

En el nombre de Dios, el Compasivo, el Misericordioso

Del “*espacio sagrado*” en el Islam o el sentido de la geo-cronografía espiritual

José Fernando García Cruz

Biblioteca Islámica Ahlul Bait (P)

Título: *Del “espacio sagrado” en el Islam*

Autor: José Fernando García Cruz

Editor de la primera versión digital:

Publicación de la presente edición: Noviembre de 2004

Edición:

Biblioteca Islámica Ahlul Bait (P)

www.biab.org

correo@biab.org

«En verdad, la primera casa erigida para los hombres es Bakkat. Morada bendita y dirección cierta para los mundos»

Âl Qurân. Âl Ýmrân: 96.

Resumen / Abstract

El presente trabajo forma parte de un proyecto más amplio de exposición de la teología islámica para interesados del ámbito cultural no-musulmán, en la cual se pretende hacer una relectura a mitad de camino entre el dogma más consolidado entre los teólogos musulmanes y las modernas tendencias fenomenológicas capaces de explicar a un contexto religiosamente neutro algunas de las tradiciones doctrinales que expresan la sensibilidad religiosa musulmana, tal como ésta en la actualidad se comprende en su propio contexto académico e intelectual.

En esta sección se hace una síntesis de algunos de los rasgos definitorios de la *dimensionalidad sagrada* según la doctrina islámica, la cual determina que cualquier categoría nocional siempre ha de remitirse al universo conceptual coránico, y que esa dimensionalidad ha de estar indefectiblemente regida por la función ritual o teologal que soporta o acoja.

Tanto el espacio sagrado como el tiempo sacramentado son ámbitos incoherentes sin la acción de adoración que sustentan o contienen, aun más allá de la mera institucionalización litúrgica, que en el Islam, por proceder de la imitación profética adquiere un sentido iniciático sin parangón en las religiones unitarias.

Con objeto de ilustrar tal argumentación se han previsto una serie de breves consideraciones fenomenológicas y antropológicas sobre en qué forma estos planteamientos doctrinales se implementan en la cultura y la sociedad creyente musulmana; observando, así, el papel esotérico del sentido de la peregrinación, la oración o el ente-

José Fernando García Cruz

ramiento canónico, como expresiones del itinerario y ocupación de un ámbito/lapso místico que permiten la perfección existencial para los fieles que los transitan y ejecutan.

Badajoz, 1425/2004

Gradaciones meta-doctrinales

Es la noción de *espacialidad* -valga la aparente obviedad- una entidad que inevitablemente apela a un sentido *material* -*mâdî*- de esfera, de fase o ciclo, de contexto, o de proporción con la que el ser humano suele tasar el medio/ámbito/período en que ha de ubicarse y transcurrir. A su vez, es un concepto englobante (periférico) y comprensor (contenedor íntimo) que pretende siempre deslindar al agente pensante u observador de/ante un entorno y marco temporal que le viene dado, y que no siempre es preciso, ni se presenta con unos límites e índoles explícitas.

Cuando esa *espacialidad* se tinta, o se percibe, con un “*matiz santificado*” su dimensión nocional adquiere una relevancia específica y muy peculiar, dado que lo que aceptamos como *espacio sagrado* es algo que a su contenido *aludido* y de *remisión* ha de sumar un valor antropológico concreto y perfectamente marcado, esto es: la dimensión con la que un colectivo humano estructurado y con una codificación referencial que le es común a todos sus miembros ilustrados, observa (percibe, analiza, valúa) el carácter trascendente de un ámbito y tiempo que le son cotidianos o dilectos, y que pasan, a causa de esa irisación confesional, de ser categorías “dimensionales” a ser jerarquías “referenciales” concebidas para la construcción de una cosmogonía integral.

Tengamos presentes que las “categorías” a las que queremos referirnos no son exactamente aquellas de las que los aristotelianos decían que habían de ser obtenidas mediante una especie de percepción intelectual, sino más bien algo próximo a las *calidades de cualidad* que el propio Kant expusiera en la *Crítica de la razón*

práctica, puesto que son nociones que tienen mucho que ver con la observancia de una serie de reglas *prácticas de acción* (*praeceptivae*), lo que en el caso islámico que exponemos lleva a la implementación de la santidad, como condición que siempre devendrá de la anuencia formal y ejecutiva a un ritual transmitido, que es el verdadero eje de la noción

No son pocas las ocasiones, por contraste, en las que el propio *Qurân*, referente primario *-huyyat-* y final de esa percepción cosmogónica islámica para este tipo de entidades nocionales, alude al concepto de “espacio” *-makân/lugar-estatuto-condición (înus: 22, Âl A‘râfa:95, ân nisâ’:20); sai‘t/ extensión (âdh dhârîât:47); fusah/hacer un lugar, abrir (âl muyâdalat:11); jilâl/a través temporal, acceso interior (âl îsrâ’:5)- y a su complemento inevitable: el tiempo, lapso en decurso y progreso. Ambos concurren y discurren casi siempre parejos y vinculados en la formación y percepción existencial originada por la revelación muhammadiana, hasta el punto de que, como veremos más adelante, el sentido de espacialidad en el pensamiento y la cultura islámica carecerá de identidad real si no se vincula con la noción de hiero-tiempo, que es el verdadero ámbito confesional musulmán.*

Es la expresión *ûasia‘* (*abarcar, capacidad, ensanchamiento* > y por extensión: *bienestar, largueza, refugio*) la que mejor explicita el sentido que la Revelación coránica confiere a la espacialidad sacralizada, con independencia del estatuto que ésta pueda tener, como más adelante podremos comprender. Así, el *Qurân* indica:

«*Allah es inmenso (ûâsia`), omnisciente*»

Âl Baqarat: 115

«*Extiende (ûasia`) Su Trono por cielos y tierras*»

Âl Baqarat: 255, âiat Âl Kursî

De forma que la propia deidad se explica y, en consecuencia, se concibe, al menos nacionalmente, de forma espacio-temporal en un sentido recóndito y antológicamente complejo. Esto es, entre sus

Del “espacio sagrado” en el Islam

apelativos y atribuciones se encuentra la de *estar/ser*, lo cual tiene una dificultad asimilativa interesante en la doctrina islámica que *Le sitúa*, no obstante, más allá de cualquier ubicación meramente material de lo tempo-espacial, en una posición doctrinal que podemos explicar como de “siempre-eternidad” (algo parecido a la noción de *sempiternidad* panikeriana).

Allah *fue* en origen y *será* en conclusión, y *está siendo in continuum* más allá del discurrir~Le de Sus propias criaturas. Podemos afirmar que, en consecuencia, Él *es sido/está siendo y ha de ser* pero nunca, ni de ninguna forma en lugar y/o lapso concreto y susceptible de contenedor inclusivo, pues ello Le de-limitaría - cuestión ésta que es dogmáticamente inadmisibile e incoherente respecto de la propia Revelación- ofendiendo el carácter de *permanencia* -“*Hûa âl âûal ûa âl âjirû, ûa a‘lâ kulli shaî‘ qadîm*”- que la doctrina explica; sin embargo, hay una ilustración y atención para Su atributo *suceso-ubicatorio* que se concreta en los espacios o ámbitos marcados por la historia sacra, o la propia designación trascendente. Ubicación que en todo caso obedece a una necesidad didáctica y de inteligibilidad, y no a Su realidad cierta.

De igual forma la temporalidad que vinculamos a lo espacial se sustenta en las numerosas referencias coránicas que describen un sentido para la existenciación enmarcado por ambas categorías. El Libro destaca la idea de “lapso” como un espacio deliberadamente acotado:

«*El tiempo convenido (pactado)*»

Âl Qasas: 29

o

«*Hasta el Día del tiempo señalado*»

Sad: 81

Parece que ese valor temporal, en el Islam doctrinal, ha de relacionarse indefectiblemente con una significación causo-finalista de la realidad existencial: todo tiempo de las criaturas remite de forma programática al “Día” (al final del tiempo material y a su

evaluación trascendente), por ello la propia Escritura se enfrenta, ironizando y descalificándolo, al nihilismo idólatra que mantiene una duda:

«Y dicen: “No hay más vida que esta nuestra de ahora. Morimos, vivimos y sólo la acción ineludible del Tiempo nos hace perecer”. Pero no tienen conocimiento de eso, no hacen sino conjeturas»

Âl Yâziât: 24

Para la Revelación coránica el tiempo es trasunto de la voluntad divina, parte del programa realizador de Su designio y, como éste, críptico y necesitado de develamiento para los humanos; así, por ejemplo, en relación al suceso de los Durmientes de La Caverna indica:

«Di: “(sólo) Allah sabe cuanto tiempo permanecieron. Suyo es lo oculto de los cielos y la tierra. ¡Bien ve y oye! Fuera de Él los hombres no tienen amigo. Él no (se) asocia nadie en Su decretar”»

Âl Kahf: 26

El tiempo en decurso siempre *es de Allah*, más aún que el lugar mismo, puesto que ese espacio puede ser más fácil/impunemente vanalizado. Así, hay momentos, especiales, singulares e irrepetibles, en la historia de la Fe en los cuales los individuos aceptan que su devenir, más allá de la libertad personal, está completamente regido por potencias inconsútiles que llaman a un compromiso o vínculo ineludible, inquietante y a la vez atractivo. Es ese el “color sagrado” -tan *emic* como *etic*, pese a que desde el campo materialista se sostenga que ambas categorías poseen un sentido alternativo y no disyuntivo- del que nos ocupamos ahora y aquí, aunque aceptando que la ubicación espacial es en definitiva el accidente de más fácil comprensión para la mente humana, tan cargada de su propia necesidad *ubicante*.

Son tiempos y situaciones especiales de la humanidad en los que la individualidad, la privacidad y lo mediato de la cotidianidad

Del “espacio sagrado” en el Islam

se desdibujan arrastrados por el llamamiento que la propia índole de esos instantes y ámbitos hace a la persona o la comunidad, que ha de testificar sobre sus convicciones y certezas, a fin de que éstas adquieran la dimensión *metahistórica* que el valor trascendente de esos instantes requiere por propia esencia. Algo que -inversa o perversamente- guarda, como más adelante apuntaremos con detalle, una sutil relación con los planteamientos de Durkheim sobre la dimensionalidad sacralizada que apuntaremos en su momento.

La Revelación nos descubre, por sí misma, una clara y explícita referencia a esos delicados períodos de la Humanidad como combinación *espacio-temporal*, pues, en definitiva, siempre *se trata de un instante en un lugar*. En su mención, en su literalidad, así como en la periferia histórica del suceso narrado por las Escrituras, al igual que en la historia de aquel su divino *momentum*, se contienen algunas de las claves de ese espacio trascendental al que queremos referirnos. Precisamente, la quinta aleya de la Sura *Îbrahîm* destaca una orden divina al profeta Moisés/Mûsâ:

«Saca a tu gente de las tinieblas hacia la luz, y recuérdales los días de Allah».

Evidentemente, en algún estadio de la vida social del creyente hay un momento/ámbito así: un tiempo, paisajísticamente demarcado, acotado y denominado por su relevancia *divina*, que de una u otra forma es un periodo existencial que llama a la Luz -purificación- y al Compromiso -*testimonio (shahida)*-; esto es: algo que mueve al individuo hacia un lugar o ámbito con una “acción” imperativa y codificada, la cual con posterioridad se re~crea mediante ritos y ceremoniales, que le llevan a testificar litúrgicamente fehacientemente sus propias convicciones; jornadas y lugares en las cuales la opción entre veracidad y falsedad se ha de decantar especialmente en su plano social e histórico más comprometido y rotundo, de forma que rubricar ese testimonio/argumento con coherencia y honestidad -desarrollando el rito y/o el ceremonial con conciencia de su valor y función- acabe por ser la aptitud rectora que deslinda al creyente, comprometido y ligado por su propio testimo-

nio, en especial cuando todo ello sucede frente a la persona meramente devota, la cual está étnica o culturalmente definida por su uso de la religiosidad y no por su introspección espiritual, de forma que con todo ello se logra posicionar ese lugar-instante más allá de una simple lectura fenomenológica.

Esos “*días de Allah*” a que hacen mención la aleya, paradigma de *temporalidad divina* (lapso concreto y sustanciado materialmente, pero de dimensión (causa) trascendental y finalista), son como aquellos en los que el Profeta interlocutor divino hubo de reafirmar su voluntad de testimonio, y los que, finalmente, comprometiéronle en la guía y custodia del pueblo creyente frente al Faraón -arquetipo del opresor eterno-; los días divinos que hicieron de su tránsito histórico un paradigma para sus *herederos*, de forma que tutelar a los oprimidos de las tinieblas, diversas, embaucadoras y poligonales, a la Luz, única, inequívoca y verdadera, y preservar la identidad de la Religión, acabó por imponerse como imperativo inexcusable: la “acción” por antonomasia, con toda su carga *religatoria*, esto es: la tarea -acto de relevancia canónica, rito, ceremonia- en la forma en que la existencia se carga con plena conciencia del significado de la *realidad religada* (nexo o relación entre la criatura y el hacedor), de la que hablara Zubiri, apoyado en Lactancio y su idea de la *religio* antigua como *religatio* escolástica.

He ahí el sentido de *tiempo en acción*, de forma que el itinerario o la estadía, lugar sacralizado, acaba por constituirse en *tierra bendita*, en espacio devocional con la implementación de aquélla; un muy determinante título, para la propiedad y el uso religioso. El propio *Qurân* delimita la esencia sutil de esos *divinos días* cuando explica el sentido *fino -latîf-* de esos especiales instantes de la existencia; así indica:

«Hacemos alternarse esos días entre las gentes, a fin de que Allah examine a quienes creen, y tome testimonio entre vosotros»

ÂlI‘mrân: 140

Del “espacio sagrado” en el Islam

Esta intención analítica, nos lleva a pensar en la dimensión sacra como una forma -concreción- del causalismo programado que se haya en todo lo devoto, si bien lo “*sacrum*” no tiene por qué circunscribirse aún a lo religioso-canónico, si éste ámbito no está definitivamente implicado en lo espiritual. Aceptaremos que hay una trama de relaciones entre los diferentes planos que, articulados o vinculados, exponen la realidad de una existencia implicada.

Recordemos que la Ley religiosa no siempre está supeditada indefectiblemente a la Gnosis espiritualista, y que en el Islam aquella, si es ejecutada como rutina canónica, conforma el *Dîn*, pero no asegura la obtención de ésta segunda.

Por tanto, si ponemos esto en relación *cartográfica* con los ejes del espacio antropológico materialista (circular, radial, angular) convendremos que todo contexto (espacio-tiempo) es *definitorio* para el llamado “material” antropológico, en tanto en cuanto éste es un pasaje envolvente y gnoseológicamente vinculado, lo que no pre-supone la asunción de un individuo relativizado y circunvalado por otras realidades existentes, aún de mayor o menor entidad. No tiene nuestra noción de la dimensionalidad y duración la bidimensionalidad del idealismo hegeliano, por cuanto no puede aceptar el Islam, unitarista y revelado, la tesis de un lazo hombre-naturaleza, que ignore el vínculo trascendente con la deidad, expresado en el orden tridimensional aristotélico en el cual ha de observarse tres tipos de relación (el hombre consigo mismo, con su entorno *religatorio*, y con la deidad). En la conciencia creyente islámica hay esos tres planos, pero articulados de diferente forma a como los pueda percibir en pensador agnóstico.

Existe un *espacio circular* que relaciona al ser existenciado consciente consigo mismo, lo cual no se agota en un sentido introspectivo; se trata de un sentido “*perimetral*” del que se hace representación en las diferentes formas rituales que recrean esa *circularidad* cíclica y recurrente tan común a toda religiosidad unitarista (por ejemplo, la marcha entre Marûa y Sâfa, y en cierta forma la misma circunvalación o *taûâf*).

El propio *taûûf* en su circulación contraria al movimiento solar perceptible desde la estática Tierra y al de las agujas del reloj está apelando a un sentido de~constructor de ese mismo movimiento, siempre a la búsqueda de un espacio esotérico, en el cual la espiral de penetración sea símbolo de la búsqueda del contacto intimista y contranatural (léase meta-material) que ensaya, ya que rememora el sentido de la revolución rotatoria de la Luna alrededor de la Tierra y de ésta en la órbita solar real, como si ese sentido revolucionario expresase la cadencia del dependiente ante su maestro. Todo movimiento espiral y sinusoidal parece pretender la llegada a un espacio tanto ascendente como descendente, pero siempre “otro”, respecto al medio convencionalmente natural que circunscriben las agujas horarias en su previsible decurso, de manera que con un círculo contrario a esta lógica temporal y material se ha de procurar el deshacer esa misma temporalidad, no olvidemos que se conoce que el rito de la circunvalación en torno a la Kaa 'ba era antiguo y en ese sentido, y que con el paso de los tiempos la Ignorancia idolátrica lo alteró hasta que el propio Profeta Muhammad restableció su antigua forma esotérica-sinusoidal.

