

LA DIMENSIÓN SIMBÓLICA DEL ESPACIO URBANO

María Valencia García*

*... la experiencia del espacio sagrado hace posible la «fundación del mundo»: allí donde lo sagrado se manifiesta, en el espacio, lo real se desvela, el mundo viene a la existencia.
[...] el mundo se deja captar en tanto que mundo, en tanto que cosmos, en la medida en que se revela como mundo sagrado*
Mircea Eliade (1990).

El espacio así como el tiempo son dimensiones que determinan absolutamente cómo el hombre se comprende a sí mismo; la manera en que concebimos el espacio constituye el anclaje primordial para ubicarse y elaborar una visión de la realidad (de hecho cuando pensamos en el término *real*, casi siempre nos remitimos a su forma espacial). Durante milenios la humanidad ha construido un marco conceptual para dar sentido a su ocupación del territorio, para hacerlo tangible y propio, no como una posesión, sino como un desciframiento. Esta apropiación se fundamentó esencialmente en una concepción geométrica, en la que el centro ocupa el lugar privilegiado, manifestándose concretamente en la distribución de las zonas y áreas de nuestras ciudades. Dicha interpretación perduró hasta hace muy poco tiempo; sin embargo, actualmente, la expansión de los centros industriales y la necesidad de dar soluciones pragmáticas a los problemas inherentes a dicha expansión —que no se resuelven, ya que las dificultades siguen en pie— han ocasionado la fragmentación y atomización de los espacios urbanos.

Ante este panorama, la cuestión básica es plantearse cómo afecta el trastocamiento de los esquemas espaciales, establecidos con base en una solidaridad con el cosmos y respetados durante la mayor parte de la historia, a las personas y sus relaciones, donde la instauración de nuevos patrones urbanos ha destruido la continuidad de la experiencia humana. Para las sociedades tradicionales «el cosmos era un lugar de pertenencia, de correspondencia. Su destino personal estaba ligado al del cosmos y es esta relación la que daba significado a su vida; este mundo no lo hago yo: al cosmos no le importo nada y no me siento perteneciente a él» (Berman, 1897: 16). La falta de pertenencia y participación contribuyen al desmembramiento y la desintegración psíquica que caracteriza al hombre contemporáneo. Del mismo modo, la falta de pertenencia incide en el derrumbe de las colectividades. «Los asuntos fundamentales confrontados por cualquier civilización a lo largo de su historia o por cualquier persona en su propia vida individual son, al final de cuentas, asuntos de significado» (*idem*), a ello nos ha

* Académica del
Departamento de Arte y
Diseño de la UIA León.
maria.valencia@leon.uia.mx

conducido nuestro prurito de controlar el mundo en vez de entenderlo.

Introducción

Para comprender a cabalidad las relaciones que tienen los hombres con el espacio en que se asientan, con los pueblos y ciudades, es necesario remitirnos a las bases estructurales del pensamiento humano, ya que dicha estructura o «constructo» determina, a pesar de que no seamos conscientes de ello, la percepción de las dimensiones temporales y espaciales. En este sentido, es imprescindible fundamentarse en las teorías psicoanalíticas de Carl Jung y mitológicas de Mircea Eliade.

Carl Jung

Jung analizó los sueños de sus pacientes y encontró factores comunes en ellos que no podían explicarse a partir de las experiencias personales; por otro lado, estudió comparativamente las creaciones simbólicas de diversas culturas y encontró en ambos elementos similitudes tales que lo llevaron a proponer la existencia de contenidos psíquicos inconscientes comunes a toda la humanidad. Para él, la base de dichos contenidos proviene de las experiencias de nuestros ancestros, que se transmite de forma hereditaria. A partir de lo anterior, plantea que además de un inconsciente individual —como dice Freud— poseemos también un «inconsciente colectivo». Aquí es pertinente señalar que estos contenidos inconscientes comunes a toda la especie, no deben confundirse con las prácticas específicas como los reflejos y los instintos innatos. No se trata de disposiciones conductuales, sino de contenidos mentales. Su teoría de los «arquetipos» reúne los componentes fundamentales que integran los contenidos del inconsciente colectivo.

