

La concepción del espacio sagrado en el Islam: Semejanzas y reminiscencias Montserrat Abumalham

Universidad Complutense

El concepto de «espacio sagrado» no es directamente aplicable a los espacios destinados a oración en el mundo musulmán. Dicho de otro modo, no se puede considerar a la mezquita como un espacio sagrado ya que carece de los rasgos que definen a lo sagrado y a su representación espacial¹. Esta representación puede tener un carácter simbólico o remitir a la idea de una presencia real de lo divino o del misterio. Los términos árabes que hacen referencia a conceptos más o menos cercanos al de «sagrado» o «sacro» serían los términos *haram* y *muqaddas*. El primero de ellos, como referencia espacial, nos remite al *Haram al-sharif*, es decir a la explanada del Templo de Jerusalem sobre la que se yerguen las mezquitas de *Al-Aqsa* y de la Roca (*Qubbat al-Sajra*). Por su parte, *Al-Bayt al-Muqaddas* es uno de los apelativos que recibe el santuario de la Ka'aba en Meca. Término que se construye sobre la denominación del Templo de Jerusalem (*Beyt ha-Miqdash*), igualmente.

Por otra parte, si la raíz *qds* se refiere a esa idea de «santidad» de forma más clara, la raíz *hrm* en realidad hace referencia a aquello a lo que no es lícito aproximarse en estado de impureza. Es decir, espacio que exige del creyente o el orante una determinada situación, por otro lado, transitoria. Así se conoce en el mundo musulmán a dos espacios como Meca y Medina o a Jerusalem y Hebrón como *Al-Haramayn*. Es decir, dos lugares a los que acuden los creyentes en situación de pureza ritual. Esto, en sí mismo, no significa que de ello se derive de manera natural y seguida el carácter sagrado de esos espacios. Es más bien una forma de expresión ritual de veneración o respeto por un espacio significativo desde el punto de vista de la historia de la revelación y el «estado de sacralidad» o «pureza» afecta a los individuos y no tanto al espacio en sí mismo. Son, no obstante, lugares que han presenciado momentos clave del desarrollo de la revelación o donde se conmemora algún acontecimiento de alto significado simbólico.

Dicho esto a modo de situación general, hemos de señalar que bien por reminiscencias o bien por desarrollos hallamos en el islam espacios a los que de manera propia podemos referirnos con el calificativo de “sagrados” o su equivalente “santos”. En este empleo, en particular de los términos antes citados (*haram* y *muqaddas*), estamos refiriéndonos a santuarios o espacios en los que de algún modo más o menos directo se tiene conciencia por parte de los

¹ Xabier Pikaza, *El fenómeno religioso*, Madrid, 1999. pp. 271 y ss.; Julien Ries (coord.) *et alii*, *Tratado de antropología de lo sagrado*, 3 vols., ed. española, Madrid, 1995, en particular volumen I. Así mismo, G. van der Leeuw, *Fenomenología de la Religión*, FCE, México, 1964, en particular pp. 517-560 o G. Widengren, *Fenomenología de la religión*, Madrid, 1986, en particular pp. 169-300.

fieles, ya que así lo ha transmitido la tradición o así lo elabora la religiosidad popular, de la presencia de lo divino.

El primero de esos espacios o santuarios al que me refiero es sin duda el santuario de la Ka'aba en Meca. Este lugar de larga tradición religiosa anteislámica va directamente ligado a la práctica del ritual de peregrinación que, desde antiguo, formaba parte de las manifestaciones religiosas en Arabia. Este rito que es uno de los cinco Pilares del islam, es decir uno de los preceptos constitutivos del islam, recibe en árabe el nombre de *hayy*, procedente de una raíz semítica *hwy* que significa “andar en redondo”. Esta denominación, muy antigua, se refiere a rituales de peregrinación anteislámicos a determinados santuarios de Arabia, en los que los peregrinos realizaban dos tipos de movimientos; el de *tawf*, circunambulación², y el de *waqf*, estancia o parada.

Por otra parte, el propio término Ka'aba está emparentado con la palabra semita *k'ab* que posee diversos significados, entre los que aparece como una antigua denominación de “santuario” y existen todavía determinados topónimos que conservan en parte este nombre.

Los comentaristas del *ḥadīṭ*, la tradición del Profeta Muhammad, explican este término poniéndolo en relación con “talón del pie” que recibe el mismo nombre, *ka'ab*, por su forma circular. Muslim, uno de los máximos comentaristas del *ḥadīṭ* dice textualmente:

*Se le llama Ka'aba por su altura y su forma circular, de ahí que también se hable del ka'ab (talón) del pie, o del ka'ab (pezón) del pecho de la mujer cuando es alto y redondo*³.

De manera que, tanto en la acción del peregrinar como en el espacio que constituye el punto de destino de la peregrinación, aparece la idea de círculo y redondez.

En este sentido, hay que señalar que, mientras las mezquitas se orientan (*qibla*) a un eje exterior al propio edificio y los orantes se sitúan de frente al punto de orientación marcado por el *mihrab*, el Santuario de la Ka'aba tiene por eje su propio centro y es hacia allí hacia donde se orienta la oración de todo el mundo musulmán.