De igual forma serían espacios circulares aquellos que se inscriben en el viejo computo de los períodos lunares para recordar eventos meta-materiales. Esos periodos sagrados, como el tiempo de ayuno, o el de la peregrinación, como el plazo *bendito* de la *Noche del Destino -Laîlat âl Qadr-* o del primordial A'shurâ ibrahímico, que son lapsos en los cuales la Tradición acepta que es más “fácil” la comunicación entre los Mundos, dado que se tratan de instantes primordiales de cierre e inicio cíclico, como es el caso singular del 15 de Shabân instante en el que los hadices de la Sunnah recuerdan que el propio Allah, desde el cielo inferior -más próximo al mundo material- para convocar a los seres humanos a un perdón especial, que coincide con el instante escatológico por excelencia del dogma duodecimano, ya que es precisamente ese el día de nacimiento del Îmâm sobre el Tiempo, el duodécimo sucesor profético, que según la Tradición *Shîa'* habrá de volver en una Parusía regeneradora del Orden primordial.

Del “espacio sagrado” en el Islam

También hay una forma de “*espacialidad radial biyectiva*” que vinculan al ser *sentiente* con su medio concreto, que lo vuelca hacia su memoria, ubicada ésta en puntos concretos a los que ha de dirigir su atención ritual, que de esta forma presentan una espacialidad lineal que se percibe en la veneración de lugares y ámbitos (sirva de ejemplo el valor especial que en el Islam duodecimano se concede a los viajes y *visitas -zârat-* a las tumbas de los Imames y los personajes de singular memoria para la escuela); y, finalmente, podemos pensar en una forma de “*espacialidad angular*” que nos lleva un poco más allá de la tridimensionalidad de la metafísica escolástica latina de raíz aristoteliana, la cual a los puntos de inicio, y vínculo contextual, añade la elevación *hacia* la deidad. De cualquier forma, la espacialidad, cualquiera que pueda ser su vinculación y relación, se contiene plenamente en el sentido de interdicción y de reserva que es fundamental tanto en la doctrinal como en la ley canónica musulmana, la cual, a su vez, se comprende en el concepto de *demarcación* o *hudûd* que designa tanto lo que es “preservado” como, por extensión, lo que acaba por ser “punible”.

Así, con independencia de la percepción epistemológica de esos planos de la ubicuidad doctrinal, podemos sostener que en principio, pues, aquello que nos *sitúa* y *demarca* desde el acervo conceptual coránico es la noción de *espacialidad revelada* cuando ésta indica “límites”, la cual se concreta en la eterna idea de *preservación/prohibición* que nos ofrece el término “*harâm*”, ya que la obediencia y asunción de este tipo de principio es el fiel de la balanza de la credibilidad confesa. Hay numerosas y muy explícitas referencias en el *Qurân* al carácter santificado del espacio y el tiempo, desde ese sentido mencionado. Asimismo, por ejemplo, “sacro” es especialmente el espacio mecano heredado de la tradición ibrahímica e ismaeliana, el edificio de la Kaa’ba -del que nos ocuparemos en su momento-, su entorno y el tiempo que se le dedica en la práctica piadosa de la peregrinación hasta él -seguro, preservado (*Âl Qasas*: 57), lugar de postergación (*Âl Baqarat*: 144, 149 y 150), antiguo o arcano (*âl hayy*: 29)-. De hecho junto a ello, y vinculado al lugar y a su veneración, el *Qurân* explicita que se ha establecido un tiempo

hierático -cuatro de los doce meses lunares- a fin de enfatizar el vínculo espacio/temporal cuando de su sacralización se trata.

Precisamente, la raíz trilitera de la lengua árabe coránica “*h-r-m*”, que designa originalmente esa noción de *interdicción* o *reserva*, con la relevancia determinante que ello tiene en el medio intelectual y doctrinal musulmán, expresa, pues y en concreto, la idea de que *algo que está salvaguardado, tanto como vedado o prohibido*. Así pues, tan *harâm* es un **ámbito**, como el **tiempo** que junto a él concierne a una **práctica** -o su proscripción-, esto es tanto se trata de algo resguardado, como impedido. No obstante, en algunos autores foráneos a la cultura del Islam poco versados de sus entresijos canónicos reales -concretamente entre algunos de los orientalistas que suelen beber de fuentes muy pobres, e incluso espurias, aun musulmanas- se mantiene la idea de que en el Islam el tiempo o la espacialidad determinan específicamente la sacralidad de algo, cuando en realidad es la propia combinación de ambos factores, como accidentes de lo *sucedido*, lo que determina ese estatuto especial, ya que el sucederse implica una forma de *circuito causal*, una concatenación de efectos, que hace que lo que era accidente se imbrique con la esencia del ser atribuido

Por ejemplo: el contorno y el propio edificio de la Kaa‘ba no es -técnica y jurídicamente- más “sacro” que cualquier otro espacio purificado para la *i‘bâdat* o adoración; sin embargo, en un plano elemental, y con abstracción de la dimensión esotérica más compleja, su evidente condición especial y singular nos viene determinada por la propia orden revelada -proyección de una Tradición, en el sentido guenoniano, que se remonta a la fundación ibrahímica- de visitarlo, y venerarlo como peregrino, y hacerlo de forma sistemática y continuada. La caza, siguiendo el ejemplo, se prohíbe allí, por la sacralidad que deviene de ser punto de congregación regular y permanente del peregrinaje, con todo lo esotérico que éste conlleva. Es, pues, esto último lo que colorea de trascendencia santificada el lugar, que evidentemente no es ya en *ese* momento una mera ubicación aleatoria. Porque ese edificio, sencillo y minimalista en su apa-

Del “espacio sagrado” en el Islam

riencia y concepción, es punto receptor de la atención del peregrino buscador de la transcendencia, el lugar es *sacralizado*, ya que la prohibición de esa caza rige específicamente para el peregrino consagrado como tal, y, por supuesto y sobre todo, en el tiempo en que se encuentra en el *estado -hâl-* de *con-sagración* o *îhrâm*; aunque por extensión el uso consuetudinario haya extendido el sentido primigenio hasta desdibujarlo, y convertir el lugar concreto en un espacio reservado en y por sí.

Lo *sacro*, cuando de situación locativa se trata pues, en la islamidad, no se atiene meramente a una ubicación, sino más bien y en todo caso a un *establecimiento* sobrevenido **desde** la acción -ceremonial-, generalmente puntual y concreta; si no lo entendiésemos así, ello habría de contradecir a la máxima coránica que recuerda enfáticamente que «**Adonquiera que os volváis, allí está la Faz de Allah**» (Âl Baqarat: 115). De alguna forma, y por consiguiente, las tradiciones confluyen cuando podemos entender que el *Qurân* cierra el ciclo revelado, retomando la máxima del *Sefer yetzirá* judaico que instruyera que «*Dios es el lugar del mundo, pero el mundo no es Su lugar*».

Por tanto y en realidad, el *espacio religioso islámico*, su transcendencia y significación esotérica, es en esencia un ámbito conceptualmente *isotrópico*, esto es, que presenta las mismas propiedades y atribuciones con independencia de la dirección geodésica o dimensional, y del sentido de la medición y cálculo con que se establezca, puesto que su estatuto de ámbito confesional no se contiene en el mero emplazamiento sino en la funcionalidad/temporalidad que sobre él se pueda desarrollar, de manera que tal isotropía, aún virtual, alcanza a la semejanza entre los accidentes físicos y materiales del medio en que se establece la condición de sacralidad.

Según el criterio de los antiguos pueblos pre-muhammadianos, como según en el de toda sociedad “primitiva” y por ende *ignorante* -dicho esto último en términos de doctrina, esto es, en el estadio de *yahâliat-*, algunos lugares estaban regularmente henchidos de una suerte de efluvio extraordinario de mayor o menor energía espi-

ritual, de forma que según la naturaleza de tal emanación y de su dinamismo, el lugar donde se manifestaba tal suceso había de ser privativo de los espíritus telúricos, que aquéllos en su ignorancia de la Unicidad de la esencia divina confundía con la trascendencia hacia ésta.

Algo cierto hay en ello, aunque esa sacralidad tiene que ver *graciosamente* con un estatuto “manifestador” de la evidencia divina. Hay, no obstante, en la memoria doctrinal de los musulmanes fidedignas noticias de todo ello. De esta forma, conocemos que Allah puede designar cierto lugar para *sede* de Su intermediación con los Enviados, como es el asunto del relato que tiene por protagonista a Mûsâ a quien, según la memoria coránica, se ordenó:

«*Despójate de tus sandalias, ya que te encuentras en el valle sagrado de Tuûh*»

Taha: 12

o como en el caso en que el propio Muḥammad en su *Mi'rây* o Ascensión ordenó al mismo Shaitân abandonar un preciso collado entre unas colinas yermas mediante un rotundo imperativo (“- ¡*Qum!*”), que preservaría aquel lugar, hoy célebre ciudad religiosa, como específico *Harâm* -*tabernáculo* podríamos decir- de la Casa Profética muhammadiana.

Esos espacios concretos son santos (> santuarios), en árabe coránico: “*muqaddas*”, pero no son exactamente espacios *de* culto, esto es venerables por sí mismo, sino que son espacios *para* el culto, pues -y esta es la diferencia esencial con cualquier otra Tradición unitaria, especialmente con el cristianismo católico- en el Islam la adoración o venerabilidad, siendo únicamente privativa de Allah, puede producirse en cualquier lugar -con unas mínimas objeciones de índole *higiénica*, o relacionadas con la pureza ritual-, pero en ningún caso se ha de atribuir la santidad espacial al área precisa en que se desarrolle -que en definitiva es una mera contingencia de la materialidad más primaria de lo existente-; se trata más bien de un régimen de sacralidad por sí misma, a partir de la acción que

Del “espacio sagrado” en el Islam

sobre ella se sucede, sea la *adoración* o *i'bâdat* de un creyente, o la presencia histórica y puntual de un enviado, o ángel, incluso por tratarse de un lugar destacado por la propia manifestación divina sobre él.

Tales errores de percepción de la sacralidad no son, en todo caso, específicos del moderno antropólogo u observador humanista; en la antigüedad *ignorante/idolátrica*, y antes de la ordenación cosmogónica islámica, ya se pudo percibir una desvirtuación del sentido veraz del vínculo entre la trascendencia y el binomio del espacio y el tiempo. Los árabes animistas anteriores a Muḥammad, habiendo olvidado el auténtico sentido del peregrinaje en torno a la Ka'ba tal como los profetas Îbrâhîm e Îsma'îl lo instituyeran, de acuerdo con la tradición religiosa del Islam, adquirieron usos y costumbres supuestamente sacralizados y vinculados al lugar, como la usanza de eludir el entrar en sus propias casas por la entrada convencional, ya que lo hacían por las tapias posteriores e incluso perforando las techumbres de cañizos o entramados de palma; atribuían a la vivienda cotidiana, una estatuto específico de La Casa y con tal práctica pretendía dotar a sus propias moradas del carácter mágico que atribuían al edificio ismaeliano.

La Revelación hubo de poner las cosas en su lugar originario, cuando se transmitió:

«La piedad no radica en que entréis en vuestras casas por detrás, sino en el temor a Allah. Entrad en vuestras casas por su puerta y temed a Allah. Quizás así mejoréis»

Âl Baqarat:189

La *acción* sacralizante, su vínculo con un espacio concreto, y su proyección sobre otro, en tal caso no dotaba a la vivienda del individuo consagrado en un espacio sacro, no sólo a causa del error de percepción que destaca el Libro, sino que además por cuanto la acción en sí no pasaba de ser una mezcla de rito supersticioso y voluntarismo místico. El lugar no llegaba a ser sacro, pues, no

conseguía santidad con el simple rito, más aún cuando éste no era *genuino*, esto es no llegaba a ser ceremonia.

Ningún terreno, según la base doctrinal islámica, adquiere ese estadio, como tampoco ninguna acción ritual se lo confiere, si aquél y ésta no son adecuadas y tienen una raíz legítima; de forma que esa sacralidad sólo llega a ser tal, cuando acaba por ser un atributo devenido de una rigurosa experiencia espiritual, concretamente de ésta misma cuando es consecuencia del dictado revelado y de su asunción disciplinada.

Por su parte, la acción *legitimada* por las doctrinas unitarias, su implementación sobre el espacio, y con ello la dotación de éste con alguna forma de virtud esotérica, contrasta, pues, con la concepción animista para la cual el ser humano es un intruso en el *hábitat* que ocupa; siendo éste un sentido de las cosas que se ha trasladado a la moderna ecología, que más allá de su bienintencionalidad, huérfana de una verdadera cosmogonía, rastrea las viejas concepciones paganas del mundo y vuelve sus ojos al animismo idólatrico como a un tiempo de inocencia y candor, podríamos decir de pureza existencial, o al menos vivencial.

Aquel animista, imaginado “buen salvaje”, actuaba sobre su contexto espacial pretendiendo hacerse perdonar la presencia mancilladora de su *cultura* de homínido recién llegado, de forma que las experiencias rituales pseudo-místicas datadas por la Antropología en prácticamente todas las culturas arcaicas, evidencian una sistemática necesidad de *liberar* el territorio *usurpado* de su carga mágica (> trascendente), o en todo caso de armonizar la perturbadora presencia humana sobre él, aunque sabiendo que más allá de ese apaciguamiento de las fuerzas telúricas de ese medio, aquel neo-ser no dejaba de estar expuesto a todo tipo de maleficios y riesgos, incontrolados y siempre incomprensibles para su ingenua cosmovisión de la Realidad. El animista, con todo ello, buscaba en la sacralización voluntarista de su recién tomado espacio aplacar y pagar su renta al dios/ídolo propietario/tutor del sitio, del que buscaba tanto la anuencia como alguna forma de protección contra su

Del “espacio sagrado” en el Islam

propia ira arbitraria.

Sólo el orden religioso Unitario superará ese estadio, colocando el debate de la relación tercera de la fórmula aristotélica y escolástica, entre el ser humano y la deidad en los términos de sumisión agradecida y de generosidad que hoy son aceptados como los ejes del discurso religioso complejo más extendido. La deidad benéfica concede un espacio -todo él bendito por su origen y procedencia- al hombre, quien lo toma en usufructo -podríamos decir *en enfiteusis sin carga-*, siempre de forma gratuita, con la única *obligación* de no ser ingrato ni injusto con sus semejantes y contiguos. La sacralidad de ese lugar -en su sentido extenso-, por tanto, es así un *accidente* (*kifîiat*) sobrevenido de la práctica piadosa, que ahora pasa a ser mera y sencillamente la expresión de esa leal gratitud; el *lugar*, al igual que el *momento*, deviene en *sacro* cuando en él se lleva a cabo ese rito correcto, o cuando sirve de memorial de un evento evocador de su origen divino.

Hemos de apuntar respecto del sentido de *lo ritual*, cuando se espera que ello califique en forma sacralizadora un ámbito o momento, que siempre ha de discriminarse entre “*rito*” y “*ceremonia*”, puesto que en ambos asuntos hay un componente aprendido, que puede llevarnos a errores de percepción, ya que el pensador materialista intuirá que el mero adiestramiento para una escenificación, ritual o ceremonial, su pervivencia cultural, e incluso su interiorización etnográfica puede ser alguna forma de mecanismo detonante/generador de una manera de la sacralidad, que de esta forma será siempre sobrevenida y por sugestión, aunque el creyente consciente solamente percibirá sacralidad en el ceremonial desde la conciencia y la experimentación de su sentir en la Fe.

Sin embargo, ha de matizarse en qué manera el ritual es una forma de rutina, aprehendida incluso entre los animales, que maquilla un suceso, pretendiendo sobreelevarlo de categoría, frente al ceremonial que es la escenificación formal de un verdadero acaecimiento trascendente; así alguien ha comparado como ritual asimilado y construido por la conveniencia funcional la forma en que en la

antigua Roma se remataba a los gladiadores vencidos -un personaje vestido de Mercurio los traspasaba con una lanza dorada-, con el carácter prosaico que tiene la metodología de la depredación de los grandes mamíferos carnívoros respecto de sus víctimas alimenticias -primero comen los machos dominantes, más tarde los jóvenes machos, y finalmente hembras y cachorros-, en ambos casos hay un mismo proceder codificado -ritualizado-, y, sin embargo, en el proceso animal el método de actuación es un suceso, y en el caso romano es una función reglamentada, que puede llegar a ser rito, pero no es ceremonia, ya que ésta siempre guarda en su esencia la recreación (también simbólica) de algo que *es* en el plano de la Verdad, y que solamente es perceptible desde la experiencia esotérica, a la cual se apela constantemente con la ritualización, aunque no siempre se alcance mediante ésta.

Tomemos como modelo de contraste la “ceremonia” de la ablución musulmana mediante *taïammûm*, esto es la manera de situarse en un *momentum* de pureza, mediante una acción de lavado, aunque a falta de agua para la purificación *ritual* el creyente recurre a la arena o el polvo. Éste es un suceso codificado que procede de una orden coránica (âl mâi´dah:6), que *también* efectúan los elefantes africanos. Éstos cuando la temperatura ambiente se eleva por encima de 35° se refrescan con tierra con un método decantado y aprendido, al igual que depurado -canónicamente- y aprendido es el sistema de purificación del musulmán mediante ese *taïammûm*. En el caso animal falta el momento *constitutivo*, que le confiere relevancia teleológica, al igual que difiere en el tempo de sacralización, pues para el elefante rige un sentimiento ambiental -la temperatura elevada-, mientras que para el musulmán manda una orden coránica que es *distintiva* entre la higiene y la simbología esotérica.