Partiendo de la idea de Jung sobre las supervivencias arcaicas en el inconsciente del hombre moderno, Mircea Eliade

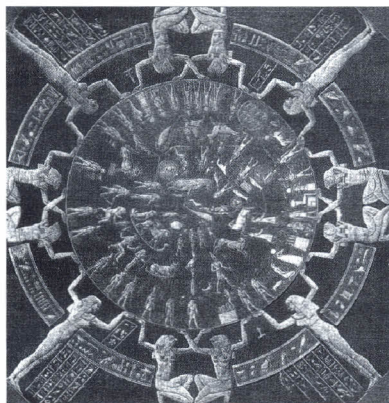
aporta en la comprensión del aspecto universal de lo religioso, por medio de un estudio profundo y detallado de las religiones a lo largo de la historia, ubicando en el espíritu religioso una manifestación de la unidad de la conciencia humana.¹ Eliade, a diferencia de otros mitólogos, no disecciona el estudio de las culturas específicas, sino que propone una visión explicativa de las coincidencias y, sobre todo, de la estructura del pensamiento mítico, así como también de la pervivencia de dicha estructura en la mente del hombre contemporáneo. Así, este hombre moderno vive la paradoja de tener varios niveles de conciencia; por un lado, su nivel histórico, su destino, organizado según un esquema responsable por el hecho mismo de su historicidad y, por otro lado, su nivel mítico, es decir, su estructura psíquica profunda, organizada según un esquema simbólico o arquetípico en los términos de Jung.

Las culturas antiguas y algunos grupos que supervivieron al contacto con el mundo contemporáneo poseen un pensamiento mítico, es decir, una visión mágica y religiosa en la que la vida está determinada por dichos conceptos. El mito posibilita a estos hombres la comprensión de sí mismos y de su situación en el mundo. El rito, por su parte, es un proceso de iniciación en el que se actualiza el mito, no es una representación, sino como una operación mágica mediante la cual el tiempo mítico —«el tiempo prestigioso de los comienzos», el momento de la creación— se hace contemporáneo (Eliade, 1998: 43).

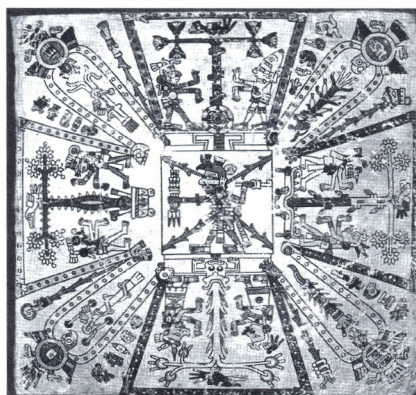
La falta de pertenencia y participación contribuyen al desmembramiento y la desintegración psíquica que caracteriza al hombre contemporáneo

¹ Las distintas religiones en las distintas épocas de la historia son diferentes posibilidades de una misma experiencia de pensamiento.

Según Eliade, el mito cosmogónico² constituye el marco de referencia para casi todas las actividades culturales de una comunidad, pero sobre todo para las actividades que trascienden y dan sentido a la vida humana «la cosmogonía constituye el modelo ejemplar de toda situación creadora; todo lo que hace el hombre, repite en cierta manera el 'hecho' por excelencia, el gesto arquetípico del Dios creador: la Creación del Mundo» (p. 38). Por lo tanto, el mito cosmogónico constituye un paralelo para las creaciones culturales particulares proporcionándoles unidad y coherencia. Por otro lado, para el pensamiento mítico, lo sagrado y lo profano representan esferas muy diferentes que deben mantenerse separadas: lo profano no debe mezclarse con lo sagrado porque lo contamina con sus «gérmenes» (Eliade, 1990).



