

Adolfo D. Roitman

Del Tabernáculo al Templo

Sobre el espacio sagrado en el judaísmo antiguo



evd

Índice

Siglas y abreviaturas	13
Prólogo	15
INTRODUCCIÓN: EL ESPACIO SAGRADO COMO HECHO CULTURAL	17
0.1. El espacio físico y cultural	17
0.2. El espacio sagrado como categoría religiosa	18
0.3. El espacio sagrado natural	19
0.4. El espacio sagrado artificial	20
0.5. El templo como espacio sagrado	22
0.6. El significado religioso del templo	24
0.7. El templo en la experiencia religiosa	26
1. EL MONTE SINAI: EL ESPACIO SAGRADO POR ANTONOMASIA DE ISRAEL	29
1.1. La revelación de Yahveh en el monte Sinái/Horeb	29
1.2. El misterio de la ubicación del monte Sinái/Horeb	32
1.3. El monte Sinái/Horeb en la memoria colectiva de Israel	36
2. EL TABERNÁCULO DEL DESIERTO: UN SANTUARIO MÓVIL	39
2.1. La revelación divina del Tabernáculo	39
2.2. La arquitectura del Tabernáculo	42
2.3. Las funciones del Tabernáculo	44
2.4. La historia del Tabernáculo	47
2.5. La historicidad del Tabernáculo	51
2.6. La paradoja del espacio sagrado	54

3.	EL PRIMER TEMPLO DE JERUSALÉN: ENTRE MITO E HISTORIA	61
3.1.	Los comienzos de la institución	61
3.2.	El Templo de Salomón: la Casa de Yahveh	65
3.2.1.	Ubicación	65
3.2.2.	Arquitectura, mobiliario sagrado y simbolismo	68
3.2.3.	Significado religioso y político	79
3.3.	La centralización del Templo de Jerusalén	84
3.4.	Crítica y destrucción del Templo de Jerusalén	87
3.5.	El Templo de Jerusalén en la realidad diaspórica	90
3.5.1.	El exilio babilónico: una religiosidad sin Templo	90
3.5.2.	Jerusalén y el Templo en la expectativa escatológica	94
4.	EL SEGUNDO TEMPLO DE JERUSALÉN I: LA ÉPOCA PERSA	101
4.1.	El retorno a Sión y la restauración nacional	101
4.2.	El Templo de Zorobabel: historia y arquitectura	104
4.3.	La polémica con «los enemigos de Judá y Benjamín»	113
4.4.	El templo samaritano en el monte Garizim	117
4.5.	La santidad del monte Garizim	124
5.	EL SEGUNDO TEMPLO DE JERUSALÉN II: LA ÉPOCA HELENÍSTICO- ROMANA	129
5.1.	Desde Alejandro Magno a Pompeyo	129
5.2.	Jerusalén y el Templo como <i>omphalos</i> del mundo	136
5.3.	El Templo de Herodes	147
5.3.1.	Arquitectura y significado religioso	147
5.3.2.	Funciones	158
6.	CRÍTICAS AL TEMPLO DE JERUSALÉN	163
6.1.	De la utopía a la polémica	163
6.2.	Estrategia 1: Templos alternativos	170
6.2.1.	El templo samaritano en el monte Garizim	170
6.2.2.	El templo de Hircano en 'Arâq el-Emîr	174
6.2.3.	El templo de Onías IV en Heliópolis	176
a.	Testimonios literarios y arqueológicos	177
b.	Identidad del constructor y fecha de erección	179
c.	Apariencia física del templo	180
d.	Motivos para la construcción	181
e.	Justificación de la erección del templo en Egipto	186
f.	Destrucción del templo	192

6.3.	Estrategia 2: Templo escatológico	193
6.3.1.	Identidad del constructor	193
6.3.2.	Arquitectura de la Nueva Jerusalén	203
	a. El rollo «Descripción de la Nueva Jerusalén»	203
	b. El «Rollo del Templo»	207
6.4.	Estrategia 3: El templo de Qumrán	213
6.4.1.	Del Templo al desierto	213
6.4.2.	La Comunidad como templo	220
	a. Las características de la Comunidad	220
	b. Sacerdotes en el «templo espiritual»	222
	c. La liturgia qumránica y el templo celestial	227
	d. Qumrán como espacio sagrado	234
6.5.	Estrategia 4: La protesta simbólica contra el Templo	238
6.5.1.	Juan Bautista: un sacerdote atípico	238
	a. De sacerdote a profeta, de la ciudad al desierto	238
	b. El bautismo de conversión	243
6.5.2.	Jesús: un profeta escatológico	250
	a. La actitud paradójica hacia el Templo	250
	b. La expulsión de los vendedores del Templo	253
6.6.	De la polémica a la catástrofe	258
7.	RECAPITULACIÓN Y CONCLUSIONES	267
7.1.	Recapitulación	267
	a. Introducción	267
	b. Capítulo 1	267
	c. Capítulo 2	268
	d. Capítulo 3	270
	e. Capítulo 4	273
	f. Capítulo 5	273
	g. Capítulo 6	274
7.2.	Conclusiones	275
APÉNDICE I. EL IDEAL DEL DESIERTO EN LA ÉPOCA BÍBLICA Y POSBÍBLICA ..		281
APÉNDICE II. ABRAHAM Y DAVID: UN PARALELO INTRIGANTE		287
Bibliografía		295
Índice de ilustraciones		325

