

DOSIER

La Ceiba Axial: Mito, Espacio y Tiempo
desde la filosofía de las formas simbólicas

The Axial Ceiba: Myth, Space and Time
In the Philosophy of Symbolic Forms

Alba Celeste López Huerta
Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo
alba.celeste.l.h@unilac.edu.mx

Recepción: **16/01/2026** – Aprobación: **23/04/2026**

DOI.

Resumen

El artículo analiza el simbolismo la ceiba, dentro del mito cosmogónico maya del Chilam Balam de Chumayel, a partir de la filosofía de las formas simbólicas de Ernst Cassirer. Se analiza cómo el árbol actúa a modo de un axis mundi, estructurando el tiempo, el espacio y el cosmos. Además, se muestra su persistencia en prácticas culturales actuales como los rituales de los voladores y los huipiles ceremoniales. Concluyendo que el mito, lejos de ser una forma arcaica o superada, se presenta como una vía legítima de conocimiento simbólico que integra una riqueza intelectual en su propia originalidad.

Palabras clave: Mito, tiempo, espacio, cosmogonía y relación con el mundo.

Abstract

The article analyzes the symbolism of the ceiba, within the Mayan cosmogonic myth of the Chilam Balam of Chumayel, through the lens of Ernst Cassirer's philosophy of symbolic forms. It analyzes how the tree functions as an axis mundi, structuring time, space, and the cosmos. Furthermore, it highlights the tree's persistence in current cultural practices such as the rituals of the voladores and ceremonial huipiles. The essay concludes that myth, far from being an archaic or outdated form, represents a legitimate path to symbolic knowledge that embodies intellectual richness through its own originality.

Key words: Myth, time, space, cosmogony, and relationship with the world.

1. Introducción.

El árbol como *axis mundi* constituye una de las imágenes simbólicas más persistentes en los mitos de numerosas culturas. En Mesoamérica específicamente en la zona maya durante algunos periodos, la ceiba ocupó un lugar axial, como punto de articulación del tiempo, el espacio y la vida. El presente trabajo sostiene que la ceiba axial, tal como aparece en el *Chilam Balam de Chumayel*, no solo organiza el cosmos maya de ese periodo, sino que manifiesta un mito universal de estructuración del mundo y de retorno al origen.

Para desarrollar esta tesis, se toma como marco teórico la Filosofía de las formas simbólicas de Ernst Cassirer, desde la cual el mito no es un residuo arcaico, sino una forma originaria de conocimiento que articula categorías como tiempo, espacio y número. Desde esta perspectiva, el mito cosmogónico maya revela cómo la ceiba opera a modo de un eje ordenador que enlaza planos cósmicos, delimita rumbos y actualiza un tiempo primordial que sigue siendo reactualizado en prácticas culturales contemporáneas.

El objetivo de este artículo es mostrar que la ceiba axial constituye una simbolización mítica que expresa una relación estructural con el mundo, tanto en su dimensión cosmológica como en su persistencia ritual. Para ello, se analizará primero la teoría cassireriana de las formas simbólicas; posteriormente se reconstruirá el simbolismo de la ceiba en el *Chilam Balam de Chumayel* como eje cósmico; y finalmente se examinará cómo este símbolo continúa vigente en prácticas culturales actuales, tales como los rituales de los voladores y la iconografía presente en textiles ceremoniales.

Sostengo, en suma, que la ceiba axial no solo representa el origen del cosmos en la tradición maya, sino que encarna una forma simbólica que integra conocimiento, experiencia y orientación vital, y que revela la continuidad entre mundo mítico y mundo vivo. Desde Cassirer, esta forma simbólica permite

comprender el mito como una vía legítima de conocimiento estructurante, cuya vigencia cultural desmiente cualquier lectura reductiva o meramente arqueológica del pensamiento mítico mesoamericano.

Finalmente, a modo de introducción diremos que los árboles fueron reconocidos en el mundo prehispánico, siendo respetados e integrados en su cosmovisión como un elemento sagrado, dotados de vida como todos los objetos en el mundo mesoamericano. La función de *axis mundi* de este símbolo sagrado fue prioritaria. El árbol representó la función de *axis mundi*, es decir, un eje central que queda consagrado y en su consagración, crea un cosmos en el tiempo y el espacio, representando ese centro, el lugar de comunicación entre los diversos niveles cósmicos existentes. El árbol es un símbolo fundante de tiempo y espacio en la cosmovisión prehispánica, que estará relacionado con ceremonias, rituales, festejos y entre muchas otras manifestaciones donde lo sagrado se involucra, poseyendo un lugar primordial.

