

## CAMINOS HACIA EL CENTRO. HACIA UNA FENOMENOLOGÍA DEL ESPACIO SAGRADO

*Dr. RAMÓN VALDES DEL TORO*

*Univ. Autónoma de Barcelona*

### LEVY-BRUHL REFORMULADO

El espacio que nos representamos como perfectamente homogéneo no es solamente el espacio de los geómetras, sino también el espacio implicado en gran parte en nuestras representaciones corrientes; nos parece como un telón de fondo, indiferente a los objetos que sobre él se dibujan. Que los fenómenos se produzcan en tal o cual región del espacio, al norte o al mediodía, arriba o abajo, a nuestra izquierda o a nuestra derecha, esto, para nosotros, nada tiene que ver con los fenómenos mismos; simplemente nos permite situarlos y a menudo medirlos. Pero una tal representación del espacio sólo es posible a seres —o en ocasión de actividades— proclives a la consideración de las series de causas mediatas, que en efecto no varían sea cual fuere la región del espacio donde se dan. Supongamos espíritus —eventualmente el nuestro mismo— orientados de otra manera, preocupados también —o ante todo o casi únicamente— por fuerzas ocultas y por potencias místicas cuya acción se manifiesta de manera inmediata. Estos espíritus no se representarán el espacio como un quantum uniforme e indiferente. Por el contrario, se les aparecerá cargado de cualidades: sus regiones tendrán virtudes propias, participarán de potencias místicas que en ellas se les revelarán.

### «POÉTICA DEL ESPACIO»

Para esta mentalidad el espacio nunca es homogéneo, se halla cualificado por una diversidad de campos de fuerzas sacrales. El espacio abstracto no es concebible: una red de fuerzas mágicas sacraliza cada territorio. Ahora bien, por variados que sean esos territorios sagrados y por distinta que sea su elaboración, todos presentan un rasgo común: hay en ellos siempre al menos un área definida —y potencialmente varias, muchas—, que (bajo formas muy diversas, desde luego) hacen posible la comunión de la sacralidad. Ríos, montes, piedras, bosques, dotados en el imaginario colectivo de sentidos y propiedades místico-religiosas y por esa vía cargados de afectividad, constituyen puntos de densificación energética que polarizan el espacio total y así se con-

vierten en categorías orientadoras<sup>1</sup>, formando lo que Bachelard llama centros de cosmicidad, centros del mundo vital del grupo, de la red de posibilidades dinámicas de la tribu en medio de un mundo lábil, fluido, un mundo que ya no es sólo telón de fondo indiferente y neutro de acciones y reacciones, sino que está en trance de constituirse en objeto de conocimiento místico.

## CENTROS DE COSMICIDAD

En tales centros cósmicos, el hombre se siente en el punto de mayor inestabilidad metafísica de su universo. Son lugares en los que late —o sorprende— el contacto con la realidad de lo sagrado, la vivencia de lo numinoso. Es «centro», sede posible de una ruptura de los niveles, cualquier espacio sagrado que manifiesta realidades que no pertenecen a este mundo, que vienen de otra parte y en primer lugar del Cielo. La manifestación de lo sagrado, en sí misma, implica una ruptura de los niveles ontológicos: un contacto entre los seres humanos y los númenes<sup>2</sup>. Pero en ese mismo movimiento se produce también una ruptura de los niveles cosmológicos: el espacio sagrado es punto de intersección de todos los niveles cósmicos, en el que puede darse una ruptura de nivel entre el cielo y la tierra.

Subyace a la posibilidad de esa comunicación entre los niveles ontológicos y entre las zonas cósmicas en la propia estructura del Universo, constituido por tres regiones —Cielo, Tierra e Infiernos—, unidas entre sí por un eje central (pilar, columna, árbol<sup>3</sup>, cadena, puente, escalera) que pasa por una «abertura» o «agujero», por el

<sup>1</sup> Orientación: O.E. de los cadáveres en los sepulcros (eslavos); orientación Este del rostro de la momia (Egipto); orientación de los sepulcros megalíticos Este - Oeste - Oeste - Este (Siria - Palestina); Sur - Sudeste (África blanca); orientación de los templos babilonios; orientación durante la oración, qibla (islam); al sol (maniqueísmo), etc.

<sup>2</sup> Gén. 32, 25ss; «Quedóse Jacob solo, y hasta rayar la aurora estuvo luchando con un hombre, el cual, viendo que no le podía, le dio un golpe en la articulación del muslo, y se relajó el tendón del muslo de Jacob luchando con él. El hombre dijo a Jacob: 'Déjame ya que me vaya, que sale la aurora'. Pero Jacob respondió: 'No te dejaré ir si no me bendices'. El le preguntó: '¿Cuál es tu nombre?'. 'Jacob', contestó éste. Y él le dijo: 'No te llamarás ya en adelante Jacob, sino Israel, pues has luchado con Dios y con hombres y has vencido'. Rogóle Jacob: 'Dame, por favor a conocer tu nombre'; pero él le contestó: '¿Para qué preguntas mi nombre?'; y le bendijo allí. Jacob llamó a aquel lugar Paniel, pues dijo: 'He visto a Dios cara a cara y ha quedado a salvo mi vida'».

<sup>3</sup> Hay un árbol universal que une al edificio entero de las cosas, es el fresno Yggdrasil, con una de sus raíces cerca de la fuente Urd donde las parcas (Normas) se reúnen a deliberar. En lo alto del árbol hay un águila sabia; en sus raíces roe la serpiente Nidhogg, cerca del pozo Hvergelmir; y siempre entre las dos criaturas, corre la ardilla Ratatosk.

