

*Especial: Naturaleza amena y naturaleza agreste en las letras hispánicas*



## El árbol como hierofanía y base de sexualidad en mitos indígenas

Mauricio Arley Fonseca  
Universidad de Costa Rica, Sede de Occidente.  
[mauricio.arleyfonseca@ucr.ac.cr](mailto:mauricio.arleyfonseca@ucr.ac.cr)  
<https://orcid.org/0000-0002-2113-613X>

Recibido: 17 de agosto 2017  
Aceptado: 3 de marzo 2018

### Resumen:

Algunos árboles son manifestaciones hierofánicas. En este estudio de mitología indoamericana se analizarán, principalmente, mitos etiológicos, relacionados con el árbol, lo cual develará la base de sexualidad entre lo sagrado y lo profano, y donde el sacrificio tiene un aspecto primordial.

A través de los diversos motivos míticos se exhibirá que los árboles figuran en el tiempo del origen (como formadores de la humanidad) y en los tiempos finales, como entre los nahuas y el arquetipo del árbol Chichihualcuauhco (árbol de las mamas), que nutría a los bebés fallecidos.

Ciertos árboles han tenido relaciones sexuales con seres humanos y de este modo han nacido enanos (véase el caso de *Catorce Fuerzas*) o se ha preservado la generación, como en el *Pop Wuj*, luego de un sacrificio, cuando la cabeza de Hun-Hunahpú (en el árbol de jícara) deja preñada a la joven Ixquic.

Estas características numinosas permitirán establecer paralelismos entre distintos mitos, por ejemplo, el pasaje mencionado del *Pop Wuj* con respecto al embarazo de la virgen María.

**Palabras clave:** Hierofanía, árbol, mitología, Popol Vuh.

## The tree as a hierophany and the basis of sexuality in indigenous myths

### Abstract:

Some trees are hierophanies manifestations. In this study of indoamerican mythology will be analyzed, mainly, etiological myths, related with the tree, which is



La Revista Estudios es editada por la [Universidad de Costa Rica](http://www.ucr.ac.cr) y se distribuye bajo una [Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-CompartirIgual 3.0 Costa Rica](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/3.0/cr/). Para más información envíe un mensaje a [revistaestudios.eeg@ucr.ac.cr](mailto:revistaestudios.eeg@ucr.ac.cr).

*Especial: Naturaleza amena y naturaleza agreste en las letras hispánicas*

going to reveal the sexuality background between the sacred and profane, and where sacrifice has a primordial aspect.

Through many mythic motifs it will show that trees figure in the origin time (as founders of humanity) and the ending times, as it happens with nahuas and the archetype tree of Chichihualcuauhco (mamma's tree), which nourished the dead babies.

Some trees have had sexual relations with human beings and by this way some dwarfs have been born (as *Catorce Fuerzas*) or the generation has been preserved, as in the *Pop Wuj*, after a sacrifice, when Hun-Hunahpú's head (as jicara tree) makes pregnant the young Ixquic.

These numinous characteristics will permit to establish parallelisms between different myths, for example, the event mentioned of *Pop Wuj*, according to the pregnancy of Virgin Mary.

**Key Words:** Hierophany, tree, mythology, Popol Vuh.

## INTRODUCCIÓN

En los estudios mitológicos aparecen diversos sentidos asociados al árbol: vida (expresada en plenitud y cosmos), muerte (como mal y destrucción), conocimiento (proceso, integralidad, distinción entre el bien y el mal), *axis mundi* (organización y orientación, en tanto centro de la Tierra), *omphalos* (centro místico), entre otros. Además, el árbol de la vida remite a la inmortalidad (Toporov, Ivanov, Meletinski, 2002): "en su mismo corazón, está escondida la vida y su finalidad superior: la inmortalidad" (p.40).

A partir de lo anterior se orienta este trabajo acerca de motivos míticos, con respecto a la figura del árbol, en tanto hierofanía: esa experiencia irrefutable de la divinidad como matriz vital, eso sagrado que se muestra a través de distintas expresiones, que reiteramos, una de ellas es central para este trabajo: la



*Especial: Naturaleza amena y naturaleza agreste en las letras hispánicas*

3 → naturaleza, y más específicamente: los árboles. Vale el aporte que da Huete (2015, p.110), quien siguiendo el pensamiento de Berger, destaca la manifestación de la realidad trascendente en una realidad mundana, o en palabras de Eliade sería que lo sagrado se revela en lo profano, y así surgen las oposiciones: eterno/no eterno; espíritu/materia; sagrado/profano.

Y si bien el árbol se asocia con lo espiritual: “nunca se ha adorado a un árbol solo por sí mismo, sino siempre por lo que a través de él <<se revelaba>>, por lo que implicaba y lo que <<mostraba>>, en su calidad de hierofanía” (Chinchilla, 2010, p.246). A pesar de esto, cada solsticio de invierno, un árbol se convierte en centro de muchas casas que celebran la navidad: “El árbol de los diversos países cristianos ha llegado a identificarse al Cristo mismo con el árbol; se lo ve bajo forma de árbol perennifolio; como para destacar que se sitúa en el solsticio de invierno, es decir, en la fase ascendente del sol y en la renovación del año” (Chevalier, 2003, p.128).

