Na, una deidad maya consignada por los textos indígenas y los frailes del siglo XVI.²⁹ Esto es porque, en efecto, ideas acerca de la organización del cosmos siguen siendo válidas a lo largo de varios siglos. Seguramente se pierden detalles a la vista del investigador, pero puede observar una lógica de desarrollo. Es innegable que un mismo símbolo religioso anima las estelas preclásicas de Izapa en las que un dragón se transforma en árbol, los tableros cruciformes de Palenque y el relieve de las alfardas del edificio norte del juego de pelota en Chichen Itzá; este simbolismo pudiera comprenderse a partir de las referencias al primer día del calendario mesoamericano: *cipactli e imix*, que simbolizan la tierra y el origen, como lo ha hecho ya Alfredo Barrera Vásquez.³⁰ Asimismo es evidente la analogía entre el mito del dragón que devora al aprendiz de brujo para después dejarlo salir por su cola y los dinteles de Yaxchilán en los que el rostro del soberano brota de una de las fauces del dragón bicéfalo; tal ayuda a comprender el dato arqueológico, así como esbozar la historicidad del mito consignado en el siglo XVII.³¹

El recurso es útil y no hay por qué desecharlo en función de un historicismo a ultranza, pero es necesario hacer un uso riguroso de él y evitar las conclusiones apresuradas. Para ello es indispensable destacar las diferencias entre uno y otro, e intentar explicarlas – si es posible – en función de su momento histórico. Dentro de este contexto, en palabras de López Austin, debe recordarse que: “No será el tipo de técnicas, sino el rigor con el que se establezca y siga el método y con el que se apliquen las técnicas, el que dará calidad científica a la investigación.”³²

Sobre la organización de la tesis

Los pasos

Para realizar la presente investigación me acerqué inicialmente al simbolismo del árbol en el mundo antiguo, en la religión judeocristiana, en la tradición europea, en las religiones de África o Australia y en la India; esto me permitió encontrar una serie de patrones recurrentes dentro de los cuales posiblemente podrían ubicarse los diferentes aspectos del simbolismo del árbol entre los mayas. Fue así que se establecieron los principales ejes que guiarían la búsqueda de información en las fuentes

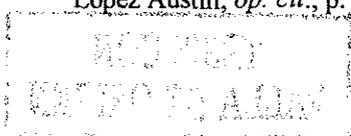
²⁸ López Austin, *Los mitos del tlacuache*, p. 482.

²⁹ Thompson, *op. cit.*, p. 258-287

³⁰ Alfredo Barrera Vásquez, “La ceiba cocodrilo”, p. 187-208

³¹ De la Garza, *El universo sagrado de la serpiente...*, p. 301.

³² López Austin, *op. cit.*, p. 486



coloniales españolas y mayas, en los diccionarios y en los trabajos etnográficos: Vida-Muerte, Eje Cósmico, Identidad y Soberanía.

Al llegar a los códices realicé un cuadro en el que enlisté todas las escenas en las que podrían identificarse elementos vegetales, realizando una descripción breve y anotando algunos elementos para su interpretación, la cual fue enriquecida por la revisión de las investigaciones contemporáneas.

Al final, la lectura de los trabajos epigráficos y de las investigaciones recientes sirvieron para precisar las interpretaciones que se habían esbozado al comenzar.

El texto

Fue necesario revisar una información heterogénea procedente de diversos sitios y momentos; guiado por la necesidad de establecer el significado del símbolo en ocasiones estuve tentado a integrar los datos sin el debido cuidado de la especificidad, por fortuna el consejo de mis tutoras me alertó siempre del peligro de un comparativismo superfluo, exigiéndome fundamentar la interpretación en la debida precisión histórica.

Un trabajo sobre el simbolismo implica descubrir una estructura semántica peculiar, la cual sigue su propia lógica. Recuérdese que en el símbolo se expresa la totalidad psíquica, es decir el elemento consciente producido por la realidad concreta y el elemento inconsciente que crea imágenes significativas a partir de aquella realidad.³³ De esta suerte la misma imagen supone un haz de significaciones que deben valorarse en conjunto pues cuando se reduce a una sola de ellas se le empobrece.³⁴

El texto que se presenta a continuación es resultado de diversas consideraciones. En primer lugar la estructura general de la tesis obedece a la intención de abordar la polisemia del simbolismo del árbol en la religión maya: árbol de la vida y la muerte, árbol del espacio y del tiempo, árbol de la identidad, árbol del poder y el conocimiento.

En segundo lugar era necesario no escapar de la realidad concreta que produjo tal complejo simbólico y por ello al interior de cada capítulo el texto se está moviendo constantemente entre la secuencia cronológica, la diversidad regional del área maya y las pautas que permitían reconocer las semejanzas y diferencias.

El simbolismo del árbol en la religión maya es solo un elemento de una rica cosmovisión dentro de la cual el universo está vivo y es susceptible de revelar, al creyente, lo sagrado, por lo cual

³³ Michel Meslin, *Aproximación a una ciencia de las religiones*, p. 212.

³⁴ Mircea Eliade, *Imágenes y símbolos*, . 15-16.

consideraré indispensable iniciar el capitulado con un somero análisis de la concepción maya de la naturaleza y su percepción del mundo vegetal.

Añado al cuerpo de la tesis un apéndice en el cual se describen las características botánicas de las principales especies vegetales del área maya que fueron sacralizadas de alguna manera.

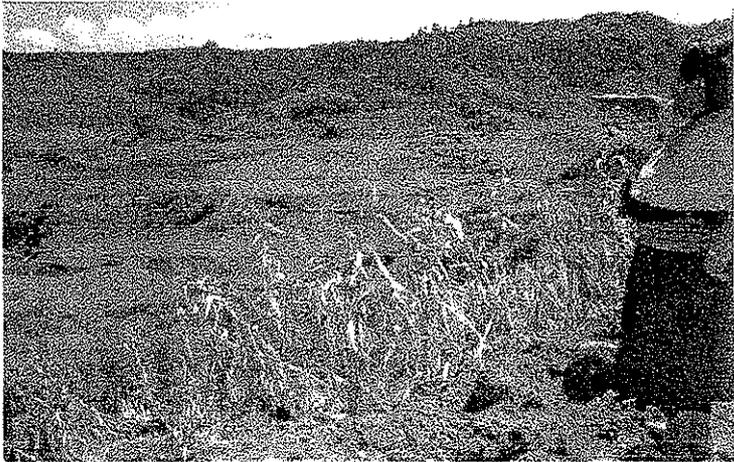
Agradecimientos

Esta tesis no hubiese sido posible sin la guía sabia y generosa de la Dra. Laura Sotelo, maestra y amiga; su entusiasmo por el tema y su amplio conocimiento de la religión maya dirigieron mis esfuerzos, disolvieron dudas y salvaron obstáculos. De la misma manera las Dras. Carmen Valverde y Martha Iliá Nájera contribuyeron en mi trabajo con su ejemplo académico y humano; sus críticas, siempre puntuales, permitieron evitar errores y enriquecer los contenidos. Mención especial merece la Dra. Doris Heyden a quien la enfermedad apartó de la investigación y la docencia, pero cuyo consejo y entusiasmo fueron un aliciente en las primeras fases de la investigación; a ella, mi admiración y respeto.

Agradezco también el impulso que he recibido de la Dra. Mercedes de la Garza quien me ha demostrado siempre su apoyo y simpatía, ella ha sido mi primera maestra al emprender el estudio de la religión maya. Otras personas han contribuido a la realización de este proyecto, compañeros y amigos: Mtra. Noemí Cruz, Mtra. Patricia Martel, Mtra. Ma. Isabel López Rosas, Mtro. Alfonso Arellano, Mtra. Martha Cuevas, Lic. Lucía Aranda, con todos ellos estoy agradecido.

Finalmente, no puedo dejar de agradecer el apoyo, la fuerza y el amor de mi esposa, Esther, y la ternura de mis hijas, Marisai y Gayatri. Sin ellas nada tendría sentido.

**Naturaleza viva
y sagrada**



25

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

26
TELETYPE UNIT

Naturaleza viva y sagrada

La serpiente, el jaguar, el quetzal, la guacamaya, el cocodrilo, el tlacuache, el venado... la zoología mitológica de los mayas parece inacabable. A ella se suma la sacralización de las piedras, del agua, del viento, de las montañas, del cielo, de la tierra y, no puede olvidarse, de la flora. Esto supone que el pensamiento religioso de los mayas ha dotado a su medio ambiente natural de vida y sacralidad. La cosmovisión mayanese, en los textos coloniales indígenas y en los informes antropológicos del siglo XX, se muestra sensible a la unidad de la naturaleza y a la interdependencia del hombre con su medio. En este contexto es explicable que los árboles hayan sido vehículos para la manifestación de lo sagrado, un símbolo a través del cual el hombre religioso podía comprenderse a sí mismo y al cosmos.

Naturaleza de la naturaleza

Paisajes del Nuevo Mundo

Las montañas elevadas con bosques de coníferas, la selva tropical, el bosque bajo de matorral y arbustos espinosos y los manglares de la costa, se suceden uno tras otro estableciendo un escenario variado y rico para el desenvolvimiento de la cultura maya.³⁵ La belleza de este espacio geográfico despertó la admiración de los europeos, algunos de los cuales realizaron vívidas descripciones de los paisajes que les tocó conocer:

Todas, pues, aquellas regiones, por la mayor parte son tierras enjutas, descubiertas, altas, rasas, alegres, graciosas, muy bien asentadas. Los collados, los valles, las sierras y las cuevas muy limpias y libres de charcos hidiondos, cubiertos de yerbas odoríferas y de infinitas medicinales y de otras comunes muy graciosas, de que están cubiertas y adornadas, y riéndose todos los campos. Echan de sí cada mañana, y aún al mediodía, vapores odoríferos que consuelan y alegran y confortan los espíritus de los caminantes.³⁶

Es indispensable señalar que esta descripción de un paisaje chiapaneco de la pluma de Bartolomé de las Casas, a pesar de la simpatía que demuestra por la naturaleza americana, no es la misma visión

³⁵ Una descripción precisa y científica de la geografía del área maya es la de Gerardo Bustos, "El paisaje natural", capítulo primero a De la Garza *et al.*, *Los mayas su tiempo antiguo*, p. 21-41

³⁶ Bartolomé de las Casas, *Apologética historia sumaria...*, V. I, p. 106. Semejante es la descripción del bosque en el "Informe de Francisco Montero de Miranda a Diego García del Palacio", apéndice V de *Relaciones geográficas de Guatemala*, p. 230 quien señala que los árboles manan lentamente el liquidámbar a lo que debe sumarse el olor de otras gomas, flores e incluso animales: "tanta suavidad y fragancia... es gran consuelo y alivio de los caminantes."

que sobre el paisaje tuvieron los mayas. Es decir, para los mayas el medio ambiente en que se desarrollaron no puede ser descrito en función de su limpieza o del regocijo espiritual que produce en el caminante, al fraile le importa la alegría, la gracia, el aroma. La descripción de Bartolomé de las Casas expresa mejor su idea de lo que debe ser el paisaje que la idea maya acerca de éste. Está implícita su concepción de América semejante al Edén.

También en los informes de los encomenderos se reencuentra una admiración por la naturaleza americana, pero ésta es de otro tipo. La *Relación de Zapotitlán* consigna:

Se presupone que, si no es cerca del mar que hay algunas sabanas, todo lo demás, como está dicho, es un borrón de árboles que cubren e impiden la vista de la tierra; de tal manera que, de ningún pueblo de toda esta costa de las sierras para la mar, se puede ver otro pueblo, ni camino, ni río, [sino] hasta dar en él. Y, no solamente es tanta la abundancia de árboles como se significa, pero los mismos árboles [son] a manera de s[e]lvajes pintados de otras muchas hojas de diferentes maneras, tan grandes (algunas casi como adargas), que cubren los troncos y ramas de los árboles; y otros, a manera de yedra entretejidos unos con otros, que causan tanta espesura que son incomunicables aun a los cazadores. Y así son inútiles de pasto pero, cortando los árboles y cultivando, la tierra es de mucho fruto en las más partes.³⁷

Prolija, preocupada por la precisión descriptiva, la relación se detiene ante el tamaño y forma de las hojas y se ocupa a fin de cuentas del provecho que puede proporcionar el desmonte. El paisaje se mide en función del beneficio económico que puede aportar, la caza o la agricultura. Más detalladas son otras relaciones que, respondiendo al interés que la Corona Española muestra por los recursos naturales de sus dominios, se explayan en señalar las especies animales y vegetales así como su utilidad.³⁸

El espacio geográfico es construido por la cultura que lo habita. La sociedad lo hace responder a sus necesidades sociales, económicas o ideológicas.³⁹ Es por ello que para los europeos fue necesario emprender una larga tarea intelectual con la que pudiesen incluir a América en su universo cultural. En este esfuerzo no fue deleznable la descripción que los conquistadores, frailes o encomenderos hicieron de la naturaleza americana. Estos paisajes no son mas que la naturaleza del "Nuevo Mundo", mas no la naturaleza de los aborígenes de América.

Los mayas y su entorno

En *Cuerpo humano e ideología*, Alfredo López Austin señala: "Por sí sola no importa la descripción de la naturaleza y de sus recursos si no se toman en cuenta las actitudes que hacia ella adopta el

³⁷ *Relaciones geográficas del siglo XVI. Guatemala*, p. 41 puede añadirse la descripción de la p. 101

³⁸ *Relaciones histórico-geográficas de la Gobernación de Yucatán*. Revítese especialmente las respuestas a la pregunta cuatro, especialmente la *Relación de Tabi y Chunhuhub*, p163-164, en donde es claro que el paisaje se describe en función de los recursos que ofrece.

³⁹ Marie-Odile Marion Singer, *Los hombres de la selva*, p. 260. Marion intenta en esta obra comprender a los lacandones en función de su propio medio y la manera en que lo abordan.

hombre que la habita.”⁴⁰ En este capítulo el interés se centra en cuál es la actitud del hombre maya con relación al medio ambiente, se intenta incluso proponer cuál es su propia descripción del paisaje. Desafortunadamente, a diferencia del abundante material explícito que se tiene con respecto a los nahuas, en el área maya no se cuenta con textos que tengan la clara intención de explicar el medio en que se desarrolló esta cultura. Se utilizaron por tanto las imágenes, los reportes etnográficos, las evidencias lingüísticas y los textos coloniales indígenas.

Cuando en la cultura occidental se expresa el término naturaleza uno de los sentidos que se le otorga es el de la realidad física que existe independiente del hombre. Incluso en las palabras empleadas por este texto se encuentra implícita esta idea al referirse al “escenario” o “paisaje” o “medio ambiente” en el que ocurre la cultura maya. Es difícil desprenderse de esta forma de entender que es parte hasta de nuestra lengua. Acercándose a la perspectiva de los mayas por la vía de la conciencia ecológica contemporánea, Gerardo Bustos señala que el medio físico es algo vivo que se transforma en la medida en que lo exigen las necesidades humanas, no es el escenario artificial de los procesos históricos.⁴¹

¿Cómo entendieron los mayas aquello que los occidentales denominan “naturaleza”?, dicho de otra manera ¿cuáles son los caracteres fundamentales que los mayas reconocían en el medio ambiente dentro del cual se desarrollaron? Interesa a este trabajo de investigación precisar la naturaleza de la naturaleza para los mayas, porque sólo ubicados dentro de su propia forma de concebir el mundo es posible que se aprehenda de manera más clara su cultura. Así será posible comprender mejor el papel que los árboles jugaron dentro de la religión.

Naturaleza Viva

Lacandones⁴²

Marion Singer, cuyas investigaciones se ubican en el último cuarto del siglo XX, concluye que entre los mayas de la Lacandonia el hombre es la selva.⁴³ El intercambio constante hombre-naturaleza es en la cultura capitalista una relación de explotación y dominio, el medio geográfico es percibido como algo independiente del hombre; pero, en el pensamiento lacandón, el hombre se considera parte de una totalidad, un “ecosistema en el seno del cual la población humana, las

⁴⁰ López Austin, *Cuerpo humano e ideología*, p. 55.

⁴¹ Bustos, *Libro de las descripciones*, p. 158.

⁴² A continuación se describen algunos datos antropológicos procedentes de diversos grupos mayas: lacandones, tzotziles, yucatecos, tojolabales y kekchís. Seleccioné estos cinco grupos por la abundancia de trabajos que permitían analizar el asunto del que me ocupo.

⁴³ Marion, *op. cit.*, p. 20.



poblaciones animal y vegetal coexisten en un sistema de interacciones biológicas y energéticas.”⁴⁴ Este sistema se traduce en una serie de creencias religiosas, de tal suerte que la interdependencia hombre – medio se expresa en la presencia de entidades espirituales que los unen. Los mismos recursos que permiten la subsistencia humana son empleados en el ritual: barro, madera, pigmentos vegetales, resinas...⁴⁵ Esto se debe a que el ritual es una actividad práctica, un medio para la conservación de la vida.

No solo los lacandones, también otros grupos mayenses parecen haber concebido el universo poblado de fuerzas divinas, veían la naturaleza como la manifestación de lo sagrado y de esta manera la religión servía de intermediario entre el hombre y su mundo.

Tzotziles

En su estudio sobre la visión tzotzil del mundo en la década de los 60, Calixta Guiteras afirma:

Todo lo que tiene sentido para el hombre posee un alma, la que se manifiesta en sus actitudes con respecto a él. Por lo tanto, el rendimiento de las actividades humanas depende de la actitud de los objetos que maneja el hombre o con los que se pone en contacto. La voluntad del hombre debe correr pareja con la de los objetos para el logro de los resultados deseados. Esta es la razón por la que no basta el conocimiento de una técnica y por lo que el hombre ha de tener en su trabajo el auxilio de la magia y la oración.⁴⁶

Laughlin y Breedlove, quienes abordaron el estudio de la etnobotánica en Zinacantan a fines del siglo XX, pudieron percibir algo semejante:

...los tzotziles ven el mundo lleno de seres, un mundo enriquecido por almas. Lo que nosotros llamamos sobrenatural, para ellos es netamente natural. Los seres del mundo mágico comparten las cualidades de los hombres, y aunque los tzotziles bien saben que no son hombres, se comunican con ellos como si fueran hombres. Hablan y cuidan a sus dioses, a sus cruces, a sus animales, a sus plantas y en cambio todos ellos son testigos concientes de la vida del hombre. Los seres del mundo mágico juzgan las actividades del hombre y pueden reaccionar en forma muy humana.⁴⁷

Los animales, las plantas, en fin, el mundo del hombre está dotado de una entidad espiritual. Su existencia se manifiesta en un diálogo constante con el hombre. La realidad está viva y dotada de fuerzas sagradas.

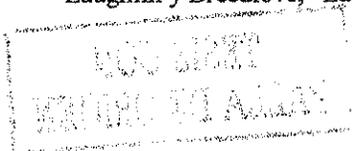
Un relato de la creación procedente de San Andrés Larráinzar afirma que todo fue obra divina y “por eso es que nosotros debemos respetar la naturaleza: la tierra, el agua, las piedras, todas las cosas que fueron creadas...”. Incluso se desapueba el trabajo de construir los caminos con los que

⁴⁴ *Ibidem*, p. 20.

⁴⁵ *Ibidem*, p. 240.

⁴⁶ Calixta Guiteras, *Los peligros del alma*, p. 249.

⁴⁷ Laughlin y Breedlove, “La rama dorada: magia y botánica en Zinacantán”, p. 349.



se maltratan las piedras, se considera un oficio de ladinos, ordenado por un gobierno que evidentemente no comparte la perspectiva de este pueblo maya.⁴⁸

Para los pedranos, de nuevo informa Guiteras, la Madre Tierra es el origen de todas las criaturas y su tumba común. Es un ser vivo, la deidad de la que brotan las plantas, el alimento y la vida del hombre, la guardiana del equilibrio cósmico que exige del hombre su veneración y respeto.⁴⁹

Yucatecos

Las observaciones de Robert Redfield entre los yucatecos durante la primera mitad del siglo XX le permitieron hacer notar esta misma unión hombre – naturaleza por intermediación de los dioses. De la colmena se toma la miel necesaria y se deja un poco, de la cosecha se ofrecen unos granos a los dioses, del venado se separan ciertas partes para entregarlas a los espíritus protectores. Los animales y las plantas del monte lo mismo que la milpa son propiedad de los dioses, se les ofrece algo como signo de que esencialmente lo que el hombre disfruta de la naturaleza es un don de los dioses hacia los hombres rectos.⁵⁰

Villa Rojas apunta que el organismo humano es una réplica de la estructura cósmica. En él se delimitan cuatro sectores correspondientes a los puntos cardinales más un punto central rector. El *tipte'*, es el centro del cuerpo humano a partir del cual se distinguen el *chun u nak*, base del estómago, abajo; el *u uich puczikal*, frente al corazón, arriba; y los *hay nak*, lados.⁵¹ Por cierto que *nak* en maya yucateco es el vientre del hombre o de la mujer así como el grosor del tronco de un árbol; *lec* por su parte es la frente al igual que una jícara; *tuch* es la mazorca que echa el plátano antes de formar racimo de la misma manera que es el ombligo del hombre o de cualquier animal.⁵² Así, el hombre se identifica con el medio que habita: es un árbol.

Subyace la idea del hombre como una parte integral de la naturaleza. En este último sentido el hombre no “domina” la naturaleza, sino dialoga con ella para aprovechar sus recursos. Álvarez, en su *Diccionario etnolingüístico del maya yucateco colonial*, intenta explicar la forma en que el hombre maya veía y describía su mundo a través de una gráfica de círculos concéntricos, como la que se presenta.

A partir de ella Álvarez indica que el sustrato general del mundo maya es el tiempo, al que se sujetan todos los demás elementos; a la vez hace notar que los elementos dependen uno del otro en

⁴⁸ Manuel Hidalgo Pérez, *Tradición oral de San Andrés Larráinzar*, p. 78.

⁴⁹ Guiteras, *op. cit.*, p. 235.

⁵⁰ Robert Redfield, *The folk culture of Yucatan*, p. 116.

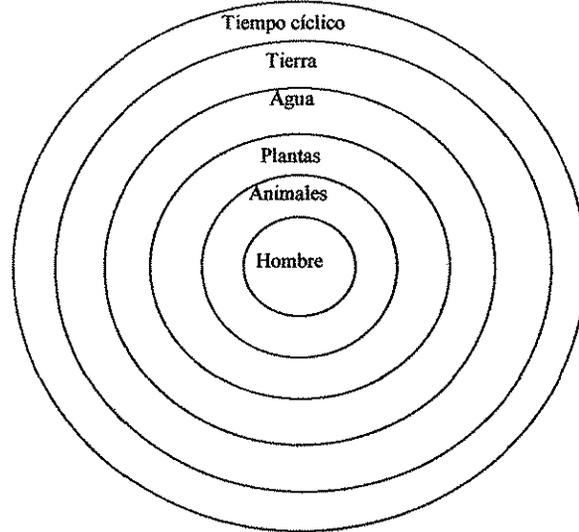
⁵¹ Alfonso Villa Rojas, *Estudios etnológicos*, p. 187. Villa Rojas identifica al *tipte'* con el ombligo, en realidad se trata del órgano interno ubicado a la altura del ombligo.

⁵² María Cristina Álvarez, *Diccionario etnolingüístico del maya yucateco colonial*, V. I

términos de asociación, e indica que es un proceso en doble sentido.⁵³ El hombre vive en el mundo, depende de lo que le rodea, está determinado por el tiempo, no puede concebir su existencia sin los animales, las plantas el agua y la tierra.

Tojolabales

Que la realidad física está viva se expresa claramente en la declaración de Chepe, un tojolabal, cuyas palabras son consignadas por Carlos Lenkersdorf:



Mira hermano, todas las cosas tienen corazón, todas las cosas viven. Aquí el reloj que traes tiene corazón. Lo ves porque camina, se mueve. Las flores, las plantas, la milpa tienen corazón. Por eso, tenemos que visitarlas, platicarles y esperar que nos platicuen. Tal vez tú no lo ves ni entiendes sus palabras. Ya es otra cosa que tu reloj. Pero te digo, todas las cosas tienen corazón, todas las cosas viven aunque tú no te des cuenta.⁵⁴

Un ejemplo de esta actitud ante el mundo es la media hora que se tarda el campesino para platicar con los bueyes que acaba de uncir buscando convencerlos para que colaboren con él en la dura jornada que les espera. Los trata como compañeros, dialoga con ellos, se esfuerza por hacerles saber que de no ayudarlo, ambos sufrirán hambre.⁵⁵

Lenkersdorf no deja de subrayar que los tojolabales cuando se confiesan enumeran entre sus delitos haber chingado al comal, al camino, al perro o haber recogido unos granos de maíz; es decir no respetarlos como sujetos, como seres poseedores de una fuerza sagrada, miembros del cosmos del cual el hombre forma parte y que si es dañado implica en definitiva un daño al hombre mismo.⁵⁶

En "Los dos mundos", relato tojolabal consignado por Ruz y Schumann en los 70, se dice que "Cuando el ajwalaltik dyos (Señor Dios) hizo a los primeros hombres y cosas a todos les dio corazón: a las piedras, a los árboles, y aun a las montañas."⁵⁷ Sin embargo la destrucción del mundo

⁵³ Álvarez, *op. cit.*, V. I, p. 48-49.

⁵⁴ Carlos Lenkersdorf, *Los hombres verdaderos*, p. 70. En este trabajo Lenkersdorf pone las bases de una interpretación lingüística del tojolabal, auténticamente revolucionaria, pues plantea que este idioma ergativo debiera ser clasificado, con mayor precisión como intersubjetivo. La discusión sobre este tema aún está abierta entre los lingüistas y no estoy autorizado para declararme a favor o en contra de ninguna postura; sin embargo, por el análisis de los reportes antropológicos que se presentan es evidente que para los mayas objetos inanimados como las piedras se consideran seres que sienten y deben ser respetados.

⁵⁵ *Ibidem*, p. 113.

⁵⁶ *Ibidem*, p. 73.

⁵⁷ Mario H. Ruz (Editor), *Los legítimos hombres*, V. I, p. 15.

antiguo produjo que “De nuevo fueran formadas las cosas, esta vez sin corazón, y enseguida decidió Dios crear a un nuevo hombre.”⁵⁸ Ruz anota que se cree que los vegetales comestibles poseen *altz’il*, corazón o espíritu y aclara que la información de Lenkersdorf acerca de que aún existe corazón en todas las cosas – que sólo los hombres rayo pueden ver – procede de las tierras altas.⁵⁹

Kekchís

Mu es para los kekchís el espíritu. Domingo Xol dice que el *mu* “es la energía que hay en todo lo que hay” y añade “El *Mu* es el *xlok’al*, es decir, lo que hay en lo demás, lo que vale intrínsecamente: el aprecio, el respeto, la dignidad, la honra, la veneración; en síntesis, el valor sagrado que se tiene como parte de la totalidad sagrada.”⁶⁰

Este *mu* kekchí es semejante al “corazón” tojolabal:

Según el punto de vista del kekchí, todos los entes del universo tienen vida: las montañas, los valles, el agua, el fuego, las plantas, los minerales, los animales, el aire, las nubes, los astros. Todo lo que existe. El pensamiento, las palabras, el trabajo, el matrimonio como institución, etc., hasta la propia muerte.⁶¹

Puesto que el *mu* se encuentra presente en todo, el kekchí se relaciona con el mundo a través de las fórmulas religiosas. La unidad del hombre con el cosmos se establece en la energía sagrada subyacente. Esto no quiere decir, sin embargo, que todo posea la misma cualidad: el *mu* también se puede manifestar como *xtiosil*, “su deidad” o como *xcuiinkul*, “su dueño”, es decir existe en lo divino y en los objetos, así como también en el hombre, pero en cada uno de ellos se expresa en forma distinta. De hecho el hombre debe tratar con el debido respeto al *mu* en su infinita pluralidad y en ello, afirma Pacay, se encuentra la raíz de la ética kekchí.⁶²

Humana y sagrada

Lacandones, tzotziles, yucatecos, tojolabales y kekchís del siglo XX permiten reconocer cuatro características fundamentales en la perspectiva maya acerca de la naturaleza:

1. Está viva, es decir se percibe la existencia de las cosas como vivas debido a que se les considera dotadas de un espíritu.
2. Es interdependiente del hombre, puesto que se establece un diálogo con ella a través del cual obtiene el provecho económico y el hombre asume su responsabilidad de resguardarla.
3. Es una unidad, un todo coherente dentro del cual cada elemento tiene su función y lugar.

⁵⁸ *Ibidem*, V. I, p. 17.

⁵⁹ *Ibidem*, V. II, p. 60.

⁶⁰ Eduardo Pacay Coy, “Aproximación a la cosmovisión maya y la concepción k’ekchi’ del *mu*”, p. 893.

⁶¹ *Ibidem*

⁶² *Ibidem*

4. Es divina, susceptible de manifestar las fuerzas sagradas.

Nótese que el respeto hacia los seres de la naturaleza en San Andrés Larráinzar deriva de haber sido creados por la divinidad. Puede observarse que la personalidad viva que poseen todos los seres es la presencia de un “corazón”, de un “alma” – le llaman otras fuentes – y ésta no es mas que una esencia divina.

Laughlin afirma que “La asociación íntima del ser humano con la naturaleza se nota por la existencia del *ch’ulel*, el espíritu o el alma no sólo de los hombres sino también de la flora y la fauna, de las piedras, cuevas, cruces, santos, el fuego y la sal, campanas, casas, instrumentos musicales, etc.”⁶³ En realidad en el pensamiento maya la distinción entre este compuesto “espiritual” y su contraparte “material” es casi inexistente; al decir de Manuel Arias *ch’ulel* y *wayjel* son la misma cosa, lo cual significa que “no se establecen diferencias entre lo visible y lo invisible, lo físico y lo psíquico: lo que se capta mediante el alma es justamente tan real como lo que se aprehende por medio de los sentidos.”⁶⁴ Lo espiritual, divino o sagrado es cotidianamente percibido en la misma potencia vital de los “sujetos” del universo que nos rodea.

Allí, donde la cultura occidental ve objetos inanimados, los mayas descubren la vida. Esto es porque su mundo es el del medio natural. La naturaleza proporciona los elementos básicos de la cultura y ésta busca mantener el equilibrio de la naturaleza, haciendo un uso adecuado del ecosistema. Esto se expresa en términos de técnicas concretas de aprovechamiento de la naturaleza, pero a la vez en una serie de prácticas rituales que hacen patente que las divinidades son concebidas como parte de esa realidad: los protectores del orden natural y cultural.

Aprovechamiento de la naturaleza

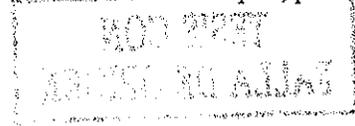
El hombre maya conocía su medio ambiente y tomó de él lo necesario para la construcción de su cultura. La riqueza de recursos que ofrecía la naturaleza a los mayas pudo ser admirada por Melchor Pacheco quien mencionaba cómo se aprovechaban los árboles silvestres en la construcción de viviendas y canoas.⁶⁵ En el *Título de Totonicapán* se dice que hicieron sus casas de corteza de árboles,⁶⁶ por su parte el *Memorial de Sololá* afirma que los hombres vivieron de la savia de las plantas, se vistieron de cortezas de árboles y de hojas de maguey, hasta que comenzaron a sembrar

⁶³ Laughlin, “Sagrada antorcha, sagrado espejo: las perspectivas del tzotzil”, p. 842.

⁶⁴ Guiteras, *op. cit.*, p. 246.

⁶⁵ *Relaciones histórico-geográficas de la gobernación de Yucatán*, V. I, p. 134.

⁶⁶ *El Título de Totonicapán*, p. 188-189



su maíz, “derribamos los árboles, los quemamos y depositamos la semilla. Así conseguimos un poco de alimento.”⁶⁷

Afirma Ruz que las huertas tojolabales parecieran no responder a un patrón específico, pero en realidad reproducen la disposición que los árboles tienen en la selva o en las tierras altas.⁶⁸ Nahmad y González señalan que las huertas familiares de la Península de Yucatán son policultivos en donde los árboles frutales más altos protegen a los más bajos. El ramón, del que se utilizarán las semillas como complemento alimenticio y las ramas como forraje, se encuentra en primer lugar; bajo su sombra se siembra chicozapote, mamey, aguacate, papayo, plátano, mango y cítricos; las piñas estarán al nivel del suelo. De esta manera se adecuan a las condiciones del terreno y no ponen en riesgo el medio ambiente, por el contrario lo regeneran y conservan.⁶⁹

En la actualidad uno de los factores que contribuyen a acelerar la deforestación de las zonas selváticas es el sistema de roza; mas para Nahmad y González esto se debe a las exigencias del crédito agrícola y la necesidad de mantener a un mayor número de personas ha llevado a la tala inmoderada.⁷⁰

Hernández señala que la práctica agrícola tradicional se realizaba con un conocimiento estricto de las necesidades de regeneración del medio natural, por ejemplo se cortaban los arbustos dejando tocones para permitir la rápida reconstrucción de la selva después de uno a tres años de cultivo; la tumba era diferencial, es decir se dejaban sin talar especies arbóreas que pudiesen ser de utilidad para el hombre como el chicozapote y la palma de guano.⁷¹

Zizumbo y Sima sintetizan este asunto diciendo:

...se puede afirmar que las prácticas de roza-tumba-quema estaban diseñadas de tal forma que, por una parte, desplazaban rápidamente la vegetación para utilizar el terreno con fines agrícolas y por otra incidían en la conformación de las comunidades selváticas al proteger y favorecer especies útiles a través del arte selectivo y la manipulación del fuego. Las observaciones de campo mostraron que actualmente estas prácticas han sufrido fuertes modificaciones y con ello deteriorado las bases ecológicas originales de estas prácticas.⁷²

De la Maza subraya que los pueblos prehispánicos utilizaron el policultivo y manejaron su ecosistema recurriendo a una cultura alimenticia muy amplia de tal manera que no influyeron

⁶⁷ *Memorial de Sololá*, p. 137.

⁶⁸ Mario Humberto Ruz, *op. cit.*, V. II, p. 85.

⁶⁹ Salomón Nahmad y Álvaro González, “Medio ambiente y tecnología entre los mayas de Yucatán y Quintana Roo”, p. 66.

⁷⁰ *Ibidem*, p. 63-66.

⁷¹ Efraín Hernández, “Prácticas agrícolas”, p. 47.

⁷² Daniel Zizumbo y Paulino Sima, “Las prácticas de roza-tumba-quema en la agricultura maya yucateca y su papel en la regeneración de la selva”, p. 96.

destruictivamente el medio, al menos no de manera tan aguda. Denuncia entonces que el deterioro ecológico comienza con la importación del monocultivo agrícola y la ganadería extensiva, es decir con la importación de un sistema de aprovechamiento de los recursos procedente de estepas templadas y, por tanto, inadecuado al medio subtropical y tropical montañoso.⁷³

Veblen analizó los diversos factores que contribuían a conservar el bosque de coníferas en Totonicapán, al menos hasta la década de los 70 cuando realizó su investigación. A pesar del importante crecimiento de la población en el siglo XX el ecosistema no era notable el deterioro. Incidían en ello las prácticas concretas de la silvicultura quiché así como el sistema de bosque comunitario. En este contexto Veblen destaca que un factor dominante en la estabilidad ecológica de Totonicapán es la actitud de los quichés hacia la explotación del bosque:

Para los quichés, los animales pueden hablar, las plantas tienen emociones y todos los fenómenos naturales tienen espíritus guardianes. Antes de cualquier explotación de la naturaleza, tal como talar un árbol, deben ser propiciados por medio de la costumbre los poderes sobrenaturales que vigilan el mundo natural.⁷⁴

Gran parte de la conducta religiosa quiché – afirma Veblen – supone reconciliar las necesidades humanas con la creencia de que la naturaleza puede castigar a aquellos que explotan el medio de manera abusiva. El conocimiento del balance ecológico de los quichés de Totonicapán debe comprenderse a la luz de tales actitudes conservacionistas.⁷⁵

No puede descartarse el hecho fehaciente de la irreversible deforestación de la Lacandonia empleando el sistema de roza lo cual implica que, en determinado momento, formas tradicionales de explotación de la tierra se pueden convertir en una amenaza para el medio ambiente.⁷⁶ Sin embargo, es indudable que la cosmovisión descrita en los apartados previos apuntan hacia una actitud de respeto hacia la naturaleza y esto supone mecanismos concretos de control de los recursos, evitando su deterioro.⁷⁷

⁷³ Roberto G. de la Maza, “El uso del suelo en los altos de Chiapas y sus perspectivas a mediano plazo”, p. 265-266.

⁷⁴ Thomas T. Veblen, *The ecological, cultural, and historical bases of Forest Preservation in Totonicapán, Guatemala*, p. 447: “To the Quiché, animals can talk, plants have emotions, and all natural phenomena have guardian spirits. Prior to any exploitation of nature, such as the felling of a tree, the supernatural powers that watch over the natural world must be propitiated by means of a costumbre ceremony.”

⁷⁵ *Ibidem*, p. 448.

⁷⁶ Debe recordarse que la deforestación de la Lacandonia está ligada también a la explotación de la madera y el chicle.

⁷⁷ No desearía presentar una visión idílica de la sociedad maya respetuosa del medio ambiente, en realidad sólo expongo ciertos aspectos de su cosmovisión dentro de la cual seguramente se movieron los mayas impulsados por las necesidades prácticas de la subsistencia.

Hombre y naturaleza

Paisaje itzá

En el Templo de los Guerreros de Chichén Itzá a lo largo de los muros se extiende un panorama de la vida de los mayas, en algunas escenas los vemos luchando o navegando, en otras cargando bultos, construyendo chozas, cocinando. El fondo lo constituye el agua que corre y la tierra ocre, imágenes convencionales de árboles que rematan en dos copas y una gran variedad de animales: aves, serpientes, peces. (Fig 1)

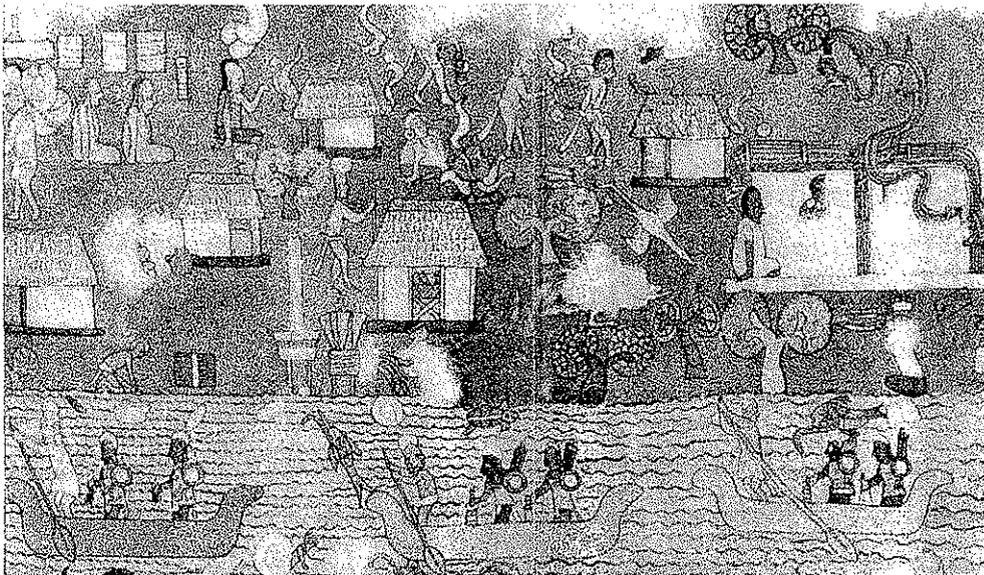


Fig. 1. Mural del Templo de los Guerreros, Chichen Itzá, Yucatán.
Adela Bretón. Reprografía Jorge Pérez de Lara. Raíces.

El paisaje pictórico es una imagen cultural, una forma por la cual se representa, estructura o simboliza el medio que rodea al hombre. El paisaje no solo remite a la geografía física sino que implica la percepción cultural de esa realidad.⁷⁸ El mural del Templo de los Guerreros evidencia la importancia económica que tuvo el medio para los mayas, el aprovechamiento de la madera para las canoas y las chozas, los animales como proveedores de alimentos; además me parece que la forma en que está compuesta la obra implica que no hay preeminencia del hombre sobre el espacio sino integración con éste.

Los pintores lograron producir un patrón cohesivo en el que predomina el efecto global tras el cual es posible atender a los detalles. Siguiendo la expresión de Greene: “Las figuras individuales son

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

⁷⁸ John Pohl y Bruce E. Byland, *Mixtec landscape perception and archaeological settlement patterns*, p. 113.

secundarias al efecto total de la composición.”⁷⁹ De hecho es notable que el espacio que entre sí tienen las figuras es tan importante como el espacio dedicado a las figuras mismas. De esta manera en el paisaje de estos murales el personaje humano se integra a su entorno y los árboles así como los animales (mamíferos, aves, acuáticos) forman un todo coherente.

Hombres, piedra - madera

Un paralelismo recurrente en el *Ritual de los Bacabes*⁸⁰ es *Uiniceel te uiniceel tun*, “cuerpo de madera, cuerpo de piedra” o “árbol humano, piedra humana”. Se alude en todos los casos al cuerpo del enfermo, a quien se le identifica con un par de opuestas y complementarias formas de la naturaleza.⁸¹

En el “Libro del Mes” del *Chilam Balam de Chumayel* se lee: “Con ellos fue creado el Mes [Uinal], cuando despertó la tierra, y cuando fueron creados el cielo y la tierra, y los árboles y las piedras.”⁸² Se entiende que se habla del instante en que comenzó el ciclo del tiempo y por tanto comenzó a existir el cosmos, tal mundo, el de la naturaleza se describe precisamente compuesto de cielo – tierra y de árbol – piedra. Asimismo se dice que: “salen de dentro de la tierra piedras y de dentro de la tierra árboles y se vuelven hombres para fundar pueblos.”⁸³ El hombre es producto de la naturaleza misma que le nutre.

El hombre es considerado en el *Chilam Balam de Chumayel*: “El hijo natural de la piedra, el hijo natural de la tierra.”⁸⁴ Por ello, la conquista significó no sólo dominar el hombre sino también sojuzgar a la Madre Tierra: “¡Ay, pesada es la servidumbre que llega dentro del cristianismo! ¡Ya está viniendo! Serán esclavas las palabras, esclavos los árboles, esclavas las piedras, esclavos los hombres, cuando venga!”⁸⁵ La esclavitud del hombre implica la esclavitud de la naturaleza y viceversa. Hombre y naturaleza no se conciben independientes entre sí.

Hombres, montaña – valle

En la creación narrada en el *Popol Vuh*, el diálogo de las divinidades permite la creación de la Tierra y con ella de las plantas y animales. Se señala primero la creación de los árboles y bejucos

⁷⁹ “Individual figures are secondary to the overall effect in the composition.” Merle Greene Robertson, “The iconography of ‘Isolated Art Styles’, that are ‘Group supported’ and ‘Individual supported’ occurring at Chichen Itzá and Uxmal”

⁸⁰ Podrían señalarse muchísimos ejemplos, véanse *Ritual de los Bacabes*, p. 298-299, 318, 323 o 327. El paralelo de árbol y piedra será revisado más adelante a propósito de la equivalencia entre árbol y estela.

⁸¹ En el capítulo *Arbol de la Identidad* se tratará con mayor profundidad el simbolismo de la fórmula “piedra – madera.”

⁸² *Libro de Chilam Balam de Chumayel*, p. 119-120.

⁸³ *Ibidem*, p. 126.

⁸⁴ *Ibidem*, p. 111.

⁸⁵ *Ibidem*, p. 161.

para luego preguntarse “¿Sólo silencio e inmovilidad habrá bajo los árboles y los bejucos? Conviene que en lo sucesivo haya quien los guarde.”⁸⁶ Posteriormente crean a los venados y a las aves, convirtiéndose el bosque en el espacio de habitación y reproducción de los animales. Aunque la creación del hombre es prefigurada desde el momento mismo de la creación del mundo, ésta solo se llevará a cabo hasta que ya está completo el espacio biogeográfico.

Se dice que los dioses crean el mundo: *huyub tacah*, literalmente “montaña-valle”; tal expresión sirve de metáfora para el cuerpo humano en las oraciones modernas.⁸⁷ La fórmula lingüística alude a los accidentes topográficos, la Tierra es concebida como una sucesión de elevaciones y llanos; de allí salta a identificársele con el hombre cuyo cuerpo muestra accidentes equivalentes a los del terreno. El cuerpo del hombre es equiparado al cuerpo del mundo. Para los quichés de los últimos años del siglo XX aun es evidente la unidad del hombre con la tierra, por ello dicen: “El que se hace enemigo de la Tierra se hace enemigo de su propio cuerpo.”⁸⁸

Hombres, maíz

En el comentario introductorio a su versión del *Popol Vuh*, Nelson afirma que para los mayas la existencia humana es paralela a la de las rocas, plantas y animales, de manera que el hombre vive dentro de la existencia.⁸⁹ Esta es una perspectiva del pensamiento maya con matices diferentes a la judeo-cristiana en la que el hombre se constituye como señor de todo lo creado por encima de la naturaleza; en cambio, en el *Popol Vuh* el hombre es creado para mantener al universo pero como un servidor de los dioses, servicio que lo constituye en el centro de la existencia cósmica. De la Garza hace notar que cuando se crea el mundo los dioses lo hacen para que en él habite el hombre y crean al hombre para que los veneren y sustenten. De esta manera el hombre viene a ser “...el factor determinante del proceso entero de gestación del cosmos.”⁹⁰ El hombre contribuye en la manutención del cosmos y el cosmos permite la existencia del hombre, en otras palabras hombre y naturaleza son necesarios uno al otro y no pueden concebirse como separados.

El siguiente pasaje hace notar aún más la interdependencia hombre - medio:

Y de esta manera se llenaron de alegría, porque habían descubierto una hermosa tierra, llena de deleites, abundante en mazorcas amarillas y mazorcas blancas y abundante también en pataxte y cacao y en innumerables zapotes, anonas, jocotes, nances, matasanos y miel. Abundancia de sabrosos alimentos había en aquel pueblo llamado de Paxil y Cayalá. Había alimentos de todas clases, alimentos pequeños y grandes, plantas pequeñas y plantas grandes. Los animales enseñaron el camino. Y moliendo entonces las

⁸⁶ *Popol Vuh*, p. 14. Cuando no se haga otro señalamiento se emplea la traducción de Adrián Recinos.

⁸⁷ Dennis Tedlock, “Creation in the Popol Vuh: a hermeneutical approach”, p. 79.

⁸⁸ *Popol Vuh*, trad. Dennis Tedlock, p. 16.

⁸⁹ *Popol Vuh*, trad. Ralph Nelson, p. 14.

⁹⁰ De la Garza, *El hombre en el pensamiento religioso náhuatl y maya*, p. 130.

mazorcas amarillas y las mazorcas blancas, hizo Ixmucané nueve bebidas y de este alimento provinieron la fuerza y la gordura y con él crearon los músculos y el vigor del hombre. Esto hicieron los progenitores, Tepeu y Gucumatz, así llamados.⁹¹

La cita precedente permite subrayar que para los mayas la alegría que produce el paisaje no estriba en su limpieza, ni en la ausencia de pedregales como ocurre en el paisaje lascasiano mencionado previamente. Aquí el deleite es el que procede de contar con lo necesario para la subsistencia. Ahora bien es de notable importancia que después de la enumeración de la abundancia de alimentos vegetales, a la que se llega por intermedio de los animales, se narra la creación del hombre a partir del maíz blanco y amarillo. El maíz viene a ser la síntesis de la abundancia y el hombre, por tanto, el producto de la riqueza de los recursos de su medio ambiente.

En conclusión, al afirmar que para los mayas la naturaleza está viva debe entenderse que para ellos todos los seres que forman el mundo poseen un corazón, sienten, piensan y, en este sentido, son semejantes al hombre. Sin embargo debemos aclarar que esto no significa poseer la calidad del hombre. Recuérdese que en el momento de la creación los dioses les piden a los animales que hablen, pero éstos solo chillan, graznan, cacarean. La ausencia de palabras implica su incapacidad para venerar a los dioses. El hombre es la gloria y la grandeza de la creación en el sentido de que son obedientes y respetuosos, capaces de venerar y alimentar a sus creadores.⁹² Toda la naturaleza está viva, todas las cosas poseen un espíritu – corazón, dicen los tojolabales –, es decir cuentan con la esencia de la vida pero sólo el hombre es consciente de ella y es capaz de actuar de manera tal que pueda conservar esa existencia para sí y los demás seres.

Unidad, sacralidad y carácter humano de la naturaleza

Mercedes de la Garza ha señalado que

La naturaleza condiciona el espíritu y éste se torna a su vez naturaleza, al expresarse simbolizado en ceibas, jaguares, aves, flores y piedras. Todas las ideas, las virtudes y las pasiones humanas toman formas de la naturaleza en las creaciones mayas, lo cual nos habla de una unidad indisoluble del hombre con su medio. En este sentido, cabe decir que la cultura maya es una “cultura de la naturaleza.”⁹³

El pensamiento religioso suele presentar al universo como un todo humanizado y, a la inversa, al hombre como un universo;⁹⁴ para los mayas – como para todos los hombres - el mundo adquiere

⁹¹ *Popol Vuh*, p. 62.

⁹² “No habrá gloria ni grandeza en nuestra creación y formación hasta que exista la criatura humana, el hombre formado...” y más adelante se dice: “Probemos ahora hacer unos seres obedientes, respetuosos, que nos sustenten y alimenten.”, *Popol Vuh*, p. 14 y 15. La obra de Mercedes de la Garza, *El hombre en el pensamiento religioso náhuatl y maya* es una fuente fundamental para la comprensión del papel del hombre en la cosmovisión maya.

⁹³ De la Garza, “Introducción” a Gerardo Bustos y Ana Luisa Izquierdo (editores), *Los mayas, su tiempo antiguo*, p. 12-13.

⁹⁴ Véase Nájera, *El umbral hacia la vida*, p. 35.

sentido precisamente en función de sí mismos. Las formas religiosas juegan el papel de mediadoras entre la realidad y el hombre en ese esfuerzo de comprenderse y darle un sentido a su propia vida. En palabras de Eliade: “símbolos, mitos y ritos revelan siempre una situación-límite del hombre... es decir, aquella que el hombre descubre al tener conciencia de su lugar en el universo.”⁹⁵

En medio de una naturaleza rica por su diversidad, el hombre maya desarrolló su cultura concibiéndose a sí mismo como una parte integral y fundamental de ese medio ambiente vivo y sagrado. Determinado por el tiempo, nacido de la Tierra misma, dependiente de las plantas y animales para sobrevivir, el hombre maya percibe la realidad que le rodea como una matriz que le hace existir y como una extensión viva de sí mismo. Por ello dota de personalidad a las montañas o a los jaguares, a los árboles o a las rocas. En ellos puede encontrar un espejo de su propia condición existencial.

Naturaleza de las plantas

Utilidad de las plantas

La botánica reconoce que la vida del hombre está íntimamente ligada a la de las plantas. La energía que mantiene al cuerpo humano, como al resto de los animales, es proporcionada por las plantas que a través de la fotosíntesis captan la energía del sol. La bioquímica de la célula animal o humana es muy parecida a la de la célula vegetal de tal manera que la energía que las plantas almacenan puede ser empleada por el cuerpo humano lo cual no podría hacerse con otras formas de energía tales como la nuclear, la eléctrica, la térmica o la que producen el viento o el agua.⁹⁶

Las plantas son, en la concepción occidental, aquellos seres vivos que carecen de órganos locomotores y están compuestos de redes celulares dentro de las que destacan la clorofila y el almidón. Actualmente, a excepción de los especialistas y algunos amantes de la naturaleza, dentro de los que se incluye a los ecologistas, las plantas son poco conocidas; la vida urbana ha reducido las plantas a material de ornato o incluso ha convertido el plástico en su imitación decorativa. Todo esto sin tomar en cuenta que las plantas siguen siendo las proveedoras de un sinnúmero de materiales básicos para la vida como alimentos o textiles, pero que han perdido contacto directo con el hombre que las utiliza por la intermediación de la producción industrializada. En contraste, no es extraño que una sociedad basada en la agricultura sea conocedora de la flora y fauna que son propias de su entorno geográfico. El campesino sabe reconocer las plantas que le sirven de alimento o que le pueden proporcionar materiales para vestirse o para construir su vivienda.

⁹⁵ Eliade, *Imágenes y símbolos*, p. 37.

⁹⁶ Frits Went, *Las plantas*, p. 167.

Entre los diversos grupos mayas prehispánicos, coloniales y contemporáneos, es posible advertir que las plantas son omnipresentes en la vida cotidiana. La vivienda común es construida con árboles, como el cedro o el chicozapote; los techos de tales viviendas sobre una estructura de madera están cubiertos de palma. En el período Clásico, a pesar de que se cuentan con restos arqueológicos de viviendas de mampostería para la élite, de cualquier forma se complementaban con tinglados construidos con postes de madera cubiertos de palma.⁹⁷ Las fibras que se emplearon en la fabricación de textiles antes de la llegada de los españoles fueron vegetales, dentro de ellas destaca el algodón. Aunque algunos colorantes son de origen mineral, los vegetales son muy importantes, baste mencionar el palo de Campeche, el achiote y el añil.⁹⁸ Las canoas se elaboran con el tronco de un árbol, las cuerdas y cestos se obtienen de agaves y no se olvide que la base de la alimentación maya desde la época prehispánica hasta la actualidad la constituyen el maíz, el frijol, la calabaza y el chile. Habría que añadir otros vegetales silvestres como la chaya, el aguacate y otros frutos dentro de los que destaca el mamey, el chicozapote, la pitahaya.⁹⁹ Falta mencionar el amate como proveedor de papel.

Así, todo hombre común dentro de la sociedad maya prehispánica o tradicional puede distinguir en el monte aquellas plantas que les son útiles, benéficas o peligrosas. Sin embargo, como apunta Roys en su etnobotánica maya, un conocimiento más preciso de las propiedades de las plantas fue poseído por un grupo privilegiado que podría reconocer aquellas útiles para curar ciertas enfermedades.¹⁰⁰ Las plantas son omnipresentes en los rituales: el *balché* cuya corteza es empleada para elaborar la bebida ritual, el achiote cuyo tinte se identifica con la sangre, el *pom* que sirve para alimentar a los dioses y una variedad de ramas y flores que decoran los altares y que poseen cada una un simbolismo específico.

Las plantas cumplen funciones prácticas muy importantes, sirven para que el hombre se alimente, se vista, se transporte, habite, trabaje, se cure y se comunique con los dioses. El reino vegetal es pues un constituyente fundamental de la cultura maya y por ello ocupa un lugar preponderante en su percepción de la vida.

Taxonomía

Desde el punto de vista de la botánica las plantas responden a los estímulos como la luz o la gravedad, pero no "sienten" como los animales por la ausencia de un sistema nervioso. No poseen mente ni son conscientes de sus actos: "todo movimiento o reacción de una planta está

⁹⁷ Enrique Nalda y Sandra Balanzario, "El espacio cotidiano. La casa maya", pp. 6-13.

⁹⁸ Guadalupe Mastache, "El tejido en el México Antiguo", pp. 17-25.

⁹⁹ María del Carmen León, "Hombres de maíz en tierra de pavos y venados", p. 30-37.

¹⁰⁰ Ralph Roys, *The ethno-botany of the Maya*.

inevitablemente reducido a los estrechos límites de su mecanismo de respuesta hormonal sin que quepan decisiones voluntarias.”¹⁰¹

Para los pueblos mayenses las plantas sienten y son capaces de comunicarse con el hombre. Son, como todos los elementos que componen el mundo, seres vivos que comparten con el hombre la misma condición de la existencia. El estudio de Breedlove y Laughlin se detiene especialmente en este rasgo de la etnobotánica zinacanteca:

El reconocimiento zinacanteco de las similitudes físicas ha generado una clasificación científica de las plantas – una taxonomía de las plantas. Pero esta misma perceptividad y atención a las formas y colores, sonidos y aromas, texturas y movimientos compartidos crea también una asociación poética entre la flora y el hombre, entre la flora y el cosmos.¹⁰²

Sjol es el cabello de la cabeza humana y el pelo del elote; *xmixik'* es el ombligo y el cáliz; *yat* es el pene y también estambre y pistilo; *yakan* es tallo y piernas, sólo unos ejemplos de esta anatomía humana y botánica, que revela la identificación del hombre con las plantas.¹⁰³

A pesar de no existir en el tzeltal una expresión lingüística equivalente a la de “planta”, es posible distinguir ciertas expresiones que permiten distinguir sus características de las de otros tipos de seres. Así se dice que “no se mueven”, *ma snihik*, “no caminan”, *ma sbenik*; “están plantadas en la tierra”, *?ay c'umulik ta lum*; “poseen raíces” *?ay yisimik*.¹⁰⁴

Por su parte, en el maya yucateco la idea genérica de vegetación, selva o monte, *k'aax*, sirve para designar las plantas, es decir hierbas, arbustos y árboles.¹⁰⁵ En el chol *te'*, que designa árbol, palo o madera también se puede traducir por planta.¹⁰⁶

En realidad en todas las lenguas mayenses está definido el campo semántico de las plantas a través de la presencia de un clasificador numeral específico. En tzeltal el clasificador numeral para los miembros de la clase de las plantas es *tehk*,¹⁰⁷ en chol es *k'e* o *tej* (cuando se precisan árboles o matas).¹⁰⁸ Beltrán de Santa Rosa menciona *ppuuc* y *xec* para plantas y pies de árboles y plantas.¹⁰⁹

¹⁰¹ Went, *op. cit.*, p. 168. Sin embargo, en la actualidad se analiza la capacidad de las plantas para sentir.

¹⁰² Dennis Breedlove & Robert Laughlin, *The flowering of man*, p. 101: “The Zinacantecs recognition of physical similarities has generated a scientific classification of plants – a plant taxonomy. But this same perceptivity and attention to shared shapes and colors, sounds and smells, textures and movements also creates a poetic association between the flora and man, between the flora and the cosmos.”

¹⁰³ *Ibidem*

¹⁰⁴ Berlin *et al.*, *Principles of tzeltal plant classification*, p. 30.

¹⁰⁵ Barrera Vásquez *et al.*, *Nomenclatura etnobotánica maya*, p. 471-472.

¹⁰⁶ Otto Schumann, *La lengua chol de Tila*, p. 95.

¹⁰⁷ Berlin *et al.*, *op. cit.*, p. 30.

¹⁰⁸ Schumann, *op. cit.*, p. 95.

¹⁰⁹ Pedro Beltrán de Santa Rosa, *Arte del idioma maya*, p. 162-164.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

En el pensamiento maya existe un grupo diferenciado y específico de seres – que en español se llaman plantas – los cuales se distinguen por no caminar, brotar de la tierra y poseer raíces. Estos a su vez pueden ser de diversos tipos, como entre los tzeltales que consideran cuatro: *te?*, plantas erectas con tallos leñosos ascendentes (árboles); *?ak'*, plantas con tallos enroscados (enredaderas); *?ak*, plantas con hojas y tallos herbáceos (pastizales) y *wamal* (hierbas). Fuera de estas categorías el mismo grupo maya conoce otras plantas que se distinguen por sus rasgos peculiares, como el agave o el bambú, así como las plantas cultivadas (maíz, frijol, etc.)¹¹⁰ La taxonomía yucateca parece ser más extensa por la inclusión de nueve grupos: *che'*, plantas leñosas (árboles y arbustos); *xiu*, herbáceas; *ak'* y *kan*, trepadoras y rastreras; *su'uk*, gramíneas y ciperáceas; *xa'an*, palmas; *ki*, agaves; *tz'ipil*, polinas y beaucarneas; *tik*, yucas; *tsakam*, cactáceas.¹¹¹

A través de los nombres con que se designan a las diversas especies se observa que son denominaciones descriptivas que permiten identificar algunos rasgos propios de las plantas. Es importante señalar que en la nomenclatura etnobotánica de Yucatán se incluye el simbolismo de colores, números y direcciones de tal manera que las plantas existen dentro de la estructura del universo. De acuerdo con Barrera Vásquez y Barrera Marín, ésta fue la forma más antigua de clasificación de las plantas la cual se amplió con otra, de creación más reciente y semejante a la náhuatl, en donde se sigue una tendencia descriptiva sin señalamiento de género.¹¹²

Los mismos autores reconocen que “la formación de los nombres da lugar a una nomenclatura no solamente determinativa o sea, con propósitos de identificación, sino asociada a verdaderos conceptos de agrupación taxonómica.”¹¹³ Por ejemplo, *chakmuk ak'* es un determinado tipo de planta trepadora (*ak'*) y *yax ché*, un determinado tipo de árbol o arbusto (*ché*). Al nombrar una planta en particular se refiere a un nivel de agrupamiento que supone un determinado biotipo.

Es muy importante notar una excepción: *che'* o *te'* sirven para llamar a las plantas leñosas pero en ocasiones se emplea con el significado de planta en general, uno, entre varios ejemplos es el de la *Lippia graveolans* que se designa *xak'ilche'*.¹¹⁴ Esto recuerda lo señalado arriba para el chol en donde *te'* es igual planta que árbol o que el clasificador numeral de plantas en tzeltal, *tehk*, se deriva directamente de la raíz de árbol. De esta suerte en la lengua parece vislumbrarse la idea de que el árbol es la planta por excelencia.

¹¹⁰ Berlin *et al.*, *op. cit.*, p. 30.

¹¹¹ Barrera Vásquez *et al.*, *op. cit.*, p. 321.

¹¹² *Ibidem*, p. 496.

¹¹³ *Ibidem*, p. 323.

¹¹⁴ *Ibidem*, p. 471.

El árbol: una hierofanía

Los árboles desempeñan un papel religioso muy importante. Ximénez observó que “Tenían asimismo sus oratorios particulares donde acudían en sus mayores trabajos que les sucedían, por la mayor parte los tenían en arboledas muy espesas...;”¹¹⁵ siglos más tarde Robert Redfield precisaba que los sonidos nocturnos del monte eran considerados como la señal inequívoca de la presencia de los espíritus que lo habitaban.¹¹⁶ El *Popol Vuh* por su parte indica que Tohil y Avilix “estaban en la espesura, entre las piedras, allá en el bosque.”¹¹⁷ No solo el bosque o el monte, sino el árbol mismo puede ser la habitación de dioses o espíritus, baste recordar a la Xtabai.¹¹⁸

El árbol se encuentra en el eje del ritual maya: “Del corazón de los árboles hacían su leña y cuando conseguían un poco de incienso, lo echaban en el fuego. Después buscaban en lo alto su fuerza y su valentía y dirigían también la mirada hacia el oriente.”¹¹⁹ En el primer ritual consignado en el *Memorial de Sololá* entre las ofrendas se menciona resina fresca, ramas verdes, cortezas junto con la sangre y el gato de monte.¹²⁰ No es posible dejar de mencionar que en el *Popol Vuh* Ixquic engaña a su padre sustituyendo su corazón con una bola de resina¹²¹ y el achiote ocupa el lugar de la sangre.¹²² En el *Título de Totonicapán* el *kakché*, palo rojo sirve para que los señores se autosacrifiquen.¹²³

La corteza del *balché* (*Lonchocarpus violaceus*) se emplea para preparar una bebida ritual del mismo nombre; con la madera del *chakchakah* (*Bursera simaruba*) se fabrica una especie de machete que es utilizado en la ceremonia para hacer llover; el tinte azul obtenido del *ch'oh* (*Indigofera suffruticosa*) sirve como protección y para santificar los objetos; las ramas del *ha'bin* (*Piscidia communis*) señalan los puntos cardinales en el altar de la ceremonia de la lluvia; de madera de *halalche'* (*Pedilanthus nodiflorus*) y de *tankasche'* (*Zanthoxylum fagara*) se construyen las cruces protectoras que señalan los extremos del pueblo; los frutos del *homa'* (*Crescentia cujete*) se convierten en los vasos rituales en las ceremonias de la milpa y en cuevas; las imágenes de los dioses eran elaboradas al momento de la conquista de *k'uche'* (*Cedrela mexicana*); la resina del *pom* (*Protium copal*) se quema para alimentar a los dioses; el árbol del venado, *sipche'* (*Bunchosia swartziana*), protege de los malos vientos y sus hojas deben tocar la escopeta del cazador; el

¹¹⁵ Francisco Ximénez, *Historia de la provincia de San Vicente de Chiapa y Guatemala*, V. I, p. 87.

¹¹⁶ Robert Redfield, *The folk culture of Yucatán*, p. 115-116

¹¹⁷ *Popol Vuh*, p. 75.

¹¹⁸ Villa Rojas, *Estudios etnológicos*, p. 336-337

¹¹⁹ *Historia Quiché de Don Juan Torres*, trad. Adrián Recinos en *Crónicas Indígenas de Guatemala*, p. 383.

¹²⁰ *Memorial de Sololá*, p. 138.

¹²¹ *Popol Vuh*, p. 37.

¹²² Véase el *Ritual de los Bacabes*, p. 287.

¹²³ *El Título de Totonicapán*, p.196.

yaxche' (*Ceiba pentandra*) es el “principal árbol”, símbolo del centro del mundo y madre del género humano.¹²⁴

De todas las plantas, y después del maíz que constituye la misma sustancia humana,¹²⁵ el árbol es quien 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 son los ojos los hongos son las orejas; el árbol tiene corazón *ol* o centro; en el caso del árbol del hule, por ejemplo, la resina o hule se describe como *kik* ‘sangre’.”¹²⁶ Por esta identificación, las características de los árboles le sirven al hombre para conocerse a sí mismo.

Para los mayas los árboles son seres vivos que, enraizados en la tierra, crecen sin moverse de su sitio y sirven al hombre otorgándole sustento, herramientas de trabajo, vivienda, vestido, salud y comunicación con sus dioses. Nacidos de la Madre Tierra, alimentados por el agua que corre sobre la tierra y cae del cielo, iluminados por el sol, los árboles – así como todo el reino vegetal – son en la cosmovisión maya seres vivos, compañeros que contribuyen esencialmente a la vida humana y revelan en su modalidad de ser las fuerzas vitales y sagradas del cosmos.

¹²⁴ Barrera Vásquez *et al.*, *op. cit.*, p. 302-320. Presenta una extensa lista de plantas asociadas a la religión maya, de ésta menciono aquí solo algunos árboles.

¹²⁵ A pesar de que es indispensable tomar en cuenta que la caña de maíz se denomina *ixim che'*, literalmente el “árbol de maíz”. Consideraremos más detenidamente este asunto en el siguiente capítulo.

¹²⁶ Álvarez, *op. cit.*, p. 58.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

Árbol de la vida y la muerte



RECEIVED
MAY 19 1964
CENTRO DE ALIAN

Árbol de la vida y la muerte

El hombre se constituye a sí mismo culturalmente a partir de su propio medio ambiente. Los mayas concibieron que el hombre nacía de la tierra, era hijo de la naturaleza y en específico había sido parido por un árbol. El proceso biológico que se inicia y concluye en la semilla en la visión religiosa se convierte en un símbolo de la continuidad perenne de la existencia, por ello se dice que en el tronco de los árboles circula la savia que anima al universo. Tal universo, en el pensamiento mesoamericano, se divide en pares de oposición, de tal suerte que entre los mayas los árboles sirvieron para simbolizar diversos aspectos de la dualidad esencial del cosmos, la alternancia y coexistencia de la vida y la muerte.

La semilla pétrea de la vida

Textos de la creación

En diversas concepciones religiosas la piedra por su dureza y permanencia representa lo duradero, lo eterno;¹²⁷ se cree también que las piedras se gestan y maduran en el interior de la tierra, siendo fuentes de fecundidad, generadoras de la vida humana.¹²⁸ No es extraño pues que en el pensamiento maya se pueda concebir que la piedra preciosa sea el origen del cosmos. En el texto colonial del *Chilam Balam de Chumayel*, en un lenguaje metafórico y oscuro, se dice que el mundo deriva de *tun*, la piedra preciosa.¹²⁹ En el *Diccionario de Motul* se precisa que esta piedra preciosa es el jade, acota también el “cuesco o hueso duro” de algunas frutas.¹³⁰ En el mito maya *tun* oculta una esencia vegetal y se desdobra en una semilla de maíz: piedra primigenia y semilla sagrada.

¹²⁷ Eliade, *Tratado de historia de las religiones*, p. 201.

¹²⁸ Eliade, “Terra mater, petra genitrix” en *Herreros y alquimistas*, pp. 42-50; en este texto Eliade hace notar que existe un conjunto de símbolos relacionados: Tierra = vientre de la madre, minas = matriz, minerales = embriones.

¹²⁹ El pasaje, que se refiere a la creación del mundo, se puede leer en la traducción de Antonio Mediz Bolio, *Libro de Chilam Balam de Chumayel*, p. 97; un lúcido análisis de este pasaje del *Chilam Balam de Chumayel* ha sido realizado por María Montoliu Villar, *Cuando los dioses despertaron*, capítulo I, además de evidenciar la estructura interna de lo que ella llama la “Teogonía”, logra deslindar los elementos europeos de los mayas prehispánicos. María Isabel López Rosas hizo su propia traducción de esta sección del *Chumayel* y elaboró un ensayo que arroja más luces sobre las relaciones simbólicas entre piedra y grano de maíz: *Mito maya del origen del maíz*, inédito.

¹³⁰ *Calepino de Motul, Diccionario Maya – Español*, p. 731.

Así el *Chilam Balam de Chumayel* plantea que el Dios Creador “despierta” dentro de la primera y tres veces preciosa – amarilla – “*Tun Gracia*” – el grano de maíz –.¹³¹ “Gracia” es una forma reverente de llamar al maíz,¹³² sobre lo cual Redfield comenta que si *ixim* es el término común para designar al maíz que se vende en el mercado, *gracia* denota la esencia espiritual del grano ofrecido a los dioses.¹³³ de esta manera *tun gracia* refiere a la esencia del grano como a una piedra preciosa. Por otro lado, *tun* es pareada con *kan*; el campo semántico de *kan* incluye “amarillo, sazón, maduro de frutas o granos, cuezca, piedra preciosa”,¹³⁴ de tal suerte que se refiere al grano amarillo, maduro, listo para alimentar y de nuevo se le considera semilla, “cuezca”, y piedra preciosa.¹³⁵

La relación simbólica entre maíz y piedra preciosa parece tener sus antecedentes en el área nuclear olmeca en donde piezas petaloideas de jade – que los arqueólogos han denominado “hachas” – eran enterradas. En realidad la forma de las piezas recuerda claramente al grano de maíz e incluso algunos de los entierros votivos disponen a las hachuelas de manera que semejan el corte transversal de una mazorca.¹³⁶

López Rosas hace notar que a la *Tun Gracia* se le califica de *Ox amay* cuya traducción literal sería tres esquinas, apuntando que se trata de tres piedras preciosas formando un triángulo como en el hogar.¹³⁷ De hecho en el *Chumayel* se aclara que cuando se abrió la piedra nació el fuego.¹³⁸ Es clara la imagen producida por estas expresiones: entre las tres piedras se depositan los leños que han de encenderse para dar comienzo al mundo.