Mándala tibetano**



Los cinco rumbos del universo
(Códice Fejérváry Mayer).

La separación obedece a la necesidad de distinguir entre dos formas de ver la realidad: lo sagrado es lo que importa, lo trascendente, y difiere abismalmente de lo profano, que es meramente lo contingente. Estas maneras diversas de concebir al cosmos y al hombre dan lugar, por lo tanto, a modelos opuestos de expresión simbólica: el tiempo y espacio sagrado y el tiempo y espacio cotidiano. Sin embargo, en el contexto del pensamiento mítico, se considera al tiempo, al espacio y a la naturaleza como una manifestación de lo sagrado que permite al hombre conocer verdades de orden metafísico y espiritual.

Para designar la manifestación de lo sagrado a través de las entidades de la realidad como una montaña, un árbol, el cielo, los elementos, etc., Mircea Eliade (1997) acuñó el término *hierofanía*, ésta se produce cuando la experiencia de lo sagrado se reconoce como una realidad distinta de la empírica. De esta manera, si un objeto expresa un poder sobrenatural, revela al hombre un modo de ser absoluto y marca la diferencia con los demás objetos, ya que una de las funciones de la hierofanía es precisamente separar los objetos sagrados de los profanos. Por lo tanto, el simbolismo mitológico tiene también una dimensión hierofánica, dado que porta la significación sagrada. Este tipo de pensamiento, mágico y sagrado, es el que establece la forma en que se determina el espacio urbano y la manera en que se construyen las ciudades.

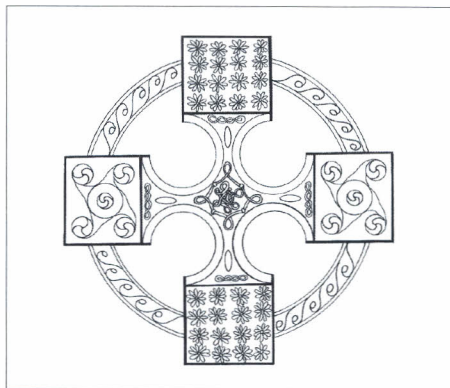
El centro del espacio mítico

Se piensa que en la creación del hombre y del mundo, los dioses parten de un punto central, el centro del universo u ombligo del mundo, del cual se proyectan todas las dimensiones; por ello los hombres establecen el espacio a imagen y semejanza de la creación divina, es decir, de la repetición ritual de una

**Todas las imágenes de este artículo fueron tomadas de internet con fines académico-didácticos.

² Explicación de la génesis y estructura del cosmos.

cosmogonía. Por ende, los poblados se construyen alrededor del centro, marcado con el templo. Esta organización reproduce a escala microcósmica el cosmos y los elementos: templos, edificios administrativos, casas, etc., que se inscriben en una realidad que es tributaria del simbolismo del centro supraterrrestre. Por lo tanto, su esquema está en función de la repetición, de la imitación de un arquetipo celeste que los asimila y los transforma en centros del mundo.



Esquema celta

El mundo tiene así un arquetipo cósmico: todas las regiones salvajes, incultas, etc., están asimiladas al caos, participando de la modalidad informe de antes de la creación. Por esto, cuando se explora un sitio se realizan actos que repiten simbólicamente el acto de creación, de esta manera la zona es *cosmizada*. La transformación del caos en cosmos por el acto de la creación, dándoles formas y normas, es una fundación del mundo, una consagración. Esto se expresa también en las formas religiosas actuales y aun en nuestras costumbres, como la colocación de la «primera piedra» cuando se inicia una construcción.