2. LA CULTURA Y SU ENTRAMADO SIMBÓLICO

Para Ernst Cassirer, la cultura constituye el universo simbólico que el ser humano despliega en tanto 'animal simbólico' "[...] ya no hay salida de esta reversión del orden natural [...] ya no vive solamente en un puro universo físico sino en un universo simbólico." (Cassirer, 1945: 47). Lejos de concebir la cultura como un conjunto de objetos o prácticas externas, Cassirer la entiende como la manifestación de una actividad creadora y mediadora por medio de la cual, el animal simbólico capta el mundo que habita. "[...] toda actividad espiritual por la que creamos el 'mundo' en su configuración característica en su orden y su 'ser tal.'" (Cassirer, 1975: 84) En este sentido, conocer no implica reproducir pasivamente una realidad dada, sino dar forma a esa realidad desde los órganos simbólicos que estructuran toda experiencia.

Esta concepción se fundamenta en el giro epistemológico de Kant entre sujeto y objeto. De este modo, Cassirer nos dirá “En lugar de partir del objeto como algo conocido y dado, debería empezarse por la ley del conocimiento como lo único verdaderamente accesible [...]” (Cassirer, 1971: 36) Cassirer retoma este principio y lo amplía: si todo conocer es una actividad creadora, entonces cada forma simbólica —el lenguaje, el arte, el mito, la religión y la ciencia— constituye un modo específico. Así, las formas simbólicas “no imitan” la realidad, sino que la hacen cognoscible “Las formas simbólicas ya no son imitaciones de dicha realidad, sino órganos en cuanto que sólo merced a ellas llega lo real a ser objeto de la visión intelectual, y así visible sin más.” (Cassirer, 1975: 84). Las formas simbólicas son aquellas que nos permiten percibir el mundo desde la distinta óptica de sus variedades “Pues cada uno de estos conjuntos significativos [...] posee su propio principio constitutivo que, por así decirlo, imprime su sello a todas sus configuraciones particulares.” (Cassirer, FFS 1: 58). En consecuencia la forma simbólica del mito despliega su propia configuración de la percepción del mundo.

El conocimiento y el lenguaje, el mito y el arte: todos ellos no se comportan a manera de simple espejo que refleja las imágenes que en él se forman de un ser dado, exterior o interior, sino que, en lugar de ser medios indiferentes, son las auténticas fuentes luminosas, las condiciones de la visión y los orígenes de toda configuración. (Cassirer, 1972: 53).

Desde esta perspectiva, el mito no es una etapa precientífica del pensamiento, sino una forma originaria de síntesis, un modo propio de articular tiempo, espacio y número. En el mito, la intuición no distingue rígidamente entre parte y totalidad: cada figura, atributo o acontecimiento condensa el todo que expresa “...para él la parte no solo representa al todo, sino que es el mismo.” (Cassirer, FFS 2: 93). A diferencia del conocimiento científico, que busca unidad a partir de diferencias, el mito configura el mundo desde una uniformidad vivida, en la que lo diverso se funde en un mismo ritmo.

Cassirer identifica tres núcleos fundamentales del pensamiento mítico, a esto le llama esquema intelectual de la forma simbólica:

a. El espacio mítico

El espacio en el mito: es un espacio orientado, estructurado por direcciones, rumbos y centros, establecidos en la narración mítica. El cosmos se organiza según líneas de fuerza simbólica, de modo que la orientación del mundo es siempre también una orientación existencial. La sacralización del espacio —tal como muestra Cassirer y retomará posteriormente Eliade— funda un centro, un punto axial que permite distinguir lo consagrado de lo profano y extender esa orientación al conjunto del universo.