Una perspectiva semejante puede encontrarse en un texto del período Clásico. Schele lee en la Estela C de Quiriguá (Fig. 2) un pasaje que ubica el lugar de la creación en *Yax Ox Tun nal* “Primer lugar de las Tres Piedras”; de acuerdo con la interpretación de esta autora en la estela se dice:

¹³¹ Véase la interpretación que hace del pasaje María Montoliú, *op. cit.*, p. 25-26. Ella sugiere que el Creador reposa en la gran piedra semilla como en una unión sexual que implica la complementariedad, también se refiere a las piedras como la simiente misma del dios creador.

¹³² López Rosas, *op. cit.*, p. 5. Sintetiza las evidencias de la identificación del maíz con “gracia” aportadas por Roys en su propia traducción al *Chilam Balam de Chumayel*; Eric Thompson en su análisis de los mitos de la creación del maíz presentados en su *Historia y religión de los mayas*, p. 420 y Alfonso Villa Rojas, *Estudios Etnológicos*, p. 176-177. Se trata de un préstamo del cristianismo, la “gracia”, don gratuito de Dios, ha sido asimilada al grano de maíz.

¹³³ Robert Redfield, *The folk*, p. 121

¹³⁴ *Diccionario de elementos del maya yucateco colonial*

¹³⁵ La relación entre maíz y piedra se expresa en otros términos en los mitos consignados en el siglo XX en los cuales se narra que el precioso grano se convierte en el alimento del hombre tras descubrirlo oculto en una roca o peña que tiene que ser rota por el poder celeste del rayo o del ave o es burlada por un zompopo. Noemí Cruz Cortés, *Mitos de origen del maíz de los mayas contemporáneos*, p. 63-75. Véase también Carlos Navarrete “Los mitos del maíz entre los mayas de las Tierras Altas”, p. 59-60.

¹³⁶ Tomás Pérez Suárez, “Los olmecas y los dioses del maíz en Mesoamérica”, pp. 32 y 51.

¹³⁷ López Rosas, *op. cit.*, p. 5

¹³⁸ *Libro de Chilam Balam de Chumayel*, p. 100.

En la División de la Tierra, la piedra trono de serpiente, Itzamna puso la piedra en la piedra trono del lirio acuático, lo cual ocurrió en el Cielo Acostado, Primer lugar de las tres piedras, cuando se terminaron 13 baktunes y la acción fue realizada por el Señor del Cielo Elevado: utiy kab ¿?? / “piedra trono de serpiente” / iwal utiy / Na Itzamhi / “piedra de trono de lirio acuático” / utiy ch’a-chan / Yax Ox Tun nal / se completaron 13 baktunes / esa fue su acción / Wak Chan Ahaw.¹³⁹

Es de notar que como un episodio mítico el texto tiene una estructura poética en donde seguramente *tun* es motivo de un juego de significados. A partir de esta fragmentaria lectura es poco lo que se puede comentar, pero si es posible suponer la importancia que tiene *Yax Tun*, la Sagrada piedra preciosa en el momento en que inicia el conteo temporal.¹⁴⁰

FloreCIMIENTO de la piedra

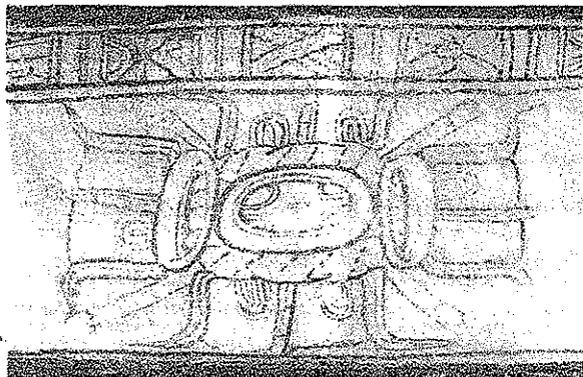


Fig. 3-a Vaso cerámico, 5007.
Fotografía Kerr, *The maya vase book*

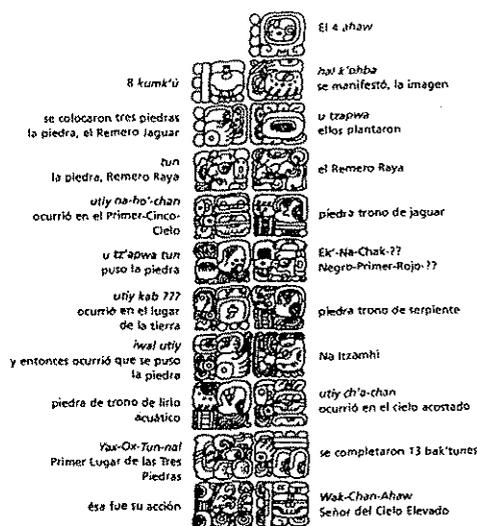


Fig. 2. Inscripción de la Estela C de Quiriguá
Dibujo y lectura de Linda Schele
D. Freidel, et al., *El cosmos maya*.

En algunos vasos cerámicos clásicos, fotografiados por Kerr se puede distinguir el glifo cruciforme, *kan*, que da la impresión de ser una semilla de la que emergen los elementos vegetales. Uno de ellos, el no. 5007, (Fig. 3-a) presenta a los extremos cuatro formas florales, identificables como nenúfares.¹⁴¹ Más complejo es el no. 3366 (Fig. 3-b) en el cual vemos que arriba y abajo brotan sendas corolas y de los extremos laterales emergen volutas que pueden ser

¹³⁹ David Freidel, Linda Schele y Joy Parker, *El cosmos maya*, pp- 61-67. Me parece que Yax Ox Tun nal no sólo se puede traducir como el Primer Lugar de las Tres Piedras, sino podría aludirse al verde del jade o al centro del hogar desde el que se levanta el fuego. Sotelo, *comunicación personal*, sugiere el lugar de las tres piedras primordiales.

¹⁴⁰ Es de suponer que las *tunoob* mencionadas también puedan referirse a las estelas mismas.

¹⁴¹ Justin Kerr, *The maya vase book*, vol. 4, p. 646.

identificadas con las espatas abiertas del maíz.¹⁴² Es lamentable que en el catálogo de Kerr no sea posible distinguir las piezas procedentes de saqueo de aquellas en las que pudiera precisarse el contexto arqueológico.

Las imágenes posclásicas del *Códice Madrid*¹⁴³ presentan al glifo del cuarto día del calendario ritual, *kan*, como un grano de maíz.¹⁴⁴ Tres granos de maíz dispuestos triangularmente, *oxamay* de acuerdo con la expresión del *Chumayel*, aparecen en las escenas rituales de las páginas 34 a 36. El cuerpo de una serpiente se enrosca y sirve de base a una vasija globular de boca ancha sobre la cual se encuentran los mencionados glifos que identifican al maíz, tras ellos se levanta el típico tocado del dios E, es



Fig. 3-a Vaso cerámico, 3366
Fotografía Kerr, *The maya vase book*

decir lo que ha sido considerado como el brote de la planta. En 34a un ave se posa en ella, en 34b de ella emerge una máscara con “ojo divino”, en el caso de 35a los tres glifos se han dispuesto horizontalmente y en 35b sólo aparecen dos granos.^(Fig. 4)

Permanencia y regeneración

Podría suponerse que el simbolismo perenne de la piedra se opone al de la caducidad de las plantas¹⁴⁵ El pensamiento maya dista mucho de ofrecer esta oposición, por el contrario hace coincidir en el simbolismo de la creación lo permanente de la piedra con la regeneración continua de las hierofanías vegetales y constituye un complejo simbólico de enorme originalidad.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

¹⁴² *Ibidem*, vol. 3.

¹⁴³ Las referencias a los códices se realizará dentro del texto anotando *Dresde, Madrid o París*, en ocasiones señalando *Códice...* e indicando la página a la que se alude. Utilizo las reproducciones de la edición *Los códices mayas* que estuvo a cargo de Thomas Lee.

¹⁴⁴ Véase Pérez Suárez, “Los olmecas y los dioses del maíz en Mesoamérica”, p. 27. La identificación de *kan* en los códices con el grano de maíz es de Ernst Förstemann y Cyrus Thomas.

¹⁴⁵ Un mito indonesio señala que en el principio dios otorgó a la primera pareja sus dones haciéndolos descender por una cuerda; un día les ofreció una piedra que les produjo descontento y se negaron a recogerla, poco después por la cuerda descendió una banana que se apresuraron a tomar. Los hombres habían elegido, la voz del Creador entonces se escuchó para sentenciar: “Por haber preferido la banana, vuestra vida será como la vida de este fruto. Si hubierais elegido la piedra, vuestra vida hubiera sido como la existencia de la piedra, inmutable e-inmortal.” Eliade, *Historia de las creencias y de las ideas religiosas*, V. I, p. 132-133.

MOS 21887
MAYAS DO 21887

La piedra es el jade, cuyo color *yaax*¹⁴⁶ se asocia con el agua, pero también puede identificarse con las hojas, especialmente con las que cubren la mazorca fresca.¹⁴⁷ El grano de maíz, la energía vital por antonomasia en la cosmovisión mesoamericana, está oculto por una cáscara pétrea. El mineral por su coloración ha sido identificado simbólicamente con el agua preciosa de la vida y, a la vez se ha considerado que la piedra es la

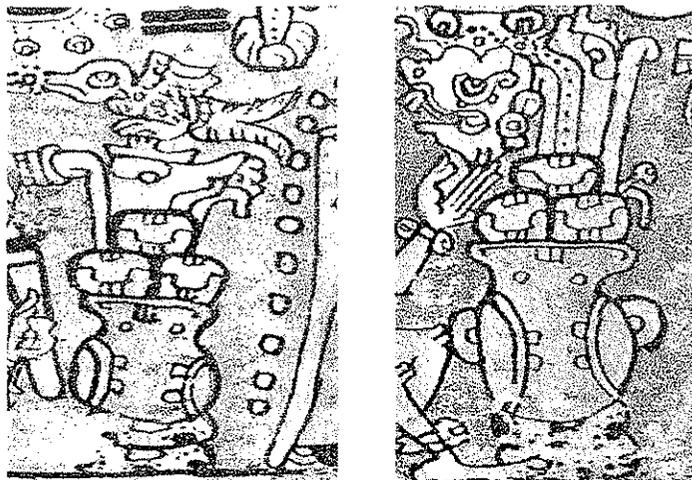


Fig. 4 a. Madrid 34 a

b. Madrid 34b

Los códices mayas

semilla dura que tiene que ser rota por la fuerza fecundante que la anima para hacer brotar una planta. Por otro lado la piedra *tun* es también el año, el tiempo, de tal manera que la germinación de la semilla – piedra alude al comienzo del tiempo, es decir al inicio de la creación del cosmos, por ello entre las tres *tunoob* del hogar se enciende el fuego.¹⁴⁸

En el *Códice Vaticano Latino*, analizado por López Austin, se presenta la división cuatripartita de la tierra como si fuese una flor en cuyo centro aparece una horadada piedra preciosa – verde – en la que habita el anciano señor del fuego, padre y madre de los dioses.¹⁴⁹ El paralelismo es evidente y, como en el área maya, para los nahuas esta piedra preciosa se relaciona con el mundo vegetal: se ubica en el centro de una flor y a ella comunican cuatro columnas – árboles.

Volviendo al *Chilam Balam de Chumayel*, ahí se dice que cuando brota la semilla una guacamaya, desde lo alto del *Acantun*, rompe piedras. Se abundará sobre el simbolismo del *Acantun* que es la columna pétrea y el árbol del tiempo en un capítulo posterior, por lo pronto es importante destacar que a fin de cuentas la semilla de gracia se quiebra y de ella se alza una columna que sostiene al mundo. La semilla germina y se transforma en una planta erguida, madre y padre del hombre: *Ixim Che*, la caña de maíz o *Imix Che*, la ceiba.

¹⁴⁶ Uso el término maya puesto que al identificar el color del jade como *yaax* entonces referimos todas las tonalidades que corren desde el azul hasta el verde.

¹⁴⁷ Véase James Garber *et al.* "Jade use in portions of Mexico and Central America" en Frederick Lange, *Precolumbian jade...*, p. 226.

¹⁴⁸ El simbolismo del *tun* como año y su relación con el árbol será discutidos en el capítulo "Árbol del espacio y el tiempo". Asimismo en el capítulo dedicado al "Árbol del poder y el conocimiento" abundaremos sobre su relación con la estela.

¹⁴⁹ López Austin, *Cuerpo humano e ideología*, pp. 65-67.



Árbol Madre y Padre

Fecundidad de la Yaax Che

La ceiba es símbolo de fecundidad y vida. Así lo atestiguan las festividades mayas peninsulares en las que se plantaba una ceiba en el centro de la plaza. ^(Fig 5) Al comenzar el siglo XX, de acuerdo con la descripción de Thompson, en Socotz, Belice durante la celebración anual de San José, mujeres con sombreros decorados con flores acompañan a los varones guiados por el *chi'ik*, “pisote” y “bufón”, quien elegía una ceiba joven para ser cortada y colocada en un hoyo previamente excavado en la plaza. El *chi'ik*, vestido de mujer y con un sombrero también decorado con flores, se sentaba en lo alto del árbol llevando una bolsa con tortillas y un muñeco de forma humana. ¹⁵⁰

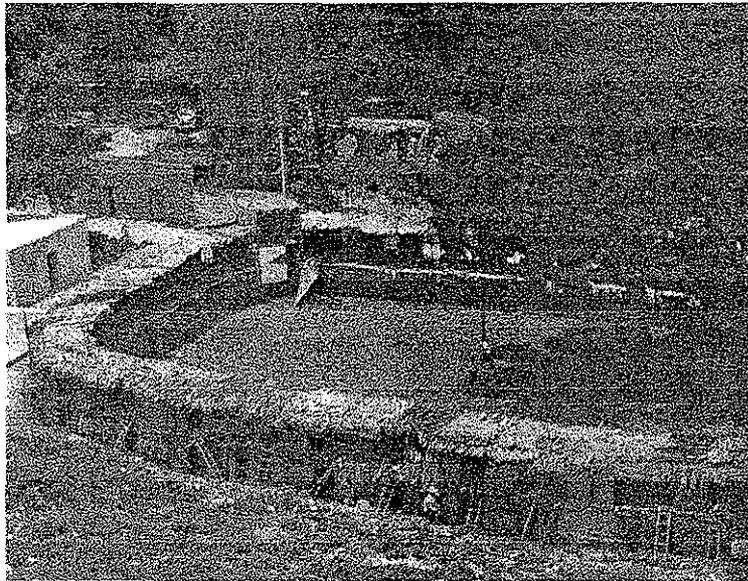


Fig. 5. Ceiba en la Plaza de Toros. Quintana Roo.
Fotografía Guzmán Peredo. *Paisajes e imágenes de México*

Redfield establece el origen prehispánico de esta costumbre en su trabajo “The Coati and the Ceiba” haciendo una comparación con otras prácticas semejantes entre zapotecos, nahuas e incluso indios de Norteamérica. El eje de sus argumentos lo lleva a describir otra ceremonia semejante y que procedía de las notas, en ese entonces inéditas de Villa Rojas, sobre la comunidad de X Caxcal,

¹⁵⁰ Redfield, “The coati and the ceiba”, la descripción proviene del trabajo de Eric Thompson, *Ethnology of the Mayas of Southern and Central British Honduras*, editado en Chicago por el Field Museum of Natural History.

Quintana Roo, en la década de los treinta.¹⁵¹ En este caso el *chi'ik* lleva en su bolsa semillas de calabaza, jicamas y camotes. Para representar que el árbol había floreado, esparció las semillas, luego lo hizo fructificar simbólicamente atando los vegetales a las ramas. Sería oportuno recordar que el pisote o coatí es una de las advocaciones animales del dios creador en el *Popol Vuh*.¹⁵²

Más recientemente, un poco antes de 1987, Molina informa que la segunda jornada de la fiesta en Tixcacal Guardia comienza sembrando el "*ya'ax che*" en el centro de la plaza de toros. Para entonces aún el *chi'ik* seguía subiéndose a la ceiba y arrojaba pepitas de calabaza. Los informantes de Molina dicen que el *chi'ik* es simplemente un bufón que da bolo a los niños con las pepitas, y el autor reconoce no poder determinar su significado, pero coincide con Thompson y Tozzer quienes fueron los primeros en indicar que se trata de un ritual que alude a la regeneración de la vegetación y a la unión entre el cielo y la tierra a través de la ceiba que se planta en el centro del espacio sacralizado.¹⁵³

Me parece relevante destacar que en la ceremonia a la que asistió Villa Rojas en 1936 no se encontró una ceiba adecuada para el ritual y por ello se le sustituyó por un zapotal al que se le dio el nombre de *yaxché* para la ocasión.¹⁵⁴ De esta manera se hace evidente que, al menos para aquellos mayas de Quintana Roo, el "árbol sagrado y central" aunque puede ser identificado con la ceiba no es un árbol preciso y concreto, sino un árbol mítico que en caso necesario puede ser representado por otra especie botánica.

En Santiago Atitlán, de acuerdo con el análisis antropológico elaborado por Carlsen y Prechtel a principios de los 90, se cree que en el centro del mundo creció un árbol en cuyas ramas brotaron como frutos otras plantas, animales y cosas así como rayos e incluso segmentos del tiempo. Llegó el momento en que la abundancia creadora del árbol no pudo ser soportada por las ramas y los frutos cayeron esparciendo las semillas por todos lados y dando origen a jóvenes árboles alimentados por el árbol central que finalmente se redujo a ser un tocón al que llaman *Ti Tie Ti Tixel*, "Padre y Madre".¹⁵⁵

¹⁵¹ Alfonso Villa Rojas, "Patrones culturales mayas" en *Estudios Etnológicos*, p. 109. y Redfield, "The coati and the ceiba". Sobre otras ceremonias semejantes en Chankom y Tusik: Redfield, *The folk*, p. 95-96, en donde concluye que son un ritual de fructificación.

¹⁵² Véase Nájera, "Sobre el carácter naturalista de los seres divinos de la creación quiché en el *Popol Vuh*", pp. 1345-1346.

¹⁵³ Margarito Molina, "La fiesta, su teoría y la práctica en un santuario maya", p. 939.

¹⁵⁴ *Ibidem*. Por cierto que en el *El Título de Totonicapán*, p. 169, dos zapotales son el "árbol de la vida" y el "árbol de la sabiduría", sin embargo en este caso, como señala Carmack en su nota correspondiente, se trata de una identificación hecha por los misioneros.

¹⁵⁵ Robert Carlsen y Martín Prechtel "The flowering of the Dead", p. 27. Compárese con Diego Durán, *Historia de las Indias*, Vol. 1, p. 86-87, donde se refiere a un árbol que es cortado y plantado ritualmente en el patio, a tal árbol se le llama *tota*, "nuestro padre", "a causa de que a la redonda de él, ponían otros cuatro

Entre los lacandones se dice que, en tiempos antiguos, los hombres nacían entre las raíces de la ceiba, más adelante lo hicieron en las raíces del papayo; entonces los hombres vivían una etapa paradisiaca en la que no existía el dolor. En el tiempo mítico el árbol desempeñaba la función de madre del hombre. El relato, consignado por Marion Singer en su trabajo antropológico durante el último cuarto del siglo XX, es el siguiente:

Hace tiempo, mucho tiempo, los hombres no morían ni nacían como ahora. No, todo era más fácil. No había dolor, no había tristeza tampoco, porque no había muerte. Tampoco sufría una mujer para dar a luz, les voy a contar como nacían los niños en aquella época de mis antepasados.

Cuando una mujer sentía que iba a tener un bebé, entonces se apresuraba, corriendo se iba al árbol de ceiba. Con una escoba barría las raíces del árbol, entonces aparecía el bebé. Solamente lo agarraba y le daba pecho para amamantarlo, solita venía la leche. No sufría nada, y el bebé llegaba bien contento de encontrar a su mamá. Pero no siempre era muy fácil encontrar una ceiba. Entonces Ah K'in Chob propuso que nacieran los bebés en las raíces del papayo. Todos los lacandones tenían papayos en su acahual. Era más cómodo para todos. Los bebés empezaron a nacer en el papayo. Sus mamás no sufrían y tampoco morían, los Hach Winik vivían felices en aquella época.¹⁵⁶

La sacralidad de la ceiba es idónea para simbolizar el nacimiento ya que el recién nacido proviene del ámbito de lo sagrado, sin embargo razones prácticas llevan a encontrar en el papayo un equivalente de la ceiba; en el fruto del papayo hay una abundancia de semillas y, como hace notar Nájera, cuando se separa el fruto del tallo se ve correr la savia como una sustancia lechosa de tal manera que se puede comprender que este árbol haya sido identificado con la maternidad.¹⁵⁷ Es notable que existe un proceso de acercar el símbolo a la vida cotidiana, de la ceiba que crece en medio de la selva al papayo que crece en el *acahual*. (Fig. 6) Se expresa la necesidad de que el símbolo se haga más cercano a las actividades diarias de los lacandones.



Fig. 6. Arbol de papaya. *Carica Papaya*. Rzedowsky y Equihua, *Flora*.

más pequeños, quedando él como padre de los demás. Puesto el árbol grande y los cuatro pequeños en cuadra, quedando *tota* en medio, de cada arbolillo pequeño salía una soga de paja torcida y venía a atarse al de en medio grande, de manera que de los cuatro arbolillos salían cuatro sogas y venían todos cuatro a atarse al árbol de en medio que se decía *tota*.¹⁵⁶

¹⁵⁶ Marion, *op. cit.*, p. 250. Después de citar el mito se apunta que más adelante las mujeres fueron castigadas con los dolores del parto.

¹⁵⁷ Nájera, *El umbral hacia la vida*, p. 39-40.

Avendaño y Loyola, en el siglo XVII, señala que el origen del hombre, para los itzáes de Tayasal, se encuentra en el “*yax cheel cab*, el primer árbol del mundo”¹⁵⁸ Por su parte Núñez de la Vega al concluir el siglo XVII consignaba que en el obispado de Chiapa “...tienen por muy asentado, que en las raíces de aquella seiba son por donde viene su linaje.”¹⁵⁹

La ceiba en yucateco es llamada *yaxché*, árbol verde, sagrado o central, pero en los *Libros de Chilam Balam* se le denomina *Yax Imix Che*. Núñez de la Vega dice que *imos* es el día con el que da comienzo el calendario, nombre que

“alude a la seiba, que es un árbol...”¹⁶⁰ Barrera Vázquez propuso que el signo *imix* está compuesto de dos elementos: una “pluma corta” que pudiera leerse como *ix*, pluma en quekchí, *ix* es también el nombre de uno de los días y significa jaguar o brujo; el otro elemento es un punto negro al que

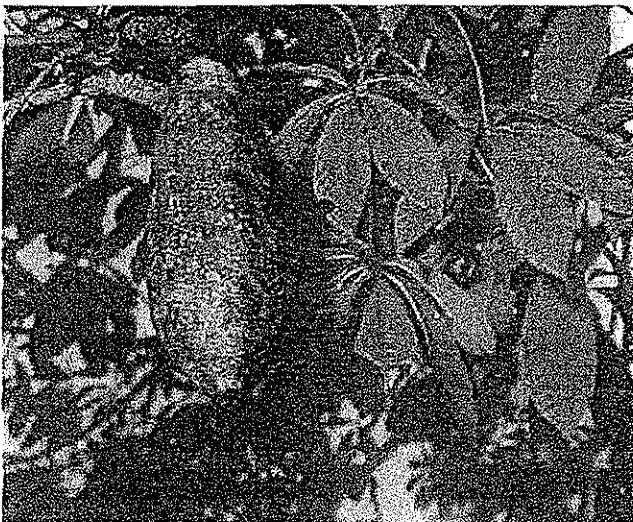


Fig. 8. Fruto. *Ceiba pentandra*. Rzedowski y Equihua, *Flora*.

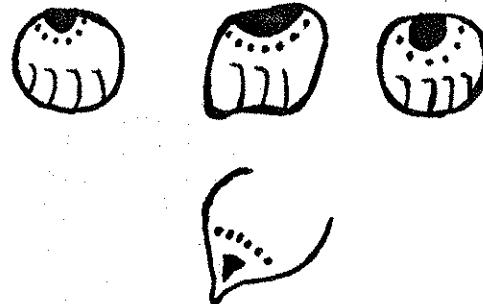


Fig. 7. Glifo Imix. Dibujo Fragoso. Basado en Barrera Vázquez, “La ceiba-cocodrilo”

rodean otros y que representa el pezón de una mama. (Fig. 7) *Im* es pecho o teta e indica el carácter generoso y femenino del árbol.¹⁶¹ En Yucatán se cree que las niñas no deben jugar con los frutos de la ceiba pues podrían crecer sus mamas demasiado; tampoco los niños deberían hacerlo pues podrían adquirir características femeninas.¹⁶² (Fig. 8)

La ceiba es como un seno, guarda un líquido que mantiene la vida. Este líquido se identifica de manera clara con la savia del árbol. A la fecha, entre los chamulas se

¹⁵⁸ Andrés de Avendaño y Loyola, *Relación de las dos entradas que hice a Petén Itzá*, p. 136.

¹⁵⁹ Francisco Núñez de la Vega, *Constituciones diocesanas del obispado de Chiapa*, p. 275.

¹⁶⁰ *Ibidem*.

¹⁶¹ Barrera Vázquez, “La ceiba – cocodrilo”, p. 187-188.

¹⁶² Mary Lee Kennedy, *Estudio etnobotánico de la ceiba*, s/p



habla de un árbol celeste en el que se amamantan las almas de aquellos niños que murieron sin haber sido destetados.¹⁶³ El árbol central y pródigo nutre como un seno materno: es el árbol de leche que procrea y alimenta al género humano.

Ixcacau

Las condiciones climáticas que requiere el cultivo del cacao: abundante humedad, calor y sombra, explican que el cacao se siembre en la costa veracruzana y en diversas regiones del área maya.^(Fig. 9) Como planta silvestre se le puede encontrar en la selva amazónica. León propone que el origen



Fig. 9. Cacao. *Theobroma cacao*
Fotografía Michael Calderwood, *Arqueología mexicana*, Vol. II, núm. 12

del cultivo pueda estar en el sur de México y Guatemala.¹⁶⁴ Landa resalta la importancia del comercio, "oficio a que más inclinados estaban", e indica que junto con unas cuentas de piedra el cacao servía como moneda.¹⁶⁵ Esta semilla¹⁶⁶ tuvo una importancia fundamental dentro de la economía mesoamericana, lo que se demuestra al recordar que los aztecas conquistaron el Soconusco principalmente por la producción cacaotera de la zona.¹⁶⁷ La producción de cacao en Guatemala durante el periodo prehispánico era muy importante, aún en el siglo XVI los indios

¹⁶³ Freidel *et al.* *El cosmos maya*, p. 181, citando un texto inédito de Welden Lamb. La idea del árbol que amamanta a los niños es común a otros pueblos mesoamericanos, véase Doris Heyden, *Mitología y simbolismo de la flora en el México prehispánico*, cap. 1.

¹⁶⁴ María Bozzoli de Wille, *Continuidad del simbolismo del cacao*, del siglo XVI al siglo XX, p. 1-2. Toma los datos de Jorge León "Área de origen y dispersión inicial del cultivo del cacao" en *Actas del XXXIII Congreso Internacional de Americanistas*, Tomo I, pp. 251-258.

¹⁶⁵ Landa, *Relación de las cosas de Yucatán*, p. 39.

¹⁶⁶ El grano de cacao es una semilla sin alburmen que tiene la forma de una haba más o menos grueso, de 2 a 3 cm. de longitud. Jean Braudeau, *El cacao*, p. 30.

¹⁶⁷ Paz García-Gelábert, "Una moneda prehispánica. El cacao", p. 35-36.

LIBRO DE ACTAS
SERVIDO SU ALIAT

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

mantendían sus huertas de cacao florecientes tal y como lo informa Juan de Pineda.¹⁶⁸ Entonces el cacao era signo de riqueza.

Cuando Ixquic debía llenar la red grande con mazorcas cosechadas, invocó al Chahal, el guardián de las sementaras junto a Ixtoh, Ixcanil, Ixcacau.¹⁶⁹ Los nombres de estas formas divinas aluden a la fertilidad: *toh* es lluvia, *canil* deriva de *ganel* que es el maíz amarillo y *cacau* es el cacao.¹⁷⁰ En el Memorial de Sololá, a propósito de un incidente militar entre quichés y cakchiqueles se menciona que la causa fue que una mujer negó tortillas a un soldado quiché, se llamaba aquella Nimapam Ixcacauh, “Ixcacauh la del gran vientre.”¹⁷¹

El cacao es una planta asociada a la fertilidad femenina. Por ello la *Relación de Santiago Atitlán* se consigna que en San Bartolomé se veneraba a Tabuc, cuyo nombre en náhuatl sería Cihua Teutl “Diosa hembra”. A su imagen de piedra se ofrecían sacrificios, incienso, hule, sangre – del miembro viril – en diversas fechas y en especial “cuando empezaban a brotar la flor de los cacahuatales.”¹⁷²

Por su parte García de Palacio señala:

Antiguamente era tan estimado que nadie bebía del dicho cacao que no fuese cacique, gran señor o valiente soldado; usaban en el sembrarlo muchas ceremonias, escogiendo de cada mazorca y piña los mejores granos de cacao y, juntos los que había menester, los sahumaban y ponían al sereno en cuatro días del plenilunio, y cuando los habían de sembrar se juntaban con sus mujeres con otras ceremonias bien sucias.¹⁷³

Por tanto para su cultivo se realizaban ceremonias que incluían el acoplamiento sexual o el derramamiento de sangre del pene. Su asociación con la fuerza fecundante es expresada en la bebida misma producida con la semilla, pues al menos entre los aztecas, como informa Bernal Díaz del Castillo, se le utilizaba como afrodisíaco.¹⁷⁴ De hecho la etimología de *cacau* se asocia al rayo, el fuego, la fuerza y el color rojo,¹⁷⁵ todos estos términos pueden relacionarse sin problemas con la fuerza sexual.

De la misma manera ocurre con el uso del cacao en la ceremonia de pubertad descrita por Landa: se untaba la frente y los dedos de manos y pies de los muchachos – parece que de ambos sexos – con

¹⁶⁸ Juan de Pineda, “Avisos de lo tocante a la provincia de Guatemala”, Apéndice VII a *Relaciones geográficas del Siglo XVI: Guatemala*, p.306.

¹⁶⁹ *Popol Vuh*, op. 38

¹⁷⁰ Siguiendo la etimología que propone Brasseur y que es consignada por Recinos en su traducción al *Popol Vuh*, nota 46.

¹⁷¹ *Memorial de Sololá*, p. 146-147.

¹⁷² *Relaciones Geográficas del Siglo XVI: Guatemala*, p. 105.

¹⁷³ Diego García de Palacio, *Carta-relación*, p. 74.

¹⁷⁴ Bernal Díaz del Castillo, *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, p. 250.

¹⁷⁵ Ramón Cruces, *Lo que México aportó al mundo*, p. 52.

un líquido que se hacía de ciertas flores y de cacao mojado y desleído con agua virgen; que ellos decían, traída de los cóncavos de los árboles o de las piedras de los montes.” El rito concluía abriendo la posibilidad de los jóvenes para contraer matrimonio.¹⁷⁶

El coito primordial

El *Chilam Balam de Chumayel* dice “Así, pues, hijo, ve a traerme la resina celestial.” A lo cual se contesta más adelante: “He aquí la resina del cielo que se le pedirá: el incienso labrado, en muchos granos.”¹⁷⁷ Roys traduce la “resina celestial” por “placenta del cielo”.¹⁷⁸ En este sentido el árbol del copal sería un árbol femenino y celeste, y la vulva del cielo sería la hendidura que debe hacerse en el tronco para extraer la resina. De nuevo la savia representa un líquido vital y la planta se constituye en portadora de vida: madre.

En una frase del *Ritual de los Bacabes* se lee: “A la sombra del madero sagrado / fue el alumbramiento / en medio del cielo.”¹⁷⁹ A la pregunta ceremonial “¿Quién es su madre?” se responde: “Ix Bolon Che”. *Ix* posee el sentido de pequeño o femenino o puede ser una indicación de respeto, *bolon* de grande o nueve; Arzápalo traduce el término como “La excelsa comerciante” pues resulta ser un paralelismo de *Ix Bolon Ch’och’ol* que traduce también como “La excelsa comerciante”. Él mismo dice en una nota que *ix yal sik che* (a la sombra del madero sagrado) guarda una relación sintáctica con *Ix Bolon Che*, *Ix Bolon Ch’och’ol*, *Ix Paclah Actun* (“La que fornicar en las cuevas”) e *Ix Yal Hopoch* (“La hija del escozor”).¹⁸⁰ No me parece que se justifique que *Ix Bolon Che* sea traducido como “La excelsa comerciante”, se está refiriendo a un árbol sagrado a cuya sombra se realiza el intercambio económico y sexual. La alusión directa a “fornicar” y la referencia al “escozor” indican el carácter sexual de esta epifanía arbórea del aspecto femenino de la divinidad creadora. Me parece que al llamar a la madre *Ix Bolon Che* se está considerando al árbol del género femenino y se le está dando un rango superior y de respeto, así que me inclino más por “La excelsa árbol”.

Los fragmentos que el *Ritual de los Bacabes* conserva del mito de la creación primigenia mezclados dentro de las prácticas curativas subrayan este papel creador que juega el árbol: “He aquí tu árbol / he aquí la yerba. / Y fue que nació ahí / haciendo ruidos estruendosos su madre / venía / del centro

¹⁷⁶ Landa, *op. cit.*, p. 46.

¹⁷⁷ *Libro de Chilam Balam de Chumayel*, p. 76.

¹⁷⁸ *The book of Chilam Balam of Chumayel*, p. 94. “This is the placenta of the sky which is demanded of him: it is moulded copal-gum shaped into thirteen layers.”

¹⁷⁹ *Ritual de los Bacabes*, p. 291.

¹⁸⁰ *Ibidem*.

de los cielos.”¹⁸¹ En la frase se aclara que el árbol primordial se ubica en el centro y desde ahí hace patente su capacidad generativa.

El *Ritual de los Bacabes* permite ubicar el sitio del coito y del nacimiento primigenio en el *Acante Acantun*:

Y gimió cuatro veces / al nacer./ Cuatro gotas de sangre,/ cuatro gotas de sangre coagulada,/ detrás del Acantun “Piedra-parlante”/ del Acante “Madero-parlante”./ Cuatro veces (introdujo) su lanza,/ cuatro veces el miembro,/ cuatro veces en las partes blandas / y de ahí que nació.¹⁸²

La energía sexual es la expresión de la fuerza creativa de las divinidades. La sexualidad es la fuerza vital: “Es el semen de la creación,/ el semen del nacimiento.”¹⁸³ La creación es concebida como resultado del acto sexual mismo: “...es tiempo de que nazcas / en la lujuria del coito,/ en la lujuria de la noche.”¹⁸⁴ En el *Ritual de los Bacabes* la creación se presenta como resultado de un intercambio sexual entre una divinidad femenina ctónica y una divinidad masculina uránica quienes son la manifestación dual de una deidad andrógina que se está autofecundando.¹⁸⁵ Así la ubicación de esta unión sexual en el *Acante Acantun* permite descubrir otro aspecto de la concepción maya acerca de cómo se genera el mundo: por el árbol fluye la savia de la vida, el “semen de la creación.”

Entre mayas peninsulares y lacandones el pene es llamado árbol, *che'*; también el bastón plantador recibe el mismo nombre, así como la bolsa de granos del cultivador se denomina *nek*, testículos.¹⁸⁶ De esta suerte es evidente una estructura simbólica dentro de la cual la savia es el semen que lleva en sí la fuerza fecundante. La unión sexual es equiparada a la siembra, a la vez está expuesta en el tronco hundido en la tierra de cuyas raíces brotan los bebés, como en el mito lacandón descrito hace unas páginas. El flujo de la energía divina de la vida corre por el tronco del árbol y hace posible la existencia sobre la tierra.

Villa Rojas informa que en Yucatán, al menos en la primera mitad del siglo XX, se creía que los espíritus de los muertos ascendían por los diferentes niveles de los cielos a través de una ceiba

¹⁸¹ *Ibidem*, p. 267.

¹⁸² *Ibidem*, p. 291. La traducción de Arzápalo resulta – me parece – poco clara para la comprensión de este árbol – piedra, recuérdese que éste es el árbol de las ceremonias de año nuevo a las que se refiere Diego de Landa, *Relación de las cosas de Yucatán*, p. 88-90, y que están representados en el *Dresde* 25 y 26, cuya iconografía fue evidenciada por Thompson en *A commentary on Dresde Codex*, p. 93. Es el árbol del año que está débil y por ello balbucea, apenas emite sonidos de enfermo, lo cual es el significado de Acan, véase Morales, *El dios supremo de los antiguos mayas*, p.158-167. Se revisará con detalle este simbolismo en el capítulo dedicado al árbol del tiempo y el espacio.

¹⁸³ *Ritual de los Bacabes*, p. 415.

¹⁸⁴ *Ibidem*, p. 363 – 364.

¹⁸⁵ Morales, *El dios supremo de los antiguos mayas, un acercamiento*, p. 142-144

¹⁸⁶ Nájera, *El umbral hacia la vida*, p. 39-40.

gigante.¹⁸⁷ La ceiba es también la residencia de la Xtabay, espíritu temible que como una encantadora mujer engaña a los hombres para llevárselos al monte.¹⁸⁸ En la *Imix Che* nace la vida pero también se guarda la muerte. En realidad lo que pasa es que la muerte y la vida no pueden concebirse separadas en el pensamiento mesoamericano.

El juego de las dualidades está presente constantemente en la cosmovisión maya y así, los dioses creadores son cielo y tierra, masculino y femenino, blanco y rojo, fuego y nube; de la misma manera el *Acante Acantun* es árbol y piedra, e *Ix Bolon Che* es pequeño (*ix*) y excelso (*bolon*), femenino y masculino. El árbol es madre y padre y no es extraño que una a su simbolismo vital el de la muerte.¹⁸⁹

Muerte fecunda

El árbol en el juego de pelota

El signo de *Imix*, seno nutricio y árbol primigenio aparece inscrito en la pelota de numerosos relieves que representan justamente el juego ritual característico de Mesoamérica. (Fig. 10) De la

Garza e Izquierdo consideran que esto manifiesta que la pelota es “un agente en movimiento para el crecimiento y la regeneración de la naturaleza.” Añaden que con ello se confirma el carácter

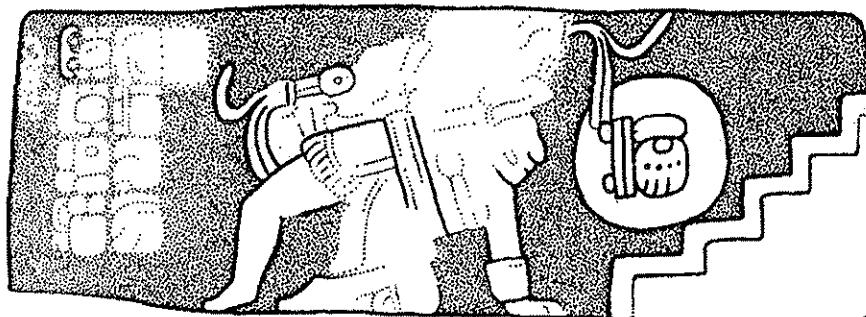


Fig. 10. Escalón 9. Escalera jeroglífica. Estructura 33. Yaxchilán
Tate, *Yaxchilán*

¹⁸⁷ Villa Rojas, *Estudios etnológicos*, p. 101. Se basa en Tozzer, *A comparative study of the mayas and the lacandonos* de 1907.

¹⁸⁸ Tozzer, *Landa's Relación de las cosas de Yucatán*, p. 132.

¹⁸⁹ La idea es común a Mesoamérica como puede observarse al revisar lo que afirma López Austin: “Tamoanchan es el eje del cosmos y el conjunto de los árboles cósmicos. En ella se dio el pecado. Los dioses unieron las sustancias contrarias, originaron el sexo, y con él la producción de otro espacio, otros seres, otro tiempo: el mundo del hombre.” *Tamoanchan y Tlalocan*, p. 101.

del juego de pelota como rito para propiciar la fertilidad.¹⁹⁰ Se puede agregar, para reforzar esta idea, que la pelota misma es fabricada con la savia de un árbol. El hule, la sangre y el semen comparten la raíz *k'ik*.¹⁹¹ La pelota se concibe como depositaria de la fuerza vital.

Por otro lado, es notable encontrar en otros relieves con el mismo tema del juego que la pelota lleva tallada una calavera. En realidad el juego de pelota es una ceremonia ritual de complejo simbolismo. En ella aparecen la lucha del día y de la noche, de la luz y la oscuridad, de la vida y la muerte. La pelota alude al comienzo de los tiempos y al principio de la vida y, a la vez, se relaciona con la muerte.

En la pared oeste del juego de pelota de Chichen Itzá un relieve muestra una compleja escena del juego: (Fig. 11) en el centro un disco con un cráneo grabado representa una gran pelota a la izquierda de la cual se puede ver a un jugador de pie avanzando con una navaja en la diestra, mientras que en la otra mano sostiene del tocado la cabeza del personaje que, hincado, aparece a la derecha de la pelota; este último personaje ha doblado la rodilla izquierda en el suelo, mientras su brazo derecho

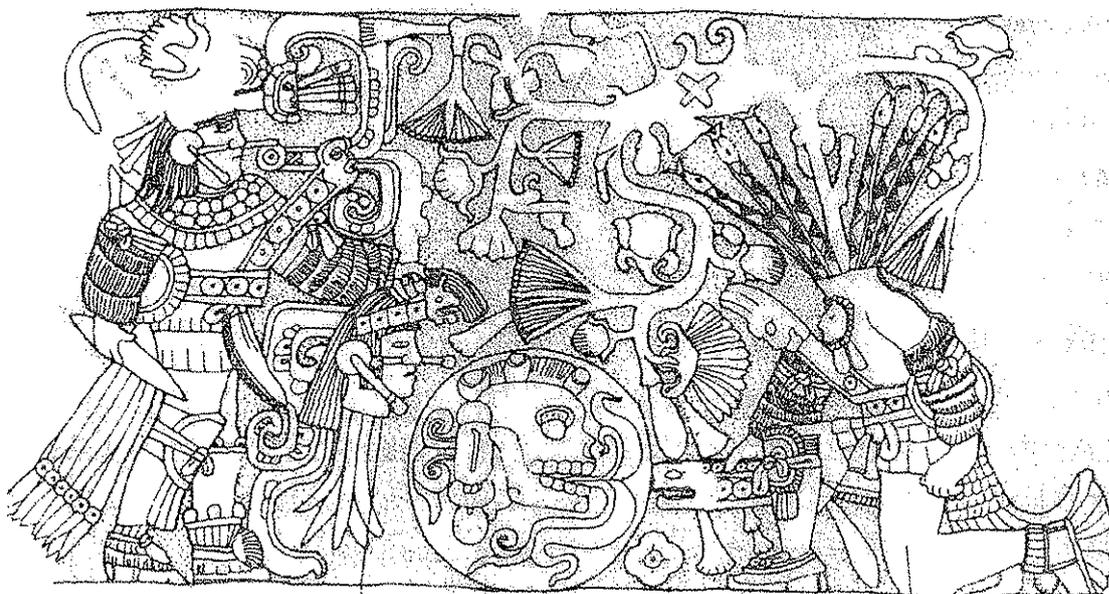


Fig. 11. Pared oeste del Juego de Pelota, Chichén Itzá.
Dibujo Schele. Schele y Freidel, *Una selva de reyes*.

sostiene un elemento zoomorfo, probablemente la manopla. Del cuello emergen seis serpientes con manchas hachuradas seccionadas triangularmente y que representan los rombos característicos de la *Crotalus durissus*. Justo en el centro del cuello, separando en dos grupos de tres a las serpientes se

¹⁹⁰ De la Garza y Ana Luisa Izquierdo "El juego de los dioses y el juego de los hombres: Simbolismo y carácter ritual del juego de pelota entre los mayas"

¹⁹¹ Gerard W. Van Bussel, "Balls and openings. The maya ballgame as an intermediary", p.250.

ve brotar un tallo que se bifurca y dobla cubriendo gran parte de la sección superior del centro de la escena, mostrando hojas y nenúfares..¹⁹²

Nájera considera que las serpientes “simbolizan la sangre, la energía vital que abandona el cuerpo humano, la vida que se escapa”;¹⁹³ añadió que esta sangre sirve para perpetuar la vida, no de otra manera pudiera explicarse la proyección vegetal entre las serpientes. En la imagen se hacen patentes las relaciones simbólicas entre la decapitación y el nacimiento de la vida – sangre y plantas –. El mismo tema puede encontrarse en una vasija trípode del período clásico tardío fotografiada por Hellmuth en la que se distingue a la izquierda un personaje con una cabeza cercenada en la mano; frente a él aparece el cuerpo del jugador de pelota a quien se le ha arrancado la cabeza, de su cuello emergen seis serpientes – la sangre –; a la derecha una cabeza humana sirve de base a formas vegetales ondulantes.¹⁹⁴ En la cancha del juego de pelota ocurría el sacrificio generador de la vida.

En el *Quiché English Dictionary* preparado por Edmonson se lee que *Puqubal Chaah* es el “polvoriento juego de pelota, un sitio del inframundo.” Debe añadirse que *chaah* tiene el doble sentido de cenizas y juego de pelota.¹⁹⁵ Por ello es que Ximénez traduce que Hun Hunahpu y Vucub Hunahpu fueron sepultados en “el muladar donde arrojaban la ceniza.”¹⁹⁶ Apegados al sentido de la palabra debería decirse que fueron sepultados en la cancha polvorienta, con más precisión en el lugar de las cenizas; por cierto que esto probablemente aluda al campo fertilizado por la quema, preparado para la siembra. Asimismo *hom* en quiché es igualmente tumba y cancha.¹⁹⁷ El espacio destinado al juego de pelota en el inframundo parece implicar el doble simbolismo que poseen las entrañas de la tierra: tumba y matriz.

En el Juego de Pelota de Copán los muros están decorados con guacamayas, glifos de *akbal*, huesos de *ahau*, y cruces *kan*, aparecen también mazorcas de maíz y elementos vegetales.¹⁹⁸ La guacamaya es un ave asociada con el calor de los rayos solares y, de acuerdo con De la Garza aparece aquí porque en el juego el Sol se pone en movimiento ritualmente.¹⁹⁹ Sotelo, por su parte, considera que la guacamaya es la cratofanía del sol cenital.²⁰⁰ En contraste *Akbal* es el signo de la noche y la

¹⁹² Alfonso Arellano, *comunicación personal*.

¹⁹³ Nájera, *El don de la sangre en el equilibrio cósmico*, p. 178.

¹⁹⁴ María Teresa Uriarte (coord.), *El juego de pelota en Mesoamérica. Raíces y supervivencias*, p. 225.

¹⁹⁵ Munro Edmonson, *Quiché English Dictionary*.

¹⁹⁶ Francisco Ximénez, *Historia de la provincia de San Vicente de Chiapa y Guatemala de la Orden de Predicadores*, p. 19.

¹⁹⁷ Van Bussel, *op. cit.*, p. 247.

¹⁹⁸ Jeff Karl Kowalski, “Las deidades astrales y la fertilidad agrícola”, p. 325.

¹⁹⁹ De la Garza, *Aves sagradas de los mayas*, p. 50 – 59.

²⁰⁰ Sotelo, *Los dioses rectores de los Katunes en los libros de Chilam Balam*.

oscuridad. La muerte y la noche se asocian a la vida y el día. En medio de estos opuestos se gesta la existencia cósmica y humana expresada por los elementos vegetales y las mazorcas de maíz.

Como se sabe Hun Hunahpu y Vucub Hunahpu fueron sacrificados por los señores del inframundo y se le cortó la cabeza al primero. Nájera analiza esta forma de sacrificio haciendo notar que está asociado a la guerra – en el uso de las “cabezas trofeo” – así como con ritos de fertilidad agrícola.²⁰¹ Ambas vertientes de la decapitación me parece que confluyen en el juego de pelota: modelo ritual de la guerra y ceremonia para propiciar la fecundidad.

Cuando los señores de la noche deciden que se coloque la cabeza de Hun Hunahpu en el árbol lo hacen para que sea señal de su triunfo, una victoria que por cierto se ha logrado con trampas antes de comenzar la batalla; sin embargo, prodigiosamente los gemelos se perpetuarán a través de la milagrosa fructificación del árbol de jícaras, *Crescentia cujete*.^(Fig. 12) Los frutos de esta especie arbórea llegan a tener cerca de 15 cm. de diámetro con una cubierta dura; son globosos, de pulpa abundante.²⁰² La forma y la dureza de la jícara además de hacerla útil como contenedor de líquidos, permite asociarla a la forma de una cabeza humana. Por ello, el *Popol Vuh* señala “El fruto redondo estaba en todas partes; pero no se distinguía la cabeza de Hun Hunahpú; era un fruto igual a los demás frutos del jícara.”²⁰³



Fig. 12. Árbol de jícaras. *Crescentia cujete*.
[www.google.com/images/crescentia cujete](http://www.google.com/images/crescentia+cujete)

²⁰¹ Nájera, *op. cit.*, p. 170-184.

²⁰² José Sarukhan y T. D. Pennington, *Manual para la identificación de campo de los principales árboles tropicales de México*, p. 374.

²⁰³ *Popol Vuh*, p. 35.

La decapitación de Hun Hunahpu no significa el fin de sus potencialidades, por el contrario, multiplica su capacidad creativa.²⁰⁴ Así como los frutos del árbol caen y esparcen sus semillas, la cabeza cercenada es simbólicamente el fruto lleno de semillas que podrá reproducirse. La carne, continúa el texto quiché, solo embellece la cara – por eso, con razón, Ixquic dirá a su padre que ella no ha conocido el rostro de ningún hombre – en el árbol solo están las duras calaveras, solo huesos inútiles; pero la descendencia no se pierde debido a la saliva. La hija de Cuchumaquic, que desea probar el fruto del árbol extenderá su mano, recibirá un chisguete de saliva, símil de la eyaculación, con el que quedará fecundada.

El árbol de jícaras es la personificación vegetal del mismo Hun Hunahpu. Tras la dura cáscara el jícaro guarda una abundante pulpa y unas semillas negras, planas y circulares. Al secar el fruto se le extraen las semillas y entonces puede emplearse como recipiente. Los cráneos también son utilizados como vasija según queda consignado en el *Rabinal Achí*.²⁰⁵ En el pasaje mítico del *Popol Vuh* el cráneo de Hun Hunahpu guarda la sustancia que le permitirá perpetuar su propia existencia a través de la descendencia. Nájera señala la relación que existe en yucateco entre la cabeza y el origen o motivador de las cosas.²⁰⁶ De esta suerte el árbol de jícaros que crece en el Puqubal Chah representa cómo la vida se conserva a través de la muerte. El árbol de jícaras conserva la sustancia de la vida, en palabras de Sotelo:

Los huesos son el almacén del cuerpo, y después de la muerte es lo que más permanece. Simbolizan tanto la muerte misma como lo que sobrevive después de la muerte. Por ello pueden asociarse si no con la inmortalidad, si con la fuerza y la firmeza que se conserva después de la muerte; con el germen de la existencia.²⁰⁷



Fig. 13. Planta de maíz. *Zea mays*.
Fotografía Claudio Contreras,
Arqueología Mexicana, Vol. V, núm. 25.

²⁰⁴ En un pasaje posterior Hunahpu será decapitado en este caso por un murciélago. Su cabeza será puesta entonces en el juego de pelota. Ixbalanqué hará una cabeza artificial con una tortuga y engañará a los señores de la muerte sustituyendo en la cancha una cabeza por otra para devolverle a su hermano la que le corresponde. La cabeza – tortuga caerá rompiéndose.

²⁰⁵ Nájera, *op. cit.*, p. 175 comentando un pasaje de el *Rabinal Achí*.

²⁰⁶ *Ibidem*, p. 184.

²⁰⁷ Sotelo, *Los dioses antropomorfos en el Códice Madrid*, p. 144.

Las cañas de maíz

El maíz (*Zea mays*) no es un árbol, es un cereal de la familia *Graminaceae* y la subfamilia de las *mejdeas*.²⁰⁸ (Fig 13) Sin embargo el tronco de la planta, conocido como caña, se le llama en yucateco *Ixim che*, literalmente: “árbol de maíz” o “tronco de maíz.” En el tablero de la Cruz Foliada de Palenque (Fig 14) la planta de maíz ha sido intencionalmente equiparada con el árbol cósmico; por otro lado, al iniciar este capítulo se hacía notar que la sagrada piedra – grano de maíz germina no necesariamente en una planta de maíz sino también puede hacerlo en una ceiba. No se trata de un contrasentido, para el pensamiento religioso la planta de maíz o la ceiba son sólo expresiones concretas de una planta mítica que, en este caso, está representando el origen del cosmos.

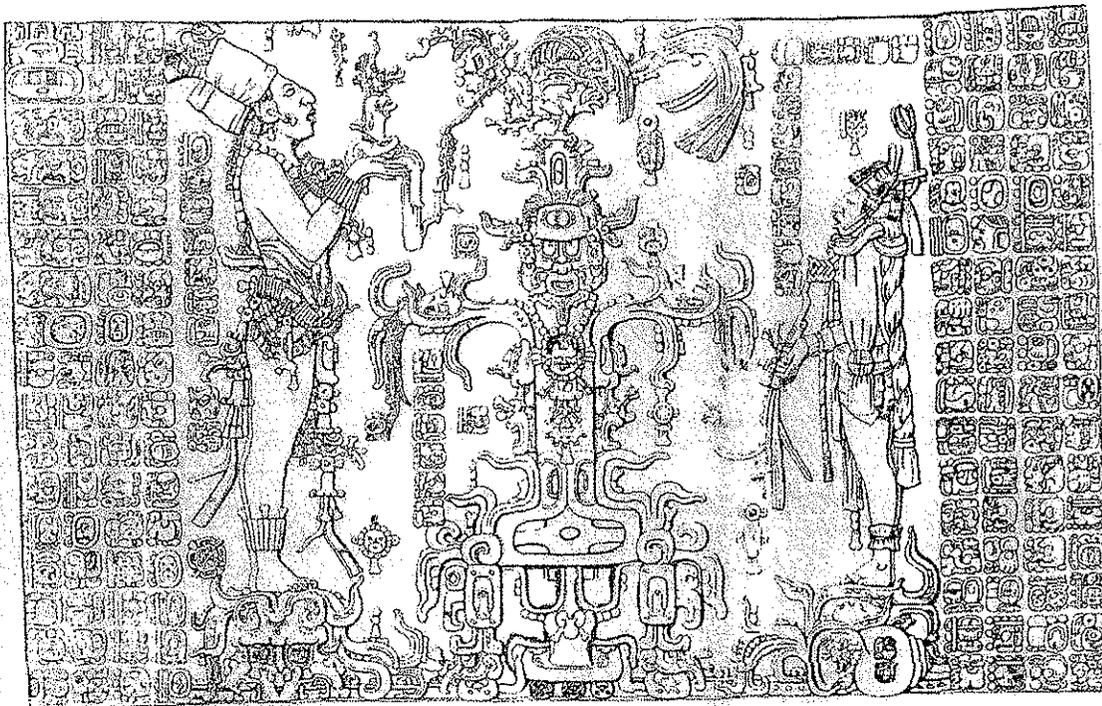


Fig. 14. Tablero del Templo de la Cruz Foliada.
Dibujo Linda Schele.

Ahora bien, adelante se podrá comentar la importancia del maíz como representación del eje del mundo. Por lo pronto se puede insistir en que a semejanza del árbol de jícaras la caña de maíz, *ixim che*, es también un cuerpo humano al que debe decapitarse para reproducir la vida. La mazorca es representada como una cabeza humana, ya sea en la planta o depositada como ofrenda.²⁰⁹ Los atitecos llaman *muk*, “el enterrado” y *jolooma*, “calaveritas”, a los granos del maíz.²¹⁰ En chol *búk*

²⁰⁸ Cruz, *op. cit.*, p. 13.

²⁰⁹ Nájera, *op. cit.*, p. 181-183.

²¹⁰ Freidel *et al.*, *op. cit.*, p. 281.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

es interior, semilla y espíritu.²¹¹ La semilla fructificará en planta, como el hueso sirve de base a la carne y la muerte es la condición previa para el surgimiento de la vida. La semilla de maíz se convierte en caña de maíz cuyas mazorcas maduras son las cabezas decapitadas de las que se obtendrán nuevas “calaveritas” que convertidas en “enterrados” brotarán como nuevas cañas de maíz. Añádase que el jade, identificado con el grano de maíz en la tun-gracia del *Chilam Balam de Chumayel*, es probable que se coloque en la boca del muerto no tanto para en ella depositar el aliento vital del muerto sino porque la piedra era una especie de alimento que aseguraba que la vida se perpetuaría.²¹²

Sotelo hace notar que en varias páginas del *Códice Madrid* (7b, 29 b y c y 91 b) el dios A aparece a horcajadas llevando en sus manos al maíz, significando la germinación de la planta tras haber sido enterrada la semilla. Con las piernas abiertas y llevando en sus manos y pies representaciones del dios E o granos de maíz el dios A asume una de las posturas del parto en Mesoamérica: morir es parir.²¹³ (Fig. 15)

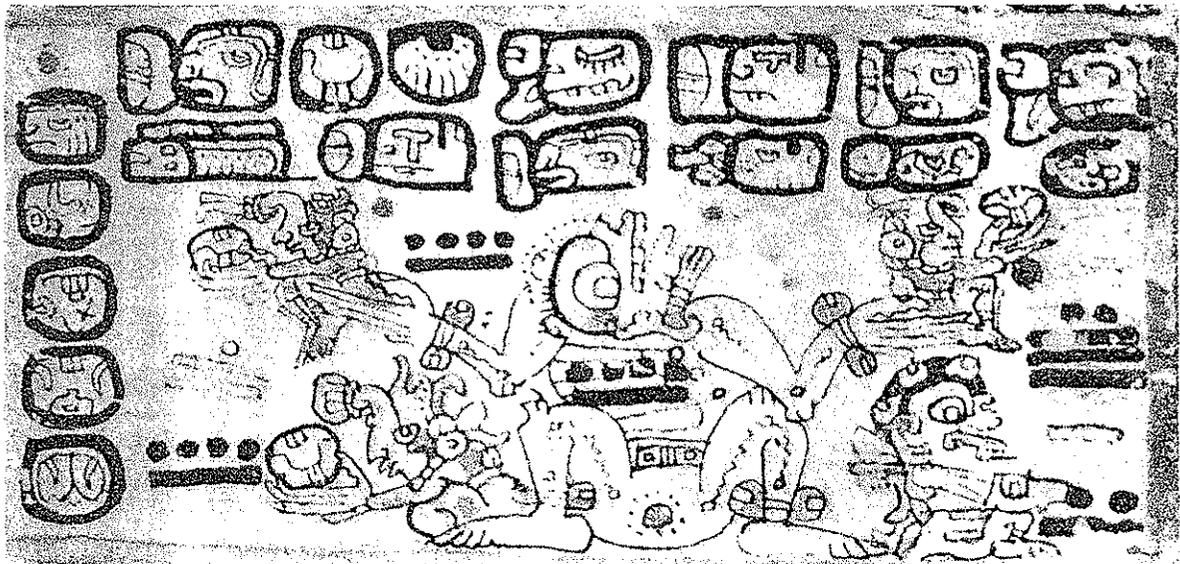


Fig. 15. Madrid 29b. *Los códices mayas*

Se evidencia un patrón simbólico recurrente a todas las sociedades agrícolas: el ciclo perenne de la muerte y la vida. Hablando de la concepción religiosa que surge en el neolítico Eliade señala:

Continuamente nos tropezaremos con ideas religiosas, con mitologías y representaciones rituales solidarias del ‘misterio’ de la vida vegetal. Porque la creatividad religiosa fue

²¹¹ *Ibidem*

²¹² Garber *et al.*, *op. cit.*, p. 226.

²¹³ Sotelo, *op. cit.*, p. 145.

INDICE DE MATERIAS

suscitada no por el fenómeno empírico de la agricultura, sino por el misterio del nacimiento, de la muerte y del renacer identificado en el ritmo de la vegetación.²¹⁴

El *Popol Vuh* ofrece de nuevo una ilustración vívida de este concepto: Hunahpu e Ixbalanque siembran en el centro de la casa una caña para que Ixmucané pueda saber de la suerte de sus nietos en el inframundo. La planta se secará cuando los muchachos sean asesinados por los Señores de la Muerte, pero reverdecerá cuando estos renazcan para triunfar definitivamente.²¹⁵

Árbol del sacrificio

El sacrificio produce la vida. Esto es lo que se expresa en los chorros de sangre convertidos en serpientes o formas vegetales en algunos relieves del juego de pelota. Este motivo está vinculado al árbol. Primero en el sacrificio por flechamiento, durante el cual el hombre que se ofrece a los dioses es atado a un poste. En su traducción a los *Cantares de Dzitbalché*, Barrera Vásquez señala que el nombre del primer canto, X Kolom Che debe traducirse como “El árbol o columna del desollado o del herido”²¹⁶ Atado a este árbol sacrificial el hombre ofrendado a los dioses es invitado por el canto a endulzar su ánimo para servir de mensajero y traer bienestar a la comunidad: “Ríe bien, endúlcese tu ánimo, porque tú eres a quien se ha dicho que lleve la voz...”²¹⁷ Los genitales serán los primeros miembros heridos durante este sacrificio porque, evidentemente se trata de un ritual propiciatorio de la fertilidad.²¹⁸ (Fig 16)

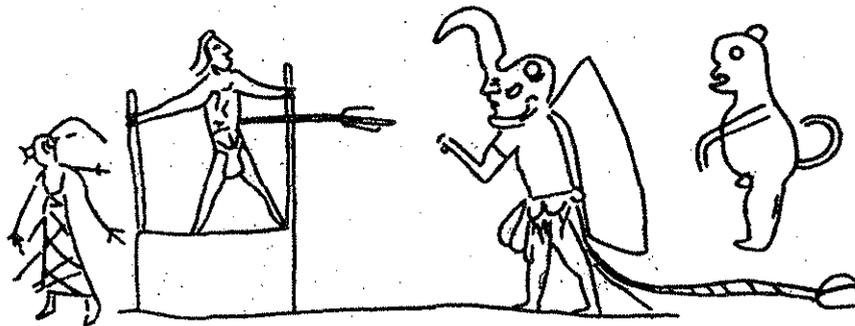


Fig. 16. Graffiti de Tikal, Templo 2.
Nájera, *El don de la sangre en el equilibrio cósmico*.

²¹⁴ Eliade, *Historia de las creencias y de las ideas religiosas*, V. I, pp. 56-57.

²¹⁵ La vida de los gemelos se encuentra depositada en la planta como un “alma externada”. Véase James George Frazer, *La rama dorada. Magia y religión*, p. 749-750. El maíz tiene la ventaja de regenerarse, así la muerte de los gemelos solo será una fase del proceso vital de la planta.

²¹⁶ *Cantares de Dzitbalché*, p. 356.

²¹⁷ *Ibidem*. p. 358.

²¹⁸ Nájera, *op. cit.*, p. 185.

Otra vez en el árbol la muerte se transforma en vida en la escena de Dresde 3a, ^(Fig. 17) donde a un hombre le ha sido arrancado el corazón y descansa muerto sobre el vientre del árbol cuyas raíces son dos cabezas de serpiente. Sobre esta imagen Nájera señala, entre otras cosas, que:

...el árbol en el códice simboliza un eje del mundo que surge del corazón y que contiene el germen de la vida; además podría expresar también que el cosmos entero se renueva gracias al hombre que da su corazón para alimentar a las deidades.²¹⁹

No hay duda, en el árbol se expresa que la muerte y la vida se generan mutuamente.

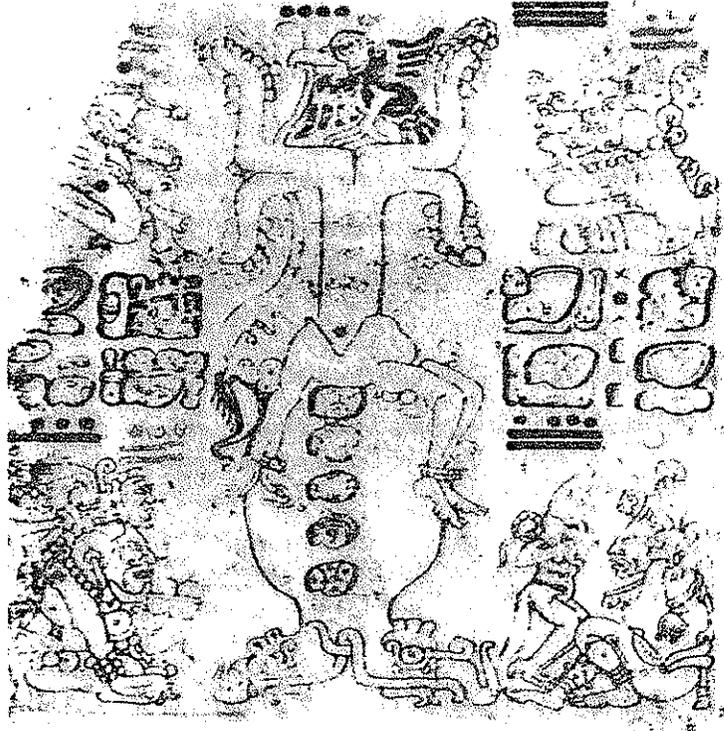


Fig. 17. Dresde 3a. *Los códices mayas.*

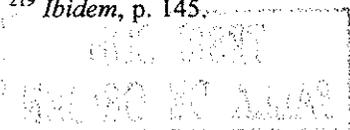
Las energías cósmicas

El cosmos se anima por la fuerza sagrada que se expresa en esa alternancia de la vida y la muerte. Tal fuerza sagrada se concreta en las divinidades y se representa como un líquido sagrado. En contextos diversos es posible reconocer la idea de que dentro del tronco del árbol circula una sustancia cargada de la energía vital del cosmos.

En el interior del tronco

Entre los tzotziles a las plantas se les debe tratar con respeto, de no ser así pueden quejarse ante los dueños de la tierra y ante nuestro señor en el Cielo; las plantas poseen un espíritu.²²⁰ Cuando se

²¹⁹ *Ibidem*, p. 145.



cuida el grano de maíz o se evita maltratar a un árbol pues se concibe que en ellos habita una entidad espiritual que debe ser respetada. Entre los mayas peninsulares se llama *ka'an che'* a la “banca” (cruz, altar de piedras o mesa ritual) en donde se aposenta el espíritu divino, es decir el altar²²¹ (Fig 18) En el diccionario quiché de Edmonson se lee que *Imox* es un árbol, luego se añade que es el espíritu del interior de la montaña.²²² El árbol o el poste de madera es considerado como una especie de recipiente, en él descansan o habitan los espíritus. Por eso el *Memorial de Sololá* dice que fueron encalados los troncos huecos de los árboles con excrementos de animales para en ellos instalar la imagen de Chay Abah.²²³

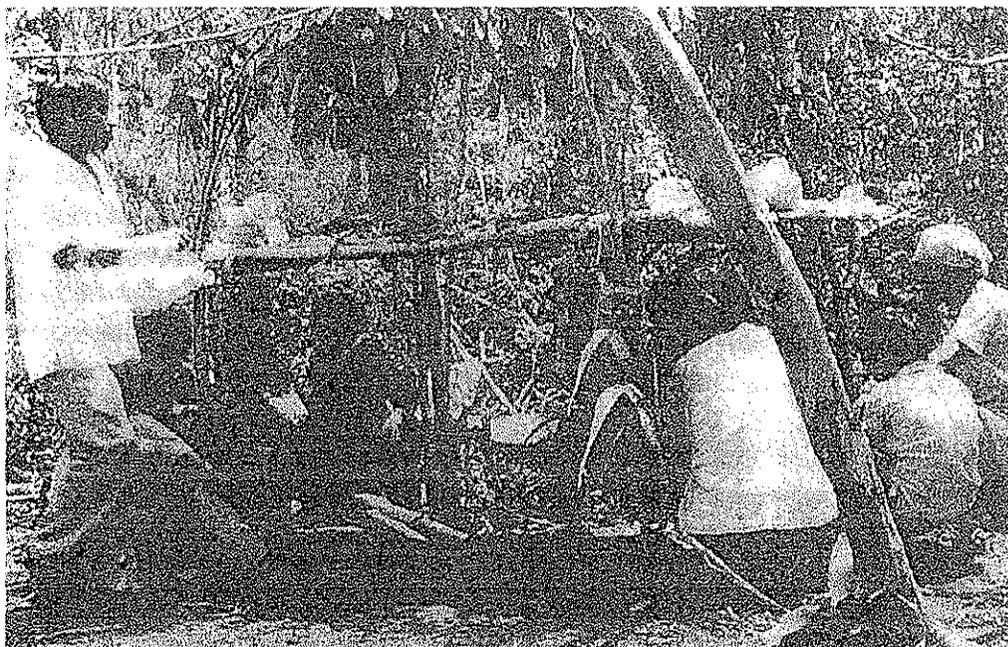


Fig. 18. *Caan che'*, ceremonia de *Ch'a chak*, Yaxuná.
Fotografía Freidel. Freidel *et al.*, *El cosmos maya*.

Agua fecunda

En *Dresde 33c* (Fig 19) se puede ver un gran rectángulo dispuesto verticalmente con las esquinas curvadas, hacia el interior pequeñas líneas curvas se unen entre sí formando otro rectángulo, dentro de él en la parte baja se distinguen franjas azules de dos tonos y sobre ellas la figura del dios B; en la parte superior del rectángulo exterior se desprenden cuatro ramas que rematan en una hoja

²²⁰ Robert Laughlin y Dennis Bredlove, “La rama dorada: Magia y botánica en Zinacantán”, p. 352.

²²¹ Villa Rojas, *op. cit.*, p. 160 – 162.

²²² Edmonson, *Quiché English Dictionary*

²²³ *Memorial de Sololá*, p. 139. Por cierto que de nuevo puede encontrarse aquí la solidaridad piedra – árbol, pues Chay Abah es la Piedra de Obsidiana, sobre este tema se profundizará en el capítulo cuarto.

acorazonada. Se trata de un tronco en el que aparentemente es posible ver el interior, se ha ahuecado el tronco para en él mostrar al dios acuático y fecundo que lo habita.

Para Thompson el árbol se llama *kakche* y lo identifica con el ébano.²²⁴ Kelley por su parte señala que Knorozov lo leyó como *pocte*, “matorral”, con lo que no concuerda pues en tzeltal *pok* es resina por lo cual propone que deba leerse el árbol de resina.²²⁵ Resulta en efecto plausible la hipótesis de Kelley sobre todo si tomamos en cuenta que lo representado es justamente el líquido que se encuentra dentro del árbol.

Chaac es el señor del agua y el patrono de la agricultura. Como señor del agua su poder no se restringe a la lluvia, también abarca el agua que se deposita en los cenotes, la que corre en los ríos y la que se eleva desde la tierra en forma de vapor para formar las nubes.²²⁶ No escapó al pensamiento maya la capacidad del agua para recorrer los diversos planos cósmicos y por ello Chaac, personificación de la fuerza sagrada del agua aparece igualmente asociado a la tierra que al cielo.²²⁷ En esta escena el agua depositada en el tronco del árbol permite reflexionar que para los escribas del *Códice Dresde* el árbol guarda dentro de sí la energía de la vida.



