

[Recepción del artículo: 01/07/2014]  
[Aceptación del artículo revisado: 14/12/2014]

## SANTIDAD LOCALIZADA: PERCEPCIONES DE LOS LOCA SANCTA DE PALESTINA EN LA EDAD MEDIA

### LOCATING SANCTITY: PERCEPCIONS OF THE LOCA SANCTA OF PALESTINE IN THE MIDDLE AGES

MICHELE BACCI  
Université de Fribourg - Suiza  
michele.bacci@unifr.ch

#### RESUME

Los solapamientos de las topografías sagradas de las tres religiones abrahámicas pueden entenderse en directa relación con la tensión entre formas “locativas” y “congregacionales” de evocación de la divinidad que se encuentra, con resultados diferentes, en la tradición judía tanto como en la cristiana y la islámica. En todas ellas, los espacios rituales desempeñan un rol protagonistas: allí se concentra la vida religiosa de la comunidad, allí se establece su relación privilegiada con el Señor, allí se refuerzan los enlaces interpersonales y se construye una identidad social y política compartida. La posibilidad de tener un acceso más inmediato a la divinidad constituye en cada caso una excepción, muchas veces más tolerada que aprobada: su fisonomía no puede establecerse más que en relación con el modelo veterotestamentario de la “casa de Dios”, de la presencia divina en un punto geográfico determinado, que, después de la destrucción del Templo, se hace problemática en la tradición judía, no se acepta por los cristianos y es finalmente restablecida en una nueva forma por los musulmanes. En una zona intermedia entre las conceptualizaciones de la residencia terrenal de Dios y los espacios rituales se sitúan los *mnemotopoi*, los lugares que evocan la memoria y al mismo tiempo la presencia de personajes ilustres –mártires, santos y sabios– y que se encuentran en las tres tradiciones religiosas. Sin embargo, una categoría singular de “lugares memoriales” caracteriza únicamente al Cristianismo: los que, en razón de su asociación con Jesús de Nazaret, celebran a un hombre que participa al mismo tiempo de una naturaleza divina. A pesar de sus afinidades con otras formas de “localización de la santidad”, los *loca sancta* cristológicos se destacaban por su percepción como rastros de un cuerpo ausente y como materializaciones de una realidad inevitablemente ambigua.

PALABRAS CLAVE: lugares santos, materialidad, peregrinación, Tierra Santa, encuentros interculturales.

ABSTRACT

The development of the sacred topographies of the three Abrahamic religions can be understood in direct relationship with the tension between “locative” and “congregational” forms of divine evocation, which is to be found –albeit with different results– in the Jewish, the Christian and the Islamic traditions. In all of them, ritual spaces play a role of protagonist: these are the places where a community’s religious life is concentrated, where the relationship with the Lord is established, where the interpersonal links are reinforced and where a social and political identity is being shared. Only a limited number of holy sites are considered to provide a more direct access, not mediated by ritual, to the divine dimension and are usually rather tolerated than really accepted: their status is established in comparison with the Old Testament “House of God”, seen as an exemplary model of divine presence associated with a determined geographic place. After the destruction of the Temple, the problematic of place becomes apparent in the Jewish tradition: it is not accepted by the Christians and is finally reestablished in a new form by Islam. An intermediary role between the conceptualization of the God’s earthly residence and the development of ritual spaces is played by the *mnemotopoi*, sites commemorating the historical deeds as well as and the physical presence of illustrious people –martyrs, saints and wise men–, which can be found in all of the three religious traditions. Nevertheless, a special category of “memorial places” is proper to Christianity only: because of their association with Jesus of Nazareth, the Palestinian *loca sancta* celebrate the deeds of a holy figure sharing in both the human and the divine dimensions. In spite of their affinity with other forms of “localization of sanctity”, Christ’s holy sites stand out for their being perceived as remnants of a missing body and as materialization forms of an unavoidably ambiguous reality.

KEYWORDS: Holy Places, Materiality, Pilgrimage, Holy Land, Intercultural Encounters.

ENTENDER QUÉ ES UN LUGAR SAGRADO

Cuando Cristianos y Musulmanes se enfrentaban hasta la muerte, como ocurrió durante la *Reconquista* hispánica o las Cruzadas, ninguno parecía admitir la posibilidad de que los espacios rituales de una comunidad pudieran coexistir con los de la otra. El primer acto que expresaba simbólicamente la conquista de una ciudad era la conversión de la mezquita principal en catedral o viceversa, lo que demuestra, en realidad, el grado en que los edificios religiosos podían ser intercambiables: en el fondo, era suficiente que se pusiera una imagen de la Virgen sobre la entrada de la mezquita, como cuentan las *Cantigas*<sup>1</sup>, o destruir la estatua de María y erigir un *mihrab* en el interior del iglesia, para conseguir un espacio apropiado al desarrollo de las actividades religiosas<sup>2</sup>. Este hecho parece ir en contradicción con la larga tradición que

<sup>1</sup> Alfonso el Sabio, *Cantigas de Santa Maria*, 3, METTMAN, W. (ed.), Coimbra, 1961, p. 103 (*cantiga* 292): “e quand’algũa cidade/ de mouros ya gâar/ ssa omagen na mezquita/ póya eno portal”.

<sup>2</sup> HILLENBRAND, C., *The Crusades. Islamic Perspectives*, Edimburgo, 1999, pp. 285-291 y 308.

caracteriza en particular la historia de Jerusalén y de Palestina, donde muchos de los *loca peregrinationis* fueron mucho tiempo compartidos por las dos comunidades.

En buena medida, es la insuficiencia de la terminología a nuestra disposición lo que no nos permite, a primera vista, reconocer que se trata en realidad de dos fenómenos esencialmente diversos. En efecto, la expresión *lugares sagrados* es usada, incluso en el título del monográfico de este número de la revista, para referirse indistintamente a cualquier espacio organizado para el desarrollo de actividades religiosas, independientemente de su naturaleza ritual o devocional. El término *sagrado* preferido por la lengua castellana, no menos que la palabra alemana *heilig*, resulta particularmente impreciso, pues no permite advertir la distinción semántica entre *sacery sanctus* que era propia del latín medieval y que persiste en algunas lenguas europeas, como el italiano (*sacro/santo*), el griego (ἱερός/ἅγιος), el inglés (*sacred/holy*) y el ruso (*священный/святой*). Aunque ocurre que los dos términos se usen como sinónimos, no debe descuidarse el matiz de significación que los caracteriza: si *sacer* introduce la idea de una sacralidad vehiculada por una actividad ritual en la que la acción humana es fundamental, la esfera semántica del *sanctus* alude a una propiedad divina o sobrenatural inmediata, que una comunidad de fieles asocia con un objeto de veneración, independientemente de cualquier intervención humana<sup>3</sup>.

También el término *lugar*, que se usa frecuentemente como sinónimo de *espacio*, es impreciso, como se puede intuir razonablemente, incluso sin evocar las reflexiones de los filósofos sobre la distinción entre las dos categorías. Nuestra ligereza terminológica se debe probablemente al hecho de que tampoco los antropólogos y los historiadores de las religiones han elaborado definiciones más precisas: en efecto, desde la época de Mircea Eliade<sup>4</sup> se insistió sobre todo en la distinción entre espacio sagrado y espacio profano, como muestra por ejemplo la voz *Kultort*, “lugar de culto”, en el *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe*:

“Lugar de culto” indica, en el mismo sentido que “santuario”, un lugar natural o construido artificialmente donde se práctica una duradera forma de veneración religiosa. En los lugares de culto se desarrollan actividades religiosas. Son usados como puntos de comunicación privilegiada con potencias sobrenaturales, divinidades o espíritus, son legitimados por los que participan en el culto a través de leyendas y mitos de fundación, y al final constituyen los puntos donde se concreta la unión interpersonal y la legitimación de un grupo religioso<sup>5</sup>.

Esa definición es demasiado genérica para poderse aplicar útilmente al ámbito de los estudios medievales, pues no permite introducir ninguna distinción, por ejemplo, entre una

<sup>3</sup> Sobre el problema de la terminología, véase TWORUSCHKA, U., “Heiliger Raum und heilige Stätte aus der Sicht der Religionsphänomenologie”, en TWORUSCHKA, U., (ed.), *Heilige Stätten*, Darmstadt, 1994, pp. 1-8.

<sup>4</sup> ELIADE, M., *The Sacred and the Profane: The Nature of Religion*, Nueva York, 1959, pp. 20-67.

<sup>5</sup> ELSAS, C., “Kultort”, en CANKIK, H., GLADIGOW, B. y KOHL, K.-H., KOHLHAMMER (eds.), *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe*, Stuttgart-Berlin-Colonia, 1998, IV, pp. 32-43. Las obras de referencia sobre la teorización del espacio sagrado y de los “lugares santos” desde el punto de vista de la historia de las religiones incluyen Turner, HAROLD W., *From Temple to Meeting House. The Phenomenology and Theology of Places of Worship*, La Haya, 1979; SMITH, J. Z., *To Take Place. Toward Theory in Ritual*, Chicago-Londres, 1987; TWORUSCHKA U., *Heilige Stätten*; CHIDESTER D., “The Poetics and Politics of Sacred Space: Towards a Critical Phenomenology of Religion”, en TYMIENIECKA A., (ed.) *From the Sacred to the Divine: A New Phenomenological Approach*, Dordrecht 1995, pp. 211-231; APOSTOLOS-CAPPADONA, D., “Religion and Sacred Space”, en SCOTT GREEN, W. y NEUSNER, J. (eds.), *The Religious Factor*:

iglesia ordinaria, destinada de manera exclusiva a la celebración de la liturgia, y un gran centro de peregrinaje, cargado por tanto de una función cultural autónoma y dotado de características que lo hacen, a los ojos de los fieles, único y irremplazable. En uno y otro caso la arquitectura, el mobiliario, las fuentes de iluminación y más en general la escenografía de los edificios concurren para orientar la percepción, para estimular en los observadores la sensación de encontrarse frente a una dimensión metahumana, son en todo caso diversas la natura y la calidad de la sacralidad que se quiere evocar. Por un lado, se pone el acento en la participación colectiva, comunitaria y transindividual en el cuerpo místico de Cristo a través de la acción litúrgica. Del otro, se insiste más bien en una experiencia *locativa* de la divinidad, que presupone la posibilidad de un acceso privilegiado, físico e individual, a un segmento determinado de la superficie terrestre, percibida como umbral y pasaje entre dos dimensiones. En este último caso, la organización arquitectónica y el decoro aspiran a evocar no la temporalidad alternativa del rito, sino la “liminalidad” del lugar<sup>6</sup>.