Yggdrasil:

Un fresno conozco el elevado Yggdrasil  
el árbol poderoso húmedo de claro rocío;  
de ahí vienen los diluvios que se precipitan;  
siempre lozano se yergue cabe el pozo de Urth este árbol.  
Ahí prudentes doncellas tres es su número  
bajo extendidas ramas su morada tienen...

que los dioses descienden a la Tierra y los muertos a las regiones subterráneas. La concepción cosmológica de las tres zonas comunicantes es una idea quizá universalmente extendida.

Montaña, sima, caverna, acantilados, un río fragoroso o un lago quieto, rocas, fuentes, bosques, paisajes desazonantes, ámbitos propicios para experiencias sobrecogedoras, parecen serlo también para convertirse en centros cósmicos, es decir, para acoger esa inseguridad ontológica y cosmológica. Pero lo mismo es posible también en cualquier erial anodino<sup>4</sup>.

## LA MONTAÑA SAGRADA

Centro de cosmicidad por excelencia es la montaña. Las regiones superiores, inaccesibles al hombre, las zonas siderales, adquieren los prestigios divinos de lo trascendente, de la realidad absoluta, de la perennidad. El Cielo revela directamente su trascendencia, su fuerza y su sacralidad. En ningún sitio podía descubrirse con más plenitud que ante el cielo diurno o la bóveda estrellada la precariedad de lo humano y la trascendencia de lo numinoso. El cielo se manifiesta infinito y trascendente: es por excelencia «lo otro» frente a lo poco que el hombre y su espacio vital representan. Todo lo que se acerca al Cielo participa, en mayor o menor grado, de su carácter trascendente. La montaña acumula, pues, múltiples simbolismos: es «alta», se acerca al cielo, pero además en torno a ella se reúnen las nubes y estalla el trueno. La montaña, más cercana del cielo, será sagrada así por dos conceptos: por un lado, participa del simbolismo espacial de la trascendencia («alto», «vertical», «supremo», etc.), y por otro, es el dominio de los meteoros atmosféricos; y en virtud de ello, morada de númenes. Su «altura» la asimila a lo trascendente, a lo sobrehumano. Su ascensión constituye una ruptura de nivel, una transición al más allá, un exceder el espacio profano y la condición humana.

<sup>4</sup> Dice el Génesis (28. 16 y ss.): «Salió, pues, Jacob de berseba para dirigirse a Jarán. Llegó a un lugar donde se dispuso a pasar la noche, pues el sol se ponía ya, y tomando una de las piedras que en el lugar había, la puso de cabecera y se acostó. Tuvo un sueño en el que veía una escala que, apoyándose sobre la tierra, tocaba con la cabeza en los cielos, y que por ella subían y bajaban los ángeles de Dios. Junto a él estaba Yaveh que le dijo: «Yo soy Yaveh, el Dios de Abraham, tu padre, y el Dios de Isaac; la tierra sobre la cual estás acostado te la daré a ti y a tu descendencia. Será ésta como el polvo de la tierra, y te ensancharás a occidente y a oriente, a norte y mediodía, y en ti y en tu descendencia serán bendecidas todas las naciones de la tierra. Yo estoy contigo y te bendeciré a donde quiera que vayas, y volveré a traerte a esta tierra y no te abandonaré hasta cumplir lo que te digo». Despertó Jacob de su sueño y se dijo: «Ciertamente está Yaveh en este lugar, y yo no lo sabía», y atemorizado añadió: «¡Qué terrible es este lugar! No es sino la casa de Dios y la puerta de los cielos». Levantose Jacob bien de mañana, y tomando la piedra que había tenido de cabecera, la alzó como memoria y vertió óleo sobre ella... E hizo Jacob voto diciendo: «Si Yahveh está conmigo, y me protege en mi viaje, y me da pan que comer y vestidos que vestir, y retorno en paz a la casa de mi padre, Yahveh será mi Dios; esta piedra que he alzado como memoria será para mí casa de Dios, y de todo cuanto a mí me dieres te daré el diezmo»».

La montaña sagrada aparece con frecuencia en la mitología védica, donde a veces se le deifica y se le ofrecen plegarias. En el Avesta persa se nos dice que el agua de la vida fluye desde la cima del Hara Berezaiti. El Bundahis pahlavi dice que el puente Kinvad se extiende sobre la «Cumbre del Juicio», que es el monte Harburz. Cuatro montañas sostienen los cielos en el cosmos egipcio, y parecen ser sagradas. En las creencias mesopotámicas, una montaña central, sobre la cual viven los dioses, teniendo a los muertos como compañía, une el Cielo y la Tierra: es el «Monte de los Países», que enlaza unas zonas cósmicas con otras. Todas las montañas eran pilares que unían cielo y tierra. Los babilonios decían que las montañas Mashu llegaban hasta el cielo y tenían en la cima un paraíso de árboles y piedras preciosas donde viven los dioses, mientras que los seres humanos van al interior de Aralu, el mundo subterráneo, a través de una entrada guardada por monstruos. Entre los hebreos, el monte Sión era un lugar sagrado donde se manifestaba la Deidad, y también la entrada al mundo inferior, morada por los muertos. El monte Tabor, en Palestina, podría significar tabbûr, esto es, «ombligo», omphalos. El monte Gerizim, que está en el centro de Palestina, hallábase indudablemente investido con el prestigio de Centro, porque se le llamó «ombligo de la Tierra» (tabbur eres, cf. Jueces, 9, 37). Según los árabes el Paraíso se halla «sobre la cima de la montaña del Jacinto, [pero] a la cual ninguno de los humanos puede ascender». Y para la tradición islámica, el punto más alto de la tierra es la Kaaba puesto que «la estrella polar prueba que se encuentra exactamente en el centro del cielo» (citado en WENSINCK, 28).