Inicialmente se versará en torno al contexto de diversos mitos indoamericanos, cuyo logos servirá para validar la lectura del árbol como hierofanía y sus fuentes de sexualidad y sacrificio. En el cierre de este acercamiento se establecerá una correlación entre dos sacrificios: el de la cruz (resto de árbol), donde Jesús fue crucificado, y el árbol de jícara, sobre el cual se colocó la cabeza de Hun-



*Especial: Naturaleza amena y naturaleza agreste en las letras hispánicas*

4 → Hunahpú, pasaje del *Pop Wuj*<sup>1</sup>, en el cual Shkik (o Ixquic) queda embarazada (implicación sacrificio-sexualidad) por el árbol de jícara; asimismo, se rastrearán las connotaciones del árbol respecto de lo divino, el conocimiento, la procreación.

En este sentido, vale el simbolismo que brindan Jung, von Fraz, Hendersen, Jacobi, Jaffé (1974), con respecto al árbol: “podría simbolizar sacrificio o muerte (crucifixión de Cristo en un árbol)” (p.90). Pero además, tal como lo han señalado Foucault (2011) y Bataille (2002), existe una correlación entre sacrificio y erotismo, que si se retoma desde estudios indoamericanos, se versa sobre lo mismo: “la guerra, la caza, el sacrificio y la posesión, componen un paquete solidario con el erotismo [...] propensión universal a unificar el léxico del amor con el de la matanza, la comida y el poder” (Chase-Sardi, Siffredi, Cordeu, 1992, p.14).

El comparar mitos permite reconocer la relevancia de ciertos motivos, que van permutando entre distintos pueblos, y así revelan su vigencia. Para Kristeva (1981), el texto es una productividad donde convergen enunciados anteriores o sincrónicos: “constituye una permutación de textos, una inter-textualidad: en el espacio de un texto se cruzan y se neutralizan múltiples enunciados, tomados de otros textos” (p.15). Este acercamiento, respecto de la productividad, es formulado por Duch (1998), en términos de: “El mito, el <<trabajo del mito>> (parafraseando a Hans Blumenberg), es pues algo omnipresente, móvil y flexible en la existencia

---

<sup>1</sup> “Popol Vuh no significa nada en kí-ché, Pop Wuj, en cambio, sí. Pop quiere decir tiempo, y es el nombre del primer mes del calendario maya. Wuj significa libro, papel, escritura” (Chávez, 1987, p.11).



*Especial: Naturaleza amena y naturaleza agreste en las letras hispánicas*

concreta de los individuos y de los pueblos” (p.28); y en otra sección apunta que:

“El mito llega a hacerse actual en todas las épocas y en todos los espacios” (p.27).

La lectura es un desciframiento de signos. El cuidado que debe tenerse al descifrar es discutido por Pierre Bourdieu: “la *comprensión* inmediata y adecuada sólo es posible y efectiva en el caso particular en que la clave (*chiffre*) cultural que hace posible el acto de desciframiento es dominada...” (contenido en Navarro, 2002, p.189). En estos procesos de interpretación, si el sujeto está ansioso por comprender de inmediato el objeto de estudio, se generará, según Bourdieu, una ilusión de comprensión del objeto: “Por no percibirlos como codificados, y codificados según otro código, se aplica inconscientemente a las obras de una tradición extranjera el código que vale en la percepción cotidiana...” (Navarro, 2002, p.191) y agrega: “La obra de arte, como todo objeto cultural, puede entregar significaciones de niveles diferentes según la cuadrícula (grille) de interpretación que le es aplicada...” (Navarro, 2002, p.193).

Y finalmente, ese desciframiento corresponde a la interpretación, que es parte innata del ser humano: “aquello que debería interesarnos primordialmente no son los << materiales míticos >> como tales, sino la forma mítica de conocimiento. Justamente porque el hombre es un animal hermenéutico, tiene una inagotable inclinación hacia las invenciones del espíritu” (Duch, 1998, p.30). Así, el estudio de mitología indoamericana requiere precisamente una alta sensibilidad espiritual para percatarse de que, con el fin de intelegir algo acerca de su cosmogonía, la



*Especial: Naturaleza amena y naturaleza agreste en las letras hispánicas*  
lectura ha de ejercerse desde la cuadrícula de la recursividad de motivos míticos indoamericanos, donde por ejemplo, la naturaleza, para los grupos indígenas, es fuente desde la cual emana la relación trascendental con Dios, es su esencia.

## TEXTUALIDAD MITOLÓGICA

Siguiendo la división de Thompson (1955/1958) acerca de los motivos míticos vinculados con árboles, se nombran los siguientes que pueden distinguirse en el trabajo:

- Deidad nacida de un árbol (A114.4)
- Diosa en forma de árbol (A139.8.5)
- Deidad reside en árbol (A151.7.1)
- La casa de Dios está debajo del árbol de la vida (A151.7.1.1)
- Concepción al abrazar un árbol mágico (T532.1.2)
- Sabiduría de la serpiente al comer del árbol del conocimiento (B123.1.1)

Lo anterior permite resaltar las diversas conexiones hierofánicas, manifiestas a partir de la presencia del árbol, que funge como medio de transición entre lo sagrado y lo profano, la convergencia de las realidades trascendente y mundana.

Por otro lado, en el trabajo *Literatura y mitología* de Lotman y Mints (1981, p.34), se reconoce que hay un constante proceso de penetración entre mitología y literatura, por ejemplo, la presencia del tiempo cíclico, las funciones del ritual y la oralidad, el sacrificio y su valor de fertilidad, entre otros rasgos.