[...]en el pensamiento mítico se presenta una concepción del espacio completamente peculiar, una especie de distribución y <orientación> del mundo desde puntos de vista espaciales, clara y característicamente distinta del modo en que se lleva a cabo la distribución espacial del cosmos en el pensamiento empírico. (Cassirer, FFS 1: 57)

En el mito se presenta un espacio estructural cósmico donde “El pensamiento mítico aprehende una estructura perfectamente determinada, concretamente espacial, para llevar a cabo de acuerdo con ella toda la ‘orientación’ del mundo.” (Cassirer, FFS 2:127) Un ejemplo es la división del mundo prehispánico que puede ser ubicada con una delimitación de cuatro rumbos y diversos niveles, lo cual asemeja a un ejemplo recurrente en Cassirer:

Dentro de la imagen mito-sociológica del mundo de los Zuñi, detalladamente descrita por Cushing, la forma totémica septenaria de organizar la totalidad del mundo está representada principalmente en la forma de concebir el espacio. Todo el espacio está dividido en siete sectores [...]. (Cassirer, FFS 2: 120).

De este modo, la primera característica del mito es en la peculiaridad de distinguir el espacio, de orientar el cosmos, por consiguiente, Cassirer nos dice “Pues *templum* griego (τέμενος) procede de la raíz tem que significa ‘cortar’; así pues, *templum* no quiere decir otra cosa que lo recortado, lo demarcado.” (Cassirer, FFS 2: 135). El ser humano identifica su orientación espacial en el cosmos por medio del mito,

añadiendo con Mircea Eliade, el ser humano quiere situarse en el centro del universo, el centro de su universo se convierte en un *axis mundi* que está situado en el centro del espacio que habita. A su vez, encontramos que lo sagrado está interactuando todo el tiempo, ya que

Las barreras que el hombre coloca a sí mismo en el sentimiento fundamental de lo sagrado se convierten en el punto de partida para la delimitación del espacio, la cual se va extendiendo luego a la totalidad del cosmos físico a través de una organización y distribución progresiva. (Cassirer, FFS 2:140).

b. El tiempo mítico

El tiempo del mito no es lineal ni acumulativo, sino un tiempo fundacional, que remite al tiempo de los orígenes. Es un tiempo que puede ser reactualizado en cada rito o narración: un tiempo donde los acontecimientos no son meros hechos pasados, sino modelos que se eternizan en su repetición. En este sentido, la distinción entre lo subjetivo y lo objetivo no se ha escindido todavía: el mito articula un ritmo común entre vida y cosmos. Por otro lado, respecto a la temporalidad en el despliegue de la forma simbólica del mito, encontramos que remite siempre al ser del origen pasado.

Asimilando por igual, que toda orientación en el tiempo representa una orientación en el espacio. El mito tiene un mismo ritmo temporal, muchas veces marcado por ritos de transición “En esta interferencia nace un sentimiento mitológico del tiempo que tiende el puente entre la forma subjetiva de vida y la intuición objetiva de la naturaleza.” (Cassirer, FFS 2: 147).

Otra característica de lo temporal en el mito tiene que ver con la fundición de lo subjetivo y objetivo “Hemos visto ya que una de las características fundamentales del sentimiento mítico temporal es que en él los factores de lo “subjetivo” y lo “objetivo” todavía coexisten indiferenciadamente y están fundidos entre sí.” (Cassirer, FFS 2: 190) En el mito solamente encontramos un sentimiento de fases en que el acaecer está dividido, simultáneamente en esta lógica simbólica, la descripción de un tiempo -para usar las palabras de Cassirer- ‘cósmico-biológico’.

c. El número mítico

El número en el mito no es una abstracción funcional, sino un principio de armonización entre las distintas esferas de la experiencia. “El número demuestra ser el medio de unión que entrelaza las distintas facultades de la conciencia, que funde en una unidad las esferas de la sensación, de la intuición y el sentimiento.” (Cassirer, FFS 2: 193) Su función es vincular sensación, intuición y sentimiento, otorgando coherencia simbólica al mundo. Por ello, los números míticos —como los cuatro rumbos, el tres cósmico o el cinco axial en el mundo mesoamericano— no son cantidades, sino estructuras de sentido.

Finalmente, el pensamiento mítico está intrínsecamente ligado a la experiencia de lo sagrado, que Cassirer describe como un valor cualitativo que demarca espacial y temporalmente, al mismo tiempo que se manifiesta en la existencia. Lo sagrado no se restringe a objetos específicos.

