

HACIA LA MONTAÑA SAGRADA: REPRESENTACIONES DE LA TIERRA MISTERIOSA EN LA LITERATURA ARGENTINA

Javier Mercado*

RESUMEN

Dentro de la literatura argentina, constatamos que existe un considerable número de novelas que trabajan el arquetipo de la Tierra Misteriosa (una tierra mítica, oculta, peligrosa y de difícil acceso). Desde una perspectiva hermenéutica, estudiaremos los aspectos concordantes de las diferentes representaciones literarias de esta tierra y sistematizaremos los sentidos que se conjugan en torno al simbolismo del “Centro del Mundo” y “La Montaña”. Finalmente, realizaremos una proyección sobre la importancia que revisten tanto los textos propuestos como el arquetipo trabajado para la literatura argentina contemporánea. Realizaremos esta tarea valiéndonos de los aportes teóricos que Mircea Eliade, René Guénon y Carl G. Jung realizaron sobre este tema.

Palabras clave: Literatura – Representación – Sagrado – Simbolismo – Tierra

ABSTRACT

In Argentine literature we detect a considerable number of novels that work the archetype of the Mysterious Earth (a mythical, hidden, dangerous and restricted access land). From a hermeneutic perspective, we'll study the concordant aspects of the different representations of this earth, and systematize the meanings that are conjugated in the symbolism of «The Center of the World» and «The Mountain». Finally, we will make a projection about the importance of the proposed texts and the archetype for contemporary Argentine literature. We will carry out our task using the theoretical contributions made on this subject by Mircea Eliade, René Guénon and Carl G. Jung.

Keywords: Literature – Representation – Symbolism – Sacred – Land

1. Aproximaciones a la Tierra Misteriosa

En su ensayo “Sobre los cuentos de hadas”, J.R.R. Tolkien sistematiza las características centrales de estos relatos. Una de ellas nos llama la atención: el viaje a

* Doctor en Letras. Profesor Asistente de Literatura Argentina III, FFyH, UNC. Becario Posdoctoral del CONICET. [parajaviermercado@gmail.com]

Recibido: 7-05-2017. Aceptado: 4-07-2017

una «tierra peligrosa». Dice Tolkien: “los cuentos sobre hadas no son, en el uso diario de la lengua, relatos *sobre* hadas o elfos, sino relatos sobre el País de las Hadas, es decir, sobre *Fantasia*, la región o reino en que las hadas tienen su existencia” (2008: 19). Retoma la etimología de la palabra *fairy*, y su antecesora *faërie*, para demostrar que no es clara la entidad de los elfos ni las hadas; pero sí existe un “país de las hadas”, una tierra misteriosa y peligrosa a cuyas costas llega el protagonista de todo relato tradicional de fantasía. Así pues, un cuento de hadas es el relato de un viaje extraordinario a una tierra secreta y maravillosa, de la cual el protagonista regresa con su espíritu renovado.

Joseph Campbell (2006), al reconstituir el camino heroico, considera una cuestión semejante. Para llevar adelante su iniciación, el héroe debe experimentar un paso desde el mundo ordinario al mundo extraordinario. Este paso da comienzo a una serie de aventuras que forjarán el carácter del héroe en la tierra misteriosa y que le permitirán regresar al mundo ordinario con un mensaje nuevo. La Odisea, la Eneida, la Divina Comedia o la epopeya de Gilgamesh son textos en donde se vuelve sobre este esquema arquetípico. El viaje a lo extraordinario puede traducirse en el descenso a los infiernos, pero también puede ser el ascenso a una montaña, el viaje por un árbol que lleva al cielo, el encierro dentro de un animal, el cruce de un desierto u otros motivos afines.

No existe iniciación si no hay un espacio extraordinario donde adentrarse. Campbell define este sitio como “El ombligo del mundo”, ya que se trata de “el centro umbilical a través del cual las energías de la eternidad irrumpen en el tiempo. De este modo, el ombligo del mundo es el símbolo de la creación continua” (2006: 45). Como señalaba Tolkien, el mundo ordinario y el maravilloso se integran mediante el paso del héroe, que comunica ambos espacios sacralizando y revivificando lo cotidiano. De hecho, Campbell comprueba que los puntos geográficos por donde transitó el personaje con el tiempo se vuelven sagrados. Lugares de peregrinación, santuarios y templos remiten a un tiempo originario, a un hecho fundante, pues “alguien en ese lugar descubrió la eternidad” (2006: 47). De este modo, geografía profana y sagrada se tocan en un sitio que, simultáneamente, está y no está emplazado en el mundo. Si bien se puede rastrear un lugar concreto donde aconteció el hecho maravilloso, la carga simbólica excede su constitución física. Por ello, a partir de la noción de “geografía sagrada”

...podemos afirmar que la tierra no es un espacio indiferente, pues al menos determinadas porciones de territorio tienen una presencia que se impone a lo humano. El paisaje es neutral hasta que la superficie se accidenta con un suceso que lo despierta del letargo topográfico santificándolo o condenándolo (Valko, 2012: 159).

Si dejamos en suspenso las particularidades del viaje heroico o las diferencias entre el cuento de hadas y la epopeya, se mantiene la cuestión topográfica: la Tierra Misteriosa donde transcurren las aventuras y los sitios sagrados que las recuerdan en el mundo ordinario. En la mitología y la literatura abundan tierras desaparecidas u ocultas, figuraciones de paraísos o infiernos, reinos legendarios de incierta localización cuya búsqueda -como la del castillo del Grial- es iniciática. Siguiendo a Mircea Eliade, Marcelo Valko agrega: “Los territorios son inmensos, pero la geografía sagrada es algo puntual, mínimo, específico. El lugar mítico es lo más alejado del vacío y lo más parecido a la completitud, por eso es un lugar donde la divinidad se ancla y concentra” (Valko, 2012: 159).

C. G. Jung (2007), desde una perspectiva analítica, tematizó esta búsqueda como la necesidad de la consciencia por confrontar con los materiales inconscientes que se le presentan. El camino de individuación planteado por Jung puede interpretarse como un viaje a la tierra misteriosa del inconsciente donde, a riesgo de perderlo todo, el yo debe internarse a buscar los arquetipos de la integración: la sombra, al ánima, el ánimus y el Sí-mismo. A criterio del psiquiatra suizo, todo ser humano, tarde o temprano, de forma voluntaria o involuntaria, emprenderá este viaje hacia el mar sin límites. Jung entiende los relatos épicos e iniciáticos como formas de representación del viaje del hombre hacia su inconsciente. Y, de modo colectivo, representan los desafíos que se le presentan a una sociedad para recuperar su salud psíquica. Lo que de modo individual pudo constatar a partir de sus visiones en el *Libro Rojo*, de modo colectivo lo encuentra en mitos y leyendas.