En la mitología griega, el monte Olimpo, es morada de los dioses. La Odisea lo describe con la habitual fórmula negativa: «Dijo, y Atenea, la de los claros ojos, tornó al Olimpo, donde es fama que los dioses poseen sus perennes y seguras moradas, exentas de los rigores del furioso viento, de la ofensa de las lluvias y de la injuria de la fría nieve, gozando ambiente purísimo y circundas de esplendorosa claridad, en la que los inmortales se solazan de continuo».

En el Grimnismál se nos habla del Hímingbjörg de los antiguos Germanos (con implicaciones que sin duda pertenecen a una montaña sagrada), donde Heimdallr «gobierna sobre los hombres»<sup>5</sup>.

<sup>5</sup> En el cielo celta, las versiones irlandesas de la vida de San Brendano empiezan el relato con un episodio en que él sube a una montaña y ve la lejana isla que es la Tierra de Promisión. Varios pormenores distinguen entre sí la Navigatio latina, las «vidas» irlandesas, la versión anglonormanda, la flamenca, la en inglés medio, y otras versiones de la narración. La Tierra de Promisión, que es el Paraíso -«donde se hallará salud sin enfermedad, placer sin continencia, unión sin riña, dominio sin interrupción, séquito de ángeles, festín sin disminución, prados de dulce aroma como de bellas flores benditas» y donde encuentran un anciano cuyo cuerpo está cubierto «de blanco plumón como de paloma o gaviota». En este relato aparecen elementos que merecerían ser comentados: las islas, la montaña, la fuente, los árboles frutales y lo que quizás sea lo más interesante de todo, la columna de cristal. También el anciano cuyo cuerpo sugiere el plumón de una paloma o gaviota puede implicar una reminiscencia de los pájaros-almas.



Para los cristianos, el centro del mundo es el Gólgota, cúspide de la montaña cósmica, y lugar en que fue creado y enterrado Adán.

En el ámbito cristiano medieval el motivo de la montaña cósmica aparece asociado a las especulaciones en torno a la situación del Paraíso. Teófilo de Antioquía lo colocaba en una región intermedia entre el cielo y la tierra. San Ireneo consideraba el Paraíso como el tercer cielo a donde fue transportado San Pablo Apóstol, idea que compartía con Hilario de Poitiers. No obstante, esta proposición fue rechazada por Atanasio, quien califica otra sugestión —la de que el paraíso se hallaba en Jerusalén— como igualmente equivocada; las escrituras enseñan que queda al este y la fragancia de los árboles en Oriente y en la India delatan la proximidad. Pero, a la larga, la inferencia de que el Jardín compartía algo del cielo y algo de la tierra, originó la idea posterior de que se hallaba sobre un sitio elevado, una montaña, detalle fácil de añadir a la tradición hebrea<sup>6</sup>.

San Juan Damasceno: Fue puesto en el Oriente, a mayor altura que cualquier otra tierra; es blandamente templado, e iluminado en todas partes por un aire sutilísimo y purísimo, y está lleno de plantas que en todo tiempo florecen. Inundando de olor susvísimo y de luz, excede todo lo que se podría pensar en elegancia y hermosura; es, en una palabra, una región divina.

Según Rábano Mauro el paraíso tiene existencia real y es también una variante de la patria futura; se halla separado de nosotros por un largo espacio de océano o de tierra; es tan alto que no lo tocaron las aguas del diluvio; algunos de los ríos pasan bajo tierra.

Del Relato de Eliseo, del siglo XII, basado parcialmente en una carta del legendario Preste Juan, nos viene también la información de que el Paraíso Terrenal se encuentra en la cima de cuatro montañas de la India (el acceso a él es imposible debido a una barrera de tinieblas).

Según Alejandro Neckam, el pico de montaña donde se encuentra situado el jardín se eleva tanto que casi toca la esfera de la luna; ahí no hay árboles secos, ni tempestad de vientos con densas nubes; y nunca llegaron ahí las aguas del diluvio.

Los elementos constantes de toda la masa de obras de autores primitivos y posteriores, de los enciclopedistas y los dibujantes de mapas, son los siguientes: el paraíso está al oriente (en la India o en Asia, o quizás tan lejos que se encontraba del otro lado del mundo); se halla apartado del hombre porque está situado en una alta montaña o lo rodea el océano o una muralla de fuego, o más de un elemento de éstos, convirtiéndolo en isla; contiene un jardín pleno de árboles, frutos y flores que en al-

---

<sup>6</sup> Al comentar la frase *in monte sancto Dei* y una referencia que hay en la Epístola de los hebreos de San Pablo, donde se habla del monte Sión y la ciudad del Dios vivo, Jerusalén la celestial, comenta San Jerónimo: *vel certe mons sanctus Dei Paradisus (ut diximus) intelligendus est*. Aún cuando aludiera al paraíso espiritual, demuestra con cuánta facilidad se mezclaban las dos tradiciones y se mantiene la idea del edén en la cima de una montaña.

gunos relatos son imperecederos, y en otros tienen valor medicinal; la fragancia de la fruta o las flores se subraya en ocasiones; el árbol de la Vida, la fuente y las cuatro corrientes con sus nombres, y las joyas, todo como en el Génesis, se mencionan casi en todas partes; y a veces se hace referencia a las aves, y aún a los animales del jardín. En la expresión literaria se adopta comúnmente la fórmula negativa (ni invierno, ni verano, sino sólo un clima templado) y a veces se la elabora mucho. En lo relativo al clima, aún cuando el jardín aparece colocado en la zona equinoccial, el aire es claro y agradable y reina la primavera. La convicción general (implícita en todo este material) era la de que el paraíso se halla localizado en alguna parte de la tierra, aun cuando exaltado por una montaña a un nivel más elevado.

