

Volumen 6 - Número 2 - Abril/Junio 2019

REVISTA INCLUSIONES

REVISTA DE HUMANIDADES
Y CIENCIAS SOCIALES

ISSN: 5738-4308

Homenaje a

Francesca Randazzo

MIEMBRO DE HONOR COMITÉ INTERNACIONAL

REVISTA INCLUSIONES

Portada: Felipe Maximiliano Estay Guerrero

221 B
WEB SCIENCES

CUERPO DIRECTIVO

Directores

Dr. Juan Guillermo Mansilla Sepúlveda

Universidad Católica de Temuco, Chile

Dr. Francisco Ganga Contreras

Universidad de Los Lagos, Chile

Subdirectores

Mg © Carolina Cabezas Cáceres

Universidad de Los Andes, Chile

Dr. Andrea Mutolo

Universidad Autónoma de la Ciudad de México, México

Editor

Drdo. Juan Guillermo Estay Sepúlveda

Editorial Cuadernos de Sofía, Chile

Editor Científico

Dr. Luiz Alberto David Araujo

Pontificia Universidad Católica de Sao Paulo, Brasil

Cuerpo Asistente

Traductora: Inglés

Lic. Pauline Corthorn Escudero

Editorial Cuadernos de Sofía, Chile

Traductora: Portugués

Lic. Elaine Cristina Pereira Menegón

Editorial Cuadernos de Sofía, Chile

Portada

Sr. Felipe Maximiliano Estay Guerrero

Editorial Cuadernos de Sofía, Chile

COMITÉ EDITORIAL

Dra. Carolina Aroca Toloza

Universidad de Chile, Chile

Dr. Jaime Bassa Mercado

Universidad de Valparaíso, Chile

Dra. Heloísa Bellotto

Universidad de San Pablo, Brasil

Dra. Nidia Burgos

Universidad Nacional del Sur, Argentina

Mg. María Eugenia Campos

Universidad Nacional Autónoma de México, México

Dr. Francisco José Francisco Carrera

Universidad de Valladolid, España

Mg. Keri González

Universidad Autónoma de la Ciudad de México, México

Dr. Pablo Guadarrama González

Universidad Central de Las Villas, Cuba

Mg. Amelia Herrera Lavanchy

Universidad de La Serena, Chile

Dr. Aleksandar Ivanov Katrandzhiev

Universidad Suroeste Neofit Rilski, Bulgaria

Mg. Cecilia Jofré Muñoz

Universidad San Sebastián, Chile

Mg. Mario Lagomarsino Montoya

Universidad de Valparaíso, Chile

Dr. Claudio Llanos Reyes

Pontificia Universidad Católica de Valparaíso, Chile

Dr. Werner Mackenbach

*Universidad de Potsdam, Alemania
Universidad de Costa Rica, Costa Rica*

Mg. Rocío del Pilar Martínez Marín

Universidad de Santander, Colombia

Ph. D. Natalia Milanesio

Universidad de Houston, Estados Unidos

Dra. Patricia Virginia Moggia Münchmeyer

Pontificia Universidad Católica de Valparaíso, Chile

Ph. D. Maritza Montero

Universidad Central de Venezuela, Venezuela

Dra. Eleonora Pencheva

Universidad Suroeste Neofit Rilski, Bulgaria

Dra. Rosa María Regueiro Ferreira

Universidad de La Coruña, España

Mg. David Ruete Zúñiga

Universidad Nacional Andrés Bello, Chile

Dr. Andrés Saavedra Barahona

Universidad San Clemente de Ojrid de Sofía, Bulgaria

Dr. Efraín Sánchez Cabra

Academia Colombiana de Historia, Colombia

Dra. Mirka Seitz

Universidad del Salvador, Argentina

COMITÉ CIENTÍFICO INTERNACIONAL

Comité Científico Internacional de Honor

Dr. Adolfo A. Abadía

Universidad ICESI, Colombia

Dr. Carlos Antonio Aguirre Rojas

Universidad Nacional Autónoma de México, México

Dr. Martino Contu

Universidad de Sassari, Italia

Dr. Luiz Alberto David Araujo

Pontificia Universidad Católica de Sao Paulo, Brasil

Dra. Patricia Brogna

Universidad Nacional Autónoma de México, México

Dr. Horacio Capel Sáez

Universidad de Barcelona, España

Dr. Javier Carreón Guillén

Universidad Nacional Autónoma de México, México

Dr. Lancelot Cowie

Universidad West Indies, Trinidad y Tobago

Dra. Isabel Cruz Ovalle de Amenabar

Universidad de Los Andes, Chile

Dr. Rodolfo Cruz Vadillo

Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla, México

Dr. Adolfo Omar Cueto

Universidad Nacional de Cuyo, Argentina

Dr. Miguel Ángel de Marco

Universidad de Buenos Aires, Argentina

Dra. Emma de Ramón Acevedo

Universidad de Chile, Chile

Dr. Gerardo Echeita Sarrionandia

Universidad Autónoma de Madrid, España

Dra. Patricia Galeana

Universidad Nacional Autónoma de México, México

Dra. Manuela Garau

Centro Studi Sea, Italia

Dr. Carlo Ginzburg Ginzburg

*Scuola Normale Superiore de Pisa, Italia
Universidad de California Los Ángeles,
Estados Unidos*

José Manuel González Freire

Universidad de Colima, México

Dra. Antonia Heredia Herrera

Universidad Internacional de Andalucía, España

Dr. Eduardo Gomes Onofre

Universidade Estadual da Paraíba, Brasil

Dra. Blanca Estela Zardel Jacobo

Universidad Nacional Autónoma de México, México

Dr. Miguel León-Portilla

Universidad Nacional Autónoma de México, México

Dr. Miguel Ángel Mateo Saura

Instituto de Estudios Albacetenses "don Juan Manuel", España

Dr. Carlos Tulio da Silva Medeiros

Diálogos em MERCOSUR, Brasil

Dr. Álvaro Márquez-Fernández

Universidad del Zulia, Venezuela

Dr. Oscar Ortega Arango

Universidad Autónoma de Yucatán, México

Dr. Antonio-Carlos Pereira Menaut

Universidad Santiago de Compostela, España

Dr. José Sergio Puig Espinosa

Dilemas Contemporáneos, México

Dra. Francesca Randazzo

Universidad Nacional Autónoma de Honduras, Honduras

Dra. Yolando Ricardo

Universidad de La Habana, Cuba

Dr. Manuel Alves da Rocha

Universidade Católica de Angola Angola

Mg. Arnaldo Rodríguez Espinoza

Universidad Estatal a Distancia, Costa Rica

Dr. Miguel Rojas Mix

Coordinador la Cumbre de Rectores Universidades Estatales América Latina y el Caribe

Dr. Luis Alberto Romero

CONICET / Universidad de Buenos Aires, Argentina

Dra. Maura de la Caridad Salabarría Roig

Dilemas Contemporáneos, México

Dr. Adalberto Santana Hernández

Universidad Nacional Autónoma de México, México

Dr. Juan Antonio Seda

Universidad de Buenos Aires, Argentina

Dr. Saulo Cesar Paulino e Silva

Universidad de Sao Paulo, Brasil

Dr. Miguel Ángel Verdugo Alonso

Universidad de Salamanca, España

Dr. Josep Vives Rego

Universidad de Barcelona, España

Dr. Eugenio Raúl Zaffaroni

Universidad de Buenos Aires, Argentina

Comité Científico Internacional

Mg. Paola Aceituno

Universidad Tecnológica Metropolitana, Chile

Ph. D. María José Aguilar Idañez

Universidad Castilla-La Mancha, España

Mg. Elian Araujo

Universidad de Mackenzie, Brasil

Mg. Romyana Atanasova Popova

Universidad Suroeste Neofit Rilski, Bulgaria

Dra. Ana Bénard da Costa

*Instituto Universitario de Lisboa, Portugal
Centro de Estudios Africanos, Portugal*

