

entretejidos

Revista de Transdisciplina y Cultura Digital

Lugares sagrados:

Un enfoque hermenéutico



Lugares sagrados: Un enfoque hermenéutico

María Papenfuss

Lugares sagrados: Un enfoque hermenéutico

Resumen

Con base en la hermenéutica de Heidegger y la idea de lo sagrado y lo profano de Eliade, el presente trabajo está enfocado en los así llamados lugares sagrados desde una perspectiva fenomenológica, específicamente considerando el planteamiento hermenéutico. En un primer momento, se expone un concepto de lo sagrado y consiguientemente una idea de lo que son lugares sagrados, para después examinarlos bajo una perspectiva hermenéutica, la cual toma en cuenta los siguientes indicadores formales: el símbolo, la hierofanía, el rito y la reunión. Se ejemplifica ese enfoque con el caso de la Arboleda de los Druidas en el sur de Alemania.

Palabras clave:

Hermenéutica, fenomenología de la religión, lugares sagrados, sagrado/profano, Arboleda de los Druidas

Sacred Places: A hermeneutical approach

Abstract

Based on Heidegger's hermeneutics and the idea of the sacred and the profane of Eliade, the present work is focused on the so-called sacred places from a phenomenological perspective, specifically considering the hermeneutical planning. At first, a concept of the sacred is exposed and consequently an idea of what are sacred places, then examine them under a hermeneutical perspective, which takes into account the following formal indicators: the symbol, the hierophany, the rite and the gathering. This approach is exemplified by the case of the Grove of the Druids in southern Germany.

Keywords:

Hermeneutics, phenomenology of religion, sacred places, sacred / profane, Grove of the Druids.

Introducción

El análisis de los así llamados “lugares sagrados” forma parte de las tareas de las ciencias de las religiones como disciplina de las ciencias culturales. Las teorías desarrolladas en las últimas décadas por ejemplo del teólogo Belden C. Lane, del filósofo Edward S. Casey y del teólogo y científico de las religiones H. Fugmann entre otros apuntan desde varios puntos de vista al espacio y el lugar, vinculándolos con lo sagrado. Antes de ellos, autores clásicos de las ciencias de las religiones¹ se enfocaron en la naturaleza de lo sagrado, entre ellos, Rudolf Otto en su libro “Lo santo”² (1917), Walter Otto en sus textos acerca de religión, mitos y la teofanía y Mircea Eliade, entre varios en “Die Religionen und das Heilige. Elemente der Religionsgeschichte” (1954) y “Lo sagrado y lo profano”³ (1957).

Aunque la fenomenología y el planteamiento ontológico ya están presentes en dichos conceptos, hasta la fecha no se encuentra una posición meramente hermenéutica que trata sobre lugares sagrados. Es por eso que el presente ensayo se basa en la pregunta: ¿cómo se puede comprender un lugar sagrado a partir de la hermenéutica? El objetivo, por lo tanto, es el desarrollo de indicadores formales con base en la hermenéutica de Martin Heidegger, para la comprensión de lugares sagrados, considerando las subjetividades implicadas. Se parte de la hipótesis que la hermenéutica proporciona una perspectiva que toma en cuenta lo vivencial, es decir, la facticidad del lugar sagrado.

La primera parte del presente trabajo está enfocada en lo que constituye lo sagrado, desde las ideas de Mircea Eliade y Rudolf Otto. Con base en eso, se habla de la manifestación de lo sagrado en espacios distintos, es decir, en los así llamados lugares sagrados. Para averiguar la naturaleza de un lugar sagrado

1. En sus tiempos, estos autores se encontraron en el área de la teología, sin embargo, varios de sus planteamientos forman la base de conceptos de las ciencias de las religiones hoy en día.

2. Originalmente en alemán: “*Das Heilige: Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*”.

3. Originalmente en alemán: “*Das Heilige und das Profane*”.

se contrasta esa idea contra la de “lugares energéticos”, dos nociones que se suelen usar indiscriminadamente.

La segunda parte consiste en un acercamiento hermenéutico a lo anteriormente explicado. Para eso, se retoman mayormente los textos “La cosa”⁴ (1950) y “Introducción a la fenomenología de la religión”⁵ (1920) de Martin Heidegger y los planteamientos acerca del símbolo, el rito y el mito de Paul Ricoeur. Desde un punto de vista fenomenológico, basado las ideas de Mircea Eliade y Rudolf Otto se trata de aportar elementos claves a los indicadores formales que se desarrollan acerca de los lugares sagrados: el símbolo, la hierofanía, el rito y la reunión. Se ejemplifica en la última parte con la arboleda de los druidas, un lugar llamado sagrado en el sur de Alemania.