### «RÉPLICAS FÁCILES»

En el centro del mundo está la «Montaña sagrada», el punto en que se unen el Cielo y la Tierra; todo templo o palacio, y por extensión, toda ciudad sagrada y todo lugar santo son asimilados a una «Montaña sagrada», se integran mágicamente en la cúspide de la montaña cósmica, y se convierten así en «centros»; en consecuencia, el templo o la ciudad sagrada, son los lugares por los que pasa el Axis mundi, y pasan a ser considerados como el punto de unión del Cielo, la Tierra y el Infierno.

Por eso Palestina, la «tierra santa», era considerada como el lugar más alto de la tierra, y, en su virtud, no fue alcanzada por el diluvio. «La tierra de Israel no ha sido anegada por el diluvio» dice un texto rabínico (citado por WENSINCK, *The Navel of Earth*, 15; más textos, BURROWS en *Labyrinth*, 54).

Los nombres mismos de los templos y de las torres sagradas atestiguan esta asimilación a la montaña cósmica -«el Monte Casa», «la casa del Monte de todos los países», «La Montaña de las tempestades», «la unión del cielo y la tierra», etc. (TH. DOMBART, *Der Sakralturm*, 349. El término sumerio para designar el ziqqurat es U-Nir (monte), que JASTROW traduce por «visible desde muy lejos» (*Sumerian and akkadian views of beginnings*, 289). El ziqqurat era, propiamente hablando, un «monte cósmico», es decir, una imagen simbólica del Cosmos; sus 7 pisos representaban los 7 cielos planetarios (como en Borsippa) o tenían los colores del mundo (como en Ur). El templo de Barabudur es también imagen del Cosmos y está construido como una montaña artificial. El carácter sagrado del templo (monte=centro del mundo) se extendía a la ciudad entera; por eso las ciudades orientales eran «centros», cúspides de la montaña cósmica, puntos de unión entre las regiones cósmicas. A Larsa, por ejemplo, se le llamaba entre otras cosas «La casa de la unión entre el Cielo y la Tierra», a Babilonia, «La casa del fundamento del cielo y de la tierra», «el enlace entre el Cielo y la Tierra», «la casa del Monte luminoso», etc. (DOMBART, 35). En China, la capital del Soberano perfecto se encuentra exactamente en el centro del Universo (GRANET, *La pensée chinoise*, 32), es decir, en la cúspide de la montaña cósmica.

## [COSMOLOGÍA Y RUPTURA DE NIVELES

Ruptura de los niveles-comunicación entre las zonas cósmicas posible gracias a la propia estructura del Universo constituido por tres regiones –Cielo, Tierra e Infiernos–, unidas entre sí por un eje central que pasa por una «abertura» o «agujero»].

## COSMOLOGÍA Y EXPERIENCIA MÍSTICA

Un ideograma cosmológico se convierte para los creyentes y para los chamanes en un itinerario místico. A los primeros el «Centro del Mundo» les permite dirigir sus plegarias y sus ofrendas a los dioses celestes, mientras que para los segundos es la posibilidad de un vuelo en el sentido estricto de la palabra. El alma del chamán en éxtasis puede subir o bajar durante sus viajes al Cielo o a los Infiernos<sup>7</sup>. Sólo para los chamanes es posible la comunicación real entre las tres zonas cósmicas, la ascensión concreta y personal. Sólo ellos saben efectuar la ascensión por la «abertura central»; sólo ellos transforman una concepción cosmo-teológica en una experiencia mística concreta, una experiencia personal y extática. La «abertura central» al resto de los hombres les sirve únicamente para transmitir sus ofrendas<sup>8</sup>.

## LIMITES SAGRADOS Y «MOVIMIENTOS DE ACERCAMIENTO»

Lo sagrado es siempre peligroso para quien entra en contacto con ello sin estar preparado, sin haber pasado por los «movimientos de acercamiento» que todo acto de religión requiere<sup>9</sup>.

## DIFICULTAD DE ACCESO, INICIACIÓN

El símbolo en que está incorporada la realidad absoluta, la sacralidad y la inmortalidad, es siempre de difícil acceso. Esta clase de símbolos están siempre bien guardados y el hecho de llegar hasta ellos equivale a una iniciación, a una conquista

<sup>7</sup> Los Tártaros del Altai se imaginan a Bai Ulgän en medio del Cielo, sentado en una Montaña de Oro (Radlov: *Aus Sibirien*, II, p. 6). Los Tártaros Abakán la llaman «La Montaña de Hierro»; los Mongoles, los Buriatos y los Calmucos la conocen con el nombre de Sumbur, Sumur o Sumer, nombres que descubren claramente la influencia hindú (Meru). Los Mongoles y los Calmucos se la representan como si tuviera tres o cuatro pisos; los Tártaros siberianos creen que la Montaña Cósmica tiene siete; su cima se halla en la Estrella Polar, en el «ombbligo del Cielo». Los Buriatos dicen que la Estrella Polar está enganchada en su cumbre.