En este punto se corre el riesgo de suponer que los viajes a la tierra misteriosa fueron objeto exclusivo de la mitología, las leyendas populares, los cuentos orales o la literatura medieval, es decir, de la mentalidad premoderna. Suele suponerse que el hombre moderno occidental –al fortalecer su yo y su consciencia– desestima la fuerza los contenidos arquetípicos en la producción artística, relegándolos a una sección minoritaria que Jung llama “arte visionario” (2014: 141-143). Pero, como sostiene Mircea Eliade (2008: 188-193), no debe sorprendernos la atracción que generan estos motivos en la literatura reciente. A raíz de la desacralización del mundo moderno, el hombre se nutre de ciertas obras literarias, aparentemente seculares, que contienen camufladas figuras mitológicas e imágenes arquetípicas.¹

De hecho, el crítico chileno Juan Villegas (1978) ha demostrado la pervivencia de la estructura mítica de la aventura del héroe en la novela española moderna. Al respecto agrega:

Tanto los historiadores de las religiones como antropólogos y críticos literarios insisten en la idea de que bajo el aparente comportamiento «profano» (...) del hombre moderno subyacen formas de conductas propias de los pueblos primitivos, y que una de las maneras como se manifiestan es por la recurrencia de ciertos mitos, motivos míticos o imágenes arquetípicas en las creaciones literarias. Intentamos probar que la novela moderna incorpora, consciente o inconscientemente, una estructura mítica fácilmente advertible en las leyendas de los pueblos primitivos y que constituye la columna vertebral de los héroes legendarios del pasado (1978: 18-19).

Nos proponemos seguir este camino y demostrar que el arquetipo de la Tierra Misteriosa –imagen de una tierra metafísica, una Jerusalén Celeste– sigue presente y viva en varias obras narrativas de diferente tipo y calado. Para esto, tomamos como objeto la literatura argentina del siglo XX. En nuestro planeo sigue activa la dicotomía junguiana, según la cual la geografía maravillosa se vincula con lo inconsciente colectivo, al tiempo que la geografía terrena se relaciona con los aspectos conscientes de la psiquis. En este marco, pensamos que la geografía terrena es el centro visible en torno al cual se mueven los elementos conscientes de la identidad colectiva; en tanto la geografía misteriosa puede entenderse como la suma de los elementos invisibles y rechazados que se aglutinan en torno a lo inconsciente colectivo.

Para desarrollar estas ideas, trabajaremos con mayor detalle sobre dos novelas *El banquete de Severo Arcángelo* de Leopoldo Marechal (aparecida en 1965) y *Los*

demonios ocultos de Abel Posse (aparecida en 1987). Pero sumamos también los textos *El ángel de la sombra* de Leopoldo Lugones (del año 1926), *Crónica de un iniciado* de Abelardo Castillo (de 1991) y *Los buscadores del santo Grial en la Argentina* de Hernán Brienza (publicada en 2009). El recorte propuesto abarca diferentes momentos de los siglos XX y XXI y da cuenta de las modulaciones del tema a lo largo del tiempo, tanto como de las constantes que se mantienen al representar la Tierra Misteriosa. De igual modo, se constituye un incipiente *corpus* de textos que evidencia la aparición reiterada de esta imagen arquetípica en la narrativa argentina.

2. Recorrido literario por el mundo invisible

§1. *El banquete de Severo Arcángelo* es el texto donde con mayor detalle se trabaja la Tierra Misteriosa. Lisandro Farías, el protagonista, es sustraído de la ratonera de la vida cotidiana y llevado a una quinta en San Isidro. Allí formará parte de la organización de un rito iniciático: el banquete. Luego de este rito de paso, todos viajarán a una tierra oculta que se denomina “La Cuesta del Agua”, una tierra secreta que sólo es accesible a los iniciados de la cual, finalmente, Farías será expulsado. A lo largo del relato se mantiene deliberadamente el misterio en torno a la ubicación y características de esta tierra; pero abundan referencias que señalan el norte argentino como sitio de emplazamiento sin referir ningún lugar preciso:

La Cuesta del Agua, según comprobé muy luego, tenía para todos la significación de un lugar geográfico, entendido como existente, pero dudoso en su verdadera ubicación. Lo que generalmente importaba era el carácter “edénico” asignado a la Cuesta por los rumores, y la noción de frescura dichosa que sugería inevitablemente (...) Más tarde registré dos modificaciones que se introdujeron en tan vaga ilusión: según la primera (...), la Cuesta del Agua ya no era un paraíso teórico regalado a los ensueños de la imaginación, sino una realidad tangible que podía merecerse y alcanzarse. Algún tiempo después una segunda modificación vino a complicar el dibujo: la Cuesta del Agua, si poseía una entidad concreta, no se daba ya como una fundación reciente que se pareciera, en cierto modo, a una colonia de vacaciones, sino como una heredad perdida y olvidada, en cuyo descubrimiento y restauración estarían trabajando ahora competentes arqueólogos (Marechal, 1998a: 161).

En el capítulo VIII, Farías escucha que Bermúdez toca un carnavalito con su armónica. Al preguntarle por qué ejecuta esa música, el profesor le responde: “ese carnavalito está vinculado a la Cuesta del Agua” (Marechal, 1998a: 88). El protagonista piensa que esa música norteña señala una posible ubicación de la Cuesta. La Tierra Misteriosa donde habitan los iniciados se presenta al norte en la novela, característica compartida por todos los textos que consideramos.

A este “aire norteño” que rodea el misterio de la Cuesta, se le agregan aspectos mitológicos: se particulariza como “del Agua” puesto que Inaudi planta en su centro un jacarandá del que parten cuatro ríos orientados a los puntos cardinales, como sucede en el Paraíso. Del centro sale la sustancia primordial –el agua– para nutrir la creación. El árbol que reside en la cima de la cuesta reviste una significación capital. René Guénon

(2003) le dedica todo un capítulo de *El simbolismo de la Cruz* al examen de la cuestión del “Árbol del Medio”. Este árbol, que aparece una y otra vez en multitud de mitologías como centro del espacio edénico, simboliza el eje del mundo. Con sus ramas que se extienden hacia la totalidad de lo manifestado no sólo nos habla nuevamente de la cruz, sino que también simboliza la unidad perdida tras la cual trajina el ser humano en su viaje de descenso y ascenso; el árbol del centro le recuerda al hombre fragmentado que desde la variedad de ramas debe remontarse hacia el tronco originario.

Hacia toda Tierra Santa se realiza una peregrinación que se desarrolla tanto en el afuera del mundo como en el interior del héroe. En la novela, el centro iniciático es de orden social (busca centrar a la humanidad para salir del *Kali Yuga*), tanto como espiritual (cada uno de los comensales debe recuperar su centro). No resulta difícil advertir que ya está en gestación la idea de las dos batallas de *Megafón*. Además, el misterio de la tierra del norte se prolonga en esta última novela. El protagonista, en sus viajes por la Argentina, recibirá la iniciación operativa en una salamanca de Atamisqui.

La Cuesta del Agua también se presenta como un centro espiritual oculto que ha sobrevivido a la edad oscura, al *Kali Yuga*. Durante el Segundo Concilio del Banquete, el profesor Bermúdez realiza algunas afirmaciones importantes. Siguiendo la teoría de las edades propuesta por Hesíodo –tema recurrente en la narrativa de Marechal– admite que se puede retornar al hombre dorado, pero para que sea posible es necesario realizar una búsqueda iniciática, la búsqueda del centro y de la Cuesta. Afirma que “el Hombre de Oro tiene y ejerce la perfección del estado humano. Y conservará esa perfección, que trae de su origen, hasta que abandone la ubicación central o paradisíaca en que fue instalado” (Marechal, 1998: 221). El hombre moderno, devenido en hombre de hierro, para reencontrarse con su pasado debe ir hacia el futuro, hacia el quinto hombre, que será forjado en la Cuesta. Por ello, no sorprende que Farías encuentre unos planos navales en las estancias de su encierro. Los organizadores hablan de un “arca” que están construyendo. Y aunque el norte argentino diste mucho de cualquier océano, su simbolismo remite al monte Ararat, pico donde, siguiendo el Génesis, se posó el arca de Noé luego del diluvio. Al finalizar la transición del hombre de hierro al nuevo hombre áureo, el arca se posará en la Cuesta del Agua, ombligo simbólico de la existencia.