Todo espacio sagrado implica una hierofanía, una irrupción de lo sagrado que tiene por efecto destacar un territorio del medio cósmico circundante y el de hacerlo cualitativamente diferente.

(Mircea Eliade)

1. Lo sagrado y sus manifestaciones en el espacio

¿Qué es “lo sagrado” y cómo se manifiesta? En cuanto a la noción de lo sagrado, existen varias ideas conceptuales, ya que se trata de algo abstracto e intangible como en general las creencias mismas. Desde las teologías, lo sagrado siempre tiene que ver con un(os) dios(es) respectivamente deidades, las cuales se pueden entender de manera personal o impersonal. El panteísmo implica lo sagrado en todo lo que existe: objeto, ser vivo, el universo. ¿Cómo se puede entender entonces lo sagrado? Desde los distintos planteamientos teológicos y científicos culturales⁶, se retoman en el siguiente párrafo los de Mircea Eliade,

4. Originalmente en alemán: “*Das Ding*”.

5. Originalmente en alemán: “*Phänomenologie des religiösen Lebens, Einleitung in die Phänomenologie der Religion*”.

6. Se parte de las ciencias culturales y ciencias del espíritu (Geisteswissenschaften), considerando la teología y las ciencias de las religiones (Religionswissenschaften) parte de ellas.

vinculadas con lo que propone Rudolf Otto para presentar un planteamiento fenomenológico acerca de lo sagrado con el fin de acercarse a un punto de vista hermenéutico sobre la temática. Después, se trata de relacionar lo sagrado con la cuestión de lo espacial, o sea, los lugares que se perciben como sagrados.

1.1 Lo sagrado y lo profano

Aunque a primera vista el binomio "sagrado" y "profano" da la impresión de una categorización rígida, tal vez demasiado positivista, se presta para tratar de comprender lo sagrado, dado que lo que se acerca más a una posición hermenéutica es el planteamiento fenomenológico. Para entender la idea de Eliade acerca de lo sagrado y lo profano, hay que mencionar primero a Rudolf Otto, puesto que Eliade retomó ideas de su obra "*Lo Santo*" (1917) para desarrollar su propia idea de lo sagrado.

Otto subraya que lo sagrado no es algo objetivamente entendible, sino algo irracional. No se puede escribir con palabras y tampoco se trata de ideas morales o ética. Gracias a su carácter irracional y al hecho de que se puede comprender a partir de la vivencia -la experiencia de lo sagrado- más que su comprensión a través de razonamientos, Otto le llama a lo sagrado lo "numinoso"⁷. Para explicar entonces lo numinoso, el individuo tiene que buscarlo en sus propios sentimientos para encontrar los "sentimientos numinosos". Estos sentimientos de lo sagrado son íntimamente relacionados con lo trascendente⁸ y por lo tanto con el *mysterium*, el cual se manifiesta de dos maneras que aluden a lo numinoso: como *mysterium tremendum*, el misterio que causa miedo, estremecimiento y grima por un lado, y por el otro lado como *mysterium facinans*, el misterio atrayente, que se manifiesta en forma de asombro y maravilla. El sentimiento de lo numinoso es una condición a priori del ser humano, así que cualquier individuo es

7. Originalmente en alemán: das Numinose. Del latín "numen" – el dios, la diosa.

8. "Trascendente" se refiere en general a las transcendencias pequeñas, medianas y grandes que distinguen H. Knoblauch, T. Luckmann y A. Schütz y en particular a las transcendencias grandes. Estas son referencias a una realidad extra-cotidiana, no "experienciable". Son los límites de la experiencia humana y por esto, todo tipo de religión y las experiencias religiosas tiene que ver con ellas.

capaz de sentirla. De esa manera, lo sagrado -lo numinoso- se vuelve una plena experiencia. (Otto 1917)

Eliade, por su parte, contrapone lo sagrado con lo profano. Retomando la parte de lo irracional de lo sagrado que menciona Otto, el autor se enfoca en un primer momento en la manifestación de lo sagrado en general:

«El hombre entra en conocimiento de lo sagrado porque se manifiesta, porque se muestra como algo diferente por completo de lo profano. Para denominar el acto de esa manifestación de lo sagrado hemos propuesto el término de hierofanía [...].
«(Eliade 4)

Hierofanía se entiende entonces como la manifestación de una realidad sacra. Esa manifestación puede tener lugar en objetos, plantas, personas, momentos etc. y siempre tiene que ver con lo totalmente diferente, lo ganz andere, como antes mencionado, una transcendencia. En el momento en que algo o alguien se vuelve sagrado, se transforma sin perder su forma de ser original. Por ejemplo un árbol que se entiende como árbol sagrado no deja de ser árbol aparte de ser concebido como sagrado. De esa manera, en un nivel macro: "El Cosmos en su totalidad puede convertirse en una hierofanía". (Eliade 4) Desde luego, tanto lo profano como lo sagrado se entienden como dos modalidades de experiencias o modos de estar en el mundo⁹. Consiguientemente, no se entienden como simples opuestos sino como un continuum, es decir, las fronteras entre ellos son fluidas.