*Especial: Naturaleza amena y naturaleza agreste en las letras hispánicas*

7

Eliade (1996, p.38) resalta que en la ecología maya hay paralelos cosmo-mágicos, donde se engloba el equilibrio de la vida y la muerte: en las representaciones del Templo de la Cruz surge un árbol cruciforme de ramas-serpientes enjorjadas y residuos de sacrificios; alrededor de este árbol de la vida se encuentra una serpiente bicéfala. El árbol imita la reunión de cuatro plantas de maíz, cuyas mazorcas asemejan una cabeza humana (en el *Pop Wuj* es una jícara) y por este árbol surgirá una nueva generación humana.

La creación de la humanidad articula la importancia del habla junto con la procreación; el habla entra en el contexto del conocimiento, en tanto que la transmisión del conocimiento ancestralmente ha sido de manera oral. Esto se destaca en un mito carijona, donde el héroe mítico (Kuwai) talló una mujer, partiendo del trozo de un árbol de laurel-comino. El héroe pronto se dio cuenta de que cuando las ramas chocaban contra el viento, creaban un sonido semejante al de la risa. El deber de Kuwai era convertir este árbol en mujer, brindarle dos características: habla y procreación (Pachón y Correa, 1997, p.555). Luego de la transformación, ella fue llamada Waihochine “que tiene perfume de comino”.

A propósito de la creación, Christensen (2010, p.367) resalta que en el texto bíblico cristiano, así como en el *Pop Wuj*: el dios creador (o dioses) reflexiona acerca de cómo iba a llevar a cabo su tarea; en tal contexto, el simbolismo del árbol del conocimiento da una pista sobre lo que puede representar el conocimiento trascendente para los seres humanos, por esto se justificaría la



*Especial: Naturaleza amena y naturaleza agreste en las letras hispánicas*  
prohibición de la divinidad, con respecto a que sus creaciones comieran de los frutos del árbol; en el *Pop Wuj* se trata de un conocimiento transferido a través de la cabeza de Hun-Hunahpú.

Si el ser humano accede al conocimiento trascendente, su propia condición (susceptible al error, el pecado, etc.) podría ocasionar un caos del cosmos, al cual los dioses han dedicado su previa reflexión, de ahí que surja la necesaria castración humana: un innaccesible de conocimiento. No casualmente surgen los mitos del olvido del alma, luego de morir, como lo atestigua el lago Estigia, entre griegos; el desconocimiento (a cierto nivel) y el olvido se constituyen en recursos de protección para el mismo ser humano.

Pero por otra parte, también para los dioses es esencial que sus creaciones desarrollen altas habilidades cognitivas, pues su ausencia, asimismo puede traer caos: “Estos seres humanos de madera no podían pensar, lo cual significaba que no tenían el atributo humano del lenguaje” (León-Portilla, 2004, p.476, retomado de la reflexión de un grupo de jóvenes mayas acerca de la tercera creación en el *Pop Wuj*).

La tierra es matriz vital. Eliade (1981, p.122) afirma que el mito de la Gran Madre telúrica se presenta prácticamente en todo el mundo; el alumbramiento se da sobre el suelo, el cual debe fecundarse, con periodicidad, para asegurar la vida. La mujer imita ese proceso instaurador del orden sagrado sobre los tiempos





*Especial: Naturaleza amena y naturaleza agreste en las letras hispánicas*  
profanos; ella cultiva plantas alimenticias, así se apropió del trabajo de la tierra, de su fertilidad y cosecha.

El matriarcado (como institución) surgió en este contexto, en la estrecha relación entre la mujer y la tierra. De ahí la abundancia de mitos indoamericanos que remiten a la madre sacrificada, de quien surgen distintas plantas; una versión penobscot, del Área de los Bosques del Noreste norteamericano, relata cómo la Primera Madre le pidió a su marido que la matara, arrancara toda su carne y la esparciera en una tierra especificada por ella; al pasar los siete meses establecidos, el marido volvería ahí con sus hijos: “encontraron la tierra cubierta de plantas altas, verdes y llenas de espigas. El fruto de estas plantas –el maíz– era la carne de la Primera Madre... Y ellos comieron la carne de la Primera Madre y estaba dulce” (Margery, 2003, p.53). De esta tierra también surgió la planta de tabaco, que estaba dedicada a fumarse.

Así, existe una línea entre: sacrificio ritual-función benefactora-sexualidad-divinidad. Y sumado a esto, si hay tantos relatos de sacrificios humanos, es porque el modelo ha sido el sacrificio del Dios mismo; se trata de una *imago dei*.

En una nota al pie, Furst, contenido en Eliade (1996, p.39), destaca que en el códice Borgia (elaborado entre siglos XIII a XIV) se aprecia cómo del dios surge el árbol cósmico, sustentado por dos ríos de sangre, procedentes de los órganos sexuales de dos dioses, que se inmolan a sí mismos. Luego Meter Furst menciona un mito en el cual un rey ofrece, al árbol, un instrumento para inducir las sangrías



*Especial: Naturaleza amena y naturaleza agreste en las letras hispánicas*  
genitales; el rey se perforó su miembro para imitar la menstruación, esto como signo de interdependencia entre el hombre y la mujer; dicho ritual tenía como objetivo garantizar la fecundidad y la regeneración de lo agrario.