Prólogo

Los resultados de la investigación que me complace compartir con los lectores sobre el Templo de Jerusalén son el resultado de un largo proceso de reflexión y lectura sobre el tema. Mi interés comenzó allá por el final de la década de 1990, cuando enseñaba en el Instituto Schechter de Estudios Judaicos en Jerusalén. En ese entonces, mi propósito era muy específico, a saber: entender el papel que tuvo el Templo de Jerusalén en el origen de la Comunidad del mar Muerto. De una dimensión estrictamente académica y teórica, el tema pasó a tener una dimensión material, cuando en el año 2003 inauguré en el Museo de Israel la exhibición *Envisioning the Temple. Stones, Scrolls and Symbols*. Desde entonces, nuevos aspectos del tema llamaron mi atención, los cuales fueron explorados en marcos de enseñanza diversos y publicaciones. Finalmente, los últimos seminarios brindados sobre el tema en Río de Janeiro (Seminario Teológico Batista) y en México, en la Universidad Hebrea y en la Universidad Anáhuac, entre los años 2014-2015, me permitieron alcanzar un punto decisivo en mi desarrollo intelectual.

Por primera vez en lengua española y, hasta donde yo conozco, en cualquier otra lengua, pongo a disposición del lector esta obra de carácter multidisciplinario, en donde se estudia de manera sistemática el desarrollo de la institución del Templo de Jerusalén en el mundo judío antiguo, desde sus orígenes míticos con el «Tabernáculo del desierto» hasta la destrucción del «Templo de Herodes» a finales de la época del Segundo Templo. A tales efectos, se han considerado todos los testimonios literarios y arqueológicos a nuestro alcance, analizándolos a la luz de distintas disciplinas científicas, como filología, literatura, teología, historia, sociología, antropología, historia del arte y religiones comparadas. Es mi esperanza que esta obra sea bien recibida por los especialistas y el público culto en general, con la confianza de que les permita a todos ellos ampliar los conocimientos sobre el tema, así como descubrir nuevos horizontes intelectuales.

La obra comienza con una introducción, en donde se estudia la noción del «espacio sagrado» como hecho cultural. Luego de esta presentación ge-

neral se suceden a continuación seis capítulos, en los cuales se intenta reconstruir el desarrollo de la institución del Templo de Jerusalén a lo largo de la historia judía antigua: capítulo 1. El monte Sinaí: el espacio sagrado por antonomasia de Israel; capítulo 2. El Tabernáculo del desierto: un santuario móvil; capítulo 3. El Primer Templo de Jerusalén: entre mito e historia; capítulo 4. El Segundo Templo de Jerusalén I: la época persa; capítulo 5. El Segundo Templo de Jerusalén II: la época helenístico-romana; capítulo 6. Críticas al Templo de Jerusalén. El libro termina con una recapitulación y conclusiones, dos apéndices, una bibliografía y el índice de ilustraciones.

Además del objetivo expreso de presentar sistemáticamente la historia del Templo de Jerusalén en la época antigua, nuestro propósito final es explorar por su intermedio la manera en que el judaísmo antiguo percibió la noción de «espacio sagrado». Más específicamente, la meta es contestar la siguiente pregunta: ¿existe una manera «judía» de percibir el espacio sagrado?

Finalmente, los merecidos agradecimientos a tantas y buenas personas. A los alumnos y colegas, por sus comentarios y reflexiones. A Hagit Maoz, por su paciencia. A Guillermo Santamaría y Regino Etxabe, por su continuo apoyo. A Mario Wainstein, por su confianza y amistad. A la Dra. Daliah Mizrahi, por su apreciada iniciativa. A la Mtra. Nora Ricalde Alarcón, al Dr. Daniel Fainstein y al Prof. Luiz Sayão, por la oportunidad de ofrecerme una cátedra para la enseñanza del tema. Y, especialmente, a mi querida Rossy, por darme el espacio necesario para crear. A todos ellos mi más sentido reconocimiento y aprecio, por permitirme adentrarme en los profundos secretos del espíritu.