Dra. Alina Bestard Revilla

Universidad de Ciencias de la Cultura Física y el Deporte, Cuba

Dra. Noemí Brenta

Universidad de Buenos Aires, Argentina

Dra. Rosario Castro López

Universidad de Córdoba, España

Ph. D. Juan R. Coca

Universidad de Valladolid, España

Dr. Antonio Colomer Vialdel

Universidad Politécnica de Valencia, España

Dr. Christian Daniel Cwik

Universidad de Colonia, Alemania

Dr. Eric de Léséulec

INS HEA, Francia

Dr. Andrés Di Masso Tarditti

Universidad de Barcelona, España

Ph. D. Mauricio Dimant

Universidad Hebrea de Jerusalén, Israel

Dr. Jorge Enrique Elías Caro

Universidad de Magdalena, Colombia

Dra. Claudia Lorena Fonseca

Universidad Federal de Pelotas, Brasil

Dra. Ada Gallegos Ruiz Conejo

Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Perú

Dr. Francisco Luis Giraldo Gutiérrez

*Instituto Tecnológico Metropolitano,
Colombia*

Dra. Carmen González y González de Mesa

Universidad de Oviedo, España

Ph. D. Valentin Kitanov

Universidad Suroeste Neofit Rilski, Bulgaria

Mg. Luis Oporto Ordóñez

Universidad Mayor San Andrés, Bolivia

Dr. Patricio Quiroga

Universidad de Valparaíso, Chile

Dr. Gino Ríos Patio

Universidad de San Martín de Porres, Per

Dr. Carlos Manuel Rodríguez Arrechavaleta

*Universidad Iberoamericana Ciudad de
México, México*

Dra. Vivian Romeu

*Universidad Iberoamericana Ciudad de
México, México*

Dra. María Laura Salinas

Universidad Nacional del Nordeste, Argentina

Dr. Stefano Santasilia

Universidad della Calabria, Italia

Mg. Silvia Laura Vargas López

*Universidad Autónoma del Estado de
Morelos, México*

Dra. Jaqueline Vassallo

Universidad Nacional de Córdoba, Argentina

Dr. Evandro Viera Ouriques

Universidad Federal de Río de Janeiro, Brasil

Dra. María Luisa Zagalaz Sánchez

Universidad de Jaén, España

Dra. Maja Zawierzeniec

Universidad Wszechnica Polska, Polonia

Editorial Cuadernos de Sofía

Santiago – Chile

Representante Legal

Juan Guillermo Estay Sepúlveda Editorial

REVISTA
INCLUSIONES
REVISTA DE HUMANIDADES
Y CIENCIAS SOCIALES

CUADERNOS DE SOFÍA
EDITORIAL

Indización, Repositorios y Bases de Datos Académicas

Revista Inclusiones, se encuentra indizada en:



Information Matrix for the Analysis of Journals







uOttawa

Bibliothèque
Library



REX



Vancouver Public Library



Universidad
de Concepción

BIBLIOTECA UNIVERSIDAD DE CONCEPCIÓN



UNIVERSITY OF
SASKATCHEWAN



Hellenic Academic Libraries Link



Σύνδεσμος Ελληνικών Ακαδημαϊκών Βιβλιοθηκών

**EN TORNO AL POSTE FUNERARIO Y SUS VARIANTES:
LA SUSPENSIÓN COMO FUNDAMENTO¹**

ON FUNERARY POST AND ITS VARIATIONS: SUSPENSION AS A FOUNDATION

Dr. Guillermo Aguirre Martínez
Universidad de Deusto, España
guillermo-aguirre@hotmail.com

Fecha de Recepción: 09 de febrero de 2019 – **Fecha Revisión:** 15 de febrero de 2019

Fecha de Aceptación: 28 de febrero de 2019 – **Fecha de Publicación:** 07 de marzo de 2019

Resumen

Presentamos un objeto simbólico, el poste funerario, cuya pluralidad de significaciones en diferentes culturas queda aglutinada por una común, la de comunicar el mundo telúrico, mundo de ancestros, con el terrenal. Mostramos a su vez algunas variantes menos ceñidas al modelo de partida, así como un breve comentario en torno a su proyección estética contemporánea.

Palabras Claves

Poste funerario – Arte primitivo – Arte sacro – Fundamento

Abstract

We show a symbolic object whose plurality of meaning in different cultures is reduced to a common one: to establish a link between telluric -ancestor's space- and earthly world. We explore, in addition, other objects related in some ways to the post, as well as a brief comment on the representation of funerary post in contemporary art.

Keywords

Funerary post – Primitive art – Sacred art – Foundation

Para Citar este Artículo:

Aguirre Martínez, Guillermo. En torno al poste funerario y sus variantes: la suspensión como fundamento. Revista Inclusiones Vol: 6 num 2 (2019): 12-28.

¹ La realización de este artículo ha sido financiada con un Contrato Juan de la Cierva-Incorporación, concedido por el Ministerio de Economía, Industria y Competitividad de España (IJC1-2015-26934).

Punto de partida

Hablamos del aborigen, del autóctono y de sus ritos aún preservados, y hablamos de nosotros mismos. Hablamos de postes anclados sobre la tierra, de *axis mundi*, de árboles de la vida y de la muerte. Nos aproximamos al poste funerario y a su vez a modelos y objetos vinculados con nuestro modo de situarnos en y ante nuestra realidad y nuestras ideaciones. Buscamos el abismo y el fundamento, y sin duda desconocemos hasta dónde o incluso hacia dónde hemos de remontarnos. El aborigen hunde en la tierra un tronco, un madero, en el que vemos tallada o pintada la figura del difunto. Las variantes son múltiples: la representación del antepasado queda situada justamente sobre la base y sobre él encontramos imágenes simbólicas como animales (cocodrilos, cuernos, aves, cada uno de ellos poseedores de un simbolismo ancestral), figuras humanas (familiares de los antepasados), motivos geométricos (alusivos a ciclos vitales), etc. Encontramos asimismo postes vinculados con un exclusivo estamento (realeza o religioso) o alusivos a cada individuo del grupo. Los hallamos en diferentes territorios (abundan en Australia, Madagascar, Patagonia, Norteamérica, Tchad o Indonesia, entre otros) y en cualquier época, desde la prehistoria hasta nuestros días. Los hay simples en forma y en significación, sacros o profanos -incluso delimitados por un tradicional concepto de arte-, complejos ya en diseño, ya en su simbolismo, sea por lo elaborado del sistema político-social o teológico al que remite (caso de los pertenecientes a la cultura dogón), o por la forma en que se representa el concepto que se desea definir, por elemental que éste nos parezca, como cuando observamos una sucesión de individuos tallados sobre el mástil, representando el situado sobre la base al difunto y el situado en los lugares inmediatamente superiores a sus descendientes. En este caso resulta obvia la representación temporal en la medida en que, conforme descendemos por el mástil, nos remontamos a un pasado del que en algún momento perdemos la pista y que remite a una genealogía del individuo acorde con la cosmovisión de la que participa una concreta cultura. Pasamos con ello, tanto por la base como por su cima, de un marco cronológico a uno atemporal. Podemos además, en general, desplazarnos del terreno de lo sacro a uno social y político, o entrelazarlo, esto es, expresar el deseo de legitimar de un modo u otro un particular orden, un fundamento cultural que cada comunidad sitúa ahí donde en cierto modo desea o, más bien, donde puede o le permite el entramado ideológico del que toma parte su cosmovisión. El sujeto se remonta hacia su pasado, primero conocido y después mítico, si bien en algún momento le es necesario realizar un corte, una violencia, conceptualizar su estratificación del cosmos hasta dar con un *axis mundi* sobre el que consolidar su imaginario, reiteramos, tanto mitológico, sacro, como histórico y social. De este modo se fundamenta un orden político, una jerarquía común a una cultura o válida para un solo grupo. Este fundamento buscado se establece, por tanto, a la hora de conformar una identidad. Se da en ello el deseo de legitimarse individual y colectivamente. En última instancia, el vínculo o traslado del fundamento cultural al personal, posibilita arraigar en sentido existencial.

Este fundamento nos dota de eje, de centro, de apoyo, permite nuestra elevación - y prevé nuestro apagamiento-; el fundamento nos construye, posibilita nuestra cohesión individual y colectiva, nutre nuestras raíces y nos subyuga a ellas: amplía nuestros dominios con una organicidad tal que el arrancamiento de uno solo de sus tallos pone en riesgo el conjunto de nuestra existencia. Lejos, por tanto, de buscar desenraizarnos como respuesta a un estado existencial a merced de lo azaroso, desde él nos identificamos más y más con un objeto que nos desborda: nos convertimos en sus hijos y esclavos. Vástagos de la tierra, admitimos que nuestra condición radica en este complejo vínculo. Desde este objeto preñado de simbolismo el fundamento y el abismo no sólo constituye

una pareja sino que, en su imposible extremo, se funden: la identidad conforma uno de sus polos, quedando el otro vinculado con la sumisión del ser a un estrato de ser en cierto modo ajeno a la existencia individual, esto es, con la esencia, trascendente o no, del sujeto. El deseo, en fin, de encontrar asilo en la tierra, lleva al individuo a encontrar sobre ella un vínculo desde el que ampliar su identidad. El fundamento del grupo participa de una esencia desconocida asumida por cada uno de sus integrantes.