Para el sentimiento mitológico original, el sentido y poder de lo “sagrado” no está circunscrito a ninguna esfera del ser ni del valor en particular. Antes bien, este sentido se manifiesta en la multiplicidad, concreción y totalidad inmediata del existir y del acaecer. (Cassirer, FFS 2: 107).

En síntesis, el mito —como forma simbólica— organiza la experiencia humana mediante articulaciones originales de espacio, tiempo y número. Desde esta lectura, la ceiba axial maya puede entenderse no solo como un símbolo mítico, sino como una configuración simbólica del mundo, cuya potencia filosófica se despliega aún hoy en las representaciones simbólicas vivas que han migrado desde las narraciones de las culturas mesoamericanas.

3. LA FORMA SIMBÓLICA DEL MITO

Partiendo de los principios ya señalados, es necesario situar el mito dentro del sistema de las formas simbólicas de Cassirer. El mito constituye una forma originaria

de configuración del mundo, un *creatum*, dotado de leyes propias de creación que operan en todos los niveles de su manifestación. No es, por tanto, un residuo irracional ni un estadio superado, sino un modo fundamental de articulación de captación del mundo, con su propio esquema intelectual, es decir, una forma de conocer y aprehender la realidad.

Cassirer insiste en que el mito se convierte en problema filosófico cuando se reconoce como una dirección originaria del espíritu, una modalidad independiente de la conciencia.

[...] una fenomenología crítica de la conciencia mítica no puede partir ni de la divinidad como un hecho metafísico originario, ni de la humanidad como hecho empírico originario, sino que ha de tratar de aprehender al sujeto del proceso cultural, al “espíritu” en su pura actualidad, en la multitud de sus modos de configuración y, asimismo, tratar de determinar la norma inmanente que sigue cada una de ellas. (Cassirer, FFS 2: 32).

Para acceder a él, la filosofía debe practicar una *fenomenología crítica* del espíritu que no parta de entidades metafísicas o hechos empíricos aislados, sino del análisis de los modos concretos en que el espíritu configura el mundo. El mito es uno de estos modos primarios. Frente a la tendencia moderna a contraponer *mythos* y *logos*, Cassirer muestra que el mito también constituye una forma de conocimiento, pues intenta comprender el origen y el orden del mundo desde su propia lógica simbólica y esquema intelectual. Aunque difiere profundamente del conocimiento científico, ambos comparten una finalidad común: Preguntarse y conocer el mundo.

El espacio mítico, como ya se mencionó, no es abstracto ni homogéneo. Es un espacio profundamente estructurado, orientado por direcciones simbólicas —norte blanco, sur amarillo, este rojo, oeste negro— que condensan formas de vida, fuerzas y ritmos. Cada punto cardinal posee una densidad significativa que organiza la totalidad del cosmos. De ahí que la fundación del mundo en múltiples culturas implique demarcar un centro (*axis mundi*): un espacio separado, consagrado, que ordena lo real.

El tiempo mítico remite siempre al *in illo tempore*, al momento fundador en que los dioses crearon el mundo al partir del caos, la inundación o una masa informe. Este tiempo no transcurre: se reactualiza constantemente en la vida ritual, en el retorno al lugar axial. Cassirer destaca que esta temporalidad no distingue términos objetivos y subjetivos: la vida humana participa del mismo ritmo que las potencias cósmicas, que los astros celestes. El mito, así, no narra un pasado remoto, sino un tiempo eternamente reactualizado en el ritual.

El número, en el mito, es un principio de concordancia. Números⁴ como el cuatro (rumbos), el trece (cielos), el nueve (inframundos) o el cinco (centro axial) describen estructuras de sentido, ritmos vitales y modelos cósmicos, que dentro de esta armonización se repiten, a modo de un número sacralizado. El número organiza simbólicamente el mundo, integrando la intuición, el sentimiento y la percepción. Un ejemplo, en el área de nuestra exploración es que la ceiba en el mito cosmogónico maya representará el número cinco, un número que se replicará en algunos bailes de danzantes y otros productos culturales.

El mito, en suma, articula su forma simbólica mediante la interrelación de espacio, tiempo y número, configurando una visión del mundo que no ha perdido vigencia. Desde esta clave, podemos comprender cómo en el mito del Chilam Balam de Chumayel, la ceiba axial emerge como una estructura simbólica que integra orientación cósmica, ritmo temporal y armonización numérica, expresando una forma de habitar el mundo, que se inscribe en esa narración sagrada.

