

ESPACIO SAGRADO Y PEREGRINACIÓN

SÍMBOLOS Y TRADICIÓN VÉTEROTESTAMENTARIA

[Originalmente en: *Tiempo y Espacio*, 7-8, 1997-1998, Universidad del Bío-Bío, Chillán]

José A. Marín Riveros*

I

Religiosamente concebido el espacio no es homogéneo¹. Si así fuese, “no rendiría ningún servicio y sería inaprehensible por el pensamiento”². En efecto, en un sentido simbólico-religioso el espacio es heterogéneo: no todos los lugares gozan del mismo rango en términos cualitativos³, lo que permite una categorización -y jerarquización- de los distintos componentes del espacio; así, pues, se puede “disponer espacialmente de las cosas” y situarlas diferencialmente: “poner las unas a la derecha, las otras a la izquierda, éstas arriba, aquéllas abajo, al norte, al sur, al este o al oeste, etc.”⁴ El espacio, de esta manera, es dotado de puntos de referencia que lo hacen inteligible⁵, permitiendo la *orientatio*⁶ y anulando el caos primordial.

De lo anterior se desprende una dicotomía espacial fundamental: lo *sagrado* y lo *profano*⁷. “Las energías que actúan en el uno no son simplemente las que se encuentran en el otro pero

* Magister en Historia. Profesor de la Universidad Católica de Valparaíso, Pontificia Universidad Católica de Chile y Universidad de Chile.

¹ Van der Leeuw, *Fenomenología de la Religión*, Trad. de E. de la Peña, F.C.E., 1964 (Tubinga, 1933), México, p. 378. Cf. Caillois, R., *El Hombre y lo Sagrado*, Trad. de J.J. Domenchina, F.C.E., Primera Reimpresión, 1984, (P.U.F., 1939), México, p. 11. En el mundo contemporáneo sucede precisamente lo contrario: la concepción newtoniana y euclidiana del espacio ha terminado por homogenizarlo. Según J. Pieper, *El Ocio y la Vida Intelectual*, Trad. de A. Pérez, M. Salcedo, L. García y R. Cercós, Rialp, Quinta Ed., 1983, Madrid, “en el mundo totalitario del trabajador no puede darse un espacio inutilizado, ni una superficie de suelo que no se utilice, ni un período de tiempo que no se aproveche...” (p. 68); es por ello que más adelante afirma que “la realidad es que para el pensamiento totalitario del trabajador no hay un “ámbito sagrado” intangible por principio, no existe un “espacio cultural libre”; situación desconocida e inaudita en la historia anterior del hombre” (p. 225). Así, “el mundo del “trabajador” no puede ser más que un pobre y mezquino mundo, aunque haya la mayor abundancia de bienes materiales” (p.69).

² Durkheim, E., *Las Formas Elementales de la Vida Religiosa*, Trad. de R. Ramos, Akal, 1982 (Paris, 1912), Barcelona, p. 11.

³ Id. Vid. tb. Eliade, M., *Ocultismo, Brujería y Modas Culturales*, Trad. de E. Butelman, Ed. Marymar, 1977 (Chicago, 1976), Buenos Aires, pp. 41 y s.; Eliade, M., *Lo Sagrado y lo Profano*, Trad. de L. Gil, Guadarrama, 1981 (Hamburgo, 1957) Barcelona, p. 25; Van der Leeuw, (n.1), p. 378.

⁴ Durkheim, E., (n.2), p. 11.

⁵ Eliade, M., *Ocultismo...*, (n.3), pp. 54 y s.

⁶ Eliade, M., *Tratado de Historia de las Religiones*, Trad. de A. Medinaveitia, Ed. Cristiandad, 1977 (Paris, 1964), Madrid, Vol. II, p. 151.

⁷ Durkheim, E., (n.2), p. 33. Vid. tb. Eliade, M., (n.6), Vol. I, pp. 23 y ss.

acrecentadas, son de naturaleza distinta”⁸. Según Durkheim⁹, ambas esferas no sólo son diferentes sino opuestas, “cerradas la una a la otra: entre ambas existe un abismo”¹⁰.

En cuanto al lenguaje, en la lengua latina el concepto *sagrado* presenta una notable fuerza, que en la lengua castellana se ha perdido. La palabra *sagrado* -del lat. *sacer*, y éste de la raíz indoeuropea **sak-* posee una connotación ambigua: consagrado a los dioses y cargado de una marca o mancha indeleble, digna de veneración y de suscitar horror. En sentido estricto, todo aquello que es *sacer* no tiene nada en común con el mundo profano, el de los hombres¹¹.

El espacio sagrado, utilizando la palabra en su sentido etimológico -tal como Eliade lo advierte¹²- se puede entender como hierofánico, es decir, la manifestación de la divinidad en un cierto espacio, el cual adquiere una carga simbólica de tal naturaleza que lo distingue de cualquier otro espacio¹³. La hierofanía actúa como una selección, una separación del objeto, en este caso del espacio, del resto que lo circunda¹⁴; esta selección se impone “desde fuera”, el hombre descubre el lugar, no lo elige: le es revelado¹⁵. Este espacio sagrado, hierofánico, asegura la persistencia de esta sacralidad en el tiempo, puesto que, como ya dijimos, todo aquello que es *sacer* posee una marca indeleble¹⁶.

“La hierofanía -dice Eliade- revela un “punto fijo”, un absoluto, un Centro”¹⁷. Este centro simbólico permitirá, como veremos más adelante, superar el abismo que separa las esferas de los sagrado y lo profano.

El centro es el primer símbolo fundamental¹⁸, y puede implicar una “ruptura de nivel” entre el Cielo y la Tierra¹⁹, o sea, una “abertura”, una “puerta”, un “umbral” hacia lo Otro, un nexo que

⁸ Durkheim, E., (n.2), p. 34.

⁹ Ibid., p. 38.

¹⁰ Ibid., p. 296. Cf. Eliade, M., *Lo Sagrado...*, (n.3), p. 21; Caillois, R., (n.1), pp. 11 y s.

¹¹ Vid. Benveniste, E., *Vocabulaire des Institutions Indoeuropéennes (2. Pouvoir, Droit, Religion)*, Les Ed. Du Munuit, 1969, Paris, pp. 265 y ss. Tb. Eliade, M., (n.6), Vol. I, pp. 37 y ss., donde el autor hace notar la ambigüedad del concepto. Sobre lo mismo, Caillois, R., (n.1), Cap. II: “La Ambigüedad de lo Sagrado”, pp. 29-60.

¹² Eliade, M., *Lo Sagrado...*, (n.3), p. 19. Vid. tb. Fuentes, I., *Ciudad y Desierto: Hacia una comprensión de los supuestos simbólicos que gravitarán en el concepto de Residencia en la Sociedad Cristiana Occidental*, Memoria Inédita, 1986, Universidad Católica de Valparaíso, p. 10, n.12.

¹³ Eliade, M., (n.6), Vol. II, p. 147.

¹⁴ Ibid., Vol. I, p. 37.