El fundamento

La consolidación de un orden mediante el poste funerario legitima tanto sobre el vacío como sobre una coacción, sobre una convención cultural. Pese a que en ello no encontramos una mayor ideación o fabulación que en nuestros modelos teológicos próximos, la significación de este objeto nos parece más arraigada a lo real, en lo que toca a su sentido sacro, que aquellos constructos más sofisticados erigidos por nuestra cultura, cuyo fundamento se ve ante todo legitimado por un alto grado de abstracción devenido del afán de dominio del individuo. Conviene además añadir que así como en el aborigen, o en cualquier cultura, en fin, respetuosa con lo sacro -no tanto desde la legitimación de un poder sino desde el vínculo con sus raíces naturales, e incluimos en ello el respeto a la tierra, al medio, y en último término hacia cuanto nos sobrepasa como individuos y como grupo-, se advierte una relativización del yo en tanto que núcleo de identidad, en Occidente el sujeto tiende a identificarse a sí mismo como *sui generis* fundamento: desde nosotros ponderamos cuanto queda fuera y desde dicho lugar -la atomizada subjetividad- juzgamos. De este modo, cuanto venimos a emprender consiste en una fundamentación del ser sobre el ser y no sobre la nada, tomando este último término desde aquella concepción esquiva a explicitar por vía afirmativa la esencia del sujeto, esquiva asimismo a comprender nuestras realidades de modo dialéctico. En este ámbito sobre el que deseando consolidarnos irremediablemente caemos, el significado del poste queda desplazado por aquello que deviene de una horadación desmedida de las realidades esenciales del sujeto, esas mismas que seguimos desconociendo para nuestro inevitable enojo. La significación del fundamento o, dicho de otro modo, nuestro intento apropiárnoslo, nos priva a su vez de él, dado que su esencia queda identificada con un objeto inaprehensible. Es por ello que, el socavamiento sin fin de todo orden y categoría, nos subsume en un proceso de atomización radical alimentado de su propia descomposición. La búsqueda del fundamento, nuestra sujeción al mismo, implica de antemano una vivencia sobre él y sobre todo en torno a él. Por su parte, podríamos hablar de la abundancia de pseudofundamentos -tangibles, mensurables- característica de la sociedad contemporánea. Dicha profusión extravía al sujeto pues le hace vivir para una realidad oscilante, desplazándolo más y más de su hipotético eje hasta acabar por escindir en dos sus necesidades, comprendidas ahora como existenciales por una parte y, de darse el caso, esenciales por la otra. Desde su capacidad de arraigar al ser, el fundamento le permite, por el contrario, participar, sin que quede dissociado, de aquellos valores soldados a su eje cultural y existencial, al tiempo que prevé, y le invita a alejarse, de identificaciones engañosas desde las que no es posible tomar parte sin quedar herido.

Esta genealogía, por tanto, que hallamos y vinculamos con la significación del poste funerario, enraíza al ser y a un tiempo lo previene de buscar una base existencial concreta, aprehensible. Pese a este engarzamiento de lo existencial con lo metafísico, la fundamentación sobre el vacío no impide denotar el hecho de que el tejido cultural posee sus propios límites y que más allá de ellos resulta insuficiente, innecesaria, nuestra mirada, nuestra reflexión. Lo que queda fuera de nuestros lindes corre el riesgo de desterrarnos si bien es preciso comprender que sólo en ello encontramos un sustento

menos arbitrario que el procedente de nuestros esquemas culturales o nuestra hipertrofiada identidad. El objeto simbólico vinculante entre uno y otro orden -el poste funerario y sus variantes en este caso-, queda arraigado a la tierra y desde ella nos remite a un paradójico destierro existencial. De otro modo, desde la exclusiva adherencia de lo numinoso a realidades antropológicas, sólo advertiremos una historia, y con ello una reducida teodicea, desplegada por nosotros para en un momento concreto, tarde o temprano, constatar que todo se ha tejido y destejido en un sólo golpe de azar, que todo ha estado siempre destejido, deshilvanado, y que la historia carece no sólo de cuerpo sino ante todo de sentido. Este símbolo, en fin, se presenta fundador de categorías culturales aun cuando a un tiempo las niega, torna la vida individual en mito y comprende la realidad metafísica como fuente primera de ser y realidad,² más allá de su valor trascendente o inmanente en función de la cultura o del sujeto del que hablemos. Por todo ello, habiendo alcanzado el individuo su plenitud nihilista, comprende que aquello que llamamos historia no sólo no obedece a las relaciones causales desde las que la intentamos ponderar y sobre las que la intentamos construir, sino que el fundamento, aun presentándose espectral, representa, posee, una plenitud de sentido: el sujeto, aun pisando sobre tierra, permanece en última instancia en un estado de suspensión.

Suspensión

Podemos seguir desarrollando estas últimas ideas antes de regresar a nuestro motivo de estudio. Cabe al respecto indicar -generalizando no obstante- que, habiéndose dejado en un lapso de tiempo de unos pocos siglos agotadas las posibilidades del trascendentalismo, encontramos que en unas pocas décadas hemos sellado también, al menos en nuestra globalizada cultura, el paso al pensamiento arquetípico: el yo no sólo se destrenza sino que se comprende como cima del inconsciente en un primer momento para, finalmente, desde una paradójica entronización del sujeto, revelarse como realidad fantasmal. En esta última fase el inconsciente mismo, devorado por la horadación cultural de todo cuanto no es superficie, es despojado de presencia. Dejamos de hallar en él un vínculo con el fundamento para pasar a comprenderlo como un estrato nebuloso que nada nos reporta más allá del gusto de leer a Jung, Eliade, Neumann y compañía. Con todo, el pensamiento de Lacan se adentra en estos parajes para destruir el constructo desde el interior, su dios inconsciente todo lo mata al tiempo que todo lo resitúa, y con ello ofrece la posibilidad -aceptada o desestimada por el sujeto contemporáneo- de una vivencia desde fuera de uno mismo y no desde dentro y para dentro. Con relación a ello, girando unos grados nuestra perspectiva, podríamos añadir que no es en la atmósfera

² Así, según relata Mary Douglas, entre los dogones, cultura en la que encontramos estos postes cuidadosamente tallados, se da una inversión de las categorías verdadero/falso respecto de las nuestras, esto es, de las propugnadas en un marco occidental -hasta el punto de que la autora establece un vínculo entre su modo de comprender la realidad y la mirada surrealista: "More impressive is Dogo subtlety in respect of truth. As is well known the Dogo divide their universe between Nommo and Yourougou. Nommo is the heavenly power who represents right reason society ritual and order in all its forms. Yourougou or the Pale Fox is his brother fallen from grace by an initial act of disobedience. He represents enigma disorder. Dogo classify speech into 24 forms belonging to Nommo and 24 belonging to the Fox. The analysis of this classification shows the speech attributed to the Fox is the obverse of the speech attributed to Nommo. And it is fascinating to note that truth is associated with the Fox that is truth in all its forms both unexpressed and truth expressed. Formal judgments are the speech of Nommo. They lay down the law as it were. But the speech which predicts the future and the speech which sifts the truth from lies belong to the Fox. Here we can hail a really sophisticated approach to the sociology of truth" Mary Douglas, "If the Dogon...", Cahiers d'études africaines Vol: 7 num 28 (1967): 659-672.

exterior donde el sujeto se asfixia sino en su vivir hacia dentro sin trascenderse desde sí. El inconsciente mismo, podríamos añadir, se ve excluido de lugar de ser, se ve, un tanto tautológicamente, forcluido, se oculta, se pone de nuevo a resguardo y con ello nos libera.