El horóscopo de Dendera (egipcio)

un círculo inscrito dentro de una forma cuadrangular y de dicho círculo parten cuatro ejes simétricos horizontales que cumplen una función divisoria, separado en cuatro sectores, pero también unido, dando simetría y paralelismo, como en los mándalas.³ La mayoría de las culturas han creado configuraciones mandálicas; el ejemplo más cercano es la representación mesoamericana de «Los cinco rumbos del universo» (ver código Fejérváry Mayer), o el mismo calendario azteca.

Es probable que este tipo de figuras tenga un carácter universal dado que las formas concéntricas sugieren una idea de perfección (de equidistancia con respecto a un centro), y además porque el perímetro del círculo evoca tanto «el centro», como el eterno retorno⁴ de los ciclos de la naturaleza.

³ Los mándalas son diagramas o representaciones esquemáticas y simbólicas del macrocosmos y el microcosmos, utilizados en el budismo y el hinduismo.

⁴ El concepto mítico del tiempo se basa en un esquema circular; a diferencia del tiempo histórico que se representa de manera lineal.

El centro es el lugar sagrado y para acceder a este centro se requiere de una iniciación. El templo tenía un prototipo celeste: el rito de construcción es el sacrificio que se hizo en el inicio de los tiempos, al fundar el mundo. En conclusión, se consagra el terreno, transformándolo así en un *centro*. Todo espacio consagrado coincide con el centro del mundo y el tiempo de un ritual coincide con el tiempo mítico del «principio», de esta forma el tiempo concreto se proyecta al tiempo mítico, desarrollándose en un espacio y tiempo sagrado.

El espacio sagrado (el centro del universo) es generalmente representado por medio de una estructura geométrica:

Es propio de la cultura industrial moderna, donde la orientación pragmática marca el desarrollo de las urbes

Así como en la imagen encontramos una disposición geométrica, ésta se extiende a la arquitectura y a la composición del espacio urbano. Dicho espacio se organiza a partir de un «centro» que es señalado por el templo, alrededor de éste se encuentra la plaza y en torno a ella, los demás edificios son colocados teniendo como guía los ejes que parten del centro. Esta conformación es muy clara en ciudades del México antiguo como Teotihuacan o Tenochtitlan. La geometría nos remite al paradigma del prototipo divino.

El templo mismo es una metáfora de montaña; la montaña sagrada donde se reúnen el cielo y la tierra (su propia elevación es fundamental para propiciar la comunicación con los dioses); la cima de la montaña es el lugar donde la creación comenzó⁵ y se halla en el centro del mundo. El inframundo, el centro de la tierra y el cielo, donde habitan los dioses se encuentran en un mismo eje vertical por el que se hace posible el pasaje de una zona a otra, por ejemplo, en la pirámide mesoamericana se encuentran cavernas en la base de la estructura para permitir el acceso al mundo subterráneo (la matriz de la madre tierra). Por lo tanto, el templo es considerado el lugar de encuentro del cielo con la tierra y el inframundo.

El espacio sagrado es un espacio «fuerte», cargado de significado religioso, por contraposición al espacio circundante (el mundo) que no tiene entidad propia sino en función del primero. Surge de la necesidad de establecer un punto de apoyo cósmico, un centro del mundo, para fundar y dar sentido a la dimensión espacial, eliminando el relativismo del espacio profano.⁶

También algunas ciudades antiguas son construidas a partir de un paradigma celeste, como es el caso de la mayoría de las urbes mesoamericanas, en las que sus ejes están trazados en alineación casi perfecta a los puntos cardinales concebidos como los cinco rumbos del universo, incluyendo al centro. Por ejemplo Tula, que está trazada con base en el patrón del ciclo de Venus y su correspondencia en la odisea mítica de Quetzalcóatl, o las babilónicas que tenían sus modelos en constelaciones, como Nínive en la Osa mayor. En el monte Sinaí, Jehová muestra a Moisés la forma precisa que el santuario debería tener.