Fig. 19. *Dresde 33c*
Los códices mayas

Itz, el semen

La vida latente en el interior del árbol se manifiesta con mayor claridad en la savia: *Itz*. En el *Diccionario de Motul* la entrada de *Itz* dice: “Leche, lágrima, sudor, resina o goma por quaxar de árboles y de matas y de algunas yervas.”²²⁸ Revisando estos conceptos se puede notar en primerísimo lugar su identificación con la leche, alimento que se guarda en el pecho de la madre, *Im*, como en el árbol *Imix*. También se identifica con aquellos líquidos del cuerpo, como el sudor o la lágrima: *itz* se encuentra también en el interior del hombre. Finalmente es la savia o la resina de los árboles. El término se utiliza para designar: lo lleno de vida. Esto último se hace evidente en la

²²⁴ Thompson, *Un comentario al Códice de Dresde*, p.248.

²²⁵ David Kelley, *Deciphering the Maya Script*, p. 126.

²²⁶ Una reflexión profunda y sintética sobre el simbolismo de Chaac se encuentra en Mercedes de la Garza “Chaac, el dios que sabe muchos caminos” en *Arqueología Mexicana*, V. II, N. 11, p. 38-43.

²²⁷ Sotelo, *Los dioses antropomorfos en el códice Madrid*, p. 155.

²²⁸ *Calepino de Motul. Diccionario maya – español*, p. 379.

expresión *yan yitz ya ti'*: "tiene ya leche de amor, anda ya en garzonía, comienza ya a bellaquear o sabe ya que cosa es mujer o la mujer que cosa es varón."²²⁹ A través de la identificación con el semen *itz* hace patente su sentido de fecundidad y vida.

Lizana, en el *Devocionario de Nuestra Señora de Izamal*, se refiere a Ytzamat Ul, que "Quiere decir el que recibe y posee la gracia o rocío o sustancia del cielo";²³⁰ el mismo Dios, continúa Lizana, se autodenomina *Ytz en caun, Ytz en muyal*: "soy el rocío y sustancia del cielo y nubes."²³¹ *Itz* es lo que otorga vida, el fundamento de la existencia. Está presente en todo, se puede ver en el rocío de la mañana, en el néctar de las flores y en las secreciones del hombre y de los árboles. Es también la lluvia cayendo del cielo. En observaciones de 1986 y 1989, Freidel consigna que en Yaxuna, durante las ceremonias de *Ch'a Chak* la cera que gotea de la vela en el centro de la mesa ceremonial representa el *itz* celestial. La vela se encuentra justo debajo del "hoyo del cielo" formado por una plataforma colgante con trece jícaras que pende justo del punto donde se intersectan los dos arcos de la enramada.²³²

Hule

El néctar celestial fluye en el tronco de los árboles y sirve para alimentar a los dioses. La goma de hule se obtiene saizando la corteza del árbol, comienzan entonces a caer gotas blancas que se solidifican rápidamente. De esta savia se elaboran las pelotas que se utilizarán en el Juego de Pelota. Motolinía informa que se recogían aquellas gotas del hule en papeles que junto con otros en los que se depositaban gotas de sangre se ofrecían a los dioses.²³³ Se ha dicho ya que la palabra yucateca *k'ik'* se puede utilizar indistintamente para sangre o hule. Los jugos vitales del hombre y del árbol se han identificado.²³⁴

Sangre

El *itz* es la sangre vegetal. En el *Ritual de los Bacabes* se puede leer: "Extendida y burbujeante /está el agua también / mas no es el agua,/ sino la sangre;/ mejor dicho, la sangre coagulada,/ en el árbol."²³⁵ A la inversa la sangre humana es sustituida simbólicamente por sustancias vegetales:

²²⁹ *Ibidem*.

²³⁰ Bernardo de Lizana, *Historia de Yucatán, devocionario de Nuestra Señora de Izamal y conquista espiritual*, p. 4.

²³¹ *Ibidem*.

²³² Freidel *et al.*, *op. cit.*, p. 52-53.

²³³ Toribio de Benavente o Motolinía, *Historia de los indios de la Nueva España*, p. 35.

²³⁴ Van Bussel, *op. cit.*, p. 250.

²³⁵ *Ritual de los Bacabes*, Trad. Arzápalo, p. 274.

Quatro gotas de sangre / cuatro gotas de sangre coagulada / ahí en el reverso de la mano / de la misma mano / las lamió / se las llevó a la boca / El achiote rojo / es lo que se llevó a la boca / Contempló el nacimiento / contempló la creación / Mamó / al nacer.²³⁶

El líquido rojo elaborado con la semilla molida del achiote se identifica con la sangre. De nuevo la sangre vegetal es como la leche que se mama al nacer. La sangre humana y el líquido que corre en el interior de las plantas es simbólicamente equivalente, por ello los chorros de sangre que surgen del cuerpo decapitado del jugador de pelota sacrificado puede convertirse en plantas o en serpientes.

En el *Popol Vuh* Ixquic ofrece a los mensajeros de su padre en lugar de su corazón resina roja que cuajada pudo ser confundida con su corazón. En una jícara se la presentaron a los Señores de la muerte:

- Muy bien. Veamos, exclamó Hun Camé. Y cogiéndolo con los dedos lo levantó, se rompió la corteza y comenzó a derramarse la sangre de vivo color rojo.

- Atizad bien el fuego y ponedlo sobre las brasas, dijo Hun Camé.

En seguida lo arrojaron al fuego y comenzaron a sentir el olor los de Xibalba y levantándose todos se acercaron y ciertamente sentían muy dulce la fragancia de la sangre.²³⁷

La sangre es, para el pensamiento mesoamericano, factor de la fertilidad. La sangre derramada sobre la tierra durante el sacrificio asegura la abundancia.²³⁸ Los tzotziles consideran que en la sangre circula el espíritu.²³⁹

Copal

Otra resina fragante es la del copal, alimento de los dioses, como la actual cera de las velas. De nuevo el *Popol Vuh* nos señala diversos tipos de copal, *pom*, de acuerdo con la deidad a quien se le ofrece.²⁴⁰ En la actualidad, las bolas de copal son contenidas en hojas de maíz, en Momostenango en ocasiones el paquete entero se arroja al fuego.²⁴¹ Es probable que el copal encarne la esencia vital que también reside en el grano de maíz.

Puesto que la resina fragante que se ofrece a los dioses es *itz*, resulta explicable que algunos incensarios sean identificados con los árboles. En ellos es evidente que estamos frente al tronco de la Imix Che, el árbol teta que guarda la leche, el *itz*, que en el incensario se convierte en el copal que se ofrenda a los dioses.

²³⁶ *Ibidem*, p. 287. Como se sabe en el *Ritual de los Bacabes* se interpolan los datos prácticos para el oficiante.

²³⁷ *Popol Vuh*, p. 37. Recinos aclara que la resina proviene del Chuh Cakche, *Croton sanguifluus*, cuya savia tiene la densidad y el color de la sangre.

²³⁸ *Diccionario de antropología mesoamericana*, V. 2, p. 414.

²³⁹ Guiteras, *op. cit.*, p. 173.

²⁴⁰ *Ibidem*, p. 73 y 75.

²⁴¹ Freidel *et al.*, *op. cit.*, p. 182.



Fig. 20. Incensario,
Grupo de las Cruces, Palenque.
Fotografía Pacheco, Raíces.

Cuevas demuestra que en los incensarios localizados en el Grupo de las Cruces de Palenque se puede reconocer la imagen de la ceiba – cocodrilo: el rostro del dragón *Imix* es la base; el Sol, diurno (G I) o del inframundo (G III) aparece en el tránsito por el tronco del eje cósmico; aves con alas serpentina se representan en lo alto y sobre ellas en ocasiones la imagen de K’awil (G II), advocación de Bolon Dz’acab la deidad de la fecundidad vegetal y el linaje gobernante. (Fig 20)

Durante el tiempo sagrado del ritual, los incensarios eran receptáculos en donde encarnaban los dioses, y mediante la quema de resinas aromáticas y de sangre se realizaba el proceso de alimentación y comunicación con esas divinidades. Es por eso que los incensarios tienen una forma cilíndrica y vertical, como el tronco de un árbol, hueco en su interior, por donde esas esencias aromáticas fluían a través de los diferentes niveles del cosmos, así como la savia, la sangre vegetal, corre por el interior de los árboles.²⁴²

Agua, sangre, leche, semen y resina de árbol: líquidos preciosos, sustancias vitales, energías que circulan en el árbol y, por ello, animan el flujo constante y dialéctico del cosmos.²⁴³

Dualidad y unidad del árbol

Unión del cielo y de la tierra

En Izapa, sitio protoclásico zoque en el que se reconocen algunos elementos precursores de la cultura maya, la estela 2 muestra la representación de un árbol mítico. (Fig 21) Stirling fue el primero en reconocer que podía verse un árbol de jícaras. Tal identificación fue posteriormente respaldada

²⁴² Martha Cuevas García, “Los incensarios del Grupo de las Cruces, Palenque”, p. 56.

²⁴³ Cada uno de estos líquidos implica un simbolismo propio de suyo muy rico. El agua supone lo virtual, los gérmenes y por tanto la condición de la existencia; no olvidemos que el agua es la que posibilita la buena cosecha y por tanto no se puede entender la vida sin el agua. (Eliade, Tratado de historia de las religiones, p. 199). La leche por su parte es la que alimenta y permite el crecimiento del infante. Las recién paridas deben alimentarse fundamentalmente de maíz puesto que de eso se constituye la leche que dará forma al ser humano. (Véase Nájera, *El umbral hacia la vida*, p. 220). La sangre es el líquido caliente que corre por el cuerpo para proporcionarle la vida y que el hombre derrama en sacrificio para perpetuar la existencia (*Diccionario de antropología mesoamericana*, V. 2, p. 414-415.) El semen por su poder de procreación es el líquido que lleva las semillas que fecundan el vientre materno. La solidaridad simbólica de todos estos líquidos se establece ciertamente en tanto que todos ellos de una u otra manera representan la esencia de la vida.

por Norman en su espléndido trabajo sobre la escultura de este sitio.²⁴⁴ En efecto puede reconocerse un árbol de cuatro ramas delgadas cuya base está ocupada por una cabeza fantástica con la mandíbula descarnada; la pata de un saurio o felino se distingue a la derecha del espectador; se trata de una variante del árbol animal característico de la iconografía izapeña. Las hojas de *Crescentia cujete* son simples y se aglomeran alrededor de pequeñas protuberancias de las ramas, lo cual dista mucho de ser la apariencia del árbol representado en esta estela de Izapa, en donde se asemejan más a hojas de palma. Los frutos, en cambio, circulares y pegados a las ramas o al tronco corresponden precisamente a la forma y a la manera en que crecen en el jícaro, aunque también crecen así los del cacao. En realidad me parece que se trata de una interpretación libre de un árbol mitológico cuya imagen se origina en una especie arbórea concreta pero que se aleja de la realidad física.

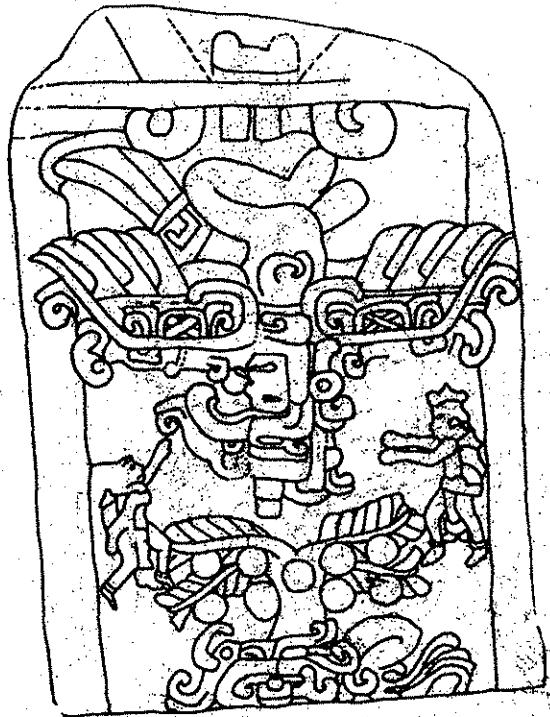


Fig. 21. Estela 2, Izapa. Dibujo Ontiveros.
De la Garza, *El universo sagrado de la serpiente entre los mayas*

Los frutos representados son nueve, quedando uno en el centro del tronco y cuatro a cada uno de los lados. Sobre el árbol descende una figura antropomorfa alada y a sus lados dos personajes parecen dirigirse a ella. Las alas llevan bandas cruzadas, elemento que identifica al cielo en la plástica maya, y el tocado es el de un dragón semejante al que sirve de base al árbol; el perfil de esta cabeza fantástica se repite en el perímetro de las alas. Norman establece paralelismos con el *Chilam Balam*

²⁴⁴ Norman, *Izapa sculpture*, p. 92 - 94.

de *Chumayel* recordando que Ah Uuc Cheknal fecunda a Itzam Cab Ain y aunque declara que es hipotética su relación con el *Popol Vuh* insiste en que puede notarse una misma concepción: el sagrado árbol es el medio simbólico por el cual el alma trasciende la muerte.²⁴⁵ A mi me parece que además aquí se hace patente la integración de la fecundidad terrestre y la fertilidad celeste, un motivo que será recurrente en el pensamiento maya y que en Izapa se está prefigurando.

La dualidad y unidad del dios creador

El dios supremo de los antiguos mayas²⁴⁶ es en expresión del *Popol Vuh*: “Nuestro Padre, Nuestra Madre”, “Ventre del cielo, vientre de la tierra.” Representado comúnmente en los códices en forma masculina como el dios D, tiene también una forma femenina que permite reconocerlo como una deidad andrógina. Así, como tiene un rostro solar en el día (*U uich kin*), muestra un rostro lunar en la noche (*u uich akab*). El dios supremo es *Itzam Caan Itzam Cab*, el Primer Chamán del Cielo y de la Tierra, que posee los secretos de *itz*, el líquido precioso que anima al cosmos, la esencia de la vida. Su poder generador se hace patente en el fuego que, ya sea descendiendo del cielo en forma de ave o abriendo las piernas como fogosa vagina, representa el momento de la hierogamia primordial. El creador es un Incendiario, Ah Chuc, blanco y rojo, semen y fluido menstrual uniéndose para dar origen a la vida. Este dios expresa la bipolaridad de la realidad, es a la vez macho y hembra que se fecunda a sí mismo. Para los mayas el dios creador es concebido como pleno debido a la fusión de los sexos femenino y masculino, de la tierra y el cielo. Su perfección proviene de que posee tanto la fuerza mágico religiosa del sexo femenino como la del sexo masculino, se trata de una deidad que hace coincidir en sí mismo los opuestos.²⁴⁷

La unidad de la dualidad manifiesta del cosmos se simboliza en la serpiente emplumada o el dragón bicéfalo. La interdependencia de la vida y de la muerte expresada en la regeneración continua de la vegetación es otro ejemplo de esta forma de percibir la realidad. Villa Rojas informa acerca del dios creador de los lacandones, Nohoch Chac Yum y dice: “Por lo que toca a su genealogía, todavía se conserva en la mitología la idea de haberse originado de la unión de dos personajes que llevaban nombres de flores: Chac nicté (*Plumeria rubra*) el padre y Sac nicté (*Plumeria alba*) la madre.”²⁴⁸ La unión de dos vegetales de colores alusivos a la sangre y al semen en el contexto de la creación,²⁴⁹ en este caso del hombre, reaparece en el *Popol Vuh*, en donde la suerte es echada con los granos de

²⁴⁵ *Ibidem*, p. 94.

²⁴⁶ Sintetizo las ideas expuestas en mi tesis de licenciatura: Alberto Morales, *El dios supremo de los antiguos mayas, un acercamiento*.

²⁴⁷ Acerca de la *coincidentia oppositorum* y sus implicaciones simbólicas: Eliade, *Mefistófeles y el andrógino*.

²⁴⁸ Villa Rojas, *op. cit.*, p. 320-322.

²⁴⁹ Nótese que lo masculino se identifica con el rojo, la sangre y lo femenino con lo blanco, la leche. Las secreciones vaginales también son blanquecinas como el semen.

maíz y de tzité, este último *Eritrina corallodendron* cuyo fruto es una vaina con granos rojos semejantes a los del frijol.²⁵⁰ En el texto quiché se alude directamente al coito entre los granos: “Tú, maíz, tú, tzité; tú, suerte; tú, criatura: ¡juníos, ayuntaos! Les dijeron al maíz, al tzité, a la suerte, a la criatura.”²⁵¹

Coincidencia de opuestos en el árbol

Una serie de imágenes en paralelo nos muestra al arbóreo Itzam Na con el dios de la muerte. En *Dresde 15a* (Fig. 22) se ven el dios D y el dios A con los brazos cruzados en la parte inferior y las piernas alzadas sobre la cabeza. No hay indicación de un plano inferior en el dibujo lográndose el efecto de que parezcan descender; sin embargo más que cayendo del cielo sus brazos hacen suponer que están descansando sobre la tierra. Una de las piernas de A se convierte en una rama con dos hojas, de entre una de sus axilas brota otra rama de solitaria hoja; el tobillo y el codo de D se resuelven en un nódulo del que emergen dos hojas, también de su axila emerge una delgada rama ondulante que termina en una hoja.



Fig. 22. *Dresde 15a. Los códices mayas.*

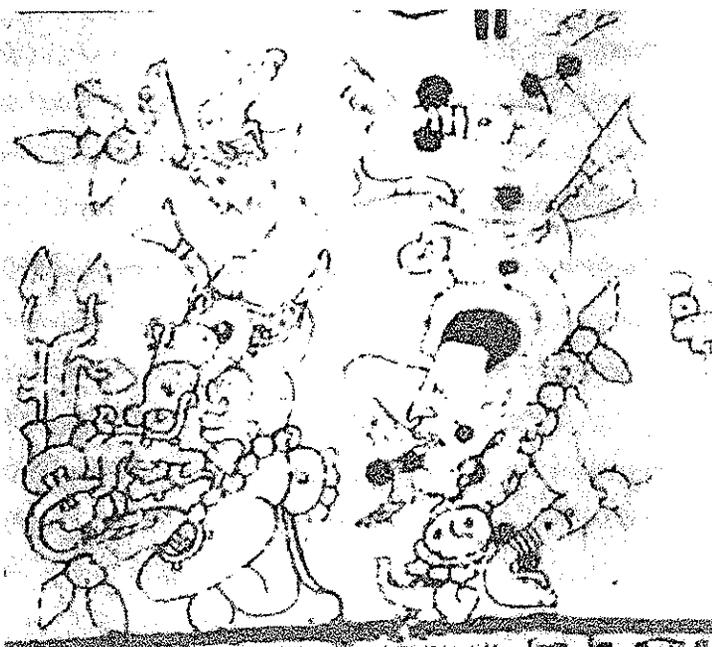


Fig. 23. *Dresde 15b. Los códices mayas.*

²⁵⁰ *Popol Vuh*, nota 9, p. 16.

²⁵¹ *Ibidem*, p. 17.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN



Fig. 24. Dresde 69a
Los códices mayas



Fig. 25. Fruto de *chakah*.
Rzedowski y Equihua, *Flora*.

La escena anterior se complementa con la de *Dresde 15b*,^(Fig 23) en este caso las dos figuras también muestran nódulos con hojas son el cuerpo de un muerto y el dios B, Chaac. Este último porta en sus manos el glifo de la semilla de la que brota el árbol. La imagen no puede ser más clara, estamos frente a la concepción dual de la vegetación representada por los opuestos que se complementan: la vida y la muerte.

En el poético lenguaje de los *Cantares de Dzitbalché* se nos informa que sobre la ceiba anidan aves que son tanto del dominio del lado masculino de la divinidad, como de su aspecto femenino:

¡Allí cantas torcacita en las ramas de la ceiba. Allí también el cuclillo, el charretero y el pequeño kukum y el sensontle! Todas están alegres las aves del Señor Dios. Asimismo la Señora tiene sus aves: la pequeña tórtola, el pequeño cardenal y el chinchin bacal y también el colibrí. Son estas las aves de la Bella Dueña y Señora.²⁵²

En el árbol se unen lo masculino y lo femenino. El árbol es uno y dual, por ello en el *Chilam Balam de Chumayel* se dice “Ya viene el blanco gemelo del cielo, ya viene el niño todo blanco; el blanco árbol santo va a bajar del cielo.”²⁵³ El *Ti tie ti tixel*, “Padre y madre” de los atitecos²⁵⁴ es otro ejemplo de que el árbol es un símbolo en el que confluyen y se integran los opuestos.

El árbol dragón muestra claramente su carácter dual en *Dresde 69a*^(Fig 24) en donde las fauces abiertas del cocodrilo son la base del árbol, el tronco muestra en su perímetro proyecciones triangulares que juegan con el doble significado de las protuberancias escamosas del saurio y las espinas cónicas del tronco de la ceiba. Las cuatro ramas se dividen en dos pares a derecha e izquierda. Una línea corre por el centro del tronco dividiéndolo en dos, a la izquierda está pintado con franjas azules alternando con blancas, a la derecha con franjas rojas sobre

²⁵² *Cantares de Dzitbalché*, p. 382-383.

²⁵³ *Libro de Chilam Balam de Chumayel*, p. 160.

²⁵⁴ Véase la nota 155.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

ESTA TESIS NO SALE
DE LA BIBLIOTECA

amarillas.²⁵⁵ En la copa del árbol aparece *Chaac* con hacha en mano. La forma en que se aglomeran los pequeños frutos en los extremos de las ramas del árbol recuerdan a los del chakah, *Bursera simaruba*, con lo cual en esta imagen el árbol se identifica con mayor claridad como “el de Chaac.” (Fig 25)



Fig. 26. Madrid 24b. Los códices mayas

Formas vegetales aparecen en Madrid 24b (Fig 26) y 25b. La cabeza de Chaac²⁵⁶ es la base para un ondulante tronco azul que se entrelaza con un poste vertical ocre. Muestra unos frutos amarillos que recuerdan la forma de un ocho. Que se trata de plantas es más claro en 25b (Fig 27) donde la base del tronco y el poste son formas rectangulares con el glifo de

la tierra, *caban*. En este caso la figura del tronco azul de frutos amarillos rodeando un poste ocre alterna con el de otro tronco ondulante, en este caso de color ocre y que lleva unas florecillas o frutos en forma de pequeños círculos azules rodeados por puntos. Sotelo propone que se tratan de plantas de frijol y posiblemente algodón.²⁵⁷ El significado de estas figuras se clarifica al compararlas con

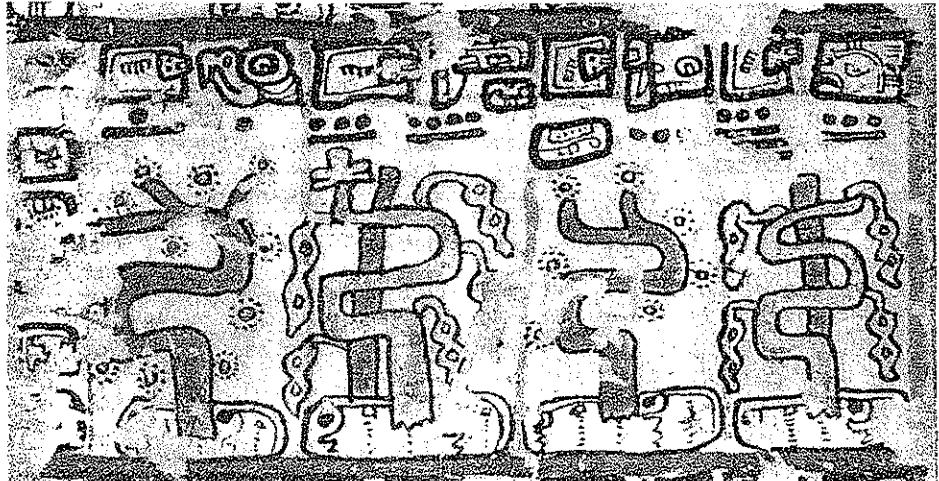


Fig. 27. Madrid 25b. Los códices mayas.

²⁵⁵ Silvia Salgado Ruelas, *Análisis semiótico de la forma arbórea en el Códice de Dresde*, p. 124, comenta que existe un contraste tonal entre los azules y los rojos.

²⁵⁶ Resulta notable que el glifo denominativo que aparece en el texto superior corresponde al dios D, Itzam Na.

²⁵⁷ Sotelo *op. cit.*, p. 106.

Madrid 29a^(Fig 28) en donde se enroscan los cuerpos ondulantes de dos serpientes que muestran a la izquierda sus ramas con hojas lanceoladas y frutos semejantes a los de los plantas de las páginas anteriores. Se trata de la sustancia vital, en este último caso representadas por la serpiente, fluyendo en dos direcciones. Concepción semejante se percibe en los troncos helicoidales que se alternan con troncos sencillos en un vaso cerámico con decoración incisa fotografiado por Kerr.^{258 (Fig 29)} Se trata del mismo tema del árbol que se entrelaza como aparece desde la iconografía teotihuacana de los murales de Tepantitla²⁵⁹ y que implica el tránsito de las energías cósmicas opuestas y complementarias: lo frío y lo caliente, lo celeste y lo subterráneo.^{260 (Fig 30)}

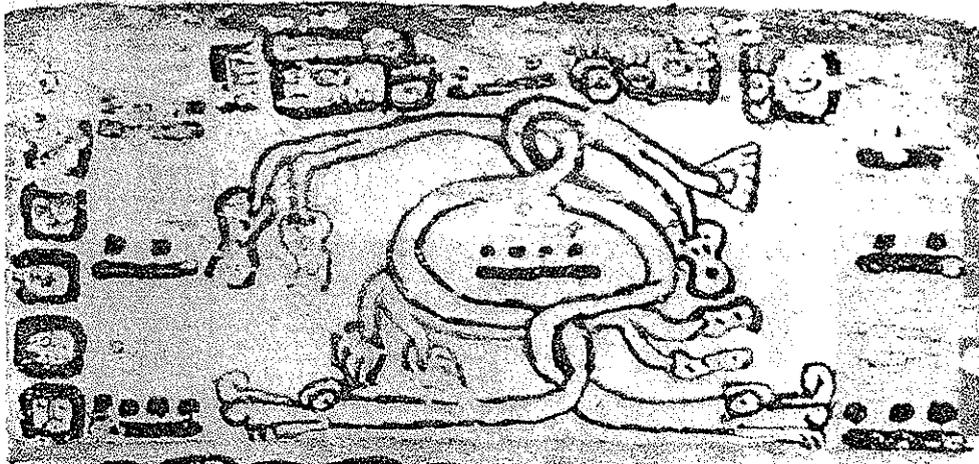


Fig. 28. Madrid 29a. Los códices mayas

Al concluir *Tamoanchan* y *Tlalocan*, López Austin propone una visión global de lo que podría ser un modelo interpretativo para el estudio de las creencias de los pueblos mesoamericanos. El primer aspecto que considera es que existe una “división holística del cosmos” dentro de la cual todo se clasifica en pares de opuestos.²⁶¹ En efecto los pueblos mesoamericanos comprendieron su realidad como dual y muchas de sus creencias pueden ser analizadas desde esa perspectiva. Sin embargo, se parcializaría la comprensión de sus fenómenos religiosos si no se añade que esa dualidad termina resolviéndose en una concepción de unidad del cosmos. Los árboles en la religión maya manifiestan indudablemente esta idea: en ellos camina el *itz*, la savia que sostiene a la creación, produciendo la vida y la muerte, la lluvia y la sequía, el agua y el fuego. El árbol mismo es la personificación del anciano dios padre y madre del cosmos que conjunta los opuestos en la dinámica perenne de la existencia. Vegetal y piedra, madre y padre, vida y muerte se integran en el rico simbolismo del árbol entre los mayas.

²⁵⁸ Kerr, *op. cit.*, V. I, p. 93

²⁵⁹ Heyden, *op. cit.*, p. 81.

²⁶⁰ López Austin, *Tamoanchan y Tlalocan*, p. 226-229.

²⁶¹ *Ibidem*, p. 160.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN



Fig. 29. Vaso cerámico, 1507.
Fotografía Justin Kerr, *The maya vase book*.

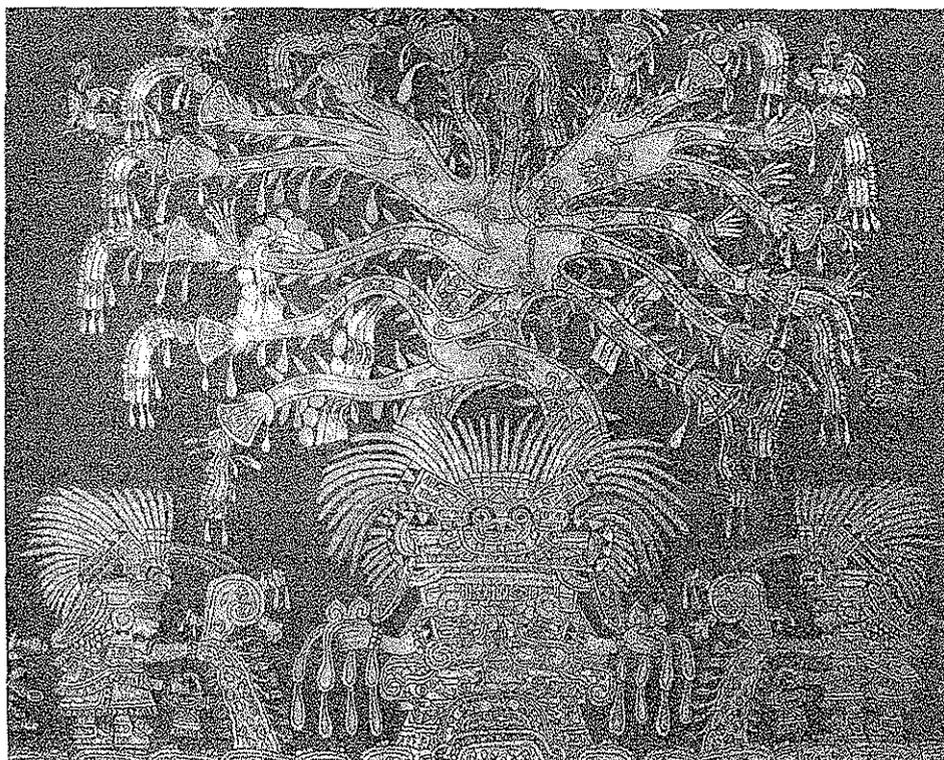
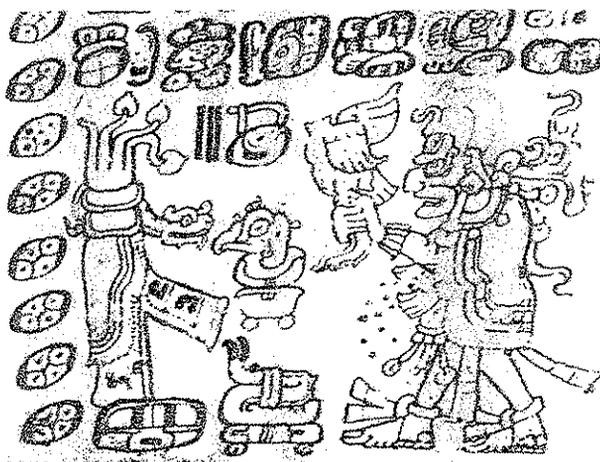


Fig. 30. Mural de Tepantitla, Teotihuacan.
Fotografía Marco Antonio Pacheco, *Raíces*.

TECIS CON
FALLA DE ORIGEN

TECIS CON
FALLA DE ORIGEN

Árbol del espacio y del tiempo



Árbol del espacio y el tiempo

El espacio del hombre en torno a su cuerpo se extiende a la derecha y a la izquierda, delante y atrás, arriba y abajo. En el mundo el hombre no puede escapar a la necesidad de establecer una estructura que le oriente y le ayude a no perderse en el caos; la encuentra en el eje central marcado por su misma postura vertical desde la cual se proyectan las cuatro direcciones horizontales y se establecen los planos verticales.²⁶² En el pensamiento maya la orientación espacial está unida al orden temporal, es por ello que cuando se dotó a los árboles del simbolismo axial se concibió que eran los delimitadores y soportes del espacio y del tiempo.

Para abordar el simbolismo arbóreo asociado a la organización espacio temporal he preferido dividirlo en tres apartados. En el primero se analizarán los datos que relacionan al árbol con la organización cuadrangular del espacio, adelante se tratará su papel como lazo de unión entre el nivel celeste y el terrestre, al final se expondrá su función en el establecimiento del orden temporal. En esta revisión el árbol aparece vinculado con múltiples manifestaciones de lo sagrado: las aves, los monos, la serpiente, el cocodrilo, el dios acuático, el dios supremo celeste, la madre tierra. La riqueza y variedad de los elementos que se incorporan al árbol evidencian su carácter central como símbolo cosmológico.

Árbol del centro y los extremos

Para la cultura maya el universo en que vive el hombre tiene una forma cuadrada.²⁶³ El cuerpo mismo del hombre está dividido en cuatro sectores en torno a un centro²⁶⁴ y la vivienda, el basamento piramidal y el templo, así como el poblado, se construyen respetando este patrón cósmico.^(Fig. 31) El árbol aparece en la casa como el poste central y los horcones de las esquinas, el

²⁶² Véase Eliade, *Historia de las ideas y de las creencias religiosas*, V. I, p. 19.

²⁶³ Sobre la forma cuadrangular del mundo se informa en prácticamente todos los reportes etnográficos. A manera de ejemplo se puede revisar *Estudios Etnológicos* de Villa Rojas; *Los Peligros del Alma*, de Guiteras; *Ofrendas para los dioses*, de Vogt; *Chamulas in the world of the sun*, de Gary Gossen. Asimismo las páginas 75 y 76 del *Códice Madrid* vienen a ser el testimonio gráfico de esta concepción; no de otra manera se puede explicar la planificación urbana o el mismo basamento piramidal de la arquitectura maya prehispánica. El *Popol Vuh*, los *Libros de Chilam Balam* y el *Ritual de los Bacabes* abundan sobre esta dimensión cuatripartita del cosmos. Los estudios más completos sobre esta percepción del mundo son: Alfonso Villa Rojas "Los conceptos de espacio y tiempo entre los grupos mayances contemporáneos", María Montoliú Villar, "Reflexiones sobre el concepto de la forma del universo entre los mayas" y Laura Sotelo *Las ideas cosmológicas mayas en el siglo XVI*.

²⁶⁴ Villa Rojas, *op. cit.*, p. 187.

altar también puede ser concebido como un árbol y se dispone como una mesa cuadrangular, el universo mismo se sostiene por cuatro árboles y en su centro se eleva la Gran Madre Ceiba.

EL CONCEPTO TZOTZIL DEL UNIVERSO HORIZONTAL

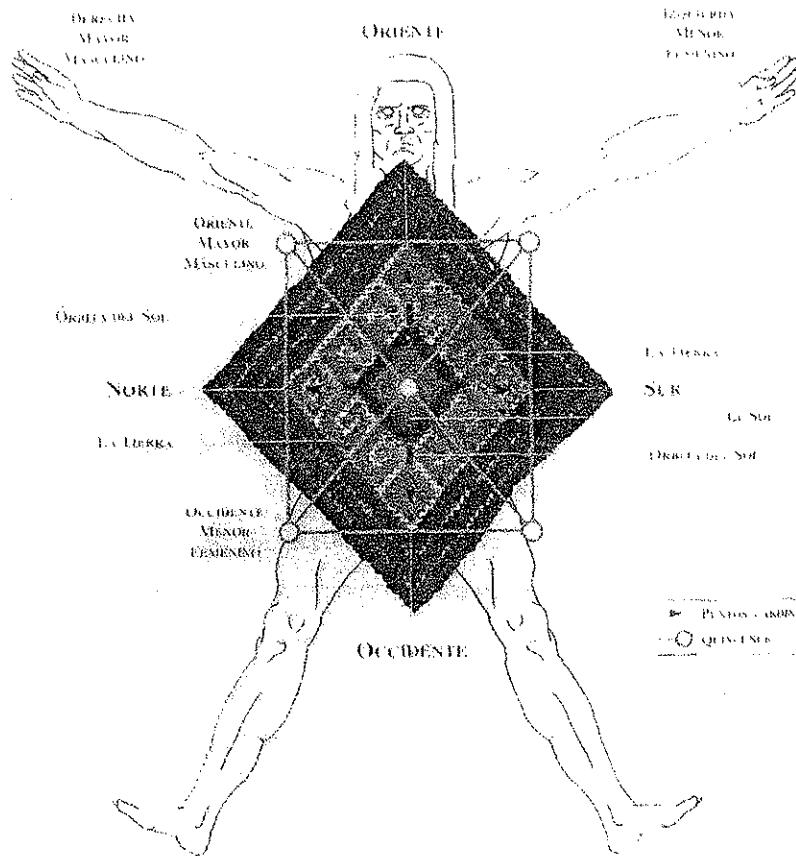


Fig. 31. El universo horizontal. Ilustración Carlos Rabiella, Raíces.

Casa, altar, mundo

Los postes de la casa

De su estudio sobre los tzeltales en la segunda mitad del siglo XX, Nash informa que: “Los espíritus de los habitantes y los de la casa se reúnen en el poste central en la pared trasera de la casa. El espíritu de la casa vive en este poste;”²⁶⁵ durante la ceremonia de construcción de la casa, frente a éste se colocan arcos de ramas y flores, velas, licor, cigarros, cruces de palma y agua de manantial. A cada uno de los cuatro lados de la casa se clavan en los postes cruces de palma.²⁶⁶

²⁶⁵ June Nash, *Bajo la mirada de los antepasados*, p. 13.

²⁶⁶ *Ibidem*, p. 16-20.

Algo semejante ocurre entre los tojolabales, según se desprende del trabajo contemporáneo de Ruz. En este grupo se realiza un ritual especial para la nueva vivienda, se le llama “Que entren las flores a mi casa”. Una gallina negra es enterrada en el centro del hogar o cocinada, utilizando el caldo para rociar cada esquina de la casa y alimentar a la Madre Tierra. Hacia las esquinas de la casa se ofrendan cigarrillos, aguardiente y se colocan cruces de palma y plantas de tzenan, cuyas flores son ornato de los altares. No faltan las velas en cada extremo para ofrendar a los vientos y pedirles que no la derriben. El significado de la ceremonia no está claro para los mismos practicantes, unos afirman que sirve para ofrendar a la Madre Tierra, otros señalan que es para conjurar daños de los brujos, la mayor parte de la población lo ignora.²⁶⁷ Es importante destacar la estructura cósmica de esta ceremonia: el centro y las cuatro esquinas dan orden a la habitación humana. Este diseño cuadrangular se proyecta en otras dimensiones espaciales: las cruces de palma en los cuatro horcones de la casa corresponden a las cuatro cruces “esquineras” que se colocan en los cuatro puntos cardinales de la colonia para protegerla de las influencias malignas y se concibe que el espacio que habitamos, *Nantik lu'um*, la Madre Tierra, está sostenida por los cuatro esquineros y los cuatro relámpagos que soportan con sus mecapaes el peso del mundo.²⁶⁸

La información antropológica da testimonio de una tradición de origen prehispánico con respecto a la organización cuadrangular de la vivienda a partir de los postes u horcones. Los escuetos datos proporcionados por las *Relaciones histórico – geográficas* en cuanto a la construcción de las viviendas insiste en que las casas se arman sobre “horcones que ponen primero para levantar la casa,” implicando la disposición cuadrangular; asimismo indican la relación que tienen con respecto a los puntos cardinales.²⁶⁹

En el *Popol Vuh* se narra que los Cuatrocientos Muchachos llevaban a duras penas el poste con el que construirían su casa, Zipacná lo tomaría con facilidad y provocaría que los Cuatrocientos Muchachos decidieran matarlo, tratan de engañarlo y le hacen excavar el hoyo en donde depositarán el poste que le hacen caer encima. Zipacná finge morir para después aplastar a los fallidos asesinos haciendo que la casa les caiga encima.²⁷⁰ La casa de este pasaje del texto quiché se sostiene por un poste central, una “madre de la casa” como traduce Ximénez.²⁷¹

²⁶⁷ Mario Humberto Ruz, *Los legítimos hombres*, V. II, p. 83.

²⁶⁸ *Ibidem*, V. II, p. 55-56.

²⁶⁹ *Relaciones histórico – geográficas de la Gobernación de Yucatán*, p. 241. Textos semejantes se encuentran como respuesta a la pregunta 31.

²⁷⁰ *Popol Vuh*, p. 24-25.

²⁷¹ Francisco Ximénez, *Historia de la provincia de San Vicente de Chiapa y Guatemala*, V. I, p. 13.

La casa, como el hombre y el universo, tiene un centro y cuatro esquinas que se muestran en los postes de madera. Tal organización cuatripartita se expresa en todas las escalas: hombre, casa, pueblo, mundo.

El altar arbóreo

Junto con los lugares elevados, determinados árboles suelen ser la señal para descubrir un espacio de comunicación con los seres sobrenaturales. El poblado de San Bartolomé, dependiente de Atitlán, se llamaba antes de la conquista española, Xe Oh, “al pie de los aguacates”, o, en náhuatl, Ahuacatepec, “cerro del aguacate”, esto se debía a que el adoratorio prehispánico estaba justamente bajo un gran árbol de aguacate.²⁷² El árbol servía para señalar el espacio de lo sagrado.

Ximénez, cuyo testimonio data de principios del siglo XVIII, señala que los oratorios se encontraban en arboledas espesas; también indica que los sacrificios se realizaban bajo los árboles frondosos,

...y si hallaban un árbol muy espeso que estuviese debajo de alguna fuente, tenían por lugar divino aquel tal, porque concurrían dos divinidades, así en el árbol como en la fuente.²⁷³

El árbol era concebido como el lugar de encuentro entre las divinidades y los hombres. De manera semejante en siglo XX se consideraba al altar como a un árbol. Entre los tzeltales hace más de cincuenta años los altares eran decorados con flores así como con papeles y cintas de diferentes colores, entonces el piso se cubría de puntas de pino que daban un agradable olor al sitio. En este ambiente se ofrecían velas, copal y oraciones.²⁷⁴

Cuando los zinacantecos preparan las festividades deben limpiar y cambiar las flores del altar, en algunas oraciones señalan que están disponiendo el altar como si renovasen a un árbol:

Mira pues, mi hermano mayor, mira pues, mi hermano menor (los músicos), en tu presencia, ante tus ojos, cambiaremos las flores, cambiaremos las hojas del árbol (los ornamentos del altar) del Padre San Lorenzo, del Padre Santo Domingo (...) El cambio de flores está terminado, el cambio de las hojas de tu árbol está hecho, ahora hemos llegado a tu gran día de fiesta, ahora hemos llegado a tu gran festival.²⁷⁵

Puntas de pino, hojas de palma, bromelias y geranios rojos se acomodan en el altar. Vogt interpreta su simbolismo considerando que representan al Sol naciente que asciende por las montañas

²⁷² *Relaciones Geográficas de Guatemala*, p. 103.

²⁷³ Ximénez, *op.cit.*, V. I, p. 87. En realidad sigue puntualmente al capítulo XIX de Román y Zamora, *Repúblicas de Indias*.

²⁷⁴ Villa Rojas, *Estudios Etnológicos*, p. 420

²⁷⁵ Egon Z. Vogt, *Ofrendas para los dioses*, p. 173-174 y 176.

(palmas) y llega a los árboles de la cima (puntas de pino) con sus rayos expansivos (flores).²⁷⁶ Lo cierto es que este altar es un árbol cuyo tronco es representado por las palmas colocadas sobre un petate (la tierra) y cuya copa se indica por las puntas de pino.

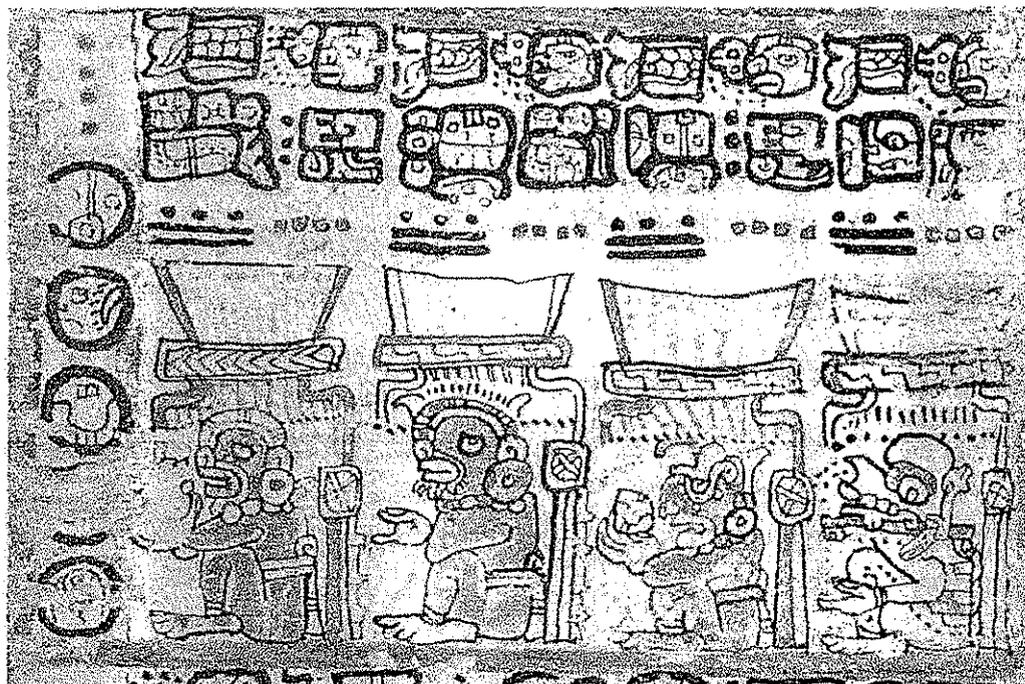


Fig. 32. Madrid 63b. Los códices mayas.

Caan Che

En el *Códice Madrid* es recurrente la representación de una estructura que ha sido interpretada como un templo o casa. Se trata de un poste que sostiene un pequeño techo bajo el cual aparecen diversos personajes. El poste muestra en prácticamente todos los ejemplos en su parte superior un cuadrado con las bandas cruzadas que han sido identificadas convencionalmente con el cielo. A manera de ejemplo puede revisarse *Madrid 63b*^(Fig. 32) donde aparece una serie de cuatro personajes divinos bajo tal estructura: el dios C azul, el dios C ocre, el dios D y el dios A.²⁷⁷ En este caso el poste aparece azul para cubrir a C azul y D y el poste es blanco en los casos en que aparecen C ocre y A.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

²⁷⁶ *Ibidem*, p. 179.

²⁷⁷ Véase también *Madrid 11c*, 51b, 84c, 85c, 86c, 87c, 88c, 90a, 95b, 103a y c, 106a y c y 112c. Hay algunos pocos ejemplos en los que no aparece el signo de las bandas cruzadas.

En *Madrid 50a*^(Fig.33) el poste, decorado de azul, muestra con claridad la doble protuberancia, *che*, de tal suerte que, en este caso, se puede leer con claridad *Caan che*; en efecto quizá haya sido innecesario en los otros ejemplos indicar que el poste era de madera, pero en todos ellos está implícito que se ha representado un *Caan che*. De cualquier manera los tres postes techados que están representados en el plano cósmico de las páginas 75 -76 llevan la doble protuberancia y el glifo de las bandas cruzadas.^(Fig. 34)

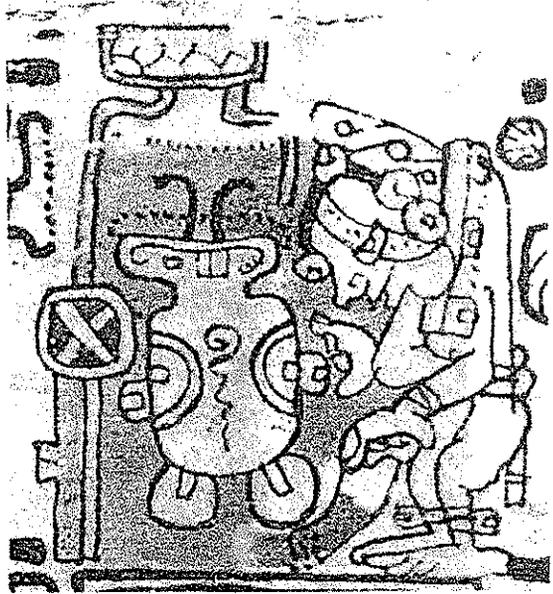


Fig. 33. *Madrid 50a. Los códices mayas*

Para el siglo XVIII en la Península de Yucatán los *Cantares de Dzitbalché* consignan que los fieles acuden a adorar al Bello Señor o a la Virgen Bella en el *Caan Che*:

Vine, vine ante tu cadalso (*caan cheil*) a merecer de ti tu alegría Bello Señor mío (...)
Vamos, vámonos a poner nuestras voluntades ante la Virgen, la Bella Virgen y Señora
de la Flor de las Mozas que está en su alto cadalso (*caan che*), la Señora...²⁷⁸

Barrera Vásquez traduce *caan che* por cadalso, aunque en una nota aclara que literalmente debía ser "alto madero."²⁷⁹ Puesto que un cadalso es un tablado erigido para un acto Solemne, el traductor ha querido evidenciar que se trata de un lugar sagrado y elevado. De cualquier forma se entiende que el devoto se acerca a la deidad Solar o a la lunar presentándose ante un "árbol celeste" o "madero alto." El árbol o poste ritual es el punto de encuentro entre los astros divinizados y el creyente, entre las fuerzas sagradas y el hombre.

Freidel asistió en Yaxuná a la erección de un altar durante la ceremonia de *Ch'a chak* dirigida por Don Pablo, *h-men* del lugar, tanto en 1986 como en 1989.^(Fig. 35) Tal altar es llamado *caan che*: "árbol elevado" o "cielo de madera". La mesa del altar, de cuatro patas, está recubierta de seis arcos de ramas verdes y sostenidas por cuatro postes en los extremos. Al lado de cada una de las patas del altar se acomodaron sendas plantas de maíz y unos niños que representaban a las ranas en las cuatro esquinas; cuatro adultos, uno en cada esquina representaron a los dioses de la lluvia. El centro del

²⁷⁸ *Cantares de Dzitbalché*, p. 359 y 363. Por otro lado en yucateco se llama *kaan che'* al *Phyllostylon brasiliense* del género de las *Ulmaceae*: Victoria Sosa et al., *Etnoflora yucatanense*, p. 184. Parece que a este árbol se refiere la *Relación de Muxuppipp* que menciona la forma de la fruta y la utilidad de la corteza y las semillas. *Relaciones histórico geográficas de la Gobernación de Yucatán*, v. I, p. 380.

²⁷⁹ *Ibidem*

“árbol celeste” lo ocupa el “hoyo del cielo” y justo en él se coloca una vela encendida cuyas gotas son el *itz*..²⁸⁰

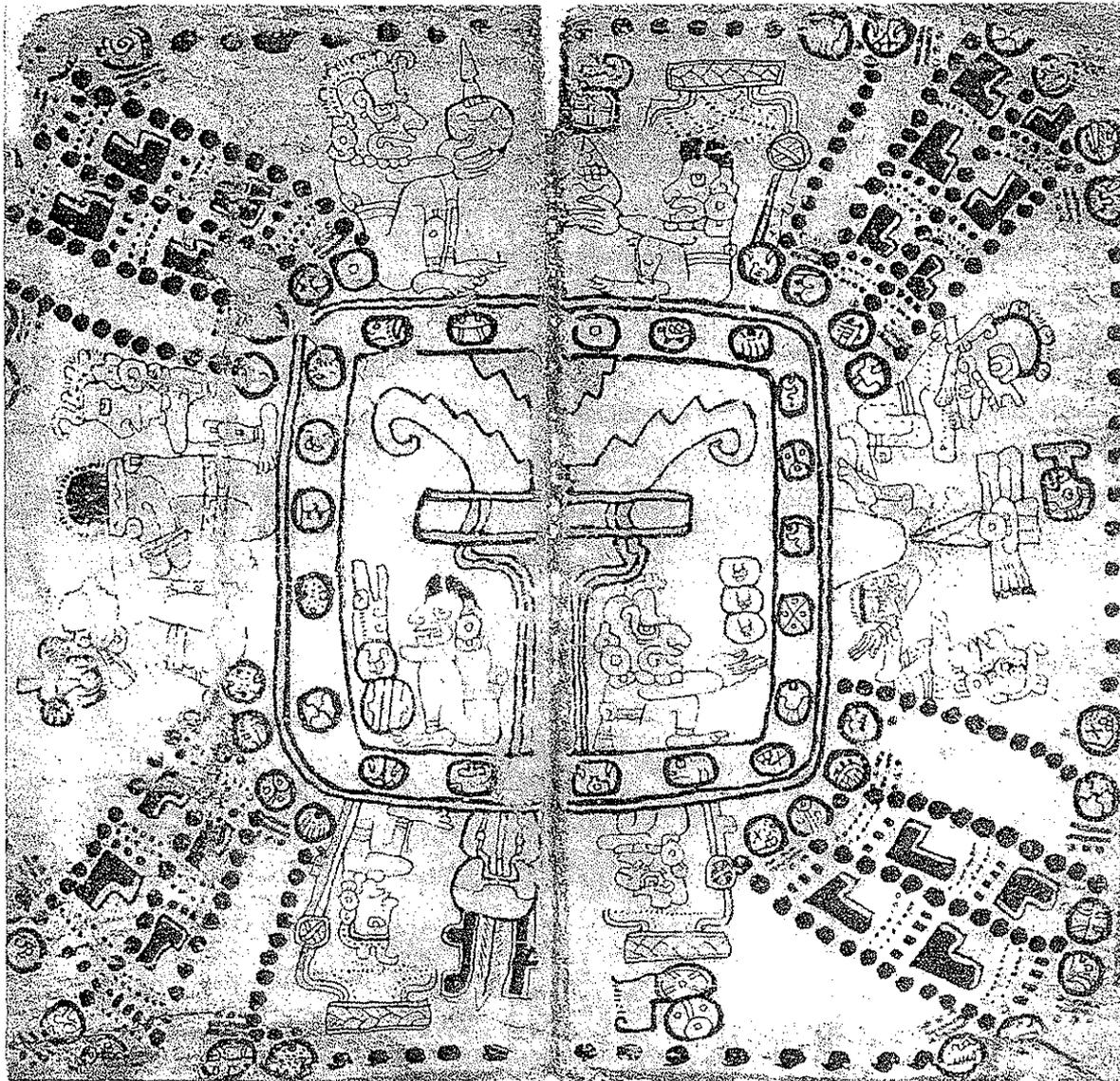


Fig. 34. Madrid 75-76. Los códices mayas.

Sosa también pudo analizar el significado del *caan che* de Yalcobá a principios de la década de los 80. Su estudio aclara la estructura cosmológica del altar: la mesa es un cuadrilátero que alude a la forma de la tierra, se reconocen las piedras que marcan el oriente y el poniente indicando el diario recorrido del Sol, y el cruce de las ramas en lo alto señala el *u hoy gloryah*, “el hoyo del cielo”. Éste

²⁸⁰ David Freidel *et al.*, *El cosmos maya*, p. 52-53. En 1986 el emparrado tenía seis patas y cuatro arcos, en 1989 tuvo cuatro patas y seis arcos. El asunto permite a Linda Schele elucubrar con el juego de palabras *wak* (seis) y *kan* (cuatro y cielo) y extender su significado hasta el nombre con el que ella identifica el árbol cruciforme de Palenque: *Wakah chan*.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

último es un canal de comunicación hacia la tierra y es identificado con el lugar en que Jesucristo ascendió a los cielos desde la cruz, es decir desde el verde madero, *yaax che*.²⁸¹ Durante la ceremonia el *h-men* llama a este punto “*u yiitzil ‘e saantoh gloriáh, u yiitzil ‘e saantoh ka’an*.”²⁸² El significado de *saantoh* como cruz y por tanto como el árbol verde, hacen patente que se refiere al conducto por el que fluye la savia del árbol cósmico, el semen, la esencia vital. Sosa indica que la vela con la cera derramada, *u yiitz kib*, colocada en el *cumuk lu’um*, el centro de la tierra, une simbólicamente el cielo y la tierra.²⁸³

Es evidente que el altar es una *imago mundi*, en el árbol frondoso del mundo se extienden los cuatro puntos cardinales y al centro, en donde se encuentran los opuestos, lo ocupa la vela que derrama suavemente el *itz* que hace existir al mundo.²⁸⁴ (Fig. 36)



Fig. 35. *Caan che'*, Yaxuná. *Pib* en primer plano. Fotografía Walker. Freidel et al., *El cosmos maya*.

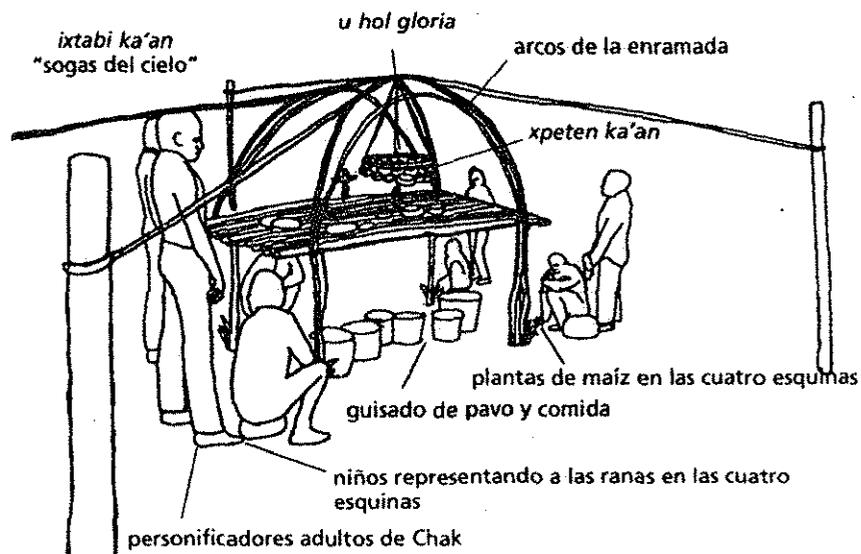


Fig. 36. Esquema del *Caan che'*. Freidel et al., *El cosmos maya*.

²⁸¹ Sosa, *The Maya sky, the Maya world: a symbolic analysis of Yucatec Maya cosmology*, p. 433-434.

²⁸² *Ibidem*. Respeto la grafía de Sosa a excepción de la expresión *u yiitzil* en donde cambié la *c* herida por *tz* para evidenciar el aspecto que se está abordando unificándolo a la grafía que he empleado con respecto a este término a lo largo de todo el texto.

²⁸³ *Ibidem*, p. 436.

²⁸⁴ En el capítulo precedente se explicó el sentido de *itz*: agua, leche, semen y resina de árbol, la sustancia de la vida, en este caso representada por la cera goteando.

Los cuatro rumbos y el centro

Colores de los árboles

En su análisis de la nomenclatura botánica maya Barrera Vásquez hace notar que existen dos modos o tradiciones en la formación de los nombres de las plantas, en uno de ellos se sigue el mismo modelo náhuatl de tendencia descriptiva sin señalar el género; en el otro, aparentemente más antiguo se incluye el simbolismo de colores, números y direcciones acorde al concepto funcional del universo maya.²⁸⁵

En realidad los colores se usan en ocasiones para indicar una especie botánica específica, en otras la asignación es ritual. Ejemplo del uso del color para determinar una especie precisa está en la *Relación de Muxuppipp* en donde se señalan varios tipos de árboles que Pedro de Santillana, con auxilio de Gaspar Antonio Chi, identificó con el ciruelo: *zabac abal*, ciruela morada, *nuc abal*, ciruela verdoná, *yxhouen*, ciruela colorada, *yxcan abal*, ciruela amarilla, *yxchi'abal*, ciruela verde.²⁸⁶

Más general es la organización que hace la *Relación de Motul*, en donde :

Los árboles silvestres que hay en los montes de dicho pueblo son los que comúnmente hay en esta tierra, que son cedros que se llaman *kuche* que huele bien y *chulul* y *zubinche* que son palos negros, y *chacte*, *abin*, *chacutun* y *eche*, que son colorados y *canche* que es palo amarillo y *canchunub*, *bohon* y *axnic* que son palos que tienen la madera blanca; también hay árboles de guano que llaman los indios *xan* que son las hojas con que los indios cubren sus casas; también hay grandes ceibas que llaman los naturales *yaxche* que quiere decir palo verde, y sirven sólo de sombra.²⁸⁷

La información que los principales del pueblo de Motul le proporcionaron a Martín de Palomar presenta la lista de árboles de acuerdo con los colores direccionales: negro, rojo, amarillo, blanco y verde, de la misma manera que los Árboles Teta, *Imix Che*, en el texto del *Chilam Balam de Chumayel*.

Yaaxche'oob direccionales

En las esquinas habitan los dioses de la lluvia, los patrones de los vientos, los guardianes de la tierra, los cargadores del mundo. A cada una le corresponde un color, un ave, un tipo de maíz.... Evidentemente en cada una de las esquinas hay un árbol.

²⁸⁵ Barrera Vásquez *et al.*, *Nomenclatura etnobotánica maya*, p. 496.

²⁸⁶ *Relaciones histórico geográficas de la Gobernación de Yucatán*, v. I, p. 380. El ciruelo es una especie traída a América por los europeos, así que el texto refiere a otras especies nativas de América, una de ellas seguramente es el jobo, *Spondias mombin*, véase Victoria Sosa *et al.*, *Etnoflora Yucatanense*, p. 21..

²⁸⁷ *Ibidem*, V. I, p. 272-273.

En *Dresde 30-31c*^(Fig. 37) puede reconocerse una serie de cuatro árboles sobre los cuales aparece el dios B. Estos árboles son llamados en el texto glífico de acuerdo con los colores direccionales: rojo, blanco, negro y amarillo. Kelley los lee: *chac e te, zactun, ekche y kante*.²⁸⁸

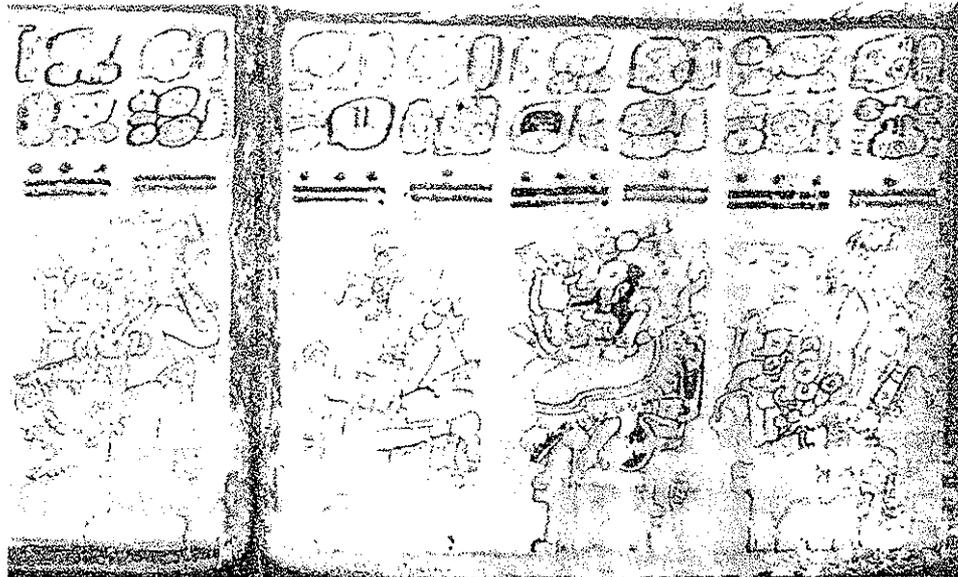


Fig. 37. *Dresde 30-31c*. Los códices mayas.

El *Chilam Balam de Chumayel* menciona a estos árboles de los puntos cardinales:

El pedernal rojo es la sagrada piedra de Ah Chac Mucen Cab. La Madre Ceiba Roja, su centro escondido, está en el oriente. El chacalpucté es el árbol de ellos. Suyos son el zapote rojo y los bejucos rojos. Los pavos rojos de cresta amarilla son sus pavos. El maíz rojo y tostado es su maíz.

El pedernal blanco es la sagrada piedra del norte. La Madre Ceiba Blanca es el Centro Invisible de Sac Mucen Cab. Los pavos blancos son sus pavos. Las habas blancas son sus habas. El maíz blanco es su maíz.

El pedernal negro es la piedra del poniente. La Madre Ceiba Negra es su centro escondido. El maíz negro y acaracolado es su maíz. El camote de pezón negro es su camote. Los pavos negros son sus pavos. La negra noche es su casa. El frijol negro es su frijol. El haba negra es su haba.

El pedernal amarillo es la piedra del sur. La Madre Ceiba Amarilla es su centro escondido. El pucté amarillo es su árbol. Amarillo es su camote. Amarillos son sus pavos. El frijol de espalda amarilla es su frijol.²⁸⁹

²⁸⁸ Véase Thompson, *Un comentario al códice de Dresde*, p. 247-248 y David Kelley, *Deciphering the Maya Script*, p. 126. Arellano, *comunicación personal*, me hizo notar que deberían leerse *Chac eche'*, *zactun*, *ekche'* y *kanche'*, es decir árbol rojo, piedra blanca, árbol negro y árbol amarillo. Debe considerarse que el segundo árbol es nombrado *tun* en lugar de *che'* lo cual refiere nuevamente al complejo simbólico en el cual la piedra y el árbol parecen complementarse.

²⁸⁹ *Libro de Chilam Balam de Chumayel*, p. 41. Véase también la traducción de Roys, *Chilam Balam of Chumayel*, p. 15. El texto original dice *Imix Che* donde Mediz ha traducido Madre Ceiba.

Los árboles de las cuatro esquinas son pilares que sostienen el mundo, por ello en un pasaje posterior donde se narra una de las destrucciones cósmicas se refiere a la recreación a través de la erección de tales *Imix Che*:

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 en él 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 posó el pájaro de pecho amarillo. Y se oyeron los pasos de los hombres amarillos, los de semblante amarillo.²⁹⁰

El texto con seguridad está compendiando la estructura ritual, le falta señalar el ave de pecho blanco y parece haber olvidado el alzamiento de la *Chac Imix Che*, de cualquier manera viene a plantear de nuevo la importancia del "Árbol teta" como sostén del mundo.

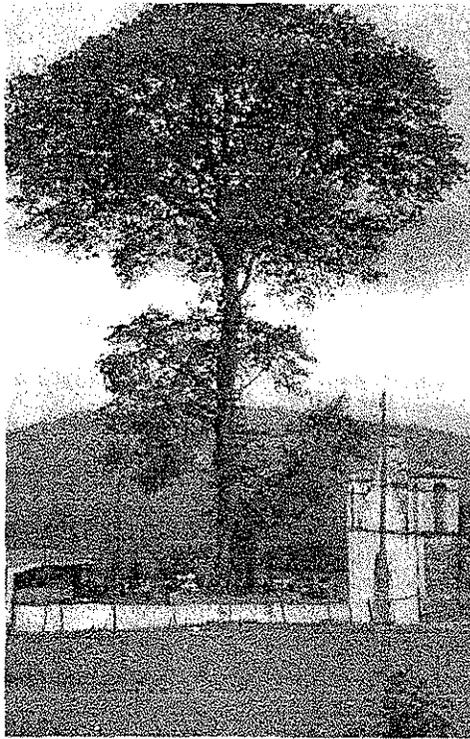


Fig. 38. Ceiba de Sibacá, Ocosingo, Chiapas. Fotografía Navarrete. *Arqueología Mexicana*, Vol. V, núm. 28.

La *Ceiba pentandra* se caracteriza por su tronco largo y recto que concluye en una copa ancha y frondosa, por lo cual la *Relación de Motul* indica que sólo sirve para sombra. Se trata de un árbol monopódico, es decir de un solo fuste leñoso de hasta 40 metros.²⁹¹ Frente a la ceiba no puede dudarse que pueda ser concebida como pilar del mundo.^(Fig. 38) Kocyba expone algunos argumentos acerca de que la ceiba sólo adquiere este carácter durante el período colonial, sin embargo no me parece factible que la tradición contemporánea de las ceibas direccionales no tenga sus raíces en el período prehispánico. Lo cierto es que el símbolo trasciende al objeto, es decir, algunas ceibas sirvieron para indicar a la *Yaax Che'*, mas la *Yaax Che'* no fue una ceiba concreta. Quiero decir que el árbol sagrado y central, el árbol mítico del *Axis Mundi* no es una especie vegetal determinada, su existencia es mítica, no real; aunque esto no obste para ser encarnada ritualmente por una *Ceiba pentandra*.²⁹²

²⁹⁰ *Libro de Chilam Balam de Chumayel*, p. 89.

²⁹¹ José Sarukhan y Pennington, *Manual para la identificación de campo de los principales árboles tropicales de México*, p. 290.

²⁹² Henryk Karol Kocyba "Consideraciones críticas en torno al significado religioso de la ceiba entre los mayas" en Yólotl González Torres (coord.), *Animales y plantas en la cosmovisión mesoamericana*, p. 65-88.

En la ceremonia de Tuppak descrita por Landa los *chaces* extienden una cuerda para delimitar el espacio ritual.²⁹³ En el centro del cuadrángulo se encendía una hoguera con varas secas en la que se quemaban corazones de animales e incienso, para finalizar los oficiantes avanzaban desde las cuatro esquinas con sendos cántaros de agua para apagar el fuego. Las ceibas de las cuatro esquinas, como los *chaces* de Tuppak finalmente coinciden en el centro:

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 ramas y sus raíces llamaba a su Señor.²⁹⁴

En Tuppak el fuego de la hoguera se encuentra con el agua de los cántaros de los oficiantes: el calor de la tierra y la humedad del cielo, las dos corrientes simultáneas de la vida. En el *Chilam Balam de Chumayel* la *Yaax Imix Che* se yergue, para pedir hojas eternas, llamando a su señor desde las raíces hundidas en la tierra hasta las ramas que se elevan al cielo. De nuevo el centro, encarnado en el árbol, es el lugar de la coincidencia de la dualidad: las fuerzas genésicas de la tierra y del cielo. En los árboles se pueden representar los diferentes planos cósmicos: las raíces se entierran y pueden llegar así hasta el inframundo, mientras que la copa toca el cielo.