Cuarenta años antes de *El banquete*, en 1926, aparece la única novela de Leopoldo Lugones, *El ángel de la sombra*. En este texto encontramos una coincidencia significativa entre Marechal y Lugones al sindicar el norte argentino como una Tierra Misteriosa. El protagonista, Carlos Suárez Vallejo, arrinconado por los dolores de un amor prohibido, marcha al norte como supervisor de aduanas. Dado que nadie quiere encargarse de los problemas de los parajes fronterizos con Bolivia y Paraguay, el viaje de Suárez se configura como una travesía despreciable, un camino peligroso y desértico que no apetece a ningún porteño.

Lo extraño sucede cuando Suárez Vallejo traba contacto con un personaje misterioso: Ibrahim Asaf (Lugones, 1993: caps. 56-57). Se trata de un ex diplomático y comerciante armenio que se ha instalado en el norte y trabaja como artesano relojero; se hace llamar Juan Medina y oculta su verdadero nombre al resto de los pueblerinos. En medio de varias charlas plagadas por el humo del *hachís*, Asaf le revela a Suárez Vallejo un saber esotérico. Suárez descubre que él mismo es la reencarnación de un cruzado que perteneció a una hermandad secreta durante el siglo XII. Su amada, Luisa, ha dirigido una de las Cortes de Amor provenzales. El misterioso personaje desaparece en el momento en que Suárez se apresta a volver y hace una última aparición justo antes del final de la novela: inicia al protagonista en la orden esotérica musulmana de los

asesinos.

En el relato de Lugones, el norte argentino vuelve a representarse como la tierra de la magia. Frente a la racionalidad porteña –surcada de médicos, escribanos y profesores– se erige lo misterioso del territorio desértico del norte, donde los habitantes son extraños personajes venidos de tierras lejanas, mistagogos que inician en saberes ocultos y milenarios. Si en Marechal la tierra es mítica y oculta, en Lugones aparece como territorio de magos y brujos, personas de origen desconocido, expertos en ciencias ocultas que permanecen reclusos del ruido mundanal de las ciudades. Al eje fluvial-occidental que se traza a partir de Buenos Aires-La Plata-Rosario, se le opone un eje desértico-montañoso que pasa por Salta, Santiago del Estero y el norte de Córdoba.

§2. Esta dicotomía entre río y montaña se retoma en el díptico de Abel Posse *Los demonios ocultos* -publicada en 1987- y *El viajero de Agartha* -dos años posterior, de 1989-. Si bien podría decirse que el tema central de las novelas es el esoterismo nazi, los temas de la ciudad perdida y la tierra mágica gravitan en ambas novelas. Basta consultar el prólogo de la primera narración para advertir que Posse retoma el mito según el cual el mundo andino es “sede de la Lemuria primordial” (Posse, 2006: 8). Desde el género policial se trabaja sobre las tierras celestes que aparecen en leyendas y mitos de los pueblos originarios.

Durante la primera parte de *Los demonios ocultos*, situada en las islas del Ubicuy, el protagonista, Alberto Lorca, ayuda a un personaje llamado Stahl –antiguo miembro del régimen– en sus estudios sobre enterramientos y ritos funerarios aborígenes. El arqueólogo autodidacto se interesa en los tupí-guaraníes puesto que “como muchos otros locos, sólo creían en el Paraíso. Sólo buscaban el Paraíso, que creían estaba aquí en la tierra” (2006: 29). Localiza antiguos cementerios entre las islas y examina los ritos funerarios guaraníes. Una vez realizadas las anotaciones pertinentes, el alemán opta por volver a enterrar los cuerpos en lugar de enviarlos a Europa, como gesto de respeto hacia los muertos. Justifica su accionar frente a Lorca diciendo: “Mejor que siga en su viaje a través del país de las montañas” (2006: 101). La pregunta que nos surge aquí es ¿a qué montañas se refiere Stahl? Entre Ríos no presenta un relieve accidentado; por tanto, la referencia es evidentemente simbólica. El país sin muerte, la tierra paradisíaca que buscaban los guaraníes, es un país de montañas.

Esta observación es importante si tenemos en cuenta que, durante la segunda parte del relato –titulada “Viaje a la montaña”–, volvemos a encontrar a Stahl excavando tumbas incaicas entre Salta, Bolivia y Chile. Alberto Lorca llega hasta él en busca de alguien que le proporcione información sobre su padre, el viajero de Agartha. Tras larga pesquisa, da con una red de evasión nazi activa en Argentina aún a mediados de los ‘70. La organización opera en el Altiplano, pero no por su geografía accidentada y difícil, sino por las extrañas características esotéricas del territorio y sus habitantes.

Desde la llegada de Lorca a la provincia de Salta, las descripciones del narrador se vuelven en extremo sugestivas. En la ciudad, Lorca “sintió nostalgia por la paz colonial, las largas siestas, el tiempo sin mayor destino. En la fuente de agua fresca hundió las manos como si por una ficción le hubiera sido permitido retornar a la pureza de la fuente de Castalia” (2006: 261). Días después, cuando se interna en lo profundo de la cordillera tras Stahl, contempla el territorio desde un helicóptero: “voló entre dos hileras de altos montes e inició el descenso hacia un valle que permanecía oculto, como un Shangri-la invisible casi desde lo alto” (2006: 265).

Son dos comparaciones llamativas. La fuente de Castalia, donde se realizaban las

purificaciones rituales antes de consultar el oráculo de Delfos, estaba en el monte Parnaso, montaña sagrada y residencia de Apolo. Por su parte, Shangri-la representa la tierra sin muerte de la utopía. Hasta allí llegan los aviadores extraviados de la novela *Horizontes perdidos* de James Hilton. En una región inexplorada del Tíbet se localiza una comunidad de monjes a la cual nadie puede ingresar. Si bien se trata de una obra literaria, la Shangri-la de Hilton tiene claros antecedentes en la tradición de Asia central: las ciudades de Shambhala y Agartha, ubicadas en algún lugar de los Himalayas y morada de los Inmortales.

Una complicada geografía esconde a Stahl. En la Puna de Atacama, Lorca se encuentra “en una especie de reino perdido” (2006: 274) que “le pareció el lugar más aislado e inaccesible del planeta” (2006: 297). Incluso el derruido convento colonial donde finalmente da con el lugarteniente de Hitler, Martin Bormann, le parece “como edificado en la otra cara de la luna” (2006: 313). El lenguaje del narrador se hace eco de las descripciones hechas por los dos viajeros que, a principios de siglo, cruzaron Asia central y trajeron a Occidente el mito de Agartha: Nicolás Roerich y Ferdinand Ossendowski, cuyos escritos serán citados en las novelas.