Jerusalén, 7 de marzo de 2016

Introducción

El espacio sagrado como hecho cultural

0.1. EL ESPACIO FÍSICO Y CULTURAL

Según está escrito en el midrash, dijo Rabí Huna en nombre de Rabí Ami: «¿Por qué se lo llama a Dios con el nombre de “Lugar” (en hebreo, *maqóm*)?»». La respuesta sugerida es: «porque Dios es el lugar del mundo, pero Su mundo no es Su lugar» (*Génesis Rabbah* 68, 9 [traducción mía]). Ciertamente, Dios no necesita ningún espacio como condición esencial para su existencia; en su caso, el mundo y su existir son uno. Pero en cuanto al ser humano se refiere, por el contrario, este sí necesita de un espacio físico para vivir y moverse. Estas acciones son solo posibles cuando se cumplen condiciones psicofisiológicas básicas, a saber: la percepción, la orientación y la conceptualización abstracta del espacio.

La percepción del espacio varía de hombre a hombre y de sociedad a sociedad. A diferencia de los instrumentos modernos (como el sensor y el radar), que captan el espacio físico de una manera isotrópica –es decir, objetiva, neutral y sin sentimientos–, en la que el espacio tiene propiedades iguales en todas las direcciones, los hombres experimentan el espacio de una manera subjetiva y anisotrópica, poniendo un énfasis selectivo en puntos o aspectos singulares de la realidad. En este último caso, cada dimensión y dirección tienen un valor específico, convirtiendo de esta manera la captación del espacio en un hecho cultural¹.

Por su lado, la orientación de los hombres en el espacio está relacionada no solo con los sitios cercanos, sino también con aquellos que se encuentran más allá de la experiencia inmediata, e incluso con aquellos existentes en el plano meta-sensorial (por ejemplo, el cielo o el mundo de ultratumba). En estos casos, los seres humanos recurren a medios simbólicos variados para su percepción, como nombres, mitos, mapas, representaciones plásticas o rituales y complejos sistemas cosmológicos. Estos instrumentos culturales le permiten al

¹ Para más detalles, véase IRVING HALLOWELL, «Cultural Factors».

hombre construirse una imagen espacial del mundo y, de esta manera, poder vivir su vida tanto a nivel físico como espiritual en un espacio organizado².

0.2. EL ESPACIO SAGRADO COMO CATEGORÍA RELIGIOSA

La experiencia religiosa es una de las expresiones más excelsas del espíritu humano. Como tal, ella percibe el espacio de una manera no homogénea, distinguiendo de una manera clara y concluyente dos áreas ontológicamente distintas: el espacio sagrado y el espacio profano. ¿Cuál es el origen de esta distinción básica del espacio? ¿Qué lleva al hombre a experimentar un sitio como específico y calificado, distinguiéndolo de un espacio neutral y amorfo?

Una respuesta en este sentido la podemos hallar en la historia bíblica de Moisés y la zarza ardiente:

Moisés era pastor del rebaño de Jetró su suegro, sacerdote de Madián. Una vez llevó las ovejas más allá del desierto; y llegó hasta Horeb, la montaña de Dios. El ángel de Yahveh se le apareció en forma de llama de fuego, en medio de una zarza. Vio que la zarza estaba ardiendo, pero que la zarza no se consumía. Dijo, pues, Moisés: «Voy a acercarme para ver este extraño caso: por qué no se consume la zarza». Cuando vio Yahveh que Moisés se acercaba para mirar, le llamó de en medio de la zarza, diciendo: «¡Moisés, Moisés!». Él respondió: «Heme aquí». Le dijo: «No te acerques aquí; quita las sandalias de tus pies, porque el lugar en que estás es tierra sagrada» (Ex 3,1-5)³.

Según este relato, entonces, el sitio originalmente «profano», homogéneo y descalificado⁴, se transformó en «tierra sagrada» (שִׁדְרֵ-תֵּיבָה [ʾadmat qōdesʾ]) cuando Moisés se encontró con el «poder», con lo «Absolutamente Otro»⁵. En ese momento, según lo definía M. Eliade, «es la ruptura operada

² Sobre la organización mítica del espacio, véase TUAN, *Space and Place*, pp. 85-100. Sobre la orientación espacial en el pensamiento mítico, véase KLIMKEIT, «Spatial Orientation».

³ En caso de no señalarse lo contrario, la traducción de los textos bíblicos sigue la versión de la *Biblia de Jerusalén*.

⁴ Aun cuando el texto bíblico califica el sitio de Horeb como «la montaña de Dios», la lógica del relato presupone que, antes de la revelación de Yahveh, Moisés consideraba el lugar como «profano». Este presupuesto de Moisés explica su sorpresa al ver que la zarza no se consumía.