Árbol: unión del cielo y de la tierra

En los textos y en las imágenes de diferentes sitios y épocas pueden reconocerse diversas hierofanías asociadas a la copa, las raíces o el tronco mismo del árbol. Tales manifestaciones de lo sagrado sirven para clarificar el simbolismo concreto de cada una de las partes que conforman al árbol. Puede precisarse que en la copa se identifican las fuerzas creativas, la trascendencia y la sabiduría uránicas mientras que en las raíces y el tronco se revela el poder genésico de la gran madre ctónica. El árbol es el canal por donde se comunican y se integran los aspectos opuestos y

Expone que en la iconografía prehispánica no es posible reconocer *Ceiba pentandra* pero esta especie arbórea “capturó – durante el período virreinal – la riquísima mitología del árbol del mundo.” Sobre este asunto me parece indispensable precisar lo siguiente: 1. En los textos coloniales los pasajes traducidos como “Madre Ceiba” en el texto original dicen *Imix Che* con la aclaración pertinente al color de cada dirección; por ello la central es *Yaax Imix Che*. 2. *Yaax Che* es el nombre yucateco de la *Ceiba pentandra*, pero ritualmente puede ser llamada *yaax che* otra especie vegetal como el zapotal, al menos así es posible reconocerlo en el ritual celebrado en 1936 en Quintana Roo. (Alfonso Villa Rojas, “Patrones culturales mayas” en *Estudios Etnológicos*, p. 109). 3. Los textos coloniales indígenas utilizan un lenguaje esotérico y refieren a un árbol teta (*imix*) y a un árbol verde, sagrado y central (*yaax*). Se trata de un árbol mítico y no una especie arbórea concreta. 4. Las imágenes protoclásicas de Izapa, las clásicas de Palenque o las posclásicas de Chichen Itzá donde el árbol encarna el *Axis Mundi* no permiten reconocer a la ceiba tal y como lo plantea Kocyba pero tampoco – me parece – se pueden adjudicar a una especie concreta. En todos los casos son imágenes de un árbol mítico, no real que, con toda seguridad en el período colonial – y, es probable que en el período prehispánico – se pudo representar en ocasiones en la ceiba por sus extraordinarias características botánicas.

²⁹³ Landa, *op. cit.*, p. 78. Un análisis de este rito aparece en Morales, *op. cit.*, p. 215-217.

²⁹⁴ *Libro de Chilam Balam de Chumayel*, p. 89.

complementarios del cosmos. En las siguientes páginas expongo el complejo simbólico de los diversos planos representados en el árbol.

En la copa del árbol

Plano celeste

Azul e inalcanzable, el cielo revela al hombre lo infinito, lo inmutable, lo poderoso. La bóveda celeste simboliza la realidad absoluta, la eternidad y en ella se ubica la residencia de lo sagrado.²⁹⁵ Por ello para los quichés el “nombre de Dios” es “Corazón del Cielo.”²⁹⁶ Los mayas itzáes por su parte, en una ceremonia dedicada a Itzam Na oran: *Ki ahtepale u ymi k'aane yan ti muyal yan ti k'aane*, “Nuestro Señor Soberano, dueño de ese cielo, está en la nube, está en el cielo.”²⁹⁷ El cielo es la morada de la divinidad, desde él se manifiesta su poder.

De acuerdo con el *Popol Vuh* el cielo tiene una existencia precósmica, vale decir, atemporal y, a la vez, plena de las fuerzas genésicas que le permiten producir el orden del universo.²⁹⁸ Entre los yucatecos, el *Chilam Balam de Chumayel* explica que Canhel, la serpiente de vida, es propiedad de Oxlahun tiku, la deidad de los niveles celestes; además, cuando se produce un cataclismo el semen, el corazón y las semillas de calabaza y frijol fueron conservadas por Bolon Dz'acab en el decimotercer piso del cielo.²⁹⁹ Los cielos conservan en su interior la fuerza engendradora de la vida.

A la experiencia religiosa el cielo manifiesta la trascendencia divina porque es creador. El carácter genésico del cielo se expresa claramente en la lluvia, es decir el líquido que gota a gota fertiliza la tierra, el *itz*. Recuérdese a la deidad de Izamal que, según Lizana, afirmaba: “Soy el rocío y sustancia (*itz*) del cielo y nubes.”³⁰⁰ Se ha dicho ya que *itz* es el líquido fecundo de la vida: el semen, la savia y el rocío. En los árboles se puede ver correr el *itz* cuando se saja el tronco y también en las hojas que exudan el “rocío”. Las ramas de algunos árboles cubiertas con el rocío de la mañana expresan el carácter fecundante del cielo.³⁰¹

²⁹⁵ Eliade, *Tratado de historia de las religiones*, p. 57-59

²⁹⁶ *Popol Vuh*, p. 13.

²⁹⁷ *Relaciones histórico-geográficas de la Gobernación de Yucatán*, v. II, p. 323.

²⁹⁸ *Popol Vuh*, p. 12-13: “No había todavía un hombre, ni un animal, pájaros, peces, cangrejos, árboles, piedras, cuevas, barrancas, hierbas ni bosques: solo el cielo existía.” Sotelo, *Las ideas cosmológicas mayas en el siglo XVI.*, p. 18, hace notar que de acuerdo con el texto quiché el cielo es estático, callado y vacío en el momento previo a la creación, estas características subrayan su carácter precósmico.

²⁹⁹ *Libro de Chilam Balam de Chumayel*, p. 88. Véase la interpretación de Sotelo, *Los dioses antropomorfos en el códice Madrid*, p. 236, en el que se describe a Bolon Dz'acab.

³⁰⁰ Lizana, *Historia de Yucatán, devocionario de nuestra señora de Izamal y conquista espiritual*, p. 4. Véase el análisis que de *itz* se ha realizado en el capítulo anterior.

³⁰¹ Véase en el capítulo precedente la descripción de la erección de la ceiba en las festividades de los mayas yucatecos, en estas ceremonias el *chik* lanza semillas de calabaza y ata frutos al árbol.

El dios de la lluvia

Una rica sucesión de imágenes del *Códice de Dresde* muestra al dios B, Chaac, asociado con el árbol y ubicado en específico entre sus ramas. Esto ocurre en 29 – 30a, 30b, 30 – 31c, 33c, 40a, 67b, 69a. En ellas es posible reconocer la relación del árbol con la fecundidad acuática y, en este caso, celeste.



Fig. 39. a. *Dresde 29a1*



b. *Dresde 29a2*

Los códices mayas

En 29a^(Fig.39-a) la figura antropomorfa del dios B, Chaac, aparece llevando en su mano una pata de venado doblada, se sienta sobre una forma rectangular que en su extremo derecho lleva la doble protuberancia, signo convencional de *che*, árbol; entre sus piernas se distingue una rama bifurcada que remata en dos hojas acorazonadas; frente al árbol y sobre el suelo se ve un recipiente de doble asa cuyo borde superior es tocado por los dedos de la pierna derecha del personaje. En yucateco pata se dice *may*, y *ah may* es una especie de venado,³⁰² la pata viene a ser por tanto la mínima unidad para representar al venado en sí mismo. El venado es un animal asociado a la renovación de las plantas (por el periódico cambio de su cornamenta), a la vez es un símbolo de la lluvia y de la fertilidad puesto que se cree que sus lágrimas propician la lluvia, su cuerpo se ofrece también para rogar por la lluvia.³⁰³ En esta imagen pareciera que B ha aceptado la ofrenda para propiciar la

³⁰² Swadesh *et al.*, *Diccionario de elementos del maya yucateco colonial*, p. 64.

³⁰³ Montolú, "Algunos aspectos del venado en la religión de los mayas de Yucatán", p. 165-166.

fertilidad y quizá muestra la respuesta afirmativa al tocar con el pie la vasija de doble asa que pudiera representar al vientre de la tierra.³⁰⁴

Más clara es su asociación con la fecundidad en la imagen adyacente a la anterior,^(Fig.39-b) puesto que en ella el dios B con las piernas hacia atrás descansa sobre un animal, cuadrúpedo y con manchas negras vuelto hacia arriba dando la impresión de cohabitar con Chaac. Thompson afirma que se trata de un perro, *pek* y lo relaciona con el tiempo.³⁰⁵ Si en efecto es un perro debe notarse que el término *pek* en yucateco colonial también designa al “hoyo hecho en las piedras para recoger agua.”³⁰⁶ Probablemente en las ramas del árbol está ocurriendo el intercambio sexual, lo cual recuerda las frases del *Ritual de los Bacabes* que aluden justamente al coito primigenio ocurrido en el árbol.³⁰⁷

Es común también que el dios B lleve en sus manos el hacha y la alce como si estuviese a punto de cortar, tal es el caso de 30b, 30c, 31c, 33c y 69a.^(Fig. 40) Como se sabe el hacha es símbolo del rayo y de la fecundidad celeste descendiendo sobre la tierra; como ha hecho notar Sotelo el rayo destruye y penetra en la tierra sirviendo de instrumento característico del dios B como productor de la lluvia.³⁰⁸

Las imágenes anteriores muestran al dios B ubicado entre las ramas del árbol desempeñando el papel de dios celeste acuático que tiene la capacidad de preñar a la tierra. Ahora bien, debe recordarse que el dios B no es exclusivamente un dios de la lluvia, sino también el dios del agua que corre sobre la tierra o está depositado en los cenotes, es decir es el agua en movimiento perenne en todos los planos cósmicos,³⁰⁹ por tal motivo el dios B también aparece representado dentro del tronco, en su base y avanzando hacia él, pero tales imágenes serán analizadas más adelante.

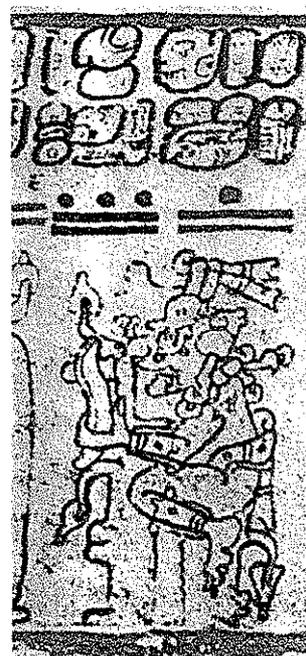


Fig. 40. Dresden 33c2
Los códices mayas.

³⁰⁴ En la iconografía clásica de Yaxchilán la vasija que a la vez sirve para llevar los elementos para el autosacrificio viene a ser un símbolo del vientre materno como ocurre concretamente en el dintel 24. Véase Sotelo, *Yaxchilán*. Por otro lado en el *Códice Madrid* puede verse el pie del dios B sumergiéndose en una corriente acuática simbolizando con ello la transmisión del poder fecundante, véase de la misma autora, *Los dioses antropomorfos en el códice Madrid*, p. 157.

³⁰⁵ Thompson, *Un comentario al Códice de Dresden*, p. 227.

³⁰⁶ Swadesh *et al. op. cit.*

³⁰⁷ *Ritual de los Bacabes*, p. 291.

³⁰⁸ Sotelo, *Los dioses antropomorfos en el códice Madrid*, p. 159.

³⁰⁹ Véase De la Garza “Chaac, el dios que sabe muchos caminos”, p. 38-43.

Aves y deidades

El simbolismo celeste es compartido por las aves, animales que surcan el cielo. Las aves son epifanías del dios uránico, intermediarias entre los hombres y los dioses, signo de la aspiración humana de trascender, poseedoras del conocimiento de lo sagrado.³¹⁰

En imágenes procedentes del Clásico, en los códices y en las fuentes coloniales se alude a diversas aves que se posan en la cima de los árboles. Algunas de ellas representan el poder, sabiduría y fuerza vivificante del cielo: el pájaro-serpiente, Yaxcoahmut y Kinich Kak Mo los cuales, en mi opinión, son tres advocaciones de la misma deidad suprema celeste. Otras aves, en cambio, aluden al poder destructivo que también puede proceder del cielo: el búho y el zopilote.

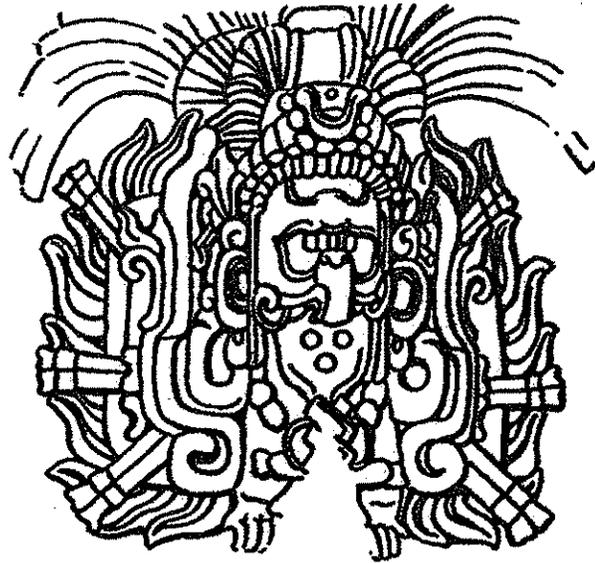


Fig. 41. Pájaro serpiente. Estela H, Copán. Spinden, *A study of maya art*.

Pájaro serpiente

El pájaro serpiente es un diseño iconográfico que ha sido descrito por De la Garza como un animal fantástico que lleva una larga cola de quetzal macho y garras, se engalana con tocado, orejeras, collares de cuentas de jade y glifos yax. Su rostro puede ser el de Bolon Dz'acab o el de un quetzal estilizado. Los elementos serpentinos aparecen en las alas, en la cola, en el "ojo divino", en la nariz bifurcada y en el colmillo en la comisura del pico.³¹¹ (Fig 41) Este ofidio ave es una forma del dios D, Itzam Na. Hellmuth lo demuestra con las representaciones del ave en cerámica Tzakol y Tepeu donde el tocado del ave es el que permite diagnosticar a Itzam Na.³¹²

Schele considera que el nombre de esta ave fantástica se debe leer: Itzam Yeh, "Itzam revelado"; fundada en el Vaso del Tirador con Cerbatana^(Fig 42) afirma que el análogo de Itzam Yeh es Vucub Caquix, el ave que creía ser el Sol; no concuerdo con esta identificación.³¹³ Vucub Caquix, se traduce como Siete Guacamaya, pero varias expresiones del *Popol Vuh* hacen sospechar que no es

³¹⁰ De la Garza, *Aves sagradas de los mayas*, p. 7-8.

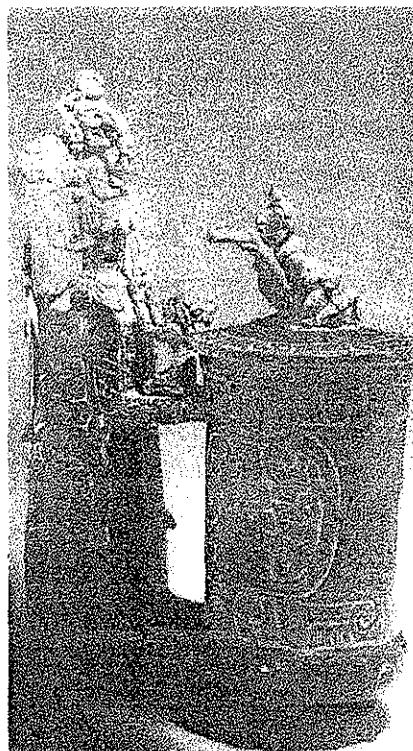
³¹¹ *Ibidem.*, p. 18-19.

³¹² *Ibidem.*, p. 21. Basado en Hellmut, *Monster und menschen*, p. 237.

³¹³ Freidel, *et al.*, *op. cit.*, p. 208-210.

un ave que pueda volar y por ello es un falso Sol. Se dice que su vista “alcanzaba Solamente el horizonte y no se extendía sobre todo el mundo,”³¹⁴ es decir que ve desde el plano y no desde las alturas; De la Garza analizando este mismo pasaje dice que Siete Guacamaya “no era el verdadero ojo de la deidad celeste.”³¹⁵ En segundo lugar, cuando se dirige al árbol de nance se dice que “se subía a la cima del árbol,”³¹⁶ lo cual significa que no venía del cielo sino que ascendía a la copa. Finalmente los gemelos llegarán caminando a la casa de Siete Guacamaya, ave falsa y envanecida que no podría ser el Sol, es decir a pesar de ser llamado Guacamaya no lo es.

Taube sugiere que Itzam Yeh es el way de Itzam Na.³¹⁷ El way es el alter ego animal del brujo de acuerdo con la información colonial de Yucatán y Chiapas.³¹⁸ Es importante recalcar que el nombre de Itzam se refiere precisamente al “mago del agua, el que tiene y ejercita poderes ocultos en el agua.”³¹⁹ Que el



42. Vaso del Tirador con Cerbatana
Fotografía Kerr.
Freidel et al., *El cosmos maya*



Fig. 43. París, 4b. Los códices mayas

pájaro serpiente pueda ser el way de Itzam Na parece ser reforzado por la iconografía del *Códice París* ya que en la página 4b^(Fig. 43) puede verse el rostro del dios D, Itzam Na, en el cuerpo de un ave en el contexto de una ceremonia del año nuevo. Itzam Na, el brujo, el que posee los secretos del *itz*, se transforma en esta ave poderosa y serpentina. Esta forma de entender la identidad del pájaro serpiente me parece la más sustentable; el ave que se posa en la copa del árbol cósmico no es un “falso Sol”

³¹⁴ *Popol Vuh*, p. 21.

³¹⁵ De la Garza, *Aves sagradas...*, p. 56.

³¹⁶ *Popol Vuh*, p. 22

³¹⁷ Freidel, et al., *op. cit.*, p. 208-210, Taube se lo comunicó personalmente a Schele.

³¹⁸ Véase De la Garza, *Sueño y alucinación en el mundo náhuatl y maya*, p. 143.

³¹⁹ Se trata de la etimología ofrecida por Barrera Vásquez en el *Diccionario Maya Cordemex*, p. 272.

sino el “espíritu” de Itzam, la esencia de la fuerza creativa del cosmos.³²⁰ De la Garza subraya que el quetzal (Fig. 44) “representa la energía vital sagrada proveniente del cielo, por lo que puede considerarse el símbolo celeste por excelencia,”³²¹ si a éste añadimos las valencias simbólicas del ofidio parece indudable que el pájaro – serpiente Itzam Yeh es una epifanía del dios supremo en su aspecto uránico.

Ave oracular

Tanto el *Diccionario de Viena* como López de Cogolludo identifican a Yaxcocahmut con Itzam Na.³²² Sotelo lo define como una deidad del cielo nocturno asociada a la piel del jaguar y, consecuentemente, a la soberanía. Su figura se levanta en el Chacacantun de la festividad del año nuevo en *muluc*.³²³

En el *Chilam Balam de Chumayel* se puede leer la variante Yax Cocay Mut, que Roys traduce como “verde luciérnaga pájaro.”³²⁴ En efecto el *Diccionario de Motul* define *cocay* como: “luciérnagas que relucen de noche...”. El *mut* es identificado por De la Garza como *Penelopina nigra* o chachalaca negra y como *Dives dives*, tordo cantor; sin embargo señala que *mut* es un genérico de ave en varias lenguas mayas.³²⁵ La palabra *mut* se puede entender también como anuncio, forma o señal.³²⁶

Yaxcocahmut es una advocación del dios supremo, se puede ver en la noche como una “verde luciérnaga” (Yax Cocay), es decir como un conjunto específico de estrellas; se trata de un ave (*mut*) estelar que sirve de anuncio o señal (*mut*). El dios supremo posee una posición celeste y conoce

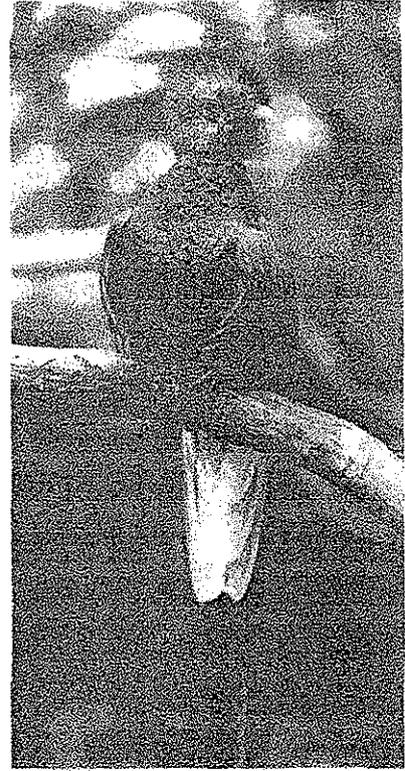


Fig. 44. Quetzal, *Pharomachrus mocimo*. Fotografía Mc Hugh. México Desconocido, edición especial, 7.

³²⁰ Quizá en el Vaso del Tirador con cerbatana en efecto se describa la derrota del falso Sol para que entonces subiera al árbol el auténtico Itzam Yeh.

³²¹ De la Garza, *Aves sagradas...*, p. 41.

³²² Véase *Vocabulario de Maya Than*, p. 419 y Diego López de Cogolludo, *Los tres siglos de la dominación española en Yucatán*, V. I, p. 249. Brinton fue el primero en analizar esta identificación en *American Hero-myths*, p. 153. Véase también Morales, *op. cit.*, p. 28-29.

³²³ Sotelo, *Los dioses rectores de los katunes*, p. 76-94.

³²⁴ *Chilam Balam of Chumayel*, p. 153.

³²⁵ De la Garza, *Aves sagradas...*, p. 42 – 44.

³²⁶ Barrera Vásquez, *op. cit.*, p. 162.

todos los secretos; Yaxcocahmut expresa su capacidad para determinar y revelar el destino del hombre.³²⁷

Esta deidad volátil se posa en el *Chacacantun*, en el árbol que sostendrá al mundo durante la ceremonia del año *muluc*. En el *Chilam Balam de Chumayel* se lee:

A un grito de distancia, a una medida de distancia, vendrán y ya veréis el faisán (*mut*) que sobresale por encima del Árbol de la Vida (Uaom Ché, madero-enhiesto). Despertará la tierra por el norte y por el poniente. Itzam despertará.³²⁸

Sobre el árbol erigido se posará el *mut* e Itzam despertará en esta profecía que anuncia la llegada del cristianismo. De nuevo se asocia el dios supremo al ave *mut* y lo hace ahora sobresaliendo en lo alto del árbol que se erige verticalmente. Avendaño y Loyola afirma que Yax Cheel Cab, “El primer árbol del mundo”, la madre tierra en su forma arbórea, es venerada junto a Yaxcocahmut.³²⁹

Itzam Yeh de la iconografía clásica y Yaxcocahmut de los textos coloniales son deidades – aves que se incorporan al árbol axial, la primera por su carácter genésico y la segunda por su carácter profético, es probable que ambas se expresen en el pájaro serpiente.³³⁰ Pero aún hay otra ave celeste que desciende hasta el árbol: es el ave solar.

Ave de fuego

Para los lacandones, según información de la primera mitad del siglo XX, el Sol realiza su ciclo diario a través de los árboles:

Cuando el sol declina al atardecer, llega a las cimas de los árboles y baja a lo largo de las ramas y al interior del tronco y de las raíces, para retirarse bajo tierra. Pasa la noche en el mundo subterráneo, de donde surge para reanudar su vuelo en el cielo.³³¹

En este caso el Sol es descrito como un ave que desciende para pernoctar en el árbol. Otros grupos mayances asocian también al Sol con las aves y especialmente con la guacamaya. En el *Ritual de los Bacabes*, procedente de Yucatán y remontándose a creencias consignadas en el siglo XVII, se lee:

El Tancasche rojo, el Tancasche blanco, el Tancasche negro, el Tancasche amarillo; el kantemo rojo, el kantemo blanco, el kantemo negro, el kantemo amarillo fueron tus árboles. He aquí tus árboles a ti me dirijo, Mo Tancas.³³²

³²⁷ Morales, *op. cit.*, p. 28-29.

³²⁸ *Libro de Chilam Balam de Chumayel*, p. 184.

³²⁹ Avendaño y Loyola, *Relación de las dos entradas que hice a Petén Itzá*, p. 135-136.

³³⁰ Nótese que ave es *mut* y que los pájaros serpiente se decoran con *yax*. Recuérdese que en una vasija cerámica (ilustrada por Hellmuth, fig. 504 y analizada por De la Garza, *op. cit.*, p. 21-22) el cuerpo del pájaro está recubierto con piel de jaguar, el cielo estrellado al que se asocia a Yaxcocahmut.

³³¹ Jacques Soustelle, *México. Tierra india*, p. 210.



Fig. 45. Guacamaya roja. *Ara macao*.
Arqueología Mexicana, Vol. VI, núm. 35.

Mo' es en yucateco la guacamaya, *Ara macao*,^(Fig. 45) una cratofanía del Sol. El poderoso calor del Sol tropical se expresa en esta ave de plumaje encendido y variopinto cuyo simbolismo es ambivalente pues el fuego Solar produce sequía y enfermedades a la vez que su energía hace posible la vida en la Tierra.³³³ La deidad Solar Knich Kak Mo, "Guacamaya de fuego de rostro Solar" representa al Sol cenital que descende a plomo sobre la Tierra. En su descripción de Izamal, Lizana informa que la deidad tenía un templo y ésta bajaba al medio día como una guacamaya roja para

tomar las ofrendas.³³⁴

El poder fecundante de esta forma divina se expresa en el mismo *Ritual de los Bacabes*: "Ahora sé que su padre es / Kinich Kak Mo "Guacamaya de fuego de rostro Solar" / y que su madre es / Kak Tan Ch'el "Fuego en el horizonte". / Radiante estaba el Sol, / radiante estaba la luna, / cuando nació."³³⁵ Las "aves con pecho de fuego" que aparecen con frecuencia en esta fuente colonial representan el descenso de la energía creativa del dios celeste expresado en el calor Solar. Tzutzuy designa a una especie de paloma y a la vez es una forma común de llamar al pene de los impúberes.³³⁶

De nuevo el *Ritual de los Bacabes* ofrece una clara expresión del carácter erótico del ave Solar descendiendo para cohabitar con la madre Tierra:

¿En dónde estaba mi fuego cuando descendí? ¿Dónde quedó la paloma mucuy con el pecho de fuego? ¿Hace ya rato que encanté la enorme hoguera debajo del vientre de Itzamcab? Trece veces cometiste actos lascivos contigo mismo. ¿Dónde estás tú, tabaco asado bajo tierra? Fue a ti a quien lancé hasta dentro del vientre de Itzamcab. La roja partidura hendida, la blanca partidura hendida son mis símbolos. He de asentar entonces mi placentero palo para atravesarte la vagina.³³⁷

El ave descendiendo para fecundar al dragón de la tierra se menciona de nuevo en el *Chilam Balam de Chumayel* en donde se dice que desde la séptima capa del cielo viene Uuc Cheknal para pisar las

³³² *Ritual de los Bacabes*, p. 271. Existe aquí un juego de palabras: la enfermedad que se atiende es el Tancas de la guacamaya. Y por ello los árboles son los de Tancas y sus aves son las guacamayas amarillas de cada color direccional.

³³³ Véase De la Garza, *Aves sagradas...*, p. 50-58.

³³⁴ Lizana, *op. cit.*, p. 4-5.

³³⁵ *Ritual de los Bacabes*, p. 286.

³³⁶ *Ibidem*, p. 289. Arzápalo remite al *Motul* en donde se dice "membrum virile de niños y muchachos".

³³⁷ *Ibidem*, p. 397-398.

espaldas de Itzam Cab Ain.³³⁸ Este Itzam Cab, la advocación terrestre del Brujo que posee la fuerza del *itz* también se encuentra como base o raíz del árbol mismo.

Aves nefastas

Puesto que las aves se ubican en el espacio aéreo, dentro del pensamiento religioso se concibe que pueden ver lo que está lejos, así fue como Hunahpú e Ixbalanqué le piden a la tórtola, *ixmicur*, que les sirva de vigía. Los muchachos descansan mientras tanto y toman las herramientas de trabajo cuando la tórtola con su canto les advierte que Ixmucané se acerca trayendo la comida.³³⁹ La supuesta capacidad visual de las aves permite creer al hombre religioso que pueden avistar el futuro lo cual explica, al menos en parte, que el término *mut*, genérico de ave sirva también para designar al anuncio, a la señal.

En el *Memorial de Sololá* se lee: “Luego cantó otro animal llamado *tucur*, que se había posado en la cima de un árbol rojo, el cual nos habló también diciendo: “Yo soy vuestro oráculo”....”³⁴⁰ En efecto, el *tucur* a la manera de Yaxcocahtut puede predecir el destino del hombre. Sin embargo los cakchiqueles no querrán reconocer al *tucur* puesto que se trata del búho y como oráculo sólo podía servir de profeta de la noche y la muerte.³⁴¹

Por su parte en el *Popol Vuh* los buhos son mensajeros de los dioses de la muerte, se les llama Chabi-Tucur (Búho Flecha), Huracán Tucur (Búho de una pierna), Caquix-Tucur (Búho Guacamaya) y Holom Tucur (Cabeza de Búho).³⁴² Acerca de ellos De la Garza señala:

Como sus nombres lo muestran, estos mensajeros del inframundo tienen una relación con las deidades celestes, pues Huracán es el Corazón del Cielo y la guacamaya es epifanía Solar. Además los mensajeros tenían la dignidad de Ahpop Achih, título político de algunos jefes quichés.³⁴³

Más adelante en la narración quiché se aclara que estos mensajeros traicionan a las deidades de la muerte para contribuir en la salvación de Ixquic y ser, desde entonces, los servidores de la madre de quienes se transformarán en el Sol y la Luna. Tras engañar a Hun Camé “remontaron el vuelo en bandada desde el abismo hacia la tierra y los cuatro se convirtieron en sus servidores.”³⁴⁴ Desde el inframundo los buhos emergen a la tierra y en los árboles cantan, pero los mensajes de estos animales quedaron cargados de la fuerza destructiva de los señores de la muerte.

³³⁸ *Libro de Chilam Balam de Chumayel*, p. 89

³³⁹ *Popol Vuh*, p. 42-43

³⁴⁰ *Memorial de Sololá*, p. 120. Por cierto que este árbol rojo es el *Cak Che* que dará nombre a los cakchiqueles.

³⁴¹ De la Garza, *Aves sagradas...*, p. 93-96.

³⁴² *Popol Vuh*, p. 31.

³⁴³ De la Garza, *Aves sagradas...*, p. 95.

³⁴⁴ *Popol Vuh*, p. 37.

Profecías nefastas en los *Libros de Chilam Balam* se asocian a Ix Ual Icim, La-señora-tecolote-de-alas-extendidas o a Ah Uucte Cuy, Siete-lechuza; este último incluso pudiera ser una advocación de una de las deidades de la muerte.³⁴⁵

Otra ave célebre y cargada de símbolos de muerte se posa en la copa del árbol en *Dresde 3a*,^(Fig. 17) se trata del zopilote. Es un ave carroñera y esto resulta claro cuando notamos que en el pico lleva el ojo arrancado del personaje muerto en el vientre del árbol – piedra de sacrificio. Este zopilote es un ave celestial, asociada a la lluvia destructiva y a los sacrificios.³⁴⁶ En realidad el zopilote está alimentándose de la víctima sacrificial y esto lo equipara simbólicamente con Kinich Kak Mo que en Izamal desciende al medio día para tomar la ofrenda.

Los monos

También la copa del árbol puede estar ocupada por los monos, de hecho su enorme habilidad para saltar de una rama a otra les hace compartir con las aves su carácter celeste. Un canto lacandón dice: “De las nubes viene la canción de los monos.” Debido a la polisemia característica de la poesía maya, la frase señala también que los monos van trepando por un árbol al que llaman *muyal*, nube.³⁴⁷ En el área maya se pueden reconocer tres géneros de monos: el mono aullador, el mono araña y el capuchino, cada uno de ellos por sus características peculiares sirvió para simbolizar determinados aspectos del pensamiento religioso maya.^{348 (Fig. 46)} Entre las ramas y destacando así su carácter celeste y creador aparecen los míticos saraguatos artistas del *Popol Vuh* y el dios C de los códices cuyo rostro es precisamente el de un mono.

Hunbatz y Hunchouen

Hun Hunahpú y su hermano estaban dotados de sentimientos elevados y poseían una gran sabiduría que incluso les permitía realizar prácticas adivinatorias - poder que no sorprende si se recuerda que sus abuelos son los sabios y adivinos por excelencia -. Tales virtudes las transmiten a Hunbatz y Hunchouén: “Estos dos hijos, por su naturaleza, eran grandes sabios y grande era su sabiduría; eran

³⁴⁵ De la Garza, *Aves sagradas...*, p. 94

³⁴⁶ *Ibidem*, p. 81-89.

³⁴⁷ Robert Bruce, *Textos y dibujos lacandones de Najá*, p. 82.

³⁴⁸ De hecho hay dos tipos de saraguatos, el café y el negro, *Alouatta palliata* y *Alouatta pigra* respectivamente, los que destacan por su rugido semejante al del jaguar. El mono araña, *Ateles geoffroyi*, es muy activo sexualmente. El mono capuchino, *Cebus capuchinus* es notable por su pulgar oponible. Una descripción sintética de sus características zoológicas y su simbolismo dentro de la religión maya se encuentran en Nájera, “Análisis e interpretación de una imagen maya a través de diferentes tipos de documentos”.

adivinos aquí en la tierra de buena índole y buenas costumbres”, es por ello que aprenderán de sus padres todas las artes.³⁴⁹



Fig. 46. a. Mono saraguato
www.ccu.umich.mx/mmaya/fauna/mono.html.



b. Mono capuchino
www.acguanacaste.ac.cr/.../56cebus_capucinos.html.

Más adelante, los primogénitos de Hun Hunahpú se mostrarían coléricos por la llegada de Ixquic embarazada, varios intentos realizaron para matar a sus hermanos recién nacidos abandonándolos en un hormiguero y en un espinero, pero los futuros Sol y Luna durmieron tranquilamente en estas incómodas “cunas”. Hunbatz y Hunchouén los maltrataban, se comían los pájaros por ellos cazados sin compartirles nada. Hunahpú e Ixbalanqué recurrirían entonces a su ingenio y sus poderes mágicos para hacer subir a sus envidiosos hermanos a un “árbol llamado Canté”³⁵⁰ del que no podrían bajar más que convertidos en monos.³⁵¹

Hunbatz y Hunchouén eran sabios, mas su envidia los llevó a olvidar las buenas costumbres que les transmitiera su padre, su sabiduría no les sirve de nada, se muestran llenos de mala voluntad contra Hunahpú e Ixbalanqué.³⁵² Esta actitud los llevará a la funesta consecuencia del castigo; pero los héroes no recurren a matarlos sino que los convierten en monos, usando estratagemas que

³⁴⁹ *Popol Vuh*, p. 29-30.

³⁵⁰ *Ibidem*, p. 40. En una nota Recinos identifica la especie del árbol como *Gliricidia sepium*, palo amarillo. De acuerdo con el *Calepino de Motu. diccionario maya-español*, p. 410, es un árbol de cuyas raíces se obtiene una sustancia de color amarillo. También se le conoce como “Madre del Cacao”.

³⁵¹ De acuerdo con Krickeberg *Batz y Chouen* son dos clases diferentes de monos: tití y saraguato: Walter Krickeberg, *Mitos y leyendas de los...*, p. 105. Carmen Valverde señala que Krickeberg está en un error pues en Mesoamérica no existen titís (*comunicación personal*). Por su parte Sotelo nos informa que *batz* en quiché es equivalente del *chuen* yucateco y que existen dos variedades de saraguato que sólo se distinguen por su pelambre: Sotelo, *Los dioses rectores de los katunes...*, p. 139 La descripción de ambos tipos saraguato se encuentra en Nájera, “Análisis e interpretación de una imagen maya...”, p. 97.

³⁵² *Popol Vuh*, p. 39-40.

evidencian la bajeza de los envidiosos: los llevan al bosque atrayéndolos con la comida, ávidos buscarán las aves cazadas por Hunahpú e Ixbalanqué arriba del árbol que milagrosamente se ensancha, para salvarse les sugieren desnudarse y utilizar su manta como cuerda. Es la historia de una decadencia moral: envidia, codicia, apetito voraz, conducta licenciosa. El castigo es inevitable, se transforman en monos y serán objeto de mofa incluso para su propia abuela que no logrará salvarlos por la hilaridad que le produce verlos en tales condiciones. La moraleja al terminar el pasaje nos dice:

Hunbatz y Hunchouén eran invocados por los músicos y cantores, y lo eran también antiguamente por pintores y escultores. Ellos se convirtieron en animales y se transformaron en monos por haberse envanecido y por haber maltratado a sus hermanos.³⁵³

Saraguato y capuchino

Chuuen es el undécimo día del calendario maya, su nombre alude específicamente al saraguato, mono aullador, ^(Fig. 46-a) que acostumbra vivir en las copas de los árboles y produce un sonido de enorme potencia especialmente al amanecer y al crepúsculo. Este animal se asoció al cielo (vive en lo alto) y a la fertilidad (ruge como el trueno). El carácter uránico está asociado generalmente con la sabiduría tal y como puede verse en las aves proféticas descritas líneas arriba, por otro lado la creatividad artística generalmente se asocia con la potencia sexual. Por ello es que en los libros de *Chilam Balam* se considera que los nacidos bajo la influencia de este día son creativos, ricos y juiciosos y están destinados a ser artistas.³⁵⁴ *Ah chuuen* de acuerdo con el *Diccionario de Motul* significa artífice, oficial de algún arte.³⁵⁵

En el *Ritual de los Bacabes* el mono, *Chuuen*, aparece asociado a la creación con alusiones sexuales que implican que este animal es símbolo de fertilidad.

Es el semen de la creación, el semen del nacimiento. ¿En dónde está tendido que no lo he movido? Está bien encerrado en *Chuuen* "Mono *Chuuen*", está bien encerrado en las nubes, está bien encerrado en la tierra, está bien encerrado en el viento, está bien encerrado en el Sol, está bien encerrado en la noche, está bien encerrado frente a mí, está bien encerrado detrás de mí, está bien encerrado en la virginidad.³⁵⁶

La potencia de la fertilidad, la fuerza generadora y creativa se encuentra dentro del mono lo mismo que en la tierra, las nubes o el Sol. El dios artesano comparte con el dios creador esa capacidad de hacer, de formar, de pintar:

De la morada de *Ix Yaxal Chuuen* "Primer *chuuen* verde" de ahí sacó a *Chacal Yax Cab* "El gran mundo original". ¿De dónde sacó, la pelagra de la cara? De ahí la sacó, de la

³⁵³ *Ibidem*, p. 42.

³⁵⁴ Barrera Vásquez, *El libro de los libros de Chilam Balam.*, p. 122.

³⁵⁵ *Calepino de Motul, diccionario maya - español*, p. 21.

³⁵⁶ *Ritual de los Bacabes*, p. 415.

morada de *Sac Bat*, “Mono blanco *badz*” del corazón de *Chuen*, “Mono *chuen*” de ahí sacó la tinta roja, la tinta blanca, la tinta negra, la tinta amarilla.³⁵⁷

Dentro del contexto de la creación de una enfermedad este texto alude a conceptos cosmogónicos en los cuales de la casa de *Sac Bat*, del corazón de *Chuen* procede el mundo primigenio así como las tintas que colorean los rumbos del universo. Nájera ha identificado a *Sac Bat* como el mono capuchino^(Fig 46-b) y ha destacado que es el único mono en el área maya con pulgar oponible lo que permite reconocerlo con la destreza de manejar instrumentos, por lo cual es un animal adecuado para representar a *Yaxal Chuen*, el patrono de los artistas.³⁵⁸

Como he señalado a propósito de la *Yaax Che*, el término no se refiere precisamente a la ceiba ya que puede ser sustituida por un zapotal en caso necesario y seguirse llamando *Yaax Che* puesto que no se trata de una variedad vegetal específica sino de un árbol mítico; de la misma manera me parece que *Yaxal Chuen* no es específicamente un mono capuchino o un aullador sino que se trata de una deidad que integra dentro de su complejo simbólico las valencias de ambas especies zoológicas. De hecho Sotelo ha reconocido a *Yaxal Chuen* en el dios C de los códices, cuyo simbolismo se comprende a partir de las características del saraguato.^{359(Fig 46-a)}

El centro del cielo

El dios C de los códices está asociado con el ámbito celeste: aparece representado sobre bandas planetarias lo mismo que en la Vía Láctea o en nubes cargadas de lluvia.³⁶⁰ Tanto en el *Códice Madrid* como en el *Códice París* se encuentran imágenes que ubican al dios C en la copa de un árbol.

En *París 16b*^(Fig 47) encontramos dos imágenes paralelas. La primera muestra la forma de una U pintada de negro y con tres discos equidistantes de su centro se elevan dos líneas verticales de color verde azulado unidas helicoidalmente que se dividen en dos ramales y estos a su vez en dos ramas, las de la izquierda las suponemos pues están perdidas por el daño que el códice presenta; las ramas de la derecha muestran cada una en sus extremos un círculo formado por pequeños discos semejando una flor. Se trata de un árbol

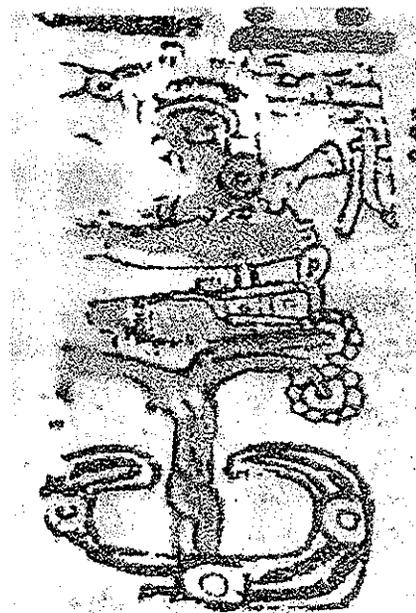


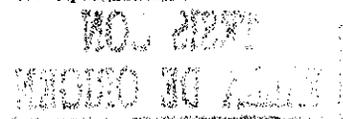
Fig. 47. *Paris 16b.*
Los códices mayas

³⁵⁷ *Ibidem*, p. 330.

³⁵⁸ Nájera, *op. cit.*, p. 100.

³⁵⁹ Sotelo, *Los dioses antropomorfos en el códice Madrid*, p. 162-174.

³⁶⁰ *Ibidem*, p. 169.



emergiendo de la representación esquemática de un cenote el cual puede representar el centro del mundo, en lo alto se sienta el dios C del mismo color que el árbol.



Fig. 48. Paris 16b
Los códices mayas

La segunda imagen de Paris 16b^(Fig. 48) muestra las fauces abiertas de un saurio de ellas se levantan líneas que representan a un tronco que se ensancha. Muestra un corte vertical del que sale una forma irregular que pudiese ser la de una serpiente, en ese caso podría reconocerse en el interior del corte su córtalo. Por el deterioro del códice no pueden distinguirse las ramas, pero sí que el dios C se encuentra en lo alto. El árbol y el dios están pintados de azul verdoso con lo que parecen ser manchas de un tono más oscuro.

En el Códice Madrid 96a^(Fig. 49) se pueden ver dos cabezas de Chaac de perfil mirando en direcciones opuestas, sobre ellas se eleva un tronco que se ensancha y lleva en el centro una línea vertical que lo divide, al centro esta línea muestra un pequeño rectángulo. El tronco se bifurca y luego vuelve a subdividirse en dos ramas cada una apuntando arriba y abajo rematando en una hoja; sobre el tronco en el centro se sienta el dios C. En paralelo a la izquierda la cabeza del dios D con cuerpo serpentino decorado con signos de Cauac sirve de asiento al dios C.

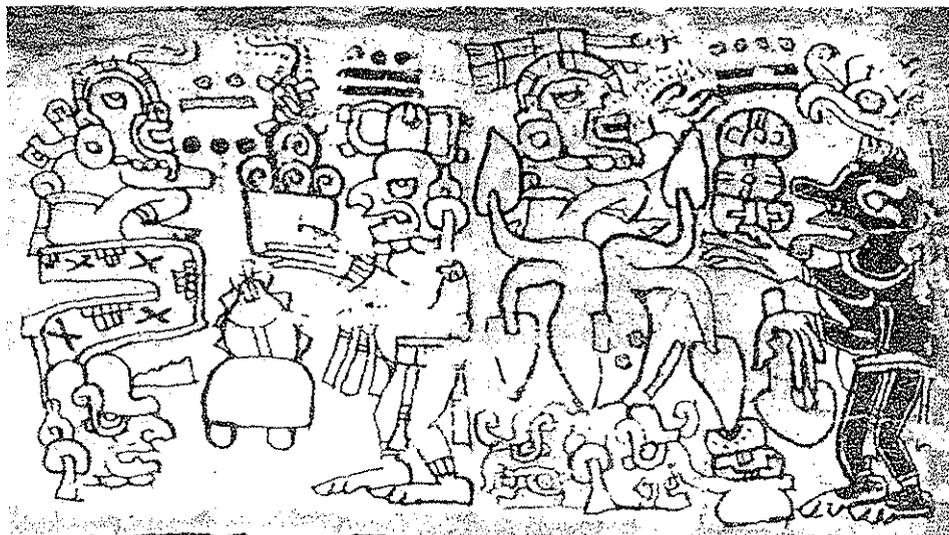


Fig. 49. Madrid 96a. Los códices mayas

En Madrid 10c^(Fig. 50) el dios C aparece sentado sobre una línea formada por puntos dibujando un cuadrángulo dentro del cual se distingue un diseño complejo: un pequeño rectángulo con dos líneas

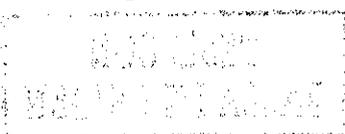




Fig. 50. *Madrid 10c*
Los códices mayas

semicirculares a izquierda y derecha ocupan el centro; a ambos lados se abren dos volutas divergentes, mientras que arriba y abajo muestran dos protuberancias unidas y rectangulares. La doble protuberancia es en los códices una representación convencional de *che*, árbol. Las volutas abiertas a izquierda y derecha parecen ser una esquematización de las ramas dobles también características de la imagen del árbol en los códices. Por tal motivo concuerdo con Sotelo quien propone que “Tal vez se trate de una vista ‘aérea’ del dios C sentado sobre la copa del árbol primordial.”³⁶¹

En efecto, el dios C, Yaxal Chuen, el verde, central y sagrado mono, se ubica en la copa de los árboles y específicamente en el centro de ésta puesto que representa la fuerza fecundante celeste de la que brotan la tinta roja, la tinta blanca, la tinta negra y la tinta amarilla. Se trata de una deidad patrona de la creatividad artesanal que asume el simbolismo propio del cielo: la sabiduría y la fecundidad.³⁶²

Ramas, hojas y frutos

Los frutos de *Ceiba pentandra* contienen numerosas semillas redondas y negras que llegan a tener de 4 a 8 mm. de largo y están rodeadas por un abundante vello sedoso de color blanco a gris plateado,³⁶³ este algodón se llama kapok.³⁶⁴ En el árbol la cáscara del fruto se rompe y el kapok se comienza a esparcir con la fuerza del viento, pareciera que de las ramas se desprenden pequeñas nubes flotando en el cielo que portan las semillas que perpetuarán la existencia de esta hermosa especie vegetal.^(Fig 51)

³⁶¹ *Ibidem*, p. 172.

³⁶² En el V Congreso Internacional de Mayistas realizado recientemente en Xalapa una mesa estuvo dedicada al análisis del código Grolier y en ella se expusieron argumentos serios y científicos que demuestran la falsedad de tal código. En la página 7 se puede reconocer en la base de un árbol que remata en ramas con ocho discos el rostro del dios C, tal imagen se contraponen a toda la iconografía asociada con el dios C que no aparece, en ninguna imagen de los *Códices Dresde, Madrid o París* en el plano ctónico, como si ocurre con otras deidades como B o D quienes indistintamente se pueden ubicar en el ámbito terrestre o celeste. La discordancia iconográfica del Grolier con respecto al dios C se encuentra detallada en Laura Sotelo, “Las representaciones del dios ‘C’ en el Código Tro Cortesiano”, p. 329.

³⁶³ Sarukhan y. Pennington, *Manual para la identificación de campo de los principales árboles tropicales de México*, p. 290.

³⁶⁴ Faustino Miranda, *La vegetación de Chiapas*, p. 217. Se le puede utilizar como material de relleno, pero este autor afirma que en América no se le ha aprovechado como es debido.



Fig. 51. Frutos de *Ceiba ausculifolia*
Rzedowski y Equihua, *Flora*

La copa del árbol representa el cielo y su poder creativo: es la sección elevada de la planta y en sus hojas se exuda el exceso de humedad, el rocío, la sustancia de la vida. Los frutos que penden de sus ramas reiniciarán, con sus semillas, el ciclo de la vida y, en el caso de las ceibas, reproducen la formación de las nubes que llevan los gérmenes de la existencia. La copa simboliza también la trascendencia celeste pues entre sus ramas las aves y los monos, encarnaciones simbólicas del poder y la sabiduría uránicas, encuentran alimento, habitación y descanso.

Enraizado en la tierra

Plano terrestre

Dentro del estudio comparado de las religiones puede observarse que la Tierra es una unidad cósmica viva y activa; es una fuente inagotable de la que brota la vida, por eso es la madre por excelencia. De la tierra surgen todos los seres, ella los alimenta, los hace crecer y vivir para después, recibirlos en la muerte. Cuevas, cavernas o grutas representan centros del universo y sitios de donde emergieron los dioses y los hombres. La tierra es valorada por el pensamiento religioso en primer lugar por su capacidad infinita de dar fruto: la tierra produce la vida, es una matriz inagotable.³⁶⁵



Fig. 52. Madrid 25a. Los códices mayas.

³⁶⁵ Eliade, *Tratado de historia de las religiones*, p. 220 ss.

Cab es el término maya yucateco con el que puede designarse la tierra y también el mundo, es decir, el sitio en donde se desarrolla la vida del hombre. La tierra es un espacio que incluye montañas, valles, ríos, cavernas, es decir, el marco geográfico. El área semántica de *Cab* abarca desde la tierra adecuada para la cerámica hasta el sitio en donde se desenvuelve la vida. Así es que la “tierra”, *cab*, es un símbolo de estructura cósmica, se identifica con el medio ambiente entero, es todo lo que rodea al hombre, con sus montañas, sus aguas y su vegetación.³⁶⁶

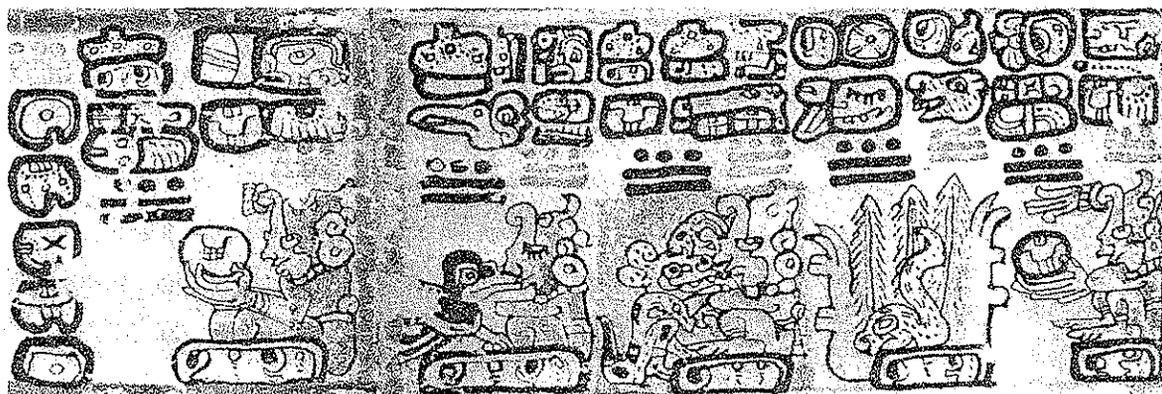


Fig. 53. Madrid 27-28c. Los códices mayas

Los troncos de los árboles en los códices y en la iconografía prehispánica muestran en su base diversos signos y deidades: los glifos *caban* y *tun*,³⁶⁷ una vasija, los rostros divinos de B y D y, el rostro del cocodrilo o de un dragón cuyo cuerpo, en ocasiones, se extiende hasta convertirse en el fuste mismo del árbol. En todos estos casos se expresa la idea de que el carácter fecundo de la tierra se extiende al árbol: la tierra se convierte en vegetación.

De hecho el animal ctónico se transforma en el árbol haciendo patente que la vegetación no es mas que una forma de la tierra misma. Si en la copa del árbol se forman las nubes y se posan las fuerzas fecundantes del cielo, en su raíz el árbol se hunde en el suelo y asimila la energía de la Madre Tierra.

Caban

Cartuchos rectangulares con el glifo de *caban*, tierra, sirven de asiento a la imagen del dios D quien porta en sus manos tres ramas que rematan en una hoja, en la página 25a^(Fig. 52) del *Códice Madrid*. Semejantes son los glifos de *caban* sobre los que se sienta el dios E en el mismo códice, 24d, 27-28c,^(Fig. 53) y de los que brotan los árboles ondulantes ya descritos en el capítulo anterior, de

³⁶⁶ Compárense las diversas acepciones de *cab* que aparecen en el *Diccionario Maya Cordemex* que sintetiza las principales fuentes lingüísticas del período colonial y moderno.

³⁶⁷ El análisis del *tun* como base del árbol es muy importante para comprender el simbolismo del árbol con respecto al tiempo y por ello no se le analiza en este conjunto sino más adelante.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

25b.^(Fig 27) De nuevo el dios D aparece sentado sobre este signo en *Madrid 91b*, ahora llevando el maíz en las manos. En paralelo el dios D y el dios E caminan sobre el glifo de *caban* llevando en su mano unas ondulantes líneas que pudieran representar agua, en *Madrid 62b*.



Fig. 54. *Madrid 67b2*
Los códices mayas.

Otra deidad se asocia con la tierra, el dios B quien en *Dresde 67b*^(Fig.54) aparece sentado sobre un gran glifo *caban* tras el que se levanta un poste techado decorado con el mismo glifo. La imagen de *Dresde 30a*^(Fig.55) es semejante a la de 67b y cierra el almanaque. Thompson hace notar que el glifo en el que está sentado Chaac con su hacha lleva el afijo *yol* y así se indica que se encuentra en *yolcab*, “corazón de la tierra.”³⁶⁸ Lo que me parece destacable es que la serie de imágenes previas de este almanaque es la de cuatro imágenes de Chaac sentado en las ramas de los árboles que ya han sido descritos al hablar de los símbolos asociados a la copa, es decir pareciera que el Chaac en el *yolcab* representa al Chaac central.

Lo notable de todas estas imágenes es que sólo E, el dios del maíz, B, el dios del agua y D, Itzam Na caminan o descansan con este símbolo terrestre. Son D y E, otra vez quienes aparecen asociado con este signo en las imágenes apícolas de *Madrid 104a y c, 106a y 111b*; la diosa O lleva a *caban* en las manos en *Madrid 108c*. Es evidente la asociación de la tierra con el maíz, pero resulta especialmente significativo que el dios Itzam Na sea la otra deidad que se relacione con ella: aquí vemos que la versión antropomorfa del dragón celeste se une a la tierra y me parece que en todos estos casos Itzam Na está expresando al dragón terrestre. La tierra es el ámbito propio del dios dragón, del dios del agua, del dios del maíz y del árbol.

Vasija sagrada

La complejidad iconográfica y religiosa de las escenas de *Madrid 34 – 36*, en donde se representan las ceremonias de año nuevo, escapa al objetivo de este trabajo, pero sí es posible reconocer la representación de una caña de maíz brotando de las sagradas semillas colocadas en una vasija. Dos formas semicirculares sobrepuestas y decoradas con círculos negros bordeados de puntos vienen a representar el cuerpo enroscado de una serpiente, se clarifica esta interpretación en 35b^(Fig. 56) donde

³⁶⁸ Thompson, *Un comentario al códice de Dresde*, p. 227.



Fig. 55. *Dresde 30a2*.
Los códices mayas.

es posible distinguir a la derecha la cabeza de la serpiente. Sobre ella se asienta una vasija globular ocre decorada con dos semicírculos y puntos blancos a ambos lados y con una doble protuberancia, en el borde inferior de la boca. Sobre la boca de la vasija tres glifos de maíz dispuestos triangularmente sirven de apoyo a las formas ondulantes que representan el brote de la planta.

La serpiente sin duda es la encarnación de la fertilidad de la tierra, y puede asociarse con el útero terrestre.³⁶⁹ Acerca del simbolismo de la olla vale la pena recordar que Landa informa que el artesano depositaba y cubría la obra en proceso dentro de unas tinajas, la olla servía pues de vientre ritual en el que se gestaba la imagen divina.³⁷⁰ En el caso de los rituales de renovación anual representados en estas páginas del *Madrid* es posible reconocer que ocupa un lugar central el vientre fecundo de la tierra en

donde los granos del maíz se convierten en una caña florecida.

A diferencia de las imágenes precedentes, en *Madrid 37a*^(Fig. 57) en lugar de vasija vemos un glifo *yaax* bajo dos signos de maíz, el brote de la planta y un tronco inclinado con la doble protuberancia que significa *che*, gráficamente estamos ante *Yaax Ixim Che*, el sagrado árbol de maíz.

La iconografía clásica también presenta el tema de la planta de maíz o del árbol emergiendo de una vasija. Se trata de un plato ceremonial decorado con un glifo *k'in* y sobre el cual generalmente se encuentra una concha, una hoja o espina de raya y un signo de bandas cruzadas que puede ser sustituido por una línea diagonal a cuyos lados se distinguen unos puntos, semejando el signo de porcentaje. Este plato ha sido llamado por la escuela norteamericana de epigrafía Dios Cuatripartita,³⁷¹ mientras que otros investigadores prefieren separar la vasija de los otros tres elementos que son denominados "Símbolo triádico".^(Fig. 58)

³⁶⁹ De la Garza, "La serpiente en la religión maya", p. 151 – 152.

³⁷⁰ Landa, *op. cit.*, p. 101.

³⁷¹ Véase Freidel *et al.*, *op. cit.*, p. 214 y la extensa nota 91 del capítulo IV en la que se hace un sumario de las investigaciones realizadas en torno a este tema iconográfico recurrente.

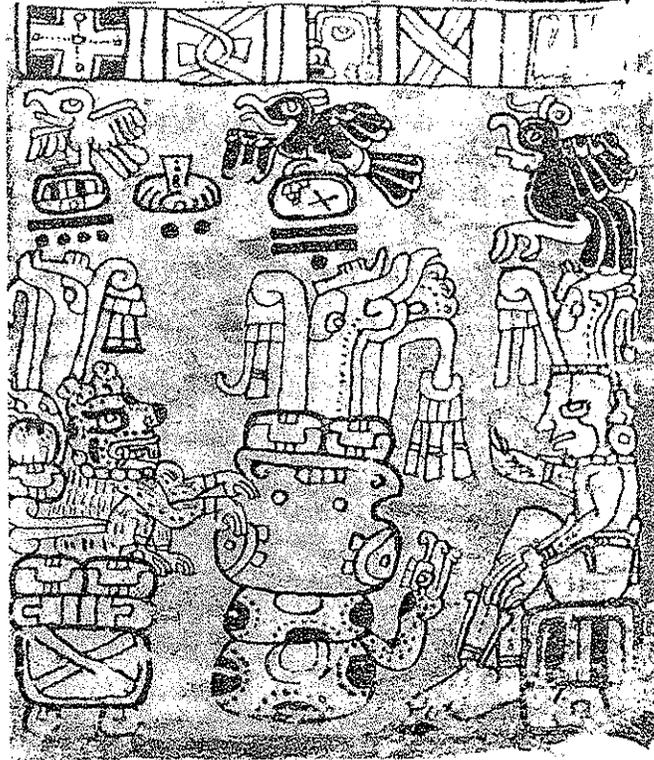


Fig. 56. Madrid 35b. *Los códices mayas*

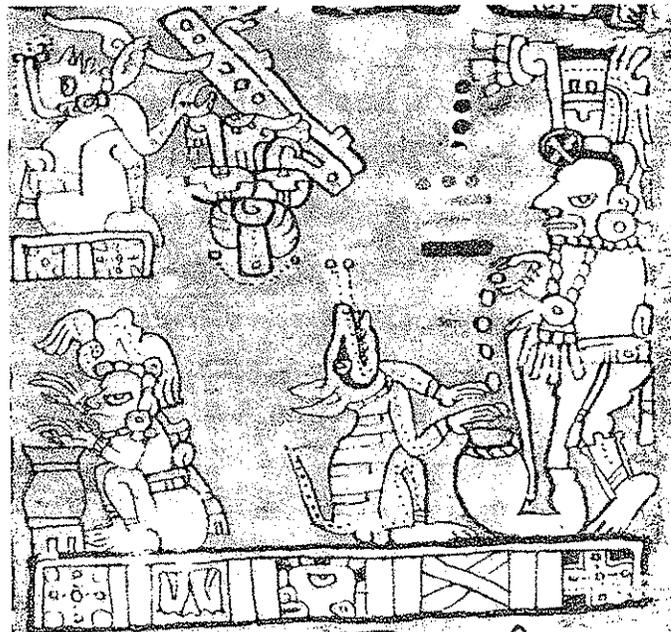


Fig. 57. Madrid 37a. *Los códices mayas*

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

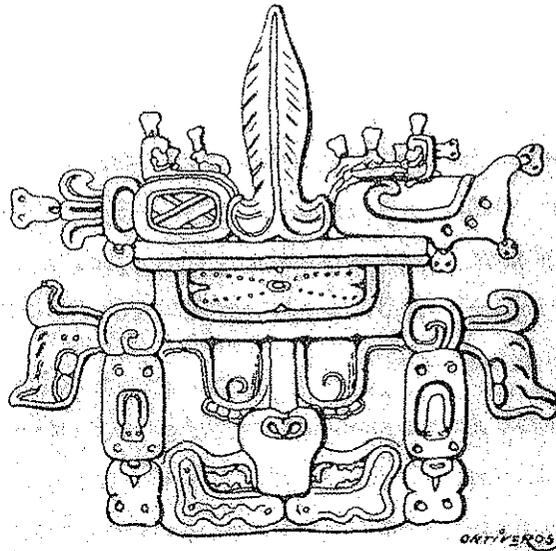


Fig. 58. Monstruo cuatripartita. Tocado de vasija con glifo k'in y símbolo triádico.
Dibujo Carlos Ontiveros. De la Garza, *El universo sagrado de la serpiente...*

Joralemon considera que al centro del Dios Cuatripartita se puede reconocer una espina de raya,³⁷² por su parte Nájera ha hecho notar que el elemento central del símbolo triádico se parece a una hoja de arácea; añade que si es un signo para representar la sangre del autosacrificio o si se trata en efecto de una hoja de cualquier forma se aludiría a las fuerzas regenerativas de la vida.³⁷³ Lo cierto es que generalmente la hoja de arácea o la espina de raya se ubica frente al arranque del tronco de la caña de maíz o del árbol serpentino. Si el árbol se levanta justo al centro unido a este signo es importante considerar que se puede estar indicando que es nutrido por la sangre sacrificial.

No es este el lugar adecuado para abordar la riqueza simbólica de este conjunto de signos, para nuestro objeto basta recalcar: 1. El carácter de la concha como símbolo acuático, asociado a las aguas y a la maternidad.³⁷⁴ 2. La alternancia entre el símbolo de la muerte y el inframundo con el del cielo. 3. La manifestación vegetal en el centro de la composición o la indicación del sacrificio sangriento como elemento que hace crecer a la planta y 4. El carácter Solar de la vasija, que pudiera leerse logográficamente: *lak'*, plato, *k'in*, vasija, es decir *lak'in*, este.³⁷⁵ El símbolo de *k'in* en el cuerpo de la vasija me parece indica el espacio central y con mayor precisión el centro del este donde sale el Sol y simbólicamente da comienzo la vida.

³⁷² En la *Primera Mesa Redonda de Palenque*, David Joralemon "Ritual Blood-Sacrifice among the ancient maya: Part I" identifica el elemento central como una espina de raya que sirvió para el autosacrificio especialmente se basa en los comunes juegos de palabras del lenguaje esotérico: *k'ik*, sangre y *kiix*, espina.

³⁷³ Nájera, *El don de la sangre en el equilibrio cósmico*, p. 96-97.

³⁷⁴ Nájera, "La iniciación ritual de la partera en las etnografías mayas" en *Estudios de Cultura Maya*, V. XX, p. 394 y Eliade, "Apuntes sobre el simbolismo de las conchas" en *Imágenes y símbolos*, p. 137-143.

³⁷⁵ Véase sobre el plato del este a Linda Schele y Mary Miller, *The Blood of Kings*, p. 194 quienes se basan en un manuscrito inédito de John Justeson "An interpretation of Clasic Maya Hieroglyphic Spelling of 'East'".

La lectura epigráfica para plato trípode es *hawaté*, que puede traducirse como “boca arriba” o “boca ancha”,³⁷⁶ pero también como “boca del árbol” o “abertura del árbol”. *Kum* es olla en maya yucateco de tal manera que el nombre del mes *kum k’u* ha sido traducido por Freidel y Schele “dios vasija”.³⁷⁷ En realidad *k’u* refiere con mayor precisión a lo sagrado y en el yucateco colonial refiere a “cama de los conejos, en donde las hembras paren.”³⁷⁸ Así la sagrada vasija también puede entenderse como la vasija del parto. De nuevo Freidel y Schele hacen notar que en lenguas cholanas y pokomes el equivalente de *kum k’u* es *ol* “en el centro de” o “el corazón de algo” y creen que *ol* fue el nombre clásico de las vasijas divinas.³⁷⁹

Las vasijas sagradas del corazón del mundo en la iconografía clásica y los recipientes globulares del *Códice Madrid* representan al vientre de la tierra ubicado en el centro del mundo. El árbol emerge entre las aguas, en medio de conchas, en el centro y a la vez en el horizonte por donde se puede ver salir el Sol, el sitio en que se encuentran la muerte y la vida, el cielo y el inframundo.

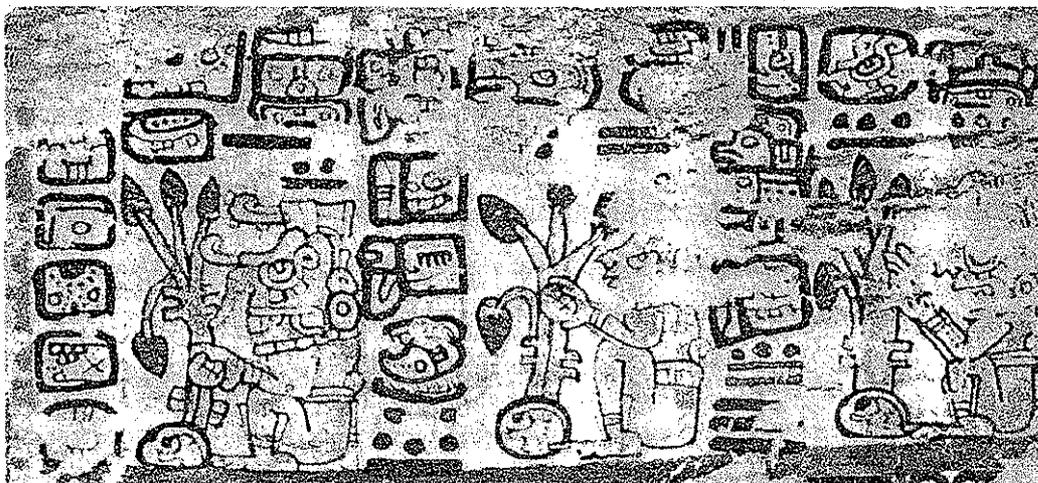


Fig. 59. Madrid 24a. Los códices mayas.

Dios del agua

En el *Códice Madrid 24a*^(Fig 59) el dios B, el dios E y el dios D aparecen sentados frente a un glifo *caban* sobre el cual crecen tallos azules decorados con la doble protuberancia y que se bifurcan en cuatro ramas que rematan en hojas acorazonadas de color ocre. En los tres casos los dioses extienden su mano para tomar el árbol por el tallo. Se ha discutido arriba la fuerte asociación de *caban* con el dios del maíz y el dios dragón, pero aquí es posible observar también su relación con el dios acuático.

³⁷⁶ Freidel *et al.*, *op. cit.*, p. 212-214.

³⁷⁷ *Ibidem*.

³⁷⁸ *Diccionario de elementos del maya yucateco colonial*.

³⁷⁹ D. Freidel *et al.*, *op. cit.*, p. 213 y nota 89 del capítulo IV.



En *Madrid 24b*^(Fig 60) una cabeza del dios B, sirve de arranque al tallo ondulante y azul de una planta de frutos que parecen ser vainas y que se enroscan alrededor de un tronco ocre. La siguiente imagen separada por una hilera de glifos está muy dañada pero por lo que se ve reproduce los mismos rasgos. La planta ha sido identificada tentativamente como una leguminosa por Sotelo.³⁸⁰ Por su parte, Alfonso Arellano me ha precisado que la lectura glífica de esos pasajes indica *bu'ul*, frijol.³⁸¹ En *Madrid 29a*^(Fig 28) dos cuerpos serpentinos se enroscan y se resuelven en tallos con hojas y vainas semejantes a las de la página 24b. Se trata de imágenes equivalentes en las que la doble serpiente y el dios B representan la vitalidad que hace crecer las plantas.

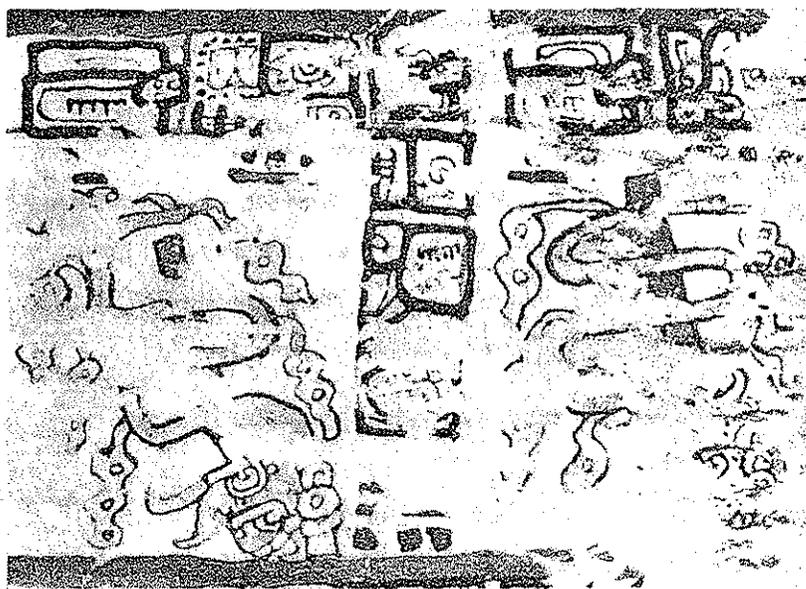


Fig. 60. *Madrid 24b. Los códices mayas.*

Dos rostros del dios B de perfil mirando en sentidos opuestos y unidos por la orejera sirven de arranque a un tronco de cuatro ramas en *Madrid 96a*,^(Fig 49) el árbol ha sido descrito previamente a propósito de que el dios C aparece sentado en lo alto.

Chaac, afirma De la Garza, es el agua misma tanto de la lluvia como la depositada en la tierra, puesto que “el líquido vital estaba en constante movimiento ascendente y descendente.”³⁸² Se representa pues en las raíces al agua que corre y alimenta al árbol. El agua es el germen de la vida que se resuelve en la planta que es la vida misma.³⁸³

En las escenas analizadas en el apartado anterior el dios B también aparece en lo alto de las ramas y en las otras descritas aquí lo podemos ver en las raíces; la síntesis iconográfica de este diseño se

³⁸⁰ Sotelo, *Los dioses antropomorfos en el Códice Madrid*, p. 106.

³⁸¹ Alfonso Arellano, *comunicación personal*.

³⁸² De la Garza, “Chaac, el dios que sabe muchos caminos” en *Arqueología Mexicana*, V. II, N. 11, p. 40.

³⁸³ Sotelo, *op. cit.*, p. 158.