A esta sugestiva representación por parte del narrador, que busca puntos de contacto entre el Altiplano y las regiones más inaccesibles del Tíbet, se agrega la teoría de Stahl sobre el Incario:

Entre Cuzco y el punto más al sur del altiplano hay unos dos mil kilómetros. Es esto el otro “techo del mundo”. Está bordeado por cordilleras que se abren y que vuelven a reunirse formando un gran bolsón. Dos mil kilómetros de largo por seiscientos de ancho. Allí hay salares, desiertos, los lagos más altos del mundo, como el Titicaca. En suma, este lugar es *otro* Tíbet (...) es el otro techo del mundo, el otro lugar primordial desde donde partió la acción de los Fundadores. Se imagina que hace unos doce mil años hubo un gran cataclismo, inundaciones, glaciaciones, que motivaron tal vez la desaparición de un continente primordial que algunos llaman Lemuria. Los sobrevivientes, llevando los conocimientos fundamentales, habitaron los nuevos centros de civilización. Egipto, Sumeria, México, los mayas, la civilización andina (...) Son usinas de dioses y civilizaciones. Muchos creen que en esos espacios sagrados se estableció por primera vez el hombre-cósmico (2006: 279-280).

Sin apoyar o desmentir a Stahl, el narrador enfatiza la condición misteriosa del territorio donde se han refugiado: “El lugar tenía una grandeza demasiado tremenda. Lorca sentía que la admiración quedaba como suspendida por sensaciones más bien inefables, que le dejaban un cierto sentimiento de espanto. *Lo numinoso*” (2006: 321). Finalmente, las energías telúricas del Altiplano se reúnen en un sitio llamado “Tambo del Inca”; de acuerdo a Stahl, se trata de un trono reservado para el uso ceremonial del Inca, cortado en plena piedra montañosa, ubicado a los pies de un desfiladero de mil metros de profundidad. Es el sitio elegido por Bormann para cometer su suicidio ritual.

En *El viajero de Agartha*, novela que cierra el ciclo, se vuelve sobre el mito de la ciudad oculta. Hipotéticamente situada en algún lugar de Asia central, es objeto de especulaciones sobre su naturaleza y origen. De acuerdo a la narración, el oficial de las SS Walter Werner –padre de Alberto Lorca– parte, a finales de la Segunda Guerra Mundial, rumbo al desierto de Takla-Makan a buscar su paradero. Su objetivo es

conseguir el apoyo esotérico de los Desconocidos/Inmortales que residen en ella para que Hitler obtenga la victoria. La acción, evidentemente, ya no transcurre en Argentina ni en el Altiplano, pero las vinculaciones son claras: Werner realiza un viaje peligroso al desierto de Gobi como su hijo, treinta años después, al Altiplano. Los dos polos del mundo, las dos cimas de la tierra –como se las compara en la novela– se vinculan a través de la biografía de padre e hijo.

En sintonía con las novelas de Posse se encuentra *Los buscadores del Santo Grial en la Argentina*, extraño texto de Hernán Brienza, a mitad camino entre la novela y la crónica, aparecido en 2009. Con tono irreverente y mirada escéptica, logra recoger una gran cantidad de leyendas que refieren a una tierra mágica escondida en Argentina. En este caso, la montaña sagrada o el centro iniciático aparece como refugio último del Santo Grial. Nos interesa la primera parte del libro, titulada “La conexión cordobesa”.

Allí, Brienza retoma un conjunto importante de mitos y leyendas que versan sobre una ciudad escondida en algún lugar del norte de Córdoba. Cualquier lector actual, medianamente informado, conoce las historias que se tejen en torno al cerro Uritorco. Este paraje de las serranías se ha vuelto piedra de toque de esoteristas e iniciados de la más diversa índole que se lanzaron a buscar una urbe “intraterrena”. Pero la narración de Brienza logra dar con el gran organizador y difusor del “mito” del Uritorco: el abogado bonaerense Guillermo Terrera, quien a partir de los años ‘80 revive el aire legendario del lugar. El narrador-investigador de la novela indaga la obra de Terrera, en particular su libro *Wolfram Eschenbach, Parsifal, Orfelio Ulises*, para reconstruir una leyenda extravagante: el Grial fue traído de Europa hasta Argentina en el siglo XIII. Aquí fue escondido junto con otros “objetos de poder” comechingones en las sierras de Viarava, y particularmente en el cerro Uritorco. En el siglo XX un descendiente de comechingones llamado Orfelio Ulises da con estos objetos al regreso de un largo viaje por la India.

La narración vuelve sobre aspectos también tratados por Posse, como el esoterismo nazi; pero destacamos especialmente la comparación con el Tíbet que se aplica, en este caso, al Uritorco:

...el Cerro Uritorco está en las antípodas del Tíbet, gran lugar sacro y que por lo tanto reproduce o replica su energía (...) [Fue] Orfelio Ulises quien, a su regreso del Tíbet, descubrió guiado telepáticamente por sus maestros el Bastón de Mando (...) cetro de fuerza cósmica celosamente oculto durante milenios por los aborígenes comechingones (Brienza, 2009: 40-41).

En la pesquisa del Brienza-narrador, la zona de Capilla del Monte, pueblo del norte de Córdoba adyacente con el cerro, está cargada de una atmósfera y significación semejantes al relato de Posse: vínculos con cofradías esotéricas e iniciáticas, una ciudad que se esconde debajo de una montaña, el lugar energético cargado de misterio, la proliferación de leyendas sobre las cosas que se ven en el sitio, entre otros.²

El último texto propuesto para este recorrido apareció el 1 de enero de 1991: *Crónica de un iniciado* del escritor bonaerense Abelardo Castillo. La acción rememora lo sucedido durante un viaje a la ciudad de Córdoba que realiza el protagonista, Esteban Espósito. La tierra mágica se presenta aquí un tanto más al sur, ya que Córdoba no forma parte, como tal, del norte argentino. No obstante, comparte ciertas características. Además de encontrarse repetidas veces con el Diablo, constata que en el norte de la ciudad todavía se realizan los aquelarres de brujas, la “noche de Walpurgis” de la

tradición germana. Pero la narración no se queda en el orden de lo demoníaco. A través del personaje del profesor Urba, catedrático y esoterista cordobés, el relato recopila una serie de historias y leyendas en torno a la fundación mítica de Córdoba.

A partir del estudio del plano de fundación original de la ciudad, el profesor advierte que Córdoba ha sido fundada siguiendo un plan astrológico. Las siete iglesias planteadas originalmente responden a la posición que tenían en el cielo los planetas conocidos, tomando como sol la catedral de la ciudad. Así, el destino del sitio estuvo marcado por la fecha de su fundación y quedó inscripto en el plano:

Acá, dentro de los límites de la ciudad, todo es posible, hasta los misterios teologales. Estamos en Córdoba de la Nueva Andalucía, la ciudad de las siete iglesias que miran al Este y del escudo de armas con un castillo sobre el que flamean siete banderas misteriosas, no muy lejos de las formidables piedras de las Compañía de Jesús donde hay siete altares con las mismas indulgencias de las siete capillas apocalípticas de San Pedro en Roma, y en cuyo presbiterio hubo una trampa con siete escalones que bajaba a laberintos algún pasadizo aún hoy remata en una puerta que (si llega a abrirse) desemboca en Dios (Castillo, 2010: 61).