¹⁵ Ibid., Vol. II, p. 151. Vid. tb. Van der Leeuw, (n.1), p. 378, quien afirma que lo que hace el hombre es reconocer el poder del lugar, el que es destacado como “sitio”. cf. De Vaux, R., *Instituciones del Antiguo Testamento*, Trad. de A. Ros, Herder, 1964 (Paris, 1958-1960), Barcelona, p. 369.

¹⁶ Eliade, (n.6), Vol. II, p. 150; Van der Leeuw, (n.1), p. 379.

¹⁷ Eliade, M., *Lo Sagrado...*, (n.3), p. 26. “La revelación del orden sagrado da sentido a la existencia del hombre”: Champeaux, D., Sterckx, G., Dom Sébastien, *Introduction au Monde des Symboles*, Zodiaque, 1966, L’Abbaye Sainte Marie de la Pierre-qui-vire, p. 11.

¹⁸ Ibid., pp. 23 y ss. Cf. Chevalier-Gheerbrant, *Diccionario de los Símbolos*, Trad. de M. Silvar y A. Rodríguez, Herder, 1986 (Paris, 1969), Barcelona, p. 272. Sobre el “centro” vid. tb. Hani, J., *Le Symbolisme du Temple Chrétien*, La Colombe, 1962, Paris, p. 35; Guénon, R., *Le Symbolisme de la Croix*, Les Ed. Vega, Troisième Ed., 1957 (1931), Paris, Chap. XXIX, pp. 148 y ss.

¹⁹ Eliade, M., (n.6), Vol. II, p. 155.

comunica los dos ámbitos simbólicos fundamentales²⁰. El centro es una abertura “hacia lo Trascendente y al mismo tiempo posibilita la orientación en el espacio”²¹. Simbólicamente, este centro puede constituirse en un *ómphalos*²², gracias a que el cuadrado -mundo profano, la Tierra-comparte su centro con el círculo -mundo sagrado, el Cielo²³-; por tanto, el tránsito por este ombligo adquiere una dimensión cósmica -que exige abandono y despojo²⁴-. Este punto de comunicación, del que mana el alimento místico, puede ser considerado como un “punto imantado”²⁵ cuya atracción es prácticamente inevitable. Es necesario anotar que el centro del mundo puede hallarse en multitud de lugares o puntos geográficos, “sin que la autenticidad de ninguno de ellos vaya en perjuicio de los demás”²⁶.

Aparte del centro hierofánico existe el centro consagrado. Consagrar, según Eliade, es construir ritualmente un espacio sagrado²⁷. Un ejemplo ilustrativo es el del *templum*²⁸, levantado a partir de un rito por el cual el espacio se organiza y, por tanto, permite la *orientatio*. Recorrer un espacio, mensurarlo, hacerlo propio, instalarse y habitarlo es también, en un sentido amplio, una consagración: el espacio es acotado, se transforma en un “sitio”, adquiriendo una cualidad que lo distingue de cualquier otro: se hace significativo íntimamente.²⁹

Sagrado o consagrado, el centro es un eje, un *axis mundi*, punto de comunicación del Cielo, la Tierra y el Mundo Averno. Llegamos así a entender el centro como un “pilar cósmico” que conecta lo sagrado y lo profano, un canal que permite a la divinidad descender a la Tierra y a los hombres ascender al Cielo³⁰. Este “eje vertical” simboliza la “Voluntad del Cielo”, y establece en el espacio una jerarquización y direccionalidad de los planos horizontales³¹.

Ahora bien, el centro es la solución del *laberinto*³²; asimismo, es el laberinto el cual permite llegar hasta el centro, al tiempo que lo protege y dificulta su acceso³³. Simbólicamente, el laberinto

²⁰ Vid. Eliade, M., *Lo Sagrado...*, (n.3), p. 29.

²¹ Eliade, M., *Ocultismo...*, (n.3), p. 41.

²² Vid. v.gr. Hani, J., (n.18), p. 35; Guénon, R., *Símbolos Fundamentales de la Ciencia Sagrada*, Trad. de J. Valmard, Eudeba, 1988 (Gallimard, 1962), Buenos Aires, p. 74.

²³ Vid. Hani, J., (n.18), p. 30, y tb. Davy, M.M., *Initiation à la Symbolique Romaine*, Flammarion, 1964, Paris, pp. 190 y s.

²⁴ Champeaux, D., et alt., (n.17), pp. 31 y s.

²⁵ Chevalier-Gheerbrant, (n.18), p. 273.

²⁶ Eliade, M., (n.6), p. 32; Guénon, R., (n.22), p. 40.

²⁷ Eliade, M., *Lo Sagrado...*, (n.3), p. 32. Vid. tb. Bouyer, L., *El Rito y el Hombre*, Trad. de A.P. Sánchez, Ed. Estela, 1967 (Paris, 1962), Barcelona, p. 154.

²⁸ Sobre *templum* vid. Herrera, H., “La Constitución del Ambito Cívico en el Mundo Greorromano, en: *Limes*, 2, 1989-1990, Santiago de Chile, p. 16 (originalmente en: *Historia*, XXI, 1986, Santiago de Chile, p. 405): “...al ingresar al templo se deja atrás este mundo efímero para entrar en contacto con lo Eterno”. Cf. Pieper, J., (n.1), p. 68.

²⁹ Van der Leeuw, (n.1), p. 378.

³⁰ Cf. Eliade, M., *Lo Sagrado...*, (n.3), pp. 36 y ss. Vid. tb. Guénon, R., (n.18), pp. 120 y ss.

³¹ *Ibid.*, pp. 43 y 120 y s.

³² Vid. Cirlot, J.E., *Diccionario de Símbolos*, Labor, Tercera Ed., 1979, Barcelona, pp. 265 y s.; Chevalier-Gheerbrant, (n.18), pp. 620 y ss.

³³ Eliade, M., (n.6), Vol. II, p. 163. Cf. Guénon, R., (n.22), p. 176.

representa la “caída original” por la cual el mundo se hace confuso; de ahí la necesidad de buscar un centro para retornar al estado original³⁴. Recorrer el laberinto en busca del centro, es *peregrinar*³⁵.

El peregrino, así, es un hombre que se encuentra en una situación existencial especial. Debe dejarlo todo aquí en la Tierra para acceder a lo Otro, lo Trascendente. Debe abandonar y abandonarse, pues internarse en el laberinto, recorrerlo, es una “iniciación”³⁶, requisito indispensable para llegar al centro. “El hombre no puede entrar en relaciones íntimas con las cosas sagradas -dice Durkheim- más que si se desembara de lo profano que hay en él. No se puede vivir una vida religiosa con un mínimo de intensidad más que si se empieza por retirarse más o menos por completo de la vida temporal”³⁷.

Recorrer el mundo implica, pues, abandonarlo para acceder al Otro Mundo, a un espacio nuevo y eterno, y a un tiempo igualmente sagrado. Tal como el espacio, el tiempo no es homogéneo, ya que la duración -el fluir incontenible del tiempo- de todo momento tiene un valor propio; en el centro tal duración se detiene y se penetra en la eternidad³⁸, que es el “tiempo de los dioses”³⁹. El tiempo profano, la duración, es, así, el signo de la caducidad⁴⁰.

