

UNIVERSIDAD NACIONAL DE CUYO
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
SEMINARIO DE LICENCIATURA

EL SIMBOLISMO DE LAS FIGURAS CIRCULARES Con un ejemplo del Área Andina



Raquel Pisi

Mendoza, octubre de 2008

ÍNDICE GENERAL

	Pág.
AGRADECIMIENTOS	3
INTRODUCCIÓN	5
CAPÍTULO I: DEFINIENDO TÉRMINOS Y CONTORNOS.....	9
LO TRASCENDENTE	9
EL SIMBOLISMO.....	12
EL SÍMBOLO.....	16
Definición	16
El proceso simbólico.....	17
La simultaneidad de sentidos	19
La función del símbolo	19
Las posibilidades del símbolo	20
OTROS TÉRMINOS Y CONCEPTOS	21
Términos relacionados	21
Ídolo y fetiche	22
LA UNIVERSALIDAD DE CIERTAS IMÁGENES Y DE CIERTOS SÍMBOLOS	23
CAPÍTULO II: EL CÍRCULO Y LOS CÍRCULOS	26
EL CÍRCULO	26
EL CÍRCULO: DESCOMPONIÉNDOLO Y PROYECTÁNDOLO	28
El centro: el punto central	29
El espacio intermedio: entre el centro y la circunferencia	34
El límite exterior: la circunferencia	35
La proyección: la esfera	36
LOS CÍRCULOS CONCÉNTRICOS: el enlace de los mundos.....	37
CAPÍTULO III: RECORRIENDO EL ESPACIO	44
LOS ESPACIOS SAGRADOS	44
LOS TEMPLOS ESCALONADOS	49
CAPÍTULO IV: UN SITIO ANDINO: MORAY, LO CIRCULAR EN UN LUGAR	54
UBICACIÓN Y DESCRIPCIÓN	54
NOTAS SOBRE LA COSMOVISIÓN INDÍGENA AMERICANA	63
RELACIONES Y ENLACES	67
RESUMEN Y CONCLUSIONES	73
APÉNDICE I: ALGUNOS TEXTOS	76
Axis Mundi: esclareciendo el concepto	77
Lo circular vivenciado y los diferentes mundos.....	80
Un ejemplo sobre la cosmovisión indígena.....	81
APÉNDICE II: GALERÍA DE IMÁGENES	83
BIBLIOGRAFÍA	90

AGRADECIMIENTOS

A mis maestros, instructores y profesores por todas las enseñanzas que me han brindado en este camino y “carrera” y están incluidos como tales por supuesto a mis padres, hermanos, compañeros, amigos y amigas y colegas.

Especialmente quiero expresar mi más sincero agradecimiento al Profesor Juan Schobinger, director del trabajo de investigación, quien aceptó tomar dicho cargo, siendo Profesor Emérito de la Facultad de Filosofía y Letras, y que ha sido sumamente cordial durante todo el proceso, brindándome excelente bibliografía, documentación, artículos, comentarios, compañía, sugerencias y correcciones oportunas, esclarecedoras, sucintas y claves para poder llevar a cabo el estudio y poder presentarlo en este momento.

Cuando el zapato se adapta

Ch'ui, el diseñador.
era capaz de trazar círculos
más perfectos a mano alzada
que con un compás.

Sus dedos hacían brotar
formas espontáneas de la nada.
Su mente estaba, mientras tanto,
libre y sin preocupaciones
acerca de lo que estaba haciendo.

No le era necesario aplicarse, pero
su mente era perfectamente simple
y desconocía obstáculo alguno.

Al igual que, cuando el zapato se adapta,
se olvida el pie;
cuando el cinturón se adapta,
se olvida el estómago;
cuando el corazón está bien,
el pro y el contra se olvidan.

Sin inclinaciones, sin compulsiones,
sin necesidades, sin atracciones:
entonces los asuntos de uno
están bajo su control
y uno se convierte en un hombre libre.

Tomárselo todo con calma es correcto.
Empieza correctamente
y estarás en calma.
Continúa con calma y estarás en lo correcto.

La manera correcta de tomárselo todo con calma
es olvidarse del camino correcto
y olvidarse de que seguirlo es fácil.

Chuang Tzu *

* Merton, Tomas. “Cuando el zapato se adapta”. En: *El camino de Chuang Tzu*, s.d. p. 59.

INTRODUCCIÓN

El presente trabajo da cuenta de los resultados del proyecto de investigación realizado como trabajo final de la Licenciatura en Historia, en el que se abordó un tema universal y medular del ser humano, que tiene que ver con la comunicación y expresión, tema sumamente vasto e interesante, que es el del simbolismo. Específicamente se trató aquí sobre la utilización por el hombre, a través del tiempo y del espacio, del círculo como símbolo de una realidad trascendente.

Habiendo encontrado dicha imagen en grabados y pinturas, en construcciones, en objetos destinados al uso cotidiano, en códices, en murales y obras de arte, entre otros, en diferentes culturas y civilizaciones, alejadas entre sí en lo temporal y en lo espacial, surgió el interrogante y el interés por encontrar una explicación al hecho de ser el círculo una figura que se hallaba con tanta regularidad en la expresión cultural del hombre y, al mismo tiempo, dilucidar aquello que expresaba dicha figura, es decir, aquello no visible que se intentaba simbolizar.

Iniciamos la investigación anticipando que el círculo había sido utilizado frecuentemente por el hombre porque lo vinculaba con ideas y realidades trascendentales. Ahora bien, debíamos comprobar esto buscando lo que los investigadores habían sostenido al respecto de esta «universalidad» del círculo, si podía ser catalogado como tal, y posteriormente analizar si era ello trascendental o no.

Valga la aclaración, que comprender los motivos por los que el ser humano ha utilizado símbolos en sus diversas y diferentes manifestaciones realmente constituyó un desafío, ya que en el hombre moderno (y contemporáneo, entre los que nos incluimos en esta caracterización) se ha dado un gran alejamiento de la comprensión simbólica¹, hallándose él mismo desvinculado también de la naturaleza y de sus ciclos y destacándose en general por su escasa capacidad de contemplación profunda y lenta, que le ha llevado a una progresiva pérdida de la mera aptitud visual.² Constituyó, sin embargo, un reto motivador tratar esta temática, creyendo que era probable que con su investigación se llegara a una más profunda y comprensiva calidad de

¹. Sobre la pérdida de la mentalidad simbólica y de la incompreensión de lo símbolos, René Guénon habla de dos tipos de incompreensión "...incompreensión de primero y segundo grado. El *primer grado* de incompreensión corresponde a la degradación del sentido de los símbolos (everismo, naturalismo, materialismo); el *segundo grado* consiste en el estudio exterior de los símbolos." Guénon, R. *Símbolos Fundamentales de la Ciencia Sagrada*. Buenos Aires: Eudeba, 1969. p. XXXII.

². Denunciada por Eugenio d'Ors en su libro sobre Cézanne: "No cabe negarlo: el hombre moderno adolece de una manera de oftalmía trascendental y de una real pereza por cuanto concierne a la visión y a la previsión lúdica de los objetos materiales. Esta enfermedad constituye, de seguro, la herencia de tantos siglos de abuso en el ejercicio de la abstracción." D'Ors, Eugenio. *Cézanne*. Madrid: Aguilar, s.f. p. 15.

empatía que, como historiadores, es necesaria poseer en el encuentro con los restos de las culturas del pasado y su estudio.

Partiendo de la figura circular, debimos explorar el simbolismo en general y todo ese rico repertorio de símbolos que en el transcurso de la historia del ser humano, y de su expresión, continuamente está manifestando.

Otras ramas de las ciencias humanas son generalmente las que han abordado esta temática, principalmente la historia del arte y la historia comparada de las religiones, pero también la psicología, la mitología, la antropología y la arqueología. Por ello, la bibliografía al respecto es abundante, los estudios realizados son diversos y con enfoques radicalmente diferentes. Heterogeneidad que no confunde sino que suma y resulta muy interesante ya que, en cierta forma, según la disciplina, se van iluminando ciertos aspectos del ser humano desde ópticas específicas, que ayudan para comprenderlo como un todo, una posibilidad que muchas veces se dificulta con la actual especialización científica y que un tema medular como este las reúne.

Para trabajar dicha materia nos aproximamos al tema general del simbolismo y definimos lo que un símbolo era, distinguiéndolo a la vez de otros conceptos y terminologías relacionadas pero que se diferencian en su significación, como son los de signo, emblema, metáfora, entre otros. Intentamos comprender la forma en que funcionaba un símbolo y por qué razón el hombre utilizaba los símbolos para expresarse, hallando que es una forma especial de comunicación que difiere de otras vías que utiliza el ser humano; y también intentamos encontrar lo que al respecto de la universalidad de ciertos símbolos sostenían los investigadores. Todo ello con el fin de definir ciertas generalidades y poder ir realizando un abordaje del símbolo circular desde lo más universal hacia lo específico.

A estos temas más amplios y englobadores los reunimos en un capítulo, el primero, y le sumamos una temática también general, la de «lo trascendental», en orden a precisar dicho concepto clave para el desarrollo de los temas que presenta este estudio. El segundo capítulo, que lleva el título *El círculo y los círculos*, será netamente un análisis del simbolismo del círculo en profundidad, analizando las partes que lo conforman y distinguiéndolas entre sí, incluyendo en él también un análisis y descripción de la figura compleja de los círculos concéntricos.

En el tercer capítulo, se exponen aspectos más «concretos», podría decirse, deteniéndonos en temas más tangencialmente visibles y no tan abstractos como los anteriores. Abordamos allí dos tópicos afines entre sí y relacionados, por un lado el tema de los «espacios sagrados» y por otro el de los templos escalonados.

Por último, el cuarto capítulo presenta un sitio arqueológico del Área Andina, que la autora pudo visitar en enero del corriente año, en el que los temas trabajados y desplegados en los

anteriores capítulos hallan su concreción en una realidad determinada como es el sitio arqueológico de Moray, a 32 km de Cuzco, en Perú.

En lugar de hacer un estudio descriptivo y comparativo de las diferentes manifestaciones de lo circular y del círculo encontradas, que sería sumamente extenso, por la abundancia de material disponible, se tomaron tres decisiones básicas. Por un lado, se resolvió un trato general de lo que simboliza el círculo (sus partes y los círculos concéntricos) sin introducirse en las diferentes culturas y lo que específicamente en cada una venía a representar esta figura, pero que en la generalidad se halla comprendido.

Enlazado a esto, la otra resolución fue presentar en el Apéndice II una galería de imágenes, allí sí de diferentes culturas, donde se podría percibir la profusión de la circularidad en la historia del hombre. Y, como no era la intención presentar sólo un andamiaje abstracto y teórico del simbolismo y toda la temática planteada, e imposibilitados de llevar a cabo la extensa investigación que convendría para trabajar en profundidad este tema, se decidió presentar un caso particular en donde es apreciable la utilización simbólica del círculo, que se encuentra en el capítulo IV.

En este estudio, no se ha llevado a cabo una investigación sobre el sitio de Moray³, sólo –advertimos al lector– se ha decidido exponerlo y presentarlo, describiendo sus características y las principales hipótesis sobre su funcionamiento, acompañándolo con imágenes de fotografías. Al ser este ejemplo una construcción de la Región Andina, y continuando con el abordaje general o universal de las temáticas, se decidió anteponer un capítulo que tratase el tema de lo espacial, por ello el capítulo tercero. Como tampoco juzgamos apropiado presentar y describir un sitio arqueológico sin hacer una referencia al hombre que lo habitó, transformó y re-creó se ha dispuesto un pequeño apartado en el último capítulo que trata de forma general la cosmovisión indígena americana.

De todas formas, lo hecho puede servir de preparación para un posterior estudio e investigación de este espectacular sitio andino, como cualquier otro en realidad donde aparezca el círculo, ya que aporta un andamiaje general sobre aspectos simbólicos que se relacionan con el ser humano como tal.

Por lo antedicho, puede haberse ya inferido el tipo de metodología que se adoptó en la investigación, la cual es básicamente cualitativa, intentando describir y comprender las formas que el hombre ha utilizado para expresarse y comunicarse a lo largo de la historia.

³. Si se desea ampliar sobre la temática de la cultura inca, sugerimos bibliografía específica que puede consultar, dentro de la Bibliografía.

Manteniéndonos, sin embargo, en temas amplios y generales, enmarcados históricamente en un encuadre general dentro de lo que podría denominarse «historia de la humanidad».

A lo largo y a la par del escrito se ha decidido colocar gráficos e ilustraciones sobre los símbolos y aspectos que se desarrollan, con el fin de darle la posibilidad al lector de comprender mejor lo que se describe de forma analítica en el texto.

Nos queda por señalar que en el Apéndice se incluyen, además de las imágenes, unos breves textos que amplían algunos de los temas abordados en el cuerpo del trabajo. Esto conforma el Apéndice I, donde uno de estos textos profundiza la idea de *Axis mundi* y amplía temas abordados en el capítulo II. Otro presenta la circularidad como vivencia, tema que hubiese sido del agrado también contemplar en un estudio sobre el círculo y la circularidad, pero que lo hemos obviado ya que excede los límites del presente estudio. Este texto narra una ceremonia bosquimana, en donde se ve la circularidad y también otros temas que se despliegan en el escrito. Finalmente, dentro de este Apéndice I, el último texto ampliará y completará lo que se expone sobre la cosmovisión del indígena americano, que fue trabajada en el capítulo IV.

Se ha intentado que el trabajo guarde coherencia entre cada parte y capítulo con los restantes, tratando de que sea en sí una totalidad. Hay un entrecruzamiento de los diferentes temas, que si bien aparecen separados, las interferencias entre ellos es notable ya que se hallan esencialmente vinculados. Se advertirá que cada uno de los capítulos guarda una relación con lo que ya se ha tratado y con lo que se tratará, por ello le sugerimos al lector que intente ir relacionando a cada paso lo ya expuesto con lo que se expone, y lo que está por exponerse, manteniendo en lo posible la percepción de totalidad.

CAPÍTULO I

DEFINIENDO TÉRMINOS Y CONTORNOS

LO TRASCENDENTE

En esta sección se llevará a cabo una precisión de ciertos términos que se vinculan con lo simbólico y lo relativo al mundo «espiritual» y «sagrado» del ser humano y de las culturas en las que éste ha manifestado esa vida espiritual. Entre los conceptos más utilizados para referirse a ella hemos hallado el de «religión», «sagrado», «hierofanía» y «trascendente».

El reconocido investigador de Historia Comparada de las Religiones, Mircea Elíade, ha realizado una importante delimitación entre lo que se constituye o *es* «sagrado» y «lo profano»¹. Con respecto a lo sagrado, lo vincula con una realidad extremadamente cierta, que es de orden metahumano y que se produce de manera revelada al irrumpir una fuerza en lo cotidiano que excede cualquier medida y que se muestra como totalmente otra realidad. Llama a esto *hierofanía*, que sería la manifestación por la cual lo sagrado se presenta para fundar y refundar permanentemente el mundo.

Sin embargo, «lo sagrado» suele relacionarse con *lo ritual*, en cambio, «lo profano» con todo lo que no implique actitudes rituales. Esta asociación entre ritualismo y sacralidad ha llevado a un abandono creciente de los estudios teóricos y aplicados sobre la acepción abstracta de «lo sagrado»², y algunos investigadores han reconsiderado esta vinculación, como Radcliffe-Brown (1952) y Leví-Strauss (1962) para quienes no era lo sagrado lo que determinaba el ritual, sino a la inversa era el ritual el que acotaba el espacio físico y temporal de *la sacralidad*.

Lo que fundamentalmente se intenta precisar con esta delimitación de dos cualidades diferentes, es la existencia de un estado cotidiano u ordinario, de otro en donde se transforma la percepción; esto tiene que ver con aspectos y puntos de vista donde el hombre se relaciona de un modo especial con su entorno, donde lo espiritual impregna la realidad y participa de *lo sagrado*.

Muchas veces para abordar este tema del mundo espiritual y de lo sagrado, se ha utilizado el concepto de «religión». Este vocablo, que tiene por base etimológica la noción de reunir, de religare (volver a atar), juzgamos que no se presenta como el más acertado ya que por su excesivo uso remite más a la idea de un conjunto de prácticas y creencias relativas “...a lo que un grupo humano considera sagrado, especialmente las vinculadas con la divinidad; muchas veces [...]”

¹. El libro clásico donde trata sobre este tema se titula justamente *Lo sagrado y lo profano* (1957).

². Ruiz Delgado, M. “Sagrado/Profano”. En: Aguirre, A. (ed.) *Diccionario temático de Antropología*. 2ª ed. Barcelona: Editorial Boixareu Universitaria, 1993. pp. 574-550.

alude también a la institucionalización de ese conjunto de creencias y prácticas”³, que a las nociones de unión o re-unión. Por ello no lo consideramos adecuado tampoco para tratar sobre experiencias individuales o que no se relacionen con la divinidad ni se hallen enmarcadas por alguna institución. En este sentido el concepto «trascendente» cumple con varias de estas significaciones; por ello en la presente investigación se ha escogido este último concepto como el más acertado para definir o hablar del círculo en cuanto símbolo, y el de «trascendencia» para designar el estado al que lleva la contemplación de un símbolo.

La razón que explica esta preferencia tiene que ver tanto por lo que otros conceptos no alcanzan a definir como por las posibilidades que permite éste, y porque creemos que es justamente el concepto de «trascendente» el que logra abarcar lo que le sucede al ser humano ante el símbolo del círculo, cubriendo además, con su amplia gama de significaciones y cualidades, lo que puede referirse a la compleja experiencia del ser humano.

Dentro de las diferentes definiciones del término «trascendente» encontramos la de "empezar a ser conocido o sabido algo que estaba oculto", la de "extender o comunicarse los efectos de unas cosas a otras, produciendo consecuencias", la de "ir más allá, sobrepasando cierto límite" y también «trascender» se define como "comprender o averiguar alguna cosa".

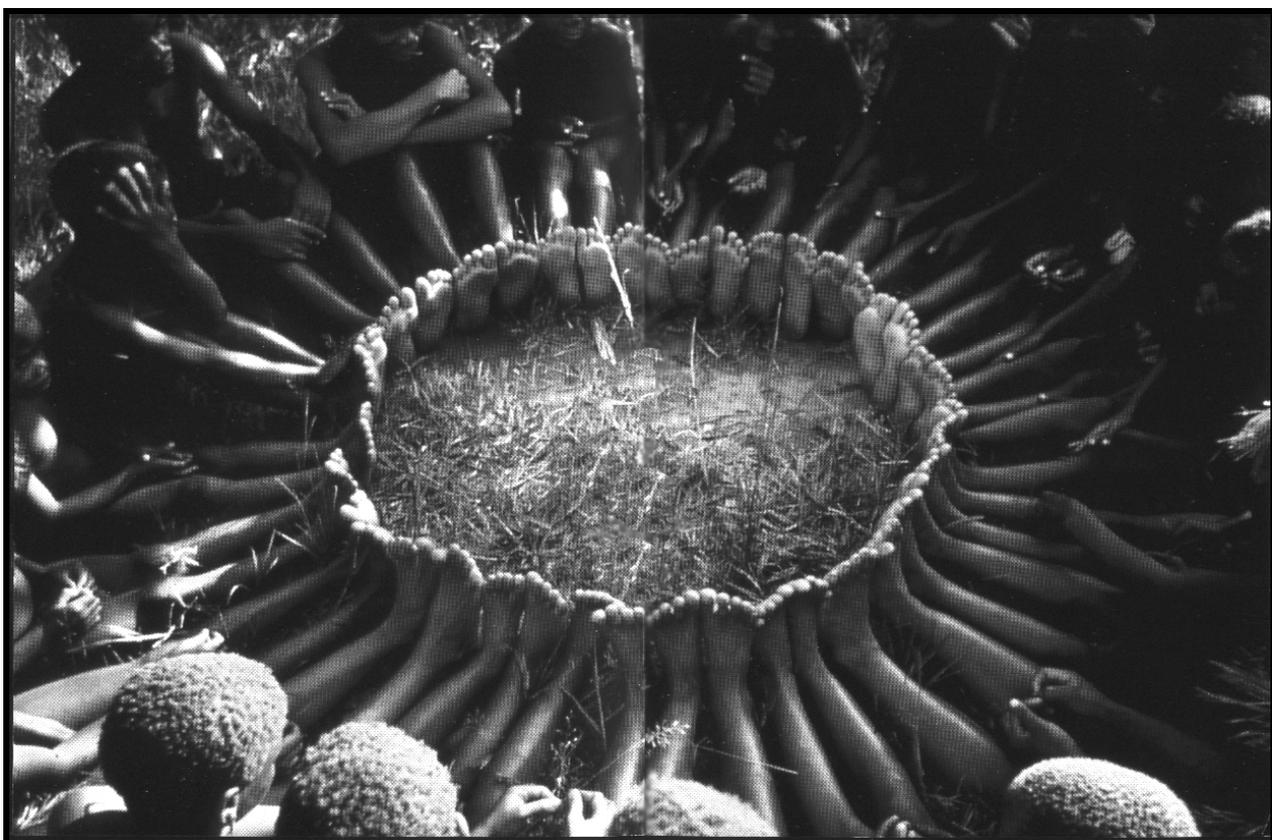
Primeramente es interesante notar que lo *trascendente* en todos los conjuntos religiosos – ya sea de civilizaciones muy desarrolladas como de grupos culturales más simples – es lo que se sitúa «arriba», relacionándose con lo «elevado» y lo «supremo», según Elíade. Sobre esta virtud de la «altura» explica el mismo autor que las regiones superiores se encuentran saturadas de fuerzas sagradas y que lo que se aproxima al Cielo participa de su carácter *trascendente*, sobrehumano. Trascender la condición humana, que puede ser por la muerte, por una consagración ritual o por el acceso a un «espacio sagrado» se expresa por una «transición», una «subida», una «ascensión».⁴

Pero la noción de *trascendencia* tiene también que ver con lo que está más allá, por ello se puede relacionar el concepto con lo suprahumano, algo que trasciende al hombre, que se encuentra sobre lo humano, y en el caso de la espiritualidad puede ser con los otros mundos y por supuesto con la divinidad y lo divino. Por otro lado, esta idea de *trascender* como ir más allá se puede vincular con la relación del hombre con su entorno y con su grupo o comunidad –ir más

³. Martínez Sarasola, C. "El círculo de la conciencia. Una introducción a la cosmovisión indígena americana". En: Llamazares, A. M. y Martínez Sarasola, C. (eds.) *El lenguaje de los dioses: Arte, chamanismo y cosmovisión indígena en Sudamérica*. Buenos Aires: Biblos, 2004. p. 25.

⁴. Elíade, M. *Tratado de Historia de las Religiones*. Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1954. p. 105.

allá de lo individual– que en un círculo deja su singularidad para sumarse al conjunto, a la totalidad, que forma dicha figura por la disposición circular de sus partes, por ejemplo.⁵



Ronda formada por 22 niños pigmeos (Foto de Jean Pierre Hallet).

También el concepto de *trascendencia* tiene que ver con algo valioso, de gran envergadura e importancia. Cuando se lo liga con lo sagrado esta significación es incuestionable. Así, por ejemplo, para Walter Friedrich Otto, que también se dedicó al estudio de las religiones, “...lo sagrado tiene una calidad de verdad hipertrascendente, cualitativamente incomparable, descrita como absolutamente heterogénea y con un tremendo y fascinante misterio que abocaba a aquellos que entraban en relación con él a un sentimiento de completa dependencia.”⁶

⁵. Esta noción de igualdad es muy común cuando se forman rondas y se relaciona con una forma de *trascender* lo meramente individual para sumarse a lo colectivo, a un orden que trasciende al individuo, pero del que forma parte y su inclusión es fundamental.

⁶. Citado por Ruiz Delgado, M. *art. cit.*, p. 548.

EL SIMBOLISMO

Se hace imprescindible abordar un tema que aclarará la forma en que es interpretado un «símbolo» y desde qué lugar es tratado, presentando las posturas al respecto.

En cuanto al simbolismo, es interesante plantear la diferenciación entre los que postulan que un símbolo es convencional y los que sostienen que es esencial. Con esta gran divergencia se explica la interpretación del símbolo, los alcances de su significación y la forma de acceder a él. Erich Fromm, en *El lenguaje olvidado: Introducción a la comprensión de los sueños, mitos y cuentos de hadas*, distingue tres clases de símbolos: el *convencional*, el *accidental* y el *universal*. Señala que en las dos primeras clases no hay una relación interna entre el símbolo y lo que simboliza, mientras que en la tercera, en el *símbolo universal*, hay una relación intrínseca entre él y lo que representa, poseyendo su carácter “universal” porque se encuentra arraigado en la vida de *todos* los seres humanos.

Siguiendo la explicación de este autor, partimos de su definición de lo que es un símbolo, como «algo que representa otra cosa», y de su primer cuestionamiento sobre la relación específica que existe entre el símbolo y lo que simboliza, encontrando como respuesta a su cuestionamiento tres tipos de relaciones, que son las que fundamentan las tres clases de símbolos.

Sobre el símbolo *convencional* da el ejemplo de la palabra *mesa*, explicando que no existe más razón que un convenio por el que se llama a un objeto con un determinado nombre. Indica que el objeto mesa en sí no tiene nada que ver con el sonido mesa (ni, por ende, con las letras «m-e-s-a» o con la palabra mesa) y que la relación entre ambos se aprende cuando uno es niño. De la misma manera sucede con las figuras que son símbolos convencionales, por ejemplo la bandera de un determinado país.

Contrariamente de lo que ocurre con los símbolos *convencionales*, en el otro extremo, encontramos el símbolo *accidental*, que no es compartido por nadie, pero que igual al convencional no guarda una relación interna entre el símbolo y lo que simboliza. Da el ejemplo de alguien que al recorrer una determinada ciudad tiene allí una experiencia de disgusto y que posteriormente al oír nombrar dicha ciudad relacionará inmediatamente la ciudad con un estado anímico de intranquilidad. La ciudad en sí no es triste ni alegre, solamente el episodio individual, explica, enlazado con la ciudad es el que la transforma en el símbolo de un estado anímico.

Por no ser compartidos, los símbolos *accidentales*, no se emplean por lo común en los mitos ni en los cuentos de hadas, ni tampoco en obras de arte escritas en lenguaje simbólico, ya que no son experiencias transmisibles ni compartidas.

El símbolo *universal*, por último, es en el que se da una relación intrínseca entre el símbolo y lo que simboliza, como ya se anticipó. Según esta clasificación, las otras dos clases de símbolos poseen un grado de relatividad, en cambio los *universales* se encuentran arraigados en la vida de todos los seres humanos. Para comprender sobre lo que se refiere este autor da el ejemplo del símbolo del fuego, en el que se logra, observando sus llamas, ver vivacidad, como también el cambio continuo y el movimiento sin cesar, y a la vez la constancia de las llamas. Dan ellas la impresión de poder, de gracia, de ligereza, como si danzaran y tuvieran una fuente inagotable de energía.

Cuando usamos el fuego como símbolo, dice Fromm, describimos con él una experiencia interna que se caracteriza por los mismos elementos que se advierten en la experiencia sensorial del fuego, una modalidad anímica de energía, de movimiento, de gracia, en cuya sensación a veces puede predominar unos elementos más que otros, dándose de esta forma un relación interna y común para todo hombre. No sucede ello con el símbolo *convencional*, que es limitado a un grupo de personas para las cuales es válida la convención, y menos aún para el *accidental*, que es de naturaleza completamente personal.

“El símbolo universal tiene sus raíces en las propiedades de nuestro cuerpo, nuestros sentidos y nuestra mente, que son comunes a todos los hombres, y por consiguiente no se limita a personas o grupos determinados. El lenguaje del símbolo universal es, en verdad, la única lengua común que produjo la especie humana, lenguaje que olvidó antes de que lograra elaborar un lenguaje convencional universal.”⁷

Mientras que las convenciones se pueden asimilar, incluso de forma maquinal, si el símbolo es tomado como reflejo de un conocimiento superior, y cargado de una plenitud de significados que atraviesan instancias individuales, particulares, culturales o grupales, no se puede terminar de aprender; incluso el término «aprender» estaría fuera de lugar. En este último caso, para interpretarlo se requiere un proceso de contemplación.

Pasamos a la explicación sobre símbolos de otro autor, en este caso relacionado con historia del arte, Ernst Gombrich, quien expone y distingue –como también enlaza y relaciona– las filosofías del simbolismo. Diferencia dos tradiciones e indica de entrada que ninguna de ellas toma al símbolo como un código convencional. A una la llama tradición aristotélica y a la otra neoplatónica o interpretación mística del simbolismo; y, mientras que la primera se basa en la teoría de la metáfora y se propone con su ayuda y a partir de asociaciones llegar a conocer el

⁷. Fromm, E. *El lenguaje olvidado: Introducción a la comprensión de los sueños, mitos y cuentos de hadas*. Buenos Aires: Ed. Hachette, 1957. p. 22.

significado de un símbolo, la segunda, la neoplatónica, sostiene que el significado de un signo está ahí oculto para el que sepa buscarlo, apareciendo el símbolo como un idioma misterioso de la divinidad, como un lenguaje de lo divino.

