

Antonio Bentué

Profesor de la Facultad de Teología
de la Pontificia Universidad Católica de Chile

Concepción del Espacio Sagrado en algunas religiones no cristianas

El tema que se me ha propuesto es tan amplio que necesariamente debo acotarlo para poder decir algo mínimamente confiable.

Dado que, en este mismo ciclo, habrá exposiciones sobre el tema en el Antiguo Testamento y en el judaísmo, obviamente no lo voy a tocar yo aquí. Pero voy a achicar aún más la temática abordada, debido a los condicionamientos determinados en buena parte por el propio espacio y tiempo.

Así, pues, después de una breve reflexión sobre el concepto universal de “espacio sagrado” desde una perspectiva fenomenológica de la religión, me referiré a la concepción de ese “espacio sagrado” únicamente en determinadas tradiciones del hinduismo y el budismo, en la tradición islámica y en algunos aspectos de la tradición mapuche. De acuerdo a eso dividiré el trabajo en una Introducción, seguida de tres partes correspondientes a cada uno de esos diferentes ámbitos religiosos.

INTRODUCCIÓN

El “espacio sagrado” desde una perspectiva fenomenológica

La conciencia de la propia fragilidad ontológica lleva al ser humano a referir toda la realidad “profana” que lo constituye y que lo rodea a un fundamento “sagrado”, por medio de un comportamiento particular que es el **rito**, realizado en un lugar especial o “sagrado”. La etimología del término latino “sacrum” parece provenir de la raíz “sak” en connotación con el verbo “sancire”. Así, pues, “en los comienzos del pensamiento romano, **sak** debió de significar **real**. **Sancire**, hacer **sak**, muestra que la utilización de este verbo por su autor determina en este la decisión de conferir existencia o realidad a alguna cosa, o le hace constatar que alguna cosa existe realmente” (1).

(1) Julien Ries, **Lo sagrado en la historia de la humanidad**, Madrid, Ed. Encuentro, 1989, p. 174; cf. también H. Fugier, **Recherches sur l'expression du sacré dans la langue latine**, Paris, 1963, pp. 120-125.

Ahora bien, ¿qué es lo que lleva a establecer un determinado lugar como espacio **sagrado**? Parece probado que lo determinante es la tradición de una experiencia “teofánica” hecha por alguien precisamente en ese lugar (2). En las formas más antiguas de cultura, y por lo mismo de comportamiento religioso, tal experiencia consiste más en una “kratofanía” que en una “teofanía” propiamente tal. Así, se vincula la sacralidad de un lugar al poder totémico con que se instituyó ese lugar sagrado por parte de un ancestro, descrito por el mito. En todo caso, ese ancestro constituyó la “revelación primordial” dada al clan con respecto a los comportamientos adecuados para asegurar su sobrevivencia futura. Para ello, los miembros del clan totémico deberán efectuar, en ese “lugar sagrado”, la “repetición ritual” del acto con que el ancestro realizó su revelación. Tal experiencia ancestral del poder “teofánico” marca a quienes se ponen en contacto con ella, dejándolos “fanatizados”. De ahí que el término latino “fanum” tenga también la connotación etimológica de “templo” o “lugar sagrado” (3). El “espacio sagrado” es, pues, el ámbito de la repetición ritual del acto poderoso por el cual un poder sagrado se hizo presente **in illo tempore**, de acuerdo a lo narrado por el mito respectivo (4), asegurando de esa manera la **realidad fundada**; puesto que algo es **real** en la medida que se conecta con su fundamento **originario**. Por eso la referencia al mito ancestral va vinculada a los mitos de “centro” (axis mundi) o de “ombligo” (omphalos) (5), sobre la base de la creencia según la cual la vida del clan se fue desarrollando a partir de un acto fundante del propio ancestro que tuvo lugar en el centro del universo, que es el punto de encuentro entre cielo, tierra e ínfero.

En la forma primitiva de la religiosidad, esa “repetición ritual” tiene a menudo las características propias de la “magia”. Es decir, se considera que el efecto de fundamentación ontológica, que permite dar “realidad” (**sancire**) a un determinado ámbito de la vida profana, está asegurado “automáticamente”, por la fuerza inherente al rito mismo, siempre que este sea realizado de forma adecuada. De ahí la

(2) Cf. Mircea Eliade, **Traité d'histoire des religions**, Paris, Ed. Payot, 1948, cap. X, p. 315.

(3) Al respecto, puede verse Thierry de Saussure, **Psicología del fonamentalisme**, en “El fonamentalisme”, Barcelona, Ed. Cruïlla, 1994, pp. 18-19. La relación entre el “espacio sagrado” o “templo” y la experiencia “fanatizadora” hecha en ese lugar puede verificarse en uno de los lugares sagrados antiguos más significativos, como lo fue el santuario dedicado a Deméter en Eleusis, conocido como **telestérion**. El carácter sagrado de ese lugar preciso remite a la “hierofanía” de Deméter, quien había ordenado la construcción de ese templo para celebrar sus “misterios”, según lo relata Homero en su **Himno a Deméter**: “Yo soy la veneranda Demeter, que representa la mayor utilidad y alegría así para los inmortales como para los mortales. He aquí lo que debéis hacer: que todo el pueblo me construya un gran templo con su altar al pie de la ciudad y de su alto muro que se ciernen sobre el pozo Calícoro, en la prominente colina, **y yo en persona os enseñaré los misterios**, para que luego aplaquéis mi ánimo con santos sacrificios” (versión castellana de Hofmann y Rucck, en **El camino a Eleusis**, México, Fondo de Cultura Económica, 1992, pp. 95ss, correspondientes a los vv. 265-275 del himno homérico). Los neófitos que eran iniciados en esos misterios en el **telesterion**, durante los ritos de las **Thesmoforias**, pasaban de “mustai”, o tapados, a “epoptai”, los que “habían visto”. Y tal “visión”, que iba vinculada al contacto físico con una “reliquia sagrada” de Deméter (**ta ierá**), tenía características profundamente “fanatizadoras”, como puede verse en los relatos entregados por la **Documentación** aportada por Hofmann y Rucck en el mismo libro antes citado; a ello se refiere ya Platón, al hablar de los “phasmata” en el **Fedro**, 250c.