<sup>8</sup> Aunque probablemente no son los chamanes los que han creado, por sí solos, la cosmología, la mitología y la tecnología de sus tribus respectivas; se han limitado a interiorizar, experimentar y utilizar esas concepciones como el itinerario de sus viajes extáticos.

<sup>9</sup> Importancia ritual del umbral del templo o de la casa; función separadora que los límites tienen; laberinto. «No te acerques, dice el Señor a Moisés, quítate las sandalias de los pies; porque el lugar que pisas es una tierra santa» (Éxodo, 3, 5).

(«heroica» o «mística») de la inmortalidad, un acceso iniciático a la sacralidad, a la inmortalidad, a la realidad absoluta.

Lo sagrado es siempre peligroso para quien entra en contacto con ello sin estar preparado, sin haber pasado por los «movimientos de acercamiento» que todo acto de religión requiere.

## PEREGRINACIÓN Y ASCETICISMO

Este «itinerario difícil» está muy lejos de ser exclusivo de las pruebas iniciáticas o heroicas. Aparece en las circunvoluciones complicadas de algunos templos, como el de Barabudur, las peregrinaciones a los Lugares Santos (La Meca, Hardwar, Jerusalén, etc.), las tribulaciones del asceta en busca siempre del camino que le lleve a sí mismo, al «centro» de su ser, etc... El camino es arduo, sembrado de peligros, porque en realidad se trata de un rito por el que se pasa de lo profano a lo sagrado, de lo efímero e ilusorio a la realidad y a la eternidad, de la muerte a la vida, del hombre a la divinidad. El acceso al «Centro» equivale a una consagración, a una iniciación.

## LA VIDA COMO CÁMINO

El itinerario que hay que seguir para llegar al «Centro» está lleno de obstáculos, etc. y, sin embargo, todas las ciudades, todos los templos, todos los habitáculos están en el Centro del Universo. Penetrar en un laberinto y conseguir salir de él, he ahí el rito iniciático por excelencia, y sin embargo todas las existencias, hasta la menos movida, pueden ser asimiladas al caminar en un laberinto.

## NOSTALGIA DEL PARAÍSO

Desde cualquier ángulo que se la considere, la dialéctica de los espacios sagrados denuncia siempre la «nostalgia del paraíso». Un grupo de tradiciones refleja el deseo del hombre de encontrarse sin esfuerzo en el «Centro del Mundo», mientras otro grupo subraya la dificultad y el mérito que supone lograr entrar en él. El hecho de que la primera de ellas —la que facilita la construcción del «centro» en la morada misma del hombre— aparezca casi en todas partes, nos invita a considerarla, como muy significativa, como característica de la humanidad en general. Subraya y denuncia una condición determinada del hombre en el Cosmos, que podríamos llamar la nostalgia del paraíso, el deseo 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, o como un cristiano diría: la condición de antes de la caída. Incluso allí donde predomina la tradición de un «centro» muy defendido, aparecen en gran número, como hemos visto, «equivalentes» de ese cen-



tro, en niveles cada vez más accesibles<sup>10</sup>. Lo significativo no es el hecho de que el arquetipo pueda tener imitaciones (repeticiones) burdas sino el hecho de que el hombre tienda, hasta en los niveles más bajos de su experiencia religiosa «inmediata», a acercarse a ese arquetipo y a realizarlo. La necesidad constante que el hombre siente de realizar los arquetipos hasta en los niveles más viles y más «impuros» de su existencia inmediata; es la nostalgia de las formas trascendentes (en este caso, del paraíso).

Tomando en cuenta la convicción general (implícita en todo este material) de que el paraíso se halla localizado en alguna parte de la tierra, aun cuando exaltado por una montaña a un nivel más elevado, no es de extrañar que los viajeros salieran en su busca, y era inevitable que se contaran relatos de su éxito ocasional. Con fundamentos de esta clase aparece la Leyenda de Seth, narración de cómo el hijo de Adán, por orden de su padre, regresa al jardín para obtener el óleo de la Misericordia prometido por Nuestro Señor<sup>11</sup>. Según un relato de aventuras escrito en el siglo XII, o quizá antes, Alejandro el Grande hizo un viaje al Paraíso Terrenal y ahí aprendió algo sobre los

<sup>10</sup> Hemos hablado incluso de «réplicas fáciles» del «centro».

<sup>11</sup> En una forma temprana de esta narración (la versión latina es de los siglos III o IV A.C.) Eva y Seth hacen juntos el viaje; la serpiente los detiene y no consiguen el aceite, sino que regresan con nardo, azafrán, cáñamo y cinamomo. En un manuscrito leemos que el ángel da a Seth una rama con tres hojas del árbol del Paraíso, pero que él la deja caer en el río Jordán. La historia se transmitió en varias formas y se la encuentra incorporada en la leyenda de la Santa Cruz con interesantes variaciones. Según la versión más popular de esta leyenda, Seth sigue un sendero verde (uiam uiridem) hacia el Edén, señalado con las pisadas de Adán y Eva que conduce al oriente. El sendero empieza al borde de un valle. Cuando llega, se queda estupefacto por el esplendor del paraíso, pensando que es un incendio. Su hermosura (amenitas) se ostenta en varias especies de frutas y flores, en la armonía de las aves y en la fragancia deleitosa (multum fulgebat inaestimabili odore adiuncto). Ahí está la famosa fuente (fontem lucidissimum) con los cuatro ramales; sobre ella se alza el Arbol de la Vida desnudo de follaje, pero después lo ve Seth elevado hasta el cielo con un niño en mantillas en lo alto, y con raíces que penetran al infierno donde Abel se encuentra confinado. También en este caso, la colocación del Arbol de la Vida recuerda lejanamente a Yggdrasil en el noruego. Quizá recuerde todavía más el gran árbol, en los versos De Pascha atribuidos Cipriano, que sobre una fuente extendía sus ramas hasta el mismo cielo.