El ritual es una forma de procedimiento, una rutina o secuencia decantada por la funcionalidad, mientras que el ceremonial atiende a imperativos de índole trascendente. E incluso para el materialista es algo que no puede ser adecuadamente comprendido sin las refe-

Del “espacio sagrado” en el Islam

rencias y coordinadas *religiosas*, esto es doctrinales, aunque el materialista dirán en este punto: *culturales*.

Más adelante observaremos qué exigencias se pueden esperar de las ceremonias, en su ubicación espacial y temporal para que adquieran el grado de hiero-sucesos. Aunque podemos decir que dentro del espectro religioso unitario, esto debió ser muy evidente para los antiguos creyentes de Banî Îsrâ’îl, de hecho aún en la actualidad el judaísmo es muy cauto en lo que concierne a la sacralidad ritual y no sobrecarga sus espacios de práctica religiosa con ningún tono místico especial; aunque el cristianismo primitivo -tan experimental y alternativo, como inconsciente de los riesgos que asumía en su praxis durante los primeros siglos de actividad confesional- en su afán mercadotécnico y quizás embriagado con su entusiasmo proselitista, y muy posiblemente mediante la estrategia de sobrepone su liturgia a los cultos paganos, reocupó algunos espacios místicos de la antigüedad de la pre-revelación, de forma que, pretendiendo metamorfosear (re~ciclar) aquellos cultos idolátricos a la realidad cristo-paulina, acabó por imbuirse, e incluso, sugestionarse con una errónea percepción de lo sagrado, completamente cargada de paganismo, esto es de esa concepción deudora y liberalizante del medio natural que pretende devenir en *sacramental*; así, ejemplos sencillos de esto los tenemos en las romerías, ceremonias paracanónicas y celebraciones etno-culturales que expresan la mal llamada *religiosidad popular* cristiana.

La moderna antropología, metodología que aun laica no se sus trae a su origen cultural cristiano-occidental, ha insistido que son los colectivos, el hombre en definitiva, quien *crea* (provoca) un lugar sacralizado para su deidad, para su percepción de ésta, e incluso para su advocación cultural más extensa. Los antropólogos y los fenomenólogos que les siguen asumen como incontestable ese voluntarismo creativo sobre la propia entidad religiosa, y por extensión de su concreción formal. Por contraste, en los términos en que se administran las disciplinas de los estudios coránicos en el mundo intelectual islámico, se puede decir que el antropólogo acepta como

única realidad posible la aplicación o la extensión referencial (*miṣḍâq*), esto es la percha conceptual, la *concreción perceptible* que para cualquier teólogo o espiritualista es la cáscara de algo más complejo, nocional e incluso conceptualmente.

Así tenemos que un planteamiento muy básico en antropología y en la sociología o fenomenología religiosa es la tesis de que las culturas confesionalizadas recrean o aceptan que ineludiblemente ha de haber un espacio específico delimitado y conocido (la Casa, el Templo, el Santuario, el Tabernáculo; en lengua árabe: *âl baît*) que es centro del culto por cuando *contiene* a la deidad, un lugar que tanto la guarda como la encierra, de forma que la comunidad sabe dónde buscar al dios, y dónde éste se comprende. Sin embargo, se suele obviar que esa *morada*, por coherencia, no puede ser más que un eje de una estructura compleja, y nunca puede llegar a ser ese contenedor que las cosmogonías idolátricas relatan a los investigadores.

Se sabe, por ejemplo, que en Islam a la *Kaa'ba* -ámbito, espacio y entorno, edificio-, le corresponde ser la noción de esa *Casa-eje por excelencia*, que por ello *es* el axial de todo lo existente en el mundo material, a la vez que un conector con los otros planos de la *existenciación*; así, abunda la información de los hadices que nos recuerdan que se concibió por Îbrâhîm e Îsma'îl con la finalidad de marcar tal axial para este mundo, de forma que el culto en torno del edificio reproduce de manera fehaciente la forma de relación que se ha establecido entre Allah y sus criaturas, y que en la *circunvalación* o *taûâf* se transcribe fidedignamente -(j) y no sólo se representa simbólicamente- el verdadero Orden cósmico: la deidad estática, esto es: eterna, quieta y estable, y unas criaturas insertas dinámicamente en el proceso-movimiento de sucesión y transcurso que viene a ser la existencia sucedida. Podríamos decir, que no hay *sacralidad* en la representación del rito circunvalador que el peregrino ejecuta en torno al edificio mecano, o la *sama'* del derviche, que la que se puede comprender en el desarrollo geométrico de una lacería de las muchas que ilustran la estética islámica en todo tipo

Del “espacio sagrado” en el Islam

de soportes; en ambos casos se trata de la esquematización de un orden primordial que representa el origen materialmente vacuo de la Existencia y su *efusión* graciosa *-feîḡ-*, su concreción y desarrollo en lo existenciado, y como todo ello se imbrica y vincula sin un desapego imposible de su *efundente*.

Por ello es difícil establecer pautas reales y coherentes para delimitar simplemente en lo conceptual aquello que es *profano* y lo que se considera *consagrado*, especialmente cuando no se trata solo de delimitar actividades, sino también los ámbitos auténticos, entiéndase *genuinos*, para éstas. Es sencillo definir ciertos emplazamientos o periodos y su funcionalidad, pero ello no concreta el sentido trascendentes de los lugares en los que habitualmente se llevan a cabo los ritos y ceremoniales, los cuales suelen entenderse como los verdaderos “espacios sagrados”; éstos en tanto que son meros trasuntos, se amoldan a un determinado contexto, aunque éste acabe por confundirse para el fenomenólogo con la categoría superior de la sacralidad que, insistimos, sólo le confiere formalmente su experiencia trascendente, cuando ésta se implementa sustentada desde una Tradición revelada. Aunque previamente a todo ello, es esencial comprender en qué forma el ser humano se vincula funcionalmente con su propia materialidad, tanto corporal como contextual.

En realidad, en la espacialidad y su trasunto posterior: la locación, se vincula al individuo con su *estar trascendido*, en tanto en cuanto éste toma conciencia o percibe su imbricación con su propio origen y destino divino, esencia de nuestro interés por el sentido de la espacialidad sacralizada. La percepción de la realidad física del individuo, pues, habría de atender, tal vez, a tres “órdenes” de formas, como ya explicara el Merleau-Ponty fenomenólogo, para quien el ser humano además de poseer una percepción *sincrética* -peculiar de los animales y su comprensión del espacio, que permite a una hormiga, por ejemplo, colocada al extremo de una varilla o rama saltar a un papel blanco marcado con un círculo negro sólo cuando la inclinación del soporte, la iluminación, su intensidad y dirección,

permiten al insecto *comprender* el lugar al que habrá de llegar; además está dotado, siempre según el pensador francés, de la capacidad para percibir/comprender las, por él denominadas, formas *amovibles* o competentes para actuar como señales, reclamos que desde un cierto estímulo llaman al ser -humano o animal, para el fenomenólogo esto último es indiferente- hacia la ventaja o la conveniencia fisiológica -en su ejemplo, a que el animal en su necesidad de alimento, perciba los caminos que pueden conducirle a él, dotándose para elegir el más corto o cómodo-, mediante una interesante codificación de la configuración espacial con que esos indicadores adiestran el instinto/cerebro del individuo localizado; y finalmente, estarían en él las formas *simbólicas*, siempre privativas de la percepción humana, mediante las cuales esa mera señal devendría en símbolo complejo, e incluso sutil, de manera que la esencial y básica capacidad humana para convertir esos signos en símbolos habrían de explicarnos las multiplicidades de perspectivas que llevan a que el comportamiento humano, su *estidad ubicada*, puedan ser analizados como conducta compleja de la que se deviene una metalectura de su propio ámbito, que re-simbolizando el medio material e incluso corporal, lo lleve al estado de representador de un esquema cosmogónico, y a su percepción del espacio sacro como la de un mapa de su itinerario trascendental .

Una vez apuntado el matiz, que consideramos fundamental; hay que destacar como sí es cierto que ha de haber percepciones locativas y esencialmente formales para esa sacralidad; aunque siempre en contraste *ubicatorio* con lo experimentado como *profano*, que a menudo ignora u obvia estos planteamientos y la relevancia de sus prelações, etc. -salvo, por supuesto, en la deformada usanza de las supersticiones, donde algunos aspectos de la santidad y/o la piedad se sobredimensionan hasta llegar a la parodia, cuando no a la paranoia pseudocultural-, todo lo cual nos lleva a una percepción del espacio sacralizado, poco más o menos dual. De esta forma, hay en casi toda religiosidad formal, estamos seguros, un ámbito *fasto* y uno *nefasto*, como puede ser la preeminencia venturosa de la lateralidad *diestra* frente a la de izquierda, *siniestra*.

Del “espacio sagrado” en el Islam

Sobre ello, nos recuerda el *Qurân* que «*Allah es el Señor del Oriente y del Occidente y de lo que entre ambos es (hay)*» (Âsh Shurâ´: 28), esto es de levante y/hasta poniente, con lo cual se establece una dualidad lateralizadora, en la que, sin embargo, no se antepone aún un lado al otro, ya que Su dominio *es* -sin calificación o prelación- extenso y abarcador, lo que debiera hacernos entender que igualmente es igualitario o equilibrador de esos perímetros.

A pesar de todo, en la formulación perceptiva entre levante-poniente, se contiene una dualidad que se extiende a diversos ámbitos, y que evidentemente afecta a los espacios referenciales. La luz solar y su sombra, lo flemático (frío) y lo calido, lo activo y lo pasivo, e incluso lo masculino y la femenino beben de esa dualidad estructural primaria y a la vez primordial; aunque ésta acabará por verse matizada por la *orientación*, entidad mucho más compleja que no considera dos puntos referenciales solamente, sino cuatro (norte, sur, este, oeste) e incluso más (arriba, abajo, etc.). Durkheim y Gauss, entre otros antropólogos, han destacado que la dualidad referencial tiene mucho que ver con las cosmogonías tribales primitivas, mientras que la introducción del *orients*, la ubicación compleja, supera la mera antinomia de esa dualidad y remite a la colectividad a una percepción espacial más integrada y que acaba por superar el sentido de mero contenedor de la realidad perceptible, tras el que ineludiblemente el pensador acaba por toparse con el pensamiento sobre una entidad externa o exógena al esquema local, que lo trasciende. Donde el totemismo y el animatismo tribal sólo percibe una relación lineal entre las cosas, y en el mejor de los casos intuye un plano para el desenvolvimiento existencial, las cosmogonías complejas de las revelaciones unitarias -superadoras de esa polaridad simplificadora, ya que el conflicto luz-sombra, bien-mal, lo relegan al combate hombre-demonio, dejando la deidad por encima de él-, anticipan al pensamiento humano la noción de multiplicidad de plano y de superposición, esto es la dimensionalidad. Que acabará por relegar a la nimiedad los referentes duales.

No obstante, se conserva la memoria de un preferente uso pro-

fético de la lateralidad derecha frente a la izquierda, que reproduce otra forma de ambivalencia entre diestra-siniestra: aquella en la que en el propio Libro se menciona, reiteradamente, que habrán gentes situadas a Su diestra -los elegidos, los puros y de correcta ejecutoria existencial-, frente a otra multitud que quedarán a su izquierda -los desviados, los errados- (*âl ûâqia't*: 8, 9,27,41,90; etc.), marcando con ello una dinámica de preferencia, de prioridad, cuando no de exclusividad, en la sacralidad y la ubicación lateral *de la derecha*.

En el lenguaje coránico, conformador del idioma árabe, definitivamente musulmán, posterior a la Revelación y la difusión del Islam, la derecha es el lado benéfico de todas las cosas y estadías. De hecho se puede leer en el Libro:

«Le llamaron (a Mûsâ) desde la vertiente derecha del valle, desde el lado bendito»

Âl Qasas: 30

también a los Hijos de Israel se les convocó en lado fasto, cuando se lee en el Libro:

«Os hemos preservado de vuestros enemigos y os hemos dado cita en la ladera derecha del monte»

Taha: 80

Al igual que se conserva memoria, según algunos relatos, tal vez procedentes de tradiciones islámicas, que nos han llegado mediante las recopilaciones de Âṭ Tabarî en sus célebres *Annales*, de cómo Allah friccionó la espalda de Adán y de él salió su progenie, de forma que de su costado derecho salieron los benditos, “*como semillas puras, como perlas*”, y del costado izquierdo, surgieron los condenados, “*como simientes parecidas al carbón*” (sic).

En este idioma -arabo-coránico- que como hemos indicado está doctrinalmente cimentado y orientado, la expresión “*îamîn*” (derecha), devine de la raíz “î-m-n”, que significa bienandanza, bendición, e incluso acervo o caudal; de ella deriva el locativo “Yemen”, que está precisamente en el lado derecho de la Kaa‘bat, ya que en la geografía trascendente del Islam los puntos cardinales no se co-

Del “espacio sagrado” en el Islam

responden con la nomenclatura geográfica actualmente aceptada: el lugar capital y referencial del Norte geo-magnético y positivo, en la tradición ismaeliana lo conserva el *Oriente* o *Sharq* (del antiguo vocablo “*sharaq* o *shariq*”, que expresaran la idea de alimentar, cebar, proveer), esto es el Este esotérico y metafísico, el punto de surgimiento de la Luz, siendo consecuentemente su contrapuesto el Oeste, el *Poniente* o *Garb* (lejanía, desvanecimiento), el lado del mundo por el cual esa Luz se esfuma hasta extinguirse; de forma que el Norte queda a la izquierda, el lugar de Siria o Shâm, y de manera que así la palabra “izquierda” (*shimâl*) en lengua árabe procede de la misma raíz que la expresión “norte” (*shumâl*) de la tríltera “sh-m-l”, que expresan en su origen la imagen de cerramiento, de contención, de constreñimiento, siendo que ese nortez izquierdo es el lado *frío* del ordenamiento geo-existencial, mientras que el Sur, la derecha es el puesto *cálido* y de él procede la vida y todas las bondades.

Evidentemente, cada lengua guarda en su disposición íntima la recóndita deuda, compromiso y memoria de sus orígenes, de forma que nos parece evidente que esta nomenclatura exterioriza una clara y nítida remembranza respecto a cuales pudieron ser los puntos focales de la cultura que los estimuló, e incluso del arranque de la propia vida y de su inicio antropológico, que hubo de proceder de ese Sur yemení-africano, feraz y amable.

Por supuesto, el proceso situacional no se agota, pues, en la referida estructura dual, aún ha de mencionarse el sentido “arriba” y “abajo”, que no es simplemente ambivalente, ya que no se inserta en el esquema lateralista, sino que complica éste matizándolo, trascendiendo todo lo que se pueda expresar sobre líneas y planos y sus valores referenciales. La Revelación, sirva de mero apunte y ejemplo, “proviene de arriba”:

«Ha hecho descender la Escritura con la Verdad y la Balanza»

Âsh Shurâ': 17

como lo hicieron las bondades divinas en la antigüedad primordial y en atención de profetas y creyentes -maná y provisión (*Taha*: 80); curación y misericordia (*âl î 'srâ* : 82); seguridad y protección (*âl i 'mrân*: 154); la “*sakina*” -quietud- divina (*âl fath*: 4)-, contrastando un sentido de elevación y divinidad, y de descenso y humanidad, que marcará definitivamente la noción espacial de todo lo sacralizado. Por no mencionar la correlación interior-exterior, de evidentes y muy complejas implicaciones.

Tengamos presente que estas disposiciones nocionales, por supuesto, se corresponden, incluso trascendiendo la *anécdota locacional*, con el estatuto integral y la situación hiero-espacial del propio individuo en su contexto, e incluso del valor y representación espacial (definitivamente tridimensional) de su cuerpo material - templo y oratorio de la divinidad, cuyo sitio es el corazón del creyente (*Âl Baqarat*:97, *ân nûr*:35)-, en especial cuando éste y aquélla atienden a una funcionalidad trascendente.

Ese “cuerpo” del creyente es, asimismo, microcosmo iniciático y nocional a la vez que trasunto facsimilar de toda la Creación, no en vano en el propio Libro se representa a éste como un elemento relevante y de notable trascendencia

«Allah lo ha escogido prefiriéndolo a vosotros, y le ha dado más ciencia y más cuerpo (*âl yism*)»

Âl Baqarat: 247

ya que en unión a la sapiencia o el conocimiento marcaron la autoridad de Tâlût (Saúl) como soberano/imâm legítimo de los Banî Îsrâ'îl; relación cuerpo/ciencia en la cual esa prelación pro-derecha y su proyección cultural es muy evidente, concretamente en la prioridad que los usos proféticos, con su carga de significación meta-trascendente, han concedido a la mano, el lado, el lugar derecho en contraste con la atención concedida a la lado izquierdo, siempre minorado y disminuido en honorabilidad y relevancia ritual.