La misma naturaleza, a partir de su energía vital, se correlaciona con los miembros genitales:

La relación entre ciertas plantas y los órganos del cuerpo humano es igualmente señalada en un mito de los Indios Paressi. Los cuatro hijos del primer hombre, temiendo la cólera paterna huyeron a la selva, a la cual por descuido incendiaron; dos muchachos y una niña perecieron entre las llamas. Los penes de los chicos se convirtieron en maíz negro y rojo, en tanto que la vulva y las costillas de la muchacha se transformaron en judías, su ombligo en patatas y su ano en cacahuates. (Métraux, 1948, p.25)

El culto a los árboles fue llevado a nivel doméstico y de este modo la familia podía efectuar sus propios sacrificios. González apunta que:

En Santa Cruz de Mixtepec, aún se tiene memoria de un hombre que tuvo relaciones sexuales con un árbol sagrado, del cual nació un enano conocido como *Catorce Fuerzas*. Este personaje adoraba al árbol que lo parió, hasta que un día luchó en una cueva contra las piedras. El Sol se levantó por este hecho y mató a *Catorce Fuerzas* y a las piedras, que desde entonces son inanimadas. (González, 1995, p.14)

En términos comparativos, ante las posibles variantes con respecto a la explicación del origen, siguiendo el *Motif-Index* de Stith Thompson (motivo A 2611.0.5), se destaca que para el motivo: “Partes del cuerpo humano o de un animal transformadas en plantas”, entre las subvariantes míticas están que las



*Especial: Naturaleza amena y naturaleza agreste en las letras hispánicas*  
plantas se pueden originar de: “(a) todo el cuerpo de la entidad, (b) de su corazón, (c) de sus huesos, (d) de sus genitales o (e) de sus cabellos” (Margery, 2003, p.51).

En el estudio se prestará atención a estos elementos asociados al origen, pues precisamente uno de los motivos etiológicos es la aparición de la humanidad a partir de una caverna, y desde esta es posible registrar casos en los que unos se transforman en personas y otros en árboles: “Los indígenas emergieron de dos cavernas (Amaiauva y Cacibagiagua), representan dos líneas tribales. Antes de que ellos salieran había un cuidador de las entradas que llegaba en las noches, pero un día el Sol lo convirtió en roca, otras personas se convirtieron en árboles” (Harley, 1964, p.28). La presencia de cavernas remite a lugares de origen, donde en algunos casos se evidencia la conjunción mujer-árbol, como en el mito etiológico de los mixtecos, el cual ocurre luego de que los futuros pobladores fueron desgajados de un árbol que brotó de la cabeza de una mujer, la cual reside en un río y junto a una cueva (González, 1995, p.14).

Las cuevas son pasajes telúricos, que en ocasiones sirven como conectores entre inframundos y mundos superiores. La fertilidad de la tierra remite a la mujer, tal como lo atestigua un mito bora: “La primera yuca fue creada por el Padre de la Tierra. Él sembró dos palitos de yuca; era su propia mujer. El hombre enterró a su mujer, pero antes sembró tabaco. Él mismo se hizo tabaco. Después pensó que



*Especial: Naturaleza amena y naturaleza agreste en las letras hispánicas* debía tener compañera. El hombre-tabaco y la mujer-yuca eran hijos de nuestro padre” (Margery, 2003, p.33).

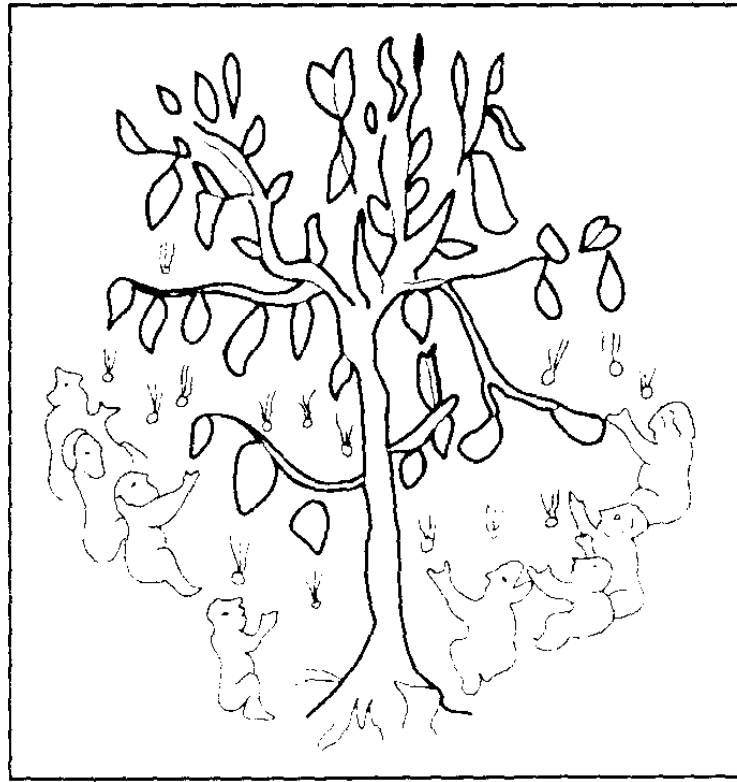
## LA FUSIÓN CON ÁRBOLES

Tal como ya se ha recopilado, hay árboles que son la matriz originaria de distintos grupos indígenas, pero también hay árboles que cumplen una función nutricia para quienes mueren, como el caso de los bebés (ilustración 1), donde se revela la función apodíctica de un arquetipo: la divinidad (árbol) espera y cuida, a quien cree en su manifestación hierofánica.

Para los nahuas, Chichihualcuauhco es el lugar del árbol de las mamas, ahí llegaban los bebés fallecidos, con el fin de que pudieran seguir siendo alimentados. Así, es evidente que el árbol guarda un simbolismo trascendente para los grupos mesoamericanos, se puede decir que son árboles cargados de sexualidad, y su fertilidad puede ser compartida con los seres humanos.



