

**UNIVERSIDAD DE EXTREMADURA**  
**FACULTAD DE FORMACIÓN DEL PROFESORADO**  
**Departamento de Psicología y**  
**Antropología**



**LA CONSTRUCCIÓN DE LO SAGRADO:  
SANTA EULALIA DE MÉRIDA  
(Y SU EXTENSIÓN POR EL LEVANTE  
ESPAÑOL)**

**TESIS DOCTORAL**

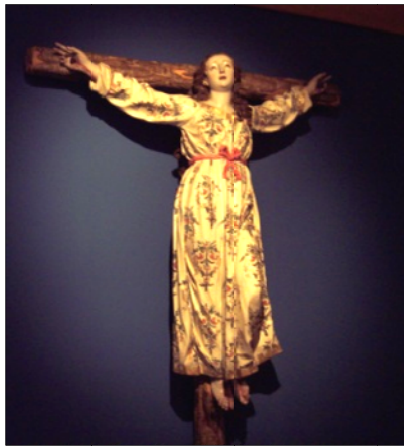
**Doctoranda**

**Antonia Castro Mateos**

**Directora**

**Dra. Dña. M<sup>a</sup> Belén Bañas Llanos**

**Cáceres, 2012**



Fotografías de la portada: (1) Santa Eulalia en la procesión de las vírgenes en San Apolinar Nuevo, Rávena. (2) Santa Eulalia, Elne (Francia) (3) Santa Eulalia de Mérida. La imagen se encuentra en la catedral de Oviedo y fue realizada en 1743 por Alejandro Carnicero (1693-1756). (4) Imagen actual de Santa Eulalia de Mérida, en Mérida, en su talla y estado original. Escultura de principios del siglo XX, restaurada, en la última década del mismo siglo, en el taller de D. Luis Peña, en Llerena (5) «La Santa» de Totana. (6) La misma imagen anterior, pero vestida a la usanza del siglo XIX. (7) Santa Eulalia de Barcelona. Obra de Luis Salvador Carmona (1709-1767). (8) «La Santa» de Totana (Murcia) en la actualidad. (9) «La Santa» de Totana (Murcia) antes de la Guerra Civil española. Esta imagen fue quemada durante aquél conflicto bélico (10) Santa Eulalia de Barcelona. Imagen situada en una de las capillas laterales de la catedral de Barcelona. (11) Gigante de Santa Eulalia de Barcelona, conocida popularmente como «La Laia» (12) Imagen de Santa Eulalia de Barcelona en la ciudad de Murcia. Esta imagen se encuentra en la iglesia de Santa Eulalia de esa localidad.

# ÍNDICE

**Pág.**

Agradecimientos.....	II	
Introducción.....	II	
CAPÍTULO I. LA CONSTRUCCION DE LO SAGRADO:		
ESPACIOS, OBJETOS Y DIVINIDADES.....	1	
1.1. La sacralidad y los diferentes tipos de experiencia espacial.....	1	
1.2. Diferentes formas de consagrar el espacio.....	5	
1.2.1. Imágenes.....	19	
1.3. La importancia del agua en las Cosmogonías.....	36	
1.3.1 Imágenes.....	48	
1.4. El objeto sagrado <i>versus</i> el espacio sagrado.....	59	
1.4.1 Imágenes.....	66	
1.5. Dioses griegos, romanos y santos cristianos: protectores de los hombres.....	77	
1.5.1 Imágenes.....	85	
1.6. El contacto con lo sagrado, en la actualidad.....	89	
1.6.1. Imágenes.....	93	
1.7. Los espacios sagrados, «centros del universo».....	99	
1.7.1. Imágenes.....	107	
1.8. La <i>legitimidad</i> del espacio sagrado.....	111	
1.8.1. Imágenes.....	114	
CAPÍTULO II. LAS PEREGRINACIONES.....		115
2.1. Peregrinar, peregrinos y romeros.....	115	
2.2. La procesión, otro tipo de peregrinación.....	117	
2.3. La peregrinación como manifestación ritual.....	119	
2.4. La peregrinación como modelo para la vida.....	124	
2.5. La peregrinación, una experiencia espiritual en relación con el		

cuerpo y el espacio.....	128
2.6. Las peregrinaciones diferentes esquemas de orientación en el espacio.....	130
2.7. Los destinos de las peregrinaciones: los santuarios.....	135
2.8. Peregrinaciones en el mundo.....	138
2.9. La peregrinación en el mundo mediterráneo antiguo.....	139
2.9.1. Grecia y Roma.....	139
2.9.2. Jerusalén, cuna de las peregrinaciones cristianas.....	142
2.9.2.1. Jerusalén, un lugar triplemente sagrado.....	147
2.9.3. Peregrinaciones a Roma y otros.....	152
2.9.4. Otras peregrinaciones.....	155
2.9.5. Imágenes.....	158
CAPÍTULO III. LA ÚLTIMA PEREGRINACIÓN: LA MUERTE.....	173
3.1. La muerte: mitos y símbolos.....	173
3.2. La muerte, entre la naturaleza y la cultura.....	174
3.3. Diversas concepciones de la muerte.....	176
3.3.1. La muerte como tránsito.....	176
3.4. El último de los ritos de paso, el funerario.....	178
3.4.1. Sentido y funciones de los ritos funerarios.....	179
3.4.2. Ritos de separación y margen.....	180
3.4.3. Ritos de agregación.....	184
3.5. Evolución de los ritos y actitudes ante la muerte en Occidente.....	187
3.5.1. El ritual funerario y la actitud ante la muerte en Mesopotamia.....	187
3.5.2. El ritual funerario y la actitud ante la muerte en el Antiguo Egipto.....	193
3.5.3. El ritual funerario y la actitud ante la muerte en Grecia.....	204
3.5.4. El ritual funerario y la actitud ante la muerte en Roma.....	214
3.5.5. Rituales y creencias funerarias hebreas.....	220
3.5.6. El ritual funerario y la actitud ante la muerte de los primeros cristianos [Santa Eulalia].....	227
3.5.7. El ritual funerario y la actitud ante la muerte en la Alta Edad Media.....	233

3.5.8. El ritual funerario y la actitud ante la muerte en la Baja Edad Media.....	234
3.5.8.1. Los ritos funerarios bajomedievales.....	237
3.5.8.1.1. El duelo.....	239
3.5.8.1.2. Las misas.....	240
3.5.8.1.3. El cortejo fúnebre.....	240
3.5.8.1.4. El testamento, un <i>seguro de vida eterna</i> .....	241
3.5.9. El ritual funerario y la actitud ante la muerte en la Edad Moderna.....	242
3.5.9.1. El duelo controlado.....	244
3.5.9.2. El cortejo funerario.....	245
3.5.9.3. Las cofradías.....	246
3.5.9.4. Órdenes mendicantes, pobres y otros acompañantes.....	247
3.5.9.5. De cuerpo presente.....	248
3.5.9.6. El banquete funerario.....	249
3.5.9.7. Moderación en el luto.....	251
3.5.9.8. Misas y ofrendas.....	252
3.5.9.9. El destino de la mayoría, el <i>purgatorio</i> .....	253
3.5.9.10. Las <i>ánimas</i> en pena.....	256
3.5.9.11. La danza de la <i>muerte</i> .....	258
3.5.9.12. La Reforma protestante.....	259
3.5.10. El ritual funerario y la actitud ante la muerte del s. XVIII a la primera mitad del s. XX.....	262
3.5.10.1. Las cofradías.....	265
3.5.10.2. El banquete funerario.....	271
3.5.10.3. El duelo.....	274
3.5.10.4. El entierro.....	275
3.5.10.5. El luto.....	278
3.5.10.6. Las apariciones de las <i>ánimas</i> .....	280
3.5.10.7. La <i>muerte</i> en el folklore.....	286
3.5.10.8. El <i>carnaval</i> , las máscaras y las cofradías de <i>ánimas</i> .....	288
3.5.10.9. Otras fiestas macabras.....	299
3.5.11. El ritual funerario y la actitud ante la muerte a partir de la segunda mitad del siglo XX hasta hoy.....	300
3.5.11.1. Los campos de fútbol, nuevos lugares de culto a los muertos.....	303

3.5.12. Imágenes.....	306
3.5.13. Tablas.....	317
3.5.13.1. Fiesta de conmemoración de los difuntos.....	317
3.5.13.2. Duelo en honor de los difuntos (Difusionismo).....	320
3.5.13.3. Celebraciones alimentarias en honor de los difuntos.....	325
3.6. Mitos que explican por qué el hombre es mortal.....	331
3.6.1. La <i>muerte</i> y algunos de sus mitos.....	333
3.6.2. Otros mitos por los que muere el hombre.....	338
3.6.3. Similitudes iconográficas (difusionismo).....	340
3.7. El <i>diseño</i> del <i>Más Allá</i> .....	347
3.7.1. Ascendiendo al Paraíso (¿difusionismo? o ¿coincidencia?).....	349
3.7.1.1. Imágenes.....	354
3.7.2. Los portadores del muerto.....	359
3.7.2.1. Imágenes.....	366
3.7.3. Parajes míticos para la eternidad.....	370
3.7.3.1. Egipto y el <i>Más Allá</i> .....	370
3.7.3.2. Grecia y el <i>Más Allá</i> .....	373
3.7.3.3. Roma y el <i>Más Allá</i> .....	378
3.7.3.4. Orígenes del <i>Más Allá</i> cristiano.....	380
3.7.3.4.1. La <i>muerte</i> en el entorno semita, la comunicación con los muertos.....	381
3.7.3.4.2. La <i>muerte</i> para los hebreos, el movimiento monolátrico, sin promesa para los muertos.....	383
3.7.3.4.3. El movimiento apocalíptico y la promesa de la resurrección.....	388
3.7.3.4.4. El judaísmo helenístico y la promesa del <i>Cielo</i> .....	391
3.7.3.4.5. El <i>Más Allá</i> judío en el siglo I d. C., el período precristiano.....	393
3.7.3.5. La imagen cristiana <i>primitiva</i> del <i>Más Allá</i> .....	395
3.7.3.5.1. Jesús y la resurrección.....	395
3.7.3.5.2. Pablo y el <i>cuerpo</i> espiritual.....	397
3.7.3.5.3. San Juan y el <i>Cielo</i> teocéntrico.....	399
3.7.3.6. Diversos paraísos en los escritos de la patrística: El <i>Cielo</i> de San Ireneo y San Agustín (s. III-V).....	404

3.7.3.6.1. El <i>Cielo puramente espiritual</i> .....	404
3.7.3.7. El jardín paradisiaco.....	408
3.7.3.7.1. El jardín paradisiaco en otras religiones: El Islam y el Budismo (¿difusionismo?).....	411
3.7.3.7.2. Del paraíso –jardín al paraíso ciudad.....	412
3.7.3.8. El «Cielo empíreo» como lugar de luz.....	415
3.7.3.9. La <i>geografía</i> celestial en los s. XV y XVI.....	419
3.7.3.10. Destinos del <i>alma</i> a partir de la Edad Moderna.....	422
3.7.3.10.1. Introducción.....	422
3.7.3.10.2. El <i>Cielo</i> teocéntrico de la Reforma y de la Contrarreforma.....	422
3.7.3.10.3. El <i>Cielo</i> de la Contrarreforma católica.....	425
3.7.3.11. Otros destinos del alma en la Edad Moderna.....	427
3.7.3.11.1. La <i>corte celestial</i> .....	429
3.7.3.12. El nacimiento de un <i>nuevo Cielo</i> más moderno.....	430
3.7.3.12.1. La proximidad espacio-temporal de la vida después de la muerte.....	432
3.7.3.12.2. El carácter material del <i>Cielo</i> .....	433
3.7.3.12.3. La <i>actividad</i> de los <i>cuerpos celestiales</i> .....	436
3.7.3.12.4. Las relaciones sociales y el amor en la <i>vida celestial</i> .....	437
3.7.3.13. Variaciones del <i>amor</i> celestial en el <i>Cielo</i> .....	442
3.7.3.14. El <i>Cielo</i> Contemporáneo.....	444
3.7.3.15. Icnografía de los <i>paraísos</i> .....	447
3.7.3.16. Icnografía de los querubines o <i>ángeles</i> .....	458
3.7.3.17. Icnografía del pesaje del corazón y de las <i>almas</i> .....	462
3.7.3.18. Icnografía del amor sensual.....	465



## **AGRADECIMIENTOS**

*Ingrato es quien niega el beneficio recibido; ingrato, quien los disimula; más ingrato, quien no lo devuelve, y más ingrato de todos, quien se olvida de él.*

**Séneca (De beneficiis III)**

### Agradecimientos

Quiero comenzar reconociendo que este trabajo no hubiera sido posible sin la inestimable ayuda de la Dra. Belén Bañas Llanos, directora de esta tesis. Su ayuda y apoyo incondicional han sido decisivos, pues ha corregido de forma minuciosa este trabajo, lo que me ha permitido mejorarlo. Tengo que agradecerle su forma sencilla, didáctica y atenta de introducirme en este apasionante mundo de la investigación, su gran calidad científica y humana. Además, le agradezco sus atentas lecturas, comentarios y correcciones, tanto científicos como literarios, del DEA, de la Tesis, y otras investigaciones; también, por contestar mis dudas y preguntas, por sus acertados consejos y sugerencias, por ofrecerme su apoyo en todo momento, personal y profesional, por su infinita paciencia y, sobre todo, por confiar en mí y animarme a seguir hacia adelante.

También quiero dar las gracias a D. José M<sup>a</sup> Álvarez Martínez, presidente de la Asociación de la Virgen y Mártir Santa Eulalia, cronista de la ciudad de Mérida y director del Museo Nacional de Arte Romano de la misma ciudad, siempre atento e interesado por la marcha de este trabajo y por facilitarme orientación bibliográfica y darme facilidades en la biblioteca del Museo que dirige; a Dña. Juana Márquez Pérez, arqueóloga del Consorcio «Ciudad Monumental Histórico- Artística y Arqueológica de Mérida», por sus comentarios bibliográficos sobre el mundo romano y por su disposición para ayudarme a buscar los ejemplares en la biblioteca del Consorcio; al personal encargado de la biblioteca del Centro Asociado de la UNED, en Mérida y del Archivo Histórico Municipal, por su esmerado servicio y amabilidad, siempre atento a mis demandas bibliográficas; a D. Guillermo Díaz Manzano, presidente de la Asociación de peregrinos de

Santa Eulalia de Mérida, por dedicarme su tiempo y ponerme en contacto con algunos fieles eulalienses de su parroquia; a D. Antonio Vélez, ex alcalde de Mérida, gran conocedor de la historia y las costumbres de la ciudad, que quiso compartir, generosamente, su tiempo conmigo; además, estoy muy agradecida a D. Santiago Carrasco, un emeritense honesto y generoso, que me recibió en su casa con las puertas abiertas para introducirme en su forma de pensar y celebrar «la pitarra de Santa Eulalia» y me proveyó de algunas fotografías y artículos de prensa que me han sido de gran utilidad. Asimismo, quisiera reseñar mi gratitud a Toñi Bonifacio, una eulaliense, que de forma desinteresada buscó y puso a mi disposición los números de la revista *Eulalia* que necesitaba y por contarme y hacerme participe de sus experiencias y vivencias eulalienses; y por último, pero no por ello menos importantes, vaya mi agradecimiento a todos los fieles y peregrinos eulalienses por su sencillez y naturalidad en el trato, por compartir conmigo sus recuerdos y facilitarme todo tipo de documentos: estampas, calendarios, recordatorios, fotografías, etc.

Deseo expresar también mi más sincero agradecimiento a D. José Antonio Yáñez de Lara, patrono de la Fundación *La Santa* de Totana (Murcia), por su amabilidad, disponibilidad y generosidad para compartir conmigo su conocimiento del pasado y el presente de su ciudad, su experiencia y amplio saber sobre Santa Eulalia durante mi estancia en Totana. Le agradezco también la abundante documentación que tan generosamente me facilitó. Al mismo tiempo, quiero extender mi agradecimiento a todos los Hermanos y Patronos de «La Santa», por su colaboración abierta conmigo, por dedicarme su tiempo y aguantar mis eternas entrevistas e interminables preguntas, por darme la oportunidad de sumergirme en su cultura y ayudarme a comprender cómo viven su fiesta y sienten a su patrona.

De forma similar, diferentes personas de la ciudad de Totana me brindaron su tiempo y conocimiento de la localidad, sólo puedo citar algunos, pero mi deuda incluye a muchos más: Susana Jiménez, hija del «Jumero», me ayudó en los primeros momentos, gracias por su cordial bienvenida, por ofrecerme su tiempo y proporcionarme una excelente llave al presentarme a David Cánovas, periodista y encargado de la página web: Totana.com, y a Francisco Cánovas, jefe de mantenimiento del Hotel La Santa y «Hermano de La Santa», y a su familia, quienes me descubrieron, junto con Susana, las costumbres y exquisiteces gastronómicas de su tierra murciana; agradecimientos también para Antonia «la de San Roque», para Joaquina Arnao y su hija y para todos aquellos que de forma directa e indirecta han colaborado conmigo. Por último, mi gratitud hacia la Biblioteca Municipal de Totana por la información que tan amablemente me facilitó y el libro que me envió.

Asimismo, hago extensivo el agradecimiento al personal encargado del archivo Capitular de la Catedral de Barcelona, Dr. Josep Baucells Reig, archivero de la catedral, y a la archivera de la misma institución, Dña Inmaculada Ferrer, por su esmerado servicio y disposición; a la Dra. Carmen Risset Badalló, antropóloga física de la Universidad Autónoma de Barcelona, por su cálida acogida, su cordialidad, simpatía y disponibilidad durante mi estancia en la ciudad condal; al igual que al Dr. Joaquín Baxarias Tibau del Laboratorio de Paleoantropología y Paleopatología del Museo Arqueológico de Cataluña por su amable atención y hospitalidad durante mi visita en Barcelona y por la conversación de carácter científico y personal que tuvimos que, aunque informal, se vio gratamente compensada por la calidad de la misma. Muchas gracias Joaquín y espero que en un futuro podamos tener la oportunidad de trabajar y compartir de nuevo impresiones sobre Santa Eulalia.

Además, también tengo que agradecer la colaboración de la Asociación de Laicas Grupo Clara-Eulalia, en especial a Monserrat Español, por atenderme y contestar mis preguntas en la cripta de Santa Eulalia de la catedral de Barcelona y ponerme en contacto con Marta Palau, quien me abrió las puertas de la ermita de Santa Eulalia de Vilapiscina para mostrarme y explicarme como conmemoran ellos la festividad religiosa de Santa Eulalia, en Barcelona.

En cuanto a los festejos laicos que organiza el Ayuntamiento barcelonés, con motivo de la fiesta de Santa Eulalia estoy, particularmente, agradecida a Xavier Cordomi, miembro del comité ejecutivo del Consejo de Cultura de Barcelona, y director artístico de los actos tradicionales de las fiestas de Santa Eulalia, de la Virgen de la Mercè y del Corpus Christi de la ciudad condal, por atenderme en plena fiesta y sin cita previa; y a todos los miembros de las diferentes *collants* que amablemente contestaron a mis preguntas y permitieron que les fotografiara.

Asimismo, quiero dar las gracias a Jude y Javier entrañables amigos, por los ratos pasados en su casa conversando delante de una buena taza de café, por sus ánimos, por sus valiosas opiniones y críticas constructivas que me han hecho reflexionar más de una vez sobre cuestiones relacionados con este trabajo.

Igualmente, quiero agradecer a Cándido Lechón, un maestro de las Bellas Artes, el tiempo que pasó escuchándome con interés, mientras pintábamos y tomábamos café, perrunillas y roscas, mis hipótesis e investigaciones sobre Santa Eulalia.

Esta tesis la debo también a mi marido, Miguel Ángel, que me acompañó en todos los trabajos de campo y que me ha apoyado y comprendido en todo momento. Sin él, sin mis hijos, Miguel Ángel Jr. y Victoria, y sin su amor, estímulo y optimismo, difícilmente, hubiera podido

## **Agradecimientos**

---

llegar a este punto. Tampoco puedo olvidarme del resto de mi familia, mis padres, Ángel y Antonia, y hermanos, Ángela, Maite, Paco, Ángel y Juan Ramón, quienes han estado siempre dispuestos a ayudarme; a mis padres, por su ejemplo de lucha y por enseñarme que la perseverancia y el esfuerzo son el camino para lograr los objetivos; especialmente, a mi hermano Juan Ramón por su disponibilidad e infinita paciencia con mis tropiezos informáticos, por estar siempre dispuesto a recuperar los documentos que perdía y a enseñarme cosas nuevas sobre la materia; a mi hermano Ángel que aguantó estoicamente con paciencia mis reflexiones en alto sobre Santa Eulalia, por su especial apoyo y por todas las conversaciones y los buenos momentos que hemos pasados juntos; y a mi cuñado Salvador por su generosidad, estar siempre dispuesto a facilitarme, de su extenso archivo fotográfico, imágenes para ilustrar mis trabajos. A todos mi más profundo agradecimiento.

## **INTRODUCCIÓN**



### Introducción

Lo *sagrado* remite a la capacidad creativa del hombre, a su capacidad simbólica, esa que subyace al lenguaje, a través de la cual el hombre enfrenta su universo y lo transforma en una dimensión simbólica que considera superior a sí mismo, trascendente, *objetiva* e inmanente. Esta nueva *realidad* la *construye* el hombre para orientarse y dar sentido a su mundo, para ello se sirve de imágenes, de símbolos míticos, de rituales religiosos y de formas lingüísticas. Éstas son las lentes a través de las cuales el ser humano *ve* y *conoce* la *realidad* que le rodea.

Lo *sagrado* no es, por tanto, una categoría natural, previa al sujeto y a sus relaciones, es *construido* y recreado continuamente en la acción y en la relación y además, existe en la medida en que se *objetiva* para un determinado grupo, diríamos se materializa, se *encarna* en ideas, espacios, objetos, divinidades y rituales que los sujetos hacen suyos compartiéndolos y asumiendo o no sus interpretaciones. De ahí que la *objetividad* se pueda definir como una *subjetividad compartida*<sup>1</sup>, porque lo *sagrado* se *inventa* entre todos para entender la realidad que generamos dándole un carácter *primordial* que en realidad no tiene. Y no lo posee, porque lo *sagrado* es contingente, dependiente de los seres humanos de su historia, de sus experiencias, de sus relaciones sociales, de acontecimientos, de sucesos, de institucionalizaciones, etc.

Sin embargo, a menudo se piensa en lo *sagrado* como en un hecho de la *naturaleza* independiente de las acciones, voluntades e intenciones humanas, como una *realidad sustantiva*, existente por sí misma y

---

<sup>1</sup> Entendida desde la perspectiva constructivista que entiende la sociedad como una *realidad* tanto *objetiva*, es decir *exteriorizada* (independiente de los actores que la producen) como *subjetiva*, es decir interiorizada a través de la socialización. BERGER, P. L., LUCKMAN, T.: *La construcción social de la realidad*. Amorroutu ediciones. Buenos Aires, 2001, pp. 37-40.

estructurada. Este proceso de *naturalización*, como forma específica de *objetivación*<sup>2</sup>, le otorga al concepto además, de cierta estructuración y forma reconocible y accesible para el pensamiento y la práctica, un aislamiento que lo desvincula de sus orígenes, de todo proceso relacional humano históricamente situado<sup>3</sup>. Ello lo dota, a su vez, de una incuestionabilidad que provoca que las *cosas sean como son*, imposibles de ser de otra manera para la subjetividad, para el sujeto, haciendo que los *entes sagrados* parezcan entidades con realidad propia.

Sin embargo, la *naturaleza* no está estructurada de ninguna manera y si lo está el hombre no tiene medios para llegar a conocerla, puesto que aquél sólo percibe por los sentidos y/o por algunos instrumentos técnicos que prolongan su percepción. La *naturaleza* no nos muestra nada a no ser que sea aprehendida y concebida por la mente humana. Si algo no es separado intelectualmente de lo concreto a lo que pertenece, ese algo no existe<sup>4</sup>.

Por tanto, si los sentidos son la condición indispensable para que la *realidad* exista, también lo serán para que lo *sagrado* sea. Por ello, si lo *sagrado* no es separado intelectualmente del *continuum* de lo concreto, lo *sagrado* no existe. Sirva de ejemplo, el hecho de que durante siglos, Santa Eulalia de Mérida y Santa Eulalia de Barcelona fueron consideradas como dos santas distintas. La mente humana las concibió como dos personajes diferentes y así fueron tratadas y manipuladas a la conveniencia de los humanos. Después, en Totana (Murcia), se corrigió dicha separación al concebirlas intelectualmente de forma unitaria. Y de esta *nueva* forma de

---

<sup>2</sup> Proceso por el que los productos de la actividad humana alcanzan el carácter de objetividad, como algo exterior al hombre y no producto suyo. BERGER, P. L., LUCKMAN, T.: *Ibidem.*, pp. 83, 117.

<sup>3</sup> El hombre es capaz de producir un mundo que luego experimenta como algo distinto de un producto humano. Un ejemplo son las instituciones que, según Berger y Luckman, el hombre las experimenta como si poseyeran realidad propia, pues se presentan al individuo como un hecho externo y coercitivo. *Ibidem*, pp. 80, 83.

<sup>4</sup> MARTINEZ DEL CASTILLO, J. G.: *Benjamín Lee Whorf y el problema de la intelección*. Universidad de Almería, 2001, p. 211.

pensar la *realidad* de Santa Eulalia surgió otra categoría *espiritual*, de la que *nació* otra santa, *La Santa* de Totana con otro sentido, es decir con otro significado y designación.

Estas *diferentes* formas de pensar nos hablan de la creatividad humana en el pensar, de cómo el hombre *construye* lo *sagrado*, concibiéndolo, dándole una *forma* y un significado que no son más que la manifestación de su propia creatividad, dado que lo *sagrado* se *hace*, *re-hace* y *modifica* las veces que sean necesarias.

Por consiguiente, dado que sólo podemos captar lo *sagrado*, a través de la experiencia personal o colectiva del hombre, cuando se encarna, se vive, se objetiva en múltiples formas, podemos afirmar que sólo a través de aquéllas existe. Por tanto, toda expresión de lo *sagrado* es una interpretación humana que solo puede entenderse en el contexto social y cultural en el que surge.

Efectivamente, los estudios etnográficos y etnohistóricos han mostrado que no existe un *sagrado* elemental que sea idéntico para *todos*, es culturalmente *diverso* en sus *formas convencionales*; cada pueblo, cada cultura en el curso de su historia lo ha percibido, pensado, vivido, expresado y transmitido de manera particular. Y es que lo *sagrado*, su *forma* y su significado, se establece como resultado de un acuerdo social o *convencional* que no se puede explicar en términos causales de determinación, puesto que la forma no determina el significado ni a la inversa. Estamos hablando de una asociación que, como la lengua, se nos presenta como una arbitrariedad, aunque no actuamos con ella de forma arbitraria sino *convencionalmente*. Su universalidad solo puede entenderse como *formas* de una cadena de significados, desde una experiencia pasada y en su fluir hacia el futuro.

Justamente, éste es el fundamento de esta investigación antropológica: estudiar la producción de *convenciones* particulares actuales, contextuales,

históricas y artísticas que *construyen* a Santa Eulalia en Mérida y la transforman en una creación mítica y en un símbolo que se expande *re-inventándose*, de acuerdo con la época y la ideología a la que sirve, por el Levante español, en Barcelona y en Totana (Murcia)<sup>5</sup>.

La *ubicuidad* y versatilidad de Santa Eulalia permite no solo transmitir ideas acerca de la identidad comunitaria, de la identidad personal sino también acerca de la naturaleza humana, explicitada en su actividad simbólica que consiste en transformar intelectualmente cualquier cosa que el hombre percibe, lo que viene del mundo exterior, lo concreto y material, incluso una palabra o una acción, en *abstracto*, en algo diferente, en signo de una realidad considerada más amplia o incluso trascendente al hombre. Se trata de un proceso que define al hombre como ser inteligente y creativo, un ser cultural, histórico que *forja* su realidad exterior, su *mundo* concibiéndolo e *inventándose* una esencia o *forma* de ser de ese algo que percibe. Esta capacidad del hombre para superar la apariencia material de las cosas, para generar diversidad sociocultural no es más que la manifestación de su propia creatividad que además es, sin duda, lo que une al hombre como especie.

Este trabajo representa un esfuerzo para comprender y desentrañar el *corazón* del fenómeno religioso, lo *sagrado*, su *creación* y algunas de sus múltiples *formas* de *encarnación*. La pretensión es estudiar el modo en que algunas comunidades sociales entienden la *realidad* trascendente de lo *sagrado* y sus manifestaciones: el mito, el símbolo, el ritual y la fiesta. Expresiones que constituyen, como veremos a lo largo de este trabajo, los modos principales de explicación y de aproximación, por parte de las comunidades, a ese *universo* simbólico.

Empecé a preocuparme por estas cuestiones durante mi formación universitaria como antropóloga ya en 1987, a través del proyecto

---

<sup>5</sup> También está extendida por otros lugares de la geografía española y latinoamericana.

“Antropología de la Semana Santa Andaluza” en el que participé, antes de finalizar la licenciatura. Años más tarde, durante el curso 2003/2004 realicé el curso *Los Pueblos de Pacífico*, en el marco de los estudios de doctorado, de la mano de la profesora Dña. Belén Bañas Llanos, donde, a su término, lleve a cabo un trabajo de investigación: “Una aproximación histórica antropológica al fenómeno religioso filipino: el Santa Niño de Cebú (Versus: Santo Niño de Praga), que, de nuevo, volvió a introducirme en el estudio de la religión, las fiestas y los rituales.

Las sugerencias recibidas en el seminario y la investigación del Santo Niño y, además, el ser emeritense me hicieron darme cuenta de las posibilidades que ofrecía el estudio comparativo de Santa Eulalia para la comprensión de realidades sociales y simbólicas en diferentes localidades.

Los lugares elegidos para realizar la investigación fueron las ciudades de Mérida, Totana y Barcelona territorios en los que Santa Eulalia, a lo largo de la historia, ha ostentado el patronazgo. Por ello, a lo largo de los últimos seis años en los que se desarrolla la investigación (2005-2011) realicé diversos trabajos de campo en Mérida, Totana y Barcelona.

El trabajo de campo en Mérida, se abordó de manera paulatina, con el objetivo de estudiar una *realidad cotidiana próxima*; así, lo que en un principio parecía interesante se fue tornado atractivo; mi estancia en la zona me posibilitó la *observación participante*. Dicha técnica me proporciono los datos cualitativos necesarios, que fueron complementados con la utilización de otras técnicas de carácter cuantitativo: entrevistas abiertas en profundidad a informantes privilegiados, entrevistas estructuradas, revisión de la documentación existente tanto a nivel histórico como actual. Técnicas que también apliqué en los otros trabajos de campo.

Lo difícil fue establecer la distancia correspondiente con el objeto de estudio, lo que en términos antropológicos, se denomina *extrañamiento*, al ser parte de la comunidad. No dejaba de preguntarme: ¿cómo adaptarme

sin hacerme *nativa*, si ya lo soy?. La solución la encontré al considerar a los sujetos *objetos* de estudio de esta comunidad como integrantes, a su vez, de una *comunidad ficticia*. De este modo, me resultó más fácil desempeñar el rol de *nativo marginal*, condición que me permitió colocarme en la situación más idónea para poder llevar a cabo esta investigación.

Pero dado que el campo objeto de estudio es a su vez la comunidad donde vivo, a la larga, esto supuso un *handicap*. Sabía que en un trabajo *en casa* existía el problema latente de no poder ver lo cercano, culturalmente hablando, con la suficiente distancia como para analizarlo. Por eso, en el año 2008 decidí marcharme a hacer trabajo de campo a Murcia, a la localidad de Totana, para explorar otras formas de pensar e interpretar a Santa Eulalia de Mérida. Pensé que así podría comprobar si imágenes semejantes adquieren un sentido distinto al estar inscrita en contextos rituales diferenciados (participación popular, especialización protectora, rituales, diversas tradiciones, construcción de la identidad, etc.) o, si por el contrario compartían significados, comportamientos sociales, religiosos, etc. Además, por medio de este trabajo, también, obtendría una visión más global sobre los procesos de construcción simbólica del territorio en tanto que lugar de relación, de identidad y de historia, que se llevan a cabo por parte de miembros de las comunidades de Mérida y Totana.

Me marche convencida de que en Totana iba a encontrar a Santa Eulalia de Mérida, pero a no fue así. Allí descubrí que la santa que se venera en esa localidad no es la emeritense, sino la catalana, pues iconográficamente la representan con sus atributos. Este fue uno de los aspectos que más me sorprendió y, al mismo tiempo, motivó algunas de mis preguntas etnográficas y argumentos.

Otra particularidad que llamo mucho mi atención, durante los actos festivos, en aquella localidad, fue observar como los totaneros habían

asimilado a Santa Eulalia de Barcelona como a Santa Eulalia de Mérida y comprobar que de esta fusión había nacido *otra* santa, *su* santa, “La Santa” de Totana. Efectivamente, cuando me hablaban de ella los totaneros lo hacían siempre en esos términos, y, además, decían que era «la de Mérida». Pero, tengo que añadir, que desconocían su historia, como había llegado a Totana, y porque tenía los atributos de la mártir catalana. De lo que sí estaban seguros era de la devoción que sentían por *su* santa.

Para la investigación este periodo fue fundamental, primero porque me ayudó a desvelar *otra* dimensión del fenómeno eulaliense y segundo, porque este descubrimiento no hubiera sido posible sin la ayuda de los totaneros quienes me abrieron sus *corazones* y las puertas de su pueblo e hicieron que el lugar y la convivencia resultaran muy agradables, y así pude asistir y *participar* en casi todas las celebraciones festivas de la ciudad.

Junto a esto, tuve la fortuna de conocer a los que serían mis mejores informantes en el pueblo: en el Hotel de “La Santa” conocí a Susana Jiménez, hija del «Jumero», que me ayudó en los primeros momentos y me presentó a David Cánovas, y a Francisco Cánovas y a su familia quienes me descubrieron, junto con Susana, las costumbres y exquisiteces gastronómicas de su tierra murciana. Durante la misa del peregrino en la ermita de “La Santa” conocí a Don José Antonio Yáñez de Lara, *patrono* de “La Santa” que me presentó al *Mayordomo*, a los *Hermanos* y *Patronos* de “La Santa”, a la hija de Joaquina Arnao, camarista de “La Santa” y a numerosos devotos.

Este trabajo de campo también supuso el primer contacto *real* con Santa Eulalia de Barcelona, pues también visité Murcia capital donde tuve ocasión de conocer la iglesia de Santa Eulalia y al adjunto del párroco, quien me informó que allí se festejaba a Santa Eulalia el 12 de febrero, onomástica de Santa Eulalia de Barcelona y que los cultos en su honor se reducían a algunas celebraciones eucarísticas.

En el año 2009, viaje a Palma de Mallorca, allí también encontré a Santa Eulalia de Barcelona y conocí al vicario, Don Juan Crespí Coll, de la iglesia de Santa Eulalia, la parroquia más antigua de la ciudad de Palma, después de la catedral. Durante esta estancia pude entrevistarme con él, visitar la iglesia y los alrededores. El párroco me informó que Santa Eulalia de Barcelona era la titular de esta parroquia y que, por tanto, su fiesta se celebraba el 12 de febrero, aunque, como en Murcia, su celebración se restringía a dos actos religiosos en su honor: la exposición del Santísimo Sacramento y una celebración eucarística. Este informante me proporcionó la clave para entender por qué en Totana a Santa Eulalia, a pesar de ser catalana, se la festeja un 10 de diciembre, aniversario de Santa Eulalia de Mérida: la crítica histórica y hagiográfica solo reconocen la existencia de Santa Eulalia de Mérida.

A la luz de estas declaraciones, el siguiente paso para completar la investigación consistió en viajar a Barcelona, *cuna* de la santa catalana. Por ello, el último trabajo de campo lo hice en febrero del año 2010, durante la festividad de Santa Eulalia de Barcelona. Pensaba que me ayudaría a completar la investigación etnográfica y a desvelar algunas de sus lagunas, pero el resultado fue mucho más fructífero, pues descubrí que además de la celebración religiosa, que como en Murcia y Mallorca es testimonial, también hay celebraciones profanas, organizadas en honor de la gigante *Laia*, la homóloga laica de Santa Eulalia de Barcelona, copatrona de la ciudad junto a la Virgen de la Merced.

Recabé información histórica sobre Santa Eulalia en el archivo capitular de la catedral de Barcelona, hable con el canónigo archivero de la catedral, Dr. Josep Baucells Reig y su ayudante, Dña. Inmaculada Ferrer, y asistí a los actos religiosos que se celebraron en la catedral, en la cripta de Santa Eulalia. Allí contacte con la Asociación de Laicas Grupo Clara-Eulalia, en especial con Monserrat Español, que me explicó el trabajo que



esta asociación realiza en la cripta durante las celebraciones religiosas y la labor de catequesis que llevan a cabo en la ermita de Santa Eulalia de Vilapiscina, un barrio situado en las afueras de Barcelona. También me puse en contacto con la persona encargada de impartir la catequesis, Marta Palau, quien me recibió en la ermita y dedicó algún tiempo a informarme respecto de Santa Eulalia y de sus fiestas en el barrio y, además, me mostró la labor de catequesis que, a través de la figura de Santa Eulalia, realiza allí esta asociación con los niños del barrio.

En Barcelona, también entré en contacto con algunos antropólogos catalanes con el objeto de que me orientasen en el trabajo, Carmen Risset Badalló, antropóloga física de la Universidad Autónoma de Barcelona, y Joaquin Baxarias Tibau del Laboratorio de Paleoantropología y Paleopatología del Museo Arqueológico de Cataluña, tal como había acordado con mi Directora de Tesis. Con ellos, y otros expertos, debatimos sobre la antigüedad de los restos óseos encontrados en la cripta de la catedral, donde supuestamente está enterrada Santa Eulalia de Barcelona.

Por último, también asistí a los actos profanos que se celebraron en honor de Santa Eulalia, la Fiesta Mayor de Invierno conocida, popularmente, con el nombre de “La Laia” en el distrito de Ciudad Vella, situado en el casco antiguo de la ciudad. Durante las celebraciones conocí a Xavier Cordoní, director artístico de los actos tradicionales de las fiestas de Santa Eulalia, de la Virgen de la Mercè y del Copus Christi de la ciudad condal, a los portadores de la gigante *Laia* y a miembros de diferentes *collants* todos, cada uno a su manera, me mostraron y explicaron las celebraciones. Se trataba de múltiples actos lúdicos: pasacalles, chocolatadas, juegos, cuentos, talleres familiares, conciertos de música, bailes, encuentros de gigantes con la gigantona *Laia* y el *bestiario* de la ciudad etc., en los que tenían una presencia destacada actos tradicionales

catalanes como la sardana, la música tradicional, los *castellers*, y los niños a los que estaba dedicada esta fiesta.

La Tesis, por tanto, se divide en cuatro partes, con sus consiguientes capítulos y respectivos apartados. La primera parte se titula: *I. La construcción de lo sagrado: espacios, objetos y divinidades. La última peregrinación: la muerte*, y está formada por tres capítulos que suponen los *cimientos*, los fundamentos que nos han permitido descubrir, bajo el camuflaje de la historia, la *naturaleza* de Santa Eulalia, su condición mítica, que es la que dibuja las directrices de su *historia* sagrada. Para ello, no nos hemos centrado solamente en ella, su comprensión nos ha exigido, primero, contextualizarla, es decir dimensionarla respecto a la *realidad sagrada*, al universo religioso y *mítico* de las civilizaciones mediterráneas, del mundo helenístico-romano que acoge al cristianismo y en el que éste se desarrolla formando una simbiosis con el mundo *pagano*, en un doble proceso de asimilación y de resistencia que termina por modelarlo.

En aquél mundo *sincrético* es donde encuentra la inspiración Prudencio, el *creador* del *Peristephanon* o *Libro de las Coronas*, una colección de poemas dedicados a contar las *gestas* de los mártires del cristianismo, entre los que se encuentra Santa Eulalia. Este poeta cristiano *diseña* la figura del mártir como *héroe*, aunque no a la manera tradicional de los héroes épicos homéricos, esencialmente guerreros, sino como un guerrero *espiritual*, más a la manera de los héroes de Virgilio, guerreros con fuerza moral y fieles a un destino espiritual.

La esencia cristiana con el estilo pagano también se refleja en la métrica, en los medios de expresión y en la estructura de los himnos en los que introduce elementos propios del género antiguo de la «oda triunfal»: dramático, épico y lírico, correspondientes éstos, respectivamente, al combate del mártir, a su victoria celestial y a su culto. Además, fija en los poemas los rasgos más característicos de los mártires, sus figuras

distintivas y sus atributos culturales. Para ello se sirve de la tradición oral y de su propia imaginación.

De esta manera *sincrética*, es cómo Prudencio, «el Horacio, Virgilio, Lucrecio, Píndaro y Juvenal cristiano», «el Cátulo de los cristianos», o «el Ovidio cristiano»<sup>6</sup>, *convierte* a santa Eulalia, casi un siglo después de los sucesos que rodearon su martirio, en una *heroína* cristiana, en un ser extraordinario que deviene en *intermediario* entre Dios y los hombres, entre lo *sagrado* y lo profano, entre este mundo y el *otro*, en un espíritu *sobrenatural* que vela por la ciudad y en un modelo de santidad femenina cristiana para las generaciones futuras, ejemplo de la independencia, del coraje, de la renuncia ascética, de pureza y del poder que la fe podía conferir a una ferviente cristiana dispuesta a morir por sus creencias.

Así que Santa Eulalia no cae del *cielo* de forma repentina, ni tampoco surge por generación espontánea de la nada, por el contrario, la investigación nos ha ido descubriendo que es un ser que fue *construido*, como tantos otros seres sobrenaturales, para simbolizar en una sociedad particular determinados valores y representaciones.

En efecto, la imagen de Santa Eulalia, sea en su advocación emeritense como en la catalana, es de voluntaria entrega, de fortaleza, valentía, aplomo y dureza frente al martirio, donde da muestras de elocuencia y sabiduría por las que más parece una mujer adulta que una niña. Por ello, es común su representación como doncella. Igual que sucede con Santa Inés<sup>7</sup> y Santa Cecilia, también niñas, vírgenes y mártires. Mujeres que sirven para proporcionar tanto una hagiogenealogía a la Iglesia como unas formas de comportamiento ejemplares a sus congéneres

---

<sup>6</sup>RIVERO, GARCÍA, L.: *La poesía de Prudencio*. Universidad de Extremadura. Universidad de Huelva. Sevilla, 1996.

<sup>7</sup> Hay autores que postulan que Prudencio creó la tradición de Santa Eulalia a partir del molde de Santa Inés, a la que le dedica el Himno XIV del *Peristephanon*. Los poemas de ambas mártires reflejan muchas correspondencias y semejanzas, entre ellas el carácter, edad, sexo de sus protagonistas y una cierta afinidad en el metro. Como el himno de Eulalia el de Inés cuenta la pasión de una brava jovencita cristiana que por defender su fe ofrece su propia vida. RIVERO GARCÍA, L.: *Opus cit.*, pp. 186-190.

del mismo sexo. Podríamos decir que estamos antes los primeros modelos de santidad femenina.

El segundo apartado, titulado “Las peregrinaciones”, está dedicado al estudio del contenido mítico de las peregrinaciones, actos rituales, culturales, acciones simbólicas que formalizan y expresan unos sistemas de valores dados, fomentan la integración social, al mismo tiempo que se constituyen en medios de transmisión de valores y actitudes, por ello mito y rito están interrelacionados. Por eso, en este capítulo seguiremos la misma lógica expositiva que iniciamos en el capítulo anterior; donde estudiamos qué es la peregrinación, en qué consiste, cuándo y cómo se realiza, y porque es una práctica religiosa extendida y desarrollada en el cristianismo, pero también en otras culturas paganas clásicas, y en otras religiones como el budismo, el hinduismo, el judaísmo y el islamismo. Este estudio comparativo permite, de nuevo, relativizar a Santa Eulalia y, por tanto, analizarla de un modo más profundo y correcto, a la vez que permite relacionarla con diferentes religiones por medio del análisis de sus características comunes.

Por último, también se indaga, en esta primera parte, en el tercer capítulo, titulado “La última peregrinación: la muerte”, cómo siente el hombre la muerte del *otro*, cómo la vive e imagina lo que le espera tras ella, qué tienen que ver los dioses o no con ella, qué relación tienen los vivos con los muertos, etc., en aquellas religiones que hoy consideramos *muertas*, las religiones de Mesopotamia, Egipto, Grecia y Roma, pero que han tenido un gran influjo cultural en algunas de las religiones *vivas* como el cristianismo.

Me parecía necesario hacer este capítulo, ya que Santa Eulalia está muy presente en el cementerio de Mérida, un espacio sagrado cargado de significado, construido a partir del sentido que los emeritense dan al «más allá», un paisaje donde lo material y lo simbólico interactúan y nos dejan

apreciar valores, creencias y significados que nos hablan de cómo la organización y distribución del espacio se adecua a la organización social de la vida y la muerte. Resalta de manera particular la expresión popular del culto a Santa Eulalia reflejada en la ordenación del espacio y en la iconografía de las tumbas. Este culto funerario, individualizado y público pone de manifiesto hasta qué punto la devoción eulaliense forma parte importante del sentimiento y la práctica religiosa de los emeritenses, pues nos muestra que no sólo gira en torno a la vida, sino también en torno a la muerte. Es una devoción que ha arraigado con tanta fuerza en la comunidad que se ha convertido en un «culto tradicional», es decir que forma parte de la cultura y pertenece al universo simbólico de la comunidad y por tanto, se constituye como un elemento configurador de su identidad cultural.

*La construcción de lo sagrado* resulta, así, una práctica de la vida cultural de muchos pueblos pasados y presentes que sirve, no solo para estudiar formas de difusión de costumbres, ritos e ideas sino también como base para entender, con mayor profundidad, en clave comparativa, el sentido y significado de Santa Eulalia. Estudiar el contexto no supone simplemente obtener información adicional, también conlleva equiparnos con un modo de adoptar mayor hondura en su significado.

La segunda, tercera y cuarta parte de la Tesis están dedicadas a mostrar que a pesar de que el origen de Santa Eulalia es incierto, una realidad histórico cultural que no puede ser contrastada, desde que Prudencio la ensalzara en su *historia* no ha dejado de *recrearse*, de reinterpretarse, de reelaborarse selectivamente con una finalidad adaptativa a nuevas circunstancias existenciales y materiales. De esta forma, es cómo se transforman para concluir siendo otra cosa, de aspecto parecido, o la misma cosa con otro aspecto. El nombre de estas tres santas ya lo indica: Santa Eulalia de Mérida: “La mártir”, Santa Eulalia de Totana (Murcia): “La Santa” y Santa Eulalia de Barcelona: “La Laia”.

Y es que el mito no entiende de fronteras, las traspasa, así la *historia* de Santa Eulalia de Mérida la podemos encontrar también en Barcelona y en Totana donde, gracias al trabajo cultural *recreativo* tanto de poetas, cronistas e historiadores como del *pueblo se reinterpreta y reconvierte* en dos versiones diferentes, particulares, en dos *creaciones* simbólicas que representan el momento y el lugar en el que una colectividad se dota de legitimidad religiosa y divina, por tanto *incuestionable*, en conexión con un territorio específico, con su historia y con sus gentes.

*Historias* que, hemos comprobado, en sus diferentes versiones, todavía ejercen como mensaje a través del cual cada colectividad trasmite, de generación en generación, la representación que aquélla hace de su origen y de la memoria. Además, hemos observado que la narración mítica, en las fiestas comunitarias, se reitera a través de algunos rituales. El mito se revive de este modo.

Los diferentes nombres que se le dan a Santa Eulalia en estas comunidades desempeñan un papel esencial entre el mundo material e ideacional, son mediadores y, a la vez, espejos de cada *realidad*, pues darle nombre a algo es una forma de diferenciarlo, identificarlo, singularizarlo y de hacerlo presente y vivo. En estos nombres hay muchas cosas, en primer lugar, denominación y, en segundo lugar, connotación. Por eso Santa Eulalia es un símbolo, pero no es un símbolo fijo, definitivo, petrificado, como parado en el tiempo o, tal vez, fuera de él. Los datos extraídos de los diferentes trabajos de campo muestran que el uso que, en la actualidad, las comunidades de Mérida, Barcelona y Totana dan a este símbolo, con el que se identifican y dinamizan su vida social, es una prueba de ello.

Esta no fijeza del símbolo de Santa Eulalia se refiere a dos cosas: por un lado, hace referencia a la variabilidad de sus formas, susceptibles de ser reutilizadas para generar otras y, por otro lado, implica que sus significados no son definitivos, son cambiantes y sus significados dependen del

contexto, a pesar de que hay quienes creen que su forma primigenia mantiene los significados a lo largo del tiempo.

En realidad, se trata más bien de renovaciones o reinenciones que lo que hacen es aprovechar la plasticidad del símbolo para añadirles antigüedad y legitimidad. Todo ello pone de manifiesto una paradoja: la capacidad creativa del ser humano, aunque vistos estos símbolos como alteraciones unos de otros podemos deducir lo contrario, porque tras su análisis, reconocemos en ellos ciertos rasgos comunes, aunque los procesos o las circunstancias en que se desarrollan sean diferentes.

Comprobamos también en este trabajo que una multitud de significados (de contenido religioso, identitario, político, social, etc.) están prendidos de una forma significativa como Santa Eulalia de Mérida y que al asociarse a otras formas significantes como “La Laia” de Barcelona y “La Santa” de Totana se incrementa su capacidad de asociación con otros significados. Advertimos, además, que esos significados *enlazados* en torno a cada símbolo se encuentran formando conexiones. La ligazón se encuentra en la acción de los actores sociales tanto la de los intelectuales, historiadores y políticos que elaboran, construyen, refinan los significados como la de los devotos, sus vivencias, sus estados de ánimo, los sentimientos despertados, las pasiones, puesto que el sentido y significado que cobran *La Mártir*, *La Santa* y *La Laia* son parte de las vivencias de las personas.

Por último, tengo que subrayar que este trabajo tiene un valor pedagógico personal, puesto que me ha permitido relativizar los postulados de mis propias creencias, en un entorno en el que era difícil abstraerse de posturas e ideas arraigadas en una educación (enculturación) determinada por la valoración exclusiva de lo propio.

Constatar la variedad y complejidad de las respuestas que las religiones dan a las cuestiones *eternas*, a las cuestiones fundamentales, del origen de universo, del hombre y de su ávida necesidad de *inmortalidad*, nos muestra que no hay una *revelación única, absoluta e inmutable*. Por el contrario, son múltiples interpretaciones, tantas como culturas hay, diferentes modos de explicar lo inexplicable, algunos aspectos del mundo físico, natural que no pueden ser entendidos completamente a través de pensamientos y la experiencia normal.

Esta variabilidad de modos de comprender el mundo y de darle un sentido, de construir simbólicamente la realidad, tiene un cometido cultural que consiste en aportar energía espiritual indispensable para la sociedad.



**CAPITULO I LA CONSTRUCCIÓN DE LO SAGRADO:  
ESPACIOS, OBJETOS Y DIVINIDADES.**

**TOMO I LA CONSTRUCCIÓN DE LO SAGRADO: ESPACIOS,  
OBJETOS Y DIVINIDADES. LA ÚLTIMA  
PEREGRINACIÓN: LA MUERTE.**

### 1.1. La sacralidad y los diferentes tipos de experiencia espacial

Una muestra de la naturaleza cultural de la religión es la gran cantidad de diferentes manifestaciones religiosas que encontramos a través de la historia del hombre. Uno de sus aspectos fundamentales es la determinación de los espacios sagrados, pues no cabe duda de que toda actividad religiosa requiere un lugar adecuado. Así que, posiblemente, podamos encontrar tantos espacios sagrados como actividades religiosas a desarrollar<sup>1</sup>. No obstante, todos los espacios no son igualmente válidos porque para el hombre, y especialmente para el hombre religioso, los lugares y, además, los tiempos no son todos iguales e igualmente significativos<sup>2</sup>. De ahí, que en cada cultura el espacio y el tiempo asuman un carácter específico. Por ejemplo, en la cultura clásica el tiempo y el espacio forman un tándem indisociable, previamente sancionado por la divinidad, conservando y manifestando una serie de relaciones entre sí que poseen y transmiten significados culturales precisos<sup>3</sup>.

Respecto a los lugares, los hay dotados de un especial relieve porque en ellos se revela la presencia o acción de un ser sobrenatural, o porque nos permiten sentirlo o pensar en Él, es decir que tienen una facultad especial de evocación religiosa. Lugares que tienen una mayor capacidad para despertar sentimientos religiosos o de dar lugar a experiencias de este tipo,

---

<sup>1</sup> JIMENEZ VILLALBA, F.: “El dialogo con el Mundo Sobrenatural”, en *Hombres sagrados, dioses humanos*. Caja de Ahorros del Mediterráneo de Alicante, 1999, pp. 77, 79.

<sup>2</sup> DÍEZ TABOADA, J.: “La significación de los santuarios”, en ÁLVAREZ SANTALÓ, C., BUXÓ REY, M<sup>a</sup>. J., RODRÍGUEZ BECERRA, S. (coord.): *La religiosidad popular III. Hermandades, romerías y santuarios*. Ed. Anthropos. Barcelona, 2003, p. 269.

<sup>3</sup> El término *spatium*, espacio en latín, no solo expresa el concepto de espacio como extensión, también como lapso de tiempo. De hecho, los lingüistas han llegado a determinar, casi de forma universal, que para expresar el tiempo se recurre a categorías espaciales. Así pues, en el lenguaje el tiempo se hace espacio adquiriendo una topografía en la que los hechos y sus consecuencias se sitúan y ordenan con adverbios de lugar: arriba, abajo, cerca, lejos, delante, detrás. En fin, esta espacialización del tiempo es algo cultural que nos va a permitir entender que, por lo menos en el mundo romano, lo que esta «arriba» es «anterior» o más «antiguo», respecto a lo que esta «abajo», que es «posterior» y « más reciente». SEGARRA CRESPO, D. (ed.): *Transcurrir y recorrer. La categoría espacio-temporal en las religiones del mundo clásico*. CSIC. Escuela Española de Arqueología en Roma. Madrid, 2003, p. 13.

espacios donde la naturaleza se muestra inmensa, grandiosa, inabarcable, y manifiesta al hombre la inmensidad de lo divino: las montañas, los valles, las cuevas, las cavernas, las fuentes, etc<sup>4</sup>. Es decir, la naturaleza vista como constelación de teofanías e hierofanías<sup>5</sup>. Por eso son consideradas realidades sagradas.

En estos santuarios naturales, o cerca de ellos, el hombre puede construir edificios, templos que se convierten en la morada de la divinidad. Aunque, también, construyen la casa de Dios en sus pueblos, ciudades, etc.

Igualmente, lo sagrado no es percibido, sentido, expresado o vivido de la misma manera por todos los pueblos. No existe un sagrado elemental que sea idéntico para todos los lugares, por el contrario cada pueblo en el curso de su historia ha vivido lo sagrado de manera particular. Cada cultura, cada religión tiene una manera de considerar lo sagrado. Sin embargo, por variado que sean estos espacios sagrados y su creación, todos presentan una característica común: casi siempre hay una zona definida que, bajo diferentes formas, hace posible la comunión con la sacralidad<sup>6</sup>. Desde espacios naturales: una montaña, una cueva, un río, etc., hasta espacios sociales: un templo, una iglesia, un cementerio, etc. Todos constituyen, generalmente, lugares en los que la actividad religiosa se desarrolla<sup>7</sup>.

Desde la antigüedad, la noción de sagrado se aplica a los lugares donde la divinidad se ha manifestado. Por ello, esos espacios antes profanos pasan a ser, ahora, espacios sagrados, separados, delimitados y además, protegidos<sup>8</sup>. Por ejemplo, para los cristianos, la presencia de Dios

---

<sup>4</sup> DÍEZ TABOADA, J. M<sup>a</sup>: *Ibidem*.

<sup>5</sup> La manifestación de Dios recibe el nombre de teofanía. Del griego teos, Dios, y fanos, manifestación. La manifestación de lo sagrado recibe el nombre de hierofanía. Del griego hieros, sagrado, y fanos, manifestación.

<sup>6</sup> ELIADE, M.: *Tratado de historia de las religiones. Morfología y dialéctica de lo sagrado*. Ed. Cristiandad. Madrid, 2000, p. 523.

<sup>7</sup> JIMÉNEZ VILLALBA, F.: *Opus cit.*, p. 79.

<sup>8</sup> Robertson Smith define «las cosas sagradas como las que las prohibiciones protegen y aíslan». RUBIO HERNANDEZ, R.: *Antropología: Religión, Mito y Ritual*. UNED. Madrid, 1998, p. 40. Igualmente para Durkheim las cosas sagradas son aquellas que las interdicciones protegen y aíslan; las profanas, aquellas a

en la historia y en la vida del ser humano hace que, no solo el espacio sino todo lo que se relaciona con Él adquiriera un carácter sagrado, es decir, separado del resto; ya no se usa para otras cosas, sino que se dedica en exclusiva a Dios<sup>9</sup>.

En efecto, lo que importa destacar es que una hierofanía supone una *selección*, un apartamiento con respecto al *resto* de lo que le rodea. Este *resto* existe siempre, incluso cuando el elemento que cambia de naturaleza es una región inmensa: el cielo, la patria, etc. En todo caso, el objeto hierofánico se separa por lo menos *de sí mismo*, porque no se convierte en hierofanía hasta que deja de ser un simple objeto profano, justo en ese momento adquiere una nueva «dimensión»: la de la sacralidad<sup>10</sup>.

Lo sagrado constituye así lugares «particulares», que son distintos a los de la vida cotidiana, en los que el individuo religioso vive su experiencia como una ruptura respecto al orden habitual de la vida diaria y una proximidad respecto a otra realidad trascendente, misteriosa que a la vez que le genera desconcierto, respeto y temor, también fascinación, admiración y atracción. Es lo «numinoso»<sup>11</sup>, lo divino, lo que se vive en la experiencia religiosa. De esta manera, conforme este *mysterium tremendum*<sup>12</sup> adopta formas concretas surgen los «numen loci» que suscitan

---

las cuales se aplican esas interdicciones y que deben mantenerse a distancia de las primeras. DURKHEIM, E.: *Las formas elementales de la vida religiosa*. Alianza. Madrid, 2003, p. 83.

<sup>9</sup> *Religión Católica*. Edebé. ESO. Barcelona, 2005, p. 15.

<sup>10</sup> ELIADE, M.: *Opus cit.*, p. 79.

<sup>11</sup> En el culto de la antigua Roma, el concepto de «numen» era un poder de origen sobrenatural que preside una actividad determinada o una realidad concreta de la vida. La presencia de los *numina* se deja sentir en cualquier ámbito de la vida privada o pública. Por ejemplo, antes de realizar cada uno de los trabajos del campo, los campesinos romanos invocaban al *numen* correspondiente. Así, *Sterculinus* era el poder que presidía el estercolamiento; *Veruactor* ayudaba a barbechar; *Redarator* era invocado cuando se trataba de labrar el campo por segunda vez, mientras que *Reparator* ayudaba al campesino a preparar la tierra. En un principio los *numina* carecían de forma definida, pero con el paso del tiempo muchos de ellos se personificaron e incluso se convirtieron en algunos de los dioses o diosas más importantes del panteón romano. Sobre todo debido a la influencia del antropomorfismo de las divinidades helénicas. ESPLUGA, X., MIRÓ I VINAIXA, M.: *Vida religiosa en la Antigua Roma*. UOC. Barcelona, 2003, p. 31.

<sup>12</sup> Según Rudolph Otto el objeto numinoso es un *mysterium tremendum*. Es un misterio porque está más allá de la comprensión de las criaturas. Es inconmensurable con respecto a nosotros, es «totalmente otro». Es *tremendum* porque, en primer lugar, es imponente en ambos sentidos de la palabra, pues inspira sobrecogimiento por una parte y temor por la otra. Es *tremendum*, en segundo lugar, porque posee

en los devotos la actitud numinosa del espíritu<sup>13</sup>. Son lugares inviolables, es decir que ya no se usan para otra cosa que para venerar a la divinidad. Su sacralidad los convierte en sitios seguros y dignos de veneración, por ello nace la necesidad de visitarlos o de buscar la protección en ellos<sup>14</sup>.

En estos espacios también se construyen los tabernáculos, los templos, las ermitas, los santuarios, etc., como puntos en los que las fuerzas sagradas se condensan y cual polos magnéticos -opuestos- atraen a multitud de peregrinos que buscan entrar en contacto con esas fuerzas sobrenaturales. En consecuencia, la peregrinación, posiblemente, es un fenómeno tan antiguo como el hombre, que creyendo en algo sobrenatural visita un lugar sagrado que tiene relación con sus creencias.

---

*maiestas*, absolutamente todopoderosa y quizás totalmente absorbente. Es *tremendum*, en tercer lugar, por su energía. También es fascinante, pues al tiempo que inspira sobrecogimiento y temor, es singularmente atractivo y fascina con un poderoso encanto "...hasta llegar al punto de una embriaguez vertiginosa; es el elemento dionisiaco del Numen...". RAPPAPORT, R. A.: *Ritual y religión en la formación de la humanidad*. Cambridge. Madrid, 2001, pp. 524-525.

<sup>13</sup> *Ibidem*.

<sup>14</sup> ESPLUGA, X., MIRÓ I VINAIXA, M.: *Opus cit.*, p. 111.

### 1.2. Diferentes formas de consagrar el espacio

En numerosas religiones la sacralización del espacio tiene lugar bajo determinadas circunstancias: Tras la celebración de una ceremonia ritual que habilita el espacio específicamente para esta función. Esto es lo que sucede, por ejemplo, en la religión romana con la *inauguratio*, una compleja ceremonia religiosa gracias a la cual los augures sacralizaban un determinado espacio<sup>15</sup>.

Igualmente los cristianos sacralizaban el espacio de sus lugares de culto con la ceremonia de la consagración. Esta fiesta tenía una especial solemnidad, ya que es el obispo el encargado de efectuarla<sup>16</sup>. De hecho, en las inscripciones de consagración de altares se suele mencionar el nombre del obispo, e incluso, en numerosas ocasiones, se anotaba en el calendario local. Además, existen textos litúrgicos adecuados para esta ceremonia. En el *Liber ordinum* y el *Commicum* se recogen lecturas para la misa propia de ese día<sup>17</sup>.

Efectivamente, el *Liber ordinum* y el *Comicum* son libros para la liturgia. El «Liber Comicus» reunía fragmentos de las Sagradas Escrituras que se leían en la misa o en el oficio. En España solían comprender las lecturas del Antiguo y Nuevo Testamento<sup>18</sup>. El Liber Ordinum, es un ritual o pontifical con los «ordines» para la administración de sacramentos y ceremonias especiales, además de fórmulas fijas de la misa y de numerosas

---

<sup>15</sup> Esta ceremonia se inicia con la toma de auspicios, durante la cual el augur delimitaba el *templum* en el terreno, es decir, la parte imaginaria del cielo donde se podían interpretar correctamente las señales divinas buscando el consentimiento de la divinidad. ESPLUGA, X., MIRÓ I VINAIXA, M.: *Ibidem.*

<sup>16</sup> No se podía delegar en ningún sacerdote, así lo dispone el Concilio II de Sevilla que, además, reprueba la costumbre contraria de un obispo de Córdoba. GARCÍA RODRIGUEZ, C.: *El culto a los santos en la España romana y visigoda*. CSIC. Madrid, 1966, p. 364.

<sup>17</sup> GARCÍA RODRIGUEZ, C.: *Opus cit.*, p. 364.

<sup>18</sup> De los leccionarios hispánicos que recibían el nombre de «Comes» «Liber Comicus» o «Comitis», sólo se conservan dos completos fechados en el s. XI: el Silensis XI y el Emilianensis IV. *Ibidem.*, p. 57.

misas votivas para diversas necesidades. También se le conoce como «Ordo» y «Liber Manualis»<sup>19</sup>.

Para la «Profecía» se leía el pasaje del Génesis sobre la escalera de Jacob, pues en la tradición medieval se convierte en el símbolo del ascenso del alma a través de la «escalera de la contemplación» hasta la presencia de Dios al que se le consideraba alegóricamente un Templo. La escalera es, pues, el símbolo del tránsito entre el Cielo y la Tierra. Esta escalera es, quizás, en la tradición simbólica occidental la más conocida<sup>20</sup>. Para la epístola, por su alusión a la edificación espiritual, el capítulo III, 8-17 de Corintios<sup>21</sup>. Y para la lectura del Evangelio la parábola de la casa edificada sobre piedra<sup>22</sup>.

---

<sup>19</sup> Don Ferotin publica una reconstrucción a base de tres manuscritos silenses y uno de San Millán del siglo XI. De estos el que parece más importante, según García Rodríguez, es el Silensis III, del año 1052, pues parece que se remonta a una tradición anterior, al siglo VII, ya que contienen algunos «ordines» que podrían referirse al reino visigodo católico, como son la unción real, de la bendición de despedida del rey que marcha en campaña y del regreso. Según este autor tiene incluso fórmulas anteriores a los bárbaros y de la época arriana. Es más, el prototipo de este códice habría pertenecido a la iglesia de los Santos Pedro y Pablo que se nombra en varios «ordines». Este libro también hace alusión a diversas iglesias toledanas, al culto a los santos Cosme y Damián y a la veneración de la Santa Cruz. GARCÍA RODRIGUEZ, C.: *Opus cit.*, p. 56.

<sup>20</sup> “...Partió, pues, Jacob de Berseba para dirigirse a Jarán. Llegados al azar a cierto lugar se dispuso a pasar allí la noche (...) Tomó una de las piedras de aquel lugar, la puso por cabecera y se acostó. Tuvo un sueño. Veía una escalera que, apoyándose en la tierra, tocaba con su cima en el cielo, y por la que subían y bajaban los ángeles de Yavé. Arriba estaba Yavé, el cual dijo: «Yo soy Yavé, el Dios de Abraham, tu antepasado, y el Dios de Isaac. Yo te daré a ti y a tus descendientes la tierra en que descansas. Tu descendencia será como el polvo de la tierra; te extenderás a oriente, a occidente, al septentrión y al mediodía (...) Te guardaré donde quiera que vayas y te volveré a esta tierra, porque yo no te abandonaré hasta que no haya cumplido lo que te he prometido». Despertóse Jacob de su sueño y dijo: «Ciertamente Yavé está en este lugar y yo no lo sabía». Lleno de reverencia añadió: «¡Cuán venerado es este lugar!. No es sino la casa de Dios y la puerta del Cielo». Levantóse Jacob muy de mañana, tomó la piedra que había puesto por cabecera, la alzó a modo de estela y derramó aceite sobre ella (...) Hizo Jacob un voto y dijo: «Si Dios está conmigo y me protege en este viaje que estoy haciendo y me da pan para comer y vestido para cubrirme; si yo puedo volver sano y salvo a la casa de mi padre, entonces Yavé será mi Dios y esta piedra que yo he alzado a modo de estela será un Santuario»...”. “Génesis, 28,10-22” en *La Santa Biblia*. Ed. Paulinas. Madrid, 1981, p. 42.

<sup>21</sup> “...Según la gracia que Dios me dio, puse los cimientos cual sabio arquitecto, y otro sobreedifica. Que cada uno mire cómo sobreedifica. Porque nadie puede poner otro fundamento que el que está ya puesto, que es Jesucristo. Pero si uno edifica sobre este fundamento con oro, plata, piedras preciosas, maderas, heno, paja, aparecerá clara la obra de cada uno; pues aquel día lo descubrirá, porque se revelará en fuego, y el mismo fuego probará cuál fue la obra de cada uno. Si la obra que uno sobreedificó subsiste, recibirá un premio; si quedase consumida, sufrirá el daño; él, sin embargo, se salvará, pero como quien pasa por el fuego. ¿No sabéis que sois templos de Dios, y que el Espíritu de Dios habita en vosotros?. Si alguno destruye el templo de Dios, Dios le destruirá a él; porque el templo de Dios, que sois vosotros es santo...”. “I Corintios, III, 8-17”, en *La Santa Biblia*. Ed. Paulinas. Madrid, 1981, p. 1336.

<sup>22</sup> “...Quien escucha mis palabras y las cumple es como el varón prudente que ha edificado su casa sobre roca. Cae la lluvia, vienen los torrentes y soplan los vientos, se echan sobre ella, pero la casa no se cae, porque esta cimentada sobre la roca. Más todo el que escucha mis palabras y no las cumple es como el



Incluso para la restauración de una basílica había textos especiales. Y tanto la consagración como la restauración tenían sus propios himnos: «*Urbs beata Iherusalem*» y «*O beata Iherusalem*»<sup>23</sup>.

La sacralización del espacio también tiene lugar en la medida en que se considera que el espacio está habitado por un *numen*, es decir, por la fuerza o energía de un dios. Es lo que acontece en muchos lugares naturales con características particulares como las montañas, las rocas, los ríos, las cuevas, los bosques y árboles, etc. Las manifestaciones sagradas se encarnan y toman cuerpo en estos espacios que se nos presentan revestidos de una nueva dimensión, la sacralidad. El espacio se convierte así en mediador, pues aun permaneciendo en su naturaleza específica, es separado del mundo profano por la manifestación en él de lo divino<sup>24</sup>. De este modo, una montaña sagrada sigue siendo una montaña, pero a los ojos del hombre religioso es diferente a cualquier otra, representa el centro espiritual de la tierra, allí donde ésta se une al cielo: un lugar de encuentro entre Dios y el hombre en un lugar y un tiempo separados. La montaña así se carga de múltiples simbolismo: es alta, parece que esta cerca del cielo, coronada de nubes, apartada, misteriosa, al margen de la existencia diaria.

De esta forma eran entendidos muchos templos, como expresión de la *montaña cósmica* que conectaba el cielo y la Tierra, lugar por el que los hombres *ascendían* y los dioses *descendían* a su encuentro y que servía, a menudo, de residencia al dios. Ello se refleja en los nombres de los templos mesopotámicos, como *E-kur*, «casa de la montaña», el nombre del templo del dios Enlil<sup>25</sup> en Nippur, y *Dur-an-ki* «lazo entre el cielo y la Tierra».

---

*hombre necio que ha edificado su casa sobre arena. Cae la lluvia, vienen los torrentes y soplan los vientos, se echan sobre ella y la casa se cae y es grande su ruina...». “Mt- VII, 24-28” en La Santa Biblia. Ed. Paulinas. Madrid, 1981, p. 1156.*

<sup>23</sup> GARCÍA RODRIGUEZ, C.: *Opus cit.*, p. 365.

<sup>24</sup> RIES, J.: “El hombre religioso y lo sagrado a la luz del nuevo espíritu religioso”, en RIES, J. (coord.): *Tratado de Antropología de lo sagrado*. Trotta. Madrid, 1995, p. 41.

<sup>25</sup> En el panteón sumerio hay que diferenciar dos triadas, una de carácter cósmico, compuesta por An, Enlil y Enki, y otra, de naturaleza astral, formada por Nannar, Utu e Inanna que simbolizan respectivamente la Luna, el Sol y la estrella de la mañana. Los tres sirven para medir el tiempo,

Así, también en Mesopotamia según la mitología sumeria se conocía a Enlil, dios de la atmósfera, «señor del aire», pero también se le llamaba «gran montaña», puesto que los sumerios se figuraban el mundo de los dioses como un monte que se elevaba hacia los cielos y en cuya cima habitaba Enlil. Sus templos, emulando las montañas, son enormes zigurat, torres escalonadas con pisos superpuestos unidos por escaleras, en cuya cúspide se levanta el santuario<sup>26</sup> (véase fig. 1-5).

Posteriormente, Enlil es sustituido en el panteón surmesopotámico por Marduk<sup>27</sup>, le reemplaza en el centro de las cosmogonías, por ello su templo en Babilonia era llamado *Esagila*, «casa noble», y lo acompañaba un zigurat conocido como *E-temen-aki*, «la base del cielo y la tierra», ambas construcciones servían para legitimar su culto como creador y vencedor del Caos<sup>28</sup>.

---

contribuyen a la conservación y orden del mundo. La otra triada corresponde a los grandes señores del universo: Ann, es el señor de los cielos y el símbolo que le representa es una estrella, signo que precede a los nombres divinos; en origen parece que An era la gran divinidad sumeria, el «padre de todos los dioses», pero paulatinamente se vio desplazado por otros dioses, sobre todo por Enlil. Este dios poseía el aspecto de un terrible guerrero, de un legislador implacable y se le atribuye la creación de los principios que regían toda la existencia, por lo que se le considera como el responsable del mantenimiento del orden de la sociedad humana; su santuario más célebre, el Ekur, llamado «casa de la montaña», estaba situado en Nippur. Y por último, Enki, cuyo nombre significa «señor de la tierra», representa el fundamento de los otros mundos, es decir, de la tierra sobre la que se asienta todo; al contrario que Enlil, Enki era una divinidad benefactora. BLÁZQUEZ, J. M<sup>a</sup>., MARTÍNEZ PINNA, J., PRESEDO, F., LÓPEZ MELERO, R., ALVAR, J.: *Historia de Oriente Antiguo*. Cátedra. Madrid, 1992, p. 68.

<sup>26</sup> Los templos con forma de montaña también los encontramos en Asia y América Central y representan el centro del cosmos. Sus terrazas se asociaban a la culminación del ascenso espiritual y eran entradas al Cielo (véase fig. 2). KINDERSLEY, D.: *Signos y símbolos*. Ed. Pearson Educación. Madrid, 2008, p. 29.

<sup>27</sup> En el «Poema de la Creación» aparece este dios como creador del universo, tras superar el caos primordial, recibiendo el homenaje y subordinación de los restantes dioses. En su origen Marduk era una divinidad local, con poco alcance regional. Sin embargo, su promoción, que culminará en la siguiente época cassita, se realiza a través de su filiación con Ea antigua y prestigiosa divinidad que hizo que entrara en el panteón y en los ámbitos de la sabiduría y la justicia estableciendo una relación directa con los fieles. En la preeminencia de este nuevo dios jugó un papel importante la renuncia del rey a toda connotación divina, ello ocasionó que el dios ocupara el vacío dejado por el monarca en el aspecto ceremonial: la festividad del Año Nuevo, que simbolizaba la culminación de la victoria frente al caos, representaba con total claridad el triunfo de Marduk, cuya estatua es la protagonista de la fiesta. BLÁZQUEZ, J. M<sup>a</sup>., MARTÍNEZ PINNA, J., PRESEDO, F., LÓPEZ MELERO, R., ALVAR, J.: *Opus cit.*, p. 108.

<sup>28</sup> HAMBLIN, W. J., ROLPH SEELY, D.: *El templo de Salomón. Historia y Mito*. Ed. Akal. Madrid, 2008, p. 11.

Igualmente, los israelitas, al igual que los cananeos<sup>29</sup>, consideraban las alturas lugares de la manifestación o presencia de la divinidad<sup>30</sup>. En efecto, Yavé habita en las montañas, lugar sagrado por excelencia y al que solo los elegidos podían subir, como Abraham y Moisés, pues, la sacralidad lo dota de una fuerza que, aunque venerable, puede ser peligrosa. De esta manera, lo manifiesta el Antiguo Testamento, que señala como Dios da instrucciones a Moisés para que delimite la montaña del Sinaí por ser sagrada: “...Tú señalarás al pueblo un límite alrededor diciendo: “Guardaos de subir a la montaña y de tocar su falda. Cualquiera que tócare la montaña morirá”...”<sup>31</sup>. Yavé tenía dos montes santos, el Sinaí, lugar de la revelación de Moisés<sup>32</sup>, y Sión, donde moraba (véase fig. 6).

---

<sup>29</sup> La cultura israelita y cananea tenían muchos elementos en común. La arqueología y la comparación de los textos cananeos de Ugarit con la Biblia lo ponen de manifiesto. Existen indicios de que Israel y Canaán compartían creencias y algunas prácticas, además de la arquitectura templaria, la ornamentación y el culto sacrificial. Ambas construían altares y templos como lugares de oración y en ellos se hacían sacrificios similares. Además, el Templo de Salomón formaba parte de una tradición común en la construcción de templos en Siria y Canaán. Aunque no se han descubierto restos del Templo de Salomón, los ejemplos de la decoración de los templos cananeos que nos muestra la arqueología presentan notables paralelos con las descripciones bíblicas. Por ejemplo, los querubines están atestiguados en todo el Próximo Oriente, también diferentes tipos de altares para la quema de incienso, junto con todo el instrumental utilizado para recoger el carbón y las cenizas de los altares. Igualmente, se han descubierto muchos tipos de pila. Los altares adornados con cuernos descritos en la Biblia son también comunes en la cultura cananea. Respecto al candelabro no se conocen paralelos, pero hay algunos especialistas que lo asocian con los árboles sagrados con los que se rendía culto a la diosa de la fertilidad Asherah. Asimismo, las excavaciones arqueológicas han permitido confirmar el extendido culto a divinidades femeninas en Israel en el I milenio a. C. Se han hallado en los yacimientos israelitas figuras de arcilla con pechos exagerados que en apariencia representaban diosas de la fertilidad. En Kuntillet Arjud y Khirbet el-Qom se ha encontrado inscripciones que hacen referencia a «Yavé y su Asherah». HAMBLIN, W. J., ROLPH SEELY, D.: *Opus cit.*, p. 32. Por tanto, es probable, que rindiere culto a Dios y a la diosa conjuntamente.

<sup>30</sup> BLÁZQUEZ, J. M<sup>a</sup>., MARTÍNEZ PINNA, J., PRESEDO, F., LÓPEZ MELERO, R., ALVAR, J.: *Opus cit.*, p. 401. Los papiros arameos descubiertos en Yeb o Elefantina entre 1907 y 1908 demuestran que en ya el siglo V. a. C. se atribuían a Yahvé consortes femeninas en una colonia militar judía del Alto Egipto. Posiblemente, fue este culto el que provocó en el siglo anterior las denuncias de Jeremías, quien afirmaba que en Israel había tantos dioses como ciudades. JAMES, E. O.: *Introducción a la historia comparada de las religiones*. Ed. Cristiandad. Madrid, 1973, p. 219.

<sup>31</sup> “Éxodo19, 1-4”, en *La Santa Biblia*. Ed. Paulinas. Madrid, 1981, pp. 92-93. Otros pasajes que nos muestran como sólo los elegidos pueden subir a las montañas sagradas son: “...**Sacrificio de Isaac**. Y aconteció que después de esto quiso Dios probar a Abraham, y le llamó: «¡Abraham!, ¡Abraham!». Este respondió: «Heme aquí». Y Dios le dijo: «Toma ahora a tu hijo, el único que tienes, al que tanto amas, Isaac, y ve a la región de Moriah, y allí lo ofrecerás en holocausto en un monte que yo te indicaré» (...) **Llegada al Sinaí**. “...Al tercer mes después de la salida de los hijos de Israel de la tierra de Egipto, el día primero, llegaron al desierto del Sinaí (...) donde acamparon. Acampó Israel frente a la montaña. Subió Moisés a Dios, y Yavé le llamó desde la montaña (...) **Ratificación de la alianza**. Había dicho Yavé a Moisés: Sube a Yavé (...) Que sólo Moisés se acerque a Yavé; los otros no se aproximarán, ni subirá el pueblo con él (...) **Moisés recibe las tablas de la Ley**. Después dijo Yavé a Moisés: Sube a la montaña y estate allí. Yo te daré unas tablas de piedra con la ley y los mandamientos que he escrito para instruirlos (...) Subió Moisés a la montaña y la nube la cubrió durante seis días. La gloria de Yavé se había posado

Al igual que los templos mesopotámicos el Templo de Salomón, santuario por excelencia de Israel<sup>33</sup>, también era conocido como «monte santo» o «monte de la Casa de Yavé»<sup>34</sup> (véase fig. 7). En la actualidad el emplazamiento donde se alzó este templo es conocido como «Monte del Templo» y es uno de los puntos más sagrados para los judíos<sup>35</sup> (véase fig. 8), aunque también para los cristianos y los musulmanes. Efectivamente, el Templo de Salomón también ocupa un lugar central en la geografía sagrada de los musulmanes al asociarse a una «visión nocturna» que tuvo Mahoma. En ella viaja desde el templo sagrado de la Kaaba, en La Meca, hasta el Templo de Salomón desde el que asciende a los cielos, donde le fueron revelados los milagros de Dios<sup>36</sup>. La importancia del Templo de Salomón como punto de encuentro entre el cielo y la tierra se ve reforzada posteriormente con la construcción en su antiguo emplazamiento de la Cúpula de la Roca<sup>37</sup> (véase fig. 9).

---

sobre la montaña...”. “Génesis 22, 1-2”, “Éxodo 19, 1-4”, “Éxodo 24, 1-17”, en *Ibidem*, pp. 33, 92, 97-98.

<sup>32</sup> Para conmemorar este acontecimiento se construyó en este lugar el Monasterio de Santa Catalina (s. IV).

<sup>33</sup> Pues es símbolo de la presencia de Dios y de su pacto con Israel y la casa real de David. Pero no fue el rey David quien levantó el templo, solo confeccionó sus planos y reunió los materiales para su construcción. Sería el hijo de David, Salomón quien lo construyó 968 a. C. Este templo duró hasta la ruina del Estado de Judá. Los reyes posteriores a Salomón introdujeron algunas innovaciones. BLÁZQUEZ, J. M<sup>a</sup>., MARTÍNEZ PINNA, J., PRESEDO, F., LÓPEZ MELERO, R., ALVAR, J.: *Opus cit.*, p. 405. En el 586 a. C. el Templo de Salomón fue destruido por los babilonios. Posteriormente, fue reconstruido por Zorobabel en el 515 a. C., siendo desmantelado y reemplazado por el Templo de Herodes en el 19 a. C., que a su vez sería destruido en el 70 d. C. por los romanos. HAMBLIN, W. J., ROLPH SEELY, D.: *Opus cit.*, p.23. Los hallazgos arqueológicos son escasos: algunos objetos que acaso estén asociados al Templo de Salomón, aunque la autenticidad de algunos de ellos resulta controvertida; los últimos hallazgos corresponden a unos pequeños sellos que aún no han podido ser fechados. Las excavaciones en el entorno del Templo son complicadas dadas las tensiones políticas existentes en la zona. Con todo, en 1967 se llevaron a cabo algunas excavaciones que pusieron al descubierto restos de los cimientos del Templo de Salomón. Excavaciones posteriores sacan a la luz los muros exteriores, las escalinatas, las calles y los edificios que rodeaban el Templo en la época de Jesús. HAMBLIN, W. J., ROLPH SEELY, D.: *Opus cit.*, p. 195-196.

<sup>34</sup> HAMBLIN, W. J., ROLPH SEELY, D.: *Opus cit.*, p. 10.

<sup>35</sup> Acuden miles de peregrinos a orar al Muro de las Lamentaciones. Se cree que se trata del muro de contención suroeste del segundo templo construido por Zorobabel en el 515 s. C., HAMBLIN, W. J., ROLPH SEELY, D.: *Opus cit.*, pp. 23, 162.

<sup>36</sup> Dice el Corán: “...Loado sea quien hizo viajar a su siervo, por la noche, desde la Mezquita Sagrada hasta la Mezquita más remota, [el Templo de Jerusalén], aquella a la que hemos bendecido su alrededor, para hacerle ver parte de nuestras aleyas. Ciertamente, Él es el Oyente, el Clarividente...”. *El Corán*. “Azora XVII, 1”. Traducido por J. Vernet. Ed. Óptima. Barcelona, 2001, p. 210.

<sup>37</sup> El culto musulmán en el emplazamiento del antiguo Templo se inició con la conquista de Jerusalén por los ejércitos musulmanes en el 638 bajo el mando del Califa Omar (634-644). Éste mando construir una

Asimismo, según una antigua creencia hindú en las montañas es donde vivían los dioses. De esta manera, se conocen las cumbres del Himalaya como «la tierra de los dioses», donde nace el Ganges, el río más sagrado de la India<sup>38</sup> y se representan los templos. La torre central representa la montaña sagrada, hogar de los dioses, cuyas imágenes se ubican en el santuario interior, de simbolismo materno (véase fig. 3).

En la tradición budista el mundo se concibe como un disco plano con cuatro continentes principales en cuyo centro se encontraba el monte cósmico Sumeru. El Sol y la Luna giraban alrededor de su cumbre, y los continentes a sus pies eran islas. Los dioses habitaban el punto más alto de esta montaña y los cielos se elevaban por encima de ellos<sup>39</sup> (véase fig. 10).

En la Antigüedad clásica, las montañas son sedes de divinidades y puntos de ascensión hacia la trascendencia. Los antepasados de los griegos, los pelagos, al parecer, adoraban a un Ser supremo, sin templo y sin imágenes<sup>40</sup>. Les servía de altar la cumbre nevada de los montes. Posteriormente, el que fue pura luz del cielo se convirtió en Zeus, «el Brillante», que solía asentarse en las cumbres montañosas del Olimpo<sup>41</sup>, desde donde oteaba e imperaba. Allí también moraban el resto de los dioses

---

mezquita en el antiguo emplazamiento del Templo de Salomón, cerca del lugar donde, según la tradición, descubrieron la roca que había servido como base para el Sancta Sanctorum del Templo. De ahí que la mezquita al-Aqsa sea conocida también con el nombre de «la Roca del Templo». Posteriormente, el califa omeya Abd-al-Malik construyó la Cúpula de la Roca en el emplazamiento de la roca del Templo de Salomón, que se terminó en el 691. La roca sagrada está rodeada de columnas y pilares de mármol. Alrededor de esta estructura se abre un corredor que los musulmanes emplean para dar la vuelta a la roca, al igual que hace con la Kaaba en La Meca. HAMBLIN, W. J., ROLPH SEELY, D.: *Opus cit.*, pp. 139-141. Jerusalén es la tercera ciudad santa del Islam. CHEBEL, M.: *Diccionario del amante del Islam*. Paidós. Barcelona, 2005, p. 200.

<sup>38</sup>JHA, R.: «Homenaje a la India», en FÖLMI, O. (coord.): *Homenaje a la India*. Ed. Lunwerg, Barcelona, 2005, p. 18.

<sup>39</sup> Posiblemente, los orígenes de esta cosmografía se remontan a una mezcla de ideas de origen iranio y algunas concepciones compartidas por textos prebudistas como los Veda y los Brahmana. ARNAU, J.: *Antropología del budismo*. Kairós. Barcelona, 2007, pp. 24-25.

<sup>40</sup> Posiblemente sea Uranus cuyo culto fue absorbido por otros dioses, Zeus en particular. Uranus conservó más puros los caracteres naturalistas; Uranus es el cielo. Este dios sobrevive en el mito trasmitado por Hesíodo. Pero fuera de este mito, no sabemos nada más de él, ni siquiera sabemos su aspecto. ELIADE, M.: *Opus cit.*, p. 157.

<sup>41</sup> Nombre de una cordillera en Tesalia. Es probable que el Olimpo antes que nombre propio de una cordillera de Tesalia, haya significado para los prehelenos «promontorio elevado», «cumbre» o algo parecido. GARCÍA GUAL, C.: *Introducción a la mitología griega*. Alianza Editorial. Madrid, 1993, p. 116.

principales de Grecia, aunque siempre se ha considerado a Zeus el olímpico por excelencia. También se le daba culto en: Dodona, Epiro, donde le estaban consagrados la encina y la haya; en el Liceo, la cima más alta de la Arcadia, y en el monte Dicte, Creta<sup>42</sup> (véase fig. 11).

Por otro lado, las inscripciones encontradas en muchas provincias del Imperio Romano revelan la existencia de numerosas montañas sagradas que eran objetos de culto, ya que a Júpiter, como a Zeus, no solo se le adoraba en lo alto de las montañas, sino que también esta presente en todas las colinas<sup>43</sup>. Tal sería el caso de algunos santuarios montuosos encontrados en la provincia de Hispania y donde es muy probable que muchos de los vestigios hallados no sean sino la expresión continuada de los cultos indígena que tradicionalmente venían siendo venerados la zona<sup>44</sup>.

La epigrafía también nos muestra numerosas cuevas como santuarios donde a menudo se realizaban rituales y ceremonias relacionadas con el culto a las divinidades de la naturaleza<sup>45</sup>. Mención especial merece la Cueva de la Griega, en Pedraza (Segovia), donde se atestiguan funciones religiosas desde la prehistoria hasta la época romana. Otro ejemplo de santuario en gruta es el de Clunia (Burgos). Se trata de la cueva de San Román, situada bajo la ciudad, en cuya zona más recóndita y alejada de la

---

<sup>42</sup> DURY, V.: *El mundo de los griegos*. Ed. Minerva. Barcelona, 1975, p. 49.

<sup>43</sup> ELIADE, M.: *Opus cit.*, p. 162.

<sup>44</sup> Mención especial merece el santuario de dedicado a Diana en las cercanías de Segobriga, en la provincia de Hispania, donde una pared rocosa exhibe cinco paneles esculpidos con hornacinas en las que figuran representaciones humanas- una de ellas previsiblemente la de la deidad titular- y perros de caza, bajo las cuales se disponen inscripciones latinas dedicadas a Diana. Aunque de cronología alto imperial, según Marco Simón, es muy probable que tales relieves e inscripciones no sean sino la expresión continuada de unos cultos indígenas a una divinidad femenina de la fertilidad, más tarde asimilada a la latina Diana. La proximidad de un manantial contribuye además, a conformar un espacio ritual característico entre las poblaciones de estas zonas de Hispania. También en el santuario rupestre de Panoias (Vila Real, Tras-os-Montes) se lleva a cabo la integración de divinidades exóticas, como la oriental Serapis, con las que tradicionalmente venían siendo veneradas en la zona. Igualmente, el santuario de Peñalba de Villastar (Teruel) pertenece a esa misma categoría, se encuentra en lo alto de una montaña que domina el cauce del río Turia y en la que aparecieron multitud de grabados y textos en escritura latina. Otros santuarios rupestres como el Cabeço das Fraguas, exhiben inscripciones en lengua lusitana, y es probable que algunos otros para los que se poseen evidencias de época romana no sean sino la perpetuación de cultos indígenas más antiguos. MARCO SIMÓN, F.: "El paisaje sagrado en la España Indoeuropea", en BLAZQUEZ MARTÍNEZ, J. M<sup>o</sup>., RAMOS FERNÁNDEZ, F. (dir.): *Religión y Magia en la Antigüedad*. Ed. Generalitat Valenciana. Valencia, 1999, p. 153.

<sup>45</sup> ESPLUGA, X., MIRÓ I VINAIXA, M.: *Opus cit.*, p. 112.

entrada se han hallado inscripciones latinas, asociadas algunas a falos y a figuras itifálicas<sup>46</sup>, con indicios de actividades fangoterápicas en relación a un dios de probable ascendencia prerromana<sup>47</sup> (véase fig. 12 y 13).

Otras deidades que también moraban en las montañas son los *Apus* (señores) deidades guardianas que habitaban en las cumbres de los Andes, en la cultura inca (véase fig. 14); las *Kachinas*, espíritus de la naturaleza que habitaban en lo alto de las montañas y a las que recurrían los hopi para atraer la lluvia; *Tláloc*, el dios azteca de la fertilidad y la lluvia que moraba en el monte del mismo nombre en México<sup>48</sup>.

Igualmente los bosques, siempre misteriosos, albergando las fuerzas y energías ocultas de la naturaleza, eran lugares apropiados para manifestarse la divinidad, puesto que en ellos se sentía de manera más clara su voz. De ahí que los rituales y las ceremonias religiosas se celebrasen al aire libre, en parajes donde tenía lugar la comunicación con lo divino y que llamamos santuarios. Lugar de encuentro entre lo divino y lo humano, el santuario está situado “...entre la divinidad y el mortal...”<sup>49</sup>.

Probablemente, los bosques fueron los primeros templos donde habitaban los dioses antes de residir en santuarios construidos por la mano del hombre. De esta manera lo describía Plinio el Viejo (23-79 d. C.): “...Antaño los arboles eran los templos de las divinidades, y de conformidad con el ritual primitivo en sencillos ámbitos rurales se dedica aún ahora un árbol de excepcional altura a un dios; y no rendimos mayor veneración a imágenes rutilantes de oro y marfil que a los bosques y a los silencios que contienen. Las diferentes clases de árboles se dedican perpetuamente a sus propias divinidades, por ejemplo la encina a Zeus, el

---

<sup>46</sup> Con el falo erecto.

<sup>47</sup> MARCO SIMÓN, F.: *Opus cit.*, p. 155.

<sup>48</sup> KINDERSLEY, D.: *Opus cit.*, pp. 29, 148.

<sup>49</sup> MARCO SIMÓN, F.: *Opus cit.*, p. 149.

*laurel a Apolo, el olivo a Minerva, el mirto a Venus, el álamo a Hércules...*<sup>50</sup>.

El término griego *álsos* y los latinos *nemus*, *lucus*, designan al bosque como espacio sagrado y luminoso<sup>51</sup>. Lo mismo que el vocablo celta *nemetón*, que alude a la claridad sagrada en el bosque, allí donde se desarrollan lo esencial de los rituales y las enseñanzas de los druidas, de acuerdo con las informaciones literarias. Lo refiere Plinio: “...los druidas nada tienen más sagrado que el muérdago y el árbol que lo porta (...) eligen bosques de estos árboles y en ellos no llevan a cabo ritos sin sus hojas, de lo que puede suponerse que es por esta costumbre por lo que reciben el nombre de druidas según la interpretación griega (del término que significa «roble»). Consideran que todo lo que crece sobre los árboles ha sido enviado por el cielo y lo tiene por un signo de que el árbol ha sido elegido por la divinidad...”<sup>52</sup>.

De esta concepción religiosa que ve el bosque como el ámbito sagrado cuyo misterio oculta la presencia invisible de la divinidad, se va a pasar a su identificación con ésta, expresada en el paso de un nombre genérico a un teónimo recogido por la epigrafía. Según Marco Simón, se trata de la antropomorfización teonímica del santuario, del *nemeton*, atestiguado tanto en la Celtica europea como en Hispania. Tal es el caso de *Nemetona*, diosa titular de los Nemetes y quizás también de los Treviros, asociada al dios Marte en diversas inscripciones galas o britanas; en Hispania las fuentes aluden a *Nemetati*, un etnónimo y topónimo relacionado con el concepto *nemeton*<sup>53</sup>. De forma parecida se le rendía culto a un *Fagus Deus*, «dios del

---

<sup>50</sup> *Ibidem*.

<sup>51</sup> En Roma existen numerosos *luci*, es decir, claros sagrados donde la divinidad se manifiesta, punto de encuentro entre los hombres y los dioses. ESPLUGA, X., MIRÓ I VINAIXA, M.: *Ibidem*.

<sup>52</sup> MARCO SIMÓN, F.: *Opus cit.*, p. 151.

<sup>53</sup> La documentación medieval menciona un territorio llamado *Némitos* en Galicia; también menciona la existencia de dos aldeas llamadas *Nemenzo* en las cercanías de Santiago de Compostela. Por último, Marcial menciona una fuente en la Celtiberia llamada *Nemeta*. *Ibidem.*, p. 150.



haya», en la vertiente norte de los Pirineos, y en Castelbiague se hallaron tres inscripciones votivas a una divinidad llamada «Seis árboles».

Por su parte, el filósofo griego Máximo de Tiro destaca, a fines del s. II, que el roble era la representación visible del dios supremo de los galos, dios que él interpretaba como Zeus<sup>54</sup>. Según Plinio, en la Galia, como en Grecia, también se adoraba la encina, y el haya<sup>55</sup>. En el mismo sentido se manifestaba Tácito (55-120 d. C.) para los germanos: “...a los dioses les consagran bosques y arboledas y dan nombre de dioses a ese algo misterioso al que sólo ven los ojos de su veneración...”<sup>56</sup>. En el s. IV todavía el poeta latino Ausonio (310-395 d. C.) señalaba que“...los viejos bosques sagrados son la gloria de los pagi...”<sup>57</sup>.

Pero la manifestación de la divinidad en un árbol es un motivo frecuente en otras culturas: en el arte plástico paleo-oriental, en el mundo indomesopotámico, egipcio y greco-romano. Un ejemplo de teofanía en un árbol es el bajorrelieve de Assur que representa un dios con la parte superior del cuerpo emergiendo de un árbol. En la iconografía egipcia encontramos el motivo del «árbol de la vida», del que salen unos brazos divinos cargados de dones y derramando con un vaso el agua de la vida (véase fig. 15). También los dioses de la vegetación aparecen representados como árboles: Atis y el abeto, Osiris y el cedro<sup>58</sup>, etc. Los griegos representaron a Artemis en un árbol. Así, por ejemplo en Boiai (Laconia)

---

<sup>54</sup> *Ibidem*.

<sup>55</sup> BLAZQUEZ, J. M.: *Imagen y mito. Estudio sobre religiones mediterráneas ibéricas*. Ed. Cristiandad. Madrid, 1977, p. 440.

<sup>56</sup> MARCO SIMÓN, F.: *Ibidem*.

<sup>57</sup> *Ibidem*. También en el Occidente medieval los bosques sirvieron de refugio para los cultos paganos y para los anacoretas que acudieron allí en busca del *desierto*; para los marginales: siervos, fugitivos, asesinos, aventureros y bandidos. LE GOFF, J.: *Lo maravilloso y lo cotidiano en el Occidente medieval*. Ed. Gedisa. Barcelona 2008, p. 40.

<sup>58</sup> También era identificado con el sauce. Además, Hathor y Nut, eran identificadas con el sicomoro; Horus con la acacia; Upuaut, el dios-chacal, con el tamariz. Esta creencia permitía el uso simbólico de determinada madera para tallar la imagen del dios correspondiente o el objeto destinado a serle presentado como ofrenda. Los textos egipcios especifican siempre la madera que debe emplearse para actos rituales o mágico, así como para fabricar las figurillas que acompañaban al difunto, para que llevaran a cabo las tareas de éste en la vida de ultratumba, por lo que cada clase de madera tenía su propio valor simbólico. SEGURA MUGUÍA, S.: *Los jardines de la Antigüedad*. Edita: Universidad de Deusto. Bilbao, 2005, p. 28.

se adoraba un mirto bajo el nombre de Artemis Sôteria; a veces las imágenes de esta diosa se adornaban con ramas. A Zeus a menudo se le adoraba en una encina; el pino estaba consagrado a Cibeles; el olivo a Minerva y Atenea; el laurel a Apolo<sup>59</sup> (Véase fig. 16, 17, 18); el loto y el mirto a Venus; la viña y pámpano a Dionisos<sup>60</sup>. Entre los romanos Plinio ha descrito con toda minuciosidad el culto que se practicaba en uno de los encinares sagrados de la Galia, que sería muy semejante al que tenía lugar en los de la Península Ibérica. En Angulema era adorada una encina sagrada. En Irlanda y la Galia estaba muy extendido el culto a toda clase de árboles sagrados.

Los árboles, arraigados en el suelo, pero alzados hasta el cielo, mediadores entre la tierra y la luz, imagen del eje cósmico, se presentan al hombre como fuente inagotable de vida y regeneración, como símbolo del universo y de la creación. De esta forma aparece en la mitología de numerosas culturas. Suele ser un árbol especialmente importante en la zona, que sirve como eje de conexión entre la Tierra y el Cielo. En muchas culturas crece en el Paraíso o en la cima de una montaña sagrada. Sus ramas superiores pueden contener pájaros, representación de los mensajeros divinos, mientras que una serpiente enroscada en su base suele significar energía creativa, extraída de la Tierra. Según Dorling Kindersley, pueden simbolizar los medios por los cuales los humanos vencen su naturaleza inferior y ascender hacia la iluminación espiritual. Con

---

<sup>59</sup> En el santuario de Delfos el laurel figuraba en todos los detalles del dios Apolo: crecía en el *adyton* donde la Pitia emitía sus oráculos; el ritual exigía ramos de laurel para los suplicantes, coronas de laurel para la Pitia, los sacerdotes, los consultantes y las estatuas; de laurel eran las guirnaldas que adornaban el templo; incluso la escoba con la que se barría el pavimento estaba hecha con ramas de laurel; en laurel se metamorfoseó, según la leyenda, la ninfa Dafne para librarse del acoso de Apolo (véase fig. 18). También de laurel se coronaban los vencedores de los Juegos Píticos en Delfos. Mientras que los olímpicos de los grandes juegos panhelénicos de Olimpia recibían como premio una corona trenzada de una rama de olivo silvestre de Zeus; en los juegos Ístmicos de Corinto, la recompensa era una corona de pino, el árbol consagrado a Poseidón, y en los juegos Nemeos el premio otorgado a los campeones era una corona de apio, consagrado a Heracles. *Ibidem*.

<sup>60</sup> PÉREZ-RIOJA, J. A.: *Diccionario de símbolos y mitos. Las ciencias y las artes en su expresión figurada*. Tecnos. Madrid, 2008, p. 73.

frecuencia se vinculan con mitos sobre el origen humano<sup>61</sup> (véase fig. 19, 20, 21, 22, 23, 24). El árbol también se asocia con la Madre Tierra y los ritos de la fertilidad, pues a menudo es portadora de frutos<sup>62</sup>.

Además, los árboles de los bosques fueron asociados con espíritus; en muchas culturas del Pacífico se creía que albergaban espíritus o almas; así, en Australia, los warlpiri suponían que las almas se reunían en los árboles y la presencia de muchos, que dejan filtrar poca luz, simbolizaba lo desconocido y la muerte<sup>63</sup>. También, los griegos, los romanos, los germanos y otros pueblos localizan en los bosques numerosas «historias» y supersticiones que continuaron durante la Edad Media<sup>64</sup>.

En algunas zonas de la Península, diversos rituales relacionados con los bosques y los árboles han perdurado hasta hace poco tiempo. Por noticias del obispo San Martín Dumense (510- 580 d. C.) sabemos de la prohibición de encender velas junto a los peñascos, los árboles, las fuentes o las encrucijadas de los caminos, lugares todos dotados de una cualificación especial en los antiguos rituales, así como de llevar a cabo ofrendas de pan a las fuentes. En Manjarrés (Rioja) se siguieron celebrando cultos mágicos en un prado rodeado por enormes robles, lo que acarrió la condena sistemática de los párrocos del lugar. Y en localidades de la zona de Nájera (La Rioja) existía la costumbre de colocar imágenes de la Virgen en oquedades de los troncos. Cuenta la tradición que fueron los ángeles los que pusieron la imagen de la Valvanera en un roble (véase fig. 25)<sup>65</sup>; en Palma de Mallorca la leyenda refiere que la imagen del Cristo del Nogal debe su nombre a que apareció dentro de este árbol (véase fig. 26)<sup>66</sup>; lo

---

<sup>61</sup> KINDERSLEY, D.: *Opus cit.*, p. 97.

<sup>62</sup> ELIADE, M.: *Opus cit.*, p. 402.

<sup>63</sup> KINDERSLEY, D.: *Opus cit.*, p. 91.

<sup>64</sup> PÉREZ-RIOJA, J. A.: *Opus cit.*, p. 100.

<sup>65</sup> MARCO SIMÓN, F.: *Opus cit.*, p. 152.

<sup>66</sup> MARIÑO FERRO, X. R.: *Opus cit.*, p. 93.

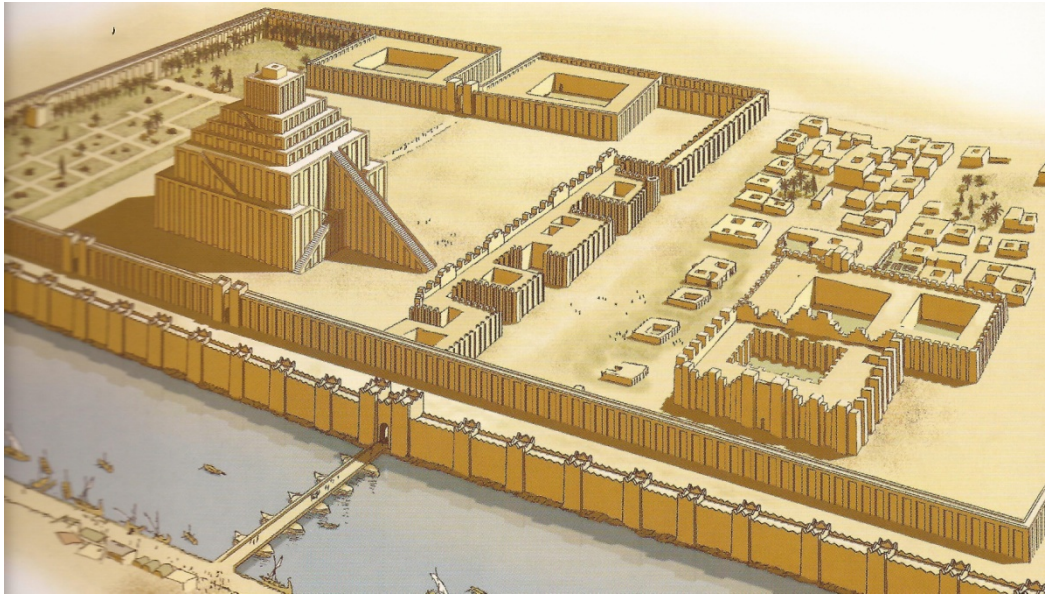
mismo acontece con la Virgen de la Encina de Gibraleón (Huelva)<sup>67</sup>, en Baños de la Encina (Tenerife), en Moguer (Huelva), en Artziniega (País Vasco), en Macotera (Salamanca), en Pozuelo de Zarzon, Pinofranqueado (Extremadura), en Baños de la Encina (Jaén), etc.<sup>68</sup> (véase fig. 27, 28, 29).

---

<sup>67</sup> Vide: LOBO GALINDO, E.: “Nuestra señora de la encina: emergencia y declinar”, en RODRIGUEZ BECERRA, S. (coord.): *Religión y cultura. Vol. II*. Signatura Ediciones Andalucía, 1999, pp. 216-228.

<sup>68</sup> [http://diegomunozcobo.blogspot.com/2007\\_05\\_09\\_archive.html](http://diegomunozcobo.blogspot.com/2007_05_09_archive.html)

### 1.2.1 Imágenes



**Fig. 1.** El complejo templario de Marduk, en Babilonia, del siglo IV. Contenía un zigurat llamado *E-temem-anki*, «la base del cielo y la Tierra». Su forma escalonada, como una montaña ascendente, representa la unión entre el cielo y la tierra<sup>69</sup>.



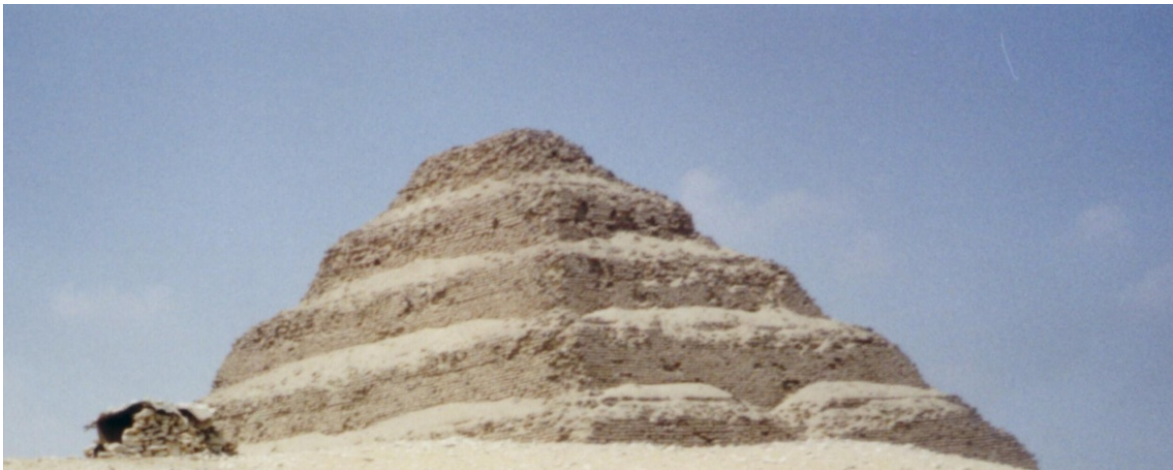
**Fig. 2.** Templo de Kukulcán o Pirámide de Kukulcán, en Chichén Itza (México). Estas estructuras en forma de montaña tienen escalinatas en una o más de sus cuatro caras, y una cima plana donde se ofrecían sacrificios<sup>70</sup>.

<sup>69</sup> HAMBLIN, W, J., ROLPH SEELY, D.: *El templo de Salomón. Historia y Mito*. Ed. Akal. Madrid, 2008, p. 11.

<sup>70</sup> KINDERSLEY, D.: *Signos y símbolos*. Ed. Pearson. Madrid, 2008, p. 29.



**Fig. 3. Templo Hindú.** La arquitectura de los templos hindúes es simbólica. Representan la montaña sagrada, hogar de los dioses<sup>71</sup>.



**Fig. 4. Pirámide escalonada de Saqqara.** Su base cuadrada representa la tierra, mientras que su ápice representa el Cielo<sup>72</sup> (Foto Antonia Castro).

---

<sup>71</sup> *Ibidem.*, p. 161.

<sup>72</sup> *Ibidem.*, p. 286.



**Fig. 5. Estela de la Victoria.** Se conmemora en esta obra la victoria del monarca acadio Naram-Sin (2254-2218 a. C.) sobre otro pueblo que habitaba en los montes Zagros (Mesopotamia). La estela muestra al rey y su ejército subiendo a la montaña para ofrecer su hazaña a los dioses<sup>73</sup>.

<sup>73</sup> LARA PEINADO, F.: *Mesopotamia, Culturas Mediterráneas, Persia*, en SOLAR, D., VILLALBA, J. (coord.): *Historia de la Humanidad*, nº 3. Ediciones Credimar. Barcelona, 2000, p. 30.



**Fig. 6. Monasterio de Santa Catalina (siglo IV),** construido en el lugar en el que, según la tradición, Dios se apareció a Moisés en el monte Sinaí<sup>74</sup>.

---

<sup>74</sup> HAMBLIN, W, J., ROLPH SEELY, D.: *Opus cit.*, p. 19.





**Fig. 7. Recreación artística de Jerusalén en la época de Salomón, con el Templo situado en la parte alta de la ciudad -la cima de la montaña-, arriba a la derecha<sup>75</sup>.**



**Fig. 8. Muro de las Lamentaciones en Jerusalén. Se ha mantenido como centro de devoción de los judíos hasta la actualidad. Se cree que se trata del muro de contención suroeste del segundo templo construido por Zorobabel en el 515 a. C<sup>76</sup>.**

---

<sup>75</sup> *Ibidem.*, p. 24.