En su artículo *Icones symbolicae*, este historiador del arte, va describiendo algunas diferencias entre ambas tradiciones, siendo la mayor la que radica en el valor y posibilidades del lenguaje, ya que los místicos y neoplatónicos encuentran en los símbolos visuales o sonoros una alternativa al lenguaje para transmitir conocimientos a los que justamente el lenguaje discursivo no se adecua, mientras que los aristotélicos valoran la forma discursiva.

En la perspectiva de los neoplatónicos el símbolo es colocado como contrario a la mera razón discursiva y es la que expresa el erudito suizo Johann Jakob Bachofen cuando dice que “el símbolo evoca indicaciones, el lenguaje sólo puede explicarlo. El símbolo pulsa a un tiempo todas las cuerdas del corazón humano, el lenguaje se ve siempre obligado a tomar los pensamientos uno a uno [en cambio] el lenguaje enlaza partes aisladas y tan solo puede afectar la mente por etapas. Sin embargo, si algo ha de ganar ascendente sobre la conciencia, el alma necesariamente ha de aprehenderlo en un instante [...] Los símbolos son signos de lo inefable, de lo inagotable, tan misteriosos como necesarios.”⁸

Gombrich discurre sobre estos aspectos y posibilidades del lenguaje y del símbolo, diciendo que si bien comparativamente los lenguajes hablados son más ricos en nombres de cosas y cualidades, son más pobres en palabras que describan procesos y relaciones. Así, un diagrama muchas veces resulta más esclarecedor que una descripción verbal, propia del carácter lineal del lenguaje, siendo mucho más simple, por ejemplo, trazar un diagrama de las relaciones familiares en donde la identidad salta a la vista, que convencerse que “la esposa de un sobrino de mi suegro” significa lo mismo que “la esposa del primo hermano de mi mujer”.

El simbolismo, explica Fernando Trejos, es el medio más apto a la naturaleza humana para transmitir lo metafísico, ya que de una base sensible el hombre se puede elevar al conocimiento de estados superiores que serían inalcanzables por medio de métodos racionales y discursivos.

Terminantemente J. Olives Puig, en el Prólogo de la edición castellana del brillante *Diccionario de los símbolos* dirigido por Jean Chevalier y Alain Gheerbrant dice al respecto que “de ser concepto o metáfora el símbolo sería en verdad bien poca cosa, y no haría sino recargar los ya sobrecargados canales de la computadora cerebral del hombre de hoy. El símbolo es el

⁸. Bachofen, *Oknos de Seilflechter*. Citado en Gombrich, E. H. *Imágenes simbólicas*. Madrid: Alianza Editorial, 1983. Cita número 146, p. 289.

fundamento de todo cuanto es. Es la idea en su sentido originario, el arquetipo o forma primigenia que vincula el existir con el Ser.”⁹

Igualmente René Guénon dice del simbolismo “... que es un medio de expresión mucho menos limitado que el lenguaje usual; sugiriendo más aún de lo que expresa, es el sostén más apropiado para posibilidades de concepción que no podrían alcanzar las palabras. Este simbolismo, en el cual lo indefinido conceptual no es exclusivo de un rigor matemático, y que concilia así exigencias aparentemente contrarias es, pues, si puede decirse, la *lengua metafísica** por excelencia...”¹⁰.

También Guénon exalta la intuición intelectual, en oposición al conocimiento discursivo y mediato del orden racional y por sobre la intuición sensible, explicando que por la inmediatez de la intuición intelectual, el medio de conocimiento y el conocimiento mismo (el objeto de conocimiento y el sujeto mismo) están unificados e identificados, llevándose a cabo un conocimiento verdadero y efectivo, un conocimiento metafísico, que permite penetrar en la naturaleza misma de las cosas. De todas maneras, este autor señala que en el empleo como modos de expresión ya sea de palabras o de símbolos figurativos, las dos formas son verdaderas y mutuamente complementarias.

Trejos también resalta la forma analítica y «discursiva» propia del lenguaje, de lo esencialmente sintético e «intuitivo» del simbolismo. Cree que la razón humana se diferencia de la «intuición intelectual» y que por medio del simbolismo sintético se abren posibilidades de concepción verdaderamente ilimitadas, que el lenguaje con sus significaciones más definidas y fijadas le pone al entendimiento límites más o menos estrechos. Señala a la intuición intelectual y al simbolismo sintético como superior a la razón humana y al lenguaje discursivo, en la misma línea de Guénon y de la concepción de los neoplatónicos (según la clasificación de Gombrich), pero también descubre la complementariedad de ambos modos.

Panofsky trata sobre la interpretación de las obras de arte y explica la necesaria intuición sintética que es necesaria en la iconología para interpretar el significado intrínseco o contenido que constituye el mundo de valores simbólicos. En el mismo sentido, también para Hegel lo que

⁹. Chevalier, J. y Gherrbrant, A. (dirs.) *Diccionario de los símbolos*. 3ª ed. Barcelona: Herder, 1991. p. 9.

* El destacado en cursiva es nuestro. A propósito de *lo metafísico*, el autor lo define como: “...lo que es absolutamente estable, permanente, independiente de todas las contingencias, y en particular de las contingencias históricas; lo que es metafísico, es lo que no cambia, y es también la universalidad de la metafísica lo que hace su unidad esencial, independientemente de la multiplicidad de los sistemas filosóficos así como de los dogmas religiosos, y, por consecuencia, su profunda inmutabilidad.” Guénon, R. *Introducción general al estudio de las doctrinas hindúes*. Buenos Aires: Losada, 1945. p. 126.

¹⁰. Guénon, R. *Introducción general...*, *op. cit.* pp. 109-110.

caracteriza al símbolo es su capacidad de “inadecuación”, según su terminología, siendo un boceto vago de algo inexpresable.

EL SÍMBOLO

Definición

La palabra *símbolo* deriva del vocablo griego *symbolon* y este de *symbollo* (*syn-ballein*): reunir, arrojar con, poner juntamente, juntar, asociar, comparar. Este significado verbal que posee el vocablo envuelve la idea de dos o más cosas, de dos o más términos, entre los que se establece alguna conexión. Chevalier y Gherrbrant explican que en su origen el símbolo era *un objeto cortado en dos trozos*, y dan el ejemplo de dos personas (que pueden ser dos huéspedes, el acreedor y el deudor, dos peregrinos, dos seres que quieren separarse largo tiempo) que se quedaron cada una con uno de estos trozos y que más tarde cuando acerquen sus partes reconocerán los lazos que los vinculaban (de hospitalidad, de deudas o de amistad). Dicen estos autores que: “por analogía el vocablo se ha extendido a cualquier signo de reunión o adhesión, a los presagios y a las convenciones. El símbolo deslinda y aúna; entraña las dos ideas de separación y de reunión; evoca una comunidad que ha estado dividida y que puede reformarse. Todo símbolo implica una parte de *signo roto*; el sentido del símbolo se descubre en aquello que es a la vez rotura y ligazón de sus términos separados.”¹¹ En su etimología y su uso en Grecia el vocablo fue así utilizado para significar una parte, una muestra o ficha que servía para identificar las partes de una relación.

Por un lado, el símbolo posee una parte asible y en el otro extremo da posibilidad a lo inasible, mientras que una parte se expresa en el aspecto sensible la otra tiende a lo inefable. En este sentido original de la palabra ha venido a representar el fenómeno general de metonimia, como lo manifiesta James W. Heising en su artículo *Symbolism*, donde expone que el fenómeno de metonimia se encuentra en todas las culturas, utilizándose un signo para significar algo, y en especial para significar algo no aparente para alguien no iniciado. Manifiesta también que es por ello que el símbolo tiene una función esotérica o «cerrada» y una exotérica, «revelada» o «abierta».

Quizá una definición simple pero precisa de símbolo nos ayuda a tener en claro su significado; así Oliver Reboul define y dice que “el símbolo es una cosa (cualquier cosa: un objeto material, una imagen, una palabra, un relato, un acto, un gesto, un personaje, un sueño)

¹¹. Chevalier, J. y Gherrbrant, A. (dirs.) *op. cit.* p. 22.

que atestigua la presencia de otra cosa invisible. Por tanto percibir el símbolo no es ver una realidad sino dos...”¹².

En el mismo sentido Carl Jung afirma que “...una palabra o imagen es simbólica cuando representa algo más que su significado inmediato y obvio. Tiene un aspecto «inconsciente» más amplio que nunca está definido con precisión o completamente explicado. Ni se puede esperar definirlo o explicarlo. Cuando la mente explora el símbolo, se ve llevada a ideas que yacen más allá del alcance de la razón.”¹³

El proceso simbólico

La naturaleza del proceso simbólico en esencia consiste en que una cosa, algo usualmente concreto y particular, actúe como el «soporte» de algo más, generalmente abstracto y generalizado, y se vuelva un punto concentrado de pensamientos y emociones asociadas con esa referencia, siendo a la vez disparador de una serie de experiencias asociadas a dicho soporte.

Actuar como «soporte» de realidades más abstractas, se vincula con lo que antedecíamos con respecto a las posibilidades de la intuición intelectual, con respecto al lenguaje discursivo y con el pensamiento neoplatónico, en la clasificación de las filosofías del simbolismo dadas por Gombrich. Si bien el simbolismo es limitado, porque es exterior y manifiesto, posee muchas menos limitaciones que el lenguaje discursivo, pues “...es un lenguaje universal y por lo tanto mucho más adecuado para expresar ideas que son de otro orden que las ordinarias y puramente humanas”¹⁴ a las que no se podría acceder si no fuera a través de él.

La naturaleza del símbolo lo lleva a participar de una realidad sensible (visual o sonora) que es directamente aprensible por medio de los sentidos y, a la vez, de otra trascendente, posibilitando así “...un conocimiento que ya no es horizontal [...] sino vertical, que nos conecta con la esencia de las cosas, con su origen. Puede afirmarse, pues, que tiene un lado humano a partir del cual y a modo de soporte nos saca de nosotros mismos”¹⁵.

Jung ha señalado que un símbolo aparece cuando hay necesidad de expresar lo que el pensamiento no puede pensar o lo que sólo se adivina o se siente, y precisa que “...el símbolo no

¹². Reboul, O. *Los valores de la educación*. Barcelona: Idea Books, 1999. p. 190-191.

¹³. Jung, C. *El hombre y sus símbolos*. 4ª ed. Barcelona: Tensa, 1984. p. 18.

¹⁴. Trejos, F.. “René Guénon: simbolismo e iniciación”. En: *Símbolos: Revista Internacional de Arte, Cultura y Gnosis*. Guatemala, Agatha, 1995, nº 9-10, p. 31.

¹⁵. Guri, A. “René Guénon, enseñanza y conocimiento”. En: *Símbolos: Revista Internacional de Arte, Cultura y Gnosis*. Guatemala, Agatha, 1995, nº 9-10. p. 19.

encierra nada, no explica, remite más allá de sí mismo hacia un sentido aún en el más allá, inasible, oscuramente presentido, que ninguna palabra de la lengua que hablamos podría expresar de forma satisfactoria.”¹⁶

Dice Eliáde, que el símbolo continúa con la dialéctica de la hierofanía “...transformando los objetos en *algo distinto* de lo que parecen ser en la experiencia profana: una piedra se convierte en símbolo del “Centro del Mundo”, etc.; por otro lado, al convertirse en símbolos, es decir, en signos de una **realidad trascendente***, estos objetos *anulan sus límites concretos*, dejan de ser fragmentos aislados para integrarse a un sistema; más aún pasan a encarnar, a pesar de su carácter precario y fragmentario, todo el sistema en cuestión.¹⁷

Algunos autores hablan también de «símbolo» vivo, distinguiéndolo de un símbolo muerto en cuanto que éste, el vivo, siempre está lleno, preñado de significación y que al percibirlo se excluye la actitud de espectador ya que exige una «participación» del actor. “El símbolo, para las tradiciones antiguas y para los hombres de conocimiento que han sido capaces de transmitir las y conservarlas, es algo siempre vivo, actuante y transformador; intermediario por cuyo conducto se logra el desarrollo de las potencialidades internas, la conexión con los estados superiores de conciencia y el ser, el retorno a la morada celeste de la que nunca se ha salido sino ilusoriamente”¹⁸, dice Trejos. Con respecto al símbolo muerto, es por consecuencia aquel que ha perdido su capacidad de vincular o ser soporte de significación, quedando sólo como representación.¹⁹

“El símbolo es la representación sensible de una idea, las palabras son también símbolos, por eso el lenguaje es un caso particular del simbolismo [...] El símbolo *sugiere*, no *expresa*, por ello es el lenguaje electivo de la metafísica tradicional [...] El símbolo no *expresa*, ni *explica*, sólo sirve de *soporte* para elevarse mediante la meditación, al conocimiento de las verdades metafísicas. Su ambigüedad *vela* y *revela* la realidad y su carácter polisémico posibilita su interpretación en diversos órdenes o planos de la realidad.”²⁰

¹⁶. Jung, C. *Problèmes de l'âme moderne*, 1927. p.92. Citado por Chevalier, J. y Gherrbrant, A. (dirs.) *op. cit.*. p. 22.

* El texto en negrita en esta cita es nuestro para resaltar los conceptos que emplea el autor y se vinculan con nuestra investigación.

¹⁷. Eliáde, M. *Tratado...*, *op. cit.* p. 426.

¹⁸. Trejos, F. “Introducción” en: González, F. *La Rueda. Una imagen simbólica del Cosmos*. Barcelona: Ed. Símbolos, 1986. p. 7.

¹⁹. Tener presente esta definición y distinción entre símbolo vivo y símbolo muerto cuando se hable sobre ídolo e idolatría posteriormente en el presente escrito.

²⁰. Asti Vera, A. “Estudio Preliminar”. En: Guénon, R. *Símbolos Fundamentales...*, *op. cit.*, pp. XXX y XXXI.

La simultaneidad de sentidos

En relación a esto último que venimos explicando del símbolo, existe lo que puede denominarse una «lógica del símbolo», lógica que se confirma tanto por el simbolismo mágico-religioso y también en el simbolismo manifestado en la actividad subconsciente y transconsciente del hombre. “Uno de los rasgos característicos del símbolo es la simultaneidad de los distintos sentidos que revela. Un símbolo lunar o acuático es válido en todos los niveles de lo real, y ésta su multivalencia se revela simultáneamente.”²¹

Vale aclarar que esta «unificación» o función unificadora del símbolo no equivale a una confusión en donde se da una fusión de los diferentes niveles que integra él mismo, sino que existe coherencia y, como dice Guénon, *correspondencias entre los diferentes órdenes de realidad*. En este sentido, en el Estudio Preliminar a *Símbolos Fundamentales de la Ciencia Sagrada*, Armando Asti Vera, comenta al respecto que cada símbolo incluye una pluralidad de sentidos, diversidad que se basa en la ley de correspondencia o analogía, en donde una imagen sirve para representar realidades de diversos órdenes o niveles; siendo un sentido válido en su orden y complementándose y corroborándose todos, al hallarse integrados, en la armonía de la síntesis total.

Gombrich también trata sobre esta pluralidad y plenitud de significados y por ello habla del símbolo como un «signo abierto».

La función del símbolo

Federico González distingue dos tipos de símbolos, los de la naturaleza y los de la «ciencia sagrada». De estos últimos dice que portan sintética, consciente y didácticamente un conocimiento o verdad y que han sido transmitidos a través del hombre mismo. Analizando esta afirmación se descubre que los símbolos son una síntesis (que no excluye al sujeto-objeto y la energía-fuerza del símbolo), que su uso y utilización han sido conscientes y que además tienen y guardan una función didáctica, que lleva al hombre a conocimientos que por medio del lenguaje discursivo y lineal no podría acceder.

Muy relacionado a esto, Guénon dice que “el simbolismo es el medio mejor adaptado a la enseñanza de las verdades de orden superior, religiosas y metafóricas.”²²

²¹. Elíade, M. *Tratado...*, *op. cit.* p. 425.

²². Guénon, R. *Símbolos Fundamentales...*, *op. cit.* p.7.

A la vez, Chevalier, en la introducción del diccionario de símbolos, señala que a diferencia del camino continuo y firme del signo, el símbolo supone una discontinuidad, una ruptura, un pasaje a otro orden con múltiples dimensiones, siendo más que un simple signo porque “...lleva más allá de la significación, necesita de la interpretación y ésta de una cierta predisposición. Está cargado de afectividad y dinamismo [...] Juega con estructuras mentales. Por esto se lo compara con esquemas afectivos, funcionales, motores, para mostrar bien que moviliza de alguna suerte la totalidad del psiquismo.”²³ El símbolo tiene, a diferencia del simple signo, y según lo explica este autor, la capacidad de animar grandes conjuntos de lo imaginario, arquetipos, mitos y estructuras.

Comenta Elíade que “...la función de un símbolo es justamente la de revelar una realidad total, inaccesible a los demás medios de conocimiento; por ejemplo, la coincidencia de los opuestos, tan abundante y tan simplemente expresada por los símbolos, no se da en ninguna parte en el Cosmos, y no es accesible a la experiencia inmediata del hombre ni al pensar discursivo”.²⁴ También dice de las imágenes que constituyen «aperturas» hacia un mundo trans-histórico y que “...gracias a ellas pueden comunicarse las diversas «historias»”.²⁵

Federico González advierte que en realidad el auténtico valor de los símbolos no radica en sus efectos transmisores, siendo estos sólo secundarios, sino en la o las causas de su propia existencia, en lo que simbolizan ellos en su esencia y por lo que se justifica su intermediación. Así, también Elíade dice que “el símbolo no sólo es importante porque *prolonga* una hierofanía o porque la *sustituye*; lo es ante todo porque continúa el proceso de hierofanización y, sobretodo, porque ocasionalmente es *también él una hierofanía*, es decir, porque *revela una realidad sagrada o cosmológica que ninguna otra «manifestación» es capaz de revelar.*”²⁶

Las posibilidades del símbolo

Guénon sostiene que el simbolismo, además de ser una ciencia exacta, es natural al espíritu humano y por ello necesario y espontáneo. También ve la utilización de «símbolos sagrados» como los vehículos más adecuados para transmitir y preservar ideas que trascienden lo sucesivo y aparente, de carácter meta-físico, suprahumano, sobrenaturales y supracósmicas.

²³. Chevalier, J. y Gherrbrant, A. (dirs.) *op. cit.* p. 19.

²⁴. Elíade, M. *Imágenes y Símbolos*. Madrid, Taurus, 1956. p. 190.

²⁵. *Idem.* p. 187.

²⁶. Elíade, M. *Tratado...*, *op. cit.*, p. 421.

Antonio Guri dice que “el simbolismo es el lenguaje que corresponde al hombre por el sólo hecho de serlo, puesto que sintetiza y atraviesa como él, los distintos planos de la manifestación y lo que es más importante atravesándolos nos impulsa más allá de ésta”²⁷. A la vez este autor niega que el símbolo sea el producto de una convención, argumentando que no responde ni a conveniencias ni intereses particulares de persona o de grupo.

El símbolo permite justamente deslizarse, de un nivel a otro, “...él nos permite pasar por su intermedio de un plano de conciencia a otro, constituyéndonos en los protagonistas del conocimiento, vale decir, del ser, ya que existe una identidad entre lo que se es y lo que se conoce. Se actualizan entonces las potencias inmanentes del símbolo y con el conocimiento paulatino nacido de la reiteración ritual y revivificante de su energía, deviene lo simbolizado, que ha estado oculto en la estructura simbólica, y que esta no ha dejado nunca de expresar.”²⁸

OTROS TÉRMINOS Y CONCEPTOS

Términos relacionados

Nos interesa aquí realizar algunas precisiones terminológicas, que contribuyen a definir, precisar y distinguir con mayor claridad lo que es una imagen simbólica de otras imágenes. Por ello, iremos presentando las definiciones de signo, emblema, alegoría y metáfora, para después –en orden de precisar y a la vez continuar puntualizando los rasgos que posee un símbolo– distinguirlo de lo que es un fetiche, del fetichismo, del ídolo y de la idolatría.

Un *signo* es un hecho perceptible que nos da información sobre algo distinto de sí mismo y se distingue del símbolo por varios motivos. Uno de ellos es que el signo es una convención arbitraria, no existiendo la relación intrínseca como en el caso del símbolo que une este con lo que simboliza sino que en el signo se da una relación establecida con arbitrariedad entre el signo y lo que significa. “Con el signo, permanecemos sobre un camino continuo y firme: el símbolo supone una ruptura del plano, una discontinuidad, un pasaje a otro orden; introduce un orden nuevo con múltiples dimensiones. Complejos, indeterminados, pero dirigidos en cierto sentido, los símbolos son también llamados *sintemas* o imágenes axiomáticas.”²⁹

²⁷. Guri, A. *art. cit.* p.20.

²⁸. González, F. *La Rueda...*, *op. cit.* p. 27.

²⁹. Chevalier, J. y Gherrbrant, A. (dirs.) *op. cit.* p. 20.

Un *emblema* es una figura visible que, por convención, representa una idea, un ser físico o moral. Por ejemplo, una bandera es el emblema de la patria y el laurel es el de la gloria. Es, por ende, un signo también y el grado de convención que a algo le da la categoría de emblema es alto.

Literalmente la *alegoría* significa “decir otra cosa” y es una operación racional que no implica un paso a una nueva profundidad de conciencia, sino que es la figuración, en un mismo grado de conciencia de lo que puede ser también conocido de otra manera, mientras que el símbolo es el medio para decir lo que no puede ser aprehendido de otra manera. Por ello, el proceso mental de la alegoría es estático y el del símbolo es dinámico. Con la alegoría existe un límite a la asociación de ideas; en cambio el símbolo permanece siempre abierto y mantiene a las ideas en movimiento, suponiendo una condensación expresiva y precisa. Una mujer alada, por ejemplo, puede ser la alegoría de la victoria y la alegoría de la prosperidad puede ser un cuerno de la abundancia.

Por otro lado, una *metáfora* es la expresión de una idea por medio de una imagen y excluye el sentido real de lo que representa, revelando una comparación entre dos seres o situaciones, a diferencia del símbolo, que en cambio, supone la realidad del objeto que se toma con carácter simbólico. Una metáfora sería por ejemplo “*tus dientes son perlas*”.

Se percibe con claridad que los términos antedichos son signos, y tienen ciertas características diferentes y más limitadas que un símbolo y por ello también se comprende que no todo es un símbolo, y menos, por supuesto, un símbolo universal.

Ídolo y fetiche

Cuando se toma un símbolo por lo que representa, no teniéndolo como un soporte o sostén de una concepción y sin elevarse hasta un significado «puramente intelectual», sino quedándose sólo con la forma exterior, lo que hay es «idolatría». De esta forma el símbolo, perdiendo su razón de ser y su eficacia, no es más que “...un «ídolo», es decir, una imagen vana, y su conservación no es más que pura «superstición»...”³⁰. Como «ídolo» es en sí un símbolo incomprendido, al que se le puede restituir efectivamente lo que perdió o al menos lo que no contiene ya sino en estado de posibilidad latente. Lo mismo sucede con toda tradición –dice Guénon– cuyo verdadero sentido haya caído en el olvido y con toda religión en la que la incompreensión de sus adherentes haya reducido su simbología a un simple formalismo exterior.

³⁰. Guénon, R. *Introducción general...*, *op. cit.* p. 111.

Ciertas acciones y herramientas, detalla Elíade en *Herreros y alquimistas*, "...se hallan cargadas de simbolismo, pero no se trata de «fetichismo», de adoración de un objeto en sí mismo, de «superstición», sino es un respeto sagrado hacia un objeto «extraño» que no pertenece al universo familiar y es un signo del más allá, una imagen aproximativa de la trascendencia.”³¹

El término fetiche, que parece derivar del portugués *feitiço*, y se refiere a la veneración o respeto extremado de objetos materiales. Para poseer tal carga y valor estos objetos han pasado generalmente por una consagración, con el acompañamiento de ciertos ritos, y luego son tratados con especial atención y cuidado.

Lo que se concibe ante un fetiche es la incorporación en el objeto de lo sobrenatural, siendo un punto de referencia para la fe y un estímulo visual de la misma, por lo que también se diferencia cualitativamente de lo que un ídolo es, pero también de lo que es un símbolo.

A diferencia del fetiche, el símbolo no requiere de ningún acto que lo constituya como tal, es propio de su esencia el serlo. El fetiche, que requiere ritos especiales para serlo, es un signo convencional y actúa dentro del grupo que lo constituye como tal. El símbolo, en cambio, es universal y no requiere de ningún acto humano para serlo.

LA UNIVERSALIDAD DE CIERTAS IMÁGENES Y DE CIERTOS SÍMBOLOS

El círculo se encuentra en prácticamente todas las culturas. Desde el Paleolítico ha quedado registrado como una figura representada por el ser humano y ha llevado a los especialistas a preguntarse por la universalidad de los símbolos.

Las respuestas dadas varían, sin embargo hay un ejemplo muy interesante a tener en cuenta, que aborda la temática de los «símbolos fundamentales», y la proporciona Elíade, al comentar que:

“...cuando se trata de esos grandes símbolos que ponen en relación la vida cósmica y la existencia humana, en su ciclo de muerte y renacimiento –el árbol cósmico, por ejemplo– hay algo fundamental, que reaparecerá en las distintas culturas: un secreto del universo que es a la vez un secreto de la condición humana. Y no sólo se revelará la solidaridad entre la condición humana y la condición cósmica, sino también el hecho de que se trata, en cada caso, de su propio destino. Esta revelación puede afectar a mi propia vida. Un sentido fundamental, por consiguiente, un sentido con el que se irán conectando otros. Cuando el árbol cósmico recibe la significación de la cruz, ello no resulta evidente para un indonesio, pero si alguien le explica que, para los cristianos, ese símbolo significa una regeneración, una vida nueva, el indonesio no se sentirá sorprendido, sino que hallará allí algo que le

³¹. Elíade, M. *Herreros y alquimistas*. Madrid: Alianza Ed., 1983. p. 27.

resulta familiar. Árbol o cruz, se trata del mismo misterio de la vida y la resurrección. El símbolo está siempre abierto.”³²

Jung explica que hay ciertas imágenes simbólicas que no tienen origen conocido, que se producen en cualquier tiempo o en cualquier parte del mundo. En este sentido Bill Moyers le consultó al reconocido mitógrafo Joseph Campbell en una entrevista por qué creía que el círculo constituía un símbolo tan universal –lo mismo que nosotros nos hemos cuestionado– a lo que contestó que este símbolo que sugiere la *totalidad completa* debe su universalidad a que es experimentado continuamente “...en el día, en el año, al salir de casa en busca de aventuras (una cacería o lo que sea) y volver a casa. Después hay una experiencia más profunda, también, el misterio del vientre materno y la tumba.”³³

Esta explicación, que se refiere a la universalidad del círculo en especial, se puede ampliar y extender al resto de los símbolos universales de la humanidad, los que han sido reiteradamente utilizados por el hombre, en cuanto, como él lo dice, su carácter universal se debe a que han sido continuamente experimentados. Avanzada la entrevista vuelven sobre el tema de cómo en culturas diferentes, separadas tanto temporal como espacialmente, emergen las mismas imágenes. La respuesta que Campbell da a ello es que hay ciertos poderes en la psique que son comunes a toda la humanidad, un potencial espiritual del que las imágenes del mito –en este caso mito, pero que bien puede referirse a símbolo– son sus reflejos.

Pérez-Rioja sintéticamente dice que “los símbolos, en efecto, son más expresivos que las mismas palabras, porque por intermedio suyo se contrastan y significan las experiencias del alma con las realidades de la vida. Si el símbolo es un signo, tiene, sin embargo, un significado más hondo que el signo, por identificarse plenamente con cuanto sugiere, viniendo a ser, de otra parte, un verdadero idioma universal, ya que el símbolo es un lenguaje del alma. Los símbolos son al espíritu lo que los instrumentos a la mano del hombre.”³⁴

La postura y postulados de Guénon se basan en la existencia de lo que llama una «Tradición Primordial» o «Tradición Unánime» y que a raíz de ella se da una identidad profunda de todas las tradiciones, lo que lo lleva a afirmar que la multiplicidad de sentidos de los símbolos se completa y armoniza perfectamente y descubre además las marcas por todas partes de “...esa

³². Elíade, M. *La prueba del laberinto*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1980. p. 124.

³³. Campbell, J. *El poder del mito*. Barcelona: Emecé, 1991. p. 297.

³⁴. Pérez- Rioja, J.A. *Diccionario de símbolos y mitos: Las ciencias y las artes en su expresión figurada*. Madrid: Tecnos, 1962. p.5.

unidad doctrinal esencial, la conciencia de la cual ha podido a veces oscurecerse en la humanidad, pero que nunca ha desaparecido enteramente; y, a medida que se avanza en esa investigación los puntos de comparación se multiplican como de por sí, y a cada instante aparecen más pruebas...”³⁵. Así, por medio de esta Tradición explica él la simbología común en las diferentes tradiciones.