Estos arquetipos espaciales continuaron a lo largo de la historia, aun en civilizaciones que ya poseían un pensamiento filosófico; sin embargo, como lo advierte Eliade el hombre histórico continúa viviendo inconscientemente según las mismas categorías que el hombre premoderno. En Grecia clásica la acrópolis se construye en la cima de la montaña y en la construcción del panteón romano encontramos el modelo de *mundus*, heredado de los etruscos, que sigue el patrón de una esfera perfecta (el cosmos), con las mismas medidas para el alzado y la planta. En el cristianismo, la reproducción microcósmica se expresa en la planta de cruz latina, porque así fue crucificado Cristo. Además, son simbólicos muchos otros elementos de los templos cristianos, como la cúpula que obviamente representa la bóveda celeste, los laberintos marcados en el piso y los rosetones de las catedrales góticas y la elevación de los pináculos. Así mismo, sucede con las iglesias coloniales, los atrios son cuadrados y tienen el centro marcado con una cruz, de ella se derivan calzadas que conducen a las cuatro esquinas, en cada una de las cuales se colocan las «capillas pozas». Las portadas se estructuran de acuerdo

⁵ Los nombres de los zigurats mesopotámicos son testimonio de su asimilación a la montaña cósmica, por ejemplo «lazo entre el cielo y la tierra».

⁶ Pierde su relatividad por estar en función del espacio sagrado que centraliza la realidad, el mundo, dándole sentido sagrado.

con un modelo ideal del cielo. Del mismo modo, podemos constatar en las ciudades coloniales la repetición arquetípica formal de las primeras civilizaciones, que continuó sin cambio hasta hace pocas décadas.

En sentido contrario, el espacio profano es concebido homogéneamente, ya que corresponde a una concepción no religiosa. Lo sagrado no tiene lugar y no marca pues, un centro alrededor del cual el resto del espacio orbita. Esto es propio de la cultura industrial moderna, donde la orientación pragmática marca el desarrollo de las urbes. En las ciudades de nuestra región, se conserva aún el trazo colonial alrededor del centro, el cual considerábamos, todavía hasta hace unas cuantas décadas, el lugar privilegiado que aglutinaba los principales edificios, tanto física como simbólicamente.

Esto se está perdiendo rápidamente; el auge de las plazas comerciales ha hecho declinar su importancia, inclusive, podemos observar que muchos jóvenes ya no conocen el centro. Además nuestras

ciudades globalizadas carecen de idiosincrasia, no hay rasgos particularizantes en una plaza comercial, en todo el mundo son iguales.

La cuestión es discernir en qué medida esta situación nos impacta en términos psíquicos y sociales. Quizá sea una manifestación más del colapso de los valores tradicionales. En una sociedad donde no hay comunidad se pierde el sentido de orientación, es decir, del punto de apoyo cósmico, del centro del mundo y de la realidad. Esto nos conduce a una escisión, a una pérdida de significado, tanto de la dimensión humana, como de la dimensión espacial.

No se trata, finalmente, de plantear el regreso a un pensamiento religioso, sino más bien, de emprender un cuestionamiento desde otro punto de vista, desde el pensamiento no escindido, incluyente, que tome en cuenta no solo a la razón, sino que apunte a la comprensión de los arquetipos simbólicos que nos fundamentan y que apuntalan, tanto la dimensión humana, como la dimensión espacial. ■

REFERENCIAS

Berman, Morris (1987) *El reencantamiento del mundo*. Santiago de Chile: Cuatro Vientos.

Campbell, Joseph (2002) *Los mitos en el tiempo*. Barcelona: Emecé.

Eliade, Mircea (1998) *Mito y realidad*. Col. Punto Omega. Barcelona: Labor.

— (1997) *Tratado de historia de las religiones*. México: Era.

— (1990) *Lo sagrado y lo profano*. Col. Punto Omega. Barcelona: Labor.

Frazer, James George (1974) *La rama dorada, magia y religión*. México: FCE.

Jung, Carl Gustav (1969) *El hombre y sus símbolos*. Madrid: Aguilar.