En su lectura, el diagrama de las cuadras y parcelas responde a un esquema numerológico y esotérico que la convierte en una tierra mágica donde las energías telúricas se concentran. No se olvida en este punto la teoría según la cual existen túneles previos y posteriores a la colonia que conectan los sitios más remotos del plano:

En Córdoba todo es posible porque es una ciudad imposible. Fue trazada una medianoche de 1577, mirando al Sur, por don Lorenzo Suárez de Figueroa sobre un plano irreal de siete manzanas de base por diez de altura, lo que obligó a nuestro hermético vasco a diseminar en el papel parcelas ilusorias sobre la vieja Cañada, sólo para cumplir con la armonía preestablecida de los números y el dibujo de los astros. Hay una ciudad fantasma en la base misma de la ciudad real, te lo advierto (Castillo, 2010: 61).

No se trata de un accidente geográfico vinculado con un símbolo sagrado, ni de un mago que habita el lugar. En esta narración se pone sobre el tapete el aspecto sagrado de la fundación de ciudades. Lejos de ser un acto meramente político, en la antigüedad la fundación de una ciudad respondía a una serie de ritos de cosmización a partir de los cuales el sitio se convertía en un reflejo terrestre de una realidad celeste. Los dioses tutelares de los ancestros, tanto como la diosa madre de la tierra, debían ser consultados y conjurados para que el nuevo mundo estuviese organizado de acuerdo con reglas milenarias. Estos aspectos retoma el profesor Urba al describir la fundación mitológica de la ciudad.

Leopoldo Marechal le dedicó una conferencia al tema en 1936, "Fundación espiritual de Buenos Aires". Evidentemente, no habla de Córdoba pero retoma las ideas centrales que se vinculan a la fundación sagrada de ciudades: "Hay una fundación espiritual (anterior y superior a la fundación material) en el origen de las ciudades que pueden hacer gala de un nacimiento legítimo. Y diré ahora qué debe entenderse aquí por nacimientos legítimo de una ciudad: debe entenderse, ante todo, que la ciudad se funda

en el Primer Principio de todas las cosas creadas y que se une, por lo mismo, al orden universalmente” (Marechal, 1998b: 109). Existen una serie de gestos rituales que deben cumplirse al fundar una ciudad para “cosmizarla”, para hacerla un espejo del Cielo en la Tierra. Las ciudades antiguas, a juicio de Marechal, fueron todas erigidas sobre este principio, las modernas ya no. Se abocan a la funcionalidad, a la facilidad para circular, pero no tienen en cuenta un sentido simbólico en su traza.

Córdoba, en la perspectiva del profesor Urba, es la ciudad sagrada por antonomasia. Ha sido fundada astrológicamente y su destino se cifra en su plano. La diferencia entre la reflexión en clave literaria de Castillo y el ensayo de Marechal está dada en que Marechal, a poco de andar, advierte que Buenos Aires se ha desvinculado de sus símbolos fundamentales, ha olvidado su fundación espiritual. La Córdoba de Castillo sigue fiel a sus orígenes y transitar por sus calles equivale, al menos en el plano literario, a ser iniciado en un saber esotérico.

Hasta aquí hemos trabajado con novelas de diferentes momentos y estéticas. Como resulta evidente, no abrimos juicios sobre los otros discursos que se integran en sus tramas (los saberes esotéricos, la historia política, la pseudo-ciencia), lejos está de nuestra tarea de críticos literarios. Pero sí advertimos que en estos textos están presentes las mismas imágenes arquetípicas que pueden agruparse en torno a tres ejes relacionados con la Tierra Misteriosa: a) la montaña sagrada (*El banquete de Severo Arcángelo, Los demonios ocultos*); b) el centro de iniciación esotérica (*El ángel de la sombra, Los buscadores del santo Grial en la Argentina*) y c) la ciudad oculta (*El viajero de Agartha, Crónica de un iniciado*). Por supuesto, los tres ejes están en mayor o menor medida en todas las novelas pero las agrupamos de acuerdo al aspecto que es, a nuestro criterio, el más relevante en cada caso.

§3. Cerramos el recorrido por las representaciones de la Tierra Misteriosa con un texto que agregamos a modo de apéndice. No se trata de literatura, sino de una investigación de campo. En 2012 la editorial Biblos publicó el estudio de Marcelo Valko *Ciudades malditas, ciudades perdidas. Huellas de geografía sagrada*. Aquí se propone una forma netamente antropológica de acercarse al tema. Privilegia el método etnográfico y recopila –mediante informadores orales– las leyendas e historias que circulan en torno a las ciudades encantadas del NOA: Esteco, Bañado del Pantano, Londres, Udpinango.

Valko se encuentra con una profusa circulación de narraciones en torno a una ciudad antigua asentada entre Catamarca y La Rioja. A diferencia de las otras representaciones, en este caso la ciudad “desaparecida” u “oculta” está emplazada y localizada, pero en el lugar ya no queda nada. Por momentos el lugareño puede verla a la distancia, por momentos desaparece. Sólo llega hasta ella quien ha sido llamado. El mito de la ciudad perdida adquiere aquí nuevos elementos. Se trata de una tierra maldita, como Sodoma o Gomorra, por los espantos que allí han sucedido. Es un espacio abandonado de la mano de Dios donde circulan alimañas vinculadas con la actividad luciferina. Pero también se suman otras características: una antigua mina de oro, la codicia de sus habitantes, un sitio encantado que está en permanente movimiento. Las narraciones orales coinciden en gran medida con lo propuesto por las narraciones literarias modernas:

...es casi imposible ingresar en estos territorios legendarios, su emplazamiento suele corporizarse en selvas, montañas o desiertos (...) Su atracción es múltiple. La Ciudad Perdida atrae tanto por su importancia, por

sus productos sobrenaturales (fuente de la eterna juventud, poder, tierra sin mal, un sitio donde los alimentos se obtienen sin esfuerzo) (...) Generalmente la naturaleza que la rodea actúa como una especie de circunferencia defensiva, un mandala protector que evita la presencia de intrusos (Valko, 2012: 166)

La Agartha de Walter Werner, la Cuesta del Agua de Inaudi o la Córdoba del profesor Urba pueden definirse siguiendo estas características, al tiempo que la zona del Uritorco de Brienza o el norte de Lugones también. El vínculo entre búsqueda e iniciación aparece en el estudio de campo, que resalta este aspecto como central. Nadie que no haya “sido llamado” puede ingresar ni encontrar la ciudad oculta:

La Ciudad Perdida y la Ciudad Maldita mantienen una relación dialéctica entre lo civilizatorio y la naturaleza. En ambas, la conducta humana se enfrenta con fuerzas amenazantes de la naturaleza. Éstas se encuentran ubicadas en puntos aislados y por ende su acceso es restringido, habilitado únicamente a los conocedores o iniciados. En cambio, los que no son originarios del lugar sagrado están condenados a errar por siempre en sus proximidades (Valko, 2012: 165).

Señalamos el trabajo de Valko porque demuestra, más allá de toda duda, que preexisten una cantidad importante de leyendas de diverso orden que hacen centro en cuestiones semejantes: un espacio sagrado que en su interior oculta algo importante, una piedra o una ciudad misteriosa. El estudio certifica que el mito de la Tierra Misteriosa posee un anclaje extraliterario en la cultura Argentina; como señala el autor, “la leyenda de la Ciudad Perdida es de una activa resistencia” (2012: 17). Bañado del Pantano es una ciudad que circula en la tradición oral del norte y se constituye como la versión local de una leyenda ramificada y diversificada a lo largo de vastos territorios y culturas:

...la irrupción a finales del siglo XIX y principios del XX de los primeros cronistas y expedicionarios del NOA, verdaderos pioneros que a medida que se adentraban en las ruinas de las poblaciones extintas son capturados por su influjo alucinante. Sus testimonios permiten advertir la magnitud del residuo de significación que viene arrastrándose en la región (Valko, 2012: 18).