No releguemos en ningún caso, cuando pensamos en la co~relación espacial o en una posible correspondencia de locación/

Del “espacio sagrado” en el Islam

cuerpo/materia/cosmo/orden-trascendente, y en la proyección deducible de todo ello, que, como indicara Zubiri, existe una superioridad “*cuasisustantiva entre los diversos niveles estructurales que articulan nuestra realidad perceptible*” (sic). Relación que no es exactamente la idea de “fuerza vital” o de “entelequia” que sostuvieran los vitalistas clásicos, para los cuales la materia siempre había de ser inerte frente a la vivencia o experiencia trascendida. Más bien esa relación y su proyección funcional se asimilaría, según nuestra opinión, a la tesis que, no obstante a su propio escepticismo contra-metafísico, planteara el propio epistemólogo francés Cl. Bernard, y tras de él nuestro Laín Entralgo, quien se sintió obligado a asumir la evidencia de una “idea directriz”, que no es otra cosa que una formulación de la causalidad finalista, que articulando la morfogénesis biológica de forma integral la determina y ordena.

Tal morfogénesis a su vez no es más que una expresión del orden relacional que entendemos desde el campo creyente como la *estidad* que vincula lo percibido y lo que en esencia *Es*, la materia y su forma -por extensión su posición espacial y nuestra percepción de todo ello-, con la jerarquía que la relaciona con el programa existenciador que la hizo/hace posible y concreta. Respecto a esto, debemos recordar de qué forma Köhler, desde el campo positivo, explicó que la expresión matemática de una magnitud -cartografía del *estar siendo*- o de una ley física -evidencia del *suced*er en *decurso*- permite a un observador atento ver el ***sentido estructural*** de ese suceso. Aunque como físico había de considerar la estructura y la ley como dos elementos dialécticos y no como dos potencias del ser, aceptaba que tanto antológicamente como descriptivamente, sobre las formas físicas se hallan las formas vivientes, los organismos; lo que nos lleva a proponer un paso más para ubicar sobre estas formas vivientes, las estructuras existentes. Verdadero lugar de la referida estidad, y como consecuencia de su ubicuidad, la cual necesita por ella misma ser sacra para ser una auténtica *estructura*.

Finalmente, ha de ser útil apuntar, puesto que se ha hecho men-

ción en las páginas precedentes, que en el vínculo entre *espacio* y *tiempo*, entre ubicuidad y decurso, hay un matiz de interés y relevancia para buena parte de la filosofía del Islam, así como para las disciplinas coránicas, especialmente en lo que concierne a las exégesis, matiz que no se debe obviar al observar la religiosidad musulmana. Ambas categorías se consideran, como ya hemos apuntado previamente, “accidentes”, así el que sin duda alguna es el sistema de pensamiento doctrinal más depurado del Islam -el orden y la codificación filosófica mollasadriana- entienden que son evidencias de alguna condición de *calidad* -kaiffiât-; una forma de género lógico que se asemeja según lo expone A‘lâmah Tabâtabâi en su *Ûsûl-e Falsaseh ûa Ruash-e Rîâlîsm-e* (cfr. t.4, sec. 13) al sentido de accidentalidad que planteara Porfirio en su *Isagore*, ya que se trata de “*algo que se produce o se puede decir de una cosa sin acarrear un cambio esencial ni la destrucción del sujeto*” (sic). Aunque es, en nuestro caso, una entidad más predicamental que inherida, puesto que es, en cierta forma, una manera de alteridad metafísica.

Esencialmente, el espacio sagrado no es sino “área” neutra, sacralizada por la acción, de forma que genéricamente su estatuto dura lo que ésta; sin embargo el tiempo sagrado que dura esa acción, de alguna forma sí es con inherencia “sacro”. Primero porque su enunciado es de raíz revelada, como puede ser el caso del caso del mes de ayuno:

«Mes de Ramadán, en él descendió la Recitación como aclaración para las gentes, y con las evidencias de la Guía y el Criterio (divinos)»

Âl Baqarat: 185

o del tiempo de la Peregrinación, como uso profético con rango referencial (*huyyat*), y en segundo término por cuanto el sentido de duración agota la calificación, el lapso en tanto que sucediendo es en su inherencia sacra: sagrado, frente al espacio que puede no serlo antes o después de la tipificación que le ofrece la acción que sobre él se lleva a efecto puntualmente.

Del “espacio sagrado” en el Islam

Si bien excede a este contexto el debate planteado por Bû A'îf Sînâ -Avicenas- o por B. Spinoza sobre el “*modo*” accidental, sí podemos decir que, tal como lo explica la sistematización plantada por Mûlla Sadrâ, el carácter accidental del espacio sacro islámico y su vínculo a la temporalidad se parece bastante al “como” o “en cuanto qué” aristoteliano ($I\frac{1}{2} \cdot I\frac{1}{2}$), aunque en su sentido hermenéutico, no en el apofántico. Es un “como para qué” de *comprensión -verstehen-* y de *interpretación -auslegung-* en su terminología heideggeriana, pues es lo que nos dice de ese espacio para qué sirve, o para qué se concibió, aun cuando el analista lógico tradicional pueda pensar que es algo que no se puede indicar sin el objeto, esto es sin el área.

La sacralidad hace que ese espacio llegue a más de lo que podrá *ser* (llegar a suceder) siendo solamente “lugar”; de forma que la temporalidad activa, (el suceder sobre él) habrá de ser lo que en definitiva confiera ese plus de existencia programada -final y causal-, que hace antropológicamente revelante nuestra observación sobre él. De hecho, podemos decir que el *taûâf* es sobre el espacio preservado/vedado de La Meca la acción que sacraliza la posición, la extensión y su verticalidad referencial del edificio de la Kaa'ba. Es un *sucediendo* en el tiempo y sobre el espacio, que se representa como símbolo fenomenológico del decurso y movimiento de lo que es existenciado, frente al estatismo divino. De hecho, la aleya 96 de la Sura Âl Î'mrân, que citábamos al inicio, contiene la clave de la esencia de *Bakkat* -la Kaa'ba- en su más sublime dimensión esotérica, ya en esta aleya se evidencia cómo ese edificio es un establecimiento “*para los hombres*” (*sic*), y no *de los hombres*, ya su divina constitución en lo esotérico la sobreleva en sacralidad por encima de cualquier suceder humano.

En definitiva, nuestra “acción” ceremonial -la adoración (*i'bâdat*) religiosa, de carácter trascendente y doctrinalmente codificada- en su suceder sobre el espacio es lo que permite que el suceso fenomenológico *ubicatorio* posea una raíz trascendente más allá del rito y la mera costumbre, a veces asfixiada por la rutina y la

José Fernando García Cruz

Historia; ya que como explicara el propio M. Heidegger, el mero “tener que ver con” -como accidente cualificado- conlleva en sí la estructura de una forma de interpretación.

Para una lectura espiritualista de los aspectos culturales y antropológicos

Hay que diferenciar en cualquier cosmogonía confesional, en especial en su parte práctica, qué hay en ella que permita al individuo trascender su contexto, e incluso su cotidianeidad, y qué se reserva para dominar/controlar ese medio y su realidad mediata. Siendo todo ello la forma de interpretación anticipada de su *cualificación*. Tal vez por ello algunos estudiosos de la antropología cultural como Marvin Harris pueden hablar de “mundanidad” y “extramundanidad”, ya que estas entidades permiten catalogar (entender, leer) los sucesos religiosos en función de sus “consecuencias sociales”, o sus resultados perceptibles y mediatos.

Algunos de esos antropólogos han sugerido que las creencias o prácticas humanas, son susceptibles de ser catalogadas como *religiosas* cuando generan en el individuo o la colectividad una situación emocional específica, lo que los creyentes denominan “experiencia”.

Ahora bien ¿es el lugar/ámbito en que ello sucede un factor determinante para que exista la *experiencia*, y ésta devenga en el estado de emocional religioso? Si hacemos caso a la autoridad epistemológica de Emile Durkheim, para quien la esencia de la creencia religiosa consistía en la capacidad de evocar/provocar “*un sentimiento de comunión con un ámbito sagrado*” (sic), algo ha de haber de cierto, ya que esa noción hipotéticamente **necesaria** de sacralidad no tendría sentido sin su contraposición: *lo profano*, y la imbricación de ambas en la cosmogonía que opera de forma *supraestructural*, valga el préstamo terminológico.

Para el investigador humanista o el materialista, es evidente que, la diferencia entre *lo sagrado* y *lo profano* tiene que ver con la capacidad de relacionar al primero con el control o intervención que esa sociedad o su cultura pueda ejercer sobre la conciencia de los individuos, en tanto en cuanto se ubiquen en ese medio. La *mundanidad* sería el espacio que no genera, e incluso inhibe, el estado religioso, y la *extramundanidad* el ámbito acotado o idóneo para ello. La potestad controladora de la que nos hablaba Durkheim, esto es la implementación o generación de un sistema cosmogónico práctico, sucedería, por tanto, del dominio sobre esas esferas, de su administración, e incluso de su gestión, en definitiva, de la armonía formal entre las apreciaciones subjetivas del creyente respecto de los ritos y su ubicación, de forma concluyente del sentido meta-existencial que se le conceda y su vertebración formal sobre el medio.

Sin embargo, hay una forma de religiosidad, como es el caso islámico, en que la acotación espacial es prácticamente de carácter anecdótico (cultural) y no doctrinal, de manera que el estado o la disposición religiosa se produce por parte del individuo de forma deliberada y sin una necesaria ubicación concreta, e incluso sin que ello llegue a ser imprescindible, puesto que el control del que hablara Durkheim se desvanece en buena medida.

Aceptaremos que casi todas las culturas en algún momento establecen una distinción -aún imprecisa y coyuntural- entre los ámbitos sagrados y profanos, y como consecuencia de esto que es posible que haya alguna coherencia en la idea durkheimiana de que *lo sacro* es una representación en forma de culto de la vida colectiva; no obstante, el carácter reduccionista de este argumento ha de provocar el rechazo, sino la hilaridad, de cualquier creyente musulmán que sabe que su posicionamiento espiritual no lo debe tanto al lugar específico en el que ritualiza su convicción religiosa y su fe, como a la utilización *religiosa*, e incluso a la percepción del mismo. Por ejemplo, y siguiendo esa lógica, sería fácil aceptar que los musulmanes dejando sus zapatos en el umbral de la mezquita, representan, aún de forma primaria e inconsciente, un símbolo de la tran-

Del “espacio sagrado” en el Islam

sición doctrinal entre los asuntos ordinarios y los extramundanos, entre el ámbito extraordinario de la santidad espacial y el difuso medio cotidiano que excluye la primera esfera; sin embargo, el musulmán advierte que no hay ámbitos estancos, y que la exigencia de alguna forma de higiene ritual -*pureza* o *tâharat*- no filtra ambos medios, de manera que *lo profano* convive con *lo sacro* sin solución de continuidad, puesto que éste tinte y determina al primero. No hay “santidad” en la mezquita que no halla en cualquier otro espacio vital cotidiano del creyente, por ello se dice sin ambages que “*toda la tierra es un lugar para la prosternación*”, de forma que la espacialidad sacra no se puede buscar en un sentido topográfico o meramente espacial, sino en todo caso en un contexto nocional del *sucediendo en un lugar y momento*, puestos a primar alguna forma de accidentalidad.

Como consecuencia, sí se podría aceptar, como hemos venido indicando, que el tiempo sea un elemento determinante en esa sacralidad, aun pese a ser otra forma de *cualificación*; puesto que hay tiempos específicos que gozan de un estatuto excepcional en la religiosidad islámica, ejemplo de lo cual es el mes de Ramadán o el tiempo de A‘shurâ, e incluso cotidianamente los períodos requeridos para la obligación de rezar del musulmán practicante.

En realidad, como en algún otro momento habremos de observar, para el teólogo musulmán la *Sacralidad -âl quddâs-* real, pese a su *estar-siendo como* accidental, no es otra cosa que el lapso que transcurre entre la Revelación, su asunción, y la asimilación de su Orden, y la implementación disciplinada, que no es otra cosa, en términos comunitarios, que la observancia del *tiempo de espera -zamân âl intizâr-* para que suceda el Divino Decreto, lo que en el entorno doctrinal duodecimano media entre el vacío histórico de una época sin presencia del Îmâm -la Ocultación o *âl gaïb-*, su comprensión por parte del creyente, individualmente y en comunidad, y Su retorno, parusía prometida y consumadora del ciclo religioso que se iniciara con la profecía de Âdan. De hecho, las más interesantes exégesis esotéricas de la Sura Âl Qadr reflejan el vín-

culo complejo entre el suceder decretal que se produjo en la noche muhammadiana de la recepción de la Revelación, su proyección histórica en cada especial noche del mes de ayuno, y la meta-noche del Tiempo que es el momento de la referida ocultación de la *luminiscencia e irradiación -âl îsrâq-* que representa ser el Îmâm para su comunidad.

Así, más allá de la relevante devoción para el edificio ismaeliano de la Kaa'ba y del valor esotérico del instante determinado para su veneración en forma de circunvalación y peregrinaje, hay en el lugar y su momento, aun continuo, un estatuto singular y extraño. No en vano un místico de los vuelos del Shej' Âbû Tâlib Âl Makî dejó escrito en su *Qaûat Âl Qulûb*: “*Verdaderamente el universo todo gira entorno a las almas de los Banî Âdan (los seres humanos)*”, de forma que su condición de lugar neutro trasciende en *sagrado* por la continuación sucedida de la adoración -acción ceremonial, también- que en allí se produce, la cual no es solamente la veneración puntual, aun persistente y continuada de los peregrinos que se relevan sin solución de continuidad, sino en el hecho de tratarse de un suceder ritual que hubo de ser concebido como un acaecimiento de la misma perennidad que la existenciación misma, ya que su ser simbólico y esotérico está indefectiblemente vinculado a la esencia adoradora del creyente.

Si pretendemos hacer una reflexión antropológica de la religiosidad islámica, en concreto de sus concreciones espaciales, hemos de tener presente que la práctica devota y la doctrina musulmana es del tipo de culto que los antropólogos denominan “comunitarios”, o de tercer grado, esto es que más allá de los cultos de inspiración individual, y de los del tipo *chamanista* o inducidos, el Islam es una forma de religiosidad que concreta sus experiencias piadosas en un ordenamiento trascendente de la vida de fe de grupos no especialistas en la doctrina -el hombre corriente, instruido suficientemente en sus deberes confesionales pero no especializado en la teología o la jurisprudencia, que acaban por ser habilidades para-religiosas, o netamente cívico-políticas- que se organizan para interactuar con el

Del “espacio sagrado” en el Islam

medio y sobre los ritos sobre la base de una normativa *litúrgica* sencilla, por todos conocida, y no necesitada de iniciación especial; experiencias que ordenan el colectivo sobre la base de grados de preeminencia evidentes para la sociedad civil, institucional y económica, de forma que esas instituciones, con independencia de la posterior complejidad esotérica que es inherente a una religión *unitarista*, se establecen sobre compromisos muy sencillos de asunción del acervo doctrinal y se concretan en el asentimiento colectivo de la responsabilidad de celebrar, regular u ocasionalmente, los rituales considerados esenciales para el propio bienestar y para la conservación confesional de la comunidad.

No obstante, y aunque algunas prácticas pueden requerir expertos, tales como teólogos versados en la memoria doctrinal y colectiva, intérpretes de la Escritura, oradores, etc., es cierto que una vez concluidas las celebraciones, los participantes vuelven a sus rutinas cotidianas, no existiendo esos especialistas unos profesionales de dedicación plena, salvo en algún caso particular, como es cierta forma de enseñanza doctrinal más o menos reglada, en las que la exclusividad de la ocupación no deviene necesariamente en un estatuto especial en la sociedad *civil*, aunque sí en la *comunidad religiosa*. De manera que en cualquier caso la formación de un corpus de pseudo-especialistas, en ningún momento adquiere la forma que en el sistema religioso de las sociedades del tipo cuarto, las de cultos *eclesiásticos*, llegan a tomar los grupos sacerdotales, que se presentan como legítimos propietarios de la religiosidad formal del colectivo.

Esto tiene que ver con la cuestión del uso de los espacios comunes de la práctica religiosa: mezquitas, oratorios, memoriales, lugares de instrucción, cementerios, etc. La comunidad, entidad abstracta pero legalmente explícita, dispone de esos espacios con un sentido de uso y disposición que es netamente “*civil*”, esto es son lugares funcionales, por su aplicación, si bien con un estatuto peculiar a fin de asegurar su pervivencia legal, y no por su condición “*sacra*”. Por todo ello es importante observar en qué medida la

codificación ceremonial determina el estatuto de evento trascendente de cualquier rito, de entre los que pretendemos capaces para sacralizar un espacio formal o un tiempo sobre él.

Ya apuntamos que las ceremonias, para ser consideradas acciones teleológicas han de ser algo más que las meras secuencias efímeras y humanas que el fenomenólogo puede tasar y describir. Para éste se delimitan por un “*fondo procesual*”, por una acción de apertura y otra de cierre, que siendo identificables -codificadas- parecen contener la experiencia durkheimiana de control ya mencionada; posiblemente, por asumir esta observación formalista le es tan difícil diferenciar al especialista en fenomenología materialista como, en esencia, existe una *evidente (primaria, universal o badihî)* diferencia entre un ritual animal, o fisiológico, y los ceremoniales humanos complejos, y en torno de éstos, entre aquéllos que son comportamientos antropométricos y los que tienen una proyección auténticamente trascendente.