También Reboul se preguntó sobre la universalidad de los símbolos y si existían símbolos que tuviesen el mismo significado para todos los hombres. Su respuesta es la siguiente: “Es poco probable, si se admite que el símbolo no es un hecho de la naturaleza, sino de la cultura. Pero, desde el momento en que se piensa el símbolo, supera a la sociedad en la que se da, se dirige al hombre que lo piensa; y a la inversa, al pensar el símbolo [...], podemos encontrar, en su intimidad, las culturas más lejanas. En este sentido el símbolo es un gran medio de enseñanza.”³⁶

En la misma línea de Guénon, González, de un modo sucinto dice que “...esta identidad simbólica entre distintas tradiciones no tiene nada de asombroso o casual cuando se sabe que estos símbolos universales y unánimes están relacionados efectiva y verdaderamente con la trama del cosmos, constituyendo su estructura, y están vivos en las entretelas interiores del ser humano y el «inconsciente colectivo» o «genio de la especie».”³⁷

³⁵. Guénon, R. *Símbolos Fundamentales...*, *op. cit.* p. 19.

³⁶. Reboul, O., *op. cit.* p. 194.

³⁷. González, F. “Algunos Símbolos Fundamentales”. *En: Los Símbolos Precolombinos: Cosmogonía, Teogonía, Cultura*. Barcelona: Ed. Obelisco, 1989, cap. XIII. p. 151.

CAPÍTULO II

EL CÍRCULO Y LOS CÍRCULOS

“Habéis visto que todo lo que hace el indio lo hace en un círculo, y todas las cosas tienden a ser redondas. En los días de antaño, cuando éramos un pueblo fuerte y feliz, todo nuestro poder nos venía del círculo sagrado de la nación, y en tanto el círculo no se rompió, la nación floreció. El árbol florido era el centro vivo del círculo, y el círculo de las cuatro direcciones lo nutría [...] Todo lo que hace el poder del Mundo se hace en un círculo. El cielo es circular y he oído decir que la tierra es redonda como una bola, y también las estrellas son redondas. El viento en su fuerza máxima, se arremolina. Los pájaros hacen sus nidos en forma de círculo, pues tienen la misma religión que nosotros. El sol sale y se pone en un círculo. La Luna hace lo mismo, y ambos son redondos. Incluso las estaciones, con sus cambios, forman un gran círculo y siempre regresan a donde estaban. La vida del hombre es un círculo de infancia a infancia, y así en todas las cosas en que se mueve el poder. Nuestros *tipis* eran circulares como los nidos de los pájaros, y estaba siempre dispuestos en círculo, el círculo de la nación, un nido hecho de muchos nidos en el que el Gran Espíritu quería que cobijásemos a nuestros hijos.”

Black Elk (Alce Negro), Jefe siux, célebre sabio indígena.*

EL CÍRCULO

Como forma geométrica, el círculo y la misma circularidad como idea son la representación más acabada de la concepción de la *totalidad*. Como señala Martínez Sarasola, “...desde el tiempo (los calendarios circulares como el azteca que nos proponen una idea del tiempo diferente, fundamentalmente no lineal, no una sucesión progresiva de acontecimientos) hasta ciertos rituales como la cabaña de sudar (*sweat lodge o inipi*) e incluso la misma danza del sol de los indios norteamericanos, por mencionar sólo algunos, están llenos de manifestaciones circulares que son el símbolo de la totalidad.”¹

Campbell también se refiere a la totalidad representada por el círculo, especificando que el círculo sugiere una totalidad completa, en el tiempo y en el espacio. Como totalidad en el aspecto

* Brown, 1983:25. Citado en: Llamazares, A. M. y Martínez Sarasola, C. (eds.) *El lenguaje de los dioses...*, op. cit. p. 34.

¹. Llamazares, A. M. y Martínez Sarasola, C. (eds.), op. cit. p. 34.

espacial se percibe que todo lo que se halla enmarcado por el círculo se constituye en una sola cosa, mientras que en el temporal se encuentra la idea de ida y continua vuelta y regreso.

Federico Revilla comienza definiendo al círculo como una «figura perfecta» y en el *Diccionario de los símbolos* dirigido por Chevalier y Gherrbrant, el círculo, junto con el punto, la cruz y el cuadrado, son clasificados como «símbolos fundamentales», porque “... condensan la experiencia total del hombre, religiosa, cósmica, social, psíquica (en los tres niveles inconsciente, consciente y supraconsciente): realizan también una síntesis del mundo, mostrando la unidad fundamental de sus tres planos (inferior, terrestre y celeste) y el centro de las seis direcciones del espacio; desplegando grandes ejes de reagrupamiento (luna, agua, fuego, monstruo alado, etc.); en fin, enlazan al hombre con el mundo, los procesos de integración personal del primero se insertan en una evolución global, sin aislamiento ni confusión.”² Definición que no es poca cosa como introducción a este capítulo, ya que da una idea de la importancia del símbolo y nos predispone para un abordaje, por ello mismo, prudente.

Guénon también en el compendio de la obra *Símbolos Fundamentales de la Ciencia Sagrada* dedica un capítulo a dicho símbolo, y según la clasificación de Jung es el círculo uno de los «símbolos de trascendencia». Esto prueba que el círculo es un símbolo que no ha podido pasar desapercibido por los que han abordado la amplia temática del simbolismo, y que en sus categorías ocupa un lugar destacado.

Para la secta budista Zen el círculo representa la iluminación, simbolizando la perfección humana.³ Según el psicoanálisis de Jung la cualidad de trascendencia, que le otorga un lugar especial al círculo y a ciertos «símbolos trascendentales», se debe a su carácter de representar el tránsito del hombre y su esfuerzo por alcanzar su más elevada finalidad, la cual es la plena realización del potencial de su «sí-mismo» individual dejando todo estado del ser que sea demasiado inmaduro, fijo o definitivo. Estos símbolos son los que “proporcionan los medios por los cuales los contenidos del inconsciente pueden entrar en la mente consciente y también son una expresión activa de esos contenidos.”⁴

Según la doctora Jaffé, de la misma escuela psicoanalítica de Jung, el círculo “...siempre señala el único aspecto más vital de la vida: su completamiento definitivo”⁵ y agrega que

². Chevalier, J. y Gherrbrant, A. (dirs.) *op. cit.* p. 27.

³. Según un maestro zen escribió sobre la pintura “El Círculo” del sacerdote Zen Sangai. Citado en *Ididem.* p. 242.

⁴. Henderson, J. “Los mitos antiguos y el hombre moderno”. En: Jung, C. *El hombre y sus símbolos, op. cit.* Cap. 2. p. 149.

⁵. Jaffé, A. “El simbolismo en las artes visuales”. En: Jung, C. *El hombre y sus símbolos, op. cit.* Cap. 4. p.240.

representa la integración de la psique o «sí-mismo» en la que son parte tanto el consciente como el inconsciente.

En la entrevista de Moyers y Campbell, el primero encara el tema del círculo describiendo la concepción de Jung, para quien es uno de los símbolos religiosos más poderosos, una de las grandes imágenes primordiales de la humanidad y que al considerarlo se analiza el yo. Campbell alega que el mundo entero es un círculo y que las imágenes circulares reflejan la psique. Luego cuenta que cuando un mago quiere que su magia funcione dibuja un círculo a su alrededor, y es dentro de ese círculo cerrado donde se pueden poner en acción poderes que se pierden fueran del círculo.

La figura circular completa es habitualmente el símbolo del número diez (10) en donde la unidad (1) ocupa el centro y el nueve (9) la circunferencia.

El círculo con el punto en el centro es la figura del ciclo completo. Ha sido así utilizada para simbolizar al sol porque es éste, en el orden físico, el Centro o el “Corazón del Mundo”, y en la actualidad en la astrología y astronomía es el signo usual del sol. En los tratados medievales de alquimia esta misma figura se utilizó para simbolizar el oro tanto por las supremas cualidades de este metal como por la relación metafísica con el Sol.

EL CÍRCULO: DESCOMPONIÉNDOLO Y PROYECTÁNDOLO

El círculo no es sin las partes que lo conforman, figura geométrica con un centro y una periferia, es su organización y su conformación, soportando en sí tres principios: un punto central o centro, la irradiación de ese punto, que corresponde al espacio entre el centro y el contorno, y el límite exterior circular, la circunferencia. Es una conjunción de los dos principios básicos; en él se conjugan la unidad central del punto y la totalidad de la periferia.

Cada una de estas partes tiene un valor, porta un significado y simboliza algo, por esto dedicamos este apartado a la descripción de estas partes que lo conforman y por ello hemos elegido la palabra «descomponiéndolo» para representar el trabajo de precisión y análisis que realizaremos a continuación. Pero, así como hemos presentado los límites del lenguaje discursivo para comprender o interpretar el sentido de los símbolos, y teniendo en cuenta que en este aspecto nos encontramos ante una limitación propia del lenguaje hablado, trataremos algunas ideas claves pero acompañando el texto con gráficos, para comprender que, como dice Cirlot, “...la

circulación a través de todos los niveles de lo real ha de hallarse abierta a la fuerza del símbolo; sólo entonces aparece en toda su grandeza y fecundidad espiritual”⁶.

Sírvenos a modo de imagen gráfica de esta advertencia la comparación entre el análisis intelectual de un símbolo que Pierre Emmanuel hizo con pelar una cebolla para hallar la cebolla misma, ya que el símbolo no existe más que en virtud de lo inaprensible que lo funda, a lo que debe su existencia.⁷

El centro: el punto central

Treinta radios convergen
en el centro de una rueda,
pero es su vacío
lo que hace útil al carro.
Se moldea la arcilla para hacer la vasija,
pero de su vacío
depende el uso de la vasija.
Se abren puertas y ventanas
en los muros de una casa,
y es el vacío
lo que permite habitarla.
En el ser centramos nuestro interés,
pero del no-ser depende la utilidad.

Lao-Tse, *Tao Te King*, XI*

La figura del círculo se desarrolla alrededor de un centro, de un punto. Aparezca este centro o no, es a partir de él que se configura el círculo. Básicamente es el centro el lugar desde donde nace el círculo y se proyecta la esfera.

El punto central es el que da lugar a la circunferencia y al espacio entre éste y esta, es decir da lugar a los otros dos principios del círculo. Tanto el punto central como la circunferencia,

⁶ Cirlot, J. E. *Diccionario de símbolos*. 4 ed. Barcelona: Labor, 1981. p. 44.

⁷ Aclaremos igualmente que el simbolismo geométrico, donde en la figura no hay nada arbitrario sino que por la analogía se puede transponer una idea del dominio cuantitativo al orden trascendental y en cuya transposición se despoja de su carácter espacial (el cual es llevado a título de símbolo) su aspecto sensible y aprensible. Lo simbolizado no es de ninguna manera el símbolo sino aquello que es inexpresable y que es imposible decirlo de otro modo de no ser por aquella forma que lo manifiesta en lo sensible.

* Lao-Tse. *Tao Te King*. Barcelona: Editorial Sirio, 1989. p. 57.

en la figura del círculo, son complementarios, sin embargo están jerarquizados. Es muy importante comprender esta jerarquía figurativa que simplificará la lectura y la descripción de cada parte que iremos realizando en este apartado y de la que depende la correcta comprensión de este símbolo.

Para que el círculo exista, para que la circunferencia pueda ser trazada es imprescindible un punto central o centro, no así a la inversa⁸, que mantiene, además la independencia de la circunferencia.

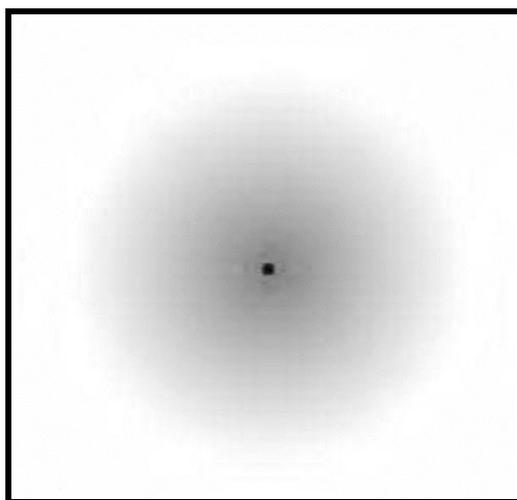


Figura donde se destaca el centro

El centro representa lo fijo e inmutable, mientras que la periferia se mueve y gira alrededor de él, representando lo que cambia, lo dinámico, el movimiento alrededor del punto.

El punto es la síntesis de fuerzas, desplegadas en la circunferencia, siendo también el foco de concentración expresiva, la unidad, que numéricamente está representada con el número uno.

El punto es único, lo contiene todo y es el centro del ser total. El punto central no tiene forma, ni dimensiones y es también indivisible; de la irradiación de él se producen todas las cosas y no por ello su esencia es modificada o afectada.

La parte interna del círculo es justamente el centro. Según la clasificación que realiza Champeaux⁹ – recogida por Chevalier y enunciada anteriormente – el punto es uno de los cuatro «símbolos fundamentales» junto al círculo, la cruz y el cuadrado y así también Revilla clasifica al punto como uno de los «símbolos primigenios».

⁸. Una forma clara y concreta de comprobar esta idea es realizando a mano alzada un círculo y advirtiendo la imposibilidad de no tomar en cuenta como referencia el centro equidistante a todos los puntos de la circunferencia que uno describe al trazarla.

⁹. Champeaux, G. de, Sterck S. dom, O.S.B. *Introduction au monde des symboles*. París, 1966. Clasificación expuesta en Chevalier, y Gherrbrant, A. (dirs.) *op. cit.* p. 300.

El centro es “...el lugar de donde parte el movimiento de lo uno hacia lo múltiple, de lo interior hacia lo exterior, de lo no manifestado a lo manifestado, de lo eterno a lo temporal, procesos todos de emanación y de divergencia donde se reúnen como en su principio todos los procesos de retorno y de convergencia en su búsqueda de la unidad.”¹⁰

Tanto para la doctrina hindú como para la tibetana, el punto (*bindu*) es el germen, la gota de la manifestación, y la manifestación es el producto de su extensión en el espacio. Así como del punto se traza y nacen el círculo y la esfera, aparece como nacimiento y fin de todos los senderos posibles, punto inicial y de partida de todas las cosas. El punto, concentración de todas las posibilidades esenciales, es único, es el origen, es la única imagen de la que puede darse de la Unidad primordial.¹¹

También es el centro del círculo el emblema del Principio. Al hablar sobre la letra *nûn* del alfabeto árabe (constituida por la mitad inferior de una circunferencia y por el punto en el centro de ella) especifica Guénon que la posición central de dicho punto muestra el «germen de inmortalidad», el «núcleo» indestructible que escapa a las disoluciones exteriores, germen de donde saldrán todos los desarrollos del ser en los estados superiores.

Según el simbolismo de la antigua India, el punto central es donde comenzó la Creación, y en el *Rig Veda* se presenta al Universo como tomando su existencia a partir de un punto central.

Ante todo, como indica Chevalier, el centro es lo Real absoluto. Simboliza la unidad, la totalidad y la perfección. Guénon dice que el punto único lo contiene todo y es el centro del ser total. Horizontalmente, en su radiación horizontal, es una imagen del mundo, microcosmos que contiene en sí todas las virtualidades del universo.

Del punto central pueden darse dos movimientos uno de expansión y otro de concentración, y es tan condensado su significado que representa los tres aspectos: el principio, el centro y el fin, que según la tradición hindú se encuentran representados en el monosílabo «*om*» (aum).

En la dinámica de los símbolos el centro y el eje son correlativos, ya que una columna vista desde la cima es un punto central, aunque vista desde el horizonte sea un eje. En la radiación

¹⁰. Chevalier, J. y Gherrbrant, A. (dirs.) *op. cit.* p. 273.

¹¹. Guénon, R. *Símbolos Fundamentales...*, *op. cit.* p. 57.

vertical, es el lugar por donde pasa el *axis mundi*, punto de unión entre los diferentes planos, niveles y mundos, lugar de pasaje, umbral de liberación y de ruptura.¹²

Por estas razones se lo ha asociado a otros símbolos, como al de la cruz, por su centralidad¹³; también al árbol de la vida, en cuanto atraviesa por allí la vía entre los planos, y, como símbolo axial se encuentra asociado a la montaña, la colina, al *omphalos* (ombligo)¹⁴, a la piedra y al mástil del navío, entre otros.

La idea de Centro es de máxima importancia en todas las tradiciones antiguas. Elíade ha tratado ampliamente el símbolo del «centro», al que define como “...punto de intersección de todos los niveles cósmicos”¹⁵ y lo muestra vinculado con el Monte Cósmico o montaña sagrada y a cuya asimilación se vinculan también toda construcción sagrada que promueve ese sitio a «centro», como puede ser la construcción de un templo, una residencia real, una ciudad e incluso una casa. “En efecto, es en el Centro que se proyecta el Eje del Mundo, que une cielo y tierra, figurando en numerosas tradiciones rodeado de círculos concéntricos atravesados en su centro por el mismo eje, a través de los cuales el ser humano asciende verticalmente, recorriendo sus múltiples estados hasta desatar el nudo que lo mantenía sujeto a su condición, luego de lo cual abandonará el cosmos para fundirse con la Identidad Suprema.”¹⁶

También es el centro el punto de equilibrio, donde las fuerzas se encuentran sopesadas y equilibradas. El centro es propiamente el «medio» en la figura, es el punto equidistante con todos los otros puntos de la circunferencia y divide todo diámetro en dos partes iguales, en dos radios. Si se toman los puntos opuestos de la circunferencia, que representan los dos extremos, el centro (el punto medio) es el lugar donde las tendencias o las oposiciones contrarias se neutralizan o resuelven, es el lugar equilibrado, donde reside la armonía.

¹². Este simbolismo de pasaje o umbral es muy importante en los ritos chamánicos y en los viajes extáticos (de *ekstasis*). Para que se comprenda más cabalmente esta idea consultar el Apéndice I: “*Axis Mundi*: esclareciendo el concepto”.

¹³. Punto de intersección de las dos rectas que forman una cruz.

¹⁴. El símbolo del ombligo u *omphalos*, en cuanto vínculo de comunicación, es un símbolo que se relaciona con el de «centro», a modo de eje del mundo y con todos los símbolos axiales. No indica sólo el centro de la manifestación física sino que es el centro espiritual de un mundo. W. R. Roscher, en su obra *Omphalos* (1913) reunió una considerable cantidad de documentos en donde aparece este símbolo en los más diversos pueblos. Por ser el lugar desde donde se alimenta el embrión, se lo vincula con la nutrición y, por ende, también con la agricultura y con la gestación. Por el simbolismo axial del *omphalos*, el Monte Sagrado en algunas culturas recibe directamente el nombre de «ombligo» u «ombligo de la tierra», y esta consideración es lo mismo que considerar dicho sitio como «Centro del Universo».

¹⁵. Elíade, M. *Tratado...*, *op. cit.* p. 351.

¹⁶. Casanovas, A. “René Guénon como símbolo y como ser humano”. En: *Symbolos: Revista Internacional de Arte...*, *op. cit.* p.45.

En efecto, es en el centro donde las oposiciones aparentes, en realidad complementarias, se resuelven en la unidad. El centro es el corazón, el lugar de reunión –y superación– de los opuestos, que no son irreconciliables. Lo que aquí señalamos del «justo medio» entre los extremos, nos remite a las ideas platónicas, o al «invariable medio» de las tradiciones extremo-orientales y a la «Gran Paz» del esoterismo islámico, sin olvidar el Ollín de las antiguas culturas mexicanas.

Este mismo equilibrio del centro refleja la inmutabilidad del punto y, si se concibe a la circunferencia como la manifestación que se mueve en torno a su centro, este punto único es justamente el punto central, el que no participa de ese movimiento (tal como sucede con el «ojo del huracán»).

En lo temporal, la circunferencia rotando, es decir, en movimiento, representa la sucesión y el cambio, mientras que la fijeza del centro viene a ser la imagen de la eternidad, en donde todo se encuentra presente en una perfecta simultaneidad.

Esta idea de movimiento circundante y de inmutabilidad e inmovilidad central – el «vacío» de las concepciones extremo-orientales – vuelve a mostrarnos la jerarquía y subordinación de la circunferencia con respecto al punto central. Desde allí se puede impulsar, gobernar, dirigir y direccionar el movimiento de la circunferencia¹⁷.

Justamente, el Principio que dirige las cosas desde el interior, desde el centro, según la expresión hindú es llamado «ordenador interno» (*antaryâmi*). Según esta misma tradición, en el centro de todo ser, y en el de todo estado de existencia, reside un reflejo del Principio supremo.¹⁸

Indicamos con anterioridad que la unidad, el número uno, se corresponde con el punto; conviene también hacer notar que “...el punto es el principio primordial de todas las figuras geométricas, como lo no-manifestado lo es de todos los estados de la manifestación, y que, siendo no-formal y «sin dimensiones», es en su orden la unidad verdadera e indivisible, lo que hace de él un símbolo natural del Ser puro.”¹⁹

¹⁷. A propósito de esto se presenta el capítulo XI del *Tao Te King* que encabeza el presente apartado referido al centro.

¹⁸. En el cuerpo humano ese centro es simbolizado por el corazón.

¹⁹. Guénon, R. *Símbolos Fundamentales...*, *op. cit.* Cita nº 6. pp. 117-118.

Entre el centro y la circunferencia: el espacio intermedio

“Los oglala creen que el círculo es sagrado porque el Gran Espíritu hizo que en la naturaleza todo fuera redondo, excepto la piedra. La piedra es el instrumento de destrucción. El sol y el cielo, la tierra y la luna son redondos como un escudo, aunque el cielo es profundo como una copa. Todo lo que respira es redondo como el cuerpo del hombre. Todo lo que crece del suelo es redondo como el tallo de la planta. Desde que el Gran Espíritu ha hecho que todo fuera redondo, el hombre debe mirar al círculo como sagrado, porque es el símbolo de todas las cosas de la naturaleza, excepto la piedra. Es también el símbolo del círculo lo que señala el borde del mundo y, por lo tanto, el de los cuatro vientos que por él viajan. En consecuencia, es también el símbolo del año. El día, la noche y la luna giran en círculo arriba, en el cielo. Por ende, el círculo es un símbolo de estas divisiones del tiempo, y por lo tanto, el símbolo de todo tiempo.

Por estas razones los Oglala hacen circulares sus *tipi* [tiendas], circular su campamento, y se sientan en círculo en todas las ceremonias. El círculo es también el símbolo del *tipi* y del refugio. Cuando se hace un círculo para ornamento y no se lo divide de ningún modo, debe entenderse como símbolo del cosmos y del tiempo.”

Informante oglala de James Walter *

En este espacio y trayecto se establece la relación bipolar entre el punto original y el punto límite de la circunferencia. Es el espacio contenido y delimitado, lo que irradiado desde el centro es comprendido hasta el encuentro con el límite externo, o lo que en el camino inverso se encuentra delimitado desde la circunferencia y abarca el espacio hasta confluir en un centro único, desde cualquier punto limítrofe.

Esta descripción es la que se toma en relación a la irradiación y al recorrido radial que une el punto central del círculo con su circunferencia, y que en las figuras radiadas como las «ruedecillas» claramente se refleja.

Ahora bien, hay dos movimientos, uno centrífugo y el otro centrípeto, según el sentido que se recorra, o también depende de si la fuerza es expansiva actuando a partir de un centro, o si por el contrario es atractiva, ejerciendo su efecto desde la circunferencia hacia el centro.

En orden de entrar en la dinámica del movimiento, si –como ya se explicitó en el apartado anterior – el centro es el Principio, y todo se inicia desde allí, el recorrido primeramente es

* Informante oglala de James Walter. Citado en: Radin, Paul. *El hombre primitivo como filósofo*. 3ª ed. Buenos Aires: EUDEBA, 1968. pp. 237-238.

centrífugo, expansivo, hasta llegar al límite, la circunferencia, y luego le sigue el movimiento contrario u opuesto, el centrípeto, el de *con-centración*, el atractivo, el de retorno al Centro.²⁰

Federico González indica que este proceso arquetípico se encuentra presente en toda la creación, la de una energía centrípeta y una fuerza centrífuga coexistiendo en cualquier organismo, sólo que habla de ello en relación a otros símbolos muy vinculados al círculo, como son la espiral y la rueda²¹. A esas energías el autor las llama a una vertical y a la otra horizontal, y, respectivamente a la primera esencial y a la segunda sustancial.

Este espacio intermedio, la porción intermedia, relaciona lo interior con lo exterior; es el nexo, el vínculo, el paso y corresponde al proceso de crecimiento o de integración en el proceso de individualización que explica el psicoanálisis de Jung.

El límite exterior: la circunferencia

Como se indicó anteriormente, la circunferencia cual complemento del punto central, ocupa un puesto subordinado en la jerarquización de las partes que conforman un círculo. Si el centro o punto central representaba la unidad, la circunferencia describe la Creación y toda la manifestación universal. Y así como el punto se precisa con el número uno, la circunferencia se numera con el nueve, como también ya se indicó.

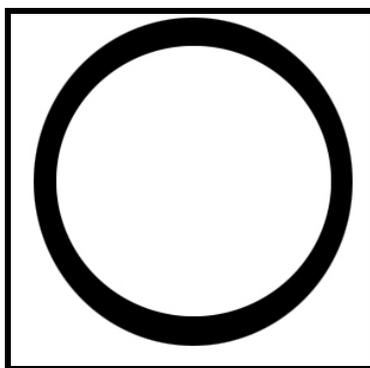


Figura donde se destaca la circunferencia

En la descripción del centro está también abordada la circunferencia. Y de lo enunciado podríamos destacar que constituye el límite exterior, representa al Mundo, a la manifestación, a la Creación, a la multiplicidad. Representa también el movimiento, el devenir, el cambio, los ciclos de la vida y de la muerte, lo desplegado, la expansión del Universo y la materialización.

²⁰. Idea que aclara lo anteriormente expuesto sobre el centro como principio y fin de todas las cosas, origen y destino único de todo lo que es.

²¹. Existe un vínculo estrecho entre el círculo y la espiral, siendo entre sí símbolos solidarios, y de más está decir que la rueda es un círculo radiado.

La proyección: la esfera

En cuanto a la «descomposición» que indica el título de este capítulo, no caben dudas de que esto con el círculo ha sido realizado al tratar cada una de las partes por separado y analizarlas, resta ahora abocarnos a lo tocante a la *proyección* que incluimos también en el título.

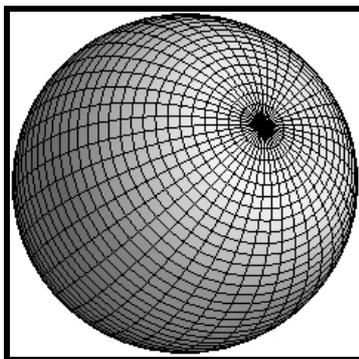


Figura de la esfera

Intentaremos ser breves señalando primeramente que el círculo es en el plano, en la bidimensionalidad, lo que la esfera es en la tridimensionalidad. Al proyectar un círculo desde su centro en todas las direcciones hasta cierto límite se obtiene una esfera, convirtiéndose el círculo en una imagen de la esfera.

A la inversa, se puede afirmar que la esfera es la representación con volumen del círculo. Vuelve en este cuerpo a manifestarse la importancia del punto en relación al contorno, ya que las direcciones en el espacio –y vale esto para cualquier cuerpo volumétrico– no son sino el desarrollo de las posibilidades que se hallan contenidas en el punto primordial.

En muchas obras de arte, Cristo-niño es pintado como la esfera del mundo o asociado a ella, motivo que según Marie-Louise von Franz denota el «sí-mismo» ya que ambos, niño y esfera, son símbolos universales de la totalidad.

La psique es descripta por Platón como una esfera, por ello también puede tomarse a dicha figura como un símbolo de la psique, como lo testimonia Jaffé. La forma esférica es la forma del ser completo, que se halla en virtualidad en el germen originario. Explica Guénon, que el ser debe ser reconstituido en su plenitud efectiva al término del desarrollo cíclico individual.

De todo lo dicho para el círculo y sus partes, es aplicable a la esfera, sólo que en vez del movimiento de rotación que describe la circunferencia en torno al centro, el movimiento en este cuerpo es una revolución en torno a su eje.

La proyección del punto central y los puntos equidistantes extremos de la superficie de la esfera, los llamados polos, que, en el movimiento de la revolución de la esfera, junto con el

centro permanecen fijos, comparten los principios que posee el centro, ya descriptos en el apartado correspondiente, siendo la idea de polo equiparable a la de centro.

LOS CÍRCULOS CONCÉNTRICOS: el enlace de los mundos

Podría definirse a los círculos concéntricos como:

- «círculos rodeando al punto central que comparten entre sí el mismo centro o punto de origen pero mantienen una distancia diferente entre éste y la circunferencia que delimita sus contornos»,
- «un círculo que contiene otros círculos internos», o
- «círculos contenidos los unos en los otros, jerarquizados con respecto a su aproximación a un centro».²²

Para poder describir con precisión este símbolo complejo vamos a abordarlo indistintamente en el plano horizontal, como en el vertical; por ello, muchas veces se hará referencia a escalones, grados o niveles, que en una figura plana no aparecen, pero están representados en esta figura simbólica compleja por cada circunferencia o círculo mismo.