9. Cabe contextualizar esa idea de Eliade, ya que su libro se publicó en el año 1957. El autor habla de sociedades modernas y su reciprocidad con la no-religiosidad del hombre y la desacralización del mundo; también contextualizado por ideas como la secularización.

La importancia de lo que plantea Eliade para la hermenéutica se encuentra en el énfasis de la experiencia de lo religioso y con ello de lo sagrado. La manifestación de lo sagrado -la hierofanía- se encuentra en la existencia misma del ser humano y a la vez es una condición

innata de él. Sobre esa base, se consideran en el siguiente párrafo los lugares sagrados como hierofanías, considerando la distinción entre "lugar sagrado" y "lugar energético".

1.2 Lugares sagrados y lugares energéticos

Siguiendo la idea general de lo sagrado de Eliade, existe el espacio sagrado y el espacio profano, tal como existe tiempo sagrado y profano. Ese espacio sagrado es:

... "fuerte", significativo, y hay otros espacios no consagrados y, por consiguiente, sin estructura ni consistencia; en una palabra: amorfos. Más aún: para el hombre religioso esta ausencia de homogeneidad espacial se traduce en la experiencia de una oposición entre el espacio sagrado, el único que es real, que existe realmente, y todo el resto, la extensión informe que le rodea. (Eliade 6)

La hierofanía es, desde luego, la experiencia de lo sagrado y el lugar donde se manifiesta a la vez. Cabe señalar que la experiencia religiosa de que el espacio no es homogéneo establece una "fundación del mundo" (Eliade 6), es decir, una experiencia primordial del ser humano antes que toda reflexión y teorización del mundo. La hierofanía, según el mismo autor, es por lo tanto una ruptura en dicha no-homogeneidad del espacio y allí se revela la verdad absoluta de la existencia, un "punto fijo" en la caótica homogeneidad del espacio y tiempo profano. El espacio profano implica la relatividad espacial, mientras que el espacio sagrado es la orientación en ese último. (Eliade 6)

Ahora bien, un lugar se puede volver especial para un individuo sin ser un espacio sagrado para otro. Eso se debe a la experiencia numinosa como parte de la vida cotidiana –no su cotidianidad–, es decir, "aparece y desaparece según las necesidades cotidianas"

(Eliade 7) y crea lugares sagrados de un universo individual e íntimo. Otros autores lo llaman por eso "espacio sagrado situacional" o "no durativo"¹⁰.

Otra peculiaridad de los lugares sagrados es la cuestión de los signos que indican un lugar como sagrado. Vinculadas con la hierofanía, puede ser cualquier signo¹¹ cuya existencia conlleva una significación religiosa que gatilla la experiencia numinosa. Sin embargo, no siempre aparecen ese tipo de signos que actúan como marcadores y a la vez desencadenante de la hierofanía. En ese caso, se trata de "una evocación de fuerzas o figuras sagradas, que tiene como fin inmediato la orientación en la homogeneidad del espacio" (Eliade 8), es decir, la provocación (en el sentido de evocación) de la hierofanía.

Desde una perspectiva macro, según Eliade, la naturaleza conlleva un valor religioso ya que el mundo en sí cuenta como manifestación de las "diferentes modalidades de lo sagrado en la propia estructura del mundo y de los fenómenos cósmicos" (Eliade 31). La experiencia numinosa se encuentra por eso vinculada con la naturaleza y sus elementos. En varias religiones, entre ellas paganas y neopaganas, la "madre tierra" cuenta como una entidad y con eso como una manifestación de lo sagrado en sí. Sin embargo, eso no descarta la no-homogeneidad del espacio mundial y la existencia de lugares particulares de la hierofanía.

10. Véase Fugmann (2012) basado en Lane (2001), párrafo sobre el planteamiento ontológico.

11. Signo puede ser por ejemplo: objeto, ser vivo, cambio, aparición o desaparición, acto, lingüístico, etc. (nota de la autora).

12. En alemán: Kraftorte. „Ort“ se traduce como "lugar" y "Kraft" mayormente como "fuerza", también como "energía" y "poder", entre otros.