*Especial: Naturaleza amena y naturaleza agreste en las letras hispánicas*



*Chichihualcuauhco o “árbol de mamas”  
(Códice Vaticano Latino).*

**Ilustración N° 1. “Árbol con mamas”.** Tomada del códice Vaticano Latino.

La cosmovisión nahual acerca de cuál sería el destino de aquellos niños que mueren prematuramente, revela el carácter humano fusionado con la naturaleza: un árbol con senos. El árbol cumpliría la función nutricia inconclusa; ahí los infantes tomarían, con sus manitas, las hojas nutricias (mamas) de un árbol, y a partir de ellas obtendrán su líquido vital.



*Especial: Naturaleza amena y naturaleza agreste en las letras hispánicas*

Dentro de este ámbito nutricional aparece la diosa Ixcuina, es el estandarte de los gozos del cuerpo, se coloca en el inicio de la historia de los sujetos, asiste a los partos, o más bien, es interpelada para que llegue a esos momentos.

En contraposición a esa nueva vida, en la muerte también el árbol surge como centro de interacción entre los distintos personajes; esto ocurre en la región del Chaco paraguayo, entre los ishír (o chamacoco):

Cada año comienzan a tocar en el Osépëtë, el país subterráneo de los muertos, un enorme tambor. Ese tambor es un gran Cháarro, un gran árbol de palo borracho que está en medio de las aguas. Los muertos hacen una ronda ahí, golpean el tambor, bailan y gritan, llaman a ver quién es el que va a morir de éstos de arriba que viven.

-¡Que mueran y que vengan pronto aquí! –los llaman. Están contentos entonces los muertos. ¡Cantan mientras golpean ese tambor!

Pero cuando están tocando en el Osépëtë también los ishír, las personas de acá, empiezan a pintarse. Cuando hacia el mes de enero los kapél'lä, los porotos silvestres están maduros y sus vainas se abren, ya es señal. Ya se puede hacer nuestra fiesta, antes que los muertos del Osépëtë comiencen a jugar.

Ahí todos se pintan el cuerpo desnudo. Se salpican todo el cuerpo con manchitas rojas y negras y trazan varias rayas negras debajo de los ojos. Después se ponen un chiripá de tela de colores atado a la cintura. Se pintan para expulsar ese poder venenoso que viene del país de los muertos, para seguir sanos.

Después, la fiesta esa sólo deben hacerla los muchachos y las jóvenes; los viejos no. Esa fiesta es para que el Osépëtë no los lleve. Es para que los que están tristes, que ya no quieren hallarse con los demás, no escuchen el llamado de los muertos y quieran irse para allí.

Cuando todo el mundo está pintado se hace entonces esa Fiesta de la Hoja de Palma. Es para que cada una se pueda juntar con un hombre y cada otro con una chica. Eso es el Noshirkúru-ájak-ochúkue, la Fiesta de la Hoja de Palma Confundida. Se llama así porque primero separan todas las nervaduras de una hoja de palma y les hacen nudos en la punta a cada una. Enseguida alguien la hace girar entre sus palmas a toda velocidad; ahí cada joven y cada chica se apura a tomar un nudo, y así, cada cual encuentra la compañera que corresponde a su nervadura. Así se entienden ellos. Enseguida tienen que cogerse hasta no poder más.



*Especial: Naturaleza amena y naturaleza agreste en las letras hispánicas*

De modo que hay una fiesta aquí, de los ishír, y también hay otra fiesta allá, de los muertos que están en el Osépëtë. A eso juegan allá y a eso juegan acá. Es como una lucha de los vivientes contra los muertos. Allá hacen una fiesta pero los de acá juegan también. Y el que no, el que se queda triste encerrado en su choza, ése ya está destinado para allá, ¡algún día va a jugar allá! Entonces, los que juegan aquí, éstos no tienen necesidad de morir sino que van a vivir.

(Chase-Sardi, Siffredi, Cordeu, 1992, p.217)

En este mito, unos intentan proseguir con su estado vital, marcan el cuerpo con pinturas para confirmar su compromiso simbólico con el pueblo y la integración cultural. Mientras que en el inframundo, los muertos tocan el tambor: es el llamado que anuncia la inminente llegada de alguien del supra mundo. El tambor siempre sonará, pues la caída de la vida aparecerá ante la expectación del imperio de la muerte. Los muertos esperan la caída de los vivos, su muerte.

Ambos espacios (inframundo y supramundo) son festivos y comparten los beneficios de la naturaleza. Dentro del ámbito de los muertos hay un gran árbol empleado como tambor y a su alrededor los muertos se integran; pero en el mundo de los vivos, ese árbol ofrece frutos maduros, para disfrute o degradación. Se trata de una conexión entre dos mundos a través del árbol. El ritual de los vivos es metáfora de la muerte, una muerte viva.

Mediante los recursos simbólicos: música, pintura, máscaras, tejidos, cantos, etc. se intenta exorcizar la muerte; también provocan una cohesión cultural, de ahí que sus integrantes se vayan identificando entre sí, al reconocer diversas prácticas que los vinculan con ese espacio de significación colectiva. De este modo, el



*Especial: Naturaleza amena y naturaleza agreste en las letras hispánicas*  
individuo se forma como sujeto cultural en el espejo de las producciones culturales y en su práctica colectiva.