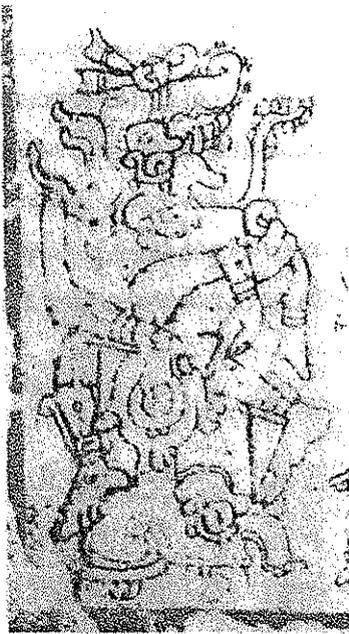


Fig. 61. Dresde 67b1.
Los códices mayas.

encuentra en *Dresde 67b*.^(Fig. 61) Es posible reconocer la cabeza del dios B con las fauces abiertas hacia el plano inferior sirviendo de arranque a un tronco prácticamente oculto por el cuerpo del mismo dios B que se sienta a horcajadas entre las ramas de las que puede verse sólo una a la derecha de la figura. Se trata del dios del agua como lluvia y como depósito terrestre unidos por el fuste arbóreo. Es claro que aquí estamos frente al Chaac central, incluso el glifo que denomina a este árbol ha sido identificado por Kelly como *yax che'*: T69:87, lo cual indicaría que se trata de la ceiba.³⁸⁴

El lagarto de la tierra

Puesto que bajo la superficie de la tierra se encuentra agua, que en las montañas el agua brota en forma de manantiales y que se encuentra rodeada de ella, los mayas creyeron que la tierra flotaba sobre el agua. De esta manera también representaron a la tierra como un saurio fantástico.³⁸⁵

Lagartos, saurios y cocodrilos son reptiles muy semejantes entre sí, de cuerpo alargado, cuatro extremidades y una extensa cola. Los cocodrilos cuentan con escamas cuadrangulares recubriendo su piel y toda su espalda es recorrida por crestas osificadas formando cadenas hasta llegar a la cola; podríamos imaginar valles y montañas extendiéndose sobre la gruesa piel de este reptil.^(Fig. 62) Sus ojos son pequeños y de pupilas verticales mientras que su nariz sobresale en una pequeña eminencia del largo hocico de tal manera que puede nadar casi sumergido, aprovechando los movimientos laterales de su cola. Durante largos períodos, calentándose al Sol, estos animales se quedan inmóviles. El cocodrilo amarillo o de río, *Crocodylus acutus*,^(Fig. 63) es de color gris pálido, algo amarillento y con cierto tinte verdoso, con



Fig. 62. Ladrillo,
Comalcalco.
Cocodrilo prieto,
Crocodylus moreletii.

³⁸⁴ David Kelley, *Deciphering the maya script*, p. 125.

³⁸⁵ Acerca de la concepción maya de la tierra como un lagarto o cocodrilo véase Alfonso Villa Rojas, "Los conceptos de espacio y tiempo entre los grupos mayances contemporáneos", María Montoliú Villar, "Reflexiones sobre el concepto de la forma del universo entre los mayas" y Alfonso Arellano, "Llegó el caimán: los dragones en el mundo maya".

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

manchas oscuras casi negras en la cola y los costados; sus colores y jaspeaduras recuerdan los de la tierra.³⁸⁶



Fig. 63. Cocodrilo Papillon del Parque Museo de la Venta. Cocodrilo amarillo o de río. *Crocodylus acutus*. Fotografía Raíces. Arqueología Mexicana, Vol. II, núm. 12.

En el *Chilam Balam de Chumayel* se cuenta que el dios celeste al descender a la tierra pisó las espaldas del cocodrilo Itzam Cab. La tierra se presenta como una hierofanía del dios creador pues se dice que en el *Katún 13 Ahau* "Será cuando cree, haga nacer el cocodrilo Itzam Cab, perdurable vida en la tierra."³⁸⁷

Según el *Diccionario de Viena*, "Itzam: lagartos como iguanas de tierra o de agua"³⁸⁸ Itzam es un lagarto pero puede ser identificado con un dragón, un sagrado animal que posee el secreto de la existencia, la esencia de la vida.³⁸⁹ Itzam Cab por su parte es el dragón ctónico que tiene la capacidad de engendrar la vida. Por ello el *Ritual de los Bacabes* presenta a Itzam Cab como una enorme hoguera que representa el calor de las entrañas de la tierra, lista para ser fecundada por el dios celeste.³⁹⁰

Dragón terrestre

De la Garza ha precisado que el dragón no es sólo una hierofanía celeste puesto que

parece haber simbolizado la fertilidad del cosmos íntegro, un poder que no se concreta en un dios determinado, sino que se manifiesta en varias figuras divinas a la vez,

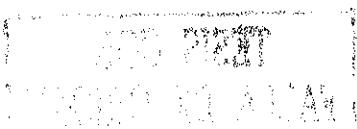
³⁸⁶ Miguel Álvarez del Toro, *Los reptiles de Chiapas*, p. 29 – 33.

³⁸⁷ Barrera Vásquez y Rendón, *op. cit.*, p. 87.

³⁸⁸ *Vocabulario de Maya Than*, p. 438.

³⁸⁹ Morales, *El dios supremo de los antiguos mayas. Un acercamiento*, p. 11-12.

³⁹⁰ *Ritual de los Bacabes*, p. 395-398.



constituyendo la conjugación de los grandes contrarios de la naturaleza, que es la dinámica de la vida del cosmos.³⁹¹

En efecto, el dragón representa las fuerzas creativas del cielo, la tierra, el agua y el fuego. Ambivalente por naturaleza el dragón es ave y serpiente, cielo y tierra. Su rostro carece de mandíbula o la muestra descarnada indicando la muerte y el inframundo, pero a la vez deja ver un cuerpo formado con glifos celestes. Al simbolizar la tierra el dragón es el vientre que guarda los huesos de los muertos y del cual brota la vegetación.

Una de sus versiones más antiguas la encontramos en la Estela 2 de Izapa.^(Fig 21) Aquí un rostro de perfil de nariz protuberante y bifurcada muestra una mandíbula descarnada y una pata doblada de enormes garras en parte posterior semejando las raíces. El saurio fantástico de la tierra anfibia sirve de raíz al árbol.



Fig. 64. Lapida del Sarcófago, Templo de las Inscripciones, Palenque.
Greene Robertson, *The sculpture of Palenque*

El tema se extenderá hasta el período Clásico cuyos mejores ejemplos se encuentran en Palenque. El rostro del dragón terrestre está representado en la lápida del Templo de las Inscripciones.^(Fig 64)

³⁹¹ De la Garza, "El dragón, símbolo por excelencia de la vida y la muerte entre los mayas", p. 179-180.

LIBRO DE ALIAN

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

La cabeza del dragón, con ojos espiralados muestra en la frente una vasija decorada con una flor de cuatro pétalos, símbolo del Sol, sobre la cual se distingue el símbolo triádico, en este caso con el glifo de la muerte. La mandíbula descarnada se proyecta formando una enorme U dentro de la cual cabe la cabeza del dragón y el cuerpo de quien fuera soberano sentado sobre la misma cabeza. Tras el cuerpo del personaje muerto y teniendo como raíz a este dragón, surge un árbol en forma de cruz. El dragón representa al inframundo, es el vientre telúrico, por ello la vasija sagrada del centro de la tierra se coloca en su frente y sobre ella se erige el árbol axial.

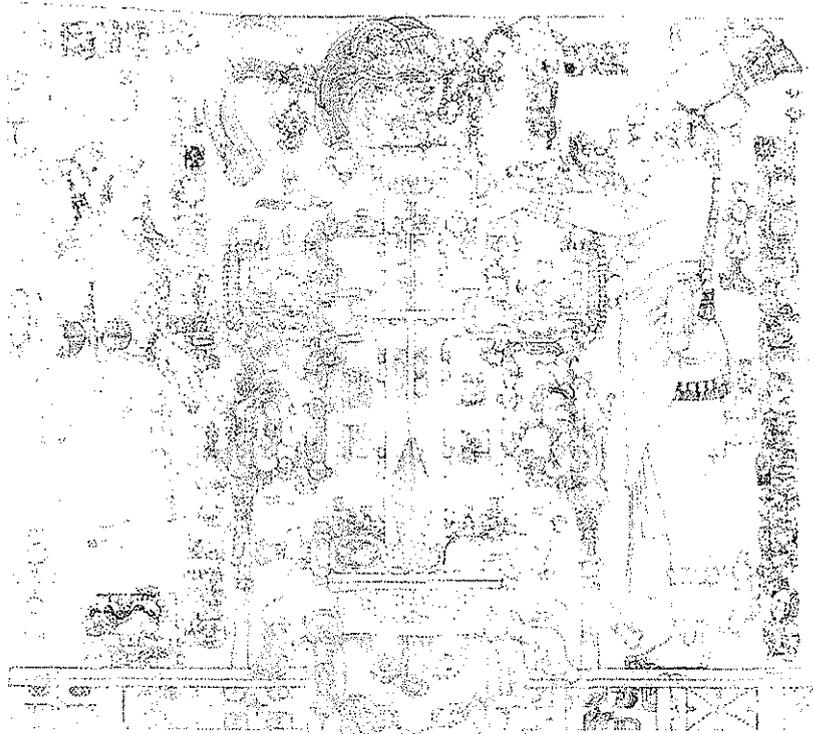


Fig. 65. Tablero de la Cruz, Templo de la Cruz, Palenque
Merle Greene Robertson, *The sculpture of Palenque*

Semejante es la composición del tablero del Templo de la Cruz.^(Fig. 65) Justo al centro de una banda astral se puede ver el rostro del dragón con nariz roma, ojos espiralados, mandíbula descarnada y grandes orejas; en la frente la vasija con la flor cuadripétala que lleva el glifo del cielo, la hoja o espina de raya y la concha. Tras la hoja se levanta otro árbol cruciforme. En este caso no hay duda de que se trata de un dragón celeste, pero la mandíbula descarnada lo remite de nuevo al inframundo, se hace muestra de nuevo la coincidencia de opuestos.

500 2127
1980 00 1111

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN



Fig. 66. Alfardas del Edificio Norte
Juego de Pelota, Chichén Itzá
De la Garza, *El universo sagrado...*

El dragón del tablero del Templo de la Cruz Foliada^(Fig 14) es más claramente la tierra anfibia pues se distingue en la base una corriente acuática que parece dar comienzo en la boca. En este caso el dragón se muestra bizco y en la frente presenta un gran glifo cruciforme, justamente el de *kan*, la amarilla piedra preciosa.

La versión posclásica de este dragón se encuentra en la base de las alfardas del Edificio Norte del Juego de Pelota de Chichén Itzá: del rostro se proyectan formas lineales ligeramente curvadas para indicar las raíces del árbol.^{392(Fig 66)}

Finalmente en el *Códice Dresde 41b*^(Fig 67) el rostro del dios D, Itzam Na es el punto de partida de un tronco con cuatro ramas en lo alto.

En estas imágenes el dragón celeste, terrestre, acuático y del inframundo ocupa el lugar de las raíces del árbol, pero también puede encontrarse una variante iconográfica: el saurio fantástico se convierte en el árbol mismo.

El árbol cocodrilo

Vale la pena recalcar que el *Crocodylus acutus* tiene semejanzas con la *Ceiba pentandra*: el color que pasa del verde al gris, y las espinas cónicas que semejan las crestas osificadas;^(Fig 68) tal similitud no debió pasar desapercibida para los mayas quienes la incorporaron creativamente a su pensamiento religioso.

En un acertijo del lenguaje de Zuyúa se plantea:

Que vayan a buscar la rama de pochote, y tres cosas torcidas, y bejuco vivo. "Eso hará muy sabrosa mi comida de mañana; tengo deseos de comerlo. ¡Quién sabe si será malo comer el tronco del pochote!" les dirá. "He aquí el tronco del árbol de pochote: la lagartija. Las tres cosas torcidas: la cola de la iguana. El bejuco vivo: los intestinos del



Fig. 67. Dresde 41b. Los códices mayas

³⁹² Marvin Cohodás, *The Great Ball Court at Chichen Itzá, Yucatan, Mexico*, p. 48.

cerdo. El tronco del árbol de pochote: el tronco de la cola de la lagartija.” Lenguaje figurado.³⁹³

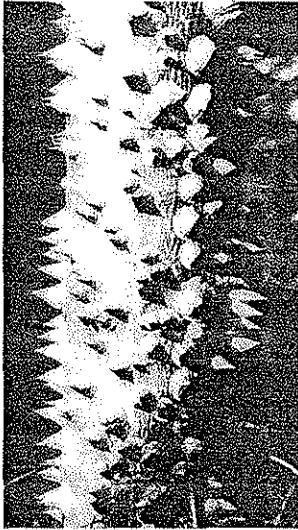


Fig. 68. Tronco con espinas cónicas.
Ceiba joven de Tikal
Ceiba pentandra

El cuerpo de la lagartija se convierte en el tronco de la *Ceiba ausculifolia* o pochote. Esto ha sido el tema de un estudio de Barrera Vásquez: la relación entre la ceiba y el cocodrilo fantástico. Comparó en primer lugar los glifos *cipactli* (náhuatl) e *imix* (maya) usados para designar el primer día del calendario mesoamericano de 260 días. Ambos simbolizan el origen, la creación. *Cipactli* tiene la forma de un cocodrilo, *imix* es el árbol. Pero árbol y reptil transmiten el mismo significado.³⁹⁴

Las representaciones del árbol - animal son comunes en los códices (*Dresde, Madrid, Laud, Fejérvary-Mayer*) y aparece en varias estelas del Izapa protomaya. En la Estela 25^(Fig. 69) un enorme cocodrilo naturalista cuya trompa termina en una concha levanta su cuerpo sustituyendo sus patas traseras y su cola por cinco

ramas que terminan en hojas cordiformes. Sobre este “árbol-cocodrilo” se posa un ave con un tocado de volutas. Frente al árbol y sobre una superficie rectangular hay un personaje en actitud de avanzar; lleva un faldellín que remata al frente en una larga voluta, mira hacia arriba y sostiene con la mano derecha un largo bastón con tres travesaños paralelos. Sobre el travesaño superior se posa un ave fantástica de larga cola y cabeza humana. En la escena descrita parece llevarse a cabo una ceremonia que el tiempo se ha encargado de ocultar, pero de la cual se puede comprender que el hombre con el bastón de mando se une ritualmente y por



Fig. 69. Estela 25, Izapa.
Dibujo López Austin. *Arqueología Mexicana*, Vol. II, núm. 12

³⁹³ *Libro de Chilam Balam de Chumayel*, p. 73.

³⁹⁴ Barrera Vásquez, “La ceiba cocodrilo” *passim*. Barrera ha llamado al árbol una ceiba, sin embargo en raras ocasiones es posible identificar a esta especie concreta en los árboles de la iconografía prehispánica, vuelvo a insistir en que se refiere con mayor precisión a un árbol mítico. Sigo utilizando el término ceiba en algunos casos puesto que esta especie vegetal por sus características peculiares fue adecuada para la representación del eje cósmico y así es reconocida en la tradición colonial y contemporánea.

medio de una serpiente al árbol mítico, el centro y origen del mundo.³⁹⁵

La solidaridad simbólica de la representación arbórea y zoomorfa del dios creador la reencontramos en la página 3 del *Códice de Dresde*.^(Fig 17) Es claro que el lagarto es bicéfalo y su sentido de árbol cósmico es remarcado por el ave que se posa en lo alto. En el centro de la figura aparece un hombre muerto con el tórax abierto, ofrendado en sacrificio. Aquí otra vez el hombre hace un intento por ubicarse en el eje cósmico, ahora a través de la muerte que, como se analizó en el capítulo precedente es la condición de la vida.

El árbol – cocodrilo es un complejo simbólico de significado cosmogónico y cosmológico. El árbol funge como centro del universo designando sus diversos planos y direcciones y a la vez se le considera origen del género humano.

Vientre del cielo y de la tierra

Las raíces del árbol refieren simbólicamente al inframundo, el agua y la tierra: el depósito de la muerte que proporciona la vida, el centro cósmico desde el que se genera la existencia; la copa por su parte manifiesta la trascendencia, sabiduría y poder genésico del cielo.

En *Dresde 69a*^(Fig 24) las fauces abiertas del dragón apuntan a la tierra y de ellas se levanta el cuerpo del saurio arbóreo. Pequeños triángulos decoran el perímetro del tronco: se trata de las escamas dorsales del cocodrilo y a la vez las espinas cónicas de la ceiba. Dividido en dos colores el árbol animal está pintado del lado izquierdo con franjas azules alternando con blancas y a la derecha con franjas rojas y amarillas. Chaac con el hacha en lo alto se sienta a horcajadas entre las ramas. El dragón acuático en lo alto y en la base, el saurio telúrico elevando su cuerpo al cielo, el contraste cromático, se trata de un conjunto de elementos que se integran en una sola imagen: el *Axis Mundi*. Al mismo tiempo se trata del árbol que encarna la fuerza fecundante del agua que fluye sin cesar entre el cielo y la tierra.

El dios supremo de los mayas yucatecos, Itzam, el que conoce los secretos de itz, la esencia de la vida, domina todos los planos de la *Yaax Che*. Itzam Na se posa en la forma de un pájaro serpentino en su copa, Itzam Cab como un saurio fantástico le sirve de raíz y la esencia de la vida que este Brujo sabe manejar circula por el tronco como savia, sangre o nutritiva leche. La *Yaax che* es el sostén del mundo, no sólo en el sentido de columna leñosa, sino sobre todo porque es el punto en el que se funden los poderes creativos de la existencia cósmica. Por ello el árbol, en las cuatro esquinas y en el centro, uniendo los tres planos del universo es el pilar del mundo así como la madre y el padre de todo lo que existe, árbol de la vida y eje del cosmos.

³⁹⁵ De la Garza, *El universo sagrado de la serpiente entre los mayas*, p. 151-152.

Árbol del tiempo

El *Códice Dresde* y las fuentes coloniales que proceden de Yucatán informan sobre el árbol asociado al tiempo, se trata del *Acante Acantun*. Una revisión de su imagen en los códices permite reconocer que se trata de un árbol central y el análisis de las ceremonias de año nuevo no dejan lugar a dudas de que el árbol fungió no sólo como delimitador del espacio sino también como sostén del tiempo.

Kuché Yax Itzam

Acante Acantun

Landa señala que existían “cuatro demonios llamados Acantunes, que ponían a las cuatro partes del mundo.”³⁹⁶ Al referirse a las ceremonias anuales precisa los nombres de estas deidades mencionando a Kanalacantun, Chacacantun, Zacacantun y Ekelacantun, los acantunes amarillo, rojo, blanco y negro que eran piedras en las que se untaba la sangre sacrificial durante las fiestas de los días aciagos de Kan, Muluc, Ix y Cauac respectivamente. A estos años corresponde la erección de un poste ritual en el que se acomodaban las imágenes de las deidades correspondientes a cada año, estos postes son llamados por el fraile: *kanté*, *chasté*, *zachia* y *yaxek*, se trata de árboles denominados otra vez de acuerdo con el color direccional.³⁹⁷

Acante acantun es un paralelismo recurrente del *Ritual de los Bacabes*; Roys lo traduce como “Piedra erigida, árbol erigido”, Arzápalo como “Piedra parlante, árbol parlante”.³⁹⁸ En el capítulo anterior se ha señalado que árbol y piedra establecen una solidaridad de significados, puesto que *tun* indica el grano de maíz y a la vez la piedra preciosa.. Añadamos que *tun* es el nombre del período anual utilizado en la cronología maya: el árbol está ligado al tiempo.

En el *Chilam Balam de Chumayel*³⁹⁹ se indica que de ese grano pétreo precioso nacen los *tunoob* y *katunoob*, el tiempo. Integrando el simbolismo vegetal con el temporal se aclara que el *katun* que nace de ella tiene guedejas, como la mazorca de maíz. El pasaje juega constantemente con las palabras: del *tun* surge el *katún*, así como de la *Tun Gracia* surgen incontables gracias. De un grano de maíz se obtiene una planta y de ella muchos otros granos que alimentan al hombre y multiplican las plantas. De un año nacen veinte años. Así como la planta fructifica y tiene una existencia cíclica así también el tiempo.

³⁹⁶ Landa, *op. cit.*, p. 101.

³⁹⁷ *Ibidem*, p. 63-69.

³⁹⁸ Confróntese *Ritual of the Bacabs*, trad. Ralph Roys, p. XIV-XV con *Ritual de los Bacabes*, trad. Ramón Arzápalo Marín, p. 557.

³⁹⁹ *Libro de Chilam Balam de Chumayel*, p. 97.

Sagrado árbol del tiempo

En las páginas 25, 26, 27 y 28 del *Códice Dresde* se representan las ceremonias del año nuevo descritas por Landa. En el *Dresde* aparece el poste de la ceremonia de año nuevo como un tronco con el símbolo para madera en su borde; además está decorado con signos de *cauac*; lleva puesto un manto reticulado y es visible el extremo de las bragas con huellas de pies descalzos que indican camino o viaje; una serpiente se enrosca en la parte superior y de ella surgen cuatro ramas con hojas acorazonadas. La composición descansa sobre el signo del año *tun*.^(Fig 70)

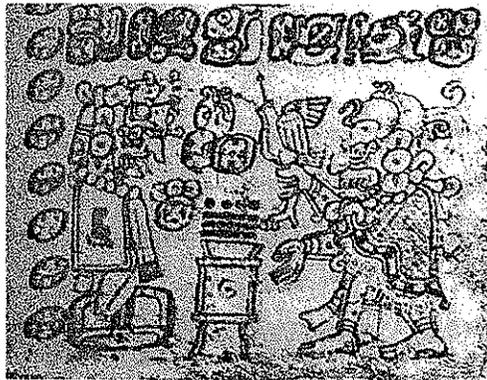
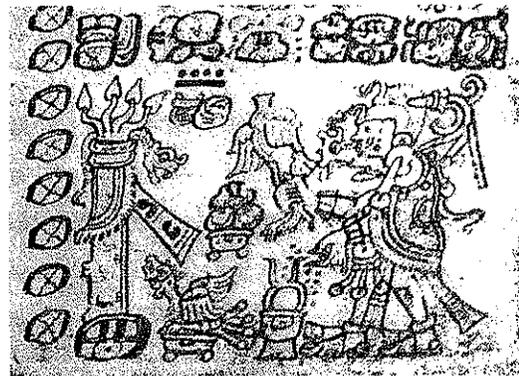
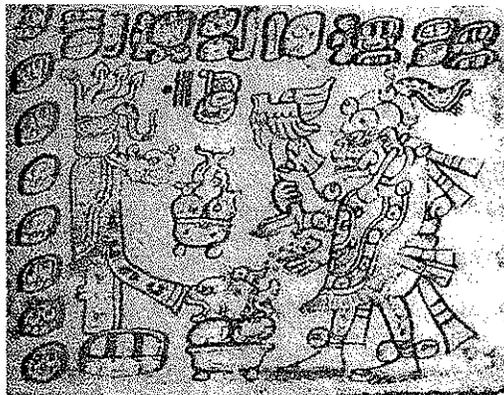


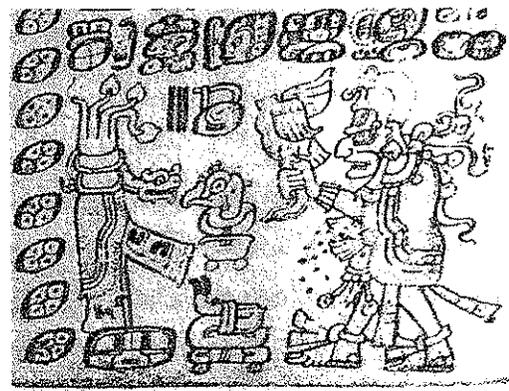
Fig. 70. a. Dresde 25c



b. Dresde 26c



c. Dresde 27c



d. Dresde 28c. Los códices mayas

Eric Thompson interpretó la imagen como un juego de palabras gráfico:⁴⁰⁰ *acan*, es una pequeña planta de hojas cordiformes, *can* es serpiente, *te* es árbol, *tun* es piedra y año, así que puede entenderse pictóricamente: *Acante acantun*.

El signo *cauac* tiene como uno de sus significados el de *ku*, dios o divino, que combinado con el signo que nos indica madera, *che*, nos permite entender que este poste es *kuche*, árbol sagrado, la

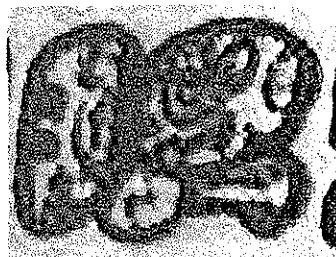
⁴⁰⁰ Eric S. Thompson, *Un comentario al códice de Dresde*, p. 220-221

aromática madera del cedro que sirve para esculpir las imágenes de los dioses.⁴⁰¹ Complementariamente *cauac* es el glifo distintivo de los dragones de la montaña, *witz*, que se reconocen en la iconografía clásica. Por otro lado *cauac* ocupa el lugar del miembro viril en el glifo que representa el autosacrificio por punción del pene.⁴⁰² De esta suerte es probable que al señalar al árbol con este glifo se pretenda indicar el carácter fecundo del tronco asimilado al miembro viril, pero también podría ser un elemento que lo hace equivalente al cuerpo del dragón y, en este último caso, sería una alusión al árbol reptil que se ha analizado previamente.

El jeroglífico con el que se denomina este poste está compuesto por el prefijo *Yaax* (T68), el signo principal es el glifo utilizado para nombrar al dios D, *Itzam Na* (T1009) y lleva también el sufijo *che* (T87). De hecho el glifo de *Itzam Na* se compone por el prefijo *itz* (T152), el elemento logográfico de *Itzam* (T1009) y el sufijo *na* (T23).⁴⁰³ Es así que despojándolo de los afijos que lo identifican con *Itzam Na* el signo de cabeza es calificado *yaax* y entonces el árbol del año nuevo es llamado *Yaax Itzam Che* o *Yaax Che Itzam*.⁴⁰⁴(Fig. 71-a)



Fig. 71 a. *Yaax Itzam Che*: T68.1009:87
Dresde 26c



b. *Chaac Itzam Che*: T23.1009:87
Dresde 25c. Los códices mayas.

En 25c^(Fig. 70-a) el tronco ha sido sustituido por un cuerpo antropomorfo. Sobre el signo *tun* se distinguen las piernas y no se han representado los pies. El manto lleva impresa la huella de un pie. No se distingue ni el cuerpo enroscado de la serpiente ni las cuatro ramas, en su lugar se encuentra la cabeza del dios B con collar de cuentas, gran orejera y tocado. El glifo denominativo mantiene

⁴⁰¹ Existe un árbol al que los mayas llaman *kuche*, el cedro (*Cedrela mexicana* y *Cedrela odorata*). Esta especie arbórea tiene una madera fragante y de características favorables al tallado, resiste mucho a pudrirse debido a que tiene un aceite volátil que le da su aroma distintivo y aleja a los insectos. F. Miranda, *op. cit.* p. 216. El reverente nombre que le otorgaban al cedro se debe a que de esta madera aromática y duradera se fabricaban las imágenes de las deidades. Sin embargo en el caso de los árboles de las ceremonias de año nuevo del *Códice Dresde* no debe pensarse que se trata específicamente de cedros sino seguramente del "árbol sagrado", entendido en su acepción más general.

⁴⁰² Maricela Ayala, "La estela 39 de Tikal, Mundo Perdido", citada en M. I. Nájera, *El don de la sangre...*, p. 65-66.

⁴⁰³ Tuve oportunidad de conversar en 1998 acerca de T1009 con Maricela Ayala quien estuvo de acuerdo en que se trataba de un elemento logográfico para representar a *Itzam*.

⁴⁰⁴ La interpretación que propongo para T68:1009:87 la planteé inicialmente en A. Morales, *op. cit.*, p. 151-152. En la identificación de los glifos me auxilió Alfonso Arellano.

los mismos elementos ya indicados sólo que ahora el prefijo *yaax* ha sido sustituido por el de *chac*, rojo, ahora es *Chac Itzam Che*: T23.1009:87.⁴⁰⁵(Fig 71-b)

El pensamiento mítico maya sobre la creación se expresa en estas imágenes que unen los símbolos del tiempo, el agua, la savia-semen, el árbol, el maíz y el dragón. El *Acante acantun*, *Yax Itzam Che*, es el árbol que brota de la semilla sagrada y piedra preciosa *tun*. Es el árbol sagrado del tiempo que delimita el espacio, establece el tiempo y mantiene la vida.

Ceremonias de año nuevo

Agotamiento cíclico del cosmos

Puesto que el tiempo es percibido por los mayas como una recurrencia cíclica es evidente que temen un retorno periódico al caos primigenio. El mundo está amenazado por su destrucción, la cual por cierto será obra del mismo cocodrilo Itzam Cab, según es consignado en el *Chilam Balam*. En realidad la destrucción del orden se debe al enfrentamiento de las deidades opuestas Oxlahun Tiku (Trece Deidad) y Bolon Tiku (Nueve Deidad) que no son más que las advocaciones de la deidad celeste y la deidad del inframundo. Bolon Tiku se dice que toma a Oxlahun Tiku y hace llover fuego y ceniza:

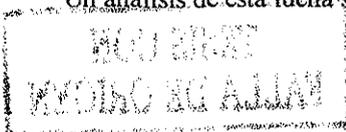
Y fue cogido Oxlahun Tiku y fue rota su cabeza y abofeteado su rostro y fueron escupidos y se los cargaron a las espaldas. Y fué robada su Serpiente de Vida con los cascabeles de su cola, y con ella, fueron cogidas sus plumas de quetzal.⁴⁰⁶

El mundo se destruye cuando las fuerzas del inframundo y de la muerte roban el principio vital celeste: la serpiente emplumada.⁴⁰⁷ Se dice incluso que tras el robo se desploma el firmamento y se hunde el mundo. En la Tierra misma ordenada por el Cielo se guardan los gérmenes de la destrucción. Cuando Itzam Cab se levanta las fuerzas del inframundo pueden hacer regresar el caos primordial; el desorden vuelve a aparecer y el mundo se destruye. Para mantener el orden de la creación es necesario que los Bacabes, quienes sostienen los rumbos cósmicos, lo restablezcan; en otras palabras deben brotar de nuevo los árboles cósmicos y en el centro renacer "...la Gran Madre

⁴⁰⁵ Thompson, *op. cit.*, p. 222. Por otro lado Linda Schele y Nikolai Grube en "A Quadrant Tree at Copan" leen T1009 fonéticamente proponiendo que debe leerse *am* y por tanto afirman que se trata de *Yax Am Te*, o *Chaac Am Te*, implicando que *am* vale por esquinas. Me parece que es sustentable que estos árboles aludan a los rumbos cósmicos sin descontar la otra lectura logográfica. De hecho resulta más fácil suponer un árbol esquinado rojo, pero no uno verde – pues este es el centro –, pero como se sabe estos árboles de año nuevo referían a un punto cardinal específico.

⁴⁰⁶ *Libro de Chilam Balam de Chumayel*, p. 88.

⁴⁰⁷ Un análisis de esta lucha se encuentra en De la Garza, "Los 'ángeles' mayas", p. 172-174.



Ceiba, *Yaax Imix Che*, en medio del recuerdo de la destrucción de la tierra. Se asentó derecha y alzó su copa pidiendo hojas eternas. Y con sus ramas y sus raíces, llamaba a su Señor.”⁴⁰⁸

Es decir, de nuevo es necesario que exista un centro y un orden cuatripartito. La ceiba “llama” a su señor desde sus dos extremos (raíz y copa) y se yergue totalmente vertical, es el eje que une Cielo y Tierra, que permite devolver al mundo el orden. Recuérdese que “Ella sostiene el plato y el vaso; la estera y el trono de los katunes por ella viven.”⁴⁰⁹ La *Yaax Imix Che* sostiene el cielo y la tierra y por ella se conserva el curso del tiempo.

Renovación cósmica

Esta renovación cósmica se repite en el ciclo anual. Los rituales del año nuevo son de especial importancia en la religión maya pues marcan el fin de un ciclo con su consecuente peligro: la posibilidad de retornar a la noche previa a la creación. Esto se puede deducir del significado de los *uayeb*, los cinco días nefastos carentes de nombre. Las unidades del tiempo son “cargadas” por seres sobrenaturales específicos que les dan su nombre y determinan su fuerza; cada día tiene un matiz especial, una calidad propia. Pero los *uayeb* son un tiempo que carece de orden, no hay quien los lleve, son días sin dirección específica. El hombre, por lo tanto, debe responsabilizarse de dirigir esos días hacia buen término, permitir un nuevo año. El hombre maya con su acción ritual debe mantener el orden y restablecer el ciclo de lo creado.

Los rituales de año nuevo son para evitar el mal y la enfermedad

Tenían creído -dice Diego de Landa - que si no hacían estas ceremonias habían de tener ciertas enfermedades que ellos tienen en este año... habían de temer si no hacían las cosas dichas mucho mal de ojos... Las miserias que temían este año, si eran negligentes en estos servicios, eran desmayos y amortecimientos y mal de ojos... Y en esto creían que estaba el remedio de sus miserias y malos agüeros y pensaban que este era el servicio más agradable a los dioses.⁴¹⁰

Estas fiestas cuentan con una organización espacial. Cada año, de una serie de cuatro, el ritual se resume en disponer el “asiento” del nuevo año en un extremo determinado del espacio. La figura de un *Bacab* específico se colocaba sobre un poste ritual que era llevado ceremonialmente a uno de los extremos del pueblo.

El *acantún* está ahí como eje del espacio y del tiempo renovando la vida anualmente. La fiesta se encarga de traspasar el eje del tiempo a un nuevo sitio. El tiempo y el espacio están ligados

⁴⁰⁸ *Libro de Chilam Balam de Chumayel*, p. 89. En este pasaje también juega un papel importante Bolon Dz'acab quien logra rescatar el principio generador cósmico, llevándose en un bulto las semillas y el semen de la vida. Sobre esto se abundará en el último capítulo cuando deba tratarse a esta deidad asociada a la vegetación y al linaje.

⁴⁰⁹ Barrera Vásquez y Rendón, *op. cit.*, p. 92.

⁴¹⁰ Landa, *op. cit.*, p. 64, 66, 67, 69-70.

estrechamente y se determinan entre sí. El agotamiento del tiempo significa a la vez, la necesidad de darle un nuevo punto cardinal en donde sostenerse.

El primer día del año se desechaba lo viejo, sucio y gastado. Tras el largo ayuno de los cinco días sin nombre los hombres se reunían en el templo, lo purificaban y entonces los chaaques – cuatro sacerdotes – se colocaban en las cuatro esquinas tirando de una cuerda de una a otro lado y dentro de este espacio cuadrangular oraban y “sacaban lumbre nueva”.⁴¹¹ Los ancianos oficiantes imitaban la función de los Bacabes señalando las fronteras de un espacio limpio de las influencias negativas; al encender el fuego restauraban la vida..⁴¹²

Acante acantun es traducido por Arzápalo como “Árbol parlante, piedra parlante”; justifica esta traducción explicando que *acan* alude a un sonido quejumbroso, al débil susurro del enfermo.⁴¹³ Si es así, en realidad se están refiriendo a un árbol enfermo; en el *Ritual de los Bacabes* en este árbol se origina la enfermedad y hay que llegar a él para que en ese mismo sitio se restablezca la salud. Este árbol *acan* es pues el eje del mundo que es necesario revitalizar. Se elabora cada año un nuevo árbol, y en él se traslada al *bacab* que sostendrá en ese año el mundo.

El árbol ritual actúa entonces como el garante de la vida y la salud de los hombres. Indica también el destino humano en el tiempo por venir. En resumen, los rituales del año nuevo evitan la desorganización y consecuente destrucción del mundo con que amenazan los *uayeb*, dan una nueva dirección al cosmos de acuerdo con el nuevo tiempo que se inicia y comunican el carácter que tendrá el periodo permitiendo a la comunidad prepararse. No cumplir con estos ritos significa hambre, enfermedad y muerte.

Las celebraciones de año nuevo sirven para que el hombre maya, responsable del mundo en que vive, mantenga con su sacrificio el orden. En este sentido, el árbol cósmico ocupa un papel fundamental en la fiesta como signo de la sabiduría ordenadora y la fecundidad renovadora de la vida.

⁴¹¹ En el cantar 12 “El apagamiento del anciano [dios del fuego] sobre el monte” *Cantares de Dzitbalché*, p. 377-380, se menciona como se reúnen en la *popolná* frente a Ahau Caan para asistir a la festividad que se “hará en medio de la plaza de nuestro pueblo”. Se enciende el copal al ocultarse el Sol y se invita: “Vámonos, vamos al tronco de la ceiba [Yaaxché]; vamos a poner el trueque-ofrenda para el nuevo año.” Esto ocurre pasados los días aciagos.

⁴¹² La identificación de Itzam Cab con el fuego está respaldada por la descripción hecha en el *Ritual de los Bacabes* de la hoguera. Véase. A. Morales, *op. cit.*, p. 138 – 142.

⁴¹³ *Ritual de los Bacabes*, p. 90.

Axis Mundi

Cruces y árboles

Confrontación e integración

La llegada de los españoles implicó un proceso de confrontación política, pero también espiritual. Uno de los pasajes más significativos de aquel encuentro de visiones del mundo es precisamente el de la concepción del árbol.

Las fuentes coloniales tempranas testimonian que para los mayas la llegada de la cruz había sido profetizada. En el *Chilam Balam de Chumayel* se lee que “En señal del único Dios de lo alto llegará el Árbol sagrado (*Uaom Ché*, madero enhiesto), manifestándose a todos, para que sea iluminado, el mundo, Padre.”⁴¹⁴ La cruz ha sido reconocida como un árbol erecto, equivalente al árbol cósmico de los mayas prehispánicos. Sobre tal árbol podrá, dicen, distinguirse el *mut*, el ave profética: “vendrán y ya veréis el faisán que sobresale por encima del Árbol de Vida (*Uaom che*, madero enhiesto).”⁴¹⁵ Sin embargo queda claro para ellos que este árbol sustituye al suyo pues el profeta del *Chumayel* concluye diciendo: “Cuando levanten su señal en alto, cuando la levanten en el Árbol de Vida, todo cambiará de un golpe. Y aparecerá el sucesor del primer árbol de la tierra, y será manifiesto el cambio para todos.”⁴¹⁶ Es indudable que la sustitución del *yaaxchel cab* por el *uaom che* se percibe como una revolución: su mundo se transforma.

Algunos españoles parecen haberse impresionado de tal profecía, desde su perspectiva cristiana debió comprenderse como una señal de la Providencia, de su triunfo político y de su preeminencia ideológica. Ximénez, se refiere a la profecía de “Chilam Balam, sacerdote de Tiscacayón, canich en Maní”, la traduce y subraya la confrontación entre el árbol prehispánico y el Madero Cristiano:

Tu eres Dios único, que nos criaste piadoso, buenas son las palabras de Dios, ea ensalcemos su señal en alto, ensalcemos para adorarla y venerar la cruz: hemos de ensalzar en oposición a la mentira se aparece hoy en contra del Árbol primero del mundo.⁴¹⁷

⁴¹⁴ *Libro de Chilam Balam de Chumayel*, p. 184. Se puede notar que Mediz Bolio traduce en algunos casos árbol de la vida y en otros árbol sagrado, en realidad el texto le llama Árbol Enhiesto, es decir el árbol de pie. Por otro lado se menciona el árbol de la tierra el *yaaxchel cab*, el cual dentro del contexto indígena podría ser considerado el árbol sagrado y mas propiamente el árbol de la vida. Se contrastan en el texto ambos árboles.

⁴¹⁵ *Ibidem* Puede suponerse que el ave que aparece en lo alto de la cruz *Uaom Che* pudiera ser la representación de la paloma del Espíritu Santo que suele representarse sobre la cruz en las iglesias católicas.

⁴¹⁶ *Ibidem*

⁴¹⁷ Ximénez, *op. cit.*, V. I, p. 109.

La *Relación de la Ciudad de Mérida* describe que un “sacerdote llamado Chilam Balam” había anunciado la llegada de los españoles quienes traerían “levantada una señal como esta ✠ a la cual no podían llegar sus dioses y huían de ella, y que esta gente había de señorear la tierra, y que a los que los recibiesen de paz no les haría mal ninguno.”⁴¹⁸

Mochan Xiu de Maní mandó esculpir en piedra la cruz y la dejó a la vista de todos y “dijo que era el árbol verde del mundo, e iba a verla mucha gente por cosa nueva, y parecía que la veneraban desde entonces.”⁴¹⁹ Para los encomenderos aquello era la prueba de la aceptación del cristianismo pero para los de Maní debió ser un paso en el proceso de integración del mundo espiritual del extranjero a su propia cosmovisión. La cruz sería desde entonces el nuevo y antiguo eje del cosmos.

Árbol de la vida y la redención

La cruz no podría identificarse más que con el árbol. Durante la Edad Media la teología y la liturgia cristianas asimilaron la cruz al árbol del mundo de la tradición popular europea. Se dice que la cruz es un árbol que se alza en el centro del cielo y de la tierra y es el sostén del universo, también se le denomina el árbol de la vida plantado en el Calvario. La cruz se ubica en el centro del mundo y es fuente de salvación.⁴²⁰

El carácter de símbolo cosmológico y redentor de la cruz cristiana se expresa con toda claridad en el himno que se sugiere cantar durante la celebración del viernes santo en la *Liturgia de las Horas*:

Cruz de Cristo, / cuyos brazos / todo el mundo han acogido./ Cruz de Cristo, / cuya sangre / todo el mundo han redimido./ Cruz de Cristo / luz que brilla / en la noche del camino./ Cruz de Cristo,/ cruz del hombre,/ su bastón de peregrino./ Cruz de Cristo,/ árbol de vida,/ vida nuestra, don eximio./ Cruz de Cristo,/ altar divino / de Dios-Hombre en sacrificio. Amén.⁴²¹

Los brazos de Cristo en la cruz acogen al mundo, su sangre lo salva, su luz ilumina y le sirve al hombre de sostén. La cruz es un árbol de la vida y un altar. Resulta claro que para la religiosidad católica en la cruz se encuentran muchos de los elementos simbólicos con que los mayas dotaron al árbol: se extiende hacia todo el cosmos, le otorga vida a través de su sangre y es un altar, se trata en definitiva de un árbol de la vida.⁴²²

⁴¹⁸ *Relaciones histórico-geográficas de la Gobernación de Yucatán*, V. I, p. 69.

⁴¹⁹ *Ibidem*.

⁴²⁰ Eliade, *Historia de las creencias y de las ideas religiosas*, V. II, p. 390.

⁴²¹ *Liturgia de las horas según el rito romano*, V. II, p. 460-461.

⁴²² Evidentemente la lectura teológica de tales elementos simbólicos dentro del catolicismo se establece en función del *corpus* de creencias que le constituye históricamente, pero el hombre religioso común se enfrenta la mayor de las veces con sus formas religiosas ajeno al discurso racional con las que son expresadas.

La tradición maya de representar al árbol cósmico como una cruz se remonta hasta su antecedente izapeño.^{423(Fig 69)} Después, la cruz arbórea se encuentra en el arte palencano clásico. El árbol axial, que se analizará más adelante en detalle, del Tablero de la Cruz hace abstracción del tronco y las ramas para mostrar una cruz cuyos brazos y mástil rematan en las corolas de una flor de las cuales emergen cabezas serpentinas.^(Fig 65) La caña de maíz apunta también a la forma de una cruz en el Tablero de la Cruz Foliada.^(Fig 14) En ambos casos la cruz ocupa el centro del mundo, delimita el espacio, une el cielo y la tierra y expresa el fluir de la existencia. Valverde indica que la representación estilizada de los árboles cósmicos fueron las esculturas que los españoles reconocieron como cruces de piedra en lugares como Copán o Cozumel.⁴²⁴

No es extraño que confluyan dos tradiciones religiosas, unidas por una serie de elementos simbólicos que trascienden el lenguaje discursivo con el que se expresan sus creencias. Así la cruz cristiana pudo ser asumida por el pensamiento maya colonial como un árbol y por tanto con la carga semántica procedente de ambas religiones.

Cruz arbórea

En 1937 Wagley asistió a una festividad en Santiago Chimaltenango en la que el chimán daba comienzo a las plegarias frente a la gran cruz de la plaza, desde allí partirían después hacia los altares de las montañas que rodean al poblado, en los que otras cruces los esperaban, finalmente retornarían a la plaza.⁴²⁵ Por su parte entre los tojolabales, de acuerdo al estudio de Ruz realizado hacia 1982, se acostumbraba colocar cuatro cruces “esquineras” hacia los puntos cardinales para proteger a la colonia.⁴²⁶ Las cruces, así como las ceibas, en algunas comunidades mayas del siglo XX juegan el papel de indicadoras del centro y de los cuatro puntos cardinales tal y como ocurría con los árboles prehispánicos.

De hecho la cruz viene a ser el papel del *quincunce* y por tanto es en sí misma un modelo de la organización cuatripartita del mundo a partir de un centro. Valverde hace notar que allí donde estaban los montones de piedra a las entradas de los pueblos, sitio en el que se realizaban las ceremonias anuales, los españoles colocaron las cruces y entonces se facilitó la fusión: la cruz cristiana se asimilaba al árbol-piedra de los cuatro rumbos, guardián de las aldeas.⁴²⁷

⁴²³ Me refiero al bastón cruciforme de la Estela 25 en cuyo travesaño se posa un pájaro fantástico.

⁴²⁴ Carmen Valverde, “Algunas consideraciones sobre el símbolo de la cruz entre los mayas”, p. 1363.

⁴²⁵ Wagley, *Santiago Chimaltenango*, p. 293.

⁴²⁶ Ruz, *op. cit.*, p. 56. Por cierto que tales cruces se reproducen al nivel de la vivienda. Véase arriba “El poste de la casa”.

⁴²⁷ Valverde, *op. cit.*, p. 1362-1363.

Guiteras, a mediados del siglo XX, informa que las autoridades pedranas le llevan ramas de laurel a Santa Cruz y que durante los ritos agrarios las cruces se adornan con ramos verdes y flores. Aclara que la cruz de madera es el “árbol sagrado.”⁴²⁸ El trabajo de Vogt, de la década de los 70, señala que en los santuarios de las montañas de los zinacantecos las cruces se decoran con ramos de geranios rojos;⁴²⁹ Schele por su parte dibujó a comienzos de los 90 las cruces chamulas, destacando la decoración de flores de cuatro pétalos, una a cada extremo de la cruz y una más al centro, la flor del corazón.⁴³⁰(Fig. 72) En Yucatán actualmente a las cruces se les sigue llamando *yaax che*, como lo hizo Mochan Xiu en el siglo XVI.⁴³¹

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

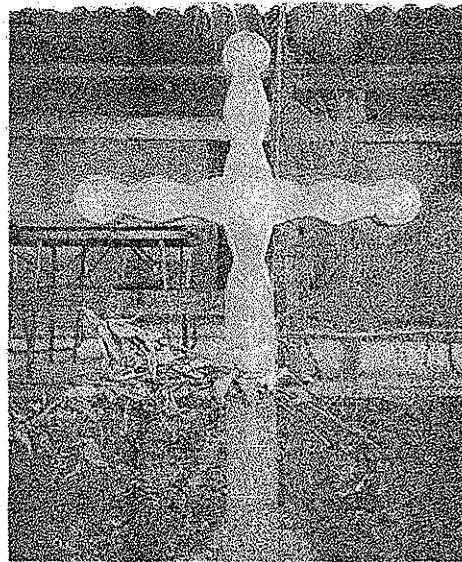


Fig. 72. Cruz chamula. Fotografía Schele. Freidel *et al.*, *El cosmos maya*.

Sosa destaca que en Yalcobá, Yucatán, las cruces pueden tener la forma católica tradicional o la de un árbol truncado con dos ramas dobladas hacia arriba. Puesto que las cruces se fabrican de madera y en yucateco la palabra *che'* para madera no implica una distinción relevante con su significado de árbol, puede considerarse que las cruces se incluyen en el campo semántico de “árbol.” Considerando que las cruces domésticas son pintadas de verde pueden ser llamadas *yaax che*, es decir identificadas con la ceiba. Debe subrayarse que tales cruces arbóreas son consideradas seres vivos.⁴³²

⁴²⁸ Guiteras, *Los peligros del alma*, p. 238.

⁴²⁹ Vogt, *Ofrendas para los dioses*, p. 262. Por cierto que la *tzahal nichim* – el geranio – es clasificada por esta comunidad como planta domesticada, perteneciente al orden social, fría, quieta y verde-azul.

⁴³⁰ Freidel *et al.*, *op. cit.*, p. 396-397.

⁴³¹ *Relaciones histórico-geográficas de la Gobernación de Yucatán*, V. I, p. 69.

⁴³² Sosa, *The maya sky, the maya world...*, p. 241-242.

La cruz entre las comunidades de Quintana Roo, de acuerdo con los estudios de Villa Rojas en la década de los 30, viene a ser el símbolo de la divinidad, es la encarnación del *Hahal k'u*, el Verdadero Dios.⁴³³ “La cruz – dice Villa Rojas – es el más alto símbolo de lo sagrado entre los indios, de hecho es la intermediaria entre dios y los hombres.”⁴³⁴ La cruz es venerada en el altar familiar, en lo alto de las montañas, en las cuevas, en las entradas del pueblo, en las cuatro esquinas de la plaza y al frente de la iglesia.⁴³⁵ De vuelta en Chiapas, Guiteras apunta que la cruz “es pastor, guardián y centinela del centro ceremonial, los manantiales, los adoratorios y el hogar.” Añadiendo que Santa Cruz es un Dios.⁴³⁶

El cristianismo penetró la cosmovisión indígena y produjo conceptos sincréticos. La cruz y el árbol prehispánicos adquirieron entonces nuevos sentidos y la tradición religiosa que llega a nuestros días en las comunidades mayances conservó viejos mensajes. Así la cruz es el árbol, dicho de otra manera la cruz encarna el centro y las esquinas cósmicas, así como también es la intermediaria entre el hombre y su mundo espiritual.

Cosmogramas

Diagrama cósmico

En *Madrid 75-76*^(Fig. 34) se encuentra una de las imágenes mayas más completas para entender su forma de concebir la estructura del universo. Lo que salta a la vista es su diseño cuadrangular.⁴³⁷ Toda la composición está enmarcada por una franja roja y al centro una doble línea negra encierra los signos del *uinal* formando una banda como perímetro a la escena central en la que aparece una estructura que se ha interpretado indistintamente como un templo o un árbol. Entre las esquinas del perímetro exterior rojo y las del cuadrado central se representan las huellas de pies en negro avanzando hacia el centro y a cuyos lados puntos negros señalan líneas. Las huellas se detienen justo frente a cuatro signos de los días en cada esquina. Se sugiere la idea del tiempo en movimiento.

El espacio creado entre el marco central y el exterior delimitado por las huellas de las esquinas está ocupado a cada extremo por diferentes personajes divinos ubicados, el glifo lo precisa, en cada uno de los puntos cardinales: este, norte, oeste y sur. Se trata de la geografía ritual. La escena alude a un

⁴³³ Villa Rojas, “Los mayas en el actual territorio de Quintana Roo” en *Estudios Etnológicos*, p. 158.

⁴³⁴ Villa Rojas, “Patrones culturales mayas” en *Estudios Etnológicos*, p. 103.

⁴³⁵ Villa Rojas, “The tzeltal” en *Estudios Etnológicos*, p. 421.

⁴³⁶ Guiteras, *op. cit.*, p. 238.

⁴³⁷ Sotelo, *Los dioses antropomorfos en el códice Madrid*, p. 179. Señala que al utilizar las dos páginas se forma un espacio de 23 X 24.5 pues el escriba pretendía intencionalmente crear un cuadrángulo.

espacio dinámico que sigue el curso temporal dominado por el *uinal*, en el que cada uno de sus extremos refiere a rituales específicos.

Al centro aparece una estructura en forma de T cuya barra horizontal sirve de base a dos grandes volutas divergentes y dentadas; un triángulo dentado también encuentra su base en la línea superior del perímetro de la escena y apunta hacia el centro desde el que se extienden las volutas señaladas. El borde del poste decorado con una doble línea se muestra ocre en el exterior y blanco en el interior. Bajo la barra de la T a izquierda y derecha se encuentra la diosa O y el dios D. La diosa O mira hacia una serpiente que emerge del glifo *ik'*, el cual a su vez se encuentra sobre otro glifo, difícil de identificar como un objeto preciso y que los epigrafistas reconocen como la sílaba *ki*.⁴³⁸ El dios D extiende su manos y sobre ella aparecen tres glifos *ik'* superpuestos. Un detalle importante en la figura de D es que de la coronilla emerge una proyección doblada sobre la típica frente del Dios y que muestra una doble protuberancia que pudiese ser una alusión a *che'*.

La semejanza de las volutas abiertas a los extremos con los ramales típicos de los árboles en los códices – que sólo se muestran diferentes en la línea superior que es dentada – puede hacer suponer que se trata de un árbol, pero esto es algo que no puede establecerse de manera definitiva. Es más plausible señalar que se trata de un poste techado, un *caan che'*, aunque no lleve los signos que le distinguen. Lo que es claro es que se trata de un poste que indica el centro y por tanto es equivalente al altar arbóreo y al árbol mismo.

Si tomamos en cuenta que el dios D es la figura antropomorfa de Itzam Na y que la diosa O es la anciana diosa de la fertilidad, se puede reconocer en ellos a la pareja “padre-madre”, los ancianos dioses. *Ik'* refiere al viento, pero también al espíritu, al aliento y a la vida,⁴³⁹ por lo que se indica la presencia de la sagrada energía genésica del cosmos. El hecho de que Itzam Na pudiera mostrar su identificación con el árbol, por el copete con el signo de *che'*, me permite proponer el mensaje general de la escena central: se trata del árbol–altar primordial en cuyo interior la anciana pareja creadora hizo circular las energías cósmicas, echó a andar al tiempo y ordenó el espacio.

⁴³⁸ Alfonso Arellano, *comunicación personal*. También él me indica que el animal que emerge del *ik'* debiera leerse como la sílaba *le'*, de esta suerte se entiende fonéticamente: *le ik'*. De acuerdo con Swadesh *et al.*, *Diccionario de elementos del maya yucateco colonial*, *le'* es un demostrativo, ése, aquel y también puede entenderse como hoja. La imagen pues señala “Ese espíritu” en caso de leerse fonéticamente.

⁴³⁹ *Diccionario Maya Cordemex*, p. 266. *Diccionario de elementos del maya yucateco colonial*, p. 56. Eric Thompson, *Maya Hieroglyphic Writing. An introduction*, p. 73, señala que *ik'* es utilizado para sustituir el nombre glífico de Chaac y que entonces significa: “dador de la vida”. En el caso del *ik'* y la serpiente emergiendo frente a la diosa O podría ser una alusión a la presencia de lo sagrado acuático. Por cierto que en *Madrid 28d 3 y 4* el glifo *ik'* se presenta en las manos del joven dios del maíz ocupando el lugar de la semilla que el dios del maíz lleva en la primera columna.

La imagen que se analiza tiene paralelismos significativos con el “Libro del Mes” del *Chilam Balam de Chumayel*. El canto de *Napuc tun* refiere: “...cuando no había despertado el mundo antiguamente, nació el Mes y empezó a caminar solo.”⁴⁴⁰ La narración destaca la participación de un deidad arquetipo de lo femenino, que es a la vez abuela, tía, madre del padre y cuñada, la cual es denominada más adelante la “Señora del mundo”. Se trata de la diosa madre telúrica. Casi al final se menciona también la participación de la deidad en su aspecto masculino y celeste – su divinidad, dicen, se hizo una nube sola por sí misma – aunque para describirlo se utilizan términos prestados del cristianismo.

Y entonces llegaron al oriente. Y dijeron:

- Alguien ha pasado por aquí. He allí las huellas de sus pies.

“Mide tu pie”, dicen que dijo la Señora del mundo. Y que fue y midió su pie Dios el Verbo. Éste es el origen de que se diga Xoc-lah-cab, oc-lae, lah-ca-oc. Este dicho se inventó porque Oxlahun-oc (el de los trece pies), sucedió que emparejó sus pies.

Y partieron del oriente. Y se dijo el nombre de los días, que todavía no tenían nombre, antiguamente.

Y caminó con la madre de su padre, y con su tía y con la madre de su madre, y con su cuñada.

Nacido el Mes, creó el que se llama Día y creó el cielo y la tierra, por escala: agua, tierra, piedras y árboles.

Y creó las cosas del mar y de la tierra.⁴⁴¹

Más adelante se repite: “Con ellos fue creado el Mes, cuando despertó la tierra, y cuando fueron creados el cielo y la tierra, y los árboles y las piedras.”⁴⁴²

En estos pasajes puede destacarse que el comienzo del tiempo implica el movimiento a través de la presencia de las huellas de los pies, alusión a la acción misma de caminar; pero también supone una unión sexual. En yucateco colonial *chek* es pie y huella del pie, *chek-t-ah* es medir a pies o pasos y *chek-ah* pisar los machos a las hembras.⁴⁴³ La Señora del Mundo y Dios el Verbo, Oxlahun Oc, realizan un intercambio sexual con el que da comienzo el proceso de creación. En el *Códice Madrid* esto está representado precisamente por la presencia de las dos deidades ancianas y creadoras: O y D. En la sección oeste aparece la Diosa O, la anciana, bajo la representación convencional del templo que en páginas anteriores he identificado como *Caan che*. Frente a O se encuentra D y ambos llevan en sus manos el grano de maíz, el que en el mismo *Chilam Balam de Chumayel* es llamado *Tun Gracia*; recuérdese que el *Katun* nacido de la *Tun Gracia* traía los cabellos en

⁴⁴⁰ *Libro de Chilam Balam de Chumayel*, p. 117.

⁴⁴¹ *Ibidem*.

⁴⁴² *Ibidem*, p. 119-120.

⁴⁴³ *Calepino de Motul, diccionario maya-español*, p. 234 y *Diccionario de elementos del maya yucateco colonial*, p. 43.

guedejas, es decir era el maíz jiloteando.⁴⁴⁴ De la misma manera del mes nace el día y tras el día se crea el espacio: el cielo y la tierra, los árboles y las piedras.

Por otro lado se señala que el movimiento da comienzo en el oriente. En realidad en el oriente del diagrama del *Códice Madrid* se inicia la serie de los días con el glifo de *imix*.

En el *Madrid* como en el *Chumayel* se pueden poner de manifiesto los mismos elementos: la creación del tiempo y del espacio interdependientes, la presencia de un espacio dinámico debido a que existe en función del tiempo y la organización de éste a partir del movimiento Solar diario que indica el este y el oeste implicando el norte y el sur. Tal visión del cosmos se expresa a partir de un centro del que arranca el tiempo y se expande el espacio, este centro es el sitio en que se realiza el coito primigenio, sitio en el que se encuentran la Diosa Madre y el Dios Creador y que no es otro que el árbol – templo que aparece en el centro de estas extraordinarias páginas del *Códice Madrid*.

El árbol cruciforme de Palenque

Los tableros del grupo de las Cruces han sido estudiados en abundancia.⁴⁴⁵(Figs. 15 y 69) No es extraño pues ejercen una poderosa atracción: sorprende su armonía compositiva, su delicada técnica escultórica y su refinado tratamiento de la figura humana; también asombra la razonada disposición de los edificios en que se encuentran, las múltiples relaciones simbólicas que los animan y que sin duda sintetizan uno de los momentos cumbres del pensamiento religioso de los palencanos. En estos tableros se puede encontrar una síntesis iconográfica de la concepción maya del cosmos, dentro de la cual el árbol juega el papel central.

En las interpretaciones de De la Fuente,⁴⁴⁶ Cohodas,⁴⁴⁷ Schele⁴⁴⁸ y De la Garza⁴⁴⁹ se implica que los tableros expresan la cosmovisión maya en general y palencana en particular. Considero, por tanto,

⁴⁴⁴ *Libro de Chilam Balam de Chumayel*, p. 97.

⁴⁴⁵ Los textos originales de las primeras noticias sobre Palenque en el siglo XVIII se encuentran reunidos en Ricardo Castañeda Paganini, *Las ruinas de Palenque. Su descubrimiento y primeras exploraciones en el siglo XVIII*. Entre tales textos el "Informe del Capitán Don Antonio del Río" es el primero en ofrecer una interpretación de los tableros. Posteriormente, otros comentarios sobre los tableros o acerca de alguno de sus elementos iconográficos aparecerán en el siglo XIX: David Pendergast, *Palenque, the Walker-Caddy expedition to the ancient maya city, 1839-1840*, p. 177. John Stephens, *Incidents of travel in Central America, Chiapas and Yucatan*, p. 327. Desiré Charnay, *The ancient cities of the New World*, p. 215. Alfred Maudslay, *Biologia Centrali Americana*, V. IV, p. 27-32. Añádase las aportaciones de Herbert J. Spinden, *A study of Maya Art* y de Tatiana Proskouriakoff, *Sculpture and major arts*.

⁴⁴⁶ Beatriz de la Fuente, *La escultura de Palenque*, pp. 123-127.

⁴⁴⁷ Cohodas, "The iconography of the Panels of the Sun, Cross and Foliated Cross at Palenque: Part II & Part III" Considera que se ilustra la estructura básica de la religión mesoamericana cuyos paradigmas son el ciclo Solar – diario y estacional - y el ciclo agrícola que se expresan como una alternancia de la vida y la muerte.

⁴⁴⁸ Véase Linda Schele, "Accesión Iconography of Chan Bahlum in the Group of the Cross at Palenque", aquí ella insiste en el carácter político de la escena puesto que indica el ritual que permite a Chan Bahlum asumir el poder. En Schele y Freidel, *Una selva de reyes*, p. 296-298, se añade que Chan Bahlum acompañado de su

indispensable describir aquellos en donde aparece el árbol cruciforme para destacar el papel que desempeña.

En la sección inferior del Tablero de la Cruz^(Fig 65) hay una banda con glifos celestes en cuyo centro está sobrepuesto un gran mascarón, con la mandíbula descarnada, ojos con pupila espiralada y párpado inferior decorado con cuentas; en la frente lleva una flor de cuatro pétalos, glifo de *k'in*, sobre el cual, simétricamente dispuestos aparecen: bandas cruzadas (cielo), hoja o espina de raya (regeneración vegetal o a través del sacrificio) y concha (agua). Tras el diseño del símbolo triádico se levanta una cruz, los brazos de ésta rematan en flores cuyas corolas llevan dos círculos en su interior y muestran tres pétalos; de éstas flores brota la cabeza de una serpiente con la mandíbula superior doblada hacia arriba como una greca. La parte superior de la cruz remata en forma similar a los brazos, sólo que en este caso las cabezas de serpiente son sustituidas por un pájaro serpiente en la forma de un quetzal de rostro serpentino. Otra serpiente bicéfala dobla su cuerpo, cruza sobre la parte superior de la cruz y baja a cada lado para rematar en unas cabezas que carecen de mandíbula; el cuerpo de esta serpiente está formado por los signos alternantes de *yax* y *mol*.

La banda astral y la flor cuádrupétala del Sol implican que el dragón que vemos es celeste, *Itzam Caan*. La mandíbula descarnada y la hoja central sobre la frente del dragón le dotan de un carácter terrestre, *Itzam Cab*, el cocodrilo de la tierra y el inframundo. La cruz floral y serpentina a la vez es el árbol animal, eje del mundo, que señala los cuatro rumbos cósmicos, el cenit y el nadir.

El Tablero de la Cruz Foliada^(Fig 14) muestra de nuevo la cabeza de un dragón como base de una cruz, en este caso en la forma de una estilizada planta de maíz. El monstruo muestra los grandes colmillos, la nariz roma y los ojos estrábicos con el párpado inferior decorado con cuentas; de sus grandes orejas, con signos de huesos y volutas, cuelgan las cabezas de perfil de otros dragones sin mandíbula, nariz protuberante y pupila en espiral. La cabeza se levanta sobre una banda acuática que ya describimos al hablar del carácter acuático del dragón. En la frente de la cabeza central un gran signo cruciforme con un círculo en el centro sirve de punto de partida al tronco de una planta que muestra el mascarón bizco y con dientes tallados en forma de T; la planta, personificada de esa manera, lleva un collar de cuentas con un medallón de rostro humano del que cuelga otra cabeza y

padre muerto descende al Xibalba por cada uno de los tres caminos señalados por los respectivos tableros para adquirir los poderes sobrenaturales propios del soberano.

⁴⁴⁹ Véase, Dela Garza, *Palenque*, p. 156, en donde plantea que los relieves expresan la estructura triádica del ciclo diario y anual del Sol así como el ciclo del maíz, descubriendo en ellos el simbolismo de muerte y renacimiento; subraya la identificación del gobernante con el maíz y el Sol que se diviniza a través de su descenso al inframundo, muriendo dentro del dragón y renaciendo sacralizado. Añade en su artículo "La triada de Palenque" una identificación de los dioses GI, GII y GIII como Itzam Na, Bolon Dz'acab y Kinich Ahau respectivamente quienes simbolizan el cielo, la superficie de la tierra y el inframundo de manera que se manifiesta en los tableros el cosmos íntegro.

una concha. A los lados del tronco de perfil se muestran otras cabezas con la boca abierta, narigueras de hueso y ojos estrábicos, sobre cuyas frentes se levantan los brazos de la cruz con volutas y cuentas semejando las hojas de maíz cuya mazorca está ocupada por un rostro humano. Sobre el tocado foliforme del rostro Solar superior se posa el pájaro serpiente de perfil, similar al del Templo de la Cruz.

El maíz en su ciclo anual de semilla enterrada y germinando en el inframundo, para después brotar y levantar sus ramas hacia el cielo, se identifica con el Sol en su ciclo diario. Aquí está representado el rostro estrábico del Sol a ambos extremos de la planta y a los lados de su tronco, indicando así los puntos cardinales, el cenit y el nadir. El espacio delimitado por el árbol cruciforme y el Sol - tiempo que circula en su tronco, desde la copa hasta la raíz, vienen a convertir al árbol en el símbolo que representa el orden dinámico del universo maya.

Árbol cosmogónico y cosmológico

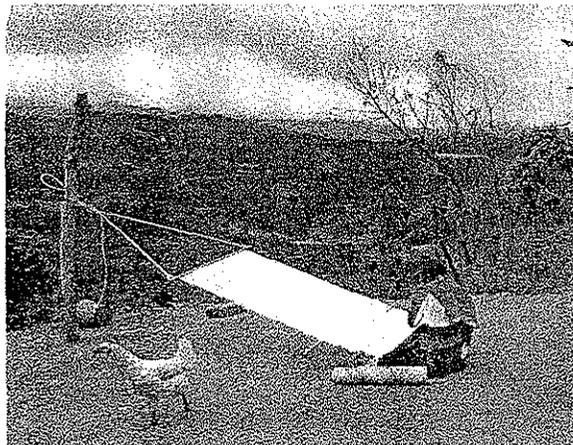
La religión maya compleja y variada, sujeta a cambios regionales y al curso de la historia se mostró – se muestra – creativa y original. Las aves sagradas, los monos creadores, el cocodrilo terrestre, la serpiente acuática, los dioses del cielo estrellado, del agua y del maíz, el supremo señor del cielo y de la tierra, todos ellos se encuentran en el árbol. La importancia del simbolismo del árbol en la religión maya es evidente en la variedad de las hierofanías que expresa: la regeneración de la naturaleza, la sabiduría y el conocimiento de lo sagrado, la capacidad de crear de los dioses y los hombres, el poder fecundante del agua, la presencia de los gérmenes de la existencia, la dinámica perenne de la existencia que se expresa en el curso del tiempo y en la alternancia de la vida y la muerte.

Al revisar el simbolismo axial de los árboles en el pensamiento maya se puede constatar que jugaron un papel significativo puesto que representaron el origen del espacio y del tiempo y, a la vez fungieron como signos del orden cósmico y sagrado. En el árbol se expresa el nacimiento y la estructura del cosmos. El hombre no puede renunciar a establecer un orden a la realidad que le rodea. En el pensamiento maya este orden es descubierto en los elementos de la naturaleza misma, por lo cual es el árbol, la manifestación de la potencia vital del mundo, el que sirve para señalar los límites del espacio y del tiempo.

En el árbol se muestra el orden cuadrangular del mundo así como las cratofanías uránica y telúrica. En el árbol se funden la sabiduría celeste, su trascendencia y su poder fecundante con la potencia genésica de la tierra y tal unión en el tronco hace posible la circulación de la vida como agua, semen o savia. En el árbol comienza la vida y se echa a andar el curso del tiempo, desde el árbol se extiende el cosmos que es uno con el hombre.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

**Árbol de la
identidad**



[Faint, illegible text or markings]

Árbol de la identidad

En las páginas anteriores se ha expuesto que los árboles fueron vehículos para representar la unidad de las fuerzas opuestas y complementarias que animan la vida y para ordenar el espacio y el tiempo en el que se desarrolla la existencia humana. Por tal motivo el árbol se erige en el centro mismo de la vida comunitaria y en diversos grupos mayenses vemos que el árbol sirve para representar la esencia humana; asimismo el árbol expresa la unidad de la sociedad y los árboles han proporcionado los materiales para conservarla. A pesar de que la sagrada bebida del balché, el papel y el libro o el textil, pertenecen en sí a estructuras simbólicas distintas a las del árbol mismo consideré indispensable abordarlos puesto que no solo se elaboran a partir del árbol sino también porque algunos de sus elementos semánticos se desprenden de aquel.

Uinicel te unicel tun

Naturaleza de los hombres

En el *Ritual de los Bacabes* es recurrente la referencia a *Uinicel te unicel tun*, que Arzápalo traduce como “Cuerpo de madera, cuerpo de piedra” así como “Madero humano, piedra humana.”⁴⁵⁰ *Uin* es una raíz que indica aquello asociado con la figura o presencia que tiene el hombre. *Uinic*, de acuerdo con el *Calepino de Motul*, es “hombre o mujer”, es decir indica humano; por su parte, *Uinicil* significa “humanidad del hombre”, es decir, que este término designa aquello que hace al hombre ser hombre, la esencia humana: “ser o naturaleza del hombre”.⁴⁵¹ Esto lleva a concluir que el sentido de *unicil te unicil tun* no refiere tanto a un cuerpo de madera o piedra sino a la naturaleza arbórea y pétreo del hombre.)

Es importante recordar que *tun* es la piedra preciosa, el jade, el grano de maíz y el tiempo. Por tanto en la expresión *unicil te unicil tun* se entiende que la esencia humana es fundamentalmente vegetal: madera y grano de maíz – quizá específicamente la caña del maíz – pero también algo precioso expresado en una piedra: el jade.

Se ha referido ya que la piedra y la planta revelan al pensamiento religioso dos modalidades de la existencia: la piedra implica lo permanente e inmodificable, la planta lo perenne y en constante transformación. La dureza de la piedra constituye una hierofanía puesto que revela al hombre

⁴⁵⁰ *Ritual de los Bacabes*, en varios pasajes se puede encontrar este pareado, cfr., por ejemplo, la p. 299 y la 323, en donde Arzápalo traduce de manera diferente.