⁵ Según la terminología acuñada por el renombrado teólogo alemán R. Otto (1869-1937). Sobre este concepto, véase OTTO, *Lo Santo*. Sobre el Misterio como realidad determinante del ámbito de lo sagrado, véase el análisis profundo de MARTÍN VELASCO, *Introducción*, pp. 104-139.

en el espacio lo que permite la constitución del mundo, pues es dicha ruptura lo que descubre el “punto fijo”, el eje central de toda orientación futura»⁶. Es a partir de este «punto fijo», de este «centro», pues, que desde tiempos inmemoriales el hombre ha organizado el espacio caótico y sin sentido a su alrededor, construyendo ciudades, casas y santuarios, remedando de esta manera la creación del mundo por parte de los dioses⁷.

Precisando aún más el concepto, Ch. Engels definía así el concepto de «espacio sagrado» al afirmar que «los lugares sagrados son donde los dioses y espíritus viven. Son una representación visible de poderes invisibles, haciendo alusión a los secretos y contando historias antiguas de lo divino: son los lugares en los que lo visible se conecta con lo invisible. Algunos lugares son considerados sagrados, y sin embargo son tan modestos que uno sería perdonado por seguir derecho sin prestarles atención; otros asaltan los sentidos con su naturaleza excepcional y conspicua magnificencia. Los lugares sagrados a menudo están conectados con nuestra inquietud ante lo desconocido, enfrentando a la humanidad con un poder más grande que sí mismo. Un viaje a un lugar sagrado sucede en el “aquí y ahora” (un tiempo y lugar específico), y sin embargo, invoca el “Otro y el infinito”. Los lugares sagrados son del mundo, y sin embargo, no son parte del mundo, y esto los hace tan diferentes»⁸.

0.3. EL ESPACIO SAGRADO NATURAL

Se pueden distinguir dos categorías básicas de espacios sagrados. Por un lado, están los lugares naturales, como es el caso de los bosques, roquedales y montañas, cuyo carácter terrible o singular manifiestan la presencia del «poder». Según lo describía muy apropiadamente el filósofo y dramaturgo romano Séneca:

⁶ ELIADE, *Lo sagrado*, pp. 25-26. Sobre la noción de Eliade acerca del origen del espacio sagrado como irrupción de lo sacro, véase el análisis sumario de AGÍS VILLAVERDE, *Mircea Eliade*, pp. 135-138. Sobre los presupuestos básicos de Eliade con respecto del concepto de espacio sagrado (y tiempo sagrado), véanse las atinadas observaciones de SMITH, «The Wobbling Pivot», pp. 137-142.

⁷ Véase ELIADE, «El mundo», pp. 42-50. Un sinnúmero de mitos sobre la creación cuentan que en un comienzo los dioses crearon una isla o montaña cósmica en medio del mar caótico, y a partir de este punto-eje crearon el resto del universo. Según esta misma línea de pensamiento, una tradición rabínica (*Midraš Tanhuma, Qedošim* 10) afirmaba que el mundo había sido creado a partir de la «Roca Fundacional» (en hebreo, *eben ha-šetiyyah*), localizada en la cima del monte del Templo. Sobre esta roca, véase más adelante cap. 3, p. 78, n. 59.

⁸ ENGELS, *1000 Sacred Spaces*, p. 6 (traducción mía).

Si te acercas a un bosque que se distingue por numerosos árboles antiguos e inusualmente altos y en el cual la sombra de las ramas que se entrelazan provoca la impresión de la techumbre celeste: la esbelta altura de los árboles, la oscuridad misteriosa del lugar, la admiración por la sombra tan evidentemente espesa e ininterrumpida, despierta en ti la fe en una divinidad. Y cuando una profunda gruta penetra en la montaña bajo las rocas que penden sobre ella, no hecha por el hombre, sino horadada por las fuerzas de la naturaleza hasta ese punto lejano, tu alma se estremecerá con el presentimiento de lo divino. Veneramos la fuente de los grandes ríos. Dondequiera que surge de improviso una corriente poderosa, hay altares. Dignos de veneración son los cálidos manantiales, y la oscuridad umbrosa o la profundidad inescrutable han dado santidad a muchos mares⁹.

Según algunos suponen, las cavernas habrían funcionado ya en la época prehistórica como morada y lugar de renacimiento espiritual, sirviendo así como uno de los primeros santuarios naturales en la historia del hombre. Testimonio de ello lo encontramos, por ejemplo, en las cuevas de Altamira (España) y Lascaux (Francia), en cuyas profundidades se hallan las famosas pinturas rupestres, probablemente utilizadas con objetivos mágico-religiosos.