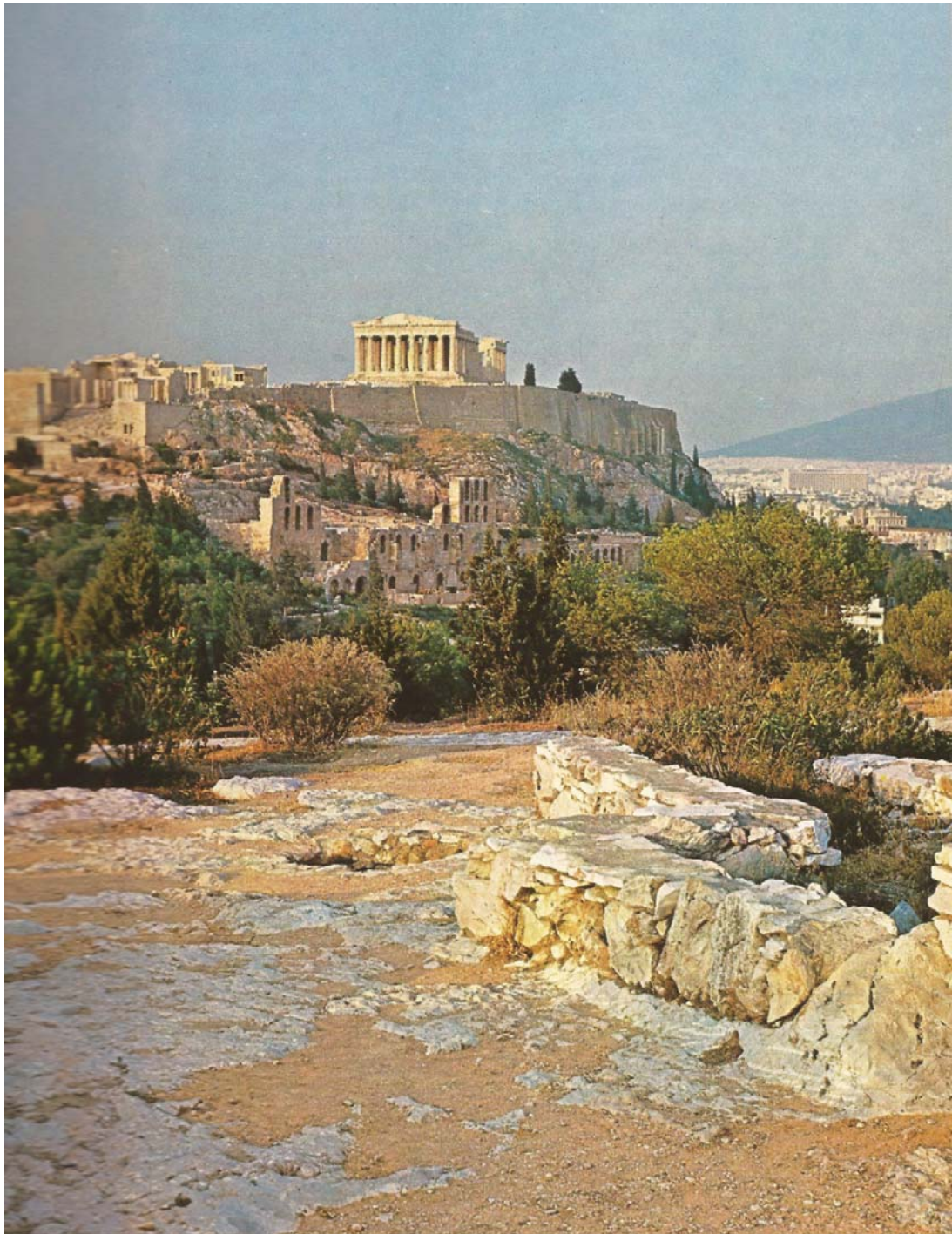
**Fig. 9. Cúpula de la Roca.** Construida en el emplazamiento del Templo de Salomón, se ha convertido en un símbolo tanto para los musulmanes como para los cristianos y los judíos<sup>77</sup>.



**Fig. 10. El mitológico monte Sumeru (o Meru)** considerado por budistas e hindúistas el centro simbólico del universo. Aparece a menudo en los mandalas tibetanos, como el de la ilustración, para ayudar a la meditación<sup>78</sup>.

<sup>76</sup> *Ibidem.*, pp. 23, 162.

<sup>77</sup> *Ibidem.*, p. 141.



**Fig. 11. El Partenon** construido en lo alto de una montaña, considerada por los griegos como morada de sus dioses<sup>79</sup>.

---

<sup>78</sup> KINDERSLEY, D.: *Opus cit.*, p. 28.

<sup>79</sup> DURUY, V.: *El mundo de los griegos*. Ed. Círculo de Lectores. Barcelona, 1975, p. 107.



**Fig. 12. Imagen itifálica** en barro encontrada en la Cueva de San Román. De Palol la denomina «santuario priápico» por su carácter<sup>80</sup> y por sus inscripciones, probablemente en relación a la fundación de la ciudad<sup>81</sup>.



**Fig. 13. Gran falo moldeado en barro** de la cueva de San Román. En el falo hay una inscripción. Se cree que su finalidad sería médica, de curación por la arcilla de enfermedades venéreas<sup>82</sup>.

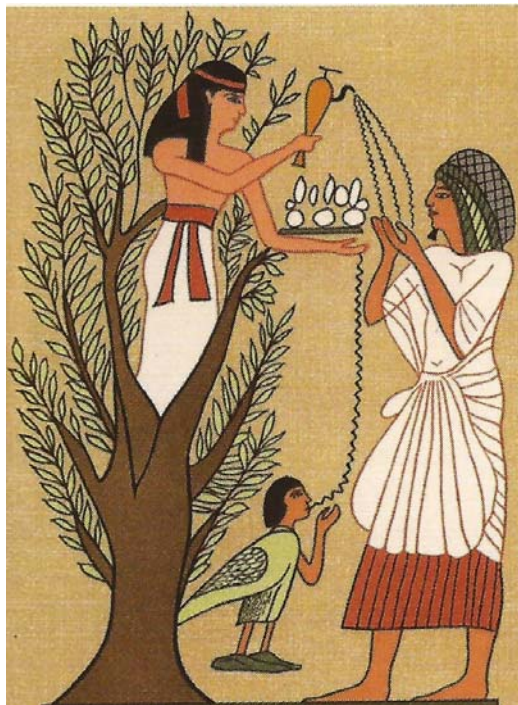
---

<sup>80</sup> Príapo es un dios menor de la fertilidad, se solía representar con un gran falo en erección, símbolo.

<sup>81</sup> DE PALOL, P.: *Clunia. Historia de la ciudad y guía de las excavaciones*. Diputación provincial de Burgos. Junta de Castilla y León. Burgos, 1994, pp. 101-102.



**Fig. 14.** En las cumbres de los Andes habitaban los *Apus*, deidades guardianas en la cultura inca<sup>83</sup>.



**Fig. 15.** Árbol de la vida egipcio<sup>84</sup>.

<sup>82</sup> *Ibidem*.

<sup>83</sup> [http://es.wikipedia.org/wiki/Cordillera\\_de\\_los\\_Andes](http://es.wikipedia.org/wiki/Cordillera_de_los_Andes)

<sup>84</sup> KINDERSLEY, D.: *Opus cit.*, p. 97.



**Fig. 16.** El Erecteión era el más sagrado de los templos de la Acrópolis. Junto a este templo jónico crecía el olivo de la diosa Atenea. En su interior estaba la fuente que, según la leyenda, hizo manar Poseión al hender con su tridente la roca<sup>85</sup>.



**Fig. 17.** Placa de márfil con el árbol de la vida (s. VII a. C.) procedente del templo de Artemis en Ortia, Grecia<sup>86</sup>.

<sup>85</sup> SEGURA MUNGUÍA, S.: *Los jardines de la Antigüedad*. Universidad de Deusto. Bilbao, 2005, p. 142.



**Fig. 18. Apolo y Dafne. Obra de de Gian Lorenzo Bernini (1598-1680).** Cuenta la leyenda que Apolo desafió a Cupido y éste en venganza disparó dos flechas, la primera contra Apolo y la segunda a la ninfa Dafne, hija del río Peneo. De forma inmediata Apolo sintió una violenta pasión por la hermosa ninfa, y ella, lejos de corresponderle, huyó rapidamante. Apolo corrió tras ella y cuando estaba a punto de alcanzarla, Dafne imploró la ayuda de Peneo, que la transforma en laurel. Apolo solo pudo estrechar entre sus brazos un tronco inanimado. No obstante, adoptó el árbol como símbolo, arrancandole algunas ramas y tejiendose con ellas una corona. De esta forma, el laurel se convirtió en el simbolo de la recompensa de atletas, poetas y guerreros<sup>87</sup>.

<sup>86</sup> SÁENZ FERNÁNDEZ, P., RODRÍGUEZ NEILA, J. F. y otros: *Esparta. Cuadernos de Historia 16, n° 14*. Edita Grupo 16. Barcelona, 1985, p. 19.

<sup>87</sup> HUMBERT, J.: *Mitología griega y romana*. Ed. Gustavo Gili. Barcelona, 1994, p. 56.

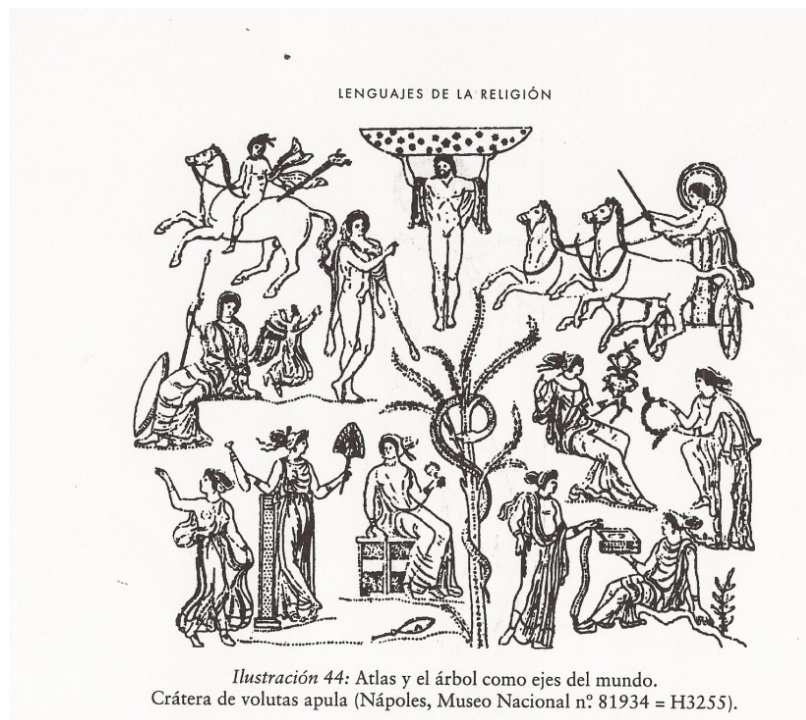


Fig. 19. Atlas y el árbol como ejes del mundo<sup>88</sup>.

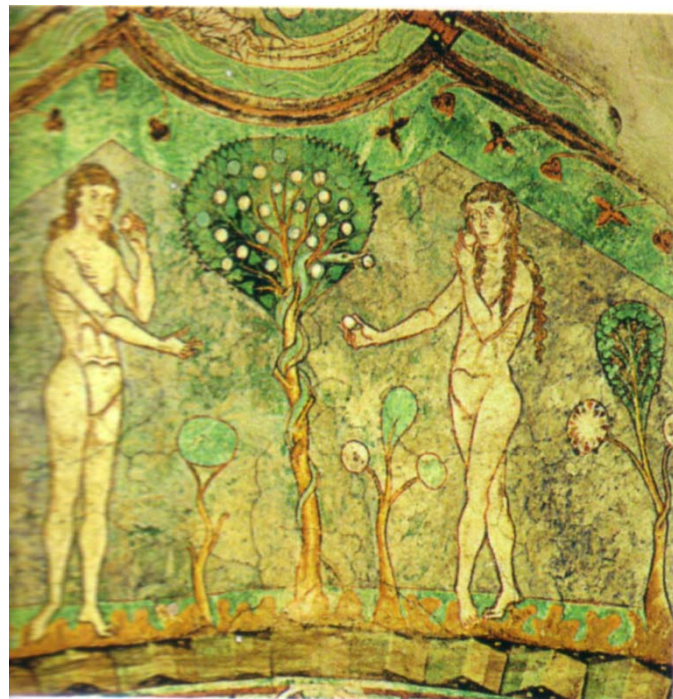


Fig. 20. Adán y Eva comiendo el fruto prohibido en el Paraíso<sup>89</sup>.

<sup>88</sup> DIEZ DE VELASCO, F.: *Mitos, símbolos e imágenes de la Grecia Antigua*. Ed. Trotta. Madrid, 1998, p. 110.





Fig. 21. «Árbol de la Vida» del Paraíso musulmán<sup>90</sup>

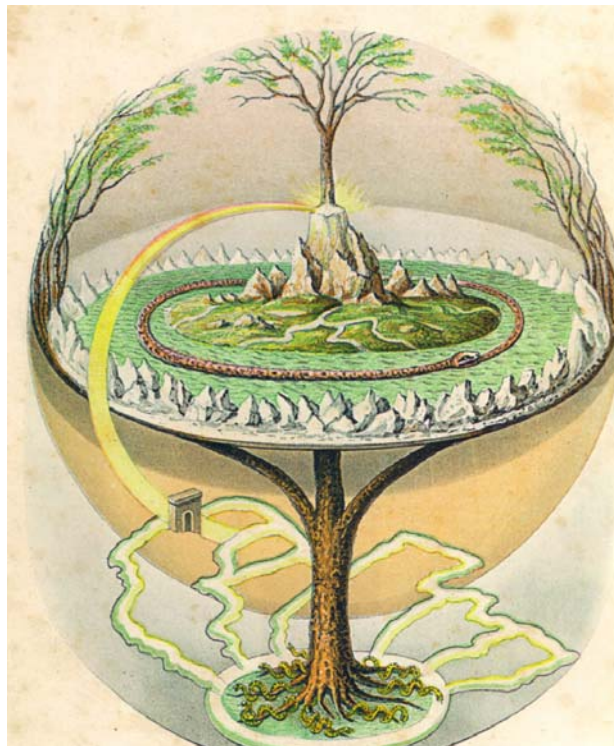


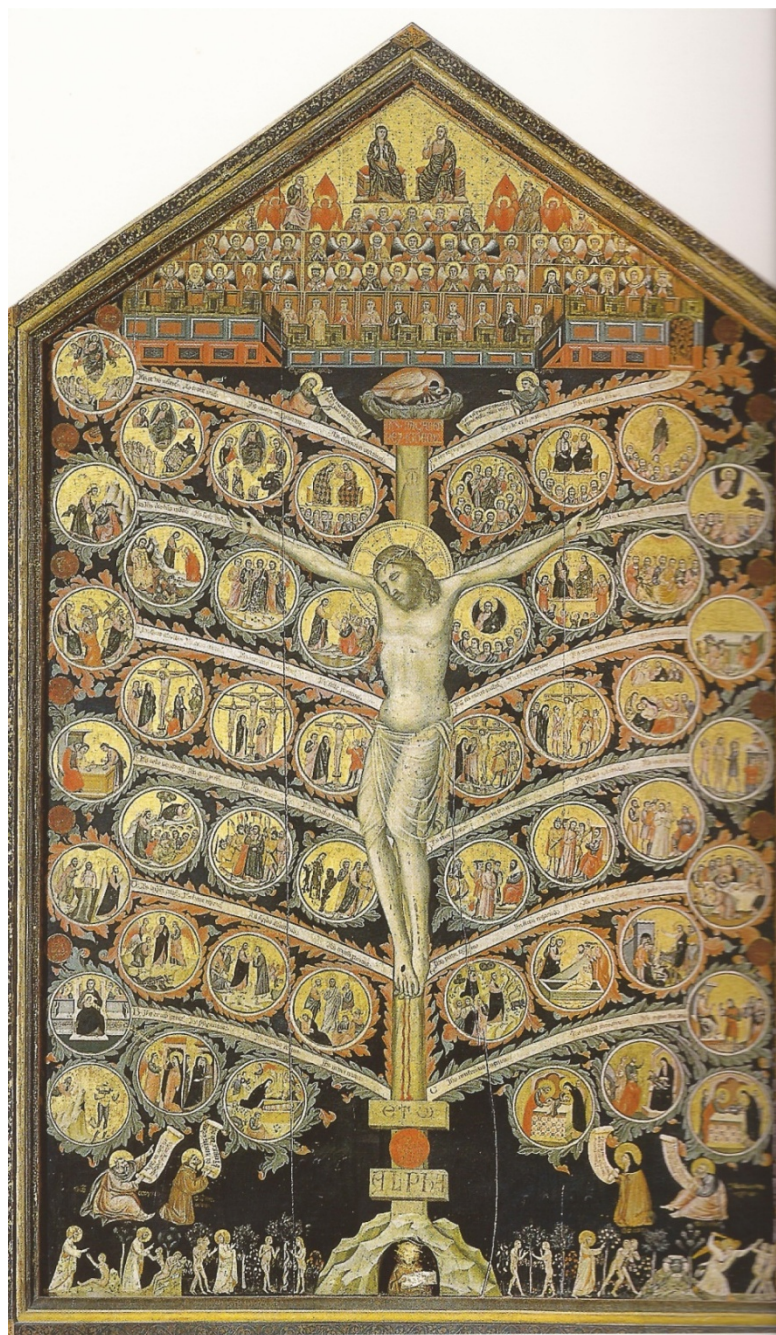
Fig. 22. Yggdrasil, árbol de la vida en la mitología nórdica. Es un gran fresno que unía los reinos de los dioses, los hombres y el inframundo; de sus raíces brotaba una fuente a partir de la cual fluían los ríos<sup>91</sup> y donde se reunían cotidianamente los dioses para administrar justicia<sup>92</sup>.

<sup>89</sup> KINDERSLEY, D.: *Signos y símbolos*. Ed. Pearson. Madrid, 2008, p. 97.

<sup>90</sup> HAMBLIN, W. J., ROLPH SEELY, D.: *Opus cit.*, p. 135.

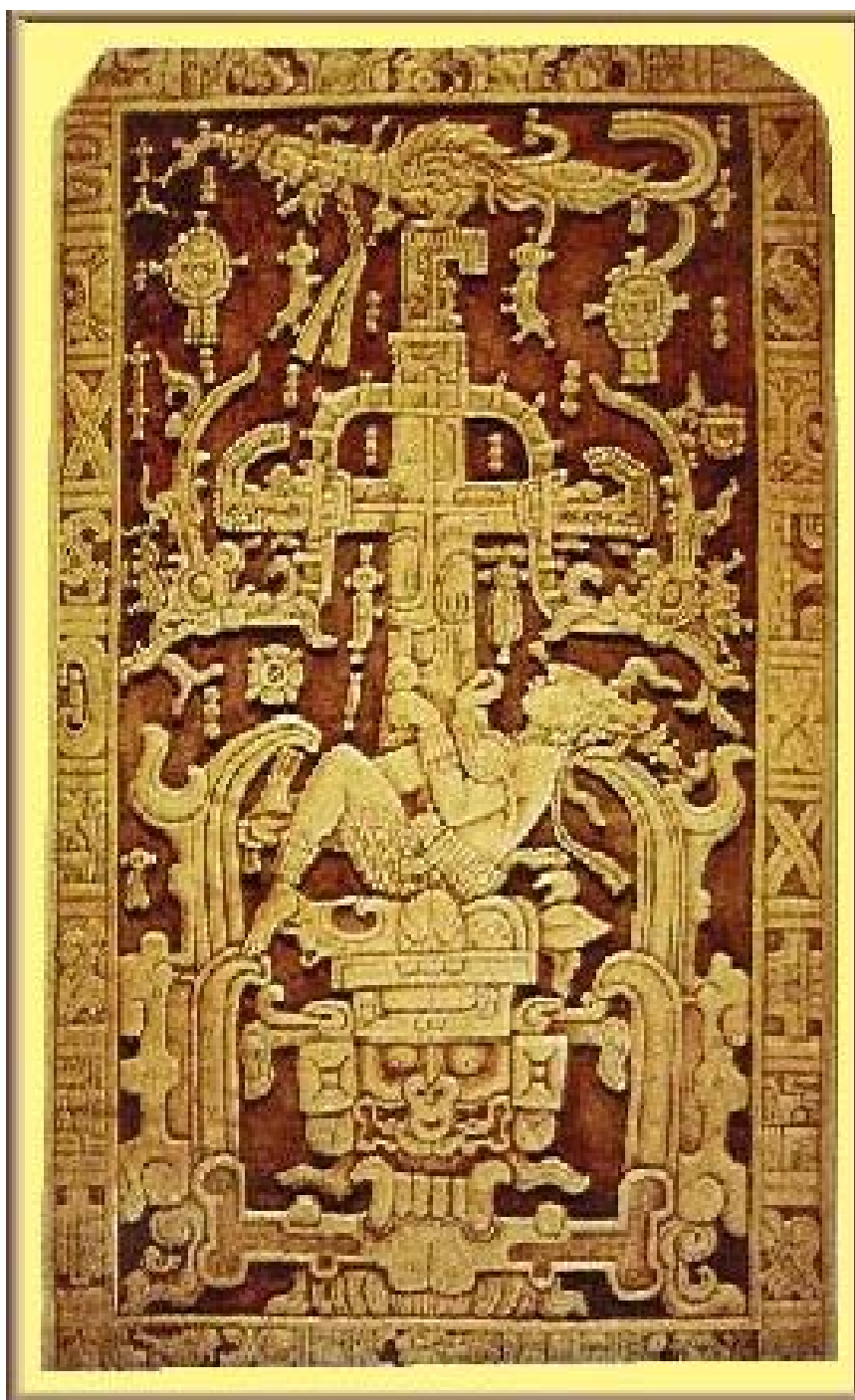
<sup>91</sup> KINDERSLEY, D.: *Opus cit.*, p. 96.

<sup>92</sup> ELIADE, M.: *Opus cit.*, p. 409.



**Fig. 23. Árbol de la vida**, (1305-1310 aprox.). El tema ilustrado en el cuadro es el de la genealogía de Cristo que aparece colgado de una cruz con forma de árbol, cuyas raíces ahondan en un monte rocoso, símbolo del Calvario. También ilustra del contenido del *Lignum Vitae* de san Bonaventura, aunque no faltan escenas y frisos que aluden a los textos bíblicos. La obra es de Pacino di Buonaguida<sup>93</sup>.

<sup>93</sup> PESCIO, C. (ed.): *Galería de la Academia. Guía oficial*. Giunti Editore, 2006, pp. 82-83.



**Fig. 24. Placa del sacófago del rey Pacal de Palenque (615-683 d. C.)** En la placa se representa el árbol sagrado de los mayas, la Ceiba, árbol de la vida que pone en contacto los tres niveles fundamentales en cada relación sobrenatural: las raíces se hunden en el interior de la tierra, el tronco ocupa su lugar en la superficie, en el mundo de los hombres, y las ramas se extienden hacia el cielo<sup>94</sup>.

<sup>94</sup>JIMENEZ VILLALBA, F.: “El dialogo con el Mundo Sobrenatural”, en *Hombres sagrados, dioses humanos*. Caja de Ahorros del Mediterráneo de Alicante, 1999, p. 79.



**Fig. 25. Vidriera del Monasterio de Valvanera (La Rioja).** Cuenta una leyenda que una imagen de la Virgen María fue encontrada por un ermitaño, junto a una fuente, en el interior del tronco de un roble. En su honor levantaron el monasterio de la Valvanera<sup>95</sup>.



**Fig. 26. Cristo del Nogal, en Palma de Mallorca.** Cuenta la leyenda que en el interior de un nogal unas religiosas encontraron “...el cuerpo de Cristo y en las ramas sus brazos. Visto el milagro, la imagen fue llevada en procesión a la capilla donde se encuentra hoy...”<sup>96</sup>.

<sup>95</sup> <http://www.vallenajerilla.com/valvanera/capitulo6.htm>

<sup>96</sup> <http://noloseytu.blogspot.com/2008/03/sant-crist-del.html>



Fig. 27. Virgen de la encina de la localidad de Baños de la Encina (Tenerife)<sup>97</sup>.



Fig. 28. Escudo de Baños de la Encina. (Jaén). La virgen de la Encina es la patrona de esta localidad<sup>99</sup>.



Fig. 29. Escudo de Macotera (Salamanca), patrona de la localidad<sup>98</sup>.

<sup>97</sup> <http://www.viceland.com/es/?gclid=CMT2rNOZtqkCFUYPfAod2Uw0LA>

<sup>98</sup> [http://commons.wikimedia.org/wiki/File:Escudo\\_de\\_la\\_Villa\\_de\\_Macotera.jpg?uselang=es](http://commons.wikimedia.org/wiki/File:Escudo_de_la_Villa_de_Macotera.jpg?uselang=es)

<sup>99</sup> [http://www.bdelaencina.com/index.php?option=com\\_content&view=article&id=407&Itemid=230](http://www.bdelaencina.com/index.php?option=com_content&view=article&id=407&Itemid=230)

### 1.3. La importancia del agua en las Cosmogonías

Los ríos, las fuentes y los arroyos son también objeto de culto en muchas religiones, pues se consideran como lugares regeneradores donde lo divino se manifiesta. Cultos que en primer lugar se deben al valor sagrado del agua como elemento primordial<sup>100</sup>, pero también a epifanías locales, a las manifestaciones de las divinidades en una corriente de agua o en una determinada fuente.

El papel del agua puede explicarse por dos particularidades que se complementan: proviene del cielo y al tener efectos visibles sobre la fecundidad de la tierra es un agente de las divinidades celestes (véase fig. 30); a su vez, al surgir del suelo, es detentadora de nuevas fuerzas suministradas por las divinidades ctónicas<sup>101</sup>.

El agua simboliza la totalidad de las virtualidades: «¡Agua, tú eres la fuente de todas las cosas y de toda existencia!», dice un texto antiguo indio (Bhaviçyottarapurâna, 31, 14)<sup>102</sup>. Para el filósofo griego Tales de Mileto, el agua es el principio de todas las cosas. El agua era considerada en la Antigüedad como el símbolo de la resurrección y de la vida<sup>103</sup>. Tal vez, por ello, el río es un símbolo mixto de la fuerza creadora de la naturaleza y del devenir irreversible del tiempo. Desde la más remota antigüedad se han considerado como divinidades sagrada tanto por los beneficios que producen con su riego, como por su asociación a la historia de los grupos humanos. Algunas civilizaciones antiguas -la china, la egipcia, la mesopotámica- han nacido en el curso de un río: Tigris, Éufrates, Nilo, Huang- Ho y han sido venerados como grandes divinidades. Se los ha

---

<sup>100</sup> Simbólicamente es femenina, se asocia con la Luna y, como origen de toda vida, con la fertilidad. KINDERSLEY, D.: *Opus cit.*, p. 32.

<sup>101</sup> MARCO SIMÓN, F.: *Opus cit.*, p. 155.

<sup>102</sup> ELIADE, M.: 298.

<sup>103</sup> PÉREZ-RIOJA, J. A.: *Opus cit.*, p. 47.

representado como poderosos toros con faz humana debido a su fuerza indomable, sus estruendos y bramidos. Pero a partir de Homero, aparecen con figura totalmente humana. Así, en diversas mitologías, especialmente en la griega, son padres de los héroes. De ahí que los artistas los hayan representado con figura de venerables ancianos, símbolo de la antigüedad, apoyados en un ánfora (de ahí la corriente que presiden) y acompañado cada uno del atributo correspondiente. Representado de esta manera lo encontramos en las primeras series monetarias de Augusta Emérita, correspondientes a la época fundacional: el rostro masculino de un anciano barbado con ánfora de la que fluye agua, asimilado con la alegoría masculina del río (véase fig. 31, 32, 33, 34)<sup>104</sup>.

Así pues, las aguas, en numerosas religiones, preceden todas las formas y son el soporte de todo lo creado<sup>105</sup>. La inmersión en el agua

---

<sup>104</sup>GÓMEZ SANTA CRUZ, J.: “La simbología del agua en la cultura romana”, en MANGAS, J., MARTÍNEZ CABALLERO, S. (eds.): *El agua y las ciudades romanas*. Serie Antigüedades-2. Ediciones 2007. Madrid, 2007, p. 74. Otro ejemplo, la «Fuente de los Cuatro Ríos» diseñada por Bernini para decorar un extremo de la Plaza Navonna en Roma. Se representan el río Ganges, el Danubio, el Nilo y el río de la Plata. Según una antigua tradición había cuatro ríos sagrados en el Paraíso, que surgían de una misma roca: el Pisón, el Guijón, el Tigris, el Éufrates. Por lo que simbolizaban los cuatro Evangelios que surgen de Cristo. PÉREZ-RIOJA, J. A.: *Opus cit.*, p. 390. Así lo narra el Génesis: “...*El primero se llamaba Pisón, y es el que rodea toda la tierra de Evila, donde hay oro (...) El segundo, de nombre Guijón circunda toda la tierra del Cus. El tercero, de nombre Tigris, discurre al oriente de Asiria. El cuarto es el Éufrates...*”. “Génesis”, en *La Santa Biblia*. Ed. Paulinas. Madrid, 1981, p. 10. También en el Paraíso musulmán corren los ríos, los arroyos donde los creyentes encontrarán un agua incorruptible. CHEBEL, M.: *Opus cit.*, p. 304.

<sup>105</sup> Rica en gérmenes, el agua fecunda la tierra, el agua es comparada o directamente asimilada a la luna. Los ritmos lunares y los acuáticos tienen un mismo destino, rigen la aparición y desaparición periódica de todas las formas, imprimiendo una estructura cíclica al devenir universal. Por ello, desde época prehistórica, el conjunto agua-luna-mujer era percibido como el círculo antropocósmico de la fecundidad. En los vasos neolíticos el agua estaba representada por el símbolo VVV, que es también el jeroglífico egipcio más antiguo para representar el agua corriente. En el paleolítico, la espiral simbolizaba la fecundidad acuática y lunar; dibujada sobre ídolos femeninos, homologaba todos esos centros de vida y de fertilidad. En las mitologías amerindias, el signo glíptico del agua -representado por un vaso lleno en el que cae una gota procedente de una nube- va siempre asociado a emblemas lunares. La espiral, el caracol (emblema lunar), la mujer, el agua, el pez, simbolizan la fertilidad. En un mito de la isla Wakuta habla de una muchacha que perdió la virginidad porque dejó que la lluvia tocara su cuerpo, y el mito más importante de la isla Trobiand cuenta que Bolutukwa, madre del héroe Tudava, se hizo mujer al caerle encima algunas gotas de agua de una estalactita. Los indios pima de Nuevo México tiene un mito parecido: una mujer muy bella (la tierra madre) fue fecundada por una gota de agua caída de una nube. ELIADE, M.: *Opus cit.*, pp. 297-298. En la mitología india hay diferentes variantes del tema de las aguas sobre las que flotaba Nârâyana, de cuyo ombligo brotaba el árbol cósmico. En otras versiones -la de la tradición puránica- el árbol es sustituido por un loto, en cuyo centro nace Brama. También existen mitos y leyendas que hacen descender al género humano o una raza determinada del agua. En la costa sur de Java existe una *segara anakkan*, un «mar de niños». Los indios karaja del Brasil conservan aún el recuerdo de los tiempos míticos «en que estaban aún en el agua». Juan de Torquemada, al describir los rituales

simboliza la regeneración, el nacimiento a una «nueva vida»; son una repetición simbólica del nacimiento de los mundos o del «hombre nuevo»<sup>106</sup> (véase fig. 35, 36, 37). De este modo, el contacto con el agua implica siempre regeneración, porque la inmersión fertiliza y aumenta el potencial de vida y creación, a la vez que implica la disolución de lo anterior. El agua otorga un «nuevo nacimiento» por un ritual iniciático; por un ritual mágico, cura; por rituales funerarios, garantiza un renacimiento después de la muerte. De esta manera, al incorporar todas las virtualidades se convierte en símbolo de la vida, en agua viva que, no sólo lava la suciedad física, sino también la espiritual, e incluso evita toda contaminación<sup>107</sup>.

Las primitivas teogonías tributaron especiales cultos al agua y establecieron ritos litúrgicos en los que el agua era el principal elemento y al que se adoraba directamente<sup>108</sup>. El culto a las aguas – sobre todo el de

---

bautismales de los recién nacidos en México, recoge algunas de las fórmulas con que se consagra el niño a la diosa del agua Chalchihuitlycue Chalchibutlatonac, considerada como su verdadera madre. Antes de sumergirlo en el agua se decía: «Toma esta agua, porque la diosa Chalchihuitlycue Chalchibutlatonac es tu madre. Que este baño te lave de los pecados de tus padres». Después se tocaba con agua la boca, el pecho y la cabeza, añadiendo: «Recibe niño, a tu madre Chachihuitlycue, diosa del agua». ELIADE, M.: *Opus cit.*, pp. 299-301. En

<sup>106</sup> En la religión cristiana el agua derramada sobre el neófito en la ceremonia del bautismo implica agregación a la Iglesia y purificación; se simboliza con la inmersión y la emergencia de las aguas regeneración y renacimiento. De esta forma, se lavan los pecados. El bautismo cristiano se inspira directamente en los ritos de iniciación o agregación de procedencia oriental basados en la inmersión en el agua (o en la sangre como en la iniciación mitraica) y en especial, según Tertuliano, en el influjo de la secta de los bautistas, aquellos ascetas que rechazaban el mundo en las orillas del Jordán. Este ritual por inmersión se propagó tanto en Oriente como en Occidente según documentan los numerosos baptisterios de esa época. GÓMEZ SANTA CRUZ, J.: *Opus cit.*, p. 94.

<sup>107</sup> PÉREZ-RIOJA, J. A.: *Opus cit.*, p. 47.

<sup>108</sup> El culto a las aguas –ríos, fuentes, lagos- era en Grecia anterior a las invasiones indoeuropeas. Algunos restos de este culto arcaico perduraron hasta el ocaso del helenismo. Pausanias, escritor griego del s. II d. C., contempló y describió la ceremonia que tenía lugar en la fuente Hagno, en la ladera del monte Lykaios, de Arcadia; allí acudían en épocas de sequía el sacerdote del dios Lykaios; ofrecía un sacrificio y dejaba caer en la fuente una rama de encina, árbol consagrado a Zeus. Rito que entra dentro del conjunto de magia de la lluvia. Pausanias cuenta que después de la ceremonia, se elevaba del agua un ligero vaho, parecido a una nube, y poco después comenzaba a llover. No aparece ninguna personificación divina, la fuerza reside en la fuente misma. Y esa fuerza es puesta en marcha por un rito específico que provoca la lluvia. Homero también conocía el culto a los ríos. Los troyanos sacrificaban animales al Escamandro y arrojaban a sus aguas caballos vivos; Peleas sacrificaba cincuenta ovejas en la fuente del Spercheios. El Escamandro tenía sus sacerdotes; al Spercheios estaban consagrados un recinto y un altar. Se sacrificaban caballos o bueyes a Poseidón y a las divinidades marinas. Otros pueblos indoeuropeos ofrecían también sacrificios a los ríos; por ejemplo, los cimbrios, que ofrecían sacrificios al Ródano, los francos, los germanos, los eslavos, etc. Hesíodo menciona los sacrificios que se celebraban al cruzar un río. Encontramos paralelos etnográficos de este rito en África: los massai del este de África



fuentes medicinales, pozos termales, etc.,- muestra una continuidad sorprendente, pues es alimentado de manera continuada por la devoción popular.

En la mitología griega, Minerva recomendó las propiedades del agua a un fatigado Hércules tras sus azañas; igualmente Marte tras ser herido en el sitio de Troya, es curado por las virtudes sanadoras del agua. Herodoto, historiador griego 484-430 a. C., estableció el tiempo de curación mediante el uso de aguas medicinales, según las estaciones del año y la temperatura. Por su parte, Plinio el Viejo, escritor romano 23- 79 d. C., y Estrabón, geógrafo griego 58 a. C.- 21 d. C., destacan en sus escritos las fuentes y manantiales con facultades benéficas. Plinio atribuye esas facultades a las fuerzas que moraban en el agua<sup>109</sup>. Además, nos cuenta Suetonio, escritor romano 69- 141 d. C., cómo el emperador Augusto durante su estancia en Hispania, con motivo de las guerras cántabras, es curado de una dolencia gracias a las propiedades curativas del agua<sup>110</sup>. Por este autor también conocemos la existencia de un culto relacionado con los lagos. Consistía en arrojar hachas. Estas noticias han sido confirmadas por descubrimientos llevados a cabo en Francia y en Cantabria<sup>111</sup>.

Ciertamente eran muy apreciadas las aguas termales entre los romanos. Sus propiedades curativas y las divinidades que en ellas moraban las convierten en aguas sagradas, con las que el paciente entraba directamente en contacto con lo divino. Así, sus manantiales son lugares

---

tiran un puñado de hierbas cada vez que cruzan un río; los baganda de África Central hacen una ofrenda de granos de café al cruzar el agua, etc., ELIADE, M.: *Opus cit.*, p. 314. En el oráculo de Delfos estaba la fuente Castalia, ésta era una ninfa amada por Apolo y luego transformada en fuente por él, donde se purificaban con su agua los que querían consultar el oráculo. ELVIRA BARBA, M. A.: “El trance adivinatorio en los santuarios helénicos”, en CALDERA DE CASTRO, P. (ed.): *Magia y religión de la Antigüedad a nuestros días*. Cuadernos Emeritenses, 18. Museo Nacional de Arte Romano. Mérida, 2001, p. 150.

<sup>109</sup> GÓMEZ SANTA CRUZ, J.: *Opus cit.*, p. 87.

<sup>110</sup> No hay certeza sobre el lugar donde se le administró el tratamiento: en las termas de Tarraco o en Turiaso. GÓMEZ SANTA CRUZ, J.: *Opus cit.*, p. 88.

<sup>111</sup> BLAZQUEZ, J. M.: *Imagen y mito. Estudio sobre religiones mediterráneas ibéricas*. Ed. Cristiandad. Madrid, 1977, pp. 323-324.

considerados sagrados y de culto, donde acuden los romanos para bañarse o beber sus aguas (véase fig. 38).

Asistimos pues a la sacralización de las aguas como resultado de la conjunción de prácticas terapéuticas y prácticas religiosas<sup>112</sup>. Efectivamente, en muchos santuarios-manantiales se han localizado algunos ejemplos de exvotos: monedas arrojadas ritualmente al agua, inscripciones, cerámicas y objetos metálicos de oro, plata, bronce y plomo. Seguramente, ofrendas arrojadas al agua como expresión de confianza en su poder mágico y en la divinidad que encierra y que, además, implican el deseo de curación o una señal de agradecimiento tras una recuperación. Así, se entienden las terracotas y las placas que representan exvotos anatómicos (véase fig. 39).

Según Gómez Santa Cruz<sup>113</sup> las deidades más habituales que pueblan estas fuentes y manantiales, según los «documentos» de los oferentes, son divinidades de tipo acuáticas como las Ninfas (véase fig. 40, 41); de tipo terapéutico como los dioses Apolo, Minerva; y de tipo salutífero como Salus o Apolo, además de Juno o Júpiter y toda una serie de divinidades sincréticas (véase fig. 42).

Las Ninfas romanas son resultado de un doble proceso de asimilación. Por un lado, de las ninfas griegas, que eran las divinidades de todas las aguas corrientes, de todas las fuentes, de todos los manantiales. Los griegos las personificaron y les dieron nombre<sup>114</sup>. Están presentes en los parajes naturales, grutas, bosques, ríos y fuentes. Por otro lado, son el resultado de la asimilación de las divinidades indígenas repartidas por todo el territorio

---

<sup>112</sup> GÓMEZ SANTA CRUZ, J.: *Opus cit.*, p. 89.

<sup>113</sup> *Ibidem.*, p. 90.

<sup>114</sup> Las más famosas son las Nereidas, o como las llama Hesíodo, las Oceánidas, ninfas neptúnicas por excelencia. Son hijas de Nereo, uno de los dioses del mar, y de Doris, hija del Océano. Eran cincuenta. En la orilla del mar se les dedicaban altares y bosques sagrados. Para conseguir una travesía feliz se les ofrecía leche, miel y aceite. Los poetas las representan como doncellas que cabalgan sobre caballos marinos y sostienen en sus manos ya el tridente de Neptuno, ya una corona o un pequeño delfín. A veces, se les pone cola de pez. HUMBERT, J.: *Mitología griega y romana*. Ed. Gustavo Gil, 1994, pp. 97-99.

imperial romano. Para el caso de Hispania las ninfas fusionan cultos prerromanos<sup>115</sup>. La epigrafía hispano-romana nos habla claramente de este culto a las aguas. Los devotos acudían a estos lugares buscando la curación de sus dolencias, bebían sus aguas o se bañaban en ellas. Así, en agradecimiento, depositaban en los manantiales inscripciones en las que se mencionaba el nombre de las ninfas, que eran deidades indígenas con virtudes curativas<sup>116</sup>.

La continuidad cultural llega hasta nuestros días, a pesar de que en los primeros tiempos del cristianismo se condenó el culto a las aguas. No obstante, no debemos olvidar que ya los israelitas, al igual que los cananeos, consideraron a las fuentes, o a los pozos, lugares de manifestación o presencia de la divinidad. Por ejemplo, en Berseba, Isaac levantó un altar junto a un pozo, y allí se le apareció Yavé para confirmar la promesa que hizo a su padre Abraham<sup>117</sup>.

Posteriormente, las aguas se pueblan de nuevo con otros seres sagrados, que nada tenían que ver con el cristianismo, así que la condena del culto a las aguas no se hizo esperar. Comenzó en el s. IV con San Cirilo

---

<sup>115</sup> GÓMEZ SANTA CRUZ, J.: *Opus cit.*, pp. 84-85.

<sup>116</sup> Como los de las ninfas cañarenses en Baños de Montemayor [donde en la actualidad hay una estación termal], en las estribaciones de la Sierra de Gredos; o los Eletenses, en Retortillo, Salamanca. Con frecuencia se menciona a las ninfas en plural: las ninfas de la fuente Ameucna, en León, que lleva una inscripción dedicada por un legado de la Legio VII Gemina, acuartelada en León; las ninfas Castaecas de Santa Eulalia de Barrosa, Oporto, o las ninfas Lulianas de Guimaraes, Portugal. En este último caso, en el ara consta que el oferente cumplió su voto. Pero, a veces, la inscripción no se dedica a las ninfas del agua, sino al genio de la fuente, como sucede en la fuente aginense de Boñar, León. En una inscripción de Caldas de Vizela, Portugal, dedicada a Bormanico, se puntualiza que es un dios. En estas fuentes se bebía el agua o se bañaban a los enfermos. Además, los ríos más importantes de Hispania estaban divinizados, como en Grecia y en Roma y recibían culto, como el Ebro en San Martín de Trevejo y el Duero en Oporto. También las ninfas hacían presagios a través del agua. BLAZQUEZ, J. M<sup>a</sup>: "Mitos y leyendas del agua en Roma y la Hispania antigua", en BLAZQUEZ, J. M<sup>a</sup>: *Arte y Religión en el Mediterráneo antiguo*. Cátedra. Madrid, 2008, pp. 17-19. En la localidad murciana de Fortuna se encuentra otro ejemplo de ese proceso de asociación entre el agua y lo sagrado. En uso desde época ibérica la Cueva Negra es un referente religioso en el que se han descubierto una ingente colección de paneles epigráficos con referencias a las Ninfas, Esculapio, Venus, etc. Muy cerca se encuentran los «Baños Romanos», un templo-santuario. En Santa Eulalia de Bóveda en Lugo se encuentra otro establecimiento de este tipo. También, en Baños de Alange en Mérida y Baños de Montemayor en Cáceres donde sobresalen 16 aras a las Ninfas, un ninfeo, dos votos a Salus y más de 600 exvotos anatómicos. GÓMEZ SANTA CRUZ, J.: *Opus cit.*, p. 93.

<sup>117</sup> BLÁZQUEZ, J. M<sup>a</sup>., MARTÍNEZ PINNA, J., PRESEDO, F., LÓPEZ MELERO, R., ALVAR, J.: *Historia de Oriente Antiguo*. Cátedra. Madrid, 1992, p. 402. "Génesis, 26, 23-26", en *La Santa Biblia*. Ed. Paulinas. Madrid, 1982, p. 39.

de Jerusalén. Las interdicciones eclesiásticas se sucederán incesantemente entre II Concilio de Arlés [443 o 452] y el Concilio de Trevéris, [1227]. Asimismo, existen una serie de documentos como cartas episcopales y apologías que jalonan la lucha de la Iglesia contra el culto de las aguas<sup>118</sup>.

También los santos de la primera época cristiana de España condenaron el culto que los campesinos seguían dando en las fuentes a las Ninfas. San Martín Dumense, en el siglo VI, en su tratado *De correctione rusticorum* condena este culto y explica su origen: “...Además, muchos de aquellos demonios que fueron expulsados del cielo dominan ahora el mar, los ríos, las fuentes y los bosques. Los que ignoran a dios les dan culto y ofrecen sacrificios como a dioses. Al del mar lo llaman Neptuno; a los de los río, lamias; a los de las fuentes, ninfas...”<sup>119</sup>.

Además en algunos concilios celebrados en la Península se lanzan anatemas contra quienes veneran a las fuentes, lo que demuestra el arraigo de este tipo de culto. En un concilio de Braga se habla de los infieles que encienden antorchas o que honran con un culto a las fuentes y a los árboles. En el segundo concilio de Braga, del año 572, el canon 71 se refiere a los que practicaban las lustraciones de los paganos. El canon undécimo del XII Concilio de Toledo habla aún de los que encienden antorchas o que adoran a las fuentes o a los árboles, y al mismo tema se refiere el canon segundo del XVI Concilio de Toledo celebrado en el año 693<sup>120</sup>.

En fin, posiblemente, debido al peso de la tradición se perpetúa esta arraigada concepción de las fuentes y manantiales como manifestación de deidades salutíferas, ahora consideradas paganas<sup>121</sup>. Por ello, las aguas

---

<sup>118</sup> ELIADE, M.: *Opus cit.*, p. 311

<sup>119</sup> BLAZQUEZ, J. M<sup>a</sup>.: *Opus cit.*, p. 325.

<sup>120</sup> BLAZQUEZ, J. M<sup>a</sup>.: *Opus cit.*, p. 325. Tal asociación se encuentra siempre en relación a la fiesta de San Juan. CARO BAROJA, J.: *La estación del amor. Fiestas populares de mayo a San Juan*. Taurus. Madrid, 1979, p. 160.

<sup>121</sup> En el mosaico de la cúpula del Baptisterio de los Arrianos en Rávena, de fines del s. V, se representa una escena bautismal con las figuras de Jesús de Nazaret, Juan el Bautista y el genio del río Jordán; éste del mismo tamaño que las otras figuras y con sus atributos correspondientes: barbado, patas de cangrejo a

habitadas de seres sagrados que nada tienen que ver con la nueva religión sufren una transformación cualitativa, se cristianizan dando a las fuentes y manantiales nombres de santos entre los cuales el de San Juan ocupa, probablemente, el primer lugar<sup>122</sup>.

Aunque la mayoría de estas fuentes prodigiosas estaban bajo la advocación de un santo, todavía en el s. XVII había lugares en España en los que se hacían votos sin buscar advocación ninguna. Se adoraban las propiedades de las fuentes como tal. Por ello no es extraño que el nombre de «Agua santas», «Fuen Santa», «Caldas», sea corriente en la toponimia española (véase fig. 38)<sup>123</sup>. Denominaciones a las que el cristianismo añadió el nombre de un santo. La Virgen y San Juan son los que tienen más manantiales salútferos consagrados<sup>124</sup>.

Una creencia que todavía perdura en muchas poblaciones españolas es tomar las aguas de las fuentes dedicadas a San Juan Bautista el día de su onomástica, ya que tiene efectos curativos. Por extensión también se consideran aguas de San Juan el agua del mar, de los ríos, de las lagunas, e incluso el rocío de los campos en esa noche de San Juan. Entonces, tiene virtudes excepcionales. De ahí, la práctica de bañarse esa noche en el mar, en el río, etc., o recoger el rocío la mañana de San Juan para lavarse la cara<sup>125</sup>.

---

modo de cuernos y una caña fluvial a modo de cetro. GÓMEZ SANTA CRUZ, J.: *Opus cit.*, p. 95 (véase fig. 27).

<sup>122</sup> CARO BAROJA, J.: *Opus cit.*, p. 157.

<sup>123</sup> El nombre de Caldas, que los escritores latinos de origen español como Séneca y Marcial usaban, (al agua caliente denominaron «caldae»), aparece muy frecuentemente en la toponimia española. En esos puntos donde aparecen hay manantiales de aguas termales, que, en su mayor parte, eran conocidos y venerados por los romanos. CARO BAROJA, J.: *Opus cit.*, p. 163.

<sup>124</sup> En Manacor (Mallorca) cerca de la villa de Campos existe un establecimiento de baños, San Juan de Campos, del que dice Madoz: «Antiguamente, y antes de levantarse el edificio que se ha construido y cuando no existía más que una balsa, se le llamaba Fuente Santa; título que generalmente se cree fue dado por los saludables efectos que producen estas aguas». En la misma dirección de los baños está la ermita de San Juan. CARO BAROJA, J.: *Opus cit.*, pp. 156, 160, 161, 164, 169.

<sup>125</sup> MALDONADO, L.: *Religiosidad Popular. Nostalgia de lo mágico*. Ed. Cristiandad. Madrid, 1975, p. 40. CARO BAROJA, J.: *Opus cit.*, p. 280. En Extremadura, en la villa de Navaconcejo, la noche de San Juan salían los jóvenes para zambullirse en el río. Otros iban a la fuente a lavarse. En Cabrero creían que esta agua evitaba la salida de bocios o papos. En la villa del Jerte se lavaban la cara con agua de rosa vertida sobre una palangana, su propósito asegurar la suavidad de la piel y la permanencia del cabello.

Asistimos pues a un fenómeno de asimilación por el culto cristiano de las deidades sobrenaturales ancestrales que moraban en las aguas<sup>126</sup> (véase fig. 43, 44). Por ejemplo, Cesáreo de Arlés (470-542 d. C.) ya advertía y reiteraba «la prohibición de bañarse en fuentes, estanques y ríos, de noche o de día, durante las fiestas de San Juan por ser esta una tradición de origen pagano». Por su parte, Gregorio de Tours en el s. VI levanto la basílica de San Hilario en las proximidades de un lago donde se recogen los exvotos a las deidades paganas que antes poblaban esas aguas. Lugares que aun son visibles en nuestros días, bajo una apariencia sagrada, allí donde mana una fuente sagrada se acompaña de su particular explicación cristiana. Como, por ejemplo, Lourdes (Francia), Fátima (Portugal) con sus leyendas fundacionales marianas.

En Lourdes (Francia) en la «Gruta de las Apariciones» hay una fuente de la que mana agua. Fue descubierta por Bernardita Soubirous, siguiendo las indicaciones de la Virgen el 25 de febrero de 1858. El agua que procede de esta fuente tiene propiedades curativas. Se comercializa en botellas que tienen la forma de la Virgen y los devotos la toman cuando tiene alguna dolencia. Según la página web oficial del santuario, para que las *virtudes* de esta agua favorezcan a los fieles que desean utilizarla es necesario tener “...una gran fe y una indefectible confianza en la Virgen Inmaculada (...) No es, por supuesto, un remedio mágico, ni una brujería...”<sup>127</sup>. La organización del santuario también envía el "Agua de la Gruta", en envases

---

Estos ritos y creencias parecen que han caído en desuso. FLORES DEL MANZANO, F.: *Mitos y leyendas de la tradición oral en la Alta Extremadura*. Editora Regional de Extremadura. Badajoz, 1998, p. 60. En Nerja (Málaga) al rocío de la mañana se le atribuyen propiedades especiales que rejuvenecen a quien se lave con esta agua la mañana siguiente a la noche de San Juan. Las muchachas colocan un recipiente con agua en un lugar donde el rocío pueda caerle. Por la mañana se lavan la cara y dicen sentirse más jóvenes. Tuve la ocasión de realizar este ritual, la noche de San Juan durante varios años en la ciudad de Sevilla, con Carmen Maldonado Campos, natural de Nerja quien me contó que allí era una práctica habitual.

<sup>126</sup> GÓMEZ SANTA CRUZ, J.: *Opus cit.*, p. 96.

<sup>127</sup> [http://www.lourdes-france.org/index.php?goto\\_centre=ru&contexte=es&id=623](http://www.lourdes-france.org/index.php?goto_centre=ru&contexte=es&id=623).

plásticos, a las personas enfermas o alejadas de Lourdes que lo soliciten (véase fig. 45, 46).

También en Fátima (Portugal) muy cerca de la «Capilla de las Apariciones», enfrente de la Basílica del Rosario y en la base del monumento del Sagrado Corazón de Jesús, se encuentra una fuente cuya agua también tiene efectos curativos, pues “...ha sido vehículo de muchas gracias...”<sup>128</sup>.

En efecto, las virtudes del agua parecen que han perdurado hasta la actualidad, aunque, en ocasiones no es necesario recurrir a manantiales especialmente santificados, por San Juan o la Virgen, para servirse de ellas. Así, hay aguas de determinadas fuentes y pozos de algunas localidades a las que se veneran como tal, sin buscar advocación ninguna. Es decir, por su intrínseca capacidad mágica, pues posee virtudes excepcionales que favorecen a los «devotos» que se encomiendan a ellas. El rito consiste en tirar tantas monedas como deseos con el fin de apoyar o pagar las peticiones, favorecer la acción milagrosa o bien como prueba de agradecimiento. Las peticiones suelen girar entorno a problemas de amor, trabajo, dinero, viajes, etc<sup>129</sup>. Y en Mérida, lugar de nacimiento y muerte de Santa Eulalia, en el patio del hoy Parador de Turismo, antaño un convento, después hospital e incluso cárcel, hay un pozo donde los visitantes arrojan monedas. En Guadalupe dentro del monasterio, en una fuente que hay en el

---

<sup>128</sup> [http://www.fatimashop.pt/cgi-bin/fsvg.cgi/?page=s\\_cont1](http://www.fatimashop.pt/cgi-bin/fsvg.cgi/?page=s_cont1).

<sup>129</sup> Una de las fuentes más famosas es la Fontana de Trevi en Roma. Cuenta la leyenda que una ninfa condujo a las tropas del general Marco Vipsanio Agripa a apagar su sed a una fuente que, en honor de la ninfa, recibió el nombre de Aqua Virgo. En el año 19 a.C. Agripa construyó una red hídrica para encauzar sus aguas. Esta construcción fue restaurada a mediados del s. XV por el papa Nicolás V. Así, construyó una primera fuente, alimentada por las aguas de la red, en las proximidades del trivio [arroyo] que daba su nombre al barrio de Trevi. En 1732 el Papa Clemente XII la reemplazó por una fuente más monumental. Su construcción fue obra del arquitecto Nicolas Salvi. Inspirándose en algunos dibujos de Bernini construyó una fuente en la que se conjugaba la arquitectura y la escultura y en la que los motivos por excelencia era el agua y sus virtudes; en el centro una estatua de pie en su carro en forma de concha, tirado por caballos marinos guiados por tritones, representa el Océano. El grupo escultórico se extiende sobre formaciones de rocas naturales bañadas por el agua de la fuente, con plantas y diferentes criaturas. En las hornacinas laterales estatuas alegóricas de la salubridad, la abundancia, y coronadas por dos bajorrelieves que representan la leyenda. STEFANO, M.: *Arte e Historia en Roma y en el Vaticano*. Ed. Bonechi. Florencia, 2006, p. 166.

claustro, también encontramos monedas que acaso tiren los fieles. En el paraje de «La Santa» en Totana (Murcia) hay una fuente, muy cerca de la entrada de la ermita en la que se encuentra la imagen de Santa Eulalia, conocida en Totana y sus alrededores como «La Santa», donde los peregrinos tiran monedas, aunque hay un cartel que lo prohíbe (véase fig. 47, 48).

Como vemos, este ritual es, a la vez, antiguo y joven. Es antiguo porque acaso podamos relacionarlo con los oráculos griegos, que generalmente estaban situados, muchas veces, cerca de las aguas. Pausanias (s. II d. C.) señala que en Oropos, junto al templo de Amfiraos, los que eran curados por el oráculo tiraban al agua una moneda<sup>130</sup> (véase fig. 49). Quizás, también, podamos relacionarlo con las ofrendas que los hispanorromanos arrojaban al agua como expresión de devoción a su poder mágico y a su divinidad.

Y es nuevo, porque forma parte de un proceso que ha resignificado esta actividad religiosa convirtiéndola en un rito secularizado. Así que estamos ante un rito interpretado y apropiado desde la contemporaneidad por los agentes sociales modernos, aunque parece que el agua sigue arrastrando los poderes de antaño. Ciertamente, es un rito cargado de significados históricos diversos y superpuestos, que ha sobrevivido gracias a las creencias en la influencia y en los signos sobrenaturales, es decir gracias a las supersticiones populares<sup>131</sup>.

---

<sup>130</sup> El poder profético del agua es muy arcaico. En Babilonia el océano, por ejemplo, recibía el nombre de casa de la sabiduría. Oannes, un personaje mítico babilónico representado mitad pez y mitad hombre, surge del mar de Eritrea y revela a los hombres la cultura, la escritura, la astrología. ELIADE, M.: *Opus cit.*, p. 313.

<sup>131</sup> Otro excelente ejemplo de esta continuidad cultural son los cuatro centros de peregrinación donde se veneran las fuentes sagradas del Ganges en la India, los Char Dham. La primera fuente sagrada está a 3.500 Km de altitud en el Himalaya, es el pueblo de Kedarnath, que recibe miles de peregrinos en verano. A unos sesenta kilómetros y algunos valles al oeste de Kedarnath se encuentra Yamunotri, segunda fuente sagrada del Ganges. Antes de venerarlo los peregrinos toman un baño ritual en las aguas termales naturales que se hallan debajo del templo. Además, los devotos cuecen arroz en sus aguas como ofrenda a su diosa del río. Los peregrinos viajan a la tercera fuente sagrada, Badrinath, situada cerca de la frontera con el Tibet, donde hay un santuario que atrae a numerosos devotos, pues visitar las fuentes sagradas aporta grandes bendiciones y ayuda a acelerar su viaje hacia una vida mejor. La última de las fuentes



---

sagradas del Ganges es Gangotri, el lugar donde todos los hindúes creen que el Ganges surgió por vez primera en la tierra, sede de la diosa Ganga personificación del río. Pero sólo los más decididos acaban el viaje en el extremo más alejado del río. Su lugar de destino es la «Boca de la Vaca», una gruta de hielo de la cual surge un torrente blancuzco de agua. Muchas personas consideran que este lugar es la fuente del Ganges. Para la mayoría de los peregrinos se trata de una visita fugaz, únicamente unas pocas oraciones y un baño ritual en las gélidas aguas. En este lugar, como en las fuentes sagradas restantes, es la fe, más que la geografía, la que determina que ésta última es la verdadera fuente sagrada del Ganges. Sin embargo, aún más arriba, por encima del glaciar, hay más torrentes. Si la fuente de un río es el punto más alejado del mar, es en los altos prados de Gapovan donde los orígenes espirituales y geográficos del Ganges convergen. Rodeado y protegido por los dioses de las montañas, parece que no hay un sitio más adecuado como lugar de nacimiento del río más sagrado de la India. Pocas personas visitan este lugar, solo los hombres santos o «sadhus más resistentes van a presentar sus respetos al centro del mundo hindú. *El hombre. Himalaya: Las fuentes del Ganges*. Colección El Planeta Vivo. Ed. Planeta, 2008.

### 1.3.1. Imágenes



**Fig. 30. Fuente de uso público en una calle de Pompeya.** El cuerno de la abundancia simboliza la fertilidad propiciada por el agua<sup>132</sup>.

<sup>132</sup> SEGURA MUNGUÍA, S.: *Opus cit*, p. 104.



**Fig. 31. Representación escultórica de un río.** Está inspirado en las producciones escultóricas greco- helenísticas: echado sobre el costado, lo que simboliza su función de límite geográfico y con un ánfora, de la que se supone que fluye el agua, que alude a la fecundidad<sup>133</sup>.



**Fig. 32. Representación escultórica del dios-río Nilo<sup>134</sup>.** El Nilo representado como un vigoroso anciano recostado sobre una esfinge egipcia. Está rodeado de niños, símbolo de los codos que subía su caudal durante la inundación periódica que generaba la fertilidad del suelo egipcio, figurada en la cornucopia.

<sup>133</sup>GÓMEZ SANTA CRUZ, J.: “La simbología del agua en la cultura romana”, en MANGAS, J., MARTÍNEZ CABALLERO, S. (eds.): *El agua y las ciudades romanas*. Serie Antigüedades-2. Ediciones 2007. Madrid, 2007, p. 78.

<sup>134</sup>VALLIGI, C.: *Roma y Vaticano*. Ed. Plurigraf. Italia, 1990, p. 103.



Fig. 33. Los ríos *Anas* y *Barraeca*. Mérida<sup>135</sup>.

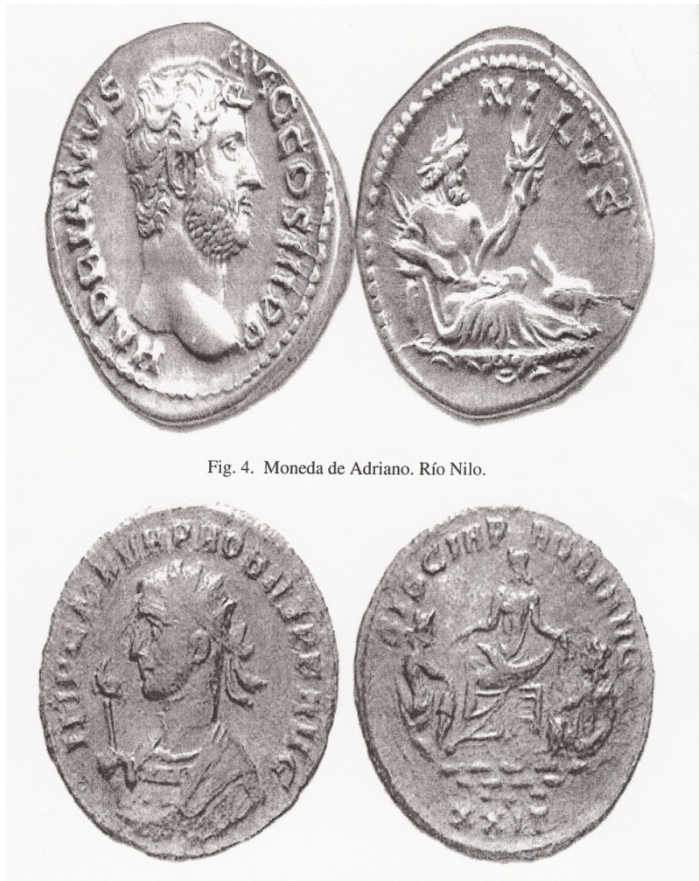
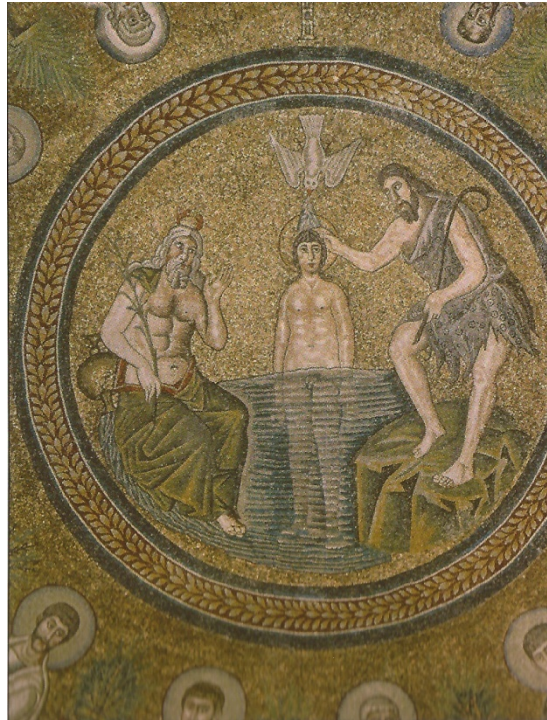


Fig. 4. Moneda de Adriano. Río Nilo.

Fig. 34. Monedas de Adriano. Río Nilo. En la parte inferior monedas del emperador Probo que representa a Siscia sentada entre los dioses de los ríos Savus y Colapis<sup>136</sup>.

<sup>135</sup> *Ibidem.*, p. 84.

<sup>136</sup> *Ibidem.*, p. 85.



**Fig. 35. El Mosaico de la cúpula del Baptisterio de Rávena** es un ejemplo de sincretismo entre la pervivencia de cultos acuáticos romanos y la religión cristiana. Se representa la escena bautismal con las figuras protagonistas de Jesús de Nazaret, Juan Bautista y el genio del río Jordán; éste de igual tamaño que los restantes y tocado con los habituales atributos paganos –barbado, patas de cangrejo a modo de cuernos y una caña fluvial como cetro<sup>137</sup>.



**Fig. 36. Cristianos ortodoxos, en agosto del año 2010, reviven el bautismo de Jesús en el río Jordán<sup>138</sup>.**

<sup>137</sup> GÓMEZ SANTA CRUZ, J.: *Opus cit.*, p. 94.

<sup>138</sup> <http://www.noticiascristianas.org/el-rio-jordan-se-llena-de-cristianos-para-recordar-el-bautizo-de-jesus>



**Fig. 37.** El Ganges es considerado el más sagrado de los ríos de la India. Nace en las cumbres del Himalaya, hogar de los dioses, y es personificado por la diosa Ganga. Los peregrinos acuden a Varanasi para lavar sus pecados y depositar las cenizas de sus parientes muertos en las aguas sagradas, las cuales se cree que se mezclan con el océano cósmico<sup>139</sup>.



**Fig. 38. Lugares de culto termal en Hispania.** Especial atención despertaron entre los romanos las aguas calientes y su valor curativo: las aguas termales. Pero el valor simbólico del balneario supera lo terapéutico y lo acuático, puesto que al prestigio de las aguas sagradas se suma el interés imperial plasmado en las *Aquae Augustae* (acueductos) repartidos por el Imperio y todas ellas cargadas de un nuevo potencial benefactor: el de la divinidad de los propios emperadores<sup>140</sup>.

<sup>139</sup> KINDERSEY, D.: *Opus cit.*, p. 161.

<sup>140</sup> GÓMEZ SANTA CRUZ, J.: *Opus cit.*, p. 91.



Fig. 39. Exvotos. Santuario de Alarcos (Ciudad Real)<sup>141</sup>.



Fig. 40. Relieve de tres ninfas. Zagreb<sup>142</sup>.

<sup>141</sup> *Ibidem.*, p. 89.

<sup>142</sup> *Ibidem.*, p. 85.



Fig. 41. Ninfeo de la «Villa Giulia» en Roma. El *nymphaeum* era un santuario consagrado a las ninfas, divinidades de las aguas<sup>143</sup>.



Fig. 42. La *Salus Umeritenses*. Pátera de Otañes<sup>144</sup>.

<sup>143</sup> SEGURA MUNGUÍA, S.: *Opus cit.*, p. 108.

<sup>144</sup> GÓMEZ SANTA CRUZ, J.: *Opus cit.*, p. 92.





**Fig. 43.** La Virgen del Carmen, patrona de los marineros sale de procesión por la Bahía de El Confital (Gran Canarias) para sacralizar sus aguas. “...La Virgen tras “engalanarse” sobre la playa, en La Puntilla, se embarco en un barquillo, tras lo cual realizo el tradicional recorrido marítimo por todos los rincones de la bahía y de la playa de Las Canteras. Fue una acto náutico muy emotivo donde cientos de marineros y bañistas mostraron su devoción por la patrona marinera...”<sup>145</sup>.



Foto 47 Marcial en los Baños de Valdeprado

© Eugenio Sanz Pérez

**Fig. 44.** En Valdeprado (Soria) mana una “...pequeña fuente sulfhídrica cuya agua se utilizaba para afecciones de la piel. Acudían de lugares de alrededor, y los de Fuentes de Magaña aseguran que debían ir nueve días y el noveno la madrugada de San Juan. Cuando la afección era grande, se untaban con el moho que provoca el agua, a modo de pomada...”<sup>146</sup>.

<sup>145</sup> [http://www.miplayadelascanteras.com/n\\_items.asp?id=8596&s=1&txt=actualidad&m=1](http://www.miplayadelascanteras.com/n_items.asp?id=8596&s=1&txt=actualidad&m=1).

<sup>146</sup> GOIG SOLER, I., GOIG SOLER, L.: “Las fuentes, los pozos y el agua en la medicina popular”, en *Revista Digital de la Memoria*, 2003. Obtenido desde <http://soria-goig.com/Etnologia/medicinapopular3.htm>.



**Fig. 45.** «Gruta de las Apariciones» del Santuario de Lourdes. En su interior hay una fuente de la que mana agua y beben los devotos para curar sus enfermedades<sup>147</sup>.



**Fig. 46.** Botella de agua con la forma de la virgen de Lourdes. Su agua procede de la fuente que hay en el interior de la «Gruta de las Apariciones»<sup>148</sup>.

<sup>147</sup> <http://santuariodelourdes.com/hoteles-en-lourdes/lugares-de-culto>

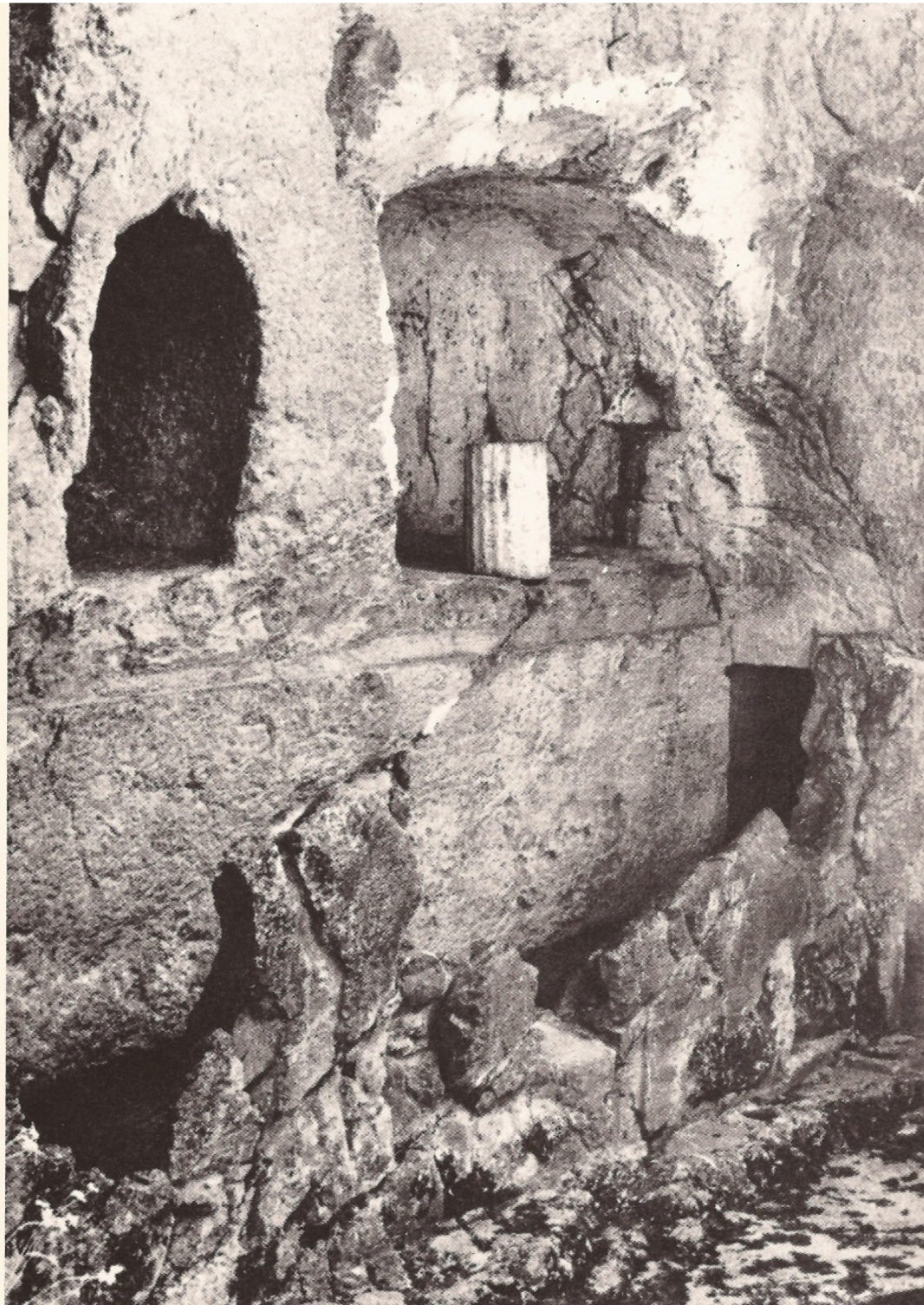
<sup>148</sup> [http://www.google.es/imgres?imgurl=http://3.bp.blogspot.com/\\_9ql7f-](http://www.google.es/imgres?imgurl=http://3.bp.blogspot.com/_9ql7f-)



**Fig. 47. Fuente en el santuario de Santa Eulalia en Totana (Murcia) (Foto Antonia Castro).**



**Fig. 48. Detalle de la fuente con monedas que arrojan los fieles a pesar de la prohibición (Foto Antonia Castro).**



**Fig. 49. La fuente de Castalia.** “...El agua descendía pura y transparente desde las rocas Fedriales, era el agua santa donde todos los que venían a consultar el oráculo debían purificarse...”<sup>149</sup>.

<sup>149</sup> DURUY, V.: *El mundo de los griegos*. Ed. Círculo de Lectores. Barcelona, 1975, p. 76.

### 1.4.- El objeto sagrado *versus* el espacio sagrado

El espacio también se sacraliza por el contacto directo con un objeto divino que le trasfiere ese status por una especie de **magia simpática**<sup>150</sup>, y además, se incorpora a la esfera de lo sagrado por medio de un mito que se toma como «historia» de una comunidad. Es el caso de los héroes o santos en numerosas religiones, canales que hacen accesible el poder sobrenatural a las necesidades de la vida cotidiana<sup>151</sup> y cuya sola presencia en el lugar determina su existencia como lugar santo, como «centro del mundo», lugar donde entran en contacto el cielo y la tierra.

Asimismo, por extensión, el poder de sus «reliquias» es tal, en numerosas ocasiones, que sacraliza el espacio donde se encuentran en su conjunto, brindándole protección y atrayendo a miles de peregrinos que buscan participar de su santidad. De esta manera, se convierten en espacios en torno al cual se centraliza la vida religiosa y social de muchas comunidades.

En la Antigüedad greco-latina la veneración de las reliquias estaba asociada al culto a los héroes. En Grecia se honra a todos aquellos que dan su vida por la patria<sup>152</sup>. Culto que también se da a los héroes míticos cuyas

---

<sup>150</sup> Según James Frazer la magia simpática está basada en la «Ley de la simpatía» que a su vez da lugar a dos tipos: por un lado, la magia homeopática basada en la «ley de la similaridad» y, por otro lado, la magia por contacto basada en la «ley del contacto». La primera se sustenta en el postulado «lo semejante produce lo semejante». Como ejemplo de magia homeopática tenemos el intento de destruir a un enemigo a través de una imagen suya por creer que lo que padezca esta imagen será sufrido por la persona a la que representa. La magia por contacto se basa en la idea de que las cosas que alguna vez estuvieron en contacto siguen estándolo, aun cuando se las separe y todo lo que se haga a una de esas partes producirá efectos parecidos en la otra. Por ejemplo, en algunas culturas se cree que siempre que se consiga pelo humano o uñas se podrá actuar a distancia sobre la persona de quien procede. RUBIO HERNANDEZ, R.: *Antropología: Religión, mito y ritual. Cuadernos Uned*. UNED. Madrid, 1998, pp. 103-105.

<sup>151</sup> PÉREZ GONZÁLEZ, C.: «El culto a las reliquias en la Edad Media: Historia de una tradición pagana con continuidad en la religión cristiana», en RUIZ SOLA, A., GONZÁLEZ PÉREZ, C. (dir.): *Cristianismo y Paganismo: Ruptura y Continuidad*. Universidad de Burgos, 2003, p. 168.

<sup>152</sup> En Tegea se veneran los huesos de Orestes, que dieron a los tegeos la victoria mientras pudieron conservarlos. Aunque Herodoto también refiere que los restos de Orestes se encuentran en Esparta. Parece que el pulgar del pie de Pirro también hacía maravillas. DURUY, V.: *Opus cit.*, p. 60.

reliquias se encuentran en lugar sagrado, en el templo de alguna divinidad<sup>153</sup>.

Además, parece que las estatuas de los dioses tenían por lo menos tantas virtudes maravillosas como las reliquias de los héroes. Algunas estaban especializadas: una curaba el reuma, otra la gota. La estatua de Hércules, en Eritrea, había devuelto la vista a un ciego; en Trezán, la maza del héroe caída a tierra se había convertido en un magnífico olivo salvaje<sup>154</sup>. También las imágenes se cubrían de sudor, agitaban los brazos, los ojos o sus armas; esos movimientos se consideraban importantes augurios. En estos templos, centros de la superstición popular, todo se animaba y hablaba; había incluso milagros periódicos: en Andros, el día de la festividad de Baco, el agua se convertía en vino. Como después sucederá en el cristianismo con el vino, durante la Eucaristía, que se convertía en la sangre de Cristo. «El altar de los dioses –dice Eurípides– es el refugio de todos». Antes que él, Esquilo había escrito: «Más vale un altar que una muralla; es una armadura impenetrable»<sup>155</sup>.

En Roma se rinde culto a los restos de los héroes semi-históricos, personajes que jugaron un papel importante en la fundación de la ciudad<sup>156</sup>. Como luego se hará en el cristianismo, también se rinde culto a los objetos personales de estos personajes, sobre todo los corporales y sus armas. En Roma la *pila horatia*<sup>157</sup> y las armas de los tres Curiacios. De la misma

---

<sup>153</sup> La cabeza de Orfeo se conservaba en Lesbos y Esmirna. Pausanias cuenta como en Dión (Macedonia) se guardan también huesos de Orfeo, los restos de Tántalo en Argos, y el omóplato de Pélope en el templo de Zeus en Elis, noticia que también transmite Plinio el Viejo. Herodoto nos dice que en Celano se encuentra la piel de Marsias. PÉREZ GONZÁLEZ, C.: *Opus cit.*, p. 170.

<sup>154</sup> El olivo es símbolo de paz, gloria e inmortalidad en la simbología clásica, aunque también en la judeocristiana. KINDERSLEY, D.: *Opus cit.*, p. 95.

<sup>155</sup> DURUY, V.: *Ibidem.*.

<sup>156</sup> Entre los cultos más representativos destacan el de la tumba de Evandro y de su madre, y la de Rómulo. PÉREZ GONZÁLEZ, C.: *Ibidem.*

<sup>157</sup> “...Cuando Roma se impuso a Alba Longa, en el combate entre los Horacios y Curiacios, el padre del Horacio vencedor, para promover la piedad de los romanos hacia su hijo, culpable del asesinato de su hermana, mostró las armas del joven salvador de Roma, y el rey Tulio Hostilio hizo exponerlas atadas a una columna a manera de trofeo. En tiempos de Augusto aun se contemplaban en el ángulo de uno de los pórticos del foro. En época de Tito Livio las armas habían desaparecido pero existía la columna llamada *pila horaciana*...”. PÉREZ GONZÁLEZ, C.: *Ibidem.*, p. 172. Este episodio de los tres hermanos Horacios

manera, en Grecia se rinde culto a la lanza de Aquiles<sup>158</sup>, la espada de Menón<sup>159</sup>, el escudo de Pirro<sup>160</sup>, la lira de Orfeo<sup>161</sup>, la flauta de Marsias<sup>162</sup>, el cetro de Agamenón<sup>163</sup> y la nave que transportó a Eneas.

Parece incluso que se llega al desmembramiento de sus cuerpos para hacer efectivo su poder en poblaciones diferentes<sup>164</sup>, como posteriormente ocurre en el cristianismo con las reliquias de los santos<sup>165</sup>. Estos elementos tenían un gran poder de convocatoria, pues no solo dispensaban protección, también servían para curar enfermedades, asegurar buenas cosechas, erradicar el hambre, la peste, etc. En efecto, las divinidades romanas vigilaban todos los espacios y tutelaban cada momento de la existencia humana, desde el nacimiento hasta la muerte. Asimismo, velaban por la familia y sus intereses materiales. De la misma forma, y gracias a su ubicuidad los dioses romanos coparticipaban de las ceremonias de carácter público; se les invocaba<sup>166</sup> a fin de que los eventos políticos se

---

(que representaban la ciudad de Roma) y los tres hermanos Curiacios (que lucharon en nombre de la ciudad de Alba Longa) es un mito «historizado», es decir que pierde su carga sacra y se incorpora a la pseudohistoria nacional. Así, abandonan la esfera divina y se presentan como parte de la historia protagonizada por hombres. George Dumézil, quien inicia un método de mitología comparada, infiere que los romanos convirtieron en personajes reales, en instituciones concretas o en episodios históricos aquello que, en otros pueblos indoeuropeos, pertenecía a la esfera del mito. En concreto este mito tiene paralelos en la mitología de los pueblos de la India. ESPLUGA, X., MIRÓ I VINAIXA, M.: *Opus cit.*, pp. 36-37.

<sup>158</sup> Se guardaba en el templo de Atenea en Phaselis. PÉREZ GONZÁLEZ, C.: *Ibidem*.

<sup>159</sup> Se guardaba en el templo de Esculapio en Nicomedia. *Ibidem*.

<sup>160</sup> Se guardaba en el santuario de Démeter en Argos. *Ibidem*.

<sup>161</sup> Se guardaba en numerosos templos. PÉREZ GONZÁLEZ, C.: *Ibidem*, p. 172.

<sup>162</sup> Se guardaba en el templo de Apolo en Sición. PÉREZ GONZÁLEZ, C.: *Ibidem*.

<sup>163</sup> Se guardaba en el templo de Queronea. *Ibidem*.

<sup>164</sup> PÉREZ GONZÁLEZ, C.: *Ibidem.*, p. 221.

<sup>165</sup> Por ejemplo, en Mérida un epígrafe o inscripción cristiana de mediados del s. VII con dedicación de la iglesia de Santa María y de todas las Vírgenes de Mérida, que se conserva en la Colección del Museo Visigodo, menciona la existencia de una serie de reliquias en esta iglesia: de la Cruz del Señor, de San Juan Bautista, de San Juan Evangelista, de San Esteban, de San Pedro, de San Pablo, de Santiago, de San Julián, de Santa Eulalia, de San Tirso, de San Gines y de Santa Marcilla. También, se tiene noticias de la existencia de reliquias de Santa Eulalia en Salpensa, Guadix, Loja (Andalucía), La Morera (Badajoz), Oviedo, Barcelona, Montpellier, Narbona, Elna (Francia). DE LA BARRERA ANTÓN, J. L.: “Oviedo, las reliquias de la Mártir y la Revolución de octubre de 1934”, en *Eulalia. Revista de la Asociación para el culto de la Mártir Santa Eulalia*. Mérida, 2000, p. 44. Por su parte, Moreno de Vargas, en el siglo XVII, refiere la existencia de muchas reliquias en esta iglesia sin especificar a que santo pertenecen. MORENO DE VARGAS, B.: *Historia de la ciudad de Mérida*. Patronato de la Biblioteca Pública Municipal y Casa de la Cultura. Tercera Reedición. Badajoz, 1981, p. 473.

<sup>166</sup> En los *indigitamenta*, listas elaboradas por los «pontífices», figuraban las invocaciones que había que dirigirles para que las demandas fueran escuchadas, además de los nombres de los *numina*, es decir de todas las fuerzas divinas acompañadas de sus respectivas funciones. ESPLUGA, X., MIRÓ I VINAIXA, M.: *Ibidem.*, p. 32. De la misma manera, el cristianismo elabora las listas de santos, los martirologios,

desenvolvieran sin dificultades, pues no en vano, también, tutelaban las instituciones del Estado<sup>167</sup>.

Con el cristianismo la veneración a las reliquias continúa, pero ahora asociada a los santos, personas que sufren de manera pasiva su martirio por la fe. El culto nace del respeto y admiración que despiertan, primero localmente, después por la generalidad de la Iglesia<sup>168</sup>. La sola presencia de

---

establecidas por meses y días, en función de los aniversarios de los mártires, de ahí su nombre, aunque también de santos, en los que se consigna la fecha de celebración litúrgica en una iglesia concreta, a la que se añaden datos de carácter local, de monasterios, de diócesis, etc. VELAZQUEZ, I.: *Hagiografía y culto a los santos en la Hispania visigoda: Aproximación a sus manifestaciones literarias*. Cuadernos Emeritenses- 32. Museo Nacional de Arte Romano. Mérida, 2005, pp. 48-49.

<sup>167</sup> El estado romano para propiciar el buen desarrollo de su sociedad no dudó en buscar el favor de los dioses. Así se realizaban rituales colectivos en el ámbito productivo y reproductivo, en el ámbito guerrero y en el ámbito político y jurídico. A finales de enero tenían lugar la ceremonia *Feriae Sementivae* en honor de *Ceres* y *Tellus*. El 13 de febrero la *Faunalia*, ceremonia en honor de *Fauno*, protector de los rebaños. El 23 de febrero se celebraba la *Terminalia*, en honor de *Terminus*, dios protector de los hitos que delimitaban las fincas. El 27 de febrero y el 14 de marzo se celebraba la ceremonia de *Equirria*, consistía en carreras de caballos en honor de Marte, dios de la guerra. Del 12-19 de abril la *Cerialia*, juegos en honor de *Ceres*, protectora de las semillas. El 23 de abril tenía lugar la *Vinalia priora*, ceremonia que protegía las viñas de las tormentas. El 25 de abril se celebraba la *Robigalia*, en honor de *Robigus*, numen que protegía los cereales de la herrumbre. El 19 de marzo tenía lugar la ceremonia del *Armilustrium*, para purificar las armas. El 23 de julio para proteger el campo de la sequía se invocaba a Neptuno, dios del agua, en la *Neptunalia*. El 23 de agosto se celebraba la *Volcanalia*, fiesta de la cosecha, en honor de *Volcanes*, para conjurar los incendios. El 25 de agosto se invocaba a *Ops Consiga*, diosa que personifica la abundancia agrícola. Desde luego, había muchas más ceremonias, una para cada casi cualquier acción individual o colectiva, pues según la mentalidad romana la divinidad participaba activa o pasivamente en la vida del hombre. ESPLUGA, X., MIRÓ I VINAIXA, M.: *Opus cit.*, pp. 42-43, 87-88, 92- 93, 106-108.

<sup>168</sup> VELAZQUEZ, I.: *Opus cit.*, p. 76. El primer testimonio de un culto de este tipo nos lo proporciona una carta del año 155 que escriben los fieles de Esmirna tras la muerte de su obispo Policarpo. Dice así: "...Hemos elevado sus restos, más queridos que las piedras preciosas y más estimables que el oro, y los hemos situado en un lugar adecuado...". Este testimonio nos revela la existencia del culto martirial en Oriente. Tendrá continuación a lo largo del todo el siglo III y IV y dará origen a traslaciones y fragmentaciones de cuerpos, desde que, en tiempos de César Galo (351-354 p. C.) el cuerpo de San Babilas fuera trasladado desde Antioquia hasta Dafne, donde hizo enmudecer al oráculo de Apolo. En Occidente hay que esperar hasta los años 220-230 p. C., cuando se producen las persecuciones de cristianos, para que el culto a los mártires cobre fuerza y hasta el siglo VII p. C., cuando las leyes romanas que garantizan la inviolabilidad de las tumbas deje de practicarse, para que la traslación de los cuerpos se generalice por toda Europa. En sus inicios el culto a los mártires no era una práctica reconocida totalmente por toda la Cristiandad, parece que la Iglesia estaba un poco recelosa ante una práctica que se difundía cada vez más y era la esencia de la religiosidad popular. San Jerónimo en una de sus cartas manifiesta estos recelos. Aunque la doctrina de la Iglesia subraya la santidad de las reliquias. San Agustín, Máximo de Turín, el Papa Gregorio Magno señalan esta idea. PÉREZ GONZÁLEZ, C.: *Opus cit.*, pp. 174-175. Una manifestación de la poca aceptación que tenía en España fragmentar el cuerpo de los santos es la *Passio Fructuosi*, repetida por Prudencio, donde el santo ruega a los cristianos que devuelvan las pequeñas reliquias que por devoción cada cual se ha llevado y que las reúnan todas en un mismo lugar. GARCÍA RODRIGUEZ, C.: *Opus cit.*, p. 365. Con las invasiones bárbaras de normandos, árabes y húngaros los traslados de reliquias se multiplican, sobre todo a partir del 845. Cree Pérez González que estas invasiones produjeron en la Europa medieval un cambio de mentalidad en lo referente al tratamiento de las reliquias, la multiplicación de traslados de santos, la fragmentación de cuerpos y la exaltación de una codicia desmedida por poseer reliquias corporales. Esta devoción a las reliquias se difunde por regiones nuevas (Dinamarca, Suecia, etc.) en la época carolingia, gracias a su



sus cuerpos determinará la existencia de lugares sagrados, santos. Así, sus enterramientos, tanto en sus primitivas sepulturas como las basílicas a las que fueron trasladados posteriormente se convierten en el *umbilicus*, el «centro del mundo», el punto de contacto entre los devotos y lo divino.

Un espacio de estas características lo encontramos en Mérida, en la basílica de Santa Eulalia. Para los fieles emeritenses este espacio tiene un sentido especial, pues según la tradición allí se cree que fueron enterradas las reliquias de Santa Eulalia<sup>169</sup> y la de los otros santos que fueron

---

política expansiva. Fueron los misioneros de Adalardo y de Anscario los causantes de la difusión de este culto. Esta etapa significó una consolidación, una reforma y un intento positivo de reestructurar la sociedad dentro del marco cristiano. En esta nueva sociedad cristiana jugó un papel importante el culto a las reliquias, pues la jerarquía carolingia se esforzó en extenderlo y estimularlo, pues veían en esta práctica una forma de adoctrinar a su pueblo y crear, a la vez, unos firmes cimientos en los que apoyar la reforma de la sociedad dentro de los cánones del cristianismo.

PÉREZ GONZÁLEZ, C.: *Opus cit.*, pp. 179-180.

<sup>169</sup> Las primeras noticias «históricas» de restos arquitectónicos que albergaban las reliquias nos la da Prudencio. Las excavaciones arqueológicas recientes han puesto al descubierto que existía un edificio en una necrópolis que no se puede confundir con una iglesia o basílica, posiblemente su función sería la de un mausoleo o sepultura, pero tampoco se sabe su verdadera naturaleza. Mateos Cruz deduce que este edificio está en relación con el recuerdo de Eulalia dada la relación espacial con la posterior basílica. MATEOS CRUZ, P.: *La basílica de Santa Eulalia de Mérida. Arqueología y Urbanismo*. Anejos de Archivo Español de Arqueología XIX. CSIC. Consorcio de la Ciudad Monumental de Mérida. Madrid, 1992, p. 182. Por otra parte, *El libro de las Vidas de los Santos Padres de Mérida* señala que el altar de la posterior basílica que se levanta está encima del enterramiento de Eulalia. Basílica que, según las *Vidas de los Padres Emeritenses*, fue restaurada por el obispo Fidel, lo que nos lleva a pensar que ya en el s. V estaba construida. *El libro de las Vidas de los Santos Padres de Mérida. Opúsculo anónimo del s. VII*. Estudio, traducción, anotaciones y apéndices documentales del Dr. Aquilino Camacho Macías. Mérida, 1988, pp. 98, 105. Por ello, refiere Enrique Florez lo difícil que es saber donde se encuentran las reliquias de Santa Eulalia por haber al respecto opiniones encontradas. Así, Oviedo afirma que ellos tienen los restos de Santa Eulalia. Por su parte, la Galia Narbonense dice ser poseedora de las mismas en la ciudad de Elna. Mérida alega un documento del siglo XIV, un Privilegio del Gran Maestre de Santiago, por el que se muestra lo convencida que estaba la ciudad de tener allí las reliquias de la Santa. A estas opiniones se añade la de Tilemont, el cual suscitó la duda sobre si Santa Eulalia de Mérida fue trasladada a Barcelona y ello dio lugar a que apareciese allí una nueva Santa Eulalia. De todas las opiniones la que más ha prevalecido ha sido la del traslado a Oviedo, pero tiene en su contra el origen de donde proviene la noticia, el Obispo de Oviedo Don Pelayo (1101-1129). Según Florez, este autor no es fiable, ya que la noticia que refiere la pone a nombre de un autor que no escribió tal cosa. Aunque, concluye diciendo que “...Oviedo goza de algunas Reliquias: mas para decir que tiene todo el cuerpo, parece se necesitan nuevas pruebas...”. En *España Sagrada, Teatro Geográfico- Histórico de la Iglesia de España. Tomo XIII*. Madrid, 1816, pp. 286-296. En la actualidad, la ciudad de Mérida cuenta con una de esas reliquias antaño conservadas en Oviedo, la segunda vértebra cervical o axis, solicitada por el párroco de la iglesia de Santa Eulalia, D. Fernando Gallardo con el apoyo de la Asociación para el Culto de Santa Eulalia y el Ayuntamiento. DE LA BARRERA ANTÓN, J. L.: “Oviedo, las reliquias de la mártir y la revolución del octubre de 1934”, en *Eulalia. Revista de la Asociación para el culto de la Mártir Santa Eulalia. Mérida*, 2000, p. 47. También Totana tiene una reliquia de Santa Eulalia. Se trata de una «una partícula de los huesos de Santa Eulalia virgen y mártir, extraído del axis que hay en Mérida. Según Munuera y Abadía el Ayuntamiento de Totana solicitó en 1774 al Padre Provincial de los religiosos descalzos de San Buenaventura la autorización para disponer de una reliquia que el padre fray Blas de Úbeda había traído de Mérida. Según Munuera y Abadía «accedió el Padre Provincial a esta solicitud y con las solemnidades de costumbre se hizo entrega de la codiciada reliquia, que hoy se conserva en una pequeña custodia de

martirizados en la ciudad, además de los obispos emeritenses, Paulo, Fidel, Masona, Inocencio, el santo Renovato y el archidiácono Heleuterius (fig. 50-59)<sup>170</sup>. Así, la sola presencia de sus restos sacraliza el espacio en su conjunto y, además, fija su existencia como lugar santo desde el s. IV hasta la actualidad. En efecto, en esta zona solo encontramos construcciones sagradas: la basílica, un monasterio<sup>171</sup>, un convento<sup>172</sup> y, además, una necrópolis o campo santo<sup>173</sup>. Y es que los fieles a lo largo de la historia han sentido la necesidad de mantenerse en contacto con este espacio hierofánico, necesidad que es de índole religiosa: seguir estando en comunicación directa con este centro productor de sacralidad.

---

plata, en la cual se adora por los fieles el día de la festividad de Santa Eulalia». Según certifica en documento sellado y lacrado el obispo Porfirriense, prefecto del Sagrario Apostólico y asistente al Solio Pontificio, fray Nicolás Ángel María Landini Florentino. CÁNOVAS MULERO, J.: “Custodia con una reliquia de Santa Eulalia”, en CÁNOVAS MULERO, J. (dir.): *Eulalia de Mérida: Mil setecientos años. Exposición conmemorativa de su martirio*. Edita: Ayuntamiento de Totana. Fundación La Santa. Murcia, 2004, p. 127.

<sup>170</sup> Según *Las Vidas de los Santos Padres* todos están enterrados en la misma cripta, no lejos del altar de la santa virgen Eulalia. También narra la muerte del archidiácono Heleuterius. *El libro de las Vidas de los Santos Padres de Mérida. Opúsculo anónimo del s. VII*. Estudio, traducción, anotaciones y apéndices documentales del Dr. Aquilino Camacho Macías. Mérida, 1988, p. 120. Arqueológicamente se confirma la existencia del enterramiento de Heleuterius, pues se ha encontrado una losa en relación con una sepultura con el epígrafe de *Gregorius Perpetua y Heleuterius* en el interior de la basílica. También se descubrió una cripta de enterramiento cercana al altar, que posiblemente guarde relación con el mausoleo donde, según las *Vitae*, fueron enterrados los obispos emeritenses. MATEOS CRUZ, P.: *Opus cit.*, p. 115, 139, 201.

<sup>171</sup> Del que no se sabe su ubicación, aunque según *El libro de las Vidas de los Santos Padres de Mérida* el monasterio contaba con una residencia para jóvenes consagrados al servicio de la santa. Allí recibían educación. *El libro de las Vidas de los Santos Padres de Mérida. Opúsculo anónimo del s. VII*. Estudio, traducción, anotaciones y apéndices documentales del Dr. Aquilino Camacho Macías. Mérida, 1988, p. 86.

<sup>172</sup> El de las Freylas o Comendadoras de Santiago. Las primeras noticias que tenemos nos la proporciona Moreno de Vargas, quien nos refiere que el convento en su origen se encontraba en Santiago del Robledo en la sierra de Montánchez. El aislamiento de este convento hizo que lo trasladaran a Mérida en 1530. Está adosado a los pies de la basílica de Santa Eulalia. MORENO DE VARGAS, B.: *Historia de la ciudad de Mérida*. Tercera Reedición. Badajoz, 1981, pp. 478-479.

<sup>173</sup> Tanto dentro como fuera de la basílica. Arqueológicamente se ha demostrado la existencia de una necrópolis paleocristiana. Recientes excavaciones han puesto al descubierto en las inmediaciones de la basílica un edificio funerario de dos plantas orientado hacia la basílica. Formaba parte de un área cementerial cristiana y estuvo en uso entre los siglos IV y VI. *FORO. Boletín Informativo de la Ciudad Monumental, Histórico-Artística y Arqueológica de Mérida*. Nº 48. Mérida, 2007, pp. 4-5. También hay que contemplar la posible existencia de una necrópolis pagana anterior a la cristiana. MATEOS CRUZ, P.: *La basílica de Santa Eulalia de Mérida. Arqueología y Urbanismo*. Anejos de Archivo Español de Arqueología XIX. CSIC. Consorcio de la Ciudad Monumental de Mérida. Madrid, 1992, pp. 52, 113.

También, para el común de los cristianos, tal vez como resabio del culto a los semi-héroes romanos o del primitivo culto a los muertos<sup>174</sup>, las reliquias tenían la capacidad ¿mágica? de conceder peticiones y redimir pecados. Es decir, se les atribuye la capacidad de obrar milagros: San Cirilo de Jerusalén (315- 386 d. C.) nos dice que el cinturón, los paños y el sudario de San Pablo curaban enfermedades; Gregorio Nacianceno (329-390 d. C.) nos cuenta que las reliquias de San Cipriano tenían el poder de expulsar demonios, curar enfermedades y adivinar el futuro<sup>175</sup>; con las reliquias de San Gregorio Ostiense parece que se lograba acabar con la langostas, el pulgón y la lagarta. De hecho, sus reliquias transitaban por España en calidad de patrono de la plaga de langosta. En este transitar parece que su cabeza llegó a Mérida en febrero de 1757 para con ella conjurar una plaga de langosta que asolaba los campos de la ciudad. Así, se llevó en procesión a la iglesia de Santa María, donde se dio una misa con sermón<sup>176</sup> (véase fig. 60-69).

---

<sup>174</sup> La Iglesia ha restado importancia a las semejanzas formales entre ciertas manifestaciones del culto cristiano a las reliquias y del pagano a sus héroes. Posiblemente, cree Pérez González que esto ha provocado que se resaltasen más los paralelismos cristianos-paganos en el culto a las reliquias, como sucesor del culto a los héroes. Pero no todos los autores son de la misma opinión, H. Dehelaye, jesuita y hombre de profundas convicciones religiosas, considera que el culto a las reliquias es una continuación de la piedad y las honras que la familia romana rendía a sus difuntos. Cree que se produce una ampliación a la esfera pública del culto privado a los muertos en el mundo antiguo. En este nuevo culto señala dos diferencias: la inhumación que sustituye a la incineración y la consideración del día de los muertos como *dies natalis*. Así, deja de ser una práctica puntual de la piedad del pueblo para convertirse en una conmemoración colectiva sancionada por la autoridad eclesiástica y recogida en martirologios y calendarios cristianos. Por su parte, Pérez González cree que la veneración y el culto a los santos y sus reliquias es un punto de inflexión entre el paganismo y el cristianismo donde se produce una continuidad en las prácticas y una ruptura en el carácter de las mismas. PÉREZ GONZÁLEZ, C.: *Opus cit.*, p. 173, 190. Y. Duval no cree que el culto de los mártires surja del culto a los muertos de tradición pagana, aunque sí señala que tienen numerosos puntos en común: ritos comunes en la conmemoración de unos y otros. Considera Duval que la diferencia fundamental es que mientras el culto a los muertos es estrictamente familiar, los mártires reciben culto de toda la comunidad eclesial. GODOY FERNÁNDEZ, C.: *Arqueología y liturgia. Iglesias hispánicas (siglos IV al VIII)*. Universidad de Barcelona, 1995, p. 72.

<sup>175</sup> PÉREZ GONZÁLEZ, C.: *Ibidem.*, p. 176.

<sup>176</sup> ÁLVAREZ SÁENZ DE BURUAGA, J. M<sup>o</sup>: *Materiales para la Historia de Mérida (de 1637 a 1936)*. Diputación Provincial de Badajoz. Ayuntamiento de Mérida. Badajoz, 1994, p. 171. Con anterioridad a 1757 hay constancia que en Mérida, en 1633, se festejaba a San Gregorio el 9 de mayo, día de guardar. Se hacían procesiones y se corrían toros. MORENO DE VARGAS, B.: *Opus cit.*, p. 484.

1.4.1. Imágenes



Fig. 50. Iglesia y Hornito de Santa Eulalia de Mérida (Foto Antonia Castro).



**Fig. 51.** Reconstrucción ideal del túmulo de Santa Eulalia según los datos aportados por las excavaciones arqueológicas (Foto Antonia Castro).



**Fig. 52.** El túmulo de la Mártir y la cripta de los obispos en la iglesia de Santa Eulalia de Mérida. Según *Las Vidas de los Santos Padres* todos están enterrados en la misma cripta, no lejos del altar de la santa virgen Eulalia (Foto Antonia Castro).



**Fig. 53. Reconstrucción ideal de la necrópolis cristiana que se fue formando alrededor del túmulo de Santa Eulalia.** Había de tumbas de diferentes tipos, tanto de lujosos mausoleos como de simples sepulturas excavadas en la tierra (Foto Antonia Castro).



**Fig. 54. Pedestal utilizado, probablemente, como caja de reliquias.** Comienzos del s. II- VI d. C. Es un pedestal consagrado a Augusto. Se halló en Mérida sin que conste su exacta procedencia en el inventario del fondo antiguo del Museo. Presupone Navascués que, en el s. VI, es posible que se utilizara como caja de reliquias en alguna iglesia visigoda<sup>177</sup> (Foto Antonia Castro).

<sup>177</sup> ÁLVAREZ MARTINEZ, J. M<sup>o</sup>., DE LA BARRERA AMTÓN, J. L. (coord.): *Eulalia de Mérida y su proyección en la historia*. Ed. Ministerio de Cultura. Secretaría General Técnica. Madrid, 2004, p. 21.



**Fig. 55. Reliquias de Santa Eulalia de Mérida. Se encuentran en la iglesia de Santa Eulalia en Mérida (Foto Antonia Castro).**



**Fig. 56. Custodias con unas reliquias de Santa Eulalia de Mérida en Totana (Murcia)<sup>178</sup>.**

<sup>178</sup> CANOVAS MULERO, J. (dir.): *Eulalia de Mérida: Mil setecientos años. Exposición conmemorativa de su martirio*. Edita: Ayuntamiento de Totana. Fundación La Santa. Murcia, 2004, p. 127.



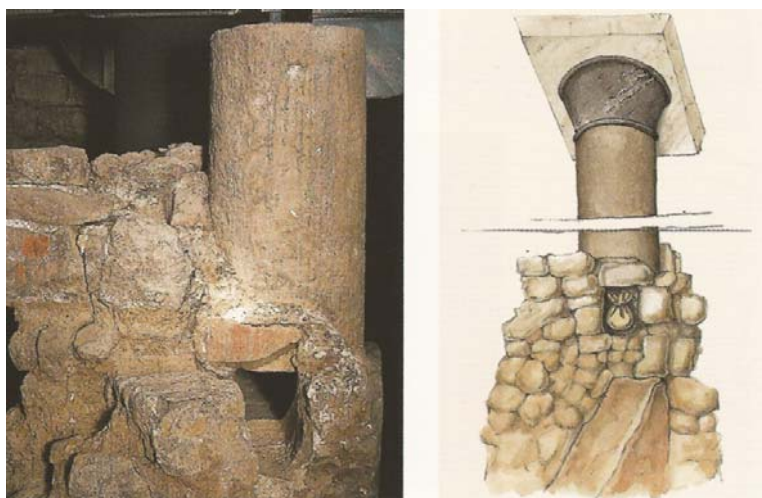
**Fig. 57.** Urna de las reliquias de Santa Eulalia de Mérida en la Catedral de Oviedo<sup>179</sup>.



**Fig. 58.** Sepulcro gótico que contiene las reliquias de Santa Eulalia de Barcelona (Foto Antonia Castro).

<sup>179</sup> CANOVAS MULERO, J., YÁÑEZ DE LARA, J. A., MARÍN AYALA, O. (coord.): *Cuadernos de La Santa*, n° 8. Fundación de La Santa. Murcia, 2006, p 28.





**Fig. 59. Vista general y reconstrucción del altar con relicario de la iglesia cruciforme localizada bajo la plaza del Rei (Barcelona).** Se observa la tegula que sirvió para cerrar el registro de la caja de reliquias. (Foto Per Vivas-MHCB; Dibujo Xavier Hernández MHCB)<sup>180</sup>



**Fig. 60. Reliquia de la corona de espinas de Jesucristo.** La reliquia consiste en un anillo de juncos trenzados, en el cual se insertarían espinas para formar la corona. Fue adquirida por Saint Louis, que la trajo a Notre- Dame el 18 de agosto de 1239, pero en los siglos siguientes fue conservada en la Sainte Chapelle, construida para ello, como un suntuoso relicario. Poco después de 1801 la corona fue trasladada a Notre- Dame y confiada al Capítulo de los canónigos de la catedral y a los caballeros del santo sepulcro. La reliquia es venerada por los creyentes los viernes de Cuaresma, y durante el Viernes Santo<sup>181</sup>.

<sup>180</sup> BONNET, C., BELTRÁN DE HEREDIA BERCERO, J.: “Origen y evolución del conjunto episcopal de Barcino: de los primeros tiempos cristianos a al época visigoda”, en BELTRÁN DE HEREDIA BERCERO, J. (dir.): *De Barcino a Barcinona (s. I-VII). Los restos arqueológicos de la plaza del Rey de Barcelona*. Ed. Museo de Historia de la Ciudad. Instituto de Cultura. Ayuntamiento de Barcelona, 2001, p. 84.

<sup>181</sup> PERRIER, J.: *Notre-Dame de Paris*. Ed. Association Maurice de Sully. Traducción de José I. Tejón. Paris, 1998, p. 14.



**Fig. 61. Cadenas con las que, según la tradición, encadenaron a San Pedro** mientras estuvo preso en la cárcel Mamertirna. En Roma se le rinden culto en la iglesia de San Pietro in Vincoli (Foto Antonia Castro).



**Fig. 62. Reliquias de la barbilla y la lengua de San Antonio de Padua.** Basílica de San Antonio en Padua (Italia)<sup>182</sup>.

<sup>182</sup> MESSAGGERO, D.: *Padua. Basílica de San Antonio. Guía de la Basílica*. Ed. Giorgio Deganello. Padua, 2004, p. 43.



**Fig. 63. Simulacro del cuerpo de Santa Victoria, virgen y mártir.** Iglesia de Santa María de la Victoria, en Roma (Foto Antonia Castro).



**Fig. 64. Cuerpo de Juan XXIII, proclamado beato y enterrado en este lugar el 4 de junio del 2001** (Foto Antonia Castro).