En este sentido, acudiré en mi artículo a la expresión latina *loca sancta* para aludir a los lugares religiosos donde prevalece la experiencia locativa, mientras que reservaré el expresión *espacios sagrados* a las iglesias y a las otras estructuras destinadas de manera exclusiva al desarrollo de las actividades rituales. Naturalmente, no tengo con eso la intención de proponer dos categorías opuestas y incompatibles. Por lo contrario hace falta subrayar que los momentos de

---

*An Introduction to How Religion Matters*, Louisville, 1996, pp. 213-226; MACDONALD, M. N., (ed.), *Experiences of Place*, Cambridge, MA: Center for the Study of the World of Religions, Harvard Divinity School, 2003; CHOSKY, J., “To cut off, purify and make whole: historiographical and ecclesiastical conceptions of ritual space”, en *Journal of the American Oriental Society*, 123/1 (2003), pp. 21-41; BÄUMER B., “Sakraler Raum und heilige Zeit”, en *Handbuch Religionswissenschaft. Religionen und ihre zentralen Themen*, FIGL, J. (ed.), Innsbruck-Viena-Göttingen, 2003, pp. 690-701; BRERETON, J. P., “Sacred Space”, en *Encyclopedia of Religions. Second Edition*, Jones, L., (coord.), GALE, T., Farmington Hills, MI, 2005, vol. XII, pp. 7978-7986; IOGNA-PRAT, D., VEINSTEIN, G., (eds.), *Lieux de culte, lieux saints dans le judaïsme, le christianisme et l’islam*, Paris, 2005 [“Revue de l’histoire des religions” 222/4]; KEDAR, B. Z., WERBLOWSKI, R. J. (eds.), *Sacred Space: Shrine, City, Land*, New York, 1998; KNOTT, K., *The Location of Religion: A Spatial Analysis*, Londres, 2005; HAMILTON S. y SPICER, A. (eds.), *Defining the Holy: Sacred Space in Medieval and Early Modern Europe*, Aldershot 2005; JOANNIS, M., “Natur als Heiligtum – Natur im Heiligtum”, en *Archiv für Religionsgeschichte*, 10 (2008), pp. 51-83; COOMANS, T., DE DIJN, H., DE MAEYER, J., HEYNICKX, R. y VERSCHAFFEL B. (eds.), *Loci sacri. Understanding Sacred Places*, Lovaina, 2012. El problema de la sacralización del espacio natural ha sido investigado de manera independiente en el ámbito de las ciencias geográficas: véase en particular VERDIER, J. F., DORY, J. y VERDIER, R. (eds.), *La construction religieuse du territoire*, París, 1995; STODDARD, R. H. y MORINIS, A. (eds.), *Sacred Places, Sacred Spaces: The Geography of Pilgrimages*, Baton Rouge, 1997; PARK, CHRIS, C., *Sacred Worlds. An Introduction to Geography and Religion*, Londres-Nueva York, 1994; DAVID, B., WILSON, M., *Inscribed Landscapes: Marking and Making Place*, Honolulu, 2002. Otra corriente de estudios sobre temas análogos se ha desarrollado en el ámbito de la arqueología: véase en particular BRADLEY, R. (ed.), *Sacred Geography*, Londres, 1996; Id., *An Archaeology of Natural Places*, Londres, 2000. En el ámbito de los estudios históricos sobre la Edad Media y la primera Edad moderna se destaca la corriente italo-francesa de investigación “hagiográfica” que se ha desarrollado en los últimos treinta años: véase el balance en BOESCH GAJANO, S., “Des ‘loca sanctorum’ aux espaces de la sainteté: étapes de l’historiographie hagiographique”, en *Revue d’histoire ecclésiastique*, 95 (2000), pp. 470-487. También BOESCH GAJANO, S. y SCARAFFIA, L. (eds.), *Luoghi sacri e spazi della santità*, Turín, 1990; VAUCHEZ, A., *Lieux sacrés, lieux de culte, sanctuaires. Approches terminologiques, méthodologiques, historiques et monographiques*, Roma, 2000; VAUCHEZ, A., *I santuari cristiani d’Italia. Bilancio del censimento e proposte interpretative*, Roma, 2007.

<sup>6</sup> A esta distinción aludían, sin llegar a una teorización más desarrollada, MOWINCKEL, S., *Religion und Kultus*, Göttingen, 1953, p. 57, y SMITH, *To take place*, en su capítulo IV. Sobre el concepto de liminalidad véase sobre todo TURNER, E. y TURNER, V., *Image and Pilgrimage in Christian Culture: Anthropological Perspectives*, Nueva York, 1978.

superposición entre las dos ocurrieron muchas veces en el curso de los siglos: se podría incluso decir que la tensión entre funciones locativas y rituales representa una de las características fundamentales del Cristianismo, tanto como de otras tradiciones religiosas que nacieron de las cenizas del mundo antiguo.

### LOCA SANCTA DE JERUSALÉN

En efecto, en la antigüedad las dos funciones estuvieron íntimamente interconectadas y se expresaban mediante la articulación de los templos. La parte interior de estos se percibía como la auténtica residencia del dios, inaccesible a los hombres, que la entendían como un límite entre una dimensión “pura” y una “impura”. A los fieles estaba reservado un espacio exterior, donde a través del desarrollo de sacrificios se podía manifestar un acto de sumisión colectivo o individual a la divinidad, que simbólicamente implicaba a esta en la protección de sus devotos. Excepto por la ausencia de una imagen como punto focal del culto, el Templo israelita de Jerusalén correspondía a este modelo (Fig. 1): la parte más interior, el *dvir* o “Santo de los Santos”, que era inaccesible y separada del resto del edificio por un velo conocido bajo el nombre de *parokhet*, desempeñaba el rol de auténtica “casa” del Señor; frente a eso los ministros del culto –que se concebían como servidores ante su soberano– hacían los sacrificios que reforzaban el alianza entre Yahve y su pueblo. En los patios exteriores, organizados según una precisa jerarquía de lugares más y menos puros, se desarrollaban las actividades establecidas para los individuos y los diversos grupos sociales y profesionales. La diferencia con respecto a las otras tradiciones religiosas consistía en el hecho de que, a partir de la época posterior al Éxodo, se impuso definitivamente el principio de que el culto al único Dios a partir de entonces sólo podía tener lugar en el único Templo reservado a Él, lo que se erguía a Jerusalén: gradualmente, hasta culminar en época helenística, se percibió que los israelitas se diferenciaban de los otros pueblos porque no querían definirse como súbditos de un rey terrenal, sino de un Señor celestial, que estaba materialmente sentado sobre su trono, inaccesible a la vista, en el interior del Santo de los Santos<sup>7</sup>.

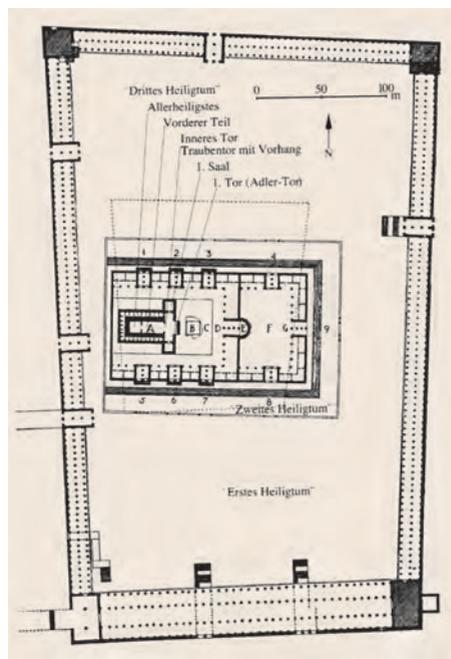


Fig. 1. El Templo de Jerusalén en la época de Herodes, plano (desde Küchler 2007)

<sup>7</sup> MAZAR, M., *The Mountain of the Lord*, Garden City/Nueva York, 1975; HARAN, M., *Temples and Temple Services in Ancient Israel. An Inquiry into the Character of Cult Phenomena and the Historical Setting of the Priestly School*, Clarendon Press, Oxford, 1978; BIRAN, A. y POMMERANTZ, I., (coords), *Temples and High Places in Biblical*

Esta relación exclusiva, fundada sobre el principio que cada actividad ritual podía hallarse sólo en el lugar donde el Señor de los Israelitas se consideraba materialmente presente, entró en crisis irreversible en el momento en que, primero con la represión del insurrección judaica por Tito y Vespasiano en 70 d.C. y finalmente con la derrota de Bar Kochba y el expulsión de los Judíos por Adriano en 135, el Templo fue arrasado hasta el suelo<sup>8</sup>. Sin embargo, la destrucción de la “residencia del Señor” en el Monte del Templo, hizo imposible el desarrollo de las principales obligaciones rituales mencionadas en el *Éxodo* y en los *Números* y, sobre todo, puso fin a la práctica del sacrificio. El abandono de este uso fundamental para la vida religiosa de la antigüedad, comportó, como ha subrayado el historiador Guy Stroumsa, un cambio radical, pues favoreció una fuerte espiritualización de la vida religiosa hebrea y la sustitución de las expiaciones cruentas por oraciones colectivas e individuales<sup>9</sup>. Del mismo modo, el fin de los sacrificios correspondió al cese del monopolio ritual de los sacerdotes y a la transición de una religión pública muy estilizada a una valorización de las formas rituales privadas y comunitarias, a la centralidad de la *Torah* y al desarrollo de las sinagogas. Estas se presentaban, ya desde la época helenística, como espacios eminentemente congregacionales: las actividades religiosas que se desarrollaban allí eran distintas y no podían reemplazar a las que tenían lugar en el Monte del Templo, aunque el simbolismo templario, a partir de la antigüedad tardía, se hizo cada vez más presente en el mobiliario y en la decoración de las sinagogas<sup>10</sup>.