Las nociones de "lugares sagrados" y "lugares energéticos"¹², lugares que poseen una fuerza o energía distinta, se usan con frecuencia como sinónimos. Dado que el lugar sagrado es hierofanía y al mismo tiempo lugar de la hierofanía, su ser sinónimos de "sagrado" y "de fuerza/energía" no parece tan erróneo, ya que la fuerza o energía puede contar como signo de lo sagrado y lo distingue de un lugar profano. Los "lugares de fuerza", en comparación con

los lugares sagrados, no conllevan la idea de la hierofanía, más bien se refieren a lo que un individuo o un grupo le atribuye como "energético" o con una distinta fuerza¹³. En ese sentido, el lugar de fuerza es una forma de lugar sagrado, dado lo anteriormente mencionado: es lugar de hierofanía por su energía y da orden a la no-homogeneidad espacial que lo rodea. La diferencia más grande entre las dos nociones se encuentra en su situacionalidad: la energía innata del lugar de fuerza lo define como tal mientras que el lugar sagrado en sí es la manifestación de lo sagrado en el mundo a través y como experiencia vivencial de lo numinoso.

Con base en lo anteriormente dicho, se trata de entender los lugares sagrados desde la hermenéutica en el siguiente apartado.

2. Hermenéutica de los lugares sagrados

Martin Heidegger escribió entre otros el libro "Introducción a la fenomenología de la religión"¹⁴ (1921) y en él propone una metodología fenomenológica para considerar fenómenos religiosos a partir de la experiencia fáctica de la vida. Se trata de desarrollar en el siguiente párrafo, indicadores formales acerca de los lugares sagrados basados en el planteamiento fenomenológico de Heidegger entretejido con lo que proponen Paul Ricoeur y Rudolf Otto al respecto. Ricoeur, por su parte, toma en cuenta la idea de lo sagrado de Eliade y también se refiere a Freud y su psicoanálisis.

Después de exponer los indicadores formales de un planteamiento hermenéutico acerca de los lugares sagrados, se usan los mismos para contemplar un lugar que cuenta como lugar sagrado: la arboleda de los druidas cerca de Wohlmannsgesees, Alemania.

2.1 Indicadores formales del lugar sagrado

Antes de desarrollar una idea hermenéutica para la comprensión de lo sagrado y sus manifestaciones en el espacio, cabe aclarar

13. Véase por ejemplo Fugmann (2012), Dippel (2016).

14. Originalmente en alemán: "*Phänomenologie des religiösen Lebens, Einleitung in die Phänomenologie der Religion*".

que Martin Heidegger y Paul Ricoeur, dos autores cuyos planteamientos forman la base del presente trabajo, parten de la teología cristiana cuando hablan de lo sagrado. Tanto las implicaciones de la teología para la hermenéutica como los ejemplos explícitos que eligen ellos para corroborar sus planteamientos no se retoman en detalle en el presente ensayo, ya que el cuestionamiento se enfoca en la apariencia de lo sagrado en el mundo, sin embargo, no se considera un dios como es práctica común en explicaciones desde la teología. Por lo mismo, se considera la cuestión histórica de los lugares como secundaria, aunque se entiende como factor que considerar.

El punto de partida elegido aquí para hablar sobre la manifestación de lo sagrado como parte de la experiencia fáctica de la vida es la fenomenología de las religiones¹⁵. Heidegger subraya al respecto que la fenomenología en general y la fenomenología de las religiones en específico, tiene el mismo significado que la filosofía. (Heidegger 2006: 37). Por esto, se entiende que:

[...] no dispone de un complejo temático plenamente objetivado en el que los conceptos puedan ser ordenados. Media una diferencia de principio entre la ciencia y la filosofía. (Heidegger 2006: 35)

La filosofía no es objeto de una evidencia científica y empieza siempre, según Heidegger, con la experiencia fáctica de la vida. Esa experiencia no es un "experienciar" superficialmente, sino en la misma manera que la filosofía sólo se puede aclarar a través del "filosofiar" mismo, "constituye la posición total activa y pasiva del hombre con respecto al mundo" (Heidegger 2006: 41). Eso quiere decir que no se trata de objetivar sino de examinar lo "experienciado", lo vivido. La manera en que se realiza esa examinación es a través de la pregunta de lo referencial, el "cómo", el modo de la experiencia fáctica de la vida. Consecuentemente, Heidegger explica esta

15. Heidegger habla de la fenomenología de "la religión", en singular, en vez de "las religiones". Desde la teología se comprende tal denominación, mientras que en el caso del presente trabajo es preferible hablar de "las religiones", ya que abarca cualquier fenómeno religioso, tanto individual como grupal.

como la “preocupación actitudinal, caediza, referencialmente indiferente y autosuficiente por la significatividad” (Heidegger 2006: 46). Ante todo, opta por describir fenómenos religiosos en sí, es decir, de manera ateórica.