En este Santuario se encuentra la conocida Piedra negra que es, al parecer, un aerolito que se halla situado en la cara Este del Santuario. Es decir, hacia el naciente del sol. Esta Piedra ya se hallaba en el santuario desde antes de la implantación del islam y era venerada por los árabes preislámicos que peregrinaban a ese Templo con preferencia sobre otros lugares.

La ubicación de la Piedra en el Santuario en un eje Este/Oeste marca una división del espacio, por otra parte común en el mundo semita, en dos partes, una *fasta* y otra *nefasta* que coinciden respectivamente con la derecha y la izquierda. Esta división incluso tendría su reflejo, desde muy antiguo, en los nombres geográficos de Yemen (de *yaman* derecha), conocida por la *Arabia Felix*, es decir la zona *fasta*, y Sham (Siria) emparentada con el término *shamal* izquierda o Norte, por tanto zona *nefasta*.

² J. Chevalier y A. Gheerbrant, *Diccionario de los símbolos*, Barcelona, 1995, pp. 298-300.

³ Muslim, *Al-Sahih*, ed. de *Dar al-Fikr*, 9 vols., Beirut, s/d, comentario al h. 169, vol. I, p. 188.

Además, esta ubicación, en un eje que va del Naciente al Poniente del sol, reflejaría muy probablemente un origen de culto solar del Santuario, en tanto que el carácter circular del propio Templo sería una representación simbólica del cosmos. Ambos elementos, provenientes de tradiciones religiosas semitas muy antiguas y extendidas por casi todo el ámbito que ocupaban los pueblos semitas, encuentran sus paralelos en muchos otros santuarios de culto solar.

La explicación que Muslim da en el texto que hemos mencionado al término Ka'aba, poniéndolo en relación con el talón del pie o con el pecho de la mujer, se corresponde con uno de los modos exegéticos al uso en la literatura religiosa árabe, por otra parte, directamente emparentados con los métodos de exégesis rabínica. Concretamente se trataría de un modo de interpretación semántica o etimológica meramente descriptivo del lugar: alto y circular, y el término utilizado se compara con términos homófonos que aluden también a objetos que reúnen las mismas características.

Sin embargo, en este caso, podríamos aventurar una cierta explicación simbólica que no pasa de ser una hipótesis. La explicación de Muslim, en el contexto del comentario, resulta un poco chocante, aunque emplee uno de los métodos conocidos, y plantea una pregunta inmediata: ¿Por qué relacionar Ka'aba con el talón y con el pecho femenino?

El geógrafo Ptolomeo cita el lugar con el nombre de Macoraba, lo que daría, por una parte, noticia de que el lugar existía ya en el siglo II y, por otra parte, según algunos investigadores, este nombre estaría emparentado con el término *Mikrab* del sudarábigo y del etiópico que significa Templo, además de que con esta misma denominación, como ya se ha dicho, se designan otros santuarios de Arabia anteislámica. De manera que es significativo que Muslim no haga referencia a la idea de Templo y elija esa otra vía explicativa, precisamente poniéndolo en relación con pie y seno.

Si atendemos a los valores simbólicos nos encontramos con que, como es sabido, el pie es un eufemismo en las lenguas semíticas para referirse a los genitales masculinos, y así aparece, por ejemplo, en el texto bíblico. En tanto que el pecho femenino es una clara alusión en muchas culturas y desde antiguo a la fertilidad femenina. Ambos símbolos serían, pues, alusiones de tipo sexual, simbólicas de la fertilidad de la tierra o de un matrimonio entre divinidades femenina y masculina que fecunda la tierra. Todo ello reunido en un Templo que remite a un culto solar, encajaría perfectamente con un mito de unión entre el sol, símbolo celestial de vida, y la tierra, símbolo ctónico de la fertilidad. De manera que si aceptamos esta hipótesis interpretativa de carácter simbólico, la explicación de Muslim cobra nuevo sentido. Se trata de una interpretación que recoge una vieja memoria ya perdida del uso y dedicación del templo en tiempos muy remotos.

En la tradición musulmana, por otra parte, el Templo o Santuario de la Ka'aba recibe el nombre de *Bayt Allah*, la casa de Dios, reproduciendo los términos con los que se designaba al Templo de Jerusalem, *Bayt ha-Miqdash*, pues no estaba concebido como oratorio, sino como sede del recuerdo de una manifestación divina: el Arca de la alianza.

El dios anteislámico, Allah, era un dios solar que, en su momento, desplazó a un dios lunar, y deviene, por tanto, en dios del Universo, rey de los cielos, dispensador de la lluvia. Su culto

no tiene sólo presencia en Arabia, sino que estaba muy extendido desde tiempos muy antiguos entre nabateos, palmirenos y otros grupos semitas⁴.

La tribu de Qurayš tenía dedicado su Templo de la Ka'aba a este dios, de ahí su orientación al Este. El Profeta, en sus invectivas contra los mekíes, les acusa de adorar a Baal (dios solar) (Qur. 37,125), lo que, por otra parte, puede ser significativo de una semejanza con otros dioses del amplio panteón semita.