(4) Cf. Mircea Eliade, *op. cit.* pp. 316-319.

(5) Cf. Mircea Eliade, *op. cit.* pp. 321-322.

importancia de los especialistas del rito, que aseguren su correcta realización en cada caso (6). Además, la característica “repetitiva” del rito tiene que ver con su carácter “homeopático” (“similis similem producit”), según el cual la “repetición” ritual del acto fundante hecha en el mismo lugar y de la misma manera en que fue realizado originariamente por el ancestro mítico, asegura siempre, a futuro, la realización del efecto buscado (7).

Sin embargo, la referencia ritual a un “espacio sagrado” no es necesariamente “mágica”, sino que constituye el ámbito concreto donde originariamente “tuvo lugar” un acontecimiento poderoso fundante, narrado por el mito, y que, al ser “repetido ritualmente” **en el mismo lugar originario**, confiere, a quienes lo celebran, la fundamentación sagrada, que “hace **real**” (sak-raliza) la existencia profana (por sí misma “vanal” o aparente).

Veamos, pues, ahora cómo esa concepción fenomenológica del concepto de “espacio sagrado” se da en tres formas históricas de religión.

I. EL “ESPACIO SAGRADO” EN EL HINDUISMO Y EL BUDISMO

Es bien conocida la visión que el hinduismo clásico tiene del mundo como **samsara**, un espacio infinito donde la realidad múltiple va cambiando constantemente de forma en un ciclo infinito de “reencarnaciones” sucesivas.

El **samsara**, por lo mismo que constituye la multiplicidad mundana es **maya**, o sea **ilusorio**. Es así que el hinduismo consiste en la “doctrina del desapego” (Sanatana Dhamma) con respecto a toda la multiplicidad, gracias al esfuerzo yóguico desarrollado por el principio de individualidad, “jivatman”, quien va reencarnándose de manera sucesiva hasta liberarse finalmente de todo apego (karma).

Tal como dice el Bhagavad-Gita:

“Has de saber que ni la materia (Prakriti) ni el espíritu (Purusha) tuvieron principio, y que todas las modificaciones y las Gunas (o atracciones) proceden de la materia. Prakriti determina la cadena de causas y efectos. Mientras Purusha determina la experiencia del placer y el dolor. Pues el espíritu que reside en la materia experimenta las Gunas de la materia, y el apego a las Gunas es la causa de los renacimientos y sus circunstancias. Pero en el cuerpo reside también el Ser supremo, llamado el Testigo, el Fundamento, el Gran Señor, el Mahatman. Quien así conoce el espíritu (purusha) y la materia (prakriti) con sus Gunas, no vuelve a renacer, haga lo que haga” (8).

(6) Al respecto, puede verse la obra clásica de Marcel Mauss, **Esquisse d'une théorie générale de la magie**, en Col. “Année Sociologique”, 1902-1903, vol. VII, pp. 1ss.

(7) Para esto puede verse Frazer, **La rama dorada**, Ed. castellana de la versión en un volumen, México, Fondo de Cultura Económica, 1944, pp. 33ss.

(8) **Bhagavad-Gita**, Yoga XIII, “El yoga del campo y el conocedor del campo”, nn. 20-24. Versión de Carlo Frabetti, Barcelona, Ed. Bruguera, 1978, pp. 108-109.

Y con respecto a ese Ser Supremo o Mahatman, expresa también:

“Aunque carece de sentidos, todo lo percibe. Sin tocar nada, todo lo sostiene. No constituido por las Gunas, las contiene. Exterior a todos los seres, sin embargo está en ellos. Inmóvil, sin embargo se mueve. Es tan sutil que no puede ser percibido. Está muy lejos y sin embargo muy cerca. Indiviso, se manifiesta dividido en la infinitud de seres existentes. Es el fundamento de todas las cosas, el que las crea (=Vishnu) y el que las destruye (=Siva)” (9).

Con este texto puede apreciarse ya la sutilidad con que, en el hinduismo clásico, se plantea la relación entre el Ser Supremo o Fundamento sagrado de todos los seres y el espacio profano propio de la multiplicidad, o **samsara**, donde actúan la materia y el espíritu individual (“jivatman”). El mito más conocido para establecer esa relación que constituye el “espacio sagrado” hindú es el de la montaña o cono **Sumeru**, que se encuentra en el centro de la superficie terrestre, en el eje vertical del cosmos imaginado en forma de huevo (10). En los diversos costados de esa montaña sagrada se encuentran la multiplicidad de los seres terrestres y de los celestes (“apsaras” y “gandharva”). En la cima del cono **Sumeru** está la morada de los dioses eternos y de los que ya han logrado la “inmortalidad”, los “amara”, superando definitivamente el ciclo de reencarnaciones. De ahí que ese lugar sagrado se denomine “Amaravati” (ciudad inmortal).

Ese mito de **Sumeru** y **Amaravati** se verá reflejado después en los **stupas** de los santuarios budistas, que tienen la forma cuadrangular de **Amaravati**, a los cuales se accede por cuatro entradas protegidas con rejas de piedra o madera (vidikà), desde cada uno de los cuatro costados, representando los cuatro puntos cardinales. En sus cuatro puertas están esculpidos los **lokapàla**, o protectores del mundo terrestre, representados por figuras humanas de divinidades. Los **stupas** tienen una misma estructura simbólica: En el núcleo más interior hay una masa sólida hecha con tierra y piedras, rodeada por grandes paredes de ladrillo, las cuales están recubiertas con placas de piedra pulida. Ese conjunto macizo central es denominado **anda**, que significa “huevo” o “testículo”; también se lo llama **garbha**, que significa “útero”, el cual contiene la **bija**, o “semilla”, que a veces es identificada con la “reliquia” o restos del Budha (11). Está en el centro de un espacio en forma de terraza (medhì), o de varias terrazas superpuestas y conectadas entre sí, que permiten dar la vuelta ritualmente alrededor del **anda**, siempre en dirección de occidente hacia el oriente y ascendiendo hacia la cima de la torre maciza que está en el centro, o **anda**. En esa cima hay un baluarte cuadrangular (“harmika”) con elementos decorativos en forma

(9) **Bhagavad-Gita...**, *op. cit.* Yoga XIII, nn. 15-17.