Con base en la fenomenología, se desprenden dos ángulos desde los cuales se examina la idea del lugar sagrado: primero, la cuestión simbólica que involucra las expresiones del doble sentido, planteada por Ricoeur, y segundo el rito y la coligación basados en lo que Heidegger escribe sobre “la cosa”.

El símbolo y la hierofanía

Paul Ricoeur se enfoca en la hermenéutica como interpretación en las expresiones donde hay doble sentido; idea que está vinculada con el símbolo y el mito. Él llama “símbolo”:

... a toda expresión caracterizada por el doble sentido, según el cual la significación literal del fenómeno remite a un segundo sentido que solo resulta accesible él mismo en virtud de esa remisión del sentido primero al segundo. [...] con el símbolo auténtico la transferencia del sentido literal al sentido figurado es la única vía de acceso [...]. (Ricoeur 2012: 19)

Esa idea del símbolo se vuelve importante referente a los lugares sagrados en tanto que la hierofanía como experiencia numinosa, gatillada por un signo que conlleva una significación religiosa¹⁶, requiere la dimensión simbólica – la del doble sentido- puesto que la apariencia de los lugares sagrados depende de ella.

El mito, para Ricoeur un “símbolo desarrollado en forma de relato” (Ricoeur 2012: 20), se encuentra articulado fuera del tiempo y espacio geográficamente e históricamente comprensible. De esa manera, el espacio mitológico es distinto al espacio sagrado. Aun

16. Véase Eliade 6.

así, Ricoeur acentúa que la hermenéutica descubre la dimensión simbólica, con tal que el símbolo es un signo que tiene su origen en lo sagrado. (Ricoeur 2004: 312, 486)

Ahora bien, ¿qué tiene que ver el símbolo según Ricoeur con un lugar sagrado? El doble sentido, o sea lo literal y lo latente, se encuentra en los lugares sagrados de manera innata. Primero, retomando a Eliade, un lugar se vuelve sagrado gracias a un signo de significación religiosa que provoca la hierofanía. Dado la no-homogeneidad del espacio en el mundo, las hierofanías aparecen y desaparecen según la necesidad del individuo, dependiente de la existencia de un signo religioso desencadenante. Pero hay que considerar que un lugar se puede consagrar, pero ello no implica que exista por un acto de voluntad (la consagración) una experiencia hierofánica; la hierofanía implica aquello sagrado que se muestra mediante signos a cierto sujeto, pero no como acto de voluntad de él mismo, sino como acto de la propia voluntad de lo sagrado. El mismo lugar puede, por lo tanto, seguir en el plano de lo profano si no se da la apariencia de una hierofanía a partir de un símbolo como signo en el que se origina la experiencia numinosa. Segundo, ese símbolo por su naturaleza del doble sentido vuelve el lugar sagrado: como lugar mismo, literal y existente en el mundo, y como hierofanía.

El rito y la reunión

Lo que Eliade explica con la experiencia de lo sagrado, requiere la presencia de la persona que encuentra este sentimiento religioso en un lugar de la hierofanía. Otros autores hablan de lugares "usados" y "empleados"¹⁷ en ese sentido cuando se refieren a una perspectiva ontológica. Heidegger menciona en "La cosa" (1950) una idea que se puede vincular con esa cuestión de la presencia del ser humano, en ese caso en el lugar sagrado.

17. Por ejemplo Fugmann: lugares sagrados son "*bespielte Orte*".

Hay que aclarar de antemano que Heidegger entiende la cosa –“dinc” o “thing” desde el alto alemán medio¹⁸ – como “algo” que existe, es decir, “[...] dinc significa todo aquello que es de alguna manera” (Heidegger 1950: 178). El “thing” en el tiempo antes de la cristianización de las tribus con religión pagana en Europa era la palabra para denominar a una reunión, un evento para discutir asuntos de importancia para la comunidad o un miembro de ella. Algunos autores relacionan el thing también con un árbol sagrado y por lo mismo con un lugar sagrado para la comunidad que organizaron el thing. De esa manera, existen dos conexiones con la cuestión hermenéutica del lugar sagrado: por una parte, lo histórico, por otra parte, lo etimológico.