4. LA CEIBA AXIAL

El mito cosmogónico del Chilam Balam de Chumayel relata la reorganización del mundo tras una gran destrucción acuática, acontecimiento que marca el tránsito entre un ciclo cósmico anterior y la instauración de un nuevo orden, que parece el regreso a un paraíso perdido, en tanto que es, reorganización del cosmos. En la fecha

mítica *Once Ahau Katún*, los dioses nivelan la tierra y colocan a los cuatro *bacabes*, guardianes de los rumbos, cada uno asociado con un color y con una ceiba sagrada. De este gesto fundador emerge la estructura del crono-topos maya.

A partir de este acto creativo surgen las cuatro ceibas primordiales:

- ceiba blanca (Sac Imix Che) al norte,
- ceiba negra (Ex Imix Che) al oeste,
- ceiba amarilla (Kan Imix Che) al sur,
- ceiba roja (Chac Imix Che) al este.

Estas ceibas no solo marcan los rumbos, sino que cualifican el espacio mediante un simbolismo cromático profundamente enraizado en la cosmología mesoamericana. La orientación cardinal es, al mismo tiempo, una orientación vital, ritual y política. En el centro del espacio recién ordenado surge la gran ceiba verde (Yaax Imix Che), eje axial que conecta las regiones superiores e inferiores del cosmos. El texto refiere que esta ceiba“ [...] en medio del recuerdo de la destrucción de la tierra. Se asentó derecha y alzó su copa pidiendo hojas eternas.” (INHRM, 2001: 545), gesto que simboliza la restauración del equilibrio universal.

La cosmología maya concibe el universo como un sistema de tres planos verticales articulados por la ceiba central:

- los trece cielos superiores,
- la tierra, concebida como un plano estable,
- y los nueve niveles del inframundo (INAH, 2001: 481).

La ceiba cumple así la función de *axis mundi*: sostiene el cielo, afirma la tierra y se sumerge al inframundo, garantizando la comunicación entre los tres ámbitos. Esta estructura axial permite comprender el mito como una forma simbólica que orienta al ser humano en el mundo, dando una organización en un espacio estructurado, tal como lo plantea Cassirer en su análisis del espacio mítico.

La clasificación por rumbos y la inscripción del mundo

En la descripción del *Chilam Balam*, cada rumbo no solo posee un color y una ceiba asociada, sino también un conjunto de elementos —vegetales, animales, minerales— que se distribuyen simbólicamente como en una taxonomía totémica. Los pavos, los maíces, los frijoles, los camotes, las habas, los pedernales y otros elementos constituyen una red clasificatoria que articula el cosmos desde el centro hacia los extremos, respondiendo a la articulación espacial estructurada. Esta distribución ilustra la lógica mítica del número y del espacio: los seres no se definen por propiedades aisladas, sino por su pertenencia a un rumbo en esta organización. En la siguiente tabla (figura 1) presentamos una clasificación que es legible en este mito cosmogónico y que ejemplifica nuestra anterior mención.

Ceiba blanca (Norte)	Ceiba Negra (poniente)	Ceiba Amarilla Pájaro de pecho amarillo (Sur)	Ceiba Roja (Oriente)
Pedernal blanco piedra sagrada de Sac Mucen Cab	Pedernal negro	El pedernal amarillo	Pedernal rojo piedra sagrada Ah Chac Mucen
El maíz blanco	El maíz negro y acaracolado		El maíz rojo y el tostado es su maíz
Los pavos blancos	Pavos negros	Pavos amarillos	Pavos rojos de cresta amarilla
	El frijol negro	Frijol de espalda amarilla	
	El camote de pezón negro	Camote amarillo	
Las habas blancas	El haba negra		
		El pucté es su árbol	Chacapulté /Bejucos rojos
	La negra noche es su casa		
			Zapotes rojos

Figura 1. Tabla de clasificación cosmogónica en el chilam balam de Chumayel, realizada por la autora de este artículo