(10) La imagen del cosmos como un “huevo” originario se encuentra también en la tradición china, así puede verse el inicio mismo del mito de creación recogido por Confucio en el “Libro de los Documentos Imperiales”: “Chang-Yi, el Soberano del cielo hizo el mundo como un huevo de gallina. El cielo era la concavidad superior de la cáscara por donde caminan los astros, la yema era la tierra y la clara era el océano primordial” (Ed. castellana de Gastón Soublette, **Anales de primavera y otoño**, Santiago, Ed. Nueva Universidad, 1978, p. 41).

(11) La “reliquia de Budha” puede así ser el equivalente a la “localización” del poder sagrado originario que, como vimos, da pie al “espacio sagrado”, como lugar de la repetición de la “teofanía” fundante originaria.

de corona o de turbante. A las diversas terrazas se puede acceder también por medio de una escalinata (sopàna). En algunos lugares de la India, el “espacio sagrado” se encuentra situado dentro de cuevas, cuyas entradas substituyen las cuatro puertas de los Stupas, que permiten acceder a una especie de altar, a cuyo alrededor pueden caminar los peregrinos devotos. En algunas de estas cuevas habitan monjes budistas. Su interior constituye un “espacio sagrado” sin esculturas figurativas, que recibe la tenue luz solo a través del acceso exterior de la cueva. Denotando así una forma de espiritualidad más depurada en el camino yóguico de la total extinción de la realidad exterior, hacia la pura iluminación interior.

Por lo dicho antes, respecto a las **stupas** más habituales, puede verse la relación existente entre el “espacio sagrado” constituido por la **stupa**, cuyo centro es el origen primordial de la vida (**anda**), equivalente al “ombbligo” de otras tradiciones, y el ritual de acceso hacia la vida, caminando de occidente a oriente hasta llegar finalmente a la cúspide de ese centro cósmico.

De esta manera, la montaña **Sumeru** del hinduismo, coronada por la “ciudad inmortal” **Amaravati**, se ve transformada, en el budismo, por la **stupa**, cuyo centro es el “huevo sagrado” rodeado del camino ascendente de las múltiples terrazas que permiten ir accediendo, en sucesivas vueltas encarnatorias, hasta llegar a la cima de la Vida inmortal. Cuando el peregrino llega a esa cima que corona la **stupa**, considera que ha logrado anticipar “ritualmente” su propia “iluminación definitiva”, que lo convierte en Budha, superado ya todo apego kármico. Así, la misma estructura arquitectónica del “lugar sagrado” le ofrece, al fiel budista, la oportunidad física para el viaje metafísico, que es lo que pretende a su vez el ejercicio del yoga (12). La explicación del “espacio sagrado”, como “centro teofánico” que conecta con lo transcendente se encuentra también en otras formas de expresión budista que conciben la creación del mundo como partiendo de una altura central, desde la cual todo se ha expandido y a la cual accedió originariamente el mismo Budha, constituyéndose así su doctrina (Damma) en el “camino” de acceso para los demás:

“Inmediatamente después de nacer, el Budha puso sus pies sobre la tierra y vuelto hacia el Norte dio siete saltos, situándose en la cima; y gritó: yo estoy en la cúspide del universo y soy el origen del mundo” (13).

En forma análoga al **stupa** puede verse el sentido del **mandala** practicado en las escuelas “tántricas” tibetanas. La palabra “mandala” significa “círculo” o “centro”. De hecho su práctica consiste en pintar en el suelo, sirviéndose de un hilo de color hecho con fibras de harina de arroz, un diagrama de círculos inscritos dentro de un cuadrado. En su interior se representan diferentes imágenes de divinidades tántricas. En ese espacio, el neófito se somete a un rito de iniciación consistente en ir penetrando en los diferentes niveles del “mandala”, que equivalen al peregrinaje del fiel budista recorriendo el camino hacia la cima del **stupa** (14).

(12) Cf. Kapila Vatsyayan, **Espai i símbol en el viatge espiritual vers la il·luminació en l'art de l'Índia**, en “Espai i símbol en l'art oriental”, Barcelona, Ed. Cruïlla, 1997, pp. 37-43.

(13) **Majjima Nikaya**, III, 123.

(14) Ver, al respecto, Mircea Eliade, **Traité d'histoire des religions**, *op. cit.* pp. 319-320.

Una perspectiva similar y complementaria puede encontrarse también en los textos védicos donde se establece el ritual de consagración del “espacio sagrado”, identificado con el altar para el sacrificio. En el **Çatapatha Brahmana** la erección del altar sagrado se concibe como un rito de “creación del mundo” (15) gracias al cual ese lugar sagrado constituye un verdadero “microcosmos” donde se repite la cosmogonía. Así, el mismo texto **Brahmana** considera que el agua utilizada para amasar los ladrillos del altar y de sus fundamentos es el “agua primordial” de la cual Brahma hizo surgir el mundo (16), desde su “trono de lotos” (17). La “flor del loto” es, por lo mismo, un símbolo muy frecuente en el hinduismo y particularmente en el budismo japonés de los seguidores de Nichiren, que veneran el Gran Título (**go daimoku**) del Sutra-Loto, para expresar la vida renovada, que siempre emerge pura y luminosa sobre las aguas, sean estas limpias o contaminadas; aunque para las escuelas de Nichiren tome una connotación también política, denotada con el término **kaidan**, con el que se quiere indicar que la misma tierra japonesa se constituye como “tierra santa” (equivalente, en algo, al “monte Sión” bíblico), hacia la cual concurrirán para congregarse ahí todos los pueblos de la tierra y recibir la salvación mediante el Sutra-Loto (18).

Por otra parte, el simbolismo del “agua” como elemento constitutivo del “espacio sagrado” vincula también ese fundamento sagrado con la “purificación”, que se logra al conectar lo mundano con su origen primero incontaminado.