La reestructuración urbanística de Jerusalén en la época de Adriano, rebautizada como *Aelia Capitolina*, alteró completamente la forma de la ciudad y la antigua área del Templo fue relegada a una posición periférica. El centro de la ciudad fue localizado en el Sion, la cadena de colinas más elevada situada al oeste del Monte del Templo; el área del Golgotha, donde la tradición cristiana situaba la memoria de la Crucifixión, fue englobado en la muralla, conectada con el foro y la vía principal (el cardo) y transformada en el punto focal del espacio urbano, marcada por la construcción del templo principal, dedicado a Afrodita<sup>11</sup>. De esta manera, el Monte del

---

*Times. Proceedings of the Colloquium in Honor of the Centennial of Hebrew Union College-Jewish Institute of Religion, Jerusalem, 14-16 March 1977*, Nelson Glueck School of Biblical Archaeology, Jerusalén, 1981; BARKER, M., *The Gate of Heaven: The History and Symbolism of the Temple in Jerusalem*, SPCK, Londres, 1981 [nueva ed. Sheffield Phoenix Press, Sheffield, 2008]; BEN-DOV, M., *In the Shadow of the Temple*, Jerusalén, 1982; ZWICKEL, W., *Der salomonische Tempel*, Maguncia, 1999; HOROWITZ, V. A., “Yhwh’s Exalted House. Aspects of the Design and Symbolism of Solomon’s Temple”, en DAY, J. (coord.), *Temple and Worship in Biblical Israel*, Londres, 2005, pp. 63-110; OGGIANO, I., *Dal terreno al divino. Archeologia del culto nella Palestina del primo millennio*, Roma, 2005; ELIAV, Y. Z., *God’s Mountain: The Temple Mount in Time, Space, and Memory*, Baltimore 2005; KEEL, O., *Die Geschichte Jerusalems und die Entstehung des Monotheismus*, Göttingen, 2007; GRABAR, O. y KEDAR, B. (coords.), *Where Heaven and Earth Meet: Jerusalem’s Sacred Esplanade*, Austin-Jerusalén, 2009; PATRICH, J. y EDELCOPP, M., “Four Stages in the Evolution of the Temple Mount”, *Revue biblique*, 120/3 (2013), pp. 321-361.

<sup>8</sup> Sobre las diversas fases de la destrucción del Templo véase KÜCHLER, M., “Die dritten Tempel von Jerusalem. Projekte und Realisationen im Laufe der Jahrhunderte”, *Evangelische Theologie*, 70 (2010), pp. 179-196.

<sup>9</sup> STROUMSA, G., *La fin du sacrifice: les mutations religieuses de l’Antiquité tardive*, París, 2005.

<sup>10</sup> El proceso de sacralización de las sinagogas y su relación con el Templo está bien descrito en FINE, S., *This Holy Place. On the Sanctity of the Synagogue during the Greco-Roman Period*, Notre Dame, 1997; véase también, BRANHAM, J. R., “Mapping Sacrifice on Bodies and Spaces in Late-Antique Judaism and Early Christianity”, en WESCOAT, B. D. y OUSTERHOUT, R. G. (eds.), *Architecture of the Sacred. Space, Ritual, and Experience from Classical Greece to Byzantium*, Cambridge Mass., 2012, pp. 201-230.

<sup>11</sup> Véase sobre todo Eck, W., *Roma und Judaea*, Tubinga, 2007, pp. 53-103.

Templo cesó de funcionar como el eje visual más importante de la ciudad. Con la cristianización por parte de Constantino y sus sucesores en el siglo cuarto, se borraron de la memoria los rastros monumentales del culto pagano. El Santuario de Afrodita fue, de hecho, reemplazado por el complejo del Santo Sepulcro y el *Templum Iovis* fue completamente destruido, de manera que la antigua área sagrada se presentaba ya como una explanada desierta y desolada. La deliberada decisión de dejar el lugar vacío fue una estrategia visual muy eficaz para manifestar el triunfo del cristianismo sobre los judíos y los gentiles. En ese momento, fue inmediatamente evidente que Dios había dejado su morada terrenal y que su presencia tenía que ser buscada más bien en la cadena oeste del Sion, en la tumba santificada por el cuerpo de Cristo, ese cuerpo que fue definido por San Paulo como el nuevo y auténtico Templo<sup>12</sup>.

Sin embargo, los restos de la antigua plataforma sagrada no fueron percibidos, a pesar de estos asuntos, como menos dignos de veneración. Sin duda, los judíos no se abstuvieron de venerar el único vestigio superviviente de la plataforma sagrada, es decir, el muro occidental de la muralla de la explanada del Templo (Fig. 2). Según muchos rabinos, la *Shejina* o presencia de Dios, después de la destrucción de Vespasiano y Tito, habría ascendido al cielo. Para otros, la pared tendría que ser considerada como imbuida por la santidad divina. Así se expresa, por ejemplo, un comentario rabínico sobre el Cantar de los Cantares (2, 9):

Mi amado es como una gacela o un cervatillo. Mira, está tras nuestra pared: detrás de la pared oeste del santuario. ¿Por qué? Porque Dios ha jurado que nunca será destruido...

Y en el Rabá Números (11, 2), escrito en el siglo 9, se especifica:

He aquí, está tras nuestra pared. Esta es la pared del santuario, que no será destruido. ¿Por qué? Debido a la presencia de Dios, que habita en el oeste<sup>13</sup>.

Sin embargo, el Muro occidental –conocido bajo la denominación errónea de Muro de las Lamentaciones– exhibe el estado ruinoso e irrecuperable del antiguo Templo y constituye una prueba visual evidente de la imposibilidad del sacrificio y, en consecuencia, su inviable reproducibilidad en la experiencia religiosa del tiempo presente. En la antigüedad israelita esta experiencia había sido concebida como una relación privilegiada, asociada con un lugar concreto y ritualmente estructurada, entre el Señor y el pueblo elegido. Después de la destrucción por los romanos, su único resto funcionaba más bien como un “lugar memorial”, que, por medio de la contemplación piadosa y del contacto físico, permitía a los devotos visitantes evocar el recuerdo de la “casa del Señor” descrita en las Sagradas Escrituras. La prevalencia de esta función memorial hace del “Muro de las Lamentaciones” algo afín a los sepulcros de personajes bíblicos y rabinos de renombre que ganaron una importancia creciente en la religiosidad judía durante la antigüedad tardía<sup>14</sup>.

<sup>12</sup> BÖTTTRICH, C., “Ihr seid der Tempel Gottes’. Tempelmetaphorik und Gemeinde bei Paulus”, en EGO, B., LANGE A. y PILHOFER, P., (eds.), *Gemeinde ohne Tempel. Zur Substituierung und Transformation des Jerusalemer Tempels und seines Kults im Alten Testament, antiken Judentum und frühen Christentum*, Tübinga, 1999, pp. 411-425.

<sup>13</sup> Sobre este tema y los testimonios citados véase KÜCHLER, M., *Jerusalem. Ein Handbuch und Studienreiseführer zur Heiligen Stadt*, Gotinga, 2007, pp. 154-159.

<sup>14</sup> JEREMIAS, J., *Heiligengräber in Jesu Umwelt (Mt. 23, 29; Lk. 11, 47). Eine Untersuchung zur Volksreligion der Zeit Jesu*, Gotinga 1958, part. 126-143; GONEN, R. (ed.), *To the Holy Graves: Pilgrimage to the Holy Graves and Hillulot in Israel*, Jerusalén, 1998.



Fig. 2. Jerusalén.  
Vista del Muro de  
las Lamentaciones

### LA SANTIFICACIÓN DE LOS LUGARES

Es muy posible que, en el ámbito cristiano también, la destrucción del Templo haya favorecido la elaboración de nuevos fenómenos culturales asociados con formas de manifestación localizada de la santidad. Teóricamente, el énfasis paulino en la centralidad del cuerpo de Cristo habría debido excluir esta posibilidad. Sobre este punto el apóstol es muy explícito: la destrucción del Templo, profetizada por el mismo Jesús, significa claramente que Dios dejó de morar en la tierra, como había ya demostrado la escisión del *parokhet* en el momento en que Cristo había muerto sobre la cruz: entonces el Señor había mostrado que el *kavod*, la “nube de gloria”, ya no ocupaba el espacio del *dvir*, el Santo de los Santos. La “casa del Señor” se ha trasladado al cuerpo de Cristo, que se actualiza en la Eucaristía y tiene que entenderse al mismo tiempo como metáfora de la comunidad de los creyentes, la *ecclesia*. Desde este punto de vista, el Cristianismo no tendría que admitir otra forma de evocación de la santidad divina que la que se manifiesta en la liturgia. Por consiguiente, los cristianos necesitarían solo iglesias, es decir, espacios destinados únicamente al desarrollo de los rituales comunitarios, y no deberían interesarse por lugares percibidos como santos, independientemente de su utilización litúrgica<sup>15</sup>.