Así mismo, el Allah coránico presenta en sus atributos y descripciones, restos de una relación astral y con la naturaleza: *El es el dios de Sirio* (Qur. 53,49), *del Oriente y el Occidente* (Qur., 26,28; 73,9 y ss.), *es el que hace que llegue la noche* (Qur., 22,61), *el que trae a las nubes cargadas de lluvia* (Qur., 13,12), *el que hace revivir la tierra* (Qur., 30,24) y *el relámpago muestra su poder* (Qur., 13,12 y ss.). Caracterizaciones que adornan también al Dios bíblico, tal como se le presenta en Deuteronomio 11,14.

A estas características hay que sumar que ese antiguo dios solar, Allah, tal como lo presenta el Corán aunque reúna las características que adornan al *Adonay* bíblico y se pudiera pensar que las hereda directamente de este último, conserva las virtudes que deben esperarse en un jeque beduino; es poderoso, generoso, providente, magnánimo, al tiempo que vengativo, astuto y maquinador de estratagemas para vencer a los contrarios, a la par que misericordioso y lleno de ternura para con los suyos. Estas características remitirían a un viejo fondo beduino que también se halla en otros dioses semitas.

Una objeción razonable a la relación directa entre el ritual de la peregrinación islámica y sus precedentes anteislámicos sería que, en un principio, la oración estaba dirigida hacia Jerusalem y que la prescripción de la peregrinación no es de las primeras en dictarse.

El culto a Meca y la peregrinación en el islam se establecerían, según algunas interpretaciones, después de la hégira y del desastre de acercamiento con los judíos. Sin embargo, al mismo tiempo que se produce el cambio de orientación de la oración y se impone el precepto de la peregrinación, se recupera la figura de Abraham como prototipo de creyente fundador, compartido por judíos y cristianos, y se relaciona a este Patriarca con una refundación de la Ka'aba y con su propia peregrinación a Meca y, por tanto, con un retorno a una religión revelada primigenia. Se rescata así una idea que se repite en el texto bíblico, en el que aparece Abraham como fundador de un culto y como quien erigió diversos altares, por ejemplo en Mambré, Siquem, Betel o Berseba⁵.

En resumen, podemos decir que, pese a que algunas de las hipótesis planteadas no pueden ser del todo demostradas por la falta de documentación fehaciente que pruebe una relación genética, la peregrinación, que es un precepto ineludible en el islam, recoge en sí toda una larga tradición de peregrinaciones, sacrificios y ritos circulatorios que provienen del pasado más antiguo, siempre en relación con cultos solares y de fertilidad, a los que, por supuesto, el islam niega validez o ignora y otorga, en cambio, al ritual y al precepto una serie

⁴ J. Chelhod, *Les structures du sacré chez les arabes*, Paris, 1964, pp.100-101.

⁵ Referencias en Gn 13,18; Gn 12,6; Gn 12,8; Gn. 21,33.

de características espirituales y morales que no se hallaban en estadios anteriores de la manifestación religiosa de los árabes.

El propio ritual de la peregrinación remite a cultos solares anteriores, así como a un proceso de carácter iniciático, pues todo musulmán que haya alcanzado la pubertad, no sea un demente o un esclavo o se halle impedido, debe realizar la peregrinación. Es decir constituiría un “rito de paso”.

Al adoptar el islam el calendario lunar, el mes de la peregrinación (*du-l-hiyya*) se adelanta unos diez u once días cada año, volviendo a coincidir en la misma fecha cada 32 o 33 años, al igual que ocurre con el resto de los meses que tienen una significación religiosa, como Ramadan, el mes del ayuno. Este cambio, sin duda se produjo para desvincular el precepto de su antigua relación con un culto solar.

Todos estos intentos de desvincular el espacio de las referencias a cultos de carácter solar o de fertilidad refuerza la idea de que allí había un *sacrum* al que se quiere dotar de nuevo significado. No obstante el hecho de que se conserve la “piedra negra” que puede entenderse como una manifestación de la divinidad y que en torno a ella se siga desarrollando el ritual da un carácter especial o más bien mantiene ese carácter de “sagrado” y de “santuario” que el antiguo Templo tenía. De manera que podemos afirmar que el Templo de Meca sigue siendo, y en ello es atípico en la tradición musulmana de los oratorios, un verdadero espacio sagrado.

Así mismo, un planteamiento semejante podríamos encontrar en la orientación del Templo de Jerusalem que respondería a unos antecedentes similares; la explanada del Templo se orientaba de Norte a Sur, pero el propio Templo y el *Sancta Sanctorum* se hallaban en un eje Este/Oeste. La puerta del *Sancta Santorum* estaba abierta al Este, de modo que sería el primer lugar iluminado por el naciente del sol.