El “agua primordial” es, pues, a la vez símbolo del “caos” o nada, del cual Brahma hizo surgir el Ser de cuanto existe, y el “agua incontaminada” que fecundó la vida y con cuyo contacto se produce la regeneración de quien se lava ritualmente en ella. Esa connotación es dada por el concepto del **tirtha**, inseparable del agua, que interioriza todo lo que lleva consigo la noción de purificación, tan propia del hinduismo y que permite comprender la importancia de la inmersión en las aguas sagradas del río Ganges para todo hindú. En definitiva, lo que purifica es el contacto con lo divino, hasta el punto que lo **sagrado** puede ser definido como “la manifestación poderosa y llena de esplendor de purificación de lo Divino que actúa a través de los **espacios** (sagrados), los objetos, los gestos purificadores, manifestación por la que lo Divino libera a la conciencia-sujeto del hombre de su encadenamiento y de sus manchas” (19). Algo similar puede decirse respecto a las “ciudades santas” que abundan, en la India, y hacia donde constantemente peregrinan multitudes de fieles.

(15) VI, 5, 1ss.

(16) **Çatapatha Brahmana**, I, 9,2 y 29. En forma análoga al mito de sacralización del “espacio” practicado en el antiguo Egipto con la entronización del faraón que accedía por la escalinata de la pirámide sagrada simbolizando la creación del mundo, gracias a la emergencia desde el fondo de las aguas caóticas de la **colina primordial** (cf. M. Eliade, **Histoire des croyances et des idées religieuses**, Paris, I, pp. 97 y 103ss).

(17) **Baghavad-Gita**, Yoga XI “El yoga de la visión divina”, n. 15.

(18) Uno de los libros sagrados más importantes del budismo japonés es precisamente **El loto de la verdadera doctrina** (Saddharma-pundarika-sutra), cf. la versión francesa, en **Les livres sacrés de toutes les religions sauf la Bible**, Ed. Pauthier et Brunet, Paris, 1858, vol. II, pp. 566ss. Respecto al concepto de **kaidan** en el budismo japonés de las escuelas de Nichiren, cf. las referencias de Heinrich Dumoulin, **Encuentro con el budismo**, Barcelona, Herder, 1982, pp. 156-158.

(19) C.A. Keller, **Le sacré et l'expression du sacré dans l'hinduisme**, en “L'expression du sacré dans les grandes religions”, (Ed. J. Ries), Louvain-la-Neuve, Centre d'Histoire des Religions, vol. II, p. 244.

Por otra parte, este mismo significado “purificador” del acceso al espacio sagrado, determina también su relativización en el proceso de interiorización budista, así como del hinduismo krishnaita. Y ello constituye un fenómeno habitual también en otras religiones, consistente en la relativización del mismo espacio sagrado a medida que el fiel profundiza en el significado de esa mediación espacial. El “lugar sagrado” tiende, pues, a identificarse con el “conocimiento” creyente o místico. Así el **Baghavat-Gita** establece como “sagrado” cualquier espacio, con un mínimo de condiciones “religiosas”, donde el Yogui pueda concentrarse en Brahma:

“El Yogui debe permanecer en un lugar solitario, meditando en el Atman, controlando su cuerpo y su mente, libre de apego y de deseo. En un lugar limpio de impurezas, ni muy alto ni muy bajo, se preparará un asiento con hierba sagrada (Kusha), cubierta con un lienzo y una piel negra de antílope... En ese asiento, con la mente concentrada y los sentidos y el pensamiento bajo control, se purificará identificando su ser con el que reside en todas las cosas... De esta manera el Yogui se identificará con el Atman y obtendrá la paz que culmina en el Nirvana... en verdad el Yogui es superior a quienes se esfuerzan en hacer méritos mediante la penitencia, la erudición o los rituales... y el mejor de todos los Yoguis es aquel que se llena de Mi amor y se dedica plenamente a Mí” (20).

Asimismo, en la perspectiva radical del primer budismo, tal como puede apreciarse en los textos del Canon Pali de la doctrina de Buda, el concepto de “espacio sagrado” equivale finalmente al “aislamiento monástico”. Es en la soledad donde el monje budista encuentra el “lugar” de la superación del karma que lo apegaba al mundo profano, sin permitirle la liberación. El único “espacio sagrado” es, pues, interior. En esa concentración de la mente el monje budista debe encontrar la experiencia religiosa del Nirvana, mientras esté en este mundo, para lograr la fusión en el Uno del Pari-Nirvana, una vez superado el ciclo de reencarnaciones. En el comentario a la tercera noble verdad del Budismo, referida a la extinción del sufrimiento, el texto canónico Nicaya expresa:

“Esto es paz, esto es sublimidad: el fin de todo lo compuesto, el abandono de los fundamentos de la existencia, la aniquilación, la desaparición, la extinción del deseo, el **nirvana**” (21).

Y para lograr esa “liberación” (moksa) definitiva, no se requiere ningún “espacio sagrado” especial, sino únicamente el propio aislamiento, tal como lo recoge un texto en el que se transmiten las últimas palabras de Buda antes de morir:

“Que cada uno de Ustedes sea su propia isla, cada uno de Ustedes su propio refugio, sin buscarlo en ningún otro lugar. Que cada uno de Ustedes tenga el conocimiento por isla, tenga el conocimiento por refugio, sin buscarlo en nin-

(20) **Baghavat Gita**, yoga VI, “Yoga de la meditación”, nn. 10-12, 15 y 46-47.

(21) **Anguttara Nicaya**, 3,32 (**La paraula de Buda**, Publicacions Abadia de Montserrat, 1984, p. 58).

gún otro lugar. Todo esto, oh monjes, que yo he comprendido por experiencia propia y que les he enseñado, y que Ustedes han aprendido a fondo, debe ser practicado y cultivado, deben trabajarlo con asiduidad, a fin de que esta vida de pureza se mantenga y perdure siempre, en beneficio de muchos, para felicidad de muchos, para compasión del mundo, para el bien y la felicidad de todos los seres humanos y divinos” (22).

II. EL “ESPACIO SAGRADO” EN EL ISLAM

El Islam prohíbe la sacralización de objeto o imagen alguna, en coherencia con su concepción radical del monoteísmo expresado en la Shahada: “No hay otro dios sino Alá”. Toda sacralización de cualquier objeto o figura humana o animal constituye, así, **shirk**; es decir, idolatría, que es el pecado más abominado por los musulmanes. Por eso mismo, quienes consideran algo como “santo” al lado de Alá, son “asociadores”, nombre dado a los infieles (judíos y cristianos) por el Corán (23). En cambio, el Corán y, por lo mismo, la tradición musulmana establece un “espacio sagrado”, como una de las cinco instituciones fundamentales del Islam: la **mezquita**. Y, a la vez, prescribe la peregrinación a la primera mezquita, la *Kaaba*, como uno de los cinco “pilares” del musulmán practicante.