**Fig. 65. Brazo izquierdo de San Vicente Mártir. Catedral del Valencia (Foto Antonia Castro).**



**Fig. 66. Reliquias (Foto Antonia Castro).**



**Fig. 67. Cofre con las reliquias de Santa Inés en la Basílica de Santa Inés extramuros, en Roma (Foto Antonia Castro).**



**Fig. 68. Figura-relicario de San Pedro. Catedral de Valencia (Foto Antonia Castro).**

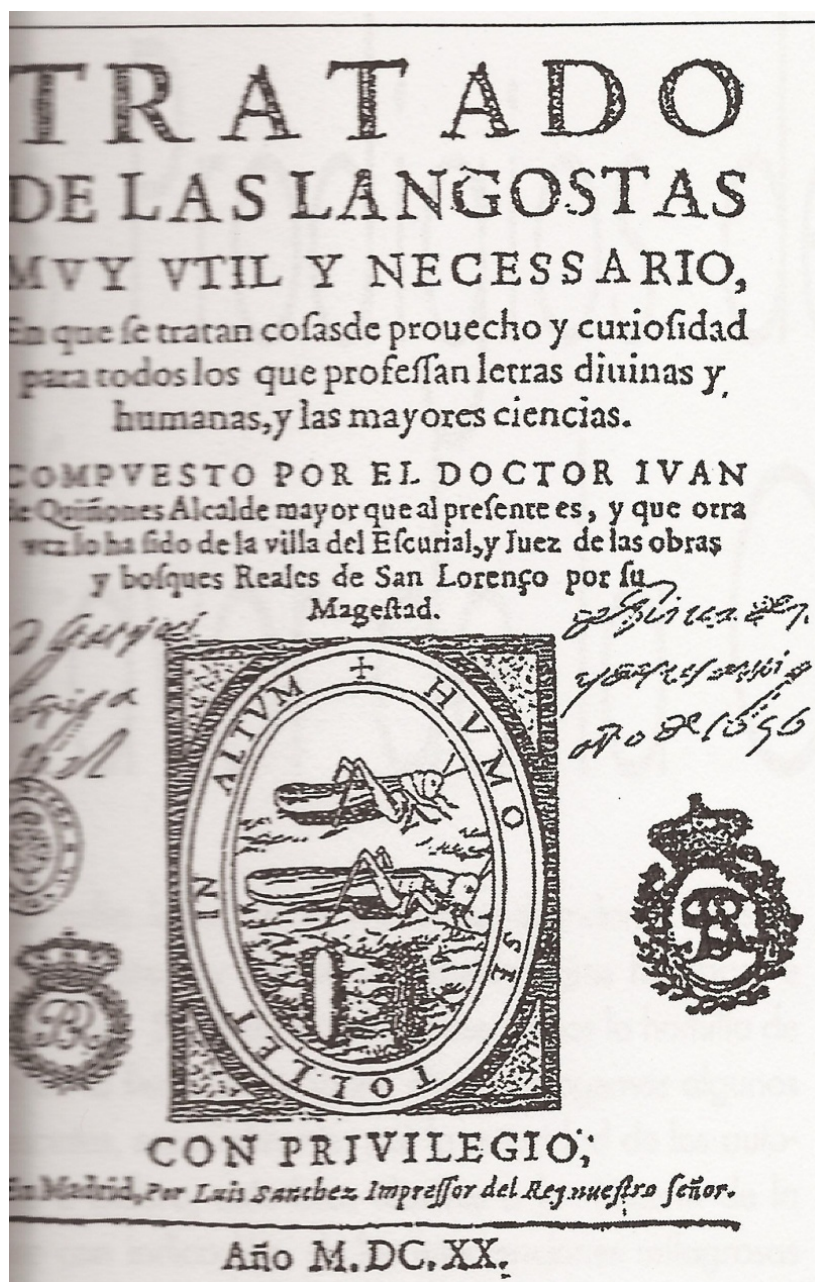


Fig. 69. Tratado de la langosta de Juan Quiñones. Madrid, 1620<sup>183</sup>.

<sup>183</sup> MOSQUERA MÜLLER, J. L.: "San Gregorio, la Mártir y la langosta", en ÁLVAREZ MARTINEZ, J. M<sup>a</sup> (dir.): *Revista de la Asociación de la Virgen y Mártir Santa Eulalia*. Mérida, 2002, p. 25.

### 1.5. Dioses griegos, romanos y santos cristianos: protectores de los hombres

En realidad, cada santo, al igual que los dioses griegos y romanos, tenía un poder especializado, una función práctica como protectores y procuradores de las necesidades individuales y colectivas, aunque también los hay con atribuciones generalistas como Santa Eulalia, singular abogada de toda clase de males. Entre las peticiones que se hacen las hay de tipo material, cívico y espiritual: alimento para pobres, liberación de enfermedades, sobre todo de la peste, prosperidad, paz, trabajo, liberación de los enemigos, perdón de los pecados y dominio de las pasiones<sup>184</sup>.

En la actualidad algunos santos siguen teniendo un poder especializado, aunque ahora adaptados a los tiempos modernos. Así, por ejemplo si San Cristóbal y Santa Bárbara estaban especializados en la Edad Media en salvar del peligro a quienes se encontraran en él, ahora se pormenoriza aún más y se le asignan unas funciones más específicas y especializadas. De esta manera, San Cristóbal se convierte en protector de los automovilistas, barqueros, ferroviarios, alpinistas, recaderos, descargadores, peregrinos, viajeros, deportistas, fruteros y jardineros. Y Santa Bárbara es protectora de arquitectos, astilleros, armeros, mineros, albañiles, bomberos, campaneros y cuantos corren peligro de muerte. A San Roque se le invocaba contra la peste, ahora es protector de cirujanos, sepultureros, farmacéuticos, empedradores, peregrinos, viajeros, inválidos y prisioneros. A San Sebastián también se le invocaba contra la peste, en la actualidad es el protector de arqueros, atletas, tapiceros y guardias urbanos<sup>185</sup>.

---

<sup>184</sup> GARCÍA RODRIGUEZ, C.: *Opus cit.*, p. 375.

<sup>185</sup> San Isidoro es protector de las cosechas y cultivos, de los braceros y carreteros. Los santos mártires Emeterio y Celedonio son considerados los «santos sanadores» de enfermedades relacionadas con los huesos. San Blas, enfermedades de garganta. San Cosme y Damián especialistas en males de amor. San

Ciertamente, la devoción y el culto a Santa Eulalia de Mérida, nace tanto de su acción protectora continuada como de sus actuaciones milagrosas. Pues se le atribuyen poderes que le permiten interceder de manera favorable en las necesidades de los devotos que a ella se encomiendan. En efecto, ya en el s. IV Prudencio, en el Himno III del Peristephanon, nos da cuenta de esos poderes: “... Así, conviene adorar sus huesos, sobre los que se ha levantado un ara. Ella, acurrucada a los pies de Dios, atiende nuestros votos, y propicia por nuestros cánticos, favorece a su pueblos...”<sup>186</sup>.

Las noticias de las curaciones por la intercesión de Santa Eulalia se remontan en el tiempo. *La Vidas de los Santos Padres de Mérida* nos refieren como en el s. VI el obispo Paulo, que era también *cirujano*, es requerido para curar a la esposa de cierto personaje principal de la ciudad. Éste enfermó al morir su hijo antes de dar a luz. El obispo Paulo gracias a la intercesión de Santa Eulalia pudo intervenir a la mujer con éxito: “...confiado en Dios hizo certera incisión de bisturí, con singular maestría; extrajo a pedazos los miembros del niño ya putrefactos; y sin dilación entregó al marido su mujer, antes casi muerta y desahuciada, salva ya con el favor de Dios...”<sup>187</sup>.

Posteriormente, en tiempos del obispo Masona se libra la ciudad de la peste y el hambre por la intercesión de Santa Eulalia. Así, “...desterró Dios y alejó de la ciudad de Mérida y de toda la Lusitania la peste y el hambre...”<sup>188</sup> (véase fig. 70-74).

---

Judas Tadeo y Santa Rita de Casia patrono de los casos difíciles y desesperados. San Pancracio especializado en la salud y el trabajo. Para más información ver GIORGI, R.: *Santos. Día a día, entre el arte y la fe*. Everest, 2006.

<sup>186</sup> PRUDENCIO, A.: *Obras completas de Aurelio Prudencio*. Versión e Introducciones particulares de D. José Guillen. Biblioteca de Autores Cristianos. Madrid, 1950, p. 537.

<sup>187</sup> *El libro de las Vidas de los Santos Padres de Mérida. Opúsculo anónimo del s. VII*. Estudio, traducción, anotaciones y apéndices documentales del Dr. Aquilino Camacho Macías. Mérida, 1988, p. 94.

<sup>188</sup> *Ibidem.*, p. 101.



Desde entonces, los fieles, tradicionalmente, se han dirigido a ella para pedirle: protección contra los enemigos<sup>189</sup>, rogativas por asuntos meteorológicos<sup>190</sup>, asuntos relativos a la peste<sup>191</sup>, la pronta recuperación de los enfermos<sup>192</sup>, trabajo, buena suerte, en acción de gracias<sup>193</sup>, etc.

---

<sup>189</sup> Moreno de Vargas refiere como los habitantes de la ciudad se encomendaron a Santa Eulalia ante el ataque del rey godo Teodorico que en el s. V intentó conquistar la ciudad. MORENO DE VARGAS, B.: *Opus cit.*, p. 230. Hubo rogativas por la guerra en abril de 1657 y junio de 1658. ÁLVAREZ SÁENZ DE BURUAGA, J. M<sup>a</sup>.: *Materiales para la Historia de Mérida (de 1637 a 1936)*. Diputación Provincial de Badajoz. Ayuntamiento de Mérida. Badajoz, 1994, p. 45.

<sup>190</sup> En 1633 debido a la sequía se saca en procesión la imagen de la virgen de la ermita de la Antigua y se lleva a la iglesia mayor. Dice Moreno de Vargas que “...se ha visto muchas veces remediarlas [las necesidades] y socorrer a su pueblo...”. MORENO DE VARGAS, B.: *Opus cit.*, p. 478. En 1657 y 1658 hubo frecuentes rogativas por los buenos temporales, se hacían procesiones, se exponía el Santísimo, se descubrían las santas reliquias [no se especifica a que santo corresponden], organizaban trecenarios y se decían muchas misas. En 1662, en acción de gracias por la lluvia, se dan al convento de la Antigua media docena de carneros. Otra media al de Santo Domingo. A la iglesia de Santa Olalla una cruz de plata para su estandarte. En 1751 se dicen rogativas para la lluvia. ÁLVAREZ SÁENZ DE BURUAGA, J. M<sup>a</sup>.: *Opus cit.*, pp. 45, 171. En 1727 se saca en procesión la imagen de Santa Eulalia y del Cristo en rogativa de lluvia. ÁLVAREZ SÁENZ DE BURUAGA, J.: “Historia de Mérida (siglo XVIII)”, en *Revista de Estudios Extremeños. Tomo XXXVIII. Núm. II*. Badajoz, 1982, p. 262. En 1948 con motivo de las festividades de Santa Eulalia en Mérida se hace rogativa para que llueva: “...Si todos los años se ha esperado con avidez el día de Santa Eulalia para tener la dicha de verla recorrer en procesión fervorosa nuestras principales calles, este año los deseos se vieron multiplicados, porque el pueblo de Mérida, que tiene depositada toda su fe en la Santita, veía en la salida tradicional del 10 de diciembre la posibilidad de que nuestra Mártir, el ver el estado actual de nuestros campos y la ruina que se cierne sobre nuestras industrias, intercediera ante Nuestro Señor, su esposo celestial, y derramara la necesitada lluvia por todos deseadas. Con esta petición estamos seguros que todo el pueblo emeritense habrá comenzado sus oraciones a Santa Eulalia, y por ello, hemos de tener confianza, ya que Ella siempre recogió con cariño las justas demandas de sus hijos queridos de Mérida, y por ello, estamos en lo cierto al suponer que la bendición del cielo ha de caer pronto sobre nuestros campos llenando los embalses...”. Sin autor, en *HOY. Diario de Extremadura*. Domingo, 12 de diciembre de 1948. En Totana (Murcia) son características las «romerías de rogativas» implorando el favor del agua. La primera rogativa de la que se tiene constancia documental se remonta al mes de abril de 1629. Se contabilizan treinta y tres rogativas más implorando la lluvia. La última acontece en 1918. Cuenta Yáñez de Lara, Patrono de la Santa de Totana, que muchas rogativas surtieron efecto: “...En abril de 1896 y, durante la distribución del pan en el santuario (...) comenzó a llover tan copiosamente que hubo de interrumpirse el reparto (...) y en ocasiones en que los cielos abrieron generosamente sus grifos durante los oficios de súplica, no fue extraño terminar con luminarias, música y disparo de cohetes y tracas (...) En 1702 y 1704, hechas rogativas a otras advocaciones y no obteniendo el fruto deseado, se acordó hacerlas a la Santa. Hubo años en los que teniendo otros Concejos noticias de los prodigios obrados por Santa Eulalia, solicitaron al nuestro les dejase la venerada imagen para ver si por su mediación conseguían la lluvia de que tan necesitados estaban...”. Algunas coplas de rogativas: “...Si los campos se secan,/ que dolor y sentimiento,/ cuanta gente moriría por falta del alimento./ ¡Aguaaaa...! (...) Venid, hijos de Totana, /con devoción y ternura,/por Jesús y Santa Eulalia/ pidamos a Dios la lluvia. ¡Aguaaaa...! (...) Nuestra Patrona bendita/nuestro clamores oyó,/ y por nosotros rogó/ a la bondad infinita./ Si mediante su favor/ fue la gracia concedida,/ por la lluvia recibida/ demos gracia al Señor...”. YÁÑEZ DE LARA, J. A.: “Breve historia de rogativas a Sta. Eulalia en Totana. La confianza de un pueblo en su Patrona Amada”, en *Eulalia. Revista de la Asociación para el culto de la Mártir Santa Eulalia*. Mérida, 2003, pp. 43-44. En septiembre de 1569 Santa Eulalia es invocada en Oviedo para protegerse de los fenómenos atmosféricos adversos, según consta en Acta Capitular. LÓPEZ FERNÁNDEZ, E.: “El siglo de Oro de la devoción a Santa Eulalia en Oviedo”, en *Eulalia. Revista de la Asociación para el culto de la Mártir Santa Eulalia*. Mérida, 2005, p. 57.

<sup>191</sup> Moreno de Vargas refiere como los habitantes de la villa de la Oliva, perteneciente al partido de Llerena, iban en peregrinación todos los años el día de la Asunción, quince de agosto, a Mérida. Llevaban un cirio de vela a la virgen Santa Eulalia y con esta ofrenda dicen se rescatan y libran de la peste y otras

En la actualidad las rogativas por la recuperación de los enfermos es una constante. En particular, Toñi Bonifacio Flórez, natural de Mérida y devota de Santa Eulalia, cuenta un suceso acaecido hace unos cincuenta años que le contó su abuela Eduvigis: “...mi abuela conocía a la señora Gaby, «la Churrera» que se casó y tuvo hijos entre ellos una niña. Ésta se puso enferma, antes de bautizarse, y la llevo al médico. Éste le dijo que se moría. La bisabuela de la niña la llevó para que la bautizaran antes de que se muriera. Se la llevó a D. César, párroco de Santa Eulalia y éste la ofreció a Santa Eulalia y la niña dice que empezó a llora se sanó...”<sup>194</sup> (véase fig. 75). Por su parte, Genoveva González, natural de Valverde de Mérida, pero residente en Mérida, refiere que los males son la causa principal de las peticiones a Santa Eulalia: “...uno pide en función de lo que tiene en su casa...”<sup>195</sup>.

---

enfermedades. Parece ser que un año no la llevaron y padecieron la peste por este descuido. MORENO DE VARGAS, B.: *Historia de la ciudad de Mérida*. Patronato de la Biblioteca Pública Municipal y Casa de la Cultura. Badajoz, 1981, p. 474. En julio de 1676 “...por librarse la ciudad de la peste declarada en Cartagena y también en Alicante, se dicen trece misas a Santa Eulalia...”. En 1677 sigue la peste en la ciudad, por ello se dicen nuevas misas. ÁLVAREZ SÁENZ DE BURUAGA, J. M<sup>a</sup>: *Materiales para la Historia de Mérida (de 1637 a 1936)*. Diputación Provincial de Badajoz. Ayuntamiento de Mérida. Badajoz, 1994, p. 71. En 1720 se hacen rogativas para que la peste se aplaque. Se hace misa cantada y, además, se procesiona entre Santa Olalla y Santa María. ÁLVAREZ SÁENZ DE BURUAGA, J.: “Historia de Mérida (siglo XVIII)”, en *Revista de Estudios Extremeños. Tomo XXXVIII. Núm. II*. Badajoz, 1982, p. 261. De la misma manera, cuando en 1746 se extiende la plaga de langosta el pueblo de Mérida, de nuevo, procesiona entre Santa Eulalia y Santa María a sus santos especialistas, San Gregorio, la Virgen del Rosario y Santa Eulalia. Igualmente en 1751 vuelven a sacarse las imágenes en procesión. MOSQUERA MÜLLER, J. L.: “San Gregorio, la Mártir y la langosta”, en *Eulalia. Revista de la Asociación para el culto de la Mártir Santa Eulalia*. Mérida, 2000, p. 25.

<sup>192</sup>En marzo de 1659 se hicieron rogativas por enfermedades varias. En julio de 1665 se realiza un novenario en honor de Santa Eulalia y para que ésta se apiade del pueblo que, por entonces, sufría muchas enfermedades. Días después se realiza otro novenario en honor de la Virgen del Rosario y también se hace procesión general, por el mismo motivo. ÁLVAREZ SÁENZ DE BURUAGA, J. M<sup>a</sup>: *Opus cit.*, pp. 45, 64.

<sup>193</sup>En 1893 se acordó dedicar una función religiosa a la Patrona de la ciudad, en acción de gracias por haber salido ilesos de una explosión en un establecimiento comercial de la ciudad. ÁLVAREZ SÁENZ DE BURUAGA, J.: “Mérida en el siglo XIX (1890-1899)”, en *Revista de Estudios Extremeños. Tomo XXXV. Núm. III*. Badajoz, 1979, p. 626. En 1720 se hacen rogativas especiales en relación al sitio de Ceuta. Se hizo una procesión, con la imagen del Cristo de la Capilla y la de Santa Eulalia y un novenario. El mes siguiente se dieron las gracias en un *Te Deum*, ante la victoria contra los infieles en Ceuta. ÁLVAREZ SÁENZ DE BURUAGA, J.: “Historia de Mérida (siglo XVIII)”, en *Revista de Estudios Extremeños. Tomo XXXVIII. Núm. II*. Badajoz, 1982, p. 259.

<sup>194</sup>Entrevista realizada el 27 de abril del 2005 en Mérida.

<sup>195</sup>Entrevista realizada el sábado tres de diciembre de 2005 en la Parroquia de San Francisco de Sales.

Isabel Nacarino declara, en una entrevista realizada en el periódico *Hoy*, en 1983, que Santa Eulalia la sacó de la UVI: “...*Me dieron dos infartos y estuve algún tiempo ingresada (...) pedí a Santa Eulalia que me sacase de allí, y después de trece días abandoné la unidad (...) A rezarle voy casi todos los días...*”<sup>196</sup>.

También Santa Eulalia de Totana (Murcia) realiza milagros. Antonia «la de San Roque», encargada del mantenimiento de la Ermita de San Roque, cuenta que la mañana del día nueve de diciembre que en el año 2007 una señora le arranco un fleco al vestido a Santa Eulalia y se lo comió. Al parecer estaba enferma y sanó<sup>197</sup>. La conexión *simpática* que la

---

<sup>196</sup> HOY. *Diario de Extremadura. Especial Santa Eulalia*, 9 de diciembre de 1983, p. VII.

<sup>197</sup> La intervención sanadora de Santa Eulalia en Totana se remonta al siglo XVII. Testimonios de estos milagros son las dieciséis escenas pintadas al temple, en el muro del coro de la ermita, donde se representa y relata la intervención sanadora de la Santa Eulalia. Fueron realizadas por deseo expreso del visitador de la Orden de Santiago, don Diego Ramírez de Arellano: “...*en la visita de inspección realizada a la ermita de La Santa, en abril 1606 (...) tras ser informado por parte del cura y concejo de que en la dicha ermita y sitio la bienaventurada santa Eulalia ha hecho y hace muchos milagros que algunos nos han mostrado y parecen ser auténtico y que a ello se debe dar fe y crédito, dispuso que aquellos se pintasen en las paredes de dicha ermita por pintor que lo sepa bien hacer y con la decencia debida de forma que inciten y muevan a toda devoción y no a risa (...) De las múltiples sanaciones con que la devoción a Santa Eulalia beneficiaba a los devotos se debieron seleccionar las que por su naturaleza eran reflejo de una especial y sorprendente intervención sobrenatural sobre gentes y casos comunes y cercanos. La mayor parte guardan cierto paralelismo con aquellos que, recogidas en los Evangelios, fueron realizadas por Jesús. Así, curación de tullidos, paralíticos, ciegos, mancos, etc., hacen de la Mártir importante mediadora de salvación (...) En definitiva, testimonio revelador, claro, preciso y profundamente pedagógico de la capacidad prodigiosa e intercesora de Santa Eulalia (...) Todo un programa de instrucción en los valores del catolicismo...*”. CANOVAS MULERO, J., LÓPEZ BALLESTER, M.: “El panel de los milagros en la ermita de la Santa: Un conjunto iconográfico de exaltación al poder sanador de Santa Eulalia” en *Eulalia. Revista de la Asociación para el Culto de La Mártir Santa Eulalia*. Mérida, 2006, pp. 29-31. En las pinturas aparecen los siguientes textos que nos informan de los milagros acontecidos: “...1.- Pedro López vecino de totana tenía una hija con los dedos de los pies pegados a las espinilla y vino a esta santa casa y fue sano. 2.- Martín guirau vecino de totana ciego de un ojo, se prometió a santa eulalia y sano. 3.- Pedro Nieto vecino de Totana estando obrando esta ermita cayó de lo alto y no se hizo mal porque la virgen le libró. 4.- Pedro nieto vecino de totana vino quebrado y se encomendó a santa olaya y se fue con el braguero y sano. 5.- Andres de Murcia vecino de totana tenía una mano manca y vino a esta santa casa y fue sano. 6.- Miguel martinez tullido de pies y manos vino a esta santa casa y se unto con el aceite de (la) lámpara y se fue por sus pies a totana. 7.- Doña lucia zambrana vecina de Murcia era enferma de gota coral y vino a esta santa casa y se fue sano. 8.- Gines simon vecino de lorca tuvo un hijo los pies pegados a las espaldas y vino a esta santa casa y fue sano. 9.- Gines burruelo vecino de lorca trajo niña con un brazo quebrado y vino a esta santa casa y fue sana. 10.- Juan Rodríguez portero del cabildo de lorca vino tullido de los brazos y vino a esta santa casa y fue sano. 11.- Antonio galvez vecino de lorca trajo un hijo enfermo y vino a esta santa casa y fue sano. 12.- Estos propios trajeron una hija con un ojo reventado y fue sana. 13.- Juan martinez vecino de velez tuvo un hijo ciego y vino a esta santa casa y se fue sano. 14.- Vinieron a esta santa casa juan benito y su mujer con dolores malignos y se fueron sanos. 15.- Juan martinez franco tenía una hija tullida ciega y muda y desamparada de médicos víspera de la santa se encomendó a ella y amaneció sana. 16.- Esta escena parece aludir a un milagro de la santa en aledo. Se perdió gran parte de la derecha en las obras

devota presupone que existe entre el fleco de la imagen de la «Santa» y ella se funda en la idea de que la santidad del fleco continúa en su cuerpo, trasmitiéndole fuerza y sacralidad.

En fin, peticiones bastante regulares a lo largo del tiempo, que responden a unas reglas fijadas por las costumbres de los devotos y, posiblemente, con ciertas orientaciones eclesiológicas.

Luego, este tipo de culto constituye una importante manifestación de la religiosidad de los fieles, pues éstos sienten y manifiestan su religión, su relación con la divinidad a través de una serie de intermediarios, los santos y sus reliquias, en los que encuentran un contacto más inmediato, más íntimo con Dios, pues por medio de sus reliquias el poder sobrenatural es accesible a la vida cotidiana. Ya que, aun a pesar de que las reliquias se pueden ver y tocar, éstas no pertenecen a la vida terrena sino a la eterna<sup>198</sup>.

Pero el concepto de reliquia se amplía debido a la escasez de las mismas en algunos territorios y a su elevada demanda, pues poseer una reliquia es una manera de prolongar el contacto con lo sagrado. Así, la Iglesia a partir de s. IV considera «reliquias reales no corporales» a las vestimentas, objetos de tortura, y «reliquias representativas o de contacto», a las sabanillas corporales o paños en contacto con las reliquias<sup>199</sup>, incluso el polvo sobre la tumba, el agua o las flores en contacto con ella y los cabos de velas que hayan alumbrado su tumba se consideraran reliquias<sup>200</sup>. *Las Vidas de los Santos Padres de Mérida* nos cuentan como el obispo Masona pudo salvarse de las agresiones de Leovigildo, gracias a la sagrada casulla

---

de 1951...". GARRE MARTÍNEZ, D.: "Milagros de Santa Eulalia", en *Cuadernos de La Santa*, n° 6. Edita Fundación La Santa. Totana, 2004, pp. 53-54.

<sup>198</sup> PÉREZ GONZÁLEZ, C.: *Opus cit.*, p. 168.

<sup>199</sup> San Agustín alude a la curación de un presbítero hispano moribundo en Calama (Cuelma, Numidia) al poner sobre el enfermo una túnica que había estado en contacto con el altar de San Esteban, que contenía reliquias GARCÍA RODRIGUEZ, C.: *Opus cit.*, p. 366.

<sup>200</sup> A mediados del s. VII y sobre todo a lo largo del ss. VIII y IX, estas reliquias caen en desuso. PÉREZ GONZÁLEZ, C.: *Opus cit.*, pp. 177-178.

de Santa Eulalia, que llevaba oculta bajo su indumentaria<sup>201</sup>. De la misma manera, en la misma ciudad, en 1757, con motivo de la plaga de la langosta los sacerdotes y los frailes de la ciudad salen “...a usar del conjuro y demás bendiciones de la iglesia con el agua de la cabeza de San Gregorio, que se halla recogida<sup>202</sup> [¿conservada en agua?]. Se dará de esta agua también a los pueblos del partido...”<sup>203</sup>.

La capacidad de intercesión de las reliquias era promovida mediante la invocación, sobre todo cerca de sus restos. Así, leemos en *Las Vidas de los Santos Padres de Mérida* que el obispo Masona al caer enfermo de intensas fiebres ordenó que le llevaran a la basílica de la Santa Eulalia para rogar por su pronta recuperación: “...Cuando allí llegó el santísimo anciano, extendiendo sus manos sobre el sagrado altar y elevando a la vez al cielo, con lágrimas, sus venerables ojos, dando un gran gemido, se postró en tierra y por largo rato oró profundamente en la presencia del Señor. Terminada su oración, dijo en voz alta que todos oyeron: Te doy gracias, Señor porque me has escuchado. Bendito seas, por los siglos de los siglos; que no has desechado mi súplica, ni me has negado tu misericordia. Y dichas estas cosas, se tornó a su residencia episcopal, cambiando de tal modo a su anterior robustez que podía uno pensar que no era un enfermo o un viejo, sino un resucitado el que había recobrado aquel vigor; que se trataba de un bien robusto joven...”<sup>204</sup>.

López Fernández señala la existencia de una reliquia representativa en el santuario de Santa Eulalia en Totana (Murcia) desde el s. XVIII hasta la

---

<sup>201</sup> *El libro de las vidas de los Santos Padres de Mérida. Opúsculo anónimo del siglo VII.* Traducción de Dr. Aquilino Camacho Macías. Mérida, 1988, pp. 106-114.

<sup>202</sup> Entendemos que estas reliquias estuvieran en algún momento sumergidas en agua. Esta agua se sacraliza entonces por contacto. De esta manera, el agua se convierte en una reliquia representativa.

<sup>203</sup> En mayo de 1667 se le pidió al superior de los Descalzos de Arroyo del Puerco, franciscanos, que enviara al padre Morgado a conjurar la plaga de langosta. Las conjuras con agua de la ermita de San Gregorio se realizaron en octubre de ese mismo año. ÁLVAREZ SÁENZ DE BURUAGA, J. M<sup>a</sup>.: *Materiales para la Historia de Mérida (de 1637 a 1936)*. Diputación provincial de Badajoz. Ayuntamiento de Mérida. Badajoz, 1994, pp. 64, 171.

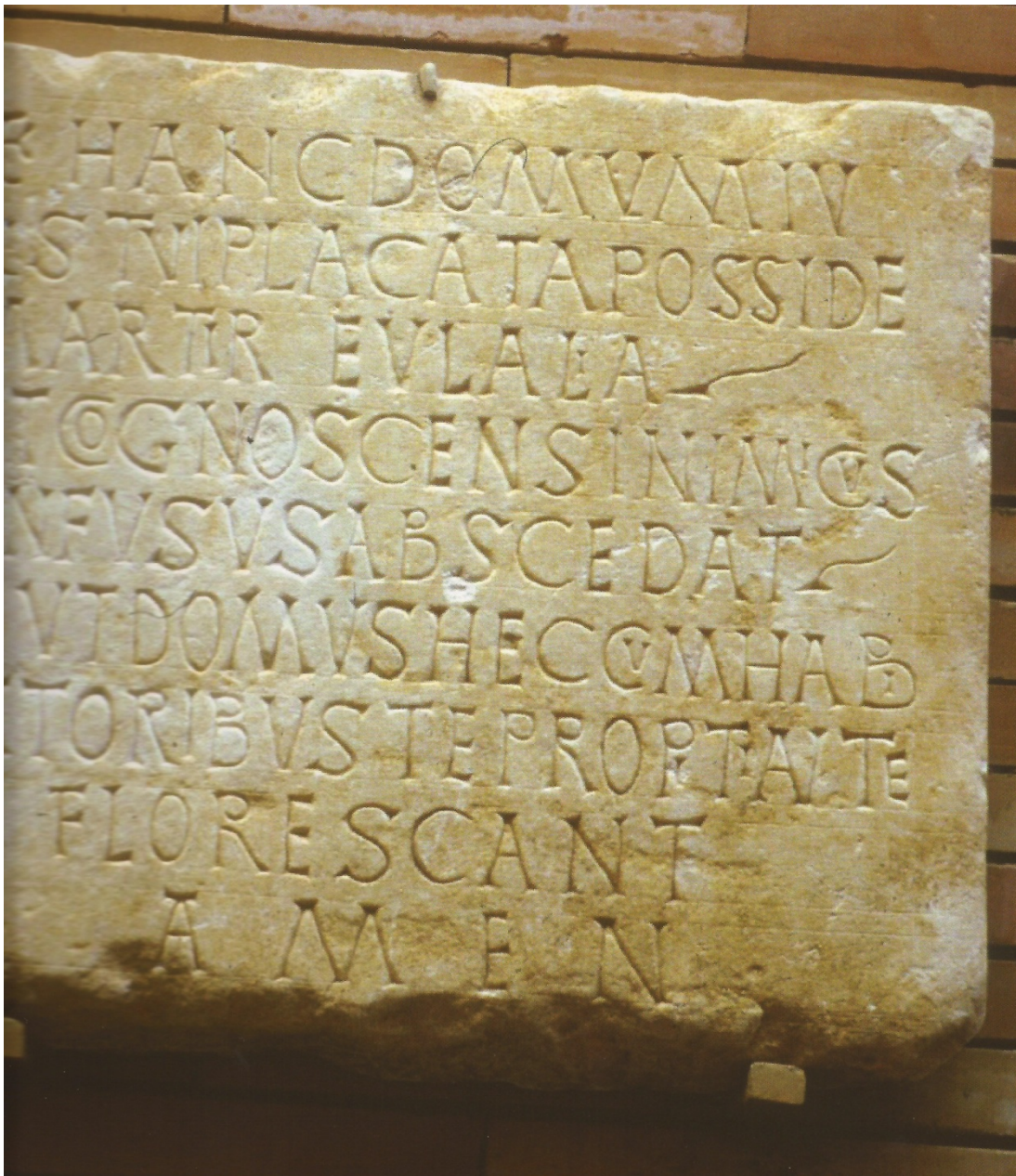
<sup>204</sup> *El libro de las vidas de los Santos Padres de Mérida. Opúsculo anónimo del siglo VII.* Traducción de Dr. Aquilino Camacho Macías. Mérida, 1988, p. 118.

Guerra Civil. Fue enviada y regalada por el Cabildo de la catedral de Oviedo a instancias del obispo de Cartagena y de la villa de Totana en 1730. Solicitaron una reliquia del cuerpo de santa Eulalia, sin embargo le remitieron uno de los paños con que se cubría la urna de la santa. Posiblemente fueran numerosos los lienzos con los que se cubrían esta urna, pues parece que algunos devotos acostumbraban a enviar paños ricamente adornados a cambio “...de algún otro paño de los que cubren la caja en donde está el cuerpo de la santa, que no sirva...”<sup>205</sup>.

---

<sup>205</sup> LÓPEZ FERNÁNDEZ, E.: “La reliquia donada a Totana por la catedral de Oviedo”, en *Cuadernos de La Santa*, nº 9. Ed. Fundación La Santa. Murcia, 2007, pp. 27-29.

1.5.1. Imágenes



**Fig. 70. Inscripción de una casa encomendada a la protección de Santa Eulalia.** Finales del siglo VI d. C. Mérida. Museo Nacional de Arte Romano<sup>206</sup>.

<sup>206</sup> ÁLVAREZ MARTINEZ, J. M<sup>a</sup> (dir.): *Revista de la Asociación de la Virgen y Mártir Santa Eulalia*. Mérida, 2009, p. 53.



Fig. 71. Escudo de armas de Mérida con la iconografía de Santa Eulalia como protectora de la ciudad, según descripción del Diccionario Madoz, en el año 1848<sup>207</sup>.



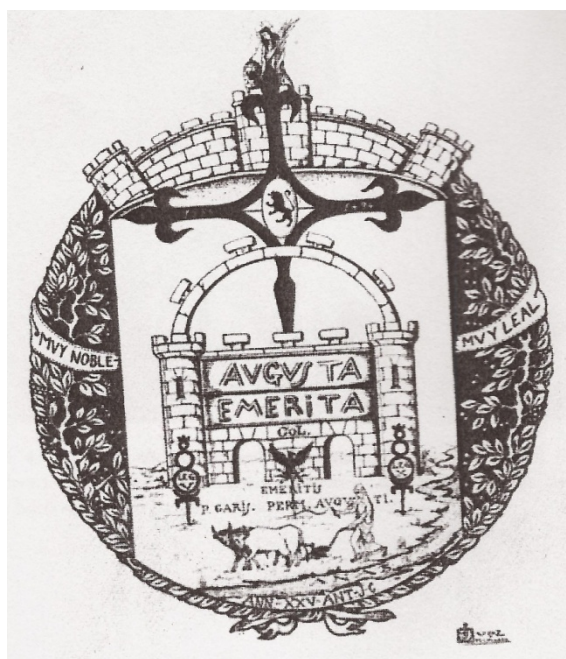
Fig. 72. Portada del libro *Historia de la ciudad de Mérida* de Bernabé Moreno de Vargas (1633). En la parte superior la imagen de Santa Eulalia adornada con una cartela que dice: “...*Diva Eulalia Urbis Tutelariss...*”<sup>208</sup>.

<sup>207</sup> MORALES-POGONOWSKI, J. A.: “Presencia Iconográfica de Santa Eulalia en el Escudo de Armas de Mérida”, en ÁLVAREZ MARTÍNEZ, J. M<sup>a</sup>: *EULALIA. Revista de la Asociación para el culto de la Mártir Santa Eulalia*. Edita: La Asociación para el culto de la Mártir Santa Eulalia. Mérida, 1997, p. 54.





**Fig. 73. Escudo de Mérida. Diseño elaborado en 1927** por Blanco Lon como una visión particular de las armas municipales. En la parte superior, Santa Eulalia entre nubes y raios destellantes sostiene sus atributos martiriales<sup>209</sup>.



**Fig. 74. Escudo de Mérida. Diseño elaborado por J. Vez en el año 1927.** Al igual que el anterior constituye una interpretación imaginaria del escudo de la ciudad de Mérida. También aquí está coronado por Santa Eulalia.

<sup>208</sup> *Ibidem.*

<sup>209</sup> Este escudo y el siguiente, de los que no hay noticia documental alguna, se conservan en placas de cristal –antiguos negativos fotográficos– en el Museo Nacional de Arte Romano. *Ibidem.*, p. 55.



**Fig. 75. Toñi Bonifacio Flórez**, devota y peregrina de Santa Eulalia. En la imagen aparece ataviada con los símbolos propios de la peregrinación: la medalla de la Asociación de Peregrinos y el bastón de peregrino con la estampa de Santa Eulalia y un lazo rojo por la peregrinación realizada (Foto Antonia Castro).

### 1.6. El contacto con lo sagrado en la actualidad

En la actualidad, el culto a los santos, a sus reliquias e imágenes, aun se practica. Cuando los fieles, al igual que en la Edad Media, parten en peregrinación, su objetivo es llegar a un santuario donde Dios actúa a través de las reliquias e imágenes. Así, procuran pasar cerca de la tumba de los santos o de sus imágenes para obtener la curación deseada. El contacto con lo sagrado da lugar a las «reliquias representativas». La más común se consigue tocando las imágenes o las mismas reliquias con pañuelos o prendas personales e incluso ciertas plantas<sup>210</sup> (véase fig. 76-79).

De la misma manera, también se acostumbra en algunos lugares a tocar con la mano o besar las imágenes y reliquias. Se busca así entrar en contacto directo con lo sagrado. En la mayoría de las ocasiones el deseo de participar de su santidad es lo que mueve a muchos fieles a peregrinar. Así, la peregrinación no culmina hasta que el peregrino no toca con sus manos o besa la imagen, el relicario o la tumba del mártir. En Santiago de Compostela los peregrinos abrazan al santo.

En el santuario de Santa Eulalia de Mérida, como hemos podido constatar, los fieles durante el besamanos tocan y besan la imagen expuesta delante del altar mayor en la parte baja y central del presbiterio. Es

---

<sup>210</sup> MARIÑO FERRO, X. R.: *Las Romerías/Peregrinaciones y sus símbolos*. Ed. Xerais de Galicia. Vigo, 1987, p. 180. En el Santuario de Santa Eulalia en Totana los fieles cuando termina la peregrinación del día ocho de diciembre cogen las rosas que adornan el trono. En el Santuario del Niño Jesús de Praga en Avesadas (Oporto) hemos podido constatar como la gente besa y toca la imagen del Niño Jesús antes y después de la misa, con motivo de la diferentes peregrinaciones que se realizan a lo largo del año: peregrinación de los universitarios en el mes de abril, la peregrinación de socios del Club del Niño Jesús de Praga en mayo y la Peregrinación Nacional el primer domingo de junio. Trabajo de campo realizado en mayo y junio del 2005. En San Sebastián del Pico Sacro (A Granxa- Coruña) los romeros cogen ramas de árboles que han sido tocadas por la imagen y se las llevan a sus casas. En San Esteban de Rial tocan la imagen del santo con varas de cedro, que después se llevan para tocar a los animales. En esa misma parroquia, en la ermita del Espíritu Santo, los romeros tocan la imagen con ramas de mirtos. Éstas sirven como protección en sus casas. En Igueldo (Guipúzcoa) las mujeres llevan a la iglesia romero, que luego se arroja al fuego cuando hay tormenta, y se emplea como hisopo cuando hay difuntos y en las bendiciones del ganado. MARIÑO FERRO, X. R.: *Opus cit*, pp. 182-183. También durante el domingo de Ramos los fieles cogen varas de olivo bendecidas para llevarlas a sus casas y así presévalas de todo mal.

costumbre cuando llevan a los niños levantarlos a la altura de la santa para que besen su mano<sup>211</sup>. A continuación se le hace una ofrenda monetaria que es recogida por las damas o camaristas de Santa Eulalia. Quienes además, limpian la mano reversible de la santa, reparten estampas y cuidan de que todo transcurra con normalidad. Son ayudadas en todo momento por los miembros de la Asociación para el culto de Santa Eulalia (véase fig. 80, 81).

También, en el santuario de Santa Eulalia en Totana (Murcia) los devotos cuando suben al camarín de la santa tocan la imagen, sobre todo, sus ropas<sup>212</sup>, pero también sus pies y la nube de color plateada sobre la que está la imagen<sup>213</sup> (véase fig. 82, 83). De forma similar, en la cripta de Santa Eulalia de Barcelona, como hemos podido ver, los fieles besan y tocan una representación de la custodia durante la festividad de la Santa el 12 de febrero (véase fig. 84, 85).

En las procesiones de Santa Eulalia, en Mérida se facilita y se extiende el contacto con lo sagrado, pues los devotos tocan y besan el trono de la santa antes, durante y después de los diferentes desfiles procesionales. Posiblemente, la búsqueda del contacto directo con el objeto sagrado sea uno de los motivos que llevó al desarrollo de las procesiones en su origen<sup>214</sup>.

---

<sup>211</sup> En el 2004 con motivo del XVII centenario del martirio de Santa Eulalia el besamanos comenzó a las diez de la mañana y duró hasta la diez de la noche. Por ser una fecha tan señalada este acto se llevó a cabo después de la procesión magna y no después del trecenario como es habitual. En el año 2005 el besamanos comenzó a las cuatro de la tarde y se interrumpió a las ocho y media con motivo de la misa.

<sup>212</sup> La hija de Joaquina Arnao, camarista de Santa Eulalia en Totana, nos contó que en ocasiones los devotos /as cuando suben al camarín a ver a La Santa le arrancan algún fleco del vestido. Parece que incluso en una ocasión se cortaron un trozo del vestido con una tijera. Trabajo de campo realizado en diciembre del 2008.

<sup>213</sup> Durante los meses de enero y febrero del 2008 la imagen fue restaurada. Los pies y la nube plateada tuvieron que ser también restaurados porque se encontraban fuertemente erosionados debido al roce de los fieles. Por ejemplo, en algunas zonas la madera había quedado al descubierto. Asimismo, el color plateado de la nube presentaban un aspecto apagado y con zonas donde la pintura había desaparecido también debido al roce de los fieles. SPITERI SÁNCHEZ, M.: "Memoria de la restauración de la imagen de Santa Eulalia", en *Cuadernos de La Santa*, n° 10. Edita Fundación La Santa. Murcia, 2008, p. 100.

<sup>214</sup> CASTILLO MALDONADO, P.: *Opus cit.*, p. 274.

Otra reliquia representativa vigente en la actualidad es el agua. De los Santos Lugares se trae agua del Jordán para bautizar a los niños. De Fátima se traen botellas de agua de la fuente que está al lado de la «Capilla de las Apariciones» para curar los males (véase fig. 44, 86). Y es que ya hemos visto que el agua es uno de los grandes factores de purificación, puesto que en el agua todo se disuelve, todo se desintegra, desapareciendo así el pasado. Son muchos los pueblos para quienes el agua tiene un carácter regenerador. Antes de cualquier gesto piadoso son indispensables las abluciones, pues sólo ellas permiten presentarse ante la divinidad en el estado de pureza adecuado. El agua, asimismo, lava la mancha del crimen, la falta. Es necesario que el hombre contaminado pueda recomenzar una nueva vida, una vez despojado de sus impurezas<sup>215</sup>.

La tierra es otra reliquia representativa presente en nuestros días, pues en algunos santuarios los peregrinos acostumbran a llevarse la tierra o el polvo santificados por su proximidad con las imágenes y reliquias<sup>216</sup>. Cuenta Gregorio de Tours que: “...«*el polvo de la tumba de San Julián es piadosamente recogido y guardado en un relicario*»<sup>217</sup>. «*Deslize estimaba que la mayor parte de las reliquias de San Martín repartidas en la Galia en el siglo VI consistían en saquitos conteniendo tierra o polvo recogido en la tumba de un santo, o en ampollas conteniendo aceite que había ardido ante su tumba.*»...”<sup>218</sup>. Asimismo, refiere Moreno de Vargas que la iglesia

---

<sup>215</sup> Orestes, héroe legendario griego, no consigue purificarse hasta llegar al *omphalós* de Apolo, ombligo del mundo y lugar sagrado por excelencia. Solo allí conseguirá una especie de nuevo nacimiento. BLOCH, R.: *Historia de las Religiones. Las religiones antiguas*. Vol. III. Ed. Siglo XXI. Madrid, 1977, p. 223. En la Edad Media incluso había pozos dentro de la iglesia a fin de que el agua estuviese más próxima al foco de la sacralidad. Además, el agua que se usaba para lavar las reliquias era considerada sagrada. Gregorio de Tours cita la virtud del agua con que se lavaba la tumba de San Martín. MARIÑO FERRO, X. R.: *Opus cit.*, p. 183.

<sup>216</sup> Entre los milagros realizados por San Pedro Mártir hay dos en los que interviene la tierra: “...*A causa de una caída quedo un niño sin sentido y como muerto; como muerto lo daban todos cuando a alguien se le ocurrió ponerle sobre el pecho un poco de tierra que había sido regada por la sangre del mártir; nada más hacer esto el niño recobró el conocimiento. También mediante la aplicación de un poco de tierra tomada del lugar en que el santo fue martirizado sano repentinamente una mujer que tenía ya parte de sus carnes devoradas por un horroroso cáncer...*”. MARIÑO FERRO, X. R.: *Opus cit.*, p. 184.

<sup>217</sup> *Ibidem*.

<sup>218</sup> *Ibidem*.

de Santa Eulalia en Mérida es de notable devoción por las reliquias de santos que en ella hay, tanto descubiertas como por descubrir. Describe como “...cuando se abre para algún difunto alguna sepultura, en habiéndole enterrado y vuelto a ella lo que de dentro se sacó, no sobra tierra ninguna que echar fuera como en las otras iglesias...”<sup>219</sup>.

También hay que señalar que entre las múltiples reliquias representativas que los peregrinos traen al regresar de los Santos Lugares no falta la tierra sacralizada<sup>220</sup>.

---

<sup>219</sup> MORENO DE VARGAS, B.: *Opus cit.*, p. 474.

<sup>220</sup> Antonio Márquez, natural de Badajoz, pero vecino de Mérida nos contó que en uno de sus viajes a Jerusalén se trajo tierra y agua del Jordán. Conversación mantenida en agosto del 2008 en Mérida.

1.6.1. Imágenes



**Fig. 76. Peregrinos en la ermita de San Roque cantando a Santa Eulalia de Mérida en Totana. Algunos llevan ramas de algunas plantas aromáticas, como romero y tomillo, que han entrado en contacto con la imagen (Foto Antonia Castro).**



**Fig. 77. Peregrina con una de las rosas que adornaban el trono de Santa Eulalia de Mérida en Totana (Foto Antonia Castro).**



**Fig. 78. Peregrinación Nacional al Santuario de Niño Jesús de Praga en Avesadas, Oporto (Portugal).** Antes de la misa los fieles se acercan a la imagen para tocarla o bien rozarla con pañuelos, estampas y otros objetos personales (Foto Antonia Castro).





**Fig. 79. Peregrinación Nacional al Santuario de Niño Jesús de Praga en Avesadas, Oporto (Portugal).** Después de la misa la imagen del Niño Jesús de Praga es expuesta para que los fieles puedan acercarse a ella. En la imagen una devota se acerca para tocarla (Foto Antonia Castro).



**Fig. 80. Besamanos. Camarista limpiando la mano de Santa Eulalia con un pañuelo** (Foto Antonia Castro).



**Fig. 81. Besamanos del año 2009 en la iglesia de Santa Eulalia en Mérida.** Este año no se realizó el besamanos, debido a la gripe A. Se sustituyó por el beso a una estampa que previamente las camaristas pasaban por el manto de Santa Eulalia<sup>221</sup>.

<sup>221</sup>LUQUE ROJO, R.: “Besamanos 2009. Reportaje Fotográfico”, en MATEOS MARTÍN DE RODRIGO, A.: *Revista de la Asociación de la Virgen y Mártir Santa Eulalia*. Ed. Asociación de la Virgen y Mártir Santa Eulalia. Mérida, 2009, p. 90.



**Fig. 82.** Los pies de la imagen de Santa Eulalia de Mérida, en Totana y la nube antes de la restauración que se llevo a cabo en el año 2008. En la imagen se aprecia las zonas fuertemente deterioradas debido al roce de los fieles<sup>222</sup>.



**Fig. 83.** Los pies de Santa Eulalia de Mérida en Totana después de la restauración que se llevo a cabo en el año 2008<sup>223</sup>.

<sup>222</sup> SPITERI SÁNCHEZ, M.: "Memoria de la restauración de la imagen de Santa Eulalia", en CANOVAS MULERO, J (coord.): *Cuadernos de La Santa*, nº10. Edita: Fundación La Santa. Murcia, 2008, p. 100.



**Fig. 84, 85. Fieles besando una representación de la custodia en la Cripta de Santa Eulalia de Barcelona, durante su festividad (Foto Antonia Castro).**



**Fig. 86. Agua Santa del Jordán<sup>224</sup>.**

<sup>223</sup> *Ibidem.*, p. 101.

<sup>224</sup> La compañía Aqua Santa Jodan la comercializa vía internet. Es una empresa ubicada en Jordania y la única embotelladora legal de agua del río Jordán. ASJ tiene contratos con la Iglesia Romana Católica en Jordania y el gobierno Jordano (Ministerio de Turismo y Comité de Bautizos), ya que el río sagrado está en una zona militar. El producto se produce con mucho cuidado y se toma en consideración de que el agua puede ser bebida por seres humanos, especialmente niños jóvenes. Para este propósito se ha instalado una estación para el tratamiento del agua a orillas del Jordán donde Juan Bautista bautizo a Jesucristo. La caja también incluye un versículo bíblico y un certificado. <http://www.aquasantajordan.com/productos.htm>.

### 1.7. Los espacios sagrados, «centros del universo»

La condición de sagrado confiere a los espacios una dimensión simbólica que los convierte en el «centro del mundo», en el «ombligo de la tierra», -al ser receptáculo de lo sagrado-, el punto donde conectan los tres niveles del universo: el espacial (el mundo de los dioses), el terrestre y el subterráneo<sup>225</sup>. Es la sacralización lo que facilita la comunicación entre los hombres, los dioses y el mundo de los muertos.

En muchas tradiciones, el *omphalos*, -ombligo- es una piedra<sup>226</sup> consagrada por una presencia sobrenatural o por un simbolismo cualquiera. Como la piedra sobre la que Jacob se quedó dormido y que luego utilizó para construir un santuario, la «casa de Dios», un «centro del mundo», donde es posible la comunicación entre el cielo y la tierra<sup>227</sup> (véase fig. 87, 88, 89). Al igual que la Kaaba de la Meca<sup>228</sup>, o el monte Sinaí<sup>229</sup>, y todos los demás templos y lugares consagrados, pues el «centro del mundo»

---

<sup>225</sup> Así se denominaba en Babilonia a sus santuarios: «casa de la base del cielo y de la tierra», «vínculo entre el cielo y la tierra». Pero, también en Babilonia se establecía la unión entre la tierra y las regiones inferiores, porque la ciudad estaba construida sobre la «puerta de Apsu», y *apsu* designaba las aguas del caos antes de la creación. Esta misma tradición aparece también entre los hebreos. La roca de Jerusalén se hundía en las aguas subterráneas. En la Misná se dice que el templo está justo encima del *tehôm* (el equivalente hebreo del *apsu*). Y así como en Babilonia estaba la «puerta de Apsu», la roca del templo de Jerusalén encerraba la «boca del tehôm». También en el mundo romano encontramos concepciones similares. Dice Varrón que cuando el *mundus* está abierto, está abierta la puerta de las divinidades infernales. También el templo itálico era zona de intersección del mundo superior (divino), del terrestre y del subterráneo. ELIADE, M.: *Opus cit.*, pp. 532-533.

<sup>226</sup> Las rocas significan fuerza, integridad y refugio, y también se asocian con la divinidad. En el cristianismo representa tanto a Cristo como a la Iglesia. KINDERSLEY, D.: *Opus cit.*, p. 24.

<sup>227</sup> ELIADE, M.: *Ibidem.*, pp. 351, 353. Ver nota 20. En la Edad Media la tradición cristiana creía que sobre esa roca, usada a modo de almohada por Jacob, se apoyó la escalera por la que los ángeles subían al cielo. No obstante, también la tradición musulmana pensaban que desde esa roca Mahoma subió a los cielos, por eso es venerada por los musulmanes desde entonces. . HAMBLIN, W, J., ROLPH SEELY, D.: *Opus cit.*, p 142.

<sup>228</sup> Cree Eliade que la Kaaba de La Meca junto con la piedra negra de Pessinonte son meteoritos. Esta última es una representación de la diosa frigia Cibeles, que fue llevada a Roma durante la última guerra púnica. Las dos piedras debían su carácter sagrado a su origen celeste. Pero a su vez representaban a la gran madre, la divinidad telúrica por excelencia. ELIADE, M.: *Opus cit.*, p. 347. Cibeles diosa romana de la naturaleza y la fertilidad fue adorada bajo la forma de una roca, pues había nacido de una roca negra caída del cielo. KINDERSLEY, D.: *Opus cit.*, p. 24.

<sup>229</sup> Donde se estableció la alianza entre Dios y el pueblo de Israel y mandó erigir un santuario. Ver Cuarta parte del Éxodo 25-40 en en *La Santa Biblia*. Ed. Paulinas. Madrid, 1981, p. 98-116.

puede estar ritualmente consagrado en multitud de puntos geográficos sin que la legitimidad de ninguno vaya en detrimento de los demás<sup>230</sup>.

Pero en los «lugares sagrados» más antiguos la piedra no aparece sola, se funde con los árboles y el agua constituyendo un microcosmos. La piedra representa la realidad por excelencia: la indestructibilidad y la duración; el árbol, con su regeneración periódica, manifiesta el poder sagrado en el orden de la vida<sup>231</sup>. Cuando las aguas forman parte de este paisaje es considerada como un símbolo de la resurrección y de la vida. Además, lava la suciedad física, pero también la anímica, ya que es un modo de purificación<sup>232</sup>. Con el tiempo, este «paisaje microcósmico», en algunos casos, queda reducido a uno solo de sus elementos: el árbol. Éste termina por representar por sí solo el cosmos, exteriorizando bajo una forma aparentemente estática, la fuerza, la vida y la capacidad de renovación periódica del cosmos<sup>233</sup>. En numerosas culturas, en sus mitos y leyendas relativas al árbol de la vida, aparece muchas veces la idea de que este árbol se encuentra en el «centro del universo» y que, por tanto, al ser el centro de apoyo por excelencia, la comunicación con lo divino solo puede realizarse a través de él. De esta manera, enlaza el cielo, la tierra y el

---

<sup>230</sup> En las tradiciones célticas encontramos otro ejemplo de omphalos: Lia Fâil, una teofanía de la divinidad del suelo, es la única que reconoce a su dueño (el rey de Irlanda), la única que puede gobernar la economía de la fecundidad y asegurar las ordalías [medio de averiguación o prueba, fundado en el sometimiento ritual a prácticas destinadas a establecer la certeza, principalmente con fines judiciales]. Así, la tradición hace referencia a la «piedra de Fâilil» que canta cuando se sienta sobre ella quien es digno de ser rey; en las ordalías, el acusado que se sube a ella, se pone blanco si es inocente; cuando está ante ella una mujer condenada a la esterilidad, la piedra suda sangre; si la mujer está llamada a tener hijos, exuda leche. También hay variantes fálicas más tardías de los *omphalos* célticos: la fertilidad es por excelencia atributo del centro, y sus emblemas son muchas veces sexuales. Para Eliade la existencia de una serie de topónimos franceses como *medinemetum*, *mediolanum* atestiguan la importancia que los celtas dieron al centro. ELIADE, M.: *Opus cit.*, p. 351-353. Posiblemente, otro ejemplo del «centro del mundo», de la «casa de Dios» lo encontramos en la mitología maya: Tzutihá es el nombre de un gran edificio en el cual había una piedra que adoraban todos los señores del Quiché y además todas las gentes de las tribus. RIVERA DORADO, M.: *Popol Vuh. Relato maya del origen del mundo y de la vida*. Trotta. Madrid, 2008, p. 167.

<sup>231</sup> KINDERSLEY, D.: *Opus cit.*, p. 97.

<sup>232</sup> ELIADE, M.: *Ibidem*, p. 402.

<sup>233</sup> Es otro aspecto del árbol cósmico, el árbol de la vida del Paraíso que representa la inmortalidad y el principio y fin de un ciclo. Con sus raíces en el infra-mundo, su tronco en el mundo de los mortales y sus hojas tocando los cielos, simboliza crecimiento, muerte y regeneración, y por tanto inmortalidad. ELIADE, M.: *Ibidem*.

infierno. A modo de piedra, el árbol, que soporta el mundo, se convierte en el «eje del universo», en el «axis mundi» de estas cosmologías (véase fig. 15-24)<sup>234</sup>.

En Mérida el espacio hierofánico por excelencia se encuentra en la iglesia de Santa Eulalia, donde se opera el contacto entre el cielo y la tierra, pues ya hemos visto que la sola presencia de los restos de esta santa sacraliza el espacio en su conjunto y fija su existencia como lugar santo a lo largo de la historia. Así, este perpetuo estado de sacralización le confiere una dimensión simbólica que lo convierte en uno de los múltiples «centros del mundo» cristiano, en el *umbilicus*, el lugar por antonomasia en el cual se conecta con el otro mundo. Ésta es una de las bases del culto martirial:

---

<sup>234</sup> Por ejemplo, el árbol sagrado de los mayas, la Ceiba, árbol de la vida que pone en contacto los tres niveles fundamentales en cada relación sobrenatural: las raíces se hunden en el interior de la tierra, el tronco ocupa su lugar en la superficie, en el mundo de los hombres, y las ramas se extienden hacia el cielo. Una representación se encuentra en la placa del sarcófago del rey Pacal de Palenque (615-683 d. C) en la que el monarca difunto aparece representado cayendo como el sol hacia la morada de los muertos, mientras que su cuerpo surge del árbol de la vida que lo pone en relación con la superficie y con el mundo celeste. JIMENEZ VILLALBA, F.: *Opus cit.*, p. 79. El «árbol sagrado» babilónico, Kiskanu, presenta todos los caracteres de árbol cósmico: está en un lugar sagrado; se asemeja por su esplendor al lapislázuli, símbolo cósmico por excelencia; se extiende en dirección al océano que rodea y sostiene al mundo y es el lugar de reposo de la diosa Bau, divinidad de la abundancia, de los rebaños y de la agricultura. Este árbol puede ser considerado como uno de los prototipos del «árbol sagrado» babilónico. La tradición india, desde sus textos más antiguos representa al cosmos bajo la forma de un árbol gigante. Por otro lado, también encontramos la epifanía de una divinidad en un árbol en el arte paleo-oriental, en todo el mundo indo mesopotámico-egipcio-egeo. Generalmente, la escena representa la teofanía de una divinidad de la fecundidad. El cosmos se revela como manifestación de las fuerzas creadoras divinas. En los textos védicos se encuentran vestigios de teofanías vegetales. En la iconografía egipcia encontramos el «árbol de la vida» del que salen brazos divinos cargados de dones y derramando con un vaso el agua de la vida. Los dioses de la vegetación aparecen muchas veces representados bajo formas de árboles: Atis y el abeto, Osiris el cedro. Los griegos representan algunas veces a Artemis en un árbol, Dionisos; Apolo y el laurel, Zeus y la encina, Hércules y el olivo silvestre. En algunos lugares de África y de la India los árboles del latex son símbolos de la maternidad divina, así son venerados por las mujeres y buscados por los espíritus de los muertos que quieren volver a la vida. En estas tradiciones el árbol, también se asocia al agua. En la tradición judo-cristiana Ezequiel describe la fuente que brota bajo el templo rodeado de una gran arboleda. En el Apocalipsis repite esta asociación: "...El ángel me mostró un río de agua de la vida, límpida como un cristal que manaba del trono de Dios y del Cordero. En medio de la plaza de la ciudad y a un lado y otro del río hay árboles de la vida, que dan doce frutos al año, una vez al mes. Las hojas de los árboles sirven para curar a las naciones...". De nuevo el libro del Génesis nos habla del árbol de la vida y del río que regaba el jardín del Edén y allí se dividía en cuatro brazos. ELIADE, M.: *Opus cit.*, pp. 402-403, 405, 408-409, 412, 414, 416. En la tradición judeocristiana el Árbol de la Ciencia, del conocimiento es dualista, combina el bien y el mal, y la separación de lo humano y divino. KINDERSLEY, D.: *Opus cit.*, p. 97.

poder establecer relaciones con la mártir cuya alma, aun estando en el cielo, ha dejado huellas en el cadáver<sup>235</sup>.

Por ello, los lugares donde se encontraban enterrados estos mártires, esto es, sus tumbas o en su defecto las basílicas a los que fueron posteriormente trasladados, se convierten en «centros» de peregrinación donde encontrar la fuente de toda realidad cristiana, y por tanto de la «energía de la vida», pues los mártires aparecen como seres especiales capaces de conectar el cielo con la tierra.

Y es que no olvidemos que Santa Eulalia y el resto de los mártires constituyen las figuras centrales de la Iglesia primitiva y son esenciales para la afirmación y difusión de sus enseñanzas. Además, los mártires son necesarios por su valor pedagógico, pues eran modelos a imitar, pero también lo son por su función práctica como protectores y procuradores de las necesidades individuales y colectivas de los fieles. Por ello, en la Antigüedad Tardía el Dios de los cristianos es esencialmente aquél representado por los mártires<sup>236</sup>.

El binomio cultural piedra-árbol aparece también en Mérida, en la iglesia de Santa Eulalia, «ante su altar mayor, donde se guardaban las reliquias». En efecto, refiere San Gregorio de Tours que allí, al lado del altar-piedra, había tres árboles de los que brotaban, el día de su festividad, de manera singular, flores blancas y perfumadas con una capacidad especial para curar. Esta asociación altar- árbol no es producto del azar, ni esta desprovista de valor religioso y metafísico. Significa que ese lugar es el «centro del mundo» en el que el altar-piedra simboliza la permanencia, la eternidad, mientras que el árbol representa el cosmos y su capacidad periódica de regeneración.

---

<sup>235</sup>CASTILLO MALDONADO, P.: *Los mártires hispanorromanos y su culto en la Hispania de la Antigüedad Tardía*. Universidad de Granada. Granada, 1999, p. 298.

<sup>236</sup>CASTILLO MALDONADO, P.: *Opus cit.*, p. 321.



Así que, en virtud de ese poder, esos árboles se convierten en objetos religiosos. Al mismo tiempo, este poder está cargado por una ontología: el árbol está lleno de fuerzas sagradas, porque es vertical, porque crece, porque se regenera continuamente. Los árboles son el universo, porque lo repiten, lo resumen a la vez que lo simbolizan, son árboles cósmicos. Árboles que al participar de la realidad trascendente del lugar, de su sacralidad, se convierten en hierofanías<sup>237</sup>. De esta manera, cada año la vida del pueblo se concentraba por unos momentos en estos árboles, si las flores brotaban temprano era señal de que aquel año habría abundancia de frutos y salud, pero si éstas tardaban en salir el pueblo creía que el año sería de malas cosechas.

La floración temprana de estos árboles lleva a pensar en un árbol en concreto, el almendro, una de las primeras especies en florecer y cuyo fruto, la almendra, simboliza la aprobación o favor de Dios, tomando como fundamento el milagroso florecer de la vara de Aarón, hermano de Moisés<sup>238</sup>. Así, esta floración, en unas fechas tan inusuales, se convierte en un ritual de regeneración, de nuevo comienzo y al mismo tiempo de conmemoración.

En realidad, estos árboles son meros símbolos cuyo fin es representar o bendecir un acontecimiento cósmico: la primavera. No se trata solo de manifestar la fuerza vegetativa, sino de marcar el momento en que se realiza, el inicio de una nueva etapa, es decir, se repite el acto inicial, mítico, de la regeneración.

Pero además, refiere Gregorio de Tours, estos árboles “...*producen lindas flores a manera de palomas para indicar que su santo espíritu*

---

<sup>237</sup>ELIADE, M.: *Opus cit.*, p. 399.

<sup>238</sup> Para más información ver: “Números 17, 16-25”, en La Santa Biblia. Ed. Paulinas. Madrid, 1982, pp. 175-176. PÉREZ-RIOJA, J. A.: *Opus cit.*, p. 55. El almendro era el árbol del Cielo para los persas y representaba gracia divina, verdad oculta y virginidad. En la cultura china simboliza la belleza femenina y la elasticidad. También se asocia a la vigilancia al ser la primera flor que brota en el año. KINDERSLEY, D.: *Opus cit.*, p. 95.

penetró en el cielo en forma de paloma, y que la nieve caída milagrosamente cubrió con su blando manto su cuerpo ya exánime y desnudo...”<sup>239</sup>. Tanto las flores como las palomas representan un papel de cierta importancia en la vida religiosa de algunos pueblos de la antigüedad. Así, en el arte antiguo, como después en el arte cristiano, la paloma simboliza, en general, la pureza y la paz. Evoca la idea de espiritualidad, como los demás animales alados. De ahí, que sea un símbolo de las almas, motivo posteriormente utilizado en el arte visigodo y en el románico. Así, el símil «flores como palomas» hace referencia al alma fiel de Santa Eulalia que vuela hacia la patria celestial. Tal es también el simbolismo de las flores, que de modo general evocan la espiritualidad e inmortalidad, así como el amor y fecundidad<sup>240</sup>.

Por otra parte, el hecho de que se asocie Santa Eulalia junto a un símbolo vegetal nos confirma el sentido que tiene el árbol de fuente inagotable de fertilidad cósmica como sucede en la iconografía y mitología arcaica. La consustancialidad de este ser sagrado y de la vegetación esta representada por los árboles y sus flores con forma de paloma, que aluden tanto al alma como al cuerpo desnudo de la santa que la nieve cubrió.

Este acontecimiento se celebra, se «procesionan las flores con gran gozo»<sup>241</sup>, pues éstas, al igual que las hojas de los árboles de la vida de la Jerusalén celeste<sup>242</sup>, además, sirven para curar. Tocarlas es beneficioso, fortificante para los enfermos. De esta manera, el árbol cósmico es también un árbol de la vida<sup>243</sup>. La vida así se manifiesta a través de un símbolo

---

<sup>239</sup> LÓPEZ LÓPEZ, T.: *Santa Eulalia, esplendor del santoral emeritense*. Apuntes para Historia de la Archidiócesis de Mérida-Badajoz. Fascículo 10. Badajoz, 2004, p. 35.

<sup>240</sup> PÉREZ-RIOJA, J. A.: *Opus cit.*, p. 216.

<sup>241</sup> LÓPEZ LÓPEZ, T.: *Ibidem.*, p. 36.

<sup>242</sup> “Apocalipsis, 22, 2-3”, en *La Santa Biblia*. Ed. Paulinas. Madrid, 1982, p. 1452.

<sup>243</sup> En la China arcaica el árbol cósmico acompañado a veces de pájaros, otras de caballos o tigres se confunde a veces, con el árbol de la vida. En los pueblos árticos y en las costas del Pacífico, al árbol cósmico desempeña un papel central en la mitología y en los ritos. Muchas veces se le relaciona con el antepasado mítico, porque los hombres se consideran descendientes de un antepasado nacido de un árbol. ELIADE, M.: *Opus cit.*, p. 408.

vegetal, lo que equivale a decir que la vegetación se convierte en una hierofanía, pues encarna y revela lo sagrado. Estas flores participan de una realidad trascendente, son sagradas, porque para la dialéctica de lo sagrado, un fragmento –un árbol, una planta- equivale al todo –el cosmos, la vida<sup>244</sup>.

Luego el simbolismo del «centro» contiene otra noción, la del «espacio creacional» por excelencia, único, en el que puede comenzar la creación tanto del mundo como del hombre. En varias tradiciones míticas la creación se inicia en un «centro», porque allí se encuentra el germen de toda realidad y, por tanto, de la energía de la vida<sup>245</sup>. De esta manera, en numerosas tradiciones cosmológicas es el centro el origen, el punto de partida, el principio, pero el centro también es el final, pues todo surge en el «centro», y todo vuelve al centro, estamos ante una interpretación mítica del universo<sup>246</sup>. El espacio tiene así un sentido simbólico y un significado que emerge del pensamiento mítico.

Por esta razón la cosmogonía, es decir los mitos sobre el origen y evolución del universo, es un modelo tipo para numerosas construcciones del espacio sagrado, aras, templos, santuarios, etc. Pues, en cierto sentido, cada nueva construcción significa repetir la creación del mundo, ya que se basa en una revelación primordial que descubrió al hombre el paradigma

---

<sup>244</sup> ELIADE, M.: *Ibidem.*, p. 467.

<sup>245</sup> *Ibidem.*, p. 533.

<sup>246</sup> Por ejemplo en la mitología de los ngadjú dayak de Borneo en la tercera fase de la creación intervienen "...dos buceros, macho y hembra, que son en realidad idénticos a los dos dioses supremos. Mahatala hace crecer el árbol de la vida en el «Centro», los dos buceros se posan en él y después se conocen entre sus ramas. Los dos pájaros empiezan a luchar furiosamente y, en consecuencia, dañan el árbol de la vida. A partir de los nudos del árbol y del musgo que cae del cuello del buceros hembra, surgen una doncella y un joven, que son los antepasados de los dayak. El árbol de la vida es finalmente destruido y los dos pájaros acaban matándose entre sí...". En este mito cosmogónico el mundo es el resultado de un combate durante el que es aniquilado el árbol de la vida, o lo que es lo mismo, su propia encarnación. Pero a partir de la destrucción y de la muerte, surge el cosmos y la nueva vida. La nueva creación se origina con la muerte del ser supremo. ELIADE, M.: *La búsqueda. Historia y sentido de las religiones*. Kairós. Barcelona, 2000, pp. 109-110. El cosmos para los escandinavos tenía por eje el árbol Yggdrasil, un fresno o un tejo. A sus pies surgían diversos manantiales (o uno solo ramificado), la fuente del saber custodiada por el gigante Mímir, la fuente del destino (Urdr) y la fuente madre de los ríos terrestres. De su tronco manaba el licor vivificante Aurr, numerosos animales vivían en sus diversas partes y bajo su sombra se llevaba a cabo la asamblea de los Dioses. Este árbol de la vida conlleva, desde su origen, el germen de su destrucción: el dragón Nidhöggr que roe sus raíces, cuatro ciervos devoran el follaje, su caída determinará el fin del mundo. DIEZ DE VELASCO, F.: *Hombres, ritos, dioses. Introducción a la Historia de la Religión*. Trotta. Madrid, 1995, p. 226.

del espacio sagrado, que luego copio y repitió en la erección de cada nuevo altar, templo y santuario, etc<sup>247</sup>.

En efecto, se ha considerado el templo, en general, como emblema representativo del Universo, como un centro místico o eje del mundo. En Grecia los primeros altares de Apolo, en la Hélade, se erigieron sobre el Olimpo y sobre el peñón de Delos y, posteriormente, un tercero en Delfos. Este último se convierte en el centro de este nuevo mundo, el *omphalos*, desde donde el dios difunde sobre los helenos toda la inspiración de los versos, de la música y de las artes, así como la revelación<sup>248</sup> (véase fig. 90, 91).

El templo es, sin duda, el símbolo más perfecto de la Iglesia católica y de la congregación de los fieles para adorar a Dios pues “...*mientras que la nave [del templo o iglesia] es emblema de la Tierra, el santuario lo es del Cielo...*”<sup>249</sup> (véase fig. 92, 93). Igualmente Jerusalén es considerada, simbólicamente, una ciudad celestial<sup>250</sup>.

Los mitos cosmogónicos, además sirven de modelo y justificación a otras construcciones humanas. Así, cada ciudad, cada nueva casa construida, implica repetir la creación del mundo. Consiguientemente, toda ciudad, toda morada se encuentra en el «centro del universo». Por ejemplo, todo lo que es significativo para los ojos de los dayak de Borneo es una imitación de los modelos ejemplares y una repetición de los acontecimientos narrados en el mudo cosmogónico. La aldea, así como la casa representa el universo y se cree que están situadas en el centro del mundo<sup>251</sup>.

---

<sup>247</sup> ELIADE, M.: *Tratado de historia de las religiones. Morfología y dialéctica de lo sagrado*. Ed. Cristiandad. Madrid, 2000, p. 535.

<sup>248</sup> DURUY, V.: *Opus cit.*, p. 52.

<sup>249</sup> PÉREZ-RIOJA, J. A.: *Opus cit.*, p. 422.

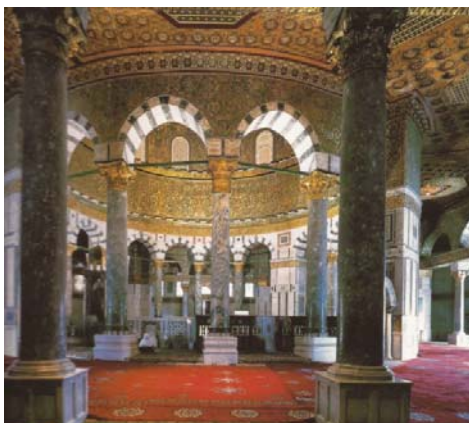
<sup>250</sup> *Ibidem.*, p. 265.

<sup>251</sup> La casa ejemplar esta sobre el lomo de la serpiente de agua, [el dios supremo] sus techos escarpados simbolizan la montaña primitiva donde se hallaba entronizado un dios, Mahatala, y una especie de gran sombrilla que representa el árbol de la vida, en cuyas ramas pueden verse los dos pájaros [representación zoomórfica de los dioses]. ELIADE, M.: *La búsqueda. Historia y sentido de las religiones*. Kairós.

### 1.7.1. Imágenes



**Fig. 87. Imagen del interior de la Cúpula de la Roca**, muestra la columnata y los mosaicos dorados y verdes que evocan el paraíso. La roca sobre la que está construida la cúpula se cree que se encuentra en el emplazamiento del antiguo Sancta Sanctorum del Templo de Salomón, y es venerada por ser el punto desde el que Mahoma ascendió a los cielos. Según la tradición la escalera sagrada por la que Mahoma subió al cielo se apoyó en esta roca<sup>252</sup>.

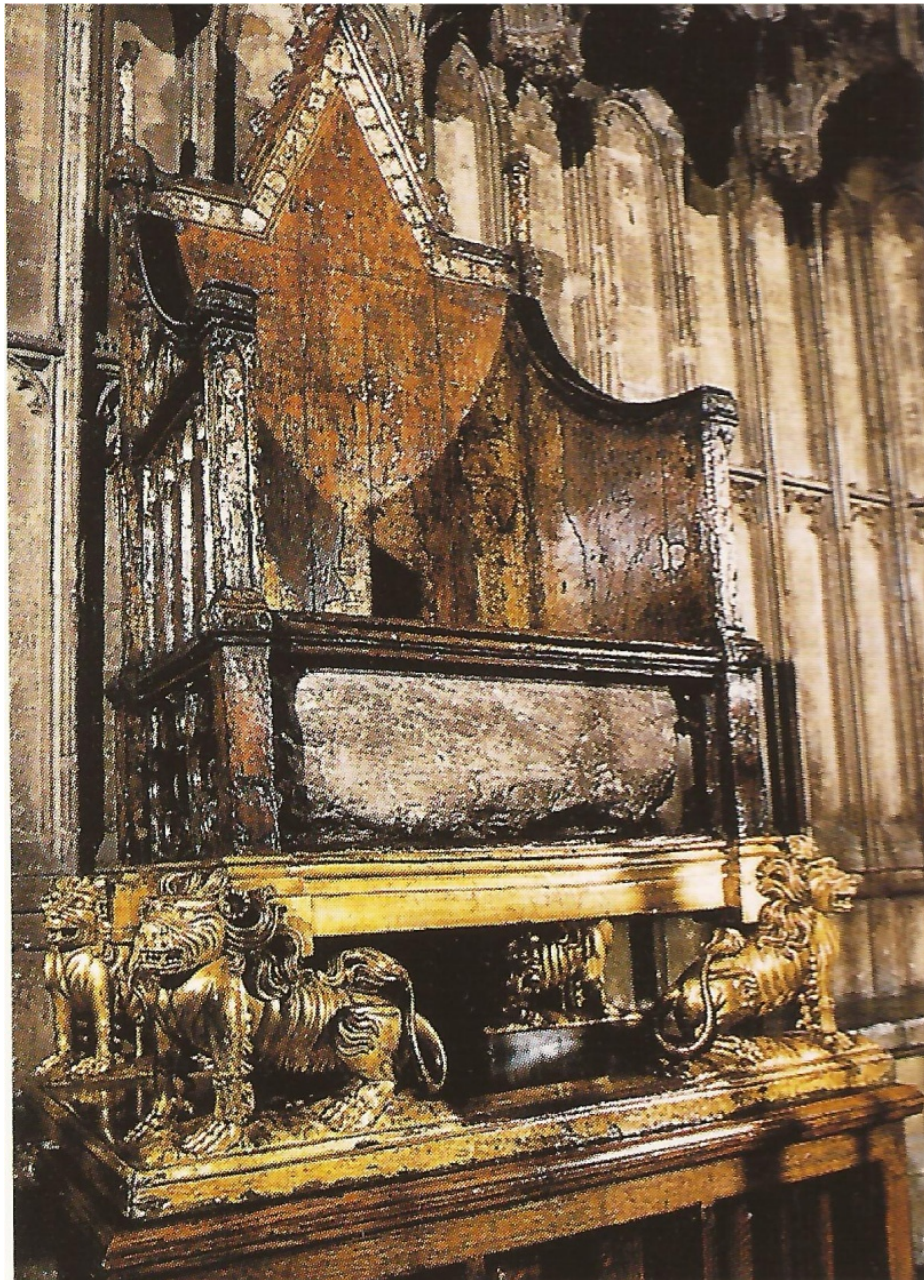


**Fig. 88. Interior de la Cúpula de la Roca**. La imagen muestra el corredor que se abre alrededor de la roca sagrada, y que los fieles emplean para dar la vuelta a la roca, al igual que hacen con la Kaaba en La Meca<sup>253</sup>.

Barcelona, 2000, p. 109. El poste central de la habitación de los pueblos «primitivos» árticos y norteamericanos (samoyedos, ainu, californianos del norte y del centro, algónquinos) es asimilado al eje cósmico. Entre los pastores-ganaderos de Asia Central la abertura superior que sirve para que salga el humo sustituye al poste central en su función mítica-religiosa. Se la considera en el centro del universo, porque la abertura de salida del humo está frente a la estrella polar. En la India, al iniciar la construcción de una casa, el astrólogo determina cuál es la primera piedra que se ha de colocar sobre la cabeza de la serpiente, que sostiene el mundo. El maestro de obra clava una estaca en el lugar señalado, para fijar bien la cabeza de la serpiente y evitar los temblores de tierra. ELIADE, M.: *Tratado de historia de las religiones. Morfología y dialéctica de lo sagrado*. Ed. Cristiandad. Madrid, 2000, p. 536.

<sup>252</sup> Los cristianos creen que sobre esta roca también se apoyó la escalera por la que Jacob subió a los cielos. HAMBLIN, W, J., ROLPH SEELY, D.: *Opus cit.*, p. 142.

<sup>253</sup> *Ibidem*, p. 141.



**Fig. 89. La piedra de Scone, o Piedra del Destino.** Está situada bajo el trono de la coronación en la Abadía de Westminster desde Eduardo I en 1307. La piedra fue devuelta a Escocia en 1996. El trono se alza sobre leones, como el de Salomón (II Cro 9, 17-19). Una tradición escocesa afirma que esta piedra fue llevada a Escocia por un grupo de israelitas desde el santuario de Jacob en Bethel<sup>254</sup>.

<sup>254</sup> HAMBLIN, W, J., ROLPH SEELY, D.: *Opus cit.*, p. 18.



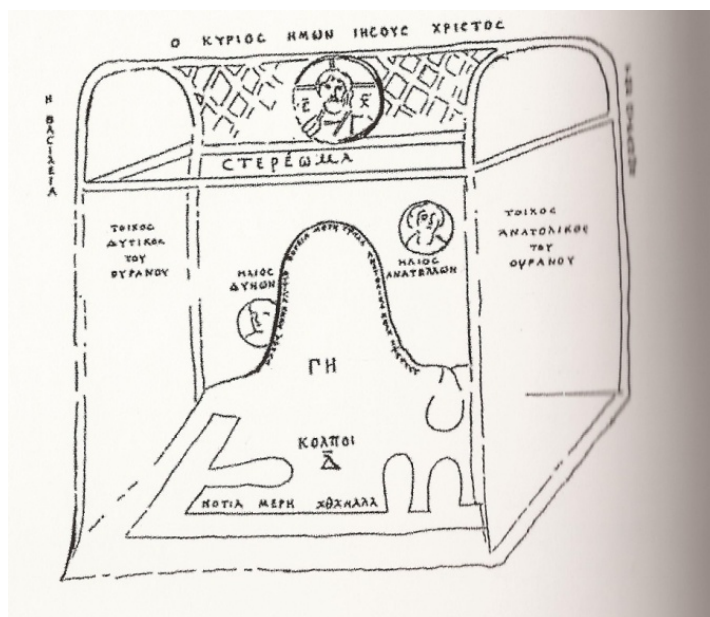
**Fig. 90. Vista panorámica de la ciudad de Delos (Grecia),** donde se erigió uno de los primeros templos dedicados al dios Apolo<sup>255</sup>.



**Fig. 91. Templo en Delfos.** “...Delfos es el centro del mundo de la armonía, así como de todo el Universo...”<sup>256</sup>.

<sup>255</sup> DURUY, V.: *Opus cit.*, pp. 56-57.

<sup>256</sup> *Ibidem.*



**Fig. 92. Diagrama de las interpretaciones alegóricas del monje Cosmas (s. VI), que veía el Tabernáculo como un microcosmos del universo, correspondiendo cada parte del Tabernáculo a una sección del cosmos. Cosmas identificaba el Sancta Sanctorum con el cielo<sup>257</sup>.**



**Fig. 93. Nave principal de la catedral de Orleans<sup>258</sup>.**

<sup>257</sup> HAMBLIN, W, J., ROLPH SEELY, D.: *Opus cit.*, p. 118.

<sup>258</sup> PÉREZ-RIOJA, J. A.: *Diccionario de símbolos y mitos. Las ciencias y las artes en su expresión figurada*. Ed. Tecnos. Madrid, 2008, p. 422.



### 1.8. La «legitimidad» del espacio sagrado

Los emplazamientos de estos lugares sagrados, ya hemos visto que no son escogidos al azar, sino que son considerados propicios para el contacto con las fuerzas sobrenaturales, independientemente de la naturaleza de las mismas. Por ello, las rocas, las grutas, las fuentes, los templos, etc., venerados en otros tiempos, siguen siendo considerados sagrados, por los diferentes pueblos de hoy.

Y es que la sacralidad del espacio se mide en función del valor social que los individuos otorgan a esos puntos y accidentes topográficos del territorio. En expresión de Eliade<sup>259</sup> la validez del espacio le viene dada por la persistencia de la hierofanía que lo consagró, transfiguró, singularizó, aislándolo del espacio profano circundante. Pues, la hierofanía no solo santifica una determinada zona del espacio, sino que, además, asegura la persistencia de esa sacralidad en el futuro, pues ahí en ese lugar se repite con cierta periodicidad la hierofanía. Ello le confiere a este espacio una especie de fuente inagotable de fuerza y sacralidad de la que participa el hombre solo con penetrar en el lugar.

A pesar de que el carácter inmutable y permanente de estos lugares tiene mucho que ver con la eficacia en la relación sobrenatural con el hombre, sobre todo es también una cuestión de «legitimidad», que se adquiere al vincularse a tradiciones anteriores, pues el prestigio de estos espacios es enorme, dada su capacidad para expresar lo divino, y ello, además, no suele pasar desapercibido a los dirigentes<sup>260</sup>.

Así que el «apego simbólico» del hombre religioso por estos «centros productores de sacralidad»<sup>261</sup> los sitúa por encima de cualquier creencia, ya

---

<sup>259</sup> ELIADE, M.: *Opus cit.*, p. 522.

<sup>260</sup> JIMÉNEZ VILLALBA, F.: *Opus cit.*, p. 80.

<sup>261</sup> ELIADE, M.: *Opus cit.*, p. 523.

que es harto difícil despojarlos de sus prerrogativas. Por ello, el centro va pasando como herencia de un pueblo a otro, de una religión a otra. De este modo, siguen siendo considerados sagrados, pero desde diferentes formas: templos, iglesias y mezquitas, que a lo largo del tiempo han ocupando el mismo espacio sagrado. En fin, son una muestra de la continuidad de los lugares sagrados<sup>262</sup>.

Esta persistencia es signo inequívoco de la *autonomía* de estos lugares sagrados, pues lo sagrado se manifiesta conforme a las leyes de su propia dialéctica y esta manifestación se impone al hombre *desde fuera*. El hombre así no *elige* nunca el lugar se limita a *descubrirlo*, es decir, el espacio sagrado se le *revela* de diferente manera<sup>263</sup>.

Justamente, William A. Christiam nos indica que para emplazar santuarios dedicados a María, y «de paso» cristianizar el campo<sup>264</sup>, se *descubrieron* lugares de la campiña que tenían una especial *significación simbólica*, como cimas, fuentes, los altos de los caminos, las grutas y las cuevas. Debido a que estos lugares ya “...*eran considerados a través de creencias precristianas como puntos críticos de contacto con las fuerzas de*

---

<sup>262</sup> La tradición atribuye a algunos patriarcas como Abraham y Jacob, la fundación de algunos santuarios en el mismo lugar donde antes había un santuario cananeo. Por ejemplo, a Abraham se le apareció Yavé en Siquem, entre los montes de Ebal y Garizim, por ello construyó allí un altar. En el mismo lugar donde antes había un santuario cananeo. La tradición también atribuye a Jacob el santuario de Betel, lugar donde Dios se le apareció en sus sueños, aunque Betel también fue origen de un santuario cananeo. BLÁZQUEZ, J. M<sup>a</sup>., MARTÍNEZ PINNA, J., PRESEDO, F., LÓPEZ MELERO, R., ALVAR, J.: *Opus cit.*, p. 402. “Génesis, 12, 6-8; 28” en *La Santa Biblia*. Ed. Paulinas. Madrid, 1981, pp. 23, 41-42. Por su parte, los musulmanes utilizaron restos de elementos arquitectónicos de una basílica visigoda para levantar, en el mismo lugar, la mezquita de Córdoba. Ocho siglos después, los cristianos, una vez reconquistada la ciudad levantaron una catedral en el centro de la mezquita. También la mezquita toledana de Bib-al –Mardom (Cristo de la Luz) fue trasformada en iglesia en el siglo XII. Igualmente, la mezquita y el alminar de Sevilla se trasformaron en Catedral. ANGULO ÍÑIGUEZ, D.: *Historia del Arte. Tomo I*. Madrid, 1978, pp. 440, 446. Cuando los aztecas levantaron su Templo Mayor en su capital Tenochtitlan, en la cúspide construyeron dos adoratorios, uno a su dios tribal Huitzilopochtli y otro a Tláloc, el viejo dios de la lluvia mesoamericano. Así, lo nuevo y lo viejo quedan unidos y además, demuestran que a pesar de recién llegados eran portadores de valores eternos. JIMÉNEZ VILLALBA, F.: *Opus cit.*, pp. 80-81. Más tarde, cuando llegaron los españoles a América, también levantaron sus iglesias sobre los templos indígenas. En la antigua Grecia, en Delfos, el culto a Apolo se superpone al antiguo culto ctónico. MIRCEA, E.: *Opus cit.*, p. 352.

<sup>263</sup> MIRCEA, E.: *Ibidem.*, p. 524.

<sup>264</sup> Se sabe que fue un proceso lento.

*la naturaleza más allá del control del individuo o de la comunidad rural...*<sup>265</sup>.

Asimismo, en el santuario de Santa Eulalia de Bóveda, en Lugo, hay coincidencias de lugar y emplazamiento entre el santuario cristiano actual y otros romanos y prerromanos: “...podemos comprobar, hoy en día y de manera excepcional, la existencia de las cinco creencias unidas por la historia. Los elementos castreños, frigios, griegos, romanos y cristianos permanecen en el conjunto como testimonio de la Magna Mater...”<sup>266</sup>.

Lo mismo ocurre en las cercanías de Zafra (Badajoz), en un lugar denominado “Ruinas de la Cortapisa,” donde un templo romano dedicado a Segetia, diosa romana de las cosechas, posiblemente, fue sustituido, por otro cristiano dedicado a Santa Eulalia, cuando el cristianismo comenzó la despaganización de las zonas culturales romanas en torno al año 391<sup>267</sup> (véase fig. 94).

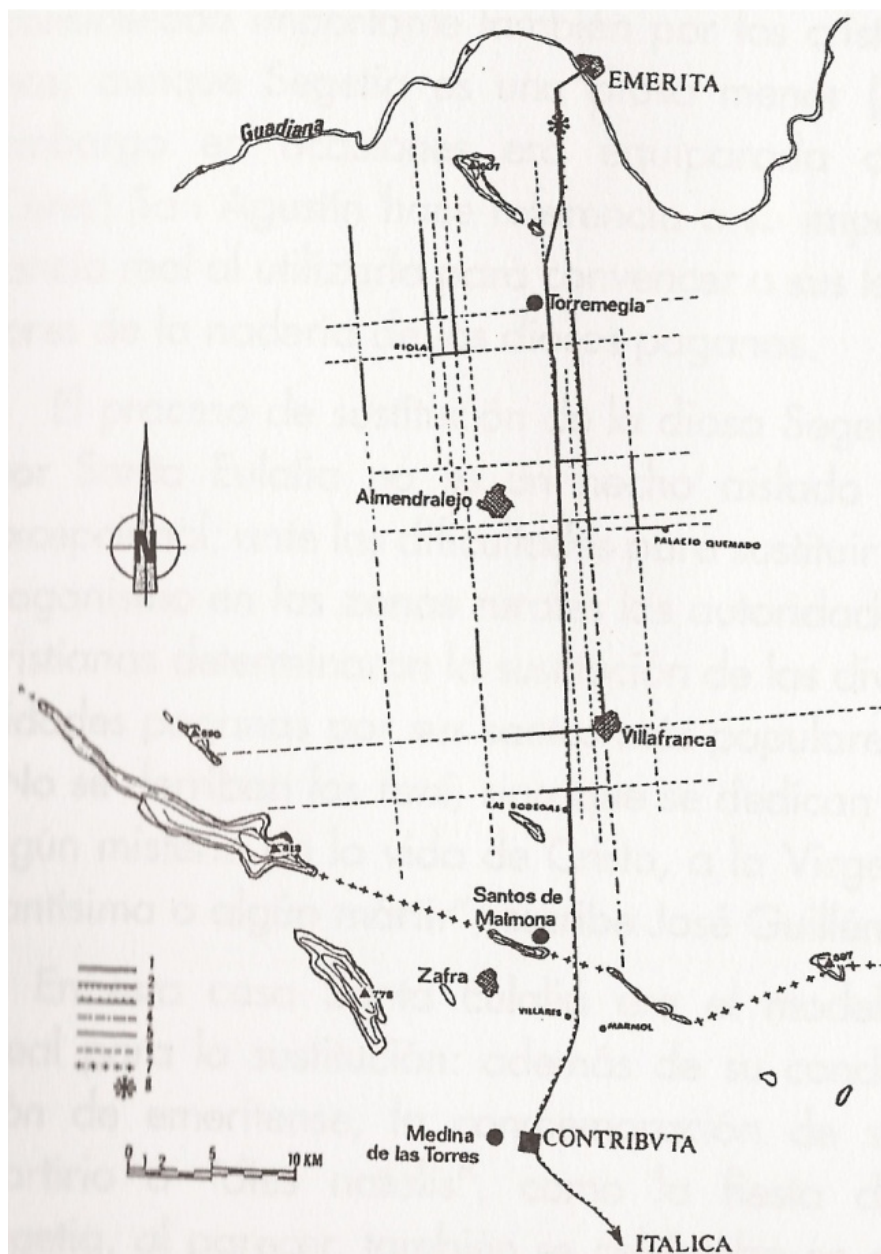
---

<sup>265</sup>CHRISTIAN, W. A.: “De los santos a María: panorama de las devociones a santuarios españoles desde el principio de la Edad Media hasta nuestros días”, en TOLOSONA, C. L.: *Temas de Antropología Española*. Akal. Madrid, 1976, p. 66.

<sup>266</sup>SANCHEZ MONTAÑA, C.: “Santa Eulalia de Bóveda. Santuario de Cibeles. La Magna Mater en Lucus Augusti”. Arquitectura en Galicia. Programa de Doctorado 2003-2005. Universidad de La Coruña. El trabajo ha sido desarrollado durante el Curso de Doctorado realizado en la Universidad de La Coruña titulado "Arquitectura en Galicia" y bajo la tutoría del director del departamento de Tecnología de la Construcción Dr. Juan Pérez Valcarcel. Obtenido desde: <http://santaeulaliaboveda.blogspot.com>.

<sup>267</sup>MATEOS MARTÍN DE RODRIGO, A.: “Localización de la “Villa Prontiano”, base para la revisión de la fecha del martirio de Santa Eulalia y del origen emeritense de la Eulalia barcelonesa”, en *EULALIA. Revista de la Asociación para el culto de Santa Eulalia*. Mérida, 2003, pp. 65-66.

1.8. 1. Imágenes



**Fig. 94. Ubicación de la villa de los padres de Eulalia<sup>268</sup>.** Se encontraba en un lugar actualmente indeterminado entre Villafranca de los Barros y Los Santos de Maimona.

<sup>268</sup> MATEOS MARTÍN DE RODRIGO, A.: “Localización de la “Villa Prontiano”, base para la revisión de a fecha del martirio de Santa Eulalia y del origen emeritense de la Eulalia barcelonesa”, en ÁLVAREZ MARTINEZ, J. M<sup>a</sup> (dir.): *EULALIA. Revista de la Asociación para el Culto de la Mártir Santa Eulalia*. Mérida, 2003, p. 64.

## **CAPITULO II LAS PEREGRINACIONES.**

### 2.1. Peregrinar, peregrinos y romeros

Peregrinar (de *peragratio* «acción de recorrer»)<sup>269</sup> en el sentido etimológico de la palabra, significa “...*andar uno por tierras extrañas...*”<sup>270</sup> distantes de su patria y de su casa. A este significado, heredado de la época clásica, el término *peregrinus* añade otro que, desde el siglo XI, va a ser el dominante. Desde entonces, la peregrinación designa, ante todo, el viaje individual o colectivo hacia un lugar sagrado, efectuado por motivos religiosos, por devoción o siguiendo el imperativo de una promesa<sup>271</sup>. *Las Partidas del rey Alfonso X el Sabio* recogen esta acepción del vocablo: “...*pelegrino et romeros se facen los homes para servir a Dios et honrar a los santos; e por sabor de facer esto estrañanse de sus linages et de sus lugares, et de sus mujeres, et de sus casas et de todo lo que han, et van por tierras ajenas lacerando sus cuerpos et despendiendo los haberes buscando los santuarios...*”<sup>272</sup>.

*Las Partidas*, y poco más tarde Dante Alighieri en *Vita nuova*, refieren que ir de romería, o ser romero, significaba viajar a Roma para visitar las tumbas de los apóstoles Pedro y de Pablo y de otros santos que sufrieron martirio; y ser peregrino denotaba peregrinar a Jerusalén para visitar los lugares en los que Jesús nace, vive y muere<sup>273</sup>; a los que viajaban a Jerusalén también se les denominaba palmeros, por la palma del triunfo o del martirio, dado lo arriesgado del viaje en los tiempos medievales<sup>274</sup>. Asimismo, eran considerados peregrinos los que acudían a Santiago u otros

---

<sup>269</sup> *Diccionario Ilustrado Latino-Español, Español-Latino*. Ed. Bibliograf. Barcelona, Décimo tercera edición, 1980, pp. 359-360.

<sup>270</sup> *Diccionario de la Lengua Española*. Real Academia Española. Espasa Calpe. Madrid, 1992, p. 1574.

<sup>271</sup> GARCÍA DE CORTAZAR, J. A.: “El hombre medieval “homo viator”. Peregrinos y viajeros”, en *IV Semana de Estudios Medievales*. Nájera, 1993. Instituto de Estudios Riojanos. Logroño, 1994, p. 4.

<sup>272</sup> “De los romeros, e de los pelegrinos”, en *Las siete partidas del Rey Don Alfonso el Sabio. Tomo I*. Real Academia de la Historia. Madrid. Imprenta Real, 1807, p. 497.

<sup>273</sup> *Ibidem.*, p. 498.

<sup>274</sup> ALIGHIERI, D.: *La vida nueva*. Prologo Carlos Alvar. Traducción y notas Julio Martínez Mesanza. Ed. Siruela, 1985, pp. 113-115.

santuarios. Pero en el lenguaje habitual los términos peregrino y romero funcionaban, como sinónimos pasando a designar a las personas que concurrían a un lugar considerado sagrado<sup>275</sup>.

En la actualidad, si bien en la mayoría de las ocasiones los términos peregrino y romero actúan como equivalentes hay veces en que se advierten ciertas diferencias. Las discrepancias estriban en el caso de la romería en las connotaciones festivas que, en la mayoría de las ocasiones, sobre todo en el caso de las romerías andaluzas, esta manifestación ritual de carácter religioso conlleva. Jiménez Madariaga<sup>276</sup> las señala: durante la romería la mayoría de la gente, con independencia de los propósitos y prácticas personales, manifiesta una actitud festiva y de júbilo en la convivencia sobre posturas de dolor, pena o arrepentimiento, pues consideran que están en «tiempo de fiesta». Esta fiesta se concibe en la recreación de manifestaciones folclóricas: música, coplas, danzas, indumentarias, escenificaciones, etc., y en la comensalidad, en las invitaciones para compartir alimentos, con la finalidad de reafirmar posiciones sociales o conseguirlas, lo cual es motivo de ostentación pública de derroche con excesos de comidas y bebidas.

Estas actitudes festivas y de júbilo que se manifiestan en las romerías han sido recogidas incluso en textos de tradición oral como el refranero español: «A las romerías y a las bodas van locas todas», refrán que desapruueba el gusto de algunas mujeres por las fiestas. «Romería de cerca, mucho vino y poca cera», sentencia que sugiere que en ocasiones se toman por pretexto las devociones para el placer. «Quien anda muchas romerías

---

<sup>275</sup> REAL ACADEMIA DE LA HISTORIA: “De los romeros, e de los pelegrinos”, en *Las siete partidas del Rey Don Alfonso el Sabio. Tomo I.* Madrid, Imprenta Real, 1807, p. 498

<sup>276</sup> JIMENEZ MADARIAGA, C.: “Rituales festivos religiosos: hacia una definición y caracterización de las romerías”, en HOMOBONO MARTÍNEZ, J. I; JIMENO ARANGUREN, R. (eds.): *Formas de religiosidad e identidades. ZAINAK, n° 28 Cuadernos de Antropología-Etnografía.* Sociedad de Estudios Vascos. Donostia, 2006, p. 92.

tarde o nunca se santifica», dicho que alude a aquellos que frecuentan las romerías más por vicio que por devoción<sup>277</sup>.

### 2.2. La procesión, otro tipo de peregrinación

Desde el punto de vista morfológico la peregrinación presenta otra variante que, aunque conserva su estructura fundamental, aparece revestida de otras características. Tal es el caso de la procesión. Tradicionalmente, se la ha considerado como una peregrinación en pequeño formato, una forma de peregrinación reducida en cuanto a distancia y duración, cuya principal característica es su carácter comunitario, jerarquizado y solemne<sup>278</sup>.

La procesión consiste en un movimiento por el que la comunidad se desplaza, de forma ordenada, de un lugar sagrado a otro no muy distante; o en un traslado lento y progresivo que sale de un punto y vuelve a él<sup>279</sup>. En ambos casos, la sacralidad se saca del templo para extenderla al exterior. En expresión de Pierre Sanchis, se trata de una sacralización del espacio<sup>280</sup>.

Probablemente, las procesiones oficiales en el ámbito cristiano surgieron tras la paz de Constantino, el crecimiento de las ciudades cristianas y la aparición de edificios de culto eucarístico y martirial. En efecto, la distribución de edificios conmemorativos o con reliquias de los mártires –muy a menudo situados en las necrópolis, fuera de las murallas– en distintas partes de la ciudad marcó un ritmo itinerante en el desarrollo del culto cristiano<sup>281</sup>.

Este nuevo carácter itinerante trató de combinar el fervor hacia los mártires con los sacramentos del bautismo y de la eucaristía. Surgió así el

---

<sup>277</sup> *Diccionario de la Lengua Castellana*. La Academia Española. Séptima Edición, Madrid, 1832, p. 662. Obtenido desde <http://books.google.es>.

<sup>278</sup> MALDONADO, L.: *Introducción a la religiosidad popular*. Editorial Sal Terrae. Santander, 1985, p. 172.

<sup>279</sup> *Ibidem*.

<sup>280</sup> MARIÑO FERRO, X. R.: *Las romerías/ peregrinaciones y sus símbolos*. Ed Xerais de Galicia. Vigo, 1987, p. 174.

<sup>281</sup> GODOY FERNANDEZ, C.: *Arqueología y liturgia. Iglesias hispánicas (siglos IV al VIII)*. Edita Universidad de Barcelona. Barcelona, 1995, p. 24.



concepto de *liturgia estacional* y una de sus manifestaciones externas, las procesiones que constituyeron el nexo de unión entre los principales espacios litúrgicos de la ciudad, los martiria, baptisterio e iglesias, y una forma de sacralización del espacio urbano, puesto que la presencia de símbolos religiosos, como la cruz, los evangelios o las reliquias sacralizaron la comitiva a su paso y el lugar por donde se exhibieron.

Seguramente, cada uno de los complejos religiosos desarrolló su propio ceremonial, con procesiones entre los diferentes enclaves<sup>282</sup>. En este sentido, contamos con el testimonio de la peregrina Egeria que cuenta cómo se desarrollaba la liturgia y las procesiones, en Tierra Santa, entre los años 380-386 d. C. En su diario de viaje describe cómo la comunidad cristiana, el clero y los fieles, formaba un cortejo para escoltar y acompañar al obispo a celebrar los oficios religiosos los días señalados (como domingo de Ramos) en alguno de los lugares sagrados de Jerusalén<sup>283</sup>. Señala que aunque el escenario habitual de la eucaristía era el *martirium*, también podía celebrarse en otros de los enclaves conmemorativos de la ciudad. En estos casos, la peregrina apuntaba la excepcionalidad de la ceremonia<sup>284</sup>.

En Roma, desde el final de la Antigüedad Tardía, muchas de estas procesiones las presidía el Papa. Por lo general, consistía en reunirse con el pueblo en un lugar determinado, habitualmente una iglesia, y desde allí marchar todos procesionalmente hasta el templo donde tenía lugar la celebración litúrgica. Así se trasladaba el Papa durante el viernes Santo, descalzo y rodeado por el pueblo y el clero, desde San Juan de Letrán hasta el templo de la Santa Cruz, para celebrar allí el ritual de la veneración de la cruz. Con posterioridad esta procesión al llegar la Cuaresma se repetía dos o tres veces por semana<sup>285</sup>.

---

<sup>282</sup> GODOY FERNANDEZ, C.: *Opus cit.*, p. 70.

<sup>283</sup> MALDONADO, L.: *Opus cit.*, p. 173.

<sup>284</sup> GODOY FERNANDEZ, C.: *Ibidem*.

<sup>285</sup> MALDONADO, L.: *Ibidem*.

En otras ciudades y otras épocas hay que reseñar como lugares privilegiados las catedrales, adonde era tradición que se dirigieran las parroquias en procesión. Hay que reseñar también las procesiones al cementerio, al baptisterio, a ermitas situadas cerca de la parroquia, o bien a las parroquias desde dichas ermitas o desde otra iglesia cercana.

Otro tipo de procesión es la que consiste en volver al sitio desde el que se partió. Era una procesión de tipo circular en la que se daban vueltas en torno a un centro. Este modelo lo hallamos en la liturgia oriental. Así por ejemplo, la noche de Pascua todo el pueblo y el clero, portando estandartes, cruces y otros emblemas, daban una vuelta en torno a la iglesia antes de penetrar en su interior.

El equivalente de este rito en la liturgia romana es la procesión de la «lustratio». Consistía en dar varias vueltas procesionalmente, orando, en torno al lugar que se deseaba purificar o sobre el que se pedía la bendición de Dios. Era también lo que hacía el obispo, pero en solitario para consagrar un templo: recorría varias veces el perímetro exterior, y luego el interior del templo, rociando con agua bendita sus muros. También en el traslado de reliquias se hacía lo mismo<sup>286</sup>.

### 2.3. La peregrinación como manifestación ritual

Se puede definir peregrinación como una manifestación ritual de carácter religioso que implica el abandono del entorno cotidiano para desplazarse a un *locus* espacial sagrado donde se encuentra un símbolo con importantes connotaciones religiosas.

Las peregrinaciones son prácticas rituales que se repiten con regularidad cada cierto tiempo. Debido a criterios temporales y espaciales, las peregrinaciones se pueden agrupar en torno a dos modelos: las

---

<sup>286</sup> *Ibidem*.

peregrinaciones o romerías «de corta duración y cercanía», en la que los fieles se desplazan a lugares próximos a su localidad, a una ermita, iglesia o santuario donde reside generalmente un icono de la Virgen, de Cristo o de algún santo, y peregrinaciones «mayores o de larga duración y lejanía», en la que los peregrinos recorren grandes distancias para visitar un lugar sagrado.

En el primer caso, las peregrinaciones o romerías suelen tener una frecuencia anual, se celebran en fechas fijas siguiendo un calendario festivo establecido, aunque en ocasiones también se producen desplazamientos excepcionales de algunos peregrinos, motivados por promesas o votos de carácter individual que suelen tener como objetivo dar gracias por un favor concedido. En cambio, las peregrinaciones «mayores» en general no obedecen a ningún patrón temporal determinado, son contingentes, si bien hay ocasiones especiales en las que los devotos emprenden el camino para conmemorar algún acontecimiento especial, como por ejemplo, la peregrinación que se realiza a Santiago de Compostela (España) con motivo del año santo jacobeo<sup>287</sup>.

En las peregrinaciones, como en las romerías<sup>288</sup>, se opera mediante una *lógica simbólica*, donde el elemento más importante del ritual es la imagen u objeto de devoción que representa el símbolo dominante que aglutina, por medio de un proceso de condensación simbólica, significados de contenido diverso: religioso, identitario, etc., a partir de los cuales los peregrinos se representan y constituyen de forma temporal como una comunidad con un conjunto de intereses comunes, por encima de las diferencias y de los intereses diversos de los sujetos sociales que la configuran. No obstante, la imagen también concentra simbólicamente las

---

<sup>287</sup> Esto sucede cuando el día de Santiago cae en domingo. Acontece con una frecuencia de 6-5-6-11 años, de modo que en cada siglo se celebran catorce años santos jacobeos. En estos años los católicos que peregrinan a Santiago de Compostela pueden conseguir el jubileo. [somoscaminos.com/xacobeo-2010/gmx-niv17.htm](http://somoscaminos.com/xacobeo-2010/gmx-niv17.htm)

<sup>288</sup> JIMENEZ MADARIAGA, C.: *Opus cit.*, p. 88.

expectativas de cada persona en particular. Por tanto, el símbolo tiene al mismo tiempo un contenido social, la referencia al grupo, y unas profundas resonancias individuales. Sin duda lo uno refuerza lo otro<sup>289</sup>.

Esta propiedad deriva del carácter polisémico del símbolo, es decir del conjunto de significados que es capaz de vehicular, y de la flexibilidad que permite su utilización. Ahí radica precisamente la *eficacia* del símbolo, en su capacidad de responder a los intereses de *todos*, pero esbozando al mismo tiempo una supuesta unidad. También es eficaz en la medida en que tiene capacidad para *transformar* a las personas y al mundo que les rodea<sup>290</sup>.

Por otra parte, la peregrinación pone en juego un movimiento ritual de ida y vuelta que implica un desplazamiento que encierra una estructura parecida a la que describe Van Gennep para los ritos de paso. Por ello, como en todo rito de paso, podemos diferenciar en las peregrinaciones tres fases: En la primera fase (de separación), los peregrinos salen de su población y con ello se separan de su cotidianidad. Una vez traspasado el espacio urbano que es percibido como límite, se emprende la segunda fase, el camino (fase liminal). Caminar supone esfuerzo físico, privaciones, dificultades y molestias que para muchos es una forma de purificarse antes de entrar en contacto con lo sagrado. De esta forma, los peregrinos atraviesan y recorren los márgenes y se ponen a prueba durante el camino, es una manera de hacer méritos, una forma de demostrar devoción, de cumplir promesas, penitencias y un modo de *iniciación* puesto que algunos jóvenes ven en la peregrinación la oportunidad para poner a prueba su supuesta madurez<sup>291</sup>.

---

<sup>289</sup>FERNÁNDEZ DE ROTA, J. A.: "Simbolismo e identidad", en AGUIRRE, A (ed.): *Cultura e Identidad. Introducción a la Antropología*. Ediciones Bardenas. Barcelona, 1997, p. 144.

<sup>290</sup>VELASCO MAILLO, H.: *Cuerpo y espacio. Símbolos y metáforas, representación y expresividad de las culturas*. Editorial universitaria Ramón Areces. Madrid, 2007, p. 21.

<sup>291</sup>JIMENEZ MADARIAGA, C.: *Opus cit.*, p. 100.

Finalmente, en la tercera fase (de reagregación), se consuma el paso con el regreso al punto de partida. Así, los sujetos rituales, después de reafirmar su identidad en el santuario, ante la imagen-símbolo, vuelven *renacidos, regenerados*, a su quehacer habitual y se reintegran en la cotidianidad.

En consecuencia, el peregrino que hace el camino se encuentra en un estado intermedio, que es, según Velasco<sup>292</sup>, donde se halla propiamente la *liminalidad*, en el viaje, en el que se subraya que la situación primordial del camino es la de tránsito. En esta secuencia del camino es donde parece que se disipan las diferencias, se dejan a un lado las posiciones sociales de los individuos y se trasmite una imagen de solidaridad desde el común rol de peregrino que practica una común devoción. Por ello, en la peregrinación al compartir el camino, al caminar juntos es cuando se genera la *communitas*<sup>293</sup>.

Está claro que para la mayoría de las personas de la mayor parte de las sociedades la experiencia de lo *numinoso* no solo es personal, pasa por la participación en rituales comunitarios como las peregrinaciones donde se desdibuja la distinción entre el yo y el otro dejando ver la *communitas*, pues no solo revela la oculta unicidad de todas las cosas, sino también la participación de cada uno en dicha gran unicidad<sup>294</sup>.

La peregrinación también puede encuadrarse entre los «ritos de aflicción», pues conlleva comportamientos socialmente restauradores para

---

<sup>292</sup> VELASCO, H.: *Ibidem.*, p. 335.

<sup>293</sup> Otras características que representan atributos liminales de la peregrinación según Turner son: En primer lugar, la ubicación apartada de los santuarios a los que se peregrina, lejos de la residencia habitual y de las grandes ciudades. En segundo lugar, la propia peregrinación suele ser considerada como un retiro del mundo en contraposición a la vida cotidiana. En tercer lugar, aunque las peregrinaciones se realizan por voluntad propia, sin embargo, frecuentemente aparecen como una obligación religiosa y como una penitencia. Y por último, el área de influencia de un determinado santuario de peregrinación supone una comunidad de personas más amplia que la de los grupos religiosos localizados y supera incluso los límites de las fronteras políticas y nacionales. MORRIS, B.: *Introducción al estudio antropológico de la religión*. Paidós. Barcelona, 1995, p. 312.