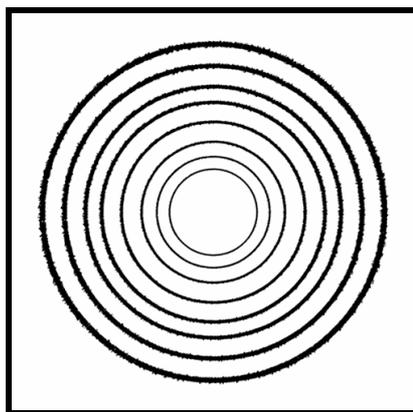


Figura de los círculos concéntricos

Así como hemos dicho que el círculo en la bidimensionalidad refleja la esfera en la tridimensionalidad y viceversa; en el caso de los círculos concéntricos en el plano que representan diferentes grados o niveles; en lo volumétrico, y tomando en cuenta la vertical, la circunferencia de cada círculo, ha de concebirse como una esfera, resultando así la imagen de los círculos concéntricos la de una esfera dentro de otra.

Dos son los rasgos distintivos de esta figura que nos interesan resaltar: por un lado, el «centro», que vincula a todos los planos entre sí, relacionando a cada uno de los niveles con el

²². Esta última merece ser precisada, en especial el concepto de jerarquía. González resumidamente explica esta idea, cuando dice que desde la periferia al centro se establecen jerarquías, en donde el centro es la máxima jerarquización. En esto hay que recordar lo ya fue expuesto y explicado con respecto al punto central, símbolo de la unidad original vertical, que produce por grados todas las cosas y a la cual ellas necesariamente retornan en forma sucesiva.

resto y que es el mismo para todos; y, por otro, que a partir de este centro existen diferentes niveles de aproximación y lejanía de ese punto vinculante.

Los planos paralelos se constituyen y simbolizan por medio de los círculos concéntricos y cada plano viene así a constituir un «campo análogo», que comparte el elemento esencial central, el punto. Así, todos los círculos comparten un mismo origen, y rodean un mismo punto de partida, todos se encuentran vinculados en función de este centro común y cada punto de cada circunferencia mantiene su precisa distancia entre el centro y él.

A la vez, cada punto de los que conforman una circunferencia equidista del círculo anterior y del posterior, guardando un orden y coherencia y dando al todo un sentido armonioso. Es respecto al eje central “...al eje verdadero, que no por ser invisible deja de constituir el elemento principal del símbolo, aquel al cual todas las partes de éste deben ser referidas si se quiere comprender cabalmente el significado de ellas.”²³

En el análisis tridimensional la lejanía o cercanía al punto central de cada nivel queda más explícita, ya que se produce en ambas coordenadas, en los dos ejes, horizontal y vertical; lo que impide asimismo la fusión de cada nivel con el centro, aunque hay una vinculación.

Dice González que “los círculos concéntricos representan los planos paralelos que llevan las diferentes manifestaciones del ritmo. Todos los objetos, emparentados místicamente por estar subordinados a un ritmo común, se hallan en los cruces de los círculos con la misma flecha que representa este ritmo común cuya intensidad disminuye desde el centro hacia la periferia.”²⁴

A modo simplificado, y en relación a lo ya tratado sobre el círculo, hay tres precisos momentos y espacios en la figura:

- la circunferencia mayor –que contiene en sí otros círculos– y todo lo que ella simboliza (manifestación, cambio, movimiento, etc.),
- el punto central –que en el orden de la jerarquía de la figura y de lo que representa es el fundamento de ella– y todo el simbolismo de este punto, del centro; y,
- el tránsito, que es el espacio entre los dos principios ya manifestados y enunciados, que en esta figura de los círculos concéntricos está representado por una serie de círculos.

Como a nivel simbólico ya hemos expuesto ampliamente el simbolismo del centro y de la circunferencia, nos dedicaremos a ampliar el análisis y descripción del espacio entre ambos, que se destaca y cobra mucho valor en esta figura de los círculos concéntricos.

²³. Guénon, R. *Símbolos Fundamentales...*, op. cit. p. 296.

²⁴. González, F. *La Rueda...*, op. cit. p. 31.

Hemos decidido para facilitar la explicación equipararlo al tránsito de un «viaje», que va desde un principio a otro, vinculando centro y periferia, que en el símbolo se encuentra considerablemente visible y es fácilmente reconocible. Además, estos círculos que se encuentran en todo el espacio que vincula la circunferencia que los contiene con el punto inicial comparten lo que atañe al simbolismo de la escalera, se vinculan con la espiral, con la rueda y se relacionan con el laberinto, como lo iremos viendo y explicando a continuación.

Con respecto a la descripción de la escalera es interesante exponer lo que de ella dice Guénon: “...la escala ofrece así, un simbolismo muy completo: es, podría decirse, como un «puente» vertical que se eleva a través de todos los mundos y permite recorrer toda su jerarquía, pasando de peldaño en peldaño; a la vez, los peldaños son los mundos mismos, es decir, los diferentes niveles o grados de la Existencia Universal.”²⁵

La relación con la escalera se refiere a los diferentes grados que simboliza cada círculo, y si cada círculo viene a ser una esfera, cada peldaño de la escalera, es la imagen de una esfera o de un círculo, siendo el tránsito o viaje el paso de un escalón a otro, de un círculo a otro o de una esfera a otra.

Generalmente es muy conocido el tema del viaje, llamado «viaje chamánico» o viaje del héroe o también en su forma más pura «viaje iniciático». Es un viaje arquetípico, un camino que se inicia desde la periferia y comporta algunas etapas, una serie de pruebas, durante el recorrido, traspasando o «trascendiendo» diferentes grados, límites o estados (que sería el traspaso de un círculo a otro cada vez más reducido o con-centrado y cercano al centro), alcanza el «centro» (centro a la vez de los círculos) donde se da la ruptura de niveles y, finalmente, es el posterior retorno del «viajero» (chamán, heroína o héroe) para compartir con la comunidad lo que obtuvo en «el más allá». Es en sí el viaje una aventura del conocimiento, que finalmente termina con la obtención de lo buscado²⁶.

Según la tradición o la cultura en la que se lo encuentre, el hallazgo puede ser la inmortalidad o licor de inmortalidad, la sanación para algún mal o enfermedad, el elixir de larga vida, el paraíso, un tesoro o la vida eterna, entre los más conocidos. Básicamente el que realiza el viaje trasciende la condición humana.

Hay que advertir igualmente que la figura permite ser recorrida en dos sentidos, desde el centro y en expansión (ad-extra) pero también desde la periferia hacia el centro (movimiento ad-

²⁵. Guénon, R. *Símbolos Fundamentales...*, op. cit. p. 294.

²⁶. Un ejemplo clásico es el viaje del rey mesopotámico Gilgamesh y su búsqueda de la inmortalidad, que finalmente no encuentra pero sí en su lugar halla la sabiduría.

intra), donde se refleja una sucesión de estados intermedios que “...hacen posible la existencia de cualquier creación. Tomada desde el punto de vista de la periferia, es el viaje jerarquizado o la escala sucesiva que se recorre al pretender la fusión con el centro primigenio.”²⁷

En lo que refiere a esta explicación, y equiparación con un «viaje», la abordaremos desde la periferia al centro e iremos, a continuación describiendo las diferentes representaciones que se pueden hallar en estos círculos concéntricos, que también simbolizan diferentes gradas.

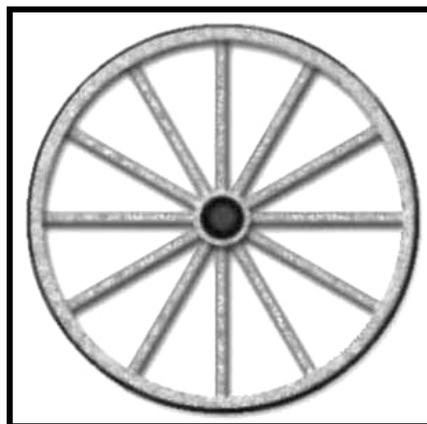


Figura de la rueda

Cuando una gota de agua cae en un estanque genera un campo de irradiación que llega hasta sus propios límites. Un ser situado en ese límite, en la periferia, es un ser sucesivo, y en el retorno a su fuente original –explica González– deberá ir realizando una ruptura de diversos círculos concéntricos, que se presentarían como imágenes de mundos (o estados espacio-temporales diferentes) que deberá atravesar para llegar a la gota original, la semilla primigenia, que es vislumbrada como anterior en el tiempo.

El recorrido que estamos describiendo así, es uno que se relaciona con la figura de la rueda, ya que sería el camino radial hacia el centro, tomando como vía un radio que vincula directamente la circunferencia con el punto.

Cada grado es progresivamente más concentrado, desde el círculo mayor hasta el punto central, y mientras uno se va acercando al centro, se acerca al origen, al Principio, a un nivel más condensado y profundo. Los diversos grados o niveles son también los diversos planos que constituyen la realidad, por eso el paso por cada piso es una ruptura de nivel realizada por el que lleva a cabo el «viaje», de una terraza a otra más concentrada, que va describiendo un «rito del centro» hasta alcanzar el punto central.

La ordenación jerárquica de los diferentes círculos también es símbolo de “...las verdaderas causas y efectos, si así pudiera decirse, imágenes de la Causa primera, las que van de

²⁷. González, F. *La Rueda...*, *op. cit.* pp. 59-60.

lo universal a lo particular y remontan de lo particular a lo universal trazando una escalera (analogía) o mejor, configurando una manifestación iluminada por un principio trascendente, lo que se expresa en su propia jerarquía.”²⁸ Para Guénon, los diferentes niveles representan la jerarquía de los estados del ser. Esta idea de «viaje», o tránsito de lo externo a lo interno podría también representar el paso de lo profano a lo sagrado, lográndose en cada uno un conocimiento y un cambio de estado, una transformación. También, esta gradación simboliza los ciclos cósmicos considerando los ciclos secundarios y subordinados que se integran en los ciclos más generales.

A la vez, si a la circunferencia se la representa recorrida en determinado sentido, viene a ser la imagen de un ciclo de manifestación. Dando la figura de círculos concéntricos por resultado una imagen de diversos ciclos de manifestación más o menos extensos, vinculado cada uno a la sucesión, al cambio y movimiento, en contrapartida con el centro inmóvil, que ya hemos anteriormente explicado. De esta forma, la imagen expresa una multitud indefinida de ciclos, que son en realidad diferentes estados o grados de la existencia universal.

La idea de muerte simbólica a la que le sigue un renacimiento, tan propia de muchas tradiciones y manifestada continuamente por la naturaleza, puede igualmente estar representada por el paso de un escalón, grada o círculo a otro, dándose una existencia en cada piso, muriendo, trascendiendo a otro estado, ingresando en otro nivel sucesivamente. El mismo recorrido en sí puede simbolizar esto mismo, el paso de un estado a otro, por medio de una muerte simbólica, y el renacimiento y retorno, para luego compartir con otros los resultados de este camino, del «viaje» del héroe o chamán²⁹.

Los círculos concéntricos representan la graduación y el «viaje» es gradual, se pasa y se transita de un escalón a otro, progresiva y paulatinamente. Para acceder a un nuevo nivel ha de dejarse otro, en cierta forma «morir» a ese plano y pasar a otro. Es el ingreso a un estado y la muerte al anterior. Está implícito, en este paso de un estado a otro, el par de ideas de vida y muerte tan caro a tantas culturas, ideas vinculadas a lo cíclico.

Por lo general, los pisos o terrazas de las construcciones sagradas son identificados a los «cielos» o niveles cósmicos, y esta característica aumenta cuando los pisos son circulares ya que el mismo perímetro de cada círculo es un ciclo. En las ascensiones, subiendo escaleras, trepando troncos de árboles, escalando montañas se simboliza la trascendencia de la condición humana y la

²⁸. Guri, A. *art. cit.* p.21.

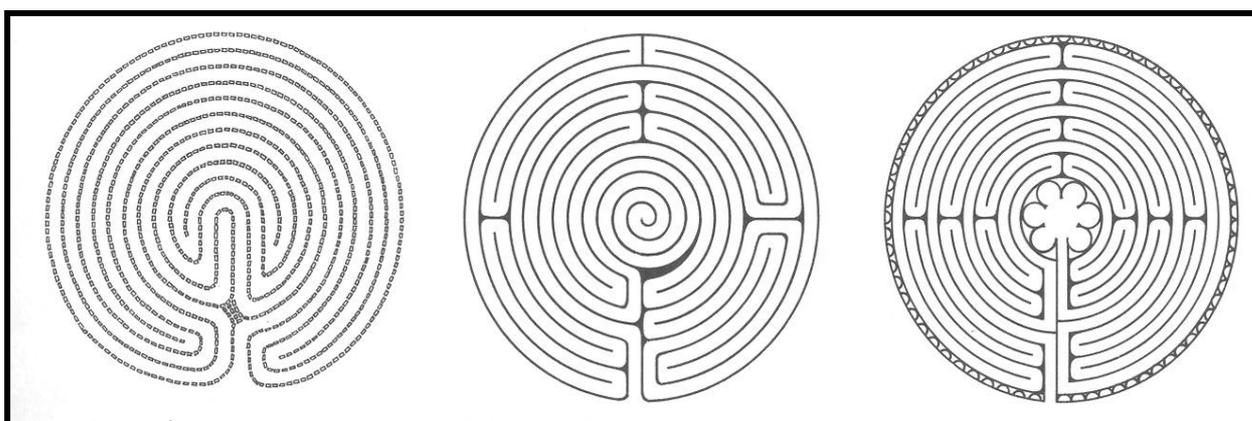
²⁹. Justamente, por definición un iniciado es alguien que ha pasado por la experiencia de la muerte y del renacimiento.

penetración en niveles cósmicos superiores³⁰. Este tránsito se vincula con un paso de lo más denso a lo más sutil, de lo manifestado más groseramente a lo más etéreo y fino. Hasta el arribo final a ese lugar central, interno, morada del silencio o del misterio, donde se halla la posibilidad de ascender verticalmente.

Este camino gradual que en algunas tradiciones lleva a la liberación, tiene una serie así de «estaciones» o niveles sucesivos que han de transitarse y recorrerse y son propios de toda peregrinación, que tan bien representan los diferentes escalones. En el caso de la tradición extremo-oriental se enumeran de la periferia al centro como *Tao* del hombre, *Tao* de la tierra, *Tao* del cielo, y *Tao* del *Tao* o *Tao* abstracto. En la tradición judía (también desde la periferia al centro) los niveles son denominados como *Olam ha'asiyah* o mundo de la realidad materializada, *Olam hayetsirah* o mundo de las formaciones cósmicas, *Olam haberiyah* o plano de la Creación y *Olam ha' atsiluth* o mundo de las emanaciones.

Hay otra idea importante también contenida aquí: la idea de «envoltura» o capas que forman los círculos concéntricos, como si cada círculo estuviese envuelto por otro u otros. Si el recorrido que describimos parte de la circunferencia que envuelve al resto hasta llegar al centro, puede relacionarse con varios temas afines, pero lo que en sí manifiesta es un progresivo acercamiento a la unidad, a la esencia, en donde se van trascendiendo las diferentes capas que cubren y rodean ese sitio –incluso podría ser que «protegen» y resguardan– los diferentes vestidos y formas de la manifestación.

En esto se encuentra una clara vinculación con la imagen simbólica del laberinto, como resguardando el acceso a un sitio y posibilitando sólo al que sea capaz de sortearlo acceder a él.



Dibujos de laberintos: de izquierda a derecha, laberinto finlandés (Edad de Bronce); laberinto del s. XIX en un hipódromo inglés; y un laberinto (hecho con baldosas) en el suelo de la catedral de Chartres.

³⁰ . Consultar el Apéndice I para ampliar esta idea.

Los círculos concéntricos pueden ser el soporte de la ascensión espiritual o del riquísimo simbolismo del «viaje», como se ha ido describiendo en este apartado. La idea del itinerario difícil aparece en muchas circunstancias. Justamente, las circunvalaciones de algunos templos, como el de Barabudur, o las peregrinaciones a los lugares santos, como La Meca, Jerusalén, etc., se encuentran manifestando este símbolo. “El camino es arduo, sembrado de peligros, porque en realidad se trata de un rito por el que se pasa de lo profano a lo sagrado, de lo efímero e ilusorio a la realidad y a la eternidad, de la muerte a la vida, del hombre a la divinidad. El acceso al «Centro» equivale a una consagración, a una iniciación. A la existencia anterior, profana e ilusoria, sucede una nueva existencia real, duradera y eficaz.”³¹

Este recorrido del simbolismo del «viaje» se ha tratado de lo externo a lo interno, pero –como se hizo referencia anteriormente– también puede ser visto del centro hacia la periferia, que sería el del retorno del «viajero», y es importante hacer notar que estos dos movimientos (centrífugo y centrípeto) son complementarios y propios de la naturaleza.³²

El camino hacia la periferia, en el caso del «viaje», que nos ha servido en este apartado para describir los diferentes círculos, sería el de retorno con lo obtenido y el nuevo tránsito o paso desde lo más concentrado a lo menos, de lo interno a lo externo, de lo no-manifestado a lo manifestado, de la quietud al movimiento y toda la gama de nociones e ideas que ya hemos ido descubriendo en este estudio del simbolismo del círculo y de sus partes.

³¹. Elíade, M. *Tratado...*, *op. cit.* p. 358.

³² . Constantemente se producen y se suceden uno al otro. Un movimiento expansivo y uno concentrado, uno de tensión y otro de relajación, uno que va de la unidad a la multiplicidad y otro que va de la multiplicidad a la unidad. Sólo son dos movimientos, dos direcciones que dan la dinámica de la existencia, una ida y vuelta permanente de retroalimentación, dos fases que pueden compararse a las de la respiración y que guardan una analogía notable con la función fisiológica del corazón.

CAPÍTULO III

RECORRIENDO EL ESPACIO

LOS ESPACIOS SAGRADOS

La geografía es un espacio simbólico y significativo; definir y abordar la temática de los «espacios sagrados» y la misma noción trae a luz la diferencia con otra clase de «espacio», uno que por oposición vendría a ser profano. Para comprender este tema es vital ir comprendiendo lo «sagrado» que puede poseer un espacio, y que lo diferencia de otros, y de qué forma un espacio es diferente en este sentido cualitativamente.

Dice Claudio Ardohain, en un artículo en el que aborda la experiencia mística y el paisaje sagrado¹, que cada lugar en la Tierra tiene su propio carácter que afecta los sentidos humanos, su salud y su comportamiento. Este carácter, espíritu del lugar o *genius loci*, se debe a rasgos especiales del paisaje, de la tierra, del clima, la vegetación, etc.; y explica que hay sitios especiales en la naturaleza donde el hombre puede experimentar estados trascendentales de conciencia, favorecidos por estos rasgos y características espaciales.

Cada cultura, según este autor, mantiene diferentes formas de relacionarse con su entorno y el desarrollo mismo de cada civilización es condicionado por las características naturales del paisaje, del clima y los recursos del lugar. El lenguaje, la religión, el arte y la ciencia brotan de esos factores medioambientales, ya que ello es una respuesta emocional a tales condiciones geográficas, climáticas y ecológicas.

Presenta luego una clasificación muy interesante sobre las diferentes formas y factores que en un lugar puede afectarnos (consciente o inconscientemente) y que exponemos a continuación, haciendo la salvedad que si bien aquí se hallan casi arbitrariamente expuestas, la percepción de un lugar es multisensorial. En un lugar inciden:

Estímulo psicológico

- Presión atmosférica/temperatura/humedad
- Nivel de oxígeno
- Ionización del aire²
- Radiación (cósmica y telúrica)
- Electro-sensibilidad³

¹. Ardohain, C. "Mystical experience and sacred landscape". En: *Analecta Husserliana*. Tymieniecka, A.-T. (ed.). Netherlands: Kluwer Academic Publishers, 2000, nº LXIX, pp. 159-177.

². "Los iones negativos promueven ondas cerebrales alpha e incrementan la amplitud de la onda cerebral, que se traslada a un más elevado nivel de conciencia." Dr. Felix Sulman, Hebrew University, Israel.

³. Sensibilidad biológica a pequeñas anomalías eléctricas.

Estímulo sensorial/perceptual

- Colores
- Luz y sombra
- Sonidos
- Olores
- Percepción
- Forma (tamaño, proporción, simetría, gestalt)

Estímulo emocional

- Evocativo (personal)
- Simbólico (interpersonal)
- Arquetípico (transpersonal)

Estímulo intelectual

- Memorias pasadas
- Conocimiento científico
- Creencias cosmológicas/mitológicas

Inducir un estado místico⁴ es la forma más profunda que un lugar puede afectarnos. Las antiguas culturas descubrieron que estas experiencias místicas se conseguían con mayor facilidad en lugares que ellos consideraban sagrados.⁵ Ardohain explica que aunque se desconozcan la historia cultural o religiosa de la gente de una región, cualquiera está posibilitado en principio para sentir el poder de tales espacios.

Según lo explica Eliade, la noción de «espacio sagrado» depende de haber sido consagrado por una hierofanía⁶ que lo transfiguró y singularizó, y, a la vez, lo diferenció y aisló del espacio profano circundante. En este lugar se repite la hierofanía y queda convertido en un «centro» permanente de sacralidad, como una especie inagotable de fuerza.

La característica de este espacio, que puede haber sido otorgado por una hierofanía o haber sido construido ritualmente, es el de ser la única geografía que al ser sagrada y mítica es *real* por excelencia. Allí es donde se toca lo sagrado y no tiene relación con el espacio profano,

⁴. Estado místico como puede ser un estado de éxtasis, de contemplación o iluminación, que da el sentido de profundo entendimiento y no se encuentra limitado a percepciones puramente racionales. Cuyo aspecto más destacado es la abolición del Espacio y del Tiempo. Quién logra una experiencia mística va más allá del Espacio ocupándose de la Infinitud, y más allá del Tiempo atendiendo a la Eternidad. En la trascendencia espacial y temporal, accede a un punto sin dimensiones, así re-creando el instante primordial anterior a la creación del Mundo.

⁵. Para los griegos el *plenum* (sustancia mágica) brotaba de la tierra en ciertos lugares, como en Delfos, y donde sacerdotes y pitonisas entraban en éxtasis, lo que facilitaba el hallazgo de espacios sagrados o *temenos*. Los romanos creían que cada lugar poseía su propio espíritu o *genius loci* pero que un lugar sagrado tenía un *numen* o alto espíritu, desde donde provenía la inspiración. Los oglala creen también en el poder sagrado de los lugares, llamados *skans*, los cuales pueden influenciar la mente de uno.

⁶. Hierofanía: en la más amplia acepción de vocablo, algo que manifiesta lo sagrado o la realidad espiritual en nuestro mundo profano.

homogéneo, geométrico, isotrópico y «objetivo», en cierta forma abstracta y no esencial, donde el mundo no es habitado ni se conoce.

De esta forma existen lugares cualitativamente diferentes de otros y por ello un «espacio sagrado» debe ser percibido, descubierto o revelado.⁷ En estos sitios, la ruptura de niveles entre el mundo superior, el mundo terrestre y el bajo mundo es más fácilmente alcanzada. Cuando el hombre penetra en esa sacralidad, ingresa y participa de esa fuerza y comulga con esa sacralidad. Entrar en un «espacio sagrado» es en sí penetrar en un espacio totalmente distinto, es un «rito del centro», es una ruptura de nivel, que al trascender el espacio profano lleva a una «región pura».

Un espacio sagrado es así un espacio ordenado, «cosmificado» y provisto de un «centro». Es, a la vez, un microcosmos, en donde incluso el altar es erigido en un Espacio y Tiempo mítico, diferente del espacio y del tiempo profano.

Toda construcción sagrada (*temenos* para los griegos, *templum* para los romanos, *tirthas* para los hindúes, *rewe* para los mapuches, *wak'a* para los incas, etc.) representa al universo entero y, por ser un «centro», es el punto de intersección de todos los niveles cósmicos. “El Monte, el Templo, la Ciudad, etc. tienen carácter sagrado porque les alcanza el prestigio del «centro», es decir, inicialmente, porque se equiparaban a la cúspide más alta del Universo, y al punto en que se unen el Cielo y la Tierra. Por consiguiente, la consagración por rituales de la ascensión o subidas de montes o escaleras, debe su valor al hecho de que integra al que las practica en una región celeste superior.”⁸

Elíade explica que el lugar sagrado no es «elegido» sino que el hombre sólo se limita a «descubrirlo». Dice que la «construcción» de un espacio de estas características se realiza según prescripción de cánones tradicionales, fundados en una revelación primordial que revela al hombre el arquetipo del espacio sagrado *in illo tempore* y que luego repite o re-hace en la construcción de cada altar, santuario, y edificación sagrada en general.

La construcción es la repetición de una cosmogonía, que reitera la creación del mundo y mediante un ritual es proyectado el espacio en el «centro del universo». Ritual por el que hay una abolición del Tiempo y del Espacio profano y que instaura el Tiempo y el Espacio sagrados.

Cuando es así vivenciado o experimentado, tanto el Tiempo mítico, como el Espacio sagrado son *repetidos* hasta el infinito con cada nueva obra del hombre. En varias tradiciones, en

⁷. En relación a ello, Elíade explica que existe una clara distancia, de carácter cualitativo, entre quien participa religiosamente en un misterio sagrado de una liturgia y quien sólo goza de su belleza espectacular y de la música que la acompaña como esteta.

⁸. Elíade, M. *Tratado...*, *op. cit.* p. 104.

el espacio sagrado (que es por excelencia un espacio «creacional», único lugar donde puede comenzar la Creación) se encuentra la fuente de toda realidad, donde se inició la creación, donde se halla la *energía de la vida*.

Arдохain se pregunta qué es lo que le sucede al místico en estos lugares especiales y sagrados. Dice, al respecto que aparentemente ciertos estímulos externos provocan un despertar de percepciones internas, y luego estos modelos internos se imponen sobre la información caótica externa.

Explica que, matemáticamente hablando, el sistema caótico de la personalidad humana está siempre buscando algo que atraiga un alto nivel de Orden. Cuando la mente humana encuentra un sistema de percepción caótico en la naturaleza, trata de encontrar patrones inteligibles en ellos, proyectando su propia “geometría” interna; siendo este proceso el que puede promover estados de conciencia alternativa.⁹ Así, continúa, los paisajes pueden ser considerados como una disposición compleja de elementos simbólicos que pueden afectar nuestras emociones y pensamientos en diferentes formas.

Cada religión tiene sus propios inicios, recibiendo revelaciones o inspiraciones en espacios cualitativamente especiales, posteriormente considerados sagrados. Lugares que luego son «centro» y que deben su sacralidad a diferentes razones y características, paisajes que usualmente son considerados como escenarios o trasfondos de la actividad humana y donde los fenómenos naturales son vistos y tenidos como señales espirituales.

Algunos lugares son considerados sagrados porque algo extraordinario sucedió (o sucede con regularidad) allí, y usualmente las religiones consideran como sagrados los lugares donde algún profeta o santo recibió una revelación o inspiración.

Dado su carácter de «centro», en muchas tradiciones estos lugares son llamados literalmente «Centro del Mundo», espacio que ha recibido nombres similares en diferentes pueblos y períodos históricos, como Tula, Aztlán, Paradesha (de donde provienen Pardés y Paraíso), Luz, Agartha, «Comarca Suprema», y es un sitio «fuera» de los límites horizontales del tiempo y del espacio, que se considera imagen de la verdadera «Tierra Sagrada», o «Tierra de los Inmortales», entre los nombres que también se les ha dado según la tradición de que se trate.

Igualmente, por ejemplo, China es designada muchas veces como «Reino del Centro» (*Chung-Kuo*) y Egipto era asimilado por sus habitantes al «Corazón del Mundo». En América,

⁹. Utiliza este adjetivo en lugar del más comúnmente usado “alterado”, porque explica que este término supone un estado “normal”, del cual otros son desviaciones. Arдохain disiente con este punto de vista ya que cree que no podemos realmente afirmar que nuestro estado despierto de conciencia (caracterizado psicológicamente por ondas cerebrales Beta) es el principal y el mejor.

Cuzco, entre los quechuas y *Taypikala* entre los aymaras significan «ombbligo del mundo» o «Centro del Mundo».¹⁰

Muchas veces los templos son los espacios sagrados, algo que fácilmente puede deducirse de lo expuesto, pero también puede serlo una habitación humana. Elíade explica en su *Tratado de Historia de las Religiones* que una habitación se asimilaba al Universo, contando en ella con una abertura o hogar que homologaban al Centro del Mundo, al eje axial. También describe y resalta la función singular del mástil central como la vinculación con el Centro del Universo, el mismo punto común donde se sitúan todos los espacios sagrados (casas, templos, palacios, ciudades, dólmenes, montañas, etc.).

Dentro de los paisajes naturales este eje axial, que rompe la línea del horizonte entre el Cielo y la Tierra y posibilita el vínculo entre ambos, viene dado por ciertos accidentes como son las montañas o los árboles. Dice al respecto Ardohain que los elementos simbólicos más simples que podemos encontrar en el escenario natural son el Cielo¹¹ y la Tierra¹², y los accidentes que rompen la distancia entre ambos (los más naturales, montañas o árboles pero también una abertura en el techo, un mástil, una columna, como hemos expuesto) son considerados los puntos de comunicación entre ambos. Además de poseer gran valoración el mundo que se encuentra debajo de la Tierra¹³.