Paradójicamente, el énfasis sobre el cuerpo de Cristo favoreció la idea de que había por lo menos algunos puntos del espacio natural que podían considerarse santificados por contacto con cuerpos sagrados. Dado que, según las concepciones comunes, se consideraba que los san-

<sup>15</sup> Sobre la conceptualización y las resistencias cristianas a la “localización” de la santidad véase MARKUS, R., “How on Earth Could Places Become Holy? Origins of the Christian Idea of Holy Places”, *Journal of Early Christian Studies*, 2 (1994), pp. 257-271; BITTON-ASHKELONY, B., *Encountering the Sacred. The Debate on Christian Pilgrimage in Late Antiquity*, Berkeley, 2005.

tos podían lograr ya en esta vida –por medio del martirio o de la practica ascética– un cuerpo santificado muy similar al cuerpo “de Resurrección” prometido a todos los creyentes al final de los tiempos, sus lugares de inhumación no podían dejar de infundirse de la *dynamis* sagrada, que emanaba en sus restos corporales. Sin duda, los restos materiales permanecían en la tierra, mientras que el alma ya estaba acogida en el Reino de los cielos. A pesar de esto, puesto que la persona constituye una unidad indisoluble a los ojos de Dios, el cuerpo tenía que participar de manera “metonímica” de la santidad que ya gratificaba el alma.

A partir de los siglos II y III, durante las persecuciones, los devotos cristianos sintieron la necesidad de diferenciar artísticamente las tumbas de los santos de las de otros difuntos, en un primer periodo con la construcción de baldaquinos y canceles, que permitían separarlos materialmente y visualmente de las otras estructuras en el interior de una necrópolis (el “trofeo” de San Pedro en Roma es el caso más conocido)<sup>16</sup>, mientras que en un momento más tardío se empezó a construir edificios monumentales cerca de ellos o sobre ellos: estos se modelaban en buena medida sobre los mausoleos antiguos y, por consiguiente, se caracterizaban por su forma en planta central, muy diferente del plano longitudinal utilizado normalmente, en los primeros siglos, para los espacios rituales. La diferenciación arquitectónica marcaba eficazmente la diferencia funcional de las dos estructuras: estas podían disponerse de manera paratáctica (yuxtapuestas en vertical o en horizontal), pero no coincidían nunca. El *martyrium* fue concebido para favorecer la prácticas culturales de individuos y grupos. Podía utilizarse para algunos rituales, pero no servía normalmente para la celebración de la liturgia ordinaria, que se desempeñaba en la cercana iglesia. A pesar de todas las transformaciones que hubo en el transcurso de los siglos, esta distinción funcional permaneció y fue evocada por medio de diferentes soluciones arquitectónicas: a la yuxtaposición en superficie se alternó la disposición axial, como en el caso de las iglesias construidas sobre criptas subterráneas que custodian la tumba del santo. Salvo un breve momento durante el periodo merovingio, antes de la época gótica los sepulcros de los santos, destinados a la veneración, no fueron introducidos en el interior de los espacios rituales *stricto sensu*<sup>17</sup>.

Los estudiosos se han preguntado muchas veces acerca de los primeros *loca sancta* y de la posible anterioridad, con respecto a las tumbas de los santos, de los lugares asociados a la vivencia terrenal de Cristo en Palestina. En realidad, los testimonios disponibles, muy fragmentarios y contradictorios, facilitados por las fuentes escritas y las investigaciones arqueológicas, no permiten valorar la hipótesis de un desarrollo de la veneración en los lugares de la Tierra Santa antes del siglo IV, cuando Elena y Constantino atribuyeron una nueva fisonomía cristiana a Jerusalén y promovieron el desarrollo del peregrinaje. Las localizaciones son todo menos claras: se da normalmente por descontado, conforme a un pasaje de Eusebio de Cesarea, que el Templo de Afrodita fue construido por Adriano, como desprecio a los cristianos, sobre el sitio de la Crucifixión y sepultura de Jesús, pero nada impide que la identificación en aquel punto

<sup>16</sup> GNILKA, C., HEID, S. y RIESNER, R., *Blutzeuge. Tod und Grab des Petrus in Rom*, Regensburg 2010; CARANDINI, A., *Su questa pietra. Gesù, Pietro e la nascita della Chiesa*, Roma-Bari, 2013, pp. 81-86.

<sup>17</sup> Además del estudio pionero de GRABAR, A., *Martyrium. Recherches sur le culte des reliques et l'art chrétien antique*, París, 1943-1946, véase CROOKE, J., *The Architectural Setting of the Cult of Saints in the Early Christian West c. 300-1200*, Oxford, 2000, pp. 93-134; YASIN, A., *Saints and Church Spaces in the Late Antique Mediterranean: Architecture, Cult and Community*, Cambridge, 2009.

del espacio urbano del lugar del sacrificio de Cristo estuviese directamente relacionada con la función del sitio como centro vital de la ciudad romana<sup>18</sup>.

### EL SANTO SEPULCRO

El conjunto del Santo Sepulcro (Fig. 3) ocupó una porción considerable del espacio urbano, en inmediata comunicación con el *cardo*. Su estructura correspondía a la combinación iglesia-martyrium que ya caracterizaba los lugares de peregrinación asociados al culto de los santos: en efecto, había un amplio y solemne edificio de cinco naves, destinado por la celebración de las ceremonias litúrgicas, y una estructura circular, la *Anastasis*, en cuyo interior los devotos tenían la posibilidad de venerar físicamente la tumba de Cristo. Los dos edificios estaban separados por un atrio en forma de tripórtico, donde, en el rincón sureste, se erguía un alto y estrecho espolón de roca identificado con el Gólgota, el lugar de la Crucifixión que la tradición cristiana describía de manera intencional como un monte a pesar de su elevación modesta. En origen este lugar, que con el curso del tiempo fue englobado en una estructura arquitectónica, se presentaba como el resultado de la excavación de una colina, reducida a su corazón pétreo y exhibida en un espacio abierto como simulacro de verticalidad<sup>19</sup>.

Con respecto a la tumba de Cristo, este lugar se diferenciaba por su apariencia inédita. Sin duda, el sepulcro funcionaba de manera diversa en comparación con las tumbas de los santos, pues su interior no custodiaba ningún cuerpo santo: en efecto, la presencia del Hijo de Dios no podía evocarse más que *per absentiam*. Sin embargo, la forma arquitectónica y el articulación espacial de la *Anastasis* subrayaban la semejanza de la sepultura de Jesús con los mausoleos funerarios utilizados para los difuntos ilustres y los grandes mártires, así que la experiencia del sitio podía desarrollarse de manera análoga. Esto no podía proyectarse en modo alguno frente a la roca del Gólgota (Fig. 4), que se presentaba como un objeto de veneración por sí mismo independientemente de su dimensión espacial, que se podía tocar y contemplar, y que hacía una ostentación deliberada y hasta exasperada de su naturaleza de elemento físico de la ciudad de Jerusalén. Se caracterizaba como *mnemotopos*, como un lugar revestido de significaciones memoriales, capaz de estimular el recuerdo del evento más importante, a los ojos de los cristianos, en el historia de la humanidad.

En el Gólgota la santidad del lugar no dependía de la presencia de un cuerpo santo, sino del nexo espiritual y material con el momento supremo del pasaje terrenal de Cristo en la tierra. Su calidad evocativa se caracterizaba en diversos niveles: marcaba el punto del sacrificio del Hijo de Dios sobre la Cruz y, al mismo tiempo, constituía en su aspecto material un monte ficticio, elevado sobre la cadena del Sion que señoreaba la cadena del Monte del Templo y del Ofel, que manifestaba la translación de la santidad desde el Monte del Templo al lugar donde el nuevo Templo, el cuerpo de Cristo, había sido crucificado y enterrado. Muy pronto los escritores cristianos asociaron al Gólgota el episodio de la atadura de Isaac antes de llevarlo al altar

<sup>18</sup> TSAFRIR, Y., "70-638: The Temple-less Mountain", en GRABAR y KEDAR (eds), *Where Heaven and Earth Meet*, pp. 73-99.

<sup>19</sup> De las numerosas publicaciones sobre la historia arquitectónica del Santo Sepulcro destacaré CORBO, V. C., *Il Santo Sepolcro di Gerusalemme. Aspetti archeologici dalle origini al periodo crociato*, Jerusalén, 1981; y la síntesis de KRÜGER, J., *Die Grabeskirche zu Jerusalem: Geschichte, Gestalt, Bedeutung*, Regensburg, 2000.

Fig. 3. El conjunto del Santo Sepulcro en la época de Constantino, plano (desde Corbo 1981)

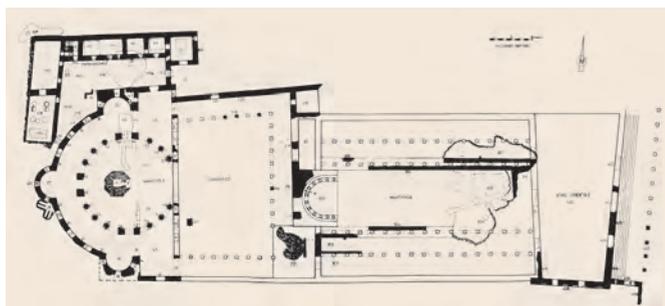


Fig. 4. Jerusalén.  
Vista de la Capilla del Gólgota.  
Iglesia del Santo Sepulcro



del sacrificio, que los Judíos habían tradicionalmente localizado sobre la roca del Santo de los Santos. En este sentido, el Gólgota se presentaba como un monte sustitutivo, cuya centralidad en el conjunto del Santo Sepulcro contrastaba con el aspecto desolado del explanada del antiguo Templo. Bastaba volver la mirada a este espacio vacío para comprender que Dios ya no habitaba en él, sino en la cordillera de enfrente<sup>20</sup>.