No creemos descabellado afirmar que la emergencia de esta leyenda en textos literarios remite a una instancia que se encuentra allende la imaginación de los autores; subyace algo de valor arquetípico intensamente arraigado en el inconsciente colectivo argentino. Valiéndose del vocabulario junguiano, Valko demuestra que “en los distintos relatos de la Ciudad Perdida convive una estructura central arcaica, como es habitual al tratarse de imágenes que emergen de los más hondos estratos del inconsciente colectivo” (2012: 166), y concluye que se trata de “sistemas de creencias profundamente arraigados en el inconsciente del noroeste” (2012: 169). Como motivo universal –es decir, historia mítica que se repite con estructuras similares en diversidad de culturas y momentos históricos– la tierra misteriosa/ciudad perdida constituye un tema que interpela al colectivo social, de modo consciente o inconsciente. Así, la elección de estas geografías por parte de los autores de ficción referidos, más allá de sus

inclinaciones personales, puede ser pensada como el rasgo emergente de algo no dicho que busca expresarse. Tal es, sin dudas, la función de todo mito.

En el rastreo de las marcas literarias detectamos una recurrencia del norte, entendido en su sentido amplio. Aparece como una región, pero también como un punto cardinal. Se lo comprende como una zona árida y montañosa, poco amigable con la vida civilizada del hombre moderno. Delimitamos un eje que pasa por Salta, Santiago del Estero y finaliza en el norte de la provincia de Córdoba. Esta recurrencia no nos parece azarosa. De hecho, pensar que las representaciones del norte como la Tierra Misteriosa son fruto de la casualidad implica desconocer una de las conclusiones centrales del autor: “El sitio sagrado es aquel lugar donde el influjo totémico pisa la tierra. Distintas campañas arqueológicas me enseñaron que lo divino no acostumbra a desembarcar al azar. Cuando elige un punto, lo elige porque se trata de terrenos que detentan una geografía única en el mundo (...) De este modo, se transforma en un eje vertical que conecta el cielo, la tierra y el infierno” (Valko, 2012: 165).

Desde su perspectiva, nos provee varios datos relevantes: los mitos y leyendas de la ciudad perdida, de la tierra prohibida y de las ciudades ocultas no son patrimonio de la literatura moderna; al contrario, ésta se hace eco de una amplia cantidad de narraciones tradicionales donde se aborda la temática. De igual modo, comprueba que –con todas las variantes del caso– esta leyenda circula incluso en la actualidad dentro de Catamarca y La Rioja, por lo que refuerza aún más la aparición de la Tierra Misteriosa al norte del país, en ubicaciones más o menos difusas. Finalmente, de la mano de Valko y Eliade, determinamos también que estas representaciones poseen una dimensión supra-local; variantes de la misma leyenda encontramos en diferentes regiones de América Latina, Europa y Asia Central.

3. Geografía sagrada: el centro y la montaña

Según propone Fernando Schwarz (2008: 119), los reinos legendarios conforman, más allá del tiempo, un mapa de la sed humana por vincularse con lo sagrado. Pueden pensarse como los puntos donde se concentran las representaciones de lo sacro, tal como sucede también con templos, oratorios, iglesias y demás lugares rituales de diferentes culturas. En las formas tradicionales su representación remite hacia un centro espiritual, una imagen del “Centro del Mundo”. René Guénon trató en detalle este simbolismo en su texto *El rey del mundo* (1985):

...el centro del cual se trata es el punto fijo que todas las tradiciones están contestes en designar simbólicamente como el “Polo”, pues es alrededor de éste que se efectúa la rotación del mundo, representada generalmente por la rueda, tanto entre los Celtas como entre los Caldeos y los Hindúes (Guénon, 1985: 21).

En variadas épocas históricas existieron tradiciones referidas a una “Tierra Santa” que representa aspectos secretos y ocultos del vínculo entre lo divino y lo humano. En las mitologías de China, Egipto, Sumeria, India o Mesoamérica aparece una tierra secreta cuyo acceso está vedado a los impuros; como su conocimiento cabal se logra por la vía esotérica, nunca llegan a sus dominios quienes no han sido iniciados. A este centro espiritual los judíos lo llaman “Colina de Sion”, los hindúes “Mêru”, los persas “Alborj”, los cristianos “Paraíso”; del mismo orden son la montaña sagrada “Kaf” de los musulmanes, el “Olimpo” de los griegos y la región de “Asar” en la Mesopotamia.

En América está representada por “Eldorado”. Otro tanto podemos decir de los reinos legendarios, se trata de continentes o países cuyo acceso se encuentra vedado o han desaparecido. La más conocida es, por supuesto, la Atlántida; mas otros han hablado de Lemuria, de la Thule Hiperbórea, o de la Asgard del Cáucaso. En la leyenda artúrica encontramos el “Castillo del Grial”, y durante la Edad Media también se popularizó el oculto “Reino del Preste Juan” (Guénon, 1985).

A criterio de Guénon (1985), las leyendas sobre reinos perdidos y tierras santas encarnan la idea de centro supremo que tiene la misión de conservar una tradición sagrada o un saber del más alto orden. Es un centro donde se conjugan lo espiritual y lo temporal. Eliade agrega que “la experiencia religiosa implicada en el simbolismo del centro parece ser la siguiente: el hombre desea situarse en un espacio ‘abierto hacia lo alto’, en comunicación con el mundo divino. Vivir en el ‘Centro del mundo’ equivale, en suma, a vivir en la mayor proximidad posible de los dioses” (2012: 69). Tienen, por tanto, una función pontificia. Se constituyen como puentes, como conexiones.

Junto con el simbolismo del centro, las tierras misteriosas representadas en las novelas se vinculan con el simbolismo de la montaña. Hablamos del altiplano salteño, donde se esconde Bormann. Hacia el final de la novela, aparece una piedra misteriosa, un trono que ha sido tallado en la roca viva de la cima de una montaña. Allí el Inca realizaba –siempre según el narrador– purificaciones rituales. La Cuesta del Agua es una montaña oculta en el NOA. Algo semejante podemos decir del Uritorico –si bien tiene un emplazamiento claro, la ciudad que alberga está oculta. El plano astrológico de Córdoba estudiado por Urba vuelve sobre los siete templos que se trazaron originalmente, pues en ellos se cifra el espíritu de la ciudad.

Las representaciones tradicionales del centro espiritual se relacionan con la montaña. Moisés en el Sinaí, Cristo en el Tabor, Mahoma en el Monte del Templo. La montaña, como el centro, cumple una función pontificia: reúne Cielo y Tierra. Generalmente, la montaña sagrada se halla en el centro del mundo. Tiene un lugar central y centralizante. “La montaña sagrada es el *axis mundi* que une la Tierra al Cielo, toca al cielo del algún modo y señala el punto más alto del mundo”, señala Eliade (2012: 33). El simbolismo de la montaña remite a un sitio donde es posible alcanzar el cielo. Es evidente que cualquier templo o centro iniciático retoma desde la arquitectura los mismos sentidos: el templo se enraíza en la tierra para elevarse hasta el cielo. También la montaña es centro de hierofanías, lo sagrado se ha manifestado y asentado en ellas. Son sitios donde se manifiesta la voluntad divina, y quienes peregrinan hasta allí lo hacen con el beneplácito de los dioses, son elegidos. Agrega Chevalier sobre la montaña Kaf: “Inaccesible a los hombres, considerado como la extremidad del mundo, el Kaf constituye el límite entre el mundo visible y el mundo invisible: nadie sabe lo que hay detrás y sólo Dios conoce las criaturas que allí viven” (1999: 726).