Por eso estos espacios sagrados, estos «centros», son considerados muchas veces como puertas o entradas que posibilitan el pasaje a otros mundos, trascendiendo este, y por ello también la expresión “el portal al Más Allá” para referirse a ellos.

En *The Mythic Image*, Campbell caracteriza al centro de transformación como aquel lugar sagrado en donde los muros temporales pueden disolverse para revelar una maravilla.¹⁴

¹⁰. Probablemente ya tenía ese carácter el antiguo centro templario de Chavín (1000 a.C.), en la región andina.

¹¹. El Cielo es luminoso, profundo, cóncavo, dinámico y abierto; transmite la imagen de libertad, guía o consejo.

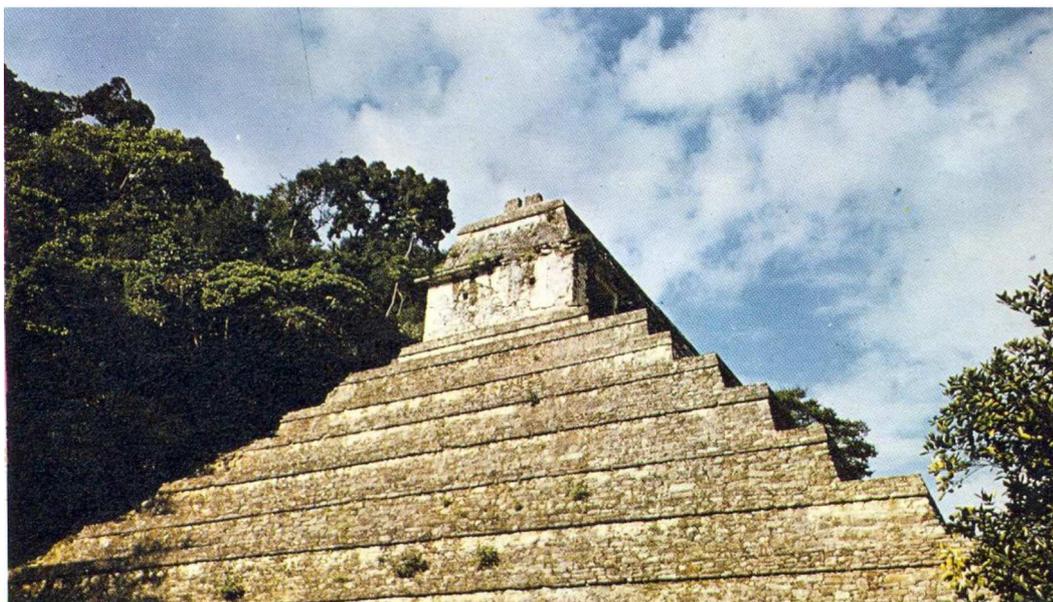
¹². La Tierra es oscura, estática y llana, transmite la imagen de soporte y nutrición.

¹³. Debajo de la Tierra es el mundo de la fertilidad del suelo, cuevas, la tierra de la muerte y la fuente de la magia.

¹⁴. Campbell, J. *El poder del mito*, op. cit. p.140.

LOS TEMPLOS ESCALONADOS

El término «templo» deriva de la raíz *tem* (dividir, cortar, delimitar, repartir). *Temenos* significaba para los griegos “el lugar reservado a los dioses, el recinto sagrado que rodea a un santuario y que es un lugar intocable”. Todo templo, más allá de la tradición y cultura en donde se encuentre, es un «espacio sagrado», por lo tanto es un «centro» y simbólicamente representa al Universo.



Templo de las Inscripciones, Palenque, siglo VII.

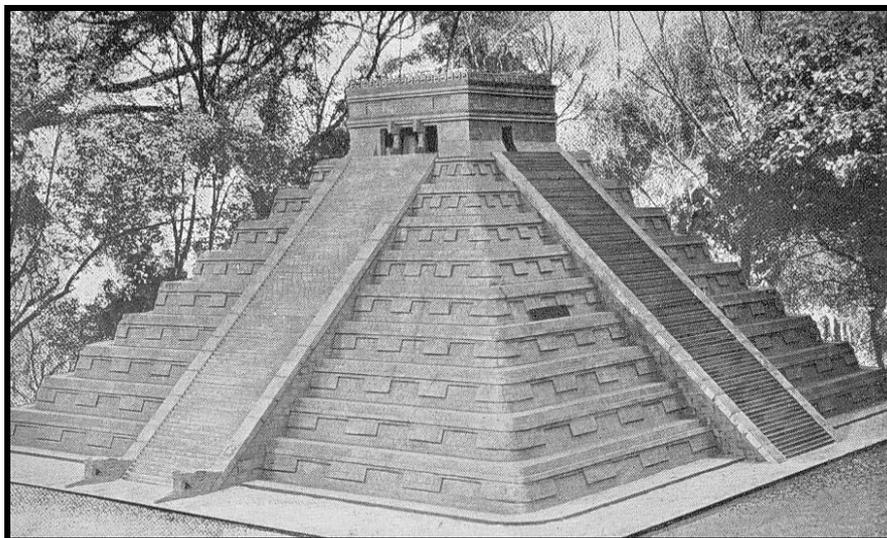
Los templos se han construido en espacios sagrados y con un diseño cuidadosamente estudiado y una orientación y proporción en orden a facilitar y amplificar los efectos psicofísicos que provocan en el ser humano.¹⁵ El rol de la arquitectura sagrada es el de realzar los lugares o hacer sagrados aquellos que no lo son ellos mismos, es decir, que no poseen inicialmente dicha cualidad.

Todas las estructuras arquitectónicas poseen significados simbólicos, pero en los templos estas se concretan y sobredeterminan, como lo indica Cirlot. El templo es por ello “...un reflejo del mundo divino. Su arquitectura es a imagen y semejanza de la representación que los hombres se hacen de lo divino [...] Son como réplicas terrenales de los arquetipos celestiales, al mismo tiempo que imágenes cósmicas.”¹⁶ Por supuesto que en su construcción, el proceso místico (del

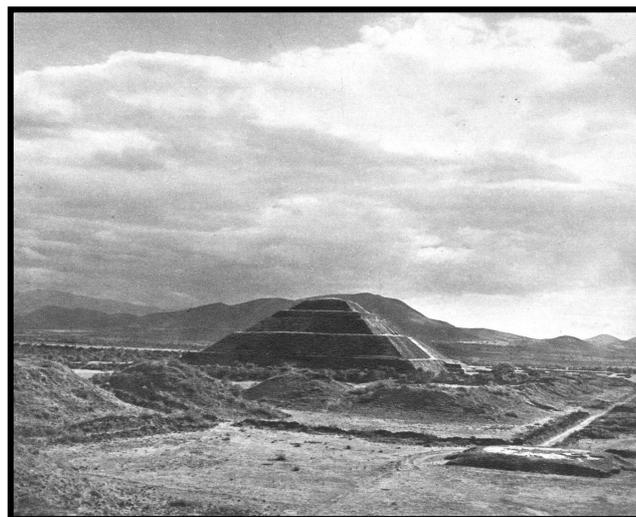
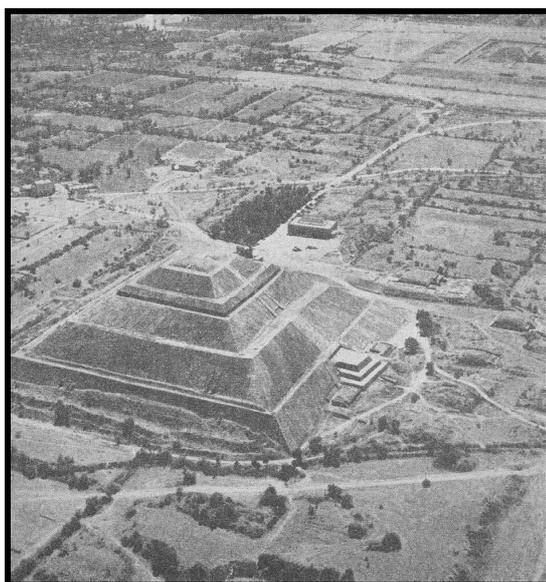
¹⁵. Ardohain, C. *art. cit.*, p. 172.

¹⁶. Chevalier, J. y Gherrbrant, A. (dirs.) *op. cit.* p. 984.

caos al orden) es repetido arquitectónicamente. La forma caótica de montañas es ordenada por la geometría sagrada de la arquitectura. Es por esto que el plano del templo es usualmente revelado en un sueño o en una visión.¹⁷

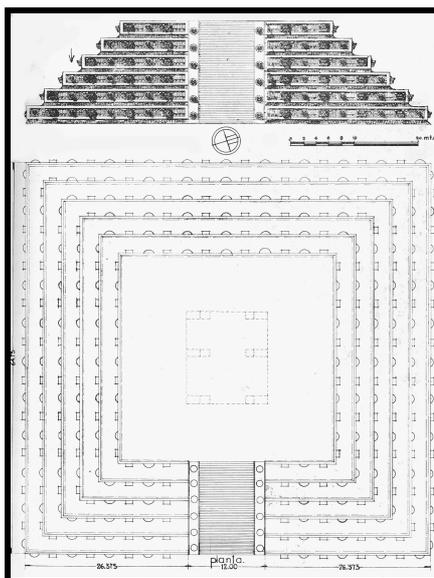


Templo de los Sacrificios. Chichén Itzá. Yucatán.



Pirámide del Sol, Teotihuacan

¹⁷. Ardohain, C. *art. cit.*, p. 173.



Teotihuacán. Planta y fachada principal del templo de Quetzalcóatl. Se compone de seis cuerpos decorados con motivos de serpientes emplumadas representadas en el agua (Plano de A. García V.)

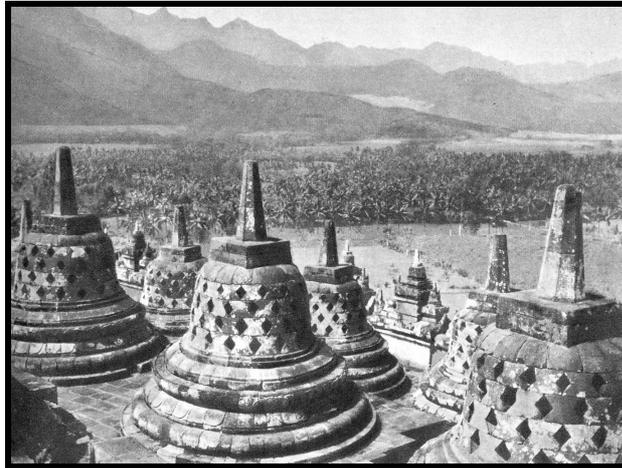
En la figura de la pirámide, de los templos y monumentos escalonados, de los *zigurats* mesopotámicos o los *teocallis* precolombinos, se notan planos superpuestos desde la base hasta lo más elevado. Imagen sintética de la totalidad, que se representa en su base, tendiendo a la unidad, la cima. Las construcciones escalonadas tienen la común característica, ya sean de base cuadrada o circular, de partir desde la base numerosa a la culminación del punto único final, tema que guarda una correspondencia esencial con lo que hemos venido tratando sobre el círculo y sus partes.

Este tipo de construcciones sagradas, cuya característica es esta gradación sucesiva de escalones, son conocidas como «templos-montaña» y son asimilados y edificados a imagen de una montaña, y no de cualquier montaña, sino de la Montaña Sagrada, donde se ubica el punto más alto y elevado de la Tierra, y son como una escalera al Cielo. Sitio también que se encuentra a la vez en el «centro del mundo», y que se destaca fundamentalmente por ser el punto de enlace entre el Cielo y la Tierra¹⁸.

Con esta vinculación al símbolo del «monte» o «montaña» y también con el simbolismo del «centro», es fácilmente comprensible la razón por la que los sumerios designaban con el nombre de *U-Nir* (monte) al *zigurat*, y propiamente hablando, era para ellos un «monte cósmico», una imagen simbólica del Cosmos, cuyos siete pisos o terrazas que poseía representaban los cielos planetarios.

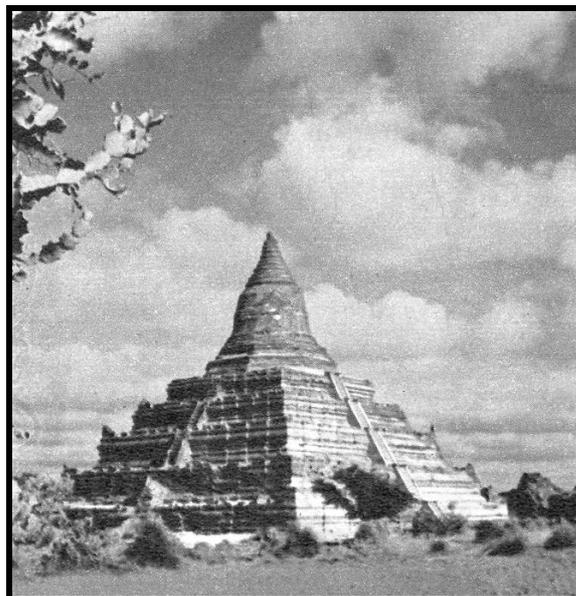
¹⁸. Esto explica la construcción de los «santuarios de altura» de la cultura incaica.

En estos casos, los pisos o terrazas de un templo escalonado se identifican con los niveles cósmicos y simbólicamente vale todo lo desarrollado al respecto de los círculos concéntricos, en cuanto diferentes niveles, estados y grados de la manifestación, desde una base amplia que lleva en su recorrido hacia un punto final, la cúspide.



Templo de Bârâbudur, Java.

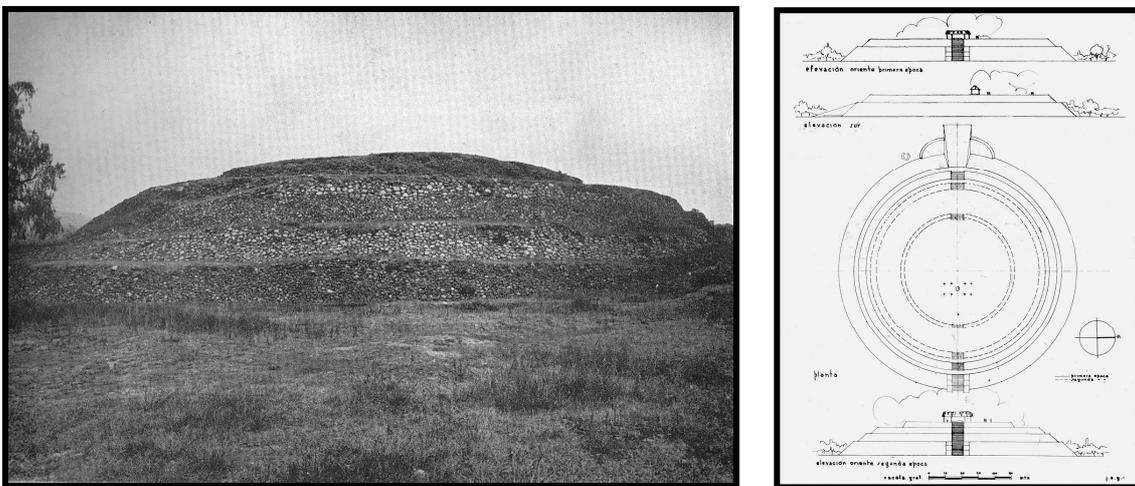
En sí, todas las construcciones graduales conciernen al simbolismo de la evolución espiritual progresiva pero discontinua, es decir, con diversos y progresivos grados dentro de esa evolución, que por esto mismo es escalonada. La ascensión del templo (y también de la montaña y los afines símbolos axiales) equivale a un «viaje» extático al «centro del mundo», del que hemos hablado anteriormente, y que al alcanzar la terraza superior el peregrino lleva a cabo la ruptura de nivel, se halla en el punto de encuentro entre el Cielo y la Tierra y trasciende a una región pura, símbolo de la realización espiritual y repitiendo simbólicamente el proceso de iniciación.



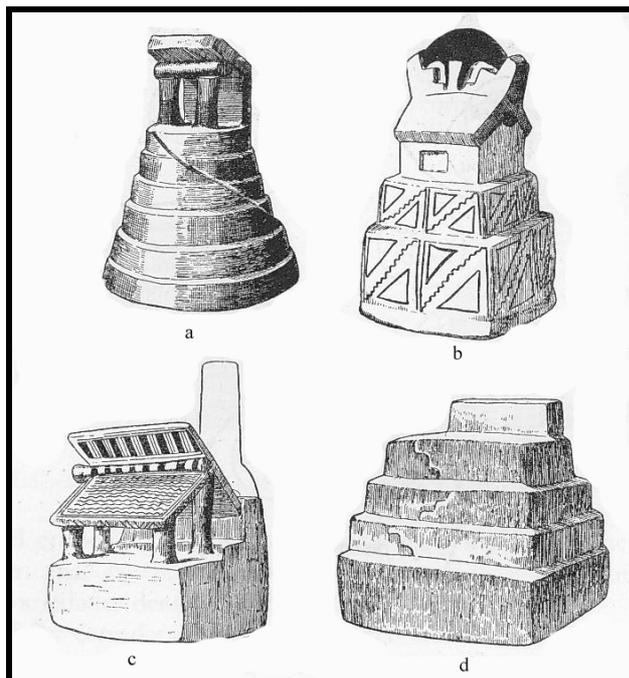
Templo de Pagan.

El arribo a la cúspide revela el acto por el que el espíritu «trasciende» un cosmos condicionado, una realidad dual, polar y fragmentaria, para volver a la unidad fundamental, anterior a la Creación, y el que se aproxima al Cielo participa de su carácter trascendente y sobrehumano; siendo en la cima donde, según la cultura mesopotámica, se efectúa la hierogamia, o boda del Cielo y la Tierra.

Son los taoístas los que han hablado mucho sobre la unión de estos dos principios y en casi todas las tradiciones se encuentran referencias sobre esta polaridad en la que se da la manifestación universal, lo activo y lo pasivo, en todos sus modos y que en un «centro» se unen y pueden ser trascendidos.



Monumento de planta circular de Cuicuilco, después de la exploración. (Foto L. Limón).
 Derecha: Planta y cortes del monumento restaurado en las diversas etapas de su construcción; al frente, la escalera que daba acceso a la parte alta; atrás, la rampa, y a la izquierda de ella el pequeño monumento circular. (Dib. J.A. Gómez R.)



Vasijas de la zona de Trujillo (Perú) representando casas y templos en pirámide.

CAPÍTULO IV

UN SITIO ANDINO: MORAY, LO CIRCULAR EN UN LUGAR



Sitio de Moray

UBICACIÓN Y DESCRIPCIÓN

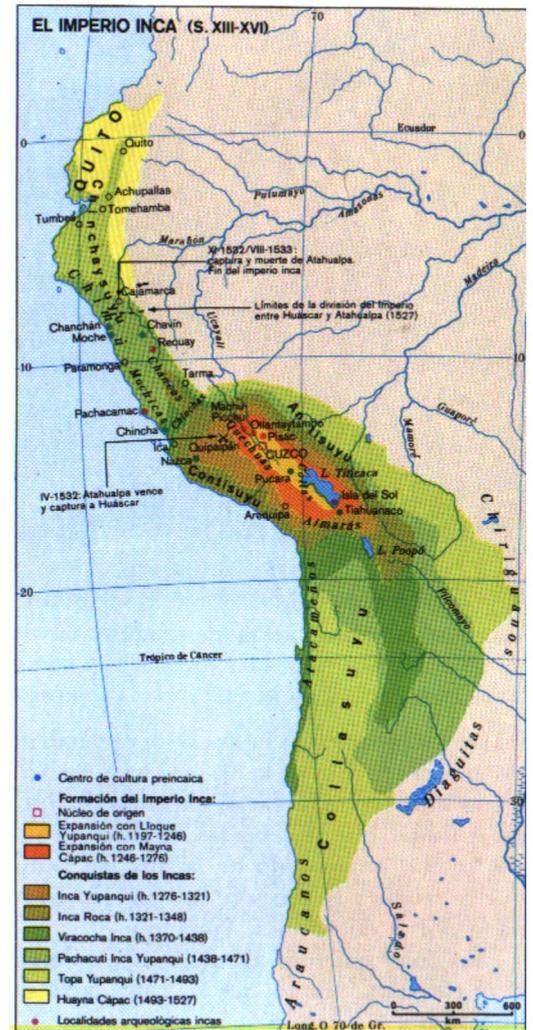
Moray es un sitio ubicado en la actual República del Perú, se encuentra localizado en una alta meseta a 7 km al oeste del pueblo de Maras, a 3.500 m de altitud, inmediatamente al sur del río Urubamba en el Valle Sagrado de los Incas y a unos 32 km al noroeste de Cuzco. El lugar fue construido dentro de una serie de depresiones naturales del terreno de piedra calcárea de variadas profundidades y se encuentra en la base de una baja colina norteña (4.100 m de altitud) llamada *Wayñunmarka* que integra una baja cordillera que separa las llanuras de Maras y de Anta, más al sur.

Estas depresiones naturales sirvieron como base para la construcción de un magistral plan arquitectónico, en el que se realizaron estructuras en forma de cuenco regular geométrico, llamadas *muyu*¹, que se conforman por andenes a manera de anillos concéntricos, cuyo diámetro es más reducido a mayor profundidad en la tierra.

¹ . Justamente *muyu* en quechua significa redondo, circular, esférico; círculo, redondez, circunferencia o cosa redonda, según la traducción de Jorge Lira en su *Diccionario kkechuwa-español*. Universidad Nacional de Tucumán. Departamento de Investigaciones Regionales. Instituto de Historia, Lingüística y Folklore: Tucumán, 1945. p. 683.



Mapa de Sudamérica



Expansión del Imperio Inca

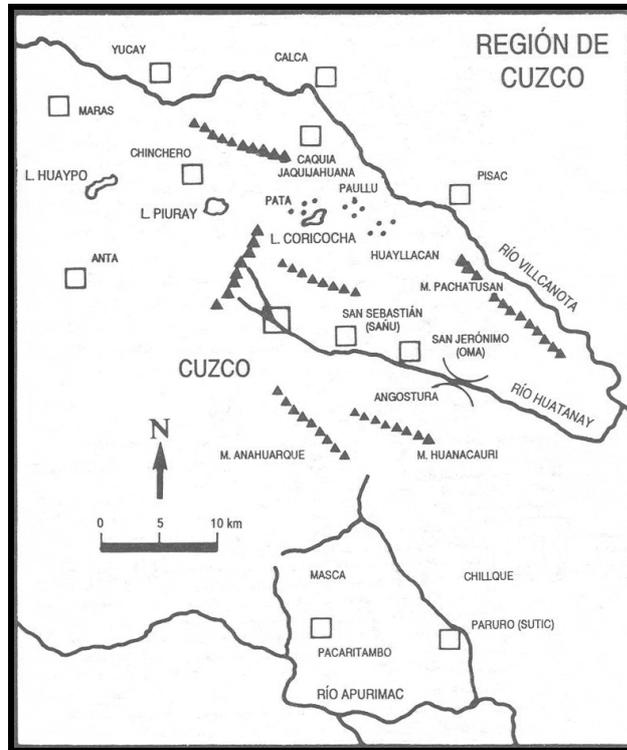
Utilizando las depresiones propias de la naturaleza y contando con rasgos constructivos típicos incaicos, algunos investigadores sugieren que en realidad se tratan de estructuras anteriores a este pueblo, es decir, pre-incaicas, al menos en cuanto a las terrazas inferiores.²

De igual modo, la estructura es la típica de las terrazas andinas destinadas a la agricultura, con la sobresaliente disposición en este caso en forma circular de cada andén, resultando una serie de andenes circulares, que configuran la forma de círculos concéntricos por cada una de estas depresiones, que en total son cuatro.

La más profunda de estas cavidades es llamada *Qechuyoq* y cuenta con más de 70 metros de depresión, de los cuales sólo los 28 más bajos están con terrazas. Las terrazas más altas de este

² . Igualmente, el más pequeño *myu* situado al sur de los otros, parece haber sido abandonado después de haberse construido. Esto sostiene el arqueólogo Ken Heffernan que encontró un gran número de herramientas de construcción que parecen haber sido arrojadas en un sector que luego los arbustos cubrieron, y piedras parcialmente trabajadas esparcidas alrededor de esta área de trabajo.

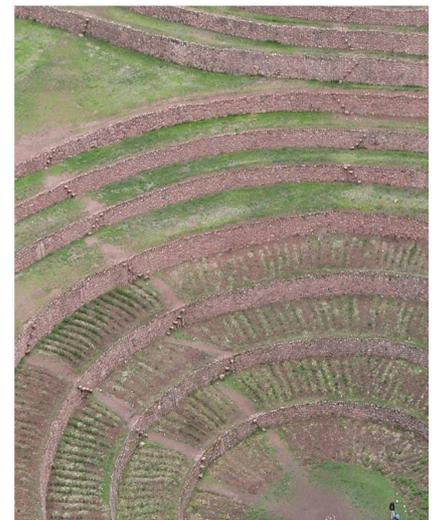
muyu se salen del modo circular hacia el oeste y el sur y continúan alrededor de una pequeña llanura artificial para reunirse a las otras formas circulares situadas en otros puntos. Estas otras formaciones circulares, de menor profundidad se hallan completamente con terrazas e interconectadas en sus áreas más altas.



Mapa del Valle de Cuzco



Muyu Qechuyoc



Escaleras del sistema

Este particular sistema de andenes fue destinado a la agricultura, como todas las construcciones en terraza del área andina y los restos del antiguo sistema de irrigación utilizados en la tarea agrícola son claramente visibles en la actualidad, ingresando el agua en el sistema cerca de la parte más elevada hacia el sur y siguiendo una serie de canales.

El abastecimiento de agua se localizaba en un acuífero en la colina de *Wayñunmarka* y la distribución de ella en cada *muyu* fue el medio típicamente inca, llamado *paqcha*, en el que se hallan los canales construidos en una alineación a lo largo de un radio, fácilmente apreciable desde el centro del *muyu*.

Este sistema de irrigación conduce siempre el agua desde la zona más elevada hacia la más baja, recolectando cualquier exceso y conduciéndolo al siguiente nivel. Como el excedente de agua no es reconducido hacia arriba, se presupone que fue drenado hacia debajo de los andenes y terminaba en la base del *muyu*.

Constituye un enigma la forma de desagüe que se utilizó para estas aguas que discurrían por los canales. Se aduce que deben existir canales y acueductos subterráneos construidos en el fondo de las depresiones que posibiliten el desagüe y que este sector se hallaría sobre una formación rocosa natural muy porosa (volcánica) que posibilita la filtración hacia el interior de la tierra y que lleva a que en épocas de lluvias en la actualidad, no se produzcan inundaciones en el fondo de cada *muyu*, funcionando impecablemente.

De manera radial también se encuentran las escaleras que comunican las terrazas o los diferentes pisos entre sí, escalas típicas y características de las estructuras de construcciones incas, que consisten en 3 ó 4 escalones hechos con piedras que sobresalen de las paredes (*sayruna*), construidas en una línea radial y orientadas en opuestas direcciones en cada nivel o andén, diseñando un zigzag.³

Las comunidades campesinas cercanas del lugar son las de *Mullak'as* y *Misimunay* y los habitantes de las cercanías consideran sagrado al sitio, relacionándolo con el vientre de la *Pachamama* (Madre Tierra) y achacando la forma de útero de estas formaciones circulares a la fertilidad de la mujer.

³. Se dan algunas irregularidades en estos patrones y aspectos de la construcción del sistema, que los resalta John Earls y los vincula con su tesis argumentando que ello posiblemente se deba a una forma de demarcación de diferentes sectores en donde se llevarían a cabo diferentes trabajos agrícolas.