La Kaaba es la enorme piedra de basalto negro que constituye el centro del espacio sagrado de la mezquita de La Meca. Se trata de un santuario anterior a Mahoma, que constituía centro de peregrinaciones y de culto politeísta de las tribus nómades árabes preislámicas, y que era administrado por la tribu principal de los “koreish”. La experiencia monoteísta de Mahoma en su primera etapa de La Meca lo llevó a enfrentarse al culto politeísta y a los responsables “koreish” del culto de la Kaaba y, debido a ello, en el 622, tuvo que emprender la huida, o “hégira”, a Yatrib, ciudad que posteriormente se convertiría en Medina-t-el nabí (ciudad del Profeta). Ocho años más tarde, el 630, convertido ya en el líder indiscutido de todo el mundo islámico, Mahoma regresó triunfalmente a La Meca e hizo la consagración de la Kaaba en honor de Alá. El rito que, según la tradición (hadith), habría realizado Mahoma en esa ocasión funda la norma religiosa de la “peregrinación” anual (“Hajj”) a la Meca, preceptuada para todo buen musulmán, así como el rito concreto de circunvalación que los peregrinos realizan en ese lugar sagrado.

De acuerdo a la tradición islámica, la Kaaba está situada en el lugar más alto de la tierra, frente a la estrella polar, que se halla en el centro del firmamento (24). Por eso la Kaaba se salvó del diluvio, así como Jerusalén.

El lugar más sagrado de Jerusalén, el “tophel”, tenía como núcleo sagrado la “roca de Abrahán”, donde Dios le había inicialmente pedido que sacrificara a Isaac. Según la tradición rabínica, esa “roca” cubría un hoyo que conectaba con las aguas caóticas del “tehom”, de tal manera que si se sacara esa roca, volvería el diluvio

(22) **Digha-Nikaya**, n. 16 (en **La paraula de Buda**, *op. cit.*, p. 122).

(23) Ver, por ejemplo, V, 76/72 y 85/82 (Traducción de Prof. Juan Vernet, Ed. Planeta, 1983).

(24) Cf. A.J. Wensinck, **The ideas of the western Semites concerning the Navel of the Earth**, Amsterdam, 1916, p. 28.

sobre la tierra; dicho en otros términos, el mundo está fundado gracias al lugar sagrado de Jerusalén (25). Lo mismo se expresa con el mito “cosmogónico” correlativo, según el cual el mundo fue creado por Dios como un embrión, “y así como el embrión se desarrolla a partir del ombligo, asimismo inició la creación del mundo a partir de Jerusalén y desde allí se extendió en todas direcciones” (26). De la misma manera, según el Corán, Abraham habría también fundado la antigua mezquita (“quibla”) de la Kaaba, tal como le fue revelado a Mahoma (27). De ahí que la Kaaba constituya el verdadero centro primero del universo, hacia el cual ha de “mirar” todo aquel que quiera fundar su existencia en Dios. Por eso, junto a la peregrinación anual a la Meca (“Hajj”) para hacer las siete circunvalaciones alrededor de la Kaaba, el fiel musulmán deberá orar siete veces al día (“Salat”) en dirección a la Kaaba de La Meca, tal como lo prescribe el Corán:

“Te haremos dirigir tu mirada hacia la **quibla** con la cual estarás satisfecho. Mira en la dirección a la mezquita sagrada. Dondequiera que te halles, vuelve tu rostro en aquella dirección. Aquellos a quienes ha sido dado el Corán saben que esa es la verdad procedente de su Señor...” (II, 139/144).

La orientación hacia la Kaaba remite también a la vinculación del “espacio sagrado” con la **teofanía** originaria fundante. De ahí que el Corán señale explícitamente esa relación entre “espacio sagrado” y “verdad revelada”:

“Vuelve tu rostro en dirección de la Mezquita Sagrada. Dondequiera que estéis, volved vuestros rostros en su dirección. Aquellos a quienes se dio el Corán saben que es la **Verdad procedente de su Señor...** La Verdad **procede** de tu Señor... No estés, pues, entre los escépticos... De dondequiera que salgas, vuelve tu rostro en dirección de la Mezquita Sagrada. Esto es la **Verdad procedente de tu Señor...**” (II, 144-150).

Este precepto de “orientarse” siempre hacia la Kaaba, en las siete plegarias del musulmán, determina el significado de la urnacina o “mihrab”, a menudo ricamente trabajada, que se halla en todas las mezquitas en un punto distinto según la dirección en que se encuentre la Meca, y los fieles se postran siempre orientados hacia la “mihrab”, asegurando así su vinculación fundante con el “centro del mundo” situado en la Kaaba. La íntima relación entre la piedra de Abraham, que identifica el templo de Jerusalén con el “axis mundi”, y la “kaaba” considerado el “centro más alto de la tierra”, erigido también por el mismo Abraham, se ve ratificada de forma muy significativa en otra tradición islámica fundada en el famoso texto del Corán sobre el fantástico “viaje nocturno” de Mahoma. Dice así:

(25) Cf. Eric Burrows, **Some cosmological patterns in babylonian religion**, en “The Labyrinth”, Londres, Ed. Hooke, 1935, p. 55.

(26) A.J.Wensinck, *op. cit.* p. 16 y 19.

(27) Cf. Corán II, 119/125, 121/127.

“Looado sea quien hizo viajar a su siervo, por la noche, desde la Mezquita Sagrada hasta la Mezquita más remota, aquella a la que hemos bendecido su alrededor, para hacerle ver parte de nuestras aleyas...” (XVII, 1)

La “Mezquita sagrada” es aquí sin duda la Kaaba, y la Mezquita “más lejana” (“El Aksa”) ha sido siempre identificada por la fe musulmana como el lugar más sagrado de Jerusalén, el “tophel”. Ahí se construyeron más tarde las dos mezquitas, en la llamada “explanada de las mezquitas”: la de Omar, en el mismo lugar del antiguo templo judío y teniendo como espacio más sagrado la antigua “roca de Abraham”, denominada ahora la “roca de Mahoma”, y la mezquita “el Aksa” (=“la lejana”, en relación a la Meca), a la cual se refiere el texto citado del Corán.