Lo recopilado en el ámbito de la literatura argentina contemporánea nos lleva a vislumbrar la importancia que reviste la configuración simbólica y sacra del espacio para una cultura. Esto implica una geografía sagrada de carácter tan real como la geografía física. Observa Mircea Eliade (2012) que la noción de geografía sagrada refiere a las proyecciones del mundo trascendente en el mundo inmanente. Esto propicia la sacralización y cosmización del entorno humano, ya que la geografía deja de ser una sumatoria de accidentes físicos para adquirir un significado simbólico y ritual. Siguiendo a Fernando Schwarz, podemos decir que la geografía sagrada delimita “un lugar concreto y temporal [que] se torna capaz de inscribirse en un espacio-tiempo sagrado y hace posible el surgimiento en este mundo sensible de la dimensión

inteligible” (2008: 120). No atiende a tal o cual falla física, sino que se detiene en lugares que funcionan como bisagras entre el Cielo y la Tierra, entre lo físico y lo metafísico. Por ello es tan común encontrar que los templos religiosos se construyen sobre otros templos más antiguos. La presencia de lo sagrado tiene igual validez para los centros iniciáticos, cuyo emplazamiento no queda librado al azar:³ “Son lugares sagrados. Los lugares, en efecto, no sólo se definen por su materialidad, por la ‘extensión’ como decía Descartes y como dicen sus sucesores racionalistas, sino que también se definen por su ‘cualidad’ propia, que tiene que ver con otra cosa que con la materia” (Hani, 1997: 17).

La sacralización de determinados espacios –ya reales, ya imaginarios– constituye la primera fundación del mundo. La homogeneidad de lo geográfico se ve afectada por la irrupción de algo absolutamente otro: se manifiesta lo sagrado y el sujeto ya no permanece indiferente. “No se trata de especulación teológica, sino de una experiencia religiosa primaria, anterior a toda reflexión sobre el mundo”, señala Eliade (2012: 21); a partir de ella el espacio se cosmiza, se ordena con arreglo a un mito cosmogónico. A partir de la geografía sacra el hombre (el hombre arcaico al menos) establecía los puntos fijos que le permitían conjurar la homogeneidad caótica del espacio.

Con el material literario y antropológico recopilado evidenciamos que la necesidad de cosmizar el espacio no se ha perdido por completo, sino que permanece activa en el hombre moderno. Las prácticas religiosas ancestrales, las heterodoxias e incluso el pensamiento mágico siguen presentes tanto en el llamado “interior” como en los centros urbanos. El hombre profano no puede anular al *homo religiosus* que lo antecedió. Por ello, siguiendo una vez más a Eliade, vale recordar que

...expulsado de la vida religiosa propiamente dicha, lo sagrado celeste permanece activo a través del simbolismo. Un símbolo religioso transmite su mensaje aún cuando no se capte *conscientemente* en su totalidad, pues el símbolo se dirige al ser humano integral, no exclusivamente a su inteligencia (2012, 96).

4. Conclusiones

En las novelas analizadas hallamos una constante: los protagonistas, inmersos en el mundo de lo profano, de lo cotidiano y de la ciudad, son arrastrados hacia el mundo de lo sacro, de lo misterioso, de lo extraordinario. Hay un llamado al viaje y una tarea que cumplen, de forma voluntaria o involuntaria. Vale recordar que Jung interpreta la peregrinación hacia el centro sagrado como la necesaria confrontación del hombre con los materiales de su inconsciente.

Los protagonistas habitan un espacio que sienten como propio: la ciudad de Buenos Aires. La Tierra Misteriosa se ubica al norte del país, tiene vínculos con los Andes y los cordones pre-cordilleranos, con el clima semidesértico de Salta, Catamarca o La Rioja. Es también la tierra donde la tradición popular y el pensamiento mágico son un principio activo en la cosmovisión de los habitantes. Según demostramos, existen ciertas regularidades en la representación de este espacio misterioso que se vuelven insistencias en la literatura argentina. A propósito de esto, recordamos lo que apunta Marcelo Valko: “Así como no existen dos individuos iguales, lo mismo acontece con el paisaje. El espacio es único porque tiene memoria, está impregnado por las huellas mnémicas que le van dejando un residuo de significación particular a través del tiempo”

(Valko, 2012: 164).

Nos parece pertinente afirmar que encontramos ciertas huellas en los textos literarios que tematizan al norte argentino como la tierra mágica. Claramente, en la consciencia colectiva argentina hay un punto organizador, un centro que nadie desconoce: la ciudad de Buenos Aires. Escalabrini Ortiz destaca en *El hombre que está solo y espera* que la argentinidad se conjuga sobre un centro, situado en el cruce de las calles Corrientes y Esmeralda. Nosotros trasladamos algunas cuadras el emplazamiento y lo situamos en el Obelisco. En términos junguianos, allí está el centro de la conciencia colectiva de la nación. Cualquier tentativa para desacoplar la capital administrativa y política de la ciudad de Buenos Aires ha fracasado; no sólo por motivos históricos, sino también por motivos psíquicos: implica hacer explotar el “yo” colectivo que se ha construido a lo largo de doscientos años.

Por ello es importante pensar las representaciones de la Tierra Misteriosa desde el paradigma junguiano. El “yo”, tanto individual como colectivo, es el conjunto de representaciones que organizan la consciencia y establecen la continuidad temporal de la misma. Pero la psiquis no se agota en el “yo” ni en la consciencia. Lo inconsciente es mucho más amplio y abarcativo. Los símbolos y arquetipos que habitan lo inconsciente siguen trabajando, modificando, pugnando por ser escuchados. El “yo” nunca estará completo ni fortalecido hasta que no haya incorporado los elementos del inconsciente; al unilateralizarse se pone en riesgo.

La consciencia colectiva se organiza en torno al eje ciudadano-fluvial ya marcado: Rosario-Buenos Aires-La Plata. Este eje comporta la nación blanca-europea-inmigrante, el mito de que “los argentinos venimos de los barcos”, el modelo agroexportador de productos pampeanos, la racionalidad y buenas costumbres unitarias de la línea Mayo-Caseros, la república que siempre ha querido “abrirse al mundo”, el pensamiento liberal-conservador. Frente a esto, las representaciones geográficas estudiadas nos hablan de aquello que sigue difuso, oculto debajo de la superficie, luchando por salir. Se trata del eje desértico-montañoso que pasa por ciudades y pueblos fuertemente vinculados a la colonia, a las economías regionales de pequeña escala, a las tradiciones ancestrales que viven en forma de leyendas y mitos, a los movimientos populares. Es también el eje de la naturaleza que se impone al hombre, el sitio donde la racionalidad técnica y el pensar calculante se ven subyugados por la prepotencia del suelo que no se deja doblegar. En este espacio, el “yo” occidental se ve asediado por un mundo irremediabilmente *otro*:

Su paisaje es el de una cultura diseñada por continuos reasentamientos y sucesos que van transfiriendo su carga a través de generaciones. Su actualidad geográfica deviene del pasado. Su tiempo es el originario. Habitada por lo ancestral, su frontera es lo sobrenatural. Indudablemente el espacio de la Ciudad Perdida no es el de las cartas topográficas que manejamos en Buenos Aires (Valko, 2012: 164).