⁴⁵¹ *Calepino de Motul. Diccionario Maya – Español*, p. 761.

religioso lo que subsiste igual a sí mismo.⁴⁵² Por su parte la vegetación “es la manifestación de la realidad viva, de la vida que se regenera periódicamente.”⁴⁵³ Lo que hace a los hombres ser hombres es presentado como una sustancia vegetal y como una piedra preciosa significando con ello que el hombre es concebido fuerte, permanente, vivo y en continua regeneración, las características mismas que se perciben en el mundo que se habita.

La Tierra está cubierta de rocas y plantas que se gestan en su interior, de la misma manera el hombre nace de la Tierra, compartiendo así la naturaleza del medio ambiente que le rodea. Al momento de la conquista fue para los mayas más evidente el carácter “natural” de su propia cultura, por ello en el *Chilam Balam de Chumayel* se dice que al triunfar el cristianismo los jefes mayas deberán probar la propiedad de sus tierras y en este contexto afirman que saldrán de las piedras y de los árboles como hombres.⁴⁵⁴

Naturaleza de los dioses

Cuando emprendieron su trabajo de evangelización los frailes parecen haber intuido la importancia simbólica que tiene el pareado árbol – piedra dentro de la religión maya, así en el vocabulario de Domingo de Ara para identificar la “idolatría” solo se añade a la palabra para adorar, *ghcopon*, los términos *ton*, piedra o *te*, árbol.⁴⁵⁵ En el *Memorial de Sololá* ya se reconoce así la propia religión tradicional:

El día 1 Ganel fueron destruidos los quichés por los castellanos. Su jefe, el llamado Tunatiuh Avilantaro, conquistó todos los pueblos. Hasta entonces no eran conocidas sus caras. Hasta hacia poco se rendía culto a la madera y la piedra.⁴⁵⁶

⁴⁵² M. Eliade, *Tratado de historia de las religiones*, p. 201. El poder del hombre para manipularlas, transformarlas y servirse de ellas significa en gran medida la capacidad del hombre para apropiarse de la fuerza y perdurabilidad de la piedra.

⁴⁵³ *Ibidem*, p. 297.

⁴⁵⁴ El texto en yucateco dice: *Ti ix u katabal u probail tiob ti yahaulil cahe, uama yohelobe. Ti ix u hokol ich luumil tunich y ich luumil che ti uinic-chahal; ti tun yeyectal cahi*. El cual es traducido por Mediz Bolio como: “Y se acabará por pedir que le prueben al Rey si no saben que salen de dentro de la tierra piedras y de dentro de la tierra árboles y se vuelven hombres para fundar pueblos.” (*Libro de Chilam Balam de Chumayel*, p. 126). Roys en cambio traduce el mismo pasaje diciendo: “Then the rulers of the towns shall be asked for their proofs and tittles of ownership, if they know of them. Then they shall come forth from the forests and from among the rocks and live like men; then towns shall be established.” (*The book of Chilam Balam of Chumayel*, p. 124-125). En el original es evidente que no se menciona al rey, es claro que los *ahauoob* mayas deberán probar su propiedad de la tierra en el contexto de la nueva organización sociopolítica impuesta por los españoles. Ahora bien el pareado *luumil tunich luumil che* es recurrente en el *Chilam Balam de Tizimín* y en este documento viene a ser un paralelismo que representa al medio ambiente, a la naturaleza misma. (Ma. Isabel López Rosas, *comunicación personal*) Así como lo traduce Roys bosques y entre rocas se pierde el sentido ctónico de la expresión que insiste en que son piedras y árboles de la Tierra, lo cual es rescatado por la traducción de Mediz Bolio.

⁴⁵⁵ Mario Humberto Ruz, *Copanaguastla en un espejo*, p. 219.

⁴⁵⁶ *Memorial de Sololá*, p. 117.

Probablemente la religión maya prehispánica no fue entendida antes del periodo colonial sólo como un culto a árboles y piedras, sin embargo las hierofanías vegetal y mineral poseyeron en el pensamiento maya prehispánico y colonial un rico simbolismo que permite acercarse a su concepción del hombre y de su relación con los dioses.

En el *Popol Vuh* se cuenta que Tohil y Avilix estaban en la espesura “entre las piedras, allá en el bosque”, hasta allí llegaron los sacerdotes.⁴⁵⁷ De hecho los antepasados divinos y los animales sagrados se prenderán de los árboles y se convertirán en piedras, es decir en imágenes, ante la aparición del Sol, la Luna y las estrellas.⁴⁵⁸ En realidad se está consignando el fin del tiempo mítico para dar comienzo al tiempo histórico.



Fig. 73. Incensarios lacandones. Fotografía Goethals. *Arqueología Mexicana*, Vol. I., núm. 3.

Los incensarios antropomorfos de los lacandones se elaboran con arcilla utilizando bejuco y cordeles de fibra vegetal como armazón.⁴⁵⁹(Fig. 73) Durante el ritual de renovación de incensarios en Najá, al que asistió Bruce en 1970, toda una noche se dedica al ritual de transferir las reliquias de piedra a los nuevos recipientes, tras ello se procede a “despertar” a los incensarios.⁴⁶⁰ Con arcilla, materiales vegetales y piedras se construyen las imágenes ceremoniales de las divinidades.

En el *Memorial de Sololá*, la piedra de obsidiana⁴⁶¹ es lo divino: “Entonces fue hecho el hombre por el Creador y el Formador, y rindió culto a la piedra de obsidiana.”⁴⁶² A los dioses se les venera en imágenes de piedra y de madera porque a fin de cuentas el hombre habita rodeado de minerales y vegetales que le sirven para construir su propia cultura y elaborar la propia imagen que tienen de sí

⁴⁵⁷ *Popol Vuh*, p. 75.

⁴⁵⁸ *Ibidem*, p. 74.

⁴⁵⁹ Marion Singer, *op. cit.*, p. 250

⁴⁶⁰ Robert Bruce, *El libro de Chan K'in*, p.309.

⁴⁶¹ Amalia Cardós de Méndez “Los mayas” en Mari Carmen Serra y Felipe Solís (coords.) , *Cristales y obsidiana prehispánicos*. Señala que los yacimientos más importantes en el área maya son los de Martín Jilotepeque y El Chayal en Guatemala, así como el de Ixtepeque ubicado en El Salvador muy cerca de su frontera con Guatemala.

⁴⁶² *Memorial de Sololá*, p. 49.

mismos. Hombres, que proceden de la Tierra llena de piedras y árboles, y dioses, convertidos en imágenes de piedra o de madera, se requieren mutuamente en el universo simbólico de los mayas: recuérdese que entre ellos se gesta la dinámica del cosmos:

Esta idea de la interacción hombre-dioses y hombre-naturaleza constituye una concepción extraordinaria del ser, como un sistema cíclico y cerrado de energía, que se manifiesta también en el ciclo de energía de vida y energía de muerte que rige al mundo.⁴⁶³

De la Garza establece tal interpretación refiriéndose a que el hombre debe venerar y sustentar a aquellos dioses que han creado el mundo para que el hombre habite en él. Esta misma perspectiva parece derivarse del análisis de las divinidades fabricadas de piedra y madera, como el hombre que se refleja a sí mismo como un producto de la naturaleza, hecho de maíz, grano sagrado y piedra preciosa.

Un solo tronco

Árbol genealógico

El árbol genealógico es parte fundamental en la conservación de las tradiciones prehispánicas, por ello Francisco Canux ansioso por no perder la memoria dice:

Así contaba mi difunto padre y ahora que es muerto ¡hijo mío! Escucha las cosas que me decía cuando estaba haciendo el árbol genealógico (...) Esta es nuestra genealogía, que no se perderá, porque nosotros conocemos nuestro origen y no olvidaremos a nuestros antepasados.⁴⁶⁴

Núñez de la Vega afirma que “en una manta muy antigua la tienen pintada,”⁴⁶⁵ refiriéndose a la ceiba de cuyas raíces proviene el linaje humano. García de Palacio por su parte menciona que “tenían un árbol pintado y en él siete ramas, que significaba siete grados de parentesco”.⁴⁶⁶ Añádase que en el *Chilam Balam de Chumayel* se hace notar que las nuevas generaciones son ramas o árboles jóvenes: “...y los hijos de sus hijos, muchachos impúberes, árboles de la tierra de mañana.”⁴⁶⁷ Durante la Colonia, la imagen de esta concepción del árbol como expresión de un linaje particular se encuentra en el de la familia Xiu de Mani.^(Fig. 74)

El árbol emerge del trasero de Hun Uitzil Chac quien aparece ligeramente inclinado. El personaje lleva un doble collar y unas pulseras de cuentas, su tocado es una corona, porta una orejera floral de

⁴⁶³ De la Garza, *El hombre en el pensamiento religioso náhuatl y maya*.

⁴⁶⁴ *Memorial de Sololá*, p. 211

⁴⁶⁵ Núñez de la Vega, *op. cit.*, p. 275.

⁴⁶⁶ Diego García de Palacio, *Carta - relación*, p. 87.

⁴⁶⁷ *Libro de Chilam Balam de Chumayel*, p. 124. Cfr. con la página 161: “Apenas nacéis y ya estáis corcoveando bajo el tributo, ramas de los árboles de mañana!”

la que caen unas cintas trenzadas y un abanico cuyo mango remata en una cabeza de serpiente. Sobre su pierna aparecen dibujados dos elementos que me parecen ser flores y tal vez un arácnido. El árbol extiende sus ramas y remata en flores, a lo largo de los tallos y sobre las corolas diversos círculos enmarcan los nombres del linaje de los Xiu. A la derecha aparece una mujer hincada con un huipil decorado con flores, algunas semejantes a uno de los signos de la pierna del fundador de la dinastía. Levanta la mano derecha señalando hacia el árbol y en la izquierda lleva un recipiente con tapa semejante a un cáliz. En la parte inferior se representa un recipiente del que emerge el fuego y se distinguen cuatro árboles dispuestos dos a cada uno de los lados. Al fondo se reconoce una montaña central y otras formas que semejan la serranía.

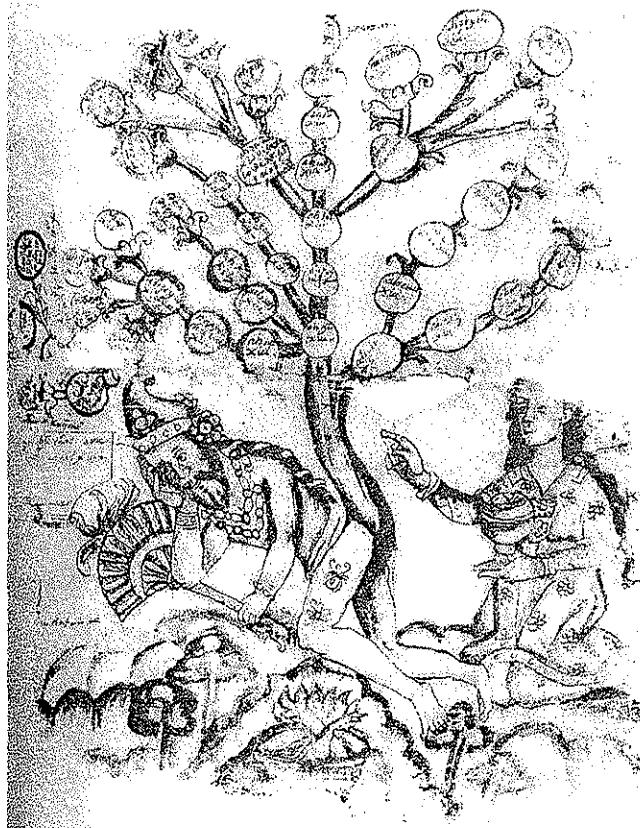


Fig. 74. Árbol genealógico de la familia Xiú.
Quezada y Okoshi, *Papeles de los Xiú de Yaxá*.

Quezada y Okoshi han señalado los elementos más importantes para comprender esta imagen del siglo XVI. Afirman que el autor, probablemente Gaspar Antonio Chi, conocía la iconografía prehispánica y la destacó a pesar de utilizar un dibujo influido por el arte europeo: el abanico, que recuerda al cetro maniquí; su atavío que denota riqueza y poder; la inscripción de glifos en el cuerpo;⁴⁶⁸ podría añadirse la posición hincada de la mujer complementando a la del hombre que

⁴⁶⁸ Sergio Quezada y Tsubasa Okoshi Harada, *Papeles de los Xiu de Yaxá, Yucatán*, p.21-27.

recuerda los dinteles de Yaxchilán. El glifo de flor en la pierna es semejante a la *xnichimal cruz* de los chamulas.⁴⁶⁹(Fig 72)

Importa destacar que el árbol genealógico es también un árbol cósmico. El personaje con el árbol se encuentran por encima de una vasija en cuyo interior está encendido el fuego, la cual a su vez se ubica al centro de una montaña y enmarcada por cuatro árboles. El árbol de los Xiu ocupa pues el papel de eje cósmico y desde él se proyectan los cuatro árboles cardinales. Es decir, se trata de “una visualización de la cosmología maya prehispánica.”⁴⁷⁰

Con respecto al nombre del personaje central, Hun Uitzil Chac, debe señalarse que *Hun*, significa uno o primero, *uitzil* deriva de *uitz* que es montaña, *chac* indica grande o rojo pero con alargamiento vocálico pudiera ser el nombre del dios del agua. Es probable que aluda al Primer Chaac de la Montaña como la raíz de un árbol cósmico.⁴⁷¹ Los Xiu han logrado expresar en aquel documento colonial su origen sagrado, su árbol es – como los árboles analizados en el apartado anterior – eje de la estructura cósmica y por ello el sitio en que nació la existencia.

Este árbol genealógico del siglo XVI, influido por el pensamiento europeo, está enraizado en la tradición prehispánica. Vuelve a encontrarse el concepto del árbol como el tronco del linaje en el *Ritual de los Bacabes* consignado un siglo después: “Cuatro son las cabezas de su linaje, cuatro son las cabezas del acantun. Cuatro fueron las gotas de sangre, cuatro gotas de sangre coagulada, estaban detrás del acantun, detrás del temascal al nacer. Cuatro fueron las cabezas de su linaje al nacer.”⁴⁷²

El poste ritual que está representado por el acantun, como ha sido señalado en el capítulo anterior, está ubicado en el centro, en este caso en el temascal, el vientre simbólico de la Tierra⁴⁷³ y desde ahí se separan cuatro cabezas de linaje. El árbol es sin duda el símbolo del origen del hombre, de los linajes y, claro está, de la sociedad en su conjunto.

Identidad

Álvarez consigna en su diccionario etnolingüístico que *nak*, tronco, se debe entender como grosor, por ello se aplica al vientre lo mismo que a lo grueso del árbol.⁴⁷⁴ En el sentido de vientre y por tanto de lo que está en el centro, en el *Chilam Balam de Chumayel* se dice que en un eclipse el Sol y

⁴⁶⁹ El dibujo de la flor de la cruz de L. Schele en D. Freidel *et al.*, *op. cit.*, p. 397 al compararse con la de la pierna de Hun Uitzil Chac resultan iguales.

⁴⁷⁰ Quezada y Okoshi, *op. cit.*, p. 22.

⁴⁷¹ En el capítulo anterior se han analizado los árboles que llevan como base el rostro del dios B, *Chaac*.

⁴⁷² *Ritual de los Bacabes*, p. 301.

⁴⁷³ Nájera, *El umbral hacia la vida*, p. 230-232.

⁴⁷⁴ Álvarez, *op. cit.*, V. I, p. 363.

la Luna se muerden antes de llegar al “tronco del Sol”.⁴⁷⁵ Asimismo en la geografía descriptiva, el tronco parece indicar el punto de partida y así, de nuevo en el *Chumayel*, se dice que Maní es el tronco del país.⁴⁷⁶

El tronco del árbol representa el origen de la familia y del grupo humano, la unidad de éste en tanto que comparte una tradición:

Uno solo fue el origen de su tradición y el origen de la costumbre de mantener y alimentar, y uno también el origen de la tradición y de las costumbres semejantes de los de Tamub e Ilocab y los rabineros y cakchiqueles, los de Tziquinihá, de Tuhalahá y Uchabahá. *Y eran un solo tronco* cuando escuchaban allí en el Quiché lo que todos ellos hacían.⁴⁷⁷

De hecho, cuando los diversos grupos se dividen en el *Chilam Balam de Chumayel* se dice que lo hacen bajo una anona.⁴⁷⁸ Por su parte en el texto quiché del *Popol Vuh* cuando quieren recuperar la unidad lo hacen de nuevo a la sombra de los árboles: “Una sola era nuestra lengua cuando llegamos allá a Tulán; de una sola manera habíamos sido creados y educados. No está bien lo que hemos hecho, dijeron todas las tribus bajo los árboles y los bejucos.”⁴⁷⁹ El árbol sirve como identificador de la unidad de la comunidad, por ello de acuerdo con el *Título de Totonicapán* se pueden plantar ceibas para delimitar terrenos comunitarios, incluso eran también altares.⁴⁸⁰

En Zinacantan las cruces protegen el espacio humano, rodeando a los poblados simbólicamente “abrazan” a la comunidad. Las cruces, que son una manifestación arbórea, simbolizan la unidad social y política. Por ello Vogt afirma que “el sistema de adoratorios de cruz ofrece un mapa exacto, prácticamente un espejo de la estructura social de la comunidad”.⁴⁸¹

El mito lacandón del origen de su grupo refiere que Hach Ak Yum modeló a los hombres con arcilla y arena, utilizando granos de maíz para los dientes, pero la vida a estos hombres de barro sólo comenzó después de haber sido colocados en el tronco de un cedro, *k'uh che*, árbol de dios. La sangre de los lacandones proviene de la sangre del árbol. Marion considera que “los lacandones introducen la participación del árbol de dios en su génesis, reafirmando así su vínculo filial con la masa vegetal que conforma el marco biológico de su ecosistema.”⁴⁸²

⁴⁷⁵ *Libro de Chilam Balam de Chumayel*, p. 67.

⁴⁷⁶ *Ibidem*, p. 129.

⁴⁷⁷ *Popol Vuh*, p. 95. *Cursivas mías.*

⁴⁷⁸ *Libro de Chilam Balam de Chumayel*, p. 44.

⁴⁷⁹ *Popol Vuh*, p. 69.

⁴⁸⁰ *El Título de Totonicapán*, p. 200.

⁴⁸¹ Vogt, “The zinacantecos of México: A modern maya way of life” citado por Freidel *et al.*, *El cosmos maya*, p. 471.

⁴⁸² Marion, *op. cit.*, p. 247.

De manera semejante los quichés y los cakchiqueles se definen a sí mismos justamente en relación con los árboles. Quiché significa bosque, pues *ché* es árbol y *qui* muchos.⁴⁸³ Por su parte los cakchiqueles dicen en el *Memorial de Sololá*:

“Cuando llegamos a las puertas de Tulan fuimos a recibir un palo rojo que era nuestro báculo y por esto se nos dio el nombre de Cakchiqueles ¡oh hijos nuestros!” dijeron Gagavitz y Zactecauh. “Hinquemos la punta de nuestros báculos en la arena dentro del mar y pronto atravesaremos el mar sobre la arena sirviéndonos de los palos colorados que fuimos a recibir a las puertas de Tulán” Así pasamos, sobre las arenas dispuestas en ringlera, cuando ya se había ensanchado el fondo del mar y la superficie del mar.⁴⁸⁴

El dicho palo rojo no sólo les identifica sino que posee poderes sobrenaturales que les permite sortear los obstáculos en su peregrinación. El poder del árbol rojo y su carácter de identificador de la comunidad es más evidente en el *Testamento de los Xpantzay*:

Había allí un árbol colorado (cakache) y lo derribaron en demostración de su fuerza. Los zotziles se llevaron el tronco, los cakchiqueles tomaron las ramas del árbol, otras ramas se llevaron los tukuchés y los akajales se llevaron las hojas. De manera que estos últimos no tuvieron poder antiguamente. En cambio los zotziles se engrandecieron porque se llevaron las ramas de este árbol que se llevaron en la noche y en la obscuridad.⁴⁸⁵

El hombre se descubre a sí mismo en su medio ambiente natural; se identifica con la naturaleza y en específico con los árboles de los cuales puede ser el tronco o las ramas; por ello cuando Laughlin saluda a Xun Lopis preguntándole por las flores, la sonriente respuesta es “Ya estamos floriendo”.⁴⁸⁶ De manera informal se expresa que los hombres son como las plantas y que forman una sociedad unida con lo que le rodea.

En efecto el árbol, especialmente el tronco y las ramas – la materia leñosa – representa a la comunidad y a su poder. La sociedad se constituye a partir de una realidad natural y establece una interacción específica con ella. El vínculo entre la sociedad quiché con su medio se expresa a través de la identificación con la masa foliada que les rodea, así como los cakchiqueles lo hacen por medio del mágico y poderoso árbol colorado y los lacandones refiriendo que la sangre que les conforma provino de la savia del *k'uh che*.

⁴⁸³ *Popol Vuh*, p. 10, nota 1.

⁴⁸⁴ *Memorial de Sololá*, p. 121.

⁴⁸⁵ Adrián Recinos, *Crónicas indígenas de Guatemala*, p. 157.

⁴⁸⁶ Breedlove y Laughlin, *The Flowering of Man*, p. V

La “piel” del árbol

Tela ceremonial

De acuerdo con la *Relación de Mérida* los sacerdotes se vestían con túnicas largas hechas con papel de corteza de árboles,⁴⁸⁷ más precisa será la descripción de la *Relación de Mama y Kantemo*: “tenían un sacerdote el cual se vestía para este efecto [adorar a los ídolos] con una vestimenta de papel hecha de corteza de árboles o plumas hasta en patas, y sin mangas, y una mitra como de Obispo en la cabeza, y así iba al sacrificio”⁴⁸⁸

Tal tradición se conservó hasta comienzos del siglo XX entre los lacandones quienes a la fecha ya no fabrican sus vestimentas rituales de corteza de árbol,⁴⁸⁹ pero aún mantienen la elaboración de vendas ceremoniales. Aporrean corteza de alcornoque y después cortan largas tiras que son bañadas con el colorante rojizo del *chakax*. Las vendas sirven para cubrir las ofrendas y durante el consumo ritual de la comida y el balché se anudan estas tiras en torno a la cabeza dejando caer a la espalda los extremos.⁴⁹⁰

Papel

La corteza de los árboles no sólo sirvió para fabricar prendas rituales sino también como soporte para la escritura, tal y como nos informa la *Relación de la Villa de Valladolid*: “Tenían de una corteza de árbol en el cual escribían y figuraban los días y meses con grandes figuras en él, y allí escribían; descogido este libro sería de largo de seis brazas y algunos mayores y menores”.⁴⁹¹

El papel prehispánico en realidad es una tela de corteza.⁴⁹² La gruesa cubierta de varios árboles del género de las moráceas es la más adecuada para la fabricación del papel; en el área maya se llama *kopo'* al árbol cuyo nombre popular es amate, término de origen náhuatl: *Ficus cotinifolia*.⁴⁹³ El género *Ficus* tiene más de 700 especies de las cuales cerca de 50 crecen en México y Centroamérica. Se trata de plantas de troncos corpulentos, cubiertos de una corteza bastante

⁴⁸⁷ *Relaciones histórico – geográficas de la Gobernación de Yucatán*, V. I, p. 72.

⁴⁸⁸ *Ibidem*, V. I, p. 110.

⁴⁸⁹ Gertrudis DUBY Blom fotografió una camisa de tela de corteza utilizada para actividades rituales, se puede ver una reproducción de esta imagen en Hans LENZ, *El papel indígena mexicano*, p. 105-106, obra cuya primera edición es de la década de los cuarenta.

⁴⁹⁰ Marion, *op. cit.*, p. 252.

⁴⁹¹ *Relaciones histórico – geográficas de la Gobernación de Yucatán*. V. II, p. 39.

⁴⁹² Hans LENZ, *El papel indígena mexicano*, p. 107.

⁴⁹³ *Diccionario Maya Cordemex*, p. 337.



delgada, casi lisa y blanquecina. El amplio y denso follaje la hace contar con la preferencia de las comunidades pues ofrece una fresca sombra.⁴⁹⁴

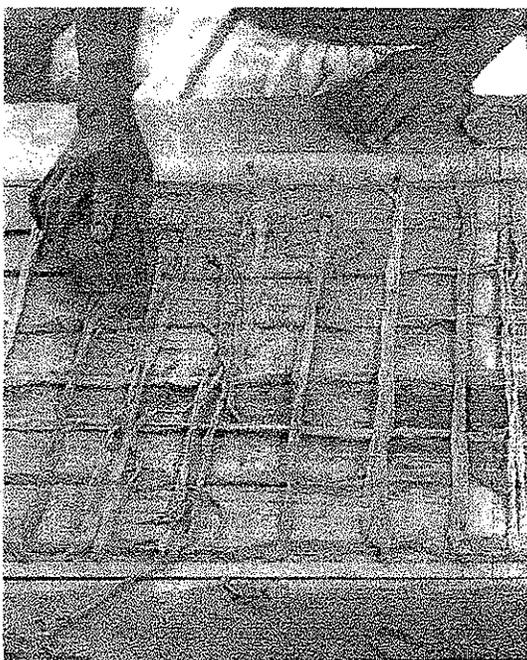


Fig. 75. Fabricación de papel amate, San Pablito, Pue. Fotografía Marie Vander Meeren, *Arqueología mexicana*, Vol. IV, núm. 23

En realidad el papel se fabrica con el líber,⁴⁹⁵ es decir con la corteza interna, cuya blandura le hace adecuada para tal propósito.⁴⁹⁶ Una descripción precisa de la fabricación de papel amate se encuentra en la obra de Lenz. Se identifican cinco etapas: 1. Se reblandece la corteza en el agua de algún arroyo o posiblemente poniéndola a cocer. 2. Con mazos de madera o batidores de piedra se golpea la dicha corteza y hasta dejar únicamente las fibras liberianas. 3. Se añade una sustancia adhesiva, llamada en náhuatl *tzautli*. 4. Se golpea sobre una tabla hasta obtener el grueso y textura que pretende lograrse y, finalmente, 5. Se alisaba el papel con piedra o pulidores.⁴⁹⁷ A esta descripción

solo debe añadirse – siguiendo a Vander Meeren– que se utilizan machacadores estriados para obtener la hoja.⁴⁹⁸ (Fig 75)

El papel que se obtiene, decía Hernández, de aquellos árboles de amate “...era propio para envolturas y muy adecuado y útil entre los indios occidentales para celebrar las fiestas de los dioses, confeccionar las vestiduras sagradas y para adornos funerarios.”⁴⁹⁹ Pero aclara que no era muy adecuado para la escritura seguramente juzgándolo de acuerdo a los patrones de su propia cultura,

⁴⁹⁴ Paul Standley “La higuera americana” en Víctor Von Hagen, *La fabricación del papel entre los aztecas y los mayas*, p. 102 – 109.

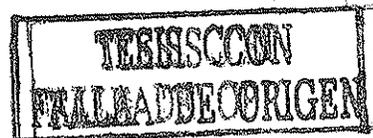
⁴⁹⁵ El primero en hacer notar que se trata de la corteza interior del árbol a la “que llaman philiria según creo” es Pedro Martir de Angleria, *De Orbe Novo*, Década 4, capítulo 8, citado por Von Hagen, *La fabricación del papel entre los aztecas y los mayas*.

⁴⁹⁶ Para los otomíes de San Pablito, Puebla, la corteza debe recogerse preferentemente en primavera y cuando la Luna este “tierna” diciendo que se maltrata menos a la planta y se facilita el trabajo. En realidad en este período las fibras están más lechosas y por tanto más suaves. Bodil Christensen y Samuel Martí, *Brujerías y papel precolombino*, p. 14 y 69.

⁴⁹⁷ Lenz, *op. cit.*, p. 77. El *tzautli* es una orquídea, *Epidendrum pastoris*, según informan Christensen y Martí en *op. cit.*, p. 9.

⁴⁹⁸ Marie Vander Meeren, “El papel amate, origen y supervivencia”, p. 72.

⁴⁹⁹ Francisco Hernández, *Historia natural de Nueva España* V. I, p. 249.



puesto que el lienzo de corteza fue uno de los soportes fundamentales para la escritura prehispánica y para el caso particular de los mayas el único que se conservó.⁵⁰⁰

López de Cogolludo llama a los libros formados con estas tiras de corteza blanda *analté*, Villagutierre los denomina *analteh* pero en el *Chilam Balam de Chumayel* se les llama *anahte*.⁵⁰¹ De acuerdo con Arzápalo el término parece derivar de un dialecto náhuatl en el cual la palabra termina en *-t* y no en *-tl*.⁵⁰²

Las tiras de papel amate dobladas en forma de biombo fueron recubiertas por una capa de carbonato de calcio para poder escribir en ellas. Se sirvieron de pinceles delgados y emplearon colores vegetales y minerales siguiendo la técnica del fresco seco o, posiblemente la del temple de gomas vegetales que se emplea en la pintura mural.⁵⁰³ La escritura combinaba glifos y figuras, incluso el término *ts'ib* designa escribir y pintar, dejando ver con claridad que los signos de la escritura están íntimamente ligados a la convención de la imagen.⁵⁰⁴

Sacralidad de la escritura

Ciudad Real afirma que "...estas letras y caracteres no las entendían sino los sacerdotes de los ídolos (...) y algún indio principal".⁵⁰⁵ Los códices mayas, como los que proceden de otras partes de Mesoamérica, debieron tratar asuntos económicos, geográficos, políticos, genealógicos e históricos; sin embargo los que se conservan son calendárico-rituales. En ellos se consigna gran parte del conocimiento acumulado por la élite maya, dominado por una perspectiva religiosa. La lectura de tales códices en la ceremonia anual dedicada al sacerdocio comenzaba purificándolos con un líquido elaborado con pigmento azul maya y agua virgen.⁵⁰⁶

López de Cogolludo informa que "los caracteres que servían de letras a los indios" habían sido inventados por Itzamna,⁵⁰⁷ el *Diccionario de Viena* lo confirma asentando: "Ídolo otro que adoraban

⁵⁰⁰ El estudio realizado por Schwede en los primeros años del siglo XX le permitió sugerir que los tres códices mayas conservados en Europa se habían elaborado con alguna especie de *Ficus*. Citado por Sotelo, *Los dioses antropomorfos en el códice Madrid*, p. 30.

⁵⁰¹ Alfred Tozzer en una nota de su *Landa's Relación de las cosas de Yucatán. A translation*, p. 28, pretende que el *analté* que aparece en Cogolludo y el *analteh* de Villagutierre son una corrupción de *amatl*, sin embargo en el *Chumayel* se lee *anahté* con lo que no queda duda de cual es el término yucateco.

⁵⁰² *Ritual de los Bacabes*, nota 196, p. 414.

⁵⁰³ Alfonso Arellano, *comunicación personal*.

⁵⁰⁴ Sotelo, *Los dioses antropomorfos...*, p. 28 – 37.

⁵⁰⁵ Antonio de Ciudad Real, *Tratado curioso y docto de las grandezas de la Nueva España...*, V. II, p. 319.

⁵⁰⁶ Landa, *op. cit.*, p. 92. Menciona "su cardenillo", Sotelo anota que para el fraile la pasta verdosa azulada fabricada por los mayas debió parecerle la mezcla de ácidos básicos de cobre al ser expuesta al aire húmedo. Sotelo, *Los dioses antropomorfos...*, p. 41, nota 57.

⁵⁰⁷ Diego López de Cogolludo, *Los tres siglos de la dominación española en Yucatán*, p. 254.

que fue un hombre por haber allado el arte de las letras desta tierra Y Mam Na Kinchau”.⁵⁰⁸ Estos datos destacan el origen sagrado de la escritura que fue entregada a los hombres por el dios supremo creador.

En muchas tradiciones religiosas la palabra, escrita o hablada, es concebida como una poderosa fuerza sagrada. La palabra es acción que posee la virtud de influir sobre la vida humana.⁵⁰⁹ En los textos proféticos de los *Chilames* es evidente la sacralidad de la palabra, por ello se puede leer en el *Tizimín*: “Ahí se hablará su palabra; está su boca para decir la palabra de Itzamna”.⁵¹⁰ Por otro lado la palabra escrita posee este mismo carácter tal y como lo expresa en varios pasajes el *Ritual de los Bacabes*: “Los glifos habrán de darnos la respuesta. ¿Cómo se dirá? Glifos de los cielos, glifos de las nubes.”⁵¹¹ La palabra procede del dios supremo, el texto consigna el mensaje que orienta al chamán en su ritual curativo.

El Libro del Yaax Che’

La palabra procedente del Cielo, consignada en los códices – y posteriormente vertida en alfabeto latino – tenía un importantísimo papel en la conservación de los valores comunitarios y, por tanto, en la cohesión del grupo social; así se expresa claramente en el *Chilam Balam de Chumayel*:

Es la palabra del Señor del Cielo y de la Tierra, el fuego encendido en el rostro del Sol, que vino de arriba, que les fue dado. *Así ellos saben el principio de la Tierra, el tronco de nuestra raza, y en el recto hablar de los escritores sagrados lo han puesto en los libros.* Repuldorio. No tienen error. Muy cuidadosamente revisado, ha sido estampado en este libro por cuatro hombres de noble linaje, venidos del Cielo, jugo del Cielo, rocío del Cielo, Hombres Verdaderos, Reyes de esta Tierra: Zacaalupuc, Hooltun-Balam, Hochchtun-Poot y Ah Mex-Cuc-Chan.⁵¹²

Los grandes señores conocían lo pasado y lo futuro porque poseían el “libro” y el código que les permitía interpretarlos. Tales textos sagrados eran, entre los quichés, los llamados *Popol Vuh*.⁵¹³ Son libros que, en el periodo colonial, fungieron como depositarios de la tradición maya y representaron una resistencia a la dominación cultural.

⁵⁰⁸ *Diccionario de Viena*

⁵⁰⁹ William Graham, “Scripture” en *The encyclopedia of religions*, V. 13, p. 133 – 145.

⁵¹⁰ *Chilam Balam of Tizimin*, p. 182.

⁵¹¹ *Ritual de los Bacabes*, p. 298. En otros pasajes semejantes, como el de la p. 292 Arzápalo traduce “La escritura habrá de darnos la respuesta, se dirá. Los signos que están en los cielos, los signos que están en las nubes.”

⁵¹² *Libro de Chilam Balam de Chumayel*, p. 159. Cursivas mías.

⁵¹³ En el *Título Yax*, f / 9 r, citado por Sotelo, *Los dioses antropomorfos...*, p. 46-47. se dice que a los grandes señores “todo les era manifiesto. Sabrían que habría muerte, hambre o guerra, seguro que lo sabían. Tenían algo que usaban para consultar todo esto, se trataba de un libro el *Popol Wuj*, como era llamado por los ancianos. Ellos eran señores de grandiosa existencia.”

Describiendo la lectura ritual de uno de estos textos en los libros de *Chilam Balam* se le llama “Libro de sus siete generaciones” y “Libro del Yaax Che” añadiendo que estaba sobre el altar para concluir afirmando: “Eternamente se oirá mi voz, la de Chilam Balam, Brujo-intérprete, explicando la palabra de Hahal Ku, Verdadera-deidad.”⁵¹⁴ Evidentemente se están refiriendo a un libro que conserva la genealogía y se le ha identificado con el árbol verde, sagrado y central puesto que es un libro en el cual se ha depositado el origen de la comunidad y, por tanto, la tradición. A la vez se están refiriendo a un *libro* de la vida – que consigna la perpetuidad del linaje – que es también un *árbol* de la vida.⁵¹⁵

El liber del árbol fue el soporte para conservar la memoria y anticipar el curso de la vida del grupo. La lectura de libros se dice que se hacía a la sombra de frondosos árboles, de esta suerte vuelve a encontrarse la misma estructura que se analizaba en el apartado anterior: la sociedad se integra en torno a un árbol. Es más, mantiene su identidad a través de la palabra sagrada grabada en la piel de los árboles, así como sobre la superficie de la piedra.

Celebración en torno al árbol



El árbol en la fiesta

De otra manera se expresa la identidad grupal: en la fiesta. Maurer considera que dentro de la perspectiva tzeltal la fiesta no es una pérdida de tiempo y dinero en la que los participantes se embriagan, sino que se trata de un factor cohesivo a través del cual los miembros del grupo se reúnen para ser “un solo corazón”. De hecho a través de la fiesta se logra la armonía de los hombres entre sí y con el mundo sobrenatural.⁵¹⁶

En el carnaval tzotzil, Ochiai ha hecho notar que se dramatizan los conflictos históricos, revividos como un asunto de orden cosmológico.⁵¹⁷ En efecto encuentra, más allá de los hechos históricos, la oposición Cielo – inframundo, orden – desorden, y con ello evidencia la importancia de la fiesta como un medio de conservar la armonía. Bricker, por su parte, señala que estas celebraciones resaltan la conducta normativa y moral de la comunidad.⁵¹⁸

En estas y otras fiestas tradicionales que, en algunos casos, aún se realizaban entre las comunidades mayenses durante el siglo XX, el árbol reaparece de diversas maneras. En el capítulo precedente se

⁵¹⁴ Barrera Vásquez y Rendón, *op. cit.*, p. 98-99.

⁵¹⁵ En el pensamiento religioso cristiano se dice que el “Libro de la Vida”, se encuentra en el centro paraíso y por tanto se le asimila al “Árbol de la Vida”. Véase Jean Chevalier y Alain Gheerbrant, *Diccionario de los símbolos*, p. 644.

⁵¹⁶ Eugenio Maurer Ávalos, “Las perspectivas del tseltal” p. 858-861

⁵¹⁷ Kazuyasu Ochiai, *Cuando los santos vienen marchando*, p. 61.

⁵¹⁸ Victoria Bricker, *Ritual humor in Highland Chiapas*, p. 224.

ha hecho referencia a la ceremonia de Tixcacal o de Tizimín durante la cual se plantaba una *yaxche* en el centro de la plaza. Además del simbolismo de fertilidad ya descrito para esta ceremonia en la que el coatí hacía florear y fructificar ritualmente al árbol del centro, es importante señalar que la fiesta se iniciaba con ella y el árbol levantado en el centro del espacio festivo se mantendría como punto focal a lo largo de toda la celebración. De hecho, informa Redfield, tras la construcción de la plaza, *kaxche*, se erigía la ceiba y la corrida se hacía después de una procesión que la rodeaba.⁵¹⁹

Bebida ritual

De otra forma se hace presente el árbol en las festividades y ritos mayas, como productor de la bebida sagrada, el *balché*.⁵²⁰(Fig. 76) Las *Relaciones histórico-geográficas* se refieren abundantemente al “vino hecho de miel y cáscara de palo” que tenía virtudes salutíferas, pero que fue erradicado debido a que los indios se emborrachaban con él.⁵²¹ Díaz de Alpuche preguntó a los ancianos de la comunidad la causa por la que la población había disminuido tanto y la respuesta fue que antes de la conquista “siempre andaban en fiestas, en bailes y en bodas y en casamientos y hacían un vino de agua y miel y echaban una raíz que llaman balché en su lengua...” añade después que él ha visto el consumo de esta bebida que producía diarrea y vómitos de tal suerte que les aprovechaba como purgante.⁵²²

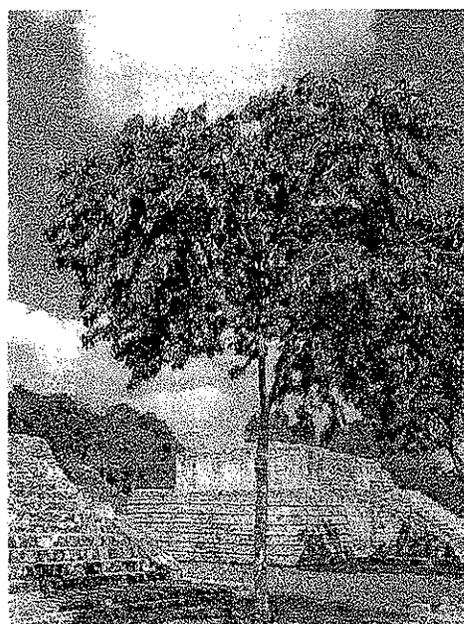


Fig. 76. Balché, *Lonchocarpus castilloi*. Ek Balam. Fotografía Calderwood. *Arqueología Mexicana*, Vol. VII, núm. 37

Se trata de una costumbre extendida en la mayoría de las comunidades mayas al momento de la conquista. En el *Título de Totonicapán* se refiere que durante el matrimonio que se celebra en

⁵¹⁹ R. Redfield, *The folk*, p. 275. *Kaxche* es el “cinturón de madera”, es decir la cerca que rodea la plaza en cuyo centro se encuentra el *nak*, “vientre” o tronco sagrado.

⁵²⁰ El *balché*, *Lonchocarpus castilloi*, es un árbol de corteza muy escamosa con un sabor ligeramente resinoso y dulce. J. Sarukhan y T. D. Pennington, *op. cit.*, p. 212

⁵²¹ *Relaciones histórico-geográficas de la gobernación de Yucatán*, véase por ejemplo la de *Motul*, V. I, p. 286 o la de *Sotuta y Tibilón*, V. I, p. 247, también la de *Kampocolche y Chochola*, V. II, p. 325 que incluye la descripción de la forma en que se prepara. En la *Relación de Tahdzui*, V. I, p. 390, se consigna la inconformidad por la prohibición del *balché* puesto que “les parece que la falta de salud les procede de la privación de este vino.”

⁵²² *Ibidem*, V. II, p. 84-85.

Chiismachi “comenzaron a llevar troncos con miel y a embriagarse.”⁵²³ El balché no solo se relaciona en esta fuente con la borrachera ritual sino también con su uso como “agua sagrada” que se vertía sobre el fuego.

En las *Relaciones de Valladolid, Kanpocolche y Chochola y Dzonot* se menciona que se prendía fuego a la leña seca y se esperaba a que quedaran las brasas para que entonces el Ah Kin, con vestimenta de corteza, las asperjara con “una jícara llena de vino que usaban” hacia los cuatro puntos cardinales.⁵²⁴

Las *Relaciones histórico geográficas* informan acerca de que la raíz del árbol era depositada en grandes artesas de madera llenas de agua que se ponía a cocer y hervir durante dos días.⁵²⁵ También Diego de Landa indica que “hacen el vino de miel y agua y cierta raíz de un árbol que para esto criaban.”⁵²⁶ Sin embargo los reportes etnográficos informan que se prepara con la corteza del árbol y no con la raíz; entre los lacandones, en una vasija con el rostro de Bol, el dios del *balché*, se lleva el agua que se mezclará con miel y largas tiras de corteza de *Lonchocharpus longistylus* dentro de una canoa de caoba, *chem*. Tras agitar los ingredientes el tronco se cubre con hojas de *xa'an* y se deja macerar durante veinticuatro horas.^{527(Fig 77)}



Fig. 77. Lacandón preparando balché.
Fotografía John Mc Gee.
Freidel et al., *El cosmos maya*.

Bebida comunitaria

La importancia ritual del *balché* queda dramáticamente subrayada en el *Chilam Balam de Chumayel*:

Dios primero, cuando se acabe el mundo, el Verdadero Rey vendrá a preguntarnos “¿Lo que obedecéis, lo que adoráis son piedras o piedras preciosas?” Y pedirá un árbol de vino balché. El que no lo tenga será muerto.⁵²⁸

⁵²³ *Título de Totonicapán*, p. 191.

⁵²⁴ *Relaciones histórico – geográficas de la gobernación de Yucatán*, V. II, pp. 88, 38-39 y 323.

⁵²⁵ *Ibidem*, V. II, p. 84-85 y p. 325.

⁵²⁶ Landa, *op. cit.*, p. 38.

⁵²⁷ Mc Gee, *Life, ritual and religion among the Lacandon Maya.*, p. 74. Véase también Marion, *op. cit.*, p. 255.

⁵²⁸ *Libro de Chilam Balam de Chumayel*, p. 75.

El uso de esta bebida parece omnipresente a toda la vida ritual maya, por eso Sánchez de Aguilar afirma “donde se hace este vino ay idolatría oculta.”⁵²⁹

Aún entre los mayas de Yucatán el *balché* ocupa un lugar central dentro de sus prácticas rituales. Freidel afirma que en Yaxuna se ofrece durante la ceremonia de *Cha' chak*. Las jícaras con la bebida ritual se colocan sobre la mesa del altar y el *h-men* introduce sus dedos en ellas una y otra vez.⁵³⁰ Más preciso, Rendón, a partir de una ceremonia de éstas en la que participó durante 1973, señala que en la ceremonia el *h-men* esparce balché hacia las cuatro direcciones sobre el terreno ceremonial, en sus esquinas y sobre el *pib*, el horno en el que se cuece el alimento ritual.⁵³¹

Como se sabe el *ch'a-chak* es una ceremonia que se celebra en un momento crítico del ciclo anual: cuando la comunidad se encuentra amenazada por la sequía, por lo tanto la estructura de la ceremonia está asociada con la fertilidad acuática. Esto lo hizo notar primeramente Alfonso Villa Rojas quien afirmaba:

Es una ceremonia de carácter mimético, en la que el altar representa el cuadrilátero terrestre; las ramas y bejucos que lo adornan son todos de naturaleza “fria” como corresponde al deseo de obtener la frescura de las lluvias, los personajes que participan, representan a las diversas deidades cuyos favores invocan, así como a pájaros y animales acuáticos que anuncian la lluvia.⁵³²

Para Rendón toda la ceremonia se explica como una actuación ritual del proceso agrícola y en ella esparcir *balché* representa la lluvia.⁵³³ Acuerdo con él en el carácter fecundante del *balché*, pero considero que deben tomarse en cuenta otros elementos. En el capítulo anterior se explicaba que el *kaan che'*, el altar ceremonial, reproduce no solo al cuadrilátero terrestre sino es una *imago mundi* y, en efecto, en él se reproduce la fuerza vital del cosmos. Así la jícara ocupa el papel del depósito celeste que guarda el líquido sagrado que luego se esparce sobre el horno, el *pib*, reproduciendo el coito primordial.

Entre los lacandones el ritual del *balché* es una parte esencial de su conducta ritual. Sea cual fuere la ceremonia siempre se incluye la preparación y consumo del *balché*, por lo cual Mc Gee lo considera un rito “llave”.⁵³⁴ Se dice que el *balché* purifica física y espiritualmente a los participantes

⁵²⁹ Pedro Sánchez de Aguilar, *Informe contra idolorum cultores del obispado de Yucatán*, p. 318. Citado por De la Garza, *Sueño y alucinación en el mundo náhuatl y maya*, p. 165.

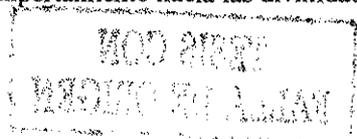
⁵³⁰ Freidel *et al.*, *op. cit.*, p. 51.

⁵³¹ Juan José Rendón Monzón, “Las ceremonias agrícolas y la organización productiva milpera en un ejido del sur de Yucatán” p. 300.

⁵³² Alfonso Villa Rojas, “Patrones culturales mayas antiguos y modernos en las comunidades contemporáneas de Yucatán” en *Estudios Etnológicos*, p. 104.

⁵³³ Rendón, *op. cit.*, p. 312-313.

⁵³⁴ Mc Gee, *op. cit.*, p. 72-73. Apoyándose en Ortner lo llama “ritual clave” que establece un patrón de comportamiento hacia las divinidades.



de la ceremonia y produce un estado de ebriedad que genera un ambiente informal de camaradería dentro del cual el rito se desenvuelve.

Cuando alguien ha mentido se le invita a una fiesta a tomar *balché*, las propiedades eméticas y purgantes de la bebida se utilizarán para “curarlo” espiritualmente por su transgresión, el vómito provocado por la borrachera tras un consumo inmoderado del *balché* será la prueba de tal curación. El “Canto del mentiroso” es popular entre los lacandones cuando están bebiendo, la canción alude a que el mentiroso se ha quedado solo pues sus compañeros han caído borrachos y él mira la olla de *balché* como a una mujercita hermosa y se niega a que “lo abandone”, es decir a vomitar.

En un pasaje de este polisémico canto lacandón se dice: “Llama, mujercita. Se aclara mi pensamiento, mujercita. / Se aclara mi pensamiento. Me sacrifico por ti, mujercita / Estoy cantando. Estoy borracho, mujercita” y más adelante “Solo tú me llamas. Yo te tengo abrazada, no te dejaré. / Estás aclarando mi pensamiento.” Bruce en su traducción literal del texto evidencia que “aclarar” se expresa como “extenderse en forma circular”, y el “pensamiento” no es solo un proceso racional sino también un “estado de ánimo”.⁵³⁵ Por tal motivo me parece que la frase “se aclara mi pensamiento” corrobora que la borrachera ritual provoca un estado alterado de conciencia que, de acuerdo con De la Garza permite establecer la comunicación con los dioses.⁵³⁶ Se trata de una bebida que hace posible recuperar la espontaneidad y la energía del momento en que fueron creados, en palabras de Chan K'in: “Al siguiente día te sientes como un recién nacido.”⁵³⁷

Agua sagrada

Marion subraya que en los encantamientos utilizados durante la preparación del *balché* participan los animales de la Lacandonia: reptiles, anfibios, peces, aves, insectos y concluye:

Ese vino de árbol, preparado en un tronco y endulzado con miel de colmenas silvestres, une de nuevo a los seres humanos con sus divinidades, mediante los recursos múltiples proporcionados por la selva y hábilmente aprovechados por los lacandones en los procesos técnicos de su versátil cultura material.⁵³⁸

Es importante subrayar el simbolismo de los ingredientes del *balché*: corteza de árbol, miel y agua. Como se sabe el término *cab* que se usa para miel se usa también para Tierra, por otro lado la miel es identificada con el semen,⁵³⁹ por ello se puede considerar que agua y miel indican la sustancia fértil que combinada con la corteza representa la fuerza fecundante de la Tierra, el agua y las

⁵³⁵ Bruce, *El libro de Chan K'in*, p. 293..

⁵³⁶ De la Garza, *Sueño y alucinación...*, p. 166.

⁵³⁷ Mc Gee, *op. cit.*, p. 79.

⁵³⁸ Marion, *op. cit.*, p. 256.

⁵³⁹ Nájera, *El umbral hacia la vida...*, p. 41. Nájera hace notar que la miel silvestre se obtiene del árbol, metafóricamente se trata de la sustancia fecunda que procede del falo.

plantas. El balché es “agua sagrada.”⁵⁴⁰ Son ingredientes que están en el árbol (la miel silvestre, el agua exudándose en las hojas) pero que el hombre ha aprendido a manipular.

El proceso se realiza en el *chem*, la canoa ritual que es un tronco de árbol sobre el agua. En el interior del tronco se produce la fermentación cubriéndose con *xa'an*, la hoja de guano que tiene un papel muy importante en la creación de los hombres.

Hachäkyum tomó una hoja de guano y lo prendió en el fuego. Lo pasó sobre todos [los hombres de arcilla]. Todos nos levantamos. Todos nos quedamos de pie. Los llamó Hachäkyum “¿Ya te levantaste hijo?” El lacandón [hach winik] le respondió “Me he levantado, oh Señor”⁵⁴¹

Es decir, en el interior de un tronco, líquidos que simbolizan la fecundidad acuática y terrestre, se animan con los materiales vegetales, corteza de balché y hoja de guano, convirtiéndose en una bebida ceremonial que servirá para preparar ritualmente a los hombres, pues les purifica el cuerpo y les “extiende” la conciencia.

El *balché* es un instrumento de sanción y control social como lo demuestra su uso para purificar a aquellos que han transgredido la norma moral de decir siempre la verdad, al mismo tiempo su consumo en los momentos festivos sirve para reactivar la vida social. Por otro lado como ofrenda viene a contribuir en la conservación del orden del universo y en esta misma medida de la sociedad.⁵⁴²

A partir de los elementos de la naturaleza, utilizando un código religioso, los lacandones establecen sus relaciones con los dioses, a la vez, los “hombres de la selva” fortalecen su identidad.

Atados a un árbol

Figurilla de Jaina

El telar utilizado en Mesoamérica durante el período prehispánico y que aún se utiliza en algunas regiones se sostiene en la cintura de la tejedora quien así mantiene tensa la urdimbre y, en el otro extremo, se ata por medio de un cordel a un poste de la casa o a un árbol.⁵⁴³

Una figurilla cerámica de Jaina,^(Fig 78) Clásico Tardío, muestra a una mujer, con collar de cuentas y orejeras, apaciblemente ocupada en tejer. Esta pieza es un silbato tiene 16.5 cms. de altura y fue

⁵⁴⁰ “Agua sagrada” es una expresión utilizada comúnmente para llamar al atole, pero también es utilizada durante la presentación de ofrendas para llamar al balché. Véase Mc Gee, *op. cit.*, p. 77 – 78.

⁵⁴¹ Bruce, *op. cit.*, p. 121-122.

⁵⁴² Marion, *op. cit.*, p. 255.

⁵⁴³ Guadalupe Mastache, “El tejido en el México Antiguo”, p.25.

elaborada empleando modelado, pastillaje e incisión.⁵⁴⁴ La mujer representada, por su atavío y rasgos físicos se reconoce como una joven noble. El telar, ceñido a su cintura, se afianza en el otro extremo por una banda trenzada a un poste en forma de T sobre el cual se posa un ave que mira al suelo.



Fig. 78. Tejedora. Figurilla cerámica de Jaina. Fotografía Jorge Pérez de Lara. Raíces *Arqueología Mexicana*, Vol. III, núm. 18

Moksness señala el vínculo semántico entre la tejedora y el ave: ambas miran hacia abajo, una al tejido, la otra a la tierra y de hecho se conectan por la misma urdimbre; destaca que hay “una comunión de ella (la tejedora) con la naturaleza y con la tierra”.⁵⁴⁵ Asimismo plantea que el conjunto tiene relación con la abundancia, la riqueza y la fertilidad terrestre. La mujer representada, en realidad, es parte de un grupo de jainas en el que se significa a la mujer arquetípica y por tanto la mujer fecunda, creativa y lunar. Siguiendo a Corson concluye que se trata de la misma deidad lunar.⁵⁴⁶ Lo que debe destacarse, en relación con el tema de esta tesis, es la ubicación axial del acto de tejer: la mujer se une al árbol que se hunde en la Tierra y al que descende el ave. El arquetipo de lo femenino, la joven Luna, está atada al árbol: cumple un papel central dentro de la sociedad maya.

⁵⁴⁴ Marta Foncerrada y Amalia Cardós, *Las figurillas de Jaina, Campeche, en el Museo Nacional de Antropología*, p. 74.

⁵⁴⁵ Janea Moksness, *Los tres soles y la diosa Luna. Diálogo entre la posición de la mujer en la ideología maya y dos obras estéticas*, p. 77.

⁵⁴⁶ *Ibidem*, p. 80 y 83-84.

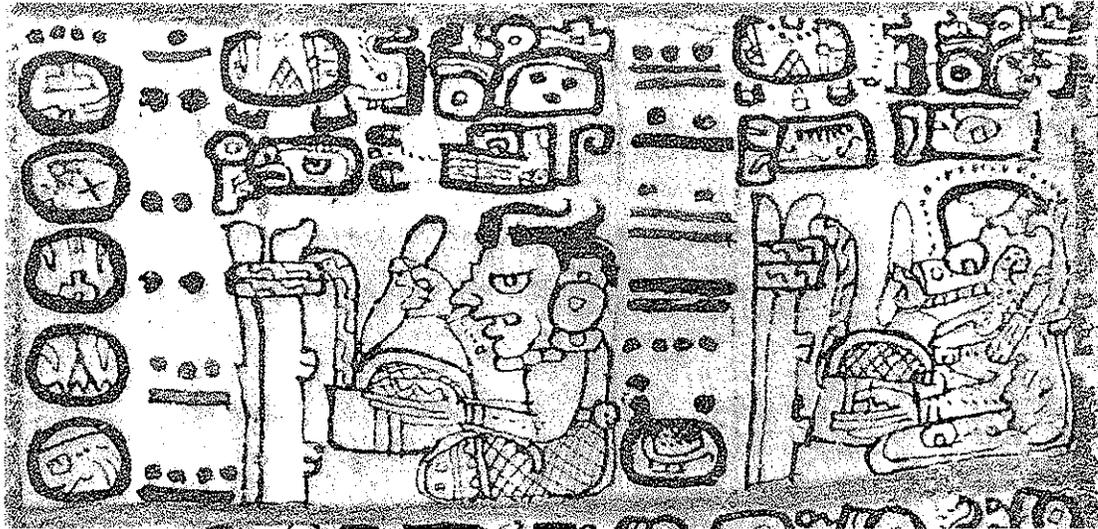


Fig. 79. Madrid 102b. Los códices mayas.

Dioses tejedores

En el *Códice Madrid 102b* y d^(Fig. 79) aparecen representados la anciana diosa O y el dios A en el acto de tejer. Un poste con la doble protuberancia aparece frente a ellos y una cuerda se extiende hasta la urdimbre sobre la que ambos dioses levantan la lanzadera. Por otra parte el dios D y el dios A, en apariencia femenina y con tocado de serpiente enroscada, tejen en un telar de cintura en *Madrid 79c*.^(Fig. 80)

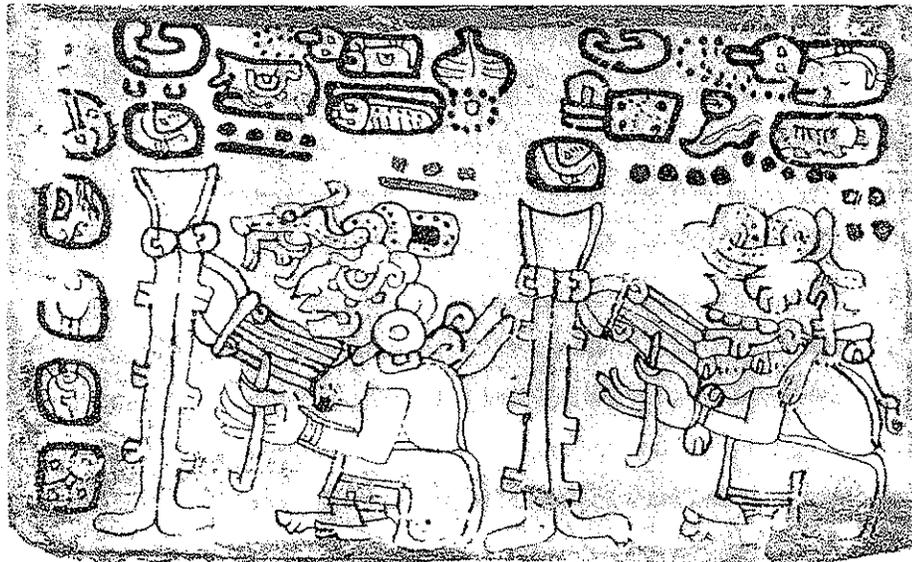


Fig. 80. Madrid 79c. Los códices mayas.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

Sabido es que el dios D es andrógino y que su aspecto femenino puede desdoblarse y confundirse con el de la diosa O.⁵⁴⁷ Montoliú indica que un título para la Luna es Ix Sacal Uoh. *Sacal* deriva de *sac*, blanco y es término para designar el tejido. *Uoh* es una tarántula pero también quiere decir escritura. Ix Sacal Uoh alude a la tarántula tejedora, la blanca Luna patrona del tejido.⁵⁴⁸

Sotelo señala que tejer es una actividad que representa la creación y recreación del cosmos. Producir la tela es ligar a los hombres con su destino y, por ello, el Dios A realiza esta función: regula la vida de cada ser humano.⁵⁴⁹ De hecho, la pareja de D y A es recurrente pues ambos dioses son los encargados del equilibrio cósmico: la vida y la muerte. En este caso tal trabajo se simboliza en el acto de tejer y, este acto se realiza enlazados a un árbol.

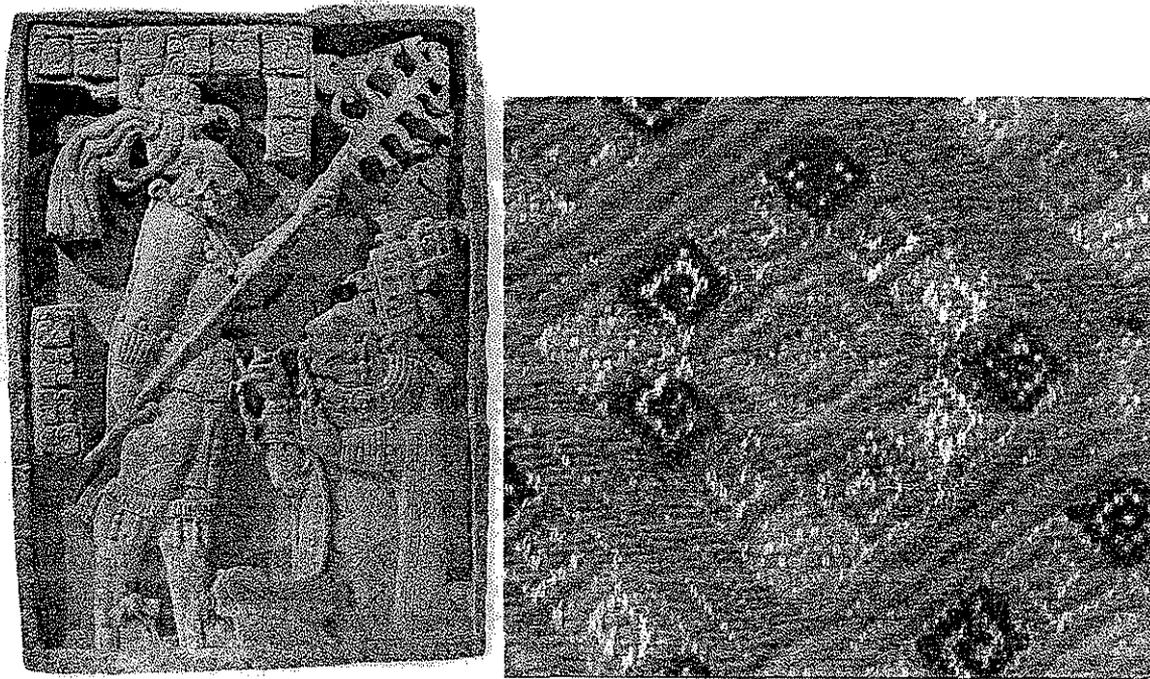


Fig. 81. a. Dintel 24, Yaxchilán.

b. Diseño textil de Magdalenas.

Fotografía Kerr, *Saber ver*, núm. 15. Fotografía Marta Turok, *Arqueología Mexicana*, Vol. III, núm. 17.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

⁵⁴⁷ En realidad comparando estas escenas se puede constatar que la pareja de ancianos creadores se puede expresar en dos planos simbólicos: En el primero se trata del anciano dios D hermafrodita equivalente al dragón que a la vez puede ser celeste y terrestre (en el *Popol Vuh* sería Gukumatz); en el segundo se trata del anciano dios D con su pareja la diosa O, los abuelos (en el *Popol Vuh* serían Ixpiyacoc e Ixmucané). Véase A. Morales, *op. cit.*, p. 184.

⁵⁴⁸ María Montoliú Villar, "La diosa lunar Ix Chel, sus características y funciones en la religión maya" p. 72. También podría entenderse como la Tejedora de los Glifos, es decir la escriba.

⁵⁴⁹ Sotelo, *Los dioses antropomorfos en el códice Madrid*, p. 146-147.

Diseños perennes

Tejer es una actividad esencialmente femenina dentro de la sociedad maya, se trata de un trabajo tradicional que ha sido un medio por el cual se ha conservado gran parte de su cultura. Ochiai subraya que las mujeres han venido fabricando los textiles desde el período prehispánico hasta la actualidad sin interrupción, de hecho es sabido que los diseños de los atuendos de los personajes en los dinteles de Yaxchilán son semejantes a los que actualmente se elaboran entre los tzotziles y tzeltales.⁵⁵⁰ Los rombos del vestido de la Señora Xoc en el dintel 24^(Fig 81-a) se reproducen en el huipil tradicional de San Andrés Larráinzar.⁵⁵¹ Este rombo llamado *muk'ta luch*, “el brocado grande” reproduce el concepto tzotzil del universo, se trata del quince: la Tierra, los cuatro rumbos cósmicos, el centro y el movimiento solar.^{552(Fig 81-b)}

Los brocados de los textiles son un lenguaje codificado a través del cual las tejedoras expresan su visión del mundo y su identidad:

Los diseños modernos tienen cuatro formas básicas: los rombos, que simbolizan a la vez el Cielo y la Tierra como una unidad; las formas ondulantes, como culebras que simbolizan la Tierra florida; las formas con tres elementos verticales que simbolizan la fundación del mundo, la comunidad y su historia; y las formas de figuras como los sapos, los músicos de la lluvia y los santos que protegen a la comunidad.⁵⁵³

El telar se sustenta en el árbol a manera de eje cósmico, el textil es la imagen del cosmos. El acto de extender la urdimbre y comenzar a tejer reproduce el comienzo del tiempo, echa a andar la historia. En realidad la función de tejer es una actividad que contribuye a la conservación del cosmos mismo. Por otro lado, se cree que las hijas del señor de la Tierra preparan el algodón que se convertirá en las nubes a través de la fuerza del relámpago. Cuando las tejedoras preparan el hilo o diseñan los sapos o alacranes invocan a la lluvia y, de esta manera, mantienen la existencia.⁵⁵⁴

En síntesis el poste o el árbol sirvieron en forma práctica a la tarea de elaborar textiles, tarea que simbólicamente se identificó con la creación.

El origen del mundo y de la comunidad se asocian con el origen de los textiles en Magdalenas y éste, como el telar de cintura, está amarrado a un árbol. La Virgen Magdalena^(Fig 82) en el principio del mundo fue quien buscó el lugar para que en él habitara su gente: “Ahí, parada en el árbol, estuvo tejiendo sus brocados. Nuestra Madre Magdalena. Allí, haciendo sus diseños, trabajando en

⁵⁵⁰ Kazuyasu Ochiai, “Las tejedoras de los altos de Chiapas”, p. 62.

⁵⁵¹ Walter Morris, *Mil años del tejido en Chiapas*, p. 6-7.

⁵⁵² Ochiai, *op. cit.*, p. 66.

⁵⁵³ Morris, *op. cit.*, p. 10.

⁵⁵⁴ *Ibidem*, p. 16.

su telar. Ella sabía hacer todos y sus hijos aprendieron algunos. Pudieron tejer bien entonces.”⁵⁵⁵ La Virgen con su telar de cintura teje, enseña el arte de tejer y constituye a la sociedad, puesto que el texto añade que la Virgen aconseja a la gente que trabaje, establece los patrones de conducta de los miembros de la comunidad:

A los hombres decía: “Hagan sus milpas. Si no, sus hijos y su mujer van a sufrir hambre.” Y a las mujeres: “Apúrense a moler, a hacer sus tortillas, a acarrear el agua y cuando se cansen de esto, pónganse a tejer su ropa. Miren cómo tejo, miren cómo se hila con el huso” dijo. Hilarán, porque ya tienen su huso. Por todo eso sus hijos fueron así, y así son.⁵⁵⁶

La patrona de Magdalenas desde el árbol extiende su telar: funda al pueblo, establece las tradiciones, teje el diseño de la sociedad.

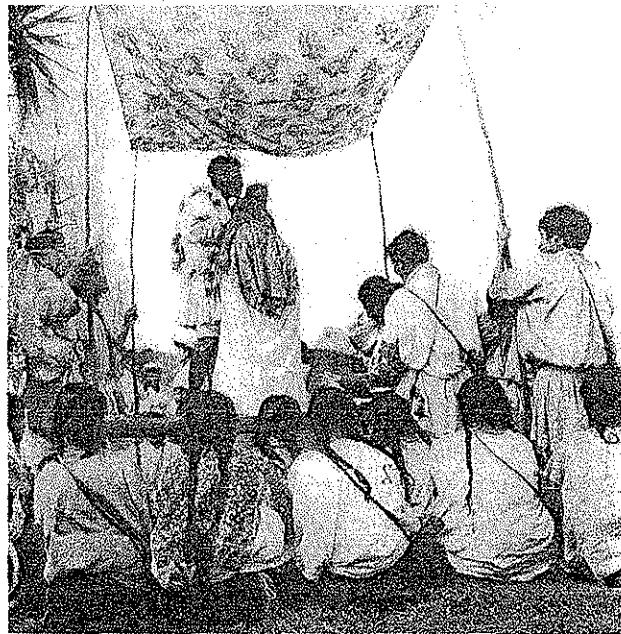


Fig. 82. Virgen Magdalena. Fotografía Gertrude Duby de Blom
W. Morris, *Mil años del tejido en Chiapas*

A la sombra de un árbol

La identidad es la conciencia del grupo acerca de los principios, normas y creencias que les rigen y que moldean su comportamiento. Se constituye en la experiencia cotidiana del “ser” y el “hacer” de la propia cultura.⁵⁵⁷ Cuando el grupo es capaz de descubrirse único y singular puede elaborar una representación de su propia identidad. En el caso que ocupa a esta tesis es posible distinguir que los diversos grupos mayas en ocasiones simbolizaron tal identidad a través de un árbol.

⁵⁵⁵ Morris, “Diseños e indumentaria mayas”, p. 50.

⁵⁵⁶ *Ibidem*

⁵⁵⁷ Perla Petrich, “La cultura interiorizada: sustrato de la identidad”, p. 390.

No debe olvidarse la utilidad práctica del árbol. Provee materiales para la construcción, la alimentación, el vestido, etc. Los mayas de diferentes regiones lo aprovecharon también para establecer el vínculo simbólico que les unía entre sí y con el mundo sobrenatural que les permitió explicar su propia existencia.

Fronosas ceibas fueron utilizadas para montar el mercado en Ixtapa, Simojovel, Soyaló, Chiapa de Corzo o Tuxtla Gutiérrez y, al menos a finales del siglo XX, se seguía aprovechando para este fin la sombra de 50 metros de diámetro de una ceiba en Palín, Guatemala.^(Fig. 83) Los miembros de la comunidad también se agrupaban en torno a un árbol para realizar la transferencia de la autoridad.⁵⁵⁸

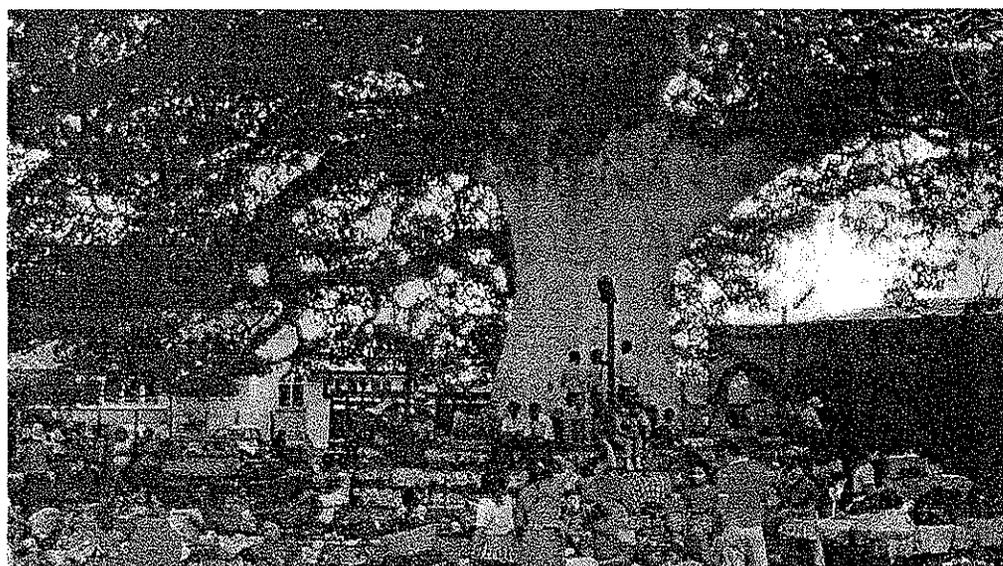


Fig. 83. Ceiba de Palín, Guatemala. Fotografía Carlos Navarrete.
Arqueología mexicana, Vol. V, núm. 28

El árbol, cuya frescura permite sentarse bajo él para conversar mientras se descansa del trabajo de la milpa o que permite la reunión pública, está también al servicio de la actividad religiosa. En el Izapa protomaya la Estela 5^(Fig. 84) permite apreciar cómo la vida ceremonial gira en torno al árbol. Un árbol ramón, *Brosimum alicastrum*,^{559(Fig. 85)} hunde sus raíces sobre la Tierra representada por una franja rectangular con triángulos en su interior que representa al cuerpo de una gran serpiente bicéfala que flota sobre las aguas. Ocho ramas se abren extendiendo su sombra y tocando en algunos casos la sección superior de la estela ocupada por la típica convención del plano superior y

⁵⁵⁸ Elsa Hernández Pons, "La ceiba", p. 69-70. Se revisará el papel del árbol en relación con el poder en el siguiente capítulo.