<sup>294</sup> RAPPAPORT, R. A.: *Ritual y religión en la formación de la humanidad*. Cambridge Madrid, 2001, p. 527.

prevenir o restaurar los acontecimientos desgraciados<sup>295</sup>. Como estímulos fundamentales y compartidos por casi todos los peregrinos, la aflicción, el alivio del dolor, la búsqueda de la curación, el desconsuelo sufrido son, a menudo, motivos más que suficientes para ponerse en camino<sup>296</sup>. Así que, en la peregrinación la mayoría de los peregrinos coinciden emocionalmente en un estado de aflicción, aunque cada uno lleva su particular pena. Este particular estado hace que surjan vínculos sociales que son nutridos por un sentimiento de «com-pasión», que da lugar a una particular *communitas*<sup>297</sup>, que convierte la peregrinación en algo más que una mera experiencia individual, la suma de aflicciones dan lugar a un acto religioso más pleno y expresivo, pues la emoción que se desprende de estas grandes aglomeraciones humanas le confiere toda su potencia, ya que la divinidad se manifiesta a toda la comunidad.

Así, el peregrino que hace el camino se mueve siempre entre dos polos, el de la individualidad y el de la solidaridad o la corporación, que se pone a prueba en los momentos más duros del trayecto, aunque, al mismo tiempo, se mantiene la distancia entre los individuos.

De esta manera, la peregrinación es vista como experiencia que forma parte de la trayectoria vital y social del individuo cuyo registro queda depositado y, además, activado como experiencia vivida. Así, la experiencia personal de cada peregrino es una vicisitud también compartida con los demás, de forma que si la experiencia es un curso temporal es también una interacción social. La plasmación efectiva, materializada, de las trayectorias vitales se refleja en la biografía de cada uno, registrada o no, pero irreversible e irreplicable, pautada por los acontecimientos, ajustada

---

<sup>295</sup> CRUCES VILLALOBOS, F.. “La problemática del concepto ritual en el estudio de las sociedades contemporáneas”, en RODRIGUEZ BECERRA, S. (coord.): *Religión y Cultura. Vol I*. Ed. Signatura, 1999, p. 514.

<sup>296</sup> VELASCO MAILLO, H.: *Opus cit.*, p. 340.

<sup>297</sup> *Ibidem*.

al tiempo biológico y social. Esta múltiple condición constituye su historicidad<sup>298</sup>.

Por ello, la peregrinación puede ser contemplada como una forma de *historizar*, pues hablamos no ya de relatar la historia que existe, sino de conocer «bajo la categoría de Historia» algo que es una realidad, histórica en sí como todas las humanas, la experiencia, pero no formalizada en ese sentido. Hay, pues, una «experiencia de la Historia», una historia diferente cuyo objeto lo constituye la experiencia vivida<sup>299</sup>.

Luego la peregrinación en tanto que la suma de experiencias anónimas compartidas por sujetos sociales se convierte en una especie de biografía colectiva que forma parte de la realidad social, de la cultura. En fin, la historización de la experiencia es la transformación de ésta en *cultura*, y es un aspecto más de la construcción social de la realidad cotidiana<sup>300</sup>.

### 2.4. La peregrinación como modelo para la vida

Las peregrinaciones son itinerarios sagrados, trazados en los paisajes y asociados a un mito, leyenda o historia particular que a la vez que lo sacraliza, lo carga de sentido, de hitos que operan como claves para las identidades personales y colectivas, atrayendo así a individuos, a grupos que se consideran ligados a estos lugares para siempre.

Estos itinerarios están marcados por etapas, puntos localizados y diferenciados con nombres, todos ligados por la historia del primer peregrino, del peregrino primigenio, que parece que es quien traza el recorrido y lo carga con valores y significados. Así, es el mito el que hace el camino<sup>301</sup>, lo sacraliza y une puntos distantes entre sí varios kilómetros.

---

<sup>298</sup> ARÓSTEGUI, J.: *La historia vivida. Sobre la historia del presente*. Alianza. Madrid, 2004, pp. 178-179.

<sup>299</sup> *Ibidem.*, pp. 179-180.

<sup>300</sup> *Ibidem.*, p. 184.

<sup>301</sup> También es el mito es el que construye el paisaje en las sociedades australianas y de Nueva Guinea. 286. VELASCO MAILLO, H.: *Opus cit.*, p. 286.

De esta forma, son muchos los mitos que nos muestran no solo los primeros antepasados peregrinando, sino la peregrinación misma como modelo para la vida, algo necesario, valioso tanto para la existencia terrestre como la del más allá. Y es que el itinerario de la peregrinación constituye un renacer simbólico, por eso en la iconografía vemos representado al peregrino jacobeo con sus atributos a las puertas del Paraíso<sup>302</sup>.

La peregrinación así considerada es mucho más que un hecho. Para resultar coherente y hallar su lugar tiene que integrarse en un orden de cosas más amplio. Una manera es ubicarla en un sistema metafísico en constante caminar, donde vivir es sinónimo de recorrer un camino. Y es que en muchas culturas la peregrinación forma parte de una concepción general de la vida en la que ésta se toma como si fuera toda ella una peregrinación. Por ello, se entiende la peregrinación como imagen de la vida humana. En este sentido y tomando la expresión de Lisón Tolosana podemos considerar que los miles de peregrinos que “...*dejan sus huellas en los caminos lo hacen para testimoniar con sus personas, en metáfora viva, la creencia de que la peregrinación es la vida del hombre sobre la tierra...*”<sup>303</sup>.

De esta concepción itinerante de la vida del hombre se ha ocupado desde la Antigüedad la filosofía y la religión. Aparece en los *Trabajos y los Días* de Hesíodo (700 a. C.) y en el *Banquete* de Platón, aunque el modelo que influye en el cristianismo temprano es el expresado en el Antiguo y Nuevo Testamento. Las referencias al camino son frecuentes en los salmos y evangelios<sup>304</sup>.

---

<sup>302</sup> MARIÑO FERRO, X. R.: *Opus cit.*, p. 308.

<sup>303</sup> LISÓN TOLOSANA, C.: *Individuo, Estructura y Creatividad*. Ed. Akal. Madrid, 1992, p. 15.

<sup>304</sup> RUBIO TOVAR, J.: “La peregrinación como encuentro”, en *Liébana y Letras*. Ediciones de la Universidad de Cantabria. Santander, 2008, p. 70. Obtenido desde [dspace.uah.es](http://dspace.uah.es).



En efecto, el Antiguo Testamento presenta al pueblo elegido en un continuo caminar, de ahí que los hebreos conciban la vida como peregrinación. De igual forma, el cristianismo entiende la vida como un destierro fuera de su verdadera patria, el Paraíso<sup>305</sup>. El Nuevo Testamento recoge este tema, sobre todo las epístolas de San Pedro y San Pablo: el primero, consideraba la vida como un exilio en el desierto, una peregrinación hacia la patria celestial<sup>306</sup>; por su parte, San Pablo especificaba que los cristianos son «ciudadanos del cielo»<sup>307</sup>.

Junto a esto, en la literatura patristica temprana se asienta la idea de que el bienestar del hombre en la tierra debía ser un breve descanso transitorio en el que no había que aferrarse a los bienes materiales, porque en ese mundo solo se estaba de paso. Así concebía la vida terrenal San Agustín como una peregrinación al final de la cual se encontraba el Paraíso. En uno de sus sermones decía: “...Vivid todos unánimes, sed todos fieles, suspirando en esta peregrinación por el deseo de aquella única patria e hirviendo en su amor...”<sup>308</sup>.

La figura de los profetas que iban de un lado a otro predicando, vestidos con pieles y viviendo de forma austera, fueron también un poderoso atractivo para la mentalidad medieval, pues desarrollaron la imagen del cristiano como viajero y extranjero en la tierra<sup>309</sup> (véase fig.

---

<sup>305</sup> Porque así lo establece la Biblia. Señala que Adán, el primer hombre, el hombre por antonomasia y padre común del género humano fue el primer peregrino, porque por su pecado fue expulsado del Paraíso y condenado a vagar por la tierra y sacar de ella su alimento con su trabajo. Esta falta se trasmite como parte de su herencia al linaje humano, pues en Adán se encuentra contenida desde su raíz la humanidad entera. PEREZ RIOJA, J. A.: *Opus cit.*, 43. Según la tradición islámica, también Adán construyó, por orden de Dios, la primera Kaaba en La Meca e instituyó los rituales que sirvieron para establecer el modelo de la oración y la circunvalación de la Kaaba que tenían que realizar los *primeros* peregrinos. HAMBLIN, W. J., ROLPH SEELY, D.: *Opus cit.*, p. 136. Todavía en la actualidad los peregrinos musulmanes realizan esas rondas, siete circunvalaciones canónicas alrededor de la Kaaba, la «Casa sagrada», templo que alberga la Piedra Negra, que los musulmanes consideran el ombligo de la tierra, el «centro del mundo». CHEBEL, M.: *Opus cit.* p. 210.

<sup>306</sup> “Primera carta de San Pedro”, en *La Santa Biblia*. Ed. Paulinas. Madrid, p. 1421.

<sup>307</sup> “Carta a los Filipenses”, en *La Santa Biblia*. Ed. Paulinas. Madrid, p. 1375.

<sup>308</sup> MARIÑO FERRO, X. R.: *Opus cit.*, p. 307.

<sup>309</sup> Como la figura de San Juan Bautista que según la Biblia fue recorriendo toda la región Judea y de Jerusalén, vestido con pieles de camello con un cinturón de cuero a sus lomos, comiendo langosta y miel

95). El modelo que estos pronosticadores siguieron fue el de Cristo y los Apóstoles, que iban de aldea en aldea, sin casa, ni morada propia. En algunos fragmentos de los Evangelios se encuentran pasajes que invitan a abandonar la patria y a llevar una vida errante<sup>310</sup>.

Este modelo de itinerancia fue muy influyente durante la Edad Media, su seguimiento literal, exacto, movió a numerosos monjes de Oriente y Occidente a emprender la misma vida errante que describía la Biblia. El status del viajero se convirtió para ellos en una imitación de la vida de Cristo. Por eso, estos monjes dejaron su patria y se lanzaron a vivir por los caminos, puesto que para ellos la vida en el exilio era la más propia del cristiano y la mejor preparación para la vida eterna. De esta forma de vida hay algunos testimonios: uno es el del eremita Egeberto de Umbría del norte (639-729), que según Beda el Venerable (672-735) abandonó su patria y permaneció toda su vida como peregrino<sup>311</sup>.

Este tropo de la vida como viaje, como peregrinación, también fue utilizado en las prédicas, por ejemplo, San Martín de León, experimentado viajero de la segunda mitad del siglo XII, utiliza con frecuencia en sus sermones el símil del camino<sup>312</sup>; también recurre a él, el presbítero italiano, Cayetano de Thiene (1480-1547) lo resume así: “...no somos sino

---

silvestre, predicando un bautismo de penitencia para la remisión de los pecados. “Evangelio según San Marcos”, en *La Santa Biblia*. Ed. Paulinas. Madrid, 1981, p. 1186.

<sup>310</sup> De forma parecida a Cristo el fundador de la religión budista Siddharta Gaumata también llevó una vida itinerante que se convirtió en modelo a seguir. Por eso, se le puede considerar como el primer peregrino en la religión budista. Tras una crisis personal abandonó su casa en busca de algo que le permitiera sobreponerse al sufrimiento y descubrir un nuevo sentido para su vida. Así tras vestirse con la túnica amarilla de los ascetas hindúes, inició la búsqueda. Primero consultó a los brahmanes, pero sus explicaciones no le convencieron, pues eran demasiado teóricas y abstractas. Después, decidió dedicarse durante seis años a una vida de austeridad y sacrificio, que le pusieron al borde de la muerte sin haber encontrado lo que buscaba. Más tarde inició el *camino* intermedio, situado entre la vida de mortificación y sacrificios y la vida de los placeres. De esta forma, peregrinó como un mendigo, se internó en el bosque de Benarés y allí, sentado bajo un árbol, se dedicó a la meditación hasta conseguir el verdadero conocimiento y la iluminación. Siddarta se convierte así en Buda, es decir el *iluminado* y propone un camino de salvación para liberarse del sufrimiento: el Noble Sendero de las Ocho Ramas, que son ocho etapas o fases que se han de seguir para al final del camino encontrar el nirvana, que se produce cuando toda persona se libera de todo deseo, de todo sufrimiento y de la cadena de reencarnaciones. GARRIDO GONZÁLEZ, A. (dir.): *Religión Católica*. Ed. Edebé. Barcelona, 2004, pp. 14-15.

<sup>311</sup> RUBIO TOVAR, J.: *Ibidem*.

<sup>312</sup> GARCÍA DE CORTAZAR, J.A.: “El hombre medieval “homo viator”. Peregrinos y viajeros”, en *IV Semana de Estudios Medievales, Nájera*. Instituto de Estudios Riojanos. Logroño, 1994, p. 2.

*peregrinos de viaje; nuestra patria es el cielo...*”<sup>313</sup>. De forma similar, lo emplea San Ignacio de Loyola (1491-1556) para titular su autobiografía *Relato del peregrino*. Esta misma idea aparece en los primeros versos del auto sacramental titulado *El Peregrino*, de José Valdivieso (1565-1638). La metáfora ha perdurado hasta la actualidad, lo podemos apreciar en la obra *Homo viator* del dramaturgo y filósofo francés G. Marcel (1889-1973)<sup>314</sup> y en el libro *Camino* de Monseñor Escrivá de Balaguer (1902- 1975).

### **2.5. La peregrinación, una experiencia espiritual en estrecha relación con el cuerpo y el espacio**

En la mayoría de las ocasiones la peregrinación responde a una libre llamada interior que impulsa al peregrino a ponerse en camino alentado por satisfacer ya necesidades espirituales, ya corporales, ya materiales: la renovación espiritual, la búsqueda de alguna gracia particular, por penitencia impuesta, en cumplimiento de votos o promesas, e incluso el espíritu de aventura y la curiosidad mueve a algunos a peregrinar; los hay que incluso peregrinan en nombre de otros<sup>315</sup>. Al respecto, Márquez Villanueva sostiene que uno de los principales motivos que impulsa a muchos peregrinos a emprender el camino es la necesidad interior de merecer la gracia del viaje<sup>316</sup>.

---

<sup>313</sup> MARIÑO FERRO, X. R.: *Opus cit.*, p. 308.

<sup>314</sup> Considera este autor que el ser humano está siempre en camino; por tal motivo la peregrinación se le revela como el único modo de responder a los diferentes interrogantes que se van planteando a lo largo de la existencia: el otro, la familia, la inmortalidad, los valores, la salvación, la experiencia del espíritu. Cada uno de estos temas tiene sentido si no se pierde de vista otra afirmación fundamental: el valor sagrado de la vida. Para más información véase MARCEL, G.: *Homo viator*. Ed. Sígueme. Madrid, 2005.

<sup>315</sup> Durante la Edad Media existía una categoría de peregrinos por delegación. Se trataba de personas que, mediante pago, hacían la ruta penitencial en nombre de aquellos que no se sentían con fuerzas para cumplir su promesa de caminar hacia santuarios lejanos. La práctica, detectada en algunos testamentos del siglo XI, alcanza su plenitud en el s. XIV. Por ejemplo, en 1385, Carlos II de Navarra dispone en su testamento que se envíen peregrinos a distintos santuarios, dos de ellos a Santiago de Compostela. HERNÁNDEZ FIGUEIREDO, J. R.: “Las peregrinaciones en la Iglesia Medieval”, en *Revista Pastoral*, n.º 30. Diócesis de Ourense. Ourense, 2009, p. 17. Obtenido desde [www.obisdocourense.es](http://www.obisdocourense.es).

<sup>316</sup> MÁRQUEZ VILLANUEVA, F.: *Opus cit.*, p. 84.

Así, el peregrino desligado de todo lo que representa la vida cotidiana: familia, ocupación, vivienda, etc., vive la peregrinación como un paréntesis espiritual de su experiencia terrena, como una forma de penitencia, de preparación ascética,<sup>317</sup> puesto que el caminar, el peregrinar ya es en sí un medio de mortificación y de aflicción<sup>318</sup>. En expresión de Turner<sup>319</sup> el fin primordial de la peregrinación es hacer penitencia.

En efecto, se trata de un ritual en el que el cuerpo es a la vez sujeto activo y pasivo, hace el camino y lo sufre simultáneamente. El camino así queda grabado en la retina del peregrino y pasa a formar parte de sus recuerdos, de su vida. Sus paisajes, formas, olores y colores se asocian al continuo caminar, al cansancio de las horas pasadas en el camino, pero también a la lluvia, al viento, al frío o al sol y al calor, etc. Recuerdos que se evocan conjuntamente con rezos, cantos, risas. De este modo, “...*la memoria transporta en el tiempo el camino como experimentado en todo el cuerpo. El camino afecta a todo y repercute en todo y, aún más, parece obligar a experimentar el cuerpo en sus partes y funciones...*”<sup>320</sup>, en el cansancio de los pies, de las piernas, de los huesos, de otras partes del cuerpo, etc. Esto lo que subraya es, a fin de cuentas, que es un acto de ofrecimiento individual, pues esta peregrinación es una ofrenda de la vivencia del camino experimentado en el propio cuerpo y que tiene como finalidad, en muchos casos, mostrar ante Dios y ante sí mismo un testimonio palpable de su propia fe. De ahí, que posiblemente sea un modelo paradigmático de devoción<sup>321</sup>.

Otro aspecto espacial más de esta peregrinación es su ordenación en etapas, que indica “...*que el camino es un espacio continuamente*

---

<sup>317</sup> *Ibidem.*

<sup>318</sup> MARIÑO FERRO, X. R.: *Opus cit.*, p. 101.

<sup>319</sup> MORRIS, B.: *Ibidem.*

<sup>320</sup> VELASCO MAILLO, H.: *Cuerpo y espacio. Símbolos y metáforas, representación y expresividad de las culturas*. Editorial universitaria Ramón Areces. Madrid, 2007, p. 341.

<sup>321</sup> *Ibidem.*, p. 342.

*fragmentario, por hacer, hasta acabar hecho...*”<sup>322</sup>. El espacio así es concebido como camino jalonado de etapas, de hitos religiosos, iglesias, capillas, hospitales, albergues donde rezar, adorar, reponer fuerzas. Para llegar a Santiago de Compostela por el camino francés hay que pasar por Puente la Reina, Santo Domingo, Burgos, etc. Y para llegar a la basílica de Santa Eulalia de Mérida, la lectura y consideración de los tormentos de Santa Eulalia en cada una de las trece estaciones o paradas es de obligado cumplimiento<sup>323</sup>. Asimismo, en Totana (Murcia) el camino de la peregrinación es el resultado de una serie encadenada de paradas que son concebidas como territorios particulares en los que agasaja a Santa Eulalia de Mérida y a sus «Hermanos» y, además, se busca el favor y la protección de «La Santa».

Pero el camino de las peregrinaciones no solo son de ida, también lo son de vuelta. Víctor Turner lo sugiere cuando afirma que las peregrinaciones tienen figura de elipse, si bien en su representación solo un lado aparece marcado, el de ida. Posiblemente, se deba a que de los dos puntos del camino, sólo se considera importante el destino, el santuario<sup>324</sup>.

### **2.6. Las peregrinaciones diferentes esquemas de orientación en el espacio**

Sin duda, el desplazamiento de personas a lugares en los que entran en contacto con lo sagrado es un rito común a la inmensa mayoría de las religiones que cada cierto tiempo se repite, aunque la concreción del mismo va a depender de las particularidades de cada una, y que, además, confieren a cada espacio concreto un significado cultural propio. Resultando así un espacio formalizado que se convierte en territorio.

---

<sup>322</sup> *Ibidem.*, p. 338.

<sup>323</sup> Entrevista realizada el 30 de noviembre del 2005 a D. Guillermo Díaz Manzano, párroco de la Iglesia del Rosario y presidente de la Asociación de Peregrinos de Santa Eulalia, p. 2-3. Realice la peregrinación en diciembre del año 2005.

<sup>324</sup> VELASCO MAILLO, H.: *Ibidem.*, p. 339.

En consecuencia, los itinerarios sagrados son convencionales, construcciones culturales del espacio, pues no son tan solo el espacio organizado, sino que representan también las relaciones espaciales entre los objetos y sus posiciones relativas, con la inclusión del sujeto. Por ello, esta particular construcción «espacial» se llena de sentido gracias a las sensaciones corporales, a los movimientos, las experiencias, los sentimientos, los pensamientos, las imágenes, etc., vinculadas a las interacciones sociales, las actividades y los acontecimientos que suceden en el continuo caminar por estos itinerarios que forman parte del paisaje.

De esta manera, lo que es tan solo un esquema «espacial» se convierte en un esquema de «orientación», que proporciona conocimiento a los miembros de las distintas culturas sobre los espacios cotidianos y sobre los grandes espacios míticos elaborados por los sistemas de creencias. Mundos contruidos con rutas, hitos, etapas, cruces de caminos, orientados, organizados en un marco físico -natural- que para nada borra el carácter cultural de todos estos elementos que conforman el esquema de orientación<sup>325</sup>.

Pero estos esquemas de «orientación» tienen cierta complejidad, pues, peregrinar es un término que designa tanto la acción como los individuos que lo llevan a cabo, un movimiento bien colectivo, bien individual a través de un espacio particular y en un tiempo concreto<sup>326</sup>. Recogen diferentes aspectos, distintos tipos de elementos que no solo se refieren al itinerario, al tiempo, sino también a la indumentaria, la predisposición, las disposiciones físicas y espirituales, etc. Todo esto son elementos que se integran en el esquema para tratar de precisar cómo peregrinar. Es decir, un esquema general que engloba otros esquemas más pequeños y todo el conjunto forma un modelo cultural específico.

---

<sup>325</sup> VELASCO MAILLO, H.: *Hablar y pensar, tareas culturales. Temas de Antropología Lingüística y Antropología Cognitiva*. UNED. Madrid, 2003, p. 484.

<sup>326</sup> *Ibidem.*, p. 488.

Este esquema tiene una experiencia corporal de fondo que consiste en recorrer un camino de un lugar a otro y en el discurso de algunas religiones respecto a la peregrinación donde se advierte su uso como metáfora aplicada al transcurrir de la vida en general. Algo así solo tiene sentido sobre el marco conceptual que unifica vida y viaje. Es decir, que los fieles de las religiones se tienen como caminantes, como viajeros y sus propósitos como metas que alcanzar en el camino donde encuentran etapas, obstáculos que superar y cruces de camino donde deben decidir qué curso tomar.

Todo ello nos proporciona una concepción de la vida organizada de acuerdo con las propiedades espaciales propias de lo que significa recorrer un camino de un lugar a otro. Así que, estamos trasladando una experiencia física, corporal al dominio de la experiencia psicológica y social, por ello podemos considerarlo también un «esquema de imagen», construido a partir de materiales del mundo físico, propiedades y relaciones. Esta traslación es la que comúnmente se atribuye a las metáforas, por lo que es a través de este tropo que descubrimos como el conocimiento opera como «esquema de imagen»<sup>327</sup>: el espacio que hay que recorrer está construido con puntos de partida, de etapas que hay que transitar y un destino final.

En consecuencia, esta metáfora de «la vida como camino» no es solo es una construcción literaria, sino también, en expresión de Fernández, un mecanismo que trasmite a las personas valores y experiencias compartidas por la cultura, extendiendo así lo corpóreo a lo social<sup>328</sup>. Con este «esquema de imagen» se entrevé la trama que subyace a esta metáfora, que entiende «la vida como camino, como peregrinación», pero además se revela hasta qué punto lo social es concebido metafóricamente<sup>329</sup>.

---

<sup>327</sup> VELASCO MAILLO, H.: *Opus cit.*, pp. 504-505.

<sup>328</sup> REYNOSO, C.: *Paradigmas y estrategias en Antropología Simbólica*. Ed. Búsqueda. Buenos Aires, 1987, p. 41.

<sup>329</sup> VELASCO MAILLO, H.: *Ibidem.*, p. 496.

Esta metáfora está estrechamente asociada a la idea de que el hombre entiende el mundo en términos de prototipo, que son visiones generales, simplificadas o teorías populares sobre el mundo o la experiencia<sup>330</sup>. Así pues, descubrimos en forma de «esquema de imagen» un modelo cultural<sup>331</sup> específico que puede ser expresado en términos esquemáticos variados. Por ejemplo, las peregrinaciones católica en la Edad Media se entiende que no son un mero esquema de orientación, son un modelo cultural que articula diferentes esquemas de orientación «espacio-espiritual» y que, también se revela en forma de «esquema de imagen», ya que además de preparar espiritualmente a los fieles para la otra vida, hacia Dios, la auténtica meta de toda la existencia, señala y recuerda que el cristiano es un peregrino que camina purificándose por medio de la penitencia y los sufrimientos, pues solo los que han penado en este mundo tendrán acceso al Paraíso<sup>332</sup>.

---

<sup>330</sup> DURANTI, A.: *Opus cit.*, p. 66.

<sup>331</sup> Como sugerían Quinn y Holland (1987). VELASCO, H.: *Opus cit.*, p. 505.

<sup>332</sup> Otra muestra son las peregrinaciones que hacen los musulmanes a La Meca, que igualmente, constituyen otro modelo cultural que lleva insertos diferentes esquemas de orientación «espacio-espiritual». El itinerario de la peregrinación, el orden procesional, la indumentaria, las oraciones, las prescripciones higiénicas y sexuales. Un modelo que también se descubre en forma de esquema de imagen, pues la religión musulmana considera la vida material como un camino, introductorio, preparativo para la vida real del más allá. Las peregrinaciones musulmanas son de dos tipos. Una peregrinación menor llamada *alumná*, que dura algunos días, tres o cuatro como máximo, y cuya fecha la decide el peregrino, a excepción de las dos primeras semanas de *Dhul hijjah*, reservadas para la peregrinación mayor colectiva, llamada *haxx*. Ésta es espiritualmente la más meritoria y el musulmán devoto debe hacer todo lo que esté en sus manos para realizarla. Tras ello, obtienen el título de *hay*, o *haya* para las mujeres. El territorio sagrado de La Meca llega hasta las afueras de la ciudad y está delimitado mediante piedras y señales varias. Está prohibido el acceso a los no musulmanes. Durante el periodo de su consagración el peregrino debe abstenerse de toda práctica sexual, debe vestirse con dos paños limpios, generalmente blancos, sin coser, símbolos del inicio de su sacralización (*ihram*). También les está prohibido afeitarse, cortarse el cabello y las uñas. La peregrinación propiamente dicha comienza el día siete del mes *Dhul-hijjah* (mes de la peregrinación) en la gran mezquita de La Meca con la oración ritual del mediodía, un sermón especial sobre los requisitos de los peregrinos y las siete circunvalaciones canónicas alrededor de la Casa Sagrada, la Kaaba, templo que alberga la Piedra Negra. Eventualmente le siguen el toque de la Piedra Negra y la visita de la Estación de Abraham donde el peregrino bebe el agua de Zemzem, que evoca la fuente que antaño brotó bajo los pies de Hagar, la madre de Ismael (Hijo de Abraham y una sirvienta egipcia. Esta fuente es según el Génesis un manantial de agua situado en el desierto en el camino de Sur, donde el Ángel de Yavé halló a Agar). Al día siguiente los peregrinos parten hacia la llanura de Arafat, donde recogen piedras para, más tarde, lapidar la estela de Satán. CHEBEL, M.: *Opus cit.*, p. 314. El día nueve culmina la peregrinación. La multitud de peregrinos vestidos con el mismo hábito «se detienen ante» (wuquf) Dios en la llanura desierta a los pies de un monte conocido como «monte de la Misericordia» desde las primeras horas de la tarde hasta la puesta del sol repitiendo el típico grito de los peregrinos: ¡henos aquí ante Ti, oh Dios! («labbaika Allahumma»). En cuanto se pone el sol, los peregrinos se dirigen a la localidad de Muzdálifa, donde pasan la noche. Se parte de nuevo hacia Mina donde hay que llegar antes de que salga el sol. En el camino se hace otra parada o wuquf. El día diez es el día de los sacrificios. En Mina los peregrinos realizan algunas ceremonias, que concluyen



Los diferentes esquemas son: el itinerario, el orden procesional en las peregrinaciones colectivas, la indumentaria<sup>333</sup>, las oraciones y prescripciones higiénicas<sup>334</sup>, de purificación<sup>335</sup> y de hospitalidad al peregrino<sup>336</sup>, así como las disposiciones jurídicas que lo protegían<sup>337</sup>.

---

con el afeitado de la cabeza con el que acaba la peregrinación. La ley aún exige al peregrino que se dirija a La Meca para dar siete vueltas en torno a la piedra sagrada; después, regresan a Mina donde sale del estado sacral. Los días siguientes once, doce y trece son de fiesta y diversión. A menudo los peregrinos aprovechan la peregrinación a La Meca para hacer una visita a la ciudad de Medina donde está la tumba del profeta Mahoma y sus primeros acompañantes. CHEBEL, M.: *Opus cit.*, p. 245.

<sup>333</sup> Parece que en los inicios de la Edad Media no existía una vestimenta propia de peregrinos. Cada uno llevaba aquello que le parecía más práctico. Más tarde la indumentaria fue fijándose y convirtiéndose en hábito que, gracias a la protección concedida por las leyes, servía al peregrino de salvoconducto. A partir de siglo XII era costumbre que el peregrino recibiera en el templo su equipo o *viaticum*. Se trataba de una indumentaria práctica y, a la vez, ascéticamente igualitaria: amplio sombrero contra el sol e inclemencias del tiempo, una esclavina o medio manto para lo mismo, túnica corta y desceñida para comodidad de la marcha, bolsa o zurrón para objetos o alimentos indispensables, la calabaza para el agua y un firme bordón ferrado en la contera. La pieza clave del equipo era el bordón del peregrino, pues por servir a modo de tercer pie, simbolizaba éste a la Trinidad y lo mismo que servía para proteger de cualquier ataque terrenal de asaltadores de camino, podía hacerlo también contra asechanzas del enemigo de las almas. MÁRQUEZ VILLANUEVA, F.: *Opus cit.*, pp. 90-91. Incluso había un rito eclesástico en el que se imponía el báculo y el morral al que partía a algún santuario: «En nombre de Nuestro Señor Jesucristo, recibe este morral hábito de tu peregrinación, para que castigado y enmendado te apresures en llegar a los pies de Santiago, adonde ansías llegar, y para que después de haber hecho el viaje vuelvas al lado nuestro con gozo, con la ayuda de Dios, que vive y reina por los siglos de los siglos. Amén». Y al darle el báculo se decía: «Recibe este báculo que sea como sustento de la marcha y del trabajo, para el camino de tu peregrinación, para que puedas vencer las catervas del enemigo y llegar seguro a los pies de Santiago, y después de hecho el viaje, volver junto a nos con alegría, con la anuencia del mismo Dios que vive y reina por los siglos de los siglos. Amén». MARIÑO FERRO, X. R.: *Opus cit.*, pp. 155-156. En el s. XII cuando la peregrinación a Santiago de Compostela adquiere importancia religiosa el cabildo santiagués, con su obispo al frente, la respaldan y promueven con una serie de medidas específicas. Entre ellas destaca el uso del arte con fines propagandísticos. Además, se busca distinguir esta peregrinación con distintivos exclusivos con contenidos específicos como la concha, que significa obras buenas. El marisco de esta concha, que representa las obras buenas, tiene dos corazas con las que se defiende. Éstas significan los dos preceptos de la caridad: amar a Dios y al prójimo. Del mismo modo se interpretan los otros atributos entregados al peregrino de Compostela: el báculo y el morral o escarcela. El morral es pequeño porque pequeña «debe ser la despensa del peregrino; y de cuero de animal muerto para indicar que debe mortificar su carne con hambre y sed, con muchos ayunos», etc. El báculo, como tercer pie, simboliza la fe en la Trinidad, y es la defensa del hombre contra lobos y perros. En estos animales se debe ver al diablo, que «ladra al hombre cuando provoca su mente a pecar». De esta manera aparece el peregrino en el arte. Imagen que se repite incluso mucho después de la Edad Media. Parece que la fuente de donde salen todos estos datos es un sermón falsamente atribuido al Papa Calixto. YARZA LUACES, J.: «Camino de creatividad», en MARTÍN, J. L.: «Santiago: religión, comercio y política», en MARTÍN, J. L., LACARRA, J. M., VALDEÓN, J., YARZA, J., BONET, A.: *El camino de Santiago. Cuaderno de Historia 16, n° 88*. Madrid, 1985, p.26. En su origen la concha o vieira es símbolo común del genital femenino y como tal su misión es perpetuar la vida humana, de ahí la asociación etimológica de venera con la diosa Venus, a quien estaba dedicada. Por extensión asume sentido religioso debido a su uso frecuente en el bautismo y en la peregrinación- ambos tiene un carácter regenerador-. Véase ANGUITA JAÉN, J. M<sup>a</sup>.: «Las conchas jacobeanas en el “Liber Sancti Jacobi (Codex Calixtinus)”»: su simbología y sus nombres, en Anden los que saben. Sepan los que andan. Pamplona, Asociación de Amigos del Camino de Santiago en Navarra, 1996, pp. 217-224.

<sup>334</sup> Según Mariño Ferro tanto la mortificación física como la penitencia sacramental limpian al peregrino de sus pecados. Pero en la cultura popular lo abstracto no basta hay que concretizarlo, de ahí la costumbre de lavarse en fuente o arroyos próximos a los santuarios. En la Biblia se hace referencia al poder purificador del agua. MARIÑO FERRO, X. R.: *Opus cit.*, p. 137. En Compostela sus devotos se despojaban a la llegada de la vestimenta deteriorada y polvorienta del camino en un lugar previsto (cruz

### 2.7. El destino de las peregrinaciones: los santuarios

Toda peregrinación en cuanto que proceso ritual implica un desplazamiento cuya meta es un centro sagrado, donde poder recargarse de energía mediante el contacto con las potencias o divinidades que allí se han manifestado; y recordar al creyente el sentido de su existencia.

Estos espacios a los que peregrinar parece que no se deben al azar, son convencionales, y además, se construyen con arreglo a las prescripciones de unos cánones tradicionales que pretenden emular el paradigma del espacio sagrado por excelencia. Por ello, cada vez que se construye un

---

dos farrapos) a la que seguían una procesión en desnudez penitencial hasta fuentes y lugares de limpieza y aseos personales, igual que los de Jerusalén se bañaban en el agua del Jordán bajo figura de un segundo bautismo, baño ritualizado por razones lo mismo espirituales que higiénicas. Los peregrinos se proveían después de nuevas vestiduras para presentarse dignamente en el templo del Apóstol, donde además sus cabezas se veían coronadas por unos momentos. MÁRQUEZ VILLANUEVA, F.: *Opus cit.*, p. 92.

<sup>335</sup> Con la penitencia realizada a lo largo del camino el romero tiene intención de purificarse. Una leyenda jacobea nos ilustra sobre ello: "...apareciéndose una vez el Señor a Santiago, descortezó una vara entre sus manos, diciéndole que así como aquella vara se mondaba de su corteza, así los devotos que visitasen su santuario se verían libres de sus pecados...". También en la Edad Media los peregrinos ingleses se sometían a un ritual de purificación que consistía en ayuno y confesión. MARIÑO FERRO, X. R.: *Opus cit.*, pp. 135-136.

<sup>336</sup> Dar posada al peregrino en la propia casa era una de las obras de misericordia que todo cristiano debía realizar, así se dice en el libro de Job: "...Jamás el forastero pasó la noche fuera, / mi puerta se abría siempre al viajero...". "Job", en *La Santa Biblia*. Ed. Paulinas. Madrid, 1981, pp. 656-657. En los evangelios de San Mateo dice: "...Cuando venga el Hijo del hombre en su gloria con todos sus ángeles, se sentará sobre el trono de su gloria. Todos los pueblos serán conducidos a su presencia y separará a unos de otros (...) Entonces el rey dirá a los de su derecha: Venid, benditos de mi Padre, heredad el reino preparado para vosotros desde el principio del mundo. Porque tuve hambre y me disteis de comer, tuve sed y me disteis de beber, fui peregrino y me acogisteis, estuve desnudo y me vestisteis, enfermo y me visitasteis...". en "San Mateo", en *La Santa Biblia*. Ed. Paulinas. Madrid, 1981, p. 1180. Respecto a la hospitalidad monástica "La Regla de San Benito" dispone en su capítulo LIII que todos los que allí llegaran sean recibidos como Jesucristo. En los siglos VI y VII aparecen los primeros establecimientos hospitalarios: los *xenodochia*. Como el de Mérida fundado por el obispo Masona para albergar los peregrinos que buscaban el favor de Santa Eulalia. En el camino de Santiago destaca la labor hospitalaria de las órdenes monásticas como la de San Benito, los franciscanos, antonianos, etc. De las órdenes militares sobresale la de San Juan de Jerusalén u Orden del Hospital, la del Santo Sepulcro, etc. MARIÑO FERRO, X. R.: *Opus cit.*, pp. 156-159.

<sup>337</sup> A partir de la época carolingia se desarrolló la protección jurídica del peregrino. Medidas que también se aplicaban a los mercaderes y extranjeros en general. Todo aquel que atacaba a un peregrino se castigaba más duramente. Como la ley de Pepino de Italia, entre el año 782-786 que añadía al castigo habitual por un homicidio una multa de sesenta cuartos si el muerto era un peregrino. La legislación castellana y en especial el Fuero Real y las Partidas se preocupan de que los alcaldes, jueces y demás oficiales reales enmienden rápidamente el daño causado al romero, a fin de que su romería no sufra ningún alargamiento, obligando a pagar en caso contrario a los jueces o alcaldes el daño doblado al romero. Otra medida fue la exención de portazgos y peajes durante el reinado de Pipino el Breve, confirmada por Carlomagno y después reafirmada por cánones conciliares y prescripciones reales. La legislación civil de los reinos españoles también otorgaban a los peregrinos diversos privilegios y exenciones. También hubo leyes que los protegían de los ladrones. El Concilio de Letrán, celebrado en el 1123, se castigaba con la excomunión al que robara a un peregrino. MARIÑO FERRO, X. R.: *Opus cit.*, pp. 161-163.

nuevo altar, templo o santuario se copia ese paradigma, el «centro u ombligo del mundo». Todo ello obedece a la necesidad constante del hombre de realizar arquetipos; en nuestro caso es la nostalgia de las formas trascendentes del espacio sagrado. Precisamente, lo sagrado es un valor rector que en muchas culturas ha orientado, y orienta, las acciones y decisiones de los hombres.

En su origen, numerosos santuarios eran un altar o una simple ermita, que con el tiempo se convirtieron en centros de peregrinación, de promesas y de ofrendas, pues debido a su condición milagrosa atrajeron la devoción popular. Por lo tanto, un santuario se define, sobre todo, por la fe de la gente<sup>338</sup>, y porque son lugares sagrados, transfigurados, ya que en ellos la divinidad se ha manifestado. Por ello, son espacios privilegiados para comunicarse con la divinidad y agradecerle o pedirle favores mediante votos, promesas, exvotos. Y es que, como advertieran los Turner, los santuarios son “...como imanes culturales que atraen símbolos de todo tipo, verbales y no verbales, polisémicos y polifónicos, con los que los peregrinos intentan comprender su contexto social...”<sup>339</sup>.

De esta manera, el hombre hace del santuario su particular *microcosmos* espiritual, su centro simbólico, un trasunto del universo con su centro invisible. Un universo ordenado y orgánico que tiene su correspondencia entre el orden natural y sobrenatural. Ciertamente, es una forma de incrementar los lugares de culto<sup>340</sup> y de generar una red de

---

<sup>338</sup> CHRISTIAN, W. A.: *Opus cit.*, p. 57, 87. En la India, la fe capaz de convertir a una simple piedra pintada de rojo y amarillo, los colores de la vida y la energía, la esencia de todas las cosas, en un pequeño santuario. JHA, R.: “Homenaje a la India”, en FÖLLMI, O. (coord.): *Homenaje a la India*. Ed. Lunweg, Barcelona, 2005, p. 18.

<sup>339</sup> HOMOBONO MARTÍNEZ, J. I.: “El monte de las romerías. Ernio y la polisemia de sus rituales”, en JIMENO ARANGUREN, R., HOMOBONO MARTÍNEZ, J. I. (eds. lits.) *Zainak, Cuadernos de Antropología- Etnografía, nº 26. Fiestas, rituales e identidades*. Sociedad de Estudios Vascos. Donostia, 2004, p. 502.

<sup>340</sup> VELASCO, MAILLO, H.: “Las leyendas de hallazgos y de apariciones de imágenes. Un replanteamiento de la religiosidad popular como religiosidad local”, en ÁLVAREZ SANTALÓ, C., BUXÓ REY, M<sup>a</sup> J., RODRÍGUEZ BECERRA, S. (coord.): *La religiosidad popular II. Vida y muerte: la imaginación religiosa*. Anthropos. Barcelona, 2003, p. 404.

santuarios que se convierten en focos de atracción de peregrinos de las diferentes religiones. Justamente, en el lenguaje común, el santuario es un lugar de peregrinación, al que se acude desde distancias más o menos largas, como Roma, Santiago de Compostela, Fátima, Jerusalén, etc.

Pero además, la transfiguración que sufre el espacio por efecto de la hierofanía lo carga de mitos<sup>341</sup>. En numerosas religiones lo demuestran las numerosas «historias» en las que se relatan hallazgos y apariciones de imágenes, objetos o visiones de personas sobrenaturales en un lugar determinado<sup>342</sup>.

En estos relatos se argumenta la sacralidad de estos lugares. Por ello, no parece que la presencia de una imagen, reliquias u objetos sagrados en un santuario sea un hecho sin más, generalmente siempre existe un relato concerniente a su presencia allí, que se convierte, a la vez, en la justificación de ese lugar de culto, y en un contenido de creencia que la comunidad asume como complemento a la doctrina. Como sucede en Mérida, donde se levanta el Hornito o templete dedicado a Santa Eulalia, porque allí, según la tradición, estuvo su sepulcro y sus reliquias<sup>343</sup> (véase fig. 50).

También en Totana (Murcia) se levanta una ermita, hoy santuario de Santa Eulalia de Mérida, sobre la pequeña gruta que hay bajo el actual

---

<sup>341</sup> ELIADE, M.: *Opus cit.*, p. 521.

<sup>342</sup> Cómo en Betel, en la región de Canán, en Israel, donde Jacob fundó un santuario, porque allí se le apareció Yavé; este santuario fue un lugar de peregrinación donde los fieles hacían sacrificios y consultas a Dios. De la misma forma se levantó el templo de Jerusalén, porque allí se detuvo el ángel de Yavé. BLÁZQUEZ, J. M<sup>a</sup>; MARTINEZ PINNA, J., PRESEDO, F.; y otros: *Opus cit.*, p. 402. Según la tradición musulmana el emplazamiento de la Kaaba en La Meca fue el primer lugar que creó Dios y que Adán visitó cuando fue expulsado del Paraíso, allí montó una tienda a fin de practicar en ella sus rondas rituales. CHEBEL, M.: *Opus cit.*, pp. 209-210.

<sup>343</sup> Sin embargo, el párroco Fernández López sostiene que la construcción de esta pequeña capilla u Hornito, situada en las inmediaciones del templo y extramuros de la ciudad, fue realizada siguiendo los decretos establecidos por el Priorato de San Marcos de León, de la Orden de Santiago, de cerrar las iglesias una vez finalizados los cultos para protegerlas de los asaltos de los vándalos. Y subraya, a pesar de no aportar documentación alguna que lo refrende, que en Mérida se impone la normativa y por ello, gran número de devotos de Santa Eulalia sufren los inconvenientes de no poder orar ante la imagen de su patrona, ya que las horas de culto no coinciden con los horarios de la gente sencilla y trabajadora. Mantiene este autor, que por ello se levanta una capilla a seis u ocho metros del templo, para que los fieles puedan visitar a su patrona a cualquier hora del día. FERNÁNDEZ LÓPEZ, J. (ed.): *Vida e Historia de Santa Eulalia de Mérida*. Mérida, 2003, p. 246.

camarín de Santa Eulalia, porque según la leyenda en ella se le aparece «La Santa» en forma de paloma a unos pastores<sup>344</sup> (véase fig. 96).

De esta manera, las peregrinaciones como rituales asociados a tales creencias son rituales que se suman a la liturgia general, el peregrino así acepta esa tradición de fe y se incorpora a ella. En este sentido se trata de aportaciones particulares de las comunidades locales a la doctrina general.

### 2.8. Peregrinaciones en el mundo

La experiencia del camino es esencial, porque implica apartarse de las actividades cotidianas por un largo periodo de tiempo, y conlleva entender la vida como un simple tránsito hacia la morada definitiva del Más Allá<sup>345</sup>. La peregrinación así considerada se convierte en signo de desarraigo, incomodidad, penalidades, aflicción, sacrificio, transitoriedad. En suma, todo lo que conlleva concebir el camino como *ascesis*, como forma de perfeccionamiento espiritual y como encuentro con una realidad trascendente y purificadora.

La peregrinación así entendida es característica de la Edad Media europea, pues define una parte esencial de su cultura y pensamiento, pero para nada es exclusiva ni de ese tiempo ni de ese territorio, ni siquiera de la religión cristiana. Más bien, es una práctica religiosa extendida y desarrollada en las culturas paganas clásicas y en otras religiones como el budismo, el hinduismo, el judaísmo y el islamismo. A través del tiempo,

---

<sup>344</sup> Antonio Pintado Cabrera sostiene que existen tres versiones en torno al origen del santuario. Una sería «científica» porque, según este autor, se basa en hechos históricos documentados por el historiador local del s. XIX Munuera y Abadía. Otra versión, la califica de «novelesca», pues en ella, argumenta Pintado, se narra una historia que tiene un primer capítulo basado en un hecho histórico y el resto es un relato es ficción. Y por último, la tercera interpretación es una leyenda, una tradición, que, según Pintado, no cuenta con base documental alguna: “...ésta es la “indocumentada”, aunque para mí es la más entrañable porque fue la primera que conocí siendo “crío chico” y me la contó mi madre...”. PINTADO CABRERA, A.: “El nacimiento de un santuario: entre la leyenda y la historia”, en *Cuadernos de La Santa*, nº 1. Edita Fundación La Santa, 1999, pp. 38-39. De igual manera, Juan Francisco Otálora Tudela recuerda, con especial cariño, otra versión, de la leyenda que su madre le contaba sobre la cueva de Santa Eulalia. OTÁLORA TUDELA, J. F.: “La cueva”, en *Cuadernos de La Santa*, nº 2. Edita Fundación La Santa, 2000, pp. 125-127.

<sup>345</sup> RUBIO TOVAR, J.: *Opus cit.*, p. 74

cada una de estas devociones ha seleccionado lugares en que lo sagrado se ha manifestado. Estas hierofanías constituyen así lugares *particulares* en los que se levantan altares, templos, ermitas, santuarios, etc., que atraen a numerosos peregrinos que buscan entrar en contacto con esas fuerzas sobrenaturales<sup>346</sup>.

### 2.9. La peregrinación en el mundo mediterráneo antiguo.

#### 2.9.1. Grecia y Roma

En el mundo mediterráneo antiguo, la práctica del peregrinaje presuponía la idea de que el poder divino se manifestaba en determinados lugares de una manera especial. Estos sitios ejercieron una fuerte atracción sobre todo tipo de gente, aunque en algunos casos el desplazamiento de las masas excedía con mucho la dimensión religiosa, hasta el punto de que podía hablarse de un turismo piadoso con implicaciones en lo social, lo económico y político<sup>347</sup>.

Desde esta perspectiva, fueron tres los motivos que impulsaron a peregrinar a los hombres del mundo antiguo. Por un lado, estaba el deseo de acudir a las grandes manifestaciones panhelénicas que con una frecuencia fija tenía lugar en los santuarios de Delfos, Olimpia, Nemea, Dodona, etc (véase fig. 91, 97). Era una ocasión que los campesinos no podían dejar pasar, pues a la par que se cumplían los rituales, se estimulaba la relación social, se rompía la monotonía diaria y se fomentaba el orgullo patrio en las competiciones y concursos de unos estados con otros. Se sabe que acudían grandes masas a esos festivales procedentes del casi todos los rincones del orbe griego. Monarcas de otros países, como Frigia y Lidia, acudieron con sus ofrendas a los santuarios, y es muy probable que su

---

<sup>346</sup> GARCÍA DE CORTAZAR, J.A.: *Opus cit.*, p. 5.

<sup>347</sup> PRIETO FERNÁNDEZ, F. J.: “*Peregrinus ad loca sancta*. En camino hacia Jerusalén y Roma”, en *Revista de Pastoral*, nº 30. Diócesis de Ourense. Ourense, 2009, p. 13. Obtenido desde [www.obisdocourense.es/pastoral/200/pastoralia30.pdf](http://www.obisdocourense.es/pastoral/200/pastoralia30.pdf).

prestigio extendiese el deseo de visitarlos entre gentes ajenas al helenismo<sup>348</sup>.

Otro motivo para peregrinar lo constituía la búsqueda del consejo e información que proporcionaban los oráculos, especialmente aquéllos con más prestigio, como el de la pitia délfica, dedicado al dios Apolo<sup>349</sup>, o el de Dodona, santuario dedicado a Zeus y segundo oráculo de Grecia después de Delfos<sup>350</sup> (véase fig. 98). La importancia que adquirió este tipo de manifestación en la vida diaria e institucional debió de incitar a la visita

---

<sup>348</sup>GÓMEZ ESPELOSÍN, F. J.: *Viajeros de la Antigüedad. Cuadernos de Historia* 16, nº 218. Ed. Historia 16. Madrid, 1985, p. 22.

<sup>349</sup> "... El oráculo de Delfos funcionaba durante nueve meses al año –en invierno Apolo se ausentaba de Delfos, dejando el cuidado del santuario a Dionisos- y parece que solo había un día dedicado a la adivinación, el 7. Era un día simbólico en el culto apolíneo, pues el dios nació en Delos el día 7 del mes de Bysio, y los cisnes del Pactolo dieron siete vueltas en torno al recién nacido, cantando siete veces, por lo que el dios acabará creando la cítara de siete cuerdas. El día fijado, los que querían consultar se acercaban a la entrada del santuario, tras haberse purificado con el agua de la fuente Castalia. Entregaban a los sacerdotes el pelanós- derecho de consulta, en forma de pastel o de dinero, según una tarifa que el santuario fijaba para cada ciudad especificando el carácter público o privado de la pregunta- y, todos reunidos, ascendía por la Vía Sacra, flanqueada por monumentos y tesoros, hasta alcanzar la fachada del templo. Llegados allí, debían ofrecer un sacrificio que era, a la vez, una pregunta al dios. Entre todos habían adquirido un animal –casi siempre una cabra- y, antes de degollarlo, procedían a rociarlo con agua fría: según nos cuenta Plutarco, que fue sacerdote en Delfos en el siglo II d. C. y por tanto conocía muy bien los detalles del rito, la víctima debía temblar y agitarse "hasta el extremo de las patas", de modo que sus miembros se "estremeciesen y palpitasen juntos con movimientos entrecortados" (...) Si ocurría así y el animal no ofrecía por lo demás, según el criterio de los sacerdotes, ningún signo inquietante, era evidente que el dios aceptaba sus consulta; si no, había que esperar al mes siguiente. Era peligroso, se decía, forzar la situación: según otro texto de Plutarco múltiples veces aducido por los especialistas, ocurrió que, poco antes de llegar él al santuario, se insistió en exceso hasta hacer que el animal temblase, y la consecuencia fue que la Pitia, tras actuar de forma anormal ("completamente fuera de sí, se lanzó hacia la puerta con un grito extraño y horrible, y se tiró al suelo"), agonizó a los pocos días (...) Pasada con éxito la prueba del sacrificio, los consultantes se dirigían a un sacerdote que los colocaba (...) mientras la Pitia se introducía en el templo (...) en época de mucha afluencia llegó a haber hasta tres Pitias que se turnaban a lo largo del día. Estas mujeres vivían recluidas en el santuario, como verdaderas "esposas del dios", cuidándose de cada una, según Plutarco, "se mantenga durante toda su vida pura y casta" (...) Avanzaba por la nave, cumpliendo distintos ritos en diversos puntos y monumentos allí fijados, y se introducía en un espacio llamado ádyton (...) Una vez enunciada la pregunta (...) la mujer masticaba hojas de laurel [árbol sagrado de Apolo], o las olía una vez quemadas, bebía en su pátera un trago de agua (...) y esperaba la posesión divina (...) Sus manifestaciones consistían en temblores y espasmos, respiración agitada y gemidos (...) En esta actitud pronunciaba los vaticinios (...) En muchas ocasiones, la posesión divina se manifestaba en las fórmulas de los oráculos, donde Apolo hablaba de sí mismo en primera persona..." ELVIRA BARBA, M. A.: *Opus cit.*, pp. 143-146. Otros santuarios de Apolo son la isla de Delos, lugar venerado como su cuna, Éfeso y Claros. Durante unos meses en Delfos, también se rendía culto a Dionisos, cuando Apolo se encontraba de viaje por el Norte. GARCÍA GUAL, C.: *Opus cit.*, p. 132. En el santuario de Claros había una cueva subterránea donde bajaba el sacerdote adivino para "beber agua de una fuente oculta" (un pozo) y dar "las respuestas en verso" según explica Tácito. ELVIRA BARBA, M. A.: *Opus cit.*, p. 150.

<sup>350</sup> GARCÍA GUAL, C.: *Opus cit.*, p. 120. Se encontraba en el Épiro, cerca de la actual frontera con Albania.

frecuente a estos lugares. Probablemente, estos viajes devotos continuaron durante la época romana, aunque tal vez con menor intensidad<sup>351</sup>.

Por último, también jugó un papel significativo la búsqueda de consuelo y alivio. El consuelo corporal se proporcionaba en los santuarios médicos como el de Asclepio<sup>352</sup>, en los que se llevaban a cabo curaciones y se prescribían remedios contra las enfermedades (véase fig. 99). El refuerzo espiritual se conseguía en los santuarios de carácter místico, como el Eleusis, en los que por medio de rituales y ceremonias eficazmente ambientadas y dispuestas se preparaba a las almas para soportar las penurias de este mundo y para mantener la esperanza de la inmortalidad<sup>353</sup>. Son testimonio de esta realidad los numerosos exvotos encontrados en algunos santuarios, sobre todo en los de Asclepio, en reconocimiento por una curación milagrosa o por una salvación inesperada<sup>354</sup>.

---

<sup>351</sup> PRIETO FERNÁNDEZ, F. J.: *Ibidem*.

<sup>352</sup> Este personaje, en tanto que nació de Apolo y de una madre mortal pertenece a la esfera de los dioses. Se le representa en forma de serpiente cobijado en su santuario. Asclepio debe su estatus y su popularidad a una función única, la curación de las enfermedades. En la *Ilíada* sus hijos Podalirio y Macaón ya ejercen la medicina y a su padre se le llama el «médico irreprochable»; proceden de Trica, en Tesalia. El mito que narra el nacimiento y la muerte de Asclepio sitúa la acción en Bebe, en Tesalia. Apolo ha convertido a Coronide en su amante, pero ella, después de quedar embarazada del dios, yace con un hombre mortal y por ese motivo es atravesada por una flecha de Ártemis. Cuando el cadáver yace en la pira funeraria, Apolo salva al niño aún nonato, Asclepio, que crece junto al centauro Quirón y llega a ser el mejor médico. Pero al final, cuando Asclepio con sus artes resucita a un muerto, Zeus interviene y lo mata con su rayo. BURKERT, W.: *Religión griega. Arcaica y clásica*. Ed. Abada. Madrid, 2007, pp. 27-28

<sup>353</sup> En los famosos misterios de Eleusis los iniciados, que llegaban en procesión desde Atenas, hallaban una mística revelación sobre los aspectos íntimos del nacimiento y la germinación natural, y también alguna esperanza sobre el destino tras la muerte. El mito de Démeter avala el prestigio del santuario en esta localidad de Eleusis. Allí fue donde la diosa obsequió al héroe Triptolemo la primera espiga y le ayudó a inventar el primer arado como instrumento de labranza. Allí comenzó la cultura del cereal, la del trigo y el pan, alimentos básicos del hombre. En el *Himno homérico a Démeter*, que se supone del s. VII a. C., se describe la fundación de este culto y se relata su leyenda. Cuando Perséfone o Core, fue raptada por Plutón, su tío y señor de los muertos, Démeter, su madre, la buscó sin éxito. Entristecida, vagabundeaba por los campos, los cuales quedaba estériles por su tristeza. Ante tal amenaza intervino Zeus que obligó a Plutón a devolver a Perséfone. Pero antes de abandonar el mundo de los muertos, Plutón dio a comer a la joven unos granos de granada. Por haber comido esos granos quedó obligada a no abandonar para siempre el mundo de los muertos. Por ello, Perséfone pasa un tiempo con su madre en el Olimpo y otra parte del año –un tercio- junto a su esposo, Plutón. Los meses que allí pasa son los de invierno. Cuando llega la primavera todo florece, manifestando la alegría de su madre. Démeter en su búsqueda afligida se detuvo en Eleusis, donde estuvo un tiempo como nodriza en el palacio del rey. Los misterios de Eleusis conmemoraban esta estancia. GARCÍA GUAL, C.: *Introducción a la mitología griega*. Alianza. Madrid, 1993, pp. 153,154.

<sup>354</sup> DURUY, V.: *Opus cit.*, p. 60.



Entre los romanos, al igual que entre los griegos, la peregrinación podía ser individual o colectiva, vinculada o no a tiempos festivos, algunas eran devocionales y otras tenían otros fines: el oráculo de los dioses, espectáculos rituales, iniciaciones, curaciones etc<sup>355</sup>; peregrinaban a ciudades, templos consagrados, ríos, manantiales, fuentes, etc., que generalmente tenía virtudes curativas.

También se visitaban parajes naturales donde la divinidad se manifestaba de manera especial. Las inscripciones halladas por todas las provincias del Imperio Romano revelan la existencia de muchas montañas objeto de culto. La epigrafía hipogea demuestra hasta qué punto la presencia divina se hacía patente en las cuevas, verdaderos santuarios consagrados a las deidades de la naturaleza. Parece que también eran objeto de peregrinación algunos templos, como el de Marte, situado a pocos kilómetros de Roma, porque allí estaba el *Lapis Manalis*, una piedra cilíndrica que tenía el poder sagrado de atraer la lluvia en caso de sequía<sup>356</sup>.

### 2.9.2. Jerusalén, cuna de las peregrinaciones cristianas

En las peregrinaciones cristianas, al igual que sucedía en las hebreas, griegas y romanas se peregrinaba a lugares sagrados, dedicados a la divinidad, por distintos motivos: por promesa, penitencia, devoción, en busca de salud o de alguna gracia particular. Según las épocas unos motivos pesaron más que otros. Hasta finales del s. XI la fe y la devoción fueron los estímulos más generales de lo que muchas veces era la búsqueda de un milagro<sup>357</sup>.

---

<sup>355</sup> ESPLUGA, X., MIRÓ I VINAIXA, M.: *Vida religiosa en la Antigua Roma*. Ed. UOC. Barcelona, 2003, p. 111.

<sup>356</sup> *Ibidem*.

<sup>357</sup> GARCÍA CORTAZAR, J. A.: “El hombre medieval “homo viator”. Peregrinos y viajeros”, en *IV Semana de Estudios Medievales, Nájera*. Instituto de Estudios Riojanos. Logroño, 1994, p. 6.

Especialmente importante fueron las peregrinaciones a Jerusalén. Aunque reservada a grupos minoritarios, ha existido al menos desde que en el siglo IV Elena, madre del primer emperador cristiano Constantino (306-337 d. C.)<sup>358</sup>, descubrió los Santos Lugares, donde, según la tradición, nació, vivió y murió Jesús, y la verdadera Cruz. El emperador mandó construir una iglesia sobre la cueva-sepultura y la emperatriz Elena otras sobre la cueva del nacimiento de Belén y sobre el Monte de los Olivos en Jerusalén<sup>359</sup>.

De esta forma, la peregrinación ofrecía la posibilidad de visitar, rezar y meditar en los lugares *habitados* por Cristo y la Virgen, y también la oportunidad de *imitatio Christi* en una ciudad considerada el «centro de la tierra». Así, el peregrino visitaba lugares concretos – el Santo Sepulcro, Belén, el monte de los Olivos, el monte Sión, el río Jordán, etc.- pero su paisaje se correspondía con una geografía sagrada, mítica, basada en textos bíblicos que recordaban la vida de Jesús o en leyendas particulares, no con una topografía real. Así, el peregrino ilustraba la historia, la proyectaba, a la par que la reactivaba en el paisaje de la Jerusalén terrestre que recorría<sup>360</sup>.

Uno de los elementos clave de este paisaje sagrado eran las grutas o cuevas que los cristianos sacralizaron edificando sobre ellas iglesias en las que instalaron comunidades eclesíásticas para atender el culto y a los peregrinos. Es el caso de la iglesia del Santo Sepulcro construida para cristianizar la cueva-sepultura de Jesús, lugar en el que habían florecido toda clase de cultos paganos ocultándola. Eusebio de Cesárea (275-340 d. C.) en su obra *Vida de Constantino* condena estos cultos e informa sobre la construcción de la iglesia: “...Constantino ordenó construir un edificio

---

<sup>358</sup> MARTÍN, J. L.: *Las cruzadas. Cuadernos de Historia* 16, nº 151. Ed. Historia 16. Madrid, 1985, p. 8.

<sup>359</sup> DEMURGER, A.: *Caballeros de Cristo. Templarios, hospitalarios, teutónicos y demás órdenes militares en la Edad Media (siglos XI a XVI)*. Universidad de Granada, Universidad de Valencia. Granada, 2005, p. 33.

<sup>360</sup> *Ibidem*.

*dedicado a la oración, concibiendo el proyecto no sin el concurso divino, antes bien, inducido por el mismo espíritu del Salvador (...) Hombres descreídos y profanos convivieron la idea de hacer desaparecer (...) aquel antro redentor [el sepulcro de Jesús]<sup>361</sup>, cubren todo con tierra que han acarreado de otra parte ajena al sitio; posteriormente, una vez elevado el nivel del suelo y tras pavimentarlo con piedra, esconden bajo un gran túmulo, la gruta divina. Después, sobre aquel terreno (...) edifican un sepulcro dedicado a las almas de sus ídolos, que son sus cadáveres, y construyen un oscuro compartimento al disoluto espíritu de Afrodita, donde ofrecían execrables oblações sobre profanos altares merecedores de maldición...”<sup>362</sup>.*

Señala Eusebio que el emperador encarga al obispo Macario de Jerusalén la construcción de la Iglesia del Santo Sepulcro insistiendo en la idea de la recuperación del emplazamiento original donde debió obrarse la resurrección de Cristo, tras haber estado la cueva igualmente sepultada: “...quiero persuadirte sobre todo aquello que considero que es lo más claro para todos, a saber: es para mí de la mayor importancia adornar con bellos edificios aquel sagrado lugar que por divino designio he desembarazado del bochornoso apósito de un ídolo, como si se tratara de una carga opresiva, un lugar que ha sido santo desde el principio por sentencia divina...”<sup>363</sup>.

Además, el de Cesárea asimila la resurrección a la cueva, señalando que “...lo que ha sucedido a Cristo está sirviendo igualmente para la

---

<sup>361</sup> Los corchetes son míos.

<sup>362</sup> MOLINA GÓMEZ, J. A.: “La cueva y su interpretación en el Cristianismo Primitivo”, en *Espacio y tiempo en la percepción de la Antigüedad Tardía*, XXIII. Murcia, 2006, p. 867.

<sup>363</sup> *Ibidem.*, p. 868.

*cueva: ambos resucitan...*<sup>364</sup>. Asistimos pues a la resurrección de Jesús y a su re-nacimiento como Cristo en la cueva<sup>365</sup>.

De forma similar, Eusebio describe la construcción de otra iglesia sobre la gruta *mística* de Belén y sobre el monte de los Olivos: “...*Cuando tuvo conocimiento de que otros lugares estaban allí ennoblecidos por contar con la presencia de dos cuevas místicas, los ornamentó también con óptima largueza. A la cueva de la primera teofanía del Salvador, y donde se sometió a nacer en carne mortal, le tributó el honor que se merecían*<sup>366</sup>

---

<sup>364</sup> *Ibidem.*

<sup>365</sup> La manifestación de una divinidad en una cueva es un motivo frecuente desde la Antigüedad: en la mentalidad *primitiva* era concebida como símbolo del útero de la Madre Tierra, es decir, del útero cósmico, que se pone en relación con la renovación natural de los seres vivos que emergen de la matriz cósmica. Las cuevas como lugar sagrado en donde se desarrolla un culto concreto con ofrendas relacionadas con la regeneración o como lugar de nacimiento de dioses están bien documentados en la Antigüedad. Son significativas las tradiciones sobre el nacimiento de Zeus en una cueva, o los cultos relacionados con Démeter y, sobre todo, la religión de Mitra. En el pensamiento Neoplatónico la cueva también era un símbolo cósmico; Porfirio recuerda que los antiguos con justa razón consagraron grutas y cavernas al cosmos. Para Molina Gómez es natural que esos elementos tan arraigados en la conciencia colectiva emergieran también en el cristianismo primitivo, aunque re-significados. Ahora, la cueva queda santificada por la presencia de Dios y de otros personajes significativos de la historia del cristianismo, como de la madre de Dios que es identificada con la tierra. Se convierte así en la montaña y su útero en la cueva, donde tendrá lugar la nueva creación y restauración del hombre. Por eso, la cueva también es símbolo del paraíso. *Ibidem.*, p. 863.

<sup>366</sup> Sin embargo, los evangelios no mencionan la cueva como lugar de nacimiento de Jesús. Lucas 2, 7 habla de pesebre ya que no encontraban pesebre alguno; Mateo 2, 11 cita expresamente la palabra casa, *oikia*. Pero tradicionalmente se ha considerado la cueva como el lugar del nacimiento de Cristo, cosa que atestigua la tradición literaria como el arte cristiano primitivo. Uno de los testimonios más interesantes son los Protoevangelio de Santiago, un texto apócrifo en donde se menciona expresamente una cueva como lugar del nacimiento de Jesús. Esta obra atribuida al apóstol Santiago, pretende haber sido escrita de manera contemporánea a los hechos que describe, aunque en realidad la obra dataría de mediados del s. II. La cueva también aparece en los escritos de los Padres Apostólicos y en los Apologetas del s. II, anteriores a la redacción del Protoevangelio. En una carta atribuida a Bernabé, autor quizás no muy lejano de los apóstoles según cree Clemente de Alejandría, menciona la cueva y su papel de escenario del nacimiento de Cristo, pero además, menciona una profecía vinculada claramente a la cueva y al sacramento bautismal. Entre los pasajes citados como anticipación profética del sacramento bautismal se encuentra el texto de Isaías 33, 16-17: «Habitará en la cueva elevada de la peña fuerte. Y el agua suya, fiel; veréis al rey con gloria y vuestra alma meditará el temor del Señor». Este pasaje se interpreta como anticipación del nacimiento de Cristo, y la mención a la gruta con manantial, se asocia con las aguas del sacramento bautismal y con las aguas de regeneración. De esta forma, el simbolismo de la cueva entra a formar parte del mensaje del cristianismo. La misma tradición se encuentra en Justino, filósofo y mártir, quien además hace la misma alusión a Isaías. Menciona el nacimiento de Jesús y cómo José habría buscado aposento en una cueva. Además, este autor intenta explicar la sorprendente analogía entre Mitra y Cristo (tanto el nacimiento como el culto a Mitra están vinculados a las cuevas), indicado que para el caso del culto mitraico se trata de una imitación demoníaca, una falsa asimilación de la obra divina llevada a cabo por los demonios, con objeto de combatir las obras de Dios imitándolas. Por otro lado, es posible que en Belén existieran tradiciones orales sobre el nacimiento de Jesús en una cueva, como parece deducirse del testimonio de Orígenes a mediados del S. III, que hablando del nacimiento de Jesús en Belén, junto con los testimonios de la Escritura, aporta una información probablemente fruto de la observación personal o de la trasmisión oral. Todavía en su tiempo se puede ver, según dice, la cueva en la que nació Jesús: «Más si, aparte de la profecía de Miqueas y la historia escrita por los discípulos de

(...) *No solo eso: la madre del emperador ensalzó con edificaciones sublimes el recuerdo del ascenso a los cielos del Salvador del universo, sobre el monte de los Olivos, erigiendo arriba en la cubre, junto a la misma cima del monte, el sacro recinto de una iglesia. También allí fundó un oratorio en honor del Salvador que en ese lugar se detuvo, toda vez que un relato fidedigno sostiene que en ese lugar (...) inició a sus discípulos en los arcanos misterios...*<sup>367</sup>.

Pero estas tres cuevas no son las únicas donde los cristianos tiene lugares de culto y a los que peregrinan. Como afirma Benz, a mediados del siglo IV hay un laberinto de cuevas a disposición del cristiano. El *Itinerarium Burdigalense* (333) muestra numeroso emplazamiento de culto en cuevas: la cueva del nacimiento de María en Jerusalén, la cueva de la Anunciación en Nazareth<sup>368</sup>, y allí mismo la cueva del taller de José, la cueva de los pastores en Belén, la cueva de los reyes Magos en Der Dosi, la cueva de la resurrección de Lázaro en Betania, la cueva del lavado de pies en el Valle de Josafat, la cueva del arrepentimiento de Pedro en la montaña de Sión. Además de algunas cuevas más de los Padres, Reyes y Profetas de Israel: la cueva de David y del sepulcro de Raquel en Belén, la cueva de Job, la de Abraham, en Hebrón, la cueva de Elías sobre el Horeb, la cueva de Juan a orillas del río Jordán y la cueva de Moisés en la montaña de Sión<sup>369</sup> (véase fig. 100-106).

---

Jesús en Belén, basta considerar que, en armonía con los evangelios se cuenta, en Belén se muestra la cueva en que nació y, dentro de la cueva, el pesebre en que fue reclinado y envuelto en pañales». Este lugar debía de ser frecuentado por devotos o curiosos, tanto paganos como cristianos, puesto que añade Orígenes que «lo que en aquellos lugares se muestra es famoso aun entre gentes ajenas a la fe; en esta cueva, se dice, nació Jesús a quien admiran y adoran los cristianos». La imagen del nacimiento en la cueva pasa también al arte cristiano bizantino (véase fig. 104) y también a los iconos armenios, precisamente el evangelio más antiguo de Armenia, del año 887, menciona expresamente la estrella que iba mostrando el camino a los magos de oriente se paró en una cueva, donde se encontraba el Niño. *Ibidem.*, pp. 863-866.

<sup>367</sup> *Ibidem.*, pp. 868-869.

<sup>368</sup> Refiere Maraval que el suelo de la cueva en el s. IV ya estaba enlosado con mosaico; en el siglo V fue agrandada y su techo cortado para permitir la construcción de una pequeña iglesia. MARIÑO FERRO, X. R.: *Opus cit.*, p. 87.

<sup>369</sup> MOLINA GÓMEZ, J. A.: *Opus cit.*, p. 870.

Desde entonces, y hasta la actualidad, estos parajes se han convertido en centros de devoción y atracción para los cristianos. En efecto, hoy, los cristianos se siguen reuniendo en el Santo Sepulcro después de haber realizado el Viacrucis (Vía Dolorosa) marcado por nueve estaciones que recorren la ciudad antigua de este a oeste y por otras cinco situadas en el interior del templo<sup>370</sup> (véase fig. 108).

### 2.9.2.1. Jerusalén, un lugar triplemente sagrado

Otro emplazamiento primordial del paisaje sagrado de Jerusalén es el monte Moriah. Se trata de un lugar con una especial significación simbólica, imbuido de un carácter triplemente sagrado adquirido a lo largo de siglos de veneración de judíos, cristianos y musulmanes (véase figs. 7, 8, 9, 107).

En realidad, cada religión, a lo largo del tiempo, ha tejido en la ciudad un espacio significativo cargado con su historia, sus creencias y reconstruido con su memoria. Cada memoria se ha vinculado con ciertos lugares y los ha poblado con sus antepasados y con otros seres sobrenaturales a los que ha hecho presentes en determinados rituales, reproduciendo viejos gestos y parecidos movimientos. De esta forma, se transporta al presente algún tiempo pasado, por eso los rituales, en expresión de Velasco<sup>371</sup>, sirven para «atar el tiempo» y dar una idea de aparente continuidad.

Se podría decir que la ciudad está hecha de recuerdos que han quedado adheridos en los monumentos, evitando así que se diluyan en el tiempo. No en vano, los monumentos son expresión manifiesta de la permanencia o por

---

<sup>370</sup> GILLES, P.: “Jerusalén, ¿hay paz para los lugares santos?”, en DENIS, J-P.; FRANCHON, A. (eds.): *El Atlas de las Religiones*. Ed. Akal. Madrid, 2010, p. 90.

<sup>371</sup> VELASCO MAILLO, H.: *Opus cit.*, p. 382.

lo menos de la continuidad. De esta manera, permiten pensar la continuidad de las generaciones.

En efecto, para los judíos el monte Moriah, donde se encuentran las ruinas del Templo, es un lugar considerado doblemente santificado, porque, según la tradición, en ese sitio Abraham había ofrendado a su hijo Isaac a Dios y éste se le apareció allí a David cuando llevaba a cabo un sacrificio (II Cro 3, 1). La tradición posterior extendió la historia sagrada de Jerusalén al afirmar que Adán, Caín, Abel y Noé también habían hecho sacrificios en este lugar<sup>372</sup>. Por eso, en ese lugar se levantó un templo, bajo mandato del monarca Salomón, hijo del rey David, en el 968 a. C., que se convirtió en centro de peregrinación, de promesas y de ofrendas.

Durante los diez siglos siguientes hasta dos templos fueron construidos, destruidos y vueltos a construir en el mismo emplazamiento: el Templo de Salomón fue destruido por los babilonios en el 586 a.C. y vuelto a construir por Zorobabel en el 515 a. C., siendo desmantelado y reemplazado por el Templo de Herodes en el 19 a. C., que a su vez sería destruido por los romanos en el 70 d. C.<sup>373</sup>. Tras la destrucción del santuario los judíos mantuvieron durante siglos la costumbre bíblica de peregrinar a Jerusalén en el noveno día del mes hebreo de Av, el día en que según la tradición, fueron destruidos tanto el primer Templo como el segundo.

Junto a esto, los numerosos testimonios de peregrinos de diversas épocas demuestran la importancia que el Templo de Jerusalén ha tenido, y tiene, para las creencias judías. Un peregrino de Burdeos (333 d. C), de religión cristiana, pudo observar como cada año unos judíos ungían con aceite una piedra perforada, el día noveno de Av, rasgando sus vestiduras

---

<sup>372</sup>HAMBLIN, W. J., ROLPH SEELY, D.: *El templo de Salomón. Historia y mito*. Ed. Akal. Madrid, 2008, pp. 23-24.

<sup>373</sup> Fue destruido y vuelto a construir en el mismo lugar en Jerusalén tres veces: el Templo de Salomón fue construido en 968 a.C. y destruido por los babilonios en el 585 a.C.; el templo de Zorobabel se construiría en el 515 a.C., siendo destruido y sustituido por el Templo de Herodes en el 19 a. C, que a su vez sería destruido por los romanos en el año 70 d. C. *Ibidem.*, p. 23.

en señal de duelo. Un siglo más tarde, Jerónimo presenció esta misma ceremonia. Igualmente, un relato cristiano posterior informa de la presencia de judíos en las ruinas del Templo para celebrar la Fiesta de los Tabernáculos. Las peregrinaciones judías hacia Jerusalén continuaron durante todo el periodo medieval; algunos peregrinos, como Benjamín de Tudela, dejaron importantes relatos de sus viajes<sup>374</sup>.

Durante el siglo XVI los rabinos trasladaron los rituales religiosos al muro occidental, *Kotel* en hebreo, llamado también Muro de las Lamentaciones<sup>375</sup>. La única motivación fue su condición de lugar sagrado, porque según los rabinos *contenía* la presencia espiritual de Dios. De esta forma, se convirtió en el foco de la actividad religiosa para los judíos, pasando a ser el centro de la oración, la devoción y las peregrinaciones judías. Así, durante cientos de años los judíos se han congregado en ese lugar, y se siguen congregando allí, para conmemorar el Templo y orar, introduciendo sus oraciones escritas en papel por las grietas de la pared, festejar el *Shabat*, las fiestas nacionales y realizar la entrada de los adolescentes en la Ley judaica<sup>376</sup>.

Las ruinas del Templo también han formado parte habitual de los itinerarios de los peregrinos cristianos, ya que la narrativa evangélica lo presentaba como uno de los escenarios principales de la vida de Cristo. No obstante, los cristianos no reconstruyeron el Templo, puesto que interpretaron la profecía de Jesús, acerca de la destrucción del Templo<sup>377</sup>, como una condena definitiva del mismo y de su culto. Por eso, el templo fue dejado intencionalmente en su estado de destrucción. Paradójicamente esta desolación servía para probar su santidad, ya que demostraba la autenticidad de las enseñanzas de Jesucristo. No obstante las ruinas del

---

<sup>374</sup> *Ibidem.*, pp. 68-69.

<sup>375</sup> Se cree que se trata del muro de contención suroeste del segundo templo construido por Zorobabel en el 515 a. C. *Ibidem.*, p. 162.

<sup>376</sup> *Ibidem.*, p. 70.

<sup>377</sup> La refiere el evangelio de San Marcos y San Mateos. (Mt 24, 2; Mc 13,2).



templo siguieron siendo frecuentadas por los peregrinos cristianos. Especialmente importante era el «Pináculo del templo», asociado tanto a las tentaciones de Cristo como al martirio de Santiago<sup>378</sup>. Los relatos de algunos peregrinos cristianos que visitaban el Monte aludían a los restos del Templo, a la «Puerta Hermosa», a un altar donde, según la tradición, se martirizó a Zacarías, a una cueva donde, según la leyenda, Salomón «torturaba a los demonios», a cisternas y a las ruinas del palacio de Salomón. Aparte de esto, no existía ningún templo cristiano en el Monte, ni allí se celebraba ningún ritual formal. No obstante, los peregrinos acudían a Jerusalén para visitar en la iglesia del Santo Sepulcro -la tumba vacía de Cristo-, “...*el lugar más sagrado de la cristiandad...*”<sup>379</sup>, y los lugares donde tuvo lugar la pasión y muerte de Jesús.

Por su parte, para los musulmanes Jerusalén era, y es la tercera ciudad santa del islam, después de La Meca y Medina, en Arabia Saudí<sup>380</sup>. Fundamentan su santidad en la historia bíblica, reformulada en el Corán, y en las visiones de Mahoma. Para los musulmanes el rey judío Salomón fue uno de los grandes profetas de la Antigüedad, que destacó por su sabiduría y por la grandeza de su reinado. El Corán lo asocia también con la construcción del Templo, por eso fue venerado como lugar sagrado hacia el que los musulmanes primitivos, dirigían sus oraciones<sup>381</sup>.

Más tarde, la santidad del Templo de Salomón se vio reforzada por su asociación con la «visión nocturna» de Mahoma y su ascensión al cielo. En efecto, el Corán refiere que Mahoma viajó desde el templo sagrado de la Kaaba, en La Meca, hasta el Templo de Salomón, interpretado como el

---

<sup>378</sup> El diablo tentó a Jesús colocándolo en lo más alto del pináculo del templo, retándolo a que se tirara y demostrara su poder arrojándose desde allí (Lc 2, 41-52; Mt 4, 5).

<sup>379</sup> *Ibidem.*, pp. 105-106.

<sup>380</sup> Los musulmanes consideran La Meca como el corazón del mundo musulmán. Allí deben de peregrinar para cumplir el quinto precepto de los llamados pilares del Islam. Este rito es importante, porque permite al creyente culminar su obra terrenal, considerada por el Islam como un ciclo introductorio o preparativo para la vida en el más allá. CHEBEL, M.: *Ibidem.*, pp. 200, 313.

<sup>381</sup> HAMBLIN, W. J., ROLPH SEELY, D.: *Opus cit.*, p. 132.

Templo de Salomón, desde el que asciende a los cielos, donde le fueron revelados los *milagros* de Dios<sup>382</sup>.

De este modo, el relato de la ascensión de Mahoma sitúa al Templo de Salomón –y la futura Cúpula de la Roca- en el lugar central de la geografía sagrada de los musulmanes, confirmando la santidad conferida anteriormente al Templo por los judíos y cristianos, aunque añadiendo una nueva dimensión, al ser identificado con el escenario de la ascensión de Mahoma al cielo. Esta ascensión también subraya la centralidad cósmica del Templo, al ser punto de encuentro entre cielo y tierra, papel parecido al ejercido en numerosas teofanías bíblicas. La importancia del Templo de Salomón se vio reforzada con la construcción de la Cúpula de la Roca.

Sin duda, el hecho de que el Monte del Templo careciera de edificio sagrado, judío o cristiano, a principios del siglo VII, permitió que los musulmanes construyeran allí, en la explanada del antiguo templo judío, la Cúpula de la Roca, y la mezquita de Al- Aqsa. Solo una década después de ser terminada, la imaginación de los peregrinos cristianos había convertido la Cúpula de la Roca en el Templo de Salomón. Solo algunos eruditos como el monje Arculfo (680), autor de unos relatos de viajes a Jerusalén, sabían que la mezquita musulmana solo se levantaba sobre el emplazamiento del antiguo Templo. Con el tiempo, la mayor parte de los peregrinos dejaron de hacer esta distinción, y de forma cada vez más frecuente se referían a la Cúpula de la Roca como «el Templo». Es probable que estas asociaciones se deriven del contacto entre los peregrinos occidentales y los cristianos orientales. Por ejemplo, Eutiquio (muerto en el 940), patriarca egipcio de Alejandría, creía que “...*la [Cúpula de la] Roca [es] donde Dios habló a Jacob y a la que Jacob llamó la Puerta del Cielo y los israelitas el Sancta Sanctorum [del Templo de Salomón]. Es el centro*

---

<sup>382</sup> Véase nota 36.

*del mundo, siendo un Templo para los israelitas, que lo tenían en gran veneración...»<sup>383</sup>.*

### 2.9.3. Peregrinaciones a Roma y otros lugares cristianos

El otro gran polo de atracción para los peregrinos cristianos fue Roma. La presencia en ella de los sepulcros de los apóstoles Pedro y Pablo y de innumerables mártires la convirtieron en idónea como meta de peregrinaciones.

Tanto las numerosas construcciones promovidas por el emperador Constantino, a principios del s. IV, -las basílicas de Laterano y la del Vaticano- como la promoción del culto a los mártires promovida por algunos papas, como Dámaso (366-384), contribuyeron a favorecer las peregrinaciones. Dan fe de ello la reestructuración de algunos sepulcros venerados y de los recintos que los contenían para facilitar la visita de los fieles. En algunos casos, también fueron potenciados los itinerarios subterráneos que conducían a los santuarios. Así se crearon nuevas escaleras, que llevaban a los devotos de manera rápida y directa hacia las tumbas; este sistema permitía un cómodo recorrido de sentido único y evitaba las retenciones de personas que –como recordaba Prudencio a comienzos del siglos V a propósito de la visita al sepulcro del mártir Hipólito en la Tiburnina- se hacinaban en los santuarios más venerados de la ciudad<sup>384</sup> (véase fig. 109, 110, 111).

Asimismo se conservan numeroso testimonios literarios entre los que resulta particularmente significativo el del San Jerónimo, que dedicaba el domingo a visitar las sepulturas de los apóstoles y mártires de Roma<sup>385</sup>, y

---

<sup>383</sup> Los corchetes son del autor. HAMBLIN, W. J., ROLPH SEELY, D.: *Opus cit.*, p. 103.

<sup>384</sup> FIOCCHI NICOLAI, V.; BISCONTI, F; MAZZOLENI, D.: *Opus cit.*, p. 51.

<sup>385</sup> *Ibidem.*, p. 50.

el Prudencio que deja testimonio de su viaje a Roma en los poemas IX, XI, XII y XIV del *Peristephanon*<sup>386</sup>.

No obstante, también otros lugares fueron meta de peregrinaciones en la antigüedad tardía, como el sepulcro de Martín de Tours, al que, desde la segunda mitad del siglo V, acudían peregrinos provenientes no solo de la Galia, sino sobre todo de Hispania e Italia<sup>387</sup>.

Asimismo, en Hispania hay testimonios de este tipo de peregrinaciones. Prudencio señalaba que “...*también acude aquí el habitante de la tierra extranjera, pues su fama recorrió todas las tierras, descubriendo que aquí se hallan los patronos del mundo, a quienes puedan rodear suplicantes...*”<sup>388</sup>. Del mismo modo, la *Vita sancti Fructuosi* informa de dos peregrinaciones, una a *Emerita Augusta* para visitar la iglesia de Santa Eulalia y la otra a *Hispalis* a la iglesia de San Geroncio. Asimismo, según las *Vidas de los Santos Padres Emeritenses*, el abad Nacto llegó a Mérida por devoción a la mártir Santa Eulalia<sup>389</sup>. Pero el testimonio más esclarecedor de peregrinaciones de larga duración en la Península es la existencia del *xenodochium* de Mérida. Fue obra de Masona y su finalidad era proporcionar albergue y atención hospitalaria a los peregrinos<sup>390</sup> (véase fig. 112, 113).

---

<sup>386</sup> RIVERO GARCÍA, L.: *La poesía de Prudencio*. Editan: Universidad de Extremadura, Universidad de Huelva. Cáceres, 1996, p. 16.

<sup>387</sup> PRIETO FERNÁNDEZ, F. J.: “*Peregrinus ad loca sancta* en camino hacia Jerusalén y Roma”, camino hacia Jerusalén y Roma”, en *Revista de Pastoral*, nº 30, p. 15. Diócesis de Ourense. Ourense. Obtenido desde [www.obisdocourense.es](http://www.obisdocourense.es).

<sup>388</sup> CASTILLO MALDONANDO, P.: *Opus cit.*, p. 279.

<sup>389</sup> En esta obra también se narra que a Mérida llegaron unos mercaderes griegos, probablemente con fines mercantiles y financieros. No obstante, Recio Véganzones presupone que este viaje pudo haber contribuido a la devoción de Santa Eulalia de Oriente, como se desprende de algunos antiguos calendarios, y del culto de sus reliquias. RECIO VEGANZONES, A.: “La Mártir Eulalia en la devoción popular: Prudencio primer promotor de su culto, peregrinaciones, expansión de sus reliquias e iconografía”, en OLERIO BAIRRAO, J. M., GURT, J. M. y otros (coords.): *II Reunión de Arqueología Cristiana Hispánica*. Barcelona, 1995, p. 325.

<sup>390</sup> Según Pedro Mateos se correspondería con los restos arqueológicos excavados en la barriada de Santa Catalina en Mérida. Situado a doscientos metros aproximadamente al este de la basílica de Santa Eulalia y sobre la Vía de la Plata. MATEOS CRUZ, P.: *La basílica de Santa Eulalia de Mérida. Arqueología y Urbanismo*. CSIC. Consorcio de la Ciudad Monumental de Mérida. Madrid 1999, p. 195.

También en Hispania, pero en fecha más tardía e insegura, avanzado el reinado de Alfonso II el Casto, probablemente entre 812 y 842, las noticias del *hallazgo* de la tumba del apóstol Santiago convierten a *Iria Flavia*, Santiago de Compostela, en meta de peregrinación para los cristianos, a pesar de que hasta el momento no hay ninguna prueba arqueológica ni documental que atestigüe el *descubrimiento*<sup>391</sup>.

La *invención* de la tumba vendría a culminar toda una línea de pensamiento que se extiende a lo largo de los siglos anteriores: San Ireneo, a principios del siglo III, ya hablaba de la diáspora de los Apóstoles, diáspora en la que Hispania tocaría a Santiago. Por su parte, San Jerónimo, a comienzo del siglo V se hace eco de una tradición según la cual los apóstoles fueron enterrados allí donde predicaron. Posteriormente, se fue asociando el *Finis Terrae* (llevar el evangelio hasta los confines de la tierra, Lc, 24, 44-48) con Hispania, y más concretamente con lo que es la actual Galicia. Los escritos *Breviarium Apostolorum* y *De orto et obitu parum*, de los siglos VII y VIII ya dan noticias de Santiago predicando en Hispania y de su enterramiento en el *Finis Terrae*. Finalmente, el Beato de Liébana, en su himno *O Dei Verbum*, de finales del s. VIII, declara que Santiago es el patrón de España<sup>392</sup>.

---

<sup>391</sup> MÁRQUEZ VILLANUEVA, F.: *Opus cit.*, p. 31. La leyenda cuenta que un monje eremita, Pelayo, cree ver unas luces sobrenaturales que parecen señalar un lugar concreto en medio del bosque; dada la insistencia del fenómeno, decide avisar al obispo de su diócesis, Teodomiro, que residía en Iria Flavia, la actual Padrón (pedrón: piedra grande, donde la tradición asegura que amarraría la nave que trajo a Hispania los restos del apóstol Santiago); el obispo decide visitar el lugar y ver, por sí mismo, las extrañas luces; adentrándose en la espesura descubren un antiguo mausoleo con tres tumbas, una de las cuales en clara preeminencia sobre las otras. Teodomiro ora y ayuna durante tres días, y al final de los cuales, tiene la revelación: la tumba descubierta contiene los restos del apóstol Santiago, uno de los hijos del Zebedeo. En relación a la fecha de tal descubrimiento, Ortiz Baeza cree que pudo suceder en la tercera década del siglo IX, puesto que la primera donación, de la que se guarda noticia, a la naciente iglesia compostelana es de 829, y es obra del rey asturiano, y antes del 820 Teodomiro no podía ser obispo de Iria Flavia porque lo era Quendulfo, quien firma en un documento de la época. Añade que la fecha del año 823, manejada con frecuencia, parece estar elegida para poner en concordancia el contenido del *Pseudo Turpin* (Libro IV del *Codex Calixtinus*), con la fecha de la muerte de Carlomagno en el año 814; toda vez que el texto afirma el descubrimiento de la tumba de Apóstol por el emperador de la «barba florida».

<sup>392</sup> ORTIZ BAEZA, J. A.; PAZ DE SANTOS, M.; GARCÍA MASCARELL, F.: *Camino de Santiago. Relaciones geográficas, históricas y artísticas*. Edita: Ministerio de defensa Asociación de Amigos de los Caminos de Santiago de Madrid. Madrid, 2009, p. 34.

Crónicas posteriores afirman que el cadáver del Apóstol fue transportado por los ángeles hasta el cielo galaico. Posteriormente, aparece la versión del viaje en una barquita de cristal, pilotada siempre por criaturas sobrenaturales. En el *Liber Sancti Jacobi*, se menciona a siete discípulos que, tras el martirio de Santiago, guiaron una nao que llegó a las orillas de *Iria Flavia* tras siete días veloz navegación. Estos y otros muchos portentos, acompañados o no de reliquias, confirieron al lugar en el que acaecían los sucesos un poder taumátúrgico y religioso que lo convirtió, con el paso del tiempo y la ayuda de la jerarquía eclesiástica y monárquica, en polo espiritual de la cristiandad que atrajo a miles de peregrinos venidos de toda Europa<sup>393</sup>.

Las noticias de la *invención* no tardan en llegar a la corte asturiana de Oviedo y desde allí, tal vez, por vía marítima, a Francia y el resto de Europa<sup>394</sup>. A partir de entonces los peregrinos acuden desde cualquier lugar y por algunas de las múltiples rutas jacobeanas que se extienden tanto dentro como fuera del territorio peninsular (véase fig. 114, 115, 116, 117).

### 2.9.4. Otras peregrinaciones

En la India no hay nada más sagrado que una peregrinación. Lo esencial, no es tanto la visita al templo, como el viaje en sí mismo. Y es que los indios nunca olvidan que su vida no es más que un viaje. Así, la India está sembrada de centros de peregrinación, ya sea a orillas de un río, del mar, o en la cima de una montaña. Algunos de los destinos más populares de estas peregrinaciones son a Varanasi, Allahabad, Haridwar, ciudades situadas junto al Ganges, sobre todo a la ciudad de Benarés, la Roma hindú<sup>395</sup>. Aunque, los «verdaderos» peregrinos, prefieren las

---

<sup>393</sup> MÁRQUEZ VILLANUEVA, F.: *Opus cit.*, p. 13.

<sup>394</sup> ORTIZ BAEZA, J. A.; PAZ DE SANTOS, M.; GARCÍA MASCARELL, F.: *Opus cit.*, p. 35.

<sup>395</sup> Se cree que una de las cuatro cabezas de Brahma descansó aquí. Los hinduistas adoran fundamentalmente a *Trimurti*, la Trinidad Hindú, que representa las tres formas de lo divino: Un dios al

montañas. Y es que las creencias indias veneran tanto el movimiento como la inmovilidad, simbolizada por estas últimas. Ya hemos visto que según una antigua creencia en las montañas es donde vivían los dioses. Por consiguiente, ir a las montañas significa ir al encuentro de Dios<sup>396</sup>.

Por su parte, los budistas acuden en peregrinación a los cuatro lugares santificados por los acontecimientos importantes de la vida de Buda: al lugar donde nació, Lumbini; a Bodhgaya, el lugar donde tuvo la Revelación<sup>397</sup>; a Sarnath, el pueblo donde comenzó su predicación; y Kushinagar, la localidad donde murió. Y los peregrinos que morían en el camino “...eran premiados con un renacimiento bienaventurado en los dominios celestes del Nirvana...”<sup>398</sup>.

También en la América precolombina se realizaban peregrinaciones. De ellas da cuenta Bernardino de Sahagún en su *Historia de las cosas de Nueva España*: “...cerca de los montes hay tres o cuatro lugares donde solían hacer muy solemnes sacrificios y que venían ellos de muy lejas tierras. El uno de éstos es aquí en México, donde está un montecillo que se llama Tepeacac, y los españoles llaman Tepeaquilla, y ahora se llama Ntra. Señora de Guadalupe; en este lugar tenían un templo dedicado a la madre de los dioses que llamaban Tonantzin, que quiere decir nuestra madre; allí hacían muchos sacrificios a la honra de esta diosa, y venían a

---

mismo tiempo creador, conservador, y destructor; en realidad todas las divinidades son aspectos de *Brahma*, el único, el no manifestado, el inmutable, el intemporal. La *trimurti* está compuesta por: 1. *Brahma*, símbolo del poder creador. Su compañera es *Saravasti*. 2. *Vishnú*, símbolo del principio conservador y estabilizador, es el señor del mar, del cielo y de la tierra, protege a los hombres y a los dioses menores. Su compañera es Sri. 3. Shiva, símbolo de la Naturaleza. Se representa con dos caras, una terrible, de destrucción, y la otra amable, de regeneración y de protección. Es el dios de la vida, simbolizado por el *linga*, falo, erigido sobre el *yoní*, matriz. Su compañera se encarna en: *Kali*, como destructora; *Uma*, como belleza; *Durgá*, como diablesa; *Parvati*, como montañera y *Dervi*, como gran diosa. DE ORBANEJA, F.: *Historia impía de las religiones*. Ed. Corona Boreales. Madrid, 2003, p. 135.

<sup>396</sup> JHA, R.: *Opus cit.*, p. 17.

<sup>397</sup> Parece que fue bajo un árbol llamado árbol Bodhi. Creen los budistas que este árbol es descendiente de la higuera sagrada. KINDERSLEY, D.: *Opus cit.*, p. 97.

<sup>398</sup> JAMES, E. O.: *Introducción a la historia de las religiones*. Ed. Cristiandad. Madrid, 1973, p. 198.

*ellos de muy lejas tierras, de más de veinte leguas, de todas estas comarcas de México, y traían muchas ofrendas...’’<sup>399</sup>.*

Luego, una de las características más sobresalientes de todas estas religiones es el hecho de que reconocen y atribuyen la condición de sagrado a una serie de elementos semejantes como las reliquias de sus fundadores, Jesús, Mahoma, Buda, Brama; el lugar donde están enterrados; a sus acompañantes más cercanos como Pedro, Pablo, Santiago, Santa Eulalia y otros santos, Alí yerno de Mahoma<sup>400</sup>, monjes seguidores de Buda, convertidos en santos y mártires; sus sepulcros, además de todos aquellos elementos tangibles que de una u otra manera estuvieron en contacto con estos personajes; a los lugares de aparición de los seres sobrenaturales y de las formas naturales de manifestar su presencia como árboles, manantiales, fuentes, ríos, grutas, imágenes, etc., que además son considerados milagrosos y por eso atraen la devoción popular que, como hemos visto, con el tiempo da lugar a los santuarios.

Por tanto, la peregrinación es un fenómeno transcultural y arcaico, perdurable en el tiempo, a la vez que dinámico, con una vigencia actual adecuada a las nuevas necesidades de las personas que la realizan<sup>401</sup>.

---

<sup>399</sup>MARZAL, M. M.: *Historia de la Antropología Indigenista: México y Perú*. Anthropos. Editora Regional de Extremadura. Mérida, 1993, p. 82.

<sup>400</sup> Algunos lo creen enterrado en la ciudad de Nayaf (Iraq), otros en Mazar-e Sharif (Afganistán).

<sup>401</sup> JIMENEZ MADARIAGA, C.: *Opus cit.*, pp. 86-87.



### 2.9.5. Imágenes



**Fig. 95. San Juan Bautista en el desierto de Judea.** Durante años recorrió este desierto predicando, viviendo de forma austera y vestido con una piel de camello. Sus pláticas atraían a muchos judíos que escuchaban sus palabras y pedían que les convirtiesen a la nueva fe bautizándolos en el río Jordán. El cordero de la escena alude al anuncio que de Cristo hizo San Juan Bautista cuando dijo: “... *He aquí el cordero de Dios que quita el pecado del mundo...*” (Jn 1, 29-30). Obra de Francisco Zurbarán<sup>402</sup>.

<sup>402</sup>PALOMERO PÁRAMO, M<sup>a</sup> J. (coord.): *Zurbarán*. Junta de Extremadura. Consejería de Cultura y Patrimonio. Badajoz, 1998, p. 102.



*Fig. Cueva. Fuente: Cuadernos de La Santa, n° 10.  
Edit. Fundación La Santa. Murcia, 2008.*

**Fig. 96. Cueva sobre la que se levanta el santuario de Santa Eulalia de Mérida en Totana (Murcia)<sup>403</sup>.**

---

<sup>403</sup> Fuente: *Cuadernos de La Santa, n° 10*. Edita: Fundación La Santa. Murcia, 2008.

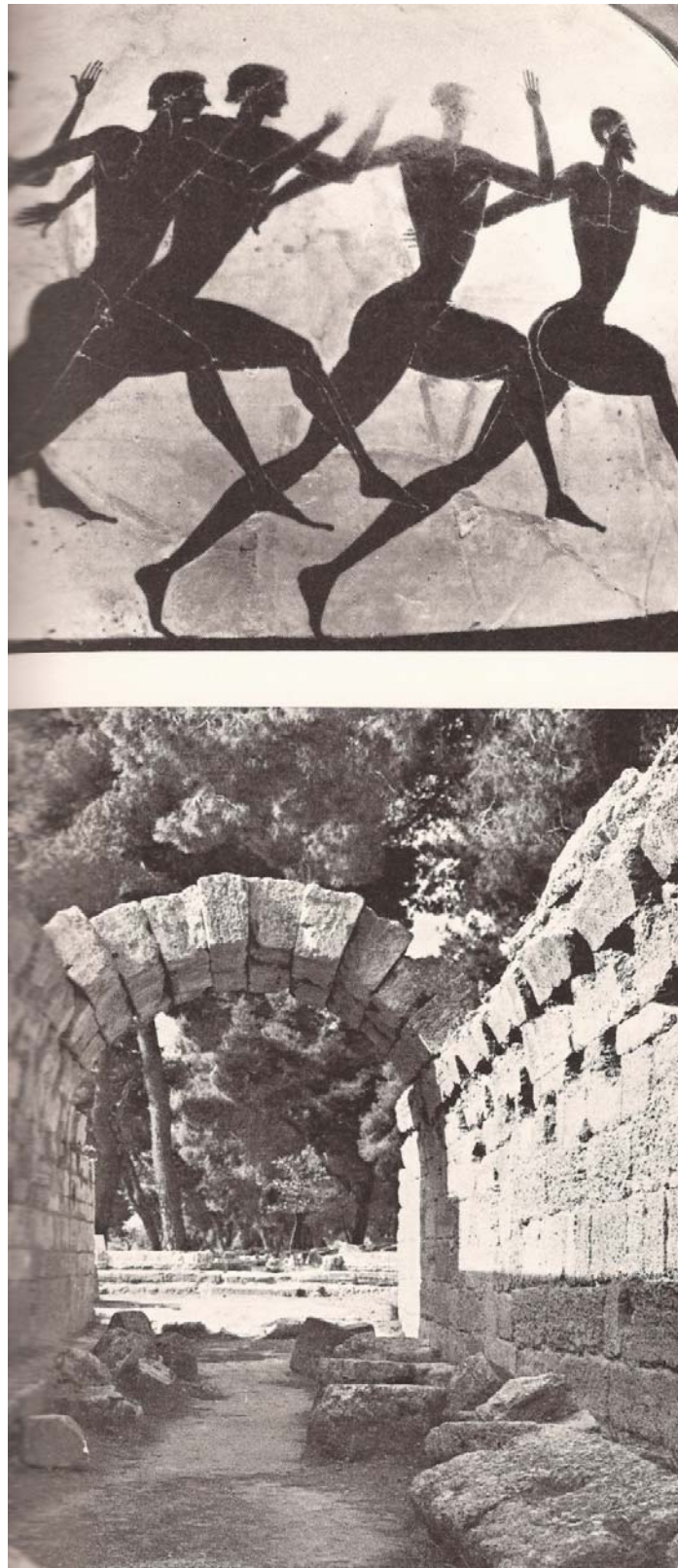


Fig. 97. Carreras. Pasillo de entrada al estadio de Olimpia<sup>404</sup>.

<sup>404</sup> DURUY, V.: *Opus cit.*, p. 85.



Fig. 98. Templo de Apolo en Delfos<sup>405</sup>.



Fig. 99. Santuario de Esculapio<sup>406</sup>, en griego Asclepio. Es el dios mitológico de la medicina y protector de la salud. Sus atributos son: la copa, en la cual se contiene la bebida salutífera, y el bastón del viajero, en el que se enrosca la serpiente (signo de adivinación entre los griegos, el cual figura junto a todas las divinidades médicas y como símbolo de la farmacopea antigua o farmacia actual)<sup>407</sup>.

<sup>405</sup> *Ibidem.*, p. 139.

<sup>406</sup> *Ibidem.*, p. 65.

<sup>407</sup> PÉREZ-RIOJA, J. A.: *Opus cit.*, p. 201.



**Fig.100. La cueva donde fue enterrado Jesús<sup>408</sup>.** Fuente: A. Grabar, *Die Mittelalterliche Kunst Osteuropas*.



**Fig. 101. El profeta Elías recibe de un cuervo su alimento en el desierto. Gracanica (Serbia).** Fuente: A. Grabar, *Die Mittelalterliche Kunst Osteuropas*<sup>409</sup>.

<sup>408</sup> MOLINA GÓMEZ, J. A.: “La cueva y su interpretación en el Cristianismo Primitivo”, en *Espacio y tiempo en la percepción de la Antigüedad Tardía*, XXIII. Murcia, 2006, p. 869.

<sup>409</sup> *Ibidem.*, p. 871.

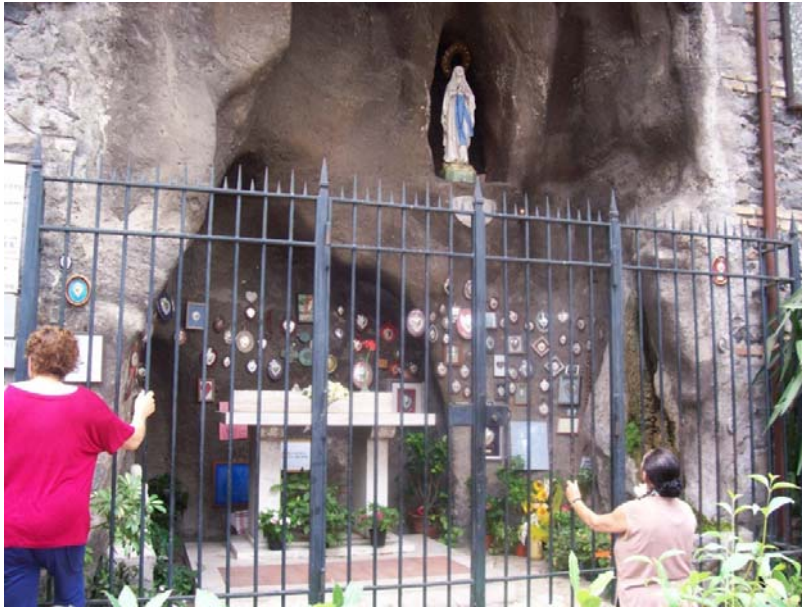


**Fig. 102. Nacimiento de Jesús en una cueva. Instituto Helénico (Venecia).** Fuente: A. Grabar, *Die Mittelalterliche Kunst Osteuropas*.



**Fig. 103. Anacoretas en sus cuevas. Menologio de Basilio II.** Fuente: J. Lacarrièrè, *Los hombres ebrios de Dios*<sup>410</sup>.

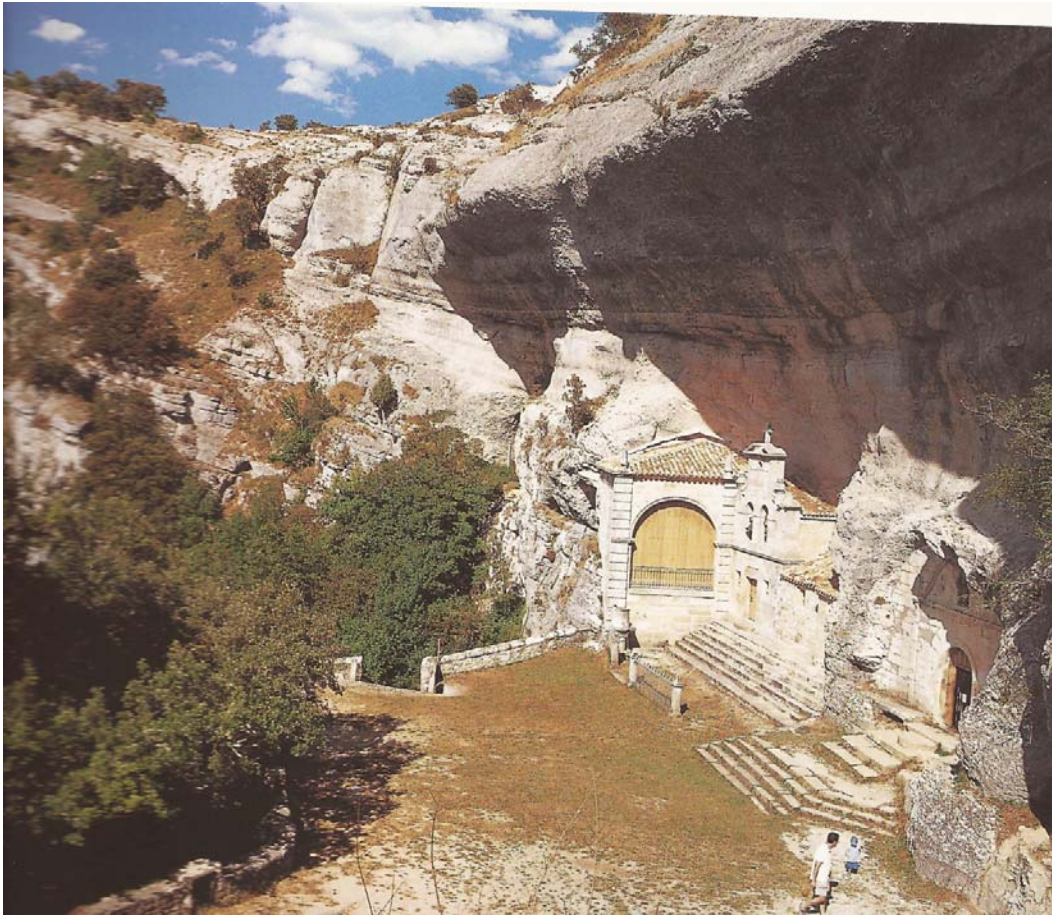
<sup>410</sup> *Ibidem.*, p. 877.



**Fig. 104.** Cueva en el que se le rinde culto a la Virgen Inmaculada. Está situada en patio de la iglesia de Santa Inés, en Roma, debajo de la cual se encuentran las catacumbas (Foto Antonia Castro).



**Fig. 105.** Ermita de Santa Justa en la playa del mismo nombre, en Santillana del Mar, Santander. Está situada en el interior de una cueva con tradición marinera. Se cree que fue habitada por algún anacoreta (s. VIII- X) que emigró de las zonas ocupadas por los musulmanes, posiblemente de Sevilla donde están los restos de Santa Justa y Santa Rufina. Ambrosio de Morales en su libro *Viaje Santo* indica que “...a media legua de Santillana, en una peña que se entra en el mar, está una iglesia dentro de una cueva teniendo la advocación de Santa Justa y de Santa Rufina, que están allí sus benditos cuerpos, y por eso tienen aquella ermita en gran veneración...”. (Foto Antonia Castro).