Junto con la falta de una verdadera «sacralización» del espacio, en el islam no se contempla en absoluto la idea de persona «consagrada». Sin embargo, precisamente en el ritual de peregrinación, el peregrino ha de realizar un acto completo de purificación y «sacralización»; ha de hacer una ablución completa, cortarse el cabello y las uñas y cubrirse con ropas especiales de color blanco que consisten en un lienzo arrollado a la cintura y que llega hasta las rodillas y se cubre los hombros con una especie de chal, calza sandalias de cuero, atadas con correas. Ha de abstenerse de contacto sexual, de usar perfumes o desparasitarse, así mismo, una vez iniciado el rito, se dejará crecer el cabello y las uñas hasta que realice el sacrificio (*dahiyya*) de desacralización, una vez cumplido todo el ritual de la peregrinación con sus distintas estaciones.

Este ritual de «sacralización» es prácticamente el mismo que observaban los árabes preislámicos en su peregrinación a cualquiera de los santuarios y, en particular, al de Meca. Al final de estos ritos, el peregrino, por un ritual de salida, deja el estado sacral y regresa al estado profano. La gran diferencia entre el islam y su valoración del estado de «sacralidad» del orante, frente al concepto anteislámico, estribaría en la diferencia esencial de un estado de pureza independiente de los actos humanos o incluso de la intencionalidad. Es decir el islam

cargaría estos actos rituales de sacralización con un «plus» moral y de responsabilidad del creyente.

Por otra parte, este carácter sacro es muy semejante al carácter de «elegido», es decir, aquél que ha sido «sacralizado» o se encuentra en permanente estado de pureza por elección divina; es el caso del Profeta o de María, la Virgen.

Este último aspecto de la sacralidad y sus semejanzas con la elección divina es lo que confiere, desde la piedad popular, el carácter de «santo» a determinadas personalidades, místicos en particular o ascetas, cuyas tumbas y reliquias se convierten así mismo en lugares de peregrinación no preceptivo, pero que sirven para la expresión de la fe popular. De ahí deriva su carácter también «sacro» y la semejanza de las actitudes rituales y la disposición del espacio sagrado en su entorno.

Meca es, pues, un espacio sagrado porque supone el lugar de una manifestación de la divinidad, mientras que el resto de los oratorios musulmanes no son sino eso mismo, lugares para la oración individual o colectiva. Las tumbas de los santos o la Mezquita de la Roca son también lugares de la manifestación divina, sea porque son lugares donde ha acaecido un acontecimiento sobrenatural que señala a una teofanía o bien porque el carácter de «elegido» de un personaje muestra también una intervención directa de la divinidad.

Podríamos, en consecuencia, decir que el islam presenta un rostro paradójico en cuanto al concepto de «sacralidad». Para evitar, por una parte, la adoración idolátrica, por otra, para afirmar la cercanía de Dios, incurre en esa aparente contradicción o paradoja; prescribe unos tiempos y unos espacios sagrados en los que el creyente puede reconocer la presencia de la divinidad, en tanto que niega la existencia de un auténtico lugar sagrado. Uno de esos espacios y tiempos sagrados por excelencia son Meca y su santuario y el mes de la peregrinación, pero no reserva un día de la semana para el Señor y la sacralidad de los peregrinos es temporal. Por otra parte, se conserva en el Santuario la «piedra» que es una manifestación de la divinidad y que puede tener un componente de ídolo, en tanto en cuanto se le atribuyen órganos, como lengua, manos y boca (Qur. 7, 172).

El ritual desarrollado tras la purificación de los peregrinos consiste básicamente en la circambulación en torno al Santuario. Las vueltas que el peregrino ha de desarrollar son siete, que responderían también a un modo de simbolización cósmica, heredera de una antigua descripción del Universo que el islam incorpora a su tradición. Esta parte del ritual incidiría, pues, en el aspecto solar y cósmico que el santuario posee desde antiguo y al que ya se ha hecho referencia.

En todo el planteamiento del islam, el Profeta Muhammad se comporta como un héroe civilizador a quien se ha revelado cuál sea el orden primordial. Ese orden primordial sería el que ya en su momento se reveló a Abraham. De ahí que esta figura cobre una significación especial y que, de alguna manera, los lugares sagrados se refieran a su tradición. La alteración de aquella revelación o su ignorancia, de las que se acusa a Judaísmo y Cristianismo, serían las que explicarían la desaparición de otros pueblos y la decadencia de estos últimos. Hay que considerar que, tras un intento de acercamiento al Judaísmo, el Profeta prácticamente

aniquiló a las tribus judías de Arabia, mientras que los cristianos, aparecían divididos en multitud de grupos más o menos grandes y enfrentados por sus diferentes planteamientos teológicos⁶.

La vestimenta de los peregrinos y el ritual de purificación, corte de cabellos y uñas y abluciones, al que ya se ha hecho referencia, presenta una serie de semejanzas notables con rituales de carácter iniciático que ya han sido señaladas por la investigación. No obstante, hay un elemento más que es digno de señalarse y es la relación existente entre la peregrinación, el lugar de destino de la misma y la figura de Abraham que, entre otras posibles implicaciones, abundaría también en la idea de un rito iniciático.