0.4. EL ESPACIO SAGRADO ARTIFICIAL

Por el otro lado, hay un espacio sagrado construido por el hombre. Pero aun en este caso, el lugar de erección de un santuario no es arbitrario, sino el resultado de una experiencia religiosa del espacio, a saber: la identificación de la presencia del «poder» en ese sitio preciso. De aquí que se puede decir, entonces, que el hombre le construye una casa al «poder».

Un ejemplo en este sentido lo encontramos en la historia del sueño de Jacob en Betel:

Jacob salió de Beršeba y fue a Jarán. Llegando a cierto lugar, se dispuso a hacer noche allí, porque ya se había puesto el sol. Tomó una de las piedras del lugar; se la puso por cabezal, y acostóse en aquel lugar. Y tuvo un sueño;

⁹ *Epist.* IV, 12 (41) citado de VAN DER LEEUW, *Fenomenología*, p. 380. A diferencia de lo creído ingenuamente por van der Leeuw, según el cual «el hombre no agrega nada a la naturaleza. La situación misteriosa de un lugar, su carácter terrible, bastan» (p. 379), la identificación de un espacio como sagrado es el resultado de un proceso hermenéutico, mediatizado por patrones culturales. Y de aquí, pues, que lo que es «divino» o «estremecedor» para una cultura, no necesariamente lo es para otra. Sobre este tema, véanse las reflexiones de BRETON, «Sacred Space», pp. 526-528.



Figura 1. *El sueño de Jacob: el encuentro con el «poder».*

soñó con una escalera apoyada en tierra, y cuya cima tocaba los cielos, y he aquí que los ángeles de Dios subían y bajaban por ella. Y vio que Yahveh estaba sobre ella, y que le dijo [...] Despertó Jacob de su sueño y dijo: «¡Así pues, está Yahveh en este lugar y yo no lo sabía!». Y asustado dijo: «¡Qué terrible es este lugar! ¡Esto no es otra cosa sino la casa de Dios y la puerta del cielo!». Levantándose Jacob de madrugada, y tomando la piedra que se había puesto por cabezal, la erigió como estela y derramó aceite sobre ella. Y llamó a aquel lugar Betel, aunque el nombre primitivo de la ciudad era Luz (Gn 28,10-19).

De acuerdo con la narración, entonces, el sitio otrora «profano» se transformó en un lugar «terrible» debido a la revelación de Dios a Jacob.

Este descubrimiento inesperado de la presencia divina en el sitio, lo llevó al patriarca a erigir la simple piedra, que le había servido de almohada durante la noche, a manera de pilar y consagrarla con aceite¹⁰, convirtiéndose así la roca en la materialización metafórica de la presencia divina en el lugar¹¹.

En este sentido, entonces, este pilar consagrado podría ser calificado como una estructura «arquitectónica» básica, no muy diferente a los vallados, los muros o las cercas de piedra presentes en otros sitios sagrados. Todas estas construcciones elementales y rudimentarias son de las más antiguas que se conocen, y en todos los casos, ellas vinieron a significar simbólicamente la presencia de lo sagrado en el «sitio». Pero ya en tiempos prehistóricos, los hombres construyeron estructuras megalíticas monumentales a título de santuarios artificiales, como el de Göbekli Tepe (Turquía) y Stonehenge (Inglaterra), que con el devenir de nuevas tecnologías se transformaron en pirámides, catedrales, sinagogas o mezquitas¹².

0.5. EL TEMPLO COMO ESPACIO SAGRADO

Desde la más remota antigüedad los templos constituyen una institución omnipresente en las civilizaciones¹³. En algunos casos, estos edificios sagrados pueden ser simples chozas de barro y caña o tiendas de piel, y en otros, edificios suntuosos de piedra, madera o mármol, enchapados con metales precio-

¹⁰ Este relato es el primer texto en el Pentateuco que trata sobre un espacio sagrado constituido por el hombre, a diferencia del jardín del Edén fundado por Dios mismo. En contraste con los espacios consagrados por los dioses en los horizontes míticos (véase más adelante), este lugar «terrible» tuvo por origen la historia, a saber: la revelación de Yahveh al patriarca Jacob.

¹¹ Según J. Trebolle Barrera, «el Israel antiguo practicaba el culto anicónico en torno a estelas de piedra como único elemento representativo de la divinidad. La función de tales *massebot* era garantizar la presencia del dios o de las diosas cuando eran invocados» (*Imagen y palabra*, p. 139). Testimonios arqueológicos de este culto se hallaron en las excavaciones de Laqış, Beth Šemeš, Meguido, Tel Dan y, en particular, en el Neguev (sur de Israel). Para más detalles, véase el artículo de AVNER, «Sacred Stones». Este culto legítimo en la «era patriarcal» fue luego prohibido en Israel, con ocasión de la revolución espiritual deuteronomista. Sobre este tema, véase ROITMAN, *Biblia, exégesis y religión*, pp. 233-241.