La roca del Gólgota funcionaba como indicador material del evento de la Crucifixión y al mismo tiempo como objeto de veneración, cuya substancia pétreo se consideraba santificada por contacto con el cuerpo de Cristo. En este sentido, se caracterizaba también como lugar “liminar”, como umbral entre las dimensiones humana y divina. Su efectividad cultural no dependía de su relación con estructuras arquitectónicas: en el curso de los siglos la roca fue

<sup>20</sup> GRABAR, O., “Space and Holiness in Medieval Jerusalem”, en LEVINE, L., (ed.), *Jerusalem: Its Sanctity and Centrality to Judaism, Christianity, and Islam*, Nueva York, 1999, pp. 275-286; WHARTON, A., “Erasure: Eliminating the Space of Late Ancient Judaism”, en LEVINE, L. y WEISS, Z., (eds.) *From Dura to Sepphoris: Studies in Jewish Art and Society in Late Antiquity*, Portsmouth, RI, 2000, pp. 195-213.

gradualmente englobada en un edificio, cuya forma contribuyó a subrayar su paralelismo con el Templo de Salomón y a evidenciar su elevación<sup>21</sup>. Sin embargo, se trató de un marco monumental, aquí tanto como en otros contextos de la Ciudad Santa, que permitía elaborar una *mise-en-scène* más eficaz de su contenido sagrado: pero nadie, ni entre los cristianos ni entre los musulmanes, dudaba de que la eventual destrucción de los edificios no habría causado el cese del peregrinaje. Por este motivo, Saladino renunció a destruir el Santo Sepulcro: sus consejeros le habían dicho que los cristianos continuarían visitando el lugar, puesto que era en el suelo donde se localizaba la santidad, no en los muros del edificio<sup>22</sup>.

De hecho, el Santo Sepulcro había sido destruido una primera vez en 1009 por el califa Abu 'Ali Mansur Tar qu al-H kim, que probablemente se había limitado a abatir los muros de la grande iglesia en cinco naves. La Anastasis fue reconstruida pocos años más tarde (probablemente al tiempo de Constantín Monómaco en 1042-1055) y, en la época de dominación de Jerusalén por los Cruzados, todos los *loca sancta* fueron englobados en un único edificio, en parte inspirado por soluciones arquitectónicas utilizadas en el romanico francés en asociación con iglesias catedrales y lugares de peregrinación<sup>23</sup>. De esta manera el sitio fue dotado de un "marco" arquitectónico y de una articulación espacial que puso los peregrinos latinos en condiciones de haber una experiencia de los lugares de la Passion en formas más familiares, comparables por algunos elementos a los que se podían encontrar en las otras *peregrinationes maiores* de Roma y Santiago y permitía en mismo tiempo el desarrollo de algunos ritos litúrgicos y para-litúrgicos (como por ejemplo el oficio de la *Visitatio sepulchrí*) en proximidad de los más venerables *loca sancta*. Sin embargo, la inscripción que fue exhibida en la capilla del Gólgota en el momento de la consagración del edificio, el 15 de julio de 1149, hacía evidente que los Latinos distinguían claramente entre la función ritual asociada al espacio y la santidad del suelo que las estructuras arquitectónicas contribuían a poner en escena: esta declaraba que "nuestra consagración no añade nada a este lugar santo, solo el edificio, que sobre y alrededor del lugar santo fue construida, fue consagrado en el día 15 de julio"<sup>24</sup>.

Para los clérigos latinos del Santo Sepulcro era evidente que solo la sacralidad de la construcción arquitectónica podía ser mediada por el rito de consagración y que la santidad de los lugares permanecía en el suelo independientemente de los marcos monumentales que se erguían alrededor de eso. En este sentido, en una comparación entre Jerusalén y Constantinopla el historiador del arte Robert Ousterhout ha evidenciado el contraste entre evocación arquitectónica o espacial de la dimensión divina y experiencia "locativa" de los *loca sancta*. Según esta

<sup>21</sup> BACCI, M., "Il Golgota come simulacro", en DE GIORGI M., HOFFMANN, A. y SUTHOR, N., (eds.), *Synergies in Visual Culture – Bildkulturen im Dialog. Festschrift für Gerhard Wolf*, Munich, 2013, pp. 111-122.

<sup>22</sup> Relata esta historia el cronista y secretario de Saladín 'Imad al-Din al-Isfahani: véase HILLENBRAND, C., *The Crusades. Islamic Perspectives*, Nueva York, 2000, p. 318.

<sup>23</sup> BIDDLE, M., *The Tomb of Christ*, Londres, 1999; PRINGLE, D., *The Churches of the Crusader Kingdom of Jerusalem: A Corpus*, 4 vols., 3, Cambridge 1993-2009, pp. 6-72; KÜHNEL, B., "Productive Destruction: The Holy Sepulchre After 1009", en PRATSCH, T., *Konflikt und Bewältigung. Die Zerstörung der Grabeskirche zu Jerusalem im Jahre 1009*, Berlín, 2011, pp. 35-55.

<sup>24</sup> La inscripción (*Per nostro sacrare sacro nil additur isti/ Sed domus, huic sacro circum superaedificata, / Est quinta decima Quintilis luce sacrata*) es conocida por las transcripciones de Juan de Würzburg, *Peregrinatio* (hacia 1160), en *Peregrinationes tres: Saewulf, John of Würzburg, Theodericus*, 139, HUYGENS R. B. C. (*Corpus christianorum continuatio mediaevalis*), Turnhout, 1994, p. 123, y de Teodorico (hacia 1172). *Ibidem*, p. 156.

interpretación tanto en el Santo Sepulcro como en Hagia Sofia los edificios fueron percibidos como estructuras investidas de cualidades sagradas especiales, pero por razones radicalmente diversas: la dimensión simbólica y ritual prevalece en Hagia Sofia, mientras el conjunto del Santo Sepulcro se presenta como una especie de relicario monumental, que debe su santidad a su contenido y a su proximidad al suelo santificado por contacto con el cuerpo de Cristo. Me parece que el uso intercambiable del término *sanctity*, hecho por Ousterhout, puede engendrar confusión<sup>25</sup>. De facto, Hagia Sofia se configura como una escenografía extraordinaria para el desarrollo de los ritos litúrgicos y aquí, más que en otras iglesias, los fieles pueden tener la sensación de encontrarse directamente con la dimensión ultraterrena; en esta sensación juega un papel, por otra parte, el uso del edificio como espacio de representación del poder imperial. De hecho, es esta asociación que hace de Hagia Sofia un edificio exclusivo, aunque su materialidad no esté investida de ninguna forma de santidad: es una iglesia excepcional, pero permanece una iglesia, es decir un espacio sagrado funcional al desarrollo de ritos colectivos (la liturgia y la exaltación del poder en el mismo tiempo). En el Santo Sepulcro también las estructuras arquitectónicas desempeñan el papel de una escenografía monumental, que contribuye a subrayar no la participación de la *ecclesia* en la repetición ritual del misterio eucarístico, sino el reconocimiento de la santidad localizada en un punto determinado de una región geográfica establecida, asociada con los eventos de la Pasión y percibida como umbral hacia la divinidad. En ningún caso la arquitectura se entiende como un objeto de veneración: su función es puramente instrumental, dado que por un lado permite el desarrollo de actividades rituales y devocionales, y por otro lado intenta orientar la experiencia de los *loca sancta*, a través de la creación de jerarquías espaciales y de marcos monumentales que enfatizan algunos sitios en detrimento de otros<sup>26</sup>.

#### **LIMINES ET MEMORIA: LOCALIZACIÓN DE LA SANTIDAD CRISTIANA E ISLÁMICA**

La compatibilidad de una función memorial con una función “liminar” y la tensión entre las dos se encuentra también en los *martyria*, aunque la referencia a la evocación de hechos importantes de la historia sagrada es más preponderante en los *loca sancta* de Jerusalén. La diferencia más perceptible consiste en el hecho de que en Jerusalén, y de modo más genérico en Palestina, son porciones del suelo, donde se transcriben y se evocan físicamente los hechos célebres narrados en las Escrituras, de modo que funcionan como puntos focales de la veneración. En los *martyria* prevalece el principio de la *dynamis* del cuerpo santo que se extiende al contexto material: difícilmente accesibles, las reliquias son normalmente ocultadas en el interior de tumbas marmóreas, que funcionan como puntos focales y, en parte, como cuerpos sustitutivos, que los devotos pueden tocar, besar, cubrir de lágrimas, untar con aceite, adornar con flores y alimentar con libaciones. Al mismo tiempo, los lugares de enterramiento tienen una significa-

<sup>25</sup> Véase OUSTERHOUT, R., “The Sanctity of Place and the Sanctity of Buildings: Jerusalem versus Constantinople”, en WESCOAT y OUSTERHOUT, *Architecture of the Sacred*, pp. 281-306.

<sup>26</sup> En lugar de “santidad de los edificios” me parece más útil el concepto de “rol mediador” del arquitectura expresado por BARRIE, Th., *The Sacred In-Between. The Mediating Roles of Architecture*, Oxon-Nueva York, 2010; véanse también las consideraciones sobre la relación entre arquitectura y lugares de peregrinación por DAVIES, P., HOWARD, D., *Introduction*, en DAVIES, P., HOWARD, D. y PULLAN, W. (eds.), *Architecture and Pilgrimage, 1000-1500*, Farnham, 2013, pp. 1-18, part. 5-6.

ción memorial muy fuerte: sirven también de soportes para el ejercicio de la meditación sobre los hechos heroicos de los mártires y su valor ejemplar para todos los cristianos.