Cuando el peregrino, entonces, accede a ese Otro Mundo, cambia en su ser íntimo, se convierte en otro: un hombre nuevo, purificado. Así concebida la *peregrinatio* actúa sobre el hombre como un verdadero bautismo: tal como se sale del agua purificado y regenerado, así también se abandona el espacio sagrado. Después de recorrerlo todo, de padecerlo todo, no se puede ser ya el mismo. En efecto, sólo se puede ser otro después de haber conocido un lugar donde se ha manifestado -o se manifiesta- la divinidad, un espacio que es *sacer*, que es *Tierra Santa*.

II

Ingresaremos ahora al mundo del Antiguo Testamento, del cual nos interesa destacar, aunque sea someramente, tres momentos a nuestro juicio claves en la comprensión del problema del espacio sagrado y la peregrinación en el mundo hebreo: la etapa patriarcal, el Éxodo y, finalmente, la centralización del culto en el Templo. No pretendemos -y sería pretencioso hacerlo- presentar un

³⁴ Guénon, R., (n.18), pp. 50 y ss., explica que el centro es el punto donde se superan todas las oposiciones y contradicciones, donde todo se hace uno con el Principio. Vid. Guénon, R., (n.12), p. 52: “...el punto central, es el Principio, el Ser Puro”, y p. 60: “...Centro: si primeramente es un punto de partida, es taaa-68regp”, (n.12), p. 52dondaBon, R.2ec012), pao m

examen exhaustivo y detallado de aquellos tres momentos, sino más bien algunas “notas” que nos permitan apreciar en una realidad histórica -la del pueblo hebreo- el esquema simbólico propuesto líneas atrás.

1 Estando en Jarán, Abraham escucha a Yahveh, quien lo insta a abandonar su tierra y su patria para encaminarse hacia la Tierra Prometida; el patriarca obedece y abandona su estancia para dirigirse a Canaán⁴¹. Con este gesto Abraham se convierte en el fundador simbólico de la tradición nomádica, peregrina, del pueblo hebreo. La promesa hecha por Dios a Abraham, y reafirmada en diversas ocasiones⁴², llevará a los patriarcas a tomar el cayado y emprender la ruta hacia la Tierra de Promisión.

Su itinerario estará marcado por las teofanías: “encuentran” a Dios en determinados lugares⁴³; éstos son consagrados por la sola presencia divina y, además, los patriarcas acotan tal espacio elevando altares⁴⁴, como en Siquem, Betel-Ay, el Encinar de Mambré o Berseba⁴⁵. El altar se constituye en un verdadero “centro” en el cual Dios se acerca a los hombres y éstos a Aquél⁴⁶; hasta tal extremo estamos frente a un “punto imantado”, que los patriarcas expresan una gran fidelidad a tales lugares⁴⁷, los que son verdaderos hitos o puntos de orientación. A ellos regresan una y otra vez, de modo que las rutas de transhumancia se transforman en verdaderos itinerarios espirituales⁴⁸.

Dios, descendiendo de los Cielos, se manifiesta en determinados lugares que Él mismo elige; a ellos habrá que acudir para comunicarse con Yahveh, tal como lo hacen Abraham, Rebeca y Jacob⁴⁹. Aparte de los santuarios cananeos como Betel, Berseba, Siquem o Hebrón, los lugares de las teofanías del Dios de los patriarcas serán aquellos que afectan directamente a la vida del nómada: árboles y fuentes de agua⁵⁰. Los santuarios cananeos, santificados en la época de los patriarcas por las teofanías, representan uno de los primeros ejemplos de persistencia de los cultos y de los lugares

⁴⁰ Ibid., p. 185.

⁴¹ Gen, XII, 1-5.

⁴² v.gr. Gen. XVII, 8.

⁴³ Congar, Y., *El Misterio del Templo*, Trad. de A Rodríguez, Ed. Estela, 1964 (1954), Barcelona, p 15.

⁴⁴ Fuentes, I., “Experiencia Desértica y Modelo Urbano en el Antiguo Testamento”, en: *Revista de Historia Universal*, 9, 1988, Santiago de Chile, pp. 43 y s.

⁴⁵ Gen. XII, 6-8; XIII, 3 y 18; XXI, 33; XXVI, 23-25; XXVIII, 10-22; XXXIII, 20; XXXV, 6-7 y 14-15. Vid. De Vaux, R., (n.15), pp. 382 a 387, donde se estudian en detalle cada uno de estos santuarios.

⁴⁶ Hani, J., (n.18), p. 108.

⁴⁷ Congar, Y., (n.43), p. 15.

⁴⁸ Vieyra, M., “Les pèlerinages en Israël”, en: *Sources Orientales (III): Les Pèlerinages*, Ed. Du Seuil, 1960, Paris, p. 78.

⁴⁹ Gen. XIX, 27; XXV, 22; XLVI, 1-5.

⁵⁰ Vieyra, M., (n.48), p. 78. Vid. De Vaux, R., (n.15), pp. 368 y ss.

santos”⁵¹. Estos sitios consagrados definirán un territorio sacralizado⁵², un radio de acción cuyos límites están fijados por aquellos lugares en que Yahveh se ha manifestado a los ancestros desde tiempos remotos⁵³.

El espacio, de esta manera, es acotado en dos sentidos: por un lado, se destacan con altares los lugares precisos de las teofanías y, por otro, estos mismos hitos señalan los límites de un espacio más amplio, también sagrado. Aunque sólo sea marginalmente, es interesante destacar que el espacio de transhumancia, un ámbito existencial vital, coincide con este espacio sagrado, así como los pozos y árboles, vitales para la supervivencia, coinciden con altares. Toda la vida, pues, de estos nómadas, que transcurre precisamente allí, es penetrada por la divinidad y se hace trascendente.

Como ejemplo, que a la vez explica y resume todo lo dicho, nos centraremos a continuación en algunos pasajes del *Génesis* que dicen relación con la vida de Jacob. El relato que nos interesa comienza estando éste en Berseba, antiguo centro de culto cananeo y ya consagrado por Abraham⁵⁴, desde donde emprende el camino a Jarán, precisamente el punto de inicio de la migración de aquél.

Descansando tras una jornada de camino, Jacob “soñó con una escalera apoyada en la tierra, y cuya cima tocaba los cielos, y he aquí que los ángeles de Dios subían y bajaban por ella. Y vio que Yahveh estaba sobre ella”. Dios, en el sueño, le habla y, después de identificarse como “el Dios de tu padre Abraham y el Dios de Isaac”, reafirma la promesa hecha a éstos. Despertó sobresaltado Jacob y se dijo: “¡Así, pues, está Yahveh en este lugar y yo no lo sabía!”. El lugar de la teofanía no ha sido elegido por el hombre sino por la Divinidad. Lo sagrado, como ya dijimos, es ambiguo, augusto y maldito a la vez, como lo expresa Jacob cuando exclama: “¡Qué terrible es este lugar!”, y, luego: “¡Esto no es otra cosa sino la Casa de Dios!”. Al levantarse por la madrugada, “tomando la piedra que se había puesto por cabezal, la erigió como estela... Y llamó a aquel lugar Betel”⁵⁵.