El monstruo de la tierra y el eje cósmico

El relato cosmogónico menciona también al gran monstruo de la tierra, Itzam-Cab-Ain, criatura anfibia y serpentino-crocodílica que simboliza la mezcla originaria de agua y tierra. “A esa hora, Uuc-Chekmal vino de la séptima capa del cielo. Cuando bajó pisó las espaldas Itzám-cab-Aim (Brujo del agua-tierra-cocodrilo) el así llamado.” (INHRM, 2001: 545). La presencia de este monstruo coincide con estructuras míticas anteriores. Por ejemplo, en la tradición nahua como recuerda López Austin (2015), el cuerpo de la diosa Cipactli es dividido por los dioses para formar el cielo y la tierra, configurando una arquitectura cósmica de nueve estratos inferiores y trece superiores, en correspondencia notable con el pensamiento maya. Esta imagen, y el paralelo aducido por (Kirk, 1971:47-48), se repite también en mitos mesopotámicos, donde la diosa Tiamat es partida por Marduk para crear el cosmos.

Tiempo circular y espacio cuatripartito

La lectura de Mercedes de la Garza ilumina la relación entre el círculo temporal y el cuadrado espacial en la cosmología maya “el círculo-tiempo da lugar al cuadrado-espacio, que es el que corresponde al nivel terrestre.” (De la Garza, 1998: 29). El tiempo se concibe como un ciclo que retorna —como evidencian los *Chilam Balam* adivinatorios y los trece *Katunes* que se repiten cada 256 años— y este ciclo se proyecta espacialmente en una estructura cuatripartita orientada por el movimiento del sol. De ahí que las “casas del sol”, situadas en los extremos de los solsticios, permitan comprender la disposición de los cuatro rumbos y la ubicación del centro como quinta casa o punto de intersección.

Este esquema origina un cosmos concebido como un romboedro, donde los niveles celestes e infraterrenales se proyectan en forma piramidal. No es casual que las pirámides mesoamericanas reproduzcan esta estructura: son la materialización

arquitectónica de una cosmología donde el eje central conecta verticalmente los ámbitos del ser.

La ceiba y el monstruo como símbolos generadores

Alfredo Barrera Vázquez (1976) profundiza en la relación entre la ceiba y el monstruo de la tierra a través del nexo entre *Imix* y *Cipactli*, elementos que ocupan la misma posición en los calendarios maya y nahua. La combinación del árbol y el animal produce una figura simbiótica —la ceiba-cocodrilo— que expresa la dualidad generadora de cielo y tierra, vida y muerte, orden y caos “Separadamente, cada parte; el animal y la vegetal, el saurio y la ceiba, el Cipactli y el Imix, tiene un simbolismo evidente relacionado con el origen del hombre.” (Barrera, 1976: 2002). La imagen del dragón maya, descrita por De la Garza, confirma esta síntesis: fuerzas terrestres, acuáticas, celestes y uterinas convergen en una única potencia sagrada que articula el cosmos.

5. LA CEIBA COMO SÍMBOLO CULTURAL HASTA NUESTROS DÍAS

El simbolismo de la ceiba no se limita al ámbito mítico antiguo ni al texto del *Chilam Balam*: continúa actuando en la vida ritual, estética y comunitaria de múltiples pueblos mesoamericanos. Su persistencia demuestra que las formas simbólicas no desaparecen, sino que se transforman y se reactivan en prácticas que siguen articulando sentido en el presente. Desde la perspectiva de Cassirer, esta continuidad evidencia que el símbolo no es una imagen fija, sino un acto de configuración que puede actualizarse en nuevos contextos culturales.

1. La ceiba en los rituales de Los Voladores

El ritual de los Voladores —presente actualmente en regiones de Puebla, Veracruz y la Huasteca— constituye uno de los ejemplos más claros de esta reactivación simbólica. Aunque en su iconografía y narrativas locales el árbol no siempre es nombrado explícitamente como ceiba, el palo volador reproduce el eje mítico que conecta cielo y tierra vease: (Najera, 2008), (Villani, 2024), (UNESCO, 2008). Al instalarse, el palo se ritualiza como un *axis* vertical que comunica el mundo humano con el ámbito sobrenatural.

Las cuatro cuerdas tensadas hacia los rumbos y el número de giros que realizan los voladores remiten directamente al sistema cuatripartito y al retorno cíclico del tiempo. El danzante que permanece en la cima —ave, emisario o mediador— ocupa simbólicamente el lugar del bacab, reafirmando la vigencia de la estructura mítica del cosmos. Aunque el ritual ha adquirido nuevas capas de significado, la lógica profunda que lo sostiene sigue siendo la misma que en la ceiba central: articular la vida desde el centro del mundo.