Las nuevas formas cristianas de “localización de la santidad” se destacaban por esta tensión intrínseca entre función “liminal” o “hierofánica” y función memorial. Aunque el desarrollo del peregrinaje fue criticado por diversos exégetas, la legitimidad de la veneración en estos lugares se fundió con su capacidad para evocar no solo la dimensión ultraterrena, sino también un tiempo sagrado inscrito en una época específica de la historia humana. Sin embargo, otros procesos análogos habían empezado ya entre los judíos en la época tardohellenística y se desarrollaron aún más en la Antigüedad tardía, después de la destrucción de la “casa del Señor” en el Monte del Templo. Sin duda, ya los contemporáneos de Jesús mostraban un respeto especial a las tumbas de personajes ilustres, que estaban mencionados en las Escrituras o habían destacado por sus calidades de intérpretes de la Torá. Es muy posible que el mismo Jesús criticase esta práctica, como muestra probablemente el expresión “sepulcros blanqueados” de Mateo (23, 27) en referencia a los fariseos. La cueva de Macpela en Hebrón es probablemente el ejemplo más conocido. El lugar marca, según Génesis 29, 7-8 y 49, 29, la tumba de los patriarcas Abraham, Sara, Isaac, y Jacob. A principios de nuestra era, Herodes el Grande construyó una magnífica estructura rectangular que ha sobrevivido hasta nuestros días. A partir del siglo IV Hebrón era un lugar de peregrinación para los cristianos y una gran basílica fue construida cerca de la cueva. Con la conquista islámica en el año 637, los edificios de Herodes fueron finalmente utilizados como una mezquita. Incluso hoy en día, uno puede comprobar fácilmente, independientemente de los problemas políticos de la región, que tanto judíos como musulmanes reconocen la santidad del sitio y, por lo tanto, se utiliza como espacio compartido de oración (Fig. 5)<sup>27</sup>.

La superposición topográfica judía, cristiana y musulmana que se observa en Hebrón y en otros sitios de Palestina parece señalar que las tres tradiciones comparten actitudes por lo menos en parte comparables en relación con el principio de la localización de la santidad. Sin duda, está bien documentada en el Islam la existencia de sitios memoriales asociados con profetas y hombres piadosos, que suscita en el presente un encendido debate entre los intérpretes y los comentaristas. A diferencia del judaísmo, que ha perdido su antiguo centro cultural, y del cristianismo, que se ha opuesto en un nivel teórico al concepto de la localización de Dios, el Islam expresa el principio de la existencia de una morada terrenal del Altísimo y de un *axis mundi*, que se identifica con la Kaaba. Tumbas sagradas y otros lugares memoriales, incluso la tumba de Mahoma en Medina, no pueden compararse con la santidad atribuida a la Meca. El *locus sanctus* árabe es, de hecho, el único lugar donde el poder divino puede manifestarse de forma permanente en la dimensión terrenal. Sin embargo, la Meca juega un papel también como mnemotopos donde se evocan algunos eventos importantes de la historia sagrada. Allí Adán fue creado, allí varó el Arca de Noé, allí Abraham e Ismael construyeron la Kaaba como una “casa de Dios” (bayt Allah) y allí desempeñó su actividad el profeta Mahoma<sup>28</sup>.

<sup>27</sup> VINCENT, L.-H., MACKAY, E. J. H. y ABEL, F.-M., *Hébron. Le Haram el-Khalil, sépulture des Patriarches*, París, 1923; PRINGLE, *The Churches*, vol. I, pp. 223-239.

<sup>28</sup> Sobre el simbolismo de la Ka'ba y su papel en el peregrinaje véase PORTER, V. (ed.), *Hajj. Journey to the Heart of Islam*, Cambridge Mass. 2012; SHALEM, A., “The Four Faces of the Ka'ba in Mecca”, en *Synergies*, DE GIORGI, HOFFMANN, SUTHOR (eds.), pp. 139-153.

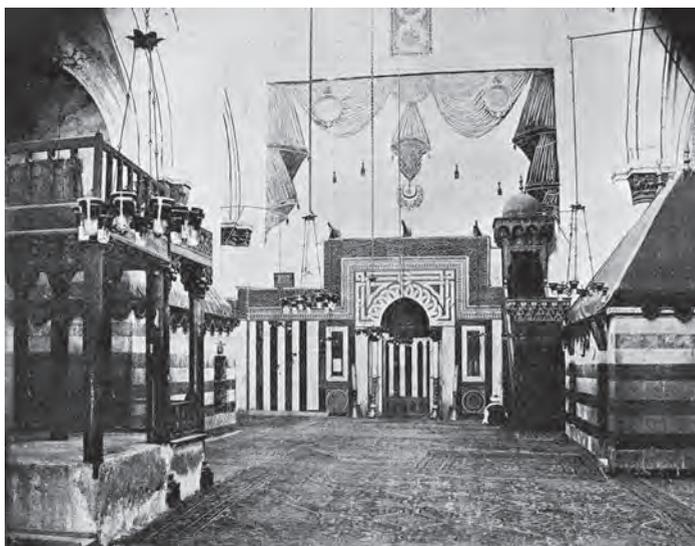


Fig. 5. Hebrón,  
Haram el-Jalil, interior (desde  
Vincent, MacKay y Abel 1923)

De la misma manera también la explanada sagrada de Jerusalén (rebautizada *Bayt al-Maqdis*, “la Casa del Templo”, *al-Masjid al-Aqsa*, “la Mezquita más lejana”, y más tarde *Haram al-Sharif*, “el sublime santuario”) fue conquistada por el Islam en el siglo séptimo y percibida esencialmente como un lugar memorial, asociado con el viaje nocturno (*isra*) del Profeta de la Meca a la “mezquita lejana” y de la sucesiva Ascension al cielo (*mi'raj*), de que se hace mención en la sura 17 (1, y 93) del Corán. Además, el lugar fue conectado con la tradición escatológica, según la cual al final del tiempo Dios pondrá su trono en el antigua roca del Haram –la misma que marcaba el Santo de los Santos en el Templo de Salomón. La roca, percibida de alguna manera como una futura casa de Dios, se consideró especialmente digna de veneración: en efecto, el profeta Mahoma habría pronunciado sus oraciones en esa dirección antes de su ascensión mística al cielo en la grupa del animal celestial al-Buraq. Con la conquista de Jerusalén en el año 638, el califa omeya Omar se desconcertó a la vista de la plataforma vacía y ocupada por ruinas y basura, y promovió su utilización como lugar de oración. Sus sucesores se ocuparon de la reorganización del área sagrada, con la intención de restablecer en forma de *maqam* el antiguo Templo: un edificio en planta central, decorado con una amplia cúpula, fue erigido como marco monumental que exaltaba la santidad de la roca y facilitaba su veneración (Fig. 6). Este se encontraba sobre una plataforma levantada de forma cuadrangular, con solemnes arcadas en cada lado. Su forma, y en particular la adopción de la cúpula, establecía un diálogo visual con el Santo Sepulcro y la capilla del Ascensión sobre el Monte de los Olivos, y su mensaje era muy explícito: la santidad se localizaba, una vez más, en la cadena sureste del Monte del Templo y del Ofel, y no más en la del Sión. Otras estructuras más pequeñas, con función conmemorativa o evocativa, cuya forma replicaba la esfericidad de la Cúpula de la Roca, fueron añadidas en el curso de los siglos: por ejemplo, el punto de partida del viaje al cielo marca hoy la estructura semiesférica del cercano Qubbat al-Mi'raj (Cúpula de la Ascensión), reconstruido en 1200-1201. La combinación lugar santo-espacio ritual se encuentra también en el Haram: la



Fig. 6. Jerusalén. Vista del Haram el-Sharif con la Cúpula de la Roca



Fig. 7. Jerusalén. Haram el-Sharif, vista de la Mezquita el-Aqsa



Fig. 8. Siná. Monasterio de Santa Catalina, vista de la zarza ardiente y de la Capilla de Moisés



Fig. 9. Siná. Monasterio de Santa Catalina, piedra con huellas sagradas de las hojas de la zarza ardiente

grandiosa mezquita el-Aqsa, destinada a las actividades congregacionales, fue construida a un nivel más bajo en la zona sur, en dirección a la Meca (Fig. 7)<sup>29</sup>.

A lo largo de los siglos el Islam ha desarrollado una topografía sagrada que consta, como las del judaísmo y el cristianismo, en lugares memoriales *stricto sensu* y en tumbas de santos. No es infrecuente, como ya hemos observado, que las respectivas redes de los santuarios de las tres religiones abrahámicas se solapen en Palestina y en el resto del Oriente Medio. Los lugares asociados con la memoria de las más eminentes personalidades del Antiguo Testamento fueron percibidos a menudo como dignos de veneración por las tres tradiciones. Sin embargo, es extraño que solo el Cristianismo y el Islam hayan promovido y aceptado la localización de los eventos del Éxodo y del Monte de la Revelación, el Horeb, en la cordillera del Siná en la parte sur de la península del mismo nombre, que se menciona desde el siglo III después de Cristo. Es muy posible que el paisaje evocador haya inspirado a los primeros eremitas residentes en ese valle desértico su percepción como una perfecta ambientación para los eventos bíblicos. En la cima del Horeb se localizó la roca, donde Moisés se enfrentó al Señor cara a cara. A los pies del Monte por otro lado había un arbusto que, por su capacidad de sobrevivir en el ambiente hostil del desierto, fue identificado con la zarza ardiente (Fig. 8): un rastro de él se puede ver todavía hoy y es fácil imaginar, como lo hacen los peregrinos hacia el tiempo presente, que los rastros fósiles de una primitiva planta que están impresos sobre una piedra de la zona como si hubieran sido producidos por el fuego divino durante la primera aparición a Moisés (Fig. 9)<sup>30</sup>.