¹² A pesar del referido «progreso», muchos elementos de la arquitectura sagrada aún evocan componentes naturales, como el caso de las columnas (los árboles del bosque o la selva) o las pirámides escalonadas (la montaña sagrada).

¹³ La palabra *templo* deriva del latín *templum*, un lugar separado con el propósito de llevar a cabo allí un augurio. En su origen, este término designaba la zona del cielo que el augur utilizaba para contemplar qué aves la atravesaban y en qué sentido, estableciendo así los augurios.

sos. A veces, los santuarios son construidos en el llano o a las orillas de un río, y otras veces sobre montañas o terrenos pedregosos. En algunas culturas, los templos pueden ser edificios bajos y modestos, y en otras, construcciones elevadas y monumentales. Pero sean cuales fueren sus características arquitectónicas, en todos los casos estas construcciones religiosas son erigidas para servir como lugares de comunicación con la divinidad, para transformar con su poder sobrehumano la vida, tanto a nivel físico, material o espiritual, y para funcionar como íconos del mundo, a manera de metáfora visual, dando sentido a la existencia y modelando el cosmos¹⁴.

Centrándonos ahora en los testimonios arqueológicos de templos en la región del antiguo Oriente, una reseña rápida nos revela que los hombres construyeron en el pasado distintos tipos de santuarios. Una clase, por ejemplo, fueron los templos escalonados en forma de pirámide o torre (conocidos como *ziggurrat* [en acadio, «la prominente»]), como aquellos construidos en Mesopotamia (Eridu, Uruk, Ur o Babilonia). Estas «montañas» artificiales, inspiradas en las montañas cosmogónicas de los orígenes míticos, manifestaban de manera concreta y visual la comunicación de los cielos y la tierra, permitiéndoles a los creyentes acercarse literalmente a los dioses y a su morada celestial. Otra clase fueron los santuarios de forma rectangular alargados, como los conocidos en Siria ('Ain Dara, Tell Ta'yinat), Canaán (Hazor, Meguido) y Egipto (Karnak, Heliópolis o Memfis), destinados a introducir a los fieles en el mundo de lo sagrado. Estos templos estaban construidos siguiendo generalmente un plan común, a saber: a medida que se avanzaba en el espacio, las habitaciones se iban reduciendo en tamaño y la oscuridad iba en aumento, creando una atmósfera dramática y misteriosa, hasta llegar a la última habitación –el «santo de los santos»–, lugar de residencia de la divinidad¹⁵.

Siguiendo distintas tradiciones arquitectónicas, en ocasiones los templos fueron construidos en las cimas de las montañas (como en la religión zoroástrica o griega), o en las llanuras, rodeados de jardines o de edificios (teatros o basílicas) (como en Mesopotamia o en Roma). Sin embargo, en todos los casos la intención primaria fue una: crear en los corazones de los fieles una sensación de pavor y admiración a la vez, siendo estos edificios un espacio ex-

¹⁴ BRERETON, «Sacred Space», pp. 528-532. Para una presentación sumaria de distintos tipos de templos en la historia humana, véanse ejemplos en ENGELS, *1000 Sacred Spaces*.

¹⁵ Sobre los templos en el antiguo Oriente, véase NELSON, «The Egyptian Temple»; LEO OPPENHEIM, «The Mesopotamian Temple»; WRIGHT, «The Temple in Palestine-Syria»; MARGUERON, «Los orígenes sirios»; DE VAUX, *Las instituciones del Antiguo Testamento*, II, pp. 10-23; WARD, «Temples and Sanctuaries: Egypt»; ROBERTSON, «Temples and Sanctuaries: Mesopotamia»; DEVER, «Temples and Sanctuaries: Syria-Palestine».

territorial, calificado y distinto del espacio amorfo del entorno, expresando metafóricamente la presencia divina en la tierra¹⁶.

0.6. EL SIGNIFICADO RELIGIOSO DEL TEMPLO

Según dijimos más arriba, el preciso sitio para la erección de un santuario era «encontrado» por el creyente, sea por medio de una revelación o de un «signo» enviado por los dioses: por ejemplo, un oráculo o un suceso excepcional ocurrido en el lugar (la caída de un rayo o la aparición de un animal)¹⁷.