Muyu en restauración



Sistema de irrigación

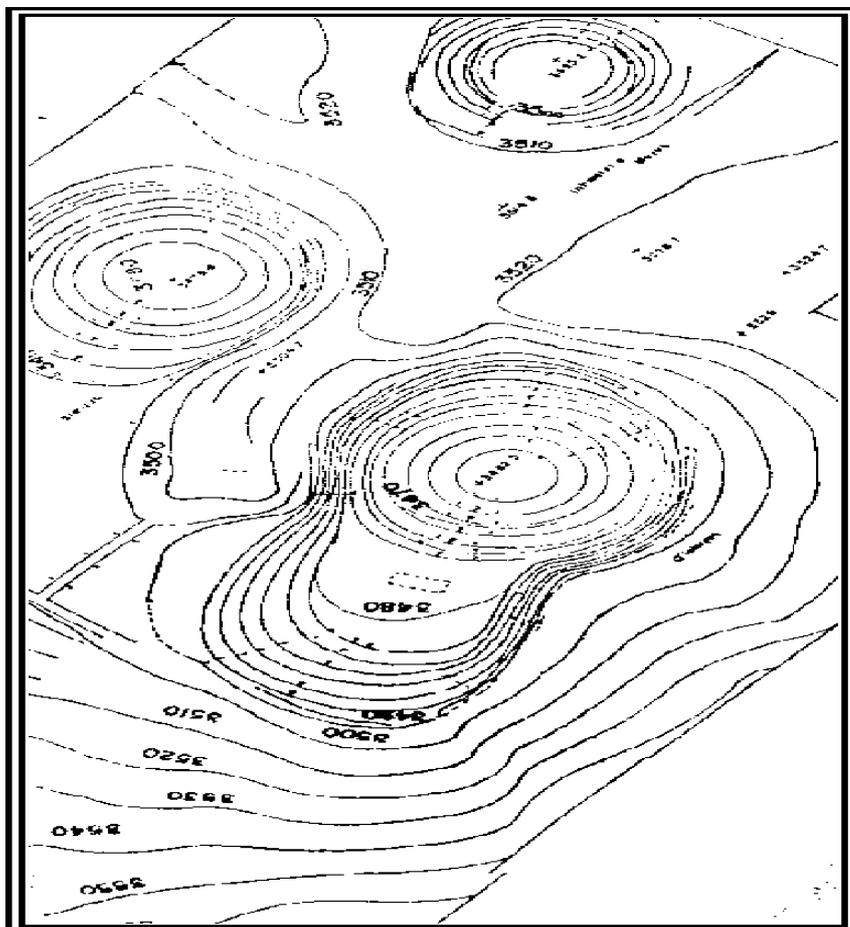


Sitio de Moray. Fotografía tomada desde la explanada que une dos depresiones.
Al final se aprecia la zona superficial del *muyu Qechuyoq*.

Hasta hace unos 50 años se realizaban plantaciones de papa y cebada por los campesinos de las cercanías, pero al ser necesaria el agua en Maras (cuya agua bebible es muy salada) se desvió para dicho poblado, dejando al sitio sin irrigación. Actualmente, y desde hace unos años, el Instituto Nacional de Cultura de Cuzco está restaurando las fachadas del sistema y del sitio por razones turísticas.

La disposición de los andenes produce un gradiente de microclimas, teniendo el centro de cada *muyu* una temperatura más alta y reduciéndose gradualmente hacia el exterior a temperaturas más bajas, posibilitando contar con una amplia gama de ecoclimas, en donde las temperaturas del suelo son muy variadas. Entre sectores contiguos las temperaturas pueden variar de 3° a 5 ° C, y entre la base del *muyu* y la zona superior puede haber una diferencia de hasta 15° C, además de poder modificar algunas temperaturas por medio de la irrigación.

El sitio fue reconocido en 1932 por la expedición de Shirppe Johnson mientras sobrevolaba la zona y desde entonces se han llevado a cabo una serie de investigaciones en el lugar.



Plano del terreno de Moray⁴

⁴. Ken Heffernan hizo este mapa en la exploración del sitio en 1985 y aparece en EARLS, John. *The Character of Inca and Andean Agriculture* [en línea] 1999: Investigación topoclimática en el Altiplano, Departamento de Ciencias Sociales, PUCP, Lima. p. 20.

Se presume que este sitio fue un centro de experimentación agrícola inca debido a estos diversos microclimas que posibilita el sitio y también por el hallazgo de semillas. Esto se refuerza por la tradición campesina local, según la cual Moray sirvió como “un colegio agrícola inca”.

En el estudio *The Character of Inca and Andean Agricultura*, John Earls expone su investigación llevada a cabo allí y justifica el funcionamiento como centro de experimentación y control agrícola. Expone diferentes datos relevados al cabo de un año de medición y observación de diferentes variables sobre las condiciones y factores ecoclimáticos sobre la agricultura en Moray, y a partir de haber estado realizando diferentes estudios sobre la agricultura andina y en este sitio durante más 20 años.

Encuentra que su destino fue el de centro de experimentación y control agrícola, pudiendo simular allí toda clase de condiciones climáticas. Sus observaciones permitieron identificar la relación entre los “andenes de experimentación y control” y los “andenes de producción”. Los primeros (como Moray) habrían sido modelos a escala que reproducían las zonas agroecológicas de los segundos, de modo tal que los experimentos efectuados y los comportamientos climáticos registrados podían luego inferirse para su reproducción a una escala mayor.

Según esta teoría, estos modelos permitieron controlar mejor las predicciones ambientales, variable fundamental para la planificación agrícola en las cuencas y sus ecosistemas. Con ello, los incas habrían podido aprovechar al máximo la diversidad ecológica y biológica del espacio andino, generando excedentes alimenticios en los “años buenos” para enfrentar la escasez de “años malos”.

La finalidad principal que se perseguía con estos “andenes de experimentación y control”, según este autor, era mantener la estabilidad política y económica dentro de un Imperio que cubría más de 30° de latitud y donde era básica y fundamental la coordinación de las actividades agrícolas en las tierras del Estado, asegurar la producción alimenticia para atenuar los factores que pudieran poner en riesgo todo el sistema y la estabilidad misma del Imperio.

En la investigación se planteó hallar cuatro supuestos básicos que sustentarían su hipótesis sobre la funcionalidad del sitio, los cuales fueron: encontrar variaciones microclimáticas estadísticamente significativas que se registraran en los variados niveles de las terrazas, que esta distribución tuviera coherencia con la geometría del sistema y que no se debiera a una “casualidad” de variación natural; identificar, además, mecanismos que permitieran que las condiciones climáticas fueran modificadas artificialmente para permitir controlar la experimentación de cultivos y, por último, que el sistema tuviese incorporado la observación de

fechas claves del calendario incaico⁵, según el sistema de *ceques* en el Cuzco planteado por Tom Zuidema.

John Earls demostró con su estudio que estas cuatro premisas y condiciones se encuentran en el lugar; sin embargo, también aclara que esto no garantiza automáticamente que los incas lo hayan utilizado de esta forma. No existen referencias sobre ello en crónicas u otros documentos que atestigüen que así fue. Todo lo que puede ser dicho al respecto es que es posible que haya sido usado como centro de experimentación y control agrícola incaico y que tal uso es coherente con la lógica inca.

Pero hay otras teorías sobre el destino y función del sitio. Algunos investigadores creen que se cultivaron allí productos agrícolas de diferentes alturas, cuya finalidad podría ser la de investigarlas y someterlas a diferentes condiciones y factores para poder llevar a cabo un proceso de adaptación a otros lugares del mismo Imperio y ser cultivados en ellos.



Cultivos cercanos al sitio de Moray.
Fotografía tomada en el camino de Maras al sitio arqueológico de Moray.

⁵. Los datos sobre estas fechas son los que posibilitan los registros astronómicos, que sin su conocimiento y registro no podría haber funcionado el lugar como un laboratorio agrícola. Earls ha encontrado varias marcas y detalles que vinculan efectos astronómicos con el calendario y sustentan el enlace agricultura-calendario-astronomía más edificación. Entre ellas se destacan ciertas sombras que se producen en los solsticios y equinoccios por la disposición constructiva de Moray que llevan a contar con información sobre el tiempo real. Se destaca en la producción de estas sombras un montículo, al que los pobladores de los alrededores llaman en quechua *Ñusta* (princesa).

Otros lo ven como un importante centro de domesticación, aclimatación e hibridación de especies vegetales salvajes que fueron modificadas o adaptadas tanto para el consumo humano, o para la mejora misma de las semillas, actuando el sitio como un prototipo de invernadero o estación experimental biológica bastante avanzada y que garantizaría la seguridad alimenticia de los pobladores andinos.

Por otro lado, encontramos la tesis que postula que al reproducir en Moray las condiciones climáticas de las diferentes zonas ecológicas del Imperio, actuando como modelo a escala del comportamiento ambiental y productivo de la cuenca del río Urubamba o “Valle Sagrado de los Incas”, los oficiales del Imperio podían calcular la producción anual en las diferentes partes del Tahuantinsuyo.

Según el historiador cusqueño Víctor Angles se habría dado una enemistad entre los habitantes de la meseta y los de la quebrada y una consecuente interrupción en el intercambio de productos. Esto habría llevado a adecuar tierra maizalera en la altura, debiéndose a ello la construcción de estos cuencos para conseguir abrigar en algo el terreno para el cultivo del maíz.

Por otro lado, Edward Ranney cree que Moray se destinó para una agricultura especial, no orientada al consumo sino al cultivo inca máspreciado, que fue la hoja de coca, sobretodo por la estructura geométrica excepcional del sistema.

Lo cierto es que a partir de las investigaciones que se han llevado a cabo, no hay dudas que existe esta variedad de ecoclimas –demostrado fundamentalmente por las mediciones e investigaciones de Earls– y que el sitio permite la experimentación con diferentes temperaturas y factores que inciden sobre el crecimiento de los cultivos. En el lugar se llevó a cabo un estudio palinográfico por un estudiante de biología de la Universidad de Cuzco que dio por resultado que el polen del maíz y de la flor *k'antu* fueron las únicas especies que no eran silvestres, por lo que se presume que fueran estos los cultivos en el sitio.

Era de esperarse que el maíz fuese uno de los cultivos al que se lo podría someter a experimentación en dicho sitio ya que es el cereal básico de la alimentación andina y existe alrededor de un centenar y medio de variedades de maíz, además de poseer un inmenso valor simbólico para los incas. Por otro lado, la flor *k'antu* fue altamente apreciada por este pueblo, apareciendo muchas veces pintada en la época imperial de manera estilizada en los conocidos vasos ceremoniales (*k'ero*) y el valor fue tal que comúnmente se la designa con el nombre de Flor del Inca.

Faltaría, por último advertir que –como ya se indicó– para los hombres de las comunidades cercanas el sitio es sagrado y vinculan a todo el conjunto del sistema con el vientre de la *Pachamama* y con la fertilidad femenina. Además de la carga especial que posee el

montículo cuyas sombras señalan fechas claves del calendario⁶ y que llaman *Ñusta* (princesa) y que es venerada como la hija de la *Pachamama*. Según relatos y hechos que han relevado Earls y Silverblatt, ofrendas sacrificiales hechas a *Apu Moray* (divinidad o señor de Moray) toman lugar justo debajo de la *Ñusta*, además de encontrarse localizado debajo de Moray, según las leyendas lugareñas, el palacio dorado del Inca Wayna Qhapaq, quien es identificado él mismo con el sol.



Sitio de Moray

NOTAS SOBRE LA COSMOVISIÓN INDÍGENA AMERICANA

Expondremos brevemente algunos rasgos de la cosmovisión indígena americana que le aportará al caso y sitio de Moray un contexto cultural y humano, que si bien no es específicamente el de la cultura inca o andina, tocará algunos temas afines a ella y compartidos en general por todos los indígenas americanos. Por ello, en el presente apartado seguiremos y expondremos algunas ideas que son trabajadas por Martínez Sarasola en su estudio *El círculo de la conciencia. Una introducción a la cosmovisión indígena americana* publicado en *El lenguaje de los dioses: Arte, chamanismo y cosmovisión indígena en Sudamérica* donde trata este tema de forma clara y sintética.

⁶ . Según mediciones y conclusiones de Earls y Silverblatt. “Flexibilidad calendárica en la agricultura tradicional de las vertientes orientales de los Andes”. En: Lechtman, H y Soldi, A. M. (eds.) *Runakunap Kawsayninkupaq Rurasqankunaqa: Las tecnologías en el mundo andino*. Univ. Nac. Auton. de México, México D.F: Conant, R y W.R. Ashby, 1981.

Primeramente hay que destacar, como lo hace este autor, que si bien desde Alaska a Tierra del Fuego hay tantas cosmovisiones como grupos indígenas, existen un conjunto de principios, o ideas centrales, que los caracterizan por sobre cualquier diferencia circunstancial. Estas ideas son las que expone en su estudio y resume bajo el concepto de «cosmovisión indígena americana», que llama también «cosmovisión originaria».

Martínez Sarasola expone esta cosmovisión bajo cinco ideas claves que se encuentran vinculadas entre sí y son las siguientes: *totalidad*, *energía*, *comuni3n*, *sacralidad* y *sentido comunitario de la vida*, que considera como expresi3n de una conciencia c3smica y espiritual del mundo indígena americano.

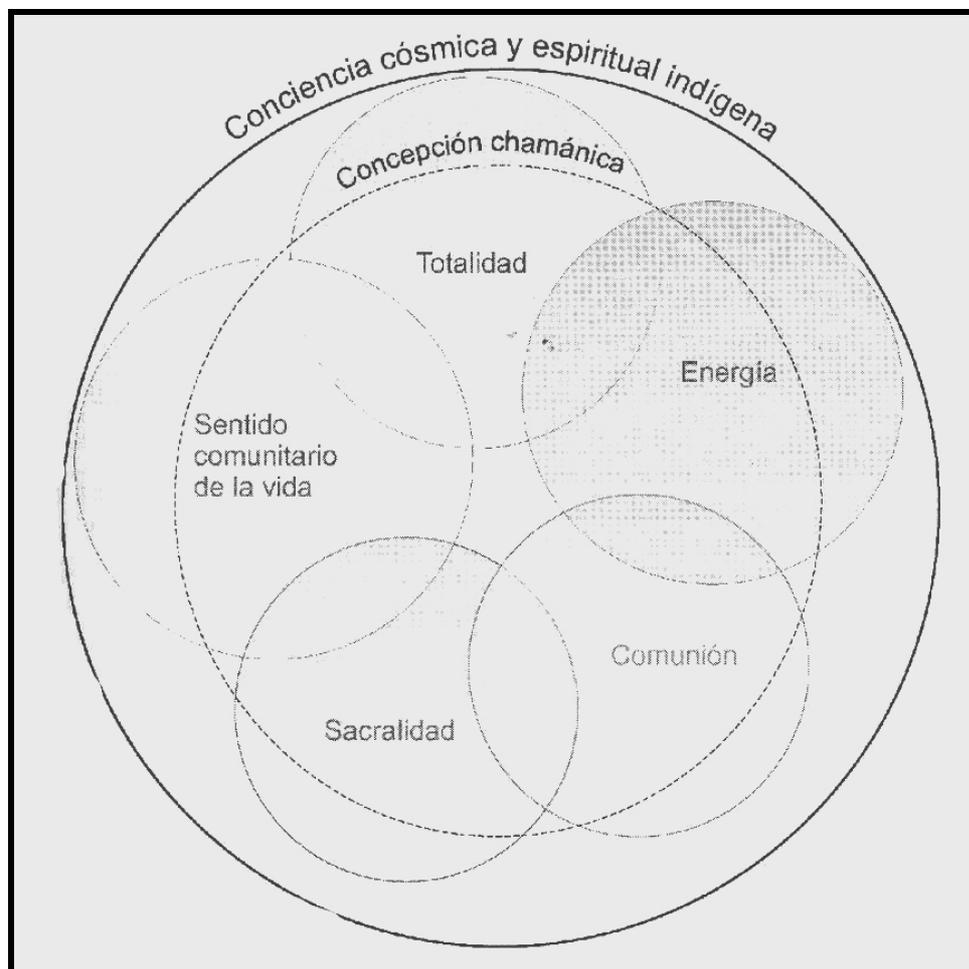
En breve, podríamos decir que para el indígena todo (las cosas, las personas y los seres vivos) se encuentran en una constante interrelaci3n dinámico y que cada uno posee una vitalidad o *energía* que la anima. En esta interrelaci3n se ve todo como formando una *totalidad*.

Entre el indígena, la naturaleza y el cosmos, además, hay más que una integraci3n arm3nica, hay lo que el autor optó por llamar una «*comuni3n*», ya que se produce una relaci3n que se transforma en una intensa fusi3n entre el ser humano y los otros mundos, como si él –el indígena– estuviera dentro de los dos y los dos, a la vez recíprocamente, estuviesen dentro de él.

Cada acto de la vida cotidiana se encuentra presidido por pequeños actos *sagrados* que le dan su verdadero significado y el indígena siempre se encuentra dirigiéndose a los poderes de la naturaleza y del cosmos, lo que le da a su existencia una direcci3n sagrada.

Además de lo expuesto, para la cosmovisi3n originaria la vida humana tiene su sentido en cuanto ella se desarrolla colectivamente, con los demás. La persona adquiere su plenitud en tanto puede compartir con su comunidad. Al sentirse como un todo con la naturaleza y con el universo, son un todo con su comunidad, siendo esto el significado pleno del *sentido comunitario de la vida*. De esta forma la cosmovisi3n indígena nutre una concepci3n de la vida que se sustenta en una noci3n integradora de los diferentes elementos que rodean al hombre.

En su trabajo acompaña esta exposición con la siguiente ilustración, que resume lo brevemente expuesto hasta aquí.



El círculo de la conciencia. Los cinco principios: totalidad, energía, comunión, sacralidad y sentido comunitario de la vida, son englobados por la conciencia cósmica y espiritual indígena. A su vez, la concepción chamánica "atraviesa" aquellos principios, comunicando los distintos planos de la realidad entre sí, y a éstos con la comunidad.

El autor que consultamos especialmente para abordar el capítulo sobre los espacios sagrados, Claudio Arдохain, en un momento de su artículo confiesa que la más simple verdad que él ha aprendido de los indígenas argentinos (*mapuches, coyas, aymaras, wichis*) es que vivimos en un mundo mágico. Todo es sagrado –explica– todas las cosas intrínsecamente tienen un «poder trascendental», incluido el paisaje. Cada cosa es más que su mera apariencia, y desde un punto de vista fenomenológico, todo lo que podemos percibir es, en cierta medida, simbólico para nosotros. No es sólo el objeto que nosotros percibimos, es una multiplicidad de significados puestos en movimiento, más de lo que nuestros sentidos pueden decirnos, evocando nuestro trasfondo personal, interpersonal y transpersonal. Dice que algunas veces estos tres niveles coinciden derivando en un empoderamiento del objeto como un símbolo.

Agregamos, por último, como una característica dentro de la cosmovisión indígena y en lo relativo a Moray, entre los pueblos agricultores trabajar la Tierra no es meramente una actividad económica sino que es un ritual, es una actividad sagrada, por el que se transforma el caos –lo que no está cultivado, lo inculto– en la tierra domesticada por el hombre, resultando de esta actividad el cosmos –lo cultivado.



Escenas agrícolas, según Poma de Ayala. Los hombres manejan la *chakitakhlya*; la mujer arrodillada, a la izquierda, emplea la *rankana*; la de la derecha llega con la *lampa*.

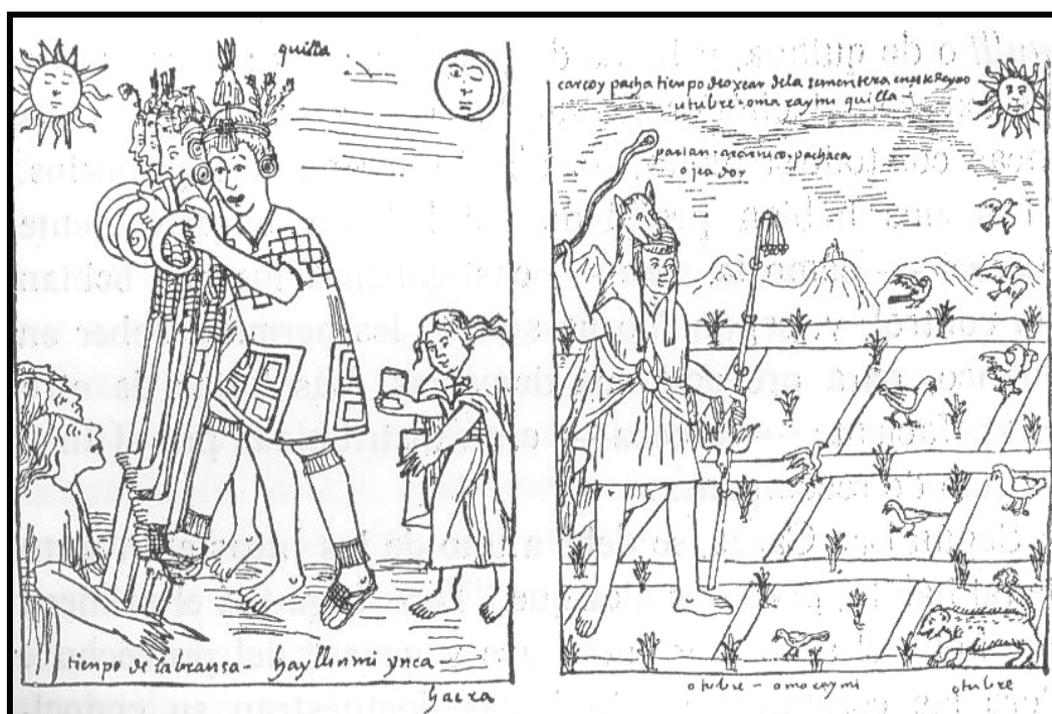
Trasvasando cualquier lectura meramente económica que pueda llevarse a cabo sobre la agricultura, por más que ella tenga un papel en la actividad que se lleva a cabo y las labores agrícolas, hay que tener presente la cosmovisión de estos pueblos con respecto a la Tierra⁷. Ella, la Tierra, la *Pachamama* (Madre Tierra) en quechua, posee una dimensión y valoración extremadamente significativa en la vida del ser humano y de todo ser vivo, a la que consideran como una madre; y aún en la actualidad, después de aproximadamente 500 años de la conquista española, aún se le respeta, se le ofrenda y venera por buena parte de la población en los Andes.

A propósito, dice Elíade, en el capítulo “La Tierra, la Mujer y la Fecundidad” de su tratado, que “la Tierra para una conciencia religiosa «primitiva», es un dato inmediato; su extensión, su solidez, la variedad de su relieve y de su vegetación constituyen una unidad cósmica, viva y activa por su misma «forma», poblada de fuerzas y saturada de sacralidad.”⁸

⁷. Se recomienda la lectura del texto “Un ejemplo sobre la cosmovisión indígena” en el Apéndice I.

⁸. Elíade, M. *Tratado...*, *op. cit.* p. 236.

Como el entorno es “...vivido como una unidad, resulta muy difícil distinguir lo que en esas intuiciones primarias pertenece a la tierra propiamente dicha de lo que no hace sino *manifestarse* a través de ella: montañas, bosques, aguas, vegetación [...]. La Tierra, con todo lo que sostiene y contiene, ha sido desde el principio una fuente inagotable de *existencias*, que se revelaban al hombre de manera inmediata.”⁹



El cultivo y cuidado de la tierra. Poma de Ayala muestra, a la izquierda, la forma colectiva en que se realizaba la siembra. A la derecha, cómo se espanta y mata los pájaros que invaden las sementeras.

Incluso los hombres, antes de conocer las causas fisiológicas de la concepción de sus hijos, han creído que la maternidad se debía a la inserción directa del niño en el vientre materno y que los hijos no eran engendrados por el padre sino que “...en un momento más o menos avanzado de su desarrollo, vienen a ocupar su lugar dentro del claustro materno a consecuencia de un contacto de la mujer con un objeto o con un animal del medio cósmico circundante.”¹⁰ Por ello, “...esos hombres se sienten vinculados al mundo cósmico que les rodea de una manera infinitamente más estrecha de lo que una mentalidad moderna, profana, puede concebir. Son en el sentido concreto y no alegórico de la palabra, «hijos del lugar».”¹¹

⁹. *Idem.*

¹⁰. *Idem.* pp. 236-237.

¹¹. *Idem.*

RELACIONES Y ENLACES

En la fachada de un monasterio, dice Cirlot, puede verse: a) la belleza del conjunto; b) la técnica constructiva de la realización; c) el estilo al que pertenece y sus implicaciones geográficas e históricas; d) los valores culturales y religiosos implícitos y explícitos; pero también, e) el significado simbólico de las formas.

Con respecto al sitio arqueológico de Moray perfectamente pueden distinguirse estas cinco características, donde la última para nosotros es muy estimada. Según lo que hemos estado exponiendo, encontramos en cada *muyu* las tres partes que conforman el círculo (el punto central o centro, la irradiación de ese punto, que es el espacio entre el centro y el contorno, y el límite exterior circular). También hallamos plenamente trabajado en la superficie del terreno, y por la conformación propia de cada depresión, los círculos concéntricos, que vinculan el fondo con la circunferencia, más los andenes que se salen de la forma circular para vincular los diferentes *muyus* entre sí.

En Moray se manifiesta un simbolismo geométrico complejo como el de todo “templo-montaña”, a los que Cirlot les atribuye un simbolismo amplio, profundo y esencial, con la única diferencia que cada nivel en lugar de elevarse, en este caso, se sumerge, se adentra cada vez más en la tierra.

Es muy importante de qué forma se expresa en esta arquitectura la aproximación (o lejanía) de los diferentes niveles con el centro. Distancia que se percibe, en el plano horizontal, pero también en el vertical. Con la tridimensionalidad del espacio y por la con-centración progresiva de cada uno de los andenes y la reducción de sus diámetros, cada nivel se encuentra en un plano diferente de acercamiento a la base y al centro. En ambos ejes se percibe, entonces, un grupo de concepciones con respecto a estos círculos concéntricos y a la proximidad al centro, los cuales son, por un lado, superficie-exterior-lejanía-amplitud/dispersión, y por otro, el grupo profundidad-interior-cercanía-reducción-concentración.

Habíamos abordado anteriormente la figura de los círculos concéntricos como un viaje o tránsito que vinculaba la circunferencia con el punto central. El ingreso al espacio de Moray, a cada *muyu* en particular, lleva también a ir profundizando cada vez más mientras se avanza en cada grado más concentrado, en cada terraza de cultivo, desde la superficie, donde se encuentra el círculo mayor de la composición, hasta el círculo inferior y más profundo del terreno.

Explícitamente el camino que se dirige hacia el centro de la tierra desde la superficie de ella. Tomando en cuenta lo ya dicho sobre el simbolismo del círculo, es un recorrido que permite acercarse al centro, al origen, al principio, a lo no-manifestado y todo el rico simbolismo del

«centro», desde lo manifestado, lo numeroso y todas las concepciones complementarias propias de límite exterior, de la superficie, es decir, propias de la circunferencia, ya anteriormente expuestas.

Cada grado puede ser tomando como un nivel de la manifestación, un estado o un ciclo diferente del anterior y del posterior, por lo que el camino es a través de estos diferentes niveles. Aquí resalta también el enlace con los «templos-montaña», que partiendo desde una base muy amplia hacia un punto único, recrean la imagen de la Montaña Sagrada y de su ascenso a través de los diferentes estadios, pero que en este caso en vez de ascender y de ser la Tierra la que se aproxima al Cielo, se desliza y penetra el Cielo en la Tierra.

Allí, en Moray, primeramente se desciende, ya que para acceder al lugar hay que necesariamente descender, y el centro y punto único donde se sitúa el eje axial se encuentra en la base del *muyu*. Posteriormente, en el retorno, hay un ascenso pero es el inverso al que se da en los «templos-montaña», ya que el regreso lleva a ir alejándose progresivamente del centro, en ambas coordenadas, ascendiendo hacia la superficie terrestre y posibilitando el retorno, a través de los diversos niveles, al espacio cotidiano y ordinario. Por ello, este sitio es una imagen invertida de un típico templo escalonado, pero que contiene la mayoría de los principios que se expresan en estos tipos de construcciones sagradas.

Hablando de espacios y continuando con la exposición de estas dualidades –complementarias– y para vincular lo ya dicho sobre el tema, hay que mencionar que en relación al recorrido que va desde lo externo a lo interno, también puede expresar el paso de lo «profano» a lo «sagrado». Es presumible que el sitio haya sido un «espacio sagrado» poseyendo la fuerza y la característica de ser «centro».

No es casual que los habitantes actuales de los alrededores a Moray aún lo consideren como un sitio cargado de sacralidad y que haya sido concebido como el dorado palacio del Inca Wayna Qapaq, como anteriormente lo mencionamos. Tampoco ha de descartarse la significatividad de la expresión “esta tierra es fértil como el útero”¹², de Jony Becerra, funcionaria del Instituto Nacional de Cultura de Perú, refiriéndose a la tierra del sitio de Moray y ante una visita de científicos internacionales dentro del foro mundial sobre la papa que acogió Cuzco a principios de este año.

Hay una idea sumamente poderosa en este descenso en Moray. Adentrarse en la tierra, en la *Pachamama*, no puede haber estado vacío de sacralidad, incluso muy probablemente debe

¹². Información suministrada en la página web: <http://www.microfonodigital.com/seccion/detalle.php?id=618>

haber sido muy especial recorrer todo el sistema y es sumamente probable que se hallan llevado a cabo allí ciertos ritos, vinculando dentro de un «espacio sagrado», la unión y el enlace del hombre con la Tierra, en grados cada vez más concentrados, con el *Apu* de la zona, con la vida y con la agricultura.

La Tierra, la fertilidad, la maternidad, el vientre materno, la gestación, la vegetación, la actividad humana, la agricultura (con su siembra y cosecha), el agua y la irrigación, los ciclos, los momentos astronómicos clave, los *Apus* que rodean el sistema, todo ello está contenido en este complejo lugar. Al que se le suma, la circularidad propia de cada *muyu* –con la fuerza y el rico simbolismo de esta figura– como enmarcando, pero a la vez permitiendo y posibilitando, el entrecruzamiento de todo este gran complejo de temas fundamentales –tanto para el hombre andino como para el ser humano en general– plasmados en este sitio, y que realmente lo configuran como un verdadero «espacio sagrado», donde se posibilita llevar a cabo una actividad, que vincule al hombre con lo trascendental.