Del árbol proceden las tres semillas que originan las maderas que más tarde formarán el leño de la cruz. Este leño lo arrojan a las cloacas (probatiam piscinam) de Jerusalén, en una de sus aventuras, y más tarde lo colocan como puente sobre el arroyo de Siloam. La reina del sur, Sibilina, se negó a hollarlo; recogió sus vestidos y lo honró, vadeando el agua profetizándole su destino futuro. En este ejemplo, el leño de la cruz parece casi una reminiscencia del puente purgatorial en su claro simbolismo de Cristo y su poder redentor. Lo cual no se modifica en manera alguna con la actitud de la reina, pues ella le rinde honor interpretándolo sencillamente como el santo símbolo. La leyenda plenamente desarrollada, que tuvo gran influencia, se encuentra en manuscritos cuando menos ya desde el siglo XIII; pero el episodio de la reina Sibilina (o sea la reina de Saba) se encuentra en una obra del VII. La cruz como puente, en esta forma, se menciona en *Los viajes de Mandeville*.

límites de su poder<sup>12</sup>. Con el tiempo, se usó incluso el Paraíso Terrenal con propósitos satíricos<sup>13</sup>.

<sup>12</sup> Se trata del bien conocido *Iter ad Paradisum*, que en su mayor parte es independiente del seudo-Calístenes. Con todo, en un episodio a que ya nos hemos referido, la narración griega puede haber influido en la versión posterior: en ciertas versiones del seudo-Calístenes (en la carta de Alejandro a su madre y a Aristóteles) vemos que Alejandro atravesó el país de las tinieblas y llegó a una fuente clara en una región de aire dulce y fragante. Aquella fuente es el Pozo de la Vida, y un pescado que el cocinero de Alejandro está lavando en sus aguas cobra súbitamente vida. Más tarde, el héroe trata de penetrar en el País de los Bienaventurados, pero no lo logra. Este relato se difundió extensamente y siguió viviendo en la tradición oral. En el *Iter ad Paradisum* hay un viaje semejante. Ahí se dice que Alejandro escogió quinientos de los más valientes jóvenes de su ejército y se embarcó con ellos en una nave rumbo al paraíso. Parece que después de conquistar la India al Ganges y le dijeron que la fuente del río se hallaba en el jardín del Edén.

Los habitantes de las tierras circunvecinas habían sacado de la corriente hojas gigantescas para techar sus casas, y estas hojas una vez secas, exhalaban maravillosa fragancia. Con los jóvenes y el barco remontó el río durante un mes, con grandes dificultades debido al ímpetu de la corriente y a que el rugido de las aguas los ensordecía. Al fin llegaron a una ciudad de maravillosa altura y extensión, sin torres ni baluartes, toda cubierta de musgo. Allí desde una angosta ventana, uno de los habitantes les dio la Piedra Prodigiosa, que pesa más que todo el oro, a menos que se cubra la piedra con un poco de polvo y entonces pesa menos que una sola pieza de oro. Regresaron a Susa, y ahí Papas explicó que la ciudad que habían visto era donde los justos aguardan el día del Juicio, y que la Piedra Prodigiosa era una lección contra la ambición. Es de especial interés en este caso el viaje remontando el Ganges hasta su fuente en el Jardín; la fragancia de las hojas es un tema ya conocido.

Habría que mencionar otro episodio del seudo-Calístenes a este respecto, la historia de los árboles del sol y la luna. Nos cuenta cómo Alejandro llegó a un jardín: *locum arboribus consitum uel amoenissimis. Hunc illi paradisum uocitauerē*. En aquel bosquecillo, con el santuario de los dioses del sol y la luna, había dos árboles que llegaban casi hasta el cielo, uno de ellos masculino y el otro femenino; el árbol masculino es el del sol y el otro el de la luna. Dicen a Alejandro que conquistará el mundo pero que no regresará a su tierra. Los árboles se describen cuidadosamente: son como cipreses, pero más derechos, y de la misma especie que la palma; sus raíces están cubiertas de pieles de animales (leones, panteras y otros semejantes), de animales machos para el árbol masculino, y de hembras para el femenino; el árbol masculino habla a quienes lo consultan al amanecer, al mediodía y al declinar la tarde, y el árbol femenino de noche y durante las horas de la luna. El jardín está situado al oriente.