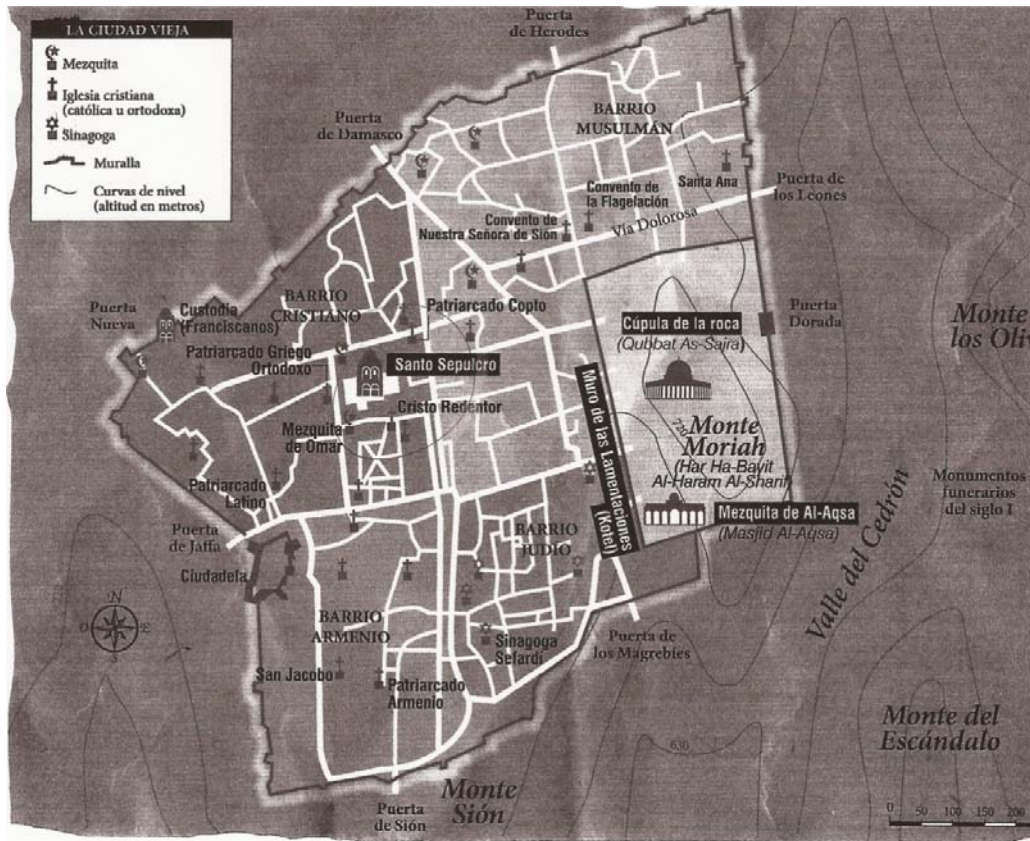


**Fig. 106. Ermita de los santos Tirso y Bernabé en la provincia de Burgos<sup>411</sup>.**

---

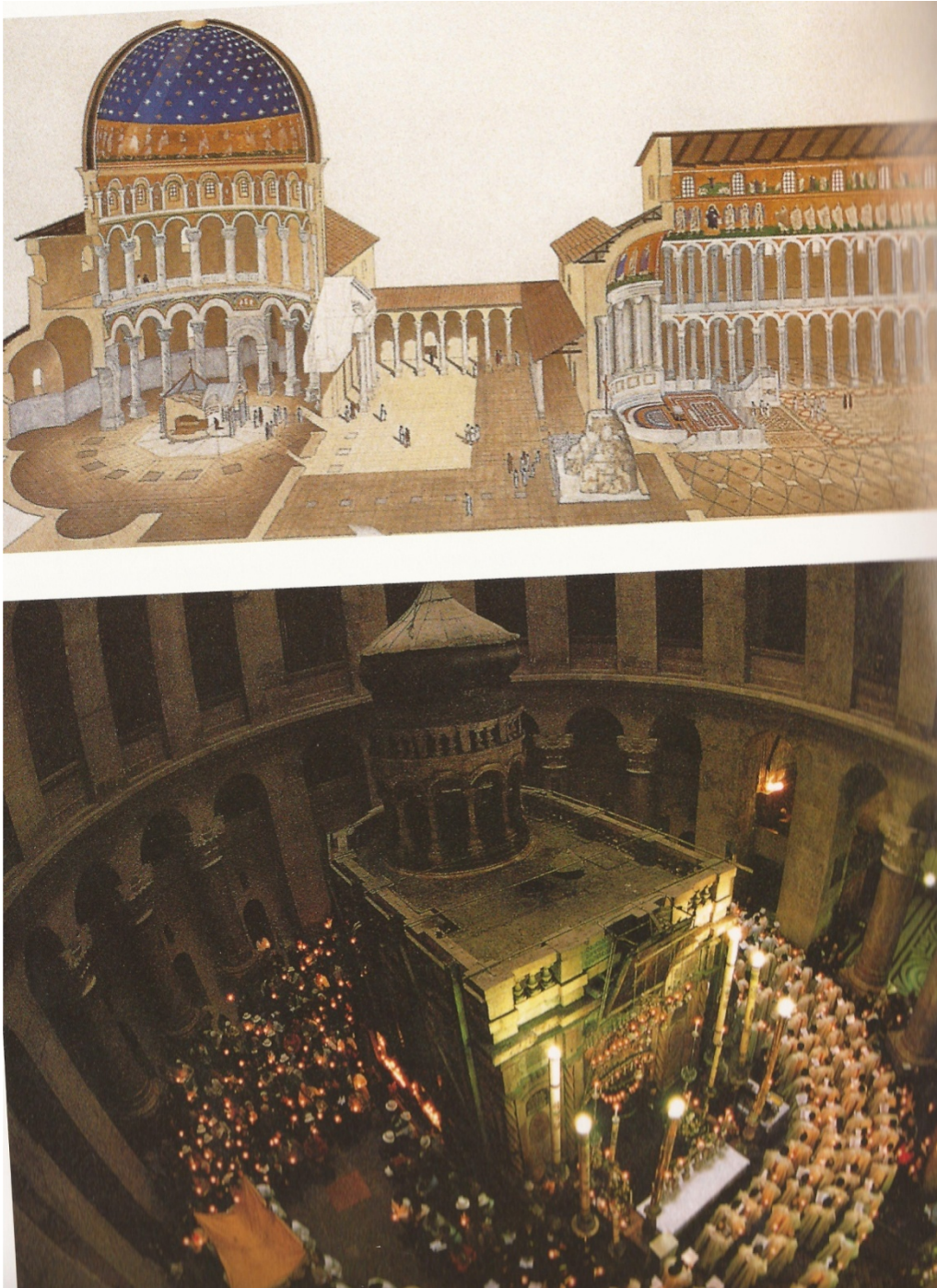
<sup>411</sup> DE HARO, C.: *Todo Burgos y provincia*. Ed. Fisa Escudo de Oro. Burgos, 2007, p. 95.





**Fig. 107. Jerusalén, la ciudad vieja** rodeada por un muro, esta divide en cuatro barrios: musulmán, judío, cristiano y armenio. Allí se encuentran los Lugares Santos de las tres religiones monoteístas: judía, cristiana y musulmana<sup>412</sup>.

<sup>412</sup> GILLES, P.: “Jerusalén, ¿hay paz para los lugares santos?”, en DENIS, J-P.; FRANCHON, A. (eds.): *El Atlas de las Religiones*. Ed. Akal. Madrid, 2010, p. 90.



**Fig. 108.** La imagen superior muestra la reconstrucción de la iglesia del **Santo Sepulcro de Constantino**, en el siglo IV, en la que se muestra cierta similitud con el Templo de Salomón. La tumba de Cristo (a la izquierda, bajo la cúpula) desempeñaría el papel de *Sancta Santorum*, con el Gólgota (en el centro) haciendo las veces de altar sacrificial y la basílica como Patio de Israel. En la imagen inferior la **Tumba de Cristo** reconstruida en el siglo XIX en la iglesia del Santo Sepulcro<sup>413</sup>.

<sup>413</sup> HAMBLIN, W, J., ROLPH SEELY, D.: *Opus cit.*, p. 104.

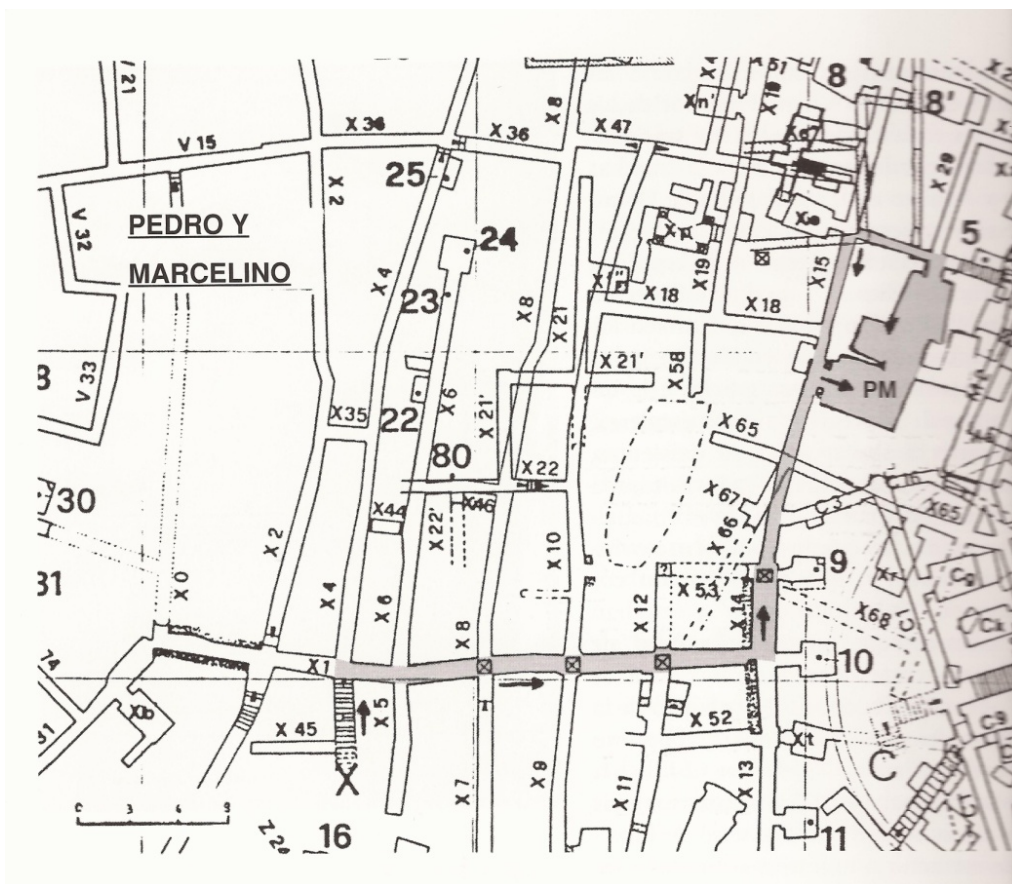


Fig. 109. Itinerario damasiano de la visita a las tumbas de los santos Pedro y Marcelino en las catacumbas<sup>414</sup>

<sup>414</sup> FIOCCHI NICOLAI, V.: "Origen y desarrollo de las catacumbas romanas", en FIOCCHI NICOLAI, V.; BISCONTI, F; MAZZOLENI, D.: *Las catacumbas cristianas de Roma. origen, desarrollo, aparato decorativo y documentación epigráfica*. Ed. Schnell y Steiner. Alemania, 1999, p. 52.



**Fig. 110. Galería del itinerario damasiano de visita a las tumbas de san Pedro y Marcelino en Roma<sup>415</sup>.**



**Fig. 111. Galería principal del nivel inferior de la catacumbas de Priscilla, en Roma<sup>416</sup>.**

---

<sup>415</sup> *Ibidem.*

<sup>416</sup> *Ibidem.*, p. 26.



**Fig. 112. Restos del Xenodochium en la barriada de Santa Catalina en Mérida.** Situado a doscientos metros aproximadamente al este de la basílica de Santa Eulalia sobre la vía de la Plata (Foto Antonia Castro).



**Fig. 113. El Xenodochium** estaría situado a doscientos metros aproximadamente al este de la basílica de Santa Eulalia y sobre la Vía de la Plata y a las afueras del casco urbano<sup>417</sup> (Foto Antonia Castro).

<sup>417</sup> MATEOS CRUZ, P.: *La basílica de Santa Eulalia de Mérida. Arqueología y Urbanismo*. CSIC. Consorcio de la Ciudad Monumental de Mérida. Madrid 1999, p. 195.



Fig. 114. Caminos Jacobeos europeos (Foto Antonia Castro).

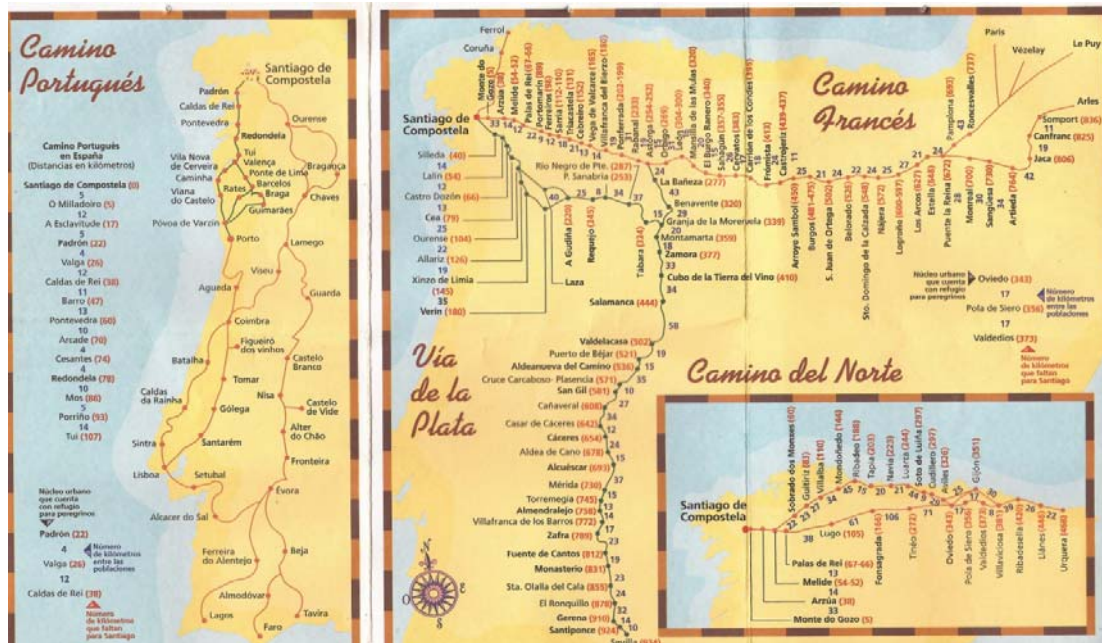


Fig. 115. Caminos Jacobeos portugués, francés, Vía de la Plata y del Norte de España (Foto Antonia Castro).



**Fig. 116. Credencial del Peregrino Jacobeo.** Esta credencial es sólo para los peregrinos a pie, bicicleta o a caballo que desean hacer la peregrinación con sentido cristiano, aunque sólo sea en actitud de búsqueda. Con esta credencial el peregrino tiene acceso a los albergues que ofrecen hospitalidad cristiana en el camino y a solicitar la «Compostela», que es la certificación por haber cumplido la peregrinación. Ésta solo se concede a los que llegan a la tumba del apóstol Santiago, habiendo recorrido al menos los cien últimos kilómetros a pie o a caballo, o doscientos km en bicicleta (Foto Antonia Castro).



**Fig. 117. Sellos que certifican el paso por las diferentes etapas del camino de Santiago** (Foto Antonia Castro).

## **CAPITULO III LA ÚLTIMA PEREGRINACIÓN: LA MUERTE.**



### 3.1. La muerte: mitos y símbolos

En numerosas religiones la muerte está en la base de las creencias religiosas en tanto que conciben la vida terrestre como tránsito, es decir, como el paso de una forma de vida, la compuesta por el cuerpo y el alma, a otra, simple, puramente anímica. En virtud de esta convicción es común en la mitología de numerosas culturas que las ideas relativas a lo que significa estar muerto se enmarquen en una idea más general de lo que denota estar vivo. Esto es, nuestra concepción de la muerte dependerá de cómo entendamos la vida. Esto nos descubre, por un lado, la unidad fundamental vida-muerte, y, por otro, las esperanzas que esta unidad hace concebir al hombre respecto de su propia vida después de la muerte.

Desde esta perspectiva, la muerte es un acontecimiento esencial, constitutivo y propio de la vida. Lo consideran tan importante que la mayoría de las culturas lo justifican con mitos y ritos que ayudan a comprender mejor esta voluntad de supervivencia y esta confianza ilimitada en la vida más fuerte que en la muerte. Así que, del mismo modo que los mitos nos explican el origen del cosmos, de los dioses y del hombre, también nos explican su final y, además, señalan los destinos sobrenaturales hacia los que transitar cuando la muerte física no es concebida como termino sino como paso, como viaje hacia otra realidad sobrenatural.

Estos relatos son todos historias primordiales, historias sagradas, pues los personajes son seres sobrenaturales y los antepasados míticos<sup>418</sup>, pero ni los acontecimientos, ni sus personajes son los mismos para todas las culturas. Tampoco los destinos son todos iguales, cambian según las creencias, pues cada cultura entiende los hechos de un modo distinto, los

---

<sup>418</sup>ELIADE, M.: *Mito y realidad*. Kairós. Barcelona, 2006, p. 93.

elabora, los recrea, los modifica y adapta configurando diferentes explicaciones. Se podría decir que los mitos se constituyen como organismos vivos, en mutación constante y sujeto a múltiples influencias. De tal manera, que un mismo motivo mitológico puede aparecer en diferentes culturas, pero tratado desde perspectivas y sensibilidades diversas. E incluso, dentro de una misma cultura podemos encontrar diferentes formas locales de entender el mito dependiendo de la época, de la zona, del grupo social y de su estilo de vida. De ahí que el mito de la muerte y del paraíso pudiera ser entendido de modo muy diferente, por un cristiano del s. I d. C., y por otro veinte siglos después, o también de forma distinta por un cristiano occidental o un cristiano africano, etc.

### 3.2. La muerte, entre la naturaleza y la cultura

El temor a la muerte representa, sin duda, uno de los instintos humanos más generales y más profundamente arraigados; y es una realidad natural que el hombre intente superarla culturalmente; pues la muerte es concebida como uno de esos elementos de la experiencia humana que son imprevisibles e inevitables. Así pues, este temor lo resuelven algunos hombres con el reconocimiento de un orden trascendente que va más allá de lo sensible y natural y que, por tanto, escapa a las formas usuales de conocimiento.

La muerte, sin duda, es un hecho trascendental para el ser humano, desde sus orígenes, y constituye parte de la esencia que dio origen a la religión en su forma más rudimentaria<sup>419</sup>. Su percepción y las ceremonias simbólicas<sup>420</sup> asociadas a ella son, entre otros, algunos de los aspectos que

---

<sup>419</sup> JAMES, O.: *Introducción a la historia comparada de las religiones*. Ed. Cristiandad. Madrid, 1973, p. 60.

<sup>420</sup> Posiblemente, el caso más antiguo de tratamiento diferencial de los muertos conocido hasta la fecha es la acumulación de unos treinta y dos cadáveres completos de *Homo Heidelbergensis* (entre 350.000-400.000 años) asociados a osos y otros carnívoros en la Sima de los Huesos en el yacimiento de Atapuerca en Burgos. Juan Luís Arsuaga e Ignacio Martínez creen dudoso que estos enterramientos se

define la especificidad humana. Y aunque es un fenómeno universal y, además, biológico que a todos llega, tarde o temprano, no hay ninguna cultura que no se haya esforzado por superar el carácter natural de la muerte, dotándola de un sentido cultural a través de mitos, ritos y de la creación de seres sobrenaturales<sup>421</sup>.

La cultura así triunfa sobre lo natural, aportando creencias religiosas que mantienen la continuidad de la vida y, a través del ritual funerario, se extiende en forma de función social, ligando al grupo en deberes y obligaciones. En definitiva, creencias y rituales que permiten al ser humano superar el miedo, la angustia, la desmoralización y, a la vez, aportar medios de reintegración al grupo, y, por tanto, de restablecimiento del tejido social<sup>422</sup>.

---

acompañasen de una ceremonia con un significado simbólico, aunque no lo descartan totalmente. En relación al *Homo Neanderthalensis* se han hallado muchas sepulturas en diferentes yacimientos arqueológicos: en el Próximo Oriente, en Asia central, en Francia, y en Bélgica. La mayoría de los cuerpos fueron dispuestos cuidadosamente en simples fosas hechas en las cuevas, con frecuencia aisladas, y con objetos depositados como ofrendas. Por ejemplo, en la gruta de Shanidar, en Irak, donde se descubrieron algunos esqueletos de neandertales el análisis de los pólenes hacen suponer que uno de los difuntos habría sido rodeado de flores. En Uzbekistán, en la cueva de Teshiuk Tash se habrían dispuestos varios pares de cuernos de cabras montés clavados en el suelo; sobre el esqueleto de un niño de dos años de Dederiyeh (Siria) se halló un útil triangular de sílex a la altura del corazón y junto a la cabeza una losa de caliza; una mandíbula de ciervo se encontraba sobre la cadera de un niño de diez meses en Amud (Israel); el adolescente de Le Moustier (Francia) habría sido espolvoreado con ocre y enterrado en una postura flexionada y con ofrendas. Sin embargo, las opiniones de los investigadores respecto a este comportamiento cultural funerario no son unánimes. El paleoantropólogo Christopher Stringer y el arqueólogo Clive Gamble ponen en tela de juicio que los neandertales enterrasen a sus muertos. ARSUAGA, J. L., MARTÍNEZ, I.: *La especie elegida. La larga marcha de la evolución humana*. Ed. Temas de Hoy. Madrid, 1998, p. 261.

<sup>421</sup>En Occidente la causa de la muerte es una enfermedad o un accidente. En otras partes, puede ser necesario otra explicación. Así, entre los evuzok del Camerún la muerte puede ser provocada por el *kong*, un poder gracias al cual su dueño puede enriquecerse provocando a otros enfermedades que conducen a la muerte. En MALLART, L.: *Soy hijo de los evuzok. La vida de un antropólogo en el Camerún*. Ed. Ariel. Barcelona, 1996, p. 99. Por su parte, Rivers (1926) observó que el término polinesio *mate* (muerto) podía aplicarse a individuos que vivían en el poblado, pues por circunstancias rituales eran consignados al mundo de los antepasados, más que al de los vivos, y como tales no eran alimentados. En BARFIELD, T. (ed.): *Diccionario de Antropología*. Ed. Bellaterra. Barcelona, 2001, p. 443.

<sup>422</sup>BUXÓ REY, M<sup>a</sup>. J.: "En busca de antropologías de la muerte y del morir", en RODRÍGUEZ BECERRA, S. (coord.): *Religión y cultura. Vol. 2*. Ed. Signatura. Ediciones de Andalucía. Sevilla, 1999, p. 262.

### **3.3. Diversas concepciones de la muerte**

Como la muerte, tradicionalmente, se ha considerado más allá de la vida y, por tanto, no se puede experimentar, es un enigma certificar en qué consiste. Por consiguiente, esta imposibilidad de conocer lo que realmente sucede da lugar a la aparición de distintas concepciones.

Desde un punto de vista científico parece indiscutible que la muerte supone el cese de las funciones vitales y el deterioro definitivo del cuerpo. Para algunos, este deterioro implica la muerte total y definitiva del ser humano, supone el final absoluto de toda forma de vida; sin embargo, para otros, aunque la muerte es la pérdida de la vida, lo es solo en sentido biológico, no conlleva una destrucción total. Entendida de este modo, la muerte se define como transición, pasaje, cambio de estado; es también prueba iniciática (para el difunto que caminando en el más allá debe vencer múltiples dificultades y esforzarse por merecer su estatuto de antepasado) y renacimiento<sup>423</sup>.

#### **3.3.1. La muerte como tránsito**

El intenso deseo de perdurar más allá de la muerte es lo que lleva al pensamiento humano a concebir y elaborar diferentes sistemas de creencias y teorías acerca de la muerte como tránsito. Uno de los procedimientos más eficaces para oponerse a los efectos destructivos de la muerte es hacer de ella una aniquilación solo de la envoltura material del cuerpo. La parte espiritual, la mente o el alma, al entenderse como una realidad distinta, independiente y por tanto separable, continúa viviendo, pero en otra dimensión diferente.

Luego, más que un fin, la muerte es considerada como el paso sin retorno hacia otro tipo de realidad sobrenatural. Como un viaje que es

---

<sup>423</sup> THOMAS, L. V.: *Antropología de la muerte*. Fondo de Cultura Económica. México, 1975, p. 587

necesario preparar con cuidado para que el difunto abandone contento el mundo de los vivos. Bajo este postulado, el muerto que no es objeto de tratamiento ritual representa una amenaza para el orden humano, al no poder integrarse en una trama de relaciones entre vivos y muertos que ha sido elaborada culturalmente<sup>424</sup>. Esta creencia origina interpretaciones simbólicas que prestan especial atención a la seguridad del tránsito del difunto al «Más Allá». Son los supervivientes los que se preocupan de suministrarle todos los objetos necesarios, tanto materiales (vestidos, alimentos, armas) como mágico-religiosos (amuletos, contraseñas, etc.) que le aseguran, como si de un viajero vivo se tratara, un camino o travesía favorable. Y como los muertos solo aparecen o hacen sentir su influencia indirectamente, son relegados a otro mundo en la cosmogonía humana<sup>425</sup>. Por lo general, son lugares sagrados, simbólicos, emplazados en lugares inaccesibles para los vivos. Solo los que han muerto, o los antepasados míticos, pueden alcanzarlos y vivir allí para la eternidad.

Así pues, la muerte es vista como paso hacia otro tipo de realidad desconocida, que en la mayoría de las ocasiones suscita inquietud y, en muchos casos, angustia. Por ello, interviene el imaginario con explicaciones y actitudes tranquilizadoras, como la creencia de «otra vida» después de la muerte, en otro mundo que es análogo al nuestro, pero más agradable, y en el que la sociedad se encuentra organizada como la de aquí abajo<sup>426</sup>. Esta creencia es un acto de fe y de imaginación basado en una

---

<sup>424</sup>VAN GENNEP, A.: *Los ritos de paso*. Alianza Editorial. Madrid, 2008, p. 223.

<sup>425</sup> Relato mítico relativo a los orígenes del mundo.

<sup>426</sup>*Ibidem*. En la actualidad en el mundo maya la muerte remite a la continua interacción entre los vivos y los muertos, ambos forman parte de una misma y única comunidad. Esta interacción conlleva la idea de que los difuntos se constituyen como imágenes en espejo del poblado viviendo en comunidad, trabajando y ejerciendo las actividades desarrolladas en vida. Para ello en sus tumbas se les colocan sus herramientas, desde machetes, hachas, sembradores, talegas, morrales en los ataúdes de los hombres hasta husos, agujas para bordar en los ataúdes de las mujeres; juguetes cuando se trata de niños. En HUMBERTO RUZ, M.: «La comunidad atemporal. De vivos y difuntos en el mundo maya», en FLORES MARTOS, J. A., ABAD GONZÁLEZ, L.: *Etnografías de la muerte y las culturas en América Latina*. Ed. Universidad de Castilla-La Mancha. Cuenca, 2007, pp. 122-123.

proyección de la vida material y tangible a una condición etérea, ilusoria, sostenida en el dogma de la cultura.

Existen muchos tipos de creencias y teorías acerca de la muerte como tránsito. Para algunos, ésta consiste en la inmortalidad de nuestra mente a través de los recuerdos y experiencias personales. Dejar recuerdos es una forma de no morir del todo; para otros, como el hinduismo, consiste en la supervivencia de un alma universal (Brahma), en la que, de alguna manera, todos estamos incluidos; o bien en las sucesivas reencarnaciones del alma en los distintos cuerpos<sup>427</sup>; para los griegos y los romanos la muerte consistía en diversas formas de inmortalidad, bien terrestre (en la propia tumba), bien astral (en el cielo, la luna, las estrellas), o incluso infernal<sup>428</sup>; para el cristianismo la muerte es una transición necesaria para alcanzar la verdadera salvación, que es la visión de Dios<sup>429</sup>. En definitiva, son concepciones de la muerte en las que no se supone que ésta comporte una destrucción completa, sino el paso hacia otro tipo de realidad que satisface, de alguna manera, el deseo de inmortalidad implícito en la noción de muerte como tránsito.

### 3.4. El último de los ritos de paso, el funerario

La noción de muerte como viaje se ajusta bien con el funeral como rito de paso, una transición a una vida superior y no sólo el final<sup>430</sup>. Hablar pues de la muerte no es solo hablar del instante en que se produce la extinción física, es también hablar de un antes y un después, de un proceso ritual que comienza en vida y acaba más allá de la muerte. El funerario es el último de los ritos de paso que comporta una serie especial de ritos: de separación,

---

<sup>427</sup> CEJUDO CÓRDOBA, R., DÍAZ GOY, F. J. y otros: *Filosofía*. Ed. Edebé. Barcelona, 2004, p. 139.

<sup>428</sup> VAQUERIZO, D.: *Funus cordubensium. Costumbres funerarias en la Córdoba romana*. Universidad de Córdoba. Córdoba, 2001, p. 45.

<sup>429</sup>"II El Cielo" en *Catecismo de la Iglesia Católica*. Obtenido desde [http://www.vatican.va/archive/ESLOO22/\\_P2N.HTM](http://www.vatican.va/archive/ESLOO22/_P2N.HTM).

<sup>430</sup> BARLEY, N.: *Bailando sobre la tumba*. Ed. Anagrama. Barcelona, 1995, p. 212.

margen y agregación, que se reconocen por acciones diferenciadas a lo largo de un tránsito<sup>431</sup>.

### 3.4.1. Sentido y funciones de los ritos funerarios

A pesar de su diversidad espacio-temporal, las conductas funerarias tienen una doble finalidad: por un lado, su objeto es asegurar el cambio de estado del finado de la sociedad de los vivos al mundo de los muertos. Así, mediante una serie de acciones más o menos dramáticas y prolongadas en el tiempo se le asigna al muerto un lugar y diversos roles, en concordancia con su vida anterior.

Por otro lado, el ritual toma en cuenta a la comunidad que le sobrevive. En este caso, su función es *curar* y *prevenir* múltiples aspectos como tranquilizar, consolar y afrontar el temor que produce la muerte. Pues, socialmente pautado, el ritual funerario también obedece a las necesidades del inconsciente y a los mecanismos de defensa que el imaginario hace intervenir para habituarse a la muerte<sup>432</sup>. Así, los ritos funerarios no demuestran sólo el respeto y apego que se siente por el difunto, también encubren conductas de evitación que ponen de manifiesto el temor a la muerte y la preocupación por protegerse de ella<sup>433</sup>. Por ejemplo, para algunas culturas, el aseo funerario, lavar al muerto, no satisface únicamente las exigencias de la higiene y el decoro, equivale, para la imaginación, a eliminar la suciedad de la muerte. En estos casos, el aseo purificador no sólo se aplica al cadáver, sino también a todos los que lo tocaron o estuvieron cerca y a los objetos que pertenecían al difunto, eliminando así el riesgo de contagio de la muerte, creencia vinculada con

---

<sup>431</sup> VAN GENNEP, A.: *Opus cit.*, pp. 25-26.

<sup>432</sup> THOMAS, L. V.: *La muerte*. Paidós. Barcelona, 1991, pp. 116-117.

<sup>433</sup> *Ibidem*.

la fantasía universal de la impureza del cadáver<sup>434</sup>. Además, con este tratamiento ritual del cuerpo no sólo se reconoce el cumplimiento de las reglas de higiene sino que se caracterizan a los cuerpos sin vida como dispuestos para la vida en el Más Allá, haciendo posible su posterior resurrección o regeneración, en tanto que se considera que el alma sólo podrá acercarse a Dios en situación de pureza ritual.

De forma parecida, la decoración adecuada a los duelos: colgaduras, paños fúnebres, cirios, etc., no solo denotan respeto y recogimiento, también es un medio para circunscribir la muerte, para contenerla en un lugar separado, al margen de la vida. En otros tiempos, también se cubrían los espejos para evitar que las almas, al verse tan bellas reflejadas, no se demorase en la partida al Más Allá; también había que guardar las madejas de hilo para que las almas no se enredasen en ellas. Determinados rituales, tienen la función de movilizar a la comunidad a través de una serie de acciones que afirman la cohesión del grupo y la vida contra la intrusión de la muerte<sup>435</sup>.

### 3.4.2. Ritos de separación y margen

Los ritos de separación suelen ser poco numerosos y muy simples<sup>436</sup>. Se trata de apartar del mundo de los vivos a los fallecidos, quienes con posterioridad tienen que pasar los procesos que les permitan unirse a la comunidad de los muertos. Los rituales de esta fase simbolizan la pérdida del antiguo estatus del difunto.

---

<sup>434</sup> En Grecia la purificación de todo aquello que había tenido contacto con el difunto era un aspecto muy importante del ritual funerario. Tenía lugar en la casa del difunto y en su tumba; para tal fin se utilizaba agua, preferentemente del mar. Había incluso vasos característicos, los leцитos, para las ceremonias de purificación, que se decoraban con escenas alusivas al uso pretendido. En LÓPEZ MELERO, R.: *Así vivían en la Grecia Antigua*. Anaya. Madrid, 1989, p. 84. En Roma se consideraba a la muerte la más peligrosa de las manchas, por eso las familias en duelo estaban obligadas a sufrir las necesarias purificaciones para evitar el contagio. En PUECH, H- C (dir.): *Las religiones antiguas. Vol. III. Historia de las Religiones*. Ed. Siglo XXI. Madrid, 1997, p. 264.

<sup>435</sup> *Ibidem.*, pp. 118-119.

<sup>436</sup> VAN GENNEP, A.: *Opus cit.*, p. 204



Entre algunos de los ritos de separación se encuentran los diversos procedimientos de transporte del cadáver fuera de su lugar habitual de residencia; en algunos sitios, el incendio de los útiles de la casa, de las joyas, de las riquezas del muerto y el reparto de los bienes del finado entre los parientes más cercanos. También se consideran dentro de los ritos de separación el dar muerte a la/s mujer/es del interfecto, a sus animales favoritos y a sus esclavos; los lavados, unciones, y, en general, ritos llamados de purificación: zanja, féretro, cementerio, vallas, colocar montones de piedras, árboles, etc., los cuales se construyen o utilizan ritualmente. Terminando con frecuencia de forma solemne con el cierre del féretro o de la tumba<sup>437</sup>.

En la actualidad, al traspasar el umbral del cementerio se inicia la última ruptura, la separación radical entre los vivos y los muertos. Es el final de ese estado de indeterminación en el que ha estado el muerto que, en clave cultural, solo muere de forma definitiva cuando después de cruzar la puerta del cementerio es enterrado, entrando así en contacto directo con la tierra, pues hasta ese momento ha estado de alguna forma indefinida vivo<sup>438</sup>. Se marca así en esta etapa la pérdida de la persona social.

También cabe la posibilidad de incluir entre los ritos de separación el rito cristiano del purgatorio que en la actualidad no es un lugar sino un proceso de purificación, a fin de obtener la santidad necesaria para entrar en el Cielo<sup>439</sup>. No obstante, la idea de Purgatorio como estado intermedio entre el Cielo y el Infierno surge durante el tránsito de la Edad Antigua a la

---

<sup>437</sup> *Ibidem.*, pp. 227-228.

<sup>438</sup> LISÓN TOLOSANA, C.: *De la estación del amor al diálogo con la muerte*. Akal. Madrid, 2008, p. 176.

<sup>439</sup> La Iglesia ha formulado la doctrina de la fe relativa al Purgatorio sobre todo en los Concilios de Florencia (1304) y de Trento (1580). La Tradición de la Iglesia, haciendo referencia a ciertos textos de la Escritura habla de fuego purificador. "III La purificación final o Purgatorio" en *Catecismo de la Iglesia Católica*. [http://www.vatican.va/archive/ESL0022/\\_P2O.HTM](http://www.vatican.va/archive/ESL0022/_P2O.HTM). Las nuevas teologías populares son de la misma opinión. Además, creen que el purgatorio se va haciendo con la vida misma, conforme va madurando la persona ésta se purifica y se prepara para su encuentro definitivo con Dios en la muerte. MATARÍN GUIL, M. F.: "Prácticas religiosas después de la muerte: "El purgatorio", en RODRÍGUEZ BECERRA, S. (Ed.): *Religión y cultura*. Vol. 2. Ed. Consejería de Cultura y Fundación Machado. Sevilla, 1999, pp. 287-301.

Edad Media. Uno de los principales propagadores de esta idea del Purgatorio, como lugar donde se penaría y limpiarían algunos pecados cometidos en vida, fue San Agustín (354-430). Desde entonces y de forma progresiva esta noción se va consolidando durante los tiempos medievales. La iconografía de esta época así lo representa: un lugar donde las almas o ánimas son salvadas de entre las llamas por la Virgen, casi siempre, del Carmen, por Cristo, o por los santos. Sin embargo, el Concilio de Trento (1580) al regular la creencia en el Purgatorio, no afirma que éste sea un lugar ni que la purificación se extienda a un plazo de tiempo determinado. A pesar de ello, la creencia en la existencia del Purgatorio se afianza y consolida durante los s. XVII y XVIII. Y para que el alma del difunto no se prolongue innecesariamente en este periodo de purgación se ofrecen misas, oraciones, sacrificios y donativos<sup>440</sup>.

A continuación, tanto los vivos como los muertos pasan por un periodo liminal, el período de transición, en el que ambos están entre dos etapas, pues aunque han abandonado el estatus anterior, todavía no han sido incorporados al nuevo. En este momento, se encuentran simbólicamente «fuera de la sociedad», teniendo que observar determinadas restricciones y tabúes. Entre los muertos se denomina *limbo*<sup>441</sup>, un período en el que los espíritus se pueden encontrar confundidos, infelices y resultar peligrosos para los vivos.

A este estado entre los vivos se denomina *luto* y se marca por un periodo de tiempo distinto según los lugares y las épocas, siempre más severo para las mujeres que para los hombres. Este rito introduce la muerte

---

<sup>440</sup> En la actualidad, se le da al difunto una misa al mes del fallecimiento. Todos los años dedica la Iglesia la fecha del 2 de noviembre a la conmemoración de todos los fieles difuntos, con misa y oficios propios. Además, siempre que se celebra la Eucaristía se hace memoria de los difuntos. *Ritual de Exequias*. Conferencia Episcopal Española de la Liturgia, 2007, p. 61.

<sup>441</sup> Término que se refiere al lugar o estado de los difuntos que no deben alcanzar el cielo ni sufrir condenación. La idea de limbo nació en la tradición de los Padres griegos. Fue muy bien acogida por los teólogos medievales como ubicación de los justos precristianos o de los niños muertos sin bautizar. En la actualidad entre los teólogos modernos hay variedad de opiniones respecto de él. *Enciclopedia Salvat. Tomo 10*. Salvat Editores. Barcelona, 1997, p. 2302.

en todas las áreas de la vida social y comprende toda una gama de costumbres y limitaciones en el comportamiento tanto dentro como fuera del ámbito doméstico. La función principal de este rito social es codificar la tristeza y su expresión reglamentándola<sup>442</sup>.

En Occidente, según la tradición, los lutos en la segunda mitad del siglo XX eran bastante rigurosos y largos y se marcaban con el uso de prendas de color negro entre los miembros de la familia. Éstos también se recluyen y acatan ciertas prohibiciones. Se espera que los deudos, especialmente las mujeres, observen un prolongado período de luto. Éste comprende varias etapas: el luto total o completo que tiene lugar inmediatamente después de la muerte. Viene luego el luto moderado o luto parcial, se corresponde con un período en el que las prohibiciones se atenúan y la vestimenta es más discreta. Y finalmente, medio luto o alivio de luto.

Durante los meses de luto completo las mujeres vestían todo de negro: vestidos, camisa, medias, zapatos y pañuelo en la cabeza. El luto se señala por la manera de vestir, pero también en los objetos personales sobre todo en las clases altas del s. XIX: se utilizan pañuelos ribeteados de negro, joyas de color negro como los azabaches; en especial, los abanicos fueron empleados para mostrar la relación de la portadora con la muerte; los que tenían hojas blancas montadas sobre varillas negras indicaban que estaban todavía de luto parcial<sup>443</sup>. Por el contrario, los hombres, solían llevar una franja de tela negra en la manga izquierda de la chaqueta o camisa. Generalmente, el luto completo duraba dos o tres años aunque, cuando el fallecido era el marido o un hijo la mujer adoptaba este color para el resto de su vida. Un viudo en cambio guardaba luto durante la mitad de tiempo,

---

<sup>442</sup> THOMAS, L. V.: *Opus cit.*, pp. 121-122.

<sup>443</sup> BARLEY, N.: *Opus cit.*, p. 179.

seis meses o un año, dependiendo de los lugares. Y es que habitualmente, el luto era más riguroso en las mujeres que en los hombres<sup>444</sup>.

Las actividades sociales también se restringían. Sobre todo los primeros meses estaba muy mal visto asistir a lugares públicos, pasear con las amigas, etc. En Mérida a mediados del s. XX la única licencia que había en una casa cuando había luto era ir a rezar al Hornito de Santa Eulalia<sup>445</sup>.

Por último, durante el luto de alivio se aligeraba el rigor de las prohibiciones y en especial el uso del color negro en el vestuario.

### 3.4.3. Ritos de agregación

Finalmente, viene la fase postliminal con ritos de agregación que contemplan el tránsito del fallecido a un nuevo estatus y la plena incorporación social de los parientes afectados. Esta fase se suele caracterizar por el levantamiento de las restricciones (en cuanto a la ropa especial, los actos sociales, etc.), actos religiosos particulares y, en ocasiones, comidas comunitarias que se celebran al término de los funerales, en el momento de levantar el luto o bien durante las fiestas conmemorativas. La funcionalidad social y la dimensión simbólica de estos ágapes era triple: en primer lugar, aliviar el sufrimiento de la familia; en segundo lugar, apoyar al grupo familiar frente a la pérdida de uno de sus elementos por medio de su participación en este acto social; y por último, estas comidas rituales contribuyen a reconstruir entre los vivos, y, a veces también con el difunto, el entramado social y así, de esta forma, proseguir afirmando la vida frente a la muerte. En otras palabras, este consumo ritual de alimentos constituye una vía privilegiada para simbolizar una nueva

---

<sup>444</sup> A principios del s. XX en Garrovillas (Cáceres) los lutos duraban cinco años, durante los cuales las mujeres y los hombres vestían de luto riguroso. MARCOS DE SANDE, M.: "Costumbres funerarias" en *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, VI. Madrid, 1950, p. 139. En la actualidad, en Mérida, Dolores López Villodres a sus 89 años de edad aún viste de negro por su marido y su hija fallecidos hace más de veinte años. Entrevista realizada en Mérida en abril del 2009.

<sup>445</sup> Entrevista mantenida con D. José M<sup>a</sup> Álvarez Martínez, Presidente de la Asociación para el culto de la Mártir Santa Eulalia y director del Museo Nacional de Arte Romano, el 15 de mayo del 2007, p. 19.

*realidad* y restaurar el orden de la vida por medio de la ingesta abundante de comida y bebida, pues no en vano la comida se identifica con la salud y por tanto con la vida<sup>446</sup>.

Los ritos de agregación al «otro mundo» son el equivalente a los ritos de hospitalidad, de incorporación al clan, de adopción, etc. Se alude a ellos en las leyendas que tienen como tema central el viaje al país de los muertos, el descenso a los infiernos, etc., casi siempre en forma de tabúes<sup>447</sup>. Entre los ritos se puede destacar la extremaunción cristiana, colocar el muerto en tierra, etc<sup>448</sup>.

Por último, en numerosas sociedades los muertos se transforman y convierten, como resultado de un paso ritualizado, en antepasados, es decir en ascendientes socialmente importantes cuya memoria, como individuo o grupo, es preservada por los individuos, por un grupo de parentesco o por una comunidad. Así, se transfiguran en seres poderosos a los que honrar por medio de rituales apropiados, tanto para mantenerlo apartado del mundo de los vivos como para solicitar su intervención<sup>449</sup>.

---

<sup>446</sup> MADARIAGA ORBEA, J.: *Una noble señora: Herio Anderea. Actitudes ante la muerte en el País Vasco, siglos XVIII Y XIX*. Universidad del País Vasco. Bilbao, 1998, p. 251.

<sup>447</sup> Por ejemplo, se recomienda no comer con los muertos, ni dejarse tocar o abrazar por ellos, ni aceptar regalos, etc. VAN GENNEP, A.: *Opus cit.*, p. 229.

<sup>448</sup> *Ibidem*.

<sup>449</sup> Según el pensamiento evolucionista del s. XIX el culto a los antepasados en su sentido más amplio, hasta incluir en ella el culto de todos los muertos, es la raíz de toda la religión. En concreto, para Tylor la creencia en seres sobrenaturales, el animismo, es el cimiento de la filosofía de la religión, desde la de los primitivos hasta la de los hombres civilizados. JAMES, O.: *Opus cit.*, p. 40. La posición de un antepasado puede estar definida por una relación genealógica real con sus descendientes, o por una genealogía más o menos ficticia. En el primer caso se trata de antepasados cercanos, cuyo culto concierne a una pequeña unidad social, desde un grupo de descendencia de escasa profundidad genealógica a la unidad doméstica; en el segundo caso, se trata de antepasados míticos, fundadores del clan, de la tribu, del grupo étnico. Estos antepasados míticos suelen ser en la mayoría de los casos figuras trascendentes identificadas con animales totémicos (tribus australianas, indios de América del Norte) o con héroes humanos a los que se les atribuye una naturaleza parecida a los dioses. El corte entre ambos tipos de antepasados no suele ser radical, con frecuencia se pasa de unos a otros en un *continuum* genealógico cuya base expresa la historia reciente del grupo y las circunstancias de su fundación. Aunque los antepasados lejanos son los garantes de las normas y los valores de la sociedad, de los antepasados cercanos proceden las modalidades de transmisión de derechos, de privilegios, de bienes, etc. KRAUSKOPFF, G.: “Antepasados”, en BONTE, P., IZARD, M.: *Diccionario de Emología y Antropología*. Akal, Madrid, 1996, p. 83. Entre los aymara del Perú los antepasados reciben incluso el nombre de «pequeño dios». ALBÓ, X.: “Muerte andina, la otra vertiente de la vida”, en FLORES MARTOS, J. A., ABAD GONZÁLEZ, L.: *Etnografía de la muerte y las culturas en América Latina*. Ed. Universidad de Castilla-La Mancha. Cuenca, 2007, p. 139. Entre los *suku* de Zaire los muertos siguen siendo miembros en activo del clan y actúan dentro del mismo marco legal que los vivos. Tienen el poder de dar o denegar su bendición, y por tanto, fecundidad. Se pueden

Sin duda, todas estas prácticas rituales desde el cuidado del cadáver, su deposición<sup>450</sup>, el duelo y las ceremonias conmemorativas forman parte de un conjunto específico y de un contexto marcado por la imposición de determinados modelos de identificación que nos muestran que la muerte, además de ser un hecho incuestionable, constituye una construcción socio-cultural que cada cultura entiende y afronta de forma distinta.

Ciertamente, el hombre ha hecho de la muerte, como del nacimiento, del matrimonio y otros hitos, un acontecimiento social. Un rito de paso fundamental, cargado de simbolismo y de acciones que tienden un puente a través de los precipicios abiertos del temor y de la duda ante lo desconocido, que conduce a los muertos mediante estados de transición a un lugar seguro y a un estado consistente en una nueva posición. Por consiguiente, el comportamiento funerario y las creencias en el más allá son interpretables como un prolongado diálogo acerca de la noción de persona, que hace que el paso postrero sea admitido como algo «natural», consustancial a una vida que solo se transforma.

---

comunicar con ellos para asuntos del clan por medio de los mayores de edad que actúan como intermediarios. Así que, las relaciones con los muertos siguen las pautas del clan. Este fenómeno no se limita a África. BARLEY, N.: *Opus cit.*, p. 119. Entre los filipinos el culto a los *anitos* o espíritus regían toda la vida. Eran clasificados como espíritus buenos y malos, los buenos eran los antepasados filipinos y los malos eran los espíritus de sus enemigos. Hay *anitos* para todas las ocasiones y para todas las necesidades de la vida. Se elaboran imágenes con toda clase de materiales: las hay de oro, metales preciosos, marfil, piedra y más comúnmente, de madera. En la actualidad, después de cuatrocientos años de cristianismo, estas creencias siguen vigente, sobre todo, en las zonas rurales. Pilar Romero nos dice que: “...tanto las cosas buenas como las malas las hacen los anitos: causan enfermedad y la muerte, pueden dar malas o buenas cosechas, etc. Continuamente se celebran ceremonias para propiciarlos, para tenerlos contentos y de esta forma no manden ninguna desgracia...”. ROMERO, P.: “El problema de los anitos de Filipinas”. En UKU PACHA. *Revista de Investigaciones históricas. Revista Española de Antropología Americana. Volumen 5*. Universidad Complutense de Madrid, 1970, p. 392. La antropóloga Belén Bañas Llanos en 1996, durante su estancia en Filipinas, en el poblado de Batak (Batac) situado en el área montañosa de Luzón comprueba que el culto a los anitos sigue vigente en esa zona. Así, observa que los anitos se usan en ceremonias tanto para propiciar las buenas cosechas como para pedir cualquier otro tipo de cosas. Los hay de diferentes formas: en forma de cuchara, que representa de forma simbólica la recogida del arroz, de brazaletes para ceremonias de diferentes tipos. Entrevista mantenida con Dra. Belén Bañas Llanos en la Universidad de Extremadura en noviembre del año 2006.

<sup>450</sup> Colocación interina del cadáver en un lugar apropiado hasta que se le dé sepultura. *Diccionario de la Lengua Española. Real Academia Española*. Vigésima primera edición. Madrid, 1992, p. 682.

### **3.5. Evolución de los ritos y actitudes ante la muerte en Occidente**

La actitud del hombre ante la muerte ha variado a lo largo de los siglos. Durante prolongados períodos aparece casi inmóvil, da la sensación de ser acrónica. No obstante, en determinadas ocasiones intervienen ciertos cambios de lento desarrollo, sutiles modificaciones que, poco a poco, van transformando las mentalidades y con ellas sus rituales.

Durante el primer milenio d. C. la muerte es, a la vez, algo familiar y cercano. El hombre encajaba la muerte como una de las grandes leyes de la naturaleza, no pensaba exaltarla, ni evitarla, al contrario se aceptaba tranquilamente y no solo no retrasaba el momento, sino que lo preparaba con calma y de antemano, pero sin dramatismos, sin un exceso de gestos emotivos. La ceremonia además era pública y organizada por el propio moribundo que consciente de su fin cercano tomaba sus propias disposiciones. La «muerte amaestrada» la denomina Airès<sup>451</sup>.

Para comprender la importancia que tiene para el hombre del mundo greco-romano la muerte y su preocupación por el Más Allá es necesario primero adentrarse en la cuna de las primeras civilizaciones, en el Creciente Fértil Antiguo; en su cosmovisión de la realidad que es un tanto diferente de la cultura griega y romana, aunque en algunos aspectos, no tanto, ya que se puede vislumbrar en ellas la impronta dejada por los pueblos mesopotámicos y egipcios.

#### **3.5.1. El ritual funerario y la actitud ante la muerte en Mesopotamia**

En el mundo antiguo, la creencia en la vida después de la muerte era generalizada. La muerte suponía el fin a la forma visible de nuestra existencia en la tierra, pero no la extinguía por completo. Aun cuando las imágenes que proporcionaban la tradición y la especulación intelectual no

---

<sup>451</sup> ARIÈS, P.: *La muerte en Occidente*. Ed. Argos Vergara. Barcelona, 1982, p. 26.

prometían una vida *mejor*, la completa negación de la vida después de la muerte constituía la excepción más que la regla<sup>452</sup>.

En Mesopotamia y en todo en el territorio de influencia de la cultura babilónica, así como en el Levante sirio-mesopotámico y sirio-palestino los planteamientos sobre la vida *post mortem* son poco esperanzadores. La visión de todo lo que pudiera ocurrir tras la muerte (*mutu*) era negativa, provocaba temor, porque el fallecimiento suponía el fin de la vida que *realmente* valía.

La epopeya de Gilgamesh, supuesto rey de Uruk, ilustra acerca de esta concepción que de la muerte tenían los hombres (sumerios, acadios, babilonios y asirios)<sup>453</sup>: Gilgamesh, ante el cadáver de su amigo, se preguntaba temeroso por la muerte:

*“...Cuando muera, ¿no seré como Enkidu?*

*El miedo se ha metido en mis entrañas;*

*temeroso de la muerte vago por la estepa (IX 1, 3-5).*

*Tabernera, ahora que he visto tu rostro,*

*no consientas que vea la muerte que constantemente temo (X 2, 13)...”*<sup>454</sup>.

---

<sup>452</sup> MCDANNEL, C., LANG, B.: *Historia del Cielo. De los autores bíblicos hasta nuestro días*. Taurus. Madrid, 2001, p. 53.

<sup>453</sup> También conocida como *Poema de Gilgamesh*. Históricamente, este poema debe situarse a comienzos de la época sumeria, en el tercer milenio antes de Cristo, pero tuvieron que pasar varios siglos antes de que fuese fijado por escrito. Dicha fijación pasó por tres momentos: la versión paleo-babilónica, la redacción cassita y la versión asiria. Un proceso de elaboración cuyos límites cronológicos estarían en 2500 y el 650 a. C. A pesar de la pluralidad de las versiones en el tema de la muerte, éstas muestran una unidad común. DE LEÓN AZCÁRATE, J. L.: *La muerte y su imaginario en la historia de las religiones*. Universidad de Deusto. Bilbao, 2000, p. 55. Un resumen del poema: *Gilgamesh*, hijo de la diosa Ninsun y de un mortal, es rey de Uruk. Gran constructor, hace de su ciudad una fortaleza inexpugnable. Es un déspota cruel y todas las mujeres le sirven a su placer. Sus súbditos, aplastados por esta opresión, suplican a los dioses que les liberen de él; el dios *Anu* y *Aruru* deciden suscitar un gigante para combatirlo y matarlo. Es *Enkidu*, gigante salvaje que no conoce la civilización, pues vive entre las fieras. *Gilgamesh*, avisado por un cazador, decide enviar a una hieródula para seducirlo, lo consigue e inicia así la civilización del gigante. Luego, *Enkidu* se dirige a la ciudad para enfrentarse al rey, pero éste es avisado por su madre, que lo ve en sueños (tablilla I). En el duro combate *Gilgamesh* queda en desventaja que no es aprovechada por el gigante, admirado éste del valor de su rival terminan haciéndose amigos (tablilla II). A partir de aquí comienzan una serie de aventuras en la que los dos amigos son los protagonistas. Para ver más ver: *Gilgamesh*. Versión de Stephen Mitchell. Traducción de Javier Alonso López. Alianza Editorial. Madrid, 2010.

<sup>454</sup> DE LEÓN AZCÁRATE, J. L.: *Opus cit.*, p. 56.



El muerto va al inframundo, un lugar tenebroso, del que, en principio, no se puede volver. *El Poema de Gilgamesh* lo dice claramente: “...por los caminos que son sólo de ida y nunca de vuelta me conduce hasta la morada cuyos habitantes carecen de luz donde el polvo es su vianda y la arcilla su manjar (VII 4, 33-39)<sup>455</sup>. Sin embargo, hay una de las partes del *Poema* que cuenta que Enkidu, amigo de Gilgamesh, desciende al mundo inferior y a su regreso Gilgamesh le pregunta por lo qué ha visto en el inframundo, pero aquél se niega a responder:

“... ¡No, (nada) te contaré! ¡Nada te contaré!  
Porque si te contara el estado de las cosas que he visto  
en el mundo inferior  
te vería sentarte para llorar (XII 4, 89-98)...”<sup>456</sup>.

Una vez muerto el individuo, lo que había sido una unidad (*awilum*) daba lugar a dos productos: el cadáver (*salamtu, pagru*), destinado a la descomposición y el *etemmu*, en acadio, o, en sumerio, *gidim*. Generalmente, se traduce como «espectro», «espíritu», «ánima», etc. Sin embargo, no hay que entenderlo en sentido de alma, puesto que la cultura mesopotámica era, esencialmente, materialista y se creía que todo era corpóreo. Por ello, el *etemmu* también era material, aunque, a la vez, sutil: una versión fantasmal del muerto y solo perceptible en determinadas condiciones como una «sombra» (*sillu*) o como un «soplo» (*saru, za qiqu*).

Se pensaba que el *etemmu* habitaba en el inframundo, un lugar oscuro, frío, tétrico, donde permanecía inmóvil, semidormido, bebiendo lodo y comiendo cieno, desposeído de todo y mendigando de los vivos recuerdos y ofrendas. *El Poema de Gilgamesh* de nuevo refleja estas ideas. Pero esta imagen de aparente postergación no impedía que el *etemmu* también pudiera ser invocado para intervenir en la vida de los vivos.

---

<sup>455</sup> *Ibidem.*, p. 58.

<sup>456</sup> *Ibidem.*, p. 59.

Para que el *etemmu* del muerto entrara al inframundo era necesario enterrar el cadáver según los ritos. La tumba así se convertía en el lugar donde residían sus huesos y donde podía regresar su *etemmu*. Se creía que de alguna forma, el *etemmu* tenía su sede en los huesos, especialmente en la calavera. Los enterramientos solían ser individuales y, salvo excepciones (caso de las tumbas reales de Ur y Kish del III milenio a. C.), los sepelios eran muy sencillos. Consistían en ofrendas (vajillas, adornos de bisutería, herramientas, armas, juegos) y regalos confiados al difunto, pero destinados a los dioses del inframundo y a los parientes fallecidos con anterioridad.

Cuando las ofrendas escaseaban o faltaban, el difunto se veía obligado a abandonar el inframundo y a *revolotear* por la tierra como un «fantasma errante» (*etemmu murtappidu* o *etemmu muttaqqisu*), con capacidad para asaltar o dañar a los vivos. El peligro era aún mayor si el difunto no había sido enterrado: abandonado en la batalla, ajusticiado o muerto de hambre y de sed en descampados. En tales condiciones, el *etemmu* podía causar a los vivos enfermedades como dolor de cabeza, fiebre, mudez y pesadillas. Para evitar estos maleficios, en Babilonia y Asiria, se acudía a sacerdotes especializados (*mashmashu* y *ashipu*) quienes por medio de ritos de encantamientos e instrucciones protegían a los vivos. Por ello, el culto a los muertos se convierte en algo obligatorio en Mesopotamia, no solo por razones de piedad sino también por razones de seguridad para los vivos<sup>457</sup>.

Otro de los ritos funerarios más frecuentes era las libaciones de agua fresca y pura en la tumba a través de un conducto (*arutu*). *La muerte de Gilgamesh*, mito sumerio del que se han encontrado tablillas en Nippur de la primera mitad del segundo milenio a. C. y que no estaba incluido en el *Poema*, menciona estas prácticas. Eran los familiares más cercanos y allegados, (su mujer hijo, sirvientes, concubinas, músicos etc.) los que

---

<sup>457</sup> *Ibidem.*, pp. 65-66.

preparaban las ofrendas de pan y las libaciones de vino nuevo para Gilgamesh y los dioses infernales<sup>458</sup>.

Además, existía el rito de *taklimtu*, si bien sólo se han conservado descripciones concernientes a enterramientos reales. Se trataba de mostrar el cadáver y sus pertenencias una hora después de la salida del sol. Para ello el difunto era «engalanado» y expuesto; en algún caso, la nuera del interfecto daba tres vueltas con una antorcha encendida al lecho del finado, cuyos pies besaba. Después, apagaba la antorcha en vino, colocaba el corazón de una oveja en harina fina sobre la imagen/estatua, que posiblemente representara al difunto, y luego repetía el ritual con los objetos que acompañaban al cadáver. La ceremonia terminaba con un rito de purificación en el cual se quemaban algunas pertenencias del difunto con el fin de proteger a los sobrevivientes del espíritu del muerto y de purificarlos del contacto con el cadáver<sup>459</sup>.

Sin embargo, la ceremonia funeraria por antonomasia fue el «cuidado de los difuntos» (en babilonio *kispum*, después *kispu*). El *kispum* garantizaba la continuidad entre el cabeza de familia fallecido y su descendiente directo, carnal o jurídico, quien era el encargado de llevar a cabo los ritos del sepelio y de depositar las ofrendas.

En el Antiguo Imperio Babilonio (1950-1530 a. C.) en el mes de agosto (*abum*), una vez al año tenía lugar una celebración en honor de todos los difuntos. Ese día se encendía una antorcha para el dios *Anunnaki* y los dioses del inframundo, donde podían estar incluidos los *fantasmas* de los muertos. Para señalar la presencia de estas «sombras» se colocaba una silla vacía en la cual se presumía que se sentaban. La silla se colocaba en torno a la mesa ceremonial que pertenecía en herencia al hijo mayor y se

---

<sup>458</sup> *Ibidem.*, p. 67.

<sup>459</sup> *Ibidem.*, p. 68.

usaba sólo en ocasiones solemnes. En el mito sumerio *La pasión de Lil en la tumba* (2000-1800 a. C.) se hace referencias a estos ritos:

“... ¡Que mi padre me presente agua: que sea mi herencia!  
¡Que mi madre me presente lana: que mis costados reposen!  
¡Que la prometida (escogida para mí) por mi padre, me presente grano: que me escuche!  
¡Acércame un lecho: que se recite mi-bi ba-bar!  
¡Instala un asiento: haz sentar el silah!  
¡Coloca sobre el asiento ropa: cubre con ella el simlah!  
¡Deposita las ofendas funerarias: acércame el (...)!  
¡Derrama el agua en la fosa: riega el polvo de la Tierra!  
¡Derrama una marmita hirviendo (...)!...”<sup>460</sup>.

El acto central del culto a los muertos era la invocación al difunto por su nombre. Generalmente, era el hijo mayor quien dirigía este ritual. Aunque, también se invocaban los nombres de los demás antepasados, especialmente, los del padre y el abuelo, la madre y la abuela y el hermano y la hermana; a los demás se les llamaba como «familia y parientes». Cree De León Azcárate<sup>461</sup> que la finalidad de esta ceremonia era preservar y reforzar la identidad del grupo familiar.

Como respuesta al cuidado que le deparaban sus familiares vivos, los difuntos ayudaban en el mantenimiento del bienestar de sus parientes alejando a los demonios malignos y malos espectros. No obstante, en Mesopotamia no había ninguna referencia a algo parecido a la inmortalidad del alma. La única esperanza de inmortalidad del hombre mesopotámico era la de formar parte de sus antepasados<sup>462</sup>.

En el duelo participaban sacerdotes y sacerdotisas, (*lallarum* y *lallartum*), encargados de realizar las lamentaciones fúnebres, tarea que

---

<sup>460</sup> *Ibidem.*, p. 69.

<sup>461</sup> *Ibidem.*, p. 70.

<sup>462</sup> *Ibidem.*, p. 71.

también podían realizar otros participantes. Éstos, a veces, también rasgaban sus vestiduras, se vestían de saco, se mesaban los cabellos y la barba y se golpeaban los muslos. Así, lo hace Gilgamesh ante el cadáver de su amigo Enkidu:

*“...Arrancándose el pelo y esparciéndolo,  
Rasgando y diseminando sus vestidos y adornos  
¡Cómo si estuviera impuro! (VIII 2, 21-23)...”*<sup>463</sup>

El cuerpo solía enterrarse a los tres e incluso a los siete días del fallecimiento. Por lo general, en Babilonia se enterraba a los muertos en sus casas. Excavaciones realizadas en Ur y en otros lugares muestran que las clases altas del Imperio Antiguo de Babilonia enterraban a los muertos bajo el suelo, generalmente, en el dormitorio del padre de familia, aunque no todos eran enterrados allí. No es extraño, por tanto, que predominara la idea de que los antepasados dormían en casa<sup>464</sup>(véase fig. 118).

### **3.5.2. El ritual funerario y la actitud ante la muerte en el antiguo Egipto**

Los antiguos egipcios, mucho antes de las pirámides y de la costumbre de momificar a los faraones, creían que algo del ser humano perduraba tras la muerte. Una pervivencia que, por los objetos hallados en las tumbas, se suponía reminiscencia de la vida terrena, sobre todo, en el período predinástico, aunque esta creencia se mantuvo a lo largo del tiempo en el pensamiento popular<sup>465</sup>.

La prehistoria egipcia tenía necrópolis sencillas, en las que los cadáveres eran depositados en pozos poco profundos cavados en la arena del desierto. El cuerpo era colocado en postura embrionaria envuelto en una estera de juncos o en una piel de cabra y se rodeaba de pobres

---

<sup>463</sup> *Ibidem.*

<sup>464</sup> *Ibidem.*

<sup>465</sup> DE LEÓN AZCÁRATE, J. L.: *Opus cit*, pp. 71-72.

ofrendas: algunos objetos personales, como collares, brazaletes, instrumentos de caza, y recipientes que contenían comida y bebida<sup>466</sup>. El culto funerario se celebraba llevando vasijas con provisiones que se colocaban junto al túmulo, acompañado de palabras como: «¡Levántate y come estos alimentos que te ofrecemos!»<sup>467</sup>.

Sin duda, esta costumbre de enterrar en la arena continuó posteriormente en uso en el Egipto histórico entre la gente sencilla<sup>468</sup>, sobre todo, entre aquellos que no podían costearse los costosos rituales y los suntuosos enterramientos de los nobles y, menos aún, del faraón.

Cabe la posibilidad de que el contacto directo del cadáver con la arena caliente y seca desecara de modo natural los cadáveres, conservándolos así de forma indefinida, y haciendo que los egipcios prestaran especial atención a la supervivencia del muerto cuando el enterramiento en tumbas revestidas de piedra, las «mastabas»<sup>469</sup>, evitaba el contacto directo con la arena, obligando así a inventar procedimientos de conservación artificial del cuerpo: la momificación<sup>470</sup>.

Sea como fuere, ya en el Primer Período Dinástico (c. 3200 a. C.), en algún caso, se intenta imitar la forma externa de un cuerpo vivo envolviendo cada miembro por separado e insertando bajo las telas unas bandas de lino empapadas en resina y moldeadas para que tuvieran la forma de cada uno de los miembros. Un desarrollo posterior, del que existen pruebas a partir de la IV dinastía, fue el hecho de pintar de verde los rasgos faciales de la parte exterior de las vendas que cubrían la cabeza. La momificación se convierte así en un arte especial, reservada para el

---

<sup>466</sup> EDWARDS, I. E. S.: *Las pirámides de Egipto*. Ed. Crítica. Edición original 1961. Traducción castellana de Lara Vilá. Barcelona, 2003, p. 36.

<sup>467</sup> CARPICECI, A. C.: *Arte e Historia de Egipto*. Ed. Bonechi. Florencia, 2000, p. 90.

<sup>468</sup> DERCHAIN, P.: “La Religión Egipcia”, en PUECH, H-C. (dir.): *Historia de las Religiones. Las religiones antiguas. Vol. 1. Siglo XXI*. Madrid, 1977, p. 178.

<sup>469</sup> Se llamó así porque, cuando estaba hundida bajo un montón de arena prácticamente en toda su altura, se parecía al banco bajo construido en el exterior de las casas egipcias actuales donde el dueño se sienta y bebe café con sus amigos. EDWARDS, I.E.S.: *Opus cit.*, 22.

<sup>470</sup> E. O. JAMES: *Historia de las religiones*. Alianza Editorial. Madrid, 1984, p. 44.

soberano y algunos privilegiados. Las primeras momias intactas que se conocen datan de la V dinastía<sup>471</sup>.

En el Imperio Medio, el embalsamamiento se generaliza y se hace más minucioso, pero el estado de conservación de las momias de este período aún deja mucho por desear. La momificación no alcanza la perfección hasta el Imperio Nuevo, lográndose, en algunos casos, conservar la expresividad del rostro, lo que constituye una gran novedad, ya que las momias anteriores apenas conservan tegumentos ennegrecidos pegados al esqueleto<sup>472</sup>.

En realidad, señala Estrada Laza<sup>473</sup> y León Azcárate<sup>474</sup> no se sabe todo sobre los procedimientos de momificación, pues únicamente se cuenta con relatos tardíos debidos a Herodoto (484-430 a. C.) y Diodoro de Sicilia (s. I) que describen tres procedimientos de embalsamamiento en función del poder adquisitivo del muerto o de su familia. Al margen de estas descripciones, otra fuente de información son las escenas que figuran en algunas tumbas como la de Pepiankh en Meir y en las tumbas tebanas de Amenemopet y Thui.

Con la gente humilde no había mucha ceremonia. El embalsamador no se molestaba en abrir el cuerpo y sacar los órganos. Se limitaba a inyectar un líquido graso que procedía del enebro y a sumergir el cuerpo en natrón durante los treinta y seis días prescritos; al retirarlo, el aceite salía, llevándose las vísceras licuadas. Para los más pobres se utilizaba un desinfectante más corriente. La momia preparada de este modo era conducida a una tumba colectiva. En ella se amontonaban los féretros hasta

---

<sup>471</sup> EDWARDS, I.E.S.: *Opus cit.*, p. 43.

<sup>472</sup> RACHET, G.: *Diccionario de la civilización egipcia*. Larousse. Barcelona, 1992, p. 180.

<sup>473</sup> ESTRADA LAZA, F.: *Los obreros de la muerte*. Ed. Planeta. Madrid, 2001, p. 325.

<sup>474</sup> DE LEÓN AZCÁRATE, J. L.: *Opus cit.*, p. 74

el techo. Pero aún había gente más pobre, para quien estaba reservada la fosa común<sup>475</sup>.

El procedimiento más cotoso era accesible únicamente a los ricos. Se empezaba por extraer el cerebro por los orificios nasales con ayuda de un hierro y algunas drogas vertidas en el mismo conducto. Parece que este órgano no tenía ningún valor para los egipcios, pues consideraban que el órgano principal, del que provenían los pensamientos, las acciones y los diferentes líquidos (sudor, lágrimas, esperma, etc.) era el corazón<sup>476</sup>.

Después, un escriba marcaba en el costado, con un pincel, el lugar donde el cortador practicaba una incisión; por dicho corte, los embalsamadores retiraban del cuerpo las vísceras, excepto el corazón y los riñones, que lavaban con vino de palma y licores y luego depositaban en cuatro vasijas especiales o «canopes»<sup>477</sup>, a imitación de lo que se había hecho para resucitar a Osiris, el dios más popular de Egipto, señor de los muertos y dios de la vegetación<sup>478</sup>. El corazón también era cuidadosamente lavado y ungido con sustancias aromáticas y colocado después en su sitio. Entonces, rellenaban el cuerpo con resina de cedro, mirra, canela y otros perfumes; luego lo volvían a coser y lo sumergían en el baño de natrón durante los 70 días prescritos. Después, el cuerpo se retiraba del baño y se lavaba; lo envolvían con finas vendas impregnadas en resina arábiga. Entre estas vendas se colocaban amuletos en puntos prescritos por el ritual.

---

<sup>475</sup> MONTET, P.: *La vida cotidiana en Egipto en tiempos de Ramsés*. Ediciones Temas de Hoy. Madrid, 1993, pp. 381-382.

<sup>476</sup> ESTRADA LAZA, F.: *Opus cit.*, p. 325.

<sup>477</sup> Estos vasos canopes al principio se cubrían con unas tapas en forma de cabeza humana, pero a partir de la XIX dinastía las tapaderas adoptaron la forma de los cuatro hijos de Horus: Amset, con cabeza humana, será el genio que protegerá el hígado del muerto y estará bajo la protección de la diosa Isis; Hapi, con cabeza de babuino, recibirá los pulmones bajo la protección de la diosa Neftis; Duamutef, el chacal, se hará cargo del estómago por el que velará la diosa Neith, y, finalmente, Kebesenuf, el halcón, guardará en su vaso los intestinos bajo la vigilancia de la diosa Selkit. Más tarde, a partir de la dinastía XXI, se irá generalizando la costumbre de devolver las vísceras empaquetadas y cubiertas de resina al interior del cuerpo, conservándose unos simulacros de los antiguos vasos que se colocarán junto al féretro. ESTRADA LAZA, F.: *Opus cit.*, p. 327.

<sup>478</sup> E. O. JAMES: *Opus cit.*, p. 44.



Finalmente, se terminaba de envolver el cuerpo con una capa de vendas de tejido más grueso<sup>479</sup>.

Los egipcios, nunca obsesionados, pero sí ocupados con su idea, preparaban su viaje final al Más Allá con especial cuidado. El motivo que les impulsaba a ello era la creencia de que la consecución de la vida eterna que deseaban dependía del cumplimiento de dos condiciones fundamentales: su cuerpo (*khet*) debía preservarse de la alteración o la destrucción para que siguiese siendo el soporte material del *ka* o de la fuerza vital<sup>480</sup>, que le había acompañado en la vida temporal; y, además, debían satisfacerse las necesidades materiales de ambos. Estos motivos se han mantenido constante a lo largo de toda la historia egipcia, así como la finalidad fundamental de la tumba, no así su forma.

En consecuencia, en el rito fúnebre las primeras operaciones de gran importancia eran la purificación y momificación del cadáver. Lo primero era llevar cuanto antes el cadáver a la «tienda de purificación» como paso obligado previo al ingreso en la *casa* de la muerte. Allí comenzaba a contar un plazo de setenta días, que era también necesario para acondicionar no

---

<sup>479</sup> RACHET, G.: *Ibidem*.

<sup>480</sup> A pesar de que la palabra *ka* se traduce usualmente como alma o espíritu, el *ka* fue mucho más que esto. En tiempos antiguos pudo haber indicado la potencia masculina, y se utilizó en todas las épocas para expresar el poder creativo y sustentador de vida, la fuerza vital. El *ka* era, así, un aspecto del ser humano que venía a la existencia cuando el individuo nacía y muchas representaciones muestran al dios con cabeza de carnero *Knum* modelando un *ka* en su torno, como un doble o un gemelo del niño en cuestión. «Ir al *ka* de uno» significaba «morir», puesto que el *ka* continuaba viviendo después de la muerte del cuerpo; y los sacerdotes que servían en el culto funerario eran denominados *hemu-ka* o sirvientes del *ka*. Para el *ka* también se construían casas modelo a modo de residencias funerarias, y quizás algunas de las pirámides subsidiarias construidas durante el Imperio Antiguo sirvieran a este mismo fin, a una escala mayor. Hay que señalar que el *ka* necesita alimentarse continuamente para sobrevivir y por ello se le hacían ofrendas de comida y bebida. A la larga, las propias ofrendas empezaron a considerarse como imbuidas con el poder de vida del *ka*, y su plural, *kau*, fue utilizado para significar «ofrendas de alimentos». Esta amplia diversidad en el significado del término *ka* es responsable de la gran variedad de usos de este signo. El signo jeroglífico que representa el *ka* son dos brazos extendidos con la misma orientación, bien hacia arriba, bien hacia adelante. Mientras que algunos estudiosos consideran el gesto como un abrazo, otros lo ven como una postura de alabanza, de plegaria o incluso de defensa. WILKINSON, R. H.: *Cómo leer el arte egipcio. Guía de jeroglíficos del Antiguo Egipto*. Ed. Crítica. Barcelona, 2000, p. 51. En un principio el *ka* estaba preservado solo para los reyes, aunque de forma gradual pasó a ser propiedad de los demás. En E. O. JAMES: *Opus cit.*, p. 309. Una persona podía tener hasta catorce *ka* (siete masculinos y siete femeninos), por lo que se ha pensado que también se podía referir a las cualidades propias de cada individuo. Otros textos utilizan la palabra *ka* para referirse a antepasados. También podían tener *ka* los dioses e incluso los edificios. DE LEÓN AZCÁRATE, J. L.: *Opus cit.*, p. 81.

solo la propia sepultura, sino también las pertenencias más queridas, el ajuar funerario que necesitaba el muerto en su definitiva vida de ultratumba.

Era costumbre que en el momento de la muerte, las mujeres de la familia y las «plañideras» contratadas, descubriendo sus senos y arrojándose arena a la cabeza como manifestación de dolor por la pérdida, recorriesen las calles del pueblo anunciando de este modo el funesto acontecimiento. Los hombres a su vez, en señal de luto, se dejaban crecer la barba, que no se afeitarían hasta después del entierro.

Ya en la «tienda de la purificación» el cadáver era lavado y purificado con agua lustral mientras un sacerdote del *ka* salmodiaba las primeras plegarias vivificadoras<sup>481</sup>. Una vez purificado el cuerpo era llevado al taller de los embalsamadores donde se procedía a momificarlo para que pudiera *revivir* y llevar una existencia semejante a la que le correspondía de acuerdo a su posición en la sociedad<sup>482</sup>. Además, permitía que el *ba*, o entidad inmaterial que con la muerte se separaba del cuerpo físico, disfrutara de la vida eterna en el otro mundo<sup>483</sup>. Al principio, la momificación estaba reservada solo al rey, pero se fue extendiendo, progresivamente, desde el Imperio Antiguo, a grupos más numerosos;

---

<sup>481</sup> ESTRADA LAZA, F.: *Opus cit.*, pp. 324-323.

<sup>482</sup> DIEZ DE VELASCO, F: *Hombres, ritos, Dioses. Introducción a la Historia de las Religiones*. Ed. Trotta. Madrid, 1995, p. 148.

<sup>483</sup> Derchain precisa que aunque la palabra *ba* (en plural *bau*) se traduce normalmente como «alma» o «espíritu», los componentes específicos o expresiones del ser humano tal y como se concebía en el pensamiento egipcio son difíciles de definir, y la palabra «alma» resulta a menudo inadecuada si no incorrecta. Quizás, la palabra *ba* este mejor traducida en general como una función, una facultad de la persona, real o imaginaria, de adoptar una forma, de tomar una apariencia, es decir como «manifestación espiritual». Este es el motivo de que los vivos no disponen de ella, y en cambio los muertos y los dioses sí. Es también por eso por lo que el plural puede expresar la fuerza de una divinidad, es decir, designar las manifestaciones visibles de su acción, o puede utilizarse para dar nombre a los libros sagrados de la bibliotecas y los templos, en los que se encuentran descritos los ritos y los mitos en que los seres imaginarios se han hecho sensibles. En términos más abstractos se puede definir el *ba* egipcio como la relación entre dos mundos, sensible e imaginario, y el signo de su interacción. DERCHAIN, P.: “La Religión Egipcia”, en PUECH, H-C. (dir.): *Opus cit.*, pp. 120-121. El signo jeroglífico que representa al *ba* en la escritura y en las frecuentes escenas funerarias es un ser con cabeza humana y con cuerpo de pájaro, normalmente de halcón. Las pinturas de tumbas y viñetas de papiros funerarios muestran frecuentemente a este pájaro planeando sobre la momia del fallecido o entrando y saliendo de la tumba a voluntad. WILKINSON, R. H.: *Opus cit.*, p. 101.

primero, a los familiares del monarca, luego, a los cortesanos y, finalmente, a cualquiera que pudiera pagar los rituales. Este proceso de embalsamamiento estaba estrechamente relacionado con el mito de Osiris<sup>484</sup>.

Los funerales empezaban en el momento en que se recogía el cuerpo momificado de la sala de los embalsamadores en la «Casa de la Vida». En el Alto Egipto, y más concretamente en Tebas, había que cruzar el río. Para ello, el féretro, cubierto de flores, se depositaba en una barca que también trasladaba a la familia del difunto y a un sacerdote que realizaba fumigaciones alrededor de la momia recitando oraciones. A esta barca le seguían otras con más familiares del muerto, con sus amigos y los criados que le llevaban flores y ofrendas. Tras alcanzar la otra orilla se colocaba el sarcófago en un carro tirado por bueyes. Delante y detrás caminaban las

---

<sup>484</sup> La versión completa más temprana que se conoce de este mito en la actualidad es la de Plutarco en su obra *De Iside et Osiride*, que aunque difiere en algunos detalles concuerda en todos los aspectos más importantes con las referencias de los textos egipcios y, por tanto, representa sustancialmente la explicación común de todas las épocas. Las características principales de esta historia tal como se conservan en Plutarco y en los textos egipcios son las siguientes: «Osiris, el hijo primogénito del dios de la tierra, Geb, y de la diosa del cielo, Nut, gobernó como un rey justo y benevolente sobre toda la tierra, instruyendo a la humanidad en los diversos artes y oficios, y convirtiéndola de la barbarie a un estado civilizado. Con el tiempo, su hermano Set, empujado por los celos, le asesinó». Plutarco afirma que el asesinato fue cometido por medio de un ardid astutamente planeado: «Set, tras haber preparado un banquete, supuestamente, para celebrar el regreso de su hermano a Egipto, desde tierras extranjeras, invitó a setenta y dos amigos suyos a asistir a él. En el transcurso de la comida entraron en la sala un sarcófago hábilmente trabajado y Set lo ofreció como regalo a la persona que, al meterse dentro de él, encajara perfectamente. De acuerdo con un plan tramado con anterioridad, algunos invitados probaron a meterse en el sarcófago, pero su tamaño no era el apropiado. Cuando Osiris se metió en él, debido a sus proporciones poco corrientes, encajó perfectamente. Sin embargo, mientras estaba dentro del sarcófago, algunos cómplices lo cerraron y lo llevaron al Nilo. Después de llevarlo río abajo lo lanzaron a la deriva hacia el mar, que, finalmente lo arrastró a Biblos. Isis, su mujer, cuando lo supo inició una larga y penosa búsqueda del cadáver, que finalmente encontró y volvió a llevar hacia Egipto. Durante un tiempo, permaneció en Jemmis, en las marismas del Delta, custodiando el ataúd de Osiris y esperando el nacimiento de su hijo Horus, que, según parece, fue concebido tras la muerte de su padre. Sin embargo, Set, al salir de caza, descubrió el ataúd, extrajo el cuerpo, que cortó en catorce o dieciséis partes y lo dispersó por distintos lugares de Egipto. Una vez más, Isis salió en busca de su cuerpo, y enterró cada parte en el lugar donde lo encontró: la cabeza en Abido, el cuello en Heliópolis, el muslo derecho en Bigeh, y las demás partes en otros lugares. La única parte que faltaba era el miembro viril, que había sido arrojado por Set al río y devorado por el pez Oxirrinco. Otra versión de la historia afirma que, después de que Isis hubiera encontrado el cuerpo, Ra ordenó a Anubis que lo embalsamara; entonces, Isis batió sus alas sobre él y le devolvió la vida. Después de volver a la vida se convirtió en el rey de la región de los muertos. El resto de esta leyenda, se preserva en un papiro del Reino Nuevo, concierne a la larga y furiosa batalla entre Set y Horus, quien decidió matar a su tío y vengar así la muerte de su padre. Durante la lucha Set le arrancó un ojo a su sobrino, pero Horus finalmente triunfó y heredó el trono de su padre Osiris. El ojo que le faltaba fue recuperado por el dios Thot. Desde entonces, Horus fue considerado símbolo de la devoción filial, mientras que el ojo que perdió en la lucha fue considerado un símbolo de toda forma de sacrificio. EDWARDS, I. E. S.: *Opus cit.*, p. 22.

plañideras encargadas de proferir las lamentaciones rituales imitando a Isis y Neftis, diosas que se lamentaban por la muerte de Osiris<sup>485</sup>; a los dos lados caminaban los sacerdotes funerarios, quienes ofrecían al muerto más fumigaciones mientras recitaban himnos en su honor. A continuación, iban los hombres de la familia y, tras ellos, las mujeres acompañando el cortejo con sus llantos. Seguía luego la larga procesión del ajuar fúnebre, formado por los muebles, vestidos y joyas del difunto, e incluso maquetas de sus barcas, casas y tiendas, llenas de sus *ushabi*, es decir, figurillas que representaban los esclavos que realizarían en la «otra vida» los trabajos por el difunto<sup>486</sup> (véase figs. 119-121).

Una vez en la necrópolis, el cortejo se dirigía a la tumba; en la capilla o atrio se llevaba a cabo el rito de purificación de la momia con agua e incienso. Luego, para que el difunto se transformara en un *ba*, o «alma viva» recreada que adquiriría la fortaleza y capacidad necesaria para enfrentarse con éxito a sus adversarios espirituales de ultratumba<sup>487</sup>, era necesario realizar, una vez concluido el proceso de momificación, el ritual de la «Apertura de la Boca», pues sólo cuando sus partes físicas le fueran devueltas al cuerpo material podría convertirse en una entidad *viva* en el

---

<sup>485</sup> Estas lamentaciones se conocen gracias a numerosos papiros o fragmentos. Al finalizar la estación de la crecida, se llamaba a dos cantoras, que llevaban tamboriles en los hombros con los nombres de las diosas inscritos, y cuya misión era cantar las lamentaciones en honor de Osiris. Era un canto a dúo, a veces altanero, en el que las diosas relataban todo lo que habían hecho por amor a Osiris y cantaban dicho amor gimiendo por su muerte. RACHET, G.: *Opus cit.*, p. 156.

<sup>486</sup> Durante el Imperio Antiguo cuando el rey y sus allegados se reunían en el Más Allá, ellos mismos tenían que trabajar las tierras, sembrarlas, recoger la cosecha para garantizar su propia subsistencia, si bien el rey tenía la posibilidad de hacer trabajar para él a los súbditos que le acompañaban. Sin embargo, en el Imperio Medio el más allá se abrió para todo el mundo y los egipcios ricos no podían resignarse a trabajar en él como simples campesinos, por lo que inventaron a los *ushebtis*, estatuillas parecidas a una momia que llevaba dos azadones en las manos y un saco a la espalda. Estas estatuillas acompañaban al muerto a los campos donde debían trabajar en lugar de éste, según refiere el *Libro de los Muertos*. En el Imperio Medio cada muerto está acompañado de un solo *ushebtis*, pero a partir del Imperio Nuevo estas estatuillas alcanzaron gran difusión y se incorporaron por centenares al equipaje funerario de los ricos. Por lo general, tenía un *ushebtis* para cada día del año, más los «jefes de decenas» o capataces, que se distinguían de los obreros, porque llevaban los brazos extendidos a lo largo del cuerpo e iban cubiertos de un elegante vestido de lino. Estas estatuillas estaban esmeradamente modeladas y con una inscripción con la promesa de sustituir al propietario cuando hiciera falta. Los pobres se contentaban con menos, pero por miserables que fuesen, la mayoría de ellos llevaban unos pocos servidores, modelados en tosca terracota; mientras los *ushebtis* de los nobles estaban trabajados en bronce, piedra, madera, y, sobre todo, en loza vidriada, azul durante el Imperio Nuevo y verde en la Baja época. RACHET, G.: *Opus cit.*, p. 266.

<sup>487</sup> E.O. JAMES: *Opus cit.*, p. 44.

más allá. Por tanto, el proceso de momificación era el acto a través del cual el difunto se convertía en alma viviente una vez que el cuerpo se hacía imperecedero y las facultades mentales habían sido restauradas en virtud de las acciones rituales de los sacerdotes, que además le aseguraban los recursos mágicos que capacitaban al individuo para abandonar su tumba, una vez resucitado, y entrar en la nueva vida del más allá<sup>488</sup>.

Finalmente, el cuerpo era depositado en la tumba con las ofrendas y, tras cerrar su puerta, la ceremonia finalizaba con un banquete funerario, en el que participaban los familiares y los amigos invitados<sup>489</sup>. Durante el Imperio Nuevo, el banquete se realizaba antes de la despedida del muerto con las ofrendas que éste había recibido. A continuación, venía el momento de la despedida: la viuda o viudo colocaba un collar de flores y hojas de olivo sobre la momia antes de cerrar el sarcófago<sup>490</sup>.

Sin duda, los funerales variaban en función de la condición social del difunto y del lugar. Durante las dinastías más antiguas solo los reyes, los personajes reales, los funcionarios religiosos y civiles y los terratenientes hereditarios podían permitirse tener tumbas y ritos funerarios adecuados y

---

<sup>488</sup> En caso de que la momia se desintegrara o fuera destruida se colocaban en la tumba estatuas- retrato del difunto para que el alma descarnada pudiera tener un habitáculo. Para que el espíritu del difunto pudiera reconocer su estatua, se inscribían, generalmente, en ella su nombre y sus títulos en jeroglíficos. Igual que la momia las estatuas habían de ser reanimadas mediante los ritos de la «Apertura de la boca» para transformarlas en organismos vivos. Del mismo modo, se consideraba que una figura cincelada en relieve era también un eficaz sustituto del cuerpo humano. Una de las mastabas de la Dinastía III contenía figuras del difunto propietario, un alto funcionario llamado Hesy- Re, grabadas en relieve en paneles de madera. Sostiene Edwards que las figuras estaban pensadas para permitir que el difunto saliera y volviera a entrar en su tumba. Estos paneles exteriores eran, sin embargo, muy vulnerables y se ideó el *serdab*, dependencia destinada a dar una mejor protección a la figura. Se consigue incluso mayor protección por medio de la introducción de figuras de piedra que ocupaban el lugar de las que estaban hechas de madera. El principio de la sustitución por medio de una representación se extendió no sólo a objetos individuales, como vasijas de comida, sino también escenas complejas que ilustraban episodios de la vida del difunto que éste quería disfrutar de nuevo en el Más Allá. Se creía, por tanto, que las escenas en las que se le representaba cazando o inspeccionando sus propiedades le proporcionaban los medios para proseguir estas actividades después de la muerte. Asimismo, se creía que las escenas de recogida de las cosechas, el sacrificio de animales, la elaboración de la cerveza y la elaboración del pan garantizaban un suministro constante de estos productos. En estas escenas grabadas en relieve, se insertaban breves inscripciones explicativas a modo de comentario, dando a veces los nombres de las personas representadas y a veces describiendo las acciones que éstas llevaban a cabo. Estas personas solían ser familiares del difunto o sus sirvientes, a los que se aseguraba así una vida eterna al servicio de sus amos. EDWARDS, I. E. S.: *Opus cit.*, pp. 43-44.

<sup>489</sup> RACHET, G.: *Opus cit.*, pp. 117- 118.

<sup>490</sup> ESTRADA LAZA, F.: *Opus cit.*, p. 345.

celebrar ceremonias cuando eran depositados en ellas. Los cuerpos de los ciudadanos normales y de los pobres eran sencillamente conducidos a una fosa excavada en la tierra, envueltos en una estera<sup>491</sup>, y junto con el bastón que sostendría sus pasos y las sandalias que protegerían sus pies durante su largo viaje al Otro Mundo<sup>492</sup>. Por ejemplo, en Tebas existía un cementerio de pobres en medio del rico barrio funerario de Assasif. Allí se llevaban a las momias envueltas en un tosco tejido y se cubrían con un poco de arena<sup>493</sup>.

Finalizado el funeral empezaba otra importante fase en la relación entre vivos y muertos: el culto del difunto. Se basaba sobre todo en plegarias y ofrendas, que constituían el alimento espiritual no sólo del muerto, sino también de los celebrantes.

En cuanto a las ofrendas, aseguraban al muerto una subsistencia decente en su tumba. En diversos momentos del año tenían lugar libaciones y ofrendas de alimentos; también, era costumbre celebrar anualmente en las necrópolis grandes fiestas familiares a las que se *invitaba* a los difuntos. En ellas se comía y bebía abundantemente, y en ocasiones se gozaba del espectáculo de danzarinas y de músicos contratados a tal efecto<sup>494</sup>.

En teoría, el culto primitivo a los ancestros atribuía al hijo el deber de velar por el servicio de ofrendas de su padre: el pan, la cerveza y los granos (símbolo de la resurrección), alimentaban su cuerpo, mientras que el agua, el salitre y el incienso alimentan su «cuerpo espiritual». Las peticiones de ayuda o consejo, e incluso las quejas o agradecimiento a los difuntos alternan con las plegarias y los versículos mágicos, de modo que el

---

<sup>491</sup> MONTET, P.: *Opus cit.*, p. 382.

<sup>492</sup> WALLIS BUDGE, E. A.: *La momia. Manual de arqueología funeraria egipcia*. Editorial Humanitas. Barcelona, 1995.

<sup>493</sup> MONTET, P.: *Ibidem*.

<sup>494</sup> DERCHAIN, P.: *Opus cit.*, p. 181.

contacto es continuo y la familia permanece unida a aquél que ha emprendido su viaje al más allá<sup>495</sup>.

Posteriormente, el rey para asegurarse el culto funerario tras la muerte disponía de sus propios sacerdotes funerarios, «los servidores del ka», que estaban comprometidos por medio de un contrato escrito y que cobraban por sus servicios. Los nobles mantenían también a sus sacerdotes con el mismo objeto. En el Imperio Medio, la popularización de las sepulturas hace que los propietarios de las tumbas dispongan de un sacerdote con quien firmaban un contrato<sup>496</sup>. Con el tiempo, sobre todo a partir de la época baja, los sacerdotes funerarios se convierten en verdaderos empresarios que administraban multitud de sepulturas, a veces organizando cooperativas en antiguos sepulcros abandonados, y traficaban con sus cargos<sup>497</sup>.

No obstante, en numerosas ocasiones los acuerdos solo eran observados más que durante un periodo limitado de tiempo, por eso las ofrendas fueron sustituidas por la estela funeraria. Ésta tenía la inscripción de una fórmula mágica que declaraba que el difunto había recibido ofrendas diarias en abundancia, lo que le proporcionaba un medio para hacer frente al hambre y a la desidia<sup>498</sup>. A menudo, las estelas eran acompañadas por dibujos pintados de mesas de ofrendas llenas de alimentos que se acompañaban también de fórmulas que, mágicamente, los hacían reales<sup>499</sup>.

Sin embargo, bien por temor, bien por piedad, los egipcios, a finales del Imperio Nuevo, visitaban a menudo la morada de los muertos. Padres, hijos, viudos acudían con algunas provisiones que depositaban en una mesa de ofrendas ante la estela. Respondiendo al deseo de los difuntos, decían:

---

<sup>495</sup> CARPICECI, A. C.: *Opus cit.*, p. 90.

<sup>496</sup> EDWARDS, I. E. S.: *Opus cit.*, p. 45.

<sup>497</sup> DERCHAIN, P.: *Ibidem.*

<sup>498</sup> EDWARDS, I. E. S.: *Ibidem.*

<sup>499</sup> RACHET, G.: *Opus cit.*, p. 199.

«Miles de panes y jarras de cerveza, bueyes y aves, grasa y terebinto, tejidos y cuerdas, todas las cosas buenas y puras que aporta el Nilo, que crea la tierra y de las que vive Dios en el *Ka* de cualquiera»<sup>500</sup>.

Finalmente, para que el difunto estuviera protegido en su viaje al Más Allá se le equipaba con un rollo de papiro (*El Libro de los Muertos*) que contenía textos mágicos y de encantamiento funerarios. Estas fórmulas debían pronunciarse en ciertas circunstancias y permitían al muerto superar los peligros que le amenazaban; se copiaban en papiros que se colocaban en cofrecillos en las tumbas o incluso deslizados entre las vendas de las momias<sup>501</sup>.

### 3.5.3. El ritual funerario y la actitud ante la muerte en Grecia

Entre los griegos se ponía gran cuidado en los funerales, pues consideraban como un deber máximo dotar a sus difuntos de las exequias y de la sepultura más decorosa posible. En la época clásica, en el siglo de Pericles (450-350 a. C.), eran los hijos quienes debían de enterrar a sus padres según los ritos, bajo pena de faltar a su obligación más importante respecto a ellos<sup>502</sup>.

Las principales fases de un funeral griego eran la exposición del cadáver (*próthesis*), su traslado al exterior (*ekphorá*) y el sepelio propiamente dicho con sacrificios para el difunto y el banquete fúnebre, al que se asociaba un continuo culto a las tumbas<sup>503</sup>.

La primera fase del funeral griego era la exposición del cadáver o *prótesis*. Los ojos y boca del fallecido eran cerrados por el pariente más cercano. En determinadas épocas y lugares, al muerto se le colocaba un óbolo entre los dientes para que pudiera pagar su pasaje al barquero

---

<sup>500</sup> MONTET, P.: *Opus cit*, p. 383.

<sup>501</sup> *Ibidem*.

<sup>502</sup> FLACELIERE, R.: *La vida cotidiana en Grecia en el siglo de Pericles*. Ediciones Temas de Hoy. Madrid, 1993, p. 105.

<sup>503</sup> BURKERT, W.: *Religión Griega. Arcaica y Clásica*. Abada Editores. Madrid, 2007, p. 259.



Caronte<sup>504</sup>, y, a veces, en sus manos o junto al muerto se colocaba un pastel de miel para aplacar al Cancerbero, el perro de los infiernos<sup>505</sup>.

A continuación, el difunto era lavado y vestido por las mujeres con sumo cuidado, lo rociaban de perfumes y lo vestía con ropa limpia, que solía ser blanca. Luego lo vendaban y lo envolvían en un sudario, pero dejaban el rostro al descubierto y adornaban su cabeza con flores o con una cinta<sup>506</sup> o con una corona de apio, quizás como signo de dignidad<sup>507</sup> (véase fig. 123).

El cadáver se exponía así sobre un lecho ceremonial con los pies dirigidos hacia la puerta, ya que el muerto se disponía a partir para su largo viaje. La escena aparece representada en sarcófagos tardomicénicos y, posteriormente, en numerosos vasos funerarios, sobre todo, en los leucos o vasos de fondo blanco que se colocan bajo el lecho funerario<sup>508</sup>. La *próthesis* podía durar, aparentemente, varios días en tiempos de Homero<sup>509</sup>, pero en el período histórico no pasaba de las veinticuatro horas tras el fallecimiento. La ceremonia principal era entonar cantos fúnebres, improvisados por los parientes, o amigos más cercanos en Homero (llamados *goös*), o cantados formalmente por dolientes profesionales (los llamados *thrênos*). En cualquier caso, el fin era el mismo, cumplir con las obligaciones hacia el muerto y apaciguar su alma<sup>510</sup>.

En la casa del difunto la legislación limitaba la presencia de las mujeres, no así la de los hombres. En Atenas, según la ley de Solón, «las

---

<sup>504</sup> DE LEÓN AZCÁRATE, J. L.: *Opus cit.*, p. 138.

<sup>505</sup> Perro de tres cabezas que guardaba la puerta de la morada subterránea adónde iban las almas de los muertos para ser juzgadas; además, impedía a los vivientes que entraran allí y a las sombras que pudieran salir. Según los poetas ese mundo subterráneo estaba rodeado por dos ríos, el Aqueronte y el Estigio, que era necesario atravesar para poder llegar a la morada de Plutón. El barquero Caronte era quien transportaba a la orilla opuesta a los muertos que estaban correctamente enterrados y que podían pagar el viaje; a los que no podían pagarlo y todavía estaban insepultos los rechazaba duramente golpeándolos. HUMBERT, J.: *Mitología griega y romana*. Editorial Gustavo Gili. Barcelona, 1994, p. 32.

<sup>506</sup> BURKERT, W.: *Ibidem*.

<sup>507</sup> DE LEÓN AZCÁRATE, J. L.: *Opus cit.*, p. 139.

<sup>508</sup> BURKERT, W.: *Ibidem*.

<sup>509</sup> Dieciséis en el caso de Aquiles, *Odisea* XXIV, 63,65; nueve en el de Héctor, *Iliada* XXIV, 785-789.

<sup>510</sup> DE LEÓN AZCÁRATE, J. L.: *Ibidem*.

mujeres solamente tendrán derecho a entrar en casa del muerto o a seguir la comitiva si el parentesco es más próximo que el de hijos o primos». Por su parte, los ayudantes llevaban trajes de luto negros o grises, e incluso blancos y el pelo corto en señal de duelo<sup>511</sup>. El lamento fúnebre, que corresponde a las mujeres, es indispensable; se puede comprar o se puede obligar a realizarlo. Aquiles obliga a las prisioneras troyanas a que lloren a Patroclo y Esparta fuerza a los mesenios sometidos a que participen en los lamentos por la muerte de un rey. Aún en la época de Platón se podía contratar plañideras de Caria. Los estridentes gritos iban acompañados de golpes en el pecho, arañazos en las mejillas y tirones del cabello<sup>512</sup>; a menudo, también cantaban las melodías fúnebres, pero en este punto la ley restringía el lujo y la brillantez de los funerales<sup>513</sup>. Mientras tanto, los parientes se ensuciaban, se cortaban el pelo, se echaban ceniza en la frente y llevaban ropas sucias y rotas. Toda la casa se salía de la *normalidad*<sup>514</sup>.

A la entrada de la vivienda, se colocaba un jarro lleno de agua lustral o purificada, con la que se rociaban aquellos que salían. Además, el vaso

---

<sup>511</sup> FLACELIERE, R.: *Opus cit.*, p. 106.

<sup>512</sup> BURKERT, W.: *Ibidem*.

<sup>513</sup> FLACELIERE, R.: *Ibidem*.

<sup>514</sup> En la *Ilíada* de Homero se describen estos ritos:

“...Y una negra nube  
de aflicción le envolvió, a él, Aquiles,  
y con entrambas manos cogió polvo  
de quemada color y se lo echó  
de sobre su cabeza para abajo  
y su agraciado rostro mancillaba;  
y la negra ceniza se asentaba  
por uno y otro lado  
de su túnica suave como el néctar.  
Y él mismo, todo lo largo que era,  
en largo espacio yacía tendido,  
y con sus propias manos se manchaba  
los cabellos al tratar de arrancarlos;  
y unas cautivas que habían cobrado  
como botín Aquiles y Patroclo,  
acongojadas en su corazón  
lanzaban grandes gritos y de dentro  
corrieron a las puertas de la tienda  
para ir a ponerse a los dos lados  
del valeroso Aquiles, y el pecho  
todas se golpearon con sus manos...”. HOMERO: *Ilíada*. Edición y traducción de Antonio Pérez Eire.  
Novena Edición. Cátedra. Madrid, 2003, p. 749

indicaba a los transeúntes que había un cadáver en la casa. La comitiva fúnebre, normalmente, tenía lugar al «tercer día» de la exposición del cuerpo. La ley de Solón prescribía: «Se expondrá al muerto en el interior de la casa, como lo desee la familia. Al día siguiente se sacará antes de que amanezca». En efecto, en Atenas los entierros se realizaban por la noche, por una razón religiosa: se temía mancillar con la muerte los rayos del sol<sup>515</sup>.

Parece que antes de abandonar la casa mortuoria en algunas comunidades se hacía un sacrificio al muerto o en honor de los dioses del mundo inferior, después se formaba la comitiva. Posiblemente, esta costumbre desapareció en el período arcaico<sup>516</sup>.

La segunda fase de las exequias griegas consistía en el transporte del cadáver al lugar del entierro o *ekphora*. El cuerpo era colocado en unas andas y transportado a hombros de parientes, de amigos o de esclavos; también se podía llevar en carro, era el caso de los nobles como muestran las pinturas de los vasos geométricos<sup>517</sup>; aunque después fue frecuente alquilar porteadores<sup>518</sup>. Así, se llevaba al difunto a la tumba, rodeado de una gran comitiva y en medio de profundos lamentos y melodías lúgubres (véase fig. 122). En ocasiones, delante del cortejo iba una mujer que llevaba un vaso de libaciones, detrás de ella iban los hombres, tras ellos las mujeres, solo las parientes más cercanas<sup>519</sup>, pues a partir del siglo IV a. C., las leyes fueron limitando la presencia de mujeres en este acto. Había que controlar sus emociones, decía Plutarco en *Moralia*<sup>520</sup>. También se alquilaban plañideras y flautistas.

---

<sup>515</sup> FLACELIERE, R.: *Ibidem*.

<sup>516</sup> DE LEÓN AZCÁRATE, J. L.: *Opus cit.*, p. 140.

<sup>517</sup> FLACELIERE, R.: *Ibidem*.

<sup>518</sup> DE LEÓN AZCÁRATE, J. L.: *Opus cit.*, p. 139.

<sup>519</sup> FLACELIERE, R.: *Ibidem*.

<sup>520</sup> DE LEÓN AZCÁRATE, J. L.: *Ibidem*.

La tercera fase de las honras fúnebres helenas era la deposición del cadáver. En la tumba, siempre fuera de las murallas de la ciudad, acumuladas a lo largo de las principales vías de acceso a las ciudades, se inhumaba el cuerpo o se quemaba en una hoguera<sup>521</sup>. Tanto la inhumación como la cremación eran practicas concurrente desde el siglo VIII hasta el IV a. C. La cremación fue la única practicada en tiempos de Homero. En la Grecia del período Geométrico (s. IX-VIII a. C) se practicaban ambas, aunque para los adultos la cremación era la más frecuente. En el periodo helenístico predominaba la inhumación, al igual que en el periodo Protogeométrico, seiscientos años antes. Durante el Imperio Romano la cremación dominaba en la zona occidental, la más latina, mientras en la oriental, la parte griega, predominaba la inhumación, costumbre que termina imponiéndose<sup>522</sup>.

En el caso de cremación, la pira funeraria se erigía cerca del lugar de sepultura. Era deber del pariente más cercano, especialmente del hijo, recoger los huesos de entre las cenizas<sup>523</sup>.

Los sacrificios funerarios forman parte del funeral; según la motivación y la ejecución pueden ser al menos de tres tipos diferentes: el difunto recibe dones como ofrendas de acuerdo con sus hábitos de vida y su posición en la sociedad; lo que significa, según Burkert, que los que siguen vivos demuestran así que no se apropian de los bienes del difunto. Durante el primer milenio, la cantidad y el valor de estas ofrendas son relativamente escasos, si se compara con los tesoros de las tumbas micénicas. Las ofrendas mínimas son vasos de terracota, que en ocasiones contienen alimentos y bebida, aunque la función simbólica de este rito permite también el uso de vasos en miniatura. A menudo, los hombres reciben armas, cuchillos u otros utensilios; las mujeres, joyas, vestidos y husos.

---

<sup>521</sup> BURKERT, W.: *Opus cit.*, p. 260.

<sup>522</sup> DE LEÓN AZCÁRATE, J. L.: *Opus cit.*, p. 140.

<sup>523</sup> BURKERT, W.: *Opus cit.*, p. 260.

Habitualmente, como se hacía desde época prehistórica, se depositaban en la tumba figuras de varios tipos; las interpretaciones de éstas oscilan entre representaciones de dioses, de seres demoníacos, criados o juguetes.

Una parte de las ofrendas se quema junto con el cadáver en la pira funeraria, la otra parte se entierra para siempre en la tumba. Además de estas ofrendas, está el sacrificio por destrucción, motivado por el sentimiento de ira impotente que acompaña al luto: si la persona amada está muerta, todo lo demás debe ser destruido también. Así que, se rompen armas y herramientas; se da muerte a perros y caballos e incluso a los siervos y a la mujer del difunto. En la pira funeraria de Patroclo, Aquiles sacrifica ovejas y vacas, cuatro caballos, nueve perros y doce prisioneros troyanos<sup>524</sup>. En Chipre se han encontrado restos de sacrificios de caballos y un carro en tumbas de época homérica; e incluso se han identificado sacrificios humanos. El sacrificio de animales era algo frecuente, hasta que las leyes de Solón lo prohibieron. También se ofrecían libaciones al muerto; a veces, los vasos utilizados se rompían y se dejaban allí<sup>525</sup>.

Por último, se le daba el postrero adiós y los participantes dejaban el cementerio, separadamente, hombres y mujeres, y se volvía a la casa del difunto. Los parientes más cercanos celebraban allí ceremonias de purificación (*aponimma*), por la que éstos tomaban un baño y, posteriormente, participaban en una comida fúnebre<sup>526</sup>. Según la ley de *Iulis*, al día siguiente se purificaba la propia casa con agua de mar y un hisopo<sup>527</sup>; la ceremonia terminaba con ofrendas a Hestia, la diosa del hogar. ¿Cuál es el motivo de estas medidas contra la supuesta impureza causada por el contacto con el muerto?. Según algunas fuentes literarias, el cadáver

---

<sup>524</sup> HOMERO: *Opus cit.*, pp. 914-918.

<sup>525</sup> BURKERT, W.: *Opus cit.*, pp. 260-261.

<sup>526</sup> DE LEÓN AZCÁRATE, J. L.: *Opus cit.*, p. 144.

<sup>527</sup> FLACELIERE, R.: *Opus cit.*, p. 107. Hisopo: manojito de ramas que se usa para esparcir agua. *Diccionario de la Lengua Española*. Real Academia Española. Vigésimo Primera Edición. Madrid, 1992, p. 113.

es considerado tabú porque es sagrado, y es sagrado porque la persona fallecida, adoptaba en el periodo inicial después de su fallecimiento, una nueva identidad social en el otro mundo. Así lo cuentan algunas fuentes como Plutarco: “...*Es elogiada también la ley de Solón que prohíbe hablar mal de los muertos. Pues es señal de piedad considerar sagrados a los que ya nos han dejado, de justicia perdonar a los que ya no existen y de civismo quitar las enemistades a perpetuidad* (Plutarco, Solón 21, 1)...”<sup>528</sup>.

También forma parte del funeral el banquete funerario, que de nuevo presupone sacrificio de animales. Incluso antes de encender la pira funeraria. Aquiles ofrece a sus compañeros «celebrar el apetitoso banquete», para el cual se sacrifican vacas, ovejas, cabras y cerdos<sup>529</sup>. Los sacrificios de destrucción y el banquete funerario van de la mano, aunque arqueológicamente sus huellas no son fáciles de distinguir. En época geométrica, se cocinaban y consumían alimentos junto a las tumbas. A veces, los animales se quemaban en la pira funeraria, pero también se han encontrado huellas de fuegos junto a la pira, con huesos astillados del banquete. Posteriormente, el banquete deja de celebrarse «en torno» al muerto o a la tumba y se realiza en casa. No obstante, el difunto sigue formando parte de la celebración, como muestra algún relieve.

En época antigua, el enterramiento de un personaje importante iba acompañado de juegos funerarios (*agón*), como testimonian la *Iliada*<sup>530</sup> y otros poemas antiguos, así como los vasos geométricos funerarios. Dice Burkert que con ellos el dolor y la ira se desfogaban. A partir del s. VII, los juegos empezaron a realizarse en el culto a héroes de santuarios individuales y al final, pasaron a segundo plano a favor de los juegos panhelénicos institucionalizados en torno a esos cultos. No obstante, aún

---

<sup>528</sup> DE LEÓN AZCÁRATE, J. L.: *Ibidem*.

<sup>529</sup> HOMERO: *Ibidem*.

<sup>530</sup> *Ibidem.*, pp. 932-973.

se celebran juegos funerarios para honrar a los caídos en la batalla de Platea y a difuntos heroizados en donaciones helenísticas<sup>531</sup>.

Al tercer día, después de los funerales, se sucedían los banquetes y las ofrendas, luego al noveno y, por último, al trigésimo tenía lugar un banquete común que marcaba el final del luto<sup>532</sup>. En estas comidas en la tumba también se sacrificaban animales: ovejas y bueyes, aunque no faltan testimonios que hablan de vacas, cerdos cabras y liebres. Las libaciones podían ser de miel, leche, agua, vino y aceite. En el siglo VI a. C., el legislador Solón prohíbe el sacrificio de bueyes y visitar tumbas de extraños, salvo en el entierro, quizás para evitar el saqueo de ofrendas, y las ostentaciones excesivas, especialmente femeninas, posiblemente para evitar las muestras de poder de ciertas familias:

*“...Dedicó asimismo a las salidas de las mujeres, a los duelos y las fiestas una ley que suprimía la falta de decoro y el desenfreno. Prohibió que la mujer saliera con más de tres mantos, llevando comida o bebida por valor superior a un óbolo o una vara de más de un codo y que viajara de noche, salvo conducida en un carro y con una antorcha delante. Puso cota a las heridas que se producían al golpearse, a los lamentos fingidos y a la costumbre de llorar a otros en los entierros de personas ajenas. Y prohibió el sacrificio de bueyes, enterrar con el cadáver más de tres mantos y visitar las tumbas de extraños, salvo en el entierro (Plutarco, Solón 21, 5-6)...”<sup>533</sup>.*

En relación a esta reglamentación funeraria, sugiere Burkert que era una forma de contrarrestar el exceso emocional y el despilfarro sin sentido, al mismo tiempo, que se reafirmaba la reivindicación de la polis frente a las ostentaciones pretenciosas de las estirpes poderosas<sup>534</sup>.