Podemos comprender que es tan sólo en un estado de suspensión cuando el sujeto se sabe a salvo al menos en una época sin red. Se dan algunos aspectos comúnmente transitados en esta situación: la ineficacia de lo trascendente o, sencillamente, su imposibilidad de prender en la mente actual -pues cabría comprender que con nuestro modo de estar en el mundo simplemente desvelamos las posibilidades e imposibilidades de nuestra consciencia, siempre en constante búsqueda de no conocemos qué-, lo absurdo, por otra parte, lo lastrante que nos resulta la mera idea del fundamento, e incluso la identificación entre la suspensión y el tratar de fundamentarnos si no sobre nosotros mismos, al menos sí sobre una concepción cambiante, vaga y espectral. Lo que parece obvio, en cualquier caso, es el hecho de que la misma idea del fundamento resulta ineficiente pues la hemos despojado de contenido, esto es -siendo todo lo retóricos que podemos ser-, de fundamento. Y sin embargo, para nuestra sorpresa, pues lo paradójico siempre acude a nuestra llamada, es justamente en esta imposibilidad, en este desbordamiento del yo negativo sobre el yo positivo, donde descubrimos nuestra necesidad, urgente, de dar por finalizada la horadación a la que lo sometemos -y con ello a su vez a nosotros- para con ello dar por bueno un estado de desconocimiento desde el que participar de la existencia. Esto nos obliga a salir de un orden de mediciones racional y nos integra, nos incorpora, a uno inaccesible a ponderaciones causales y cuantitativas. Perdiendo nuestra certidumbre ganamos en temor, en ingenuidad, y con ello nuestro estar en la existencia conserva algo, en tanto que incontrolable, de numinoso. Desde este estado que supone un paso más respecto del hasta ahora expuesto en estas páginas, podríamos vislumbrar el momento en que desistimos de nuestro papel de fundamentadores -de modo directo o indirecto- de nuestro mundo, un momento en que perdemos el hipotético control y con ello nos concedemos la posibilidad de asentarlos en dicho objeto sustentante, de volver a habitarlo. A un empoderamiento de lo real por parte del ser le sobreviene una súbita revelación de su pequeñez, siendo este hecho algo común en toda época de ampliación de fronteras: a mayores dominios, más ridículos nos comprendemos.

Así por tanto, si por una parte nuestro antropocentrismo nos aferra, la suspensión indetermina nuestra existencia, el sujeto busca su motivo de ser en aquello que lo desborda, en aquello que, posea la imagen que posea, sobrevuela su identidad haciendo suya su naturaleza. La fundamentación del yo sobre la suspensión supone un pacto entre el sujeto y sus ideaciones, y entre el sujeto y sus miedos, supone asimismo un acuerdo dado que permite al ser existir desprovisto, en principio, de fijación alguna sin por ello llegar a desarraigarlo, liberándolo desde su rol no esencial o, si se quiere ver de otro modo, ciéndolo a un oscuro cauce sin privarlo de una cierta libertad. Pero por el momento, en lo que atañe a nuestra sociedad altamente racionalizada, no es un periodo de liberación aquello que se presenta. Un síntoma de ello lo podemos encontrar en el valor que concedemos a ese simbólico árbol de la vida y de la muerte que es el sueño. Nuestra comprensión del mismo, nuestra desatención hacia él, se torna reveladora en tanto que denota un desconocimiento mayor. Tan profético hoy como ayer, el sueño, en el marco de nuestra cultura, lejos de aconsejarnos, en cierto modo de predeterminarnos y de orientarnos, lejos de conducir nuestras acciones, es tratado por el sujeto como realidad a ignorar o incluso a superar. Desde este afán se indaga en el pasado no ya para culminar ideaciones o búsquedas pretéritas sino, ante todo, para romper con ellas. Conforme a su naturaleza insomne, el sujeto de nuestro mundo globalizado no busca ya adecuarse o

ajustarse a una necesidad revelada aun indescifrable, sino liberarse de los condicionamientos a los que le somete su propia naturaleza. Integramos al sueño en nuestra cadena analítica, lo encorsetamos en la forma, en las medidas, de nuestro particular imaginario, lo introducimos en el lecho de Procasto perdiendo con ello la posibilidad de reintegrar nuestra identidad en una realidad más amplia. El poste, como el sueño, como asimismo otros objetos en los que más adelante nos detendremos, desborda los límites del yo permitiendo el equilibrio, la libre circulación de fuerzas, entre el sujeto y su mundo circundante.

El poste funerario y sus variantes

Tribus aborígenes oceánicas tienen por costumbre llevar a sus muertos a los bosques, donde rápidamente se convierten en abono. El cuerpo nutre, regenera, alienta de otro modo. En la aldea del difunto se graba una figura sobre un poste. Esta figura tallada en la madera, por aludir a una de sus variantes, viene a constituir un nuevo y último motivo de una serie de imágenes que arranca de esa tierra en la que queda anclado el poste. La serie remite por su base a los antepasados del clan: se orienta, diríamos, hacia el fundamento -y en cierto modo lo ilumina-. Según se ha señalado, los modelos de poste son abundantes en tipología aun cuando siempre podemos encontrar elementos comunes, ya se emplee, por citar una variante significativa, para recordar al ancestro principal del grupo, ya para recordar a los integrantes de una familia. Desde su vínculo común cuanto prevalece es su significación como cruz, como árbol de la vida y de la muerte, bien desde la simplicidad de lo expresado, bien por medio de una estratificación denotativa de una complejidad mayor en lo tocante a la cosmovisión representada, tal como -volviendo a un ejemplo ya aludido- recuerda Denis Paulme citada por Mary Douglas en su estudio sobre los dogones. Recogemos el pasaje en cuestión:

Denise Paulme, in an important article (1937), tells us that any fine evening a number of Dogo men can be seen stooping over the flat sandy rocks outside the Village. They are preparing their divining tables. They represent a man's personal problems by drawing a rectangular box with three sub-sections one for heaven one for man and one for the Fox. The box of heaven has an upper half for dealing with all the divine powers and their attitudes to the consulter and a lower half for dealing with his specific ritual duties. The rectangle for man has an upper section dealing with outsiders and enemies and a lower section dealing with the consulter's own family. The upper section of the rectangle for the Fox deals with death in general and the lower part with the grave of the consulter himself. Here is reduced and entirely abstract model of the universe. In these empty squares a man fills in little pebbles and sticks to represent his personal problems. He diagrammatizes the interplay of his ambition and his conscience³.

Tratándose éste de un modelo plural y complejo, dotado de alta conceptualización, no nos cuesta reconocer en alguna de sus aristas un objeto simbólico próximo a nuestras propias ideaciones.⁴ Naturalmente, no es necesario ceñirnos a la significación de estos

³ Mary Douglas, "If the Dogon... 666-667.

⁴ La proximidad entre la escala -escalera, columna del estilite, etc.- y el poste funerario es evidente, encontrándose de hecho postes en los que vemos bien tallados, bien definidos, individuos -difuntos- que ascienden por el mástil camino de un orden trascendente. En otra tipología, sin tener por qué asociarse al rito funerario aun vinculado con él pues su función es conectar distintos estratos cósmicos, es el chamán del pueblo quien se encarama hacia lo alto del poste con el fin de recibir mensajes del supramundo.

postes para evidenciar el grado de complejidad de un imaginario, si bien tampoco resulta conveniente ver en todo objeto un símbolo pues acabaríamos por extraviar nuestros razonamientos en un entramado de nudos y cuerdas imposible de desenredar. Ciertos objetos, sin embargo, no pueden dejar de mostrarse enteramente significativos en cuanto a la cosmovisión mantenida por un pueblo o, al menos, atesorada por éste como heredada idealidad. Ciñéndonos al ámbito de culturas menos tecnificadas -podríamos decir menos dominadas por una árida lógica aun apuntando con ello simplemente a otra modalidad de racionalización de lo existente-, encontramos objetos explícitos en su significación y, aun en grado menor que el que tomamos como punto de partida, vinculados con este último en aspectos relevantes. Es el caso de la piragua empleada con función funeraria ritual en las culturas aborígenes oceánicas y esquimales. En este caso el poste, la vertical,⁵ queda obviamente identificado con el madero y con su horizontalidad.⁶ Al igual que ocurre con tantos modelos simbólicos, la piragua aún en sí un sentido práctico con uno sacro, tal y como es natural en culturas no sometidas a un depurado grado de abstracción, a una reflexión dualista y en último término neurótica en tanto que segmenta y disocia lo unitario, quedando la realidad del individuo reducida incluso en su pulso cotidiano -no olvidemos que la separación entre un orden sacro y otro profano que encontramos como núcleo de ello condiciona las necesidades elementales y afectivas, los hábitos incluso, del sujeto-. Sobre el armazón de la piragua, en suma, es depositado el cuerpo del ya ausente⁷ para a continuación ser llevado mar adentro, permitiendo con ello el simbólico viaje de dicho sujeto al más allá, algo que, si regresamos al modelo del poste, viene simbolizado bien por el adentramiento del sujeto bajo tierra,⁸ bien por la elevación de su alma, observable por ejemplo en aquellos casos en que encontramos tallada un ave en la cima del madero. Como ocurre con el motivo del poste funerario, la piragua vincula el lazo del ausente con un ámbito numinoso.