⁵⁵⁹ Norman, *Izapa sculpture*, p. 196. Norman ha demostrado de manera muy consistente la identificación del árbol de la escena con el árbol del ramón, comparando la forma de las hojas y de los pequeños frutos redondos con los que aparecen en la imagen.

celestial de las “fauces izapeñas”. Ubicado al centro del cuerpo serpentino y extendiéndose desde la Tierra hasta el Cielo el ramón desempeña el papel de eje del mundo.

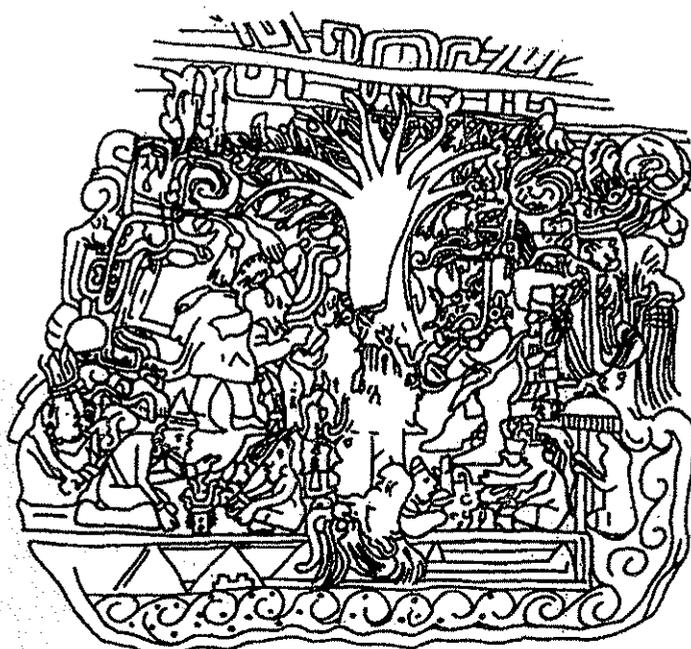


Fig. 84. Estela 5 de Izapa. Dibujo Alfredo López Austin
Arqueología mexicana, Vol. II, núm. 12

La compleja escena que se desenvuelve a ambos lados del ramón ha sido analizada en detalle por Norman,⁵⁶⁰ de su descripción sólo destaco algunos elementos. Sobre la tierra varios personajes aparecen sentados, a la izquierda un anciano frente a un incensario dialoga con otro hombre de menor tamaño; a la derecha un personaje ricamente ataviado y cubierto por un parasol lleva en la mano quizá un pincel y dialoga con otro personaje que parece abrir sus manos a una figura más pequeña que pudiese ser un niño. Tras ellos individuos con máscaras de ave avanzan a uno y otro extremo del árbol, otra figura pequeña extiende sus brazos hacia el árbol mientras que sobre él parece emerger del tronco otro individuo. No es posible precisar la narración mítica de la estela, pero en ella pueden percibirse algunos elementos simbólicos que los mayas elaborarían posteriormente, algunos de ellos son: el incensario de espigas cónicas que es una reproducción del árbol por el que corre el *itz*, el árbol eje del mundo, la serpiente bicéfala que se extiende para generar el espacio mítico, el hombre emergiendo del tronco y la sociedad llevando a cabo su vida ceremonial a la sombra de un árbol.

⁵⁶⁰ *Ibidem*, p. 165-236. La descripción de Norman es admirable por su precisión y detalle, y, a pesar de que coincido con algunas de sus interpretaciones, me parece que otras no pueden sostenerse cabalmente. Por ejemplo la identificación de la división en parcialidades de los cakchiqueles con las raíces es una interpretación muy forzada. Creo que es indispensable revisar de nuevo la iconografía de la Estela 5 de Izapa.

Los árboles cobijan las reuniones de la comunidad tanto para fines económicos y políticos como para leer sus libros sagrados que conservan la tradición que les da identidad. En una sociedad que mantiene un contacto estrecho con el medio que le rodea para sobrevivir, es explicable que los árboles expresen la unidad de sus miembros. Sobre la "piel del árbol" se consignan la historia y las creencias, en el tronco de otro preparan la bebida que les abrirá la posibilidad de comunicarse con sus dioses y mantener así el orden cósmico y social; los hombres, como las imágenes de los dioses, están hechos de los materiales naturales, de piedra y de madera. Es así que en el plano simbólico la sociedad se constituye a partir de un árbol y conserva la identidad a su sombra.



Fig. 85. Árbol de Ramón. *Brosimum alicastrum*. Detalle de hojas y frutos.
Rzedowski y Equihua, *Flora*.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN



**Árbol del poder y
el conocimiento**

WED GERT
WEDNO 23 ALBY

172

172

Árbol del poder y el conocimiento

En la cosmovisión maya el ejercicio de la autoridad se comprende como un servicio a la comunidad, quien desempeña la función pública tiene la responsabilidad de mantener el orden social y ello implica un deber religioso. Es así que puede reconocerse en la figura del gobernante a un chamán que posee la capacidad de transitar entre los diversos planos del universo y por ello se le puede reconocer, entre otras cosas, como a un árbol. La deidad patrona del linaje se personifica en un cetro y representa el simbolismo arbóreo que asume quien detenta el poder. Asimismo la estela, árbol y piedra, sintetizó iconográficamente el carácter axial de los señores que ocupaban el lugar del árbol. Los soberanos mayas se identificaron entonces con el árbol cósmico, como el medio a través del cual se establece el orden y se garantiza la existencia.

Los tormentos del señorío

Jugo del cielo, rocío del cielo

El auténtico dirigente político, de acuerdo con los *Libros de Chilam Balam*, es quien conoce y se interesa por lo sagrado. Un pasaje del *Chumayel* afirma que "...estos señores eran iguales en voz a los dioses".⁵⁶¹ Se cree que hay una comunicación entre los jefes y las divinidades y es esta relación la que les permite dirigir acertadamente a su pueblo. La autoridad se hereda, pero además se demuestra en el manejo eficaz de las fuerzas sagradas, en otras palabras, en la prosperidad derivada de la fuerza y la abundancia de la comunidad. El poder se cuestionará en tanto el gobernante sea incapaz de mantener la productividad de la tierra.

El *Chilam Balam de Maní* afirma "...no sabían corregir los errores del calendario... y se abusó del poder"⁵⁶² y el *Chilam Balam de Chumayel* es muy dramático para expresar: "...y si no se ha entendido (el lenguaje de *Zuyúa*) por los príncipes de los pueblos, le dirá estas palabras: ¡Tristísima estrella, adorna el abismo de la noche! ¡Enmudece de espanto la Casa de la Tristeza! Pavorosa trompeta suena sordamente en el vestíbulo de la casa de los nobles: los muertos no entienden: Los vivos entenderán."⁵⁶³

⁵⁶¹ *Libro de Chilam Balam de Chumayel*, p. 47.

⁵⁶² *Códice Pérez*, p. 235.

⁵⁶³ *Libro de Chilam Balam de Chumayel*, p. 73-74.



De acuerdo con esta concepción religiosa la autoridad se pierde si el que la posee no sabe comunicarse con los dioses; esto se expresa en la vida cotidiana como: "...mezquindad de pan, mezquindad de agua también, terminará la obediencia y el respeto".⁵⁶⁴ La medida del poder la tendrá el principio de fertilidad, en otras palabras, en tanto la comunidad sea productiva el jefe podrá darle validez a su autoridad: "En el día magnífico de poderío y magnífico de hermosura, en el día en que se entienda el entendimiento de los dioses, se levantará la cosecha y será el tiempo de recoger".⁵⁶⁵

La renovación periódica de la autoridad implicaba una ceremonia: "...y será entonces el tiempo en que las serpientes se unan unas a otras por la cola y se tomen nuevas bragas ceñidores y nuevas ropas y nuevos señores de la estera y nuevos señores del trono a la faz del cielo."⁵⁶⁶ Para llevarla a cabo se requería de un estricto examen ritual⁵⁶⁷ y un autosacrificio sangriento. Sobre este examen se dice:

Y llega en el tiempo en que se ha de "pedir su entendimiento" a los príncipes de los pueblos; si saben como antiguamente vinieron sus linajes y sus señores; el orden en que viven sus príncipes y sus reyes; y si ellos son de casta de príncipes o de reyes. Y que lo comprueben.⁵⁶⁸

El rito consiste en un interrogatorio que permite evaluar al *batab* en cuanto a su conocimiento acerca del origen de la comunidad y la autoridad: debe tener "conciencia histórica"; ésta es, sin embargo, entendida de una manera singular, pues su origen y el tiempo es sagrado y la conciencia de su linaje es el manejo de un lenguaje simbólico, el lenguaje de *Zuyúa*.⁵⁶⁹ Las preguntas rituales requieren que el examinado demuestre conocer el simbolismo religioso y aquel que aprueba obtiene como signo "Jugo del cielo, rocío del cielo."⁵⁷⁰ El *Kaat Naat*, "preguntador" es *K'u Caan*, "deidad

⁵⁶⁴ Barrera Vásquez, *op. cit.*, p. 63

⁵⁶⁵ *Libro de Chilam Balam de Chumayel*, p. 90.

⁵⁶⁶ Barrera Vásquez y Rendón, *El libro de los libros de Chilam Balam*, p. 111

⁵⁶⁷ Roys, "The ritual of the chiefs of Yucatan", en *American Anthropologist*, vol. 25, no. 4, p. 475

⁵⁶⁸ *Libro de Chilam Balam de Chumayel*, p. 71-72. Esta ceremonia es para poner a prueba a los *batabes*, "Los del hacha", quienes reciben el encargo de administrar alguna población que se encuentra bajo el dominio de una entidad mayor gobernada por un Ahau.

⁵⁶⁹ Alfredo López Austin y Leonardo López Luján, *Mito y realidad de Zuyúa*, han analizado el contexto histórico del lenguaje de *Zuyúa* proponiendo que implicaba una renovación del pensamiento panmesoamericano en el Posclásico. Para el tema que ocupa a este capítulo el análisis de las expresiones esotéricas se refiere más bien a los supuestos simbólicos que las animan.

⁵⁷⁰ El texto yucateco del manuscrito dice: *Tzaay-ni-tic tun, chac tun, u uayazba kab caan, itz caan u uayazba. U uayfaz]ba a chaabtac kin, a chaabtaci ti cab. U uayazba itz caan, kab caan, kan-lol caan, u uayazba*. El cual es traducido por Mediz Bolio como "Gana y se lleva contento entonces la piedra roja que ha soñado. Jugo del cielo, rocío del cielo ha soñado. Sueña que tu coges, hasta el día en que seas cogido de la tierra. Sueño es el rocío del cielo, el jugo del cielo; la flor amarilla del cielo es sueño." (*Libro de Chilam Balam de Chumayel*, p. 134). Por su parte Roys traduce: "Strung end to end are the precious stones, the red precious stones, representing the substance of heaven, the moisture of heaven. The form in which you created the sun, [in which] you created the earth. The form of the moisture of heaven, the substance of heaven, the yellow

del Cielo”. En realidad es el dios primordial, *Hunab Ku*, quien convalida la autoridad de los *bataboob* otorgándoles el “rocío del cielo” en caso de demostrar su conocimiento esotérico. Nótese que la autoridad se simboliza con el *itz*, la savia, el semen, la sustancia de la vida.

En otro pasaje se considera que el origen del cosmos y del hombre se encuentra consignado en los libros que están escritos por seres consagrados, por lo cual “...no tienen error. Muy cuidadosamente revisado ha sido estampado en este libro por cuatro hombres de noble linaje, venidos del cielo, jugo del cielo, rocío del cielo, hombres verdaderos, reyes de esta tierra”.⁵⁷¹ La verdad la posee el linaje gobernante, la autoridad que dice ser el “rocío del cielo”, expresión estereotipada que se aplica al dios supremo *Itzam Na*.⁵⁷² Por tanto los representantes del poder se han asimilado a la divinidad, encontrando en ella un arquetipo, un modelo de conducta. Ellos son el árbol en el que fluye el *itz*.

Dice uno de los *Cantares de Dzitbalché* que el camino de los cielos se encuentra en “...la casa de la estera en que rige el sabio Hunab Ku.”⁵⁷³ La estera, símbolo de la autoridad, es privilegio del supremo dios. Los gobernantes mayas supieron extraer de la estructura religiosa una explicación de sí mismos: la sabiduría, el orden, la estabilidad, el poder, derivan de la fuerza sagrada primordial. En tanto que sabios y humildes adoradores de la divinidad se identifican con ella y se transforman en sagrados. Es por ello que no resulta extraño que, entre otros elementos simbólicos, se identifiquen con el árbol que representa el orden del cosmos y la unión entre el espacio de lo humano con el de lo divino.

El don de la savia

La polivalencia semántica del término yucateco *itz* ha sido discutida previamente.⁵⁷⁴ En el “rocío” se implican los conceptos: agua de lluvia, néctar de las flores, resina de árbol, savia, fluidos corporales como leche y semen. Por otro lado, la savia es identificada con la sangre humana: en

blossom of heaven.” (*The book of Chilam Balam of Chumayel*, p. 131.). La diferencia de traducción estriba en el significado de *uayazba*, que Mediz refiere al “sueño” y Roys a la “forma”. En su traducción del *Ritual de los Bacabes*, Arzápalo ha leído *uayasba* como “símbolo”. Recuérdese que el *uay* es el alter ego de los chamanes. Así el poder se expresa en términos de *tun* y *chac tun*: Jade o probablemente grano de maíz, piedra preciosa roja, representando al *kab caan itz caan*. *Kab* significa de acuerdo con el *Diccionario de elementos del maya yucateco colonial*: “Leche, zumo, jugo, lágrimas, humor, miel, goma, caldo” lo que hace que el término sirva para reforzar el concepto expresado por *itz*. Así la piedra roja, el jade o el grano de maíz son el *uayasba* de la “miel celeste, el rocío celeste”, es decir de la sustancia vital y fecundante del cielo.

⁵⁷¹ *Libro de Chilam Balam de Chumayel*, p. 272. Se trata de nuevo del pareado *kab caan itz caan*.

⁵⁷² Bernardo de Lizana, *Historia de Yucatán...*, p. 4 se refiere a *Ytzamat Ul* que “Quiere dezir el que recibe y posee la gracia o rocío o sustancia del cielo”; el mismo Dios, continúa, se autodenomina *Ytz en caun Ytz en muyal*: “soy el rocío y sustancia del cielo y nubes.”. Véase Morales, *El dios supremo de los antiguos mayas*, p. 5-7.

⁵⁷³ *Cantares de Dzitbalché*, p. 273.

⁵⁷⁴ Véase el capítulo Árbol de la vida y la muerte, p. 66.

maya yucateco y en lacandón el término *k'ik* indica sangre, savia y hule.⁵⁷⁵ La savia roja del *Croton sanguifluus* sirvió a Ixquic para dar forma a un corazón sangrante que sustituyó al suyo según cuenta el *Popol Vuh*.⁵⁷⁶



Fig. 86. Estela 1,
Yaxchilán
Tate, *Yaxchilán*

También sangre y semen son intercambiables de acuerdo con la información epigráfica. Ayala considera que el glifo T125 es sangre o semen. El glifo *cauac* representa un líquido vital. De hecho, el glifo del autosacrificio del miembro viril se forma con la figura de perfil de un hombre que en el lugar de sus órganos sexuales presenta el *cauac* con el prefijo T125.⁵⁷⁷ Nájera afirma que este tipo de autosacrificios implicaban la idea de que esta sangre era “considerada como la poseedora de la fertilidad masculina por excelencia.”⁵⁷⁸ Ahora bien, debe recordarse que *che'*, árbol, en yucateco y lacandón también sirve para designar al falo,⁵⁷⁹ de tal suerte que la punción del pene simbólicamente es el mismo acto de sajar el árbol para que derrame su savia.

La estela 1 de Yaxchilán^(Fig. 86) erigida sobre un rellano de la escalinata que conduce a la estructura 33 muestra en la parte superior una banda celeste y en la inferior a un personaje sentado quien lleva en sus manos la barra ceremonial con cabezas serpentina descarnadas; es claro que aquí se muestran el plano celeste y el infraterrestre.⁵⁸⁰ El registro central muestra la imagen de Pájaro Jaguar derramando de su pene el líquido precioso, semen, sangre o savia que es recogido en un recipiente por un personaje arrodillado. El líquido precioso que se derrama gota a gota es el *itz* que fecunda la Tierra y valida el poder. El gobernante en esta, como en otras imágenes clásicas que se revisarán adelante, juega el papel de conducto por el que fluye la sangre, la savia, el semen, en fin, el fluido precioso que permite la existencia; en este sentido el gobernante hace las veces de árbol de la vida.

⁵⁷⁵ Van Bussel, *op. cit.*, p. 250.

⁵⁷⁶ *Popol Vuh*, p. 37.

⁵⁷⁷ Maricela Ayala, “La estela 39 de Tikal, Mundo Perdido”, citada en Nájera, *El don de la sangre en el equilibrio cósmico*, p.65-66.

⁵⁷⁸ Nájera, *El don de la sangre en el equilibrio cósmico*, p. 65.

⁵⁷⁹ Nájera, *El umbral hacia la vida*, p. 39-40.

⁵⁸⁰ Arellano, *comunicación personal*. Considera que el personaje del registro inferior se puede reconocer como Pax, cuyo atuendo lo identifica como un árbol, específicamente la ceiba.

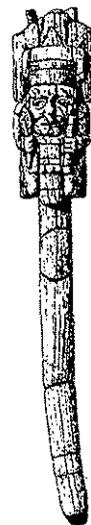
Bastones de mando

Cambio de varas

Las ceibas sirvieron a la función política. En algunos sitios, se les ofrecía incienso para después, a su sombra, realizar las elecciones para determinar a las nuevas autoridades. Tanto en Ocosingo como en Tuzantán, Chiapas hasta la década de los 30 ceibas frondosas cobijaron el “cambio de varas”, es decir la transferencia del poder.⁵⁸¹

Las varas o bastones de madera representan la capacidad de quien las detenta para desempeñar el servicio de dirigir a la comunidad. La importancia ritual y política de este emblema de poder es clara entre los zinacantecos. Hacia 1970 Vogt registraba que a los bastones de mando se les otorgaba un trato especial, no se permitía que tocaran el suelo, se envolvían cuidadosamente en mantas para protegerlos del humo y se les sahumaba semanalmente.⁵⁸² Los bastones sirven para exhibir la autoridad debido a que se considera que poseen un “alma interna”, ésta procede de los dioses y poderosos antepasados.⁵⁸³

Entre los chamulas se ven dos tipos de bastones, uno de ellos es fabricado especialmente para quien asume el cargo, el otro tiene empuñadura de plata y es el que pasa de un funcionario a otro. Los bastones con empuñadura de plata se lavan cuatro veces al año con sal y agua caliente; también se con agua y hojas de laurel y, en otras ocasiones, con ron y hojas de manzanilla. Los lavados sirven para eliminar el polvo y el sudor de los usuarios borrando los errores administrativos que pudieron cometer. Los servidores públicos que participan en la ceremonia beben según el caso el agua o el ron renovando en ellos el poder sagrado que está depositado en el bastón.⁵⁸⁴



Cetro maniquí

Cuatro cetros fueron extraídos del cenote sagrado de Chichén Itzá durante los saqueos arqueológicos de Edward Thompson. Se trata

Fig. 87. Cetro madera.
Cenote de Chichén Itzá.
Dibujo Burstein.
Coggings, *Artifacts from
the Cenote of Sacrifice...*

⁵⁸¹ Hernández Pons, *op. cit.*, p. 69.

⁵⁸² Vogt, “The zinacantecos of Mexico: A modern maya way of life” citado en D. Freidel *et al.*, *op. cit.*, p. 469.

⁵⁸³ Vogt, “Indian crosses and scepters: the results of circumscribed Spanish Indian interactions in Mesoamerica” citado en D. Freidel *et al.*, *op. cit.*, p. 267.

⁵⁸⁴ Vogt, “The zinacantecos of Mexico: A modern maya way of life” citado en D. Freidel *et al.*, *op. cit.*, p. 470.

de varas de madera tallada que en lo alto rematan en una figura antropomorfa con diversos atuendos. Uno de ellos lleva el rostro cubierto con una máscara de mosaico; otro, de rostro anciano, está arrodillado y de entre sus piernas desciende la empuñadura; el tercero con complejísimo tocado parece llevar en sus manos un cuenco y en el último se muestra un personaje descendiendo y en su parte inferior se ve una cabeza serpentina con las fauces abiertas de las que emerge el rostro de un individuo. Coggins señala que a pesar de estar datados para el Posclásico pueden identificarse con los llamados “cetros maniquís” recurrentes en la iconografía del Clásico.⁵⁸⁵(Fig. 87)

La primera descripción detallada del cetro maniquí es de Spinden quien señalaba que es un objeto ceremonial de enorme importancia, el segundo después de la barra serpentina bicéfala.⁵⁸⁶ En las manos de los soberanos representados sobre las superficies pétreas de las estelas este cetro se constituye en un emblema del poder.

Bolon Dz'acab

El cetro maniquí es considerado una personificación del dios que en los códices Schellhas clasificó con la letra K; Thompson demuestra que este dios debe ser identificado con Bolon Dz'acab, basándose en las escenas del año nuevo en el *Códice de Dresde* y en la descripción de estas mismas ceremonias en *La relación de las Cosas de Yucatán*.⁵⁸⁷(Fig. 88)

Bolon Dz'acab es una deidad compleja que ha sido estudiada ampliamente.⁵⁸⁸ Su nombre ha sido asociado con la regeneración, lo eterno, la salud así como la noción de cortar y atravesar. Implica lo que permanece y está en continua regeneración, así como el linaje. Se le considera una deidad de la vegetación, posee una protuberante nariz foliada. En la página 90b del *Códice*



Fig. 88. Dios K. Dresde 12a2
Los códices mayas.

⁵⁸⁵ Clemency Coggins, “The manikin scepter: emblem of lineage” en *Estudios de Cultura Maya*, V. XVII, p.125 –126. La descripción precisa de estos cetros se encuentra en el catálogo de la misma autora, *Artifacts from the Cenote of Sacrifice, Chichen Itza, Yucatán*, p 272 –282.

⁵⁸⁶ Spinden, *A study of maya art*, p. 50-53

⁵⁸⁷ Thompson, *Historia y religión de los mayas*, p. 279.

⁵⁸⁸ Véase: Gustavo Aviña Cerecer, *El dios K: rayo de vida y muerte*; Sotelo, *Los dioses antropomorfos en el códice Madrid* y *Los dioses mayas: energías en el tiempo*; De la Garza, *El universo sagrado de la serpiente entre los mayas* y “Los ángeles mayas”; Coggins, “The manikin scepter: emblem of lineage.” Sintetizo ideas de estos autores y de los planteamientos, ya clásicos, de Thompson, *Historia y religión de los mayas*.

Madrid ^(Fig. 89) se puede reconocer cómo esta nariz se convierte en un tronco que en su interior lleva numerales y en lo alto cuatro ramas que rematan en solitarias hojas; en el borde se ha dibujado la doble protuberancia que indica *che*, árbol. A la vez se trata de una deidad ofídica que muestra colmillos y en la forma del cetro maniquí presenta un mango serpentino y fálico. En el *Chilam Balam de Chumayel* se le presenta como el guardián de las semillas molidas y el semen que garantizarán la restauración del orden cósmico. Además puede asociársele a rituales de derramamiento de semen y sangre realizados para legitimar el poder.

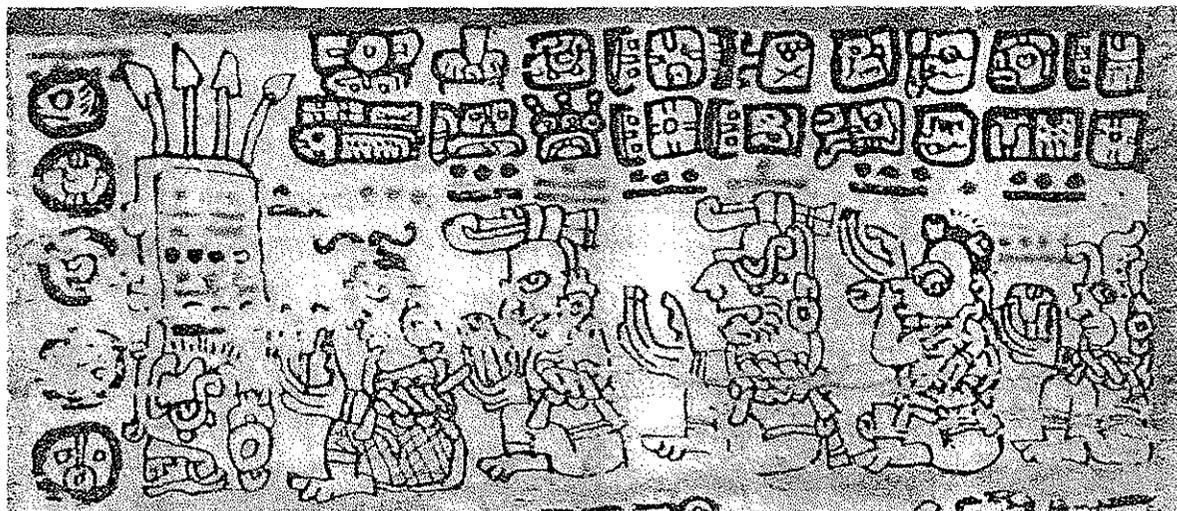


Fig. 89. *Madrid 90b. Los códices mayas.*

Los dioses mayas, afirma De la Garza, no entran dentro de una lógica conceptual ni en el principio de no contradicción,⁵⁸⁹ los dioses D, B, K se acercan y se separan constantemente. Itzam Na, Chaac y Bolon Dz'acab comparten rasgos iconográficos pero pueden distinguirse uno del otro, son dioses serpentinos los tres pero uno se identifica con la serpiente celeste de la eclíptica,⁵⁹⁰ el otro con la serpiente acuática⁵⁹¹ y el último con la serpiente de vida que corre como savia por el fuste leñoso de *ixim che'* o de *yaax che'*. Bolon Dz'acab es la deidad del falo, tronco que se hunde en la tierra, guardián de las semillas, rayo fecundante, patrono del linaje.

Tate señala que la verticalidad del cetro maniquí metafóricamente se relaciona con el árbol o el conducto a través del cual las sustancias sagradas fluyen: "El maíz crece verticalmente así como

⁵⁸⁹ Dela Garza, *El universo sagrado de la serpiente*, p. 48.

⁵⁹⁰ Véase John Sosa, "Astronomía sin telescopios. Conceptos mayas del orden astronómico", p. 130. Se desarrollan las ideas de Sosa en Alberto Morales, *op. cit.*, p. 118-119.

⁵⁹¹ De la Garza, "Chaac. El dios que sabe muchos caminos" en *Arqueología Mexicana*, Vol. II, núm. 11, p. 38-43.

brota la ceiba, como se erige la estela, como aparece el rey portando sus altos tocados y como se sostiene el cetro maniquí.⁵⁹²

En Yaxchilán la autoridad también está representada por otro tipo de cetro: la cruz arbórea. En el Dintel 2^(Fig 90) Pájaro Jaguar y otro individuo sostienen cruces que en sus brazos muestran dos flores y en lo alto un ave descendente con la cola larga y flexible. En el Dintel 5^(Fig 91) de nuevo Pájaro Jaguar sostiene ahora dos cetros similares que, en este caso tienen doble barra horizontal. Se trata de una representación del árbol eje del cosmos,⁵⁹³ como el cetro maniquí.

Este bastón cruciforme se encuentra en Izapa, en cuya iconografía es sabido que puede encontrarse el antecedente preclásico de muchos elementos claves de la mitología y simbolismo del arte maya. En la estela 25^(Fig 69), frente a un árbol – cocodrilo sobre el que se distingue un ave fantástica, un personaje con faldellín mira hacia lo alto y sostiene con la mano derecha el largo bastón con tres



Fig. 90. Dintel 2, Yaxchilán. Tate, *Yaxchilán*.



Fig. 91. Dintel 5, Yaxchilán. Tate, *Yaxchilán*.

⁵⁹² Carolyn Tate, *Yaxchilán, The design of a Maya Ceremonial City*, p. 55. "Maize grows vertically as the ceiba tree grows, as a stela stands, as a king appears beneath his towering headdress, and as the manikin scepter is held."

⁵⁹³ Cfr. De la Garza, *Aves sagradas de los mayas*, p. 29, quien considera que es una "esquemización del árbol eje del mundo" y "se trata de otra manera de expresar que el gobernante tiene en sus manos el poder otorgado por la deidad celeste" y Tate, *Op. cit.*, p. 68-69, para quien "The bird-cross scepter is probably a local reference to the Axis Mundi" y "appears to be another reference to the destiny of the sacrificial blood spilled by a present and a future king"

travesaños paralelos. Un ave de larga cola y cabeza de rasgos humanos se posa sobre el último travesaño y una serpiente desciende enroscándose por la vara para después rodear el cuerpo del árbol – cocodrilo y encorvar la cabeza justo en la base del bastón. En esta escena el hombre se une ritualmente y por medio de una serpiente al árbol mítico que representa el centro y origen del mundo y que integra los diversos planos cósmicos. De la Garza considera que el hombre “al agarrar el cuerpo de la serpiente y el mástil se instituye como aquel que logra aprehender la unidad esencial de la naturaleza a la que pertenece y en cuyo centro está”.⁵⁹⁴

En síntesis, es posible proponer que los bastones de mando son, como cruces arbóreas o personificados como la divinidad serpentina y vegetal, una reproducción simbólica del árbol, el medio por el cual el poder de los dioses se comunica a los hombres que deben dirigir a la sociedad.

Árboles de piedra

Estelas

Schele y Stuart identificaron el glifo para “estela”^(Fig. 92) compuesto por T767 que sirve para indicar árbol y T528:116 cuyo significado es piedra, de tal suerte que estela se entendería literalmente como *te'-tun*, árbol de piedra.⁵⁹⁵ Bassie-Sweet señala que, de acuerdo con esa lectura, *tun* funcionaría como adjetivo, sin embargo aclara que en la formación de compuestos nominales mayas el adjetivo no sigue al nombre sino lo precede por lo cual para ella la traducción correcta debería ser “el árbol de la piedra”.⁵⁹⁶ Alfonso Arellano, por su parte, afirma que la lectura precisa del conjunto glífico debiera ser *u te' tunil*, el árbol pétreo.⁵⁹⁷



Fig. 92. Glifo de Estela. *Te – tun*. Bassie Sweet. *From the Mouth of the Dark Cave*.

Podría añadirse que *tun* es año y quizá su significado se amplíe a “el árbol del año”, en el sentido de que se trata de un árbol que consigna el curso temporal dentro del que se vive el acontecer del hombre, dominado – claro está – por las fuerzas sobrenaturales.

⁵⁹⁴ De la Garza, *El universo sagrado de la serpiente entre los mayas*, p. 151-152.

⁵⁹⁵ Linda Schele y David Stuart “Te Tun as the Glyph for ‘Stela’”, *Copan Note*, 1, p. 3. La alusión al *acante acantún*, el juego simbólico del glifo *cauac* que puede en algunos casos referir a la montaña pétrea y el mismo pareado árbol piedra para llamar a la estela es un ejemplo claro de que los textos mayas deben ser leídos tomando en cuenta que son expresiones metafóricas.

⁵⁹⁶ Karen Bassie-Sweet, *From the mouth of the dark cave*, p.122.

⁵⁹⁷ Arellano, *comunicación personal*.

La asociación de árbol y piedra ha sido tratada en varios momentos dentro de este trabajo. Se puede reconocer la idea de una piedra - árbol levantada para sostener el mundo y conservar el tiempo cíclico en los *acanté acantunes* que aparecen en el *Ritual de los Bacabes*, que son mencionados por Landa y que están pintados en las escenas de año nuevo del *Códice Dresde*.⁵⁹⁸

Selva de reyes

Schele y Freidel interpretan las plazas de las ciudades mayas del período clásico como la selva tropical formada por los árboles pétreos de las estelas. De hecho toda la ciudad vendría a ser una reproducción del espacio natural sacralizado: la plaza es la selva, el basamento piramidal es la montaña y el templo la cueva.⁵⁹⁹

Las ciudades mayas responden a una estructura espacio temporal, sin olvidar que espacio y tiempo son, en el pensamiento maya, manifestaciones de lo sagrado.⁶⁰⁰ Es por ello que cuando se asciende por el Templo de las Inscripciones y se vuelve el rostro se encuentra uno con “el mundo”: El valle, los ríos, el cielo abierto, las montañas y entre ellas la que se está subiendo, la montaña templo, eje del mundo que se acerca al cielo y es puerta de entrada a la región de los muertos.

De hecho en Mesoamérica la arquitectura monumental es una expresión de su visión del mundo.⁶⁰¹ Elizabeth Benson se atreve a decir que es “metafórica”.⁶⁰² Así por ejemplo el Templo Mayor de Tenochtitlan es la reproducción de dos montañas: aquella en la que reside el Dios de la Lluvia y la otra, Coatepec, sitio mítico del nacimiento de Huitzilopochtli,⁶⁰³ los relieves del Templo de Quetzalcóatl en Teotihuacan, simbolizarían el océano cósmico en donde la dual y primigenia serpiente se desliza dando lugar a la creación;⁶⁰⁴ los nichos característicos del estilo veracruzano clásico aludirían a cuevas o a la morada de los días y la Pirámide de los Nichos de Tajín, sería el asiento del tiempo y el centro del mundo. Independientemente de lo precisas que sean estas interpretaciones lo cierto es que los edificios mesoamericanos son transmisores de un mensaje

⁵⁹⁸ Véase el capítulo “Árbol del espacio y el tiempo”

⁵⁹⁹ Schele y Freidel, *Una selva de reyes*, p. 78 – 79.

⁶⁰⁰ “Como una ciudad o un santuario, la casa está santificada, en parte o en su totalidad, por un simbolismo o un ritual cosmogónico. Por esta razón, instalarse en cualquier parte, construir un pueblo o simplemente una casa, representa una grave decisión, pues la existencia misma del hombre se compromete con ello: se trata, en suma de crearse su propio ‘mundo’ y de asumir la responsabilidad de mantenerlo y renovarlo... La habitación no es un objeto, una ‘máquina de residir’: *es el universo que el hombre se construye imitando la Creación ejemplar de los dioses, la cosmogonía.*” M. Eliade, *Lo sagrado y lo profano*, p. 54. Cursivas del autor.

⁶⁰¹ En páginas anteriores se ha comentado ya que la construcción de la vivienda se hace siguiendo un patrón cosmológico y a través de una serie de rituales.

⁶⁰² Elizabeth Benson, “Architecture as Metaphor”, p. 183-188.

⁶⁰³ Eduardo Matos Moctezuma, *El templo mayor de México*, p. 17.

⁶⁰⁴ Benson, *op.cit.*, p. 184. La interpretación es de Michael Coe.

“cifrado”, o mejor, metafórico, pues cada uno de sus elementos alude a conceptos que se desdoblaron y sugieren otros.

La naturaleza y la sociedad en Mesoamérica forman un todo unitario, al decir de Broda:

Era una dialéctica que descansaba en la observación directa de la naturaleza, así como en la experiencia histórica de una compleja vida social, fundándose, no en el distanciamiento del hombre de la naturaleza - la “objetivación” de ésta -, sino en la unidad que sentía el hombre con el cosmos. El ser humano, los animales y los fenómenos naturales se concebían como partes de un mismo continuo que abarcaba todo el universo y era gobernado por sus leyes dialécticas.⁶⁰⁵

El accidentado territorio mesoamericano cubierto de cadenas montañosas rodeando profundos valles y la omnipresencia de las cuevas, no son más que una realidad natural que se traduce en un pensamiento religioso que en ella descubre símbolos y explicaciones para su propia vida social.

Los templos mesoamericanos, por tanto, se erigen – en su mayoría – sobre montañas y cuevas naturales o artificiales.⁶⁰⁶ En la religión mesoamericana la arquitectura nos revela un complejo simbólico muy rico: la pirámide montaña, el templo cueva, la cueva matriz, la cueva boca del dragón, la cueva entrada al inframundo, la montaña residencia de los espíritus del agua, la montaña medio de comunicación entre el Cielo y la Tierra, la montaña eje cósmico; como siempre el lenguaje religioso es polivalente.⁶⁰⁷

En este simbólico paisaje urbano es donde aparece “el árbol de piedra.” El mejor ejemplo de esto es la plaza principal de Copán, allí crecen las estelas frente a altares que a veces parecen representar al Monstruo de la Tierra como ocurre con la estela D de Copán delante de la cual hay un altar zoomorfo sin mandíbula o con la estela C erigida tras el que se ha llamado la “Gran Tortuga”. (Fig. 93a)

Al pie de las “montañas templo” o creciendo en la “boca de las cuevas” los árboles pétreos forman la selva simbólica que habitaban los hombres. Recuérdese, sin embargo, que estos monumentos tuvieron un sentido político preciso, en ellos se grabaron las imágenes de los soberanos y se

⁶⁰⁵ Johanna Broda, “Observación y cosmovisión en el mundo prehispánico”, p. 6

⁶⁰⁶ La asimilación del templo a la montaña cósmica es común a nivel universal. Los santuarios babilonios eran llamados “Casa del monte de todas las tierras”, “Monte de la Casa”, etc. El templo Borobudur en Java está construido como una montaña artificial y ascenderlo equivale a un viaje extático al centro del mundo. Véase Mircea Eliade, *op. cit.*, p. 41-42.

⁶⁰⁷ La montaña es el lugar donde moran los dioses, especialmente los númenes del agua; también son el centro del mundo que liga el Cielo y la Tierra y de donde se extienden las direcciones cardinales. Diana L. Eck, “Mountains” en *The Encyclopedia of Religion*. Las cuevas son el símbolo de la creación, la abertura que comunica las regiones cósmicas, la matriz de los hombres y el sitio adecuado para los rituales de pasaje. Doris Heyden, “Caves” en *The Encyclopedia of Religion* y De la Garza, *Sueño y alucinación en el mundo náhuatl y maya*, p. 148. El simbolismo de la cueva entre los mayas del período Clásico ha sido trabajado ampliamente por Bassie-Sweet, *op. cit.*

registraron los eventos importantes de su vida. La piedra arbórea es una representación de quien dirige a la ciudad.

Schele lee en la Estela A de Copán los glifos T130 y T116 como *wa'an*, expresión que sirve para señalar que se ha “erigido” o “levantado” la estela.⁶⁰⁸ En realidad *wa'an* no solo señala lo enhiesto o parado sino también identifica la altura de cualquier cosa de pie y especialmente la “estatura del hombre.”⁶⁰⁹

Las estelas jugaron un papel importante dentro del orden simbólico que tuvo la organización del espacio exterior, mas si la estela se concibe como un árbol de piedra o una piedra que representa al árbol debió ser por su función: en ella se graba la historia, las acciones de quienes gobernaban, hombres poderosos y sagrados quienes encarnaban el eje del cosmos. La selva de estelas en realidad es la selva de los hombres árboles.

Árboles soberanos

Tatiana Proskouriakoff, pionera en establecer el carácter histórico de muchas de las representaciones artísticas del arte maya, no deja de apuntar que la originalidad del estilo maya descansa en las formas naturales, humanas y animales, combinadas con un simbolismo fantástico que lo dota de un mensaje convencional y un significado ritual.⁶¹⁰

Existe una conciencia histórica evidente entre los mayas que los lleva a registrar los asuntos políticos, el nacimiento de los herederos, los matrimonios, el ascenso al trono, la muerte del soberano; pero todos estos hechos están permeados por la presencia de lo sagrado, por una ideología religiosa que justifica el poder: el acontecimiento político se ha transformado en rito.⁶¹¹ En palabras de Ximénez:

Éste [Quicab Cavisimah, séptimo rey Quiché], dicen, fue también portentoso como el Cucumatz y si fue como él sería gran brujo, porque esta era la grandeza que tenían y por donde se daban a respetar; por la hechicería, mediante la cual se transformaban en lo que querían y en los animales que se les antojaban con que hacían mil maldades, como lo usan hasta el día de hoy en muchas partes, transformándose en tigres y leones.⁶¹²

Los que ejercen el poder son chamanes y por ello los diseños serpentinos, felinos, vegetales, acuáticos son utilizados profusamente por la imaginería maya. El rico simbolismo está siempre presente en la escultura monumental, pero los elementos que lo forman no aparecen siempre de la

⁶⁰⁸ Schele, “Wan, the ‘Standing up’ of Stela A”, *Copan Note* 28.

⁶⁰⁹ Véase el *Diccionario Maya Cordemex* y el *Diccionario de elementos del maya yucateco colonial*.

⁶¹⁰ Proskouriakoff, *op. cit.*, p. 470.

⁶¹¹ Basta admirar las estelas de Copán o Quiriguá en las que el hombre se ha transformado en un ser sagrado; o las escenas narrativas de Yaxchilán o Palenque en que los soberanos se autosacrifican para asumir el poder o veneran el *axis mundi*.

⁶¹² Ximénez, *op. cit.*, V. I, p. 75.

misma manera, se recambian y transforman de tal suerte que parecen ser no sólo formas gráficas sino elementos ideográficos que expresan concepciones complejas.

Las estelas son el mejor ejemplo de lo que se ha mencionado. El personaje central es el hombre pero éste se ha recubierto de figuras sobrenaturales, vestimenta y objetos ceremoniales que en conjunto constituyen una serie de signos que caracterizan a quien está representado como un hombre sagrado. No debe olvidarse que hay algunas estelas narrativas; pero en conjunto las estelas implicaron la representación del gobernante como eje y en ocasiones asociado al árbol.

Schele y Freidel comparan el ajuar del gobernante con los elementos característicos del árbol cruciforme de la Lápida del Sarcófago del Templo de las Inscripciones, destacando:

- a. El ave celestial que aparece en el tocado tanto como en la copa del árbol.
- b. La barra ceremonial sobre los brazos del gobernante y la serpiente bicéfala sobre los brazos de la cruz.
- c. El faldellín del soberano lleva el rostro del dios solar estrábico, tal rostro aparece de perfil en el tronco del árbol de Palenque. ^(Fig 93)

Concluyen que “El rey era aquel eje y pivote encarnado. Él era el Árbol de la Vida.”⁶¹³ Conuerdo con esta interpretación, pero considero que pueden aportarse más elementos para demostrarla.

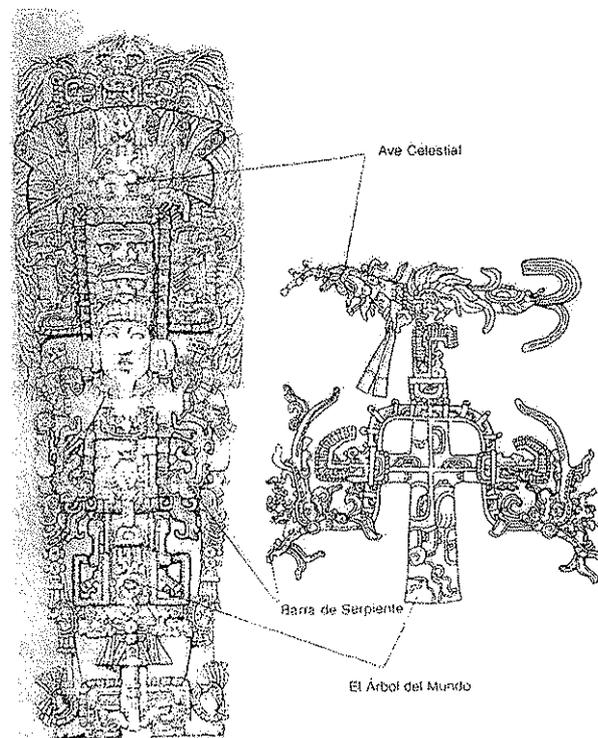


Fig. 93. Estela y árbol. Dibujo y comparación de Schele. Schele y Freidel, *Una selva de reyes*.

⁶¹³ Schele y Freidel, *Una selva de reyes*, p. 98-99.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN



Fig. 94. a. Estela 5, La Honradez. b. Estela 2, Naranjo.
Ian Graham, *Corpus of Maya Hieroglyphic Inscriptions*.

Los pies sobre la Tierra

Las estelas 1 de Tikal, 5 de La Honradez, ^(Fig. 94-a) 1 de Pixoy y Tzum y 2 de Naranjo ^(Fig. 94-b) son ejemplos de cómo el soberano está representado sobre una cabeza de dragón que representa el plano terrestre o del inframundo. En el caso de las tres primeras las cabezas de perfil o de frente carecen de mandíbula, la última en cambio la muestra descarnada. El dragón-pedestal representa al dragón de la Tierra.

En la estela 16 de Tikal ^(Fig. 95) el personaje lleva unas sandalias con el signo de petate y una cabeza de dragón con pupilas espiraladas, nariz prominente y ausencia de mandíbula. Otras versiones de estas sandalias aparecen en las estelas A y B de Copán. Se trata de los pies del soberano enraizados a la Tierra.

La cabeza en el cielo

Los tocados que llevan los personajes varían de acuerdo con la ocasión, es decir, en función del evento ritual representado, ⁶¹⁴ sin embargo en la mayoría se ubica un plano celeste. Tate reconoce en los tocados de los personajes de Yaxchilán ^(Fig. 95) ciertos elementos comunes, como son las “alas de serpiente”, el medallón de *akbal*, y la cola del felino. ⁶¹⁵ Entre las plumas características de la mayoría de los tocados las “alas de serpiente” son evidentemente otra alusión al plano aéreo; el símbolo de la noche, *akbal*, que además es recurrente en los tocados del dios D, Itzam Na, el dios

⁶¹⁴ Tate, *op. cit.*, p. 70.

⁶¹⁵ *Ibidem*, p. 77.



supremo en su advocación uránica, es otra referencia al cielo; los elementos de piel con manchas de jaguar son, de acuerdo con Stuart una expresión de la relación de paternidad,⁶¹⁶ pero a la vez no dejan de ser la representación del cielo estrellado. En conjunto se trata de signos del cielo y del inframundo.

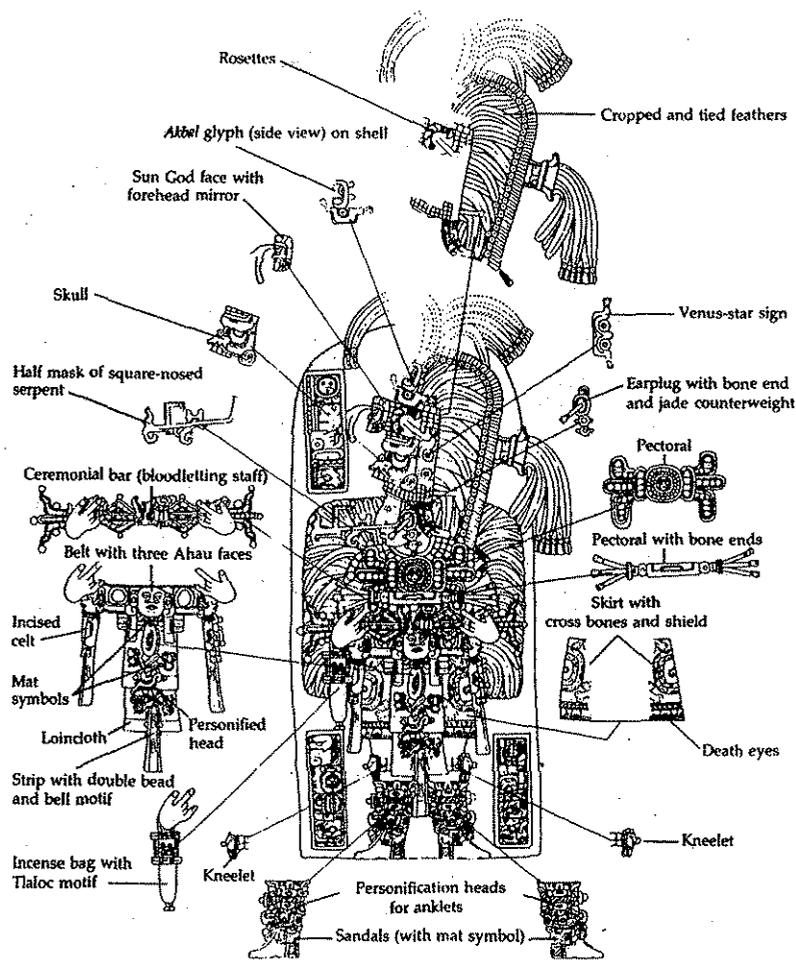


Fig. 95. Estela 16, Tikal. Dibujo Coe, iconografía Schele. Tate, *Yaxchilán*.

Diversos dioses asociados con el cielo, tales como Kinich Ahau y Chaac, aparecen en forma de mascarones, en ocasiones superpuestos, dentro del tocado. Finalmente, en ocasiones se ve emerger un tallo que remata en una hoja o en una flor que puede ser el lirio acuático, así como es posible reconocer a K lo que definitivamente asocia el tocado al crecimiento vegetal.

⁶¹⁶ *Ibidem*.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

En la Estela 11 de Kaminaljuyú (Fig. 96), Preclásico Tardío, el tocado remata en tres tallos que rematan hojas lanceoladas. Sobre ellas se distingue el rostro y las alas del Pájaro Serpiente. Se trata sin duda, del tocado identificado como la copa del árbol.

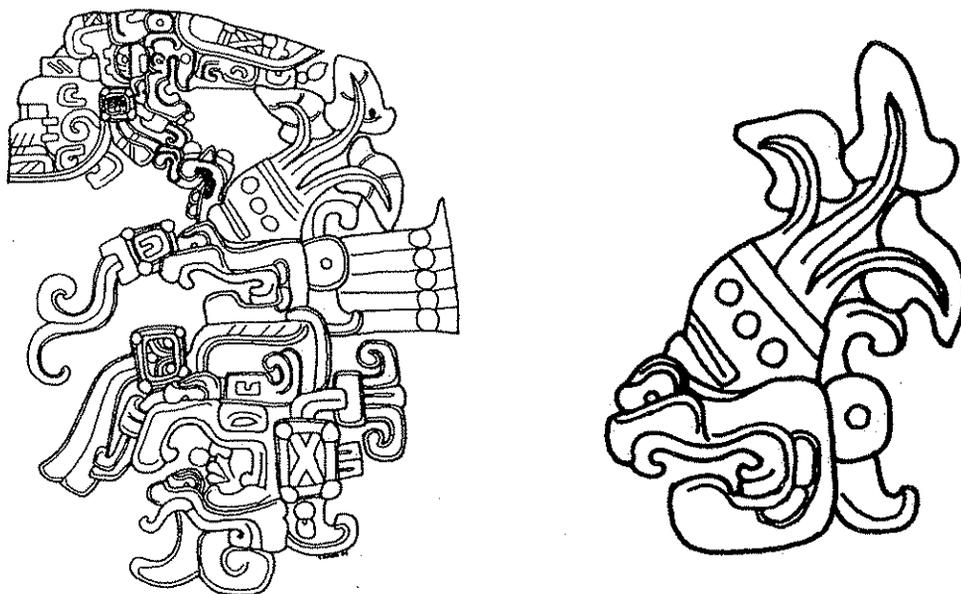


Fig. 96. Estela 11, Kaminaljuyú. Dibujo Schele. *Saber ver*. Número 15.

El cuerpo como un conducto

El Sol aparece en ocasiones en el cuerpo de los hombres sagrados de las estelas, en el faldellín, en los cinturones, en una de las fauces de la barra ceremonial, en el tocado en forma de ave serpiente. Recuérdese que, de acuerdo con los lacandones, el tránsito diario del Sol hacia el inframundo se realiza desde la copa del árbol, pasando por el interior del tronco hasta las raíces.⁶¹⁷

Serpientes se deslizan a lo largo de muchas de las estelas. En la Estela D de Copán dos cuerpos serpentinos ascienden a ambos lados del personaje y terminan entrecruzándose en lo alto donde muestran sus dos cabezas divergentes de cuyas fauces emergen rostros de Bolon Dz'acab. Pareciera que la serpiente representa aquí el fluir de la sustancia vital, de la sangre vegetal y humana, no se puede olvidar que la serpiente simboliza "...la energía fecundante, principio engendradora del cosmos".⁶¹⁸

La cabeza de la serpiente estilizada se repite en múltiples formas en sandalias, cinturones, medallones, orejeras y sobre todo en las bragas y tocados. Sobre los brazos sostienen en ocasiones

⁶¹⁷ Soustelle, *México. Tierra india*, p. 210.

⁶¹⁸ De la Garza, *El universo sagrado de la serpiente entre los mayas*, p. 195.

la barra ceremonial que no es otra cosa que el dragón bicéfalo: la eclíptica por la cual las deidades astrales cruzan el cielo estableciendo el orden espacial y temporal de la concepción maya del cosmos.⁶¹⁹ Se trata de un signo inequívoco de autoridad y a la vez la expresión directa del sitio central que ocupa el soberano.

Enraizado en la Tierra y tocando el espacio celeste con su tocado, circulando en su cuerpo el Sol y la serpiente, el gobernante maya representado en las estelas encarna el eje del cosmos y se identifica con el árbol.

Títulos vegetales

Entre los títulos de los gobernantes encontramos alusiones al árbol. Así Yax Pasah y Waxak-lahun Ubah K'awil de Copán se denominan *K'uy Nik Ahau*, que Villela considera como el Ahau de la "Flor de la Ceiba" basándose en que *k'uy che* es otra forma de llamar a la *yaaxché*.⁶²⁰ En Palenque, además de aparecer entre los títulos de los señores el de *bacab*, sostén del cielo, también se les puede denominar *k'anal*, maíz maduro.⁶²¹

En Yaxchilán, Pájaro Jaguar es llamado *Chac Te'*, "Gran árbol", tanto en el Dintel 1 como en la Estela 1. En esta última se lee: "...en 3 Zip él derramó su sangre, Dios del Cielo, Pájaro Jaguar, Ahau de los Tres Katunes, Guardián de Ah Cauac, Guardián de Cráneo Enjoyado, Sagrado Ahau de Yaxchilán, Sagrado Ahau del lugar extendido del cielo, Bacab, *Gran Árbol*."⁶²²

También Cielo Tormentoso de Tikal se autodenomina *Chac Te'* en la Estela 31 que conmemora su ascenso al trono.⁶²³ Por su parte en Toniná se lee en un tablero del juego de pelota: "Fue dedicado el Lugar del Siete Negro Amarillo, Juego de Pelota de las Tres Conquistas, el Juego de Pelota de *el Señor del Árbol*, el Jugador de Pelota Gran Señor del Sol, Baknal Chak, Sagrado Señor de Toniná."⁶²⁴

Troncos del linaje

En Palenque la escasez de estelas no es un obstáculo para que de cualquier manera se identifique al hombre de poder con el árbol. La lápida del sarcófago del Templo de las Inscripciones reitera el tema del soberano como árbol y eje. Las diez figuras que aparecen a lo largo de todo el sarcófago

⁶¹⁹ Sosa, "Astronomía sin telescopios", p. 130.

⁶²⁰ Khristaan D. Villela, "Ceiba Flower Titles at Copán", *Copan Note*, 109.

⁶²¹ Arellano, *La historia maya prehispánica*, p. 41-42.

⁶²² Reproduzco la lectura glífica que Tate, *op. cit.*, p. 277, proporciona basándose en lo analizado en los Talleres de Austin: "...on 3 Zip he scattered his blood, Sky God, Bird Jaguar, 3 Katun Ahau, Guardian of Ah Cauac, Guardian of Jeweled Skull, Holy Yaxchilán Ahau, Holy Ahau of the Split Sky Place, Bacab, Chac Te" Cursivas mías para destacar el significado de Chac Te.

⁶²³ L. Schele et al., *El cosmos maya*, p. 489.

⁶²⁴ *Ibidem*, p. 371. Cursivas mías.

son los gobernantes que precedieron a Pacal. De todos ellos, de medio cuerpo, surgen ramas que terminan en hojas y flores.^(Fig 97) En el *Chilam Balam de Chumayel* a las nuevas generaciones se les llama “ramas de los árboles del mañana,”⁶²⁵ por lo cual se puede considerar que estos antepasados se muestran como árboles porque ellos son quienes dan origen a la dinastía; se trata de la versión clásica del árbol genealógico de la familia Xiu.⁶²⁶



Fig. 97. Sarcófago de la tumba del Templo de las Inscripciones, Palenque.
Merle Greene Robertson, *The sculpture of Palenque*.

La lápida del sarcófago del Templo de las Inscripciones tiene como marco una faja de signos astronómicos.^(Fig 64) La cabeza del dragón muestra la mandíbula descarnada que se proyecta formando una enorme U dentro de la cual cabe la misma cabeza y el cuerpo de Pacal.. Sobre este dragón del inframundo se levanta la cruz arbórea cuyos brazos rematan en corolas de las que emergen cabezas serpentinas. En el vértice se repite la corola y la cabeza serpentina sobre la que se posa el pájaro serpiente. Enlazada a la cruz una serpiente bicéfala de cuerpo flexible abre sus fauces para que de ellos emerjan los bustos del dios K.

⁶²⁵ *Libro de Chilam Balam de Chumayel*, p. 161.

⁶²⁶ De manera semejante en el dintel 25 de Yaxchilán aparece una referencia al fundador de la dinastía como *wi ch'ok te' na*, “raíz de la casa del árbol en retoño.” Freidel *et al.*, *op. cit.*, p. 305-306 y 457.

La mandíbula descarnada significa el inframundo en cuyo interior se encuentra el soberano muerto. Del mundo de la muerte brota el árbol de la vida, en cuyo tronco circula la serpiente. En sus raíces, en donde se dice que nacían los hombres, descansa el hombre muerto. También se indican el cenit con el pájaro serpiente y el mundo subterráneo con el Sol del Inframundo descarnado; a la vez la cruz señala los cuatro rumbos y, de esta manera en este extraordinario relieve en piedra pueden distinguirse varios de los temas que se han mencionado arriba: el *Axis Mundi* representado en el árbol que ordena el espacio, determina el tiempo, y en cuyo tronco se gesta la dinámica de la vida y la muerte: allí el hombre ha ocupado el lugar central pues Pacal aparece recostado sobre las raíces del árbol ingresando al inframundo y de su cuerpo parece brotar el árbol cruciforme.⁶²⁷

Soberano, árbol de la vida y del cosmos

El soberano como eje cósmico se identifica con el árbol.⁶²⁸ Los gobernantes asumían la responsabilidad de sostener a la sociedad porque como chamanes conocían el mundo sobrenatural y así sobre sus hombros recaía el deber de sostener el Cielo y la Tierra haciendo que los hombres gozaran de la riqueza de la vida que proviene de la unión de las fuerzas opuestas y complementarias que animan la existencia. Esto es lo que en otros términos expresaba un alférez a Vogt en la década de los 60:

Cuando se tiene un cargo nos sentimos como dioses, como los santos que cargamos, que abrazamos por un año; el pueblo nos pone, nos elige para cargar con sus obligaciones. El no cumplir con ellas es abandonar y despreñar al santo, abandonar y despreñar al pueblo; hacer eso es como si se le acabaran a uno las ganas de vivir porque las obligaciones no cumplidas aplastan.⁶²⁹

Asumir el poder es aceptar “el peso abrumador del universo”,⁶³⁰ el gobernante es un *bacab*, uno que sostiene al mundo, es un *chac te'*, un Gran Árbol y un *nawal*, un ser consagrado que domina las fuerzas sobrenaturales. Quien ejerce el poder es un conducto, por él, como por el fuste leñoso circula el *itz*, la esencia de la vida; es entonces el padre y la madre de la comunidad, de él depende la vida y la muerte, el tiempo y el espacio, bajo su sombra la comunidad se integra. El gobernante era el sabio que conocía los secretos del *itz*, se ha identificado con el dios supremo y se ha arrogado el poder y el conocimiento.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

⁶²⁷ Cfr. De la Fuente, *La escultura de Palenque*, p. 125 y De la Garza, *Palenque*, p. 156.

⁶²⁸ Las orejeras de Pacal recuperadas junto con los restos óseos tenían la forma de una flor.

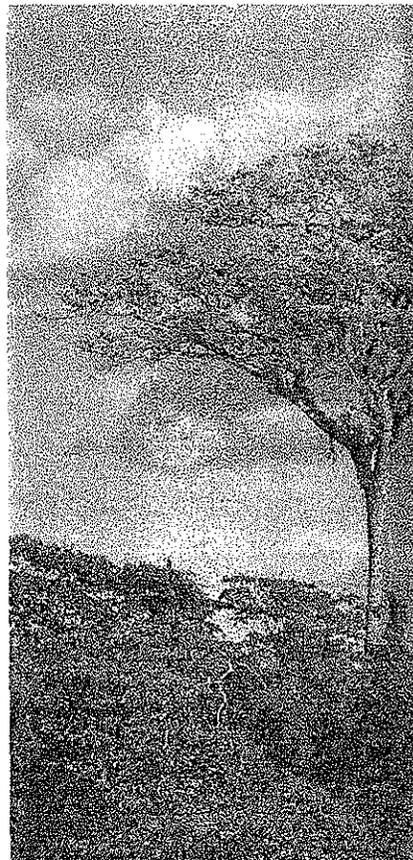
⁶²⁹ Evon Z. Vogt, *Zinacantan. A maya community in the highlands of Chiapas*, p. 116.

⁶³⁰ *Ibidem*.

WOC 2321
WORLD OF ALIAS

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

Conclusiones





THE WEST
LIBRARY OF THE
UNIVERSITY OF CALIFORNIA

1961

Conclusiones

El hombre se descubre a sí mismo en el cosmos; en el caos no puede conocerse. El símbolo responde a la necesidad del hombre de explicarse la existencia y lo hace ofreciendo múltiples significados que se organizan en una estructura coherente. Así, el símbolo le permite al creyente descubrir la unidad en la compleja diversidad del mundo y encontrar su sitio en éste. El hombre religioso es un *Homo symbolicus* porque a través del símbolo aprehende la realidad en la que se encuentra comprometida su existencia.

El mundo mesoamericano en general y la cultura maya en particular desarrollaron una cosmovisión dentro de la cual el medio ambiente, las instituciones sociales y políticas, la organización económica y la propia vida humana eran comprendidas a través de estructuras simbólicas. Con este trabajo pretendí acercarme a un símbolo y éste me llevó hacia puntos esenciales de la religión maya: el origen y la condición del hombre, la concepción de la vida y la muerte, el orden del espacio y el tiempo, la identidad comunitaria, la función política.

La humana naturaleza o la naturaleza humana

En el pensamiento religioso de los mayas la naturaleza se compone de múltiples seres dotados de espíritu. En ella siempre puede encontrarse lo sagrado. Los animales, las plantas, los accidentes topográficos o los fenómenos climáticos poseen una significación; es decir, los hombres descubren en ellos explicaciones fundamentales de su realidad.

La naturaleza se estructura como un todo, posee un orden dentro del cual el hombre es el centro; la interdependencia del hombre con su medio se asume como un deber religioso. La religión maya ofrece entonces recursos para que el hombre entienda su propia existencia.

Los árboles poseen una función práctica, proveen de recursos para la alimentación, el vestido, la vivienda, el transporte y el ritual. Del líber de un árbol se fabricaron los libros y bajo los árboles fueron leídos para conservar su tradición y su cultura. El árbol se constituye en el centro mismo de la identidad social. La mujer teje y al diseñar sus entramados hace una oración y contribuye a la manutención del cosmos, este trabajo lo realiza amarrando el telar a un poste de madera o a un árbol, lo cual indica simbólicamente que lo hace uniéndose al eje cósmico. La integración comunitaria se realiza en torno a los árboles plantados en el centro de la plaza durante las festividades y el árbol de *balché* les ofrece la bebida sagrada a través de la cual se puede conservar el orden social y cósmico. Los árboles representan la unidad del hombre con la naturaleza. La

población humana coexiste con la población vegetal y animal en un intercambio biológico que se concibe como una dependencia mutua, expresada en términos de mitos y rituales específicos.

El hombre está constituido de una sustancia vegetal: el maíz. Al expresarse el pareado *unicil te, unicil tun* se refiere a la esencia del hombre de grano de maíz, expresado como planta y como piedra preciosa. La naturaleza humana implica la permanencia y la regeneración. El carácter humano se define en tanto nacido de la madre tierra; el hombre es criatura de maíz y sangre de danta, se constituye con el mismo material del mundo; el hombre es un microcosmos: montañas y valles se encuentran en su cuerpo. El todo se ha humanizado, el mundo adquiere sentido en función del hombre.

El complejo simbólico vegetal – piedra aparece constantemente. En primer lugar cuando se representa el origen de la vida, se trata de la semilla sagrada, piedra y grano de maíz. De esta sustancia pétreo y vegetal se constituye la existencia.

La condición humana, la “humanidad del hombre” es *Unicil te Unicil tun*, piedra y madera. Esto se debe a que la piedra revela al hombre religioso lo que subsiste igual a sí mismo y el árbol manifiesta la vida en continua regeneración. Es decir, el hombre asimilándose a la piedra y el árbol concibe su propio ser permanente y, a la vez, sujeto al tiempo, al acaecer cósmico. Este rasgo es compartido con el universo mismo puesto que el tiempo y el espacio se delimitan con los *acante acantunes*, los postes de piedra y madera, los árboles – columnas del año.

Hombres y mundo – espacio y tiempo – se pueden considerar entre otras cosas como de naturaleza pétreo y arbórea: la materia que les constituye se destruye y se regenera periódicamente de tal suerte que a fin de cuentas viene a ser una sustancia siempre fecunda, ya sea en el acto mismo de morir o de nacer .

La naturaleza del hombre, el carácter fundamental de su ser, es la del cosmos; así como la naturaleza, la realidad física, es un todo humanizado y ambos, hombre y cosmos, son sagrados.

Cosmogonía y cosmología en el árbol

El simbolismo del árbol hace patente su importancia a través de sus múltiples sentidos y en la riqueza de imágenes asociadas a él. Todos estos significados y relaciones simbólicas podrían organizarse en dos grandes temas: árbol cosmogónico y árbol cosmológico.

El primer tema es el del árbol como Padre-Madre del universo; es decir, el árbol constituye un símbolo del origen del cosmos. La vegetación revela al hombre religioso la existencia como un proceso de regeneración continua, de tal manera que para los mayas en el árbol se produce la vida y la muerte, entendidas ambas sólo como momentos del fluir de la existencia.

La fructificación – real y simbólica – de los árboles, manifiestan su capacidad creativa. Sobre la ceiba el *chi'ik* ata tubérculos a las ramas y esparce semillas; en febrero los frutos de la ceiba se rompen y con el viento la algodonosa cubierta de las semillas corre por el cielo como las nubes.

La ceiba es un seno que guarda la leche de la vida. Sobre sus raíces – y en las del papayo – las lacandonas pudieron, en el tiempo mítico, recoger a sus hijos recién nacidos. Los mayas entendieron al hombre como un hijo de la tierra, parido por un árbol. De dentro de la tierra salen piedras y árboles y éstos se vuelven hombres para fundar pueblos. El linaje viene de las raíces de la ceiba, como en el siglo XVI la familia Xiu se expande en el árbol de Hun Uitzil Chac.

Al interior del tronco como al interior del mundo o en el centro de la existencia, circula el *itz*: agua, semen, sangre, leche, cera derramada, resina o savia. En otras palabras, el árbol – como el mundo, como la existencia misma – vive por un líquido precioso, una energía espiritual que le anima.

En el árbol ocurre la fecundación primordial. En él se encuentran las fuerzas fecundantes del Cielo y el poder genésico de la Tierra. El árbol es azul en un extremo del tronco y rojo en el otro, está enraizado en la cabeza del dragón ctónico y alza sus ramas al cielo en donde se posa el pájaro-serpiente, el *way* del dragón celeste; es evidente que en el árbol se funden los poderes creativos de la existencia cósmica.

Ahora bien, tales poderes creativos no se reducen a un aspecto de la existencia, se manifiestan como muerte y como vida. Parir es morir. El grano de maíz es una calaverita enterrada, el árbol de jícaras que fuera padre del Sol y la Luna en el *Popol Vuh* no es mas que un árbol de las calaveras y las raíces del árbol se representan numerosas veces como el dragón de mandíbula descarnada. En el camino del tronco desciende Escudo hacia las fauces abiertas del dragón del inframundo. El dios de la muerte y al anciano dios D se presentan en la forma de árboles en el *Códice Madrid*. El árbol da la vida y la muerte, pues la muerte y la vida no son mas que dos momentos del devenir cósmico, son consubstanciales.

El segundo tema es el del árbol eje del cosmos, pues el árbol es un símbolo de la estructura cósmica, es decir un símbolo que permite comprender el orden del universo. En todas las escalas el árbol indica la organización del espacio: altar, casa, pueblo y mundo. El altar es un árbol que se abre hacia los rumbos cardinales y en cuyo centro se ubica el hoyo del cielo en el que se levanta el árbol cruciforme y en donde se derrama el *itz*. La casa tiene un centro y cuatro esquinas que se muestran en los postes de madera; el pueblo se extiende desde el centro de su plaza en donde se ubica la cruz arbórea hasta los extremos del mundo señalados por otras cuatro *yaaxcheoob*. Finalmente, el mundo mismo se sostiene en cuatro ceibas direccionales y una central que con sus ramas y sus raíces llama a su señor.

De esta manera también el árbol conjuga los planos cósmicos: cielo, tierra e inframundo. La copa es el espacio aéreo, ámbito de las aves sagradas y de los monos creadores; las raíces indican el mundo acuático e inferior, sitio sobre el que descansa el lagarto telúrico, la vasija vientre de la tierra. El tronco entonces es el conducto que une los diversos niveles que constituyen la realidad.

Como organizador del espacio el árbol también se constituye en el símbolo del devenir temporal. *K'in*, Sol y tiempo camina por su copa, desciende sobre su tronco y se hunde en sus raíces para llegar al inframundo. El sagrado árbol del tiempo se agota periódicamente y debe ser reinstalado en un nuevo extremo del mundo, renovando al cosmos y procurando el bienestar de la comunidad. No es extraño que así suceda puesto que también en su epifanía de serpiente celestial el dios supremo desempeña la función de la eclíptica señalando con el movimiento de los astros el fluir del tiempo y estableciendo las direcciones cardinales este – oeste, norte – sur.