La “ceremonia” es una conducta *normada*, ya que no se trata de una mera pauta mecánica, pero además de este significado constitutivo que confiere al actuar un verdadero sentido iniciático, también refleja en su formalidad una serie reconocible de *marcas conductuales* en las que radica el símbolo trascendente al que ape-la o al cual ellas mismas remiten, y finalmente poseen un momento o medio contextual que hace que los actores adopten una disposición *positiva* -apertura de corazón en la oración-, *receptiva* -lectura o recitación de la Revelación considerada como tal-, e incluso *evasiva* -cuando se trata de conjurar el dolor por los trágicos sucesos históricos en torno a la familia Profética, como en el caso de las reuniones piadosas durante el mes de Muharrâm-.

Creemos que en su formalidad, esas ceremonias conservan la esencia de su sacralidad, la cual se enraíza con un determinado lugar o el momento específico en que se produce la acción ritual, de manera que así nos remiten a su estatuto primordial “radial”, tintando con ello ese *espacio*, en concreto cuando nos transmiten la noción de aquello que los viejos latinos denominaban *agere*, la *representa-*

Del “espacio sagrado” en el Islam

ción delimitadora o *a'râi'd*, marcando así una forma circular y continental definidora del medio *sucedido*; al igual que permite transferir al contexto y a la mente del observador -implicado o fenomenológico- el sentido de *facere spargo*, de *irradiación producida* o *mantûy*, la cual se generará mediante una voluntad de superación del estadio de observador o fiel paciente, por el de *po-derhabiente* a partir de una disposición divina.

De cualquier forma la sacralidad de un acto sobre un terreno y en un momento no llega a producirse sin la “conciencia” de y sobre la trascendencia del propio ceremonial. Hay que apuntar que la conciencia formal de un acto, en el Islam se sustancia con la puesta en firme de una *intención -nât-*, la cual siendo privativa del individuo en concreto permite que un simple evento puntual sobrepase el *estado -hâl-* del rito formal prototípico por el de ceremonia paradigmática comprometida.

Esa *conciencia -damîr-* pura, verdadera tintura trascendente, determina la calificación sagrada de todo acaecimiento, y más allá de ésta aporta una plena dimensión elidida e incluso *hipostasiada* de su existencialidad individual. Es mediante ella que Lo absoluto-percibido se concreta aún de forma tenue, pues permite que el ser-existente individual adquiera la noción de su propia estidad sustantiva, algo que de lejos se podría relacionar con la idea *egológica* de Husserl, puesto que se trata de la conformación (comprensión iniciática) de la identidad de un ego trascendental, que puede entenderse como el lograr limitar con las relaciones de identidad que algunos de los pensadores materialistas actuales denominan terciogénéricas, en tanto en cuando con la asunción del proceso *experiencial* de la ceremonia sobre el ámbito sacro se pretende interactuar en el proceso de constitución (develamiento) de la Existencia.

Aunque en realidad se trata siempre de un suceso mediante el cual el *Espíritu -Ruh âl qudûs-* que “*desciende*” en la Noche del Destino (“*tanazzalu*”, âl qadr:4) implementa su dimensión *perceptiva* en el adorante, de manera que esa ceremonia, toda ce-

remonia asumida y consecuente, recreando la hipóstasis, permite que el actor colore (perciba) de manera definitiva de Su sacralidad tanto en el lugar como su instante.

Para nosotros, la importancia *histórica* de este proceso guarda relación con cierta peculiar facultad que le es propia al *ceremonial canónico islámico -a' mal shar'ii-* para ser tomado como *protocolo -actu signato-* de una forma de proceder o de acontecer **calificativo**; puesto que de un proceso histórico relevante, por ejemplo en el caso de la implementación profética de cualquier hecho -verbigracia: la peregrinación-, se deviene la institucionalización sacralizada de algunos eventos específicos, todo lo cual lleva al fenomenólogo -que casi nunca es un iniciado, ni un convencido- a pensar que la mera observación pragmática es suficiente para la tasación referencial de la sacralidad que observamos como expresión pura del Conocimiento -su acceso a Lo absoluto perceptible-, el cual el creyente obtiene en su acción. Si bien, el sujeto/actor comparecerá en la ceremonia arropado de la contextura anexa a su propia *ipsidad* que es su conveniente evidencia de Lo trascendental, pese a que el individualismo cartesiano, como el mencionado egologismo de Husserl, pretenderá moldear los sujetos individuales corpóreos liberándolos de la Idea de conciencia absoluta, ofreciéndoles una emancipación contra-espiritualista que pasará por el cerceamiento de su *intimidad trascendente -ûlfat-*.

En realidad, y por contraste, en el esoterismo musulmán ésa *confianza* última se contrapone nítidamente a la restricción preservadora de lo que se establece de forma cautelar como *harâm*, de manera que el adorante sapiente y consciente **intimando** con el rito excede, o consolida, el estatuto de sacralidad del ámbito litúrgico, el cual en la formalidad ceremonial supera, y redobra incluso, su carácter bendito, tiñendo definitivamente de *trascendentalidad* el espacio y ese momento mediante *su* conciencia/experiencia *in locum (fil-majal)*, como un auténtico *sínolon gnoseológico*, dado que pese a ser esa experiencia un suceso concreto, guarda de su origen primordial una posibilidad de contenidos graduales, todos ellos refe-

ridos a los signos divinos, que son/aparecen como puros momentos constituyentes de la prometida *apertura esotérica -îftitâh-*, ya que el creyente si bien ha de percibir experimentando una Única Verdad, puede sentirla en una compleja gama de gradaciones que hacen de todo ello un suceder plural y múltiple, siempre sobre la base de su sensibilidad y capacidad de discernimiento, aun espiritual, para leer esos signos, tal como nos indica por contraste el Libro:

«A quienes hayan desmentido nuestros signos y se hallan apartado altivamente de ellos, no se les abrirán las puertas del Cielo, ni entrarán en el Jardín»

Âl A‘râfa: 40

Además, hemos de tener presente que sobre el espacio ahora “bendecido”, esto es ya sacralizado, se produce un cierto proceso *soteriológico* bastante evidente; aunque por supuesto, la comprensión metafísica islámica ha de diferir en su valoración final de las categorías nocionales concebidas por algunos de los sistemas *neolaicistas* del occidente filosófico que tal como éstas se puedan presentar en otros sistemas de pensamiento, e incluso desde otras religiones, especialmente cuando sus doctrinas se re-exponen sobre la base de referentes sistémicos post-materialistas.

Podemos aceptar una cierta coincidencia en las pautas mecánicas que llevan a considerar como consagrado un contexto, sin embargo hemos de partir de la base argumental de que para el musulmán ilustrado en su propia Tradición, aquél tiene un carácter sacramental sólo cuando así lo percibe *in conclusio* un *colectivo bien guiado-referenciado*, lo que nos enfrenta a la idea de que ese estatuto trascendente se hace “fenómeno”, y por tanto es susceptible de estudio, en el instante en el cual la *Comunidad -ûmmah-* que lo aplica, además, lo hace “íntimamente” suyo, esto es, lo siente como medio redentor de la *hetería -Ä±¹Ä´±-* comunal que es esa comunidad **más** su guía indubitable (Îmâm ma’sûn), entidad de *bi-ipsidad* que sirve de ámbito social de salvación -según la formulación webweriana-; puesto que los objetivos religiosos superiores cuando son comunales adquieren un tono *émico* que puede explicar

al observador fenomenológico la percepción sagrada del tiempo-espacio piadoso, siempre sobre la base de que ese aspecto soteriológico apuntado sea la traslación amplia del *fin particular*, que a la religiosidad le confiere la *comprensión* del legado revelado por parte de una corporación de especialistas consagrados a su vez por una cierta legitimidad doctrinal: los teólogos capaces de explicar la Tradición heredada de los Enviados divinos, y sus avatares espirituales, los Imames perpetuadores del legado revelado.

En cualquier caso, no hay “*religión*” -*Dîn ûa Sharîa*’- en su dimensión social, y consecuentemente no hay beneficio esotérico posible, sin la aplicación de la orden de prédica, de instrucción (develamiento integro del ser profundo de la realidad existente) para el común de los creyentes; así en la Biblia cristiana se lee: “*Id a todo el mundo y predicad el Evangelio a toda criatura*” (Marcos, 16:15), al igual que en el *Qurân*, se renueva esa orden cuando se establece la figura del *experto* en la religiosidad, y se recuerda que:

«No deben acudir todos los creyentes. Que de cada congregación sólo algunos acudan a perfeccionarse (l-îatafaqqahu > de fa-qa-ha, raíz de “fiqh”: norma legal) en la Religión, a fin de advertir a los suyos cuando regresen a ellos. Quizás, así tengan cuidado»

Ât Taûbat: 122

Así pues, a partir de lo expuesto hasta aquí, ha de observarse con cierta atención y amplitud de criterio algunas de las categorías culturales más evidentes en la topografía nocional religiosa, para prestar atención a en qué medida la construcción de un ámbito sacro es un proceso doctrinalmente coherente, y en qué forma es, a su vez y no a pesar de esa coherencia, un “*producto cultural básico*”, el cual ha de resultar, en cualquier caso, el medio sacramental y de tránsito del creyente convencional, a la vez que la *materia antropológica* de interés para las observaciones fenomenológicas, tan evidentes y previsibles en su reflexión, a partir de esa circunstancia de *transitabilidad* convencional.

Algunos paradigmas a la luz de su tradición y doctrina para la observación fenomenológica de la espacialidad religiosa islámica

Quizá el espacio sagrado más evidente y a la vez de mayor atractivo fenomenológico sea el santuario mecano. La Kaa’ba - edificio histórico, símbolo, paradigma doctrinal-, por tratarse de un espacio sacramental de origen unitarista, históricamente inserto en una pseudo-tradición animatista, puede ofrecer al estudioso muchas de las claves referenciales que operan sobre la percepción islámica de qué es, en concreto, el denominado “*medio religioso*”.

Como ya hemos apuntado, el sentido de la orientación de un objeto, de un ámbito o del creyente adorador sobre el propio espacio sacralizado, es un elemento esencial en la tipificación simbólica (imaginaria/imaginada) de esta categoría, así como lo es su implicación en la *expresión perceptible -miṣḍâq-* de la religiosidad que de ella se deviene. Así pues, por ejemplo, el carácter primordial de la mera orientación parece muy evidente para determinar el carácter santificado de un lugar. La disposición de una mezquita, la tumba, una vivienda o cualquier otro espacio social, así como la construcción de una casa, una *madrasa*, la edificación de un cementerio o de un santuario, la posición misma del individuo adorador en el espacio, están dominadas por una preocupación constante: exponerse/ofrecerse a la *Luz -ân nûr-* (revelación, efluvio divino) o preservarse de ella -o mejor, de su ausencia-, e incluso teniendo una periférica importancia el lugar del orbe musulmán en que la edificación o el suceso se ubique o devenga.

La oposición del calor y del frío, de la luz y la sombra, del sur y del norte ha debido imponerse muy pronto a la curiosidad del hombre primitivo evolucionando de forma cultural su percepción mediata del entorno -hábitat, medio ambiente, contexto esotérico-, de manera que todo ello se trasladó a las religiones monoteístas, a sus formas culturales y a sus complejas cosmogonías. Esta oposición dualista es al menos tan primitiva como la de *lo sagrado* y *lo profano* en su dimensión fenomenológica. Por ello, es evidente que el creyente, en su condición de generador de *cultura identitaria* -*weltanschauung*-, a partir de sus propias premisas doctrinales hubo de pretender el integrar esa percepción de la espacialidad en el marco del antagonismo universal, que los dualismos para-religiosos han pretendido presentar como auténticos ejes de la realidad socialmente perceptible.

No sería absolutamente necesario el invocar al culto al sol, para constatar que éste es el simbólico dispensador de las *luminosidades* y revelaciones sin las cuales la tierra estaría inmersa en una *oscuridad* e ignorancia sempiterna, lo cual coexiste como un elemento alegórico de primer orden en todas las tradiciones primordiales. La pseudo-divinización del astro del día durante los tiempos de esa *yahâlîa*, sin duda ha contribuido a reforzar las afirmaciones idolátricas en esos espacios dualistas tan cargados de fuerzas ocultas. De ello no se escapa la ubicación ismaeliana del propio edificio de la Kaa'ba, y su ya comentada orientación cardinal. Sin embargo, hemos de matizar.

En no pocas ocasiones se ha insistido que la Kaa'ba existe como expresión esquematizada del orden de la existencia, la manifestación ontológica en clave de qué y cómo ha de ser el vínculo entre la divinidad y el creyente sumiso -islamizado-. Su disposición última es cúbica pues así es la expresión perceptible del sistema doctrinal de los *pilares* - o *esquinas*: *ârkân* - de la Fe, los cuales se mencionan como cinco, aunque no se pueden reproducir de manera pentagonal, dado que el primero -el testimonio de fe (*No hay más divinidad que Dios, y Muhammad es Su enviado*)-no es periféri-

Del “espacio sagrado” en el Islam

co sino un irradiador axial.

Rigiéndose por el sol naciente, el musulmán creyente que ora al occidente de la Kaa‘ba sitúa espontáneamente su cuerpo en la alineación de los puntos cardinales: el sur se encuentra a su derecha, el norte a su izquierda y detrás de él, el oeste, la desaparición de esa irradiación generadora de beneficios. Bastaría con darse cuenta de las imponderables mercedes de la luz solar, para considerar al norte que está privado de ella como un espacio *perverso* - dicho esto último en su sentido etimológico estricto- en oposición al sur, sede de las fuerzas bienhechoras, y del origen antropológico de los humanos situados en el hemisferio septentrional, el cual, de una u otra forma es la sede de la evolución neolítica, auténtico momento decantador del sentido social de los colectivos antropoides.

De igual forma, el eje entre las ciudades de La Meca y la Medina muhammadiana, y su región *natural*, cuna física del primer Islam, se encuentra limitado al norte por Siria y al sur por el Yemen, cuyas etimologías ya hemos apuntado como una hipótesis argumental de en qué forma se puede percibir una nomenclatura fenomenológica, aun en clave etno-cultural, en las expresiones lingüísticas en los textos revelados, verdaderos motores de la *ipsidad* formal de la religiosidad islámica y de su cosmovisión global.

Esta hipótesis se muda en certeza cuando se echar de ver que la palabra *shimâl* indica la trayectoria del “norte” y también, como ya se explicó, el lado izquierdo de cualquier forma de lateralidad, más aún cuando en la tradición cultural arábica, la zona septentrional está llena de connotaciones malélicas. Así, en el mediterráneo islamizado hay la memoria de que el viento del norte trae con él la escasez; cuando sopla durante siete días consecutivos sobre Egipto, según nos indica el autor del *Tâj âl-A‘rus*, los paisanos preparan los sudarios, pues ese viento se consideraba de una naturaleza análoga a la muerte: seco y frío. Por contraste, el sur está cargado de bendiciones y buenos augurios: el viento meridional es portador de prosperidad y fecundidad; es también sinónimo de armonía, buen entendimiento. El sur es el país floreciente, la Arabia feliz de los clásicos,

el Yemen musulmán. Su etimología como hemos destacado, implica las ideas de prosperidad y bienestar.

No obstante, y a fin de ilustrar la relevancia de “lo cardinal”, hemos de recordar que a pesar de las numerosas reparaciones y de la variación del eje de los puntos cardinales, a causa de los sutiles cambios astronómicos en la ubicación de la Polar respecto de la Tierra, los ángulos “civiles” de la Kaa’ba son aún designados por los nombres de los países a los que se orientan, así, tenemos el vértice iraquí y el lado sirio para la cara izquierda, y el ángulo yemenita para la cara opuesta, siendo el lado oriental, el que podemos denominar “religioso”, el designado por su estatuto iluminador, y no mediante la mera asimilación de ningún topónimo. Parece evidente, no obstante, que a causa de su relación con la dirección de la derecha, la santidad del lado yemení se considera tan grande como la de aquél en que se encuentra incrustada la Piedra Negra, hasta el punto de que los peregrinos antiguos se referían a «los ángulos yemenitas», es decir, «a los que lindar con el Yemen», o la derecha.

Las circunstancias geográficas están, por tanto, intrínsecamente obligadas por la posición del individuo adorador en el espacio, y como éste se encuentran sometidas a las mismas influencias místicas, desde que el santuario mecano se convirtiera en el centro del mundo religioso musulmán, los fieles deben hacer sus oraciones de cara a la dirección de la Casa. Uno de los ángulos de esta edificación posee una energía mística mayor que los otros tres, se trata de ese ángulo oriental al cual se encuentra adherida la célebre Piedra Negra. Una de las funciones esenciales de esta Piedra Negra - antiguamente blanca, según de la tradición- podrá ser la de indicar la dirección exacta del sol naciente. Se comprendería mejor, entonces, la insistencia del *Qurân* en proclamar a Allah “*el Señor del Oriente y del Occidente*”, de las dos orientaciones básicas en cuyo eje primordial -aún con independencia del sentido topográfico que posteriormente pueda adoptarse- se sitúa el cuerpo del que realiza el acto de adoración por antonomasia: la oración. De forma que tal como sucede, en ninguna parte -ni en la Revelación, ni en las Tradi-

Del “espacio sagrado” en el Islam

ciones- Allah aparece mencionado como el Señor del Norte y del Sur, referencias que son irrelevantes en la ordenación hiero-geográfica que hemos denominado *primordial*.