En este deseo de simbolizar la comunicación tanto con un estrato telúrico como con uno trascendente por parte de culturas no sometidas a un grado de racionalización en

⁵ Se trata de una dualidad permanentemente presente en diferentes culturas tal y como observamos, por ejemplo, en remotos ejes espacio-temporales como el neolítico chino en las figuras del Cong y del Bi.

⁶ En lo tocante a este desplazamiento, comprendemos que este símbolo encuentra su variante en pueblos arraigados al elemento agua. Rememorando a Carl Schmitt en su trabajo sobre el mar, podemos comprender que el lazo con lo profundo no ha de realizarse necesariamente desde el elemento tierra sino que el mar mismo encuentra su ubicación simbólica como lugar de entrada hacia el submundo. Ya en las primeras páginas de su *Tierra y mar*, Schmitt se plantea esta posibilidad. Rescatamos algunos momentos del breve capítulo introductorio: “El problema de la posibilidad de una existencia humana distinta de la puramente terrestre está más cerca de lo que imaginamos. [...] Entre los recuerdos profundos, inconscientes muchas veces, de los hombres, son agua y mar el misterioso origen de toda vida. La mayoría de los pueblos recuerda en sus mitos y leyendas no sólo a seres nacidos de la tierra, sino también a dioses y hombres salidos del mar. Todos hablan de hijos e hijas de los mares y océanos. [...] Repentinamente ves aquí un mundo distinto al de la tierra y el suelo firme. Podrás comprender ahora por qué poetas, filósofos y naturalistas buscarán en el agua el comienzo de la vida toda, y por qué Goethe canta en solemne verso: *Todo ha surgido del agua, / todo es sustentado por el agua; / concédenos, océano, tu eterno reinar*”. Carl Schmitt, *Tierra y mar* (Madrid: Trotta, 2007), 22.

⁷ En pueblos esquimales era costumbre que el anciano, cuando se acercaba su fin, ese introdujese en una piragua enviada mar adentro.

⁸ En otros casos, como en culturas indígenas sudamericanas, encontramos las piraguas enterradas bajo la tierra de la casa del difunto, funcionando así a modo de ataúd en lo tocante a su utilidad, pero no así en lo que respecta a su sacralidad, a su valor como objeto simbólico, en este caso elevado en tanto que el lugar de dicho objeto es el hogar del difunto.

principio incompatible con el mito, vamos viendo que el poste funerario encuentra variantes que en apariencia forman parte de otras categorías de objeto.⁹ Aquello que cohesionan este modelo vendría identificado por la relación con el rito funerario -o, de mostrarnos laxos, chamánico-, por el vínculo bien con un orden telúrico, bien con uno trascendente, bien con ambos, y en último término, con su lugar nuclear dentro de la comunidad. Más allá de ello, a menudo encontramos estos objetos ceñidos a una función práctica. Acogiéndonos ahora a lo distintivo y no a lo genérico, una de las particularidades del poste funerario es el que cada una de estas tallas remite a un antepasado o, por derivación, al conjunto de ellos, esto es, al origen de la familia, del clan, y en última instancia del mundo -nos desplazamos del simbolismo funerario a uno más amplio y complejo-. La importancia de este eslabón humano entre lo visible y lo invisible es tal -en estas sociedades así como en todo organigrama social-, que en ocasiones la persona más anciana del clan, como primer objeto de lo aún existente, como vínculo entre lo existente y lo ausente, alcanza el valor de ancestro en vida, aspecto que le ofrece la posibilidad de 'gozar' de un doble a su muerte,¹⁰ de un muñeco a tamaño real comprendido como reencarnación del cuerpo desaparecido. Este doble, en fin, continuará funcionando como vínculo entre el mundo de los vivos y el de los muertos, remitente a lo insondable, a lo sobrenatural. A él se dirigirá el chamán cuando el grupo necesite de su sabiduría, cuando una irresoluble duda demande una respuesta.

Desde este desplazamiento del simbolismo del poste hacia motivos no funerarios nos encontramos con numerosos objetos próximos en significación al menos en lo tocante a lo explorado en estas páginas. Se trata, en fin, de otra categoría de objetos aun cuando pueden representar una misma cosmovisión que la expresada por medio de nuestro objeto de estudio. Un nuevo ejemplo lo encontramos en el imaginario sioux. Como el

⁹ La comunicación con el supramundo, por ejemplo, viene asociada a menudo, queda representada, por la imaginería relativa al vuelo. Así, flechas rituales huichol (México) eran lanzadas al cielo en busca de una respuesta por parte de los dioses a los problemas del grupo. En función del color de la pluma que acompañase a la flecha, el mensaje quedaba destinado a uno u otro dios así como vinculado con uno u otro voto. Se trata por ello de un modo de enviar plegarias, de una oración alada.

Aún en este orden de cosas, la simbólica animal es común en toda cultura y en la nuestra misma, en Occidente, resultó altamente empleada hasta la Edad Media. A partir de dicho momento, más allá de su uso ornamental, fue perdiendo significado y presencia. En Oceanía, por su parte, volviendo a uno de los espacios en los que nos movemos en este texto, encontramos animales que reconcilian los tres reinos del ser -supramundo, mundo terreno e inframundo-, como el lasara. Si bien es común encontrar estos estratos disociados a menudo que las culturas se racionalizan y se pasa de poseer un símbolo alusivo a los tres, a poseer uno para cada uno de ellos, hallamos intenciones vinculantes, integradoras, incluso hoy día tal y como podemos ver, como más adelante señalaremos, en parte de la estética contemporánea. El mismo Carl Schmitt, desde otros planteamientos y en su citado ensayo sobre el mar y la tierra, pone en relación las figuras de Leviatán, Behemoth y Ziz. Dentro de esta simbólica orgánica hallamos otros motivos equivalentes al del poste como la columna vertebral en tanto que elemento unitivo de tierra y cielo, capitel ascendente hacia la luz, o el cuerno como signo de fortaleza, signo de poder, árbol que nace del subsuelo y se dirige hacia lo alto.

¹⁰ La escultura puede ser un receptáculo para canalizar energías, juega el papel de un doble sobre el que se transfiere un aspecto negativo. Posteriormente se purifica o se abandona. Lo sometido al destino, a los avatares de la historia individual y colectiva, al dolor, se incorpora sobre un doble. La figura del doble vincula un orden real con uno numinoso. En culturas africanas encontramos figuras en cuya boca o estómago se introduce materia orgánica que se presupone sanadora. Esta concentración orgánica -de cuantos más materiales se componga, mejor- denotará aglutinación de fuerzas telúricas óptimas para el éxito de un proceso de regeneración.

dogón, el sioux remite a un modelo complejo en sus significaciones y estructuras al tiempo que fuertemente arraigado a lo elemental. Según leemos en las páginas de *La pipa sagrada*, una vara -el clave- con valor simbólico sustenta el resto del conjunto que levantan la llamada tienda de ceremonia. Este mástil es conocido como Gran Espíritu y es en sí un *axis mundi*.¹¹ Si bien no hallamos en este caso vínculo directo con el rito funerario, tanto el emplazamiento axial como su morfología nos remiten a una misma idea base que es la de simbolizar un centro del universo. Según leemos en los comentarios al libro recién aludido, entre los sioux, en una época no lejana, en la tienda principal se encendía una llama que nos retrotrae a un nuevo motivo simbólico. Al margen del valor del árbol, como el sueño, como la escala, el fuego constituye un elemento de unión entre lo telúrico y lo etéreo venerado desde la prehistoria.¹² Dentro de este universo rico en simbología, este espacio sacro, esta tienda principal, como los postes que aquí nos ocupan, representan y permiten, una vez más, el vínculo del tiempo presente con el mundo de ancestros, favorecen la comunicación entre el vivo y el reino de los muertos, asociado con un conocimiento profundo de la realidad.¹³

Volviendo al clave, su condición de sustentante de la tienda, sustentante asimismo del mundo, lo vincula con el poste funerario no sólo desde su morfología, claro está, sino ante todo desde su valor simbólico, desde su aludido papel axial. El fuego, por su parte, como elemento relativo a la destrucción de la materia pero a su vez como elemento custodiado por los dioses o en todo caso relativo a ellos, cumple asimismo un papel relevante.¹⁴ Cuanto prevalece en todo momento en cada uno de estos objetos es un lazo con el submundo y con el supramundo desde nuestro orden terrenal. Como las flechas enviadas a los dioses, como la piragua, como el difunto adentrado bajo tierra o elevado desde ella, como el chamán que trepa por los escalones tallados en el poste, aquello que se busca es una comunicación con un espacio metafísico. Este descenso o ascensión puede lograrse, como en el caso de Moisés, ascendiendo a una montaña, o como en los sueños incubatorios de la Antigüedad -pagana y cristiana-, durmiendo en una cueva propicia. Del mismo modo que el fuego, del mismo modo que el poste o incluso que el difunto, el chamán mismo se muestra como objeto vinculante entre el reino de telúrico y el supramundo. La custodia del fuego, la primacía del anciano, han de comprenderse como una custodia de los poderes atesorados en los órdenes extraterrenos.