## LA MUJER, EL ÁRBOL Y LA SERPIENTE

Uno de los mitos más conocidos por cristianos es el del Génesis, con sus personajes: Adán, Eva y el árbol del conocimiento. Para discutir el mito, es necesario destacar que entre los textos religiosos hay varios que son excluidos del canon; son los llamados apócrifos. Uno de los pasajes míticos que explica el origen del mundo, procede de la tradición gnóstica y se conoce como “La violación de Eva por el primer creador (Dios) y sus ángeles”, en el cual se reconoce que el origen de la mujer es divino, pero los arcángeles guardan este secreto, y a través de un sueño, transmiten a Adán, que Eva procede de su costilla, y de ese modo él sentirá el derecho de ejercer su dominio sobre ella, y esta será su servidora. En el pasaje se revela la intuición femenina, pues Eva se percata de que los arcángeles desean poseerla sexualmente, y así huye hacia el árbol del conocimiento (protector) y se funde con este, motivo adicional para vincular a la mujer con el saber y lo divino: “She entered the Tree of Knowledge, and remained there. But they tried to follow her. She revealed to them that she had entered the tree and become tree”<sup>22</sup> (Barnstone, 1984, p.70).

---

<sup>22</sup> “Ella entró al Árbol del conocimiento y permaneció ahí. Pero ellos trataron de seguirla. Ella les reveló que había entrado al árbol y se había convertido en árbol” (traducción libre).





*Especial: Naturaleza amena y naturaleza agreste en las letras hispánicas*

En la tradición clásica, el árbol del conocimiento está acompañado por una serpiente, la cual, en mitos indígenas, remite a la fecundación o incluso, la mujer como protectora inconsciente de la serpiente. A continuación, la síntesis de un mito bororo, brindada por Margery (2003):

Una mujer llamada Aturuaroddo salió al encuentro de su marido, quien regresaba de cacería trayendo una anaconda muerta. La mujer cargó en sus espaldas el cuerpo sangrante de la serpiente, pero al colocarla mal, la sangre del ofidio escurrió por su cuerpo y penetró en ella. Al tiempo de esto, al llegar cierto día al pie de un enorme árbol de genipapo cargado de frutas maduras, la mujer dijo en voz alta: “¿Quién podría coger alguna fruta para yo comérmela?” Al instante, el ser engendrado por la sangre de la serpiente respondió desde el interior de su cuerpo: “Madre, yo subiré y te la traeré”. Y entonces, salió del cuerpo de la mujer una anaconda que subió al árbol y luego de coger la fruta, descendió, se la entregó y penetró de nuevo en ella. La mujer, asustada, corrió a la aldea y les contó a sus hermanos mayores lo que había sucedido. Ellos le dijeron que la seguirían hasta el árbol y que allí ella debería repetir la petición. La mujer así lo hizo y todo ocurrió como la vez anterior, pero ahora, cuando la serpiente iba a entrar de nuevo en su cuerpo, los hermanos de Aturuarodda la mataron a palos, tras lo cual la quemaron y luego volvieron a la aldea. Cuando después regresaron al lugar, vieron que de las cenizas de la serpiente había brotado un árbol de urucú [achioteb], un árbol de almáciga y plantas de tabaco, maíz y algodón. La versión concluye refiriendo que hasta hoy, los indios usan el urucú y la almáciga para pintarse, fuman el tabaco, comen maíz y hacen collares de algodón.

(Margery, 2003, p.63)

En otras ocasiones, la mujer busca la serpiente en el árbol, tal como se aprecia en la versión del grupo blackfoot, recopilada por Carroll: “Un hombre observa que su mujer golpea un tronco hueco. De él, sale una serpiente que transformada en joven, tiene con ella relaciones sexuales” (Margery, 2003, p.142).



*Especial: Naturaleza amena y naturaleza agreste en las letras hispánicas*

Entre los indios guahibos del Orinoco se relata el mito de Matsuldani (contado por Rita Gaitán), recopilado por Niño (1978, p.239): “Furná... encontró un palo, sasafrás, y lo labró en forma de mujer y olía bueno (laurel amarillo). No tenía vagina, hablaba, se movía pero no comía”.

Entre los yucare se cuenta que luego de que Sararuma incendiara la región, él dio semillas a un hombre sobreviviente e hizo aparecer una mujer, la cual luego de darle al hombre varios hijos, se enamoró de Ulé, un árbol con bellas flores, ella lo adornó y pintó, pronto se convirtió en un hermoso joven” (Harley, 1964, p.313).

### **EL ÁRBOL FECUNDADOR EN EL *POP WUJ***

El pasaje del *Pop Wuj*, sobre el cual nos centraremos, es el siguiente:

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

[...]

¿Qué es lo que quieres? Estos objetos redondos que cubren las ramas del árbol no son más que calaveras. Así dijo la cabeza de Hun-Hunahpú dirigiéndose a la joven. ¿Por ventura los deseas?

[...]

En mi saliva y mi baba te he dado mi descendencia (dijo la voz en el árbol)... (León-Portilla, Shorris, 2004, pp.506,507)

Este uso de la saliva, como metáfora del semen, se ve en distintos mitos indoamericanos. Para los indios kraho, la saliva tiene la variante de ser mortífera:



*Especial: Naturaleza amena y naturaleza agreste en las letras hispánicas*

“Estrella, casada ya pero aún virgen, víctima de una violación colectiva, a los culpables de la cual castiga escupiéndoles en la boca su saliva mortal. Después vuelve al cielo” (Lévi-Strauss, 1978, p.169). Pero entre los indígenas iojwaha del Chaco aparece más bien una función fecundadora, similar a la del *Pop Wuj*: “Apah tepih, en esos primeros tiempos, Kíjwet no tenía esposa ni hijos. Entonces cerró la mano y se la sembró él mismo quedando preñado” (Chase-Sardí, Siffredi, Cordeu, 1992, p.109).