---

<sup>531</sup> BURKERT, W.: *Opus cit.*, p. 261.

<sup>532</sup> *Ibidem.*, p. 263.

<sup>533</sup> DE LEÓN AZCÁRATE, J. L.: *Opus cit.*, p. 141.

<sup>534</sup> BURKERT, W.: *Opus cit.*, p. 263.

Ya fuera de los funerales también se celebraba anualmente una fiesta en homenaje a los muertos (la *genésia*) el cinco de septiembre (*boedromion*), posiblemente, esta fiesta fue privada y celebrada por las familias aristocráticas y, posteriormente, quizás Solón la hizo pública; y en Atenas se celebraba en primavera la *anestheria*, un festival que tenía lugar en la casa (*oikos*) y en el que se suponía que los muertos visitaban los hogares de los vivos<sup>535</sup>.

Cuando el homenaje a los muertos pasa a formar parte de las celebraciones generales con las que la ciudad honra a sus muertos cada año, el «días de los difuntos» (*nekýsia*) o días de los antepasados (*genésia*), se adornan las tumbas, se hacen ofrendas, se toman alimentos especiales y se dice que los muertos suben y andan por la ciudad. Las ofrendas para los muertos son «libaciones» de puré de cebada, leche, miel, con frecuencia vino y, especialmente, aceite, así como sangre de los animales sacrificados; también había libaciones de agua, razón por la cual se habla también de «baño de los muertos». Como estas «libaciones» se filtraban a la tumba se creía que se establecía contacto con los muertos y que les llegaban las oraciones. La introducción de tubos en el suelo para *alimentar* al cadáver es una rara variante del rito funerario. También, estaba la «consagración», quema de alimentos, víctimas sacrificiales, y el «banquete de los vivos». Precisamente, se honra al difunto por medio de «los banquetes de los mortales sancionados por la costumbre»<sup>536</sup>.

Así era el culto a los muertos, pues no bastaba con el enterramiento del cuerpo, era preciso que los familiares también realizaran estos ritos tradicionales y ofrendas que reconfortaran y aliviaran el alma del difunto en el más allá, porque si dejaban de ofrecer a los muertos su fúnebre comida

---

<sup>535</sup> *Ibidem.*, p. 143. También era conocida esta celebración como fiesta de las flores, tenía lugar después de la fermentación, cuando se abrían por primera vez las cubas que contenían el vino nuevo. DURUY, V.: *El mundo de los griegos*. Ed. Minerva. Barcelona, 1975, p. 73.

<sup>536</sup> BURKERT, W.: *Ibidem.*, pp. 262- 263.



salían de los sepulcros y se convertían en seres maléficos que causaban desgracia a los vivos. Los sacrificios, las ofrendas de alimentos y las libaciones los hacían volver a los sepulcros, les devolvían la tranquilidad y los atributos divinos y el hombre quedaba entonces en paz con ellos<sup>537</sup>.

En la *Odisea XI*, en la narración del viaje de Ulises al Hades o Averno para pedir oráculo al alma del tebano Tiresias, se reflejan algunas de estas ideas: “...derramaba las libaciones para todos los difuntos, primero con leche y miel, después con delicioso vino y, en tercer lugar con agua. Y esparcí por encima blanca harina. Y hacía abundantes súplicas a las inertes cabezas de los muertos, jurando que al volver a Itaca, sacrificaría a solo Tiresias una oveja negra por completo, la que sobresaliera entre nuestro rebaño. Luego que hube suplicado al linaje de los difuntos con promesas y súplicas, yugulé los ganados que había llevado junto a la fosa y fluía su negra sangre (...) las almas de los difuntos (...) andaban en grupos aquí y allá, a uno y otro lado de la fosa, con un clamor sobrenatural, y a mí me atenazó el pálido terror...”<sup>538</sup>.

También aquellos que no recibían la sepultura vagaban eternamente en forma de sombra o convertidos en espíritus maléficos, sin detenerse jamás ni recibir las ofrendas y alimentos necesarios. En su desgracia se dedicaban a causar la enfermedad a sus familias, la esterilidad a su región y sembraban el terror entre los vivos con apariciones nocturnas para pedir que le diesen sepultura junto a su cuerpo<sup>539</sup>. La *Odisea* es ilustrativa al respecto: “...Entonces se empezaron a congregarse desde el Erebo las almas de los difuntos (...) la primera en llegar fue el alma de mi compañero Elpenor. Todavía no estaba sepultado bajo la tierra, (...) pues habíamos abandonado su cadáver, no llorado y no sepulto (...) que nos urgía otro

---

<sup>537</sup> DE COULANGES, F.: *La ciudad antigua*. Editorial Edaf. Madrid, 1982, pp. 33-38.

<sup>538</sup> HOMERO: *Odisea*. Edición y Traducción de José Luis Calvo. Cátedra. Madrid. Décimo cuarta edición, 2003, pp. 202.

<sup>539</sup> DURUY, V.: *El mundo de los griegos*. Ed. Minerva. Barcelona, 1975, p. 66.

trabajo...”. *Elpenor suplica a Ulises: “...por tu padre, por Telémaco, (...) el hijo único que dejaste en tu palacio (...) te pido, soberano, que te acuerde de mí, así que no te alejes dejándome sin llorar ni sepultar, no sea que me convierta para ti en una maldición de los dioses. Antes bien, entiérrame con mis armas, todas cuantas tenga, y acumula para mí un túmulo sobre la ribera del canoso mar para que lo sepan también los venideros...”*<sup>540</sup>.

En buena medida, apunta Burkert, el culto a los muertos permanece como fundamento y expresión de la identidad de la familia, pues así como se honra a los antepasados se espera de los descendientes el mismo tratamiento: del recuerdo de los muertos surge la voluntad de continuidad de la estirpe<sup>541</sup>.

### 3.5.4. El ritual funerario y la actitud ante la muerte en Roma

La actitud ante la muerte de los romanos fue sustancialmente similar a la de los griegos, aun cuando determinadas tradiciones y la propia legislación funeraria diferían. En Roma se pensaba mucho en la muerte y, como en Grecia, también los ritos funerarios revestían la máxima importancia, pues su correcta realización aseguraba el tránsito del difunto al Más Allá: “...cuando un cuerpo no es sepultado o incinerado según los ritos, los espíritus, o los Manes, se niegan a acogerlo entre ellos, dado que el difunto no ha sido purificado mediante las exequias religiosas; su alma es condenada a vagar sobre la tierra, tomando la forma de un fantasma maligno...”<sup>542</sup> que lleva la desdicha a los demás. Por eso, los ritos funerarios eran para los romanos, como para los pueblos mesopotámicos y los griegos, una solemne obligación religiosa, que respondía al respeto,

---

<sup>540</sup> HOMERO: *Opus cit*, pp. 202-203.

<sup>541</sup> BURKERT, W.: *Opus cit.*, p. 263.

<sup>542</sup> VAQUERIZO, D.: “Definición y concepto de *funus*”, en VAQUERIZO, D. (coord.): *Funus Cordubensium. Costumbres funerarias en la Córdoba romana*. Seminario de Arqueología. Universidad de Córdoba. Córdoba, 2001, p. 58.

pero también a una precaución de defensa para los miembros de la familia que seguían viviendo, puesto que un difunto insatisfecho podía llegar a ser peligroso<sup>543</sup>.

Los funerales romanos eran regulados por el *ius pontificium* y variaban considerablemente de acuerdo con la condición social del fallecido, con los meritos que hubiera acumulado a favor de la ciudad y, sobre todo, con los medios económicos que los herederos estuviesen dispuestos a dedicar a sus exequias.

Cuando un romano moría un familiar acogía con un beso su último suspiro, iniciándose a continuación la lamentación fúnebre (*conclamatio*), durante la cual el pariente tenía la obligación de llamar al difunto por su nombre y en voz alta por tres veces, con la esperanza de devolverlo a la vida. A partir de este momento, las plañideras, contratadas al efecto, se lamentaban gritando y llorando, al tiempo que se llevaban las manos a la cabeza mesándose los cabellos enmarañados.

A continuación, se lavaba y perfumaba el cadáver y, siempre que los medios familiares lo permitían, se aplicaban ungüentos cuya finalidad última era contribuir a conservación del cuerpo -o sencillamente a disimular el olor de la putrefacción- puesto que el velatorio debía durar cuanto menos un día.

Tras el aseo ritual, el fallecido era adornado con una corona sobre su cabeza y se le introducía una moneda en la boca para pagar su viaje sobre la barca de Caronte. Al tiempo que se le vestía con los atributos de su cargo, la toga si había desempeñado una magistratura curul o un simple pedazo de tela en el caso de los más pobres. Después, se le colocaba sobre el lecho fúnebre en el atrio, con los pies hacia la puerta, para quedar en esa posición hasta el momento del funeral. El lecho fúnebre se rodeaba con

---

<sup>543</sup>PUECH, H- C. (dir.): *Las religiones antiguas. Vol. III. Historia de las religiones. Siglo XXI. Madrid, 1977, p. 264.*

flores, antorchas y velas encendidas –para alejar los malos espíritus- y se quemaba incienso a su alrededor<sup>544</sup> (véase figs. 124, 125).

Hasta los tiempos republicanos, el cortejo que conducía el cadáver a la necrópolis, situada como en el mundo griego, en las principales vías de acceso a la ciudad, solía celebrarse de noche, con objeto de evitar a los magistrados y sacerdotes la vista del cadáver y su contaminación. Esta modalidad se mantiene para los entierros infantiles- en particular de los hijos de los magistrados- para el resto, con el tiempo pasa a desarrollarse de día. Llevaban el féretro los familiares cercanos del fallecido, algunos de sus amigos más íntimos o esclavos manumitidos por el finado con ocasión de su muerte, todos ellos hombres, con vestidos negros que recibían el nombre de *lugubria*. En ocasiones, se sumaba a la pompa un desfile de actores o personajes que encarnaban o portaban las máscaras de los antepasados, entre canticos y música. Sobre todo, destaca el papel de las plañideras que entonaban cánticos rituales denominados *nenia*. Esos cortejos podían alcanzar tales excesos de lujo que tuvieron que regularse mediante leyes<sup>545</sup>.

En el caso de las clases sociales altas, la preparación del cuerpo para su exposición y los preparativos para el funeral eran confiados a auténticos profesionales de las pompas fúnebres. Estas exequias eran muy costosas, por lo que quedaban muy lejos del alcance de los bolsillos de gran parte de la población<sup>546</sup>. Por tal motivo, a finales de la etapa republicana, y sobre todo, desde mediados del siglo I d. C., surgen por todo el Imperio multitud de asociaciones privadas (*collegia funeraticia*) encargadas de proporcionar a sus miembros, por lo general, individuos con escasos recursos económicos, funerales adecuados y sepulturas decentes<sup>547</sup>.

---

<sup>544</sup> VAQUERIZO, D.: “Agonía, muerte y exposición del cadáver” en VAQUERIZO, D. (coord.): *Opus cit.*, pp. 60-61.

<sup>545</sup> VAQUERIZO, D.: “La pompa *funebri*”, en VAQUERIZO, D. (coord.): *Opus cit.*, p.62.

<sup>546</sup> *Ibidem.*, pp. 62-63.

<sup>547</sup> GARRIGET, J. A.: “La muerte a plazos: *collegia funeraticia*”, en VAQUERIZO, D. (coord.): *Ibidem.*, p. 64.

En cuanto al ritual funerario, fuera cual fuese el rito elegido, cremación o inhumación<sup>548</sup>, la ceremonia se acompañaba con todo tipo de ofrendas que, o bien se arrojaban al fuego con el cadáver o bien se depositaban directamente en la tumba, conformando el ajuar que suele suponer un indicativo del nivel adquisitivo del fallecido y su familia.

Entre las ofrendas abundan vasos cerámicos y/o vidrio, destinados a contener alimentos para el difunto, ungüentarios, destinados a contener perfumes y afeites, clavos de hierro<sup>549</sup>, lucernas que simbolizan la luz, signo de supervivencia; pequeñas divinidades protectoras en bronce o terracota, juguetes e incluso monedas, recuerdos del óbolo a Caronte, según la tradición griega; es decir, el pago por el tránsito al Mas Allá. Una práctica frecuente en los tiempos republicanos, pero bastante aleatoria por lo general a partir de la etapa imperial<sup>550</sup>.

Por último, tras la purificación de los familiares, a su vuelta del funeral, daba inicio un periodo de ceremonias purificadoras que se desarrollaban en casa del difunto; y también ese mismo día se celebraba junto a la tumba, en honor de aquél, un banquete fúnebre, el *silicernium*<sup>551</sup>. Según Miguel Ángel Elvira, estas celebraciones llegaron a Roma de la mano de los etruscos, pues éstos, que llegaron probablemente de Asia Menor y se establecieron en la costa toscana, en el s. VIII a. C., llevaron consigo sus costumbres funerarias cómo ofrecer un banquete fúnebre a los difuntos. Es posible que tuviese lugar en la propia tumba, aunque también es probable que se celebrase en el campo. En ellas se consumían manjares

---

<sup>548</sup> La cremación es una práctica utilizada en Roma desde antiguo, que alcanza su máximo desarrollo con la República y comienzos del Imperio, decayendo a finales del siglo II d. C. en beneficio de la inhumación. GARCÍA B.: “La cremación”, en VAQUERIZO, D. (coord.): *Opus cit.*, p. 141

<sup>549</sup> Aunque habitualmente se interpretan como restos de los féretros en que fueron enterrados los cadáveres, su aparición en gran número, su disposición como elemento profiláctico o su inclusión en enterramientos infantiles en ánforas obligan a concederles un valor ritual añadido, seguramente estaban destinados a proteger al difunto de la mala suerte. VAQUERIZO, D.: “El rito funerario”, en VAQUERIZO, D. (coord.): *Opus cit.*, p. 75.

<sup>550</sup> *Ibidem.*

<sup>551</sup> VAQUERIZO, D.: “La pompa *funeris*” en VAQUERIZO, D. (coord.): *Ibidem.*, p. 72.

de carácter funerario (huevos, granadas). Se ofrecían ramas y flores, todo ello relacionado con un sentido funerario relacionado con la fecundidad y el revivir de la naturaleza. También se bailaba y en ocasiones cuando los funerales eran de gente adinerada se hacían juegos fúnebres entre los que se hallaban danzas a cargo de profesionales, y pruebas deportivas importadas, posiblemente, de Grecia como el disco, la jabalina, el salto o el pugilato<sup>552</sup>.

Además, la familia más próxima tenía la obligación de guardar «nueve días de dolor». A su término se ofrecía al muerto un sacrificio y se celebraba junto a la tumba otro banquete fúnebre. Sin embargo, el luto no terminaba al noveno día. Señala Luccio Anneo Séneca que las mujeres guardaban un año de luto y se eximía del mismo a los hombres. No obstante, el luto varió en función del momento histórico y la legislación imperante, así como del grado de parentesco o consanguinidad<sup>553</sup>.

Asimismo, la memoria del difunto se mantenía viva mediante festividades de tipo público o privado. A los primeros pertenecían las *Parentalias* o *dies parentales*, se celebraban entre el 13 y el 21 de febrero y estaban dedicados a los padres difuntos o amigos más íntimos; el último día de estas fiestas de febrero, la *Feralia*, estaba dedicada a las ceremonias públicas; los *Lemuria*, celebrados del 9 al 13 de mayo estaban dedicados a los espíritus nocivos en las que se convertían las almas solas o

---

<sup>552</sup> También las carreras de caballos y, posiblemente, cacerías de ciervos, liebres y luchas de gladiadores (según algunos, en sustitución de los primitivos sacrificios humanos). Aunque a fines del s. VI a. C. tenían sobre todo una función social de prestigio, posiblemente, su intencionalidad teórica fuese animar al difunto subterráneo revitalizando la tierra al golpearla con los pies, al fecundarla con sangre. Posteriormente, estas representaciones pasaron a Roma. ELVIRA, M. A.: “El mundo de ultratumba”, en BLANCO, A., BLÁZQUEZ, J. M., y otros: *Los etruscos. Cuadernos de Historia 16, n° 54*. Madrid, 1985, pp. 20-21. También en el siglo VIII a. C. entre los fenicios se documentan en algunos yacimientos incineraciones y algo del ritual seguido en la cremación. Por ejemplo, en la tumba de Salamina están atestiguados sacrificios humanos, sacrificios de caballos con sus carros, banquetes fúnebres en los que se consumían mucho pescado y ofrendas de toda clase de objetos. También en dos yacimientos de Hispania, en una tumba de Trayamar (Málaga) y en una necrópolis de Huelva, están documentados banquetes funerarios. En la primera se han recogido 10 platos utilizados en el banquete fúnebre, que se rompían encima de la tumba para no usarse más. En la segunda también se ha encontrado algún vaso metálico decorados con animales de carácter fúnebre, un quema-perfume y braseros. Todos estos rituales son de origen fenicio. BLÁZQUEZ, J. M.; MARTÍNEZ-PINNA, J. y otros: *Historia de Oriente Antiguo*. Ed. Cátedra. Madrid, 1992, pp. 339-340.

<sup>553</sup> VAQUERIZO, D.: “La *pietas*: culto a los antepasados y ceremonias conmemorativas”, en VAQUERIZO, D. (coord.): *Ibidem.*, p.72.

atormentadas y aquellos difuntos que no habían sido sepultados conforme a los mínimos rituales. En todas estas ocasiones, por lo general, se hacían ofrendas en las tumbas: se encendían lámparas y se ofrecía comida para honrar al difunto.

Por lo general, estos banquetes tenían lugar en la tumba misma, de ahí la tendencia a dotarlas en ocasiones de instalaciones adecuadas para la celebración de los banquetes rituales: triclinios, pozos para el agua, alacenas para despensa o almacenamiento de instrumentos, cocina, etc. Además, se hacía partícipe de los banquetes al difunto mediante la realización de la *profusio*: a través de un conducto, que podía adoptar diversas formas, y que comunicaba con el lugar donde se hallaban los restos del cadáver, se introducían alimentos para fortalecer o animar mágicamente al difunto en el más allá. Eran sobre todos líquidos, en especial los relacionados con el vino y otras sustancias vivificadoras<sup>554</sup>.

También se conmemoraba en la tumba celebraciones de carácter privado: el día del nacimiento y de la muerte del difunto, así como determinadas solemnidades que podían ser recogidas en el testamento<sup>555</sup>.

En cualquier caso, tanto los ritos y ceremonias de las exequias, como el cuidado puesto en la sepultura, así como las conmemoraciones periódicas –en las que las ofrendas, las libaciones y los banquetes funerarios, *compartidos* por el difunto, tenían una enorme importancia– buscaban por una parte mantener la memoria del fallecido y, por otra, asegurarle la inmortalidad, nutriéndolo. De ahí, su trascendencia y que con

---

<sup>554</sup>BENDALA GALÁN, M.: “El vino en el ritual y el simbolismo funerarios en la Roma antigua”, en CELESTINO PÉREZ, S. (ed.): *El vino en la Antigüedad Romana. Simposio Arqueología del Vino*. Universidad Autónoma de Madrid, 1996, pp. 56-58. En tumbas de diversos lugares del Imperio son frecuentes los hallazgos de restos de animales –cerdos, cabritos, carneros, corderos, etc.–, en ocasiones, reducidos a la mitad, simbolizando con ello su consumo compartido con los difuntos. También se han encontrado sapos o ranas que eran introducidos en la tumba como símbolo de resurrección, por cuanto «estos animales parecen morir en otoño y resurgir en primavera». Así como ofrendas de frutos, semillas y líquidos diversos –vino, leche, miel, agua, aceite-. En VAQUERIZO, D.: *Ibidem.*, p. 73.

<sup>555</sup>*Ibidem.*, p. 72.

mucha frecuencia se previeran en los testamentos legados específicos para atender a tales ritos y cuidados<sup>556</sup>.

Por lo general, aun cuando pesara sobre el mundo funerario un cierto componente tabú los romanos fueron un pueblo que aceptó la muerte con serenidad y sin fatalismos<sup>557</sup>.

### 3.5.5. Rituales y creencias funerarias hebreas

Para la concepción hebrea el hombre es, según el Antiguo Testamento, una carne (*basâr*) vivificada por un «hálito vital», que recibe varios nombres, como *rûaj*, *neshemâh* y *néfesh*. La carne es la parte corpórea del ser humano y suele ser símbolo de debilidad y de flaqueza, pues es efímera. Señala De León Azcárate que nunca, a excepción del *Libro de la Sabiduría* 9, 15 y por influencia helenística, se encuentra en el Antiguo Testamento una contraposición carne-espíritu. Al contrario, la carne y el «hálito vital» aparecen complementándose para designar el compuesto humano<sup>558</sup>.

El «hálito vital» es Dios quien lo insufla al hombre. En los textos bíblicos el término más común para designarlo es *rûaj*, que, como el *pnéuma* griego y el latino *spiritus* (*spirare*, soplar, insuflar), es aire en movimiento. Aunque, algunas veces también significa viento, es su acepción más antigua, y otras, aliento. Es la fuerza vital, la que da fortaleza al sujeto viviente. Si el *rûaj* se retira el hombre muere:

“...Si escondes tu rostro, se amedrentan; si retiras su soplo, expiran ellos y a su polvo retornan. Si envías tu soplo son creados, y renuevas la faz de la tierra...”<sup>559</sup> (Sal 104, 29).

De esta forma, el cuerpo vuelve al polvo del que se formó y su hálito vital retorna a Dios. Por tanto, la muerte sería la separación o disociación

---

<sup>556</sup> VAQUERIZO, D.: *Ibidem.*, pp. 58-59.

<sup>557</sup> *Ibidem.*

<sup>558</sup> DE LEÓN AZCÁRATE, J. L.: *La muerte y su imaginario en la historia de las religiones*. Universidad de Deusto. Bilbao, 2000, p. 310.

<sup>559</sup> “Salmos”, en *La Santa Biblia*. Ed. Paulinas. Madrid, 1981, p. 723.



del la carne del halito vital en la que cada elemento vuelve a su lugar de origen: la carne a la tierra y el *rûaj* a Dios<sup>560</sup>.

En principio, los antiguos hebreos no creyeron, como los griegos, en la existencia separada del cuerpo y del alma<sup>561</sup>. La idea de un alma preexistente al cuerpo, no se desarrolla hasta más tarde en el judaísmo, como aparece en el *Libro de Oraciones*, donde dice: «Oh, mi Dios, el alma, *neshemâh*, que me distes es pura: tú la creaste, tú la formaste... Tú la preservas en mí; tú has de tomarla de mí. Pero también me las devolverás en el más allá...Oh, Señor, tú que devuelves las almas a los cuerpos de los muertos». En la *Cábala* se cree que las almas pueden viajar de un cuerpo a otro en una especie de trasmigración llamada *gilgul*. Se creía que sólo renacían las almas merecedoras de castigo, especialmente por pecados contra la procreación o contra las normas sexuales. Otras transmigraciones eran el *ibbur* y el *dibbuk*. La primera era el ingreso de otra alma en la persona para reforzar alguna acción o característica particular. La segunda es el alma de un pecador que posee a otro, tal vez algo parecido al espíritu impuro del Nuevo Testamento<sup>562</sup>.

La mayor desgracia que podía caer a un israelita, era no recibir sepultura, como también pasaba en Egipto, Grecia y Roma. El cadáver y la tumba eran considerados impuros<sup>563</sup>. La Torá es muy clara al respecto: *“...El que toque un cadáver, sea quien fuere el muerto, quedará impuro para siete días. Se purificará con estas aguas el tercero y séptimo día, y será puro, pero si no se purifica el tercero y séptimo día, no será puro (...) para el caso de un hombre que muere en una tienda: todo el que entre en la tienda y los que en ella se encuentren, quedarán impuros por siete días. Igualmente, quedaran impuras todas las vasijas que estén sin tapar. El que*

---

<sup>560</sup> DE LEÓN AZCÁRATE, J. L.: *Opus cit.*, p. 311.

<sup>561</sup> BLÁZQUEZ, J. M<sup>a</sup>.; MARTINEZ-PINNA, J. y otros: *Historia de Oriente Antigo*. Ed. Cátedra. Madrid, 1992, p. 387.

<sup>562</sup> DE LEÓN AZCÁRATE, J. L.: *Ibidem*.

<sup>563</sup> BLÁZQUEZ, J. M<sup>a</sup>.; MARTINEZ-PINNA, J. y otros: *Ibidem*.

*toque en el campo un hombre muerto por la espada, o un muerto cualquiera, o un sepulcro quedará impuro para siete días...*<sup>564</sup>.

De León Azcárate ve en estas normas de pureza un trasfondo persa, aunque señala que no llega a sus extremos y exageraciones<sup>565</sup>. Esta estricta reglamentación cuya finalidad manifiesta era mantener la separación entre vivos y muertos comienza en el s. VIII a. C., cuando se emprende una reforma política-religiosa que buscaba condenar el culto a los muertos y a los dioses del cielo, por creer que eran creencias paganas que nada tenían que ver con la religión de Israel. Ésta, por el contrario, abogaba por la veneración exclusiva de un único dios, Yavé<sup>566</sup>.

De acuerdo con la nueva legislación, los primogénitos habían de ser *entregados* a Yavé. Esta simbólica dedicación del heredero al dios nacional, no era otra cosa que una resignificación de una antigua ceremonia semita en la que el sucesor se dirigía a sus antepasados o a los dioses del inframundo en busca del apoyo necesario en los momentos de preocupación. En cambio, ahora la ceremonia es trasformada, y el primogénito no debe dirigirse ni a sus antepasados ni a ninguna divinidad, sino a Yavé, el dios del estado<sup>567</sup>.

De esta forma, reducen el culto a los muertos de forma drástica. Si bien es cierto que los seguidores de este movimiento reformista, llamado monolátrico, toleraban todavía que se depositasen alimentos junto a la tumba en señal de ofrenda fúnebre. Permitían así que se *alimentase* a los muertos, y consecuentemente, que de alguna manera se mantuvieran vivos, aunque condenaban cualquier contacto con ellos, además despojaron a esta acción de toda su significación cosmológica: lo que era un auténtico sacrificio a los dioses del inframundo (*Seol*) se vacía de significado y pasa a

---

<sup>564</sup> “Números 19, 11”, en *La Santa Biblia*. Ed. Paulinas. Madrid, 1981, p. 173.

<sup>565</sup> DE LEÓN AZCÁRATE, J. L.: *Opus cit.*, p. 313.

<sup>566</sup> MCDANNEL, C., LANG, B.: *Historia del Cielo. De los autores bíblicos hasta nuestros días*. Ed. Taurus. Madrid, 2001, p. 63.

<sup>567</sup> *Ibidem*.

convertirse en un acto convencional o tradicional<sup>568</sup>. La tolerancia de ofrendas funerarias se presupone en un texto de Tobías: “...*Vierte tu vino y parte tu pan en los sepulcros de los justos y no en el de los pecadores...*”<sup>569</sup>; y en *El libro del Deuteronomio*, que recoge la legislación promulgada por el caudillo de Israel en Moab, que prescribe lo que el fiel ha de decir a su dios: “...*Nada de ello he comido en mi luto, nada he consumido en estado de impureza, ni tampoco lo he ofrecido al muerto. He obedecido la voz de Yavé, mi Dios, y he obrado en todo según tú me habías prescrito...*”<sup>570</sup>.

En efecto, la ley rabínica posterior reflejada en la *Misná*<sup>571</sup> fue minuciosa al dictaminar qué niveles de contacto con un cadáver eran contaminantes, como muestra el tratado de *Tiendas*, especializado en la impureza del cadáver. Según esta obra cantidades pequeñas de un cuerpo muerto, incluso más pequeños que una aceituna, contaminaban, así como la piedra que cierra la tumba y la tierra de ésta; incluso la sombra que proyecta un cadáver es capaz de contaminar<sup>572</sup>. Así es como los antepasados dejan de tener influencia sobre los vivos y se desvanecen en la eterna oscuridad del Seol<sup>573</sup>.

No obstante, los reformadores también se adentran en el más allá y desposeen a los muertos de sus dioses. En la concepción semítica del mundo, los muertos no tienen contacto con los dioses del Cielo, una vez en el Seol, es a los dioses del mundo inferior a quienes rinden culto. Sin embargo, la nueva reforma obliga a los muertos, como a los judíos vivos, a no adorar a ningún otro dios salvo Yavé<sup>574</sup>.

---

<sup>568</sup> *Ibidem.*, p. 64.

<sup>569</sup> “Tobías”, en *La Santa Biblia*. Ed. Paulinas. Madrid, 1981, p. 539.

<sup>570</sup> “Deuteronomio” en *La Santa Biblia*. Ed. Paulinas. Madrid, 1981, p. 227.

<sup>571</sup> Conjunto de leyes [judías](#) que recoge la [tradicón oral](#) desarrollada durante [siglos](#) hasta su [codificación](#) a manos de [Rabí Yehudá Hanasí](#), hacia finales del [siglo II](#). <http://www.judaismovirtual.com>

<sup>572</sup> DE LEÓN AZCÁRATE, J. L.: *Opus cit.*, p. 313.

<sup>573</sup> MCDANNEL, C., LANG, B.: *Opus cit.*, p. 64.

<sup>574</sup> *Ibidem.*, p. 66.

Los muertos tampoco pueden encontrar consuelo entre los vivos, ya que los planos de existencia de ambos estaban completamente separados y no puede existir comunicación entre ellos. Los vivos y los muertos habrían de permanecer eternamente apartados, pues la reforma sella el Seol para siempre. Lo único que pueden esperar de sus descendientes era una veneración residual que asume la forma de ofrendas fúnebres; a su vez, los vivos no pueden esperar ayuda de sus antepasados, de forma que su atención se dirige a Yavé. La nueva legislación señalaba: “...*Vosotros sois hijos para Yavé, vuestro Dios. Ni os haréis incisiones ni os raeréis el pelo entre los ojos en forma de calva por un muerto...*”<sup>575</sup>. Tampoco “...*os haréis incisiones en la carne por un muerto ni os haréis tatuajes sobre la piel...*”<sup>576</sup>; asimismo, “... *el que ha tocado un muerto, y no se purifica, contaminará la morada de Yavé. Este hombre será borrado de Israel, pues las agua lustrales no han corrido sobre él; es impura, su impureza reside en él...*”<sup>577</sup>. En cuanto al sumo sacerdote en particular, la legislación establece que éste “...*no se acercará a ningún muerto ni se contaminará por razón de su padre o de su madre...*”<sup>578</sup>. Ninguna figura pública podía ser contaminada por una impureza privada.

Así es cómo los israelitas excluyen de sus rituales a los muertos. Lejos ya de ser los poderosos e influyentes antepasados, los muertos se convierten en débiles sombras de las que se pueden prescindir. Por eso, en el Antiguo Testamento no hay huellas claras de un culto a los muertos, según José María Blázquez, sólo eran ritos de dolor por la muerte de un ser querido, con los que los hijos honraban a sus padres<sup>579</sup>.

Con la finalidad de mantener la separación entre vivos y muertos una nueva ley establece prohibiciones más severas en relación con los

---

<sup>575</sup> “Deuteronomio”, 14, 1 en *La Santa Biblia*. Ed. Paulinas. Madrid, 1981, pp. 215-216.

<sup>576</sup> “Levítico” 19, 28, *Ibidem*, p. 141.

<sup>577</sup> “Números”, 19, 11, *Ibidem*, p. 178.

<sup>578</sup> “Levítico” 21, 11, *Ibidem*, p. 143.

<sup>579</sup> BLÁZQUEZ, J. M<sup>a</sup>; MARTINEZ-PINNA, J. y otros: *Ibidem.*, p. 388.

cadáveres. La tradición consideraba que éstos eran impuros y que podían contagiar su impureza durante el tiempo que duraba la lamentación del muerto y en el que tenía lugar el proceso de descomposición de la carne y el viaje del espíritu al Seol. Solo dejaban de ser un peligro para los vivos cuando sus restos eran solo huesos. No obstante, los monolátricos prolongaron el periodo de impureza argumentando que si bien los muertos eran impotentes por sí solos, sus huesos podían todavía dañar a los vivos; por consiguiente, nada había más peligroso que un cadáver.

En *El libro de Job*, que data del siglo V a. C., también se resta importancia al papel que desempeñan los muertos, situándose así en la misma línea iniciada por el rey Ezequías con la reforma del s. VIII. El texto dice que los muertos nada saben del mundo de los vivos y que no pueden influir sobre los que habitan la tierra; ni siquiera conocen la suerte de sus descendientes. En consecuencia, la relación entre los antepasados y descendientes, vital para las creencias politeístas semíticas, había desaparecido.

La visión tenebrosa del mundo de los muertos que tienen Job y sus contemporáneos recuerda la descripción que se hace en la epopeya babilónica de *Gilgamesh*, en la que se describe el Seol como «la casa en la que los habitantes están desprovistos de luz, donde el polvo y el barro son su comida»<sup>580</sup>.

Dado que sólo se debía rendir culto a Yavé, los legisladores reemplazan el culto a los antepasados por la veneración a los patriarcas y a los judíos mártires, héroes de naturaleza más pública que privada. De esta forma, los rituales nacionales y comunales sustituyen a otras formas de culto de carácter privado y familiar.

---

<sup>580</sup> DE LEÓN AZCÁRATE, J. L.: *Opus cit.*, p. 65.

El Seol hebreo, al igual que el semítico, es una región subterránea y oscura, tierra del olvido más absoluto, sin retorno a donde van todos los difuntos, salvo Henoc y Elías:

*“...Moisés dijo: «Alejaos de las tiendas de estos impíos, no toquéis nada de cuanto les pertenece, no sea que perezcáis envueltos por sus pecados. Se alejaron de la tienda de Coré, Datán y Abiron (...) Apenas había acabado de hablar, se hendió el suelo bajos sus pies, la tierra abrió su boca y se los tragó a ellos y a sus familiares, (...) bajaron vivos al sheol, ellos y todos sus bienes; la tierra se cerró sobre ellos y desaparecieron...”<sup>581</sup>.*

*“...Enoc vivió en total trescientos sesenta y cinco años y anduvo en la presencia de Dios; después no fue visto más, porque Dios se lo llevó...”<sup>582</sup>.*

*“...Elías es arrebatado al cielo (...) Y acaeció que, mientras ellos iban caminando y conversando un carro de fuego, con caballos de fuego, pasó entre los dos, y Elías fue arrebatado en un torbellino hacia el cielo...” (2 Re 2, 1-11)<sup>583</sup>.*

Ambos casos son excepciones que en nada permiten al antiguo hebreo sustentar una esperanza después de la muerte. De hecho, estos episodios recuerdan, según José Luis De León, algunos casos de héroes griegos que son arrebatados por los dioses, librados de la muerte y transportados a las Islas de los Bienaventurados, en la que tampoco cabría esperanza alguna después de la muerte<sup>584</sup>.

El rito fúnebre por excelencia de los hebreos era la inhumación, aunque hay algunas excepciones, como el caso de Saúl y sus hijos. Se enterraban en cuevas naturales o en tumbas excavadas en la roca. Al lado del cadáver se depositaban ofrendas funerarias que consistían en cerámica

---

<sup>581</sup> “Números, 16, 31”, en *La Santa Biblia*. Ed. Paulinas. Madrid, 1981, p. 175.

<sup>582</sup> “Génesis, 5, 23”, en *Ibidem*, p. 15.

<sup>583</sup> “II Reyes”1, 11, en *Ibidem*, p. 408.

<sup>584</sup> DE LEÓN AZCÁRATE, J. L.: *Opus cit.*, p. 318.

o lámparas. En el valle de Cedrón, en Jerusalén, se enterraban a los pobres y a los extranjeros al final de la época helenística. Mientras, los ricos eran sepultados en lujosas sepulturas como en Siloé. Solo la necrópolis de los reyes de Judá estuvo dentro de las murallas de Jerusalén. Hay ocasiones en que las tumbas se reconocen por las estelas, como la tumba de Raquel. Por lo general, la familia era propietaria de la tumba, pues solía comprar el terreno para construirla<sup>585</sup>.

Los familiares manifestaban su dolor por la muerte de un ser querido de forma similar a la de los mesopotámicos: se rasgaban las vestiduras, se vestían con sacos, iban descalzos, se cubrían el rostro o la barba, se echaban tierra en la cabeza, se arrastraban por el suelo, se sentaban entre cenizas, se hacían cortes en el cuerpo o se afeitaban los cabellos de la cabeza o la barba. Algunos de esos ritos fueron prohibidos por la ley.

Pero el rito fúnebre más importante era la lamentación por el difunto. Eran los parientes próximos los que tenían la obligación de darlo. Consistía en proferir gritos por grupos de hombres y de mujeres o en componer elegías o trenos, como los que David hizo con ocasión de la muerte de Saúl y de Jonatán, o de Abner, cantados por profesionales, hombres o mujeres. De la misma forma, también había plañideras profesionales.

### **3.5.6. El ritual funerario y la actitud ante la muerte de los primeros cristianos [Santa Eulalia]**

Desde los primeros tiempos, los cristianos sintieron una profunda veneración por sus muertos, justificada por la esperanza de la resurrección final de los cuerpos<sup>586</sup>. Algunos documentos bíblicos nos lo explican:

---

<sup>585</sup> BLÁZQUEZ, J. M<sup>a</sup>; MARTINEZ-PINNA, J. y otros: *Ibidem*.

<sup>586</sup> GIORDANO, O.: *Religiosidad popular en la Alta Edad Media*. Ed. Gredos. Madrid, 1995, p. 113.

“...Cristo vencedor ilumina a los que viven en sombra de muerte...”<sup>587</sup> (Lc, 1, 79), “...y los libera de la ley del pecado y de la muerte (Rm 8, 2)...”<sup>588</sup>.

En la concepción cristiana la muerte era el instante en que se separaba el alma del cuerpo. El creyente tenía que estar preparado para ese momento en el que iba a abandonar el mundo de los vivos para dirigirse al Más Allá. Por lo tanto, era muy importante ceñirse a los rituales para alcanzar la vida eterna<sup>589</sup>.

La cremación, que había estado muy extendida hasta el siglo II d. C., empieza a ser sustituida, a partir del siglo III d. C., por la inhumación como rito exclusivo y forma de enterramiento generalizada. Entre otros motivos, por la importancia que alcanza el más allá y la creencia de que facilitaba la resurrección del alma. Las necrópolis se mantienen extramuros, algunas perpetuando recintos funerarios paganos, o creando otros *ex novo*, que en lugar de seguir un ordenamiento en torno a las vías de acceso a la ciudad, en este mundo tardoantiguo se organizan alrededor de nuevos lugares de culto, como son las basílicas y los *martyria*.

No obstante, de estos siglos no existen referencias que permitan conocer los pormenores del ritual funerario. Sus características han sido deducidas de rituales como el romano y el mozárabe y de numerosos documentos conciliares que aluden a prácticas funerarias para censurar los abusos y el lujo desmedido o los usos de origen pagano aún presentes, pero no describen como se organizan los ritos. Así, se prohíben los cánticos funerarios de herencia pagana durante el traslado del cadáver y se indica que éstos deben limitarse a salmos, sobre todo, los que se refieren a temas relacionados con el perdón de las faltas o el descanso del difunto: “...XXII: *Que los cuerpos de los religiosos se lleven a enterrar cantando salmos*

---

<sup>587</sup> “San Lucas”, en *La Santa Biblia*. Ed. Paulinas. Madrid, 1981, p.1210.

<sup>588</sup> “Carta a los Romanos”, en *La Santa Biblia*. Ed. Paulinas. Madrid, 1981, pp. 1323-1324.

<sup>589</sup> VALDEÓN J.: *Vida cotidiana en la Edad Media. Cuadernos de Historia 16, n° 193*. Edita Grupo 16. Madrid, 1985, pp. 25, 28.



*solamente. Los cuerpos de todos los religiosos que llamados por Dios parten de esta vida, deben ser llevados hasta la sepultura entre salmos solamente y las voces de los cantores; y prohibidos terminantemente las canciones fúnebres que ordinariamente suelen cantarse a los difuntos y que los familiares y los siervos les acompañen entre golpes de pecho... Y si le es posible al obispo, no dude en prohibir esto mismo a todos los cristianos, y los religiosos no deben obrar de otra manera, pues es conveniente que en todo el mundo se entierren los cuerpo de los difuntos cristianos de este modo...*" (III Concilio de Toledo, XXII)<sup>590</sup>.

Sin embargo, algunos rituales siguen subsistiendo. En efecto, Prudencio en su obra *Perisptephanon*, en el "Himno en honor de San Lorenzo" señala: "...a quien es posible postrarse de hinojos y junto al sepulcro, regar aquel lugar con sus lágrimas, coser sus pechos con la tierra, desgranar con tenue murmullo sus peticiones..."<sup>591</sup>.

En cuanto al tratamiento del cadáver el ritual mozárabe sigue los mismos pasos que el romano: se desnudaba el cuerpo y era lavado con agua fresca o templada mezclada con algunas esencias –malvisco- o aromatizada con cánfora<sup>592</sup> y almizcle. El lavado del cuerpo con estas sustancias tenía como finalidad asegurarse de la muerte *real* del individuo. Tras el lavado venía el amortajamiento con prendas de tela blanca, tapándose las salidas corporales para evitar el derrame de fluidos y para anular las supersticiones y creencias populares de que el espíritu del difunto huía del cuerpo sin vida alterando el orden establecido.

Una vez preparado el cadáver se disponía el cortejo fúnebre para su traslado a la necrópolis. Estaba formado por familiares y personas de la comunidad vestidas con prendas oscuras.

---

<sup>590</sup> VIVES, J. (ed.): *Concilios Visigóticos e Hispano-Romano. Vol. I.* CSIC. Instituto Enrique Flórez. Barcelona-Madrid, 1973, pp.132-133.

<sup>591</sup> AURELIO PRUDENCIO: *Obras completas.* Versión e Introducción de José Guillen. Ed. Biblioteca de Autores Cristianos. Madrid, 1950, p. 517.

<sup>592</sup> Alcanfor.

En el momento del enterramiento se llevaba a cabo el vertido de líquidos, o ritos de purificación del cadáver por medio del agua, costumbre romana de tradición pagana, que ahora se relaciona con el Bautismo, aunque es igualmente purificador e iniciático. De este modo, no es extraño encontrar algún recipiente entre los hombros y la cabeza del finado, constituyendo parte del ajuar funerario.

La celebración de los funerales se cerraba con un banquete ritual en el noveno día; para Silvia Carmona simbolizaba la participación social y solidaria de la comunidad para con la familia del difunto. Desde esta perspectiva, la presencia de depósitos funerarios dentro de la sepultura puede interpretarse como una forma de hacer partícipe al difunto del banquete que la Tardoantigüedad y el Cristianismo transforman y asumen a través de la eucaristía. Por tanto, lo que se transforma es el sentido espiritual del ritual, puesto que el banquete cristiano, durante los siglos IV y V, basado en la libación o refrigerio sigue siendo sustancialmente el mismo. Así, las ceremonias y banquetes funerarios de tradición romana continúan en vigor en las necrópolis cristianas, porque el culto a los muertos se sigue manifestando mediante el culto a los mártires y santos. De esta manera, se perpetuaba el uso social del cementerio como lugar de reunión; así se aprecia en algunas de las normas conciliares:

*“...LXIX. No está permitido a los cristianos llevar alimento a las tumbas de los difuntos, ni ofrecer a Dios sacrificios en honor de los muertos (II Concilio de Braga, LXIX)...”*<sup>593</sup>.

*“...LXVIII. Que no está permitido celebrar la misa sobre la tumba de los muertos. No está bien que clérigos ignorantes y osados, trasladen los oficios y distribuyan los sacramentos en el campo sobre las tumbas, sino que se debe ofrecer las misas por los difuntos en las basílicas o allí donde*

---

<sup>593</sup> VIVES, J. (ed.): *Opus cit.*, p. 102.

*están depositadas las reliquias de los mártires...*” (II Concilio de Braga, LXVIII)...”<sup>594</sup>.

Las prohibiciones también se observan en el *Peristéfanon* de Prudencio, en el “Himno III en honor a Santa Eulalia” se especifica que: “...no se la entierre con llantos...”<sup>595</sup>.

A todos estos datos se han de añadir los testimonios arqueológicos que confirman que el ritual del banquete funerario se continúa practicando entre las comunidades cristianas. Así, son creadas estructuras destinadas a la comida fúnebre, especialmente en los cubículos de algunas catacumbas, a partir de época constantiniana, en el siglo IV: bancos, asientos, cátedras, que posiblemente viene a representar la presencia invisible de los difuntos durante los banquetes, pozos y, sobre todo, mesas constituidas por bloques cilíndricos o cuadrados de mampostería rematados por platos marmóreos o de cerámica; en ellos se debía colocar las ofrendas alimenticias para los difuntos o los manjares consumidos por los participantes en el rito. También hay algunos espacios dotados con bancos exentos de sepulturas y ricamente decorados que podrían dedicarse, tal vez, a sala de banquetes para uso colectivo<sup>596</sup>.

La iglesia se esforzó en erradicar de esta ceremonia las pervivencias paganas que llevaban a algunos cristianos a cometer excesos. En primer lugar, instituye la fiesta de la cátedra de San Pedro, que es, precisamente, el 22 de febrero, mes en que se celebran las antiguas fiestas romanas en honor

---

<sup>594</sup> *Ibidem*.

<sup>595</sup> AURELIO PRUDENCIO: *Opus cit.*, p. 535.

<sup>596</sup> La imagen del banquete funerario es representada en numerosas ocasiones en algunas catacumbas de Roma. Parece que en tales representaciones del imaginario figurativo paleocristiano perdura, de manera a veces separada, un componente público y solemne, que proviene de la tradición griega y helenística y que pretende fijar la memoria del difunto en sentido cívico e histórico -mausoleo de *Clodius Hermes* en el complejo de San Sebastián-, y un componente familiar, que expresa el deseo de reflejar el papel del pariente dentro del grupo como en el cementerio de los Santos Pedro y Marcelino. FIOCCHI NICOLAI, V., BISCONTI F., MAZZOLENI, D.: *Las catacumbas cristianas de Roma. Origen, desarrollo, aparato decorativo y documentación epigráfica*. Traducido por Fernando M. Romero Pecourt. Ed. Schnell y Steiner. Regensburg. 1999, pp. 44,109. Pero también encontramos testimonios pictóricos de los banquetes funerarios fuera de Roma, como por ejemplo en Rumanía, en una tumba del s. IV d. C. descubierta en Constanza, la antigua Tomis. BENDALA GALAN, M.: *Opus cit.*, p. 58.

de los muertos, las *parentalia* o *feralia*. Sin embargo, a pesar del esfuerzo las prácticas paganas continuaron. Da cuenta de ello el II Concilio de Tours, del año 567, que se lamentaba de que muchos fieles, en la festividad de San Pedro, después de haber asistido a la iglesia, iban a los cementerios para hacer libaciones y ofrecer alimentos a los difuntos. Parece que se trataba de verdaderos sacrificios a los muertos, *sacrificia mortuorum*, celebrados preferiblemente en las horas nocturnas. Contra esta práctica se manifiestan el clero, los concilios y los papas. El papa Gregorio III (731-741) exhorta a los germanos recién convertidos a abandonar el *sacrificia mortuorum*, y recomienda a los príncipes que los prohíban a sus súbditos. San Gaudencio de Brescia reprende a aquellos fieles que hacen comidas sobre las tumbas de los parientes difuntos y sobre todo por celebrar sacrificios en su honor. Posteriormente, Carlomagno promulgará un capitular condenando estas prácticas paganas<sup>597</sup>.

En lo que concierne a la memoria del difunto corresponde a los familiares más cercanos guardarla con el luto y con celebraciones en los días tercero, séptimo o noveno, trigésimo o cuadragésimo, además del día del aniversario. El porqué de estas fechas tiene su origen en una visión de la muerte transmitida por la medicina antigua. Un documento del siglo VI nos lo explica: “...*Cuando el hombre muere, al tercer día se transforma y toma una forma reconocible; al noveno día, el cuerpo se disocia todo entero, sólo el corazón se conserva; a los cuarenta días, este último desaparece con el resto. Es por esto, que se celebra la liturgia de los muertos en los días 3º, 9º y 40º días...*”<sup>598</sup>.

Finalmente, la influencia del Cristianismo en el ritual funerario se manifiesta también en la orientación de los enterramientos, que a partir del

---

<sup>597</sup> GIORDANO, O.: *Religiosidad popular en la Alta Edad Media*. Ed. Gredos. Madrid, 1995, pp. 80-84.

<sup>598</sup> CARMONA, S., SÁNCHEZ, I.: “Incidencias en el ritual”, en VAQUERIZO, D.: *Opus cit.*, p. 114.

siglo IV adoptan una posición Este- Oeste, con la cabeza situada al Oeste, frente a la tradicional orientación Norte-Sur, de siglos precedentes<sup>599</sup>.

### **3.5.7. El ritual funerario y la actitud ante la muerte en la Alta Edad Media**

Durante la Alta Edad Media se consideraba que el muerto comía, luchaba o amaba como un vivo. Por ello, se enterraba debidamente vestido y con sus utensilios y objetos familiares, en el caso de los guerreros con sus armas y todo su utillaje doméstico. Las mujeres partían para el más allá con sus joyas, collares, brazaletes, fíbulas, alfileres para el pelo e incluso una bolsa con monedas de oro. Generalmente, también se depositaban en los pies del difunto vasos de cerámica, copas, frascos de cristal que invitaban al consumo de alimentos. En algunos casos, se han hallado por los arqueólogos ofrendas alimentarias<sup>600</sup>.

En cuanto a la iglesia su participación era discreta, se reducía a dar la absolución precedida de la confesión de fe y de la recomendación del alma, pudiéndose repetir luego ante el cuerpo ya cadáver<sup>601</sup>.

Tras exhalar el difunto su último suspiro, comienzan las exequias que comportan cuatro partes. La primera era el duelo. En él los asistentes manifestaban su dolor por la muerte ajena de diferentes formas: se desgarraban las vestiduras, se mesaban los cabellos y la barba, se laceraban las mejillas, besaban el cadáver con pasión, caían desmayados, y en el intervalo de sus trances, hacían el elogio del difunto, que es uno de los orígenes de la oración fúnebre, según Ariès<sup>602</sup>.

La segunda parte era la única con cariz religioso. Se reducía a una repetición de la absolución pronunciada ante el moribundo mientras éste

---

<sup>599</sup> *Ibidem.*

<sup>600</sup> ROUCHE, M.: "Alta Edad Media Occidental", en ARIÈS, P., DUBY, G.: *Historia de la vida privada. Del Imperio Romano al año mil. Vol. I.* Ed. Taurus. Madrid, 1987, p. 492.

<sup>601</sup> ARIÈS, P.: *Ibidem.*, p. 78.

<sup>602</sup> *Ibidem.*, p. 70.

aún vivía. En tercer lugar, el cortejo: después de la absolución, cuando ya se habían concluido las manifestaciones de duelo, se envolvía el cuerpo en una sábana o mortaja, dejando habitualmente el rostro al descubierto, y lo llevaban, siempre tendido en la camilla, al lugar donde había que enterrarlo, acompañado de algunos amigos. Esta ceremonia era laica y en ella, indica Ariès<sup>603</sup>, se atisban ecos de un pasado pagano. La cuarta y última fase era la inhumación propiamente dicha; era muy breve y carecía de solemnidad. Probablemente, se trataba de un ritual común a ricos y pobres. Así lo sugieren los poemas caballerescos o la escultura medieval.

### **3.5.8. El ritual funerario y la actitud ante la muerte en la Baja Edad Media, ss. XI- XV**

Una tendencia diferente arranca a partir de los siglos XI-XII. Un sentido dramático y personal sustituye poco a poco la tradicional familiaridad que imperaba entre el hombre y la muerte y que implicaba una concepción colectiva del destino. En la escatología común de estos siglos cobra fuerza la idea del Juicio final y la del ángel San Miguel pesando las almas.

Durante el s. XIII se impone la idea del Juicio Final mediante la representación de tribunales. Así, se representa a Cristo sentado en un trono de juez, rodeado de su corte (los apóstoles). El destino de cada hombre se decide en función del pesaje de sus acciones en la «balanza de las cuentas».

Con el tiempo, la idea del Juicio final se une a la biografía individual; se suprime el tiempo escatológico entre la muerte y el fin de los tiempos y se sitúa el Juicio en la habitación, junto al lecho del que agoniza. Allí se siguen reuniendo amigos y parientes, pero están como ausentes, el moribundo ha dejado de verlos, su atención se centra, por un lado, en el

---

<sup>603</sup> *Ibidem.*, p. 71.

cielo, en Jesucristo, la Virgen y todos los santos<sup>604</sup>, y, de forma destacada, en su ángel guardián; por otro lado, en el infierno, situado al otro lado del lecho, en Satanás y sus demonios que, a veces, llevan el libro de cuentas donde inscriben las buenas y malas acciones. Es en este momento crítico, cuando Satanás hacía su apuesta final, el moribundo se enfrentaba a la mayor tentación de su vida: la tentación de caer en la desesperación y renegar del destino. Rodeado por una batalla cósmica entre la legión de los ángeles y las hordas del infierno, al cristiano doliente solo le quedaba elegir entre fuerzas tan poderosas. Se trata de la iconografía de las *ars moriendi* del siglo XIV al XVI<sup>605</sup>.

A pesar del carácter mental e individual que la mayoría de los autores le dan a este momento final, se representa de forma que impresiona a los sentidos del pecador con la intención de lograr su conversión. Así, se imagina como una corte de justicia terrena con su juez, sus abogados y sus acusadores. Fray Luis de Granada (1504-1588) describe así este momento: “...dejando el cuerpo en este lugar, camina con tu propia anima hasta el tribunal de Dios, donde iras acompañado por una parte de ángeles, y por otra de demonios, alegando cada cual de las partes, de su derecho...”<sup>606</sup>. Un siglo más tarde el jesuita Andrada, detalla: “...allí vendrán los Ángeles a defenderte, en especial el de tu Guarda, y ejércitos de demonios a hacerte cargos...”<sup>607</sup>; otro jesuita, Roberto Belarmino representa una escena fácil de imaginar y difícil de olvidar: “...este juicio se puede hacer en un momento, porque el Iuez está presente (...) Asiste también el Demonio, que es el acusador (...) y vuela a hallarse donde están todos los que están muriéndose, como lobo o león, o perro a la presa. Assiste también la

---

<sup>604</sup> *Ibidem.*

<sup>605</sup> Es a partir de Trento cuando las «artes de morir» obtienen un auge sin precedentes.

<sup>606</sup> MARTÍNEZ GIL, F.: *Muerte y sociedad en la España de los Austrias*. Ediciones de la Universidad de Castilla- La Mancha. Cuenca, 2000., p. 482.

<sup>607</sup> *Ibidem.*

*conciencia del alma que en desatándose del cuerpo no puede ser ya más engañada de la ignorancia y el olvido...»<sup>608</sup>.*

La muerte era considerada así un rito de paso. Y para que el devoto superara con éxito esta prueba se le preparaba para resistir las tentaciones del demonio y para actuar en todo momento conforme a lo que de él se esperaba. El dominico Girolamo Savonarola comparó la escena del lecho mortuario con una partida de ajedrez en la que el diablo hacía todo lo posible por darle jaque mate al agonizante justo en el momento de la muerte.

Aunque sólo el moribundo presenciaba la escena sobrenatural, no carecía de ayuda humana. En el mejor de los casos, el sacerdote llegaba a tiempo para escucharle en confesión, ofrecerle palabras de consuelo, alentarle a perdonar a sus enemigos y enmendar sus errores, ungiendo el cuerpo con los ritos de extremaunción, y administrándole el viático. Entonces ya podía morir<sup>609</sup>.

El hombre de aquellos tiempos en el espejo de su propia muerte redescubre el secreto de su individualidad: ha descubierto la «muerte propia»<sup>610</sup>. Por tanto, la nueva imagen de la muerte de fines del Medievo va ligada inseparablemente a la emergencia progresiva del individuo. Considera Valdeón<sup>611</sup> que la gran novedad de la Europa de los siglos XIV y XV, fue la aparición de la muerte personal y la ruptura, en muchos casos, de los lazos que ligaban al individuo con sus antepasados. En este contexto se entiende el desarrollo de la devoción a la Virgen de la Consolación, a la que acudían los fieles en busca de protección. Parecidas características ofrecían las devociones como la de la comunión de los santos o la de las ánimas del purgatorio, difundidas asimismo a finales de la Edad Media.

---

<sup>608</sup> *Ibidem.*, p. 483.

<sup>609</sup> MUIR, E.: *Fiesta y rito en la Europa moderna. Editorial Complutense*. Madrid, 2001, p. 50.

<sup>610</sup> ARIÈS, P.: *Ibidem.*, p. 41.

<sup>611</sup> VALDEÓN J.: *Opus cit.*, p. 32.



### 3.5.8.1. Los ritos funerarios bajomedievales

Aunque en un principio se creía que los rituales funerarios de la Baja Edad Media estaban regulados y aplicados exclusivamente por las autoridades religiosas, es decir, por el clero masculino, estudios recientes, basados en fuentes arqueológicas y pictóricas, cuestionan esta visión y aportan pruebas sobre el papel de la mujer en las pompas fúnebres familiares. Asimismo, también se discute la teoría asumida por los arqueólogos de que a finales de la Edad Media no era costumbre dejar ofrendas funerarias y que todos los cristianos recibían sepultura envueltos en un sudario sin presentes, sin ataúd, sin mausoleo<sup>612</sup>.

Roberta Gilchrist<sup>613</sup> señala que antes de que el cuerpo saliera en procesión hacia la iglesia las mujeres medievales desempeñaban un papel crucial, pues éstas eran las responsables de preparar al difunto para el entierro: lavaban el cuerpo, lo vestían o lo envolvían en una mortaja. El *Libro de las Horas* medievales muestra a la mujer dentro de un contexto hogareño, lavando y preparando los cuerpos de los miembros difuntos de la familia para su funeral. De la misma forma, en representaciones de hospitales medievales, son las hermanas enfermeras la que se ven cosiendo los sudarios en torno al cuerpo del difunto. Contrariamente, otros historiadores llegaron a la conclusión de que los preparativos fúnebres eran terreno exclusivo del clero masculino (p. e. Ariès 1981; Geary 1994; Binski 1996). Paul Binski describe de esta forma los ritos funerarios medievales que consideraba dominados por los monjes: “...*En esencia, este dominio clerical de los rituales de rememoración significa una apropiación de los ritos por parte de una clase de tecnócratas de la muerte, y durante el resto de la Edad Media la sociedad pasa a considerar como algo normal esta*

---

<sup>612</sup>GILCHRIST, R.: “Cuidando a los muertos: las mujeres medievales en las pompas fúnebres familiares”, en *Dones i activitats de manteniment en temps de canvi. Treballs d'Arqueologia 11*. Barcelona, 2005, pp. 51, 53.

<sup>613</sup>*Ibidem*, p. 66.

*cesión a manos de un grupo impersonal de ritual que antes habían pertenecido a la familia...»<sup>614</sup>.*

Igualmente, pruebas arqueológicas, realizadas en Gran Bretaña y referidas a registros funerarios de los siglos XII al XVI, sugieren que en esta etapa preliminar a menudo se colocaban presentes funerarios y símbolos del hogar en el ataúd. Muchos de los presentes se colocaban durante el proceso de lavado y cobertura del cuerpo con la mortaja: por ejemplo, monedas o piedras puestas en la boca, cruces o bulas en el pecho, en la mano y candados cerca de la pelvis, husos<sup>615</sup>. Otra práctica más extendida era el «sepulcro de cenizas»: consistía en esparcir cenizas dentro del ataúd, probablemente antes de colocar el cuerpo, procedentes de los fuegos domésticos. Según Gilchrist, simbolizan el hogar y la familia, una fuente de consuelo en un lugar tan terrible como el Purgatorio. Puede incluso representar los restos del banquete funerario celebrado en el hogar, una parte esencial del velatorio, en la cual familiares y amigos recordaban al difunto. Se han hallado en ataúdes de ambos sexos y de todas las edades, pero no se ha encontrado ningún caso en tumbas del clero. Ello sugiere que esta práctica no fue adoptada por la Iglesia<sup>616</sup>. A veces, también se colocaban amuletos dentro del sudario, sobre todo, en el caso del recién nacido, niños y niñas cuyos entierros recibían un tratamiento diferenciado, por la situación de las tumbas y la posición del cuerpo en ellas<sup>617</sup>.

Ofrendas funerarias también se han encontrado en el interior de algunas tumbas de sacerdotes y monjes de los siglos XII y XIII; se adornaban con cálices y patenas, cruces y báculos, y los cadáveres religiosos se enterraban envueltos en pieles, sudarios de hilo o vestidos con sus hábitos monásticos. Era una forma de presentar al clero como un grupo

---

<sup>614</sup> *Ibidem.*, p. 54.

<sup>615</sup> *Ibidem.*, p. 55.

<sup>616</sup> En el sudeste de Inglaterra se han identificado unos 43 ejemplos de «sepulcro de cenizas», en una distribución geográfica principalmente urbana. *Ibidem.*, p. 56.

<sup>617</sup> *Ibidem.*, p. 52.

social diferenciado. No obstante, los laicos también adoptan estas prácticas funerarias. Entre los años 1200 y 1300, enterrar a los difuntos con su ropa o con sus joyas se convierte en una práctica común (véase fig.127, 128, 129).

La aparición cada vez más frecuente de estos objetos funerarios, cree Gilchrist, se debe a las transformaciones que sufren las ciudades, sus habitantes y su economía que producen más riqueza e incrementan el acceso a la cultura material, lo que se refleja en los ritos funerarios, que se convierten en un modo de expresar una creciente diferenciación social<sup>618</sup>.

### 3.5.8.1.1. El duelo

El duelo presentaba una doble vertiente: suponía, por un lado un cauce de expresión del dolor y el sentimiento; por otro lado, se convertía en una obligación social que servía para manifestar públicamente solidaridades de sangre o de grupo, e incluso fidelidad a un poderoso<sup>619</sup>. Por lo general, las tareas relacionadas con las actividades de duelo también se asignaban de acuerdo al género. En la literatura medieval y la representaciones gráficas de la época son muy abundantes las imágenes que feminizan estos gestos de dolor. El gesto de desesperación más común se encuentra en la Biblia: a menudo, se representa a la Virgen María desmayándose y a María Magdalena llorando y arrancándose el cabello<sup>620</sup>.

En España, los sínodos celebrados con anterioridad al concilio de Trento intentaron regular esta práctica. El de Badajoz de 1501 denunciaba que «al tiempo que tiene el cuerpo del defunto en la yglesia e se dize la missa o officio por él fazen allí plantos con gritos e se messan e rasgan las caras de manera quel officio no se puede oyr». Concluye el sínodo

---

<sup>618</sup> *Ibidem.*, p. 54.

<sup>619</sup> MARTÍNEZ GIL, F.: *Opus cit.*, p. 200.

<sup>620</sup> Roberta Gilchrist atisba vestigios arqueológicos de estas prácticas de duelo en un enterramiento del siglo XIV, encontrado en la parroquia de Bees, Cumbria, en la que se halló a un hombre de unos 40 años envuelto en capas de tela bañada en cera y bordados de plomo, que se encontraba en un estado de conservación excepcional y que llevaba enrollado en su cuello una trenza de cabello, quizás depositada en un gesto de dolor. GILCHRIST, R.: *Ibidem.*, p. 58.

ordenando a los sacerdotes que interrumpiesen las exequias y no enterrasen al difunto hasta que no cesasen los turbadores lamentos. Constituciones que continuaron repitiéndose en multitud de sínodos posteriores<sup>621</sup>.

### 3.5.8.1.2. Las misas

En cuanto a la iglesia su intervención se incrementa, pues la absolución pasa a un segundo plano y queda como ahogada en medio de gran cantidad de oraciones y actos religiosos, como las misas. Éstas se desarrollan primero al margen de los funerales, pero a partir del siglo XIV dejan de ser cosa aparte. Lo que supuso la transformación de las exequias en ceremonias cada vez más religiosas que requerían la participación de un clero abundante. Por ejemplo, ciertas misas se cantaban *delante del cuerpo*, práctica nueva que, no obstante, llegó a generalizarse en el siglo XVII. En algunos casos, el cuerpo en lugar de trasladarse al lugar de inhumación, podía permanecer en el altar mientras se celebraban algunas misas mayores previstas a propósito del difunto. En casos más solemnes, como los funerales reales, el cuerpo pasaba la noche en la iglesia. Por lo general, había tres misas mayores consecutivas: la del Bendito Espíritu Santo, la de Nuestra Señora y, finalmente, la de Difuntos. En los siglos XV y XVI la gente se acostumbra a llevar al difunto antes de la tercera misa y sólo a partir del siglo XVII se redujo a la última misa, nuestra misa de entierro, que tenía como continuación inmediata la absolución y la sepultura<sup>622</sup>.

### 3.5.8.1.3. El cortejo fúnebre

Junto al clero, aparecen los pobres en los funerales, quienes recibían después de la ceremonia una limosna. Ambos grupos se unen al cortejo que ya no se limita a un simple acompañamiento de parientes y amigos, sino

---

<sup>621</sup> MARTÍNEZ GIL, F.: *Opus cit.*, pp. 200-201.

<sup>622</sup> ARIÈS, P.: *Ibidem.*, p. 79.

que se convierte en una procesión solemne de clérigos, religiosos y laicos que portan cirios y antorchas. Cuanto más rico se consideraba un difunto, más sacerdotes, monjes y pobres acompañaban su comitiva.

Al mismo tiempo, el cortejo absorbe otra importante función de los funerales, la del duelo, desempeñada antes por las manifestaciones de la familia ahora pierden espontaneidad, se ritualizan. Al menos en las ciudades, desaparecen los gritos, los aspavientos, los quejido, salvo quizás en el sur mediterráneo. Pero, hasta en España habrá plañideras que ocupen el sitio de familiares y amigos. La iconografía de las tumbas de los siglos XIV y XV nos muestra, en torno al cuerpo expuesto, el cortejo de llorones vestidos de negro<sup>623</sup>.

### 3.5.8.1.4. El testamento, un *seguro de vida eterna*

El testamento fue otra pieza fundamental para afrontar el paso de todo mortal al otro mundo con las mayores garantías posibles. Además, era, en cierto modo, el complemento de la confesión, pues en él no solo se estipulaba la voluntad del testador acerca de su patrimonio, sino que se manifestaba su deseo de corregir equivocaciones pasadas<sup>624</sup>. También, servía para que cada uno manifestara sus pensamientos más recónditos, su fe religiosa, su apego por las cosas y a los seres queridos, a Dios, y las medidas que había adoptado para asegurar la salvación de su alma y el reposo de su cuerpo: las buenas obras y los sufragios.

En consecuencia, el testamento se convierte, para la mentalidad del hombre bajomedieval, en una *póliza de seguros* establecida entre el testador y la Iglesia, cuyo objetivo primordial era la búsqueda de un beneficio celestial a través de una confesión que distribuía de forma equitativa los bienes entre sus beneficiarios terrenales - pago de deudas

---

<sup>623</sup> *Ibidem.*, pp. 80,147.

<sup>624</sup> VALDEÓN, J.: *Opus cit.*, p. 30.

pendientes, establecimiento de donaciones a los familiares, recompensas a los amigos, retribución a los colegas profesionales- y espirituales - limosnas, donaciones a las parroquias, solicitud de oraciones y el pago de los sufragios que el testador establece para entrar en la vida eterna con la mayor premura posible-. Es decir, la parte destinada a conseguir méritos, el *pasaporte para la salvación eterna*<sup>625</sup>.

De este modo, lo que en principio fue una simple transmisión de los bienes materiales del difunto a sus herederos, se convierte con el tiempo en un paso previo para la preparación de la vida eterna, rodeado de una precisa liturgia y de unos procedimientos notariales específicos. Como consecuencia de esta evolución, se produce un aumento progresivo del horror del hombre medieval a morir intestado, ello podría acarrearle consecuencias funestas para su alma. Por ello, a finales de la Edad Media tiene lugar una *democratización* del testamento, que pasa a convertirse en una práctica masiva. Es importante señalar, que buena parte de los testamentos bajomedievales que se conservan están redactados por personas sanas, lo que implica que la conciencia de la muerte no está directamente relacionada con un estado de salud precario. Es decir, no es tanto el efecto de la proximidad temporal de la muerte como la misma conciencia que los individuos tienen de ella<sup>626</sup>.

### **3.5.9. El ritual funerario y la actitud ante la muerte en la Edad Moderna**

En el Concilio de Trento, que celebra sus sesiones entre 1545 y 1563, se debaten, entre otros, temas relacionados con los últimos instantes y el Más Allá; se reafirman los ritos que la tradición había modelado a lo largo

---

<sup>625</sup> ARIÈS, P.: *Ibidem.*, p. 73.

<sup>626</sup> AURELL CARDONA, J.: "La impronta de los testamentos bajomedievales: entre la precariedad de lo corporal y la durabilidad de lo espiritual", en AURELL, J y PAVÓN, J. (eds.): *Ante la muerte. Actitudes, espacios y formas en las España medieval*. Eunsa Universidad de Navarra. Pamplona, 2002, pp. 83-84.

de los siglos, pero despojándolos de cuanto olía a superstición; y se define la Extremaunción como uno de los siete sacramentos, transformándose así en la unción del enfermo, la última oportunidad para la remisión de los pecados<sup>627</sup>.

Es a partir de Trento cuando las *artes del morir*, una literatura medieval que se inaugura en la baja Edad Media, se diversifican y obtienen un auge sin precedente. Así, se publican tratados, manuales para ayudar a «bien morir», pero también para prevenir y ensayar la propia muerte, para saber afrontarla con éxito cuando llegue, pues ahora, la salvación del alma no depende solo de los últimos momentos, para que pueda llegarse a una buena muerte es necesario haber vivido cristianamente. Esta idea es redescubierta en el Renacimiento y se impone en el Barroco, convirtiéndose en la piedra angular del discurso sobre la muerte<sup>628</sup>.

Con las *artes de morir* aumentan y se consolidan las prerrogativas del clero, pues son los únicos que pueden dispensar los sacramentos y, en consecuencia, el control sobre la muerte. Así que, los sacerdotes se convierten en especialistas que ayudan a morir «adecuadamente». Su presencia es imprescindible en todos los acontecimientos que se suceden desde la alcoba mortuoria hasta la sepultura: llevan el agua bendita, los santos óleos para el Viático y la Extremaunción; conocen todas las fórmulas y mecanismos de expiación para preparar al moribundo; organizan, con el escribano y la familia, sus últimas voluntades y offician las honras fúnebres «de cuerpo presente», los novenarios y cabos de año<sup>629</sup>.

Un amplio número de actos sociales y rituales seguían a la muerte: el sacerdote, tras el fallecimiento, regresaba a su parroquia y hacía «sonar a muerto las campanas», lo que avisaba a los vecinos para que

---

<sup>627</sup> MUIR, E.: *Opus cit.*, p. 51.

<sup>628</sup> MARTÍNEZ GIL, F.: *Opus cit.*, p. 47.

<sup>629</sup> GARCÍA FERNÁNDEZ, M.: “Los rituales de salvación en la Castilla del Barroco: de la enfermedad hasta más allá de la muerte”, en RODRÍGUEZ BECERRA, S.: *Religión y Cultura. Volumen 2*. Signatura Ediciones de Andalucía. Sevilla, 1999, p. 324.

interrumpieran sus labores y ofrecieran plegarias. Por lo general, las parientes femeninas amortajaban al muerto en la casa; después, en algunos lugares, eran atados de pies y manos y se disponían para el velatorio. El Concilio de Trento, según informa Martín Carrillo, había prohibido poner monedas en la boca y en otras partes a los difuntos «para satisfacer en la otra vida». A propósito de estas prácticas, refiere Caro Baroja<sup>630</sup> que en muchos puntos del País Vasco perduraron, hasta comienzos de siglo XX, pues al muerto se le colocaba en una mano una monedita.

Otras costumbres supersticiosas pervivieron marginalmente y reaparecen en las prohibiciones de alguna constitución sinodal. Una valenciana condenaba el hábito de llevar «Imágenes de bulto a las casas de los difuntos para ponerlas sobre el cadáver, y llevarlas hasta la sepultura»<sup>631</sup>.

### 3.5.9.1. El duelo controlado

Tras el concilio de Trento se impone como postura oficial de la iglesia la moderación en el duelo. Por ello, se prohíbe la participación de las mujeres en los cortejos fúnebres, con el fin de evitar indecorosas manifestaciones de dolor. El agustino Alonso de Orozco señalaba que «más vale ayudar a los difuntos con sufragios, para que Dios los saque del purgatorio, que con lloros que a nada conducen. Bastará mostrar la pena con mucha templanza»<sup>632</sup>.

No obstante, este cambio de sensibilidad que manifiestan las élites religiosas e intelectuales no se generaliza a toda la sociedad. Las *lloronas* siguieron subsistiendo en muchas regiones, pues las constituciones sinodales continuaron prohibiendo esta práctica. Valga como ejemplo, las

---

<sup>630</sup> CARO BAROJA, J.: *Los vascos*. Ed. Istmo. Madrid, 1971, p. 254.

<sup>631</sup> MARTÍNEZ GIL, F.: *Opus cit.*, p. 396.

<sup>632</sup> *Ibidem.*, p. 398.



constituciones sinodales malagueñas de 1671 que disponen: «que no vayan en los Entierros, ni los acompañen por las calles, ni en las Iglesias mujeres plañideras que tienen por oficio lamentar y llorar los difuntos, ni niños que lloren, y de aquí adelante no usen de tal ejercicio, pena de excomuniación mayor»<sup>633</sup>. Asimismo, en el País Vasco hasta finales del siglo XVIII se suceden las admoniciones y sanciones por parte de la autoridad religiosa contra las mujeres que seguían escandalizando en los templos a causa de los llantos desmedidos<sup>634</sup>.

En la mayoría de los casos este duelo quedaba restringido al interior de la casa, o al menos eso es lo que aduce la iglesia al prohibir a la viuda que saliese con el cortejo funerario acompañando al cuerpo de su marido. Las constituciones sinodales renovaron con gran firmeza esta prohibición, siempre con la excusa de evitar voces, llantos desordenados y otros disparates que escandalizaban la calle y perturbaba los oficios divinos.

### 3.5.9.2. El cortejo funerario

Los cortejos funerarios ofrecían una composición muy variada. La luz de las hachas, el sonido de las campanas y, en ocasiones, de la música, presidían una nutrida comitiva: cofradías, clérigos, frailes, niños, pobres y toda clase de acompañantes seculares. Sobre el orden estricto que debían de observarse en tales comitivas establecían las constituciones sinodales de Málaga en 1671 “...*que en los entierros vayan primero las hachas, y después la Cruz de la Parroquia a quien alumbran, y luego le sigan las Religiones, a quienes ha de ir de inmediato el Clero, y en medio la Capa, y después el difunto; pero si fuere Sacerdote, irá el cuerpo en medio del Clero, y delante del Preste con Capa, y Diáconos...*”<sup>635</sup>. En el siglo XVIII,

---

<sup>633</sup> *Ibidem.*, pp. 400-401.

<sup>634</sup> MADARIAGA ORBEA, J.: *Una noble señora: Herio Anderea. Actitudes ante la muerte en el País Vasco, siglos XVIII y XIX*. Edita Universidad del País Vasco. Bilbao, 1998, p. 180.

<sup>635</sup> MARTÍNEZ GIL, F.: *Opus cit.*, p. 405.

en Trujillo (Extremadura) el orden de la comitiva fúnebre no había variado mucho, estaba presidida por la cruz de la parroquia y acompañada de comunidades de franciscanos observantes y descalzos, mercedarios, dominicos y los dos cabildos eclesiásticos, mayor y menor<sup>636</sup>.

El muerto era colocado en unas andas, propiedad de la iglesia, provista de una caja sin tapa, y cubierto con un paño, de modo que ocultase el cuerpo a la vista de la gente. Así era llevado, pies hacia adelante, por eclesiásticos o por seglares, según fuese su estado, y cada vez de forma más frecuente por los hermanos de San Juan de Dios. En Toledo eran conocidos como «hermanos de la capacha» y regentaban el hospital del Corpus Christi desde 1569, y desde esa fecha sus servicios como portadores son requeridos de forma frecuente en los testamentos<sup>637</sup>.

De este modo, el cortejo recorría el trayecto entre la casa del difunto y la iglesia, realizando en algunos lugares algunas paradas o «pozas» para cantar responsos. Esta costumbre era observada desde antiguo. En 1492 las describía el Sínodo de Jaén como paradas del cortejo en ciertos lugares previamente fijados. Para ello se llevaba delante una mesa donde se colocaba el féretro y se cantaba el responso<sup>638</sup>. En Brozas (Extremadura) se llamaban *poso*, y solían hacerse dos o tres, excepcionalmente cuatro<sup>639</sup> (véase figs. 126-133).

### 3.5.9.3. Las cofradías

Para costear los entierros y acompañar al cadáver en su último periplo las cofradías y hermandades, probablemente vestigios de los *colegio* romanos, eran un recurso muy efectivo. Cada testador elegía minuciosamente la cofradía o cofradías que quería que acudiesen al

---

<sup>636</sup> ARAGÓN MATEOS, S.: *La nobleza extremeña en el siglo XVIII*. Asamblea de Extremadura. Excmo. Ayuntamiento de Mérida. Mérida, 1990, p. 644.

<sup>637</sup> MARTÍNEZ GIL, F.: *Ibidem.*, p. 404.

<sup>638</sup> *Ibidem.*

<sup>639</sup> ARAGÓN MATEOS, S.: *Ibidem.*

entierro. La primera llevaba su cruz, su paño, sus andas, y cuidaba de que la ceremonia fuese en todo tal como correspondía a cualquier cofrade, puesto que, generalmente, el testador pertenecía a la cofradía; las demás asistían como invitadas y participaban en el cortejo.

El acompañamiento del cadáver en su trayecto hasta la iglesia era una de las garantías con que contaban aquellos que eran cofrades, pues no había muerte más deshonrosa que la solitaria. El cristianismo aspiraba por eso a la compañía solidaria de otras personas tanto en la agonía como después del fallecimiento. Las cofradías proporcionaban ese consuelo hasta a los más pobres. Estas asociaciones han perdurado hasta bien entrado el siglo XX<sup>640</sup>.

### 3.5.9.4. Órdenes mendicantes, pobres y otros acompañantes

Además del cura y clérigos de la parroquia otros religiosos solían acompañar los entierros: las órdenes mendicantes. Algunas de sus principales ocupaciones eran desfilan en los cortejos fúnebres y decir misa por los difuntos. Por ello, franciscanos, dominicos, carmelitas y agustinos, por separado o a menudo una representación de las cuatro órdenes, eran requeridos constantemente en las cláusulas testamentarias. En ocasiones, también eran solicitados Trinitarios y Mercedarios, así como los hermanos de San Juan de Dios, aunque éstos no se limitaban a acompañar, sino que cargaban en hombros al difunto.

También formaban parte de la comitiva, desfilando con velas encendidas y portando el féretro, los pobres. La caridad era una buena carta de presentación, sobre todo para los difuntos que aspiraban al cielo o a una estancia poco prolongada en el purgatorio. Por eso se vestía y daba de comer a un cierto número de indigentes. En numerosas localidades de

---

<sup>640</sup> MARTÍNEZ GIL, F.: *Ibidem.*, pp. 403-405.

Extremadura se constata la presencia de pobres en los cortejos fúnebres. Eran generalmente doce, en recuerdo de los apóstoles, si bien su número podía aumentar considerablemente. Su función era llevar a hombros el ataúd, salvo que el testador dispusiera otra cosa. En 1744 la Junta General de la cofradía cacereña de Nuestra Señora de la Paz acordó ayudarse de pobres contratados para cagar con los difuntos, dada la escasez de hermanos útiles para el desempeño de esta función. En el entierro de D. José de las Casas Herrera los dieciséis pobres que asistieron recibieron dos varas de paño y un pan, tras haber rezado un rosario por su alma<sup>641</sup>.

Los niños también estaban ligados al cortejo funerario. Sostiene Martínez Gil<sup>642</sup> que ello se debe a que algunos autores de las *artes del bien morir* habían recomendado que los infantes rezasen en la cámara del que agoniza, pues su inocencia era muy bien vista por Dios. Parece que comienzan a aparecer a partir de 1556, sustituyendo a los pobres. Solían ser huérfanos expósitos recogidos en un colegio. Francisco Quevedo los denomina «meninos de la muerte y lacayuelos del ataúd»; en Toledo eran conocidos como «niños de doctrina», siendo su sede el «Colegio de Doctrinos».

En París había varios hospitales de niños especializados en el acompañamiento de entierros: Trinité, Saint- Esprit, Charité, Pitié y los Enfants rouges. En Nantes se llamaban los «niños azules» o «enfants du sanitat»; en Aix, se les denominaba «niños rojos», en Marsella «huérfanos de la Caridad».

### 3.5.9.5. De cuerpo presente

El cortejo funerario entraba en la iglesia mientras doblaban las campanas. El difunto se colocaba, de cuerpo presente, en el suelo o en una

---

<sup>641</sup> *Ibidem.*, p. 647.

<sup>642</sup> MARTÍNEZ GIL, F.: *Opus cit.*, p. 410.

tarima de una o dos gradas. Era lo que llamaban la *tumba*, que se cubría con terciopelo negro y se rodeaba con la cruz y doce hachones. Luego, el sacerdote rodeaba la tumba incensándola y rociándola con agua bendita, con objeto de ahuyentar los demonios. Refiere Martín Carrillo que por medio de estas ceremonias «caen los muros de Purgatorio, y entran las almas santas a gozar de la gloria»<sup>643</sup>.

En la primera mitad del siglo XVI los testamentos informan poco de las ceremonias que se llevaban a cabo. Únicamente, mencionan «la vigilia y oficios acostumbrados». Pero a medida que avanzaba el siglo se impone la misa cantada «de cuerpo presente», complementada por otras misas rezadas que, en ocasiones, se decían a la vez en diferentes altares.

Terminada la misa principal, todos se congregaban alrededor del túmulo para rezar el responso. A continuación, el sacerdote incensaba de nuevo el cuerpo tres veces y otras tantas lo rociaba con agua bendita. Se procedía entonces al enterramiento, generalmente, en la misma nave de la iglesia, y los asistentes iban a dar el pésame a los que formaban el duelo<sup>644</sup>.

### 3.5.9.6. El banquete funerario

Otra costumbre ligada al entierro es la del banquete funerario. Según las constituciones sinodales respondían al nombre de *caridades* y se celebraban con ocasión de los entierros, novenas y cabos de año. Se realizaban en el portal de la iglesia o en el cementerio y consistían, en algunos lugares, en pan, vino y queso; en otros, se componía de pan y carne. Su objetivo era dar de comer a los religiosos, testamentarios y parientes que se habían desplazado desde sus lugares de residencia para enterrar a un difunto. Para esta finalidad se dejaban en los testamentos ciertas cantidades de dinero. Sirvan estos ejemplos:

---

<sup>643</sup> *Ibidem.*, p. 427.

<sup>644</sup> *Ibidem.*, pp. 427, 428.

*“...Mando a todos los clérigos de Viana un yantar de pan, vino, carne bien et complidamente de los mío, porque me entierren honradamente, et que los dichos clérigos de Viana me fagan el día de la yantar todo el oficio como clérigo (año 1416) “Den un yantar a los clérigos honradamente (año1524)...”.*<sup>645</sup>

Con el tiempo, degeneraron en auténticos banquetes que rivalizaban en ostentación, sustrayendo una gran cantidad de dinero a los herederos y a las misas o sufragios. De ahí que las constituciones sinodales intentaran limitar estos excesos, pero sin atreverse a prohibiciones radicales. Así, mientras unas intentaron limitar los gastos autorizados a un 1/5 de los bienes, otras fijaban los alimentos que debían de ofrecerse en el banquete a pan, vino y queso; algunas vedaron el atrio de la iglesia como lugar de celebración mientras otras lo permitían.

El registro documental señala que este comensalismo ritual funerario, convertido en un acto de ostentación continuó celebrándose a lo largo del siglo XVII. La constitución leonesa de 1651 nos lo muestra: *“...Por quanto la experiencia ha mostrado, que en las caridades, que mandan dar los difuntos el día de su entierro ay más de vanidad, y ostentación, que de Piedad con los pobres, pues son ellos los que menos participan de ellas, y que gastándose tanto en ellas como la vanidad ha introducido se defraudan assí mismos los difuntos de los verdaderos sufragios, que son missas y limosnas...”*<sup>646</sup>.

Por consiguiente, las sinodales siguieron prohibiendo que tales banquetes se celebraran o que al menos se convirtieran en limosnas para los pobres. En ningún caso debían hacerse en la iglesia o en el cementerio, ni de noche y los únicos beneficiarios debían ser los pobres, además de los forasteros que habían venido al entierro, pero siempre evitando los excesos.

---

<sup>645</sup> LABEAGA MENDIOLA J. C.: “Ritos funerarios en Viana”, en MANTEROLA, A. (coord.): *Atlas, Ritos funerarios en Vasconia* Bilbao, 1995, p. 72.

<sup>646</sup> *Ibidem.*, p. 427.

### 3.5.9.7. Moderación en el luto

El uso del negro en el luto, señala Ariès<sup>647</sup>, era ya general en el siglo XVI. Sobre su implantación en España Alonso de Villegas apuntaba que “...por la muerte de la Emperatriz Doña Isabel, mujer del Emperador Don Carlos V (...) vistió de negro, e imitándole toda España, quedose de color en el vestido de negro, de modo que si no es en aldeas, labradores y gente de campo, que visten de pardo, todos los demás de ordinario andan de negro...”<sup>648</sup>.

Según lo describen algunos viajeros el luto de los hombres se componía “...de un capuz que debían llevar treinta días y que les llegaba hasta debajo de las orejas y una larga sotana con fajas o bandas, cubierta de una capa hasta los talones, cerrada por delante, pero abierta en el costado derecho, y recogida del otro...”<sup>649</sup>. Más aparatoso era el luto de las viudas: “...especie de sobrepelliz negra, tocas de muselina, manto de tafetán y sombrero de anchos bordes...”<sup>650</sup>. Parece que las tocas eran el rasgo distintivo de las viudas. Antonio de la Natividad citaba la costumbre en Francia de que las reinas vistiesen de blanco al enviudar. En España a Doña Mariana de Austria se la representaba, desde la muerte de su esposo Felipe IV, con velo negro y tocas blancas<sup>651</sup>.

Pero el luto no se manifestaba solo en la forma de vestir, también se enlutaba la casa. En las cuentas de gastos de los entierros, insertas en los protocolos notariales, de los s. XVI, XVII, XVIII, suele hacerse alusión a los lutos alquilados por la familia del difunto para colgar en casa y en la iglesia. Consistían en bayetas, tapices y cortinajes de color negro<sup>652</sup>.

---

<sup>647</sup> ARIÈS, P.: *Opus cit.*, p. 80.

<sup>648</sup> MARTÍNEZ GIL, F.: *Opus cit.*, p. 459.

<sup>649</sup> *Ibidem.*

<sup>650</sup> *Ibidem.*

<sup>651</sup> *Ibidem.*, p. 460.

<sup>652</sup> *Ibidem.*

La mayoría de las disposiciones entorno al luto estuvieron encaminadas a su moderación. Una Pragmática de 1565 regulaba varios aspectos importantes: prohibía que se guardase luto más de seis meses, salvo por el cónyuge o por personas reales. Nadie podía ponérselo sino era un familiar directo del difunto. Durante el s. XVII y XVIII se mantuvieron estas disposiciones. También se reglamentó el vestuario de hombres y mujeres. Asimismo, se prohibió a la nobleza que llevase o hiciese fabricar coches de luto, si bien continuaba permitiéndose a las viudas circular en sillas negras. Felipe V renovó estas disposiciones en una Pragmática promulgada en 1723<sup>653</sup>.

### 3.5.9.8. Misas y ofrendas

Durante el s. XVI y XVII las celebraciones más inmediatas al día del entierro son el novenario y las honras. Se denominaba novenario a «los nueve días de la ofrenda del difunto». En cada uno de ellos solía decirse una misa con su responso, siendo alguna cantada.

En cuanto a las honras, en algunos lugares se celebran dentro de los nueve días posteriores al entierro; en otros a los siete días y, en ocasiones, también se celebran honras dos días, el tercero y el séptimo. Solía consistir en una misa cantada o no con su responso. De no celebrarse las honras, el alma del difunto prolongaría su estancia en el purgatorio innecesariamente al privarla de los sufragios.

En el siglo XVII, Antonio de la Natividad refiere que las exequias se componen de cinco celebraciones escalonadas a lo largo del primer año. La primera era la ceremonia del entierro. Luego venían las honras del tercer día, significaban la Trinidad y la Resurrección de Cristo; las del séptimo día simbolizaban el descanso eterno; y una cuarta celebración se realizaba

---

<sup>653</sup> *Ibidem.*, pp. 461-462.



al cumplirse el mes, daban a entender la edad perfecta, pues el primer hombre había sido creado a la edad de treinta años, Cristo empezó su vida pública a la misma edad y David empezó a reinar. El ciclo conmemorativo terminaba al cumplirse el año, con los actos de *cabo de año*. Cada una de estas celebraciones constaba por lo general de un oficio de difuntos y una misa que podía ser cantada o no y llevar responso y ofrenda<sup>654</sup>. En los novenarios, honras y cabos de años se acostumbraba a dejar sobre la sepultura una ofrenda que por lo general consistía en pan, vino, cera y, en ocasiones, también incienso<sup>655</sup>.

### **3.5.9.9. El destino de la mayoría, el *purgatorio***

El *purgatorio* se consideraba un *espacio* intermedio de expiación, que no era ni infierno ni paraíso, cuya función y significado no era otro que purificar las almas que no habían sido condenadas, pero que aún no estaban libres de pecado. Esta creencia se basaba en la idea de que Dios y el pecado no podían coexistir y, por consiguiente, el alma tenía que librarse de todo pecado para poder entrar en el paraíso celestial<sup>656</sup>. Subraya Martínez Gil que “...era sin duda el lugar más poblado, pues estaba destinado (...) a la mayor parte de la humanidad que no merecía ir directamente al cielo ni al infierno...”<sup>657</sup>.

El concilio de Trento (1545-1563) define claramente la doctrina del *purgatorio* y de las indulgencias como contestación a los reformadores protestantes, particularmente a Lutero, que negaba cualquier intervención

---

<sup>654</sup> *Ibidem.*, pp. 430-431.

<sup>655</sup> En ocasiones, estas ofrendas dieron lugar al dispendio y a la ostentación. El deseo de aparentar trajo consigo ofrendas fingidas. Éstas consistían en cueros de vino llenos de aire o de agua, y costales que contenían cebada en vez de trigo. Otras veces se llevaban a la iglesia carneros, cueros y costales, pero acordándolo con los párrocos, no dejaban más que una parte. *Ibidem.*, p. 433.

<sup>656</sup> DRAGE HALE, R.: “El Cristianismo”, en COOGAN, M.: *Religiones del mundo*. Ed. Blume. Barcelona, 1999, p. 85.

<sup>657</sup> MARTÍNEZ GIL, F.: *Opus cit.*, p. 499.

eclesiástica de cara a la salvación de un alma, pues el muerto solo se justificaba ante Dios por su sola fe<sup>658</sup>.

El fomento de la devoción a las *ánimas* del *purgatorio* entre el pueblo se lleva a cabo no solo con la catequesis y la predicación de los clérigos, sino también con el establecimiento de un culto especial que tiene a todas las *ánimas* del *purgatorio* por destinatarias, por ello en la mayoría de las parroquias se crea una cofradía de *ánimas*<sup>659</sup>, cuya finalidad era redimir las almas de sus asociados del *purgatorio*. Estas instituciones también sirven, convenientemente controladas y supervisadas por la jerarquía eclesiástica, para adoctrinar a los fieles en la más ortodoxia práctica católica.

Efectivamente, en las constituciones de estas asociaciones se prescriben prácticas como la asistencia frecuente a misa, la confesión y la comunión en determinados días del año, el rezo del rosario, etc., que responden al programa pastoral emanado del concilio de Trento. Por otro lado, la Iglesia promociona estas asociaciones dotándolas de numerosas bulas de indulgencia. Era una forma de asegurarse la participación de la feligresía que en su mayor parte creía en las indulgencias como si se tratara de algo *mágico* que abría a los difuntos las puertas del *cielo*<sup>660</sup>.

Al mismo tiempo, las cofradías de *ánimas* suponían una reafirmación de los dogmas católicos frente a los protestantes, ya que éstos negaban la validez de las indulgencias y de la existencia del *purgatorio*; mientras que con este tipo de instituciones lo que se pretendía era fomentar la devoción por las *ánimas*, especialmente por las del *purgatorio*, que una vez purificadas y en el cielo, se convertían en santas. En este nuevo estado podían interceder ante Dios por quienes se habían esforzado para sacarlas

---

<sup>658</sup> SILANES SUSAETA, G.: “La cofradía de Ánimas del Santo Hospital de Pamplona”, en *Cuadernos de Etimología y Etimografía de Navarra*, nº 76. Edita: Gobierno de Navarra: Institución Príncipe de Viana, 2001, p. 225. Obtenido desde dialnet.unirioja.es.

<sup>659</sup> Según recientes investigaciones las primeras cofradías de las ánimas del purgatorio nacen en Europa durante los siglos XIV y XV, en concreto después de la gran peste de 1348. SILANES SUSAETA, G.: *Opus cit.*, p. 225.

<sup>660</sup> *Ibidem.*, p. 227.

del purgatorio. Así, rezando por las *ánimas* se beneficiaban también los vivos, por lo que aquéllas se constituyeron en una verdadera devoción para la gente, hasta el punto de que todos los días después de ponerse el sol un cofrade recorría las calles tocando una campanilla y solicitando una oración por ellas. Tal costumbre ha perdurado hasta la actualidad en algunas regiones de España, en Galicia, Extremadura y Andalucía.

Asimismo, desde la primera mitad del s. XVI, después de la misa *mayor*, se hacía en todas las iglesias una procesión derramando agua bendita sobre las sepulturas de los difuntos. En el s. XVII se seguía realizando esta ceremonia, acompañada además de una misa especialmente dedicada para las almas<sup>661</sup>. Por último, también había un día al año en el que las *ánimas* constituían el objeto de celebración, el día de los fieles difuntos o de las *ánimas* (2 de noviembre), fiesta introducida por Odilón de Cluny en el s. X<sup>662</sup>.

La Iglesia intenta en todo momento controlar este *lugar intermedio* y ser la mediadora exclusiva y la garante única de la eficacia de los recursos utilizados para auxiliar a las almas de los interfectos<sup>663</sup>. La expiación no dependía totalmente del difunto, puesto que los vivos también podían contribuir a una reducción del tiempo de castigo mediante plegarias, sufragios y misas de intercesión, los remedios más eficaces para auxiliar al alma en su último periplo. Por eso, según García Fernández, el *purgatorio* llevaba aparejada otras vertientes sociales -de reconocimiento del prestigio, económicas -debido a los cuantiosos pagos - y familiares -de recuerdo inmemorial-. Lo arraigado de su cumplimiento ha hecho que permanezca

---

<sup>661</sup> *Ibidem.*, p. 509.

<sup>662</sup> PAVÓN BENITO, J.: "Actitudes ante la muerte en la Navarra altomedieval", en AURELL, J., PAVÓN, J. (eds.): *Opus cit.*, p. 59.

<sup>663</sup> GARCÍA HERRERO, M<sup>a</sup>. C., FALCÓN PÉREZ, M<sup>a</sup>. I.: "En torno a la muerte a finales de la Edad Media aragonesa", en la *España Medieval*, n<sup>o</sup> 26. Edita Universidad Complutense. Servicio de Publicaciones. Madrid, 2006 p. 166.

en el imaginario colectivo y en la práctica popular durante siglos<sup>664</sup> hasta la actualidad.

A raíz de lo expuesto puede concluirse que el *purgatorio* es una proyección de las instituciones humanas a otras dimensiones que asume dos formas: la situación *espacial* y la ampliación al más allá del sistema ritual penitencial de la iglesia. La primera se refiere a la creencia, muy extendida, de que el *purgatorio* ocupaba un espacio concreto, las antípodas en el poema de Dante, el cementerio según las creencias populares. Lo más común era creer que las almas de los difuntos permanecían muy cerca de sus cuerpos enterrados y cerca de los vivos, de sus parientes y sus vecinos de la parroquia. De esta forma, el camposanto se convertía en el lugar donde interactuaban vivos y muertos. La segunda forma de proyección la constituyen los rituales penitenciales (misas y plegarias) encaminados a ayudar a las almas difuntas en el *purgatorio*<sup>665</sup>.

### **3.5.9.10. Las ánimas en pena**

Las misas para difuntos proporcionaban también protección contra las incursiones de los *fantasmas* o *ánimas* en pena. Manifiesta Muir<sup>666</sup> que ofrecían una especie de *magia* profiláctica contra las apariciones. Se creía que éstas eran parientes fallecidos que visitaban a sus familiares y amistades más allegadas para enmendar errores cometidos en vida contra ellos o para recordarles las obligaciones del parentesco.

Las *ánimas* y sus apariciones son un tema recurrente tanto en el teatro barroco como en las novelas de la época. Lope de Vega utilizaba este

---

<sup>664</sup> GARCÍA FERNÁNDEZ, M.: *Ibidem.*, p. 324.

<sup>665</sup> MUIR, E.: *Opus cit.*, pp. 54, 55. En 1999, el Papa Juan Pablo II corrigió el concepto tradicional del purgatorio, éste “...es un estado provisional de “purificación” que nada tenía que ver con ubicaciones terrenales. Añadió que el cielo no es un lugar físico entre las nubes y el infierno tampoco es un lugar, sino la situación de quien se aparta de Dios. En el mismo sentido se manifestó el actual Papa Benedicto XIV.[http://www.lagaceta.com.ar/nota/256867/Informacion\\_General/Papa\\_insiste\\_existencia\\_purgatorio\\_i\\_nfierno.html](http://www.lagaceta.com.ar/nota/256867/Informacion_General/Papa_insiste_existencia_purgatorio_i_nfierno.html).

<sup>666</sup> *Ibidem.*, p. 56.

recurso con bastante frecuencia: en *El Duque de Viseo* éste recibe la visita del *ánima* del duque de Guimaraes, ajusticiado por el rey, contra el cual le previene; en *El príncipe perfecto* es un difunto a quien mató Juan II el que se aparece a éste para pedirle que le diga misas, e igual ocurre en *El rey don Pedro en Madrid*. Por su parte, Santa Teresa de Jesús cuenta que pidiendo por un Provincial que acababa de morir, tuvo una visión de su *ánima*: “...Parecióme salí del profundo de la tierra a mi lado derecho y vile subir al cielo con grandísima alegría. Él era ya bien viejo, mas vile de edad de treinta años, y aún menos me pareció con resplandor en el rostro...”<sup>667</sup>.

Sin embargo, la postura oficial de la Iglesia era muy cautelosa: No negaba la posibilidad de apariciones, pero sí trataba de restringirla a unos pocos casos especiales que eran examinados escrupulosamente por la autoridad religiosa competente. Una constitución del sínodo celebrado en Lugo en 1632 convenía: “...que ninguna persona se atreva a dezir que ninguna alma de difunto le ha hablado, o que le acompañó en tales días de la semana, y que manda se les diga tantas Missa, ni los Curas las digan sin dar cuenta primero a Nos, o a nuestro Provisor, para que examinemos el negocio como es...”<sup>668</sup>.

Para determinar si una aparición era verdadera se concibieron determinados métodos. Por ejemplo, Alejo Venegas, intelectual toledano del s. XVI, argumentaba que si lo que el espíritu pedía era algo contra la caridad del prójimo o la doctrina de la Iglesia, no había duda, era un sueño o una visión del demonio. Por su parte, Pedro Ciruelo ponía en guardia contra las apariciones de almas en pena, pues «nunca *ánima* de persona difunta torna a se envestir en cuerpo de persona viva», sino que aparece «tomando el cuerpo phantástico del ayre». En el siglo XVII, Gaspar

---

<sup>667</sup> MARTINEZ GIL, F.: *Opus cit.*, p. 506.

<sup>668</sup> *Ibidem*.

Navarro señalaba que la aparición se trataba de un *demonio* si pedía pagar una deuda pendiente para salir del *purgatorio*, pues las almas no son retenidas si sus herederos no pagan las deudas; pero si el espíritu pedía misas u otros sufragios, era muy probable que fuese en realidad un alma, ya que lo que solicitaba era bueno para las almas del *purgatorio*.

Sin duda, la incertidumbre y las supuestas apariciones diabólicas envolvían las apariciones en una atmósfera terrorífica. El miedo a las *ánimas* también provenía de la certeza de que quien las veía habría de morir antes de que transcurriese un año. Tal creencia ha perdurado en regiones como Galicia y Asturias<sup>669</sup>, donde podían aparecerse *ánimas* solas o acompañadas. Según Vicente Risco, esta creencia, además de una manifestación de piedad cristiana, es una «supervivencia del viejo culto tribal, del antiguo patriarcalismo indoeuropeo», unido, a su vez, al culto a la familia y al hogar<sup>670</sup>.

### 3.5.9.11. La danza de la *muerte*

La expresión más clara de la intimidad entre vivos y muertos era la danza de la *muerte*. El culto a los muertos, con la danza, se transformaba de ritual a teatro y arte. Con frecuencia, era representada como mascarada del día de Difuntos, el 2 de noviembre, y reflejada en cuadros y grabados. Éstos muestran una rueda de danzarines en el cementerio, con las manos entrelazadas y donde los muertos se mezclan con los vivos. El difunto encabeza la danza agitada y enloquecida, arrastrando casi a sus acompañantes. Los muertos carecen de sexo y no ostentan ningún signo indicativo de su posición. Representan a la *muerte* como a la gran igualadora. Al contrario que sus compañeros de danza que van vestidos

---

<sup>669</sup> *Ibidem.*, p. 509.

<sup>670</sup> FLORES ARRUYUELO, F. J.: *Las edades de la vida: ritos y tradiciones populares en España*. Alianza Editorial. Madrid, 2006, p. 303.

según su posición social y con su género, representan las desigualdades sociales de la vida.

A diferencia del *arte de morir*, que presenta una escena idealizada de la *muerte* como lenta extinción, la danza de la *muerte* advierte que ésta puede atacar en cualquier momento, demostrando un gran miedo a la muerte repentina.

En el siglo XV la danza proyectaba una visión utópica de un mundo sin rangos ni privilegios; en el siglo XVI se había convertido en un baile violento y erótico. Entonces, la *muerte* no llegaba como una danza atractiva, sino como uno de los *Jinetes de Apocalipsis* con la guadaña dispuesta para acabar con la vida. Y a sus víctimas femeninas ya no se las llevaba suavemente, sino que las marcaba con violencia. La *muerte* se había convertido en un predador lascivo<sup>671</sup>.

### 3.5.9.12. La Reforma protestante

La Reforma protestante impone una lectura diferente de la *muerte*. Mientras en el mundo católico se fomentan las prácticas tradicionales (misas, sufragios, etc.) y la devoción a las *ánimas* del *purgatorio*, en el ámbito reformado se denuncia las indulgencias, se suprime el día de los difuntos, se prescriben los sufragios y, sobre todo, se niega la existencia del *purgatorio*.

El rechazo del concepto católico de *purgatorio* supone un constante problema para los teólogos protestantes, pues si no había un lugar intermedio entre el Cielo y la Tierra ¿qué sucedía con las almas en el lapso de tiempo que había entre la *muerte* y el Juicio Final? Para los anabaptistas y para algunos luteranos, el alma dormía, libre de dolor, pero de forma inconsciente. Por el contrario, para los seguidores de Calvino, el alma

---

<sup>671</sup> MUIR, E.: *Opus cit.*, p. 57.

descansaba, pero perfectamente consciente de estar en presencia de la divinidad. En 1534, Calvino en un intento por clarificar sus ideas acerca del descanso de los muertos escribe contra los anabaptistas y contra aquellos luteranos que creían que el alma dormía en la tumba hasta el Juicio Final<sup>672</sup>.

Calvino mantenía que después de la *muerte* el alma descansaba, pero no dormía. Por descanso no entendía inactividad o letargo, «sino tranquilidad de conciencia y seguridad, que acompañaba siempre a la fe, pero que no se completaba en todas sus partes hasta después de la muerte». Inmediatamente después de la *muerte*, el alma entraba o en la vida gloriosa del *cielo* o en el castigo del *infierno*. Así que, aquellos que no se habían salvado sufrían en el *infierno*, sin que hubiera ninguna alternativa entre el paraíso y el averno<sup>673</sup>.

La inseguridad que la eliminación del *purgatorio* provoca fue contrarrestada por la convicción de que la salvación de quienes han tenido la fe suficiente no dependía de sus obras, sino de las gracias y misericordias divinas a ellos concedidas. Por tanto, no era necesario orar por los muertos, pues ya estaban salvados o condenados<sup>674</sup>.

Sin embargo, las viejas costumbres estaban demasiado arraigadas para quitarlas de raíz. Cuenta Edward Muir<sup>675</sup> que a Lutero cuando se acercaban sus momentos finales, su discípulo Justus Jonas, avisó a los testigos y sacudió a Lutero para que despertara y protagonizara su escena final. No permitió que el padre de la Reforma muriera en una soledad pacífica, porque el carácter de su agonía revelaría si era Dios o Satanás quien reclamaba su alma, y los relatos de su muerte pronosticarían el futuro desarrollo del movimiento reformista<sup>676</sup>.

---

<sup>672</sup> MCDANNELL, C., LANG, B.: *Historia del Cielo. Desde los autores bíblicos hasta nuestros días*. Ed. Taurus. Madrid, 2001, p. 355.

<sup>673</sup> *Ibidem.*, p. 356.

<sup>674</sup> MARTINEZ GIL, F.: *Ibidem.*, p. 285.

<sup>675</sup> MUIR, E.: *Opus cit.*, p. 47.

<sup>676</sup> *Ibidem.*



En sus primeras fases, la Reforma se caracteriza por una fuerte oposición a la industria ritual de la muerte, con todos sus costosos encargos a la intervención eclesiástica; sus ataques fueron, sobre todo, contra los precios abusivos de las indulgencias especiales que, según se anunciaba, podían conseguir que los seres amados salieran del *purgatorio*<sup>677</sup>; la mediación de la Virgen y de los santos se hizo también innecesaria, por lo que no se observaron las devociones en torno a la *muerte* que tanto se prodigaban en el mundo católico<sup>678</sup>.

Dentro de estos planteamientos, Erasmo de Rotterdam en su tratado del *bien morir, Preparación para la muerte*, propone una *muerte* que no sea ostentosa, como lo era la barroca emanada del concilio de Trento; por el contrario, defiende que sea sobria, desnuda, depurada de inútiles ceremoniales y aceptada con responsable serenidad. Añade que el cristiano debe eludir intermediarios, ceremonias, supersticiones, y dirigirse a la fuente de su fe y en función de ella organizar su *muerte*. Traza una correspondencia entre los pasos de la *buena muerte* y los episodios de la Pasión, pues sólo en la medida que aquélla se ajuste a este modelo primordial dispondrá de la legitimidad para presentarse como la mejor de las muertes a que debe aspirar un cristiano<sup>679</sup>.

No obstante, cuando la reforma se estabiliza, se producen algunas convergencias en las prácticas rituales protestantes y católicas: los luteranos aceptan los cánticos y el sermón acaba ocupando el lugar de la antigua misa. Además, también en el aspecto pastoral se comparten bastantes puntos en común: la necesaria y continua preparación de la *muerte*, el modelo de la *muerte* bella para el justo y de la horrible para el pecador, la conveniencia de no dejar la conversión para el último momento,

---

<sup>677</sup> *Ibidem.*, p. 57.

<sup>678</sup> MARTÍNEZ GIL, F.: *Opus cit.*, p. 286.

<sup>679</sup> *Ibidem.*, p. 299.

la insistencia en el Juicio final, la existencia del infierno y de sus castigos, etc<sup>680</sup> (véase figs. 134-138).

### **3.5.10. El ritual funerario y la actitud ante la muerte del siglo XVIII a la primera mitad del s. XX**

A partir del s. XVIII el hombre de las sociedades occidentales tiende a considerar la muerte desde una nueva perspectiva. La exalta, la dramatiza y presenta como si fuera algo impresionante y absorbente, aunque al mismo tiempo, el individuo ya no se preocupa tanto por su propia muerte, sino por la «muerte ajena», la del *otro* cuyo recuerdo va a inspirar durante los siglos XIX y XX el nuevo culto de tumbas y cementerios<sup>681</sup>.

Aunque la muerte ya no era esa realidad obsesiva que castigó la Europa de la Baja Edad Media con epidemias, guerras, hambre, etc., seguía siendo algo familiar, próxima, temida e inevitable. El católico debía mantener, al menos teóricamente, una vida ejemplar, preparándose para la muerte, disponiendo todo lo referido a su alma, entierro, sufragios. De esta forma, se evitaba la «mala muerte» que, ocurrida de forma rápida e inesperada, podía impedir que el alma se salvase.

Sin embargo, por esa época, se produce un cambio, pues la familia, los parientes, los amigos antaño mantenidos al margen de la escena final, ahora, acompañan hasta su última morada al moribundo, quien comparte con ellos ese momento que antes sólo se reservaba a Dios o a sí mismo. Para ello hizo falta, por un lado, un cambio en la escatología común, una disminución del temor al Juicio y al Infierno, o al Más Allá, y por otro lado, una alteración del sentimiento familiar. En efecto, el que agoniza ya no manifiesta la misma actitud de desconfianza con respeto a su prójimo, al contrario, se produce un aumento de la confianza en los familiares

---

<sup>680</sup>*Ibidem.*, p. 286.

<sup>681</sup> ARIÉS.P.: *Opus cit.*, p. 43.

supervivientes respecto a la correcta ejecución de los asuntos relacionados con el cuerpo y el alma del fallecido. Por eso las cláusulas espirituales del testamento se reducen y simplifican. Aunque, en lo tocante a los bienes materiales, las antiguas precauciones siguen siendo legítimas<sup>682</sup>.