Después de la hégira, cuando el Profeta Muhammad instaura la veneración al Santuario de Meca y la peregrinación, aparecen con fuerza las figuras de Abraham e Ismael su hijo. Se relacionan ambas figuras con un lazo de consanguinidad y filiación (Qur. 14 entre otros pasajes) que no era manifiesto en los textos coránicos precedentes. Sin embargo, en relación a Meca y a la peregrinación, la atención del texto coránico se centra en la figura de Abraham. Los desarrollos de los comentaristas, las historias universales y los relatos de los profetas antiguos van a desarrollar más la figura de Ismael haciéndolo partícipe de la construcción del Templo de Meca, junto con Abraham. Igualmente, dos de los lugares santos en el interior del *haram*, es decir del recinto sacro de la Ka'aba, están en relación con ambas figuras; el pozo de Zamzam habría brotado porque Ismael niño estaba sediento y escarvó en la tierra; Agar, su madre, y él mismo están enterrados allí⁷. Todos estos desarrollos tardíos están inspirados en la literatura rabínica de los Midrashim Aggádicos⁸. Pero, es curioso señalar que las dos esposas de Ismael, Aysha y Fátima, reciben los mismos nombres que la esposa y la hija del Profeta Muhammad, de manera que se puede sospechar que son tradiciones que salen del Judaísmo y regresan a él, contaminadas de islam.

Si el desarrollo de la figura de Ismael es post-coránico y padece las imprecisiones con que aparece en el Corán, pues a veces se le confunde con Isaac y no queda del todo claro quién es el hijo cuyo sacrificio pide Dios, la figura de Abraham, en cambio, posee un perfil bastante más nítido en el texto coránico donde se le cita en veinticinco de las ciento catorce azoras. En las citas más antiguas, Abraham aparece como un monoteísta que reniega incluso de su padre porque adora ídolos. Por ejemplo en la azora 19, azora de *María*, dice:

Menciona en el Libro a Abraham, pues él era un hombre fiable y un profeta. (41) Dijo a su padre: «¡Padre mío! ¿por que sirves a lo que no oye ni ve ni te sirve de nada?». (42) «¡Padre mío! me ha sobrevenido un conocimiento que no te ha alcanzado a ti, así pues, sígueme y te guiaré por una vía derecha» (43) «¡Padre mío! no sirvas al diablo, porque el

⁶ J. Lenzenweger *et alii*, *Historia de la Iglesia católica*, Barcelona, 1989, esp. pp. 192 y ss.

⁷ Y. Moubarac, *Abraham dans le Coran*, Paris, 1958; M. Hayek, *Le mystère d'Ismaël*, Paris, 1964; D. Tuhami al-°Abduluy, *Al-Nabi Ibrahim fi-l-ṭaqafa al-arabiyya al-islamiyya*, Damasco, 2001.

⁸ T.A. Montgomery, *Arabia and the Bible*, 1934.

diablo se rebeló contra el Misericordioso» (44). «¡Padre mio! temo que te sobrevenga un castigo de parte del Misericordioso y seas un compañero del diablo». (45) Replicó: «¿Es que rechazas a mis dioses, Abraham? Si no acabas con eso, te lapidaremos. Emigra de junto a mí por una larga temporada». (46) Respondió: «¡Queda en paz! Rogaré a mi Señor el perdón para ti, porque Él ha sido acogedor conmigo. (47) Me aparto de vosotros y de aquello que no es Dios a lo que invocais. Invoco a mi Señor; tal vez así, invocando a mi Señor, no sea desafortunado». (48) Cuando se apartó de ellos y de lo que servían, que no era Dios, Nos le dimos a Isaac y Jacob y a todos ellos los hicimos profetas. (49) Les regalamos con nuestra misericordia y les otorgamos una elevada veracidad.(50)

En este episodio, Abraham, fiel a su monoteísmo, recibido por revelación, se ve obligado a renegar de su padre y a apartarse de su familia. Es decir, en clave de un proceso iniciático, es arrojado del seno de su tribu y enviado a vagar por el desierto.

Tras su experiencia errática y en relación directamente posterior al momento del sacrificio de su hijo, sea éste Isaac o Ismael, es decir, desde el punto de vista de los procesos iniciáticos, tras un momento fuerte de enfrentamiento con la muerte, Abraham peregrina a Meca, reconstruye el Templo en un lugar en el que se ha producido una teofanía y proclama una religión monoteísta, de manera que se constituye en héroe fundador, cumplido su propio proceso iniciático.

En las leyendas del desarrollo post-coránico, en sus visitas a Meca, Abraham tiene un comportamiento de carácter misterioso. En realidad se comporta como si fuera un vidente o un adivino, es decir, como alguien que ha alcanzado ya el grado último de la iniciación⁹. Esta actitud de carácter profético y enigmático es la misma que presenta en los Midrashim judíos.

El ritual de purificación al que se someten los peregrinos y, en particular, sus vestiduras blancas, remiten con claridad a aspectos relacionados, no sólo con la sacralidad temporal, tal como apuntábamos, sino y también a las condiciones externas de un estado de iniciación.