<sup>13</sup> El más famoso ejemplo de semejante empleo es, quizá, *The Land of Cockaigne*, del siglo XIII, donde se describe una región de este tipo, pero superior, como trasfondo para lanzar un ataque contra la corrupción del monaquismo. Este país («Muy lejos mar adentro, al oeste de España») es más hermoso que el mismo paraíso, dice el poeta. En *Cockaigne* hay todo, comida y bebida, goces de un carácter muy terrenal y bienaventuranza. La fórmula negativa se emplea muy extensamente. Los ríos están también, pero sin nombre, y son de aceite, leche, miel y vino. Hay una gran abadía de monjes blancos y grises: las tejas son panes, los muros pasteles de carne; en el claustro las columnas son de cristal, con basamento y capitel de jaspe y coral. Hay adentro cuatro pozos de jarabe y melaza y vino con especias, aparentemente una repetición de los ríos, con joyas que incluyen el carbunco y la esmeralda (*prassiune*). Hay muchos pájaros que cantan día y noche; y bandadas de gansos que vuelan a la abadía gritando: «Gansos calientes, gansos calientes». A un lado hay un convento de monjas junto a un río de leche dulce. En este caso, es evidente que la sátira no está enderezada contra la idea de un paraíso en la tierra, aunque el motivo de la isla, la fórmula negativa, los ríos y el jardín se emplean como parte del cuadro convencional.

Muy lejos de Occidente y del cristianismo, los Guaraní siguen hoy buscando el Paraíso. En el momento en que llegaron los primeros colonos portugueses los guaraní poblaban una parte de la costa brasileña; su instalación allí habría sido reciente, según ciertos indicios: apenas si conocían el arte de la navegación, su alimentación se basaba en los productos de la caza y de la agricultura rudimentaria, y casi no utilizaban los productos de la pesca en el mar, las conchas, etc. Kurt Nimuendajú formuló la hipótesis de que la llegada de los Guaraní a la costa no sería más que la última fase de una gran migración hacia el oeste, en busca de la «Tierra sin Mal», su paraíso mitológico<sup>14</sup>.

Ya antes de la llegada de los jesuitas en 1554, algunos cronistas habían registrado una gran migración que había tenido lugar en el noreste de Brasil. Un grupo numeroso de Tupi-Guaraní partió de la costa oriental de Brasil, a la altura de Pernambuco, bajo la dirección del pagé Viaruzu; diez años después, los supervivientes llegaban a la aldea de Chachapoyas, en territorio peruano, donde fueron recibidos con mucha curiosidad; habían atravesado toda la Amazonia en busca de su paraíso. Las migraciones siguientes se escalonaron durante fines del siglo XVI y todo el comienzo del XVII, en la misma región aproximadamente: 1562, 1569, 1600, 1606, 1609. Todavía hoy grupos de Guaraní, fatigados de buscar en vano su paraíso por el lado del litoral, vuelven sobre sus pasos y parten de nuevo hacia el oeste, creyendo haber interpretado mal el mito<sup>15</sup>.

---

<sup>14</sup> Como quiera que sea, en el tiempo en que los padres jesuitas se establecieron en São Vicente y en São Paulo, en 1554, se advertía cierta efervescencia en las aldeas aborígenes de la región; pages iban de un lugar a otro predicando la llegada de los tiempos nuevos, afirmando que eran ya la encarnación del héroe civilizador, ya su emisario; incitaban a los indios a abandonar el trabajo de la tierra y consagrarse a la danza, para encontrar el camino del paraíso de los antepasados. Así se anunciaba su llegada a una aldea, los indios limpiaban los caminos y recibían a los Pagés danzando y cantando. Los pagés les revelaban que en la «Tierra sin Mal» las plantas crecían solas; las flechas partían solas a cazar en la selva; se haría gran cantidad de prisioneros sin lucha; los viejos volverían a ser jóvenes y todas las mujeres serían bellas. A las mujeres sobre todo las impresionaban mucho aquellos sermones y caían al suelo en trance. Alfred Métraux interpreta esos acontecimientos como el signo precursor de un éxodo; los indios se preparaban a partir en busca de la «Tierra sin Mal».

<sup>15</sup> Nimuendajú hasta encontró, en 1912, un pequeño grupo guaraní que estaba en camino desde hacía mucho tiempo, que había sufrido mucho y visto morir a parte de sus miembros, pero que no perdía la esperanza de llegar al paraíso. Incapaz de disuadir a aquellos indios de su proyecto, Nimuendajú los acompañó hasta la playa de Itanhaem, a donde llegaron después de un viaje extremadamente penoso. El asombro de los indios ante el mar fue profundo: no habían imaginado encontrar aquella masa de agua cuyo fin no se veía, y por primera vez pareció conmoverse la firmeza de su creencia. Sin embargo, construyeron su «casa de danza» para poder empezar inmediatamente a ejecutar los ritos necesarios. Danzaron, cantaron, y Numuendajú con ellos. Después de algunas horas de ejercicio, cayeron a tierra uno tras otro extenuados, desengañados, desalentados. Pero al día siguiente ya decían que habían debido olvidar algo o interpretar mal el mito, y que había que comenzar de nuevo.

Según las creencias tradicionales de los Guaraní, la danza daba ligereza a los cuerpos; si conseguían danzar varios días seguidos, serían capaces de volar más allá del océano y tomarían tierra en la otra orilla, donde se encontraba la «Tierra sin Mal». Pero la fatiga los echaba por tierra uno a uno, y siempre buscaban una explicación admisible de su fracaso. Algunos volvían a partir en una dirección nueva, que creían ser la buena; otros se quedaban en aquel lugar, y después de haber intentado varias veces perfeccionar su rito y su actuación, acababan por desanimarse y abandonar la busca<sup>16</sup>.