Por otra parte, se mantiene el ceremonial de morir en la cama, presidido por el moribundo rodeado de multitud de parientes y amigos. Sin embargo, los ritos previstos por la costumbre se despojan de la solemnidad y de su carácter trivial y habitual de antaño, ya que una nueva pasión se apodera de los asistentes, la emoción los agita, lloran, rezan, gesticulan inspirados por un dolor apasionado. Para Aries<sup>683</sup> esta exageración del duelo significa que los que sobreviven tropiezan con más dificultades que antes a la hora de admitir la muerte del *otro*. Aunque la emoción no solo asoma junto a la cabecera del moribundo o bajo el recuerdo de los que se fueron, la simple idea de la muerte ya perturba el ánimo.

Junto a esto, el hecho de «morir y ser enterrado con vida», desde fines del siglo XVIII, se convierte en un temor frecuente y progresivamente acentuado. A pesar de que la sociedad interviene para mantener la tranquilizadora familiaridad tradicional y de que los accidentes de esta naturaleza eran escasos, el miedo a la «muerte aparente» se extiende, y se convierte en la primera forma declarada de miedo a la muerte. De este modo, aquélla deja de ser familiar, amaestrada, y se vuelve espantosa y obsesiva. De ahora en adelante, la muerte se considera una ruptura<sup>684</sup>.

Este miedo se manifiesta después por el rechazo primero a representar la muerte y luego a imaginar el muerto y su cadáver. Por eso, se pasa a representarla bajo una forma sublimada y restringida a la Belleza, en ocasiones difícil de reconocer, pues los muertos se convierten en seres

---

<sup>682</sup> *Ibidem.*, p.114.

<sup>683</sup> *Ibidem.*, pp. 43, 45.

<sup>684</sup> *Ibidem.*, p. 44.

hermosos. A partir de ahora, las macabras y sombrías representaciones de la muerte tienden a desaparecer<sup>685</sup>.

Otro rasgo sintomático del cambio paulatino de actitud de la gente ante la muerte es el cientifismo: el progreso de los conocimientos relativos a la medicina e higiene vuelve inaceptables disposiciones milenarias. El principal motivo dado por los contemporáneos acerca de la necesidad de este cambio fue el carácter infeccioso de los cementerios tradicionales y los peligros que suponían para la salud pública. De esta forma, se fue imponiendo el programa ilustrado de distanciamiento entre vivos y muertos y de preocupación porque éstos no interfirieran ni molesten en el mundo de los vivos<sup>686</sup>.

Además, un nuevo tipo de piedad se abre paso lentamente, apoyada en los propios méritos y en las creencias básicas del cristianismo, más cristológicas, menos mariana y santera, menos impregnada de elementos supersticiosos, menos dada al boato y apariencia, más personal e intimista. También se aprecia el desarrollo de un cierto descreimiento y espíritu laico<sup>687</sup>.

Como consecuencia, el modelo funeral tradicional se resquebraja y algunos de sus aspectos cambian. El cortejo fúnebre se simplifica y alivia su pompa de pobres, niños y canticos. Los testadores dejan de reclamar la asistencia de las cofradías para sus cortejos, sobre todo, en los años del Trienio constitucional (1820-1823), desaparecen las cofradías nobiliarias y las populares se debilitan; solo se mantienen con cierta actividad a lo largo del siglo XIX las cofradías pasionales especializadas en la asistencia funeral: la Vera Cruz y las Ánimas.

---

<sup>685</sup> *Ibidem.*, p. 95.

<sup>686</sup> GARCÍA FERNÁNDEZ, M.: "Los rituales de salvación en la Castilla del Barroco: de la enfermedad hasta más allá de la muerte", en RODRIGUEZ BECERRA S. (coord.): *Religión y Cultura. II Ed.* Signatura. Sevilla, 1999, p. 327.

<sup>687</sup> MADARIAGA ORBEA, J.: *Opus cit.*, p. 456.

Además, los encargos de misas disminuyen, especialmente en el siglo XIX<sup>688</sup>, y se produce un cambio en la redacción del testamento: Las clausulas pías, las elecciones de sepultura, las fundaciones de misas y servicios religiosos, las limosnas desaparecen y el testamento queda reducido a lo que hoy es, un acta legal de reparto de fortunas. Al mismo tiempo, buena parte de las disposiciones que antes decidía por sí mismo el otorgante se dejan ahora cada vez con más facilidad en manos de la familia y albaceas. Señala Ariès<sup>689</sup> que esta transformación fue general en todo el Occidente cristiano, protestante o católico.

A pesar de estos cambios, no se produce una liquidación total de los elementos que constituían el ritual funerario tradicional. Por el contrario, los elementos populares del funeral (ofrendas, misas, banquete funerario, cofradías, etc.), aun en decadencia, se resisten a desaparecer, se adecuan a los nuevos tiempos y logran alcanzar, si bien de forma lánguida, el siglo XX<sup>690</sup>.

### 3.5.10.1. Las cofradías

Desde el siglo XVIII, las cofradías de ánimas además de acompañar al cadáver en su último recorrido ayudaban a costear los entierros. En sus estatutos se explicitaban las obligaciones para sus miembros: ir a buscar al cofrade muerto a su casa y portar a hombros el ataúd, acompañados del estandarte de la cofradía y de cirios encendidos, y de asistir a las anuales misas en memoria de los cofrades difuntos. En muchos casos la obligación se extendía a los muertos abandonados en el campo. E incluso había cofradías de la Vera Cruz que se ocupaban de los ajusticiados<sup>691</sup>.

---

<sup>688</sup> *Ibidem.*, pp. 454-455.

<sup>689</sup> ARIÈS, P.: *Ibidem.*, p. 46.

<sup>690</sup> MADARIAGA ORBEA, J.: *Ibidem.*

<sup>691</sup> BRISSET MARTÍN, D-E.: *La rebeldía festiva. Historias de fiestas ibéricas*. Ed. Luces de Gálibo. Girona, 2009, p. 289.

Gracias a las investigaciones etnográficas se sabe de la existencia de estas cofradías en algunos lugares de España. Por ejemplo, en Casar de Cáceres (Extremadura), refiere Marcos de Sande, en los años centrales del siglo XX, existía una Cofradía de las Ánimas. Su ciclo ceremonial se reducía a tres solemnidades: el uno de enero, el segundo domingo de mayo, que es el domingo de las ánimas, y el mes de noviembre o mes de las ánimas. “...*A partir del primero de enero y durante seis días el sacristán, el mayordomo y el diputado con los hermanos de la cofradía recorrían el pueblo de casa en casa, diciendo: ¿Cantamos o rezamos? Si elegían que cantasen, entonaban canciones correspondientes a las ánimas, entre las cuales destacaba la siguiente:*

*A ti, viuda, esta noche  
de parte de Dios venimos,  
que nos des una limosna  
pa aliviar a tu marido.  
Las cuentas de tu rosario  
son balas de artillería,  
que todo el infierno teme  
al decir Ave María.*

*Si se optaba por rezar, entonces oraban en voz alta un Padrenuestro por cada uno de los difuntos de la casa. Esta ronda nocturna terminaba cada noche en casa de uno de los diputados, donde eran obsequiados con refrescos, dulces y licores. La última noche se reunían en casa del mayordomo.*

*El segundo domingo de mayo había un gran banquete en casa del mayordomo. El sábado anterior se amasaban cuatro o cinco fanegas de trigo en bollas con anís y roscas de un kilo para los curas y monaguillos. En un cesto aparte se llevan parte de los panes (los demás para el*

*banquete y el reparto a los pobres), y en la iglesia es bendecido por el sacerdote y después es repartido por éste en rebanadas de pan a todos los asistentes. El mayordomo y la mayordoma se visten para ese día con un traje nuevo; ella lleva un traje regional con mantilla de blonda. Después de este acto tiene lugar la procesión (...) con Cruz alzada y el sacerdote rezando responsos. Por último, el sermón, y después cada diputado y sus amistades se retiran a sus casas, donde se reza el rosario de difuntos (...) En el mes de noviembre se repiten estos actos....”<sup>692</sup>.*

También en la Hermandad de Ánimas de Ahigal (Cáceres), fundada a principios del siglo XIX, que vino a sustituir a la de la Vera Cruz, que databa del siglo XVI, sus hermanos debían cumplir con determinados ritos, entre ellos la llamada «ronda de la limosna», que consistía en salir a rezar y pedir caridades durante los tres días que duraban los carnavales, lo que demostraba, según Flores Arroyuelo<sup>693</sup>, una declarada capacidad de sacrificio. El propósito de esta ceremonia, según se desprende del acta de constitución de la hermandad, era acompañar a las almas que se encontraban especialmente solas y olvidadas por estas fechas: “...*las almas se quejan de su abandono y sus ayes se manifiestan a unos pocos devotos de las Ánimas. Estos creen que para terminar con las aflicciones es indispensable contener los abusos, desordenes, y profanidades que en semejantes días de Carnes tolendas se practican...*”<sup>694</sup>.

Esta cuestión ritual la describe Domínguez Moreno: “...*Al amanecer del domingo se llevaba a cabo la ronda de la limosna. En dos filas de a ocho, caminando en el centro uno de los hermanos que llevaba una esquila que sonaba pausadamente, los hermanos recorrían las calles*

---

<sup>692</sup> MARCOS DE SANDE, M.: “Costumbres funerarias”, en *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, VI. Madrid, 1950, pp. 140-141.

<sup>693</sup> FLORES ARROYUELO, F. J.: *Las edades de la vida: ritos y tradiciones populares en España*. Alianza Editorial. Madrid, 2006, pp. 279-279.

<sup>694</sup> DOMINGUEZ MORENO, J. M<sup>a</sup>: “La hermanada de Animas de Ahigal”, en *Revista de Folklore*, n<sup>o</sup> 58. Caja España. Fundación Joaquín Díaz. Año 1985, pp. 111-120.

*del pueblo envueltos en sus capas pardas. En la cesta que cada uno de ellos portaba recogían las limosnas que los devotos les entregaban: chorizo, quesos, dinero, etc. Cuando terminaba la ronda se celebraba en el altar de las Ánimas el oficio doble de difuntos, que se repetía nuevamente el lunes y el martes. A estos actos que congregaban todos los vecinos, se invitaba a las autoridades de una manera especial. Gran esplendor alcanzaban los funerales de la mañana del martes...”<sup>695</sup>.*

La finalidad principal de esta hermandad era cumplir con las obligaciones de auxilio a las ánimas del Purgatorio, así como asistir a la muerte de los hermanos y de los vecinos si eran pobres de solemnidad<sup>696</sup>. En otros lugares eran las cofradías del Rosario las que se encargaban de este tipo de asistencia<sup>697</sup>.

En Zarza Capilla la cofradía de ánimas para sufragar sus gastos poseía su propio rebaño de cabras. Se las llamaba las «cabras de Ánimas». Cuentan Sendín Blázquez<sup>698</sup> que al parecer eran las últimas en morir y las respetaban hasta los ladrones. De ahí surgió el dicho en la región «suelta el chivo que es de las Ánimas».

De las Hurdes escribe Domínguez Berrueta<sup>699</sup>, en 1907, que en ciertas aldeas seguían existiendo hermandades de ánimas. Por ejemplo, en la de Huetre debe asistir a cada entierro al menos una persona de cada casa. De lo contrario, son multados; estas multas eran satisfechas en cera.

En el pueblo de Carboneras (Cuenca), refiere Caro Baroja,<sup>700</sup> a principios del siglo XX existía cierta cofradía de las Ánimas que también por Carnaval salía haciendo cuestación. Luego, todo lo recogido se subastaba públicamente y el dinero quedaba para las Ánimas.

---

<sup>695</sup> *Ibidem.*

<sup>696</sup> *Ibidem.*

<sup>697</sup> FLORES ARROYUELO, F. J.: *Ibidem.*

<sup>698</sup> SENDÍN BLÁZQUEZ, J.: *Tradiciones extremeñas*. Editorial Everest. León, 1990, p. 232.

<sup>699</sup> BARROSO GUTIERREZ, F.: “Apuntes sobre las Hurdes (Aspectos etnográficos y antropológicos)”, en *Revista de Folklore*, n.º 106. Caja España. Fundación Joaquín Díaz, 1989, pp. 136-144.

<sup>700</sup> CARO BAROJA, J.: *El carnaval*. Alianza Editorial. Madrid, 2006, p. 370.



Asimismo, en 1950, escribía Marcos de Sande, en la localidad salmantina de Alberca algunos miembros de la Cofradía de las Ánimas salían todos los días al anochecer tocando una campanilla en todas las esquinas del pueblo. En cada esquina daba tres toques y decían: «Acordémonos de la muerte y las benditas ánimas del Purgatorio». A continuación, rezaban un Padrenuestro y un Avemaría por *amor de Dios*; en otra esquina rezaban lo mismo, pero «por las almas que están en pecado mortal, para que Su Divina Majestad las saque de tan miserable estado»<sup>701</sup>.

A finales del siglo XX, señala Sendín Blázquez, aún recorren las calles de Alberca los «cofrades de ánimas» recogiendo limosna para ofrendar sufragios por los difuntos. Así, vestidos con sayas negras y una campanilla en la mano, llegaban a las puertas y pedían para oraciones por los muertos:

*“...Las almas del Purgatorio  
por las calles han salido,  
dando gritos y clamores  
que las oigan sus amigos.  
No les niegues las limosnas  
que lo dice el Evangelio:  
que Dios da ciento por uno  
y después la Gloria en premio...”*<sup>702</sup>.

También existió la misma cofradía en la cercana alquería de Las Mestas. Estaba bajo la advocación del Cristo Bendito y la formaban treinta y tres cofrades, uno por cada año que tenía Jesús. Su misión consistía en salir, al anochecer, a pedir por las calles del poblado tocando y repicando

---

<sup>701</sup> MARCOS DE SANDE, M.: *Ibidem.*, p. 142.

<sup>702</sup> SENDÍN BLÁZQUEZ, J.: *Opus cit.*, p. 234.

una campanilla durante todo el año. Su saludo consistía en sencillas invocaciones:

*“...No hay cosa que más despierte  
que pensar siempre en la muerte.*

*Encomendémonos*

*a las Ánimas Benditas del Purgatorio*

*con un Padrenuestro y un Avemaría*

*por el Amor de Dios...”*<sup>703</sup>.

Se contestaba con lacónicas oraciones que decían:

*“...Recemos otro Padrenuestro con otra Avemaría,  
por todos los que están en pecado mortal.*

*Que Nuestro Señor Jesucristo*

*les saque de aquel estado*

*y los lleve a la verdadera penitencia...”*<sup>704</sup>.

En Viana (Navarra) hasta tiempos bien recientes, si el muerto pertenecía a la cofradía de la Veracruz, también llamada de Nuestra Señora de la Soledad, otro cofrade llevaba al entierro el crucifijo de la cofradía, que solamente se utilizaba para esta misión. Entre las obligaciones de los asociados también figuraba asistir al entierro del cofrade difunto<sup>705</sup>.

En la actualidad, aun quedan residuos rurales de estos rituales en la localidad extremeña de Tornavacas y Peñalsordo. Refiere Flores del Manzano<sup>706</sup> que en Tornavacas aún pervive una lánguida Cofradía de Ánimas. Sus actos se limitan a los días 21 y 22 de septiembre, con motivo

---

<sup>703</sup> *Ibidem.*

<sup>704</sup> *Ibidem.*, p. 235.

<sup>705</sup> LABEAGA MENDIOLA J. C.: “Ritos funerarios en Viana”, en MANTEROLA, A. (coord.): *Atlas, Ritos funerarios en Vasconia* Bilbao, 1995, p. 74.

<sup>706</sup> FLORES DEL MANZANO, F.: *Mitos y leyendas de tradición oral en la Alta Extremadura*. Editora Regional de Extremadura. Mérida, 1998, p. 157.

de las fiestas de San Mateo. La celebración comienza con una colecta que efectúa un grupo de jóvenes por las calles del pueblo: al toque de una campanilla reclaman unas monedas de los vecinos; además, portan antiguos atributos de la cofradía, como el estandarte y las alabardas. Después, en el templo parroquial se reza un rosario y un responso por las Ánimas Benditas. A continuación, se celebra en el atrio de la iglesia el Ofertorio; posteriormente, una subasta de productos caseros: aceite, vino, licores caseros, buñuelos, etc., preside el acto el capitán de la cofradía.

### 3.5.10.2. El banquete funerario

Vestigios del banquete fúnebre han subsistido también en algunas localidades españolas hasta la primera mitad del siglo XX. Marcos de Sande<sup>707</sup> refiere que en Extremadura, en Casar de Cáceres, cuando alguien moría los familiares tenían que ofrecer alimentos para el desayuno, la comida y la cena, y en los entierros de la gente adinerada, que se llamaban «entierros de pan y cera», se repartía limosna entre los pobres, consistente en pan o en dinero. Igualmente, en el oficio de ánimas y en el aniversario de los difuntos.

Lisón Tolosana<sup>708</sup> cuenta que en Galicia un ritual de comensalidad tenía lugar después del sepelio, aunque también había lugares en los que se celebraban antes, como el caso de la localidad de Malpica donde el pan recién cocido se repartía a los pobres del pueblo y a los que venían de fuera antes del entierro. A veces, incluso el ritual tenía lugar en el mismo cementerio como sucede en Xironda y en Laza donde «daban pánico a cada uno de los asistentes..., pero sólo lo hacían los ricos...había sacos de pan para contentar a los pobres».

---

<sup>707</sup> MARCOS DE SANDE, M.: *Opus cit.*, pp. 139- 140.

<sup>708</sup> LISÓN TOLOSANA, C.: *Opus cit.*, pp. 145-146.

Asimismo, también hay ocasiones en las que la casa del muerto se convierte en el centro de la comensalidad. Allí se dirigen los pobres y vecinos para compartir el pan y el vino. Pero esta comida ceremonial no termina ahí; en numerosos lugares de Galicia se ofrece una comida a familiares, a los amigos que vienen de fuera y a los «levadores» del féretro. Además, hasta hace pocas décadas, era costumbre *velar* al difunto toda la noche en su casa, ofreciendo los deudos licores y pastas a sus acompañantes. Brisset Martín<sup>709</sup> sostiene que son vestigios de los *banquetes fúnebres* de la Antigüedad. En la actualidad, las *velas* han sido sustituidas por los velatorios en los tanatorios.

También en Viana (Navarra) hasta hace pocos años a los que velaban el cadáver se les invitaba a café, pastas y diversos licores. En las casas acomodadas se ofrecían almendras garrapiñadas, pastas, botellas de vino y de licores para los que venían a dar el pésame, y a los pobres que asistían al entierro se les daba el desayuno. Cuenta Labeaga Mendiola<sup>710</sup> que en la actualidad, tras el regreso del cementerio, se suele dar de merendar a los más íntimos.

En el Alto Aragón, tras el entierro, la familia y los amigos del fallecido eran agasajados con una comida ritual que recibía el nombre de «comida de honores»; a ella asistían también los curas oficiantes; era una comida sobria en la que no podía consumirse ni carne de ave – que se consideraba comida de fiesta- ni vino y licores; sin embargo, en algunos lugares se sacrificaba una ternera, y se invitaba, además de a los curas, al enterrador y al sacristán, o a un hermano de la cofradía a la que pertenecía el muerto y se rezaba un rosario cuando los asistentes se levantaban de la mesa. En algunos pueblos de Huesca, el banquete era semejante al de una boda. También en Asturias esta comida ritual era copiosa y en ella el pan

---

<sup>709</sup> BRISSET MARTÍN, D. E.: *Opus cit.*, p. 289.

<sup>710</sup> LABEAGA MENDIOLA J. C.: *Opus cit.*, pp. 72, 85.

desempeñaba un papel muy importante; el *pan de caridad* se entregaba a los que acompañaban al difunto. En la actualidad, estas prácticas siguen vigentes entre los vaqueiros de alzada y han sustituido a las dos comidas que antaño se realizaban antes y después del sepelio. Asimismo, existía el «pan de las ánimas», pan que los feligreses llevaban a la misa dominical y que, tras ser bendecido por el sacerdote, era repartido después en pequeños trozos a cambio de una limosa por las ánimas de Purgatorio<sup>711</sup>.

En los pueblos de los valles pirenaicos de Cataluña la comida era ligera y sencilla; en contraposición con los alimentos que se consumían en algunos pueblos de León donde se mataba a un carnero o bien se hacía un caldero de patatas con carne. En Madrid, después del entierro, se servía un chocolate con bizcochos y azucarillos «de luto» o de azúcar tostada; en Valencia y Murcia, los hombres bebían el «alboroque» o «lagrimicas del muerto», una bebida a base de aguardiente en recuerdo del finado<sup>712</sup>.

Refiere Caro Baroja<sup>713</sup> que en el País Vasco después de los funerales se solían celebrar en otra época grandes comilonas. No obstante, estas comidas fueron limitadas, como se limitaron también los banquetes por bautizos, bodas y misas nuevas. Como recuerdo de ellas quedó, hasta antes de la guerra civil, el que después de los funerales se sirviera a los hombres en la posada un almuerzo y unas copas de vino rancio y galletas a las mujeres en alguna tienda próxima a la parroquia; durante estas colaciones no faltaban los rezos.

En otros lugares de España era costumbre celebrar el banquete funerario dejando un sitio en la mesa para el difunto, al que se le servía un plato de comida; en Galicia esta práctica también se realizaba durante la

---

<sup>711</sup> FLORES ARROYUELO, F. J.: *Opus cit.*, pp. 296-297.

<sup>712</sup> *Ibidem.*, p. 299.

<sup>713</sup> CARO BAROJA, J.: *Los vascos*. Ed. Istmo. Madrid, 1971, p. 256.

«fiesta de los santos y difuntos», está documentado que se dejaban platos en la mesa para que *comieran* las ánimas<sup>714</sup>.

En nuestra época, según Brisset Martín<sup>715</sup>, la comensalidad fúnebre se ha reducido a las tradicionales «fiestas de los santos» y de los «difuntos»; en estos días se comen los dulces conocidos como *huesos de santos*, elaborados con mazapán relleno de yema; en numerosos lugares del interior de Galicia y en el Bierzo (León) se comen castañas durante la fiesta de la castaña asada o *magosto*; también en la serranías salmantinas, canarias y malagueñas, aquí la llaman *tostoná*, y se cree que por cada castaña comida se salva un alma; y en varios pueblos madrileños se comen *gachas* de harina cocida o *puches* (mezcladas con chocolate); en Maro (Málaga), en 2005, se ha recuperado la fiesta de la castaña y del boniato, que se reparten asados<sup>716</sup>; en algunos lugares de Extremadura se celebra la fiesta de la *chaquetilla*, consiste en irse al campo a comer castañas, higos y nueces.

### 3.5.10.3. El duelo

El duelo acompañado de plañideras sigue practicándose en algunas regiones de España hasta el siglo XX. En 1901, según los informantes de Belmonte (Cuenca) que contestaron la encuesta del Ateneo de Madrid, existían aún en algunos lugares, como Santa María de los Llanos, la costumbre de que determinadas mujeres acompañasen al cadáver hasta el cementerio llorando y chillando. Eran las *lloronas* y se les daba una paga. También los informantes de la *Encuesta* de las localidades extremeñas de Garrovillas, Cáceres, Coria y Guijo de Santa Bárbara hablan de que las *lloronas* estaban presentes en el cortejo fúnebre<sup>717</sup>. Además, Hoyos Sainz

---

<sup>714</sup> *Ibidem.*

<sup>715</sup> BRISSET MARTÍN, D.: *Opus cit.*, p. 287.

<sup>716</sup> *Ibidem.*, pp. 281, 287.

<sup>717</sup> MARCOS ARÉVALO, J.: *Nacer, vivir y morir en Extremadura*. Edita: Diputación Provincial de Badajoz. Editora Regional de Extremadura. Badajoz. 1997, pp. 218- 221.

refiere la pervivencia de estas figuras en Andalucía<sup>718</sup>. Igualmente, Lisón Tolosana señala la continuidad de esta práctica en Galicia, tanto en el hábitat urbano como rural, hasta la Guerra Civil, e igualmente, cobraban por su actuación<sup>719</sup>. Por su parte Flores Arroyuelo cuenta que hasta hace relativamente poco tiempo, en muchos pueblos de Valencia, Galicia y Murcia, en las horas previas al entierro, las plañideras o *lloronas* se encargaban de mostrar el desconsuelo de la familia con lloros y lamentos y que, en función de su número, servían como baremo a los vecinos del respeto y aprecio que se había ganado en vida el difunto. En Abarán (Murcia) su presencia en los velatorios fue frecuente hasta los años sesenta del siglo XX. Refiriéndose a Vizcaya (País Vasco), dice Caro Baroja que, aún a mediados del siglo XIX, había pueblos, como Elanchove, en que existían famosas plañideras pagadas. Las había de varias clases: unas solo lloraban y se lamentaban de forma teatral y otras declamaban composiciones rimadas en honor de los difuntos. Madariaga Orbea<sup>720</sup> las denomina «lloronas mercedarias»; en Canarias hay testimonios de plañideras hasta finales del siglo XVIII, aunque se ha mantenido hasta hoy el dicho: «Llóramelo bien llorado, que yo te lo daré bien colmado»<sup>721</sup>.

### 3.5.10.4. El entierro

Por lo general, el entierro tenía lugar a las veinticuatro horas del fallecimiento -como sucede en la actualidad- y se iniciaba, hasta hace poco tiempo, con repiques de campana. Abrían el cortejo la cruz de la parroquia y el párroco, revestido con la capa de oficio de difuntos, quien acompañado

---

<sup>718</sup> MARTÍNEZ GIL, F.: *Opus cit.*, p. 401.

<sup>719</sup> LISÓN TOLOSANA, C.: *De la estación del amor al diálogo con la muerte (en la Galicia profunda)*. Ediciones Akal. Madrid, 2008, p. 162.

<sup>720</sup> MADARIAGA ORBEA, J.: *Opus cit.*, p. 178.

<sup>721</sup> *Ibidem*.

de los acólitos, monaguillos, sacristán y cofrades, iba a recoger al muerto<sup>722</sup>.

La formación del cortejo fúnebre era diferente en cada región de España, y, a veces, también variaba de una comarca a otra; en ocasiones, formaban parte de él las mujeres, aunque, en la mayoría de los casos, permanecían en casa despidiendo al difunto con rezos o, como ocurría en algunos pueblos de Mallorca e Ibiza, asomadas a los balcones de la casa en medio de grandes muestras de dolor; en Menorca, sin embargo, acudían mujeres y hombres, pero en grupos separados<sup>723</sup>; también, en el País Vasco los hombres iban separados de las mujeres, colocados detrás del féretro, con los parientes o el alcalde, en último lugar iban las mujeres<sup>724</sup>.

En ocasiones, en el cortejo iba una mujer llevando una cesta con panes que se entregaba a los pobres después del entierro. En otros lugares, el público asistente caminaba en fila de a uno y con cierto orden: primero los hombres, después el clero y por último, las mujeres<sup>725</sup>.

En lo que concierne a los entierros, al igual que los cortejos, variaban según el lugar, y correspondían, en expresión de Caro Baroja, “...*más a la estratificación nobiliaria y honorífica que a la económica...*”. En el mismo sentido se manifiesta Rodríguez Becerra: “...*constituían la exaltación y confirmación de los estatus...*”<sup>726</sup> de los difuntos. El número de curas o *capas* era lo que indicaba la categoría de modo fundamental. En el País Vasco, junto al número de sacerdotes, el número de *seroras* o mujeres servidoras de los templos también eran un referente para saber la categoría

---

<sup>722</sup> FLORES ARROYUELO, F. J.: *Opus cit.*, p. 291.

<sup>723</sup> *Ibidem.*, p. 292.

<sup>724</sup> CARO BAROJA, J.: *Opus cit.*, p. 254.

<sup>725</sup> FLORES ARROYUELO, F. J.: *Ibidem.*

<sup>726</sup> Se basa este autor en la información obtenida de la Encuesta del Ateneo, referida a Andalucía. Las poblaciones andaluzas que contestaron el cuestionario fueron: Aguilar, Alcalá de los Gazules, Alcaracejos, Alhama de Almería, Aracena, Arcos de la Frontera, Arjona (2), Arjonilla, Badolatosa, Benacazón, Benamejí, Bollullos del Condado, Cádiz, Castro del Río, Cazorla, Córdoba, Coronil (El), Espiel, Granada, Isla Cristina, La Palma del Condado, La Rambla, Marmolejo, Martos, Nerja, Pozoblanco, Puente Genil, Ronda, Santa Fe, Teba y Turre. RODRÍGUEZ BECERRA, S.: *Religión y fiesta. Antropología de las creencias y rituales en Andalucía*. Signatura Ediciones de Andalucía. Sevilla, 2000, p. 246.



del entierro. En Lequeitio (Vizcaya), los entierros principales se llamaban «de a ocho» («zortzikoa»), porque en ellos cuatro *seroras* iban con dos velas cada una, que sumaban ocho en conjunto; los intermedios «de a cuatro» («laukoa»), con dos *seroras* con cuatro velas, y los de última categoría («batekoa») sólo presentaban una *serora* con una sola vela<sup>727</sup>.

En los entierros de *primera* categoría sus cortejos podían llegar a ser muy numerosos luciendo sus mejores galas, discurriendo por los lugares más importantes, realizando paradas ceremoniales o *posas*, acompañados por muchos vecinos, por los pobres de los asilos, por los criados, amigos, etc., sin olvidar su carruaje y otros signos de distinción, que sin duda constituían una expresión de la sociedad jerarquizada, característica de la sociedad española de finales del siglo XIX y principios del s. XX<sup>728</sup>.

Llegada la comitiva al cementerio, se entregaba el féretro a los sepultureros o a los hermanos de la cofradía, que lo depositaban en la tumba<sup>729</sup>. Antes de darle sepultura, en algunos lugares se rezaba un responso o un padrenuestro, después los asistentes arrojaban un puñado de tierra sobre el cadáver<sup>730</sup>; en algunas localidades del País Vasco antes de echar la tierra sobre el féretro los acompañantes besaban la tierra<sup>731</sup>; en otros pueblos de Cataluña, hasta los últimos años del siglo XIX, también se arrojaban a la fosa cartas en la que se pedía al difunto que diera noticias de ellos a sus familiares en el otro mundo, costumbre que se denominó «correo de las ánimas»<sup>732</sup>.

---

<sup>727</sup> CARO BAROJA, J.: *Opus cit.*, p. 255.

<sup>728</sup> RODRÍGUEZ BECERRA, S.: *Ibidem*.

<sup>729</sup> Según las respuestas de algunos informantes de la *Encuesta del Ateneo de Madrid* de 1901, en la localidad extremeña de Guijo de Coria se nombraban *doce enterradores* entre los miembros de la Hermandad para que dieran sepultura a los hermanos de la cofradía. Asimismo, en la localidad de Garrovillas era la *cuadrilla de mes*, integrada por los algunos vecinos que se turnaban por meses, los encargados de cavar la fosa y enterrar al muerto. MARCOS ARÉVALO, J.: *Opus cit.*, pp. 200, 214.

<sup>730</sup> FLORES ARROYUELO, F. J.: *Opus cit.*, p. 295.

<sup>731</sup> CARO BAROJA, J.: *Ibidem*.

<sup>732</sup> FLORES ARROYUELO, F. J.: *Ibidem*.

Terminado el entierro, en ciertas localidades, los familiares del difunto y los acompañantes regresaban a la casa mortuoria donde esperaban que llegara el sacerdote para rezar o cantar un responso. A continuación, los asistentes daban el pésame a la familia. Éste consistía en pasar ante los deudos, situados por lo general en la puerta de la casa o en el patio de la misma, e inclinar la cabeza –*cabezada*- y decir algunas palabras de consuelo: «Salud para encomendar a Dios el finado» (Mata de Alcántara), «Dios les dé salud para hacer bien por el alma del finado» (Hervas), «Acompaño a Vd. en el sentimiento» (Guijo de Santa Bárbara), «en paz descanse» (Maguilla)<sup>733</sup>. En la actualidad, este ritual se realiza en la iglesia: los familiares se colocan en el altar mayor y los asistentes van pasando por delante dando la *cabezada*.

### 3.5.10.5. El luto

Por último, estaba el luto, un periodo en el que los familiares se encontraban simbólicamente «fuera de la sociedad», teniendo que observar una serie de restricciones y tabúes. Según los lugares el luto se marcaba por un periodo de tiempo distinto; en algunas localidades de Andalucía, la familia se quedaba en casa sin salir a la calle durante tres días, en otros lugares eran siete días, llevando vestidos y prendas negras –luto riguroso- y recibiendo las visitas de pésame de los que no asistieron al sepelio. Al noveno día se decía la misa de difuntos o «misa del alma» que de nuevo congregaba a la familia y amigos. A partir de este momento, las prohibiciones se atenuaban. En los años siguientes se conmemoraba la muerte celebrando misas de aniversario<sup>734</sup>.

---

<sup>733</sup> Son algunas de las respuestas dadas por los informantes en la *Encuesta del Ateneo* en 1901. MARCOS ARÉVALO, J.: *Opus cit.*, pp. 188, 226-228.

<sup>734</sup> RODRIGUEZ BECERRA, S.: *Opus cit.*, pp. 255-256.

En Castilla y Galicia, el encierro de las familias oscilaba entre un mes y un año, aunque en el caso de las mujeres se podía prolongar hasta los dos años. Únicamente salían para asistir a las celebraciones religiosas de la parroquia<sup>735</sup>.

En el País Vasco los lutos eran rígidos y largos. Hasta mediados del siglo XX en muchos lugares las viudas aún se vestían de negro para el resto de su vida. Por los padres y madres se conservaban de dos a tres años, y en la misa, mientras duraba el luto, había que permanecer sin levantarse al tiempo del Evangelio<sup>736</sup>.

En el Alto Aragón el luto implicaba incluso un cambio de peinado en las mujeres. Éstas estaban obligadas a arreglarse el cabello al estilo «de María Santísima», que consistía en dividir el pelo en dos mitades y recogerlo por ambos lados para formar un moño en la parte posterior de la cabeza. En Murcia, también los hombres exteriorizaban su duelo dejándose barba<sup>737</sup>.

El color del luto ha sido preferentemente el negro, por lo menos en el periodo de luto riguroso, luego se entraba en la fase llamada «de alivio», en que la ropa podía ser gris oscuro, morada, hasta que, una vez finalizado en tiempo oportuno, se volvía a utilizar la ropa ordinaria.

Además, había otras manifestaciones de luto, como no hacer matanza ni preparar en Navidad los dulces propios de la época; en las huertas de Murcia y Valencia durante los nueve días primeros no se debía encender fuego. Cree Flores Arroyuelo<sup>738</sup> que posiblemente, esta tradición se remontaba a la antigüedad.

---

<sup>735</sup> FLORES ARROYUELO, F. J.: *Opus cit.*, p. 301.

<sup>736</sup> CARO BAROJA, J.: *Opus cit.*, p. 257.

<sup>737</sup> *Ibidem.*, pp. 301-302.

<sup>738</sup> *Ibidem.*

### 3.5.10.6. Las apariciones de las ánimas

En el imaginario de la Galicia rural y también, aunque con menos fuerza, en el de sus ciudades, la presencia de las *ánimas* de los muertos ha sido una constante en el día a día de los vivos, recibe el nombre de *compaña*. Lisón Tolosana recoge la descripción que un informante hizo de ella en los años sesenta del s. XX: “... cuando estaba uno a morrer decían que aquella noche se veía a recua o a ronda; viña una persona (por un camino) e vía pasar a recua (compaña) junto a la casa do enfermo; serían os difuntos...”<sup>739</sup>. También nos ha dejado la descripción de un informante que creyó ver esta procesión, si bien después explica que era el cura del pueblo que acompañado de algunos vecinos llevaba los sacramentos al párroco del pueblo de al lado:

“...Una vez iba yo pola carreteira de Zas co Facundo e co Manoliño e de noite sentimos un murmullo de campanillas e luces e vimos una cousa no aire branca. Meus compañeiros deixáronme solo, escaparon por outros camiños...Facundo dixo que lle volló a gorra da cabeza e se lle pusieron os pelos de punta... Eu pavoéi de medo. E tuve que aguantar a que pasara a ronda; e eran os sacramentos para o cura de Lamas que os levaba o de Zas. Iba a caballo e le acompañaban con luces que se traían das aldeas. Si eu escapo como escaparon estos individuos víñamos disindo que era a ronda (a compaña). Cuando pasaron eu estaba agachadiño de medo en la cuneta, e un (de los que pasaban) me di: ¡oh Manuel, cuánto madrugache! Eu quedéime contento... Eu les dixen: “¿e ustedes dónde van a estas horas que xa me pusieron un medo de pánico? “Vamos levar os sacramentos o cura de Lamas”. Si yo me voy decimos los tres que era a ronda, (la compaña), e temos tres confirmaciós...”<sup>740</sup>.

---

<sup>739</sup>LISÓN TOLOSANA, C.: *Brujería, estructura social y simbolismo en Galicia*. Akal. Madrid, 2004, p. 360.

<sup>740</sup>*Ibidem.*, pp. 360-361.

El equivalente asturiano de esta fantasmal comitiva es la «Hueste de las ánimas», cuya misión era recoger las almas de los moribundos<sup>741</sup>; en León recibe el nombre de *Huésped de Ánimas* y conlleva augurios de *muerte* para quien logra verla. Sólo quien toca el espíritu es castigado con una *muerte* súbita. En otras localidades castellano leonesas las apariciones colectivas se repiten el día de Todos los Santos, por lo que se tocaban las campanas con la intención de rechazar el maleficio de las *ánimas* en pena. En Extremadura, en los valles de Las Hurdes las *ánimas* también aparecen en grupos; desfilan en procesión, los jueves a partir de las doce de la noche, vestidas de blanco y portando una vela en la mano, por el río Malvellido. Caminan desde la iglesia al cementerio y al revés. No se les debe decir nada ni obstaculizarles el paso, porque acarrearía la *muerte* inmediata; además, con ellas pueden ir otros espíritus malignos que son los que buscan a la persona que ha de morir en días próximos en el pueblo. Antiguamente, para que a una familia no se le apareciesen los espíritus malignos, debía enterrar a sus difuntos con la cabeza hacia el poniente<sup>742</sup>. Flores del Manzano recoge la descripción que un informante hace de esta *procesión de los muertos* en la alquería de Cabezo:

*“...Esto que le voy a contar pasó en Cabezo. Resulta que un hombre enviudó y tenía colmenas. Y una noche que estaba mu perra, de mucho viento y agua fría, fue a cargar las colmenas pa llevarlas de muda. Empezó a cargar las colmenas y vio de asomar una fila de luces, que poquino a poquino se iba aproximando. Cuando estuvieron cerca vio que eran personas, y el colmenero les pidió que le ayudaran a cargar las colmenas en la caballería:*

*- Señor, haga el favor de tenerme la carga de colmenas, que está la noche mu mala.*

---

<sup>741</sup> FLORES DEL MANZANO, F.: *Opus cit.*, p. 162.

<sup>742</sup> BARROSO GUTIERREZ, F.: “Apuntes sobre las Hurdes (Aspectos etnográficos y antropológicos)”, en *Revista de Folklore*, nº 106. Caja España. Fundación Joaquín Díaz. Año 1989, pp. 136-144.

*Y cada una de las luces le iba respondiendo:*

*- P´atrás vendrá quien te ayudará.*

*Y así se fueron disculpando todos y ya llegó el último, que era una mujer y no traía vela y la dino el colmenero:*

*- Señora, haga el favor, me tenga aquí pa cargar la carguita de colmenas.*

*Y dici que se la tuvo, y aluego el hombre preguntó:*

*- Señora, ¿cómo es que no lleva vela, si tos los demás llevan luz?*

*Y ella contestó:*

*- Porque tú no me alumbraste a la hora de mi muerte. Yo soy tu mujer y ando por la otra vida sin luz por tu culpa...”<sup>743</sup>.*

Las ánimas aparecen para pedirles a los vivos oraciones y misas que les permitan salir del *purgatorio* o, también, para que cumplan por ellos las promesas que dejaron pendientes o terminen algún trabajo inacabado<sup>744</sup>. En Garganta de la Olla (Extremadura) una informante contaba, a Flores del Manzano<sup>745</sup>, que se le apareció una familia entera, porque una de ellas había incumplido la promesa de ofrecer una alcuza de aceite a las *ánimas benditas*. En la comarca extremeña de Las Hurdes cuenta otro informante que a su abuelo se le apareció su mujer para pedirle que pagase las tres *perras* que había prometido a San Antonio y no le había llevado:

*“...Esa noche está mi aguelo a la lumbrer, tumbau en un escaño mu grande y se durmió allí. Estre la noche sintió que le tiraban de la manta y ya que abrió los ojús, vio a mi agueta difunta senta en un poyitu al lao del lumbreru. Mi agueta paeci que le diju:*

*- Vengo porque te dejé a debel tres perras a San Antonio Benditu y mientras que no se las pagui no pueo entral en las buenaventuranzas...”<sup>746</sup>.*

---

<sup>743</sup> FLORES DEL MANZANO, F.: *Opus cit.*, pp. 163-164.

<sup>744</sup> FLORES ARROYUELO, F. J.: *Opus cit.*, p. 304.

<sup>745</sup> *Ibidem.*, p. 164.

<sup>746</sup> FLORES DEL MANZANO, F.: *Opus cit.*, pp. 172-173.

Si los deudos se muestran reticentes en cumplir las promesas las *ánimas* reinciden en sus apariciones, reprendiendo a sus parientes por la tardanza y en algunos casos, aclarándoles que para eso dejó tales o cuales bienes en herencia. Por ejemplo, en la localidad extremeña de Trevejo una informante cuenta el caso de un vecino que, después de muerto, se aparecía a su mujer para pedirle perdón por lo mal que se había portado con ella en vida. También, en el Valle del Jerte una mujer regresa del Más Allá con la intención de pedir perdón por un insulto que hizo a un familiar.

A veces, las *ánimas* están presentes cuando a un enfermo se le administra el viático, otras se aparecen sin pretender ningún fin concreto. En Asturias, las *ánimas* de las personas que robaron se aparecen en la noche de «Todos los Santos» para devolver lo que se llevaron<sup>747</sup>.

Pero las *ánimas* pueden tener otros propósitos diferentes. En ocasiones su intención, al aparecerse, es reparar el daño que ocasionaron a alguien o las injusticias cometidas en vida. En la comarca de Gata (Extremadura), un informante refiere a Flores del Manzano que había una molinera que veía apariciones, porque había robado mucho trigo de los costales que tenía que moler. Las apariciones cesaron cuando dio “...una función a San Blas, que es el patrón del pueblo...”<sup>748</sup>. Algo semejante sucedía en las Hurdes altas, pues hay testimonios que cuentan que un vecino que había obrado mal en vida, andaba penando y apareciéndose por el lugar donde había cometido las malas acciones.

Asimismo, existía la creencia de que cuando las *ánimas* aparecían en grupo vagando por los caminos o encrucijadas, sobre todo por la noche, a partir de las doce, era que estaban penando. Estas procesiones solían

---

<sup>747</sup> FLORES ARROYUELO, F. J.: *Opus cit.*, p. 304.

<sup>748</sup> FLORES DEL MANZANO, F.: *Opus cit.*, p. 173.

terminar junto a la casa en la que había un enfermo que pronto iba a morir<sup>749</sup>.

Con relación al País Vasco, Caro Baroja explica que las creencias vinculadas con las *ánimas* del *purgatorio* a veces se hallan impregnadas de resabios paganos antiguos. En Vizcaya hay pueblos donde se cree que aquéllas hasta que no suben al cielo andan por los caminos, quedan en el aposento donde murieron o debajo del alero de la casa, en el goteral. A veces las *ánimas* adoptan forma de pájaros canoros<sup>750</sup>; también en Palencia y en otros sitios castellanos, los relatos populares atestiguan la aparición de *ánimas* en forma de aves -pavos reales- o de ciertas reses - cabras-. De la misma forma, se manifiestan las *ánimas* en las sierras de la Alta Extremadura, transformándose en animales, desde aves a gatos<sup>751</sup>.

En numerosos pueblos de Andalucía las apariciones también eran frecuentes. Se creía que el *ánima* de los muertos vagaba durante un tiempo confundida por los aledaños de la casa, lo que permitía que ciertas personas con una habilidad especial las vieran. La zona andaluza más famosa por este tipo de sucesos es la comarca de Santo Reino, en la sierra sur de Jaén, donde era frecuente la presencia de curanderos que entraban en contacto con las almas de los muertos para llevarles toda clase de encargos y noticias. Según Manuel Amezcua<sup>752</sup> el trasiego entre vivos y muertos en la sierra sur de Jaén era un hecho cotidiano; así, era práctica común en la cena del día de *ánimas* procurar que no cayese ni una sola migaja de pan al suelo, pues todas las que quedaban sobre la mesa habían de servir para alimentar a las *ánimas* que se presentasen de noche.

Por otra parte, en la provincia de Granada, en Cogollos de Guadix, según una informante de 83 años, había una *Hermandad de Ánimas* que

---

<sup>749</sup> *Ibidem*.

<sup>750</sup> CARO BAROJA, J.: *Opus cit.*, p. 257.

<sup>751</sup> FLORES DEL MANZANO, F.: *Opus cit.*, p. 167.

<sup>752</sup> FLORES ARROYUELO, F. J.: *Opus cit.*, p. 307.



salía en procesión para “...pedir benevolencia a los muertos, por los agravios que les hubieran hecho. Recorrían todo el pueblo, siendo evitados por el resto de la gente. La limosna recogida era para que no regresasen los muertos...”. Demetrio Brisset llama la atención sobre el parecido de esta procesión con la “Santa Compañía” gallega<sup>753</sup>.

Aunque, lo más apropiado para mantener lejos a las *ánimas* era rezar continuamente oraciones, como la que imploraban en Yeste (Albacete):

“...*Ánimas fieles*  
*que en el Purgatorio estáis.*  
*En terribles penas pasáis*  
*y tormentos muy crueles.*  
*El señor que os recibió tenga por bien sacaros*  
*Y en la gloria presentaros...*”<sup>754</sup>.

En otras localidades eran las *cuadrillas de ánimas* las que cantaban o rezaban a las *ánimas*. En la Alpujarra, tanto la de Granada como en la de Almería, se recomendaba cantar la copla que dice:

“...*A las ánimas benditas*  
*no se les cierra la puerta,*  
*se les dice que perdonen*  
*y ellas se van contentas...*”<sup>755</sup>.

---

<sup>753</sup> BRISSET, E. D.: “Fiestas y cofradía de Inocentes y Ánimas en Granada”, en LUNA SAMPERIO, M. (coord.): *Grupos para el ritual festivo*. Editora Regional de Murcia. Murcia, 1989, p. 215.

<sup>754</sup> FLORES ARROYUELO, F. J.: *Opus cit.*, p. 308.

<sup>755</sup> *Ibidem*. En Extremadura, los *auroros* de la localidad de Garbayuela cantaban una copla muy similar, pero el día 28 de diciembre, día de los Santos Inocentes:

“... *Si las arenas del mar*  
*todas se volvieran lenguas*  
*nos pudieran explicar*  
*de las ánimas sus penas.*  
*A las ánimas benditas*  
*no se les cierra la puerta,*  
*se les dice que perdonen*

*y ellas se van contentas...*”. MARCOS ARÉVALO, J.: “Apuntes al fenómeno de los auroros en Extremadura: Los casos de Garbayuela y Zarza Capilla”, en LUNA SAMPERIO, M. (coord.): *Opus cit.*, p. 354. Cuenta Demetrio Brisset que el día 28 de diciembre se conmemoraba la «Degollación de los Santos Inocentes». Esta fiesta parece que comenzó a celebrarse en s. V, y estaba incluida como festividad del mes de diciembre en el Misal de Leonio, del s. VII. En España aparece duplicada en el calendario

Antiguamente, en numerosos lugares, los *animeros* de cada pueblo, si eran solicitados, acudían en el momento en que estaba próxima la muerte de algún vecino, y bien en el interior de la casa, bien junto a la ventada de la habitación donde se encontraba el moribundo, entonaban lúgubres salves. En otras localidades se cantaba cuando se había producido el fallecimiento. Por ejemplo, en Isso y en Hellín (Albacete) los *danzantes* orientaban con su música al alma que acababa de salir del cuerpo hacia la presencia de Dios<sup>756</sup>.

### 3.5.10.7. La muerte en el folklore

Todas estas luctuosas costumbres propias de la España tradicional se han hecho patente también en numerosas fiestas y manifestaciones folklóricas. En el pueblo catalán de Verges la noche del Jueves Santo, después de representar diversas escenas de la vida de Jesús, cinco personas disfrazadas de esqueletos bailan la *danza de la muerte* al son de un tambor. De este modo, se incorporan al cortejo procesional para acompañar al Cristo y recordar a los presentes lo pasajero de nuestra existencia<sup>757</sup>.

En algunos pueblos de La Rioja, como Briones, San Asensio o Cenicero, con pequeñas variantes, tiene lugar una danza denominada *el muerto*. En Briones se efectúa en septiembre, con motivo de la festividad del Cristo de los Remedios. Se caracteriza por la aparición, junto a los danzantes, de un niño de ocho o diez años que recibe el nombre de

---

mozárabe de Córdoba del año 961, conmemorándose el 29 de diciembre y el 8 de enero. Los Santos Inocentes pueden ser bien los niños mandados degollar por Herodes en Belén, bien los Siete Hermanos Macabeos del Antiguo Testamento. Hay quien piensa que la fiesta de «los Inocentes» no es más que una sustitución de los Macabeos. En cualquier caso, parece que se impuso el culto a unos “Santos Inocentes” de los que se veneraron los cuerpos incorruptos de alguno de ellos. En la Capilla Real de Granada, se venera como reliquia la camisa de uno de estos Infantes (y que es probable que fuese donada por Isabel la Católica). Y en la catedral de Valencia parece que se guarda en una urna de la sacristía el cuerpo incorrupto de alguno de estos infantes. BRISSET, E. D.: “Fiestas y cofradía de Inocentes y Ánimas en Granada”, en LUNA SAMPERIO, M. (coord.): *Opus cit.*, pp. 211-212.

<sup>756</sup> FLORES ARROYUELO, F. J.: *Opus cit.*, p. 309.

<sup>757</sup> AGROMAYOR, L.: “Verges: Macabras estampas del Medievo: «La Dansa de la Mort»”, en AGROMAYOR, L.: *España en Fiestas*. Aguilar Ediciones. Madrid, 1987, p. 110.

*cachiburrio* y que en un momento dado de la danza muere. Entonces, los bailarines lo cogen y alzan sobre sus cabezas y avanzan así, transportándolo horizontalmente, para dar la vuelta a la plaza, hasta que el *cachiburrio* regresa a la vida en medio de la alegría general.

En realidad, señala Flores Arroyuelo<sup>758</sup>, esta danza simboliza la resurrección o regeneración, pues presenta toda una serie de elementos simbólicos propios del mundo agrario: por ejemplo, en la localidad de San Asensio, el *cachiburrio* antes de morir entrega a cada uno de los danzantes una almendra o semilla.

Otra fiesta singular en este ámbito es el *ramo de ánimas* que se celebraba el primer domingo de septiembre, en la localidad extremeña de Casar de Cáceres, recolectando limosnas para los muertos.

Unos días antes de la fiesta los *diputados* y *mayordomos* arrancan cuatro ramas de grandes dimensiones, y las colocan, clavadas en el suelo, junto a la puerta del mayordomo. Durante la mañana del día del *ramo* éste se va *vistiendo*, es decir se van llenando sus ramas con regalos de los vecinos: lomos, chorizos, gallos, palomas, tórtolas, etc. Los dulces y guisados se colocan en una gran mesa. La subasta comienza al terminar el rosario, cuando el sacerdote ha bendecido los obsequios. La adjudicación de los productos se hace al mejor postor. El dinero recaudado en la subasta se aplica a las *ánimas* de los familiares que entregaron los regalos en su memoria. Por ellos se ofrecen solemnes actos religiosos.

El día del *ramo* da paso a otras festividades que se celebran en los días siguientes en la plaza de la villa: toros y capeas. A pesar de las fiestas, los vecinos no olvidan el fin principal de estas celebraciones: las *ánimas del purgatorio*<sup>759</sup>.

---

<sup>758</sup> *Ibidem.*, p. 310.

<sup>759</sup> SENDÍN BLÁZQUEZ, J.: *Tradiciones extremeñas*. Editorial Everest. León, 1990, pp. 237-238.

### 3.5.10.8. El *carnaval*, las máscaras y las cofradías de las *ánimas*

En diferentes puntos de la geografía española algunas cofradías de las *ánimas* adoptan ciertos rituales festivos en los que se entremezclan la devoción religiosa a las *ánimas* con la celebración popular de los *carnavales*.

En efecto, en la comarca palentina de Cerrato, a partir del siglo XVIII, las cofradías de *ánimas* adquieren protagonismo en la celebración de los *carnavales*, organizados como *soldadesca de carnaval*. Es decir, se constituían como un *ejército*, con su cuadro de mando: *capitán*, *alférez* y *sargento* y sus *hermanos rasos*. De este modo, las cofradías protagonizaban algunos de los rituales paganos organizados con motivo de estas fiestas, como los desfiles de la *soldadesca* por las calles del pueblo, el *revoleo de la bandera*, las colaciones en casa de los cargos militares. También se realizaban desfiles de *botargas* y tambores por el pueblo y dentro de la iglesia, cuando se celebraba la *misa popular*. Parece que la *soldadesca* y sus rituales estaban tan arraigados que continuarían bastante tiempo después en algunas localidades de esta comarca palentina, como en Antigüedad, donde perduraron hasta los años de posguerra. Hoy, aquéllos desaparecieron y solo queda la cofradía. No obstante, vestigios de ese ritual carnavalesco quedan sólo en la localidad de Vertabillo<sup>760</sup>.

Sobre todo, destacan las fiestas carnavalescas promovidas y costeadas por cofradía de *ánimas* de la localidad de Cevico de la Torre, una de las más antiguas de la comarca de Cerrato, y que servía de modelo para otros pueblos vecino<sup>761</sup>. En sus celebraciones se entremezclaba el aspecto devocional, piadoso de celebración religiosa y el profano, en principio al servicio de aquel, pero con frecuencia buscando su independencia, hasta el

---

<sup>760</sup> AYUSO, C. A.: “La cofradía de animas de Antigüedad (Palencia). Apuntes para su historia”, *Revista de Folklore*, n° 223. Caja España y Fundación Joaquín Díaz. Año 1999.

<sup>761</sup> AYUSO, C. A.: “Devoción religiosa y fiesta profana. La cofradía de Ánimas de Cevico de la Torre”, en *Revista de Folklore*, n° 272. Fundación Joaquín Díaz. Caja España. Año, 2003, pp. 48-60.

punto de que la supresión de algunos de sus rituales -novillos, soldadesca- suponía para los cofrades, nunca para la autoridad religiosa, que se deslucía y perjudicaba la fiesta.

El lado carnavalesco de la fiesta –la función de novillos, los refrigerios de carnestolendas, los desfiles con los cargos *militares* vestidos de gala, acompañados de otros disfraces y de gente disparando salvas con las escopetas, el *revoleo de la bandera*- se aprecia con mayor claridad gracias a los mandatos del obispo Fray Alonso Laurencio de Pedraza, fechados el 29 de mayo de 1702, en los que deja consignados que los desordenes y excesos que se producen con motivo de estas fiestas son inadmisibles: “...Otrosí, su Ilustrísima ha sido informado de la festividad espiritual (aunque con soldadesca) que la Confradía de las Ánimas tiene el Domingo, lunes y martes de carnestolendas, y que, aunque como era justo había siempre terminado y fenecido el festivo, jocoso y profano en el mismo martes, de pocos años a esta parte se ha introducido en el miércoles de ceniza la misma soldadesca, con repetidos paseos por dentro y fuera de la villa, disparando arcabuzados, con las insignias militares vestidos de gala y acompañado con otros disfraces que aún son indignos de hacerse en otros tiempos, y todo esto también se autoriza con alguna representación de la Confradía por su Abad y oficiales; y este exceso le han querido protestar con decir que es para mover a la devoción de otros a que aquel día, miércoles de ceniza, voluntariamente se ofrezcan a servir al año siguiente los oficios de capitán, alférez y sargento, como si no tuvieran para este caso cuando sea conforme a regla, un año entero para señalar día fuera de la cuaresma para poderlo hacer...”<sup>762</sup>.

A pesar de las continuas prohibiciones que hacen las autoridades religiosas, a lo largo de los siglos XVIII y XIX, la *soldadesca de carnaval* continúa saliendo hasta que la cofradía se disuelve a finales del siglo XIX,

---

<sup>762</sup> *Ibidem*.

en 1896. No obstante, durante más de treinta años- hasta los tiempos de la República- *el revoleo de la bandera* continúa haciéndose en la iglesia, en el ofertorio de la misa del martes de carnaval y en la puerta de la misma, una vez terminada la celebración religiosa. Costumbre que ha descrito, en 1985, Cepeda Calzada, basándose en sus recuerdos y en los de varias personas de avanzada edad de esa localidad: “...*El acto del «revoleo» se producía después del Evangelio. Se iniciaba cuando el tambor (que manejaba otro mozo) empezaba el repique, y al son del ritmo de ese repique, más o menos lento o rápido, se ajustaban los movimientos del «revoleo». Existían diversas fases del «revoleo»: en la primera de ellas, el mozo ejecutante estaba en pie ante el altar; seguía otra fase de «revoleo» en posición de rodillas, y, después de haber impreso cierta velocidad al acto, al son del tambor, volvían paulatinamente a un compás más lento, pasando la bandera, de vez en cuando, de una mano a otra. Y en la penúltima de las vueltas de ese «revoleo» en posición de rodillas dejaba la bandera completamente extendida en el suelo, ante las gradas del altar. A continuación, el ejecutante iba a besar la estola del sacerdote, y tras otro corto «revoleo» se dejaba la bandera extendida, cubriendo gran parte del cuerpo de él. Durante el resto de la celebración eucarística, quedaba la bandera sujeta a un hachero, al pie del altar. Finalmente, a la salida del templo, a la puerta de la iglesia parroquial de San Martín (...) se producía otro «revoleo» ante todo el pueblo, en un acto de suma espectacularidad...*”<sup>763</sup>. Cree César Ayuso que este ritual «queda como resto significativo de la cohesión social del pueblo en esos días carnalescos»<sup>764</sup>.

---

<sup>763</sup>CEPEDA IGLESIAS, P.: “Las antiguas fiestas del carnaval de Cevico de la Torre, localidad del Cerrato Palentino”, en *Revista de Folklore*, nº 51. Caja España. Fundación Joaquín Díaz. Año, 1985, p. 84.

<sup>764</sup>*Ibidem*.

Particular era la cuadrilla de mozos que, a finales del siglo XVIII, salían por las calles del pueblo de Madrideojos (Toledo) para recoger dinero para las *ánimas*, a principio de noviembre. Antonio Ponz, que los vio, los describe: “...Una *quadrilla con xaquetillas, o capotillos manchegos de manga perdida, armados de alabardas, en cuyas puntas cuelgan o clavan lo que recogen de limosna, como son pies de puerco, tocino, racimos de uvas, granadas, pimientos, etc., que reducen a dinero; y yo fui uno de los contribuyentes en trueque de ciertos pies de puerco. Otros iban con coletos*<sup>765</sup> *y bandas de seda haciendo de Gefes, pues se conocía que representaban Soldados, Sargentos, Capitanes, etc. Les acompañaba un tambor, diestramente repiqueteado.*

*A esta cuadrilla de mozos seguían otros engolillados; esto es, con golilla, y coletos también con capotillos de manga perdida, ceñidos de pretina*<sup>766</sup>, *sin capa, ni espada, pelo tendido, alabardas en la mano, y sombrero gacho, en cuyo trage acompañaban al Señor Cura...”*<sup>767</sup>.

En la localidad cacereña de Ahigal las tardes de *carnaval* los hermanos de la cofradía de *ánimas* organizaban un baile. Aunque fue una costumbre que desaparece a principios del siglo XX se tiene conocimiento de ella a través del escritor costumbrista ahigalense Vicente Moreno Rubio<sup>768</sup>. Cuenta que en medio de la plaza del pueblo los hermanos colocaban una gran mesa y sobre ella ponían una bandeja, en la cual los mozos de pueblo, que pretendían bailar alguna pieza, tenían que depositar una moneda. Al tiempo de soltar la limosna los mozos decía «pa la Sánimas Benditah», a lo que los cofrades respondían que «benditah sean

---

<sup>765</sup> Vestidura hecha de piel, por lo común de ante, con mangas o sin ellas, que cubre el cuerpo, ciñéndolo hasta la cintura. Antiguamente, tenía unos faldones que no pasaban de las caderas. *Diccionario de la Lengua Española. Tomo I.* Real Academia Española. Madrid, 1992, p. 507.

<sup>766</sup> Correa con hebilla o broche para sujetar en la cintura ciertas prendas de ropa. *Diccionario de la Lengua Española. Tomo II.* Real Academia Española. Madrid, 1992, p. 1664.

<sup>767</sup> CARO BAROJA, J.: *Los carnavales*. Alianza Editorial. Madrid, 2006, p. 374.

<sup>768</sup> DOMINGUEZ MORENO, J. M<sup>a</sup>: “La hermandad de animas de Ahigal”, en *Revista de Folklore*, n<sup>o</sup> 58. Caja España. Fundación Joaquín Díaz. Año 1985, pp. 111-120.

pol siempre». Las mozas consideraban pecado bailar con aquel que no hubiera entregado su óbito. Lógicamente, el tamborilero actuaba gratis esos días, aunque la hermandad le daba su agradecimiento de rigor. Parece que esta práctica del baile de la *sánima* se perdió a causa del cura de entonces que pudo convencer a los animeros de que el dinero conseguido por tal procedimiento no beneficiaba a las almas del purgatorio.

Otra fiesta típica de finales de año en la que participan los hermanos de la cofradía de las *ánimas* para pedir limosna es la *fiesta de los locos* que se celebraba en Ecija (Sevilla). Don Benito Mas y Prat, escritor andaluz del siglo XIX, la describe: “...*En medio de una gran expectación se oye a lo lejos el tamboril y la gaita de los «locos», y en esto aparece entre la masa de gente apretada el grupo de escopeteros de a pie y a caballo que custodian a aquéllos y los anuncian.*

*Los «locos» son trece: doce «locos» propiamente dichos y una «loca». La «loca» es un mozo con zagalejo y chaquetilla, grandes zarcillos y pulseras de latón dorado. Los «locos» van vestidos de blanco: «enagua puestas a modo de toneles, en las que sirven de adorno las puntas, bordadas con primor por las novias y las esposas». A la cintura llevan una faja moruna, y en el pecho, sobre camisolines o pecheras rizadas, un sinnúmero de lignumcricis, amuletos y antiguos relicarios. En las corbatas lucen grandes sortijas, y en la cabeza una como diadema, llena de cintajos, cadenillas, plumas de colores; completando tan burdo atavío, unos calzoncillos de mujer, también bordados y cubiertos con lentejuelas y listoncillos de raso.*

*Los instrumentos a cuyos sonos danzan son casi siempre una gaita y un tamboril, aunque algunas veces tan exigua orquesta se aumenta con panderos y guitarras.*

*Los danzantes llevan crótalos o castañuelas (...) pronunciando unas veces esta frase sacramental: ¡A la danza de los locos! Y obedeciendo*



*simplemente otras las señales del que dirige el baile, los hermanos de ánimas entran en la danza volteando vertiginosamente, haciendo infinidad de figuras (...) y atronando el espacio con el rumor de sus castañuelas (...)*

*La cuestación que los locos hacen en ese día casi siempre es fructuosa, porque los ricachos de la población (...) vienen imponiendo la obligación de dar su óbolo a la hermandad (...) Aquella noche, un banquete, en que abunda el peleón y el carnero en caldereta, cierra las veinticuatro horas de locura; luego cada cual se retira penosamente a la respectiva cortijada. Las ánimas benditas tiene seguro su estipendio, y los locos, motivo para recordar sus aventuras al amor de la lumbre (...)*

*A la misa, que se celebra en la capilla de cualquier lugar o molino aceitero, asisten todos los campesinos del contorno; precede a la peregrinación, y los locos han de cumplir con este requisito (...) La ceremonia tiene un carácter especial, y en lo antiguo recordaba los desmanes (...) de la misa de los locos de Alemania; hoy es una misa lisa y llana, que sólo se oye con la intención, porque como las capillas rústicas son tan pequeñas, los que asisten al santo sacrificio tienen que esparcirse por el campo, siendo por lo tanto cosa fácil escanciar la bota o morder el tasajo<sup>769</sup> mientras se muda el misal o se toca el Santus.*

*Los locos bailan a la puerta de las capilla, y los encargados de recoger las ofrendas piden por las ánimas antes de que los que vinieron de predios lejanos se acomoden en las jamugas o aparejo de sus cabalgaduras...”<sup>770</sup>.*

Por otra parte, Brisset Martín<sup>771</sup> señala que en Pedroñera (Cuenca) la cofradía de ánimas, fundada en el siglo XIV, en los días anteriores al carnaval formaba una comitiva compuesta por el diablo grande, seis

---

<sup>769</sup> Pedazo de carne seca o acecinada.

<sup>770</sup> CARO BAROJA, J.: *Opus cit.*, pp. 371-374.

<sup>771</sup> BRISSET MARTÍN, D. E: “Fiestas y cofradías de Inocentes y Ánimas, en Granada. Análisis de las fiestas de Granada (6)”, en *Gazeta de Antropología*, n° 6, 1988, p. 2.

*diablejos* y los *alabarderos*, que recorrían los caseríos cercanos para recolectar dinero para el culto a las *ánimas* y la misa dominical de todo el año. También en Cuenca, en Carboneras, salía en *carnavales* la cofradía de *ánimas* para recolectar dinero para las almas, con un *diablo*, vestido de amarillo, con careta, cuernos, rabo y una castañuela enorme en una mano y cachiporra en la otra, que remedaba al cura y golpeaba a las mujeres.

Hasta tal punto están relacionadas esas cofradías con las diversiones carnavalescas que en la localidad cacereña de Villar de Pedroso (Extremadura) se denominaba, y denomina, al carnaval *Carnaval de Ánimas*. Esta fiesta está argumentada en función de una leyenda local según la cual un general, hijo del pueblo de cuyo nombre no se guarda memoria, ante el peligro que él y sus soldados corrían por la superioridad del enemigo, se encomienda a las *ánimas* benditas, prometiéndoles una función anual, para ayudarlas a sufragar las penas que padecen en el *purgatorio*, si ganaban la batalla. El militar agradecido por la victoria, a su regreso al pueblo instituye la fiesta del Martes de Carnestolendas, mitad militar, mitad religiosa. Esta es la explicación que circulaba, y circula en la actualidad, por la localidad como explicación a su *Carnaval de Ánimas*.

La documentación escrita más antigua data del siglo XVII, y a partir de 1753, según los datos que se conservan, esta función pronto desemboca en las fiestas de *carnaval*, que en esta localidad son mitad religiosa

Refiere Sendín Blázquez<sup>772</sup> que la celebración comenzaba con San Blas con sones nocturnos de tambores a cargo de jóvenes que acompañaban al devoto, matrimonio normalmente, que se hace cargo de la organización y gasto de la fiesta debido a una promesa o manda. Estas personas pasan a ser consideradas *los Generales*; ellos nombran después, entre los habitantes del municipio que tienen alguna promesa pendiente, a los *sargentos*, *sargentas* y *la soldadesca*, integrada por jóvenes voluntarios del pueblo cuyo número

---

<sup>772</sup> SENDÍN BLAZQUEZ, J.: *Opus cit.*, p. 244.

no está fijado de antemano. Un *alférez* se encarga de ensayar los desfiles. Éste se adorna con una banda de colores para llevar la bandera. Existen también dos personajes denominados *bastones*, puesto que empuñan el bastón como signo de honor destacado en los desfiles procesionales.

En la actualidad, la fiesta la organiza la familia que lo solicita; entre sus miembros se reparten los cargos, y les acompañan los amigos, vecinos y voluntarios que quieran participar, pues son muchas las tareas que hay que realizar para organizar todos actos festivos<sup>773</sup>.

Comienzan entonces los preparativos: ensayos de los desfiles, confección de los trajes, etc. Cuando llegan los días de *carnaval*, comienzan los desfiles de este singular *ejército* con su *general* a la cabeza. Así, recorren todas las calles del pueblo marcando el paso al son del tamboril y cantando coplas, como la siguiente:

*“...Las ánimas a tu puerta  
llegan con gran devoción  
a pedir una limosna  
dala, por amor de Dios...”*<sup>774</sup>

Así llega el *domingo del gallo*, o de *carnaval*, que se inicia con la ingesta de aguardiente y sus correspondientes coplas, cercanas a la sátira y con ecos carnavalescos como la que dice:

*“...Por entrar, por entrar en tu alcoba  
un ratito de conversación,  
vino la Justicia Nueva,  
prisionero nos llevó.*

---

<sup>773</sup> <http://www.villardelpedroso.com/carnavales/introduccion.htm>

<sup>774</sup> SENDÍN BLAZQUEZ, J.: *Ibidem*.

*Qué dolor, qué dolor y qué pena  
qué dolor lleva mi morena.*

*Con permiso del Alcalde  
y de la Guardia Civil,  
esta noche , si dios quiere,  
me tengo que divertir.*

*El pellejo de mi suegra  
Lo lleve a una tenería;  
Y me dijo el curtidor que era viejo y no valía.*

*Cuando se murió una fea  
dicen las que son bonitas:  
ya se murió el estandarte  
de las ánimas bendita....”<sup>775</sup>.*

Hacia las once, los tamborileros recoge, casa por casa, a todo el ejército y cuando está formado van a buscar, desfilando, a las autoridades: sacerdote, alcalde, juez. Todo juntos se encaminan a la iglesia para oír misa en honor de las ánimas.

Luego, en la calle se interpreta el *Serengue*. Se trata de un baile, bastante arcaico, con ritmos de jota, pero al son del tambor. También se cantan coplas cuyas letras evocan comedidas insinuaciones carnavalescas:

*“...El Serengue es un borracho  
que a la taberna se va,  
y su madre le regaña*

---

<sup>775</sup> *Ibidem.*, pp. 245-246.

*y se mete más allá.*

*Ladrillitos de la iglesia*

*¡Cuántas cosas habréis vistos!*

*Piquitos en las enaguas*

*Y también a Jesucristo...’’<sup>776</sup>.*

Hasta hace poco tiempo, la comitiva se paraba en las puertas de las casas de los vecinos a solicitar una limosna para las *ánimas* del *purgatorio*. Cuando el vecino salía, el *ejército* cantaba las *coplas de las ánimas*<sup>777</sup>. En la actualidad, casi nadie sabe interpretar estas composiciones musicales; tampoco llaman a la puerta para solicitar limosna a los vecinos, solo se piden a aquellos que salen de sus casas a verlos pasar. Las limosnas antes eran en especie, principalmente trigo, en la actualidad han sido sustituidas por dinero<sup>778</sup>.

Terminado el baile, la comitiva acompaña al sacerdote a su casa, para recibir un obsequio de agasajo. Por la tarde se repiten actuaciones similares a las de la mañana, contando también con la presencia de las autoridades para el rezo de un rosario. Por último, el día se despide con actos profanos: rondas, bailes, bebidas, convites, etc.

El lunes sucede lo mismo, aunque por la tarde la *soldadesca* se reúne para fabricar las típicas roscas del ramo.

El *día grande* es el Martes de *Carnaval*. Comienza la jornada *vistiendo al ramo*: Así, desde primeras horas de la mañana se coloca delante de la puerta de la casa del *general* una armadura de madera, colocada sobre unas andas, de forma piramidal con roscas, cintas y serpentinas, y es custodiado por turnos por los *sargentos*.

---

<sup>776</sup> *Ibidem.*, p. 247.

<sup>777</sup> FLORES ARROYUELO, F.: *Opus cit.*, p. 313.

<sup>778</sup> <http://www.villardelpedroso.com/carnavales/introduccion.htm>

El *ramo* así vestido se lleva a la iglesia, donde se custodia con las alabardas hacia abajo en señal de respeto y se inicia la misa de penitencia del martes de *carnaval*. El pueblo espera el *levantamiento del ramo* en medio de salvas de escopetas, cohetes y gritos. Al final de la misa, sin el *ramo* comienza la marcha fúnebre al cementerio para rezar por los difuntos<sup>779</sup>.

En nuestros días, terminada la celebración religiosa la comitiva y todo el pueblo se dirige al cementerio, llevan una corona de laurel para colocarla en el camposanto. El cortejo va en silencio, solo suena un tambor con ritmo lento. Cuando llegan, el cura reza un responso por las *ánimas*. Finalizado el rezo la *soldadesca* desfila lentamente entre las tumbas, hasta que una vez en la calle el ritmo del tambor se aviva y comienza la fiesta, repitiéndose de nuevo lo de los días anteriores: convite en casa del cura, carreras de *sargentos*, izado de los abanderados y el baile del *serengue*<sup>780</sup>.

Por la tarde, se subasta parte del *ramo* o se venden las roscas y se organiza un baile; el dinero recaudado se aplica a las *ánimas*; y si por casualidad durante estos días muere algún vecino, es obligación del *ejército* acompañarlo hasta el cementerio con señales de luto y las armas hacia abajo.

Aquí debían terminar los actos carnavales, pero el pueblo ávido de fiesta las prolonga hasta el domingo al que llaman *Domingo de Piñata*. Durante este día continúan los bailes y demás celebraciones, hasta que con la ceremonia de la entrega de los *Bastones de Mando de los Generales y Jerarquía* saliente a los entrantes para el próximo año se da por terminada la fiesta<sup>781</sup>.

En la actualidad, también durante el miércoles de ceniza, además de las celebraciones religiosas, se repiten los actos festivos de todo los días.

---

<sup>779</sup> SENDÍN BLÁZQUEZ, J.: *Opus cit.*, p. 248.

<sup>780</sup> <http://www.villardelpedroso.com/carnavales/introduccion.htm>

<sup>781</sup> SENDÍN BLÁZQUEZ, J.: *Opus cit.*, p. 249.

Además, ese día los que organizan el carnaval ese año tienen una comida de hermandad. Por la tarde, al atardecer, llevan a cabo el entierro de la sardina, para lo cual *todos* los vecinos acuden disfrazados de mascarás<sup>782</sup>.

### 3.5.10.9. Otras fiestas macabras

En la localidad gallega de Santa Marta de Ribarteme-As Neves Pontevedra se realiza la *romería de los ataúdes*, el 29 de julio, festividad de Santa Marta, patrona de los *resucitados*<sup>783</sup>, donde todos aquellos que estuvieron en peligro de muerte durante el año cumplen la promesa de asistir a su romería transportados por sus familiares y amigos en el féretro que debería haberles llevado al *Más Allá*. A finales del siglo XX el número de cajas ha disminuido y las personas mayores no suelen hacerse llevar a cuestas, sino que ellos mismos transportan sus ataúdes cerrados<sup>784</sup>.

En la localidad zamorana de Bercianos de Aliste según cuentan algunos durante la Edad Media una terrible peste asoló la comarca y el reino de León, respetando milagrosamente a los piadosos vecinos de Bercianos de Aliste. Éstos hicieron voto solemne de acompañar a Cristo en su agonía y muerte, vistiendo la mortaja que habían estado a punto de llevar para siempre. Desde entonces, los *hermanos* de la Cofradía del Santo Entierro visten una mortaja blanca, tejida por su mujer, el Viernes Santo para recordar lo frágil y delicada que es la naturaleza humana<sup>785</sup>.

Todos estos ejemplos demuestran la pervivencia de rituales en los que la muerte está presente de una forma u otra. Bien es cierto que no están todos los que son, y que de algunos de ellos solo quedan pálidos y sincréticos vestigios. Aun así, son suficientes para comprobar sus marcadas

---

<sup>782</sup> <http://www.villardelpedroso.com/carnavales/introduccion.htm>

<sup>783</sup> Probablemente, porque Santa Marta es la hermana de Lázaro.

<sup>784</sup> AGROMAYOR, L.: “Ribarteme: Romería de los ataúdes. Los «resucitados» de Santa Marta”, en AGROMAYOR, L.: *Opus cit.*, p. 328.

<sup>785</sup> AGROMAYOR, L.: “Los Amortajados. La pasión de Bercianos de Aliste”, en AGROMAYOR, L.: *Opus cit.*, p. 63.

diferencias y su enorme contraste, siempre entre lo lúgubre y festivo, lo sobrecogedor y apacible.

### 3.5.11. El ritual funerario y la actitud ante la muerte a partir de la segunda mitad del siglo XX hasta hoy

En la actualidad, en algunos lugares de Occidente, sobre todo en las ciudades, se ha producido un cambio de actitudes ante la muerte. Entre 1930 y 1950, los ritos funerarios empiezan a cambiar, a desprenderse de su carga dramática, iniciándose así un «proceso de escamoteo»<sup>786</sup>, que, sobre todo, se va a caracterizar por la negación de la muerte. Su mención queda prohibida, la muerte se vuelve tabú, cosa innombrable<sup>787</sup>, pues hasta el moribundo se ve privado del derecho a saber que va a morir, ya que los que le rodean tienden a preservarlo, ocultándole la verdad de su estado hasta casi el final. Entonces, es una obligación social el permanecer sereno, entero ante la muerte de los próximos. Nunca ha de perderse la compostura, uno debe mantener *genio y figura hasta la sepultura*, es decir hasta más allá de la muerte<sup>788</sup>.

En realidad, se trata de evitar, ya no al moribundo, sino a la sociedad misma, el drama insoportable provocado por la muerte de un ser querido a fin de preservar la felicidad. La muerte así se retira a prudente distancia, hay un repliegue de sus signos externos: desaparece prácticamente el luto, que nos recordaba continuamente la realidad de la Muerte; se simplifican las pompas fúnebres y ni los entierros ni los funerales son ya lo que eran; no se pronuncian discursos ni se leen poemas al pie de la tumba; no se ponen epitafios y las esquelas de los periódicos adelgazan sus discursos.

---

<sup>786</sup> ARIÈS, P.: *Ibidem.*, p. 56.

<sup>787</sup> *Ibidem.*, p. 154.

<sup>788</sup> ESTÉVEZ GUTIÉRREZ, M.: "Muertes a la española. Una arqueología de sentimientos tópicos", en FLORES MARTOS, J. A., ABAD GONZÁLEZ, L.: *Etnografías de la muerte y las culturas en América Latina*. Universidad de Castilla La Mancha. Cuenca, 2007, p. 54.



Explica Luis Carandel que es “...como si hubiésemos decidido negar a la Muerte el sitio que tiene entre nosotros...”<sup>789</sup>.

En primer lugar, tal transformación responde al cambio de lugar donde se produce la muerte. Ahora, se muere en el hospital, rara vez sobreviene la muerte en casa, junto a los íntimos. La gente muere en el sanatorio, porque allí se garantizan unos cuidados sanitarios ya imposibles de prestar en el domicilio familiar. De este modo, el hospital se convierte en el centro por excelencia de la muerte moderna, donde el equipo médico hace todo lo posible por retrasar el óbito, convirtiéndose así en los dueños y señores de la muerte, del momento y sus circunstancias.

Si en un principio morir en el hospital conllevaba cierta ceremonia ritual, presidida por el enfermo rodeado de parientes y amigos, en la actualidad, la muerte se ha desritualizado y reducido a algo *técnico*, a una decisión de los profesionales sanitarios, que procuran obtener de su enfermo una muerte aceptable, es decir, que sea tolerada por los que le sobreviven, que no suscite en ellos una emoción demasiado intensa que no puedan dominar. Hoy, en numerosos lugares, las manifestaciones de duelo se desaprueban y tienden a desaparecer. Por eso, hay que ser discretos y evitar cualquier pretexto que despierte emociones. Por ejemplo, el duelo que antes era público, ahora es privado, íntimo; igualmente, se aprecia un cambio de actitud respecto al difunto. Antaño éste era el protagonista de los ritos funerarios, era el centro de las miradas, pues todas las relaciones del muerto acudían a verlo. Aunque, se consolaba a los deudos, sobre todo se trataba de honrar al muerto por última vez, de contemplarlo antes de que desapareciera<sup>790</sup>. Actualmente, en cambio, pocos se asoman a ver al difunto, a través del cristal de la habitación funeraria del tanatorio, para darle el último adiós. En cierta forma, es una manera de huir de la muerte,

---

<sup>789</sup> CARANDEL, L.: *Tus amigos no te olvidan*. Maeva Ediciones, 1999 (1975), p. 7.

<sup>790</sup> *Ibidem.*, p. 57.

pues de la misma manera que se acuñan términos para evitar pronunciar su nombre<sup>791</sup>, también se evita verla.

En consecuencia, el difunto queda relegado en beneficio de los sobrevivientes, a quienes se debe consolar y proteger a toda costa del dolor. Por ello, las condolencias con abrazos y sollozos son contenidos: la gente se limita a un «lo siento» y a intentar consolar, conformar, confortar y distraer a los parientes hasta que llegue el momento final. Incluso el luto, salvo en el funeral, es adoptado por pocas personas.

También, la actitud moderna ante la muerte se manifiesta en el tratamiento del cadáver, pues bajo la influencia de la técnica este rito se profesionaliza. Así, una vez firmado el acta de defunción son los servicios competentes, las funerarias, las que se hacen cargo de trasladar y preparar al muerto. Su personal cualificado aseá, restaura, llegado el caso, y amortaja al cadáver. Por medio de cremas y maquillajes le dan el aspecto tranquilo de una persona que duerme para poder exhibirlo en la sala funeraria. Gracias a este arte los especialistas convierten al muerto en casi vivo, lo preparan para la ceremonia de despedida en la que recibirán, por última vez, a sus parientes y amigos.

Los lugares también han cambiado. Ahora, ya no se vela al muerto en su domicilio sino en los tanatorios, centros funerarios que disponen de espacios diferenciados: salas particulares donde se exponen a los cadáveres, salón de recepción para las familias, una capilla para los cultos, un *funerarium* donde los cadáveres son tratados y conservados en cámaras frías, un crematorio, un columbario, además de ofrecer el servicio de floristería y, en ocasiones negocios de otros artículos funerarios. En cuanto al entierro solo los más íntimos acuden al cementerio.

---

<sup>791</sup> Sustitutivo habituales son: desaparecido, ausente, víctima; o bien: nos ha dejado, está en el cielo, Dios lo ha llamado.

En general, se ha desplazado a la muerte del lugar eminente que ocupaba, sus signos externo aparecen reducidos, junto con un aumento de la incredulidad respecto al más allá, unido a la «cientificidad». El último tránsito se celebra de forma relativamente modesta. El tiempo de duelo se acorta, las señales públicas se difuminan, y ni las casas, ni los cuerpos se visten ya de negro<sup>792</sup>.

En la actualidad, nuevas prácticas como la incineración del cadáver se extienden cada vez más. El rito funerario queda reducido a su mínima expresión, en ocasiones, sin ceremonia religiosa o incluso sin palabras. De esta forma, la celebración del último adiós se reinventa: los familiares más allegados se reúnen para dispersar las cenizas del difunto en lugares especialmente elegidos por los finados o sus deudos: el mar, un jardín, el campo, o lugares emblemáticos como la iglesia del Rocío (Huelva) e incluso campos de fútbol son objeto de esta acción ritual.

### 3.5.11.1 Los campos de fútbol, nuevos lugares de culto a los muertos

La incineración y la dispersión de las cenizas parece implicar la desaparición de la identidad del finado, pero la elección del modo y el lugar reinserta al individuo en la celebración. Nigel Barley ha observado que hay ocasiones en las que los interfectos eligen que sus cenizas estén donde su corazón, buscando algo más grande que su propia individualidad. En nuestros días, algunos equipos de fútbol reciben tantas solicitudes para que se dispersen cenizas en sus terrenos de juego que se han tenido que redactar normas: “...*No es preciso desperdigar todas las cenizas. Puede arrojarse una muestra (...) en los día con mucho viento es mejor lanzarlas hacia arriba...*”<sup>793</sup>.

---

<sup>792</sup> SEGALÉN, M.: *Ritos y rituales contemporáneos*. Alianza Editorial. Madrid, 2005, p. 64.

<sup>793</sup> BARLEY, N.: *Bailando sobre la tumba*. Ed. Anagrama. Barcelona, 1995, p. 50.

Este fenómeno ha dado origen a que algunos clubes construyan columbarios para *enterrar* a sus socios. El Barça<sup>794</sup>, el Atlético de Madrid<sup>795</sup>, el Espanyol y el Atlético de Bilbao están construyendo columbarios funerarios para las cenizas de aquellos socios y seguidores que, por voluntad propia o por el deseo de sus familiares, han expresado su deseo de transitar por la eternidad en las inmediaciones del Camp Nou, Vicente Calderón, San Mames, etc. Es una forma de resignificar y reconvertir los estadios en nuevos lugares de culto.

Se podría decir que la incineración reinventa, resignifica el culto a los muertos y a su memoria. Pues tanto las administraciones de los «jardines crematorios» como las directivas de los clubes de fútbol hacen todo lo posible para permitir que las familias veneren a sus muertos con la misma facilidad que en los cementerios tradicionales: en una «sala del recuerdo» o «espacio memorial» donde se pueden depositar las urnas funerarias con una placa que cumple la función de lápida sepulcral, o bien con motivos especiales que tienen que ver con los símbolos de los equipos, con los que el finado se siente más identificado.

A medida que se ha ido ampliando esta práctica también la iglesia católica se ha apresurado a crear columbarios donde recoger las cenizas de sus fieles y, además, ha adaptado el ritual de las exequias, "*...según la forma que se usa en la región, pero de tal manera que no se oculte que la Iglesia prefiere la costumbre de sepultar los cuerpos, como el mismo Señor quiso ser sepultado...*"<sup>796</sup>. Así, el *Ritual de Exequias* establece que los ritos que se hacen en la capilla del cementerio o junto al sepulcro pueden tener

---

<sup>794</sup> En el Barcelona Fútbol Club los precios por columbario, con una propiedad entre 15 y 25 años, oscilan entre 1.500 y 4000 €, en función de su capacidad, la máxima permitida es cuatro urnas. El Atlético de Madrid piensa instalar el columbario junto a su Museo; el Real Club Deportivo Espanyol en lo alto de una de las torres de su nuevo estadio. Por su parte, el Atlético de Bilbao ha planteado dos fases, una inicial en San Mames y otra en su nuevo estadio. Obtenido el diez de julio del 2009 desde [www.mushofutbol.es/bar-prepara-columbario-incineracion-t55915.html](http://www.mushofutbol.es/bar-prepara-columbario-incineracion-t55915.html)?

<sup>795</sup> [http://www.clubatleticodemadrid.com/es/aficion/abonados\\_noticias.asp?id=185](http://www.clubatleticodemadrid.com/es/aficion/abonados_noticias.asp?id=185)

<sup>796</sup> *Ritual de exequias*. Comisión Episcopal Española de la Liturgia. Barcelona, 2007, p. 27.

lugar en el edificio del crematorio; y si no hay un lugar adecuado en dicho edificio, se pueden hacer en la misma sala del crematorio<sup>797</sup>.

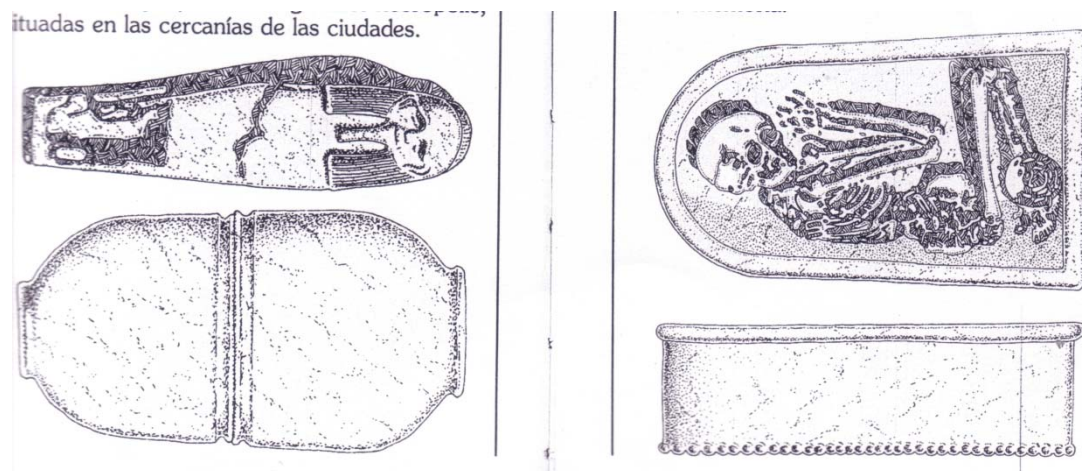
En general, la liturgia de las exequias cristianas también se ha transformado adaptándose a los nuevos tiempos. Las ceremonias ya no son estándar, herederas de la tradición, sino que tienen a personalizarse para captar mejor la individualidad del finado y su familia. De esta manera, los sacerdotes al preparar y organizar la celebración de las exequias consideran no sólo la persona del difunto y las circunstancias de su muerte, sino también el dolor de los familiares y las necesidades de su vida cristiana. Asimismo, tienen especial cuidado por aquellos que, con ocasión de las exequias, asisten a una celebración litúrgica, sean acatólicos o católicos no practicantes<sup>798</sup>. El último adiós se convierte así en una celebración pública de una experiencia privada singular.

---

<sup>797</sup> *Ibidem.*

<sup>798</sup> *Ibidem.*, p. 28.

### 3.5.12. Imágenes



**Fig. 118. Enterramientos babilónicos.** A la izquierda, sarcófago antropoide, fabricado en arcilla, destinado a la tumba de un noble. Debajo, una tumba corriente, a base de dobles jarrones de cerámica. A la derecha, sarcófago de cerámica babilónico, visto desde arriba y lateralmente. Es de elevadas paredes y su disposición se adapta para contener un cadáver inhumado en posición fetal<sup>799</sup>.



**Fig. 119. Sarcófagos egipcios.** Museo del Louvre (Foto Antonia Castro).

<sup>799</sup> LARA PEINADO, F.: *Así vivían en Babilonia*. Ed. Anaya. Madrid, 1989.



**Fig. 120. Momia Museo del Cairo** (Foto Antonia Castro).



**Fig. 121. Utshabi.** Figurillas que representan los esclavos que realizarían en la «otra vida» los trabajos del difunto (Foto Antonia Castro).



**Fig. 122. La ekphora.** Conducción de un difunto hasta la tumba sobre un carro tirado por mulas. Las plañideras encabezaban el cortejo, que cierra el músico con doble *aulós*. El puerco espín es un símbolo funerario<sup>800</sup>.



**Fig. 123. Escena de Próthesis o exposición de un difunto, en un vaso ático del siglo V a.C.** El esposo acomoda a la muerta sobre el lecho, mientras otra mujer ejecuta el lamento ritual mesándose los cabellos<sup>801</sup>.

<sup>800</sup> LÓPEZ MELERO, R.: *Así vivían en la Grecia Antigua*. Ed. Anaya. Madrid, 1989.

<sup>801</sup> *Ibidem*.





**Fig. 124. Relieve de la tumba de los Haterii. Roma, Museos Vaticanos.** Finales del siglo I. Representación de la capilla ardiente de un personaje de cierta importancia en Roma<sup>802</sup>.



**Fig. 125. Relieve funerario romano con representación de velatorio.** Foto M. Witteyer y P. Fasold (1995)<sup>803</sup>.

<sup>802</sup> VAQUERIZO, D. (coord.): *Funus Cordubensium. Costumbres funerarias en la Córdoba romana*. Seminario de Arqueología. Universidad de Córdoba. Córdoba, 2001, p. 60.

<sup>803</sup> *Ibidem.*, p. 61.



**Fig. 126. Sepulchro medieval exento. Catedral de Valencia.** Los sepulcros de la época gótica son reflejo de un hombre que evoluciona hacia el individualismo y se preocupa cada vez más por perpetuar su nombre y su ascenso social sobre su lecho mortuario (Foto Antonia Castro).



**Fig. 127. Sepulchro medieval exento. Catedral de Valencia.** (Foto Antonia Castro).



**Fig. 128. Sepulcros del Camposanto de Pisa.**

Este cementerio fue iniciado en 1277 por Giovanni di Simone. Estaba destinado a acoger los restos de los pisanos en una franja de tierra del Gólgota que parece se trajeron las naves a Pisa a principios del siglo XIII (Foto Antonia Castro).



**Fig. 129.** Sepulchro cathedral Valencia, iniciada en 1262 (Foto Antonia Castro).



**Fig. 130.** Sepulchro cathedral Valencia (Foto Antonia Castro).



**Fig. 131.** Sepulchro cathedral Barcelona (Foto Antonia Castro).



**Fig. 132. Sepulcro catedral Barcelona** (Foto Antonia Castro).



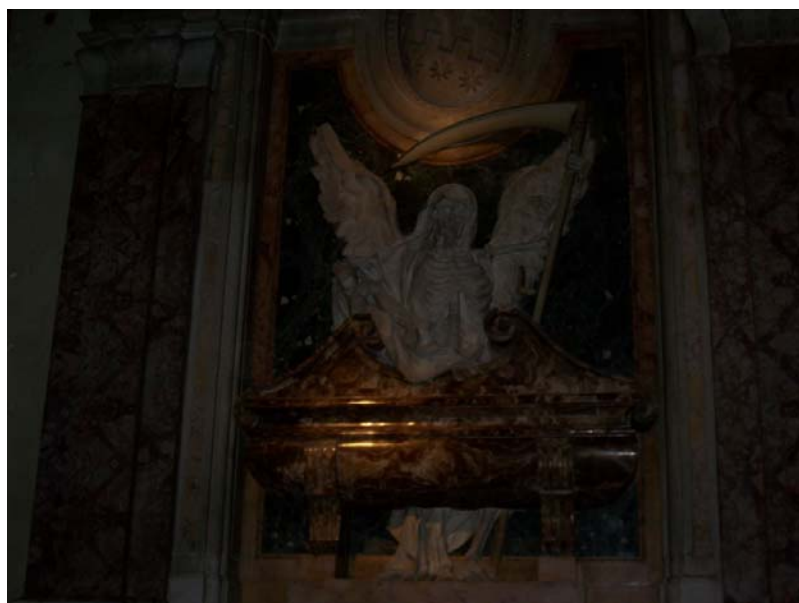
**Fig. 133. Sepulcro catedral Barcelona.** La tijera que aparece en la lápida es posible que este relacionada con la ocupación habitual que desempeñó el finado en vida: pueden ser desde actividades ganaderas como el esquila hasta sastre (Foto Antonia Castro).



**Fig. 134. Reliquias de San Valentín.** Iglesia de Santa María en Cosmedín (Roma) (Foto Antonia Castro).



**Fig. 135. Sepulchro con alegoría muerte.** San Pietro in Vincoli, en Roma (Foto Antonia Castro).



**Fig. 136. Sepulchro con alegoría muerte.** San Pietro in Vincoli, en Roma (Foto Antonia Castro).



**Fig. 137.** «La Capella Dos Osos» del Convento de San Francisco de Évora (Portugal). Construida en 1766 bajo el espíritu de la Contrarreforma con la finalidad expresa de transmitir un mensaje sobre lo transitorio y efímero de la vida (Foto Antonia Castro).



**Fig. 138.** «La Capella Dos Osos» del Convento de San Francisco de Évora (Portugal) (Foto Antonia Castro).



1

### 2 3.5.13.1. Fiestas de conmemoración de los difuntos

<b>Fiestas de conmemoración de los difuntos</b>	
<b>Mesopotámicos</b>	<ul style="list-style-type: none"><li>- En el mes de <b>agosto</b>, (<i>abum</i>), <b>una vez al año</b> tenía lugar una celebración en honor de todos los difuntos. Ese día se encendían una antorcha para el dios <i>Anunnaki</i> y los dioses del inframundo, donde podían estar incluidos los fantasmas de los muertos. Para señalar la presencia de estas <i>sombras</i> se colocaba una silla vacía en la cual se presumía que se sentaban. La silla estaba en torno a la mesa ceremonial que pertenecía en herencia al hijo mayor y se usaba solo en ocasiones solemnes. En el mito sumerio <i>La pasión de Lil</i> (2000-1800 a. C.) en la tumba se hace referencia a estos ritos.</li><li>- El acto central del culto a los muertos era la <b>invocación al difunto</b> por su nombre. Por lo general, era el hijo mayor quien dirigía este ritual. Aunque también se <b>invocaba</b> el nombre de los <b>demás antepasados</b>, especialmente, de los padres y el abuelo, la madre y la abuela y el hermano y la hermana; a los demás se les llama «<b>familia y parientes</b>». Según De León Azcárate, la finalidad de esta ceremonia era preservar la identidad del grupo familiar.</li></ul>
<b>Egipcios</b>	<ul style="list-style-type: none"><li>- "La fiesta de las Lamentaciones de Isis" o de la desaparición (muerte) de Osiris, comenzaba el 17 de <i>athyr</i> o 13 de <b>noviembre</b>, según Plutarco.</li></ul>
	<ul style="list-style-type: none"><li>- En Atenas, en primavera se celebraba la <i>Anestheria</i>, un festival que tenía lugar en la casa y en el que suponía que los muertos visitaban la casa de los vivos, en <b>mayo</b>. También se conocía esta celebración como la «fiesta de las flores», tenía lugar <b>después de la fermentación</b>, cuando se abrían por primera vez las cubas que contenían el vino nuevo.</li></ul>

<b>Griegos</b>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Fuera de los funerales también se celebraba <b>anualmente</b> una <b>fiesta</b> en honor de los difuntos (la <i>genésia</i>) el cinco de <b>septiembre</b>. Posiblemente, esta fiesta fue privada y celebrada por las familias aristocráticas y, posteriormente, quizás Solón la hizo <b>pública</b>.</li> </ul>
<b>Romanos</b>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Entre el 13 y el 21 de <b>febrero</b> se celebraban las <i>Parentalias</i> y estaban dedicadas a los padres difuntos o amigos más íntimos; el último día de estas fiestas de <b>febrero</b>, la <i>Feralia</i>, fiesta pública en honor de los difuntos.</li> <li>- Los <i>Lemuria</i> celebrados en honor de los espíritus nocivos en los que se convertían las almas solas o atormentadas y aquellos difuntos que no habían sido sepultados conforme a los mínimos rituales. Se celebraban entre el 9 al 13 de <b>Mayo</b>.</li> </ul>
<b>Primeros cristianos</b>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Primeros cristianos 22 <b>febrero</b>, fiesta de la cátedra de San Pedro (sustituyen las antiguas fiestas romanas en honor de los muertos, las <i>parentalia</i> o <i>feralia</i>).</li> </ul>
<b>Alta Edad Media</b>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Posiblemente, se continuarían celebrando el 22 de <b>febrero</b>.</li> <li>- Después, en el siglo <b>VI</b>, era costumbre en los monasterios benedictinos tener una conmemoración de los miembros difuntos en <b>Pentecostés</b> (cincuenta días después de la resurrección de Cristo), <b>entre finales de otoño y principios de la primavera</b> (<a href="http://ec.aciprensa.com">http://ec.aciprensa.com</a>).</li> <li>- En España, en tiempo de San Isidoro (636) se oraba por los difuntos, el sábado antes del domingo de <b>Pascua</b> (entre el <b>22 de marzo- 25 abril</b>, puesto que era el domingo siguiente a la primera luna llena de la <b>primavera</b>) o antes de <b>Pentecostés</b> (cincuenta días después de la resurrección de Cristo) (<a href="http://ec.aciprensa.com">http://ec.aciprensa.com</a>).</li> </ul>

	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Hasta que en el <b>s. IX</b> se instituye la festividad de todos los santos y el <b>recuerdo de los muertos</b> en el canon de la misa. A principios del <b>s. XI</b>, <b>Odilón de Cluny</b> introduce <b>la festividad de los fieles difuntos</b> o «<b>día de las ánimas</b>» se celebra el <b>dos de noviembre</b>.</li> </ul>
<b>Baja Edad Media</b>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Mes de los difuntos <b>noviembre</b>.</li> </ul>
<b>Edad Moderna</b>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Mes de los difuntos <b>noviembre</b>.</li> </ul>
<b>Edad Contemporánea</b>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- <b>Noviembre</b> mes de los difuntos. En Casar de Cáceres el uno de <b>enero</b> día de las ánimas. Y el segundo domingo de <b>mayo</b> es domingo de ánimas.</li> </ul>

### 3.5.13.2. Duelo en honor de los difuntos (préstamos culturales)

<b>Duelo en honor de los difuntos (préstamos culturales)</b>	
<b>Mesopotámicos</b>	<ul style="list-style-type: none"><li>- En el duelo participaban <b>sacerdotes</b> y <b>sacerdotisas</b> encargados de realizar las <b>lamentaciones</b> fúnebres, tarea que también podían realizar otros participantes. Éstos, a veces, también se <b>rasgaban</b> las <b>vestiduras</b>, se vestían de saco, se mesaban o arrancaban los <b>cabellos</b> y la <b>barba</b> y se golpeaban los muslos. Así lo hace Gilgamesh ante el cadáver de su amigo Enkidu.</li></ul>
<b>Egipcios</b>	<ul style="list-style-type: none"><li>- En el momento de la muerte, las mujeres de la familia y las «<b>plañideras</b>» contratadas, descubriendo sus <b>senos</b> y arrojándose <b>arena</b> a la <b>cabeza</b> como manifestación de dolor por la pérdida, recorrían el pueblo <b>anunciando</b> el funesto acontecimiento.</li><li>- Los <b>hombres</b> a su vez, se dejaban crecer la <b>barba</b>, que no se afeitarían hasta después del entierro.</li><li>- También iban en el cortejo fúnebre.</li></ul>
<b>Griegos</b>	<ul style="list-style-type: none"><li>- Los <b>lamentos fúnebres</b>, que corresponde a las <b>mujeres</b>, eran indispensables; se podían comprar o se podía obligar a realizarlo. Por ejemplo, Aquiles obliga a las <b>prisioneras troyanas</b> a que lloren a Patroclo y Esparta fuerza a los <b>mesenios</b> sometidos a que participen en los <b>lamentos</b> por la muerte del rey. Aún en época de Platón se podía contratar <b>plañideras</b> de Caria.</li><li>- Una vez el difunto preparado y expuesto en un lecho ceremonial se entonaban <b>cánticos fúnebres</b> improvisados por los parientes y amigos o por dolientes profesionales.</li><li>- Lloraban y gritaban, se golpeaban en el <b>pecho</b>, se arañaban las mejillas y se tiraban del <b>pelo</b>. Mientras</li></ul>

	<p>los parientes se ensuciaban, se <b>cortaban el pelo</b>, se echaban <b>ceniza</b> en la frente y llevaban ropas sucias y rotas.</p>
<b>Romanos</b>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Cuando un romano moría un familiar acogía con un beso su último suspiro, iniciándose a continuación la <b>lamentación fúnebre</b>, <i>conclamatio</i>, durante la cual el pariente tenía la obligación de llamar al difunto por tres veces, con las esperanzas de devolverlo a la vida. A partir de entonces, las <b>plañideras</b>, contratadas al efecto, se lamentaban <b>gritando</b> y <b>llorando</b>, al tiempo que se llevaban las manos a la <b>cabeza</b> mesándose o arrancándose los <b>cabellos</b> enmarañados.</li> <li>- También iban las <b>plañideras</b> en los cortejos fúnebres entonando <b>cánticos rituales</b> denominados <i>nenia</i>. Estos cortejos alcanzaron tales excesos que fueron regulados por ley.</li> </ul>
<b>Hebreos</b>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Los familiares manifestaban su dolor por la muerte de un ser querido <b>rasgándose</b> las <b>vestiduras</b>, vestidos de saco, descalzándose, cubriéndose el <b>rostro</b> o la <b>barba</b>, se echaban <b>tierra</b> a la <b>cabeza</b>, se arrastraban por el suelo, se sentaban entre <b>cenizas</b>, se hacían cortes en el cuerpo o <b>se afeitaban</b> los <b>cabellos</b> de la <b>cabeza</b> o la <b>barba</b>. Algunos de estos ritos fueron prohibidos por ley.</li> </ul>
<b>Primeros cristianos</b>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Se prohíben las <b>canciones fúnebres</b> que solían cantarse a los difuntos y se indica que éstos deben limitarse a <b>salmos</b> (composiciones poéticas que pueden cantarse) relacionados con el perdón de las faltas o el descanso del difunto.</li> <li>- También se prohíbe las manifestaciones de dolor dramatizadas. Por ejemplo, en el <i>Peristphanon</i> de Prudencio, en el Himno dedicado a Santa Eulalia dice: "...retírese el amor de los hombres compasivos, que suelen tributar el último homenaje; <b>no se entierre con llantos...</b>".</li> <li>- También se <b>prohíbe</b> que los familiares y los siervos que acompañen al cadáver se den <b>golpes</b> de</li> </ul>

	<p><b>pecho</b>. No obstante, algunos rituales siguen subsistiendo. En efecto, Prudencio en su obra <i>Peristefanon</i>, en el “Himno en honor de San Lorenzo” señala: “...a quien es posible postrarse de hinojos y junto al sepulcro, regar aquel lugar con sus <b>lágrimas</b>, coser sus <b>pechos</b> con la <b>tierra</b>, desgranar con tenue murmullo sus peticiones...”.</p>
<p><b>Alta Edad Media</b></p>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Los familiares se desgarraban las vestiduras, se mesaban los <b>cabellos</b> y la <b>barba</b>, se <b>laceraban</b> las <b>mejillas</b>, besaban el cadáver con pasión, caían desmayados, y en el intervalo de sus trances, hacían el <b>elogio</b> (alabanzas) del difunto, según Ariès, es uno de los orígenes de la <b>oración fúnebre</b>.</li> </ul>
<p><b>Baja Edad Media</b></p>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Las tareas relacionadas con el duelo se asignaban de acuerdo al género. En la literatura medieval y la representaciones gráficas de la época son muy abundantes las imágenes que <b>feminizan</b> estos gestos de dolor. El gesto de desesperación más común se encuentra en la Biblia: a menudo, se representa a la <b>Virgen María desmayándose</b> y a <b>María Magdalena llorando</b> y <b>arrancándose</b> el <b>cabello</b>.</li> <li>- En algunos lugares, sobre todo, en las ciudades se prohíben las <b>plañideras</b>, pero en otros siguen subsistiendo, como en España, en concreto en Badajoz, en un sínodo celebrado en 1501 se denunciaba que “...al tiempo que se tiene al cuerpo del difunto en la iglesia y se dice la misa u oficio por él, hacen allí gritos, se <b>mesan</b> y <b>rasgan</b> las <b>caras</b> de manera que el oficio no se pude oír...”.Concluye el sínodo ordenando a los sacerdotes que interrumpiesen las exequias y no enterrasen al difunto hasta que no cesasen los turbadores <b>lamentos</b>.</li> <li>- La iconografía de los siglos XIV y XV nos muestra, en torno al cuerpo expuesto, el cortejo de <b>llorones</b> vestidos de negro.</li> </ul>
	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Tras el Concilio de Trento se impone moderación en el duelo. Por ello, se prohíbe la participación de las <b>mujeres</b> en los cortejos fúnebres, con el fin de evitar <b>indecorosas manifestaciones de dolor</b>. El agustino Alonso de Orozco señalaba que “...más vale ayudar a los difuntos con sufragios, para que</li> </ul>

## Edad Moderna

Dios los saque del purgatorio, que con **lloros** que a nada conducen...”.

- Pero las **lloronas** siguieron subsistiendo: sinodales malagueñas de 1671 dispone “...que no vayan en los cortejos **mujeres plañideras**, ni niños que **lloren**, y de aquí adelante no usen de tal ejercicio, pena d excomuni3n mayor...”. En el Pa3s Vasco, hasta finales del s. XVIII, se suceden admoniciones y sanciones **contra las mujeres** que segu3an escandalizando en los templos a causa de sus **llantos desmedidos**.

## Edad Contempor3nea

- El duelo acompa3ado de **plañideras** sigue practic3ndose en algunas regiones de Espa3a hasta el siglo XX. En 1901, seg3n los informantes de Belmontes (Cuenca) que contestaron la encuesta del Ateneo de Madrid, exist3an a3n en algunos lugares, como Santa Mar3a de los Llanos, la costumbre de que determinadas **mujeres** acompa3asen al cad3ver hasta el cementerio **llorando** y **gritando**. Eran las **lloronas** y se le daba una paga.
- Tamb3n los informantes de la Encuesta de las localidades extreme3as de Garrovillas, C3ceres, Coria y Guijo de Santa B3rbara hablan de que las **lloronas** estaban presentes en los cortejos f3nebres. contratadas o de la familia.
- En Galicia, Lis3n Tolosana se3ala, que tamb3n era habituales las **lloronas** y cobraban por su actuaci3n.
- Hasta hace poco tiempo, cuenta Flores Arroyuelo, que en pueblos de Valencia, Galicia y Murcia, en las horas previas al entierro, las **plañideras** o **lloronas** se encargaban de mostrar desconsuelo de la familia con **lloros** y **lamentos** y que, en funci3n de su n3mero, serv3an como baremo a los vecinos del respeto y aprecio que se hab3a ganado en vida el difunto. En Abar3n (Murcia) hasta los a3os 70 del siglo XX su presencia en los velatorios era frecuente.

- En Murcia, los **hombres** se dejaban **crecer** la **barba** en señal de duelo.
- Refiriéndose a Vizcaya (País Vasco), dice Caro Baroja, que aún a mediados del siglo XIX, había pueblos, como Echanove, en que existían las famosas **plañideras** pagadas. Las había de varias clases: unas solo **lloraban** y se **lamentaban** de forma teatral y otras **declamaban composiciones rimadas** en honor de los difuntos. Madariaga Orbea las denomina **lloronas mercedarias**.
- En Canarias hay testimonios de **plañideras** hasta finales del siglo XVIII, y aún se ha mantenido el dicho: «llóramelo bien llorado, que yo te lo daré bien colmado».
- En el Alto Aragón, el luto implicaba un cambio de **peinado** en las **mujeres**, al «estilo de María Santísima».