Ese texto coránico sobre el “viaje nocturno” de Mahoma a Jerusalén ha dado pie a una rica tradición, con la que se vincula el “espacio sagrado” primigenio de la Kaaba, con el lugar sagrado de la tradición bíblica sobre la “roca de Abrahán”, conectando ambas tradiciones y convirtiendo, apologéticamente, la tradición religiosa bíblica en un anticipo y confirmación de la revelación coránica, al vincular la revelación del Corán recibida por Mahoma en la Meca, con una experiencia extática del mismo Mahoma hecha en la “roca sagrada de Abrahán”, en Jerusalén, convirtiéndose por ello desde ahora en la “roca de Mahoma”.

Hay abundantes tradiciones sobre el “viaje” legendario de Mahoma. De ella se conserva una excelente edición latina, con versión francesa (la versión castellana original está extraviada), que fue ordenada por Alfonso X el Sabio, y hecha en Sevilla en 1264. En Profeta, montado en el equino “al-Borak” y guiado por el ángel Gabriel, fue trasladado hasta el templo de Jerusalén:

“Et postquam fuimus ante portam templi, precepit mihi ut descenderem ad quandam **nigrum lapidem** ...et accipiens me per manum, duxit in templum...; et ecce Gabriel me per manum accipiens duxit extra templum et ostendit mihi quandam **scalam**, que durabat a primo celo usque ad terram ubi stabam...” (28).

A continuación el texto va narrando la “ascensión” de Mahoma a los diversos espacios celestes hasta llegar al lugar mismo de la habitación divina, separada de las estancias anteriores por grandes cortinajes:

“Sic eundo per cortinas illas, tantum profectus sum quod inter deum et me non erant nisi due cortine solum, quarum una tenebrarum erat, et altera sue potencie claritatis. Et dum ista respicerem, ecce audivi post cortinas illas vocem quandam, que dixit verba libri alkoran:... nuncius (el Profeta) credit totum quod in historia dictum est, a primo usque ad finem... Et Dominus dixit mihi: Machomete, accipe historiam istam Alkoram, quam tibi dono et concedo...

(28) Edición de José Muñoz Sendino, Madrid, Dirección General de Relaciones Culturales, 1949: “Y habiendo llegado a la puerta del templo, me ordenó que descendiera hasta una **pedra negra**... y tomándome de la mano me introdujo en el templo...; y he aquí que Gabriel, tomándome de la mano, me llevó fuera del templo y me mostró un **escalera** que iba desde el primer cielo hasta la tierra donde yo estaba” (caps. III y V, pp. 272 y 274).

Accepi librum de manu sua... Et tunc, inter ipsum et me non erat aliquis angelus, neque homo, aut quicquam aliud nisi solum ipse et ego eciam recto situ” (29).

En este texto notable quiere destacarse sin duda la íntima vinculación entre la revelación coránica recibida por Mahoma, inicialmente en La Meca y confirmada solemnemente en el lugar más sagrado de la tradición abrahámica previa, situado en Jerusalén, conectando así la “roca negra” (**nigrum lapidem**) de Abrahán con el cielo, por medio de la “escalera” por la que Mahoma ascendió para recibir la ratificación divina del texto coránico, una vez fue trasladado, desde la Meca a ese “lejano” lugar sagrado, el Aksa.

De esta manera el “espacio sagrado” islámico constituye también el punto de confluencia entre cielo y tierra, así como el lugar donde el fiel musulmán puede conectarse con la “experiencia revelatoria” (teofanía) fundante, dada al Profeta.

Los místicos **suffies** musulmanes, al profundizar en el monoteísmo estricto, evitando toda “asociación” (shirk), llegaron a una espiritualidad de la superación radical de las formas espacio-temporales, que los llevó a relativizar el “espacio sagrado” como lugar de revelación y medio de acceso a Dios, interiorizándolo y dando la primera importancia religiosa al “conocimiento”. Así el sufi Jakim Jami expresa:

“Si alguien quiere llegar a Alá, debe buscarlo en el corazón de los hombres... Llevar alegría a un solo corazón es mejor que construir muchos santuarios para adorar ahí a Alá...” (30).

O también:

“Los gnósticos son el centro de la atención de Dios en el mundo; es más, son el centro de la teofanía de Dios en la existencia... Dios ha erigido los cimientos de la religión y, aún más, los cimientos de todas las religiones sobre el solar de su gnosis” (31).

En esa misma línea, el gran sufi Ibn-Arabí llegaba a una relativización aún más radical de todas las mediaciones de los espacios o los objetos sagrados:

“Hubo un tiempo en que yo censuraba a mi prójimo si su religión era diferente de la mía. Ahora, mi corazón acoge toda forma: prados para las gacelas,

(29) “Y atravesando aquellas cortinas, caminé tanto que entre dios y yo solo quedaban dos, una de tinieblas y la otra de su poder luminoso. Y mientras las miraba, de repente oí a través de las cortinas una voz que pronunciaba las palabras del Corán:... El Enviado creyó todo cuanto hay en la historia, desde el principio hasta el fin. Y el Señor me dijo: Mahoma, recibe esta historia del Corán; que a ti te doy y te concedo... Recibí el libro de sus manos... Y entonces entre Él y yo no había ángel alguno, ni hombre ni nada más, sino solo Él y también yo frente a frente” (cap. XLIX, *op. cit.* pp. 391-392).

(30) Citado por Félix Pareja, en “La religiosidad musulmana”, Madrid, BAC, 1975, p. 380.

(31) En **Al-Insan al-kamil**, II, p. 83 (citado por Seyyed Hossein Nasr, en **Sufismo vivo**, Barcelona, Herder, 1985, p. 188).

claustros para los monjes, templos para los ídolos, kaaba para los peregrinos, tablas de la Torah, libro del Corán. Mi religión es Amor, dondequiera que **se oriente**” (32).

Sin embargo, el impacto de esta teología negativa sufi, difuncional a la religiosidad popular masiva de los musulmanes, determinó que ese movimiento fuera perseguido en diversos países por los responsables institucionales del Islam, tanto del ala sunnita como de la shiita, si bien el sufismo mantuvo siempre y sigue manteniendo, dentro del Islam, el prestigio propio de los santos místicos.