El pasaje en sí es muy interesante para nosotros. La “escala de Jacob”, aparte de ser un anuncio de relaciones estables entre Dios y los hombres⁵⁶, es un símbolo axial, un “puente” vertical que comunica la Tierra y el Cielo⁵⁷. La piedra, consagrada como hito, se constituye en un “pilar cósmico” y, en cierto modo, es un sustituto de la escala misma⁵⁸. En ese lugar “está” Yahveh, por

⁵¹ Vieyra, M., (n.48), p. 79.

⁵² Fuentes, I., (n.44), p. 44.

⁵³ Id. Vid. Vieyra, M., (n.48), p. 78. Cf. de Vaux, R., (n.15), p. 382.

⁵⁴ Gen. XXI, 33. Cf. Congar, Y., (n.43), p. 16.

⁵⁵ Vid. Gen. XXVII, 12-13; 16; 17 (Cf. De Vaux, R., (n.15), p. 385); 18-19.

⁵⁶ Congar, Y., (n.43), p. 17.

⁵⁷ Guénon, R., (n.22), p. 294.

⁵⁸ Id. Cf. Hani, J., (n.18), p. 113; De Vaux, R., (n.15), p. 378.

eso se le llama *Beit-Él*, “morada o casa de Dios-Él”⁵⁹. Allí, pues, queda abierto un “canal” que comunica lo sagrado y lo profano: allí “está” Dios.

Estando Jacob en casa de Labán, Yahveh mismo se identifica como “el dios que se te apareció en Betel”. En Siquem, lugar sagrado donde Abraham escuchó a la divinidad, Jacob erigió un altar que llamó de “Él”, Dios de Israel⁶⁰. No sólo se reconoce con este gesto la sacralidad ancestral de Siquem, producto del culto cananeo y de la teofanía cuyo testigo fue Abraham, sino que el lugar es “rescatado” para Yahveh por el rito de la consagración. Tal como en Betel, el cambio de nombre implica aquí un cambio en la esencia: en este sitio ya no está tal o cual dios, sino “Él”, el Dios de Israel.

Jacob, además, levanta un altar en Betel, por orden expresa de Yahveh⁶¹, y, en Paddaán-Aram, escucha la voz de Dios y erige una estela, llamando al lugar “Betel”⁶². Finalmente, antes de tomar una decisión trascendental -como lo era emigrar a Egipto junto con su familia- le vemos dirigirse a Berseba para hablar allí con Dios⁶³.

Durante la época patriarcal, pues, parece predominar un culto de tipo localista, focalizado en ciertos lugares o centros en los cuales Yahveh entra en relación directa con los hombres. Sin embargo, debe hacerse notar que si bien Dios “está” en ciertos sitios sagrados, Él “no ha establecido aún su morada en la Tierra; está en los Cielos”⁶⁴, desde los cuales “baja personalmente”⁶⁵. Incluso, en cierta ocasión Dios se le aparece a Abraham como un nómada más, como un huésped que va de de paso⁶⁶. No hay aún habitación ni anuncio de ella⁶⁷; pero un hecho nos parece singular, y éste es que nos encontramos frente a un culto localista, basado en una serie de hitos que consagran un espacio vital, hitos a los cuales los hombres se dirigen para entrar en contacto con lo Trascendente.

2 En el relato del *Éxodo* nos encontramos con una nueva situación; si bien es cierto que se mantienen algunos elementos de la época patriarcal, en relación al culto localista, ahora se impone la noción de omnipresencia divina. Es un punto medio entre el culto localista, pero múltiple, de los patriarcas, y el culto localista centralizado en el Templo, que se inaugurará con Salomón.

⁵⁹ Congar, Y, (n.43), p. 17. Vid. Gen. XXVIII, 22.

⁶⁰ Gen. XXXI, 13 y XXXIII, 20.

⁶¹ Gen. XXV, 1-8. Cf. Congar, Y., (n.43), p. 17..

⁶² Gen. XXV, 14-15.

⁶³ Gen. XLVI, 1-5. Cf. Congar, Y., (n.43), p. 17.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 16.

⁶⁵ Gen. XVIII, 22.

⁶⁶ Gen. XVIII. Cf. Congar, Y., (n.43), p. 16.

⁶⁷ *Id.*

Tal como en el período precedente, es la experiencia religiosa del nómada la que configura, en el relato del *Éxodo*, la unión y el diálogo inmediato entre Dios y los hombres⁶⁸. La continuidad entre el primer período y éste queda demostrada en el episodio de la “zarza ardiente”⁶⁹, en el Horeb, “la montaña de Dios”⁷⁰. Allí se manifiesta Yahveh en una teofanía impresionante, señalando que la tierra que Moisés pisa es “tierra sagrada”⁷¹. El lugar, y la teofanía misma, llevan a Moisés a cubrirse el rostro “porque temía ver a Dios”⁷². El sitio queda sacralizado por las palabras del propio Yahveh: “...daréis culto a Dios en este lugar”⁷³. En otros pasajes del *Éxodo* encontramos a Moisés escuchando a Yahveh en determinados lugares⁷⁴, levantando altares⁷⁵ -incluso por orden divina⁷⁶-. Hasta aquí, podríamos decir que persiste el culto localista, con todas las características que hemos apuntado más arriba.

Sin embargo, será con la teofanía del Sinaí⁷⁷ que se anunciará un culto nuevo y estable. Tal como ocurrió en el Hebrón, la teofanía del Sinaí se localiza en un monte “ruptura de la vastedad del desierto, manifestación de la verticalidad orientada desde lo alto, conexión con lo celeste, morada de lo sagrado”⁷⁸, un *axis mundi*, un “centro” en medio del espacio circundante. Yahveh llama a Moisés desde lo alto y le ordena deslindar el contorno del monte⁷⁹, es decir, santificarlo. Moisés, además, erige un altar al pie de la montaña⁸⁰. Pero, lo que podría parecer parte todavía del antiguo culto localista, ha sido precedido de un hecho trascendental: a través del desierto, en forma de *Nube* durante el día y de *Fuego* durante la noche⁸¹, Yahveh ha guiado a su pueblo, ha estado con él, siempre y en todo lugar. Por otra parte -señales del culto estable- se han instaurado, por prescripción divina, las fiestas religiosas que se deben celebrar “año tras año: *Azimos*, *Siega* y *Recolección*”⁸². Además, y ésto es sumamente significativo, Yahveh condena el culto de las estelas -ordenando aun romperlas⁸³-, aceptado por los patriarcas. Por último, debe destacarse el simbolismo de la *Nube*:

⁶⁸ Vieyra, M., (n.48), pp. 79 y s.

⁶⁹ Ex. III, 1 a IV, 17. Sobre la zarza ardiente, Guénon, R., (n.18), p. 102, n.4, dice que “c’est le coeur resplendissant de la lumière de la *Shekinah*, par la présence effectivement réalisée du Supreme Soi au centre de l’individualité humaine”-(Cf. nota 94, *infra*).

⁷⁰ Ex. III, 1.

⁷¹ Ex. III, 5.

⁷² Ex. III, 6.

⁷³ Ex. III, 12.

⁷⁴ Ex. IV, 9.

⁷⁵ Ex. XVII, 15; XXIV, 3.

⁷⁶ Ex. XX, 24. Cf. De Vaux, R., (n.15), pp. 367 y s.