Por tanto, a través del escupitajo ocurre la mágica preñez de una mujer, que es un paralelismo entre este pasaje del *Pop Wuj* y el texto bíblico (lo cual es señalado por: Picon y Schulman, 1991; Montemayor, 1999; Cobián, 1999), cuando el ángel anuncia a María que dará a luz a Jesús (Lc 1, 31).

En ocasiones, la mujer no se percata qué divinidad la ha embarazado y así procura descubrirlo: “Cavillaca tejía debajo de un árbol, Coniraya, sabiendo que ella era virgen, arrojó cerca de ella una fruta, la cual contenía parte de su semilla fértil; en un intento de averiguar cuál deidad ocasionó su preñez, puso alrededor del infante varios ídolos “huacas”, el pequeño se dirigió a la que representaba a Coniraya” (Harley, 1964, p.228).

Además de estas manifestaciones mágicas, se dan las transiciones de personajes de un supra mundo (cielo cristiano) o un inframundo (Xibalbá), lo cual da un mayor peso numinoso al relato. Estos recorridos generan transformaciones, conocimiento, o se transporta alimento, fuego, etcétera.



*Especial: Naturaleza amena y naturaleza agreste en las letras hispánicas*

Las cuevas, úteros, inframundos remiten a lo oculto, lo innacesible y contenedor vital: “el proceso de la concepción de vida, humana o vegetal, se da en el terreno de lo oculto, lo escondido, de lo no sabido; es decir, en el inframundo del cual viene Ixquic” (Cobián, 1999, p.70). Así, la mujer se liga a lo telúrico, el saber inconsciente, fertilidad; ella es matriz transformadora.

Tal como se expuso en el mito gnóstico, Eva es un ser de luz: “What is this female light-being? For truly she is like the likeness which appeared to us in the light”<sup>3</sup> (Barnstone, 1984, p.70). Asimismo, Ixquic es un ser de luz: “su abandono de la oscuridad representa lógicamente la llegada de la luz” (Cobián, 1999, p.71). Además, la llegada de la luz está antecedida por la sangre, desprendida a través del sacrificio, de Hun-Hunahpú (tradición maya) y Jesús (cristianismo). Y como se ha referido, el árbol cumple ese soporte sagrado (árbol de jícara y la cruz), a partir del cual surge la vida, el árbol como símbolo de eternidad.

De este modo, se puede leer que la luz (Ixquic, Eva) antecede al sacrificio del héroe cultural (Hun-Hunahpú) o el hijo de Dios para el cristianismo (Jesús), y mediante el soporte del árbol surge esa revelación hierofánica, que no se caracteriza así por el árbol mismo, sino por todo el contexto sagrado en que se inscribe, iniciando con la mujer y finalizando con la oferta más mágica: la inmortalidad del alma.

---

<sup>3</sup> “¿Qué es este ser de luz femenino? Ciertamente, ella es como la figura que nos apareció en la luz” (Traducción libre).



## CONCLUSIONES

El árbol es un medio de conexión entre los grupos indígenas y los dioses. La manifestación hierofánica acontece en distintas formas, por ejemplo, mediante la preñez de una mujer, el producir frutos, contar con una pareja, en sí, muestras generales de amor y cuidado, por parte del Creador. Asimismo, el árbol representa renovación y la oferta de inmortalidad del alma.

La raíz del árbol se comunica con los inframundos y todo lo que esto involucra en términos de vida y muerte; desde el inframundo se ubica un árbol como *omphalos* (mito chamacoco). La copa de los árboles señalan los supramundos, donde también se presentan mitos de origen entre pueblos indígenas.

El árbol es *imago mundi* del universo, es un microcosmos sagrado, de ahí que sea tan habitual leer mitos indoamericanos donde se muestra que, incluso para adentrarse entre los bosques (con el fin de cazar), era necesario invocar a la deidad respectiva, por ejemplo, Dualok (divinidad asociada con los animales), entre los bribbris.

El simbolismo del árbol sigue vigente en la vida cotidiana, en cada solsticio de invierno, el árbol de Navidad se constituye en centro; en su base se entregan regalos como si fueran muestras de los mejores sacrificios que se dan a un Dios. En algunas tradiciones culturales, el árbol ha sido objeto de adoración; en el caso del árbol de Navidad, esta expresión no resulta tan distante, aunque claramente su



*Especial: Naturaleza amena y naturaleza agreste en las letras hispánicas*

sentido está sublimado, por lo tanto, da la impresión de que es solo un adorno, pero su punto central (en la casa) y el contexto que le rodea, evidencian otra realidad más subyacente.

Los árboles siguen siendo espacios de aparición de figuras religiosas, o bien, efectos de lo llamado cognitivamente como pareidolia: la lectura perceptiva de algo nuevo, que es interpretado a partir de imágenes conocidas, por ejemplo, asociar una grieta en un tronco con el rostro de Cristo o la imagen de la virgen María. Un ejemplo que inscribe la duda hermenéutica entre hierofanía y pareidolia, sería la supuesta aparición de la Virgen de Sarapiquí, que desde 1990 fue vista por creyentes, alrededor de un árbol, y en cuyo espacio luego se construyó un templo; actualmente, la iglesia católica oficia sus misas, a pesar de que ha manifestado públicamente un descrédito por la experiencia, pero sí ha reconocido un efecto a nivel de fe entre los creyentes.