Habiéndose llevado a cabo allí tareas agrícolas, donde se da la constante regeneración de la vida vegetal, después de su desaparición aparente (entierro de semillas), y que se carga de esperanza y es ejemplo también para los muertos y almas de los hombres, es muy importante las labores para las que se destinó el sitio de Moray.

“Nada se obtiene sin esfuerzo –dice Elíade– el hombre no puede ganarse la vida más que trabajando, es decir, actuando conforme a las normas: repitiendo los gestos primordiales. Por consiguiente las esperanzas que el ejemplo de la vegetación hace concebir al hombre de la civilización agrícola están desde un principio orientadas hacia el *gesto*, hacia el *acto*. El hombre puede tener esperanza en la regeneración, si procede de una cierta manera, si actúa conforme a ciertos modelos.”¹³ Los actos, los ritos son indispensables para producir esta regeneración periódica en donde se revela “...la solidaridad del hombre con la simiente, la esperanza de una regeneración obtenida después de la muerte y por la muerte.”¹⁴

En estas concepciones, cada estación del año posee una valoración sagrada enmarcada en la *regeneración periódica* que manifiesta la vegetación, a la vez que cada año constituye un ciclo en donde la primavera es “...una resurrección de la vida universal y, por lo tanto, de la vida humana. Por este acto cósmico, todas las fuerzas creadoras recobran su valor inicial. La vida se rehace íntegramente; *todo vuelve a empezar*; en una palabra, se repite el acto primordial de la

¹³. Elíade, M. *Tratado...*, *op. cit.* p. 339.

¹⁴. *Idem.* p.339.

Creación Cósmica, porque toda regeneración es un nuevo nacimiento, una vuelta a aquel tiempo mítico en que, por primera vez, apareció la forma que se regenera.”¹⁵

Todos los cultos de la vegetación tienen en común “...y convergen hacia un mismo fin: el de asegurar por todos los medios la regeneración de las fuerzas de la naturaleza.”¹⁶ Es la vegetación “...la manifestación de la realidad *viviente*, de la vida que se regenera periódicamente; [...] la vegetación encarna (o significa, o participa de) la *realidad* que se hace *vida*, que crea incesantemente, que se regenera manifestándose en un sinnúmero de formas, sin agotarse jamás.”¹⁷ En los pueblos agricultores estas nociones les son sumamente caras.

No es casual que, dentro del folklore actual, durante el mes de septiembre, cientos de pobladores de las comunidades vecinas concurren a los andenes circulares del sitio para celebrar el *Moray Raymi* o Fiesta del Sol, con danzas folclóricas relacionadas con la tierra, los productos y el trabajo agropecuario.¹⁸

Después de mostrar todo este complejo de concepciones y manifestaciones simbólicas, es muy probable que este espectáculo de la regeneración rítmica haya sido contemplado en la agricultura que se practicó en Moray, que haya sido celebrado y que allí se hayan realizado ritos y ceremonias sagradas por los incas.

No olvidemos lo que anteriormente ya hemos dicho sobre los lugares considerados sagrados, en donde puede darse un hecho extraordinario con regularidad, como puede ser para una cultura agrícola la continua renovación de la naturaleza y de la vegetación, la manifestación en esto de las fuerzas naturales y la actividad humana enmarcada en ella. Además de poseer cada acción una sacralidad que la transforma y trasciende. Posibilitando esa magia de la que hablaba Arдохain, en la que el mundo está inmerso y que los indígenas vivencian. Que es lo mismo que explicaba Martínez Sarasola al decir que cada acto de la vida cotidiana, en la cosmovisión indígena americana, se encuentra presidido por pequeños actos *sagrados* que le confieren su verdadero significado.

De todas formas esto último queda en el campo de lo hipotético, que igualmente no anula ni contradice que el sitio también haya tenido una función económica, de la que hablamos anteriormente al exponer las teorías al respecto del funcionamiento y destino del sitio dentro de la

¹⁵. *Idem.* p.293.

¹⁶. *Idem.* p.298.

¹⁷. *Idem.* p.306.

¹⁸. Información suministrada en la página web: [http://es.wikipedia.org/wiki/Moray_\(Per%C3%BA\)](http://es.wikipedia.org/wiki/Moray_(Per%C3%BA))

cultura inca. Pero no hay que olvidar que la visión materialista de los recursos naturales, propia de la modernidad y originalmente de Occidente, es desconocida en los pueblos indígenas, y la agricultura tiene un rol trascendental en la vida de los pueblos que se basan en ella para vivir y se constituye en fuente de conocimiento y veneración y hasta posibilita de algún modo el enlace del ser humano con lo superior o mundo divino, y con el mundo inferior también.

No ha de descartarse esta complejidad ante sitios tan especiales como es el de Moray y su espectacular arquitectura, sino más bien remarcarla y tenerla muy presente porque es base de la actividad humana, al menos en los pueblos andinos.

Concordamos con lo que indica Jaffé sobre las fundaciones clásicas o primitivas cuando afirma que el plano *mandala*, es decir, el plano circular, no se debió a consideraciones estéticas ni económicas sino que su trazado correspondió a la "...transformación de la ciudad en un cosmos ordenado, un lugar sagrado vinculado por su centro con el otro mundo. Y esa transformación armoniza con los sentimientos vitales y las necesidades del hombre religioso"¹⁹ además de ejercer una considerable influencia específica en el ser humano que ingresa o vive dentro de este tipo de construcciones y edificaciones.

En relación al *zigurat*, pero netamente alineado a lo que venimos planteando y que bien puede aplicarse al sitio andino que nos ocupa, Berthelot dice que "no sólo engloba los aspectos místicos de la montaña y centro, por su masa y situación, y el de la escalera por su forma, sino que, al tener, según parece, plantaciones en las terrazas, constituía una imagen del paraíso."²⁰

Finalmente, apoyando lo que venimos diciendo sobre el lugar, presentamos lo que dice Lévi Brühl de que "...para los indígenas, el emplazamiento sagrado no se presenta nunca aislado ante el espíritu. Forma siempre parte de un complejo en el que entran también las especies vegetales o animales que en ciertas épocas del año abundan en aquellos parajes, los héroes míticos que allí han vivido, vagado, creado y muchas veces se han incorporado al suelo, las ceremonias que allí se celebran periódicamente y, por último, las emociones que todo este conjunto suscita."²¹

¹⁹. Jaffé, A. "El simbolismo en las artes visuales". En: Jung, C. *El hombre y sus símbolos*, op. cit. p. 244.

²⁰. Cirlot, J. E. op. cit. p. 432.

²¹. Lévi Brühl. *L'expérience mystique et les symboles chez les primitifs*, p. 183. Citado en: Eliade, M. *Tratado...*, op. cit. p. 345.

RESUMEN Y CONCLUSIONES

A lo largo del trabajo se ha ido evidenciando la forma en la que el hombre utiliza símbolos para expresarse y manifestar ciertas ideas y percepciones; siendo esta forma de comunicación debida a las limitaciones del lenguaje discursivo y las posibilidades amplias que ofrece, en oposición, el mundo simbólico.

Estas ventajas que posee el símbolo es parte de su naturaleza y uno de sus rasgos más distintivos. Posibilita al hombre tener acceso a nociones vastas, complejas y que por medio del lenguaje racional no serían accesibles. Existen, como pudimos reconocer, ciertos símbolos que son universales y su empleo es común y compartido por los hombres, trascendiendo las particularidades propias de cada cultura, debido a que es un lenguaje que le es propio, porque – como decía Fromm– se encuentra «arraigado» al ser humano en cuanto tal.

Pudimos conocer diferentes interpretaciones sobre esta universalidad y familiarizarnos con ciertas concepciones sobre el simbolismo, ya fuera desde la psicología, desde la historia del arte, la mitología o la historia comparada de las religiones, entre las más notables, lo que aportó una amplitud de puntos de vista desde donde puede abordarse y tratarse esta rica temática.

La utilización del círculo en cuanto símbolo entra dentro de esta universalidad que venimos señalando, siendo una figura arquetípica, cargada de significaciones que ligan al hombre con conceptos trascendentales. Concepciones e ideas que poseen este carácter de trascendencia en cuanto que vinculan al ser humano con el todo (ya sea su grupo, el cosmos, la naturaleza o a su mismo ser). No es extraño, en este sentido, que sea la totalidad una de las ideas fundamentales que simboliza dicha figura.

Esta vinculación con nociones y realidades que posibilita el símbolo del círculo fueron claramente expuestas en el segundo capítulo, cuando describimos las partes que lo conformaban. Allí pudimos apreciar una serie de conceptos que se corresponden y que realmente guardan su relación con nociones que trascienden al hombre, que le ayudan además a comprender su situación y lugar en el mundo y la tarea y acciones que ha de realizar en él. En el mismo sentido también encontramos los conceptos que se encuentran en la figura de los círculos concéntricos, que se incluyó en el mismo capítulo, que además, preanuncian y simplifican la exposición sobre el llamado «templo-montaña».

Así como el análisis simbólico del círculo colabora para comprender los «espacios sagrados», en especial lo tocante a la idea de «centro»; los círculos concéntricos profundizan lo que en los templos escalonados se simboliza, y cada uno de estos temas colabora a ampliar y

esclarecer los otros, como se advirtió en la introducción sobre el entrecruzamiento de las diferentes temáticas aquí tratadas.

En el tercer capítulo, especialmente en «Los templos escalonados», es donde concebimos que todo lo que hasta entonces se fue describiendo logra su mayor concentración. Allí se puede apreciar, volcar y aplicar lo desarrollado en cuanto al símbolo en general y su función, incluir las partes del círculo y los círculos concéntricos con su rico simbolismo en un espacio determinado, y por supuesto, relacionarlo con lo que se explicó sobre los «espacios sagrados».

Todos los símbolos abordados y analizados hasta el tercer capítulo comienzan a verse reflejados en un espacio determinado como puede ser en un templo escalonado, en especial si la planta es circular, en donde el símbolo del círculo tiene su fuerza.

Al abordar el sitio de Moray en el cuarto capítulo, pudimos visualizar lo anteriormente expuesto. Este caso concreto de la región andina nos aportó una realidad específica de un área cuyas características físicas responden al simbolismo del círculo, de los círculos concéntricos, de los «espacios sagrados» y de los templos escalonados, que anteriormente habíamos puntualizado.

Encontrarnos con un sitio específico y particular, luego de haber realizado el abordaje temático general del simbolismo, del símbolo y especialmente la descomposición y descripción simbólica del círculo y de los círculos concéntricos –según el orden que siguió el curso de esta presentación– nos permitió apreciar Moray con mayor profundidad y una visión más penetrante, a la vez de comprender el universo simbólico y ciertas nociones que «soportan» estos símbolos.

Esto se enriqueció, además con las nociones sobre lo que un «espacio sagrado» era y el conocimiento de lo simbolizado en los templos escalonados. Por esta razón, llegamos al cuarto capítulo con una visión mucho más amplia para abordar un espacio determinado, como fue el sitio andino de Moray.

Apreciar este sitio como un ejemplo donde se pueden reconocer varios símbolos y poder comprobar cómo el conocimiento ellos modifica la forma en que se puede percibir cierta realidad, es lo que nos facilitó el estudio de los temas más generales que le preceden. Con la presentación de este sitio, sin embargo, no hemos querido significar que se halla buscado allí plasmar el repertorio de significaciones que analizamos anteriormente sobre las figuras circulares, pero sí es interesante hacer notar que por su carácter simbólico el lugar las contiene y expresa.

Sería necesario e interesante profundizar una investigación sobre el círculo en cuanto símbolo dentro de la cultura inca, realizar un rastreo de la figura en el Área Andina y las connotaciones que allí se le han atribuido, sondear las construcciones de planta circular que se

encuentren en la región y ver la relación entre este sitio particular de Moray con Cuzco, la capital del imperio, y la función para la que se destinó este sitio tan llamativo en los Andes.

Queda pendiente un estudio de estas características, que busque responder a estos interrogantes, a los cuales creemos esta investigación aporta un marco amplio para poder profundizar posteriormente, pero que por la limitación de espacios y tiempos no quedó previsto para el presente proyecto, ni fue el objetivo del mismo.

Creemos que para el hombre de hoy es esencial lograr ejercitarse en la capacidad de observación más profunda y paciente –podríamos decir– y especialmente lo es para los investigadores sociales que realmente quieran comprender al hombre que posee dicho tipo de percepción, ya que en esto radica su relación con su entorno y la forma en que ha desarrollado su cultura. El riesgo que se corre si no se logra este tipo de percepción, es que uno sólo se queda con la «imagen», con el «ídolo» y mantiene en cierta forma una «superstición», prolongando una superficialidad en la forma de concebir la realidad y el conocimiento de otras culturas.

Por ello, después de haber realizado este estudio, y por lo antedicho, juzgamos que es fundamental en la formación de los investigadores dentro de las humanidades, se incluyan temas y materias que los vinculen con el mundo simbólico, con las concepciones religiosas del hombre y sobre generalidades de este orden, ya que ello aportaría una visión más íntegra de los comportamientos que encuentra en los pueblos y culturas que estudia, otorgándole la posibilidad de mayor y mejor calidad de empatía y comprensión de ciertos fenómenos y hechos que observa.

En lo personal, este estudio nos ha aportado conocimientos muy relevantes en cuanto al mundo simbólico y al modo de relacionarse y comunicarse que ha poseído y posee el hombre utilizando símbolos y la forma de vincularse a lo trascendente a través de ellos. Nos ha dado, por ello, una base para comprender de una manera más compleja e íntegra al ser humano y las formas en que se expresa.

Como lo señalara Elíade, sobre el historiador y fenomenólogo de las religiones, que al buscar el sentido y la significación de una idea o de un fenómeno a través de la historia y que al esforzarse por descifrar “...la revelación presente en una creación religiosa –rito, símbolo, mito, figura divina...– y por comprender su función, su significación, su fin, [realiza] un esfuerzo que enriquece de manera singular la conciencia y la vida del investigador.”¹ Señala en relación a quien se dedica a estas tareas y a quien consigue comprender, por ejemplo, el simbolismo del árbol cósmico, que logra más que una experiencia de goce intelectual, ya que “...hace un descubrimiento importante para su vida. En adelante, cuando contemple determinados árboles,

¹. Elíade, J. *La prueba del laberinto*, op. cit., p. 116.

verá en ellos la expresión del misterio del ritmo cósmico. Verá el misterio de la vida que se recupera y continúa [...] en este caso se descubre una cierta posición del espíritu en el mundo, y aunque no se trata de una postura propia, nunca dejará de afectarnos. El espíritu es creador gracias a estos encuentros.”²

Esto que traemos ahora a colación sintetiza lo que nos ha sucedido con el estudio del simbolismo del círculo y bien puede aplicarse lo que dice este reconocido autor al hablar del árbol cósmico para lo que se estudió en el presente. Por ello esperamos que el lector pueda haberse también enriquecido con la lectura y que sea posteriormente diferente su percepción en el encuentro con figuras circulares y ciertos símbolos universales.

². *Idem.* p.123.

APÉNDICE I
ALGUNOS TEXTOS

AXIS MUNDI: esclareciendo el concepto

“La técnica chamánica por excelencia consiste en el paso de una región cósmica a otra: de la Tierra al Cielo, o de la Tierra a los Infiernos. El chamán conoce el misterio de la ruptura de los niveles. Esta comunicación entre las zonas cósmicas se ha hecho posible gracias a la propia estructura del Universo. El Universo, en efecto, y vamos a verlo en seguida, se concibe, a *grosso modo*, como constituido por tres regiones –Cielo, Tierra e Infiernos–, unidas entre sí por un eje central. El simbolismo mediante el cual se expresa la solidaridad y la comunicación entre las tres zonas cósmicas, es bastante complejo y no está siempre exento de contradicciones; este simbolismo tiene una «historia» y ha sido muchas veces contaminado y modificado, en el curso del tiempo, por otros simbolismos cosmológicos más recientes. Pero el esquema esencial continúa siendo transparente, incluso después de las muchas influencias sufridas. Existen tres grandes regiones cósmicas, que se pueden atravesar sucesivamente porque están unidas por un eje central. Este eje pasa, desde luego, por una «abertura», por un «agujero», y por este agujero los dioses descienden a la Tierra y los muertos bajan a las regiones subterráneas; asimismo, por él, el alma del chamán en éxtasis puede subir o bajar durante sus viajes al Cielo o a los Infiernos.”¹

“Recuérdese la importancia ritual del álamo en la religión turco-mongola y especialmente en el chamanismo: el álamo o el poste de siete o nueve muescas simboliza el Árbol Cósmico y, por tanto, se estima que se halla en el "Centro del Mundo". Al subirlo, el chamán llega al cielo más alto y ante Bai Ulgän.

“Encontramos el mismo simbolismo en el ritual brahmánico: éste lleva también aparejada una ascensión ritual hasta el mundo de los dioses. En efecto, «el sacrificio sólo tiene un punto de apoyo, una sola morada: el mundo celeste» (*Çatapatha Brâhmana*, VIII, 7, 4, 6); «El sacrificio es un barco seguro de viaje» (*Aitareya Brâhmana*; III, 2, 29); «El sacrificio, en su conjunto, es la nave que lleva al cielo» (*Çatapatha Br.*, IV, 2, 5, 10). El mecanismo del ritual es una *dûrohana*, una «ascensión difícil», porque entraña asimismo la ascensión por el Árbol del Mundo. En efecto, el poste de los sacrificios (*yûpa*) está hecho con madera de un árbol que se identifica con el Árbol Cósmico. Es el propio sacerdote, acompañado del leñador, el que lo escoge en el bosque (*Çatapatha Br.*, III, 6, 4, 1; etc.). En tanto que se le derriba, el sacerdote que ejecuta el sacrificio, lo apostrofa del modo siguiente: «¡No rompas con tu extremo el Cielo, que tu centro no hiera la atmósfera!...» (*Çatapatha Br.*, III, 6, 4, 13; *Taittirîya Samhitâ*, I, 3, 5; etc.). El poste de los sacrificios viene a ser una especie de pilar cósmico: «¡Yérguete, oh *vanaspati* (Señor del bosque) en la cumbre de la Tierra!» Así lo invoca el *Rig Veda* (III, 8, 3). «Con tu cima soportas el Cielo, con tu tronco llenas la Atmósfera, con tus raíces fortaleces la Tierra», proclama él (*Çatapatha Br.*, III, 7, 1, 14).

“A lo largo de este pilar cósmico, el sacrificador sube al Cielo, solo o con su mujer. Colocando una escalera contra el poste, se dirige a su esposa: «¡Ven, subamos al Cielo!» La mujer responde: «¡Subamos!» Y repiten tres veces estas palabras rituales (*Çatapatha Br.*, V, 2, 1, 9; etc.). Llegado al extremo superior, el sacrificador lo toca y, extendiendo las manos (¡cómo un ave sus alas!), exclama: «¡He llegado al Cielo y a los dioses!; ¡ya soy inmortal!» (*Taittirîya Samhitâ*, I, 7, 9, 2; etc.). «En realidad el sacrificador se fabrica una escala y un puente para alcanzar el mundo celeste» (*ibid.*, VI, 6, 4, 2; etc.).

“El poste de los sacrificios es un *Axis Mundi*, y, del mismo modo que los pueblos arcaicos enviaban las ofrendas al Cielo por el orificio del humo o por el pilar central de su casa, el *yûpa* védico era el «vehículo del

¹. Elíade, M. *El Chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*. México D.F: FCE, 1960. p.209.

sacrificio» (*Rig Veda*, III, 8, 3). Se le dirijan plegarias como éstas: «¡Oh, Árbol; deja que el sacrificio llegue a los dioses!» (*Rig Veda*, I, 13, 11); «¡Oh, Árbol, que la oblación vaya a los dioses!» (*ibid.*). [...]

“«Subir a un árbol» se ha convertido, en los textos brahmánicos, en una imagen habitual de la ascensión en espíritu. Igual simbolismo se ha conservado en las tradiciones folklóricas, sin que la significación del mismo sea siempre muy clara.”²

“La muerte es un trascender la condición humana, es un «paso al más allá». En las religiones que sitúan el otro mundo en el cielo o en una región superior, el alma del muerto asciende por los senderos de una montaña, o se sube a un árbol o a una cuerda [...]. La expresión habitual con que en asirio se dice «morir», es: «aferrarse a la montaña». Asimismo el egipcio *myny*, «aferrarse», es un eufemismo para decir «morir» (H. ZIMMERN, *Zum Babylonischen Neujahrsfest*, n, 5, nota 2). El sol se pone entre las montañas y por allí pasa el camino hacia el otro mundo, que ha de seguir el difunto. Yama, el primer muerto de la tradición mítica india, recorrió «los altos desfiladeros» para enseñar «el camino a muchos hombres» (*R. V.*, X, 14, 1). El camino de los muertos en las creencias populares uralo-altaicas sube por las montañas; Bolot, héroe kara-kirgiss, y Kesar, el rey legendario de los mongoles, entran en el mundo del más allá (es una de las pruebas de la iniciación) por una gruta situada en lo alto de los montes; el chamán efectúa su viaje al infierno escalando unas montañas muy altas (ELIADE, *Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*, págs. 184 sig.). En los textos funerarios egipcios se conserva la expresión *askei pei* (*askei*= «peldaño») para hacer constar que la escalera puesta a disposición de Ra para que suba de la tierra al cielo, es una escalera real (W. BUDGE, *From felish io God*, 346). «Está ya colocada mi escalera para ver a los dioses» dice el Libro de los Muertos (WEILL, *Le champ des roseaux*, 52). «Los dioses le hacen una escalera para que suba por ella al cielo» (WEILL, 28). En muchas tumbas de la época de las dinastías arcaicas y medievales se han encontrado amuletos que representan una escalera de mano (*maqel*) o una escalinata (BUDGE, *The Mummy*, 324, 326).

“Ese camino que recorren las almas de los muertos en su viaje hacia el otro mundo, lo recorren también los que por su condición excepcional o por la eficacia de ciertos ritos logran penetrar en el cielo en vida. El motivo de la «ascensión» al cielo, por medio de una cuerda, un árbol o una escalera, es bastante frecuente en los cinco Continentes.”³

² *Idem.* pp. 313-315.

³ Elíade, M. *Tratado...*, *op. cit.* p.10.

LO CIRCULAR VIVENCIADO Y LOS DIFERENTES MUNDOS

Entrevista realizada por Bill Moyers a Joseph Campbell en la que narra una ceremonia bosquimana donde un hombre se convierte en bailarían de trance y aparece la circularidad en un ritual:

“Ahí tienes un ejemplo fantástico. Los bosquimanos viven en un mundo desierto. Es una vida muy dura, una vida de una tensión extraordinaria. Los sexos están disciplinadamente separados. Sólo en la danza los dos se reúnen. Y se reúnen de este modo. Las mujeres se sientan en círculo o en un grupito cerrado y se dan palmadas en los muslos, creando un ritmo para los hombres que bailan a su alrededor. Las mujeres son el centro alrededor del cual danzan los hombres. Y controlan la danza y lo que hacen los hombres con su canto y palmadas. [...]

“Durante el movimiento circular, que continúa toda la noche, uno de los hombres súbitamente se desvanece. Experimenta lo que podría llamarse una posesión. Pero se lo describe como un relámpago, una clase de resplandor que pasa de la zona pélvica, por la espina, hasta la cabeza. [...]

“«Cuando cantan, yo danzo. Entro en la tierra. Voy a un lugar como si se tratara de un punto donde se bebe agua. Viajo mucho, muy lejos». Está en trance, y ésta es una descripción de una experiencia. «Cuando salgo a la superficie, ya estoy trepando. Estoy trepando por hebras, las hebras que hay allá en el sur. Ascendo por una y la dejo, después trepo por otra. Más tarde la dejo y ascendo por otra... Y cuando llegas a la casa de Dios, te haces pequeño. Te has vuelto pequeño. Eres pequeño al entrar en la casa de Dios. Haces lo que tienes que hacer allí. Después vuelves a donde están todos, y ocultas tu cara. Ocultas la cara para no ver nada. Te acercas y te acercas y te acercas y al fin vuelves a entrar en tu cuerpo. Todos los que se han quedado atrás te están esperando, y te temen. Entrás, entras a la tierra, y vuelves a la piel de tu cuerpo. Y dices "¡he-e-e-e!". Ése es el sonido que indica la vuelta al cuerpo. Después empiezas a cantar. Los maestros ntum te rodean.» Ntum es el poder sobrenatural. «Ellos cogen polvo y te lo soplan en la cara. Te cogen la cara y la abofetean por ambos lados. Así es como puedes volver a vivir. Amigos, si ellos no te hacen eso te mueres... Simplemente te mueres y quedas muerto. Amigos, esto es lo que hace, este ntum que he hecho este ntum que danzo.»

¡Cielo santo! Este tipo tuvo una experiencia totalmente distinta de un campo de la conciencia. En estas experiencias están, podría decirse, volando en los aires.”¹

¹. Campbell, J. *El poder del mito*, op. cit. pp. 134-135.

UN EJEMPLO SOBRE LA COSMOVISIÓN INDÍGENA

“El Jefe Seattle fue uno de los últimos portavoces del orden moral paleolítico. Alrededor de 1852, el gobierno de los Estados Unidos mostró interés en comprar tierras tribales para ciudadanos que querían asentarse, y el Jefe de Seattle escribió una maravillosa carta en respuesta. Su carta expresa la moral de todo lo que hemos venido diciendo.

“El Presidente en Washington dice que quiere comprar nuestra tierra. Pero ¿cómo se puede comprar o vender el cielo? ¿O la tierra? La idea nos resulta extraña. Si no somos los dueños de la frescura del aire o el brillo de las aguas, ¿cómo podríais comprarlos?

“Para mi pueblo, cada parte de esta tierra es sagrada. Cada brillante aguja de pino, cada costa arenosa, cada niebla en el bosque oscuro, cada arroyo, cada insecto que zumba. Todos son sagrados en la memoria y la experiencia de mi pueblo.

“Conocemos la savia que corre por los árboles como conocemos la sangre que corre por nuestras venas. Somos parte de la tierra y ella es parte de nosotros. Las flores perfumadas son nuestras hermanas. El oso, el venado, la gran águila, son nuestros hermanos. Las rocas, la hierba del prado, el calor en el cuerpo del caballo, y el hombre, todo pertenece a la misma familia.

“El agua resplandeciente que corre en arroyos y ríos no es sólo agua, sino sangre de nuestros antepasados. Si os vendemos nuestra tierra, debéis recordar que es sagrada. Cada reflejo fantasmal en las aguas claras de los lagos habla de hechos y recuerdos en la vida de mi pueblo. El murmullo del agua es la voz del padre de mi padre.

“Los ríos son nuestros hermanos. Sacian nuestra sed. Transportan las canoas y alimentan a nuestros hijos. De modo que debéis dar a los ríos el cariño que le daríais a un hermano.

“Si os vendemos nuestra tierra, recordad que el aire es precioso para nosotros, que el aire comparte su espíritu con toda la vida que nutre. El viento que le dio su primer aliento a nuestro abuelo, también recibe su último suspiro. El viento les da a nuestros hijos el espíritu de la vida. De modo que si os vendemos nuestra tierra, debéis mantenerla aparte y consagrada, como un lugar donde el hombre puede ir a saborear el viento endulzado por las flores del prado.

“¿Les enseñaréis a vuestros hijos lo que nosotros les enseñamos a los nuestros? ¿Que la tierra es nuestra madre? Lo que le sucede a la tierra les sucede a todos los hijos de la tierra.

“Esto sabemos: la tierra no pertenece al hombre, el hombre pertenece a la tierra. Todas las cosas están conectadas como la sangre que nos une a todos. El hombre no tejió la trama de la vida, es apenas una hebra en ella. Todo lo que le haga a la trama, se lo hace a sí mismo.

“Una cosa sabemos: nuestro dios es también el vuestro. La tierra es preciosa a sus ojos y dañar la tierra es despreciar a su creador.

“Vuestro destino es un misterio para nosotros. ¿Qué pasará cuando todos los búfalos hayan sido exterminados? ¿Cuando estén domados todos los caballos salvajes? ¿Qué pasará cuando los rincones secretos de la selva estén cargados con el olor de muchos hombres y la visión de las colinas interrumpida por los cables que hablan? ¿Dónde estará el matorral? ¡Desaparecido! ¿Dónde estará el águila? ¡Desaparecida! ¿Y qué significa decirle adiós al caballo rápido y a la caza? El fin de la vida y el comienzo de la supervivencia.

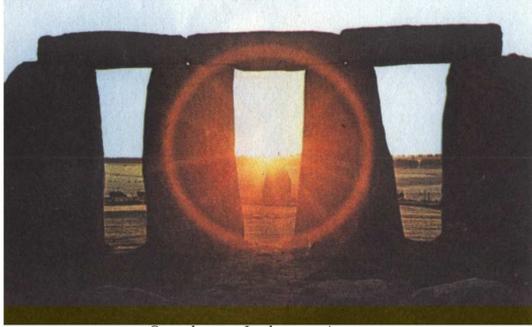
“Cuando el último Hombre Rojo se haya desvanecido junto con su territorio, y su recuerdo sea sólo la sombra de una nube pasando por la pradera, ¿seguirán aquí estas costas y bosques? ¿Quedará algo del espíritu de mi pueblo?