¹¹ “La tienda de ceremonia de los sioux está construida con veintiocho varas; una de ellas es la ‘clave’ que aguanta todas las demás, y esta vara, dicen los sabios, representa el Gran Espíritu que sostiene al Universo; éste es representado por el conjunto de la tienda” Alce negro y J. E. Brown, *La pipa sagrada. Siete ritos secretos de los indios Sioux* (Madrid: Miraguano, 2002), 46.

¹² Elemento renovador, al tiempo que destruye purifica la sustancia por él mismo devorada.

¹³ El hogar, el fuego de la vivienda, tradicionalmente es un lugar de conexión con el inframundo. Bajo su espacio era habitual, en culturas primitivas, el enterramiento de los familiares. La tradición la encontramos, según relata Ina Wunn, por completo activa a lo largo del Neolítico.

¹⁴ Aún en el terreno de la cultura sioux, leemos: “Siendo así que para el sioux cada tienda -el tipi- es el mundo en imagen, el fuego mantenido en el centro representa -o más bien ‘es’- Wakan-Tanka ‘en el mundo’. Para subrayar el carácter ritual de este fuego central, señalaremos que, en la época en que los sioux eran todavía nómadas, un hombre designado como ‘guardián del fuego’ levantaba habitualmente su tienda en el centro del campamento circular. Cuando el campamento se desplazaba, el guardián se llevaba el fuego en un pequeño tronco de árbol, y cuando el campamento se establecía de nuevo, todas las tiendas encendían su fuego en este hogar central. Este fuego no se apagaba y se reemplazaba por otro -siempre de una manera ritual- más que en el caso de una gran calamidad, o cuando todo el campamento tenía necesidad de juna purificación completa” Alce Negro y J. E. Brown, *La pipa sagrada...* (Madrid: Miraguano, 2002), 64.



Imagen 1

Musée du quai Branly – Jacques Chirac

Poste funerario Mapuche. Patagonia. Siglo XX. Madera

Fuente: Archives du Musée du quai Branly – Jacques Chirac¹⁵

¹⁵ En el momento de revisar el presente texto recibo unas sugerentes informaciones bibliográficas en torno a los mapuche. Quisiera destacar en esta nota al pie algunos puntuales aspectos de esta compleja cultura, cuyos mitos se ramifican en función del emplazamiento geográfico de cada pueblo. Encuentro, para comenzar, pertinente traducir la nota que acompaña a la imagen del poste funerario en la página del Musée du quai Branly: “El rewe, o poste ceremonial, encarna la superposición simbólica del mundo de los vivos con el de los ancestros, y permite la comunicación con lo divino. Fijado delante de la habitación del chamán, está destinado a desaparecer tras su vida ritual” (París) <http://www.quaibrantly.fr/es/explora-colecciones/base/Work/action/show/notice/423219-poteau-ceremoniel/>. Fecha de consulta: 16 de febrero de 2019. Este mundo de ancestros, de acuerdo con Tomás Guevara, se vincula en los mapuche con el mar o con el interior del volcán según la situación costera o no del pueblo en cuestión. Con todo, el propio Guevara añade que “con la influencia del cristianismo, las ideas de ultratumba han avanzado en una parte de la población araucana hacia una concepción incoherente del cielo y del interior de la tierra, o sea de otro mundo dividido en supra terrenal para los buenos y subterráneo para los malos”. Tomás Guevara, *El pueblo mapuche* (Alicante: Biblioteca virtual Miguel de Cervantes, 2000) http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/el-pueblo-mapuche--0/html/ff91c804-82b1-11df-acc7-002185ce6064_23.html#l_15. Fecha de consulta: 17 de febrero de 2019. De este modo, uno de los preceptos en estas páginas señalados en relación con el poste: el vínculo entre los distintos elementos (tierra, agua, aire -aire en relación con lo supraterráneo-), queda roto en el momento en que culturas sometidas a una polarizada abstracción se sincretizan con un imaginario libre hasta el momento de irreconciliables dualismos. En este sentido, José Bengoa menciona que encontramos en la cultura mapuche una permanente tensión agua-tierra cuyo fundamento pudiera hallarse en el hecho de que “no teniendo mar interior [...] el océano es un infinito en el cual no tiene sentido adentrarse” José Bengoa, *Historia del pueblo mapuche. Siglo XIX y XX* (Santiago de Chile: Ediciones Sur, 1996), 20. Esto es, vinculados por proximidad con el mar, no es éste un lugar de refugio y sustento sino de vínculo con lo desconocido y remoto. Tomás Guevara así lo menciona al hablar de la creencia en los mapuche costeros de que el alma “tenía que emprender un largo viaje al través del mar, por una vía sembrada de todo género de peligros”. Tomás Guevara, *El pueblo mapuche* (Alicante: Biblioteca virtual Miguel de Cervantes, 2000) <http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/el-pueblo-mapuche--0/html/ff91c804-82b1-11df-acc7->

Otros objetos comunicantes con un estrato metafísico

Nos hemos desplazado desde nuestro modelo inicial con el fin de exponer algunos otros objetos pertenecientes a diferentes culturas poseedores de lazos de parentesco con el poste funerario. Seguiremos un poco más por estos terrenos. Hemos llegado a la cultura sioux y deseamos seguir en ella pues en su espectro simbólico encontramos un objeto bien estudiado, la pipa sagrada -chanunpa-, de alta significación en su deseo de comunicar los diferentes estratos de una concreta cosmovisión. Este objeto, que no deja de constituir un nuevo microcosmos, se conserva en la tienda del chamán, participando de un doble lazo tanto con lo trascendente como con lo inmanente y recogiendo en su simple presencia toda una comprensión de las relaciones entre el ser, el medio, y lo numinoso. En este sentido, si el vínculo con lo elevado lo encontramos en el humo que, como es común asimismo a los ritos sacrificiales, comunica con los dioses, el mundo inmanente, la tierra, lo encontramos representado por los granos de tabaco alojados en la cazoleta.¹⁶ La pipa sagrada, objeto ritual y a un tiempo utilitario con el que se sellan pactos y se establecen acuerdos, posee valor sagrado y arraiga en toda América -si bien el uso de la cazoleta queda restringido a algunas pocas zonas del norte del continente-. No encontramos mejor modo que exponer su valor que recogiendo el siguiente comentario:¹⁷

Mientras la pipa se llena con tabaco sagrado, se ofrecen plegarias por todos los poderes del universo y por la miríada de formas de la creación, cada una de las cuales es representada por un grano de tabaco. La pipa cargada, es así, la 'Totalidad', por lo que cuando se añade el fuego del Gran Espíritu tiene lugar un sacrificio divino en el que el universo y el hombre son reabsorbidos en el Principio y se convierten en lo que en realidad son. Al mezclar su aliento vital con el tabaco y el fuego a través del recto cañón de la concentración, el hombre que fuma asiste al sacrificio de

002185ce6064_23.html#l_15_. Valga ello como complemento al papel del poste en relación con su rol vinculador entre los distintos elementos sobre los que se asienta, en este caso, el pueblo mapuche.

¹⁶ "Cuando el Calumet está lleno, todo el espacio [...] y todas las cosas creadas -figuradas por los granos de tabaco- están concentrados en un solo punto: la cazoleta o 'corazón' de la Pipa; así, el calumet contiene, o más bien 'es' el Universo. Al ser el mundo, el macrocosmos, el Calumet es también el hombre, el microcosmos; y el indio que llena la Pipa debe identificarse con ella y actualizar así no sólo el centro del mundo, sino también su propio centro. Esto implica que él se 'dilata' virtualmente, de modo que las seis Direcciones del espacio, que estaban en el exterior, se sitúan entonces en el interior. Cuando esta 'dilatación' o expansión se hace efectiva, el hombre deja de ser una parte o un fragmento y se vuelve total y santo; la ilusión de la separación es abolida" Alce negro y J.E. Brown, *La pipa sagrada...* (Madrid: Miraguano, 2002), 62-63.