Las dicotomías capital-interior, ciudad-naturaleza, agua-tierra (que podrían subsumirse todas como variantes de la dicotomía sarmientina civilización-barbarie) siguen activas en los textos. Pero, a diferencia de la postura clásica de Sarmiento según la cual la civilización, poco a poco, debe domesticar a la barbarie, en este caso la relación se ve subvertida. Hay, por decirlo con Rodolfo Kusch, una *seducción de la barbarie*. El sujeto “civilizado” se arroja hacia el mundo del interior en busca de algo

que le falta, una necesidad que no puede satisfacer con los puertos, ni con los productos de importación, ni con la racionalidad técnica.

Valko concluye sobre esta relación:

...esa máscara ancestral que se calza genuinamente el NOA es percibida por Buenos Aires como exótica y arcaica y su cometido principal es significar el transcurso del tiempo. Por ende, la percepción ciudadana está contaminada por aquella intencionalidad que busca situar la detención del tiempo en aquellos lugares “atrasados”, circunstancia que tiene como beneficio atenuar nuestra indudable modernidad periférica (Valko, 2012: 177).

Siguiendo esta propuesta, el eje ciudadano-pluvial mira hacia el territorio del interior buscando su autoafirmación: la modernidad periférica y distorsionada adquiere jerarquía frente al supuesto “atraso” de las tierras interiores. En esta dialéctica, como demuestra Valko, sigue primando el conflicto.

Pensamos que, tal vez, a partir de los materiales estudiados pueda ensayarse una nueva interpretación. La mentada seducción puede constituirse también como un deseo de integración. Eliade señalaba que bajo el hombre moderno sigue latiendo el *homo religiosus* arcaico. Jung advirtió que la completitud de la psiquis sólo es posible mediante el diálogo con lo que subyace en el inconsciente.

El territorio de la ciudad se representa como vacío de sacralidad. Como pensaba Heidegger, en la modernidad el dios está ausente y silente, no dice nada. De modo opuesto, la Tierra Misteriosa, sita en los territorios del norte, se presenta habitada por lo sagrado. Allí los dioses se manifiestan, ayudan, premian, castigan, repelen, dicen.

Concluimos que se evidencian en las novelas trabajadas aspectos concordantes: la atracción que sienten los personajes por ese territorio misterioso, la necesidad que tienen de explorarlo y la complementariedad que se da entre lo sagrado y lo profano. Por ello, preferimos rediseñar el tema en clave de integración y no de conflicto. Los textos proponen el acercamiento más que la aniquilación, el diálogo más que la confrontación. Como lo entendía Campbell, el viaje del héroe al mundo de lo extraordinario comporta un regreso; el protagonista no puede quedarse a vivir para siempre en el otro mundo. A riesgo de perderlo todo debe volver a su lugar de origen y tratar de revivificar la existencia. De modo semejante, en estas novelas se ensaya una dialéctica donde lo profano se interna en lo sagrado, lo ciudadano en la naturaleza, lo racional en lo misterioso, lo lógico en lo místico. Para poder regenerarse bajo la forma de una totalidad más amplia. El país que mira el río emprende un viaje hacia el otro país que yace en las profundidades de la tierra, ese territorio desconocido, misterioso y oculto.

Bibliografía

Brienza, Hernán (2009) *Los buscadores del santo Grial en Argentina*. Sudamericana, Buenos Aires.

Campbell, Joseph (2006) *El héroe de las mil caras: psicoanálisis del mito*. FCE, Buenos Aires.

Castillo, Abelardo (2010) *Crónica de un iniciado*. Seix Barral, Buenos Aires.

Chevalier, Jean (1999) *Diccionario de los Símbolos*. Herder, Barcelona.

Eliade, Mircea (2008) *Muertes e iniciaciones místicas*. Terramar, Buenos Aires.

- _____ (2012) *Lo sagrado y lo profano*. Paidós, Barcelona.
- Guénon, René (1985) *El rey del Mundo*. Fidelidad, Buenos Aires.
- _____ (2003) *El simbolismo de la Cruz*. José J. de Olañeta, Palma de Mallorca.
- Hani, Jean (1997) *La virgen negra y el misterio de María*. José J. de Olañeta, Palma de Mallorca.
- Jung, Carl G. (2007) *Obra Completa 7. Dos escritos sobre psicología analítica*. Trotta, Madrid.
- _____ (2014) *Obra Completa 15. Sobre el fenómeno del espíritu en el arte y en la ciencia*. Trotta, Madrid.
- Lugones, Leopoldo (1993) *El ángel de la sombra*. Losada, Buenos Aires.
- Marechal, Leopoldo (1998a) *Obras Completas IV: Las novelas*. Perfil, Buenos Aires.
- _____ (1998b) *Obras Completas V: Los cuentos y otros escritos*. Perfil, Buenos Aires.
- Posse, Abel (2006) *Los demonios ocultos*. Planeta, Buenos Aires.
- Schwarz, Fernando. (2008) *Mitos, ritos, símbolos: antropología de lo sagrado*. 1. ed. Biblos, Buenos Aires.
- Tolkien, J.R.R. (2008) *Árbol y hoja. Minotauro*, Buenos Aires.
- Valko, Marcelo (2012) *Ciudades malditas, ciudades perdidas. Huellas de geografía sagrada*. Biblos, Buenos Aires.
- Villegas, Juan. (1978) *La estructura mítica del héroe en la novela del siglo XX*. Planeta, Barcelona.

¹ Por supuesto, la presencia de elementos arquetípicos en el hombre moderno no se reduce a la literatura. Amplía el autor: “la mayoría de los hombres ‘sin religión’ comparten aún pseudoreligiones y mitologías degradadas. Cosa que nada nos asombra, desde el momento en que el hombre profano es el descendiente del *homo religiosus* y no puede anular su propia historia” (Eliade, 2012: 152).

² También podríamos señalar la presencia del nazismo. Sin duda, es un aspecto que comparten Posse y Brienza, pero no nos detenemos en él porque la Tierra Misteriosa trasciende el interés literario que se ha depositado en el esoterismo nazi, e incluso podríamos llegar a la conclusión errónea de que estos dos tópicos están ligados obligatoriamente. Como sucede en Marechal, Lugones y Castillo se presenta la misma isotopía desligada de cualquier conexión con los movimientos pseudo-esotéricos europeos de fines del siglo XIX y principios del XX.

³ Antiguamente existía toda una ciencia dedicada al estudio de la geografía sagrada para determinar dónde era más propicio fundar una ciudad, un templo o un santuario. La mayoría de los templos cristianos están emplazados sobre antiguos lugares religiosos de culturas anteriores. Otro tanto podemos decir de las grandes catedrales americanas. La Cuesta del Agua es ubicada con total precisión por Pablo Inaudi; la ciudad de Córdoba –siguiendo el relato del profesor Urba– se fundó con total precisión siguiendo normas astronómicas muy concretas.