El hombre religioso no creía que la construcción misma de la estructura edilicia fuera solamente el resultado de una actividad tecnológico-arquitectónica, sino antes bien, una acción originada en la esfera religiosa. Según lo explica Eliade, «esta “construcción” se funda en última instancia en una revelación primordial que, *in illo tempore*, reveló al hombre el arquetipo del espacio sagrado, arquetipo que luego se copió y repitió hasta el infinito en la erección de cada nuevo altar, templo, santuario, etc.»¹⁸.

¹⁶ Sobre la arquitectura de los templos antiguos en general, véase GOLANI, *Arquitectura*, pp. 57-86; FLETCHER, *Historia de la arquitectura*, *passim*.

¹⁷ El arte de encontrar tal sitio calificado se llamaba *orientación*, cuyo significado original era: «dirigido hacia el este», es decir, el lugar de salida del sol. Así también, en África y Europa se desarrolló durante la Edad Media y el Renacimiento la geomancia, un arte de adivinación que interpreta marcas en el suelo o cualquier patrón que se forme a partir de arrojar un puñado de piedras, arena o tierra.

¹⁸ ELIADE, *Tratado*, vol. II, p. 154. Desde la antigüedad más remota nos han llegado testimonios acerca de la creencia según la cual los territorios, los templos y las ciudades sagradas eran copias de arquetipos celestes. Según Eliade: «el más antiguo documento referente al arquetipo de un santuario es la inscripción de Gudea relacionada con el templo levantado por él en Lagash [ciudad situada en Mesopotamia, A.R.]. El rey ve en sueños a la diosa Nidaba que le muestra un panel en el cual se mencionan las estrellas benéficas, y a un dios que le revela el plano del templo. También las ciudades tienen su prototipo divino. Todas las ciudades babilónicas tenían sus arquetipos en constelaciones: Sippar, en el Cáncer; Nínive, en la Osa Mayor; Assur, en Arturo, etc. Senaquerib manda edificar Nínive según “el proyecto establecido desde tiempos remotos en la configuración del cielo”» (*El mito del eterno retorno*, p. 15). En el museo del Louvre en París se halla una famosa estatuilla del rey Gudea de Lagash (tercer milenio a.C.) sentado, en cuyas rodillas se halla dibujado el plano del templo revelado en sueños por el dios Ningirsu. Esta concepción fue conocida también por la civilización griega. Como lo señalaba Platón al hablar de una Ciudad Ideal que imitaba un arquetipo supraterrrestre: «Pero tal vez –repliqué– haya un modelo de esa ciudad en el cielo para el que quiere contemplarlo y gobernarse de acuerdo con él. Por lo demás, poco importa que esa ciudad exista o deba existir algún día. Lo cierto es que en ella, y solo en ella, consentirá en actuar» (*República* 592b).

La construcción de un templo era de hecho la repetición de la cosmogonía, de la creación del universo por parte de los dioses. De aquí la noción, pues, de que los santuarios estaban cargados de simbolismo cósmico, significando el universo entero, como por ejemplo los pisos o terrazas de los *ziggurats* mesopotámicos, que semejaban los «cielos» o niveles cósmicos¹⁹.

Otra variante de la dimensión divina de los templos era la creencia de que el santuario mismo había sido construido originalmente por los dioses. Por ejemplo, en la epopeya de la creación mesopotámica se cuenta que fueron los seres celestiales mismos quienes habían construido el templo principal de Babilonia en honor de Marduk, el dios supremo del panteón, erigiendo el mismo sobre el «Apsu» (las aguas dulces subterráneas), en señal de triunfo sobre las fuerzas caóticas primigenias²⁰. Según la creencia de los babilonios, el *Esagila* (el nombre del santuario de Marduk) hacía las veces de *imago mundi* o «imagen del mundo» en miniatura²¹.

Siendo todo templo el «centro del mundo», entonces, ese sitio era el punto de intersección de todos los niveles cósmicos (a saber: celestial, terrenal e infernal), pasando por el mismo el *axis mundi* o «eje del universo». Una prueba de este concepto la vemos en el nombre de estos espacios sagrados. Los templos de Nippur, Larsa y Sippar en Mesopotamia eran llamados *Dur-an-ki* («vínculo entre el cielo y la tierra»), por medio de los cuales era posible acceder a otros mundos²². Por ello, según el relato arriba mencionado del sueño de Jacob, el sitio de Betel era «la puerta del cielo» (שַׁעַר הַשָּׁמַיִם [*šā'ar hašāmāim*]) y Babilonia (en acadio, *Bab-ilani*) –«la puerta de los dioses»–²³.

¹⁹ Sobre este tema nos dice J. BOTTÉRO que «una torre podría tener de tres a siete pisos o niveles, unidos por una escalera o rampa, cada vez más estrechas a medida que se ascendía; su altura era ordinariamente de unos treinta metros; pero la más imponente, la del templo de *Marduk* en Babilonia (inmortalizada en la Biblia, *Génesis* 11, con la denominación de «Torre de Babel»), llegaba hasta los noventa metros...» (*La religión más antigua*, p. 143).