Más adelante, asimismo en nota al texto, leemos una vinculación entre el Calumet y la Sagrada Eucaristía: "*mutatis mutandis* [...] el Calumet tiene el mismo papel, pero la analogía formal es entonces mucho menos directa" Alce negro y J.E. Brown, *La pipa sagrada...* (Madrid: Miraguano, 2002), 53. Este vínculo, como leemos, se menciona a su vez en la cita recogida en el cuerpo de este texto.

¹⁷ El valor de la pipa como objeto simbólico, cabe añadir, queda despojado de sentido conforme arraiga en culturas seculares. Pasamos de ella al porro -que mantiene similitudes de uso pero no de sentido-, del porro al cigarro -denotativo de un tipo de sociedad además de remitente a un estado de ansiedad del sujeto que lo enciende-, y de éste al puro como modelo supremo de bienestar y asociado a una posición elevada en el ámbito empresarial. Por último, el cigarrillo electrónico se muestra como perfecto exponente del estado de nuestra época, siendo todo él un derivado, un objeto artificial en relación con el objeto primero, un sustituto aséptico -vendido como no dañino-, en el que el humo incluso se desvela como negación de su función arcana, como pérdida de lo trascendente.

su propio yo, o ego, y es ayudado así a tomar conciencia de la Divina Presencia que está en su propio centro. En verdad, con la liberación del humo el hombre es ayudado, además, a tomar conciencia de que no sólo la presencia de Dios está dentro de él, sino de que él y el mundo están misteriosamente sumergidos en Dios. El humo que se eleva hacia los cielos es también, por decirlo así, una 'plegaria visible', a cuya vista y fragancia se alegra la creación entera. Los misterios de la pipa de la paz son tan profundos que no es excesivo decir que, para el indio, el rito de fumar es algo muy parecido a lo que es la Sagrada Comunión para los cristianos. Por consiguiente, no carece de razón denominarla, como habitualmente se hace, 'Pipa de la Paz', y siempre se utilizó para establecer una relación, o la paz, entre amigos y también entre enemigos. Pues, al fumar la pipa juntos, a cada hombre se le ayuda a recordar su propio centro, que ahora se ve que es el mismo centro de todos los hombres y del propio Universo. Sería difícil imaginar un rito que pudiera expresar de forma más adecuada el vínculo existente entre todas las formas de la creación¹⁸

Iremos concluyendo en lo que a estos modelos distantes al poste de refiere. Lo fundamental en ello, recordamos, radica en su vínculo con lo trascendente. Hemos aludido a la montaña y a su simbolismo como escala, relativo al mantenido por el poste. Nos encontramos, a fin de cuentas, con una serie de objetos cuya morfología va a venir determinada tanto por los condicionamientos geográficos de la cultura en cuestión como, entre otros motivos, por su carácter bien sedentario, bien nómada. Como la montaña, la escala y el poste remiten tanto a un submundo como a un supramundo: submundo desde su base o desde su interior, supramundo desde su cima. Asimismo, hemos hecho referencia al sueño como modelo universal de escala dado su descondicionamiento completo respecto de las particularidades de cada cultura.¹⁹ No podemos dejar de recordar, en este sentido, los mitos en los que el sueño acude o bien en la cima del monte, o bien en su interior, o bien al pie del árbol, del poste, o, claro está, junto al fuego.

En nuestro recorrido por objetos vinculados con el simbolismo del poste en culturas ajenas a las nuestras y ante todo no partícipes de una rígida separación entre mundo lógico-mundo ilógico, quisiéramos hacer referencia a dos singulares motivos. El primero de ellos nos acerca a los tronos portátiles de distintas tribus africanas -entre ellas los ya mencionados dogones-. Estos tronos, llevados con el individuo en el momento de salir a guerrear o de buscar alimento, funcionan a modo de objetos fáciles de transportar de manera tal que en cualquier momento pueden ser empleados en su función oracular. En líneas generales, añadimos, sillas o bastones establecen comunicación con el subsuelo. El vínculo con este estrato comúnmente requiere de un mediador entre el inframundo y el mundo diurno dada la energía atesorada en el espacio ctónico: lo sagrado no admite un contacto directo con lo humano. La madera misma se comprende como material óptimo a

¹⁸ Joseph Epes Brown, El legado espiritual del indio americano (Palma de Mallorca: Olañeta, 2002), 47-49.

¹⁹ No podemos equiparar, pese a su misma función y por ejemplificar con un objeto ajeno al tema que venimos comentando, el empleo de nuestra aséptica almohada con el uso del reposa-cabezas africano, en tanto que éste, con su apoyo sobre tierra, remite a una unión intencionada con lo ctónico como espacio de revelación. Evidentemente, el desplazamiento se ha consumado y, como hemos comenzado por decir al inicio de estas páginas, el sueño ha dejado de poseer valor profético para limitarse a cumplir con uno puramente mecánico. Toda una tipología social vinculada con el paso de lo sacro a lo secular podría establecerse en función del modo de dormir, la posición en el momento de dormir, o incluso el tipo de cama y de almohada empleadas.

la hora de establecerse dicha comunicación: esqueje del árbol de la vida y de la muerte, sus raíces arraigan en el submundo de ancestros. Otros materiales tales como piedras o minerales escondidos en las profundidades²⁰ pueden asimismo dar forma a objetos próximos a lo sagrado.

El vínculo con lo alto y con lo bajo, por otra parte, no queda delimitado por el árbol y sus variantes, por la cruz o la escala, sino que con base a otras premisas puede representarse por medio de objetos a simple vista alejados de los primeros. Entre los objetos portátiles que vinculan con el submundo, hallamos, sin ir más lejos, en los conocidos reposa-cabezas o apoya-nucas, un utensilio mediante el que el sujeto entra en contacto con el mundo del sueño. Estos objetos, en sus diferentes variantes culturales denotan una mayor distancia o cercanía respecto de la función cultural. Encontrados ya en época neolítica y en diferentes latitudes -China, África, Oceanía, Europa, etc.-, aúnan un fin práctico -proteger el peinado, evitar el contacto de la cabeza con el suelo, etc.- con uno simbólico, hasta el punto de que no es raro que, llegado el momento, el objeto sea enterrado junto a su propietario. En lo que concierne a su utilidad, valores comunes a nuestra cultura como la manejabilidad, la comodidad, y otros muchos, tienden a imponerse sobre algunos otros relacionados con lo sacro. Así, el uso de materiales considerados como óptimos para favorecer el encuentro con lo numinoso -maderas principalmente-, dejan paso a otros ajenos a este propósito. Al igual que en el caso de la pipa, el estudio de la tipología de la almohada -o en su caso la carencia de ésta-, su desplazamiento desde un orden sacro a uno profano, aporta un conocimiento de interés acerca de las creencias de una particular cultura.



Imagen 2

Colección particular. Bastón-asiento Dogón (Mali). Madera y pigmentos
Fuente: Archives Musée Dapper et Dominique Cohas

²⁰ Si ejemplificamos desde el mito o el folclore, tan indisolublemente unidos, de las tradiciones a las que hemos ido recurriendo, observamos este valor simbólico, mágico, del mineral, en el cuento *El talismán de Pukehoke*, recogido de la tradición maorí, o en la leyenda sioux de la piedra Pipa, piedra roja que, una vez más, representa el universo en la tradición de este pueblo.

En lo que toca al segundo de los motivos aludidos, y dado que hemos hablado del ancestro como hombre dual, queremos referirnos fugazmente a la máscara como nuevo objeto conector de estos dos mundos -físico y metafísico- sobre los que el sujeto compone su imaginario. La máscara, poseedora de un valor plurivalente, encarna en tantas ocasiones un arquetipo elegido en el rito de paso, estableciéndose así una identificación entre el individuo y la figura representada, que le transfiere sus poderes.²¹ Este objeto, como suele ocurrir con los útiles simbólicos, además de ser comprendido en relación directa con otros motivos con los que interactúa -danza, vestido, etc.-, atesora atributos relativos a una serie de categorías sociales, políticas, sacras, etc., y ante todo denota la emergencia de fuerzas no racionales. La máscara pone en relación con lo numinoso pero a su vez protege de su potente energía, revelándose como un objeto cultural desde el que podemos rastrear el imaginario de una determinada sociedad.