La propia peregrinación en sus orígenes y en casi todas las manifestaciones religiosas en las que aparece tiene ese carácter. La figura de Abraham, además de suponer una figura que permite al Profeta Muhammad reivindicar la pureza originaria del monoteísmo revelado y justificar su vuelta a esa pureza inicial, tomando la delantera al Judaísmo y al Cristianismo, incorpora a la tradición islámica una serie de elementos que enraízan en un fondo cultural-religioso mucho más antiguo, no sólo por la antigüedad de esta figura mítica, sino porque recoge una experiencia religiosa básica y fundante. Una vez más, hay que insistir en que el islam dota a esta figura y, consecuentemente, al Santuario y al rito de la peregrinación de una fuerte carga moral y de un significado propio.

En apoyo de este carácter iniciático que conservaría la peregrinación en sus repliegues más profundos, hay que señalar que este precepto se instituye como un acto único en la vida del

⁹ Ta^calabi, *Qisas al-anbiya*⁹, Cairo, 1939, pp. 51-75.

creyente y, aunque es una obligación, siempre se le añade la salvedad de que sea posible realizarlo. Así se expresa en numerosos *hadices*, como por ejemplo en:

Mientras estábamos sentados junto al Enviado de Dios, la bendición y la paz sobre él, llegó junto a nosotros un hombre con una vestidura extremadamente blanca y con un cabello de negro intenso. No presentaba señales de viaje y ninguno de nosotros le conocía. Se sentó junto al Profeta, Dios lo bendiga y salve, y apoyó sus rodillas sobre las de él y las palmas de sus manos sobre sus muslos y le dijo: Muhammad, cuéntame acerca del islam. El Enviado de Dios, Dios lo bendiga y salve, dijo: El islam consiste en que des testimonio de que no hay más dios que Dios y que Muhammad es su Enviado, que hagas la oración, que des limosna, que ayunes el mes de Ramadan, y que peregrines a la Casa, si encuentras el modo de hacerlo. Dijo (el visitante): Has hablado correctamente. Nosotros nos sorprendimos de que le preguntara y luego le diera la razón. Añadió: Cuéntame acerca de la fe. El replicó: Consiste en que creas en Dios, en sus ángeles, en sus libros, en sus enviados y en el Día del Juicio Final, y en que creas en el destino, bueno o malo. Respondió: Has hablado bien. Y añadió: Cuéntame acerca de las buenas obras. Respondió: Que adores a Dios como si lo vieras, porque aunque tú no lo veas, El te ve. Dijo: Cuéntame acerca de la hora del Juicio. Respondió: El preguntado no sabe más que quien le pregunta. El dijo: Cuéntame acerca de sus señales. Respondió: La esclava dará a luz a su señora y verás a los descalzos, los desnudos y los desposeídos que competirán en construir edificios. Luego, se marchó y yo me quedé perplejo. Luego, me dijo: ‘Umar, ¿sabes quién era el que preguntaba?. Respondí: Sólo Dios y su Enviado lo saben. Replicó: Era Gabriel que ha venido a vosotros para enseñaros vuestra religión.

Por último, aunque el mejor ejemplo simbólico de proceso iniciático pudiera ser el de Moisés y el Exodo entre los profetas del Primer Testamento, no puede ser identificado como un héroe fundador ya que no culminó su acceso a la Tierra Prometida. En cambio a Abraham se le promete la tierra y logra, desde la perspectiva musulmana, tras atravesar el desierto, devolver al Santuario de Meca su dedicación al Dios Único.

Presentadas las semejanzas y los sincretismos que se pueden observar entre el ritual musulmán y los precedentes de la religión de los árabes anteislámicos y sus conexiones con otros ritos propios de los pueblos semitas¹⁰, se puede decir que, sin embargo, el islam recoge todas esas influencias dotándolas de una nueva dimensión de carácter espiritual de la que carecían. Entiende el lugar de la teofanía de un dios solar primitivo como la manifestación de la existencia de un Dios Único, Señor del Universo, providente y misericordioso. Invita a los fieles a realizar un viaje, iniciático en su origen, para llegar a ese microcosmos, ombligo del

¹⁰ Entre una extensa bibliografía, pueden consultarse J. Henninger, *Les fêtes de printemps chez les Sémites et la Pâque israélite*, Paris, 1975; J. Gaudefroy-Demombynes, *Le pèlerinage a la Mecque*, Paris, 1923; A.I. Katsh, *Judaism in Islam*, Nuew York, 1954.

Universo¹¹, que son Meca y su Santuario, con el fin de que accedan al núcleo de los elementos más importantes de la revelación, se comprometan y completen su maduración en la fe y, consecuentemente, tengan acceso también a la trascendencia prometida. La peregrinación además proporciona a los fieles la conciencia de pertenencia a la «comunidad», la visión material de la universalidad del mensaje y la pervivencia de su veracidad desde Abraham hasta el presente histórico.

A pesar de que en el entorno de Meca se conserva un lugar en donde la tradición musulmana ubica el sacrificio de Abraham, la memoria de ese sacrificio está también ligada a la Roca que se halla en la antigua explanada del Templo de Jerusalem.