⁷⁷ Ex. XIX y ss. Vid. tb. Fuentes, I., (n.44), p. 46.

⁷⁸ *Ibid.*, p. 47. Tb. De Vaux, R., (n.15), p. 372.

⁷⁹ Ex. XIX, 12. Vid. De Vaux, R., (n.15), p. 366.

⁸⁰ Ex. XXIV, 3.

⁸¹ Vid. v.gr. Ex. XIII, 21.

⁸² Ex. XXIII, 14-17.

⁸³ Ex. XXIII, 24. Cf. Ex. XXXIV, 13; Lev. XXVI, 1; Deut. VII, 5; XII, 3; XVI, 22.

Dios *viene* a la tierra, pero *está* en el cielo; Él se hace presente, pero permanece en su rango por encima de todo⁸⁴.

Como corolario de todo ésto nos encontramos con un hecho de capital importancia: la “fijación del culto”⁸⁵ en la *Tienda del Encuentro*, figura del futuro Templo⁸⁶. Esta Tienda, que es *Morada*⁸⁷, se construye según un modelo celeste revelado por Dios mismo⁸⁸ y responde a la realidad nomádica del pueblo hebreo⁸⁹: es transportable⁹⁰. El altar, “cosa sacratísima”⁹¹, así como el Santo de los Santos, podrán ser llevados en andas y ser depositados en los lugares que Yahveh señale para levantar la Tienda⁹². Cada una de estas etapas en que el pueblo peregrino se detiene y alza la Tienda implicará un reconocimiento de la sacralidad del lugar.

Como el sitio en que se puede encontrar a Dios en medio del desierto⁹³, la Tienda es un verdadero Centro del Mundo: allí se concretiza el sueño de Jacob. En el espacio más sagrado de la Tienda, el Santo de los Santos, estaba el Arca, lugar de la *Sekinah* -presencia, habitación-⁹⁴, es decir, la Morada. Allí toma Yahveh posesión del santuario⁹⁵, en la forma de una *Nube* que desciende de los cielos.

Existe, pues, una cierta localización de Dios en la Tienda, pero no como en los cultos paganos: Él no está *atado* a lugar alguno⁹⁶. El Centro del Mundo no es un punto fijo, sino que estamos frente a un centro espiritual que se desplaza junto a Israel, pueblo nómada⁹⁷. Yahveh establece su morada en medio del pueblo elegido⁹⁸, se “pasea” entre los hombres⁹⁹; Él está allí donde está su pueblo¹⁰⁰. Dios es, pues, omnipresente: “La Gloria de Yahveh llena toda la tierra”¹⁰¹, por lo que debe buscarse a Dios en el corazón y el alma, dondequiera que se esté¹⁰².

⁸⁴ Congar, Y., (n.43), p. 24.

⁸⁵ Fuentes, I., (n.44), p. 48.

⁸⁶ Congar, Y., (n.43), p. 26.

⁸⁷ Ex. XXVI, 1.

⁸⁸ Hani, J., (n.18), p. 22. Vid. Ex. XXV, 8.

⁸⁹ Fuentes, I., (n.44), p. 48.

⁹⁰ Ex. XXV, 10-14; XXVII, 7; XXXVIII, 6; XL, 2.

⁹¹ Ex. XXIX, 37 y LX, 10.

⁹² Núm. IX, 15-23; X, 11-12.

⁹³ Congar, Y., (n.43), p. 24.

⁹⁴ *Sekinah*: palabra aramea o del hebreo mishnico y no bíblica, derivada de *Sakan*, “habitar”, que designa la “presencia real” de la divinidad. Vid. Congar, Y., (n.43), p. 26; Guénon, R., (n.18), p. 35, n. 29; Guénon, R., (n.22), p. 73; Fuentes, I., (n.44), p. 58; De Vaux, R., (n.15), p. 428.

⁹⁵ Ex. XL, 34-35.

⁹⁶ Congar, Y., (n.43), p. 29.

⁹⁷ Guénon, R., (n.22), p. 73.

⁹⁸ Lev. XXVI, 11.

⁹⁹ Lev. XXVI, 12.

¹⁰⁰ Congar, Y., (n.43), p. 30. Debe notarse que Dios está “con” su pueblo, no “en” él: “No es tanto una inhabitación de las almas cuanto una presencia para guiar, para fortalecer, para hacer alcanzar un objetivo que es designio de Dios” (Ibid., p. 31).

“Poco importaba que Dios estuviera aquí o allá, lo que Él quería era estar con su pueblo. Y puesto que este pueblo caminaba errante como los nómadas, Él habitaba con ellos bajo una Tienda”¹⁰³.

3 Es al rey David a quien preocupa por primera vez la ubicación del Arca y, luego de rescatarla de manos de los filisteos, la instala en Jerusalén¹⁰⁴, que se constituye así en Morada de Yahveh y centro religioso de Israel¹⁰⁵.

Con la sedentarización del pueblo hebreo y la instauración de la monarquía, se había hecho necesario fundar un centro que garantizase la unidad política y religiosa del nuevo reino. David, con tal fin, fue el primero en concebir la construcción de un único templo para Yahveh¹⁰⁶, Dios único del único pueblo elegido. Pero el rey no llegará a ver concretarse su idea; el mismo Dios, por boca del profeta Natán, le advirtió:

“¿Me vas a edificar tú una casa para que yo habite?”¹⁰⁷

Será Salomón quien, apoyándose en las mismas palabras del profeta Natán¹⁰⁸, emprenderá la construcción del templo en Jerusalén¹⁰⁹, lugar ya consagrado no sólo por la instalación del Arca sino también por cultos preisraelitas¹¹⁰. En la parte más interior del Templo, en el *debir*, se instaló el Arca; allí, tal como sucedió en la Tienda del Encuentro en el desierto, Yahveh toma posesión del Templo en la forma de una *Nube*¹¹¹. Él habita en el Santo de los Santos, pero “ni Salomón, ni ningún rito sacerdotal, ni ninguna inquietud profética, habían “apresado” su santa Presencia o provocado su venida”¹¹². El *debir* era el lugar de su *Inhabitación*, no de su *Permanencia*¹¹³; allí residía su *Nombre*, la *Sekinah*: Él estaba en el Templo como en cualquier otro lugar, ya que es omnipresente, como Salomón lo reconocía:

¹⁰¹ Num, XIV, 21.

¹⁰² Deut. IV, 27-29.

¹⁰³ Congar, Y., (n.43), pp. 44 y s.

¹⁰⁴ II Sam. VI. Vid. De Vaux, R., (n.15), pp. 406 y ss.; Congar, Y., (n.43), pp. 37 y s.

¹⁰⁵ De Vaux, R., (n.15), p. 410.

¹⁰⁶ II Sam. VII, 1-3.

¹⁰⁷ II Sam. VII, 5.

¹⁰⁸ II Sam. VII, 12-13: “Y cuando tus días se hayan cumplido y te acuestes con tus poderes, afirmaré después de tí la descendencia que saldrá de tus entrañas, y consolidaré el trono de su realeza. El constituirá una Casa para mi nombre y yo consolidaré el trono de su realeza para siempre”.

¹⁰⁹ I Re. V, 15 a VIII.

¹¹⁰ De Vaux, R., (n.15), pp. 407 y s.