Heidegger plantea entonces que en la lengua alemana, se llama “a lo que es coligación con una vieja palabra: thing. [...] La cosa hace cosa. El hacer cosa coliga”¹⁹ (Heidegger 1950: 175). La finalidad de ese tipo de reunión era importante para los que participaron, o sea, no se trataba de un suceso banal sino de asuntos relevantes. Dicho con las palabras de Heidegger, era:

... concretamente la reunión para tratar de una cuestión que está en liza, un litigio. De ahí que las antiguas palabras alemanas thing y dinc pasen a significar asunto; nombran todo aquello que les concierne a los hombres de un modo u otro, que va con ellos, lo que, consecuentemente, está en cuestión. (Heidegger 1950: 176)

El dinc, desde luego, no es solamente un objeto, sino es asunto de importancia y cuestión; llevándolo más allá y retomando a Eliade, es cuestión del orden, de ese “punto fijo” que proporciona la hierofanía en el caos del espacio no-homogéneo. Es entonces cuestión de lo sagrado. Se puede plantear en ese contexto la “Dinglichkeit” -el ser dinc- del

18. En alemán: “*Mittelhochdeutsch*”.

19. Originalmente en alemán: “*Unsere Sprache nennt, was Versammlung ist, in einem alten Wort. Dies lautet: thing.*” [...] *Das Ding dingt. Das Dingen versammelt.*

lugar sagrado: su condición de reunir, coligar, dar a luz un asunto. Eso implica la existencia del signo de significación religiosa y la de la persona que la está “experienciando”.

Es por eso que el lugar sagrado se puede vincular con la presencia y la acción del ser humano, no solo en el sentido de la provocación de la hierofanía que menciona Eliade. Cabe señalar que existe una distinción entre espacio y lugar: según Michel de Certeau, la condición diferencial entre ellos estriba en la praxis que hace al espacio un lugar; desde esta perspectiva sólo los lugares pueden ser sagrados, porque se practican, suceden en ellos coligues-prácticas rituales que lo sacralizan. En esos actos de sacralización puede tener lugar la hierofanía o no, el hecho de que ella suceda enriquece el carácter sacro del lugar en cuestión.

Un caso específico y expresivo de eso es el rito. Ricoeur habla del rito en su idea acerca del mito-relato²⁰ y menciona que “se precisan relatos y ritos para consagrar el contorno de los signos de lo sagrado: lugares santos y objetos sagrados [...]” (Ricoeur 2004: 318). Desde luego, el rito como tipo de uso del lugar sagrado se puede, a veces pero no en general, entender como hierofanía: la experiencia fáctica de la vida religiosa.

En el siguiente párrafo se tratan de ejemplificar estos indicadores formales con la “Arboleda de los Druidas” cerca de Wohlmannsgesees en el estado de Baviera en el sur de Alemania.

2.2 La Arboleda de los Druidas

Como “Arboleda de los Druidas”²¹ se conoce una parte del bosque de Wohlmannsgesees, unidad administrativa del pueblo Wiesenttal en el estado de Baviera, Alemania. Su nombre original, Druidenhain, se encuentra por primera vez en un guía de senderismo del año 1912 y en las leyendas y cuentos locales se menciona el lugar como espacio de rituales

20. ... según la fenomenología de la religión, el mito-relato no sería sino la envoltura verbal de una forma de vida, sentida y vivida, antes de ser formulada. Esa forma de vida se expresaría, en un primer momento, en una conducta global respecto a la totalidad de las cosas; en el rito más que en el relato, es donde esta conducta se expresaría de forma más completa [...]. (Ricoeur 2004: 315-316)

21. Originalmente en alemán: Druidenhain.

ocultos y paganos – espacio donde los druidas realizan sus quehaceres. (Baier y Hochsiedler 1990: 35 – 37, 60 – 62) En la actualidad, se realizan rituales neopaganos en el lugar y se publicaron varios estudios sobre el espacio y su uso²², además, en la última década, se volvió un punto turístico.

¿Por qué se contempla entonces la arboleda de los druidas un lugar sagrado, visto desde la hermenéutica? Para averiguar la respuesta, se examinan a continuación la cuestión del símbolo, de la hirofanía, del rito y de la reunión en cuanto al lugar, usando imágenes fotográficas e información obtenida mediante entrevistas narrativas con personas que se describen como neopaganas²³. La ejemplificación se realiza de manera breve y de ninguna manera se considera exhaustiva.

Para tratar la cuestión de la hirofanía en el lugar, se examina el lugar retrospectivamente, es decir, se usan fotos e información de las entrevistas para acercarse a la idea de la hirofanía a través de lo simbólico, el rito y con ello la reunión.