Finalmente, las diversas vivencias hierofánicas van sublimándose entre distintas culturas hasta el punto de que ya resultan irreconocibles con el tiempo. Un caso expuesto ha sido el observar en Ixquic: la figura de Eva (mito del Génesis cristiano), pues ambas se constituyen, desde su origen, en seres de luz, y generan cambios en el mundo; ambas están vinculadas con lo telúrico. Asimismo, el árbol es lugar de sacrificio: en un árbol (cruz) se crucifica a Jesús y en un árbol (de jícara) se coloca la cabeza desmembrada de Hun-Hunahpú (tradición maya). A



*Especial: Naturaleza amena y naturaleza agreste en las letras hispánicas*  
partir del sacrificio se reconoce la función hierofánica del árbol; con el sacrificio se ofrece la inmortalidad.

## BIBLIOGRAFÍA

Barnstone, W. (editor). (1984). *The Other Bible. Ancient Alternative Scriptures*. New York: Harper Collins Publishers.

Bataille, G. (2002). *El erotismo*. 3ª ed. Barcelona: Tusquets Editores.

Biblia de Jerusalén. (1998). Bilbao: Desclée de Brouwer.

Chase-Sardí, M., Siffredi, A., Cordeu, E. (1992). *El gateo de los nuestros. Narrativa erótica indígena del Gran Chaco*. Buenos Aires: Ediciones del Sol.

Chávez, A. (1987). *Pop Wuj. Libro del tiempo*. Buenos Aires: Ediciones del Sol.

Chevalier, J (ed.). (2003). *Diccionario de símbolos*. Tomo I. Barcelona: Herder.

Chinchilla, K. (2010). *Conociendo la mitología*. San José: Editorial de la Universidad de Costa Rica.

Cobián, D. (1999). *Génesis y evolución de la figura femenina en el Popol Vuh*. México D.F.: Plaza y Valdés.



*Especial: Naturaleza amena y naturaleza agreste en las letras hispánicas*

Christensen, M. (2010). The Tales of Two Cultures: Ecclesiastical Texts and Nahua and Maya Catholicisms. *The Americas*, Vol. 66, No. 3, Evangelization as Performance (Jan., 2010), pp. 353-377.

Duch, L. (1998). *Mito, interpretación y cultura. Aproximación a la logomítica*. Trad. Francesca Babí, Domingo Cía. Barcelona: Herder.

Eliade, M. (1981). *Lo sagrado y lo profano* (4ª ed.). Barcelona: Editorial Labor.

\_\_\_\_\_. (1996). *Historia de las creencias y de las ideas religiosas*. Barcelona: Editorial Herder.

Foucault, M. (2011). *Historia de la sexualidad*. 3ª ed., III volúmenes. México D.F.: Siglo XXI editores.

González, Y. (ed.). (1995). *Diccionario de Mitología y Religión de Mesoamérica*. México: Ediciones Larousse.

Harley, A. (1964). *The Mythology of all races*, Vol. XI. New York: Cooper Square Publishers.

Huete, F. (2015). La Influencia de la Fenomenología de la Religión de Rudolf Otto y Mircea Eliade en el Pensamiento de Peter L. Berger. *Revista Portuguesa de Filosofia*, T. 71, Fasc. 1, Fenomenologia e Filosofia Prática/Phenomenology and Practical Philosophy (2015), pp. 102-115.

Jung, C., von Fraz, M., Henderson, J., Jacobi, J., Jaffé, A. (1974). *El hombre y sus símbolos*. 2ª edición. Trad. Luis Escolar. Madrid: Aguilar.





*Especial: Naturaleza amena y naturaleza agreste en las letras hispánicas*

Kristeva, J. (1981). *El texto de la novela*. Barcelona: Lumen.

León-Portilla, M., Shorris, E. (2004). *Antigua y Nueva Palabra*. México D.F.: Ediciones Santillana.

Lévi-Strauss, C. (1978). *Mitológicas. Lo crudo y lo cocido*. México: Fondo de Cultura Económica.

Lotman, I., Mintz, Z. (1981). Literatura y mitología. En *Revista Criterios*, No.30.

Margery, E. (2003). *Estudios de mitología comparada indoamericana*. San José: Editorial de la Universidad de Costa Rica.

Métraux, A. (1948). Ensayos de mitología comparada sudamericana. En *América indígena*, Vol. VIII, No. 1.

Montemayor, C. (1999). *Arte y plegaria en las lenguas indígenas de México*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.

Navarro, D. (compilador y traductor). (2002). *Image 1: Teoría francesa y francófona del lenguaje visual y pictórico*. La Habana: Criterios, Casa de las Américas.

Niño, H. (1978). *Literatura de Colombia aborigen*. Instituto Colombiano de Cultura.



*Especial: Naturaleza amena y naturaleza agreste en las letras hispánicas*

Pachón, X., Correa, F. (coordinadores). (1997). *Lenguas Amerindias. Condiciones Socio-Lingüísticas en Colombia*. Bogotá: Imprenta Patriótica del Instituto Caro y Cuervo.

Picon, E., Schulman, I. (1991). *Las literaturas hispánicas: Hispanoamérica*. Vol. 3. Wayne State University.

Pop Wuj. (1987). *Libro del tiempo*. Trad. Adrián Chávez. Buenos Aires: Ediciones del Sol.

Thompson, S. (1955/1958). *Motif-Index of Folk-Literature. A. Mythological Motifs*. Indiana University Press.

Toporov, V., Ivanov, V., Meletinski, E. (2002). *Árbol del mundo. Diccionario de imágenes, símbolos y términos mitológicos*. Colección Criterios. Habana: Casa de las Américas.