¹¹¹ I Re. VIII, 10-13.

¹¹² Congar, Y., (n.43), p. 68.

¹¹³ Fuentes, I., (n.44), p. 58.

“¿Es que verdaderamente habitará Dios con los hombres sobre la tierra? Si los cielos y los cielos de los cielos no pueden contenerte, ¡cuánto menos esta Casa que yo te he construido! Atiende a la plegaria de tu siervo y a su petición, Yahveh Dios mío, y escucha el clamor y la plegaria que tu siervo hace hoy en tu presencia, que tus ojos estén abiertos día y noche sobre esta Casa, sobre este lugar del que dijiste: “En él estará mi Nombre”...”¹¹⁴

Yahveh, así, está en Jerusalén¹¹⁵, habita en Sión¹¹⁶ y reina desde allí¹¹⁷. El *debir*, como corazón del Templo, es el centro de Jerusalén que, a su vez, lo es de Israel que, como Tierra Santa, lo es del mundo¹¹⁸. El Templo no es sólo “un santuario del Estado donde el rey y su pueblo rinden culto al Dios nacional”¹¹⁹, sino que, como sede de la *Sekinah*¹²⁰, es un verdadero *ómphalos*.

La centralización del culto¹²¹ en el Templo de Jerusalén parece ser el germen de un localismo que, sumado a un ritualismo y formalismo excesivos -y reñidos con una verdadera conversión interior¹²²-, se tradujo no sólo en una fijación del culto, sino de Dios mismo en el Templo¹²³. En oposición a esta situación -y no al Templo¹²⁴- se hará escuchar la voz de los profetas. Estos manifiestan hacia el Santuario no un rechazo, sino una “dialéctica de exceso y rebasamiento”¹²⁵; se acepta que Yahveh reside en el *debir*¹²⁶, pero se critica el culto que se realiza en torno a él, lleno de “palabras engañosas”¹²⁷. Los profetas, en oposición al formalismo, invitan a una verdadera conversión interior, al mismo tiempo que proclaman la omnipresencia divina:

“Santo, santo, santo, Yahveh Sebaot: llena está toda la tierra de su gloria”¹²⁸

¹¹⁴ I Re. VIII, 27-29. Cf. Is. LXVI, 1-2.

¹¹⁵ Esd. I, 3.

¹¹⁶ Jl. IV, 17.

¹¹⁷ Miq. IV, 7.

¹¹⁸ Guénon, R., (n.22), p. 73, citando a : P. Villaud, *La Kabbale Juive*, t. I, p. 509.

¹¹⁹ De Vaux, R., (n.15), p. 420.

¹²⁰ Ibid., pp. 427 y ss.

¹²¹ Ibid., pp. 439 y s.

¹²² Congar, Y., (n.43), p. 75.

¹²³ Bouyer, L., (n.27), p. 157.

¹²⁴ Vid. Congar, Y., (n.43), pp. 72 y ss.

¹²⁵ Ibid., p. 65.

¹²⁶ Vid. Is. VIII, 18; XVIII, 7; XXXVII, 1 y 14; XXXVIII, 15 y 22; LX, 14; Jer. III, 17; XXXI, 6; Am. I, 2.

¹²⁷ Jer. VII, 1-5. Vid. tb. VII, 1-28 y XXVI.

¹²⁸ Is. VI, 3.

Isaías habla de un Dios que no tiene residencia fija¹²⁹, al igual que Ezequiel¹³⁰, y Amós señala que Yahveh tiene su morada en los cielos¹³¹. No se debe acudir a tal o cual lugar a rendir culto de no mediar una verdadera conversión:

“Porque así dice Yahveh a la casa de Israel: ¡Buscadme a mí y viviréis! Pero no busquéis a Betel, no vayáis a Guilgal ni paséis a Berseba...”¹³²

4 En el mundo del *Antiguo Testamento* existiría, pues, una suerte de dialéctica entre un culto de tipo localista y la noción de omnipresencia. Sin embargo, la contradicción es sólo aparente: debe precisarse no sólo en qué momentos predomina el uno o la otra, sino también en qué niveles. Interpretando “literalmente” y “a la letra” algunos pasajes véterotestamentarios es posible deducir que Yahveh se encontraba en ciertos lugares y no en otros; pero, atendiendo al “espíritu” de la *Escritura* y a su globalidad, no cabe duda de que nos hallamos frente a un Dios omnipresente, y reconocido como tal por los hombres.

Es probable que -y sólo lo planteamos a nivel de probabilidad- el localismo aparezca ligado a cuatro hechos: la influencia de las religiones cananeas preisraelitas, una concepción “popular” que ligaba a Dios a ciertos lugares y que se vio favorecida, por un lado, con la centralización en el Templo de Jerusalén¹³³ y, por otro, con el excesivo ritualismo y formalismo del período postexílico¹³⁴. En otro nivel, el de la recta interpretación, se escucha la voz autorizada de ciertos hombres -los profetas, v.gr.- que no dejan de proclamar la omnipresencia de Yahveh, cuya verdadera morada es el cielo. Esta tensión, “que las almas más religiosas experimentaban con angustia, entre la trascendencia celeste de Dios y su permanencia casi familiar en Israel (...), entre su separación y su proximidad”¹³⁵, queda de manifiesto en forma notable en las palabras, ya citadas, que Salomón pronuncia con ocasión de la construcción del Templo.

Es interesante destacar que la *Sekinah*, en principio atributo del Templo, se hará también extensiva a las sinagogas. La Presencia de Yahveh estará “en Jerusalén, en Palestina, en todo judío,

¹²⁹ Is. XIX, 1.

¹³⁰ Ez. IX, 3; X, 18-20; XI, 22-25. Cf. Congar, Y., (n.43), p. 82.

¹³¹ Am. IX, 6. Cf. Congar, Y., (n.43), p. 83.

¹³² Am. V, 4-5.

¹³³ Vid. De Vaux, R., (n.15), pp. 433 y ss.

¹³⁴ Vid. Congar, Y., (n.43), pp. 104 y ss.

¹³⁵ Ibid., p. 112.

cuando menos en las almas justas; habitaba en particular donde hubiera diez, cinco, tres, incluso dos israelitas ocupados en la palabra de la Ley”¹³⁶.

Según R. Roussel, “su dios, Yahveh, no era omnipresente: estos pueblos, en parte nómadas, gustaban de localizarlo dentro de regiones sagradas bien delimitadas”¹³⁷. esta aseveración es errónea y contradictoria en sí misma: se afirma que los hebreos “localizaban” a Dios en ciertos lugares, lo cual es en parte correcto; pero lo que los hombres piensen acerca de Dios no limita su Ser, es decir, no se puede explicar cómo es Él sino a partir de Él o, en este caso, de sus palabras reveladas, y no a partir de los hombres. Si en algún momento, pues, se concibió un Dios ligado a un cierto espacio, ya después del *Éxodo* se hace hincapié en la omnipresencia de Yahveh, a la vez que se rechaza el culto localista.