<sup>29</sup> En general sobre la historia del Haram véanse KAPLONY, A., *The Haram in Jerusalem 324-1099*, Stuttgart, 1992; GRABAR, O., *The Dome of the Rock*, Cambridge-London 2006; KAPLONY, A., “635/638-1099: The Mosque of Jerusalem (Masjid Bayt al-Maqdis)”, en GRABAR y KEDAR, *Where Heaven and Earth Meet*, pp. 101-131. Sobre la relación simbólica con el Santo Sepulcro, BUSSE, H., “Tempel, Grabeskirche und Haram aš-Šarif. Die Heiligtümer und ihre gegenseitigen Beziehungen in Legende und Wirklichkeit”, en BUSSE, H., KRETSCHMAR, G. (eds.), *Jerusalem Heiligtumstradition in altkirchlicher und frühislamischer Zeit*, Wiesbaden, 1987, pp. 1-27; ELAD, A., *Medieval Jerusalem and Islamic Worship. Holy Places, Ceremonies, Pilgrimage*, Leiden, 1995.

<sup>30</sup> En general sobre los *loca sancta* del Siná véase JACOBY, D., “Christian Pilgrimage to Sinai until the Late Fifteenth Century”, en NELSON, R. y COLLINS K. (eds.), *Holy Image, Hallowed Ground: Icons from Sinai*, Los Angeles, 2006, pp. 79-93; DRANDAKI, A., “Through Pilgrims’ Eyes: Mt Sinai in Pilgrim Narratives of the Thirteenth and Fourteenth

COEXISTENCIA DE DIFERENTES CREDOS EN LOS MISMOS *LOCA SANCTA*

En el siglo vi, el emperador Justiniano fundó un monasterio fortificado en el sitio de la zarza ardiente. La iglesia principal, el llamado Katholikón, se presentaba como un espacio ritual en cinco naves que permitía el desarrollo de actividades litúrgicas en las inmediaciones del lugar santo, es decir, antes de la zarza y de la capilla que marcaba el sitio donde Moisés se había descalzado. Obviamente el Katholikón era un espacio funcional para los ritos cristianos, decorado, conforme a la tradición bizantina, con un mosaico monumental y una gran cantidad de iconos. Con la conquista islámica el monasterio permaneció activo: según la tradición, la independencia de los monjes fue reconocida por el Profeta Mahoma con un documento auténtico que fue más tarde transcrito en una inscripción en piedra que se muestra sobre el entrada. Sin embargo, la auténtica razón de su conservación es que los musulmanes compartían la creencia en la localización en aquel lugar de los eventos del Éxodo y percibían el sitio como digno de veneración. En la época de los califas fatimíes, a principios del siglo xi, fue construida una pequeña mezquita en las inmediaciones de la iglesia, donde los peregrinos islámicos al Sinaí podían pronunciar sus oraciones. De esta manera fueron yuxtapuestos dos espacios congregacionales –el cristiano del Katholikón y el musulmán de la mezquita– que servían para la misma función: el ejercicio de actividades rituales en proximidad de la zarza ardiente y del sitio de la Revelación mosaica (Fig. 10)<sup>31</sup>. Si el mismo lugar santo podía compartirse, en cambio no había ninguna posibilidad de rezar en el mismo espacio ritual.

La coexistencia se revelaba mucho más complicada cuando los *loca sancta* estaban más cargados con significaciones políticas y fundacionales de la identidad confesional. El peso simbólico del Monte del Templo era obviamente más potente para los musulmanes que para los cristianos, que en la explanada localizaban únicamente algunos episodios de la vida de María y Cristo. La asociación del Monte con el simbolismo del poder de los cruzados y la representación de los reyes de Jerusalén como sucesores de David y Salomón –visualizada por la transformación de la mezquita el-Aqsa en palacio real– desconcertó la opinión general musulmana e indujo a Saladín a prohibir el acceso a la explanada a todos infieles<sup>32</sup>. Lo mismo ocurrió en el caso de la llamada tumba del rey David en el conjunto del Monte Sión. En el siglo x se menciona por primera vez como un lugar de peregrinación cristiana dentro de la Iglesia de Sión. Era conocido también por los musulmanes, pero fue especialmente favorecida por los francos en

Centuries”, en Δελτίον τῆς χριστιανικῆς ἀρχαιολογικῆς ἐταιρείας, IV, 27 (2006), pp. 491-504; ELSNER, J. y WOLF, G., “The Transfigured Mountain: Icons and Transformations of Pilgrimage at the Monastery of St Catherine on Mount Sinai”, en GERSTEL S. y NELSON, R., *Approaching the Holy Mountain. Art and Liturgy at St Catherine’s Monastery in the Sinai*, Turnhout 2010, pp. 37-71. Sobre los rastros de la zarza ardiente véase BACCI, M., “Epigoni orientali e occidentali dell’immagine di Cristo ‘non fatta da mano d’uomo’”, en FROMMEL, C. y WOLF, G. (eds.), *L’immagine di Cristo dall’acheropita alla mano d’artista. Dal tardo medioevo all’età barocca*, Ciudad del Vaticano, 2006, pp. 43-60, part. 52-53.

<sup>31</sup> MOUTON, J-M., “Les musulmans à Sainte-Catherine au Moyen Âge”, en VALBELLE, D. y BONNET, C. (eds.), *Le Sinai durant l’Antiquité et le Moyen Âge. 4000 ans d’histoire pour un désert*, Paris, 1998, pp. 177-182.

<sup>32</sup> BURGOYNE, M., “1187-1260: The Furthest Mosque (*al Masjid al-Aqsa*) under Ayyubid Rule”, en GRABAR y KEDAR, *Where Heaven and Earth Meet*, pp. 151-175; HAWARI, M., *Ayyubid Jerusalem (1187-1250). An Architectural and Archaeological Study*, Oxford, 2007, pp. 19-21; HILLENBRAND, C., “Ayyubid Jerusalem – A Historical Introduction”, en HILLENBRAND R. y AULD, S. (eds.), *Ayyubid Jerusalem. The Holy City in Context 1187-1250*, Londres, 2009, pp. 1-21.



Fig. 10. Sinaf. Monasterio de Santa Catalina, vista del Katholikon y de la Mezquita con el campanario y el minarete

la época del reino cruzado. Desde el siglo xii, también los judíos se interesaron por la pequeña capilla, que más tarde, en el siglo xiv y xv, fue el objeto de una disputa entre la comunidad judía y los franciscanos instalados en el Sión. Por último, los musulmanes se apropiaron el lugar para asegurarlo exclusivamente para ellos y le atribuyeron las características típicas de un *maqam* islámico, al que los cristianos y los judíos no tenían acceso. Sin embargo, el sitio pasó finalmente a los judíos en el siglo xx, cuando cambió el equilibrio político en Palestina, y la memoria del rey David fue recuperada en clave sionista<sup>33</sup>.

Es evidente que un compromiso y un acuerdo sobre este lugar no era posible. El lugar estuvo controlado, sucesivamente, por la comunidad dominante, ya que estaba conectado con una figura de la historia del Antiguo Testamento. Además, no sólo tenía un valor religioso, sino también un valor político y simbólico muy prominente. La situación era diferente cuando se trataba de evocar los eventos del Nuevo Testamento. Los musulmanes no intentaron jamás convertir en mezquita al Santo Sepulcro, puesto que no compartían el principio teológico de la muerte y resurrección de Cristo, que presuponía la aceptación de su divinidad, aunque la construcción de un espacio congregacional para una comunidad sufí, el *Janqah al-Salahiyya*, junto a la iglesia en el sitio del antiguo Patriarcado representa una estrategia clara para atribuir una connotación islámica también al área del Santo Sepulcro<sup>34</sup>. Por el contrario, los musulmanes

<sup>33</sup> LIMOR, O., "The Origins of a Tradition: King David's Tomb on Mt. Zion", en *Traditio*, 44 (1988), pp. 453-462; Id., *Sharing Sacred Space: Holy Places in Jerusalem Between Christianity, Judaism, and Islam*, en SHAGRIR, I., ELLENBLUM, R. y RILEY-SMITH, J. (eds.), *In Laudem Hierosolymitani. Studies in the Crusades and Medieval Culture in Honour of Benjamin Z. Kedar*, Aldershot, 2007, pp. 219-231.

<sup>34</sup> HAWARI, *Ayyubid Jerusalem*, pp. 35-44.

ciertamente se interesaron por los sitios que marcaban los eventos indicadores del lado humano de la vida de Cristo, quien es presentado en su tradición como el Profeta Isa, en su directa asociación con la figura de María, que por su parte juega un papel importante en el texto coránico.

El caso más interesante es el de Belén. Los eventos de la Natividad de Jesús, de la deposición en el pesebre y del adoración por los Magos eran conmemorados en una estructura subterránea, sobre la cual se erguía una suntuosa basílica en cinco naves (Fig. 11). La estructura particular de la Iglesia de la Natividad se caracterizaba desde la época de su reconstrucción parcial bajo Justiniano en el siglo VI por su singular crucero con extremos absidales<sup>35</sup>. Esto indujo los autores musulmanes a imaginar que el edificio constaba de dos *mihrab*, orientados respectivamente hacia Jerusalén y hacia la Meca. Según las fuentes árabes de la época mameluca, el ábside sur era utilizado por los fieles musulmanes, desde la época del califa 'Omar, para sus prostraciones en dirección a la qibla, antes de que visitasen, como los peregrinos cristianos, los lugares donde había nacido Jesús<sup>36</sup>.