²⁰ Véase *Enuma Elis*, tabla VI, líneas 45-66.

²¹ Sobre el templo como imagen del mundo, véase DE CHAMPEAUX y STERCKX, *Introducción a los símbolos*, pp. 153-180; NIBLEY, «What Is a Temple?».

²² Para un análisis del concepto «centro del mundo» en la civilización babilónica, véase MAUL, «The Ancient Middle Eastern Capital City».

²³ La presencia de columnas, árboles, sogas, escaleras, torres o montañas en las narraciones míticas sobre los lugares sagrados es una expresión plástica destinada a manifestar gráficamente la función del espacio sagrado como «puerta del cielo», que comunica los distintos niveles cósmicos de la realidad. Sobre la noción del espacio sagrado como «centro del mundo», véase el análisis detallado de ELIADE, «Simbolismo del “centro”». Para un resumen del tema, véase AGÍS VILLAVERDE, *Mircea Eliade*, pp. 141-143. Sobre la idea del templo en su carácter de «puerta del cielo» en el antiguo Oriente, véase AHLSTRÖM, «Heaven on Ear-

0.7. EL TEMPLO EN LA EXPERIENCIA RELIGIOSA

Desde tiempos inmemoriales, los hombres han emprendido peregrinaciones a los sitios reconocidos como sagrados y potentes. Esas visitas de los creyentes revelan un sentimiento consciente o velado de una «nostalgia del paraíso perdido». Según Eliade, «entendemos por tal deseo el de estar *siempre y sin esfuerzo* en el corazón del mundo, de la realidad y de la sacralidad, y de superar en sí mismo de una manera natural la condición humana y recobrar la condición divina...»²⁴.

Sin embargo, los fieles no solo acostumbran a visitar los lugares sagrados para tener una experiencia religiosa excelsa, sino que, en muchos casos, la causa es mucho más pragmática y concreta, a saber: satisfacer las necesidades más básicas del individuo, tanto en lo físico (salud, trabajo, alimento, pareja) como en lo espiritual (perdón por los pecados o búsqueda de respuestas oraculares). La visita a los santuarios, sea en fechas determinadas por el ritual, o sea por iniciativa individual (en cumplimiento de una promesa), tienen la capacidad de provocar una transformación esencial a nivel personal, nacional y cósmico, otorgando de esta manera un sentido profundo a la realidad caótica y amorfa de la existencia cotidiana²⁵.

Los templos han cumplido desde siempre un rol central en la vida de los individuos y de las sociedades, confiriéndole al hombre un «centro» como punto de orientación. La existencia de los mismos, con todos los rituales que se llevan a cabo en su interior, garantizan el orden del universo, sirviendo como enclaves cargados de poder para aventar a los malos espíritus, así como para servir como fuentes inagotables de fertilidad y fecundidad.

Por ello no sorprende que la destrucción de los santuarios fuera vivida por los fieles como una catástrofe de corte cósmico. Si el templo significaba metafóricamente el triunfo de los dioses sobre las fuerzas caóticas, su destrucción implicaba la pérdida de ese punto de referencia, convirtiendo la vida en amorfa, profana y, en última instancia, carente de sentido. Según lo definía con precisión el historiador de las religiones J. Z. Smith, «El Templo y su ri-

th», pp. 67-69. Para más detalles sobre la naturaleza del templo, véase LUNDQUIST, «¿What Is a Temple?». Sobre la teología del templo común a todo el antiguo Oriente, véase LUNDQUIST, «The Common Temple Ideology».

²⁴ ELIADE, *Tratado*, vol. II, p. 166.

²⁵ Sobre las funciones religiosas del espacio, véase BRERETON, «Sacred Space», pp. 528-532. Además de su dimensión religiosa, los templos han tenido desde siempre también funciones seculares, sirviendo como bancos, centros de entrenamiento profesional (escribas, médicos o astrónomos), lugares de sanación, enseñanza y refugio, bibliotecas y archivos.

tual son los pilares cósmicos o la “columna sagrada” que sostiene al mundo. Si se interrumpe su servicio, si se comete un error, entonces el mundo, la bendición, la fertilidad, en verdad toda la creación que emana desde el Centro, también se verán perturbadas. Al igual que la pértiga sagrada de los achilpas [...], la ruptura del Centro y su poder es una ruptura del nexo entre la realidad y el mundo, que depende del País Sagrado. Sea por error o por exilio, el rompimiento de esa relación es un desastre cósmico»²⁶.

²⁶ Citado de ELIADE, «El mundo», p. 52.