Los dos temas centrales de la estructura simbólica del árbol en el pensamiento maya se sintetizan en el cosmograma del *Códice Madrid* y en los tableros palencanos. En las páginas 75-76 del código mencionado, los ancianos dioses creadores bajo un altar arbóreo producen la existencia representada en los granos de *ik*, echan a andar el curso de los días del *uinal* y ordenan el espacio a partir del oriente. En los Tableros de la Cruz y de la Cruz Foliada desde el dragón del inframundo se eleva el árbol cruciforme en cuya copa se posa el pájaro serpiente y se extiende hacia los cuatro puntos cardinales. El proceso de germinación del maíz y el curso solar representados en los tableros remiten nuevamente al origen de la vida – vegetal, humana y cósmica – así como al ciclo del tiempo-espacio.

El simbolismo cosmogónico y cosmológico del árbol se confrontan e integran con el de la cruz cristiana. Es así que, además de la pervivencia concreta de prácticas rituales y creencias míticas con respecto a los árboles, en la religión maya contemporánea el sistema simbólico del árbol se conserva fundamentalmente en la *saantoh*, cruz verde o azul, la *yaaxche*.

Conocimiento de lo sagrado

De esas significaciones se desprende otro conjunto de símbolos de singular importancia. El relacionado con la sabiduría y la autoridad. En una sociedad dominada por las creencias religiosas, la función política se explicó también como un deber religioso. El gobernante debía asumir la responsabilidad de mantener la vida y el orden cósmico.

El oficio de los señores será por tanto el autosacrificio sangriento y su deber, en el período Posclásico, se comprenderá como la capacidad de entender el lenguaje de Zuyúa que les garantiza la obtención del *itz* celestial. De esta manera los gobernantes deberían ser conocedores de los secretos,

lo cual también se engloba dentro del área semántica del *itz*. La legitimidad de la autoridad se demuestra en el manejo eficaz de las fuerzas sagradas, lo cual implica que se conozca el secreto de la fuerza que anima al mundo, el *itz*. La autoridad se simboliza entre otras cosas con la posesión del rocío sagrado del cielo.

El gobernante entonces se identifica con el árbol. Si del tronco mana la savia, del falo del gobernante se derrama el semen y la sangre que fecundan la tierra. En la estela, árbol pétreo, el gobernante se representa como un eje y está recubierto de los mismos elementos simbólicos que se encuentran en los árboles: sus pies se posan sobre el dragón de la tierra o del inframundo, en su cabeza se posan las aves o aparecen los dioses celestes, en su cuerpo transita el sol, y sobre sus brazos se extiende la serpiente bicéfala de la eclíptica o en sus manos aparece K.

Bolon Dz'acab, el eterno, el que se regenera, el que es la generación del mundo es la divinidad de la vegetación; el que guarda las semillas y el semen. Justamente por ello es también la deidad del linaje gobernante.

El orden social y la existencia cósmica se supedita al soberano. Su capacidad para realizarlo dependía de su conocimiento de los secretos fundamentales de la vida, de adquirir la sabiduría a través del sacrificio y la oración, en específico por medio de una iniciación. Conocer es sinónimo de poder. Poseer la autoridad es entonces ser dueño del *itz*, ser el fuste leñoso por el que circula la savia que produce la vida y organiza al mundo. Los señores fueron chamanes que identificados con el árbol encarnaban la capacidad biogenerativa y desempeñaban el papel de *Axis Mundi*.

Los dioses en el árbol

Varios dioses se relacionan con el simbolismo arbóreo. Puede mencionarse en primer lugar al dios que los textos coloniales denominan Bolon Dz'acab y que ha sido identificado con el dios K de los códices y corresponde a GII de Palenque. Esta deidad representa la fuerza fecundante expresada concretamente en la vegetación. El mismo K es un árbol en el *Códice Madrid* y en los relieves clásicos es un cetro serpentino y fálico. En tanto que deidad que encarna la capacidad biogenerativa – en la vegetación y en la procreación – Bolon Dz'acab asume el papel de patrón del linaje gobernante. Se trata del guardián de la simiente cósmica, la serpiente de vida y el que garantiza que el gobernante sea capaz de mantener su descendencia y regenerar al mundo.

El dios acuático también se asocia con el árbol. En los códices, especialmente en el *Dresden*, se reconoce al dios B en la base y dentro del tronco así como en la copa. En lo alto del árbol B encarna a la deidad celeste de la lluvia que tiene la capacidad de preñar a la tierra; como raíz del árbol en cambio es la vitalidad que hace crecer las plantas. Chaac es una deidad ubicua por su fluidez, el

agua circula por todos los planos cósmicos y el árbol conserva en su interior la energía fecundante del agua.

La pareja de dioses artesanos del *Popol Vuh* se transformaron en monos intentando descender de un árbol. Por su parte, el dios C de los códices es representado siempre en la copa de un árbol y específicamente en el centro de ésta, pues se trata del Yaxal Chuen de los textos coloniales yucatecos, la deidad que posee toda la fuerza fecundante celeste y la sabiduría que lo convierten en el dios creador por excelencia y en el patrono de la creatividad artística.

El árbol de jícaras que crece en el Puqubal Chah representa la vida que se conserva a través de la muerte y los granos de maíz son concebidos como calaveritas o enterrados. El dios de la muerte posee una epifanía arbórea en el *Códice Dresden*, esto es explicable pues el pensamiento mesoamericano concibe la muerte como condición de la vida.

El dios D se manifiesta también como un árbol en paralelo con el dios A. Es explicable que Itzam Na, el anciano que conoce los secretos del itz, el dios supremo creador, se identifique con el árbol. El dios andrógino aparece como raíz del tronco en su versión de dragón ctónico y en la copa del árbol como pájaro serpiente. Personifica también al eje espacio-temporal en las ceremonias del año nuevo, es el Yax Itzam Che. Itzam Na, deidad del centro y las esquinas cósmicas, padre y madre del mundo, dios que establece el orden cósmico y cuya autofecundación produce la existencia, se identifica con el árbol: símbolo cosmológico y cosmogónico.

Biología mítica

Emprendí este trabajo con ánimo de comprender las características botánicas que sirvieron de punto de partida a la creatividad religiosa. En efecto, fue de mucha utilidad la descripción científica de las especies vegetales que fueron depositarias de hierofanías. Sin embargo, el mundo mítico está poblado de plantas y animales que existen sólo en el plano simbólico.

La *yaax che* es una ceiba, pero también puede ser un zapotal cuando se trata de emprender un ritual. *Yaax che* significa árbol central, árbol verde – azul de la vida, árbol sagrado; esta planta existe en el plano simbólico y puede tener como referencia concreta una *Ceiba pentandra*, pero también puede ser un árbol cruciforme e incluso una planta de maíz.

De la misma manera Yaaxal Chuen puede ser descrito como un mono de cara blanca, el capuchino, o como un saraguato. En realidad Yaaxal Chuen es una deidad creadora y central, que como el capuchino posee cinco dedos, pero que como el saraguato anuncia la fertilidad celeste con su rugido.

Todas las prácticas religiosas poseen un carácter simbólico. Esto quiere decir que en cada acto u objeto de culto se descubre un significado existencial que se encuentra dentro del creyente y no en el hecho. En otras palabras no se venera a la ceiba, sino a una hierofanía. La realidad concreta es solo la depositaria de una realidad metaempírica. La realidad se percibe no como una experiencia objetiva sino siempre como una interpretación. La explicación religiosa implica descifrar el papel del hombre en el mundo a través del símbolo y éste, por tanto, siempre revela una situación en la que está comprometida la existencia humana.

Selva tropical, bosque de coníferas, bosque bajo de matorral y arbustos espinosos, manglares costeros sirvieron de marco a la cultura maya. Como un árbol el hombre se comprendió a sí mismo como un elemento fundamental de una naturaleza viva y sagrada. Para la cosmovisión maya la realidad de su entorno genera su existencia y es, al mismo tiempo, una extensión viva del hombre. Es así que los animales, las plantas, las rocas, la tierra, el cielo, las estrellas, el viento o la lluvia fueron hierofanías: en ellos el hombre se descubrió a sí mismo y comprendió su mundo.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

WFO CITY
MICHIGAN CO. 1911

207

Apéndice

Árboles sagrados, descripción botánica*

El árbol del machete ritual

Bursera simaruba (L.) Sarg.

Palo mulato.

Es un árbol caducifolio que puede alcanzar hasta los 30 m. de altura, el tronco tiene una característica torcerdura en su parte media o superior, las ramas son gruesas y torcidas, la copa es irregular y dispersa. La corteza es muy escamosa variando del rojo al verde. Su exudado resinoso es transparente y pegajoso con olor a copal, ligeramente dulce. La madera es suave y blanca. Las hojas, dispuestas en espiral, son verde oscuro brillantes y glabros en la haz y verde pálido y escasamente hirsutos en el envés; las hojas jóvenes son verde rojizo. Se trata de una especie abundante en selvas altas y medianas perennifolias, subperennifolias y subcaducifolias. Además de utilizarse por su madera y como cerca viva en zonas tropicales, se le emplea para fabricar el machete ritual de las ceremonias de *Ch'a chaak* en la península de Yucatán.

La suavidad de la madera facilita el trabajo del tallado y por ello puede emplearse para la fabricación de la herramienta ritual; su asociación con Chaac quizá esté implícito en el exudado resinoso que es incoloro y por tanto semejante al agua.

El árbol de las calaveras

Crescentia cujete (L.) Bignoniaceae

Jícara, güiro, árbol de las calabazas

Llega a tener hasta 4 m. de altura, se clasifica como árbol o arbusto perennifolio. Sus ramas horizontales son gruesas, crecen de manera irregular, tiene ramillas cortas y el follaje crece pegado a las ramas de tal manera que no puede hablarse de una copa. La corteza externa ligeramente fisurada, gris parda, al interior tiene un color crema rosado y es fibrosa. Sus hojas son aglomeradas, oblanceoladas o espatuladas, verde oscuro brillante en la haz y verde pálido en el envés. Sus flores son solitarias y crecen directamente en el tronco o las ramas gruesas, su olor es repulsivo. Los frutos son indehiscentes, es decir no se abren, presentan una cubierta dura globosa con abundante pulpa en el interior, contiene muchas semillas circulares y aplanadas de color negro. Se le encuentra en sabanas y selvas bajas superennifolias. Es importante destacar que es una planta resistente y el fuego estimula su germinación. A la cáscara gruesa y dura del fruto se le ha utilizado ampliamente como recipiente.

La forma del fruto, globoso y duro establece una asociación directa con el cráneo. Puesto que germina fácilmente en tierras calentadas por el fuego es explicable que se diga que crece en el Puqubal chah, el lugar de las cenizas.

* La información que se vierte en cada una de las fichas descriptivas deriva de varias fuentes: Alfredo Barrera Vásquez *et al. Nomenclatura etnobotánica maya...*; Jean Braudea, *El cacao*; Dennis Breedlove y Robert Laughlin, *The flowering of man*; Johnnie Gentry y Paul Standley, *Flora of Guatemala*; Maximino Martínez, *Catálogo de nombres vulgares y científicos de plantas mexicanas*; Faustino Miranda, La vegetación de Chiapas; Jose Sarukhan y T. D. Pennington, *Manual para la identificación de campo de los principales árboles tropicales de México*. Los comentarios finales son sugerencias mías.

El árbol de los panes

Brosimum alicastrum (Sw) Moraceae | Ramón, Ox

Árbol perennifolio generalmente, pero caducifolio en las zonas más secas. Alcanza hasta 40 m. de altura y su tronco llega a tener hasta 1.5 m. de diámetro. El tronco crece erecto con grandes contrafuertes, sus ramas son ascendentes y luego cuelgan formando una copa densa y piramidal. Su corteza es escamosa en piezas grandes y cuadradas, gris clara a gris parda. Su exudado lechoso es abundante y ligeramente dulce. Las hojas son alternas, simples. Los frutos son bayas de 2 a 2.5 cm. de diámetro, globosas con pericarpio carnoso, verde amarillento a anaranjado cuando ha alcanzado la madurez, dulces en sabor y olor. Las semillas de 1.5 a 2 cm. de diámetro son también dulces. Su distribución es muy amplia, domina en selvas altas perennifolias, medianas subperennifolias y subcaducifolias. Sus hojas son empleadas como forraje y las semillas se mezclan con maíz cuando este último escasea.

Su tamaño y forma hace que se le pueda identificar también con un árbol axial, por ello en la Estela 5 de Izapa se le puede identificar como tal. Asimismo se trata de un árbol que puede ser susceptible de entenderse como productor de vida: su exudado es lechoso y abundante, y sus hojas y semillas se pueden emplear como alimento.

El árbol teta

Ceiba pentandra (L.) Gaertn. Bombacaceae | Ceiba

Árbol monopódico que alcanza una altura de 40 m. a 60 m. con bien desarrollados contrafuertes. El tronco se cubre de numerosas espinas cónicas fuertes. La copa es redondeada con pocas ramas muy gruesas, horizontales y torcidas. Su corteza externa va de lisa a ligeramente fisurada, con coloración gris plomiza a verdosa. Su madera es suave de color crema blanquecino. Sus hojas están dispuestas en espiral, aglomeradas en las puntas de las ramas, verde oscuras y glabras en la haz y verde pálidas en el envés. Las hojas nuevas presentan un color rojo característico. Las flores crecen en las axilas de hojas caídas, tienen una forma radial y son perfumadas. Su cáliz verde parduzco es cupuliforme, grueso y carnoso, sus pétalos son amarillos, blancos o rosas, con el ápice redondeado, densamente aterciopelados en la superficie exterior. Florece de diciembre a marzo. Sus frutos se presentan como cápsulas de cinco valvas, con el cáliz persistente, de color pardo moreno y con algunos pelos moreno-amarillentos. Tiene numerosas semillas, redondas de 4 a 8 mm. de largo, negras y rodeadas de un abundante vello sedoso blanco y gris plateado (kapok). Las semillas son comestibles cocidas. Se encuentra ampliamente distribuida, forma parte de selvas altas perennifolias a medianas subcaducifolias. Crece en una gran variedad de condiciones edáficas: suelos arenosos con drenaje muy rápido hasta suelos arcillosos inundables parte del año. Se le emplea abundantemente como árbol de sombra.

La altura y verticalidad del tronco le asocian fácilmente al eje que une cielo y tierra. Sus frutos que semejan un pecho femenino implican la idea de la maternidad. El algodón sedoso que encierra las semillas y que se expone al viento cuando se abre el fruto le relaciona con las nubes y por tanto el cielo. Puesto que puede crecer en lugares secos se implica que la ceiba logra encontrar el agua por sí misma, de ahí que los zinacantecos consideren que las ceibas son "fuentes de agua."

El árbol divino

Cedrela mexicana Roem. *Meliaceae* | Cedro

Árbol de hasta 45 m. de alto y 1 m. de diámetro. Su corteza es parda, gruesa y agrietada. Hojas alternas compuestas de 5 a 10 pares de hojuelas medianas, lanceoladas y asimétricas. Los frutos son elipsoidales se abren por cinco valvas. Es común en selvas altas subdeciduas y también se le encuentra, aunque en menor proporción, en las selvas perennifolias. Florece en julio y los frutos maduran por abril y mayo. Pierde sus hojas al final de la época seca. Su madera es fragante, durable y suave para el tallado. El aceite volátil que tiene su madera explica su aroma y su resistencia a los insectos y a podrirse.

El delicioso aroma, la resistencia y la manejabilidad de su madera explica que sea uno de los materiales más utilizados para la fabricación de imágenes de madera.

El árbol de la bebida sagrada

Lonchocarpus longistylus Pitt. *Papilionaceae* | Balché

Árbol perennifolio de hasta 30 m. de altura y de 40 cm. de ancho. Su tronco es derecho, la copa redondeada, densa y con ramas ascendentes. La corteza externa es muy escamosa en piezas papiráceas y franjas angostas suberificadas, pardo grisácea a amarillenta, con sabor ligeramente resinoso y dulce y aroma fragante. Hojas dispuestas en espiral, verde oscuros o verde amarillentas y glabros en la haz y verde grisáceo en el envés. Sus frutos llegan a tener hasta 15 cm. de largo en vainas aplanadas indehiscentes, asimétricas de color verde limón. Maduran de agosto a diciembre. Es uno de los árboles dominantes en selvas medianas subperennifolias.

El árbol de la riqueza y el calor

Theobroma cacao | Cacao

Árbol perennifolio de talla pequeña, alcanza de 5 a 7 metros de altura media. Hojas largamente pecioladas. Las flores, hermafroditas, son pequeñas y poseen cinco sépalos soldados por su base, blancos o rosas, los pétalos son estrechos en la base, se ensanchan y hacen cóncavos para formar un pequeño capuchón blanco bordeado al interior por dos nervios violetas; aparecen sobre la corteza vieja, bien sea en el tronco o en las ramas principales. Fruto indehiscente parecido a una baya. Sus semillas son ricas en almidón, proteínas y materia grasa lo cual les confiere un importante valor nutritivo, también contienen teobromina y cafeína que le dan propiedades estimulantes. Tales semillas están recubiertas de una pulpa azucarada y acidula de sabor agradable.

Crece en ambientes cálidos y húmedos, pero requiere de mucha sombra por lo que crece silvestre en zonas selváticas. Las plantaciones de cacao deben cuidar principalmente el sombreado.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

100 2707
1000 2707

206

- México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1967. (Serie de Historiadores y Cronistas de Indias, 1).
- Castañeda Paganini, Ricardo, *Las ruinas de Palenque: su descubrimiento y primeras exploraciones en el siglo XVIII*, Guatemala, Ministerio de Educación Pública, 1946. 71 pp.
- Ciudad Real, Antonio de, *Tratado curioso y docto de las grandezas de la Nueva España. Relación breve y verdadera de algunas cosas de las muchas que sucedieron al padre Fray Alonso Ponce en las provincias de la Nueva España siendo comisario general de aquellas partes*, 2 vols., Edición y estudio preliminar de Josefina García Quintana y Víctor Castillo Farreras. México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1976. Apéndices, glosarios, mapas. (Serie Historiadores y Cronistas de Indias, 6).
- Códice Pérez*, Trad. Ermilo Solís Alcalá, Mérida, Ediciones de la Liga de Acción Social, Imprenta de Oriente, 1949. 371 pp.
- Coggins, Clemency, "The manikin scepter: Emblem of lineage" en *Estudios de Cultura Maya*, Vol. XVII, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Mayas, 1988. pp. 123-158.
- (Editor), *Artifacts from the Cenote of Sacrifice. Chichen Itzá, Yucatan. Textiles, basketry, stone, bone, shell, ceramics, wood, copal, rubber, other organic materials and mammalian remains*. Cambridge, Harvard University Press, 1992. 389 pp.
- y Orrin C. Shane, *El cenote de los sacrificios. Tesoros mayas extraídos del cenote sagrado de Chichén Itzá*. Trad. Jorge Ferreiro, México, Fondo de Cultura Económica, Comisión Nacional V Centenario, 1989. 180 pp. ils. Fotos. (Sección de obras de antropología).
- Cohodas, Marvin, "The Iconography of the Panels of the Sun, Cross, and Foliated Cross at Palenque: Part II" en Merle Greene Robertson (Comp.) *Primera Mesa Redonda de Palenque*, Parte II, Pebble Beach, Robert Louis Stevenson School, 1974.
- "The Iconography of the Panels of the Sun, Cross, and Foliated Cross at Palenque: Part III" en Merle Greene Robertson (Editor), *Proceedings of the 2ª. Mesa Redonda de Palenque*, Parte III, Pebble Beach, Pre Columbian Art Research, The Robert Louis Stevenson School, 1975.
- The Great Ball Court at Chichen Itza, Yucatan, Mexico*. New York, Garland Publishing, 1978. 302 pp.
- Corson, Christopher, *Maya anthropomorphic figurines from Jaina Island, Campeche*. Ramona, CA, Ballena Press, 1976. 218 pp.
- Cruces Carvajal, Ramón, *Lo que México aportó al mundo*. 2ª. Ed. México, Panorama Editorial, 1987. 155 pp.
- Cruz Cortés, Noemí, *Mitos de origen del maíz de los mayas contemporáneos*, Tesis para optar al grado de Maestra en Estudios Mesoamericanos, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras, División de Estudios de Posgrado, 1999. 134 pp.
- Cuevas García, Martha, "Los incensarios del Grupo de las Cruces, Palenque", en *Arqueología Mexicana*, Vol. VIII, núm. 45, Septiembre – Octubre, 2000. pp. 54-61.
- Chevalier, Jean y Alain Gheerbrant, *Diccionario de los símbolos*. Barcelona, Editorial Herder, 1988. 1107 pp.

- Christensen, Bodil y Samuel Marti, *Brujerías y papel precolombino*, México, Ediciones Euroamericanas, 1971.
- Díaz del Castillo, Bernal, *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, Ed. y pról. de Carmelo Sáenz de Santa María, México, Editorial Patria, 1983. 971 pp.
- Diccionario Maya Cordemex*, Director Alfredo Barrera Vásquez, Mérida, Ediciones Cordemex, 1980. 360 pp.
- Durán, Diego, *Historia de las Indias de Nueva España e Islas de Tierra Firme*. Ed. de Ángel Ma. Garibay, 2 vols. México, Editorial Porrúa, 1967.
- Edmonson, Munro S., *Quiché – English Dictionary*, 1a Reimp. Nueva Orleans, Middle American Research Institute, Tulane University, 1976. 168 pp. (Publication 30).
- El libro de los libros de Chilam Balam*, Trad., intr., y notas de Alfredo Barrera Vásquez y Silvia Rendón, 7ª. Reimp., México, Fondo de Cultura Económica, 1982. 214 pp.
- Eliade, Mircea, *Historia de las creencias y de las ideas religiosas*, Trad. J. Valiente Malla, 4 vols., Madrid, Ediciones Cristiandad, 1978-1980.
- Tratado de Historia de las Religiones*, Trad. Tomás Segovia, 3ª. Ed., México, Ediciones Era, 1979. 462 pp.
- Imágenes y símbolos. Ensayos sobre el simbolismo mágico – religioso*, Trad. Carmen Castro, 3ª. Ed., Madrid, Taurus Ediciones, 1979. 196 pp.
- Herreros y alquimistas*. Trad. E. T. 2ª. Ed. Madrid, Alianza Editorial, 1983. 208 pp.
- Mefistófeles y el andrógino*. Trad. Fabián García-Prieto, 2ª. Ed. Barcelona, Labor / Punto Omega, 1984. 276 pp.
- The quest. History and Meaning in Religion*. Chicago, The University of Chicago Press, 1984. (Midway Reprint)
- (Editor) *The encyclopedia of religion*, 12 v. Nueva York, Mac Millan Publishing Co., 1987.
- y Joseph M. Kitagawa (Comp.). *Metodología de la historia de las religiones*. Trad. de Saad Chedid y Eduardo Masullo. 1ª. Reimp. Barcelona, Ediciones Paidós Ibérica, 1986. 200 pp.
- El título de Totonicapán. Texto, traducción y comentario*. Edición facs., transcr. y trad. Robert M. Carmack y James L. Mondloch, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Mayas, 1983. 286 pp. (Fuentes para el estudio de la cultura maya, 3).
- Foncerrada de Molina, Marta y Sonia Lombardo de Ruiz, *Vasijas pintadas mayas en contexto arqueológico (Catálogo)*, México, Instituto de Investigaciones Estéticas, Universidad Nacional Autónoma de México, 1976. 366 pp. ils. (Estudios y fuentes del arte en México, XXXIX).
- y Amalia Cardós de Mendez, *Las figurillas de Jaina, Campeche*, en el Museo Nacional de Antropología. México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Estéticas – Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1988. 134 pp. (Union Académique Internationale. Corpus Antiquitatum Americanensium. México IX).
- Frazer, James George, *La rama dorada. Magia y religión*. Trad. Elizabeth y Tadeo Campuzano, 8ª. Reimp. México, Fondo de Cultura Económica, 1982. 860 pp.

- Freidel, David, Linda Schele y Joy Parker, *El cosmos maya. Tres mil años por la senda de los chamanes*, 1ª. Reimp., Trad. Jorge Ferreiro Santana, México, Fondo de Cultura Económica, 2000. 584 pp.
- Fuente, Beatriz de la, *La escultura de Palenque*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Estéticas, 1965. 233 pp.
- Garber, James F. et al., "Jade Use in Portions of Mexico and Central America. Olmec, Maya, Costa Rica and Honduras. A Summary" in Lange, Frederick W. (Editor), *Precolumbian Jade. New Geological and Cultural Interpretations*. Salt Lake City, University of Utah Press, 1993. pp. 211-229.
- García de Palacio, Diego. *Carta Relación, Relación y Forma*. Ed. Ma. del Carmen León Cázares, Martha Iliá Nájera C. y Tolita Figueroa. Versión paleográfica de Ma. del Carmen León. 1ª. Ed., México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Mayas, 1983. 172 pp. (Fuentes para el Estudio de la Cultura Maya, 2).
- García Gelabert, Ma. Paz, "Una moneda prehispánica. El cacao" en *Revista de Arqueología*, Año 2, núm. 8, pp. 30-38.
- Garza Camino, Mercedes de la, *La conciencia histórica de los antiguos mayas*. México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Mayas, 1975. (Serie Cuadernos, 11).
- El hombre en el pensamiento religioso náhuatl y maya*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Mayas, 1978. (Serie Cuadernos 14).
- Literatura maya*, Comp. y prol. de ... Barcelona, Editorial Galaxis, 1980. (Biblioteca Ayacucho, 57).
- El universo sagrado de la serpiente entre los mayas*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Mayas, 1984. 462 pp. ils.
- "Los 'Ángeles' mayas" en *Estudios de Cultura Maya*, Vol. XVI, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Matas, 1986. pp. 167-181.
- Sueño y alucinación en el mundo náhuatl y maya*. México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Mayas, 1990. 292 pp.
- "¿Cómo abordar el estudio de las religiones mesoamericanas?"
Mecanuscrito. *Coloquio La Historia Hoy*, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras, Colegio de Historia, 13-15 de Enero de 1991. 13 pp.
- Palenque*. México, Gobierno del Estado de Chiapas, 1992. 185 pp. (Serie Chiapas Eterno).
- "La tríada de Palenque" en *Arqueología Mexicana*, Vol. 1, núm. 2, Junio – Julio, 1993. pp. 25-30.
- Aves sagradas de los mayas*. México, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras – Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Mayas, 1995. 138 pp.

- “Chaac. El dios que sabe muchos caminos” en *Arqueología Mexicana*, Vol. II, núm. 11. Enero – Febrero, 1995. pp. 38-43
- “El dragón, símbolo por excelencia de la vida y la muerte entre los mayas” en *Estudios de Cultura Maya*, Vol. XX, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Mayas, 1999. pp. 179-204.
- “La serpiente en la religión maya” en González Torres, Yólotl (coordinadora), *Animales y plantas en la cosmovisión mesoamericana*, pp. 145-158.
- y Ana Luisa Izquierdo, “El juego de los dioses y el juego de los hombres. Simbolismo y carácter ritual del juego de pelota entre los mayas” en Ma. Teresa Uriarte (Coord.), *El juego de pelota en Mesoamérica*, México, Siglo XXI Editores, 1992. 267 pp.
- Gentry, Johnnie L. y Paul C. Standley. *Flora of Guatemala*. Nueva York, Field Museum of Natural History, 1974. 151 pp. (Fieldiana: Botany. Volume 24, Part X, N. 1-2)
- González Torres, Yólotl (coord.), *Animales y plantas en la cosmovisión mesoamericana*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, CONACULTA, Plaza y Valdés, 2001. 322 pp.
- Gossen, Gary H. *Chamulas in the world of the sun. Time and space in a maya oral tradition*. Cambridge, Harvard University Press, 1974, 382 pp.
- Graham, Ian et al., *Corpus of Maya Hieroglyphic Inscriptions*. 7 vols. Cambridge, Harvard University Press, Peabody Museum of Archaeology and Ethnology, 1975-1996.
- Guiteras Holmes, Calixta. *Los peligros del alma. Visión del mundo de un tzotzil*. Epílogo Sol Tax. Trad. Carlos Antonio Castro. México, Fondo de Cultura Económica, 1965, 312 pp. (Sección de Obras de Antropología).
- Hagen, Victor Wolfgang von, *La fabricación del papel entre los aztecas y los mayas*, Intr. Dard Hunter, Prol. Alfonso Caso, Trad. Javier Romero, México, Editorial Nuevo Mundo, 1945.
- Hellmuth, Nicholas M. *Human sacrifice in ballgame scenes on Early Classic cylindrical tripods from the Tiquisate region, Guatemala*. Culver, Foundation for Latin American Anthropological Research, 1987 (Corpus of Maya Art in Site Reports).
- Hernández, Francisco, *Historia de las plantas de Nueva España*, 3 vol. México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Biología, 1942-1946.
- Hernández Pons, Elsa. “La ceiba, el árbol sagrado” en *Arqueología mexicana*, Dir. María Teresa Franco, Vol. V, Num. 28, Noviembre – Diciembre, 1997.
- Hernández X., Efraín, “Prácticas agrícolas” en Varguez Pasos, Luis (comp.), *La milpa entre los mayas de Yucatán...*, pp. 45-73.
- Heyden, Doris. *Mitología y simbolismo de la flora en el México Prehispánico*. México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1983. 176 pp. (Etnohistoria. Serie Antropológica, 44).
- Hidalgo Pérez, J. Manuel, *Tradición oral de San Andrés Larráinzar. Algunas costumbres y relatos tzotziles*, Tuxtla Gutiérrez, Dirección de Fortalecimiento y Fomento a las Culturas, Subsecretaría de Asuntos Indígenas, Chiapas, 1985. 228 pp.

- Joralemon, David, "Ritual Blood-sacrifice Among the Ancient Maya: Part I" en Merle Greene Robertson (comp.) *Primera Mesa Redonda de Palenque*, Parte II, Pebble Beach, Robert Louis Stevenson School, 1974, pp. 59-76.
- Kelley, David Humiston, *Deciphering the Maya Script*, 2nd Ed. Austin & London, University of Texas Press, 1977. 334 pp.
- Kennedy, Mary Lee, *Estudio etnobotánico de la ceiba en la zona henequenera*. Mecanuscrito. Mérida, Universidad de Yucatán, Centro de Investigaciones Regionales "Dr. Hideyo Noguchi", Departamento de Estudios Económicos y Sociales, s/f, 16 pp.
- Kerr, Justin, *The maya vase book. A corpus of rollout photographs of maya vases*. 4 v. Nueva York, Justin Kerr, 1989.
- Kocyba, Henryk Karol, "Consideraciones críticas en torno al significado religioso de la ceiba entre los mayas" en González Torres, Yólotl (coord.), *Animales y plantas en la cosmovisión mesoamericana*, pp. 65-88.
- Kowalski, Jeff Karl, "Las deidades astrales y la fertilidad agrícola" en Ma. Teresa Uriarte (Coord.), *El juego de pelota en Mesoamérica*, México, Siglo XXI Editores, 1992. 267 pp.
- Krickeberg, Walter, *Mitos y leyendas de los aztecas, incas, mayas y muiscas*, Recopilación y adaptación de Hohanna Faulhaber y Brigitte von Mentz, México, Fondo de Cultura Económica, 1971. 267 pp. (Sección de Obras de Antropología)
- Kubler, George, "La evidencia intrínseca y la analogía etnológica en el estudio de las religiones mesoamericanas", en Jaime Litvak King y Noemí Castillo Tejero (editores), *Religión en Mesoamérica, XII Mesa Redonda*, México, Sociedad Mexicana de Antropología, 1971.
- Laughlin, Robert M., "Sagrada antorcha, sagrado espejo: las perspectivas del tzotzil" en *Memorias del Tercer Congreso Internacional de Mayistas (9 al 15 de julio de 1995)*. México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Mayas, 1998. pp. 835-844.
- Laughlin, Robert M. y Dennis E. Breedlove, "La rama dorada: magia y botánica en Zinacantán" en *Investigaciones recientes en el área maya, XII Mesa Redonda*, San Cristóbal de las Casas, SmexA, 1984.
- Landa, Diego de, *Relación de las cosas de Yucatán*. Intr. Ángel Ma. Garibay, 11^a. Ed., México, Editorial Porrúa, 1987. 252 pp. (Biblioteca Porrúa, 13).
- Lenkersdorf, Carlos. *Los hombres verdaderos. Voces y testimonios tojolabales. Lengua y sociedad, naturaleza y cultura, artes y comunidad cósmica*. México, Siglo XXI editores, 1996. 197 pp.
- Lenz, Hans, *El papel indígena mexicano*, México, Secretaría de Educación Pública, 1973. 188 pp. (SepSetentas)
- León Cázares, María del Carmen, "Hombres de maíz en tierra de pavos y venados" en *Arqueología Mexicana*, Vol. V, núm. 28, Noviembre – Diciembre, 1997. pp. 30-37.
- León Portilla, Miguel, *Tiempo y realidad en el pensamiento maya*, 2^a. Ed., México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1986. pp. 119-167. (Serie de Culturas Mesoamericanas, 2).
- Libro de Chilam Balam de Chumayel*, Trad. Antonio Mediz Bolio, Prol., intr. y notas Mercedes de la Garza. México, Secretaría de Educación Pública, 1985. (Cien de México). 192 pp.

- Liturgia de las Horas según el rito romano*, Vol. II, *Tiempo de Cuaresma, Santísimo Triduo Pascual, Tiempo Pascual*, Barcelona, Editorial El – Secretariado permanente del Episcopado Colombiano, 1981.
- Lizana, Bernardo de, *Historia de Yucatán. Devocionario de Nuestra Señora de Izamal y conquista espiritual*. México, Imprenta del Museo Nacional, 1893. 130 pp.
- López Austin, Alfredo, *Cuerpo humano e ideología: las concepciones de los antiguos nahuas*. 2 vols. México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1980. (Etnología – Historia, Serie Antropología, 39).
- Los mitos del Tlacuache. Caminos de la mitología mesoamericana*. México, Alianza Editorial Mexicana, 1990. 544 pp. (Alianza Estudios Antropología).
- Tamoanchan y Tlalocan*, México, Fondo de Cultura Económica, 1993. 262 pp. (Sección de Obras de Antropología)
- y Leonardo López Luján, *Mito y realidad de Zuyuá. Serpiente Emplumada y las transformaciones mesoamericanas del Clásico al Posclásico*, México, El Colegio de México, Fideicomiso Historia de las Américas, Fondo de Cultura Económica, 1999.
- López de Cogolludo, Diego, *Historia de Yucatán*, Prol. Ignacio Rubio Mañé. 2 vols., 5ª. Ed., México, Editorial Academia Literaria, 1957.
- López Rosas, María Isabel, *Mito maya del origen del maíz*, inédito. [Texto facilitado por la autora].
- Los códices mayas*. Intr. Thomas A. Lee, Tuxtla Gutiérrez, Universidad Autónoma de Chiapas, 1985. 216 pp. (Edición conmemorativa, X aniversario).
- Marion Singer, Marie Odile. *Los hombres de la selva. Un estudio de tecnología cultural en medio selvático*. 1ª. Ed. México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1991. 228 pp. (Colección regiones de México).
- Martínez, Maximino. *Catálogo de nombres vulgares y científicos de plantas mexicanas*. México, Fondo de Cultura Económica, 1987. 1247 pp.
- Mastache Flores, Alba Guadalupe, “El tejido en el México Antiguo” en *Arqueología Mexicana*, Vol. III., núm. 17, Enero – Febrero, 1996. pp. 17-25.
- Matos Moctezuma, Eduardo, *El templo mayor de México. Crónicas del siglo XVI*. México, Asociación Nacional de Libreros, 1981. 158 pp.
- Maudslay, Alfred Percival, *Biología Centrali-Americana or Contributions to the knowledge of the fauna and flora of Mexico and Central America*, 4 v. Londres, R. H. Porter and Dulau & Co., 1889-1902.
- Maurer Ávalos, Eugenio, “Las perspectivas del tseltal” en *Memorias del Tercer Congreso Internacional de Mayistas (9 al 15 de julio de 1995)*. México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Mayas, 1998. pp. 854-863.
- Maza Elvira, Roberto G. de la, “El uso del suelo en los altos de Chiapas y sus perspectivas a mediano plazo” en *Memorias del Primer Congreso Internacional de Mayistas. Inauguración, homenaje, lingüística, lingüística y textos indígenas, antropología social y etnología*. México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Mayas, 1992. 487 pp. pp. 265 – 274.
- Mc Gee, R. Jon. *Life, ritual and religion among the Lacandon Maya*. Belmont, California, Wadsworth Publishing Company, 1990. 158 pp.

- Memorial de Solola. Anales de los Cakchiqueles*, Trad., intr. y notas de Adrián Recinos, en Garza, Mercedes de la, *Literatura Maya...*
- Meslin, Michel. *Aproximación a una ciencia de las religiones*. Madrid, Ediciones Cristiandad, 1978. (Academia Cristiana, 4).
- Miranda, Faustino, *La vegetación de Chiapas*. 2 vols. 2ª. Ed., Tuxtla Gutiérrez, Ediciones del Gobierno del Estado de Chiapas, 1975.
- Moksness Wirkkala, Janea A. *Los tres soles y la diosa luna. Diálogo entre la posición de la mujer en la ideología maya y dos obras estéticas*. Tesis para optar por el grado de Maestra en Estudios Mesoamericanos, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras, División de Estudios de Posgrado, 2000. 168 pp.
- Molina, Margarito, "La fiesta, su teoría y la práctica en un santuario maya" en *Memorias del Segundo Coloquio Internacional de Mayistas. 17-21 de agosto de 1987*. Volumen II, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Mayas, 1989. pp. 935-940.
- Montoliú Villar, María, "Algunos aspectos del venado en la religión de los mayas de Yucatán" en *Estudios de Cultura Maya*, Vol. X, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Mayas, 1976-1977, p. 149-172.
- "Reflexiones sobre el concepto de la forma del universo entre los mayas" en *Anales de Antropología*, Vol. XX, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1983. pp. 9-38.
- "La diosa lunar Ix Chel, sus características y funciones en la religión maya" en *Anales de Antropología*, Vol. XXII, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1984. pp. 61-78.
- Cuando los dioses despertaron. Conceptos cosmológicos de los antiguos mayas de Yucatán estudiados en el Chilam Balam de Chumayel*. México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1989.
- Morales Damián, Manuel Alberto, *El dios supremo de los antiguos mayas. Un acercamiento*, Tesis para obtener el título de licenciado en Historia, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras, 1991. 338 pp.
- Morris, Walter F., *Mil años del tejido en Chiapas. Una introducción a la Colección Pellizzi de textiles de Chiapas*, México, Gobierno del Estado de Chiapas – DIF, Chiapas – Sna Jolobil, S.C., 1991. 56 pp.
- "Diseño e indumentaria mayas" en *Arqueología Mexicana*, Vol. III, núm. 17, Enero – Febrero, 1996, pp. 54-59.
- Motolinía, Toribio de Benavente o, *Historia de los indios de la Nueva España. Relación de los ritos antiguos, idolatrías y sacrificios de los indios de la Nueva España y de la maravillosa conversión que Dios en ellos ha obrado*. Ed. Edmundo O'Gorman, México, Editorial Porrúa, 1969. XLII – 256 pp.
- Nahmad, Salomón y Álvaro González, "Medio ambiente y tecnologías entre los mayas de Yucatán y Quintana Roo" en Uribe Iniesta, Rodolfo (comp.), *Medio ambiente y comunidades indígenas del sureste...*, pp. 49-83.
- Nájera Coronado, Martha Iliá, *El don de la sangre en el equilibrio cósmico. El sacrificio y el autosacrificio sangriento entre los antiguos mayas*. México, Universidad Nacional

Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Mayas, 1987. 280 pp.

“Sobre el carácter naturalista de los seres divinos de la creación quiché en el Popol Vuh” en *Memorias del Segundo Coloquio Internacional de Mayistas. 17-21 de agosto de 1987*. Volumen II, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Mayas, 1989. pp. 1343- 1360.

“La iniciación ritual de la partera en las etnografías mayas” en *Estudios de Cultura Maya*, Vol. XX, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Mayas, 1999. pp. 388-403.

“Análisis e interpretación de una imagen maya a través de diferentes tipos de documentos” en *Jornadas Filológicas*. 1999. Memoria. México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas, 2000. (Ediciones especiales, 19). Pp. 97-120.

El umbral hacia la vida. El nacimiento entre los mayas contemporáneos. México, Programa de Maestría y Doctorado en Estudios Mesoamericanos de la Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras, Instituto de Investigaciones Filológicas, 2000. 278 pp.

Nalda, Enrique y Sandra Balanzario, “El espacio cotidiano. La casa maya” en *Arqueología Mexicana*, Vol. V, núm. 28, Noviembre – Diciembre, 1997. pp. 6-13.

Nash, June, *Bajo la mirada de los antepasados. Creencias y comportamiento en una comunidad maya*. México, Instituto Indigenista Interamericano, Sección de Investigaciones Antropológicas, 1975. 393 pp. (Ediciones Especiales, 71).

Navarrete, Carlos, “Los mitos del maíz entre los mayas de las Tierras Altas” en *Arqueología Mexicana*, Vol. V., Núm. 25, mayo – junio, 1997, pp. 56-61.

Norman V. Garth, *Izapa Sculpture*, Provo, New World Archaeological Foundation, Brigham Young University, 1973. (Papers of the New World Archaeological Foundation, 30).

Núñez de la Vega, Francisco, *Constituciones diocesanas del obispado de Chiapa*, Ed. María del Carmen León Cázares y Mario Humberto Ruz, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Mayas, 1988. 838 pp. (Fuentes para el Estudio de la Cultura Maya, 6).

Ochiai, Kazuyasu, *Cuando los santos vienen marchando. Rituales públicos intercomunitarios tzotziles*. 1ª. Ed. San Cristóbal de las Casas, Centro de Estudios Indígenas, Universidad Autónoma de Chiapas, 1985. 224 pp.

“Las tejedoras de los Altos de Chiapas” en *Arqueología Mexicana*, Vol. V, núm. 28, Noviembre – Diciembre, 1997, pp. 60-67.

Pacay Coy, Eduardo, “Aproximación a la cosmovisión maya y la concepción k’ekchi’ del mu” en *Memorias del Segundo Coloquio Internacional de Mayistas. 17-21 de agosto de 1987*. Volumen II, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Mayas, 1989. pp. 887-904.

Pendergast, David M., Palenque: *The Walker-Caddy expedition to the ancient maya city, 1839-1840*, Norman, University of Oklahoma Press, 1967. 213 pp.

Pérez, Juan Pío, *Diccionario de la lengua maya*, Mérida, J. F. Molina Solis, 1866-1877.

- Pérez Suárez, Tomás. "Los olmecas y los dioses del maíz en Mesoamérica" en Noguez, Xavier y Alfredo López Austin (Coord.), *De hombres y dioses*, México, El Colegio de Michoacán, El Colegio Mexiquense, A.C., 1997. 326 pp. pp. 17-58.
- Petrich, Perla. "La cultura interiorizada: sustrato de la identidad" en *Memorias del Primer Congreso Internacional de Mayistas*. 2 v. México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Mayas, 1992. V. I, pp. 390-397.
- Pohl, John y Bruce E. Byland, "Mixtec landscape perception and archaeological settlement patterns" en *Ancient Mesoamerica*, 1, Cambridge University Press, 1990. p. 113-131.
- Popol Vuh*, Trad. Adrián Recinos en Garza, Mercedes de la, *Literatura maya...*
- Popol Vuh. The great mythological book of the ancient maya*. Trad. e Intr. Ralph Nelson. Boston, Houghton Mifflin Company, 1976. 86 pp. ils.
- Popol Vuh. El libro maya del albor de la vida y las glorias de dioses y reyes*. Trad. del maya e intr. Dennis Tedlock. Trad. al español Debra Nagao y Luis Estrada de Artola. México, Editorial Diana, 1993. 360 pp. Ils.
- Proskouriakoff, Tatiana, "Sculpture and major arts of the Maya Lowlands" in *Archaeology of Southern Mesoamerica*, Part 1. *Handbook of Middle American Indians*, V. 2 Ed. Robert Wauchope, Austin, University of Texas Press, Middle American Research Institute, Tulane University, 1965, pp. 469-497.
- Quezada, Sergio y Tsubasa Okoshi Harada, *Papeles de los Xiu de Yaxá, Yucatán*, Intr., transcr., trad. y notas de..., México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Mayas – Plaza y Valdés Editores, 2001. 181 pp. (Fuentes para el Estudio de la Cultura Maya, 15).
- Reents-Budet, Dorie, *Painting the maya universe. Royal ceramics of the classic period*. Durham & London, Duke University Press – Duke University Museum of Art, 1994. 382 pp. ils. (Photos of Justin Kerr)
- Recinos, Adrián, *Crónicas indígenas de Guatemala*. Prol. Francis Polo Sifontes. 2ª. Ed., Guatemala, Academia de Geografía e Historia de Guatemala, 1984. 188 pp.
- Redfield, Robert, "The Coati and the Ceiba" en *Maya Research (Mexico and Central America)*, Vol. III, numb. 3, Ed. Franz Blom, Nueva Orleans, Maya Research Inc., July – October, 1936. pp. 231-243.
- The folk culture of Yucatán*. 2a Reimp., Chicago, the University of Chicago Press, 1942. (Social Anthropology Series).
- Relaciones histórico-geográficas de la Gobernación de Yucatán* (Mérida, Valladolid y Tabasco). Coord. Mercedes de la Garza. 2 vols., México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Mayas, 1983. (Fuentes para el Estudio de la Cultura Maya, 1)
- Relaciones Geográficas del siglo XVI: Guatemala*, Ed. René Acuña, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1982. 359 pp.
- Rendón Monzón, Juan José, "Las ceremonias agrícolas y la organización productiva milpera en un ejido del sur de Yucatán" en *Anales de Antropología*, Vol. XXVI, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1989. pp. 297-317.



Ritual de los Bacabes. Trad. y notas de Ramón Arzápalo Marín, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Mayas, 1987. (Fuentes para el Estudio de la Cultura Maya, 5). 1109 pp.

Ritual of the Bacabs. Trad. y ed. Ralph L. Roys, Norman, University of Oklahoma Press, 1965.

Robertson, Merle Greene, *The sculpture of Palenque*, 4 v. Princeton, Princeton University Press, 1985 – 1991.

“The Iconography of ‘Isolated Art Styles’, that are ‘Group Supported’ and ‘Individual Supported’ Occuring at Chichen Itza and Uxmal” en Prem, Hans (Comp.) *Hidden Among the Hills. Maya Archaeology of the Northwestern Yucatan Peninsula*. Mockmüll, Verlag Von Hemming, 1994.

Román y Zamora, Jerónimo, *Repúblicas de Indias: Idolatrías y gobierno de México y Perú antes de la conquista*. 1ª. Reimp. 2 vols., Madrid, Victoriano Suarez Editor, 1897. (Colección de libros raros o curiosos que tratan de América, XIV y XV).

Roys, Ralph L., “The ritual of the chiefs of Yucatan” en *American Antropologist, New Series*, Ed. John Swanton, Vol. 25, No. 4, Menasha, American Anthropological Association, October-December, 1923, pp. 472-484.

The ethno-botany of the maya. Nueva Orleans, The Department of Middle American Research, The Tulane University of Louisiana, 1931. xxiv – 360 pp. (Middle American Research Series, 2).

Ruz, Mario Humberto, *Los legítimos hombres. Aproximación antropológica al grupo tojolabal*. Edición de... 4 vols. México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Mayas, 1981 – 1986.

Copanaguastla en un espejo. Un pueblo tzeltal en el virreinato. San Cristóbal de las Casas, Centro de Estudios Indígenas, Universidad Autónoma de Chiapas, 1985. 310 pp. (Serie Monografías, 2).

Rzedowski, Jerzy y Miguel Equihua, *Flora, Atlas Cultural de México*, México, Secretaría de Educación Pública, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Grupo Editorial Planeta, 1987. 224 pp.

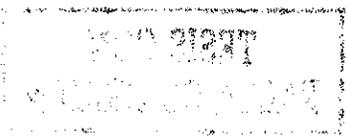
Salgado Ruelas, Silvia Mónica, *Análisis semiótico de la forma arbórea en el Códice de Dresde*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Dirección General de Estudios de Posgrado, Escuela Nacional de Artes Plásticas, 2001. 208 pp. (Colección Posgrado).

Sánchez de Aguilar, Pedro, *Informe contra idolorum cultores del obispado de Yucatán*, en *Tratado de las idolatrías, supersticiones, dioses, ritos, hechicerías y otras costumbres gentílicas de las razas aborígenes de México*, notas, comentarios y estudios de Francisco del Paso y Troncoso, México, Ediciones Fuente Cultura, 1951.

Sarukhán, José y T. D. Pennington, *Manual para la identificación de campo de los principales árboles tropicales de México*, México, Organización de las Naciones Unidas, 1968. 413 pp.

Schele, Linda, “Accession Iconography of Chan Bahlum in the Group of the Cross at Palenque” en Robertson, Merle Greene (comp.), *The Art, Iconography and Dynastic History of Palenque, Part III. Proceedings of the Segunda Mesa Redonda de Palenque*, Pebble Beach, Robert Louis Stevenson School, 1976. pp. 9 – 34.

“Wan, the ‘Standing up’ of Stela A”, *Copan Note*, 28, Copán, Copán Mosaics Project e Instituto Hondureño de Antropología e Historia, Noviembre, 1987.



- y David Stuart, "Te tun as the Glyph por 'Stela' ", *Copan Note* 1, Copán, Copán Mosaics Project e Instituto Hondureño de Antropología e Historia, Junio, 1985.
- y Mary Ellen Miller, *The Blood of Kings. Dynasty and Ritual in Maya Art*, Fortworth Texas, Kimbell Art Museum, 1986.
- y Nikolai Grube "A Quadrant Tree at Copán", *Copan Note*, 43, Copán, Copán Mosaics Project e Instituto Hondureño de Antropología e Historia, Julio, 1988.
- y David Freidel, *Una selva de reyes. La asombrosa historia de los antiguos mayas*. 1ª. Reimp. Trad. Jorge Ferreiro. México, Fondo de Cultura Económica, 2000. 598 pp.
- Schumann Gálvez, Otto, *La lengua Chol de Tila (Chiapas)*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Estudios Mayas, 1973. 116 pp. (Cuadernos 8).
- Serra Puche, Mari Carmen y Felipe Solís Olguin (Coords.), *Cristales y obsidiana prehispánicos*, México, Siglo XXI – Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1994. 230 pp.
- Sosa, Victoria *et al.*, *Etnoflora yucatanense. Lista florística y sinonimia maya*. 1ª. Ed., Mérida, Instituto Nacional de Investigaciones sobre Recursos Bióticos, 1985. 225 pp.
- Sosa, John Robert, "Astronomía sin telescopios. Conceptos mayas del orden astronómico" en *Estudios de Cultura Maya*, Vol. XV, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Mayas, 1984, pp. 117-142.
- The maya sky, the maya world: A symbolic analysis of Yucatec Maya cosmology*. Tesis para optar por el grado de Doctor en Filosofía, Ciencias Sociales y de la Conducta, Albany, State University of New York, 1985. 498 pp.
- Sotelo Santos, Laura Elena. *Las ideas cosmológicas mayas en el siglo XVI*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Mayas, 1988. 100 pp. (Cuadernos, 19).
- Los dioses rectores de los Katunes en los Libros de Chilam Balam*. Tesis para optar por el grado de Maestro en Historia de México. México, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras, División de Estudios de Posgrado, 1992. 242 pp.
- Yaxchilán*. México, Gobierno del Estado de Chiapas, Espejo de Obsidiana Ediciones, 1992. 190 pp.
- "Las representaciones del dios 'C' en el Códice Tro-Cortesiano" en *Perspectivas antropológicas en el mundo maya*, Madrid, Sociedad Española de Estudios Mayas, Instituto de Cooperación Iberoamericana, 1993. pp. 323 – 330. (Publicaciones de la Sociedad Española de Estudios Mayas, 2).
- Los dioses antropomorfos en el Códice Madrid*. Tesis para optar por el grado de Doctora en Estudios Mesoamericanos. 2 v. México, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras, División de Estudios de Posgrado, 1997.
- Los dioses mayas: energías en el tiempo*. Manuscrito. 2002. [Facilitado por la autora]
- Soustelle, Jacques, *México. Tierra india*, México, Secretaría de Educación Pública, 1971 (SepSetentas, 10).
- Spinden, Herbert J., *A study of Maya Art. Its subject matter and historical development*, Intr. Eric S. Thompson, Nueva York, Dover Publications Inc., 1975. 286 pp.

- Stephens, John Lloyd, *Incidents of travel in Central America, Chiapas and Yucatan*. 2 v. Nueva York, Rutgers, 1949.
- Swadesh, Mauricio, Ma. Cristina Álvarez y Juan R. Bastarrachea, *Diccionario de elementos del maya yucateco colonial*, 1ª. Reimp. México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Mayas 1991. 137 pp. (Cuadernos, 3).
- Tate, Carolyn E., *Yaxchilan. The design of a maya ceremonial city*. 2ª Ed. Austin, University of Texas Press, 1993. 306 pp.
- Taube, Karl Andreas, *The Major Gods of Ancient Yucatan*, Washington, Dumbarton Oaks Research Library and Collection, 1992. 160 pp. (Studies in Pre-Columbian Art & Archaeology, 32).
- Tedlock, Dennis, "Creation in the Popol Vuh. A hermeneutical approach" in Gary Gossen (Editor), *Symbol and meaning beyond the closed community: Essays in Mesoamerican ideas, Studies on Culture and Society*, Albany, Institute for Mesoamerican Studies, The University at Albany, State University of New York, 1986. pp. 77 – 82.
- The ancient future of Itza: The book of Chilam Balam of Tizimin*, Trad. y notas Munro S. Edmonson, Austin, University of Texas, 1982. 220 pp. (The Texas Panamerican Series).
- The book of Chilam Balam of Chumayel*, Trad. Ralph Roys, Washington, Carnegie Institution of Washington, 1933. 234 pp.
- Thompson, John Eric, *Maya Hieroglyphic Writing: Introduction*. 2ª. Ed. Norman, University of Oklahoma Press, 1960.
- Historia y religión de los mayas*, Trad. Félix Blanco, 5ª. Ed. México, Siglo XXI editores, 1982. 486 pp.
- Un comentario al códice de Dresde. Libro de jeroglifos mayas*. Trad. Jorge Ferreiro Santana, 1ª. Reimp. México, Fondo de Cultura Económica, 1993. 310 pp.
- Tozzer, Alfred, *A Comparative Study of the Mayas and the Lacandones*, Nueva York, Archaeological Institute of America – Macmillan, 1907.
- Landa's Relación de las cosas de Yucatán. A translation*, Cambridge, Harvard University, 1941. 398 pp. (Papers of the Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology, V. IV, N. 3).
- Uriarte, Ma. Teresa (coord.), *El juego de pelota en Mesoamérica*, México, Siglo XXI Editores, 1992. 267 pp.
- Uribe Iniesta, Rodolfo (comp.), *Medio ambiente y comunidades indígenas del sureste. Prácticas tradicionales de producción, rituales y manejo de recursos*. Villahermosa, Comisión Nacional de los Estados Unidos Mexicanos para la UNESCO, Gobierno de Tabasco, Secretaría de Educación, Cultura y Recreación, 1988. 152 pp.
- Valverde Valdés, María del Carmen, "Algunas consideraciones sobre el símbolo de la cruz entre los mayas" en *Memorias del Segundo Coloquio Internacional de Mayistas. 17-21 de agosto de 1987*. Volumen II, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Mayas, 1989. pp. 1361- 1370.
- El simbolismo de la cruz entre los mayas*. Tesis para obtener el título de Licenciada en Historia. México, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras, Colegio de Historia, 1990. 150 pp.

- El simbolismo del jaguar entre los mayas.* Tesis para optar por el grado de Doctora en Estudios Mesoamericanos. México, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras, División de Estudios de Posgrado, 1998. 330 pp.
- Vander Meeren, Marie, "El papel amate. Origen y supervivencia" en *Arqueología Mexicana*, Vol. IV, Núm. 23. Enero-febrero, 1997. pp. 70-73.
- Varguez Pasos, Luis (comp.), *La milpa entre los mayas de Yucatán*, Mérida, Universidad de Yucatán, Departamento de Estudios Sobre Cultura Regional, 1981. 116 pp. (Serie Números Monográficos, 1).
- Veblen, Thomas Thorstein, *The ecological, cultural, and historical bases of forest preservation in Totonicapán, Guatemala.* Tesis para optar por el grado de Doctor en Filosofía, Geografía, Berkeley, University of California, 1975. 555 pp.
- Villa Rojas, Alfonso, "La imagen del cuerpo humano según los mayas de Yucatán" en *Anales de Antropología*, Vol. XVII, 2 (Etnología y lingüística). México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1980. pp. 31-46.
- Estudios etnológicos: los mayas.* México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1985. 636 pp.
- "Los conceptos de espacio y tiempo entre los grupos mayances contemporáneos", Apéndice 1, en León Portilla, Miguel, *Tiempo y realidad en el pensamiento maya*, 2ª. Ed., México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1986. pp. 119-167. (Serie de Culturas Mesoamericanas, 2).
- Villela, Khristaan D. "Ceiba Flower Titles at Copán", *Copán Note*, 109, Austin, Copán Acropolis Archaeological Project e Instituto Hondureño de Antropología e Historia, Febrero, 1993.
- Vogt, Evon Z., *Zinacantan. A maya community in the highlands of Chiapas*, Cambridge, The Belknap Press of Harvard University Press, 1969. 733 pp.
- Ofrendas para los dioses. Análisis simbólico de rituales zinacantecos.* Trad. Stella Mastrangelo. México, Fondo de Cultura Económica, 1979. 328 pp. Ils. (Sección de Obras de Antropología).
- Wagley, Charles, *Santiago Chimaltenango. Estudio antropológico – social de una comunidad indígena de Huehuetenango.* Trad. Joaquín Noval. Guatemala, Seminario de Integración Social Guatemalteca, 1957. (Publicación número 4).
- Went, Frits W. *Las plantas.* México, Time Life – Offsett Larios, 1974. 194 pp.
- Ximénez, Francisco, *Historia de la provincia de San Vicente de Chiapa y Guatemala de la Orden de Predicadores.* Prol. J. Antonio Villacorta, 3 vols. Guatemala, Tipografía Nacional, Sociedad de Geografía e Historia, 1920. (Biblioteca "Goathemala", I-III).
- Primera parte del tesoro de las lenguas cakchiquel, quiché y zutuhil en que las dichas lenguas se traducen a la nuestra, española, de acuerdo con los manuscritos redactados en la Antigua Guatemala a principios del siglo XVIII y conservados en Córdoba (España) y Berkeley (California)* Edición crítica por Carmelo Sáenz de Santa María. Guatemala, Academia de Geografía e Historia de Guatemala, 1985. 660 pp. (Publicación especial, 30).
- Zizumbo, David y Paulino Sima, "Las prácticas de roza-tumba-quema en la agricultura maya yucateca y sus papel en la regeneración de la selva" en Uribe Iniesta, Rodolfo (comp.), *Medio ambiente y comunidades indígenas del sureste...*, pp. 84-104.

ÍNDICE DE FIGURAS

1	Mural del Templo de los Guerreros, Chihén Itzá, Yucatán.	Dibujo de Adela Bretón. Reprografía Jorge Pérez de Lara. Raíces.	37
2	Inscripción de la Estela C de Quiriguá. Lectura de Schele.	Dibujo y lectura de Linda Schele. Freidel <i>et al.</i> , <i>El cosmos maya</i> .	51
3	a. Vaso cerámico 5007 b. Vaso cerámico 3366	Fotografías de Justin Kerr, <i>The maya vase book</i> .	51 52
4	a. <i>Madrid 34 a</i> b. <i>Madrid 34 b</i>	<i>Los códices mayas</i>	53
5	Ceiba en la Plaza de Toros, Quintana Roo	Miguel Guzmán Peredo, <i>Paisajes e imágenes de México</i>	54
6	Árbol de papaya, <i>Carica papaya</i>	Jerzy Rzedowski y Miguel Equihua, <i>Flora</i> .	56
7	Glifo <i>Imix</i>	Dibujo de Esther Fragoso. Basado en Alfredo Barrera Vásquez, “La ceiba – cocodrilo”	57
8	Fruto de la Ceiba. <i>Ceiba pentandra</i>	Jerzy Rzedowski y Miguel Equihua, <i>Flora</i>	57
9	Cacao. <i>Theobroma cacao</i>	Fotografía Michael Calderwood, <i>Arqueología mexicana</i> , Vol. II, núm. 12	58
10	Escalón 9 de la Escalera Jeroglífica. Estructura 33 de Yaxchilán	C. Tate, <i>Yaxchilán</i>	62
11	Pared oeste del Juego de Pelota, Chichen Itzá	Dibujo de Linda Schele. Schele y Freidel, <i>Una selva de reyes</i>	63
12	Árbol de jícaras, <i>Crescentia cujete</i>	www.google.com/images/crescentia cujete	65
13	Planta de maíz, <i>Zea mays</i>	Fotografía Claudio Contreras, <i>Arqueología Mexicana</i> , Vol. V, núm. 25.	66
14	Tablero del Templo de la Cruz Foliada	Dibujo Linda Schele	67
15	<i>Madrid 29b</i>	<i>Los códices mayas</i>	68
16	Grafitti de Tikal, Templo 2	Martha Iliá Nájera, <i>El don de la sangre...</i> (Según Tozzer).	69
17	<i>Dresde 3a</i>	<i>Los códices mayas</i>	70
18	<i>Caan che</i> en la ceremonia de <i>Ch'a chak</i> , Yaxuna	Fotografía D. Freidel et al., <i>El cosmos maya</i>	71
19	<i>Dresde 33c</i>	<i>Los códices mayas</i>	72
20	Incensario, Grupo de las Cruces, Palenque	Fotografía Marco Antonio Pacheco, Raíces.	75

21	Estela 2 de Izapa.	Dibujo de Ontiveros. M. de la Garza, <i>El universo sagrado de la serpiente entre los mayas</i>	76
22	Dresde 15 ^a	<i>Los códices mayas</i>	78
23	Dresde 15b	<i>Los códices mayas</i>	78
24	Dresde 69a	<i>Los códices mayas</i>	79
25	Fruto de chakah. <i>Bursera simaruba</i>	Jerzy Rzedowski y Miguel Equihua, <i>Flora</i>	79
26	Madrid 24b	<i>Los códices mayas</i>	80
27	Madrid 25b	<i>Los códices mayas</i>	80
28	Madrid 29a	<i>Los códices mayas</i>	81
29	Vaso cerámico, 1507	Fotografía de Justin Kerr, <i>The maya vase book</i>	82
30	Mural de Tepantitla, Teotihuacan	Fotografía Marco Antonio Pacheco. Raíces.	82
31	El universo horizontal	Ilustración de Carlos Rabiella, Raíces.	86
32	Madrid 63b	<i>Los códices mayas</i>	89
33	Madrid 50a	<i>Los códices mayas</i>	90
34	Madrid 75-76	<i>Los códices mayas</i>	91
35	Caan che' de Yaxuna, el pib en primer plano	Fotografía Debra S. Walker. Freidel <i>et al.</i> , <i>El cosmos maya</i>	92
36	Esquema del caan che'	Freidel <i>et al.</i> , <i>El cosmos maya</i>	92
37	Dresde 30-31c	<i>Los códices mayas</i>	94
38	Ceiba de Sibacá, Ocosingo, Chiapas	Fotografía Carlos Navarrete, <i>Arqueología mexicana</i> , Vol. V, núm. 28	95
39	a. Dresde 29a1 b. Dresde 29a2	<i>Los códices mayas</i>	98
40	Dresde 33c2	<i>Los códices mayas</i>	99
41	Pájaro serpiente. Estela H. Copán.	Spinden, <i>A study of maya art.</i>	100
42	Vaso del Tirador con Cerbatana	Fotografía Justin Kerr. D. Freidel <i>et al.</i> , <i>El cosmos maya</i>	101
43	París 4b	<i>Los códices mayas</i>	101
44	Quetzal, <i>Pharomachrus mocinno</i> .	Fotografía Mc Hugh, Photo Researches. <i>México desconocido</i> , edición especial núm. 7	102
45	Guacamaya roja, <i>Ara macao</i>	<i>Arqueología mexicana</i> , Vol. VI, núm. 35.	104
46	a. Mono saraguato b. Mono capuchino	www.ccu.umich.mx/mmaya/fauna/mono.html www.acguanacaste.ac.cr/.../56cebus_capucinos.html	107
47	París 16b	<i>Los códices mayas</i>	109
48	París 16b	<i>Los códices mayas</i>	110

49	Madrid 96a	<i>Los códices mayas</i>	110
50	Madrid 10c	<i>Los códices mayas</i>	111
51	Frutos de la <i>Ceiba ausculifolia</i>	Jerzy Rzedowski y Miguel Equihua, <i>Flora</i>	112
52	Madrid 25a	<i>Los códices mayas</i>	112
53	Madrid 27-28c	<i>Los códices mayas</i>	113
54	Madrid 67b	<i>Los códices mayas</i>	114
55	Dresde 30a2	<i>Los códices mayas</i>	115
56	Madrid 35b	<i>Los códices mayas</i>	116
57	Madrid 37a	<i>Los códices mayas</i>	116
58	Monstruo cuatripartita. Tocado de vasija con glifo k'in y símbolo triádico	Dibujo de Carlos Ontiveros en M. de la Garza, <i>El universo sagrado de la serpiente entre los mayas.</i>	117
59	Madrid 24a	<i>Los códices mayas</i>	118
60	Madrid 24b	<i>Los códices mayas</i>	119
61	Dresde 67b1	<i>Los códices mayas</i>	120
62	Comalcalco. Cocodrilo prieto, <i>Crocodylus moreleti</i> . Ladrillo	Fotografía Michel Zabé, <i>Arqueología mexicana.. Los mayas en San Ildefonso</i> . Ediciones especiales 3.	120
63	Cocodrilo Papillon del Parque Museo de la Venta. Cocodrilo amarillo o de río, <i>Crocodylus acutus</i>	Fotografía archivo Raíces. <i>Arqueología mexicana</i> . Vol. II, núm. 12.	121
64	Lápida del Sarcófago del Templo de las Inscripciones, Palenque	Merle Greene Robertson, <i>The sculpture of Palenque</i>	122
65	Tablero de la Cruz, Templo de la Cruz, Palenque	Merle Greene Robertson, <i>The sculpture of Palenque</i>	123
66	Alfardas del Edificio Norte. Juego de Pelota, Chichén Itzá	Dibujo Ontiveros. De la Garza, <i>El universo sagrado de la serpiente entre los mayas.</i>	124
67	Dresde 41b	<i>Los códices mayas</i>	124
68	Tronco con espinas cónicas. Ceiba joven de Tikal. <i>Ceiba pentandra</i>		125
69	Estela 25, Izapa.	Dibujo Alfredo López Astin. <i>Arqueología Mexicana</i> , Vol. II, núm. 12	125
70	a. Dresde 25c b. Dresde 26c c. Dresde 27c d. Dresde 28c	<i>Los códices mayas</i>	128
71	a. <i>Yaax Itzam Che'</i> : T68.1009:87. Dresde 26c	<i>Los codices mayas</i>	129

b. *Chac Itzam Che'*:
T23.1009:87.
Dresde 25c

72	Cruz Chamula.	Fotografía Linda Schele Freidel <i>et al.</i> , <i>El cosmos maya</i>	136
73	Incensarios lacandones	Fotografías Eric Goethals, <i>Arqueología mexicana</i> , Vol. I, núm. 3	147
74	Árbol genealógico de la familia Xiú	Quezada y Okoshi, <i>Papeles de los Xiu de Yaxá</i> , <i>Yucatán</i>	149
75	Fabricación de papel amate. San Pablito, Pue.	Fotografía Marie Vander Meeren, <i>Arqueología Mexicana</i> , Vol. IV, núm. 23.	154
76	Árbol de Balché, <i>Lonchocarpus castilloi</i> . Ek Balam	Fotografía Michael Calderwood. Raíces. <i>Arqueología mexicana</i> , Vol. VII, núm. 37	158
77	Lacandón preparando Balché	Fotografía John McGee. Freidel <i>et al.</i> , <i>El cosmos maya</i>	159
78	Tejedora. Figurilla cerámica de Jaina.	Fotografía Jorge Pérez de Lara. Raíces	163
79	<i>Madrid</i> 102b	<i>Los códices mayas</i>	164
80	<i>Madrid</i> 79c	<i>Los códices mayas</i>	164
81	a. Dintel 24, Yaxchilán.	Fotografía Justin Kerr, The Trustees of The British Museum, London. <i>Saber Ver, lo contemporáneo del arte</i> , núm. 15.	165
	b. Diseño textil de Magdalenas.	Fotografía Marta Turok. <i>Arqueología mexicana</i> , Vol. III, núm. 17	
82	Virgen Magdalena	Fotografía Gertrude Duby de Blom. Morris, <i>Mil años del tejido en Chiapas</i>	167
83	Ceiba de Palín, Guatemala.	Fotografía Carlos Navarrete. <i>Arqueología mexicana</i> , Vol. V, núm. 28	168
84	Estela 5 de Izapa	Dibujo Alfredo López Austin. <i>Arqueología mexicana</i> , Vol. II, núm. 12	169
85	Árbol de Ramón y detalle de hojas y fruto.	Jerzy Rzedowski y Miguel Equihua, <i>Flora</i> .	170
86	Estela 1. Yaxchilán.	Tate, <i>Yaxchilán</i> .	176
87	Cetro extraído del Cenote de Chichén Itzá, madera	Dibujo Syme Burstein. Coggings, <i>Artifacts from the Cenote of Sacrifice...</i>	177
88	Dios K. Dresde 12a2	<i>Los códices mayas</i>	178
89	<i>Madrid</i> 90b	<i>Los códices mayas</i>	179
90	Dintel 2, Yaxchilán	Tate, <i>Yaxchilán</i>	180
91	Dintel 5, Yaxchilán	Tate, <i>Yaxchilán</i>	180
92	Glifo de estela, <i>Te-tun</i>	K. Bassie Sweet, <i>From the Mouth of the Dark Cave</i>	181

93	Estela y árbol.	Dibujo y comparación de Schele. Schele y Freidel, <i>Una selva de reyes.</i>	185
94	a. Estela 5. La Honradez. b. Estela 2. Naranjo	Ian Graham, <i>Corpus of Maya Hieroglyphic Inscriptions</i>	186
95	Estela 16, Tikal	Dibujo Coe, iconografía Schele. Tate, <i>Yaxchilán</i>	187
96	Estela 11, Kaminaljuyú.	Dibujo Linda Schele. <i>Saber ver. Lo contemporáneo del arte</i> , número 15.	188
97	Figura 1, norte, Sarcófago de la tumba del Templo de las Inscripciones, Palenque	M. Greene Robertson, <i>The sculpture of Palenque</i>	190