Sí acierta Roussel, en cambio, al relacionar nomadismo y peregrinación¹³⁸. El carácter nomádico del pueblo hebreo proporciona el sustento cultural, social y religioso de la peregrinación¹³⁹, el cual seguirá pesando en sus tradiciones aun después de su sedentarización. El *Antiguo Testamento* nos refiere que existían, desde antiguo, peregrinaciones locales a Betel¹⁴⁰, al Encinar de Mambré¹⁴¹, Berseba¹⁴² y Siquem¹⁴³; no obstante, con la centralización del culto en Jerusalén, éste se constituirá en el centro de peregrinación más concurrido, especialmente en las fiestas: *Azimos (Pascua)*, *Semanas* y *Tabernáculos*.

Estas tres grandes fiestas anuales de Israel eran de peregrinación, y recibían el nombre de *hâg*¹⁴⁴, palabra cuya raíz se ha conservado en árabe (*hadjdj*) con el primitivo sentido de peregrinación¹⁴⁵. La raíz etimológica de *hâg* significa “danzar, dar vueltas”, y dice relación con las danzas que formaban parte del rito de peregrinación¹⁴⁶.

Los salmos nos proporcionan un bello testimonio de las peregrinaciones israelitas, especialmente de la *re'iyah*, palabra con que se designaba la “subida” -material en apariencia, espiritual en el fondo, esto es, una iniciación- a Jerusalén¹⁴⁷:

“Dichosos los que moran en tu casa,

¹³⁶ Ibid., p. 114.

¹³⁷ Roussel, R., *Les Pèlerinages à travers les siècles*, Payot, 1954, Paris, p. 15.

¹³⁸ Id.

¹³⁹ Vieyra, M., (n.48), p. 77.

¹⁴⁰ I Sam. X, 3. Cf. De Vaux, R., (n.15), p. 385.

¹⁴¹ Ibid., p. 386.

¹⁴² Am. V, 5. Cf. De Vaux, R., (n.15), p. 387.

¹⁴³ Jue. XXI, 19-21. Cf. De Vaux, R., (n.15), p. 400.

¹⁴⁴ Ibid. p. 610.

¹⁴⁵ Vieyra, M., (n.48), p. 81. Cf. De Vaux, R., (n.15), p. 594.

¹⁴⁶ Id.

¹⁴⁷ Vieyra, M., (n.48), p. 83.

te alaban por siempre.
Dichosos los hombres cuya fuerza está en ti,
y las subidas en su corazón”¹⁴⁸.

“Vale más un día en tus atrios
que mil en mis mansiones,
estar en el umbral de la casa de mi Dios
que habitar en tiendas de impiedad”¹⁴⁹

Los Salmos CXX a CXXXIV son los llamados “salmos graduales” o “de las subidas”¹⁵⁰, y reflejan la alegría de los peregrinos que iban a Jerusalén:

“¡Oh, qué alegría cuando me dijeron:
Vamos a la Casa de Yahveh!
¡Ya estamos, ya se posan nuestros pies
en tus puertas, Jerusalén!”¹⁵¹.

Las fiestas reunían en Jerusalén a más de cien mil peregrinos¹⁵². En tiempos del *Nuevo Testamento* se mantenía aún la costumbre de “subir” a Jerusalén con motivo de la Pascua, como lo testimonia el *Evangelio* de Lucas y diversos pasajes de la vida de Jesús, especialmente cuando nos informa que “sus padres iban todos los años a Jerusalén en la fiesta de Pascua”¹⁵³; No sabemos, ciertamente si Cristo acompañaba siempre a María y José en esta *peregrinatio*, pero sí sabemos que a los doce años “subió” a Jerusalén con ellos¹⁵⁴. Según Flavio Josefo, poco antes del año 66, se reunieron en Jerusalén dos millones setecientas mil personas para celebrar la Pascua¹⁵⁵, cifra

¹⁴⁸ Sal. LXXXIV, 5-6.

¹⁴⁹ Sal. LXXXIV, 11.

¹⁵⁰ Vid. Vieyra, M., (n.48), p. 85. Cf. *Biblia de Jerusalén*, Trad. Escuela Bíblica de Jerusalén, Desclée de Brouwer, 1984, Bilbao, nota al v. 6 del Sal. LXXXIV. Vid. tb. Congar, Y., (n.43), p. 106.

¹⁵¹ Sal. CXXII, 1-2.

¹⁵² Congar, Y., (n.43), p. 106.

¹⁵³ Lc. II, 41.

¹⁵⁴ Lc. II, 42-43.

¹⁵⁵ Flavio Josefo, *Las Guerras de los Judíos*, VI, 422-427, en: Flavio Josefo. *Un testigo judío de la Palestina del tiempo de los apóstoles*, Equipo “Facultad de Teología de Lyon”, Trad. de N. Darrícal, Ed. Verbo Divino, 1981, Pamplona, p. 39. Cf. Guignebert, Ch., *El Mundo Judío hacia los tiempos de Jesús*, Trad. de V. Clavel, UTEHA, 1959, México D.F., p. 204. Vid. tb. Eusebio, *Historia Eclesiástica*, III, 5, 5, Trad. de A. Velasco, B.A.C., Ed. Católica, 1973, Madrid, p. 127. Tal era la afluencia de peregrinos a Jerusalén, en Pascua, que, en una revuelta ocurrida hacia los años 48-50, al “apretujarse con todas sus fuerzas en las

exagerada, pero que da cuenta de la multitud de fieles que acudían a Jerusalén con ocasión de las grandes fiestas. La peregrinación tenía como fin no sólo “encontrar” a Yahveh en el templo, sino también conmemorar acontecimientos fundamentales de la historia de Israel, y se hacía en un espacio sagrado “desde siempre”, ocasiones y lugar en que Israel “tomaba conciencia de su realidad como pueblo” elegido¹⁵⁶.

* * *

Permítasenos concluir con algunas breves palabras acerca del cristianismo, heredero de la tradición del pueblo hebreo y, de alguna manera, pues, de su condición nomádica, peregrina. El término *peregrinatio*¹⁵⁷ adquirirá con el cristianismo un nuevo valor, y fue adoptado para traducir la palabra griega *xeniteia*¹⁵⁸, término que, en sentido estricto, significa “permanencia de un extranjero (*xénos*), en particular como soldado”¹⁵⁹, y que utilizó en el cristianismo primitivo para referirse al exilio voluntario, al destierro -cuyo fundamento espiritual está en las *Escrituras*¹⁶⁰-, puesto en práctica entre los siglos II y III¹⁶¹. La forma más drástica de la *xeniteia* consistía en dejar la patria para “vivir en el extranjero como un extranjero”¹⁶² y su propósito era acompañar a Cristo, desterrado de este mundo¹⁶³. La *xeniteia*, propia del Oriente, fue conocida en Occidente, y toda su carga semántica fue vertida al antiguo concepto latino *peregrinatio*¹⁶⁴.

salidas del Templo, precieron treinta mil, aplastados unos por otros” (Ibid., II, 19, 1, p. 100. El dato tb. en: Orosio, *Historias*, VII, 6, 14, Trad. de E. Sánchez, Gredos, 1982, Madrid, Vol. II, p. 186).

¹⁵⁶ Congar, Y., (n.43), p. 108.