Pero el “espacio sagrado” sigue hoy día marcando trágicamente la guerra entre judíos y musulmanes en la “tierra santa”. En la de “la Kaaba”, en Arabia Saudita, por la presencia de soldados norteamericanos que llevó a Bin Laden a emigrar, autoexiliándose, a Afganistán, apelando a la prohibición coránica según la cual: “Los asociadores no deben cuidar del mantenimiento de las mezquitas de Alá, siendo testigos contra sí mismos de su incredulidad (Corán, IX, 17). Y en Palestina, la última “intifada” tuvo como ocasión o pretexto el que un “asociador”, como lo era Ariel Sharon, osara poner el pie en la “explanada de las mezquitas” de Omar y El Aksa; mientras, por su lado, ese mismo “espacio sagrado” es considerado por los grupos judíos más radicales como el garante de la legitimidad propia en la posesión de esa tierra ancestral. Pero el conflicto vinculado al “espacio sagrado” de la tierra santa es particularmente trágico cuando asume perspectivas “fanatizadas” que hacen de Dios, sea este Jahvé o Alá, un recurso funcional a los intereses del propio grupo. Ahí el “espacio sagrado”, en lugar de conectar la propia tierra con el cielo, se convierte en un factor poderoso de muerte e inconsistencia para todos. Quizá habría que conectarse de nuevo con la espiritualidad “sufi” musulmana y la tradición “chasidita” judía para devolver a esa “tierra” su verdadero fundamento sagrado común, el Dios-misericordia (Al-Raham), capaz de alimentar también una común fraternidad.

III. EL ESPACIO SAGRADO EN LA TRADICIÓN MAPUCHE

Para terminar, quiero presentar brevemente algunas reflexiones sobre el “espacio sagrado” de la tradición mapuche, tan cercana a nosotros, pero a la vez tan amenazada de verse peligrosamente alejada de nuestra propia tradición.

Según la cosmovisión mapuche todo el mundo que los rodea, “Wallontu Mapu”, es sagrado por ser la tierra de los ancestros que allí vivieron y siguen ahí sobreviviendo integrados a la vida de sus descendientes. De ahí la importancia religiosa de la vinculación a esa “tierra” (mapu) de los propios ancestros. Por lo mismo, cualquier lugar previamente convenido es adecuado para el desarrollo del rito fundamental de “consagración” de la tierra, el **Ngillathun** o **Rehuen**, que se celebra cada cuatro años, probablemente en correspondencia al carácter cuaternario del espacio dividido en

(32) Citado por Félix Pareja, en *op. cit.*, p. 401. Si bien esa “relativización” del lugar sagrado puede encontrarse ya insinuada en un versículo del mismo Corán, al referirse a la **qibla**: “Para cada uno hay una dirección hacia la que se orienta. Rivalizad en buenas obras; dondequiera que estéis Dios irá con vosotros...” (II, 143/148).

cuatro puntos cardinales; aun cuando la celebración puede ser ocasionalmente fuera del tiempo cuaternario. El lugar elegido, **Ngillatuhue**, para la celebración ritual, tiene como centro el **llangi**, consistente en un tronco de árbol con una cara esculpida en su parte superior (**Rehue**) y recubierto de ramas de canelo. Es alrededor de ese Rehue que transcurre todo el rito de consagración de la naturaleza, impetrando a Dios la fecundidad de la tierra y de los animales en los próximos cuatro años y dándole gracias por los beneficios recibidos en el período anterior (33).

El **Rehue** constituye además el símbolo particular del carácter mediador de la **machi** entre su propio pueblo mapuche y su dios Nidol-Ngenechen, cuyo rostro está simbolizado por la cara tallada en la parte superior del Rehue. Por eso el Rehue se encuentra siempre ubicado frente a la puerta de entrada de la “ruca”, situada hacia el oriente, donde habita la (o el) machi, revestido de ramas de canelo, cuando la machi ha recibido su consagración como tal (Ngeikurehuen) (34), o sin revestimiento alguno, si se trata de una novicia no consagrada (kemu-kemu).

La consagración de una machi está, sin embargo, supeditada a que esa persona haya tenido el impacto del **perrimontún**, que constituye un llamado vocacional vinculado a menudo a la experiencia revelatoria hecha en un “espacio sagrado” concreto, donde fue tomada por el Espíritu (**Fil.leu**). Así cuenta su propia experiencia de **perrimontún** la machi Ammillán:

“No bien hube llegado al monte, cuando se me presentó un camino que antes nunca había visto y que ahora tampoco he podido encontrar. Seguílo, y al atravesar un arroyo que por él pasaba, tropezaron mis pies con algo extraño: era un Kultrún. Tan pronto como tomé en mis manos el instrumento, presagio de que iba a ser machi, apareció en mi camino un perro que me guió hasta llegar a la montaña de Nahuelbuta, en donde encontré al dios. Escondíome este bajo un cajón para que los **ilocheffe** (ogros) no me vieran y aprovecharan mi carne joven. Después me enseñó el modo de curar las enfermedades, de provocarlas y mantenerlas por el tiempo que deseara, como también lo que debía cobrar por la aplicación de remedios y visitas” (35).

El Rehue, como signo sagrado fundamental mapuche, constituye un verdadero “axis mundi” que conecta la tierra (mapu) con el cielo (wenu). Contiene en sí mismo todo el universo como un microcosmos. En la parte anterior del tronco están tallados siete peldaños, significando esa totalidad, de manera ascendente: el primero, de color negro, está enterrado bajo tierra, simbolizando el mundo o tierra inferior (miche-mapu); el segundo peldaño, que está a ras del suelo, de color verde, corresponde a la tierra (mapu); encima de ella, como tercer peldaño, está el espacio atmosférico (Anka-wekufe), de color rojo, considerado como el ámbito de los malos espíritus que

(33) Puede verse el texto del desarrollo ritual y sus plegarias en la compilación de Martín Alonqueo, **Instituciones religiosas del pueblo mapuche**, Santiago, Ed. Nueva Universidad, col. La fe de un Pueblo, vol. 7, pp. 26ss.