La desesperanzada búsqueda de la Tierra sin Mal guaraní revela en una humanidad todavía en «el nivel etnográfico» como suele decirse, una postura espiritual que sólo se distingue de los sistemas elaborados y lógicamente coherentes de la teología y la metafísica por la pobreza de sus medios de expresión (que se reducen a danzas, símbolos, ritos y supersticiones). Pero precisamente esta pobreza y esta vulgaridad de medios de expresión, dan más peso a la actitud espiritual que expresan. Su autenticidad, la importante función que desempeñan en la vida de los pueblos primitivos y semicivilizados, son una prueba de que los problemas de la metafísica y de la teología están muy lejos de ser una invención tardía del espíritu humano o una fase aberrante o transitoria de la historia espiritual de la humanidad.

---

<sup>16</sup> Los Nandeva, que habitan el litoral de São Paulo, ya no parten, ya no esperan partir: «Somos pecadores -dicen-, no somos dignos de llegar vivos a la 'Tierra sin Mal'». La noción del pecado, desconocida en la civilización guaraní, existe entre ellos y demuestra que su aculturación afectó ya al nivel de la creencia religiosa. En efecto, la noción de pecado no existe en el universo guaraní; si los indios no tienen éxito en su busca de la «Tierra sin mal» es siempre por razones mecánicas o mágicas: no se danzó como se debía; faltaba un instrumento indispensable; los vestidos europeos y la sal absorbida en las comidas hacen pesados los cuerpos, que se hacen incapaces de elevarse en el aire, y el éxito del rito no será posible más que cuando sean eliminados todos los elementos nefastos.

Los movimientos guaraníes siguen el mito paso a paso, pero nunca han llegado hasta el fin... Los indios pueden esforzarse por danzar con toda su fe, pero «sus cuerpos no son bastante ligeros para volar hacia la morada ancestral». La intimidad con los extraños que se ríen de tales leyendas siembra la duda entre los Guaraní. Los Mbüá defienden celosamente su aislamiento como un medio para proteger sus creencias; todavía parten en busca de la «Tierra sin Mal». Pero los Nandeva, cuyas hijas ya están casadas con campesinos brasileños, reconocen con tristeza que ya no pueden seguir el camino indicado por el mito.



## BIBLIOGRAFÍA

- ÁLVAREZ - PEREYRE, F. (editor): *Aspects de l'espace en Europe. Société d'études linguistiques et anthropologiques de France*. París, Editions du CNRS 1979.
- ARDREY, R.: *Territorial Imperative*. Nueva York, Atneum Publisher, 1966.
- BACHELARD, G.: *La Poética del espacio*. México, FCE, 2. ed., 1975.
- BALFET, H., e outros: *Pratiques et représentations de l'espace dans les communautés méditerranéennes*. París, CNRS, 1976.
- BARTES, R.: *La Semiología*. Buenos Aires, Tiempo Contemporáneo, 1972.
- BOUGHALI, M.: *La représentation de l'espace chez le marroccain illettré*. París, Éditions Anthropos, 1974.
- BOURDIEU, P.: *La maison ou le monde renversé. Le sens pratique*. París, Éditions de Minuit, 1980.
- CAROL ROGERS, S.: «Espace masculin. Espace féminin. Essai sur la difference». *Études rurales*. Abril-xuño, 1979, p. 87-110.
- CASSIRER, E.: «El mundo humano del espacio y del tiempo». *Antropología filosófica*. México. FCE, 1971.
- CHOMBART DE LAUWE (ed.): *Famille et habitation*, 2 vol. París, Maison de Sciences de l'Homme/CNRS, 1959.
- CRESWEL, R.: «Les concepts de la maison: Les peuples nonindustriels». *Zodiac*, n. VII, 1960, pp. 182-197.
- DAVIS, F.: *La comunicación no verbal*. Madrid, Alianza Editorial, 1976.
- DEFFONTAINES, P.: *L'homme et sa maison*. París, Gallimard, 1972.
- DOLFUS, J.: *Les aspects de l'architecture populaire dans le monde*. París, Albert Morancé, 1954.
- ECO, U.: *La estructura ausente: introducción a la Semiótica*. Barcelona, Lumen, 1981.
- EVANS-PRITCHARD, E. E.: *El tiempo y el espacio. Los Nuer*. Barcelona, Anagrama, 1977.
- FISCHER, G. N.: *La psychosociologie de l'espace*. París, PUF, 1981.
- GARCÍA BALLESTEROS, A. (editora): *El uso del espacio en la vida cotidiana*. Madrid, Seminario de Estudios de la Mujer, UAM, 1986.
- GARCÍA J. L.: *Antropología del Territorio*. Madrid, Taller de Ediciones J.B., 1976.
- GOFFMAN E.: *La mise en scène de la vie quotidienne* (2 vol). París, Ed. Minuit, 1973.
- HALL, E. T.: *La dimensión oculta. Enfoque antropológico del uso del espacio*. Madrid, Nuevo Urbanismo, 1973.
- ISNARD, H.: *L'espace géographique*. París, PUG, 1978.
- LABASSE, J.: *Organisation de l'espace. Éléments de géographie volontaire*. Hermann, 1966.
- MARC, O.: *Psychoanalyse de la maison*. París, Seuil, 1972.
- MAUS, M.: «Représentations collectives». *Oeuvres complètes*. Vol. 2, París, Minuit, 1973.
- PAUL-LEVY, F., e SEGAUD, M.: *Anthropologie de l'espace*. París, C.G.P., 1983.
- RAGON, M.: *L'Espace de la Mort*. París, Albin Michel, 1981.