Sin detenernos en la exposición de muchos otros modelos, cerraremos este epígrafe mencionando que desde el conjunto de apreciaciones comentadas comprendemos que los valores culturales atesorados por estos objetos se ven determinados tanto por un alto grado de racionalización como por el interés productivo que cada uno de ellos posee y que los lleva a reducir a meros fetiches estéticos, lúdicos o de consumo, esto es, a objetos tan sintomáticos como sus modelos de origen pero en modo alguno simbólicos. Todo ello nos ofrece una visión de la estructura de pensamiento pero también del modo de sensibilidad de un concreto ordenamiento social.

Breve reflexión sobre la proyección del poste en la actualidad en el ámbito de la creación estética

Vamos a concluir el presente trabajo exponiendo un sucinto comentario en torno a la proyección estética del poste funerario en la actualidad. Resulta evidente que el significado de un objeto sacro pierde su sentido en el momento en que el tejido de la historia se despliega como una tela sin más hondura que la de su superficie. El valor sacro de los modelos mencionados se presenta hoy como atavismo sin fuerza de un estado anímico pretérito. La común exposición de estos objetos desde un marco eminentemente estético poco puede señalarnos en lo que toca a sus desgastados fundamentos, si bien encontramos notables excepciones tanto en un dominio colectivo como en aquellos creadores exentos de sentido gregario, siendo así que se da, sin ir más lejos, un arte aborigen actual acorde con los modelos expuestos en estas páginas.²² Lo que en este punto nos interesa, no obstante, más allá de su pervivencia en las sociedades de origen o de la preservación del objeto realizada por parte de artistas como los comentados en nota al pie, es su proyección en el ámbito global contemporáneo. Es en estas latitudes donde comprendemos que objetos similares no prenden en el sujeto dado que la esfera que los acoge carece, digámoslo así, del oxígeno apropiado. Podemos, sin

²¹ Un ejemplo representativo es la mascarada Makishi, vigente hoy día hacia el oeste de Zambia. Sobre ella leemos: "Makishi are also said to be the dead in a resurrected form. The term is often translated as 'ancestral spirit'; one recorded technique of bringing such spirits to life is to break an egg over a tomb, rub it with palm oil, and utter a number of secret formulae known only to initiated men" John Mack (ed.), *Masks. The Art of Expression* (Londres: The British Museum Press, 2001), 15.

²² Es el caso del 'tutini', poste funerario que representa el cuerpo del difunto. Artistas aborígenes australianos como Wonaeamirri o Puruntatameri trabajan en la creación de estos objetos, algunos de ellos expuestos en diferentes museos. Merece la pena indagar en sus trabajos con el objeto de atender a su vigencia y transformación.

embargo, observar su pervivencia en aquellos creadores cuya tarea delata un afán por densificar simbólicamente un concreto ordenamiento.



Imagen 3

Puruntatameri, Patrick Freddy. Tutini (Pukumani Pole)

Ocres naturales sobre vara de hierro

Fuente: Alcaston Gallery, Melbourne, 2013

De ceñirnos, en consecuencia, al ámbito de la estética actual, advertiremos que estos objetos próximos tanto morfológica como semánticamente al poste, se proyectan a menudo sobre la figura de la escalera o, evidentemente, sobre la de la cruz. Desde sus metamórficas variantes puede hablarse de un deseo de preservación como también de revitalización o resimbolización según se ha indicado. No nos detendremos en ello, si bien añadimos que, más allá de un modelo u otro, la simplicidad del objeto nos remite a una tipología vinculada con los arquetipos universales, existentes en todo periodo y lugar. Destacamos, por último, dada su proximidad al motivo en estas páginas explorado, la obra de dos creadores cuya labor se desarrolla en un periodo reciente. El primero de ellos es Brancusi, en quien advertimos una preocupación por la significación de la alteridad inmanencia-trascendencia en su *Columna sin fin* -tomado de la tradición rumana-. Esta preocupación la hallamos asimismo en algunos otros trabajos del escultor. Por otra parte, desde la obra altamente hermética de Anselm Kiefer, observamos al tiempo que un misticismo orientado a explorar los límites anímicos del sujeto, un desmoronamiento de su espectro simbólico. Proponemos como modelo del artista alemán, siguiendo con la dualidad vertical-horizontal, su trabajo *Am Anfang*, donde sobre la cima de la escala presentada -escala endeble, destensada, incapaz, se diría, de ser ascendida o descendida- se abre un cielo grisáceo, mientras que a sus pies se acumulan las cenizas.

Como complemento, hallamos en su trabajo *Eisen-Steig* una vía ferroviaria cuyo destino, cuyo punto de llegada, por ceñirnos a la interpretación habitual, es el campo de exterminio. Más allá de esta mera ejemplificación, hemos de mostrarnos cautos, especialmente en el caso de un creador tan críptico como Kiefer, a la hora de asignar a su trabajo una interpretación unívoca. El objeto simbólico se apoya en realidades concretas para desplazarse inmediatamente a otros ámbitos de realidad o de pensamiento.



Imagen 4

Kiefer, Anselm. *Am Anfang*

Fuente: Grothe collection, 2008

Con lo expuesto en esta última sección del artículo se ha pretendido establecer una serie de vínculos desde los que advertir tanto la continuidad como el desapego de algunos de los objetos explorados respecto de su estado previo. Comprendemos que la significación primera del poste funerario toca a preocupaciones inherentes a la realidad del ser, de modo que se comprende oportuno atender a sus metamorfosis antes que estudiarlo como un modelo agotado. De esta manera acaso nos sea posible comprender fenómenos propios de nuestra cosmovisión cuyo significado se nos muestra oscurecido dada la distancia existente entre nuestro mundo objetual y el fondo, el origen, del que proceden.

Conclusiones

A lo largo de estas páginas hemos partido de la significación del poste funerario para, desde su papel vinculador entre los distintos elementos (tierra-aire, agua-aire, ante todo), desarrollar un comentario en torno al fundamento como lugar a-espacial y a-temporal sobre el que se constituye un concreto sistema de ideaciones. Estas ideaciones, cabe añadir, son capaces de remitir simbólicamente a un aspecto numinoso de la realidad.

Por otra parte, hemos tomado una serie de objetos propios de culturas cuyo imaginario se presenta elementalmente cohesionado, con el deseo de ponerlos en relación con el motivo del poste. Lejos de comprender estos objetos -a medio camino entre lo utilitario y lo cultural- como inexistentes en nuestra sociedad tecnificada, hemos acudido a las artes plásticas con el fin de presentar modelos recientes de sentido próximo. Desde este deseo, hemos encontrado en la obra de Brancusi un modelo exitoso en lo relativo a la cohesión entre los diferentes estratos del imaginario y el vínculo del sujeto con cada uno de ellos, así como otro indicativo de una imposibilidad en el caso de Anselm Kiefer. A la hora de exponer este último modelo, además, se ha reparado en el valor de la escala desde su paralelismo esencial con el poste funerario.

Bibliografía

Alce Negro y J. E. Brown. La pipa sagrada. Siete ritos secretos de los indios Sioux. Madrid: Miraguano. 2002.

Bengoa, José. El pueblo mapuche. Santiago: Ediciones Sur. 1996.

Douglas, Mary. "If the Dogon...". Cahiers d'études africaines Vol: 7 num 28 (1967): 659-672.

Epes Brown, Joseph. El legado espiritual del indio americano. Palma de Mallorca: Olañeta. 2002.

Guevara, Tomás. El pueblo mapuche. Alicante: Biblioteca virtual Miguel de Cervantes, 2000 en http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/el-pueblo-mapuche--0/html/ff91c804-82b1-11df-acc7-002185ce6064_23.html#l_15_

Mack, John (ed.). Masks. The Art of Expression. Londres: The British Museum Press. 2001.

Musée du Quai Branly. Jacques Chirac. París. 2019 en <http://www.quaibrantly.fr/es/explora-colecciones/base/Work/action/show/notice/423219-poteau-ceremoniel/>.

Reed, Alexander W. Cuentos maoríes. Salamanca: Sígueme. 2017.

Schmitt, Carl. Tierra y mar. Una reflexión sobre la historia universal. Madrid: Trotta. 2007.

Wunn, Ina. Las religiones en la prehistoria. Madrid: Akal. 2012.

CUADERNOS DE SOFÍA EDITORIAL

Las opiniones, análisis y conclusiones del autor son de su responsabilidad y no necesariamente reflejan el pensamiento de la **Revista Inclusiones**.

La reproducción parcial y/o total de este artículo debe hacerse con permiso de **Revista Inclusiones**.