“Amamos esta tierra como un recién nacido ama el latido del corazón de su madre. Entonces, si os vendemos nuestra tierra, amadla como nosotros la hemos amado. Cuidadla como nosotros la hemos cuidado. Guardad el recuerdo de la tierra tal como está cuando la recibes. Preservad la tierra para todos los niños, y amadla, como Dios nos ama a nosotros.

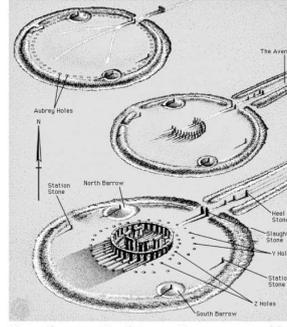
“Como nosotros somos parte de la tierra, así vosotros sois parte de la tierra también. Esta tierra es preciosa para nosotros. Una cosa sabemos: sólo hay un Dios. Ningún hombre, sea Rojo o Blanco, puede apartarse, permanecer indiferente. Después de todo, somos hermanos.”¹

¹. *Idem.* pp. 68-70.

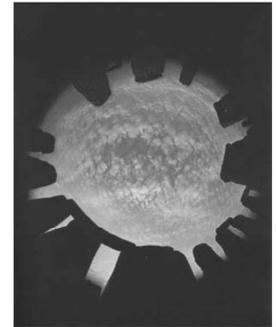
APÉNDICE II
GALERÍA DE IMÁGENES



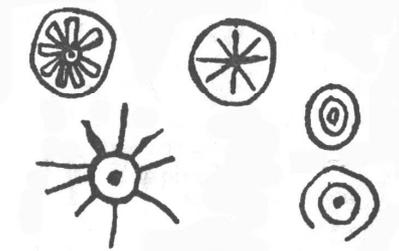
Stonehenge, Inglaterra. Amanecer.



Stonehenge, Inglaterra. Reconstrucción



Stonehenge, Inglaterra. Vista del cielo.



Círculos concéntricos, signos en forma de rosetón, "soles" o "estrellas", procedentes del muro pétreo de la tumba megalítica en "Cairn T, Lough Crew", Irlanda



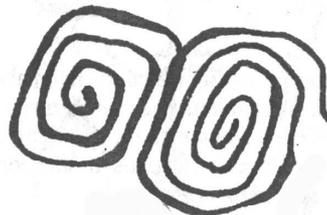
En el yacimiento arqueológico de Catal Hüyük, la "Ciudad de la Edad de Piedra" de Anatolia, se encuentran edificaciones similares a templos, que datan de unos 6000 años a.C., en cuyo interior se encuentran frescos murales estilizados. Aparece aquí el viejo símbolo de la mano, de época glaciara, no como calco sino pintado, donde se ven figuras circulares en los centros de las palmas.



Figura de hombre dentro de un círculo. Petroglifo de Polvorín, La Coruña, en el noroeste de España. Alrededor del 2500 a.C.



Entre los petroglifos de la Edad de Bronce se encuentran frecuentemente signos en forma de rueda, designados generalmente como "ruedas solares". La posición inclinada transmite una impresión dinámica, de objeto rodante (Simrishamn, Suecia, unos 1000 a.C.)



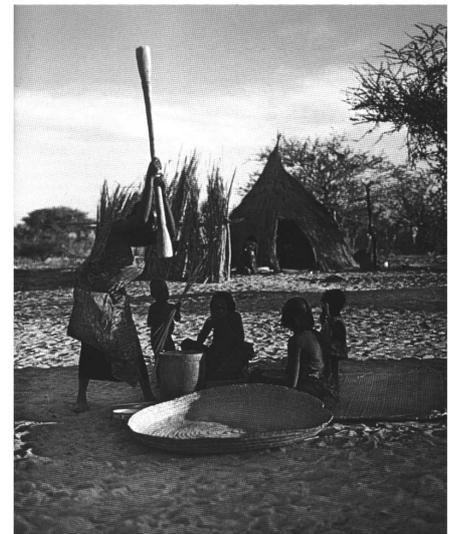
El más repetido de los "petroglifos megalíticos" es probablemente el de las espirales y círculos concéntricos. Este ejemplar procede de un peñasco de la Gruta de Belmaco, en Las Palmas, Islas Canarias.



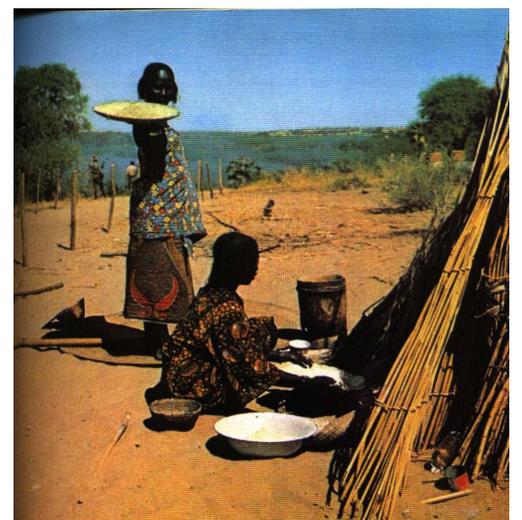
Estatuilla de madera pintada que representa a la diosa de la maternidad de Nueva Guinea (Museo del Hombre, París)



Talla en madera de la región del Camerún, con gran tocado en la cabeza. (Museo Etnológico, Barcelona).



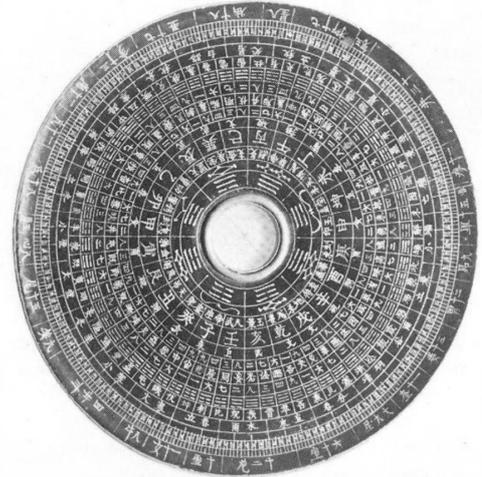
Indígena del territorio de Chad triturando grano para la alimentación



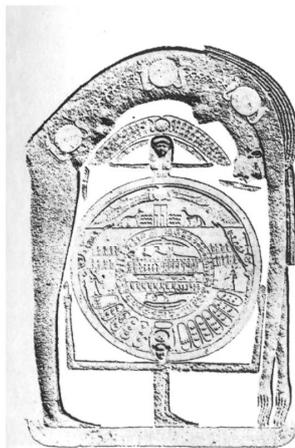
Mujeres de la república de Chad, descendientes de la raza que habitó el antiguo Sudán cuando los primeros europeos desembarcaron en la costa occidental.



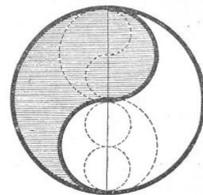
El Templo del Cielo, Pekín.



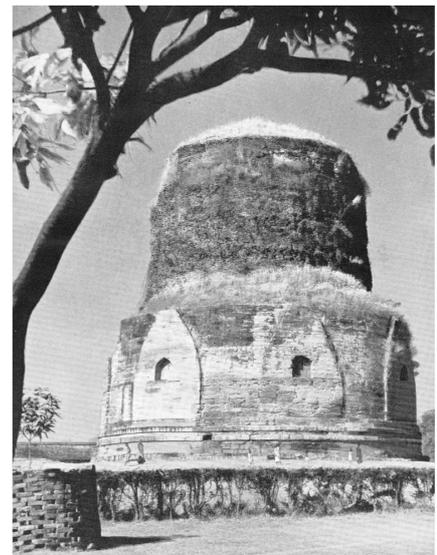
Brújula geomántica formada por un grueso disco, fabricada en madera lacada de color negro, sobre el cual aparecen escritos en caracteres chinos las instrucciones pertinentes y los signos correspondientes, todo ello en círculos concéntricos. Demuestra la interpolación en el taoísmo de las prácticas de magia y adivinación también ejercidas en el mundo occidental.



Diosa egipcia del firmamento Nut curvándose sobre la tierra, relieve del siglo V a.C.



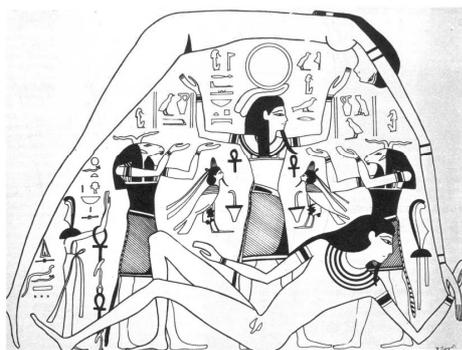
El célebre diagrama del *Tai ki* (la Cumbre Suprema).



El Stupa Dhamek, en Sarnath cerca a Banaras conmemora el primer sermón predicado por Buda.



Paleta predinástica de 3500 a.C. aproximadamente. En ella se representa una escena de la caza del león. Los fragmentos de la derecha están en el Museo del Louvre, el de la izquierda en el Museo Británico de Londres.



Los "Soulèvements de Chou" (dentro de un sarcófago del Museo del Louvre)



Una fase de la liturgia de El Amarna. Davies, El Amarna, IV



Columnas de Karnak



Ruinas del palacio de Festos, en la isla de Creta.



Tholos del santuario de Apolo en Delfos.



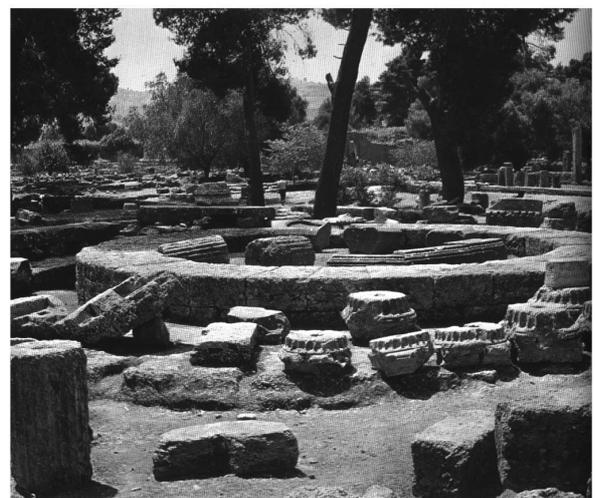
Cuenco lacadón donde la decoración grabada representa al sol. Museo del Hombre, París.



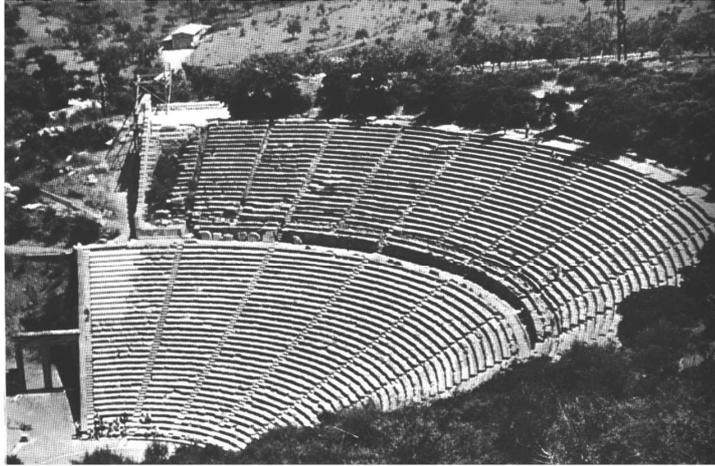
Moneda cretense con el laberinto del Minotauro, 67 a.C.



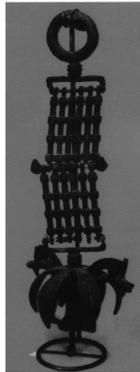
Peine fenicio de marfil del siglo XIV a.C. hallado en las ruinas de Minet el-Beida, cerca de Ugarit (Museo del Louvre, París).



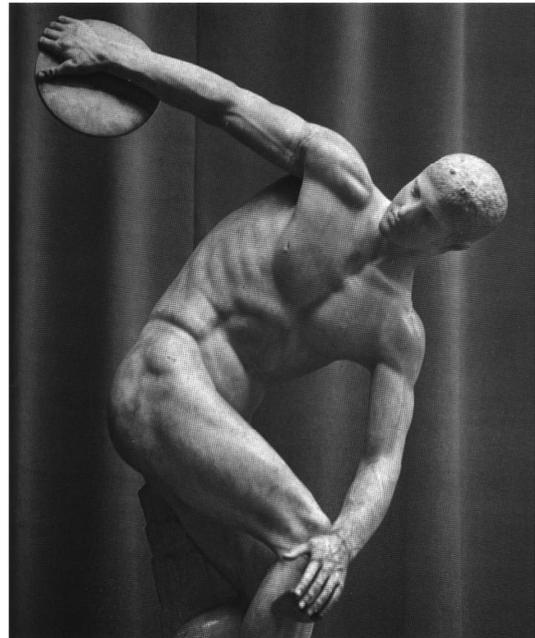
Ruinas de Filipeion, templo circular de Olimpia iniciado después de la batalla de Queronea por Filipo de Macedonia y acabado por Alejandro Magno.



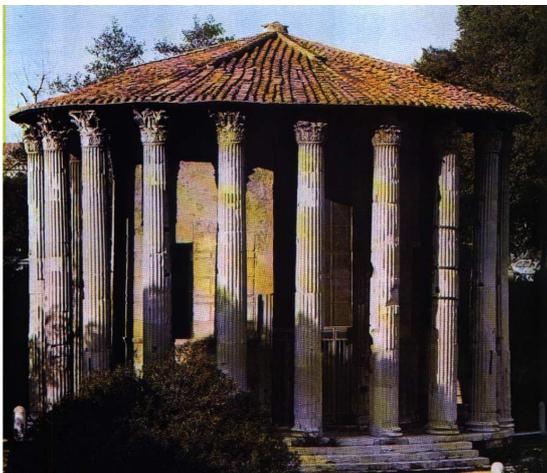
Aspecto parcial del graderío del teatro de Epidauro, el mejor conservado de los teatros griegos, construido por Policleto el Joven a fines del siglo IV a.C. El aquí representado tenía capacidad para más de 14.000 espectadores.



Objeto etrusco de bronce. Pieza procedente de las excavaciones de Caere (Museo Vaticano, Roma).



Réplica romana de la obra capital de Mirón, el Discóbolo (Museo Nacional, Roma)



Templo circular de Vesta, diosa protectora del estado romano. Edificio levantado en el Foro en el siglo I a.C. Su forma imitaba la de las primitivas casas del Palatino y en su interior ardía continuamente el fuego sagrado, alimentado por seis vírgenes vestales.

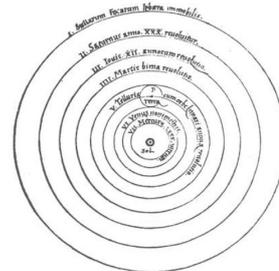


Gráfico del universo heliocéntrico copernicano



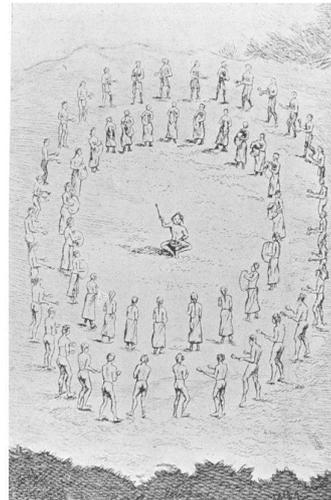
Anillo del Juego de Pelota, decorado con dos serpientes entrelazadas. (Foto Martínez Cantón)



Tallas de piedra del área maya (ca. 1000 a.C. 500 d.C.). Esfinges que representan al hongo sagrado. Las figuras de felinos, aves y monos pertenecen a la tradición chamánica de la región.



La "Piedra del Sol" azteca. Cada círculo representa un ciclo del tiempo y también un estrato del cosmos.



Danza religiosa de los indios Natchez, Luisiana. Según Le Page du Pratz 1758.



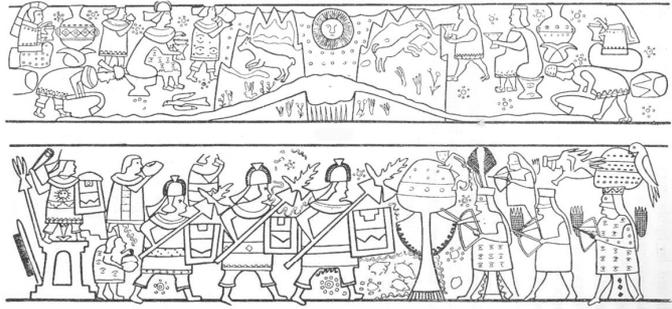
Ceramistas jívaros. (Fot. Misiones Salusianas)



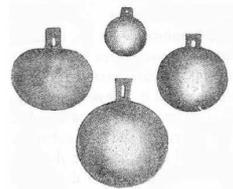
Mosaico de plumas mexicano. Museo de Viena.



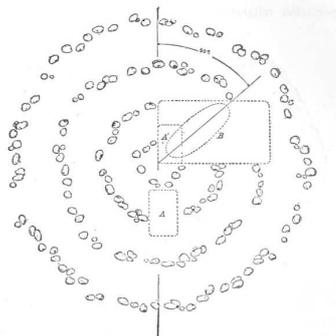
Mujer sipibo, perteneciente a una tribu de la familia pano, habitante de las orillas del tramo medio del Ucayali en el moderno Perú. Su adorno consiste en redondas plaquitas circulares y convexas, la más pequeña de las cuales le sirve de nariguera.



Composiciones decorativas de conjunto. Los keros incásicos suelen contener, magníficamente representadas, verdaderas composiciones decorativas en las que intervienen numerosos personajes. Estas dos corresponden a sendos vasos de la colección Inca. (Museo de Indias, Madrid)



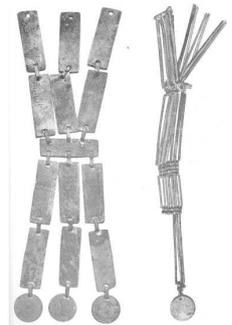
Espejos de bronce para el tocado femenino, hallados en Machu-Picchu, por Bingham.



Un "tchenque" patagónico
Planta esquemática de un entierro en la margen sur del río Santa Cruz, según Vinatu

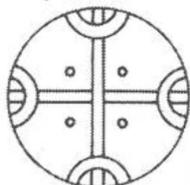


Mosaico de plumas peruano. Museo Etnológico de Berlín.

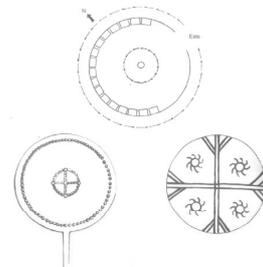


Metalurgia de la Pampa. Collares de araucanos. A la izquierda: de plaquetas ligadas por una central. A la derecha: de tubos. Ambos con colgantes de monedas. Museo de La Plata.

Dibujo del kultrún



Kultrún, tambor chamánico.



Concepción horizontal del cosmos mapuche. Representaciones de la totalidad: el círculo y la cuartapartición. Comparación entre la planta del *Nguillatún*, las pinturas en el parche del kultrún y los diseños del tupu.

BIBLIOGRAFÍA

- AGUIRRE, Ángel (ed.) *Diccionario temático de Antropología*. 2ª ed. Barcelona: Editorial Boixareu Universitaria, 1993.
- ARDOHAIN, Claudio. "Mystical experience and sacred landscape". En: *Analecta Husserliana*. Tymieniecka, A.-T. (ed.). Netherlands: Kluwer Academic Publishers, 2000, nº LXIX, pp. 159-177.
- ARIZA, Francisco. "Historia y geografías sagradas en la obra de René Guénon". En: *Symbolos: Revista Internacional de Arte, Cultura y Gnosis*. Guatemala, Agartha, 1995, nº 9-10, pp. 49-70.
- BLANC, Charles. *Gramática de las Artes del dibujo*. Buenos Aires: Ed. Víctor Lerú, 1947.
- CAMPBELL, Joseph. *El poder del mito*. Barcelona: Emecé, 1991.
- *Los mitos en el tiempo*. Buenos Aires: Emecé, 2000.
- CASANOVAS, Antonio. "René Guénon como símbolo y como ser humano". En: *Symbolos: Revista Internacional de Arte, Cultura y Gnosis*. Guatemala, Agartha, 1995, nº 9-10, pp. 36-48.
- CAVALLÉ CRUZ, Mónica. *En torno a la unidad de las religiones: Un acercamiento pluralista*. MS, s.f., 23 pp.
- CHEVALIER, Jean y GHEERBRANT, Alain (dirs.) *Diccionario de los símbolos*. 3ª ed. Barcelona: Herder, 1991.
- CINER, Patricia; VILLALONGA, Susana y otros. *La experiencia de lo sagrado. Enfoque interdisciplinario*. San Juan: REUN, 2004.
- CIRLOT, Juan Eduardo. *El espíritu abstracto desde la Prehistoria a la Edad Media*. Barcelona: Labor, 1965.
- *Diccionario de símbolos*. 4 ed. Barcelona: Labor, 1981.
- D'ORS, Eugenio. *Cézanne*. Madrid: Aguilar, s/f.
- ELIADE, Mircea. *Tratado de Historia de las Religiones*. Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1954.
- *Imágenes y Símbolos*. Madrid, Taurus, 1956.
- *El Chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*. México: FCE, 1960.
- *Técnicas del Yoga: Un estudio esclarecedor de las disciplinas yogas*. Buenos Aires: Compañía General Fabril Editora, 1961.
- *La prueba del laberinto*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1980.
- *Herreros y alquimistas*. Madrid: Alianza Ed., 1983.

- FROMM, Erich. *El lenguaje olvidado: Introducción a la comprensión de los sueños, mitos y cuentos de hadas*. Buenos Aires: Ed. Hachette, 1957.
- GEERTZ, Clifford. "Ethos, cosmovisión y el análisis de los símbolos sagrados". En: *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa Editorial, 1992, cap. 5, pp. 118-130.
- GONZÁLEZ, Federico. *La Rueda. Una imagen simbólica del Cosmos*. Barcelona: Ed. Símbolos, 1986.
- "Algunos Símbolos Fundamentales". En: *Los Símbolos Precolombinos: Cosmogonía, Teogonía, Cultura*. Barcelona: Ed. Obelisco, 1989, cap. XIII, pp. 148-157.
- GOMBRICH, Ernst. H. *Imágenes simbólicas*. Madrid: Alianza Editorial, 1983.
- GRANET, Marcel. *El pensamiento chino*. México: Uteha, 1959 (Colección Evolución de la Humanidad, T. XXX)
- GUÉNON, René. *Introducción general al estudio de las doctrinas hindúes*. Buenos Aires: Losada, 1945.
- *Símbolos Fundamentales de la Ciencia Sagrada*. Buenos Aires: Eudeba, 1969.
- GURI, Antonio. "René Guénon, enseñanza y conocimiento". En: *Symbolos: Revista Internacional de Arte, Cultura y Gnosis*. Guatemala, Agatha, 1995, nº 9-10, pp. 13-25.
- HALL, James. *Diccionario de temas y símbolos artísticos*. Madrid: Alianza, 1987.
- HEISIG, James. "Symbolism". En: ELIADE, Mircea (ed.). *The Encyclopaedia of Religion*. New York, 1987. vol. 14, pp. 198-208.
- JUNG, Carl. *Psicología y religión*. 4ª ed. Buenos Aires: Paidós, 1967.
- *El hombre y sus símbolos*. 4ª ed. Barcelona: Tensa, 1984.
- LAO-TSE. *Tao Te King*. Barcelona: Sirio, 1989.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *Mito y significado*. Buenos Aires: Alianza, 1986.
- LLAMAZARES, Ana María y MARTÍNEZ SARASOLA, Carlos (eds.) *El lenguaje de los dioses: Arte, chamanismo y cosmovisión indígena en Sudamérica*. Buenos Aires: Biblos, 2004.
- MERTON, Tomas. *El camino de Chuang Tzu*. s.d.
- NUAG, J. L. *Mudras, mantras y mandalas*. Buenos Aires: Ediciones Karma, 2006.
- PANOFSKY, Erwin. *El significado en las artes visuales*. Buenos Aires: Ediciones Infinito, 1970.
- PÉREZ- RIOJA, J.A. *Diccionario de símbolos y mitos: Las ciencias y las artes en su expresión figurada*. Madrid: Tecnos, 1962.
- RADIN, Paul. *El hombre primitivo como filósofo*. 3ª ed. Buenos Aires: EUDEBA, 1968.
- REVILLA, Federico. *Diccionario de iconología y simbología*. 2ªed. Madrid: Ed. Cátedra, 1995.
- REVOUL, Olivier. *Los valores de la educación*. Barcelona: Idea Books, 1999.

- SCHWARZ-WINKLHOFER, I. y BIEDERMANN, H. *El libro de los signos y los símbolos*. Buenos Aires: El Ateneo, 1997.
- TREJOS, Fernando. “René Guénon: simbolismo e iniciación”. En: *Symbolos: Revista Internacional de Arte, Cultura y Gnosis*. Guatemala, Agatha, 1995, n° 9-10, pp. 26-35.
- VÁZQUEZ, Juan Adolfo. *Ensayos humanistas*. Mendoza: Edición de autor, 2003.
- *The Sacred*. Mendoza: Edición del autor, 2004.
- ZADRA, Darío. “Symbolic Time”. En: ELIADE, Mircea (ed.). *The Encyclopaedia of Religion*. New York, 1987. vol. 14, pp. 193-198.
- ZIMMER, Heinrich. *Filosofías de la India*. Buenos Aires: Eudeba, 1965.
-

BIBLIOGRAFÍA SUGERIDA PARA LA CULTURA INCA

- BETHEL, Leslie (ed.) *Historia de América Latina*. Tomo I “América Latina colonial: La América precolombina y la conquista”. Barcelona: Crítica, 1990.
- CARRIÓN CACHOT, Rebeca. *El culto al agua en el antiguo Perú: La Paccha, elemento cultural Pan-andino*. Lima. Separata de la Revista del Museo Nacional de Antropología y Arqueología, Vol II, n° 2, marzo 1955.
- EARLS, John. *The Character of Inca and Andean Agriculture* [en línea] 1999: Investigación topoclimática en el Altiplano, Departamento de Ciencias Sociales, Pont. Univ. Católica de Perú, Lima.
- Disponible en Internet:
<http://www.macareo.pucp.edu.pe/~jearls/documentosPDF/theCharacter.pdf>
- LIRA, Jorge. *Diccionario kkechuwa-español*. Universidad Nacional de Tucumán. Departamento de Investigaciones Regionales. Instituto de Historia, Lingüística y Folklore: Tucumán, 1945.
- MILLONES, L. *Historia y poder en los Andes centrales*. Madrid: Alianza, 1990.
- MURRA, J. *Formaciones económicas y políticas en el mundo andino*. Lima: I.P.E., 1975.
- ORTIZ RESCANIERE, A. *El Quechua y el Aymara*. Madrid: MAPFRE, 1992.
- PEASE, Franklin. *Breve historia contemporánea del Perú*. México: FCE, 1988.
- ZUIDEMA, R. Tom. *La civilización inca en Cuzco*. Serie Cuadernos de la Gaceta 74. México D.F: FCE, 1991.
-

FOTOGRAFÍAS

PISI, Raquel A. *Álbum de fotos de Perú*. Perú, inédito, 2008.

INTERNET

EARLS, John. *The Character of Inca and Andean Agriculture* [en línea] 1999: Investigación topoclimática en el Altiplano, Departamento de Ciencias Sociales, Pont. Univ. Católica de Perú, Lima. Fecha de consulta: mayo 2008. Acceso:

<http://www.macareo.pucp.edu.pe/~jearls/documentosPDF/theCharacter.pdf>

ENCICLOPEDIA DE CONTENIDO LIBRE WIKIPEDIA [en línea] Fecha de consulta: mayo 2008. Acceso: [http://es.wikipedia.org/wiki/Moray_\(Per%C3%BA\)](http://es.wikipedia.org/wiki/Moray_(Per%C3%BA))

LOS INCAS Y SU PARTICULAR INVESTIGACIÓN DE LA PAPA [en línea] Viale, Entre Rios. Sección: Economía. Fecha de publicación: 29/03/08. Fecha de consulta: mayo 2008. Acceso: <http://www.microfonodigital.com/seccion/detalle.php?id=618>

PORTAL INCA [en línea] Fecha de consulta: septiembre 2008. La imagen de la tapa fue tomada de esta página. Acceso: www.portalinca.com/puentes/puente_dibujo.jpg

REVISTA ANDINA [en línea] Publicación semestral del Centro de Estudios Regionales Andinos "Bartolomé de Las Casas", Cuzco, Perú. Director: Lanata, Xavier Ricard Fecha de consulta: junio 2008. Acceso: <http://revistandina.perucultural.org.pe/index.htm>