En tiempo del califa °Umar, segundo de los Califas Ortodoxos (634-644 d.C.), cuando los musulmanes entran en la ciudad de Jerusalem, reconocen el lugar donde se alzaba el Templo como el lugar donde Abraham llevó a cabo el sacrificio de Isaac y el lugar desde donde el Profeta Muhammad fue arrebatado en su ascensión a los cielos.

Fuera por su relación con el Templo o por otra razón, los cristianos habitantes de la ciudad habían convertido el lugar en una escombrera y, según la tradición, el califa °Umar escoge ese emplazamiento para construir un santuario conmemorativo en torno a la roca. Santuario que luego sería reedificado y embellecido por los Omeyas, conservando, tras numerosas reformas y mejoras, un aspecto esplendoroso y verdaderamente emblemático de la ciudad de Jerusalem, con su cúpula dorada y su revestimiento de maravillosos azulejos.

Este Santuario no tiene la disposición natural de una mezquita, puesto que se dispone en círculo en torno a la roca, de manera que envuelve a su eje central, mientras que las mezquitas se orientan hacia un punto externo a ellas.

Esta disposición emparenta a este edificio, desde el punto de vista espacial y simbólico¹², con el Santuario de Meca, pero también poseen ambos santuarios otros elementos en común como son estar ligados a la tradición abrahámica, construidos en torno a una piedra y ser lugares de una teofanía. Ambos además poseen una conexión de tipo cósmico y solar, pues ya se ha hecho mención de que la disposición del Templo de Jerusalem, en su primera y segunda fundaciones, respondía a una orientación solar, y la mezquita de la Roca, con su planta octogonal, desarrollo simple de los cuatro puntos cardinales, y la cúpula que reproduce la bóveda celeste, recogería la tradición solar del emplazamiento en el que se levanta.

La disposición del Templo de Jerusalem reproduce básicamente los modos de construir templos de cananeos y fenicios, cuyos panteones estaban presididos por dioses solares. Además en el Templo de Jerusalem uno de los elementos de mayor carácter sagrado era la «piedra fundacional» (*shetiyyah*) que estaba a su vez relacionada con acontecimientos importantes de la historia del Pueblo de Israel y, en particular, con manifestaciones de la presencia divina, lo cual constituye una coincidencia más.

Por otra parte, la imagen de ombligo del mundo de la que goza Jerusalem y que proviene

¹¹ A.J. Wensinck, *The Ideas of the Western Semites concerning the Navel of the Earth*, New York, 1978.

de su Templo es compartida por Meca, casi por las mismas razones.

En relación con el viaje nocturno del Profeta¹³ que se sitúa claramente en Jerusalem, por las alusiones de *hadices* como el siguiente:

Dijo el Enviado de Dios¹⁴, la bendición y la paz de Dios con él: «Traje a al-Burāq¹⁵ (que es una acémila blanca, algo más alta que un asno, pero menos que una mula. Tiene pezuñas al final de sus extremidades)». Dijo: «Monté en ella hasta que llegué a la Casa Santificada¹⁶». Dijo: «La até con la brida con la que la ataron los profetas». Dijo: «Luego, entré a la mezquita y en ella recé dos inclinaciones.

Este lugar es además el punto de acceso al mundo superior, pues desde él el Profeta es trasladado a contemplar los siete cielos. Posteriormente, la tradición adornará este pasaje, lo extenderá e incluirá en la visión también los infiernos, así como muchos otros detalles¹⁷.

En este pasaje, es digno de señalar que el Profeta, llegado a la Casa Santificada, nombre que se le da a la ciudad de Jerusalem en clara alusión al Templo, lleva a cabo una oración con dos postraciones o dos inclinaciones que es la misma que se prescribe para el ritual de la peregrinación a Meca. Es decir, actúa como un peregrino aunque en una circunstancia excepcional y, desde luego, en un momento en que no existe ninguna mezquita en el lugar, sólo la memoria de un lugar «consagrado», en donde sí existía el reservado a la presencia divina.

Pero no es únicamente este hecho el que conmemora la posterior edificación del Santuario de la Roca, sino la memoria de la presencia de Dios en el sacrificio de Isaac. De manera que el lugar fue manifestación divina en aquel momento fundacional en la historia de Abraham, lo fue durante la existencia del Templo y lo vuelve a ser porque el Profeta Muhammad es arre-

¹² T. Burckhardt, *Art and Thought*, London, 1947 y *Esoterismo islámico*, Madrid, 1980.

¹³ G. Widengren, *The Ascension of the Apostle and the Heavenly Book*, Upsala, 1950 y *Muhammad, the Apostle of God, and his Ascension*, Upsala, 1955; M. Asín Palacios, *La escatología musulmana y la «Divina Comedia»*, Madrid, 1984.

¹⁴ A partir de este *Ḥadīṭ*, que se apoya en la azora 17 del Corán, se desarrolla una larga tradición literaria que, en distintas versiones, amplía el contenido del «viaje nocturno» (*isrāʿ*) y de la «ascensión» (*miʿrāy*) del Profeta. Véase entre otras muchas referencias posibles, Ioan P. Couliano, *Más allá de este mundo. Paraísos, purgatorios e infiernos: Un viaje a través de las culturas religiosas*, ed. Paidós, Barcelona, 1993, en especial p. 215 y ss. Para la Azora 17 véase trad. de Julio Cortés, pp. 338 y ss. y nota al versículo 1, Barcelona, 1986.