Las fuentes latinas del Edad Media tardía confirman que los Cristianos entraban regularmente a través del escalera izquierda, lo que puede significar que la entrada derecha estaba reservada para los musulmanes. Sin embargo, los fieles de las dos religiones podían encontrarse y rezar juntos en el espacio angosto de la cueva. Durante su peregrinación a Tierra Santa en 1461 el obispo de Saintes, Louis de Rochechouart, tuvo ocasión de observar las prácticas devocionales de los fieles musulmanes, que describió de esta manera:

Descendimos bajo el coro del mismo lado, es decir, por la izquierda, y llegamos a la capilla santísima, en la que Cristo nació de la Virgen y fue posado en un pesebre, que está colocado a la derecha cerca del lugar del nacimiento, pero se encuentra mal. Este lugar es adorado con el mayor honor por los sarracenos. Vi a un hombre que dijo sus oraciones: pero no tengo idea de lo que dijo, si él oró a Dios o a Mahoma. Los hermanos franciscanos me dijeron que, en su opinión, él había presentado su petición a Dios Padre. Y este es uno de los lugares que es adorado por los sarracenos<sup>37</sup>.

Resulta evidente que el uso de espacios separados para cristianos y musulmanes afectaba sólo a la planta superior, en el interior de la iglesia. Al contrario, los lugares de la Natividad podían ser visitados y venerados simultáneamente por todos los fieles de cualquier origen y orientación religiosa. De hecho, en principio no se pusieron objeciones a que todos pudiesen acceder indistintamente y consumir una experiencia de la santidad que se percibía injertada en aquel suelo. Por otro lado, la celebración de las actividades rituales, que constituía un elemento determinante para la construcción de la identidad religiosa de las diversas comunidades residentes en Palestina, no podía compartirse y presuponía el uso de espacios reservados y distintos de los utilizados por otros grupos. Este fenómeno no atañía sólo a los musulmanes, sino

<sup>35</sup> La mayoría de los estudios indica en la época de Justiniano la reconstrucción de la Basílica constantiniana: véase el balance de la historiografía con nuevas propuestas por PICKETT, J., "Patronage Contested: Archaeology and the Early Modern Struggle for Possession at the Church of the Nativity, Bethlehem", in KÜHNEL, B., NOGA-BANAI, G. y VORHOLT, H. (eds.), *Visual Constructs of Jerusalem*, Turnhout, 2015, pp. 35-44.

<sup>36</sup> Así según los testimonios del patriarca Eutiquio de Alejandría (siglo IX) y de los historiadores árabes Iakut el-Hamawi (1225) y Mujir ed-Din (1496): BALDI, D., *Enchiridion locorum sanctorum*, Jerusalén, 1955, pp. 105, 119, 148-149.

<sup>37</sup> LOUIS DE ROCHECHOUART, *Viaje a Tierrasanta* (1461), ed. C. COUDERC, en *Revue de l'Orient latin*, 1 (1893), pp. 226-274, part. 261.



Fig. 11. Belén.  
Cueva de la  
Natividad con  
el altar del  
Nacimiento  
y el sitio del  
pesebre

también las diversas facciones cristianas (Griegos, Latinos, Armenios, Sirios ortodoxos, “Nestorianos”, Maronitas, Coptos i Etfopes), que celebraban sus ritos en la iglesia de la Natividad o en sus inmediaciones sobre altares reservados para cada una de ellas. En el curso de los siglos esta realidad llevó a un conflicto duradero entre las comunidades religiosas más potentes con respecto a la propiedad de los *loca sancta*. Según las determinaciones vigentes, las del “statu quo” establecidas en 1852, el conjunto de Belén está repartido en tres zonas: a los Armenios pertenece el crucero norte, los Griegos tienen todo el antecuerpo oeste con las cinco naves y el crucero sur, mientras los Franciscanos poseen el contiguo convento de Santa Catalina y las cuevas de los Inocentes y de San Jerónimo<sup>38</sup>.

También los altares erigidos en la cueva de la Natividad se dividen entre las comunidades. Los griegos tienen el altar del Nacimiento, mientras el pesebre y el cercano altar de los Reyes Magos pertenecen a los Latinos. Por “propiedad” se entiende, en este caso, el derecho exclusivo de celebrar fiestas y oraciones litúrgicas en los altares situados en proximidad de los lugares santos. Sin embargo, esto no impide a los peregrinos de otras confesiones venerar los sitios y manifestar en aquel punto específico su devoción. La porción de suelo que se considera embebida de santidad no puede realmente ser detentada de manera exclusiva por una comunidad, ya que su eficacia semántica está reconocida por todos fieles, independientemente de su afiliación identitaria o confesional.

<sup>38</sup> Sobre la historia del “statu quo” véase sobre todo SAYEGH, S., *Le statu quo des lieux saints. Nature juridique et portée internationale*, Roma 1971.

Este hecho puede ser ilustrado por un ejemplo adicional. La basílica de Nazaret, que marca el sitio de la Anunciación, fue completamente destruida por el sultán mameluco Baybars en 1263 y definitivamente abandonada por el clero latino (Fig. 12). Sin embargo, el respeto musulmán a María, arraigado en la revelación coránica, indujo a los conquistadores musulmanes a promover, en todo caso, la continuidad de la peregrinación<sup>39</sup>. Sólo unos pocos restos del antiguo edificio erigido por los cruzados fueron preservados, en particular dos columnas monumentales que se elevaban en la entrada de una cueva, que se identificó con la Casa de la Virgen. Debido al aspecto devastado del sitio, los peregrinos cristianos comenzaron a centrar su atención en las columnas, e incluso llegaron a imaginar que María se habría agarrado a una de ellas cuando el ángel la saludó. Por consiguiente, el motivo de la Virgen apoyada en una columna fue introducido en las escenas de la Anunciación en la pintura de los siglos XIV y XV<sup>40</sup>. Desde el punto de vista devocional, el estado ruinoso del edificio no constituía un impedimento, sino que contribuía paradójicamente a su éxito. En la cueva no había ninguna posibilidad



Fig. 12. Nazaret. Cueva de la Anunciación con las infraestructuras de la basílica cruzada

<sup>39</sup> PRINGLE, *The Churches*, vol. II, pp. 116-140; KOPP, C., *Die Heiligen Stätten der Evangelien*, Regensburg, 1959, pp. 105-106.

<sup>40</sup> BACCI, M., *Sacred Narratives, Holy Objects and the Visionary Experience in Late Medieval Italy*, en A. AKIYAMA, A., TOMIZAWA, K. (eds.), Tokyo, 2012, pp. 85-95, en particular 93-95.

de celebrar ritos cristianos, y no obstante el lugar podía contemplarse tan eficazmente, que los peregrinos lograban intuir un detalle piadoso de la historia sagrada que no estaba mencionado en las Escrituras. Ni siquiera se consideraba una objeción el hecho de que el sitio estaba controlado por un guardián musulmán y la ausencia de ritos litúrgicos: por el contrario, un viajero occidental, en el siglo XIV, incluso elogió a los sarracenos, que conservaban al lugar con mucha diligencia y cuidado<sup>41</sup>.

## CONCLUSIÓN

En conclusión, los solapamientos de las topografías sagradas de las tres religiones abrahámicas pueden entenderse en directa relación con la tensión entre formas “locativas” y “congregacionales” de evocación de la divinidad que se encuentra, con resultados diferentes, en la tradición judía tanto como en la cristiana y la islámica. En todas ellas, los espacios rituales desempeñan un rol protagonista: allí se concentra la vida religiosa de la comunidad, allí se establece su relación privilegiada con el Señor, allí se refuerzan los enlaces interpersonales y se construye una identidad social y política compartida. La posibilidad de tener un acceso más inmediato a la divinidad constituye en cada caso una excepción, muchas veces más tolerada que aprobada: su fisonomía no puede establecerse más que en relación con el modelo veterotestamentario de la “casa de Dios”, de la presencia divina en un punto geográfico determinado, que, después de la destrucción del Templo de Jerusalén, se hace problemática en la tradición judía, no se acepta por los cristianos y es finalmente restablecida en una nueva forma por los musulmanes. En una zona intermedia entre las conceptualizaciones de la residencia terrenal de Dios y los espacios rituales se sitúan los *mnemotopoi*, los lugares que evocan la memoria y al mismo tiempo la presencia de personajes ilustres –mártires, santos y sabios– y que se encuentran en las tres tradiciones religiosas<sup>42</sup>. Sin embargo, una categoría singular de “lugares memoriales” caracteriza únicamente al Cristianismo: los que, en razón de su asociación con Jesús de Nazaret, celebran a un hombre que participa al mismo tiempo de una naturaleza divina. A pesar de sus afinidades con otras formas de “localización de la santidad”, los *loca sancta* cristológicos se destacaban por su percepción como rastros de un cuerpo ausente y como materializaciones de una realidad inevitablemente ambigua.

<sup>41</sup> WILHELM VON BOLDENSELE, *Hodæporicon ad Terram Sanctam* (1336), CANISIUS, H. y BASNAGE, I. (eds.), *Thesaurus monumentorum ecclesiasticorum et historicorum*, IV, Amsterdam, 1725, pp. 335-357: “et a Sarracenis diligentius custoditur”.

<sup>42</sup> Sobre el concepto de “lugares memoriales” véanse HALBWACHS, M., *La topographie légendaire des évangiles en Terre Sainte*, París, 2008; ASSMANN, J., *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*, Munich, 1992.