La construcción física de la Kaa‘ba parece proporcionarnos otra prueba en favor del carácter dirigido y revelado de su cimentación, ya que al aparentar el aspecto de un cubo, del cual además proviene su nombre, algunos autores lo han considerado como la extensión del bloque de piedra primordial que representaba en el animatismo primitivo la noción abstracta de la divinidad. Sin embargo, más de una deidad idolátrica previa a la era islámica pudo tener esa forma; de hecho, el lugar original en que se concibió su ubicación no debió ser nunca más que un gran bloque rocoso, en el que el propio recinto sagrado fue construido como traslación de ese sentido abstracto y primario de lugar divino, de manera que en honor del espacio inicial la construcción de Îsmaïl pudo recibir su nombre de Kaa‘ba. Después, a partir de la instauración ismaeliana este “cubo” fue “âl bayt”, la morada referencial para la divinidad Única que homenajearía la saga de los profetas y prohombres descendientes de Îbrahîm hasta Muḥammad; de esta forma se menciona su construcción en la Escritura, y de tal manera se ha conservado como nomenclatura de lo que es elevado y excelso en el Islam.

La arqueología más reciente nos indica que las casas árabes en La Meca fueron redondas, posiblemente por respeto hacia la Kaa‘ba. Se ha conservado la noticia de que posiblemente el primero que construyó una vivienda cuadrada fuese Humaïd Îbn Zubaïr, de manera que los miembros del viejo Quraïsh dijeron que aquél había “*dado forma cuadrada a su casa, esto es la forma de la vida frente a la de la muerte*». La filología parece confirmar esto, pues la expresión de la lengua árabe para indicar “casa”, esto es vivienda común e incluso establecimiento, era en aquel tiempo la expresión: “dâr”, del verbo tríltero *da-â-ra*, que significó “girar”, “concluir”, lo que evoca el sentido cíclico de la muerte en las culturas muy primitivas. De hecho conservamos un importante hadiz de Fátima sobre la contraposición entre los *próximos* y los *extraños*,

donde ella usa la expresión “*âd dâru*”, para destacar a los íntimos, a los familiares y allegados, de manera convencional y al uso. Por lo que podemos deducir que el sentido de “*âl baît*” es más complejo y elevado, y en todo caso cargado de una significación destinada a un fin referencial de orden superior.

En realidad, si este lugar produce ciertas consecuencias místicas es por cuanto él mismo es un microcosmos primordial, una figura reducida del Universo existente y material y trascendente y representado del cual proyecta el *señorío -mulk-* y la *potencia -qadr-*. De hecho, según muchas de las mejores Tradiciones islámicas, de entre las más extendidas, la Kaa‘ba en sí misma es un establecimiento del Cielo, *una piedra preciosa tallada y enviada por Allah a Âdan para consolarlo de haber perdido el paraíso*. Es igualmente el centro y el núcleo del mundo existenciado, así como el primer santuario erigido para los hombres. Su emplazamiento mismo es la primera cosa creada de *las tierras -âl ûrâd-*, a partir de la cual Allah extendió *la tierra -ât turâb-* bajo este tabernáculo, encarnando con todo ello el origen de Su programa existenciador. Por esto, se encuentra en relación *extática* con el resto del globo sobre el que, además, ejerce su irradiación y su bendición. Así, nos recuerda M. Gaudefroy-Demombynes, en su biografía del Profeta, que existió desde antiguo la convicción entre los mecanos de que *«cuando cae agua sobre el ángulo iraquí, la lluvia, la fertilidad y la abundancia reinan sobre Iraq; igualmente, con respecto a Siria si es el lado sirio el que toca el agua fecundante. Si llueve sobre todos los ángulos, lo que suele ser lo frecuente, la fertilidad es general sobre la tierra»*.

En esta representación genérica, por tanto, podemos sostener que se guardan algunas de las características esenciales del simbolismo del “Polo primordial”, por el que se reduce y remite paradigmáticamente el *universo* a las dimensiones elididas del edificio sagrado. Santuario que simboliza ese universo, la Kaa‘ba refleja, como hemos mencionado, los valores espaciales del macrocosmos al que se refiere a su vez, y con el que vincula nuestro

Del “espacio sagrado” en el Islam

mundo material. Entendemos, pues, que si la polaridad del espacio se debiera, como hemos propuesto, a la mera influencia mística de la Luz solar se explicaría al mismo tiempo la causa de que en los tiempos de la *yahâlîa* este *templo* estuviese relacionado con el culto idólatrico solar.

El propio *Qurân*, además, hace mención expresa a la adoración del astro del día por los árabes de la época de la Ignorancia: «*se postran ante el sol, no ante Allah*» (Ân nahal: 24). Sin embargo, sabemos que este tipo de equívocos, que los fenomenólogos materialistas suelen descargar de su valor historicista anecdótico, fueron superados por el restablecimiento, con la revelación muhammadiana, de la verdadera Tradición.

Parece evidente, así mismo, que el espacio sagrado ha de implicar, por su propia esencia, que sea un área que ha de ser definido en sus límites y en sus características perimetrales. Así, los antropólogos han sistematizado esa espacialidad sacra, y sostienen que en general cualquier manifestación de este tenor se ha de componer de al menos tres zonas concéntricas con diferentes niveles de “santidad”.

En primer término hay un círculo primero, inicial e íntimo, que es el epicentro de esas mismas zonas; el lugar mismo de la revelación de lo extraordinario, que como área de la efusión primordial es considerado la residencia de la propia noción de divinidad, y que puede tratarse de cualquier forma de *sancta sanctorum -âl bâit-* o de espacio preservado y de compleja accesibilidad. Su carácter de auténtico y verdadero *axis mundi*, heredero de la tradición primordial que representara en el mundo antiguo el Omphalos de Delfos, como edificio primordial y eje de toda forma de adoración, es lo que determinará, en realidad, la constitución de cualesquiera de las formas que pretenda adoptar la espacialidad sacra musulmana, que siempre, para el caso de mezquitas, enterramientos, etc. se atenderán a una ineludible conexión axial del lugar de la acción de adoración con ese punto generador de toda santidad.

Alrededor de esta construcción o lugar reservado se sitúa el segundo nivel o zona, que es el oratorio donde los fieles efectúan los actos de la adoración o del culto; en éste al igual que en el primer círculo, el paso es limitado, pero de mayor accesibilidad para los creyentes. Su acceso, pues, está prohibido a los fieles que no se encuentren en estado de pureza ritual, o que no cumplen con los requisitos pertinentes por los usos consuetudinarios o la ley religiosa. En el caso del santuario de la Kaa'ba podemos decir que la santidad de este lugar es tan colosal que el malhechor que busca refugio en él se encuentra a salvo, pues queda bajo la protección/jurisdicción del Señor del lugar.

Finalmente, como tercer zona, queda un ámbito extenso y de carácter netamente perimetral, que más allá del “santuario” extiende el estatuto de la santidad por una vasta zona, cuyos límites, para el caso del santuario mecano, son las “demarcaciones” o “*miqât*”, las piedras o señalizaciones que obligan a adoptar el estatuto de *îhrâm* a los peregrinos, y que sirven para indicar la extensión de la irradiación trascendente del “templo” antiguo, tal como veremos seguidamente. El *miqât*, espacio, señal y por extensión estatuto legal vinculado a la pureza y sacralidad del espacio preservado, es de obligatoria observación para quienes desean ingresar al ámbito *harâm* de la Kaa'ba, de manera que se ha de vestir el traje *îhrâm* en uno de los lugares que fueron designados por el Profeta.

Estos puntos delimitadores son exactamente cinco -aunque hay autores que mencionan legalmente seis, por desglosar el primero que mencionaremos en dos puntos-, y operan como umbrales o *portillas -âl bâb-* iniciáticas. En primer término, podemos destacar la medinesa mezquita de Âsh Shayarah o Dhûl Hulaifah, punto ubicado a 12 Km. de la ciudad de Medina y a una distancia de alrededor 490 Km. de La Meca, que es el *miqât* de quienes se dirigen a La Meca desde la propia Medina, y que resulta ser uno de los lugares de delimitación más alejados del santuario de la Kaa'ba; en segundo lugar, está el valle de Âl A'qîq, que viene a ser el punto límite para la gente de la región de Nayd e Irak, para los viajeros del

Del “espacio sagrado” en el Islam

Norte y de Este, y que se sitúa ubicado a 100 Km. al Este de La Meca. Qarn-ul Manâzil, en tercer término, es el límite de los peregrinos que se dirigen a La Meca desde la vieja ciudad de Tâ'if, y un punto está ubicado a unos 94 Km. de La Meca. Ialamlam, asimismo, es el *miqât* de los peregrinos que se dirigen al santuario desde el Yemen, y está ubicado a unos 84 Km. del santuario. Finalmente, Yuhfah, es el límite para los peregrinos que se dirigen a La Meca desde Siria y Egipto, esto es desde el Norte o el Oeste, es un punto que está ubicado a unos 156 Km. de La Meca.

Como podemos observar esta tercera zona de santidad o preservación no corresponde a un estricto criterio arquitectónico, ni de funcionalidad aparentemente ritual, sino que se debe a la práctica consuetudinaria islámica, pues son los puntos de consagración que en los tiempos del Profeta, e incluso antes, sirvieron de ámbitos de resguardo de la cotidianidad profana, los espacios destinados a la consagración, y además los límites del estatuto especial que el área tuvo desde su origen.

Para el observador fenomenológico, esta área es la dimensión religiosa de mayor interés, pues delimita lo formalmente profano frente a lo sacro, determinando un diferente rasero nocional, que va desde el peculiar estatuto legal de estos espacios, a sus dimensiones más sutiles y difíciles de analizar.

Los límites imprecisos del territorio *preservado* o *harâm* parecen derivar de su misma naturaleza esotérica, tan difícil de concretar en el medio material. Conforme a ciertas tradiciones del Islam primitivo, el Profeta Íbrahîm, siguiendo las órdenes de Allah, emplazó a los hombres al peregrinaje, de forma que un brillante resplandor surgió de la Piedra Negra y se difundió por los lugares que la cercaban, algunos demonios alertados por el fenómeno acudieron pero se detuvieron estupefactos, incapaces de franquear aquella defensa esplendente: he ahí el auténtico “medio sacro”; de manera que podemos indicar que los límites verdaderos del espacio sagrado de La Meca espiritual se contienen el radio de efecto formal de aquella primera irradiación de su santuario.

Sin embargo, pese a que la sacralidad positiva mencionada parece diluirse a medida que nos alejamos de la Kaa'ba, su bondad integral no tiene ningún límite en el mundo material, ya que toda ella así como su efusión mística se sitúa entre nosotros como un referente estático y perenne del mundo superior, por lo que ha de resultar, pues, complejo explicar puntualmente *dónde* termina el espacio sagrado y *dónde* comienza el profano, siempre penetrado de alguna forma de esa misericordia. Ella es como *polo de la creación* la intersección primordial entre el eje vertical de lo espiritual, y el plano horizontal de la existencia fenomenológica.

La vaguedad de ese ámbito de lo irradiado que de allí proviene, tiene mucho que ver, por ejemplo, con las imprecisas formas de los desarrollos ornamentales que han dado seña de identidad al llamado Arte islámico. Frente a las tradiciones artísticas previas, en las que el programa estético-ornamental era esencialmente sistemático y deliberadamente simétrico, quizá como expresión del alma artística indoeuropea -tan preneolítica, y plural en su sentido idolátrico de la realidad material, por consecuencia tan cómoda en los binomios y siempre necesitada de equilibrios duales-, el arte del Islam -de raíz étnica semítica, postneolítica, esto es unitarista y educada en cierta manera de *imparidad* asimétrica- aporta un matiz consistente en desdibujar las formas ornamentales geométricas básicas; así podemos observar en qué manera los círculos, elementos primordiales se desdibujan y pierden cuando los artífices musulmanes dibujan un ornamento geométrico -tan cargados de simbolismo esencial-, de tal guisa que ese círculo -trasunto del cerramiento de o que se delimita la referencia irradiante mediante una protección- queda implícito en una serie de proyecciones rectilíneas muy autónomas y plenamente ajustadas al soporte, de forma que se siente más que se ve, cómo opera en la materialidad la irradiación que aporta un sentido perimetral al medio sacro desde la Kaa'ba, llegándose a la circunstancia de que lo que verdaderamente re~presenta la iconografía tiene, en muchas ocasiones mucho más que ver, como ha explicado magistralmente Titus Burckhardt con "*el reino de los cristales, de los copos de nieve y del brillo sereno y distante de las*

Del “espacio sagrado” en el Islam

estrellas”, que con una mera traslación de la proyección de una simple luminaria.

De ahí que ese tercer círculo de la sacralidad mecana sea un espacio irregular y “semítico”, contingente y equívoco, adaptado al soporte de la historicidad, que tiene más que ver con el discurrir de los humanos por un territorio, que con las simetrías un tanto ingenuas y ficticias de los antiguos cánones classicistas greco-romanos, heredados del positivo y siempre concreto mundo “indoeuropeo”.

Se comprendería mejor el verdadero alcance de la instauración coránica si reconstruyésemos en nuestra mente en qué medida el principal argumento doctrinal del Libro revelado es la *unicidad divina -ât taûhîd-*, y la consecuente unicidad de las potencias inmatrimales, que son piezas esenciales, a su vez, en la unidad de las nociones *sacralizantes*. Dios único, *es* el Señor absoluto del universo, y *está* consecuentemente presente en todas partes, aunque se manifiesta sin embargo con mayor **intensidad** en ese espacio preservado, o sacralizado. Pero aún a pesar de ese es su ámbito natural, su solar sagrado, no requiere ningún ambiente especial para acoger la devoción de los fieles, de manera que se puede pasar de la concreción a la indeterminación sin solución de continuidad y sin caer en ninguna forma de incoherencia doctrinal.

Sin embargo, lo que formalmente delimita, como hemos indicado anteriormente, la santidad de los espacios preservados para el Islam, es la “reserva”, deliberada y resuelta, de lugares para el culto más básico y obligado: la oración. La *oración* o *salât* que puede y debe ser formalizada en cualquier fracción de tierra que sea pura - connotación legal muy extensa-. Así, en una conocida tradición, el propio Muḥammad indicó taxativamente cómo «*la tierra entera le había sido consentida como lugar de oración*»; delimitando extensamente, con ello, el lugar de postración, el *masyîd*, la “mezquita” en el sentido propio de la palabra que es: «*el lugar donde nos prosternamos ante la divinidad*».

Posiblemente, sea la mezquita, en su dimensión cultural y de

elemento civilizador el lugar sacralizado, por excelencia, en la vida musulmana, y consecuentemente el espacio más intensamente connotado de referencias doctrinales.

Yaqûb Zakî ha explicado, vinculando la orientación litúrgica con la funcionalidad espacial, que una mezquita en esencia es “*un edificio construido sobre un eje invisible* (la dirección de la *qibla*), *un eje que sin embargo es el determinante principal de su razado*”.

Por supuesto, la orientación canónica tiene su refrendo en la propia Escritura:

«Vuelve tu rostro hacia la Mezquita Sagrada. Donde quiera que os encontréis, volved vuestro rostro hacia ella»

Âl Baqarat: 144

La tradición vincula esta aleya a la propia oración; el Profeta se encontraba a las afueras de Medina, en un pequeño oratorio, conocido como Âl Qiblataîn (de las dos direcciones), cuando recibió la revelación de sustituir el rezo orientado hacia Âl Quds, por la disposición hacia La Meca, superando con ello el vínculo historicista con el pasado religioso unitario, por el compromiso con la epifanía de la nueva revelación, que depuraba las viejas costumbres judaicas, que habían hecho del templo salomónico, lugar fundamentalmente político, un hiero-icón etno-nacionalista hebreo, restableciendo con ello, según la lógica islámica, ese eje direccional de lo social -la independencia doctrinal y de todo tipo del movimiento muhammadiano-, y lo litúrgico, por la reparación de un epicentro que databa de los tiempos de Îbrahîm.

La oración puede interpretarse como la utilización del eje horizontal -fenoménico-, mediante el cual el creyente se relaciona íntimamente, con el eje vertical -místico- representado por la propia Kaa‘ba; de forma que una mezquita, cualquier espacio de oración, es un ámbito determinado alrededor de un eje horizontal único -la *qibla*- que invisible conecta el espacio para esa *acción* -*îbadât*-

Del “espacio sagrado” en el Islam

con el polo representado por la Kaa’ba. Limitado a lo esencial una mezquita, como lugar litúrgico, no es más que un muro, e incluso ni tan siquiera eso, en ángulo recto con un eje en esa *qibla*, de manera que tanto delante, o detrás, del cual puede haber cualquier cosa, o nada. Una *musallâ* o *î’gâh* no es sino un espacio extenso de terreno que permite concentrar a los fieles, y que es lugar de oración, exactamente en tanto en cuanto en él se ora, pasando después a ser un mero lugar baldío, que en muchas ocasiones sirve de mercado o de campo deportivo.