2. El cosmograma en la iconografía ritual y textil

El cosmograma en el que se instaló la ceiba aparece también en múltiples soportes visuales contemporáneos. Textiles ceremoniales de Oaxaca, Chiapas, Guerrero y Puebla representan un árbol central de cuyas ramas emergen aves, flores y serpientes, formando composiciones verticales que evocan el tránsito entre los tres niveles cósmicos. Esta iconografía no es un residuo decorativo, sino una manera de poner en acto la estructura del cosmos.

Un ejemplo lo encontramos en un huipil ceremonial, ya que los huipiles siguen siendo símbolos de identidad entre los pueblos indígenas actuales, estas piezas contienen en su tejido la narración cosmogónica de la creación, un ejemplo es el huipil de la santa explicado por Marta Turok “El huipil consta de tres lienzos: el

central, 'su madre' y los costados, 'sus brazos'. Juntos describen nuestro universo en el cual yo, mujer fecunda, estoy en el centro." (Turok,1988:43) representando el universo con los diamantes (Figura 2) "[...] en cada diamante está el mundo, que para nosotros asemeja un cubo con tres planos: la tierra está en un plano entre el cielo y el inframundo." (Turok,1988:47)... (Figura 3).

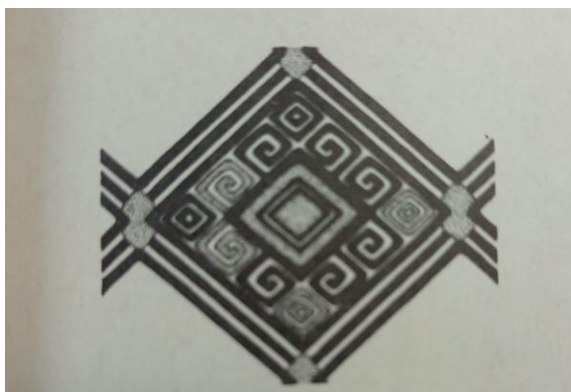


Figura 2. El universo representado en el huipil (Turok, 1988)

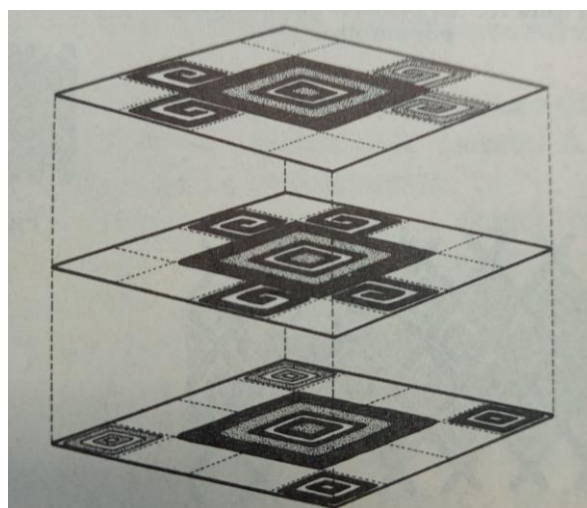


Figura 3. La tierra está en un plano entre el cielo y el inframundo. (Turok, 1988)

3. Persistencia simbólica y continuidad estructural

Desde la teoría de las formas simbólicas, esta persistencia indica que el símbolo axial no se reduce a un contenido histórico, sino que expresa una necesidad estructurante: dar orientación al mundo humano. La ceiba continúa siendo el lugar donde se cruzan las dimensiones verticales y horizontales de la existencia, uniendo origen, identidad y destino comunitario.

La vigencia de la ceiba —en rituales, narrativas, arte y prácticas del espacio— confirma que la forma simbólica del mito no desaparece, sino que se refracta en nuevos lenguajes que conservan su estructura originaria. De este modo, el análisis de la ceiba axial no se limita a un estudio arqueológico del mundo antiguo, sino que muestra la continuidad filosófica entre el mito y las prácticas vivas que siguen configurando el mundo de quienes la reconocen como su árbol sagrado.