Una de las entrevistadas describe al respecto:

Aquí, el bosque es un sitio sagrado para mí. Cada vez que regreso aquí, siento la energía de la madre tierra, doy algo y tomo algo de aquí. Aquí en nuestro lugar de la fogata nos reunimos para el ritual; festejamos, bailamos, cantamos, compartimos, honramos nuestros dioses y ancestros, consideramos lo que fue y lo que va a venir. [...] Los días festivos con los rituales le dan un orden a mi existencia, aquí es tiempo sagrado y lugar sagrado, fuera del “Bla- Bla” cotidiano. Aquí, la madre tierra se presenta en su forma más pura²⁴.

Su experiencia de lo sagrado en los rituales fuera de su cotidianidad marca la manifestación de lo sagrado, la hierofanía. El

22. Por ejemplo Baier y Hochsiedler 1990, Fugmann 2012, Papenfuss 2012.

23. La autora realizó las entrevistas narrativas los días 30.04.2012 y 20.09.2019. En las mismas ocasiones tomó las fotos.

24. Originalmente en alemán: „Der Wald hier ist für mich ein heiliger Platz. Jedes Mal, wenn ich hier herkomme, fühle ich die Energie von Mutter Erde, gebe und nehme. Hier an unserer Feuerstelle versammeln wir uns zum Ritual, feiern, tanzen, singen, teilen, ehren unsere Götter und Ahnen, bedenken das was war und das was kommt. [...] Die Festtage mit ihren Ritualen geben meiner Existenz eine Ordnung, hier ist heilige Zeit und heiliger Ort, außerhalb von dem alltäglichen Bla-Bla. Hier zeigt sich Mutter Erde in ihrer reinsten Form.“ (Transcripción de la entrevista 3, realizada el 30.04.2012)

lugar lo describe como aparición y existencia más pura de lo sagrado, el cual es para ella, la energía de la tierra. Un factor importante para esa manifestación de lo sagrado en ese caso es la presencia de las personas que realizan los rituales y el símbolo como signo religioso que representa cada uno de esos elementos. La reunión –el encuentro entre las personas, el lugar, los símbolos, etc.- se puede comprender como el “asunto”, el “dinc” y con ello la experiencia fáctica de lo sagrado en el lugar. No hay representación de lo sagrado en el lugar sino la mera experiencia de lo sagrado.

Una reciprocidad del signo que gatilla la hierofanía se encuentra en los objetos que dejan allí las personas que realizan rituales en el lugar. Por un lado, el dejar una piedra (imagen 1), un moño (imagen 2) o una fruta, el cambiar algo en el lugar como por ejemplo mover una rama de madera de un lugar a otro (imagen 3) o prender una fogata (imagen 4) puede entenderse como evocación de la hierofanía. (Eliade 6) Por el otro lado, la existencia de estas modificaciones del lugar puede desempeñar el papel del signo que gatilla la experiencia numinosa, aparte de los signos independientemente existentes.



Conclusión

Acercarse mediante la hermenéutica a la idea de un lugar sagrado involucra un punto de vista fenomenológico –según Heidegger, filosófico- enfocado en la experiencia fáctica de lo sagrado, dicho de otra manera, lo numinoso. Esa experiencia de la manifestación de lo sagrado en el espacio se puede llamar, según Eliade, hierofanía. Contemplar lo simbólico, el rito y la reunión relacionados con la hierofanía, se facilita un punto de vista que tome en cuenta lo vivencial del lugar sagrado, no lo teórico. Es la comprensión de lo sagrado en sí que se busca lograr con el planteamiento hermenéutico; para esa comprensión, no es necesario aplicar teorías ni conceptos acerca de las características del lugar sino examinar la facticidad de él.

Fuentes de consulta

Baier, A. y Hochsiedler, T.: *Der Druidenhain bei Wohlmannsgesees/Oberfranken. Eine vermutete Kultstätte unter dem Aspekt klufttektonischer und bodenkundlicher Untersuchungen.* En: *Geol. Bl. NO-Bayern 40*, Erlangen, 1990.

Dippel, Julia. *Ritualplatz, Ahnenstätte, Kraftort: Neopagane Rezeptionen germanischer Kultplätze.* En: *Matthias Egeler (Edit.): Germanische Vergleichende, historische und rezeptionsgeschichtliche Zugänge. Münchner Nordistische Studien, Band 24.* Munich: Herbert Utz Verlag, 2016. páginas 315-346. PDF.

Eliade, Mircea. *Das Heilige und das Profane. Vom Wesen des Religiösen.* Hamburgo: Rowohlt (1957). Impreso.