(34) Para el desarrollo del ritual puede verse, Martín Alonqueo, *op. cit.* pp. 209-213.

(35) Jorge Dowling, **Religión, chamanismo y mitología mapuches**, Santiago, Ed. Universitaria, 1971, p. 88. Puede verse otra narración de **perrimontún** en el sueño, recogida por Martín Alonqueo en *op. cit.* pp. 157-158.

amenazan al ser humano; encima de este espacio de malas influencias están los cuatro peldaños superiores celestes (azul morado, azul marino, azul celeste y azul blanco) que culmina con el espacio superior propio del Nidol-Ngenechen.

Cuando los malos espíritus (Wekufe) que habitan el espacio atmosférico logran producir un desorden grave en la tierra o en el ser humano, la machi interviene ascendiendo ritualmente por el Rehue hasta colocarse en la plataforma superior frente al rostro tallado del Nidol. Y ahí entra en el éxtasis chamánico que le permite recibir la revelación del cielo respecto a cual es el espíritu maligno que ha producido aquel mal. Y una vez la machi ha recibido ese don salta al pie del Rehue, donde es recogida por un grupo de hombres y fija el día para realizar el exorcismo en la casa del enfermo o en el lugar del desastre, si se trata de un mal cósmico (sequía, terremoto, maremoto). De esta manera, gracias al acceso por ese “axis mundi”, la tierra o el microcosmos humano podrán ser restaurados y volver al orden originario creado por Dios.

Todo hombre y mujer mapuche está, pues, fundado en el Nidol, cuya estructura simbólica es por lo mismo cuaterna, incluyendo en sí la totalidad de la vida humana bisexuada: **Fucha** (anciano), **Cushe** (anciana), **Hueche Wentru** (hombre joven), **Wicha domo** (doncella joven).

Asimismo, la sacralización del espacio, buscada tanto a través del Ngillathun como del Machithun, se encuentra también en la misma estructura geográfica del pueblo mapuche, conectando los cuatro grupos mapuches de acuerdo a los cuatro puntos cardinales y a los 16 pillanes (o poderes volcánicos) simbólicamente distribuidos en: Picu (4 pillanes del norte: “picunches”), Huilli (4 pillanes del sur: huiliches), Puel (4 puillanes de oriente: puelches) y lafkén (4 pillanes de occidente: lafkenches).

Análogamente, el instrumento musical utilizado en todos los ritos religiosos mapuches, el **cultrún**, constituye también un símbolo microcósmico, con los cuatro puntos cardinales ahí representados. Los astros representados en los cuatro ángulos del cultrún son la luna (**cuyen**) y la estrella de la mañana (**Guñelfe**).

Ambos signos astrales nocturnos son vistos como portadores de la cuaternidad omnienglobante del Nidol: luna o estrella plena (Fucha), luna o estrella oculta (Cushe), luna o estrella ascendente (hueche Wentru) y luna o estrella menguante (Wicha domo) que fundan el orden de la tierra en correspondencia con el orden del cielo.

CONCLUSIÓN

El tema del “espacio sagrado” aparece, pues, en toda forma religiosa como una dimensión mítico-ritual propia del ser humano que refleja, por un lado, su propia conciencia de ser no fundado en sí mismo; pero, a la vez, intuyendo con fuerza inextirpable que hay un fundamento trascendente que lo determina en su propio ser, constituyéndolo como creatura. La “nostalgia” que lo mueve a buscar conectarse con ese fundamento originario se manifiesta en la referencia mítica a un “espacio sagrado” donde “in illo tempore” tuvo lugar esa conexión del cielo con la tierra y que la celebración “ritual” le permite actualizar y apropiarse salvíficamente.

Este esquema mítico-ritual universal tiene su propia concreción en cada una de las religiones. Aquí he intentado mostrar algunos elementos tal como se encuentran en tradiciones no cristianas tan distintas como el hinduismo y budismo, el islam y la religión ancestral mapuche, cuyo conocimiento puede ayudar a profundizar más en el diálogo interreligioso que constituye una urgencia cada vez mayor en estos momentos históricos de inicio del tercer milenio, que, junto con hacernos más conscientes del pluralismo cultural y religioso, puede, por ello mismo, incitar a luchas de poder, de culturas enfrentadas, intentando someter a otros a las propias cosmovisiones religiosas o laicas.

RESUMEN

El artículo parte señalando el significado fenomenológico originario del “espacio sagrado”, presente en toda tradición religiosa. Tal “espacio”, constituye el ámbito privilegiado de la celebración ritual, por la cual los fieles creyentes se conectan con una experiencia “teo-fánica”. De ahí que la etimología del término latino “fanum” tenga la connotación de “templo” o “lugar sagrado” y que la referencia a esa “teo-fanía” acontecida “in illo tempore”, en ese lugar, tenga una fuerza “fanatizadora”.

Aquí, pues, se estudia esa perspectiva religiosa referida al “espacio sagrado” en algunos aspectos de cuatro tradiciones religiosas no cristianas: Hinduismo (mito de Sumeru y Amaravati, Tirtha), Budismo (Stupa, Kaidan), Islam (Quibla y mito del “ascenso” de Mahoma) y en la tradición religiosa mapuche (Ngillathuhue y Rehue).

Se muestra también el proceso “interiorizador” del espacio sagrado que se da en algunas de esas tradiciones religiosas, particularmente en la espiritualidad “mística”.

ABSTRACT

(The article points out the phenomenological meaning of the “sacred place”, which is found in all religious traditions. This “place” represents the special location of the ritual celebrations, through which the believers may come in contact with the original “theo-phanic” experience. That’s why the etimological meaning of the latin word “fanum” has the connotation of “sacred place” and also that the reference to this “teo-fania”, which happened “in illo tempore” in this “place”, has a “phanatic” strength.

This religious perspective is studied in the present article about the “sacred place” in some aspects of four non christian traditions: Hinduism (the mithe of Sumeru and Amaravati, Thirta), Boudhism (Stupa, Kaidan), Islam (Quibla and the mithe of Mohamed’s “ascens”), and, finally, in the “mapuche” religious tradition (Ngillathuhue, Rehue). The author shows also the progressive “inner meaning” given to the concept of “sacred place” in some of these religious traditions, mainly in their “mistical” spirituality).