6. CONCLUSIÓN

La ceiba axial, tal como se manifiesta en el *Chilam Balam de Chumayel*, permite comprender el mito no como un relato arcaico, sino como una forma simbólica que articula el mundo. A partir de la lectura cassireriana, el mito no se limita a describir una cosmovisión: configura activamente las coordenadas fundamentales de la existencia humana mediante la integración cualitativa del espacio, el tiempo y el número. El análisis del eje cósmico maya muestra que estas categorías no son abstracciones filosóficas, sino modos de orientación vital que siguen operando en prácticas y símbolos actuales.

La ceiba constituye, en este sentido, una estructura simbólica que organiza el cosmos en múltiples niveles. En el plano espacial, orienta los rumbos y separa el centro de los bordes; en el plano temporal, actualiza el origen mediante ciclos de destrucción y renovación; en el plano numérico, armoniza la multiplicidad a través de patrones, en este caso cuatripartitos y triádicos. A través de esta triple articulación, la ceiba se convierte en un modelo universal de ordenamiento del mundo, análogo a otros ejes míticos en tradiciones mesoamericanas y mesopotámicas.

El examen de las figuras asociadas —los bacabes, el monstruo de la tierra, los cuatro árboles de los rumbos— revela que el mito maya no solo narra una creación del cosmos, sino que expresa una estructura que continúa activa en la cultura viva. La presencia de la ceiba en rituales como el de los Voladores y en la iconografía textil contemporánea demuestra que esta forma simbólica se ha transformado, pero no ha perdido su función orientadora. De acuerdo con Cassirer, esta persistencia confirma que el símbolo no se agota en una figura histórica: es un acto de síntesis que puede reactivarse en nuevos contextos sociales.

Así, la ceiba axial no solo representa el origen del cosmos en la tradición maya; es un principio de organización del sentido, un eje que articula el ritmo del

mundo y la experiencia humana. Su permanencia en la vida ritual y en las prácticas comunitarias actuales muestra la continuidad profunda entre mito y cultura, entre las formas originarias del pensamiento y las expresiones contemporáneas que siguen configurando la realidad. Desde la filosofía de las formas simbólicas, la ceiba revela que el mito no pertenece al pasado, sino a la estructura viviente del espíritu, capaz de orientar, significar y renovar el mundo en cada una de sus manifestaciones.

Referencias.

- Barrera, A. (1976). *La ceiba-cocodrilo*. Revista del INAH, (8), 1999–2004.
- Cassirer, E. (1975). *Esencia y efecto del concepto de símbolo: El lenguaje*. Fondo de Cultura Económica.
- Cassirer, E. (1972). *Filosofía de las formas simbólicas. Vol. 2: Fenomenología del conocimiento*. Fondo de Cultura Económica.
- Cassirer, E. (1971). *Filosofía de las formas simbólicas. Vol. 1: El pensamiento mítico*. Fondo de Cultura Económica.
- Cassirer, E. (1945). *Antropología Filosófica*. México: Fondo de Cultura Económica.
- De la Garza, M. (1998). *Rostros de lo sagrado en el mundo maya*. Fondo de Cultura Económica.
- Eliade, M. (2022). *Lo sagrado y lo profano*. Editorial Trotta.
- Frazer, J. G. (1986). *La rama dorada*. Fondo de Cultura Económica.
- INHRM. (2001). *Chilam Balam de Chumayel*. Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Kirk, G. S. (1971). *El mito: Su significado y funciones en la cultura y la sociedad*. Alianza Editorial.
- López Austin, A. L. (2015). *Las razones del mito la cosmovisión Mesoamericana*. México: Ediciones Era.
- Najera, Martha Ilia (2008). El rito del ‘palo volador’. Encuentro de significados, *Revista española de antropología americana*, vol. 38, núm. 1, pp. 51-73.
- UNESCO (2008) *El expediente técnico de la ceremonia ritual de voladores, lista representativa del patrimonio inmaterial*.
- Turok, M. (1988). “El huipil ceremonial: símbolos e identidad”. *Artes de México*, (5), 43–48.
- Villani, L. (2024). El palo volador: eje cósmico y marcador del espacio-tiempo mítico en la Sierra totonaca de Papantla. *Anales De Antropología*, 58(1), 117–126. <https://doi.org/10.22201/ia.24486221e.2024.58.1.85378>