Todos los elementos posteriores que dotan de relevancia litúrgica a ese espacio son productos “culturales”. Las primeras mezquitas no tenían *mihrâb*, y en la propia mezquita del Profeta en Medina, en los días en que él la usaba como lugar de reunión de los musulmanes, un simple bloque de piedra en el suelo indicaba la dirección correcta para rezar. De hecho el primer nicho que se practicó en aquella mezquita fue obra de unos albañiles coptos, que procedentes del Sinaí, fueron llevados a Medina por el omeya U‘mar Âbn A‘bd Âl A‘zîz, hacia el año 707 ó 709 de la era cristiana, unas seis décadas o una generación humana después de la muerte del Profeta.

Aquellos artesanos trasladaron una tradición litúrgica de su iglesia, la hornacina devocional -una suerte de cavidad practicada en la pared para facilitar el aislamiento íntimo de un contemplativo-, a la función direccional que el mojón antiguo recordaba a los musulmanes la dirección de la *qibla* muhammadiana. Evidentemente, su incorporación al acervo estético y arquitectónico musulmán tiene una función acústica y visual muy útil, aunque en nada aporta *sacralidad* a la unidad espacial; al contrario, el tiempo ha llevado a que se identifique ese funcional *mihrâb* colectivo con la propia oración, e incluso en un simple plano icónico, pervirtiendo su sentido original de punto focal, de paso y escape de la perspectiva esotérica entre el orante y la Kaa’ba, dado que ha asimilado su presencia en los oratorios y mezquitas al lugar relevante que los altares poseen en otras religiones, con un sentido espiritual netamente foráneo a la

tradición islámica; aunque es cierto que aún en lo formal el carácter cóncavo del *mihrâb* se contrapone simbólicamente al convexo de los alteres de *mensa*, pues el primero es un lugar deliberadamente vacío, como el interior de la propia Kaa'ba, mientras que el altar es un punto operacional lleno, aún de las simples ofrendas.

Tampoco el alminar o minarete es un elemento que aporte necesariamente sacralidad al espacio de oración, pues, como fruto cultural, es de igual forma posterior a la época del Profeta. Si el fenomenólogo acepta que esos elementos *hacen* el lugar, acabarán por conformarlo aún en su mera iconografía; por contraste, la doctrina es más sutil e incluso puntillosa y, en el caso del Islam, depura prudentemente la Tradición heredada del propio Muhammad de las elaboraciones comunitarias -históricas- posteriores a él, puesto que con su final en este mundo material y tras él, considera la tradición religiosa musulmana que se cierra el ciclo trascendental de la Revelación de Dios a sus criaturas, de forma que sólo es *conforme al dogma* aquello que en su paradigmático tiempo se produjo, fijó y asimiló por parte de la Comunidad, siendo lo que le es posterior sólo la mera consecuencia del fenómeno humano y contingente que es la Historia.

Aparentemente, tanto da una cosa que la otra, al final el producto o fenómeno llega a manos del estudioso de una u otra forma; sin embargo, existe un importante matiz en la *corrección* e idoneidad de todo ello, ya que la sacralidad que buscamos, sólo es efectiva, aun de forma fenomenológica, cuando se puede identificar como tal por toda la Comunidad, de manera que las adiciones del tiempo, con independencia de su fortuna o perversidad, sólo son aditamentos anecdóticos si se separan de ella y quedan a nuestra merced, cuando, pues, se muestran en su dimensión real, esto es, descargados de esa atribución "santificada", que tanto nos interesa como expresión de la trascendencia que dice manifestar.

El alminar, las cúpulas, las fuentes, etc. son elementos arquitectónicos "históricos y culturales" muy condicionados por la funcionalidad que, no obstante, y pese a nuestra tesis de que la

Del “espacio sagrado” en el Islam

santidad del ámbito lo confiere la acción adoradora sobre él, no se pueden vincular a esta cuestión, por cuanto su empleo es accidental para la propia operación atribuyente. Una muestra muy evidente y completamente plástica lo tenemos en el uso litúrgico del agua, específicamente en lo que concierne con su presencia vinculada a la posible santidad formal de un espacio religioso como la mezquita.

La situación locacional del agua, por ejemplo, inexcusable para la *purificación ritual* -*ûdû* -, formalmente guarda cierta relación con algunos de los rasgos externos de la santidad fenomenológica. Aunque, como la propia ablución, según la lógica jurídica islámica, es un factor *introductor necesario* para la acción de orar - *muqaddamat lâzim*- , pero no forma parte de ésta; por tanto, todo lo escrito sobre la sacralidad del agua, su simbología, e incluso los vínculos nocionales con su uso en el Islam y otras religiosidades, es de relativo valor en una reflexión *esencialista* como la que aquí planteamos.

Sí podemos aceptar la opinión de los historiadores de la estética del Islam, o de los antropólogos que la consideran un factor de *iniciación* (admisión-noviciado) gnóstica, asimilable aun pese a su cotidianeidad ritual, al bautismo entre los cristianos. La fuente de abluciones, como la pila bautismal en las iglesias cristianas, suele formar parte de la prestación ritual que ofrece una mezquita convencional, no obstante su función vehicular para la pureza goza de un carácter periférico especial en la sacralidad, precisamente a causa de ese sentido de elemento *introductor* a la acción calificativa de esa misma santidad. Su valor trascendente no es mayor que el de las vallas que en algunos países musulmanes se coloca a la altura de las piernas de las personas para evitar que penetren animales o que el olvidadizo pise con calzado el espacio de~purado de la oración colectiva. La ablución en cualquier caso es un asunto privado e íntimo, que no aporta en esencia más idoneidad litúrgica al individuo que la meramente legal, pues, en sí misma no llega a ser iniciática por cuanto no hay *en ella* la inherente gradación que todo lo que es esencial en el Islam primordial, esto es no posee intrínsecamente

aquello que conserva una cierta sacralidad inherente, como referencia de su origen revelado y retornador.

La oración, auténtico eje sacralizante del espacio religioso islámico, sí muestra ese sentido gradual y complejo, que nos parece un elemento determinante para esa atribución. El rezo individual, el que diariamente el individuo ha de realizar, es de “*inferior*” valor esotérico -con independencia de la sinceridad e *ipsidad* privativa del devoto-, al que se formaliza en sociedad los viernes, y éste se ve superado por el que toda una ciudad o territorio efectúan en las grandes Fiestas -*Id* del sacrificio a la conclusión de la Peregrinación e *Id* de final del período de ayuno-, como éstos son superados en santidad y relevancia esotérica por la oración que todos y cada uno de los peregrinos llevan a efecto al final de la peregrinación anual, como expresión de la comunidad mundial de los creyentes en la revelación a Muḥammad. En cada uno de estos actos se renueva indefectiblemente el estatuto especial del tiempo y el espacio que el ser humano *ocupa* para satisfacer lo que en definitiva es un deber tan primordial como primario. Para cada caso es suficiente, y plenamente sacra, la dimensión de una alfombra pequeña o un lugar mínimo para ocupar por una sola persona, un pequeño habitáculo, un lugar abierto a las afueras de una ciudad, o el Orbe mismo. En cada proceso, y plano horizontal es el ámbito ocupado el que se carga del matiz sacralizante de y con la acción adoratriz que ese mismo lugar tolera.

El hecho de que esa tarea oracional sea tan determinante, más allá de la casuística litúrgica, ha condicionado, por ejemplo, algunos aspectos de la morfología misma con que los musulmanes han concebido sus mezquitas. La proximidad -léase: frontalidad- ante la Kaa’ba, y consecuentemente en la dirección de la *qibla*, ha implicado una concepción estético-espacial de gran relevancia en la habilitación espacial. La prioridad en la presencia en la oración, la proximidad en la primera línea de la colectividad devota, su accesibilidad a la *tradición bendita*, conllevó un tipo de disposición del espacio ocupado para la oración, que denota la necesidad de crear

Del “espacio sagrado” en el Islam

las filas más extensas posibles, en detrimento de la disposición en columna, más propia de las congregaciones ritualmente pasivas, en las que, como las cristianas, se asiste como espectador a la *celebración* de aquel cuarto grupo antropológico de los sacerdotes que sacramentalizan el acto de adoración de la misa.

Una mezquita tiende a ser un espacio **frontalmente** extenso, frente a una iglesia que es *profundo*; la primera expresa a una comunidad que procura adorar en individualidades anexas e implicadas, y la segunda muestra un escenario litúrgico, casi un anfiteatro, al que se asiste de manera pasiva, y hasta distante al ritual.

El musulmán orando en sociedad sacraliza su propio emplazamiento personal, mientras que en los demás casos religiosos los fieles simplemente asisten como observadores, si bien beneficiarios, a la celebración pontifical de un solo individuo en el que se delega la acción adoratriz de toda la colectividad.

Esa es la razón *prima facie* formal y consecuente, para la disposición y ampliación lateral de las mezquitas, ya que con ello se pretende beneficiar a la mayor cantidad posible de individuos con la bondad de situarse en esa primera fila iniciática, pese a que aparentemente con esa conducta de ritualidad “radial” o expansiva, el oficiante principal -*îmâm*-, que no es exactamente el único, acaba por ser invisible y poco menos que inaudible, por lo que en el sentido arquitectónico existe un conflicto entre los ejes frontales y los de profundidad que intervienen en su concepción. El éxito arquitectónico para neutralizar o armonizar ambas entidades será lo que determine la funcionalidad formal de cualquier mezquita; de ahí la enorme relevancia de la sencilla, valiente e ingeniosa solución de un tipo de mezquita amplia y enteramente bajo una cúpula -que además aporta todo un valor simbólico de evidentes resonancias cosmogónicas-, como aquellas mezquitas otomanas que el gran Sinân legó a la *civilización* islámica por medio de la cultura turca, si es que entendemos la civilización en el sentido orteguiano de “*acervo de soluciones y respuestas*”.

Posteriormente, relacionado con esa función devota de la oración, podemos mencionar otra forma de específica espacialidad religiosa: el oratorio de las instituciones destinadas a la formación religiosa, a la instrucción coránica, e incluso al retiro o resguardo místico. Es cierto que en este tipo de ámbitos se puede percibir un deliberado sentido de la simbología sacralizante, pues se tratan de espacios concebidos por y para los creyentes, y generados desde sus superestructuras pensantes/elaboradoras, una vez que la ordenación doctrinal revelada había sido asumida intelectivamente por la Comunidad, y en ésta se conformó una suerte de envoltura ideológica en torno de todo ello.

En este tipo de lugares se percibe un orden fenomenológico muy evidente, ya que no son pocas las claves simbólicas que estructuran el lugar y su funcionalidad. Desde las bellísimas *madrasas* persas orientadas a un patio interior que se abre a cuatro *naves axiales -iûan-*, enmarcadas en unas grandes arcadas en las cuales se leer con facilidad el deseo de significar el aislamiento deseable y la intimidad de la búsqueda del *conocimiento gnóstico -maa'rifat-*, los cuatro grandes itinerarios del desarrollo espiritual (percepción sensible, intelecto analítico, aceptación *sentiente*, entrega y *lassitudo* mística), y el acceso iniciático *-babismo-*, etc., a las más primitivas *tekkes* turcas en las cuales se concibió, como elemento esencial, un espacio destinado a la práctica piadosa comunal siempre techado, con una cúpula arquitectónicamente forzada a ser sustentada sobre una innecesaria columna, símbolo de la unidad divina, del polo mecano referencial, de la autoridad mística del *sheij* fundador, de la pervivencia de la cadena de iniciación gnóstica, etc., hay un proceso de meditada codificación del medio religioso que, a nuestro entender, no llega a ser plenamente “sacro” por todo ello, sino que o bien lo era cuando la acción lo cualificó, o bien no llega a serlo, por no ser todo él mas que un mero recinto cargado de ideología. No obstante, al fenomenólogo todo ese esfuerzo compilador le será de gran utilidad, ya que la evidente funcionalidad del caso -inherente, diseñada, o forzada- es el valor positivo, y de mayor atractivo, para su preciada metodología analíti-

Del “espacio sagrado” en el Islam

ca/comprendora.

Si tomamos, asimismo, el ejemplo de unas piezas mobiliarias como son los estrados o plataformas que para hacerse oír/ver por la congregación se utiliza por parte del orador o *jaʿīb*, al modo de los cristianos púlpitos -*minbar-manâbir*-, y que podemos encontrar en prácticamente todas las mezquitas del orbe musulmán, quizá podamos comprender qué diferencia y matiz hay entre la auténtica sacralidad de un lugar/instante y la lectura cultural santificante del evento que sobre/en él sucede, e incluso, observándose todo ello desde las diferentes ideologías que el Islam ha heredado/padecido a lo largo de su transcurso civilizador.

El *minbar* es el punto focal de una parte fundamental de la oración colectiva islámica, que no llega a ser legalmente tal, sino cuando ese rezo canónico es antecedido con dos alocuciones concatenadas -*jutbat*-, la primera generalmente de carácter exegético y moral, y la segunda de tono social y comunal, las cuales han de ser atendidas, recibidas, y asistidas con atención por parte del colectivo de creyentes que implementa el “suceso sacro”. El orador se sitúa, sobreelevándose respecto de la congregación, en un lugar alto a fin de facilitar la *comunicación* (noticia>predica>enseñanza), en un alarde de aparente simple funcionalismo; sin embargo, esa versión islámica de los púlpitos de la cristiandad, tiene por reminiscencia el denominado “*uso profético*” -*sirat nabaû*-, dado que se conserva memoria de que Muḥammad, los viernes durante la oración comunitaria, hablaba a sus coetáneos desde un tocón de tronco de palmera que había en el emplazamiento de la primitiva mezquita medinesa, o que a tal fin se dispuso allí.

De una u otra forma, aunque este último dato histórico sería de interés para delimitar la intención auténtica del suceso y concretamente del objeto que nos ocupa, sabemos que el Profeta usaba un emplazamiento *especial* (o tal vez simplemente específico) para el acto legal de *iʿbada*, que era y es esa oración colectiva; como también estamos al corriente de la sencillez del objeto utilizado -el es-

cueto tronco de la palmera, muy habitual allí-, lo cual no ha sido óbice histórico para que los musulmanes hayan generado un determinado (aunque también debiéramos escribir: *específico*) *mueble*, que es un objeto de culto, y por tanto fundamentalmente “sacramental”.

El *minbar* convencional es, pues, una estructura de madera con varios peldaños, habitualmente siete, con una especie de arca-da a modo de puerta en el más bajo y un asiento o plataforma en el más alto, el cual en el orbe sunnita se suele dejar vacío, y que se ocupa preceptivamente en el espacio doctrinal duodecimano; se trata de un aparejo que en cualquier caso está destinado a significar un auténtico emblema del papel iniciático de la Revelación, ya que con su sobreelevación se pretende re~presentar el estatuto especial del propio Profeta, y consecuentemente de su *cesionario* anecdótico -el orador que trasmite saber a la Comunidad que en ese instante sacramental se haya en situación de iniciación gnóstica-.

La pseudo-sacralidad de ese objeto, ni tan siquiera de su lugar de emplazamiento -que en ocasiones es de aleatoriedad arquitectónica-, radica en su propia función, en la “acción” que sustenta: una parte canónica de la oración colectiva, según la usanza muhammadiana, que la doctrina asume como *iniciática*; no obstante, ese aspecto místico se contradice aparentemente con la sobrecarga cultural que el mero objeto y su emplazamiento ha sufrido con el tiempo, de forma que el analista antropológico encuentra un suceso religioso, un fenómeno puntual, aún consolidado, que no necesariamente atiende a un sentido trascendente auténtico y *genuino*, en el más puro sentido etimológico de esto último.

De cualquier forma ha de matizarse sobre los propios matices, puesto que eso que llamamos “*pseudo-sacralidad*” más arriba ha de ser observado con una meridiana distancia histórica. La función trascendente a la que aparentemente apela el minbar, su carácter de evidencia fenomenológica de alguna forma de *sacramentalismo*, ha de ser analizada con cautela, ya que otras piezas mobiliarias, igualmente cargadas de esos o parecidos aspectos del vínculo reve-

Del “espacio sagrado” en el Islam

lación-transmisión, como puede ser el *kursi* (estrado para el recitador de *Qurân*) o la *dikka* (tarima para que el *muballigûn* o *repetidor* hiciera llegar las palabras del îmâm de la oración a los asistentes más relegados en el espacio) han visto cómo se ha perdido su funcionalidad, y con ella su hipotética relevancia “sacra” a las prosaicas manos de los avances electrónicos.

Hubo un tiempo en el que los antropólogos hubieran considerado a estos objetos concebidos por la cultura musulmana para ser meros utilajes de los rituales piadosos, como evidencias formales de la sacralidad del espacio que adornaban-servían, de manera que para cualquier observador neutro su mera presencia en un recito podría ser un indicio de la disposición social a considerar el lugar como “sagrado”, y, sin embargo, éstos se han eclipsado de la cotidianeidad útil, para acabar como piezas museísticas, por el simple hecho de que un micrófono y una somera megafonía los ha relegado innovando su vieja función. Puede ser éste un modelo para comprender cómo se comporta, aún fenomenológicamente, un suceso aparentemente irrelevante (la funcionalidad mediata) en el seno complejo de la verdadera *acción* calificadora de la santidad religiosa, la que es inherente a la constitución sacramental del espacio religioso, que en el caso de la santidad espacio-temporal islámica, es, como ya hemos indicado insistentemente, la propia *tarea* de adorar.