¹⁵⁷ Sobre el particular, Vid. s. v. Corominas, J., *Diccionario Crítico Etimológico de la Lengua Castellana*, Gredos, 1954, Madrid; Ernout-Meillet, *Dictionnaire Étymologique de la Langue Latine. Histoire des Mots*, Librairie Klincksiek, Quatrième Ed., 1952 (1932), Paris; Niermeyer, J., *Mediae Latinitatis Lexicon Minus*, Ed. E.J. Brill, 1976, Leiden.

¹⁵⁸ Sobre el término, en general, Vid. Colombás, G., *El Monacato Primitivo*, B.A.C., Ed. Católica, 1974, Madrid, Vol. II, pp. 129 y ss.; del mismo autor, *San Benito. Su Vida y su Regla*, B.A.C., Ed. Católica, 1954, Madrid, p. 617, n. 58-17; Bourdeau, F., *El Camino del Perdón. Peregrinación y Reconciliación*, Trad. de A. Ortiz, Ed. Verbo Divino, 1983, Navarra, p. 52.

¹⁵⁹ Pérez, C., et alt., *Diccionario Griego-Español*, Ed. Razón y Fe, 1942, Madrid; Lidell-Scott, A *Greek English-Lexicon*, Clarendon Press, Eight Ed., 1901, Oxford. El término *xeniteia* aparece en los LXX: Sab. XVIII, 3. En la *Sainte Bible*, Ed. Du Cerf, 1961, Paris, se le traduce por “migration”, que es tomada también por la versión castellana, *Biblia de Jerusalén*, (n.150), donde la palabra escogida es “emigración”. Las dos traducciones nos parecen, cuando menos, poco exactas; más precisa sería la de “destierro”, que aparece en *Verbum Dei. Comentario a la Sagrada Escritura*, Trad. de M. García et alt., Herder, 1956, Barcelona, Vol. II, 394e, p. 336.

¹⁶⁰ Vid. esp., y aparte de los textos véterotestamentarios ya citados, Heb. X, 19 a XI, 40.

¹⁶¹ Vid. Colombás, G., (n.158), p. 129.

¹⁶² Ibid., p. 131.

¹⁶³ Ibid., 130.

¹⁶⁴ Ibid., p. 132.

Es, pues, con su “cristianización” que la palabra *peregrinatio* adquiere un valor simbólico religioso que se conserva hasta el día de hoy. “La religión cristiana da al antiguo concepto un nuevo espíritu enteramente propio”¹⁶⁵, que no sólo distingue del antiguo uso pagano, sino también de la peregrinación hebrea. Es lo que Toynbee ha llamado “eterealización”, esto es, “la elevación a un sentido inspiradamente espiritual”¹⁶⁶, a un significado abstracto. El cristiano será, así, un peregrino en la tierra, un transeúnte hacia la verdadera Patria, la Jerusalén Celeste¹⁶⁷

La idea de que el cristiano debe vivir en la tierra como un desterrado, tiene profundas raíces en las *Escrituras*¹⁶⁸. “Los creyentes, exiliados y dispersos sobre la tierra, están invitados no sólo a considerarse aquí abajo como simples residentes de paso, ajenos a este bajo mundo, sino a llegarse a Dios”¹⁶⁹. El camino no tiene nada de material, puesto que es la persona de Cristo¹⁷⁰. Esta noción será reiterada una y otra vez en la literatura cristiana y, tal vez uno de los textos más notables -entre muchos- al respecto, es el siguiente:

“Habitan sus propias patrias, pero como forasteros, toman parte en todo como ciudadanos y todo lo soportan como extranjeros; toda tierra extraña es para ellos patria, y toda patria tierra extraña”¹⁷¹.

El hombre que se hace peregrino en la tierra asume una postura existencial tras la cual hay una decisión y un compromiso, libremente asumidos y que comprometen todo su ser¹⁷². Estamos,

¹⁶⁵ Vid. Jaeger, W., *Cristianismo Primitivo y Paideia Griega*, Trad. de E. Frost, F.C.E., 1965 (Harvard, 1961), México D.F., p. 36. Si bien la obra de este autor se refiere específicamente a la lengua griega y su adopción por el cristianismo, creemos que las ideas generales nos sirven igualmente aquí.

¹⁶⁶ Toynbee, A., *Estudio de la Historia*, Trad. de L.A. Bixio, Emecé, 1961 (Oxford, 1934), Bs. Aires, Vol. VIII, p. 196. Sobre el concepto “eterealización”, véase el Vol. III, pp. 192 a 210, esp. p. 201.

¹⁶⁷ Vid. Cirlot, J., (n.32), pp. 357 y s; Chevalier-Gheerbrant, (n.18), pp. 812 y s.

¹⁶⁸ Colombás, G., *El Monacato...*, (n.158), p. 129. Vid. Heb. XI, 13-16 y XIII, 13. En Heb. XI, 13; I Pe. I, 1 y II, 11, el término técnico empleado es *parepidemos*: “Los *parepidemoi* se consideran extranjeros en el lugar donde habitan o, mejor aún, viajeros, pues están de camino y no han llegado aún al término de su peregrinación”. Spicq, C., *Vida Cristiana y Peregrinación según El Nuevo Testamento*, Trad. de J.L. Legaza, B.A.C., Ed. Católica, 1977 (Paris, 1972), Madrid, p. 60. Otro término empleado es *paroikos*, “el hombre de paso, o el forastero que vive en este país de una forma más o menos prolongada” (Ibid., p. 56). Para los pasajes bíblicos relacionados con la peregrinación véase, además de la compelta obra de Spicq, *Catholicisme. Hier, Aujourd'hui, Demain*, Encyclopédie publiée pour le patronage de l'Institut Catholique de Lille par G. Mathon, G. Baudry, P. Guilluy et E. Thiery, Librairie Létouzey et Ané, 1985, Paris, Vol. X, col. 1108-1110.

¹⁶⁹ Spicq, C., (n.168), p. 66.

¹⁷⁰ Jn. XIV, 6.

¹⁷¹ *Ep. a Diogneto*, V, 5, en: *Padres Apostólicos*, Trad. de D. Ruiz, B.A.C., Ed. Católica, 1954, Madrid, p. 850

¹⁷² El hombre, diría, I. Fuentes, opta por “residir históricamente” como un peregrino en la tierra y en la historia. Vid. Fuentes, I., “Ciudad y Destierro. Consideraciones en torno a la Cristiandad Antigua”, en *Academia*, 13-14, 1986, Santiago de Chile, *passim*, y, tb., Fuentes, I., (n.12), pp. 67 y ss.

pues, frente a una actitud histórica asumida libre y conscientemente, un compromiso vital que, incluso, rebasando la estrechez de este mundo, participa de una historia trascendente.

Durante la Edad Media, la gran época de las peregrinaciones, nos encontramos con que la peregrinación tiene también una dimensión histórico-escatológica: el tiempo presente es tiempo de peregrinación¹⁷³, en espera del segundo advenimiento de Cristo.

¹⁷³ San Isidoro, *Etimologías*, VII, I, 5, Trad. de L. Cortés, B.A.C., Ed. Católica, 1951, Madrid, p. 189. Vid. tb. Santiago de la Vorágine, *La Leyenda Dorada*, Trad. de J.M. Macias, Alianza, 1982, Madrid, pp. 19 y 320.