Fugmann, Haringke, *Situative nicht-durativ lokalisierbare heilige Orte.* In: *Beiträge zur Erforschung religiöser und geistiger Strömungen.* 2012. Download (21.11.2017, 14:29Uhr): <http://www.grin.com/de/e-book/198312/situative-nicht-durativ-lokalisierbare-heilige-orte#inside>

Heigegger, Martin.

a – *Introducción a la fenomenología de la religión.* México: Ediciones Siruela y Fondo de cultura económica, 2006. Traducido por Jorge Uscatescu. PDF.

b – *Das Ding.* En: *Gesamtausgabe, Band 7, Vorträge und Aufsätze.* Vittoria Klostermann: Frankfurt am Main, 1950. Traducido por Eustaquio Barjau. PDF.

Lane, B. C.. *Giving Voice to Place: Three Models for Understanding American Sacred Spaces.* En: *Religion and American Culture: A Journal for Interpretation.* 11, Número 1 (Invierno 2001), páginas 53-81. Impreso.

Ricoeur, Paul

a – *Finitud y culpabilidad.* Madrid: Trotta, 2004. Traducido por Cristina de Peretti, Julio Díaz Galán, Carolina Meloni. Impreso.

b – *Escritos y conferencias 2. Hermenéutica.* México: Siglo XXI, 2012. Traducido por Adolfo Castañón. Impreso.

Semblanza curricular

María Papenfuss

Formación académica: Es licenciada en Ciencias de las Culturas con enfoque en las religiones del mundo y Germanística intercultural en la Universidad de Bayreuth, Alemania. Tiene una maestría en Comunicación y Estudios de la Cultura por ICONOS, Instituto de Investigación en Cultura y Comunicación. Actualmente está cursando el Doctorado en Estudios Transdisciplinarios de la Cultura y la Comunicación. Sus enfoques de investigación son fenómenos religiosos alternativos -especialmente afroamericanos y neopaganos-, interculturalidad y cyber-religión. Además, es Secretaria Internacional (alemán, inglés, español) con diploma oficial.

Actividad laboral: Desde el año 2011 imparte clases particulares y grupales de alemán e inglés así como cursos sobre "Interculturalidad" en VIMEX, Voluntarios Internacionales México. Es docente en ICONOS, Instituto de Investigación en Comunicación y Cultura. Cuenta con experiencia laboral como traductora.

Contacto: papenfuss.maria@web.de

Entretejidos.

Revista de Transdisciplina y Cultura Digital

DERECHOS DE AUTOR Y DERECHOS CONEXOS, año 5, volumen 2, No. 9, octubre 2018 a Marzo 2019, es una publicación electrónica semestral editada por ICONOS, Instituto de Investigación en Comunicación y Cultura, S.C. con dirección en Av. Chapultepec No. 57, segundo piso, colonia Centro, Delegación Cuauhtémoc, C.P. 06040 en México D.F. Tel. (55) 57094370, www.iconos.edu.mx, entretejidos@staff.iconos.edu.mx. Las opiniones expresadas por los autores no necesariamente reflejan la postura del editor de la publicación.

Se permite la reproducción total o parcial de los contenidos e imágenes, siempre y cuando se den crédito a los autores y se licencien sus nuevas creaciones bajo condiciones idénticas y que siempre sean no comerciales. El objetivo de esta publicación es exponer los hallazgos y las perspectivas de toda la comunidad afín al espíritu y temática de esta publicación electrónica digital, orientada a difundir aportaciones de investigaciones relacionadas con la epistemología del pensamiento complejo y que reflexionen entorno a la cultura, así como con las producciones del ámbito de las tecnologías digitales, desde diferentes campos de estudio y a través de artículos originales, artículos de divulgación, revisiones críticas, estudios de casos, trabajos históricos, actualizaciones, reseñas y críticas.

Aparición: Octubre 2018 a Marzo 2019

Año: 5

Volumen: 2

Número: 9-2018/19

ISSN: 2395-8154

Comité Editorial

Dr. Jorge Alberto Manrique (UNAM) †

Dra. Julieta Haidar (ENAH)

Dr. Julio César Schara (UAQ)

Dra. Teresa Carbó (CIESAS)

Dr. Diego Lizarazo (UAM-Xochimilco)

Dra. Graciela Sánchez (UACM)

Dr. Félix Beltrán (UAM- Azcapotzalco)

Dr. Ignacio Aceves (UAM- Azcapotzalco)

Equipo Editorial

Editor en Jefe: Dr. J. Rafael Mauleón

Editores: Dra. Adriana Barragán Nájera

Editor de desarrollo: ICONOS Diseño

Editora Web: Mtra. Roselena Vargas

Diseño Web: ICONOS Diseño

Corrección de estilo:

Lic. José Luis Flores

Relaciones Públicas: Mtro. Francisco Mitre

Traducción: Diego Pineda Hernández