¹⁵ Nombre de la cabalgadura que transportó al Profeta la noche de su traslado a Jerusalem. El nombre se interpreta relacionándolo con *barq* (relámpago) bien por su extremada rapidez, bien por su blanca destellante.

¹⁶ Traducción casi directa de *Beyt ha-Miqdash* con que se designa al Templo de Jerusalem.

¹⁷ F. Cisneros, *El Libro del viaje nocturno y la ascensión del profeta*, México, 1998; Ibn Ḥabīb, *Kitāb wasf al-firdaws (La descripción del Paraíso)*. Introducción, traducción y estudio por J. P. Monferrer Sala. Prólogo de C. Castillo Castillo, Granada, 1997; *Libro de la Escala de Mahoma*. Según la versión latina del siglo XIII de Buenaventura de Siena. Prólogo, bibliografía y glosario de María Jesús Viguera Molíns. Traducción de J.L. Oliver Domingo, Madrid, 1996.

batado desde allí a presencia de Dios, ya que su viaje culmina en esa presencia, pues así lo dice el *ḥadīṭ* cuyo inicio he citado antes:

Dios me inspiró lo que me inspiró; me prescribió cincuenta oraciones cada día y cada noche. Volví junto a Moisés, la bendición y la paz de Dios con él, y dijo: «¿Qué ha prescrito tu Señor para tu nación?» Repliqué: «Cincuenta oraciones». Dijo: «Vuelve a tu Señor y pídele una rebaja, porque tu nación no podrá soportarlo. Yo probé a los Hijos de Israel y los examiné». Dijo: «Regresé a mi Señor y dije: «¡Señor! haz una rebaja a mi nación». Y me descontó cinco. Y volví junto a Moisés y le dije: «Me ha descontado cinco». Dijo: «Tu nación no podrá soportarlo, así que vuelve a tu Señor y pídele una rebaja». No cesé de ir y venir de mi Señor, bendito y ensalzado sea, a Moisés, sobre él la paz, hasta que dijo: «¡Muḥammad! serán cinco oraciones cada día y cada noche. A cada una de ellas le corresponde una decena, así serán cincuenta oraciones y quien piense una maldad pero no la cometa, no se le registrará nada. Pero si la lleva a cabo se le computará como una sola mala acción». Dijo: «Descendí hasta Moisés, la bendición y la paz de Dios con él, y le informé. Dijo: «Vuelve a tu Señor y pídele una rebaja». Pero dijo el Enviado de Dios, la bendición y la paz de Dios con él: «Dije: He vuelto tantas veces a mi Señor, que ya tengo vergüenza ante Él¹⁸».

Por si queda alguna duda acerca de que el Profeta hable directamente con Dios, este último episodio del largo *ḥadīṭ* en el que el Profeta va encontrando en cada cielo a uno de los Profetas anteriores, se termina con su conversación con Moisés que es aquél de quien consta que fue el único que vió y habló directamente con Dios, estableciéndose de este modo el paralelo de las situaciones.

De manera que por los motivos simbólicos expuestos se puede decir que entre los Santuarios de Meca y de la Roca existe una serie de coincidencias notables que nos permiten afirmar que ambos comparten un mismo origen de templos solares, ligados por la tradición abrahámica y por contar con una «reliquia» que es vestigio de una manifestación divina. Ambos poseen un eje interno en torno a esa reliquia que los convierte en un microcosmos sacralizado.

Si atendemos a las características comunes entre estos santuarios y muchos otros lugares desarrollados por la piedad musulmana, a lo largo de los siglos, en donde se hallan los restos de hombres santos¹⁹, encontraremos igualmente muchas semejanzas.

Considerando la existencia de las reliquias de un «elegido» y por lo tanto, como decíamos, de una persona que ha sido dotada de un carácter «sacral» permanente; la disposición de esos santuarios que encierran, generalmente en su centro, la tumba del fundador o de aquél a quien

¹⁸ Muslim, *Al-Sahih*, h. 161, vol. I, pp. 170-174.

¹⁹ A. Popovic y G. Veinstein (coords.), *Las sendas de Allah. Las cofradías musulmanas desde sus orígenes hasta la actualidad*, Barcelona, 1997.

han sido dedicados; considerando que son espacios a los que se acude en peregrinación y en torno a los cuales se realizan los ritos de rememoración de las virtudes de la persona santa, así como su valor expiatorio e imprecatorio y hasta sacrificial en muchos casos, estaremos simplemente asistiendo a un desarrollo popular de las mismas ideas, pero a nivel local y sin que constituyan un precepto básico de la fe musulmana.

Estos lugares²⁰, repartidos por todo el mundo islámico, son además lugares sociales importantes y de reconocimiento entre los musulmanes, actuando localmente del mismo modo que actúa Meca a un nivel más universal.

²⁰ E. Westermarck, *Ritual and Belief in Morocco*, 2 vols. London, 1926.