Así pues, la mencionada sacralidad de la cosa observada, del mueble y de la acción de la alocución, del mensaje que sustenta todo ello, no es tal sin el vínculo místico y místico con la práctica muhammadiana, que afianzó por sí misma una determinada forma de *hacer la liturgia*; de manera que la mayor parte de las connotaciones simbólicas que en todo esto se pueden percibir desde la filosofía fenomenológica, la estética o la antropología cultural no son tanto signos de *transcendentalidad* decodificados, sino, más bien, aspectos elididos de ésta, los cuales en apariencia se velaron, para con posterioridad ser utilizados por los comunicadores institucionales, como auténticos objetos pedagógicos o pre~textos iniciáticos.

De otra parte, y abundando en los ejemplos, podemos recordar que si hay en la islamidad un espacio “sacro” (sacramentado), más allá de la mera funcionalidad efectiva, e incluso de la *acción* (evento/contenedor de un suceder demarcado en el espacio y el tiempo) que ella misma soporta, es la sepultura humana; el lugar de espera remisoria de todos los humanos, y especialmente de los creyentes conscientes a partir de su convicción de su propia e íntima condición de emplazados al Juicio.

Aunque aquella es igualmente un ámbito religioso, connotado de evidente utilidad, y soporte de la acción de ser recinto para un creyente-en-la-acción-de-esperar, es a la vez el espacio escatológico por excelencia; de hecho en la sensibilidad duodecimana las tumbas de los *Imames Infalibles -Âl Maa’sumîn-* son los espacios sacralizados de mayor y más pura carga espiritual, habida cuenta que en ellos se produce un fenómeno esotérico de primer orden: la viva vigencia sempiterna de la *intercesión -âsh shafîa’-* de los venerables allí depositados, mediación que graciosamente se produce entre sus seguidores y Allah mismo, como expresión de la indulgencia divina y de Su disposición positiva y misericordiosa para las criaturas: unos de los aspectos más interesantes del sentido imamista de la Justicia divina.

La tumba, pese a la deformada percepción del wahabismo de origen saudita, que durante el pasado siglo transmitió un idea errónea de su valor y relevancia, confundiendo, en su rudimentaria dogmática incapaz de percibir las sutilezas del mundo escatológico, la legítima solicitud de la mencionada intercesión con la más burda idolatría, es un espacio plenamente cargado de las atribuciones inherentes a la santidad, además de tratarse de un medio fenomenológico en el cual es fácil percibir muchas de las claves íntimas de la religiosidad.

El propio *Qurân*, mencionando el lugar de descanso de los Durmientes, santificados y preservados de la maldad de su tiempo por orden divina, indica:

«Y asimismo los descubrimos para que supieran que la promesa de Allah es la Verdad y que no hay duda respecto a la Hora. Cuando discutían entre sí sobre el asunto, dijeron: “Edificad sobre ellos. Su Señor los conoce”. Pero, los que prevalecieron en su intención, dijeron: “Levantemos sobre ellos un santuario (masyida (n))” »

Âl Kahf: 21

legitimando con ello la veneración de ciertos lugares de referencia escatológica.

Los *cementerios* musulmanes -*maqbarat* o *madgan*- con gran frecuencia se asocian a los *jardines -âr raûd-*, en una simbiosis simbólica más orientada a la esperanza que a cualquier forma de realidad confesional. En la escatología islámica, la expectativa del premio divino en el Día Cierto, en forma de acceso al Jardín primordial, es una constante mística, de manera que el simple hecho de alojar las tumbas de los creyentes, especialmente de aquellos que generan la anuencia, e incluso la veneración, colectiva en lugares ajardinados y embellecidos con plantas y adornos naturistas es una apelación, y desiderátum fundamental, hacia un destino trascendente. Es un requerimiento además para la asunción pública de la virtud, dado que lo que se conoce popular y arquitectónicamente como enterramiento en *jânaqâh*, esto es la colocación de una tumba preeminente en un lugar deliberadamente embellecido con vergeles o construcciones piadosas, es una forma -pro-metafórica- de manifestar el valor elevado que en el Islam se concede a la santidad de los grandes sabios, los musulmanes probos, o de algunos de esforzados paladines de la Religión.

Por otra parte, es igualmente una forma codificada de transmitir a los fieles la noción doctrinal de una espera placentera y positiva respecto del deseable resultado final, una idea de esa expectativa que, como estamos indicando, es el eje esencial de prácticamente todo el edificio escatológico islámico, así como de su mejor mística, y, por supuesto, la base iniciática de la tradición duodecimana, sus-

tentada en buena parte sobre el pensamiento del Aguado de la Parusía del Ímâm del Tiempo o *Âl Íntizâr* anteriormente referido.

Ahora bien, la santidad de ese espacio también tiene un sentido *adyacente* y *lateral* (léase: “anexo, aunque no accesorio) respecto de lo que hubiera de ser doctrinalmente esencial. Es una forma de santidad sobrevenida, pese a que la propia tumba goza en la teologal jurisprudencia musulmana de un estatuto muy excepcional, puesto que es un ámbito que ha de ser purificado, tanto por el hecho de que ha de tratarse, por ejemplo, de una propiedad *legítima -halâl-*, como que el cuerpo a enterrar ha de pasar un transcurso de purificación y procesamiento acondicionador para un evento místico (*gusûl, kafân, dafân*), tal cual es el enfrentarse a los ángeles encuestadores (Munkîr y Nakîr), según la Tradición muhammadiana; además de que han de ser esos enterramientos unos lugares a los que se asegure la permanencia, conjuntamente con la inviolabilidad y el respeto social de todos los creyentes, coetáneos y futuros, especialmente de éstos últimos, que quedan obligados por un deber espiritual respecto a quienes fueran depositados allí.

Bien, ese deber jurídico, consistente en la obligación genérica y colectiva de la protección del cementerio de los creyentes, viene a ser la forma de **acción sacralizante** que confiere a los enterramientos musulmanes un estatuto de espacio sacro, tal como cualquier fenomenólogo lo puede percibir. La sacralidad en este caso, y por tanto, se genera una vez más por una acción legal-religiosa que codifica un evento doctrinalmente concebido.

La acción de enterrar, su dimensión mística, por otra parte está cargada de muy nítidas referencias coránicas para la doctrina islámica. Es una orden divina, y una lección, una forma de instrucción sobrevenida en una de las más puras formas de instrucción para los musulmanes: el *signo divino* o *âhat*. Se narra en la Sura *Âl Mâi'dat*, que la primera vez que un ser humano se encontró ante el dilema existencial de qué hacer con el cadáver de un semejante, cuando Caín hubo de decidir qué hacer con el cuerpo de su hermano Abel, y:

«Allah envió un cuervo que escarbó la tierra para mostrarle como cubrir el cadáver de su hermano. Dijo: “¡Ay de mí! ¿no seré capaz de imitar a este cuervo y cubrir los despojos de mi hermano?”. Y pasó a ser de los arrepentidos»

Âl Mâi’dat: 31

De forma que el carácter *revelado* e iniciático del uso funerario, su implementación litúrgica es, en definitiva, la acción necesaria para que el rito fenomenológico devenga en el gran suceso donante de la sacralidad escatológica.

Ha de destacarse, no obstante, como hemos venido insistiendo hasta aquí, que este tipo de sacralidad, en el contexto confesional musulmán, no es en ningún caso mas que un evento *siempre sucedido* por asunción consciente de un *deber ser* doctrinal, no un prodigio *pentecostal* más o menos fortuito; en realidad, no es sino la consecuencia de una voluntad religiosa, que vincula al creyente a una determinada secuencia nocional (un espacio concreto en un instante preciso), que lo une indefectiblemente y con todo ello a un estatuto de índole trascendental.

Es cierto que el Islam cultural y tradicional ha desarrollado un modo singular de expresar ese íntimo estremecimiento religioso y escatológico. Quizás por ello son de especial atractivo los ritos funerarios de santos y mártires, la cultura funeraria generada en torno al sentimiento de deuda colectiva hacia sus personas; otra forma fenomenológica de piedad vinculada a un espacio concreto.

Recordemos que la expresión islámica para estas personalidades singulares es la de *testigo* o *shahîd*, ya que ello se vincula a las expresiones coránicas que los muestra como garantes del verdadero sentido existencial en su suplicio o esfuerzo: la confirmación integral en forma de servicio *testifical* de la sumisión del individuo creyente a la divina voluntad, ya sea mediante el esfuerzo en la búsqueda de la Gnosis, como en la defensa combativa de la Fe. El Libro indica taxativamente respecto de ellos:

José Fernando García Cruz

«No digáis de quienes han caído por Allah que han muerto. No, sino que viven. Aunque no os dais cuenta»

Âl Baqarat: 154

Es esa vitalidad *post mortem*, ya mencionada anteriormente para el caso manifiesto de los *Imames Infalibles*, lo que hace que la sepultura de un prohombre musulmán, más que ninguna otra cosa en el mundo material, sea un punto de contacto psíquico de primer orden.

Los cementerios musulmanes y sus tumbas, de igual forma que sucede con las mezquitas, actúan litúrgicamente, expresando en términos arquitectónicos el eje horizontal primario que se debe a la *qibla* respecto de la Kaa'ba, una vez más referencia primera y final de todo el suceder esotérico islámico. Los restos mortales del musulmán se depositan sobre la tierra en postura yacente, de lado, con la cara orientad a La Meca, de forma que su *i'bâdat*, y para el creyente esa *espera* tras la muerte es la suprema forma de ella, sea en ese estadio tan *convenientemente orientada* como la adoración y la oración de su tiempo de vida material.

La propia dimensión esotérica del ritual escatológico codifica todo un universo de símbolos trascendentes. Es la tumba morada para el tiempo que media entre el suceder de nuestro tiempo material y su evaluación final, por lo que pertenece al *Barzaj* o mundo Intermedio (que según las tradiciones y culturas se puede denominar: *Isthmus*, Purgatorio, Limbo, etc.), el cual viene a ser el estadio esotérico mencionado por el Libro entre el mundo Material y el *Âjirât* o Vida eterna, ya que se dice en él:

«...pero les separa una barrera que no rebasan»

Âr Rahman: 20

y

«Pero detrás de ellos hay una barrera hasta el día en que sean resucitados»

Âl Mû'minûn: 100

Del “espacio sagrado” en el Islam

En este plano de la espiritualidad, tan condicionado por el sentido de tránsito y de muerte ineludible pero atrayente, la estética musulmana ha decantado un código para sacramental de muy interesantes connotaciones, que más allá de la mera casuística ritual define para el analista atento en qué forma la colectividad creyente percibe su propio contexto escatológico.

La pervivencia de la orden jurídica del enterramiento canónico en la tierra, la recomendación de sencillez y modestia personal en la propia tumba, con independencia de que la Historia posteriormente haya creado algunos monumentos funerarios de gran magnificencia, la bondad insistida de que el lugar de la tumba permanezca al descubierto han marcado algunos de los aspectos de la referencia doctrinal orientada hacia la sacralidad del espacio funerario islámico.

Tomemos, por prototipo, el caso de las tumbas destacadas por su relevancia social: las sepulturas de santos, y sabios. En torno de ellas se ha generado un espacio pseudo-sacramental que convoca a la reflexión sobre una serie de hitos doctrinales como son la transitoriedad y causalidad del mundo perceptible y material, o la necesaria disposición al tránsito, y, por supuesto, el deber de recordar siempre el objetivo de perfección y pureza de la existencia creyente. Estos espacios funerarios recrean en sus formas a veces aparentemente caprichosas el sentido *literalista* de la asunción coránica que los musulmanes han generado como expresión de su *ipsidad* religiosa. Toda ella determinadamente establecida por la comprensión (*penetración en*) colectiva de la expresión formal del texto revelado.

En estos casos, la tumba o los propios cementerios aparentemente son espacios sacramentales no por sí mismos, sino por el uso escatológico, ya que su disposición tiene que ver con las necesidades urbanísticas de la época en que se conformaron o a causa del deseo de ubicación de los instauradores piadosos que los construyeron. En el mundo turco hubo la tradición de que los prohombres construyeran sus tumbas en lugares que evocase a sus descendientes sus acciones terrenales; así, se buscaban bello y evocadores

emplazamientos como el habilitado para enterrar a Hâfiz en Shiraz, próximo a la naturaleza galante que tanto amó, o la tumba del célebre almirante Barbaroja en Besiktas, junto al lugar donde atracaban sus galeras en Estambul. También existe el hecho de que los enterramientos se convierten en especiales espacios de santidad fenomenológica por tratarse de lugares vinculados a la presencia misteriosa de la tumba de algún santo o mártir. En el caso de la Shîa' es muy evidente el valor esotérico que se concede a la proximidad del enterramiento de los Imames o de los miembros de la Familia del Profeta. En toso esos casos la disposición junto al emplazamiento, o los referentes simbólicos y estéticos han conformado un código fenomenológico que evidencia el carácter manifiestamente "sacro" de estos espacios funerarios; código que reproduce con coherencia y pulcritud todo un sistema referencial de valores y nociones dogmáticas de primer orden doctrinal.

Por ejemplo, entre otras muchas observaciones posibles, podemos mencionar que hay toda una espléndida tradición arquitectónica por lo que a los enterramientos más relevantes se refiere, que es una bella costumbre, muy conocida y extendida en su vertiente turcófona, de dejar las tumbas al aire libre, aun en aquellos casos en los que se desea, como homenaje al difunto, delimitar un espacio funerario de preeminencia y respeto, con las connotaciones que ello tiene en el medio dogmático que referimos; así, podemos mencionar ejemplos como la tumba Yeni Velide en Scutari o la de Köprülü en el Yolu Divan de Estambul, uso funerario que tuvo también su antecedente en el Imperio Mogol del subcontinente indio, los cuales no hicieron sino ser consecuentes con una expresión literal coránica, que indica:

«Él es quien envía los vientos, como nuncios que se anticipan a Su Misericordia»

Âl A'râfa: 57

Por contraste, en el mundo cultural duodecimano la tradición escolar ha decantado la costumbre de cubrir las tumbas de los sabios, santos y mártires, hasta llegar a un espléndido ornato de los

Del “espacio sagrado” en el Islam

monumentos funerarios de la Imames y sus allegados, los cuales se adornan hasta límites estéticos insospechados en cualquier otro contexto, como expresión de la extrema *santidad* (virtud, potencia esotérica) que se confiere a esos espacios, y a la eficacia intercesora que en ellos se contiene. En estos casos se ha impuesto con los siglos el uso de la techumbre en forma de cúpula, en algunos casos especiales -*Imames Infalibles*- cubierta de auténtico oro, así como la doble tumba, en forma de catafalco de madera o mampostería que sirve de forma alegórica de aquella que la tierra contiene; por supuesto, ambas son las formas metafóricas más mediatas de la presencia y sentido permanente del difunto y su estatuto de sacralidad, la cual sobre el espacio concreto de la sepultura retiene el tiempo esotérico, mediante su perenne labor intercesora.

Estas tumbas imamistas se protegen con una bella y elaborada *celosía* o *maq̣ṣûra*, generalmente de plata para los santos y de madera o mármol para los prohombres o familiares de *Âl Maa´sumîn*, cuya misión es tanto la protección formal de la tumba, como destacar (fenómeno/símbolo) el seguro a perpetuidad del hecho histórico entregado a su custodia; una forma en cualquier caso de enfatizar que la santidad allí contenida no es fruto de la lectura hiperestésica de un tiempo, sino que se vincula indefectiblemente con la eternidad a la que ya pertenece nocional y dimensionalmente el difunto, su memoria y esas sus acciones protectoras.

Por supuesto, tras el cumplimiento canónico con la preceptiva disposición respecto al eje horizontal de la orientación hacia la *qibla*, los enterramientos destacados son, por lo general, construcciones con forma de planta central construidas alrededor de un eje vertical con el sepulcro como centro, frente al *miḥrâb* o al muro de esa *qibla*, la cuales suelen tener una cubierta en forma de cubo, u octógono, e incluso, con la apelación referencial y simbólica de alguna cúpula estrellada dodecagonal, como es el célebre caso del pequeño mausoleo del *Shâh A´bbâs II* en Qom, anexo a la tumba de *Hadrat Fátima Maa´sumah*, la recordada y venerada hermana santa del octavo *Îmâm*, *A´lî Âr Ridâ*.

En todos estos casos el espacio delimitado, cargado de referencias esotéricas integrales, más allá de la mera simbología artística, contienen, evidentemente, tanto el propio lugar *sacramentado* como el tiempo sobre él, implicado y connotado a su vez desde esa sacralidad, entidades ambas que habrán de permanecer eternamente dentro de la limitación del mundo material y fenomenológico, estableciendo con todo ello, la sólida simbiosis, que al inicio de estas páginas pretendíamos explicar, en torno al vínculo inexcusable que en la doctrina islámica se crea con persistencia y coherencia espiritual entre el *lapso* canónico para la religiosidad y su *espacialidad* doctrinalmente con~sagrada.

Índice

| | |
|--|-----------|
| Resumen / Abstract | 5 |
| Gradaciones meta-doctrinales | 7 |
| Para una lectura espiritualista de los aspectos culturales y antropológicos | 35 |
| Algunos paradigmas a la luz de su tradición y doctrina para la observación fenomenológica de la espacialidad religiosa islámica | 45 |

Del “espacio sagrado” en el Islam o el sentido de la geo- cronografía espiritual

José Fernando García Cruz