### 3.5.13.3. Celebraciones alimentarias en honor de los difuntos

	<b>Celebraciones alimentarias en honor de los difuntos</b>
<b>Mesopotámicos</b>	<ul style="list-style-type: none"><li>- Celebraban <b>banquetes funerarios</b> a los que asistían todos los familiares para compartir <b>comida</b> y <b>bebida</b> en honor del difunto y de todos los antepasados.</li><li>- El cuerpo se enterraba al tercer día, e incluso a los siete días del enterramiento.</li></ul>
<b>Egipcios</b>	<ul style="list-style-type: none"><li>- Anualmente se celebraba una <b>comida funeraria</b> en la que se <i>invitaba</i> a los difuntos.</li></ul>
<b>Griegos</b>	<ul style="list-style-type: none"><li>- En determinadas épocas formaba parte del funeral un <b>banquete fúnebre</b>. En época geométrica (s. IX-VIII a. C.) se <b>cocinaban</b> y <b>consumían alimentos</b> junto a la tumba. A veces los animales se quemaban en la pira funeraria, pero también se han encontrado huellas de fuegos junto a la pira, con huesos astillados del banquete. Posteriormente, el banquete deja de celebrarse «en torno» al muerto o a la tumba y se realiza en casa. No obstante, el difunto sigue formando parte de la celebración, como muestra algún relieve.</li><li>- Al término del funeral se celebra <b>comida fúnebre</b>.</li><li>- Al tercer día se celebra otro <b>banquete fúnebre</b> y ofrendas.</li><li>- Al noveno también.</li><li>- Al trigésimo tenía lugar un <b>banquete común</b> que marcaba el final del luto. En estas <b>comidas</b> en la tumba también se sacrificaban ovejas y bueyes, aunque algunos testimonios también hablan de cerdos, vacas,</li></ul>

	<p>cabras y liebres. En el siglos VI a. C. Solón prohíbe el sacrificio de bueyes y visitar la tumba de extraños, salvo en el entierro, quizás para evitar el saqueo de ofrendas, y las ostentaciones excesivas, especialmente las muestras de poder de determinadas familias.</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>- También se tomaban <b>alimentos especiales</b> y se hacían ofrendas con motivo del día de los difuntos (<i>nekýsia</i>) o día de los antepasados (<i>genésia</i>), se decía que los muertos subían y andaban por la ciudad. Las ofrendas consistían en puré de <b>cebada, leche, miel</b>, con frecuencia <b>vino</b> y, especialmente, <b>aceite</b>, así como la <b>sangre de animales</b> sacrificados; también se hacían <b>libaciones</b> de <b>agua</b>, razón por la cual se hablaba del «baño de los muertos». También estaba la <b>consagración</b> o quema de <b>alimentos</b>, víctimas sacrificiales y el <b>banquete</b> de los <b>vivos</b>. Precisamente, se honra al difunto por medio de los «<b>banquetes</b> de los <b>mortales</b> sancionados por la costumbre».</li> </ul>
<b>Etruscos</b>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Ofrecían a todos los difuntos por muy pobre que fuese un <b>banquete fúnebre</b>. Es posible que tuviera lugar en la propia tumba o en el campo. En ellas se consumían <b>manjares</b> de carácter funerario (<b>granadas</b> y <b>huevos</b>). Se ofrecían ramas y flores, todo ello relacionado con un sentido funerario relacionado con la fecundidad y el revivir de la naturaleza. También se bailaba y, en ocasiones, cuando los funerales eran de gente adinerada se hacían juegos fúnebres entre los que se hallaban danzas a cargo de profesionales, pruebas deportivas, importadas probablemente de Grecia.</li> </ul>
<b>Romanos</b>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Tras el funeral se celebraba un <b>banquete fúnebre</b>, el <i>silicernium</i>,. Según Miguel Ángel Elvira, estas celebraciones llegaron a Roma de la mano de los etruscos. A los nueve días «de dolor», guardados por la familia, se celebraba otro <b>banquete</b>, en la misma tumba, señalaba el final del periodo de duelo. Se consumían <b>huevos, habas, pan, vino, lentejas</b> y se hacía partícipe al difunto.</li> <li>- Durante las festividades de tipo pública o privada que mantenía viva la memoria de los difuntos (<i>Parentalias, Feralias, Lemurias</i>) se hacían ofrendas en las tumbas: se encendían velas y se ofrecía <b>comida</b> para honrar al difunto.</li> </ul>

<p><b>Hebreos</b></p>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- El que toque un cadáver se purificará con agua el tercer y séptimo día.</li> <li>- Se reduce el culto a los muertos de forma drástica. si bien es cierto que <b>se toleraba que se depositasen alimentos</b> junto a la tumba en señal de ofrenda fúnebre. Esta tolerancia se recoge en un texto de Tobías: “...Vierte tu vino y parte tu pan en los sepulcros de los justos y no en el de los pecadores...”; y en <i>El Libro del Deuteronomio</i>, que recoge la legislación promulgada por el caudillo de Israel en Moab, que prescribe lo que el fiel ha de decir a su dios: “... <b>Nada</b> de ello <b>he comido</b> en mi luto, <i>nada he consumido en estado de impureza, ni tampoco lo he ofrecido al muerto. He obedecido la voz de Yavé, mi Dios, y he obrado en todo según tú me habías prescrito...</i>” (26, 14).</li> </ul>
<p><b>Primeros cristianos</b></p>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- <b>Se prohíben los banquetes funerarios</b> por considerarlos actos paganos, no obstante se siguen realizando, y se les denomina <b>refrigerium</b>. Así, son creadas estructuras destinadas a la comida fúnebre, especialmente en los cubículos de algunas catacumbas, a partir de época constantiniana, en el s. IV: bancos, asientos que posiblemente vienen a representar la presencia invisible del difunto durante los banquetes. También hay algunos espacios con bancos exentos de las sepulturas y ricamente decorados que podrían dedicarse, tal vez, a la sala de <b>banquetes</b> para uso colectivo.</li> <li>- La celebración de los funerales se cerraba con el <b>banquete ritual</b> en el noveno día. Desde esta perspectiva la presencia de depósitos funerarios dentro de la sepultura puede interpretarse como una forma de hacer partícipe al difunto del banquete en la Tardoantigüedad y el Cristianismo trasforma y asume a través de la eucaristía. Por tanto lo que se transforma es el sentido espiritual del ritual, puesto que el banquete cristiano, durante los siglos IV y V, basado en la <b>libación</b> y <b>refrigerio</b> <b>sigue siendo sustancialmente el mismo.</b></li> <li>- La memoria del difunto se guarda con luto y con celebraciones los días tercero, séptimo, noveno, décimo tercero y décimo cuarto, además del día del aniversario.</li> </ul>

<p><b>Alta Edad Media</b></p>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- El <b>banquete cristiano se sigue realizando durante el s. V, VI, VII, VIII</b> a pesar de que la Iglesia se esfuerza en erradicar esta práctica. Da cuenta de ello el II Concilio de Tours (567), que se lamenta de que muchos fieles, en la festividad de San Pedro, 22 de febrero (sustituye las <i>Parentalias</i> y <i>Feralias</i> romanas), después de haber ido a la iglesia, acuden a los cementerios para hacer <b>libaciones</b> y ofrecer <b>alimentos</b> a los difuntos. Parece que se trataba de verdaderos <b>sacrificia mortuorum</b>, celebrados preferiblemente en las horas nocturnas.</li> <li>- Contra esta práctica se manifiestan, el clero, los concilios y los papas. El papa Gregorio III (731- 741) exhorta a los germanos recién convertidos a abandonar el <b>sacrificia mortuorum</b>, y recomienda a los príncipes que los prohíban a sus súbditos. También San Gaudencio de Brezia (s. V) reprende a aquellos fieles que hacen <b>comidas sobre las tumbas de los parientes difuntos</b> y sobre todo por celebrar sacrificios en su honor. Posteriormente, Carlomagno (742-814) promulgará un capitular condenado esas prácticas paganas.</li> </ul>
<p><b>Baja Edad Media</b></p>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Pruebas arqueológicas, realizadas en Gran Bretaña y referidas a contextos funerarios del s. XII al XVI, sugieren que en la etapa preliminar al enterramiento se colocaban presentes funerarios y símbolos del hogar en el ataúd: monedas, piedras puestas en la boca, cruces, o bulas puestas en el pecho, en la mano, etc. Otra práctica consistía en esparcir cenizas dentro del ataúd, probablemente procedentes de los fuegos domésticos. Según Gilchrist, simbolizan el hogar y la familia, una fuente de consuelo en un lugar tan terrible como el Purgatorio. Puede incluso representar los restos <b>del banquete funerario</b> celebrado en el hogar, una parte esencial del velatorio, en la cual la familia y los amigos recordaban al difunto.</li> <li>- Por lo general, se celebraban tres misas mayores: la del Espíritu Santo, la de Ntra. Sra. y la de Difuntos. En los siglos XV y XVI la gente se acostumbra a llevar al difunto antes de la tercera misa.</li> </ul>

## Edad Moderna

- **Banquetes funerarios, resignificado** como **caridades** se celebraban con ocasión de los entierros, novenas y cabos de año. Se realizaba en el portal de la iglesia o en el cementerio y consistía, en algunos lugares, en **pan, vino y queso**; en otros, **pan y carne**. Su objetivo: **dar de comer** a los que se desplazaban para ir al entierro y a los curas. Para ello el difunto tenía que dejar en el testamento dispuesto la cantidad para gastar.
- Con el tiempo **degeneran en** auténticas **comilonas**, por eso son regulados, pero sin atreverse con prohibiciones radicales. En ningún caso debían hacerse en la iglesia o en el cementerio, ni de noche y los únicos beneficiarios debían ser los pobres, además de los forasteros, pero siempre evitando el exceso.
- Parece que **continúan celebrándose a lo largo del s. XVII**.
- Durante los siglos XVI y XVII las celebraciones más inmediatas al día del entierro son novenario (nueve días de la ofrenda del difunto, y en cada día una misa) y honras (a los nueve días del entierro; en otro a los siete, y a veces, a los dos días, el tercero y el séptimo. Consistía en misa cantada o no con su responso).
- En el siglo XVII las exequias se componían de cinco celebraciones: en primer lugar, el entierro; en segundo lugar, las honras, al tercer día; en tercer lugar, honras, al séptimo día; en cuarto lugar, honras, al cumplirse el mes; y la quinta celebración, al año.

**Edad  
Contemporánea**

- Vestigios del banquete fúnebre han subsistido también en algunas localidades españolas hasta la primera mitad del siglo XX. Ej.: entierros de pan y cera de Casar de Cáceres. Galicia un ritual de comensalidad tenía lugar después del sepelio; en otros lugares se realizaba antes, como en Malpica, donde el pan recién cocido se repartía entre los pobres y los forasteros que venían al entierro. En ocasiones, el ritual tenía lugar en el mismo cementerio, como en Xironda y en Laza.
- En otras ocasiones, la casa del muerto se convierte en el centro de la comensalidad. Allí se dirigen los pobres y vecinos para compartir pan y vino. En otras localidades como Galicia se ofrecen comidas a los parientes y los portadores del féretro. También durante los velatorios se ofrecían pastas, café y licores.
- Hoy, la comensalidad se ha reducido a las tradicionales fiestas de «Todos los Santos» y de los «Difuntos». Según los lugares se comen los huesos de santos, en otros, castañas, y boniatos (Málaga); gachas de harina cocida o puches, mezcladas con chocolate en varios pueblos madrileños, serranías salmantinas, canarias y malagueña se comen castañas, la fiesta se llama *tostoná*, y se cree que por cada castaña comida se salva un alma; la chaquetilla en Extremadura.
- En algunas localidades, el luto se marcaba por un periodo de tiempo distinto; en algunas localidades de Andalucía, la familia se quedaba sin salir a la calle durante tres días, en otros lugares eran siete días. Al noveno día se decía misa de difuntos o «misa del alma»; en Murcia y Valencia durante los nueve días primeros no se debía encender fuego.
- En la actualidad, en numerosos lugares, el tiempo de duelo se acorta, las señales públicas se difuminan, y ni las casas, ni los cuerpos se visten ya de negro.

### 3.6. Mitos que explican por qué el hombre es mortal

El hombre es tal como es hoy día, porque *ab origine* tuvo lugar una serie de acontecimientos. Los mitos, los dogmas religiosos, las «revelaciones», recuerdan estos acontecimientos y al hacerlo le explican al hombre cómo y por qué fue creado de esa manera, es decir, por qué existe y por qué es mortal.

Cada cultura tiene sus propios relatos, elementos constituyentes de sus orígenes que refuerzan su sentido de identidad, al inculcar valores, actitudes y creencias específicas que hacen que el sistema cultural se mantenga. El simbolismo mitológico sirve para expresar lo que desborda los límites humanos; es el vehículo que permite al hombre buscar sus raíces más allá de sí mismo; y, además, permite que surja la ilusión de una comprensión más global del mundo y de los misterios que rodean al hombre, como es el caso de la muerte, que al ser algo que está más allá de la vida y, por tanto, algo que no se deja experimentar, resulta infalible e inefable. Incluso el filósofo Platón, paradigma del conocimiento racional y sistemático de la Antigüedad, cuando habla de la vida del alma inmortal tras la muerte recurre al mito. Un mito recreado por el mismo autor sobre una pauta tradicional<sup>804</sup>.

---

<sup>804</sup> Para exponer con detalle su escatología imaginaria recurre a la narración de un soldado que murió en el campo de batalla y cuyo cadáver fue encontrado diez días después sin signos de corruptibilidad. A los doce días cuando se iba a proceder a la cremación se levantó de la pira funeraria y comenzó a narrar lo que había visto en el más allá. Este relato a pesar de que es una invención platónica recuerda mucho las prédicas de otros filósofos y grupos de místicos DÍEZ DE VELASCO, F.: "Los caminos de la muerte: religión, rito e iconografía del paso al más allá en la Grecia antigua", 2006 en Edición digital: Alicante, Biblioteca virtual Miguel de Cervantes, 2006, pp. 71-72. <http://www.cervantesvirtual.com/FichaObra.html?Ref=19044>. A pesar de que en un primer momento Platón en su obra la *República* reniega de los mitos y de sus creadores, los poetas, por considerarlos competidores de los filósofos en las tareas educativas, más tarde, ya en su vejez, en las *Leyes*, no trata de erradicar por completo el legado mítico, sino tan solo pretende que el Estado lo controle y lo oriente, para su mejor aprovechamiento educativo. Incluso sugiere que el Estado cree y difunda sus propios mitos - como el mito de las varias clases de ciudadanos con naturalezas distintas, unos de oro, otros de plata y otros de bronce, que expone en el libro III de la *República*- al servicio de la propaganda de su propia constitución. GARCÍA GUAL, C.: *Introducción a la mitología griega*. Alianza Editorial. Madrid, 1993, pp. 43-44, 195.

Sobre todo, el pensamiento mítico no entiende la muerte como un fenómeno natural que obedece a leyes generales; su acaecimiento es accidental, se introdujo por un particular suceso: en ocasiones, depende de causas singulares y fortuitas, obra de seres sobrenaturales, de acontecimientos extraordinarios, de magia; a veces, la muerte es imputable al hombre: falta, error de juicio, descuido, desobediencia, elección equivocada entre el bien y el mal; y en ocasiones, la responsabilidad de la muerte es debida a la naturaleza. Los mitos, pues, despojan el fenómeno muerte de su gratuidad absoluta, en la medida en que lo inscriben en una estrecha concatenación de causa y efecto.

Estos mitos también nos desvelan una fuerte identificación de la gente con la tierra, posiblemente derivado del hecho de que por entonces *ab origine* se vivía en estrecha sintonía con la naturaleza, con la vegetación, con los animales, con los astros del cielo. Su finalidad era interpretar y explicar los fenómenos naturales, que en muchos casos se tomaban como expresión simbólica de la vida social, puesto que el «pensamiento popular», uno de los primeros motores de la creación mítica<sup>805</sup>, establecía homologías y analogías entre órdenes- cósmico, social, sobrenatural, sensorial, natural, etc.- poniendo en juego toda clase de equivalencias simbólicas y relaciones metafóricas. De ahí, que en algunos de los relatos míticos la naturaleza se convierta en imagen del mundo social y refleje sus rasgos fundamentales<sup>806</sup>. Malinowski proporciona las características del mito, éste es “...*relato de la realidad primordial, que responde a profundas*

---

<sup>805</sup> LÉVI-STRAUSS, C.: *La alfarera celosa*. Ed. Paidós Ibérica. Barcelona, 2008, p. 13.

<sup>806</sup> DURKHEIM, E: *Las formas elementales de la vida religiosa*. Alianza Editorial. Madrid, 2003, p. 220. Por ejemplo, las primeras sociedades observaron un paralelismo entre el ciclo vital humano, en particular de la mujer, y el ritmo de las estaciones. Dioses y símbolos estaban estrechamente ligados a la fertilidad del suelo y a los patrones estacionales del crecimiento, muerte y regeneración. Una gavilla de trigo, por ejemplo, simboliza fertilidad y abundancia. KINDERSLEY, D.: *Signos y Símbolos*. Ed. Pearson Educación. Madrid, 2008, p. 104.



*exigencias religiosas, anhelos morales, a necesidades sociales e incluso a exigencias prácticas...*”<sup>807</sup>.

Es evidente, por tanto, que esta enorme variedad de modos de forjar la muerte nos muestra que nuestras arraigadas costumbres funerarias son una construcción cultural que remite a una sociedad y que por ello, se encuentra penetrada por sus formas y discursos.

### 3.6.1. La muerte y algunos de sus mitos

Ciertos mitos explican que en ocasiones el responsable del origen de la muerte es el hombre por su descuido, torpeza o desobediencia. El primer hombre de la tradición irania, Yima, era inmortal, pero como Adán, pierde la inmortalidad por su pecado; en efecto, «mintió y se puso a pensar en la palabra falsa y contraria a la verdad». Por su causa son los hombres mortales y desgraciados<sup>808</sup>.

De forma similar, Adán, el primer hombre de la tradición judeocristiana, se hace mortal; la muerte es también resultado de una prohibición infringida<sup>809</sup>: “...*porque has comido del árbol que te había prohibido comer, maldita sea la tierra por tu culpa (...) Con el sudor de tu frente comerás el pan hasta que vuelvas a la tierra, pues de ella fuiste tomado, ya que polvo eres y en polvo te has de convertir...*”<sup>810</sup>.

De igual forma sucede entre los musulmanes, aunque la versión del Corán presenta algunas variantes, por ejemplo no aparece Eva como incitadora<sup>811</sup>: “...*Adán: Habita tú, con tu mujer, el Paraíso. Comed donde*

---

<sup>807</sup> JAMES, O.: *Opus cit.*, p. 109.

<sup>808</sup> ELIADE, M.: *Opus cit.*, p. 425.

<sup>809</sup> BARLEY, N.: *Opus cit.*, p. 82.

<sup>810</sup> “Génesis, 3-17”, en *La Santa Biblia*. Ed. Paulinas. Madrid, 1981, p. 12.

<sup>811</sup> Otras variantes importantes respecto de la versión judeocristiana son: 1ª Mientras que en el Génesis 3, 5 la serpiente dice que la prohibición de Dios se debe a que no quiere que Adán y Eva sean como dioses conocedores del bien y del mal. En el Corán la prohibición se vincula mucho más directamente con la inmortalidad. 2ª En el Génesis no se menciona la prevención que hace Dios, en el Corán, del Demonio. 3ª Mientras en el Génesis 3, 12.13 Adán y Eva pretenden echar su responsabilidad fuera (Adán a Eva y ésta a la serpiente) en el Corán los dos reconocen su falta y piden perdón. Más aún, en el Corán 20, 115,

*os apetezca, pero no os acerquéis a este árbol, pues seríais impuros. Satanás los hizo pecar por causa del árbol, y Dios los expulsó y les quitó el usufructo de aquello que tenían en el Paraíso (...) tendréis en la tierra morada y goce temporal...»*<sup>812</sup>. De esta forma, el hombre autor del pecado, lo es también de la muerte. Lo primordial de ambos relatos es que la expulsión del Paraíso implica la pérdida de la inmortalidad, un drama sobre el que se ha cimentado la actual condición humana.

En la tradición judeocristiana el árbol representa el «árbol del la ciencia» que simboliza la facultad de decidir por sí mismo el bien y el mal, privilegio atribuido a Dios; su fruto representa el conocimiento prohibido, prerrogativa también divina que, según el relato bíblico, el hombre alcanza al comerlo: “...Yavé Dios dijo: ¡He aquí al hombre que ha llegado a ser como uno de nosotros por el conocimiento del bien y del mal!...”<sup>813</sup>. Pero en el paraíso judeo-cristiano, como en la tradición mítica irania, hay otro árbol, el «de la vida» y Dios ante el temor de que el hombre “... ¡no vaya ahora a tender su mano y tome del árbol (...) y comiendo de él viva para siempre! le arrojó del Jardín del Edén para que trabajase la tierra de la que había sido tomado...”<sup>814</sup>.

El «árbol de la vida» representa la inmortalidad y el principio y fin de un ciclo. Con sus raíces en el inframundo, su tronco en el mundo y sus hojas tocando los cielos, simboliza crecimiento, muerte y regeneración<sup>815</sup>. A este árbol se le asocian también monstruos o grifos para que vigilen los caminos de la salvación. En la tradición irania es un lagarto el que aparece

---

parece eximirles de la culpa al considerar su error fruto del olvido. 4ª Mientras en el Génesis 3, 13-19 describe las consecuencias de la falta como un castigo en el que la vida se convierte en una lucha diaria extremadamente dura, el Corán mitiga tales consecuencia, reduciéndolas a un seréis enemigos unos de otros, pero dejando claro que la tierra, a donde descenderá el hombre del Jardín será, con todo, «un lugar de disfrute». 5ª Por último, la misericordia divina queda potenciada en el Corán con la promesa de la resurrección, desconocida para el Génesis, DE LEÓN AZCÁRATE, J. L.: *La muerte y su imaginario en la historia de las religiones*. Universidad de Deusto. Bilbao, 2000, pp. 389-390.

<sup>812</sup> Azora II, 33-326, en *El Corán*. Prólogo y Traducción de J. Vernet. Ed. Óptima. Barcelona, 2001, p. 46.

<sup>813</sup> “Génesis 3-21”, en *La Santa Biblia*.: *Ibidem*.

<sup>814</sup> *Ibidem*.

<sup>815</sup> KINDERSLEY, D.: *Opus cit.*, p. 97.

junto al árbol milagroso; en otras tradiciones, probablemente influidas por las concepciones iránias, es una serpiente<sup>816</sup>. El héroe babilonio, *Gilgamesh*, no consigue la inmortalidad, la planta de la eterna juventud, porque le es arrebatada por una serpiente<sup>817</sup>. Entre los griegos Heracles tiene que enfrentarse a la serpiente para apoderarse de las manzanas de oro (tres en algunos relatos), frutos de la inmortalidad, del Jardín de las Hespérides, la antesala del mundo divino, donde habitan las jóvenes diosas que detentan la llave del Olimpo, morada de los dioses, y del manzano, eje cósmico, el árbol del mundo que comunica Cielo y Tierra, y que representa la inmortalidad<sup>818</sup>. De forma similar, entre los romanos, Hércules tiene que enfrentarse a un dragón para coger las manzanas de oro del Jardín de las Hespérides<sup>819</sup>.

Por consiguiente, el jardín de las Hespérides es el paraíso, el lugar previo al Cielo en el que coexisten lo humano y lo divino, al que accede el héroe que ha conseguido superar la condición mortal. No es extraño que los primeros cristianos relacionasen este mito con la narración bíblica del jardín del Edén; en ambos casos, a pesar de que los argumentos difieran,

---

<sup>816</sup> ELIADE, M.: *Opus cit.*, p. 426. También entre los egipcios la serpiente del mundo subterráneo, Apofis, está asociada a un árbol, la *Persea*, al que se le consideraba un árbol cósmico, símbolo del sol naciente. Pues, se creía que el sol ascendía cada día entre dos de estos árboles. Pero la serpiente era enemiga del sol y quería destruirlo. De esta forma aparece en el capítulo 17 del *Libro de los Muertos*, amenazando al árbol, y un gran gato cortándole la cabeza al ofidio. El árbol era en el arte egipcio símbolo de la vida, fecundidad y renacimiento, así como emblema de un buen número de divinidades. WILKINSON, R. H.: *Cómo leer el arte egipcio*. Ed Crítica. Barcelona, 2000, p. 119, 191.

<sup>817</sup> *Gilgamesh*: Version de Stephen Mitchell. Traducción de Javier Alonso López. Madrid, 2010, p. 205.

<sup>818</sup> Parece que la primera referencia al mito de las Hespérides la hace, a mediados del s. VII a.C. Hesíodo en su obra *Teogonía*. Señala que las Hespérides son hijas de la noche y habitan los confines occidentales del mundo, donde muere el día, donde mora su madre la Noche, que las engendró sin intervención masculina. Además, cuidan las manzanas de oro y los árboles que producen el fruto que también protege una serpiente. Posiblemente, por extensión se denominó a este Jardín con el nombre de las doncellas que allí habitan. Durante el clasicismo el motivo mitológico del jardín de las Hespérides se asocia a las aventuras del héroe griego Heracles. Según las épocas y las zonas en el mundo antiguo encontramos diferentes versiones de este mito. DIEZ DE VELASCO, F.: *Lenguajes de la Religión. Mitos, símbolos e imágenes de la Grecia Antigua*. Trotta. Madrid, 1998, p. 78.

<sup>819</sup> La serpiente también aparece junto al árbol de la vida entre los *kalmuks*, éstos cuentan que hay un dragón en el océano, junto al árbol Zambu, esperando que caiga alguna hoja que pueda comer. Los *buriatos* hablan de la serpiente Abyrga, que se encuentra junto al árbol en un «lago de leche». En algunos relatos de Asia Central, la serpiente Abyrga se enrosca en el tronco del árbol. ELIADE, M.: *Opus cit.*, p. 426.

los ingredientes son muy parecidos: el árbol, la serpiente, la manzana, el hombre, la mujer y el jardín paradisíaco.

Pero el paralelo bíblico no es el único. En la narración coránica del Paraíso también encontramos los mismos ingredientes. Asimismo, en la mitología escandinava encontramos manzanas de la inmortalidad asociadas a la diosa Idhunn (véase fotos 139 -150).<sup>820</sup>

Este mito bíblico *reelaborado* lo encontramos entre los *fang* del Congo. Allí el fruto prohibido es el *ebon*, una palabra que además de indicar un fruto particular también significa «vagina». Entre los *luba* del Zaire el fruto prohibido es el plátano<sup>821</sup>. Asimismo, en la isla Indonesia de Roti, el origen de la muerte se atribuye al consumo del fruto de la palmera lontar. Así lo indica un poema rotinés: «Si coges el fruto del árbol del almíbar o arrancas la hoja del árbol de la miel, hay en él amargura. Acecha en él un espíritu de muerte». El resultado fue que se taló el lontar para transformarlo en un ataúd para el género humano, costumbre que parece que llega hasta la actualidad<sup>822</sup>.

Por lo demás, hay una gran variedad de temas míticos que representan para las diferentes religiones lo esencial, el drama primordial que ha constituido al hombre tal y como es hoy en día, mortal. Así, encontramos mitos que no solo nos muestran al hombre cayendo presa de la muerte, sino incluso yendo a su encuentro y comprándola como si fuera algo valioso. En

---

<sup>820</sup> DIEZ DE VELASCO, F.: *Opus cit.*, p. 120.

<sup>821</sup> La muerte llegó a este pueblo como castigo por desobediencia: Dios tenía muchos plátanos, los recolectó y los enterró para que madurasen. Envió al sol, la luna y las estrellas para que se los trajeran. Preguntó a cada uno si se habían comido alguno. Dijeron que no y era cierto. Después envió al hombre que cogió uno y se lo comió, lo encontró tan delicioso que se comió algunos más. Llevó el resto a su Padre y éste le preguntó si los había probado y el hombre le dijo que no. Al día siguiente, el hombre intentó levantarse, pero no pudo, las piernas no le sostenían. Dios al ver que su hijo no acudía fue a verlo y le preguntó que le pasaba. El hombre no supo que contestar y Dios se dio cuenta que había comido algún plátano. El hombre se puso cada vez más enfermo hasta que murió. La muerte dicen los *luba* ha estado siempre presente por culpa del primer robo del hombre. Así, mientras los hombres están condenados a morir, por el contrario el sol, la luna y las estrellas siguen siendo tan hermosos como Dios los hizo. BARLEY, N.: *Opus cit.*, p. 86.

<sup>822</sup> *Ibidem.*, p. 83.

África, entre los *samo* de Burkina Faso, la muerte se compró a cambio de una vaca y ocasionó las estaciones, la sequía y las malas cosechas<sup>823</sup>.

No obstante, a veces es una elección errónea la que desencadena la muerte. Por ejemplo, entre los *dyula* de Senegal cuentan que Dios creó al primer hombre y le dio una esposa. Dios les dio a elegir entre dos bolsas, una contenía regalos, alimentos, útiles y la muerte. La otra contenía la inmortalidad. El hombre dudó a la hora de elegir, pero la mujer insistió en escoger los bienes. Así que cogieron la bolsa y se la llevaron. Desde entonces, todos los hombres han de morir<sup>824</sup>.

A veces, la responsabilidad de la aparición de la muerte se debe a un mensaje alterado llevado por un emisario que puede tomar la forma de un animal, o a acontecimientos externos a la sociedad de los hombres<sup>825</sup>. En África oriental es la liebre la que hace de mensajera y entiende las cosas al revés, de forma que el hombre acaba muriendo. Sin embargo, en África occidental es más frecuente el camaleón<sup>826</sup>. En muchas ocasiones es la luna la que envía un mensaje a los hombres a través de un animal, asegurándoles que así como ella muere y resucita, así también los hombres morirán y

---

<sup>823</sup> *Ibidem*, pp. 83-84.

<sup>824</sup> El mismo mito aparece entre los *ngala* del Alto Congo, pero con alguna diferencia. El hatillo que contienen los bienes también tienen abalorios, espejos, tejidos, cuchillos, todos artículos exóticos. Así que, la mujer no solo opta por la riqueza sino también por el comercio y el contacto con el mundo exterior, es decir, por la vida social. Asimismo, entre los *asante* de Ghana la muerte llegó por una torpeza de la mujer. Cuentan que hace mucho tiempo el dios celeste estaba muy cerca de los hombres. Pero la madre de estos hombres, mientras molía *fufu*, no paraba de golpearle con el brazo del mortero. Para evitarlos Dios subió más alto. La madre ordenó a sus hijos que apilaran todos los morteros para estar más cerca de Dios. Ellos le obedecieron, pero les faltaba un mortero para llegar. La madre les instó a cogieran el mortero que estaba en la base de la pila. Así lo hicieron y la torre se derrumbó matándose muchos de ellos. De este modo, es como apareció la muerte entre los hombres. BARLEY, N.: *Opus cit.*, p. 85. Por su parte, entre los *evuzok* del Camerún no es la torpeza sino la desobediencia de la mujer lo que ocasiona la aparición de la muerte en el mundo de los hombres. MALLART, L.: *Opus cit.*, pp.112-114.

<sup>825</sup> BERNARD, C.: "Muerte", en BONTE, P., IZARD, M.: *Etnología y Antropología*. Ed. Akal. Madrid, 1996, p. 508.

<sup>826</sup> Según los *bamun* del Camerún: «un día, el camaleón y el sapo empezaron a discutir sobre el destino de los hombres. El sapo pensaba que los hombres deberían morir temporalmente, y después resucitar. El camaleón sostenía que deberían morir de una vez para siempre. Para decidir la cuestión, el sapo sugirió que anunciaran la nueva batiendo un tambor colocado a una distancia acordada de antemano. El primero en alcanzar el tambor emitiría su propio mensaje. El camaleón sabía que al sapo le gustaban las termitas voladoras. Por la noche colocó tres grupos de ellas por el camino, uno al principio, el segundo en medio y el tercero cerca del final. El sapo perdió mucho tiempo comiéndose las y el camaleón llegó primero». Esta es la razón por la que mueren los hombres. BARLEY, N.: *Opus cit.*, pp. 87-88.

volverán a la vida. En efecto, entre los *bongo* del Sudán se envía el mensaje de que los hombres morirán y volverán como la luna, es decir que vivirán eternamente. Pero se equivocaron de mensaje. No hay que olvidar que la luna está sujeta a la ley universal del devenir, del nacimiento y de la muerte<sup>827</sup>: crece y decrece hasta desaparecer durante tres noches del cielo, pero al cuarto día renace. Por ello es un símbolo funerario.

### 3.6.2. Otros mitos por los que el hombre muere

También hay mitos que juegan con el tiempo y las diferentes clases de regeneración que se dan en la naturaleza. Entre los *congo* del Congo, el primer hombre que muere va al cielo durante la estación lluviosa y recibe dos hojas, una húmeda y una seca, es decir, un signo terrenal de que vivirá y morirá como las estaciones. Los *acoli* del Sudán dicen que en un principio los hombres envejecían y eran enterrados, pero volvían a crecer con la luna nueva, como las plantas, o se echaban a dormir y despertaban jóvenes. Otras opciones disponibles son vivir como la luna, es decir renacer, o como el plátano, es decir pervivir a través de sus descendientes, puesto que el platanero tiene que talarse para dar nuevos brotes cada temporada<sup>828</sup>.

Temas similares aparecen entre los rituales de los *tingit* de Alaska. En ellos se da una oposición entre lo húmedo y lo fugaz, lo seco y lo eterno. El dios creador, el cuervo, había intentado hacer al hombre eterno haciéndolo de piedra, pero fracasó porque eso los volvía lentos. Así que para que los hombres fuesen veloces empleó hojas, pero eso los condenó a envejecer y morir como las plantas<sup>829</sup>.

---

<sup>827</sup> ELIADE, M.: *Tratado de historia de las religiones. Morfología y dialéctica de lo sagrado*. Ediciones Cristiandad. Madrid, 2000, pp. 280-282.

<sup>828</sup> BARLEY, N.: *Opus cit.*, p. 91.

<sup>829</sup> *Ibidem.*, p. 92.

Por su parte, los *dan* de Costa de Marfil destacan que es el parecido entre los hombres como cazadores de animales y la muerte como cazadora de hombres lo que origina un malentendido que hace que los hombres tengan que morir<sup>830</sup>.

Lo que estos mitos nos revelan de las distintas culturas y sus credos es el esfuerzo del hombre por tratar de explicar por qué existe la muerte, o al menos ver si pueden justificarla. Se trata de una forma de afrontar la incertidumbre y la necesidad de protección de los grupos humanos frente a procesos desestabilizadores como el fenómeno de la muerte.

---

<sup>830</sup> *Ibidem.*, p. 89.

### 3.6.3. Similitudes iconográficas (difusionismo)



**Fig. 139. «Árbol sagrado de la vida».** Este elemento forma parte de una pieza de marfil de la ciudad asiria de Assur, fechada en el siglo XIII a. C<sup>831</sup>. Gilgamesh encuentra en un jardín un árbol milagroso y junto a él a la divinidad Siduri. Ésta tenía el aspecto externo de una muchacha, llevaba velo, estaba cargada de racimos de uva y moraba en un lugar del que manaban cuatro fuentes; su isla estaba situada en el «ombligo del mar» y podía conferir a los héroes la inmortalidad, la ambrosía celeste<sup>832</sup>.



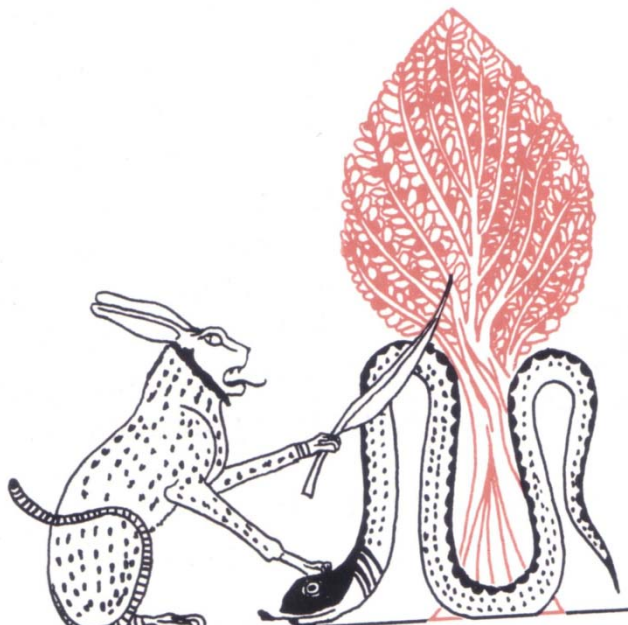
**Fig. 140. Árboles Cósmicos del Antiguo Egipto.** Dos árboles idénticos estaban en la puerta del cielo, desde donde el dios sol Ra surgía cada día. En algunas pinturas del Imperio Nuevo (1550-1070 a. C) aparece entre estos dos árboles un becerro como símbolo del sol. El árbol cósmico podía tomar un aspecto masculino, como forma del dios solar Ra- Herajty, y femenino, como el árbol sicomoro o higuera, ésta se consideraba como una manifestación de las diosas Nut, Isis y Hathor<sup>833</sup>.

<sup>831</sup> HAMBLIN, W. J., ROLPH SEELY, D.: *El templo de Salomón. Historia y mito*. Ed. Akal. Madrid, 2008, p. 14.

<sup>832</sup> ELIADE, M.: *Tratado de Historia de las Religiones. Morfología y dialéctica de lo sagrado*. Ed. Cristiandad. Madrid, 2000, p. 418.

<sup>833</sup> WILKINSÓN, R. H.: *Cómo leer el arte egipcio*. Ed. Crítica. Barcelona, 2000, p. 118.





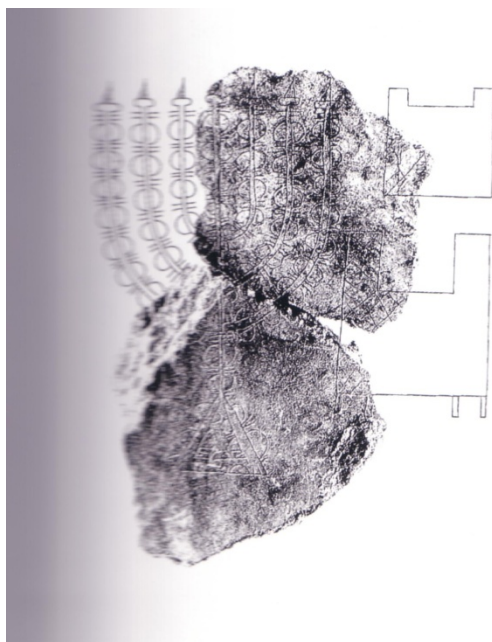
**Fig. 141.** El árbol solar defendido por el gran gato de la serpiente Apofis. Tumba de Inherjau, Tebas. **Dinastía XX**<sup>834</sup>.



**Fig. 142.** Los brazos de Hathor o Nut surgen del sicomoro para ofrecer agua y alimentos al difunto, supliendo así sus necesidades materiales. Mientras, la pareja fallecida se arrodilla ante el sicomoro<sup>835</sup>.

<sup>834</sup> *Ibidem.*, p. 119.

<sup>835</sup> *Ibidem.*



**Fig. 143. Candelabro de siete brazos o menorah del s. I**, probablemente realizada por un testigo directo, fue hallada en el muro de la casa de un sacerdote en el Barrio de Herodes de la antigua Jerusalén. Es descrito como un árbol estilizado, con seis brazos en forma de rama, teniendo los cálices forma de flor; es interpretado como representación del árbol de la vida, y promesa de fertilidad<sup>836</sup>.



**Fig. 144. Heracles ataca a la serpiente.** Lécito ático de figuras negras (Berlín, Antikensammlung n° VI3261)<sup>837</sup>.

<sup>836</sup> HAMBLIN, W. J., ROLPH SEELY, D.: *Opus cit.*, p. 23.

<sup>837</sup> DÍEZ DE VELASCO, F.: *Lenguajes de la Religión. Mitos, símbolos e imágenes de la Grecia Antigua.* Ed. Trotta. Madrid, 1998, p. 87.



Fig. 145. Atlas y el árbol como ejes del mundo. Crátera (Nápoles, Museo Nacional n° 8)<sup>838</sup>.

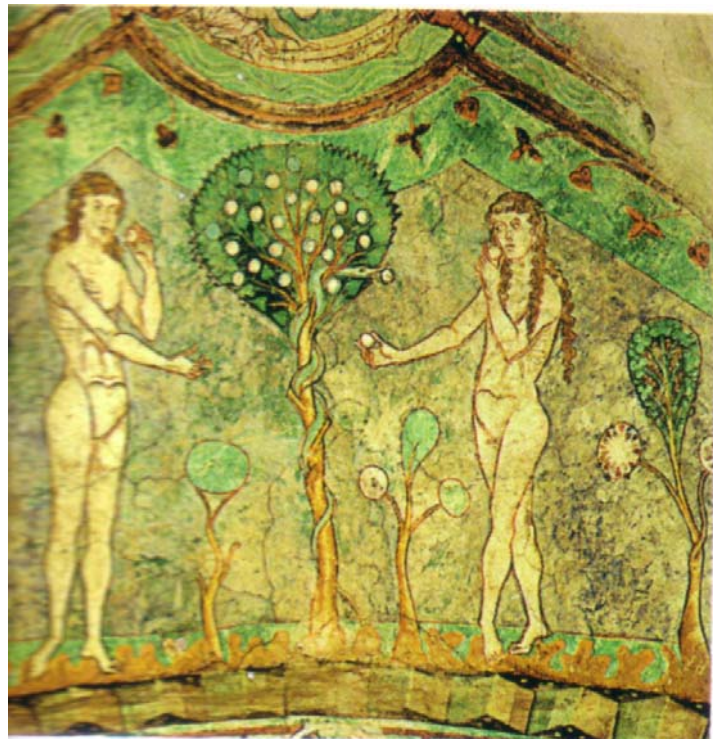


Fig. 146. Adán y Eva comiendo el fruto prohibido en el Paraíso<sup>839</sup>.

<sup>838</sup> *Ibidem*, p. 110.



**Fig. 147. Las Puertas del Paraíso de Lorenzo de Ghiberti**, en el baptisterio de Florencia, mediados del s. XIII. La creación del hombre y de la mujer y su desobediencia a Dios. En este recuadro también se narra la expulsión del Paraíso (Foto Antonia Castro).



**Fig. 148. «Árbol de la Vida» del Paraíso musulmán<sup>840</sup>.**

---

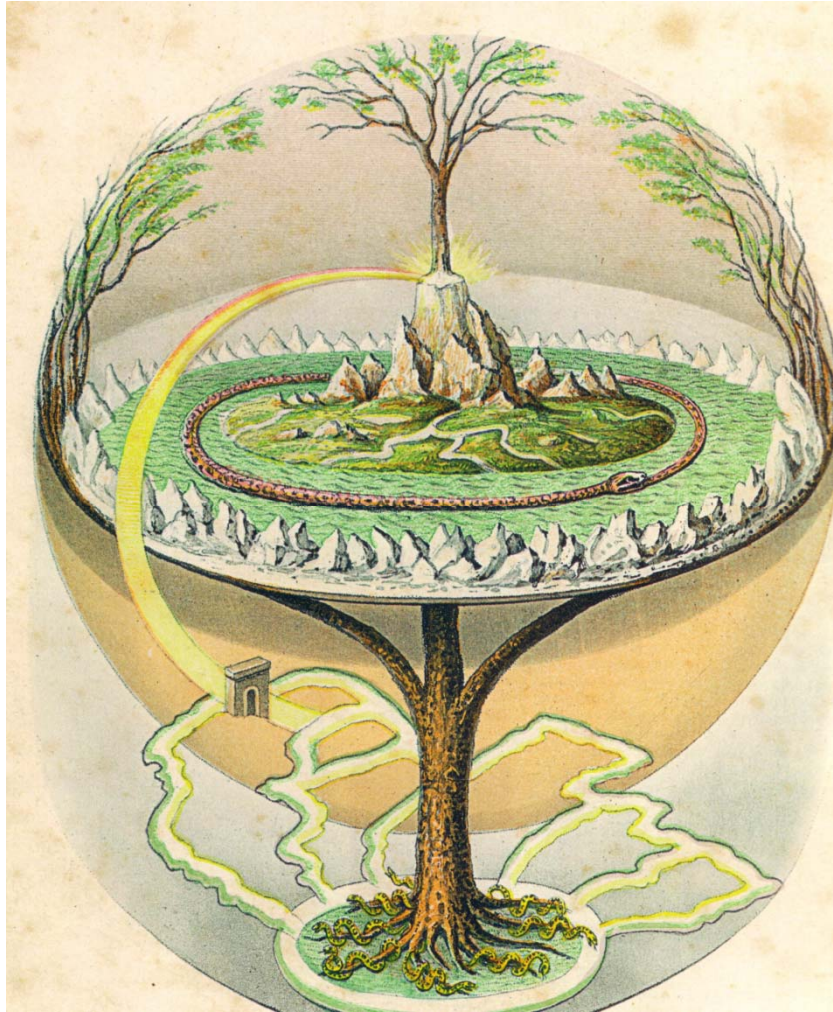
<sup>839</sup> KINDERSLEY, D.: *Signos y símbolos*. Ed. Pearson. Madrid, 2008, p. 97.

<sup>840</sup> HAMBLIN, W. J., ROLPH SEELY, D.: *Opus cit.*, p. 135.



**Fig. 149. Alegoría de la creación del mundo del Palacio da Pena de Sintra (Portugal).** Criatura híbrida, mitad hombre, mitad pez que aparece representado sobre una concha, tal vez, guardándola, pues como emblema del agua, simboliza la fertilidad, la vida. Dice Eliade<sup>841</sup> que hay siempre una serpiente o un genio serpiente en las proximidades de las aguas o controlándolas; son los genios protectores de las fuentes de vida, de la inmortalidad y de todos los emblemas relacionados con la vida. Esta figura antropomorfa soporta en su cabeza un árbol, probablemente, es el «árbol de la vida». Pues grifos o monstruos vigilan siempre los caminos de la salvación, es decir montan guardia en torno al árbol de la vida o a otro de sus símbolos. (Foto Antonia Castro).

<sup>841</sup> ELIADE, M.: *Opus cit.*, pp. 323, 426.



**Fig. 150. Yggdrasil, árbol de la vida en la mitología nórdica.** Es un gran fresno que unía los reinos de los dioses, los hombres y el inframundo; de sus raíces brotaba una fuente a partir de la cual fluían los ríos<sup>842</sup> y donde se reunían cotidianamente los dioses para administrar justicia<sup>843</sup>.

<sup>842</sup> KINDERSLEY, D.: *Opus cit.*, p. 96.

<sup>843</sup> ELIADE, M.: *Opus cit.*, p. 409.

### 3.7. El *diseño del Más Allá*

Las sociedades conciben diferentes lugares para que *habiten* sus difuntos. Se construyen bajo programas de acción dictados desde las creencias, pero sin dejar de obedecer al mundo de la vida en versión paralela y contrapuesta<sup>844</sup>. De este modo, podemos contemplarlos como espejos de la sociedad que los construye; en expresión de Mitre Fernández<sup>845</sup> «son espacios dotados de cierta simetría con los del más acá de la muerte»; espacios funerarios racionalizados que responden a unos esquemas mentales propios de cada cultura.

Al respecto, el imaginario de la muerte como tránsito desdobra lo que ocurre en el mundo inmediato y lo proyecta en ese «otro mundo» utópico del *Más Allá*. Produce un doble tanto del individuo como del cosmos. Concibe que cada uno sea a la vez «otro», espectro o alma, que se separa del cuerpo al morir. E imagina también otro universo en el que habitan los espíritus y otros seres sobrenaturales. De manera que el espacio y el tiempo imaginado desbordan y desdoblan el espacio y el tiempo ordinario, aunque sin estar desligados de ellos<sup>846</sup>. Una circunstancia que contribuye a crear una marcada interdependencia entre ambos mundos: el físico y el metafísico<sup>847</sup>.

Así, la disociación entre cadáveres y muertos lleva a diferenciar entre lugares de diferente naturaleza. Por un lado, lugares físicos como los cementerios donde las tumbas acogen el cuerpo íntegro del difunto, o sus cenizas, o sus huesos. Por otro lado, los lugares inmateriales donde van los

---

<sup>844</sup> VELASCO MAILLO, H.: *Cuerpo y espacio. Símbolos y metáforas, representación y expresividad de las culturas*. Editorial universitaria Ramón Areces. Madrid, 2007, p. 435,

<sup>845</sup> MITRE FERNÁNDEZ, E.: “La muerte primera y las otras muertes. Un discurso para las postrimerías en el Occidente Medieval”, en AURELL, J., PAVÓN, J (Eds.): *Ante la muerte. Actitudes, espacios y formas en la España medieval*. Ediciones Euns. Navarra, 2002, p. 40..

<sup>846</sup> GÓMEZ GARCÍA, P.: *Religión popular y mesianismo. Análisis de cultura andaluza*. Universidad de Granada, 1991, p. 13.

<sup>847</sup> MITRE FERNÁNDEZ, E.: *Ibidem*.

muertos en espíritu. Unos son lugares reales que existen, y se construyen en paralelo, enfrente a los lugares comunes (casa, calle, plaza, etc.) son «otros lugares» (heterotopías)<sup>848</sup>. Probablemente, para algunas sociedades humanas han sido los cementerios un paradigma de «otros lugares».

También se consideran «otros lugares» donde van los espíritus de los muertos, representaciones elaboradas con y sobre el espacio; bien construcciones sociales que buscan la idealización y la reproducción de modelos de tiempos pasados, primigenios, o bien lugares cuya construcción se separa de la realidad hasta el punto de resultar irreconocible (utopías)<sup>849</sup>.

Así que, el «otro mundo», el *Más Allá*, es concebido como un amplio espacio de trayectos, lugares intermedios y destinos finales, diferenciados. Por ejemplo, la geografía medieval del *Más Allá* toma como modelo a la Tierra en el Cosmos, sigue un eje jerárquico vertical, arriba el *Cielo* o el *Paraíso*, abajo, en las profundidades, el *Infierno* y entre ambos, el *Purgatorio*. De esta manera, los que mueren inician un viaje en alguna dirección de ese eje, bien en ascenso o bien en descenso.

Se podría decir entonces, que el hombre tanto en su sentir individual, como social, se halla inspirado en la continuidad de la vida, pues mira la muerte no como disolución completa del ser, sino como un simple cambio de vida. De esta forma, la existencia humana no encuentra, por tanto, límites definidos ni en el espacio ni en el tiempo.

---

<sup>848</sup> Espacios existentes, reales, aunque radicalmente diferentes del resto de los espacios. Son distintos porque implican una ruptura de lo temporal o heterocronía: una quiebra absoluta con el tiempo tradicional. Por ejemplo, los museos y las bibliotecas son espacios en los que el tiempo se acumula infinitamente. También las heterotopías pueden condensar en un mismo espacio lugares incompatibles, a la manera en que un escenario de teatro contiene en su interior una serie de lugares que son extraños entre sí. Foucault también señala que existen heterotopías de crisis y desviación. Las de crisis: «en las sociedades llamadas primitivas hay lugares sagrados reservados para individuos que están en estado de crisis: adolescentes, mujeres menstruantes, viejos, etc. En nuestra sociedad están desapareciendo, pero quedan algunos, Por ejemplo, los internados del siglo XIX, el servicio militar para los chicos, lugares de iniciación a la virilidad sexual; para las chicas el viaje de luna de miel, un lugar en ningún sitio. También están las heterotopías de desviación: psiquiátricos, prisiones, etc.» VELASCO MAILLO, H.: *Opus cit.*, pp. 426, 428.

<sup>849</sup> *Ibidem*.



### 3.7.1. Ascendiendo al *Paraíso* (¿difusionismo? o ¿coincidencia?)

Como la muerte es trascender la condición humana, es un paso al *Más Allá*, por ello, algunas religiones sitúan al otro mundo en regiones superiores, como el Cielo; así, el alma del muerto asciende por el sendero de una montaña, por una escalera, se sube a un árbol, o a una cuerda. Señala Eliade que la expresión habitual que usaban los asirios cuando iban a morir era «aferrarse a una montaña». El sol se pone entre las montañas y por allí pasa el camino hacia el otro mundo que ha de seguir el difunto.

El primer muerto de la tradición mítica hindú, Yama, recorre los «altos» desfiladeros para enseñar el camino a otros hombres. En las creencias uralo-altaicas el camino de los muertos sube por las montañas. En los *Textos de las Pirámides* egipcios, se señala que uno de los medios privilegiados de acceder al cielo es a través de una escalera confeccionada por Ra, dios sol<sup>850</sup>. También en el *Libro de los Muertos* se indica que: «Está colocada mi escalera para ver a los dioses». «Los dioses le hacen una escalera para que suba por ella al cielo»<sup>851</sup>. Es probable que de estas creencias surgiera la tumba pirámide, cuya forma más antigua es la de una escalera gigantesca que permitía subir al cielo (Saquara)<sup>852</sup>. En muchas tumbas de la época de la dinastía arcaica se han encontrado amuletos que representan una escalera de mano o una escalinata<sup>853</sup>.

Igualmente, los animales alados son entre los egipcios un símbolo de ascenso y espiritualidad; el faraón además de entrar en el cielo a través de

---

<sup>850</sup> DE LEÓN AZCÁRATE, J. L.: *Opus cit.*, p. 77. Estos textos están inscritos en las cámaras de los sarcófagos y en los pasillos desde la quinta dinastía y fueron utilizados hasta las postrimerías del Nuevo Imperio. BELTZ, W.: *Los mitos Egipcios*. Ed. Losada. Buenos Aires, 1982, p. 175.

<sup>851</sup> ELIADE, M.: *Opus cit.*, pp. 189-190. A partir del Imperio Nuevo se llama *Libro de los Muertos* a los textos que se depositan, junto al muerto en su ataúd, en los que se señalan las etapas que debe cumplir en su viaje hacia la inmortalidad. BELTZ, W.: *Ibidem.*, p. 182.

<sup>852</sup> DERCHAIN, P.: «La religión egipcia», en PUECH, H-C.: *Historia de las Religiones. Las Religiones Antiguas. I*. Editorial Siglo XXI. Madrid, 1977, p. 183.

<sup>853</sup> ELIADE, M.: *Ibidem.*, p. 190.

una escalera podía hacerlo transformándose en pájaro, en el halcón de Horus o en una criatura compuesta mitad halcón mitad pato<sup>854</sup>; de la misma forma se imaginaba que los difuntos se transformaban en seres diversos, principalmente pájaros, escapando de este modo del mundo subterráneo<sup>855</sup>; el alma, *ba*, se representaba también como un ave con cabeza humana<sup>856</sup>, otras veces, como una serpiente o un gusano que sale de su agujero para pasear por el mundo de los vivos o penetrar en la tumba para ver el cadáver<sup>857</sup>.

La ascensión al *cielo*, subiendo por una escalera ceremonial de siete peldaños, que representaba la subida a los siete cielos, formaba parte de la iniciación mitraica<sup>858</sup>. Esta doctrina de la ascensión de las almas gozaba de mucha popularidad en los últimos siglos del mundo antiguo. Aunque su origen es oriental el orfismo y el pitagorismo contribuyeron ampliamente a su difusión en el mundo grecorromano<sup>859</sup>.

Señala Eliade que este mismo ritual lo practican todavía hoy los chamanes de los pueblos uralo-altaicos en su viaje al cielo y en las ceremonias de iniciación chamánicas. La ascensión se realiza unas veces en el curso de un sacrificio ordinario y otras veces con ocasión de las curas mágicas de los enfermos que recurren al chamán. Los viajes míticos al

---

<sup>854</sup> DE LEÓN AZCÁRATE, J. L.: *Opus cit.*, pp. 77-78.

<sup>855</sup> DERCHAIN, P.: *Opus cit.*, p. 180.

<sup>856</sup> RACHET, G.: *Opus cit.*, p. 20.

<sup>857</sup> Aparece así representado en el *Libro de los Muertos*. DE LEÓN AZCÁRATE, J. L.: *Opus cit.*, p. 82.

<sup>858</sup> Mitra en la mitología persa, era el dios creador de la luz y de todas las ciencias terrenas. Los orígenes de los *misterios* mitraicos son conocidos a partir del s. I a. C. EL culto a Mitra pronto se extendió a los países danubianos e Italia. Sus fieles eran principalmente soldados, comerciantes y funcionarios de la administración. Sobre el contenido y significado de la doctrina mitraica poco se sabe, pues no se conserva ninguna documentación escrita sobre ello. Lo poco que se sabe se debe a los restos iconográficos que decoraban los mitreos. El motivo que más se repite es la escena sacrificial del taurobolio en el que Mitra acompañado por otros personajes, aparecen en el acto de dar muerte a un toro. Parece que esta escena es la esencia del misterio mitraico. Aunque sobre su interpretación los autores no se ponen de acuerdo. La tendencia actual, de la mano de D. Ulansey, se inclina por interpretar el sacrificio en sentido cósmico: la muerte del toro simboliza el final del reinado de Tauro como constelación del equinoccio de primavera y el comienzo de otra nueva era. Era la forma que tenía el dios Mitra de mover el universo. Solo quienes superaban las pruebas iniciáticas eran admitidos en la secta mitraica. Ésta parece que estaba organizada en torno a siete grados distintos de iniciación bajo una estructura jerárquica que los iniciados debían recorrer. BLÁZQUEZ, J. M., MARTÍNEZ-PINNA, J., MONTERO, S.: *Opus cit.*, pp. 606-607.

<sup>859</sup> ELIADE, M.: *Opus cit.*, p. 196.

cielo de los héroes turco-mongoles recuerdan mucho los ritos chamánicos<sup>860</sup>.

También entre los griegos los animales alados representaban a los muertos del inframundo, a sus almas (*eídolon*). Se representan a partir del siglo VI en las pinturas de los vasos revoloteando en torno a los tubos de libación del culto de los muertos. En ocasiones, se representa, como los egipcios, con cuerpo de pájaro y cabeza humana<sup>861</sup> y, a veces, como una serpiente o como un pájaro que sale de la boca del difunto<sup>862</sup>. También en la cultura romana se creía que el alma se escapaba por la boca del finado<sup>863</sup>. En la iconografía romana los emperadores divinizados ascendían al cielo llevados por águilas o genios alados<sup>864</sup>.

En la tradición cristiana Jacob sueña con una escalera que llegaba hasta el cielo y por la que subían y bajaban los ángeles. Es un símbolo de la comunicación entre el mundo material y el espiritual. Para los místicos se convierte en el símbolo del ascenso del alma hasta la presencia de Dios<sup>865</sup>. Tal simbolismo también se da en la tradición islámica, pues Mahoma sueña con una escalera que sube del templo de Jerusalén hasta el cielo y por la que el alma de sus fieles subía hacia Dios. Asimismo, el arte budista representa a Buda descendiendo por una escalera que conecta la esfera celestial con la terrenal<sup>866</sup>.

La mística cristiana conserva también el simbolismo del peldaño, de las escaleras y de las ascensiones. Pues, una escalera puede representar el

---

<sup>860</sup> *Ibidem.*, pp. 194-195.

<sup>861</sup> DÍEZ DE VELASCO, F.: "Los caminos de la muerte: religión, rito e iconografía del paso al más allá en la Grecia antigua", 2006 en Edición digital: Alicante, Biblioteca virtual Miguel de Cervantes, 2006, pp. 39-40. Obtenido desde <http://www.cervantesvirtual.com/FichaObra.html?Ref=19044>.

<sup>862</sup> E. O. JAMES.: *Opus cit.*, p. 311.

<sup>863</sup> La familia del moribundo le acompañaba para darle el último beso y así captar su último aliento, es decir su alma. MONTERO, S.: "La religión romana durante la República" en BLÁZQUEZ, J. M., MARTÍNEZ-PINNA J., MONTERO, S.: *Historia de las religiones antiguas. Oriente, Grecia, Roma*. Ed. Cátedra. Madrid, 1993, p. 520.

<sup>864</sup> ARCE, J.: *Funus imperator. Los funerales de los emperadores romanos*. Madrid, 1988, p. 131 y ss.

<sup>865</sup> Este motivo se representa en un icono bizantino del s. XII. HAMBLIN, W. J., ROLPH SEELY, D.: *El templo de Salomón. Historia y Mito*. Akal. Madrid, 2008, p. 121.

<sup>866</sup> En el templo de Wat Mahathat en Tailandia un relieve en estuco representa a Buda bajando por una escalera desde el Cielo. KINDERSLEY, D.: *Opus cit.*, p. 237.

acceso a la trascendencia, siendo cada peldaño una fase espiritual o un nuevo nivel de conciencia, o bien puede simbolizar el descenso al inframundo<sup>867</sup>. Por ejemplo, San Juan de la Cruz representa las etapas de la perfección mística en su obra *Subida del Monte Carmelo* e ilustra su tratado con la ascensión larga y penosa a una montaña<sup>868</sup>.

Asimismo, en el cristianismo la paloma, además de simbolizar pureza y paz, evoca la idea de espiritualidad. De ahí que sea un símbolo de las almas, motivo frecuente en el arte visigodo y en el románico<sup>869</sup>. Prudencio nos relata que cuando muere Santa Eulalia "...de su boca sale rauda una paloma, que, dejando el cuerpo de la virgen más blanco que la nieve, se dirigió a las estrellas; era el alma de Eulalia..."<sup>870</sup>. Posiblemente, para facilitar la ascensión, la liturgia católica del s. XIII prescribe que «el agonizante debe hallarse tendido, boca arriba con objeto de que su cara siempre contemple el cielo»<sup>871</sup>.

Igual que recorren ese camino las almas de los muertos en su viaje al otro mundo lo recorren también aquellos que por su condición excepcional o por la eficacia de los ritos logran entrar en vida en el cielo a través de una cuerda, un árbol o una escalera. Este medio de *ascensión* al cielo es bastante frecuente en muchas culturas. En la tribu australiana Dieri existe el mito de un árbol que crece hasta llegar al cielo. Entre los maoríes la esposa del héroe Tawhaki, baja del cielo para dar a luz a su hijo, luego sube a una cabaña y desaparece. Según diferentes versiones el héroe Tawhaki sube al cielo buscando a su mujer, bien trepando por la cepa de una vid, subiéndose a un cocotero, utilizando una cuerda, un hilo de araña, una cometa o bien por el arco iris. En las islas Hawai se dice que subió por el arco iris; en

---

<sup>867</sup> *Ibidem.*

<sup>868</sup> ELIADE, M.: *Opus cit.*, p. 196.

<sup>869</sup> PÉREZ-RIOJA, J. A.: *Diccionario de símbolos y mitos*. Ed. Tecnos. Madrid, 2008, p. 354.

<sup>870</sup> PRUDENCIO, A.: *Obras completas*. Versión e Introducción de D. José Guillen. Biblioteca de Autores Cristianos. Madrid, 1950, p. 533.

<sup>871</sup> ARIÈS, P.: *La muerte en Occidente*. Argos Vergara. Barcelona, 1977, p. 24.

Tahití que al subir una montaña muy alta encontró a su mujer en el camino. En un mito de Oceanía se cuenta cómo el héroe llega al cielo mediante una cadena de flechas. Refiere Eliade<sup>872</sup> que también en algunos lugares de África, de América del Norte y del Sur la ascensión se hace mediante una cuerda y, en ocasiones, por el hilo de una araña; otras veces es por un árbol, por una planta o por un monte (véase figs. 151-159).

---

<sup>872</sup> ELIADE, M.: *Opus cit.*, pp. 190-191.

### 3.7.1.1. Imágenes



Fig. 151. Pirámide escalonada de Saqqara (Foto Antonia Castro).

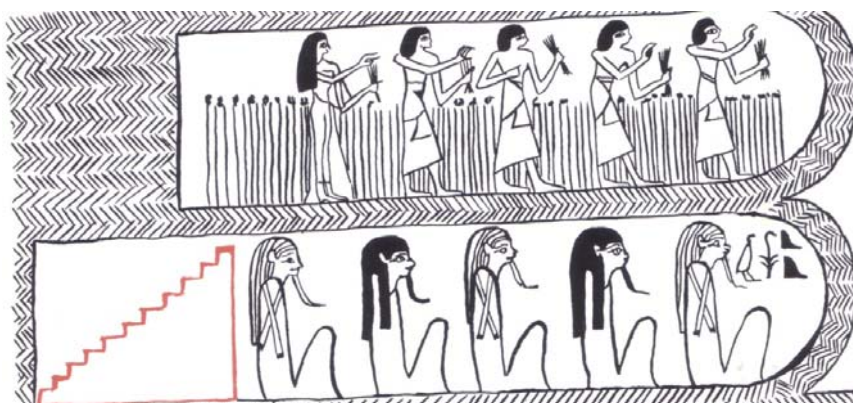


Fig. 152. Escalera en el mundo subterráneo, papiro de Taujerit. Dinastía XXI<sup>873</sup>.



Fig. 153. Serpientes y escaleras. Se trata de un juego de mesa hindú en el que las escaleras representan a las virtudes, aquéllas permitían a cada jugador alcanzar el cielo, mientras que las serpientes representaban a los vicios y les hacían retroceder. Parece que este juego llegó a Occidente tras la ocupación británica de la India<sup>874</sup>.

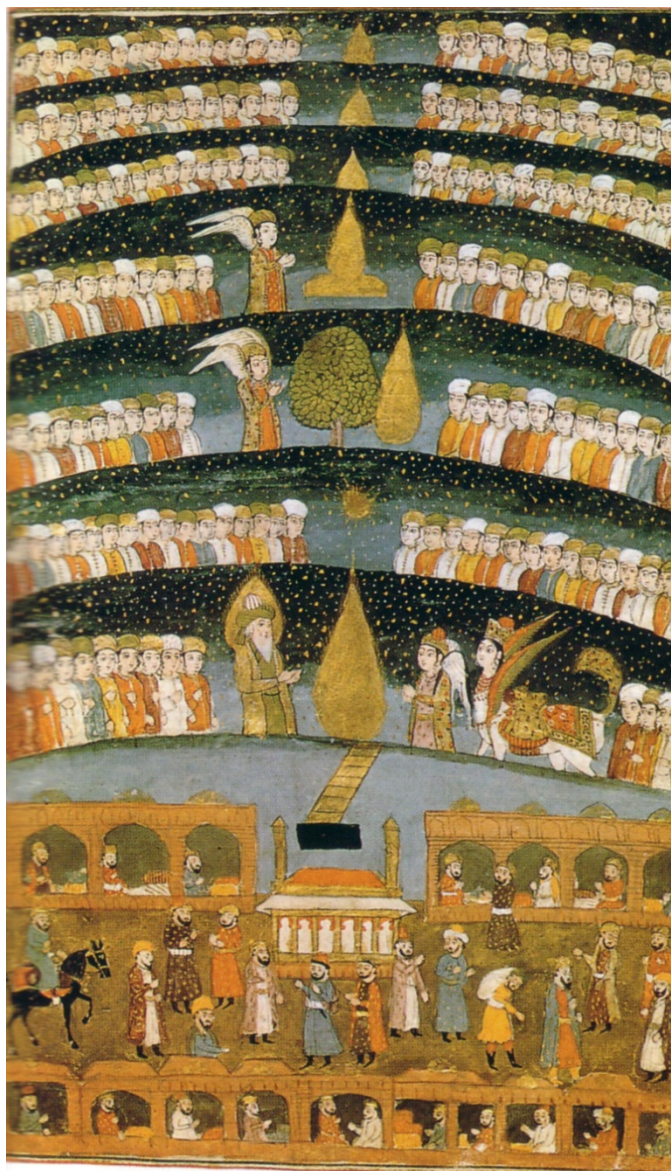
<sup>873</sup> WILKINSÓN, R. H: *Cómo leer el arte egipcio*. Ed. Crítica. Barcelona, 2000, p. 152.

<sup>874</sup> KINDERSLEY, D.: *Signos y símbolos*. Ed. Pearson. Madrid, 2008, p. 67.



**Fig. 154.** En la tradición medieval, el sueño que tuvo Jacob en Bethel (casa de Dios) de una escalera que ascendía hacia el cielo (Gén. 18, 10-22), estaba asociado al Templo. Para los místicos se convierte en el símbolo del ascenso del alma a través de la escalera de la contemplación hasta la presencia de Dios, tal como muestra este icono bizantino del siglo XII<sup>875</sup>.

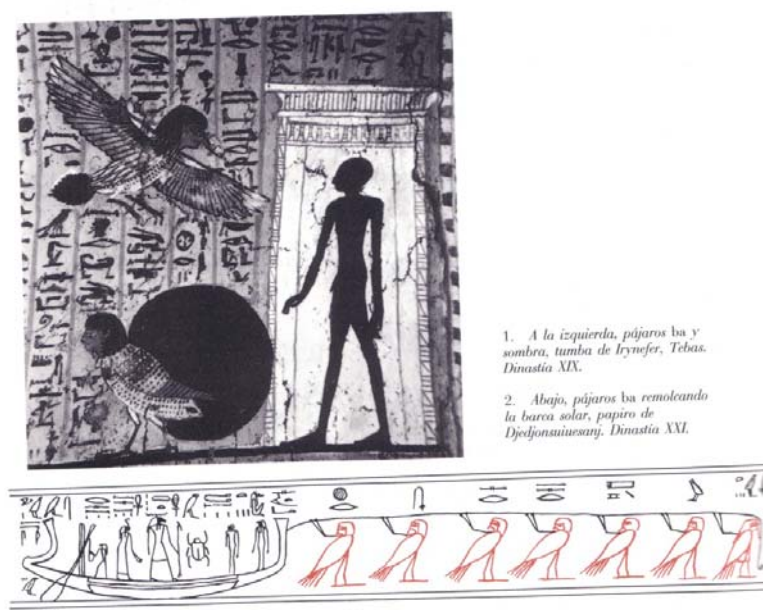
<sup>875</sup>HAMBLIN, W, J., ROLPH SEELY, D.: *El templo de Salomón. Historia y Mito*. Ed. Akal. Madrid, 2008, p. 121.



**Fig. 155.** La tradición musulmana cuenta que Mahoma tuvo una visión en la que subía al Cielo y le fueron revelados los *milagros* de Dios. Para poner a prueba su capacidad de percepción se le ofrecieron tres copas –de vino, de agua y de leche-. Mahoma supero la prueba, al elegir la leche, quedando desde ese momento prohibido el vino para los musulmanes. Entonces se le mostró una escalera dorada que conducía hasta el cielo. Mahoma ascendió por la escala y- según algunas tradiciones- cabalgó sobre Buraq, una criatura sobrenatural con cuerpo de caballo, alas de pájaro y cabeza humana, por los siete cielos, donde se encontró con ángeles guardianes que le permitieron la entrada. En el séptimo cielo, presidido por Abraham, Mahoma visitó el gran Templo celestial, cerca del trono de Dios. Estaba hecho de rubí y descansaba sobre cuatro pilares de esmeralda, y alrededor de él desfilaban diariamente setenta mil ángeles que rezaban, sirviendo como modelo a la oración musulmana de la Kaaba. Y cerca del templo estaba el árbol del paraíso<sup>876</sup>. La visión de Mahoma recuerda la que tuvo San Juan (Ap., 21).

<sup>876</sup> *Ibidem.*, p. 136.





**Fig. 156.** Los animales alados son entre los egipcios símbolo de ascenso y espiritualidad; el faraón además de entrar en el cielo a través de una escalera podía hacerlo transformándose en pájaro, en halcón de Horus o en una criatura compuesta mitad halcón mitad pato<sup>877</sup>.



Ilustración 2.12: Caronte conversa con un *eidolon* (Oxford, Ashmolean Museum 547).



Ilustración 2.13: El encuentro con Ceronte (Atenas, Museo Nacional 1999).

**Fig. 157.** Caronte conversa con un *eidolon*. Los *eidola* griegos, en ocasiones, se representan como los egipcios, con cuerpo de pájaro y cabeza humana<sup>878</sup>.

<sup>877</sup> WILKINSÓN, R. H: *Opus cit.*, p. 100.

<sup>878</sup> DÍEZ DE VELASCO, F.: "Los caminos de la muerte: religión, rito e iconografía del paso al más allá en la Grecia antigua, 2006 en Edición digital: Alicante, Biblioteca virtual Miguel de Cervantes, 2006, p. 27. Obtenido desde [www.cervantesvirtual.com](http://www.cervantesvirtual.com)



**Fig. 158. Éidola esquemático.** En ocasiones, aparecen invadiendo todo tipo de escenas e incluso objetos de culto funerario, quema perfumes o cintas<sup>879</sup>.



**Fig. 159. La paloma representa el Espíritu Santo.** Además, en el cristianismo simboliza pureza y paz, evoca la idea de espiritualidad. De ahí, que sea símbolo de las almas, motivo frecuente en el arte visigodo y románico (Foto Antonia Castro).

<sup>879</sup> *Ibidem.*, p. 21.

### 3.7.2. Los portadores del muerto

En el imaginario de la muerte como tránsito el *homo religiosus* se ha forjado una idea del viaje al más allá, en el cual resulta imprescindible el porteador del alma o psicopompo<sup>880</sup>. Es un personaje recurrente que vamos a encontrar en diferentes tradiciones religiosas y que se convierte en el símbolo del viaje de la muerte.

En algunas culturas el «otro mundo» se concibe como una o varias islas, de ahí proviene la práctica de dar al muerto su canoa o una canoa en miniatura y remos. Los antiguos egipcios usaban la barca en sus funerales. Primero fue el faraón el que iba a reunirse con Ra- uno de los dioses creadores representado como halcón solar- en su barca<sup>881</sup>; el texto *Declaraciones* describe cómo el faraón atraviesa el río de la muerte y viaja hasta Ra sobre la balsa de cañas del cielo o se convierte en el barquero de Ra<sup>882</sup>. Posteriormente, cuando las creencias funerarias habían hecho compartir con todos los hombres este destino, se veía al alma del muerto recorrer el mundo nocturno en la barca solar. Podría ser esta creencia la que impulsa a los egipcios a enterrar grandes barcas cerca de las pirámides o a colocarlas en sus tumbas (ver fig. 160)<sup>883</sup>.

El encargado de cruzar las almas de los muertos al «otro mundo» en las barcas era barquero del inframundo, «el barquero de Osiris»<sup>884</sup>. Creían que la morada de los espíritus se encontraba en una región lejana a la que

---

<sup>880</sup> Entre los griegos es el guía de la *psychai* (almas) de los difuntos en su peregrinaje al Hades. GARCÍA GUAL, C.: *Opus cit.*, p. 146.

<sup>881</sup> RACHET, G.: *Diccionario de civilización egipcia*. Ed. Larousse. Humanidades. Barcelona, 1995, p. 46.

<sup>882</sup> DE LEÓN AZCÁRATE, J. L.: *Opus cit.*, p. 80.

<sup>883</sup> RACHET, G.: *Ibidem*.

<sup>884</sup> Un barquero de los muertos existía con anterioridad en la tradición sumeria. En el mito de *Gilgamesh* el único hombre que podía cruzar las «Aguas de la Muerte» era el barquero Urshanabi. Véase: Libro X de *Gilgamesh*. Versión de Stephen Mitchel. Traducción de Javier Alonso López. Alianza Editorial. Madrid, 2010.

se podía viajar, tanto por tierra como por agua<sup>885</sup>. *El libro de los caminos* que se colocaba al fondo del sarcófago, describía estas dos rutas que llevaban hasta los dominios de Horus<sup>886</sup>. Pero la ruta terrestre se interrumpía, en uno o más lugares, por un río que los muertos tenían que cruzar; además, había arroyos y canales atravesando el cielo que esperaban alcanzar para el Otro Mundo. Por tanto, era necesario proveer a los muertos con barcas para el Más Allá. Así, se fabricaban barcas especiales y se colocaban dentro de las tumbas junto a los muertos, para que el *espíritu* de las barcas pudiera *transportar* a las almas hacia el lugar donde deseaban encontrarse, cuando llegaran al río en el Tuat, o a la orilla del lago o mar donde estaba situada la isla del dios primitivo, posteriormente, Osiris. En los *Textos de las Pirámides*, las almas las transportaba al otro lado del río Herefhaf, «el barquero de Osiris» quien sólo llevaba a las almas de los justos que conocieran el *heka* o palabra con poder, que ponía en movimiento, tanto al barquero como a la barca en sí<sup>887</sup>.

A partir de la XII dinastía cesa la colocación de modelos de barcas en las tumbas de los particulares, pero con el abandono de esta costumbre no desaparece la creencia en la necesidad de que los muertos tuvieran barcas, por ello, los sacerdotes las suministran por medio de la magia. Para tal fin, incluyen en el *Libro de los Muertos* el capítulo “Traer una barca al Otro Mundo”<sup>888</sup> donde dibujan una viñeta en la que se ve al fallecido de pie, dentro de una barca con las velas izadas. Es la barca de Herefhaf, el «barquero celestial» de los *Textos de las Pirámides*, que solo transporta a las almas justas que demuestran que están libres de pecado. Pero, además, el muerto que quiera navegar en la barca representada tiene que superar otra prueba: tenía la obligación de conocer los nombres del río en que

---

<sup>885</sup> WALLIS BUDGE, E. A.: *Opus cit.*, p. 474.

<sup>886</sup> DE LEÓN ÁZCÁRATE, J. L.: *Opus cit.*, p. 85.

<sup>887</sup> WALLIS BUDGE, E. A.: *Opus cit.*, p. 474.

<sup>888</sup> *Libro de los Muertos*, capítulo XCIX.

navegaba y de las orillas, a cada lado, del embarcadero, del viento que la movía y también los nombres de todas las partes de la barca. Al acercarse a la barca, cada una de sus partes le llamaba para que la identificara con su nombre y, cuando lo hubiera hecho, era libre de entrar en ella y navegar. Otros capítulos de la Recensión tebana le permitían entrar en la barca de Ra y navegar por los cielos de este a oeste junto al dios Sol<sup>889</sup> (ver fig. 161, 162).

En el culto solar, el Más Allá estaba en una región celestial situada al este. Para llegar a ella el rey difunto debía cruzar un lago llamado el «Lago de los Lirios». Una austera figura, «el que mira tras de sí», le conducía al otro lado, pero sólo después de que estuviera convencido de que el rey tenía derecho a entrar. Para convencer al barquero, el rey podía recurrir a diferentes estrategias: podía persuadirle de que traía al dios sol algo que éste necesitaba; podía fingir que el dios sol le necesitaba para llevar a cabo alguna misión; o bien podía recurrir a la magia y llevar consigo una jarra que contenía una sustancia que haría que el barquero que no pudiera negarse a sus peticiones<sup>890</sup>.

Entre los griegos el tránsito al más allá era un viaje en el que una entidad sobrenatural abría la marcha: Hypnos y Thanatos, Hermes o Caronte cumplían la función de acompañar al difunto y dulcificar su viaje al más allá. Efectivamente, en la iconografía funeraria griega en los léцитos de fondo blanco<sup>891</sup> se suele representar a los genios Hypnos (Sueño) y Thanatos (Muerte), hijos de la noche, los portadores del muerto, con grandes alas en la espalda (ver fig. 163); también se representan con taloneras aladas, aunque, en ocasiones, aparecen sin ellas. En todas las

---

<sup>889</sup> *Ibidem.*, p. 475.

<sup>890</sup> EDWARDS, I. E.S.: *Opus cit.*, p. 25.

<sup>891</sup> Vasos cerámicos de producción ateniense que a partir del s. V a. e. se especializan en temas funerarios y su uso se restringe únicamente al momento de las exequias; posteriormente, se entierran junto con el muerto. DÍEZ DE VELASCO, F.: "Los caminos de la muerte: religión, rito e iconografía del paso al más allá en la Grecia antigua", 2006 en Edición digital: Alicante, Biblioteca virtual Miguel de Cervantes, 2006, p. 7. Obtenido desde <http://www.cervantesvirtual.com/FichaObra.html?Ref=19044>.

escenas toman al difunto el uno por la cabeza y el otro por los pies, cumpliendo la misión de depositarlo al pie mismo de la estela funeraria. También Hermes, a pesar de que es una divinidad que representa caracteres muy variados entre los griegos, es el mediador, intermediario entre el cielo y la tierra, pues como heraldo de Zeus une el mundo celestial con el de los hombres<sup>892</sup> y se le representa con sandalias aladas, un gorro de viaje y el bastón del mensajero, que también es una varita mágica<sup>893</sup>. Cumple en la ideología funeraria un papel reconfortante, pues asegura que el muerto no emprende en soledad el viaje sino que le espera un dios para guiarlo en los caminos de la muerte. Así que, como señor de los límites tiene, por tanto, poder sobre las almas<sup>894</sup>.

Por último, Caronte, el barquero psicopompo del inframundo. Esta figura surge en los albores del clasicismo ateniense<sup>895</sup> como un anciano que transporta a los difuntos a través del río de la muerte y los deposita en el reino de Hades. No obstante, también se le representa como un hombre joven o de mediana edad vestido con la túnica corta que llevaban los trabajadores manuales (*exómide*), tocado con el gorro cónico de piel de los marineros (*pîlos*) y con el palo de barquero entre las manos (ver fig. 164).

Los testimonios arqueológicos parecen confirmar que con Caronte se democratiza el viaje de la muerte, al permitir a cualquiera que pudiera pagar un óbolo el ingreso al inframundo, antes sólo poblado por los héroes de las epopeyas (como ocurre en los poemas homéricos)<sup>896</sup>.

La idea de que las almas de los muertos eran transportadas por barca a la «Tierra de los Benditos» por un barquero justo, según Wallis Budge<sup>897</sup>,

---

<sup>892</sup> DÍEZ DE VELASCO, F.: *Opus cit.*, pp. 14-16.

<sup>893</sup> GARCÍA GUAL, C.: *Ibidem*, pp. 145-146.

<sup>894</sup> DÍEZ DE VELASCO, F.: *Ibidem*.

<sup>895</sup> No aparece en Homero ni tiene mito destacable. Aparece mencionado por primera vez en un poema épico casi totalmente perdido titulado *Miníada* y en cerámicas áticas fechables en torno al 500 a.C. *Ibidem.*, p. 24.

<sup>896</sup> Se han encontrado representaciones de Caronte en vasos funerarios de poco precio. *Ibidem.*, p. 29.

<sup>897</sup> WALLIS BUDGE, E. A.: *Opus cit.*, p. 477.

pasa del *Libro de los Muertos* a la literatura de los egipcios cristianos o coptos. Así, San Juan Crisóstomo indica que el Señor dio una barca de oro a Juan Bautista, quien la utilizaba para transportar las almas de los justos por encima del río de fuego, en Amente. Este barco estaba provisto de remos que llevaban lámparas. Parece que los remos se movían bajo la dirección de Juan Bautista, y, cuando las almas desembarcaban, las lámparas se autoencendían e iluminaban los caminos por las calles de la oscuridad, hasta que Juan llevaba a las almas al Tercer Cielo. De la misma forma, se representan las almas de algunos cristianos de finales del siglo XIX, en una barca, pues había que cruzar un mar (ver fig. 166)<sup>898</sup>.

Este mismo papel reconfortante pasa a la tradición judía, cristiana y musulmana, representado en los ángeles que simbolizan la espiritualidad y cercanía a Dios. Seres sobrenaturales alados, igual que Hypnos y Thanatos, mensajeros de Dios que velan por el cumplimiento de su voluntad divina sobre la Tierra. Entre los musulmanes son los ángeles quienes conducen y protegen las almas ante Ala<sup>899</sup>. Desde los tiempos medievales entre los católicos es el ángel San Miguel el encargado de conducir el alma del difunto hasta Dios, protegiéndola de los peligros del camino e intercediendo por ella en el juicio final: «es el juez subdelegado por Dios en los juicios particulares, y el que hará el primer papel después de Jesu Christo, en el Universal»<sup>900</sup> Efectivamente, en algunos pórticos de iglesias de los siglos IX y X llega a ocupar el lugar de Cristo<sup>901</sup>. Además, es el guardián del Paraíso.

La figura del ángel San Miguel se convierte, durante toda la Baja Edad Media, en el nuevo porteador de almas, el santo psicopompo, que viene a

---

<sup>898</sup> MCDANNELL, C., LANG., B.: *Historia del Cielo. De los autores bíblicos hasta nuestros días*. Ed. Taurus. Madrid, 2001, p. 357.

<sup>899</sup> “Azora VI, 61; Azora XXXV, 1”, en *El Corán*. Traducción de J. Vernet. Ed. Óptima. Barcelona, 2001, pp. 119, 314.

<sup>900</sup> MARTÍNEZ GIL, F.: *Muerte y sociedad en la España de los Austrias*. Ed. Universidad de Castilla-La Mancha. Cuenca, 2000, p. 276.

<sup>901</sup> MALDONADO, L.: *Introducción a la Religiosidad Popular*. Ed. Salterrae. Santander, 1985, p. 43.

sustituir al dios romano Mercurio quien era hasta entonces el encargado de conducir hasta los infiernos las almas de los muertos y asistir al juicio supremo. Las capillas de los cementerios estaban dedicadas a él, y las cofradías que se fundaron para enterrar a los muertos lo tenían también como patrono (ver fig. 165).

La iconografía de san Miguel con la balanza supone la cristianización de una escena de la antigüedad, la «psicostasis» o pesaje de las almas. Los egipcios concibieron un juicio en el que el corazón del difunto era pesado en contraposición a la pluma de la verdad o de la justicia. Dicha escena pasa a Grecia a comienzos de la Edad Micénica, si bien allí es interpretada como la afirmación eterna del destino, más que como un juicio. Cree Martínez Gil que los orígenes de este motivo iconográfico se encuentran en Bizancio. En Europa occidental los primeros ejemplos conservados se encuentran en cruces irlandesas que datan del s. X<sup>902</sup> (ver figs. 187-191).

Aunque ante la agonía de la muerte se podía contar con el resto de los ángeles, en especial con el Ángel Custodio que impedía que los demonios se apoderaran del alma en el momento que ésta salía del cuerpo. El santo más relacionado con la agonía, considerado el principal abogado de la buena muerte, fue San José. En el momento que una persona fallecía dejaba la protección de San José y buscaba la de San Miguel, no obstante, si el alma no iba directamente al cielo o al infierno se podía contar con la ayuda de otros santos protectores asociados al Purgatorio como San Gregorio Magno, San Patricio; en el s. XIII la mediadora por excelencia de las almas del purgatorio era la Virgen. Junto a ella se citan también a Santa Cristina, San Nicolás de Tolentino y Santa Lutgarda.

En la actualidad, las figuras de ángeles son las protagonistas de la iconografía funeraria de los cementerios contemporáneos. Su representación es tan numerosa como diversificada. La variedad de

---

<sup>902</sup> MARTÍNEZ GIL, F.: *Opus cit.*, pp. 274-275.



posturas y actitudes, así como los atributos que lo acompañan, lo convierten en la custodia más habitual para los muertos y en la garantía de la resurrección<sup>903</sup>.

---

<sup>903</sup> BERMEJO LORENZO, C.: *Arte y Arquitectura funeraria. Los cementerios de Asturias, Cantabria y Vizcaya (1787-1936)*. Universidad de Oviedo. Vice-Rectorado de Extensión Universitaria. Oviedo, 1998, p. 246.

### 3.7.2.1. Imágenes

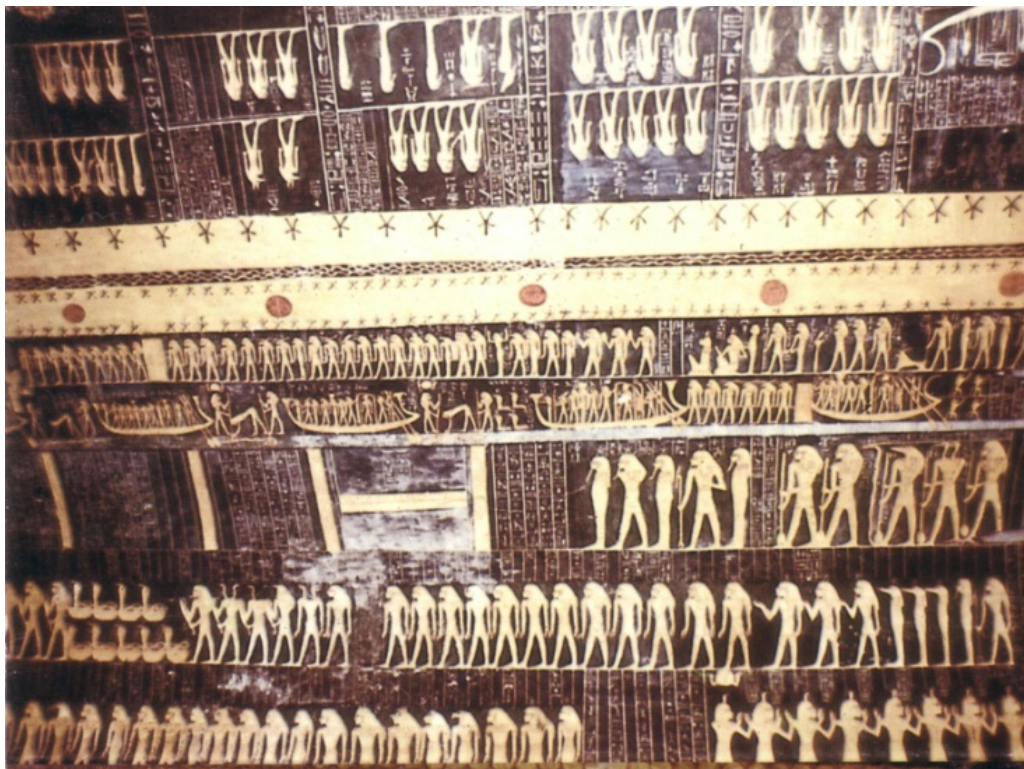


**Fig. 160.** Museo que alberga la barca funeraria de Keops. Enterrada a los pies de la Gran Pirámide de Giza (Foto Antonia Castro).



**Fig. 161.** Barca del dios en procesión, templo de Amón, Karnak. La navegación en el Nilo, los lagos y las costas de Egipto se remonta a los tiempos predinásticos. Se utilizaban barcos de papiro con cabinas y remos de dirección traseros. Tales navíos se usaban para comerciar, pescar, viajar. No es por tanto extraño que los egipcios imaginaran a sus dioses- en especial al dios sol- navegando en tales barcos, creencias que quedan reflejadas en el uso de barcos ceremoniales para el culto<sup>904</sup>.

<sup>904</sup> WILKINSON, R.H.: *Cómo leer el arte egipcio*. Ed. Crítica. Barcelona, 2000, p. 154.



**Fig. 162. Barcas funerarias egipcias.** En pinturas de tumbas y viñetas de libros funerarios aparece con frecuencia la barca solar en su viaje nocturno a través del mundo subterráneo.



**Fig. 163. Hynos y Thanatos toman al difunto Sarpedón** (Londres British Museum E 12).<sup>905</sup>

<sup>905</sup> DÍEZ DE VELASCO, F.: "Los caminos de la muerte: religión, rito e iconografía del paso al más allá en la Grecia antigua", 2006 en Edición digital: Alicante, Biblioteca virtual Miguel de Cervantes, 2006, p. 16. Obtenido desde <http://www.cervantesvirtual.com>



Fig. 164. El barquero Caronte<sup>906</sup>.



**Fig. 165.** La figura del ángel san Miguel se convierte, durante la Baja Edad Media, en el nuevo porteador de las almas, el santo psicopompo, que viene a sustituir al dios romano Mercurio quien era hasta entonces el encargado de conducir hasta los infiernos las almas de los muertos y asistir al juicio supremo<sup>907</sup>.

---

<sup>906</sup> *Ibidem*, p. 27.

<sup>907</sup> KINDERSLEY, D.: *Signos y Símbolos*. Ed. Pearson Educación. Madrid, 2008, p.



**Fig. 166. El amanecer y el atardecer, 1872.** La muerte es representada como un río en el siglo XIX. El grabado ilustra el himno de Isaac Watts: «Allí mora la primavera eterna/ y flores que jamás se marchitan/ La muerte, como un estrecho mar, separa/ esa tierra celestial de la nuestra». (Grabado de J.A.J. Wilcox, a partir de un cuadro de Joseph John. American Antiquarian Society)<sup>908</sup>.

<sup>908</sup> MCDANNELL, C., LANG, B.: *Historia del Cielo. De los autores bíblicos hasta nuestros días*. Ed. Taurus. Madrid, 2001, p. 358.

### 3.7.3. Parajes míticos para la eternidad

De estilos varios, hay lugares para el deleite, para la de incertidumbre y para la consternación. En general, son vistos como lugares de recompensa o castigo por la conducta del individuo en la vida terrena. Y son fijados en las fuentes «de verdad» o «autoridad» de los sistemas religiosos donde se recogen postulados *a priori* que dan una certeza absoluta sobre cuestiones no sólo de conocimiento y de vida sino también de muerte.

#### 3.7.3.1. Egipto y el *Más Allá*

Por lo que respecta al destino de los muertos, Egipto no lo fija de un modo preciso. Se superponen y yuxtaponen numerosas creencias. Así, se representa al muerto como una estrella en el cielo nocturno, como un prisionero de su tumba o transformándose en seres diversos, principalmente pájaros, escapando de este modo al mundo subterráneo. Pero, las creencias más difundidas, las que justifican el culto funerario que se conoce, imaginan al muerto dentro de la tumba con una vida análoga a la que llevaba sobre la tierra<sup>909</sup>. Allí se le imaginaba viviendo y comiendo las ofrendas. Se desconoce dónde se creía que tenía lugar la vida eterna del espíritu, pero podría haber sido una especie de inframundo al que se accedía a través del foso de la tumba<sup>910</sup>.

En el Antiguo Egipto, antes de que el culto solar y el osiríaco hubieran conseguido una aceptación considerable, se creía que el espíritu podía seguir vivo después de la muerte física si el cuerpo era preservado y se le preparaba el sustento necesario.

---

<sup>909</sup> DERCHAIN, P.: *Opus cit.*, pp. 180-181.

<sup>910</sup> EDWARDS, I. E.S.: *Opus cit.*, p. 23.

Esta idea de una vida eterna estrechamente relacionada con la tumba y que dependía de la conservación del cuerpo nunca fue sustituida por completo por otras ideas. Así, en épocas posteriores se han encontrado tumbas provistas de todos los artículos imaginables para uso de los muertos<sup>911</sup>.

Con el tiempo el muerto se asimila al dios Osiris, se trata de una identificación ritual, y se piensa que habita en un mundo subterráneo gobernado por él. En lugares semejantes a aquellos en los que moran los vivos, aunque en localizaciones diferentes. Esta región, llamada por los egipcios los «Campos de Juncos», y, posteriormente, conocida por los griegos como los «Campos Elíseos», fue representada en épocas posteriores como un grupo de islas a las que se llegaba en una barca mágica, en la que aquellos que habían sido aceptados por el dios podían morar en una primavera perpetua. Para llegar allí el difunto debía prepararse y seguir los textos funerarios que le indicaban el camino correcto que desembocaba en el Más Allá y las claves para esquivar los encuentros con monstruos, juicios infernales, acertijos etc.<sup>912</sup>.

---

<sup>911</sup> *Ibidem*.

<sup>912</sup> Al abandonar la tumba, el alma, que adoptaba la forma del muerto, se adentraba en el desierto con el aspecto de un peregrino apoyado en un bastón. En su camino se encontraba un sicomoro habitado por una divinidad, generalmente Hathor, que le ofrecía alimentos y agua y le hacía aceptar estos dones, prohibiéndole volver sobre sus pasos. Entonces, daban comienzo las pruebas: el alma se enfrentaba a demonios con cabeza de cocodrilo, a serpientes y a otros seres que intentaban atacarla y devorarla. El alma debía cruzar el río Hades y beber de sus aguas, que estaban en ebullición; a continuación, se internaba en las marismas, donde los babuinos tendían silenciosamente sus trampas para atrapar las almas extraviadas. Sólo los sortilegios y la recitación de las fórmulas mágicas del *Libro de los Muertos*, le permitían alcanzar la orilla del lago, más allá del cual se avistaban las costas del reino de Osiris. En el *Libro de los dos Caminos*, el alma llega al país de Rosetau, custodiado por una puerta de fuego, o al lago Rosetau, guardado por un cocodrilo, armado con un cuchillo. Los *Textos de las Pirámides* recogen dos tradiciones que indican como cruzar el lago: la primera indica que el alma es transportada en las alas de un ibis; la otra versión señala que el alma es transportada en una barca pilotada por un genio, no sin antes someterle a un interrogatorio, durante el cual debe decir su nombre. Finalmente, el alma llega al reino de Osiris y es recibida por los dioses asistentes que la conducen ante el tribunal para ser sometida al juicio osiríaco. En RACHET, G.: *Diccionario de la civilización egipcia*. Larousse. Barcelona, 1992, p. 208. En efecto, Anubis, divinidad que preside los cultos funerarios, acude a recibir el muerto a su llegada y lo conduce al interior de la sala donde se encontraba la balanza de la justicia; en un platillo se colocaba el corazón del difunto y en el otro se ponía la pluma, símbolo de la justicia. Si el fallecido se había comportado en vida con justicia, conforme al *ma'at*, principio de igualdad y justicia, el corazón permanecía en equilibrio con la pluma; si no, se cargaba con los pecados del difunto y si su peso superaba al de la justicia, un monstruo híbrido, conocido con el nombre de «Comedora», con la cabeza de

En el Imperio Medio<sup>913</sup>, las creencias funerarias se volvieron cada vez más *democráticas*: incluso los pobres podían disfrutar de una existencia póstuma en el «Campo de Cañas», en la región oriental, una región agrícola y fértil del Más Allá donde la vida terrena continuaba de forma ideal y donde al muerto se les asignaba un trozo de tierra para trillar. Al difunto, para ahorrarle el esfuerzo del trabajo, lo enterraban con estatuillas en miniatura (*utsetbis*) que recobraban la vida bajo el Conjuró 6 del *Libro de los Muertos*<sup>914</sup>.

Aparte de estas ideas también desarrollaron los egipcios el concepto de los dominios celestes de Ra, fundiendo más tarde todas estas concepciones en una sola teología. En el culto solar, el Más Allá también estaba originalmente considerado una prerrogativa real. No obstante, esta vida futura no era para pasarla en el occidente o en el inframundo, sino en una región celestial situada al este<sup>915</sup>. Para llegar a ella, el rey difunto debía cruzar un lago, llamado «Lago de los lirios»<sup>916</sup>.

En cuanto al alma o espíritu desprendido del cuerpo, que iniciaba su existencia con la muerte del individuo, el *ba*, se representaba volando por la tumba o errante por el cementerio. En los escritos jeroglíficos antiguos, el *ba* estaba representado por una cigüeña con un penacho de plumas en la parte delantera del cuello; más tarde, el signo se cambió por el de un pájaro con cabeza humana y barba precedido de una lámpara. Posiblemente, este último signo era el vestigio de una antigua creencia de que las estrellas

---

cocodrilo, con un cuarto trasero de hipopótamo y la crin de león, acabaría con el difunto. Sin embargo, no todos los condenados le estaban destinados. Algunos eran enviados a la temible sala de ejecución, donde reinaban «los que están en cuclillas, verdugos de la sala secreta de la matanza». De hecho, en el Más Allá, residen diferentes categorías de genios encargados de castigar o devorar a los malditos. En MEEKS, D., FAVARD-MEEKS, C.: *La vida cotidiana de los dioses egipcios*. Ediciones Temas de Hoy. Madrid, 1996, p. 212.

<sup>913</sup> Dinastías XI-XI, 2040-1640 a. C.

<sup>914</sup> DE LEÓN AZCÁRATE, J. L.: *Opus cit.*, p. 86.

<sup>915</sup> Los *Textos de las Pirámides* sitúan el cielo indistintamente en el Levante o en el Poniente. BELTZ, W.: *Los mitos egipcios*. Editorial Losada. Buenos Aires, 1982, p. 176.

<sup>916</sup> EDWARDS, I. E. S.: *Opus cit.*, p. 25.



eran, simplemente, innumerables *bas* iluminados por sus lámparas<sup>917</sup>. A partir de la XII dinastía<sup>918</sup>, el *ba*, simboliza el aliento vital y la inteligencia. Se representa como un pájaro con cabeza y brazos humanos que revolotea sobre la momia, hacia cuya nariz extendía con una mano la figura de una vela hinchada y con la otra el *anj* o *crux ansata*<sup>919</sup>.

### 3.7.3.2. Grecia y el Más Allá

Entre los griegos las ideas sobre la vida de ultratumba que fueron expuestas por Homero en sus epopeyas en verso, la *Ilíada*<sup>920</sup> y la *Odisea*<sup>921</sup>, tuvieron una importante influencia en las doctrinas oficiales que, sobre el tema, se crearon con posterioridad. En un primer momento, los antiguos griegos creen que cuando el hombre muere se produce una separación entre el cuerpo, que es depositado en la tumba, y el alma (la *psyche*) que es llevada a una región subterránea, la «casa de Aïs», en ático *Hádes*, donde reina un dios del mismo nombre.

*Psyche* significa «aliento», así como *psýchein* quiere decir «respirar»; la interrupción de la respiración es el signo externo más evidente de la muerte. Dice Burkert<sup>922</sup> que la *psyché* no es el alma en cuanto portadora de sentimientos y pensamientos, no es la persona ni un doble del ser humano. Sin embargo, desde el momento en que abandona al hombre, también se la denomina *eídolon*, «imagen», como la que se refleja en un espejo, que puede verse, aunque no siempre con claridad, pero no puede agarrarse; así

---

<sup>917</sup> EDWARDS, I. E. S.: *Opus cit.*, p. 26.

<sup>918</sup> Reino Medio, 2133-1786 a. C.

<sup>919</sup> JAMES, E. O.: *Opus cit.*, p. 309. El *anj* podía representar el aire y el agua, elementos que daban vida y así es habitual la ofrenda de este tipo al rey como símbolo del «aliento de vida». A largo de toda la historia de Egipto, el *anj* permanece como poderoso amuleto. Probablemente, a causa tanto de este hecho como de su figura cruciforme perdura durante el Periodo Copto, pasando a formar parte de la iconografía y el simbolismo de la Iglesia cristiana con la denominación de *crux ansata*, la cruz «con ojo» o con asa. WILKINSON, R. H.: *Opus cit.*, p. 176.

<sup>920</sup> En este pasaje (XXXIII, 54 ss.) Homero nos relata la visita del fantasma de Patroclo a Aquiles. HOMERO: *Ilíada*. Biblioteca Gredos. Barcelona, 2006.

<sup>921</sup> En este otro pasaje (XI) Homero nos cuenta el descenso de Odiseo (Ulises) al Infierno, al Hades. HOMERO: *Odisea*. Biblioteca Gredos. Barcelona, 2006.

<sup>922</sup> BURKERT, W.: *Opus cit.*, p. 265.

las formas con que el difunto puede aparecer se identifican como «aliento» que ha abandonado el cuerpo.

El culto a los muertos parece presuponer que el difunto está presente y activo en la tumba bajo tierra, por eso se les invitaba al banquete funerario y como las libaciones se filtraban en la tierra, los griegos creían que los muertos les enviarían «cosas buenas» hacia arriba. También imaginaban que los muertos se podían manifestar cuando el cuerpo era conjurado, o bien a través del sueño de un vivo. Como cuando Darío aparece junto a su tumba en *Los Persas* de Esquilo. Como en muchas partes, también entre los griegos hay experiencias de fantasmas y se cuentan relatos de muertos que no encuentran reposo y vagan junto a sus tumbas amenazando a los transeúntes<sup>923</sup>. En el mundo subterráneo las «almas» viven eternamente en un permanente estado de languidez y monotonía. Se trata de una existencia sin esperanza, pues la verdadera vida es la que se ha desarrollado en la tierra<sup>924</sup>.

Tradiciones rituales y fantasía se combinan para describir en detalle la estancia en el Más Allá y el camino que lleva allí. Se toleran las contradicciones<sup>925</sup>, pues, a veces, como en la *Odisea*, el reino de los muertos está situado en los confines del mundo, más allá del Océano, y, otras veces, como en la *Ilíada*, se encuentra directamente bajo tierra. En el vigésimo cuarto libro de la *Odisea*, Hermes es el guía de los muertos que invoca las almas de los pretendientes asesinados y, con su bastón mágico los conduce más allá del Océano y de la «Roca Blanca», más allá de las Puertas del Sol y del pueblo de los sueños hasta las praderas de

---

<sup>923</sup> *Ibidem*, p. 263.

<sup>924</sup> MARTÍNEZ PINNA, J.: "La organización del culto", en BLÁZQUEZ, J. M., MARTÍNEZ-PINNA J., MONTERO, S.: *Historia de las religiones antiguas. Oriente, Grecia, Roma*. Ed. Cátedra. Madrid, 1993, p. 281.

<sup>925</sup> Como en los *Textos de las Pirámides* egipcios.

asfódelos<sup>926</sup>. En los libros décimo y undécimo de la *Odisea*, la entrada al Hades se encuentra más allá del Océano y marcada por la confluencia de ríos: el Aqueronte en el que desembocan el río de fuego y el río del lamento; en lugar del río Aqueronte también aparece el lago Aquerusio. En realidad, este río –lago constituye el límite que el barquero de los muertos atraviesa en su barco.

Considera Burkert que aunque la imagen homérica del Más Allá hay quien la ha interpretado como un progreso típicamente «griego», es más acertado compararla con la imagen babilonia de mundo subterráneo con la que a su vez concuerdan las concepciones ugarítica y del Viejo Testamento. Aquí también hay una tenebrosa «tierra sin retorno», y además la escena final del *Poema de Gilgamesh*, en la que el difunto Enkidu aparece como una ráfaga de viento ante su amigo Gilgamesh y le habla del reino de los muertos, recuerda a la escena en que Patroclo se aparece a Aquiles en sus sueños hacia el final de la *Ilíada*<sup>927</sup>.

Coexiste con esta visión del viaje de la muerte otra visión que podemos denominar iniciática o mística<sup>928</sup> que marca el comienzo de una especulación imaginaria, de una nueva ideología que entendía la muerte como el acceso a un destino superior, cuyas repercusiones conformaran a partir de ese momento una mentalidad que tiene su precursor más influyente en Platón y en su modo de entender el mundo.

Esta nueva visión se basa en la creencia de que gracias a la iniciación en los misterios se puede conseguir penetrar en los caminos del Más Allá, superando los errores que envían al hombre al Hades. La promesa en un Más Allá mejor, ofreciendo a sus seguidores una nueva vida después de la muerte en una eterna contemplación de la divinidad, se convierte en la

---

<sup>926</sup> Planta bulbosa de flores pálidas, puede evocar muchas asociaciones; ya en la antigüedad se discutía si debería leerse o entenderse más bien como «pradera espantosa» o «pradera cubierta de cenizas». BURKERT, W.: *Opus cit.*, p. 266.

<sup>927</sup> *Ibidem.*, p. 267.

<sup>928</sup> DÍEZ DE VELASCO, F.: *Opus cit.*, pp. 5-6.

pedra angular de la iniciación, tanto en los misterios de Eleusis, como entre las cofradías dionisiacas, órficas y los grupos filosóficos que entroncan con estos místicos.

A pesar de la escasa y fragmentaria documentación de que se dispone para recomponer estas doctrinas, la información disponible parece indicar que el orfismo, no sin influjo egipcio<sup>929</sup>, desarrolla una compleja escatología: el alma del injusto recibe tras su muerte un castigo en el infierno. Pero los órficos no amenazan con la condena eterna. Seguidores de la doctrina de la transmigración de las almas, le ofrecen una segunda oportunidad que le permite alcanzar la liberación del cuerpo y la estancia, para siempre, en los «Campos Elíseos». Éstos en la mitología tradicional eran el paraíso, situado en una parte del infierno, que estaba reservado solo para los escogidos de los dioses<sup>930</sup>, pero para los órficos se transforma en la morada de los justos<sup>931</sup>. Mientras que aquellos que arrastraban una vida injusta, los incurables, eran castigados para la eternidad en el Tártaro<sup>932</sup>. De esta manera, el orfismo introduce un contenido moral en la doctrina del Más Allá, haciendo que la suerte de las almas en el Hades dependa de su anterior vida en la tierra.

El orfismo se vincula de forma muy estrecha al pitagorismo. Éstos también pretenden alcanzar la perfección y armonía del alma y con ello

---

<sup>929</sup> BURKERT, W.: *Opus cit.*, p. 268.

<sup>930</sup> En el canto cuarto de la *Odisea* se cuenta que Menelao no muere, porque es conducido por los dioses a ese campo en los confines del mundo. Allí el clima es más agradable, le espera la «vida más fácil», «porque eres yerno de Zeus». Entrar en el Eliseo significaba evitar la muerte; era el destino excepcional de unos pocos elegidos. *Ibidem*. Hesíodo sitúa la «Isla de los Afortunados» en los confines de la tierra, junto al océano de las profundas corrientes y donde los hombres viven como dioses. HESÍODO: "Los Trabajos y los Días" en HESÍODO: *Teogonía*. Ed. Gredos. Barcelona, 2006, p. 72.

<sup>931</sup> En la *Eneida* (VI, 637ss), Virgilio nos presenta los «Campos Elíseos», habitados por los Bienaventurados. Se trata de un paraíso situado en los infiernos. Eneas llega a los espacios rientes, a las amables praderas de los bosques afortunados: las moradas felices. Allí un éter más amplio ilumina las llanuras y las reviste de púrpura; allí tienen su propio sol y sus astros. Para Píndaro, poeta griego, la felicidad de los justos se encuentra en las «Islas Afortunadas» donde son recompensados con una felicidad eterna, pues en esos lugares son desterrados el dolor y el miedo. Asimismo, Diodoro de Sicilia y Horacio nos hablan de las «Islas Afortunadas» como lugares paradisiacos. SEGURA MUNGUÍA, S.: *Los jardines en la Antigüedad*. Universidad de Deusto. Bilbao, 2005, p. 21.

<sup>932</sup> MARTÍNEZ PINNA, J.: "Los movimientos místicos, en BLÁZQUEZ, J. M., MARTÍNEZ-PINNA J., MONTERO, S.: *Historia de las religiones antiguas. Oriente, Grecia, Roma*. Ed. Cátedra. Madrid, 1993, p. 346.

alcanzar la «Isla de los Bienaventurados» que situaban en los astros<sup>933</sup>; Platón localiza esta «Isla» en un Cielo situado por encima de las estrellas<sup>934</sup>. Igualmente, esta doctrina trasmite la creencia de la existencia de lugares donde se premia o se castiga a los hombres tras la muerte; así el Hades era reservado, tras el juicio divino, para el castigo de los malvados dictado por la diosa Adrasteia (que tanto en los órficos como en Platón aparece ya como diosa fatal), o divinidades como Pena, Justicia o las Erinias a las que Zeus les encarga dictar las penas<sup>935</sup>.

Las creencias «báquicas» también prometen bienaventuranza en el más allá, en la «Isla de los afortunados». Algunas laminillas encontradas en la Italia meridional, en Tesalia y en Creta, con textos hexámetros, dan al difunto instrucciones sobre su camino en el Más Allá: “...*Cuando esté en trance de morir se hacia la bien construida morada de Hades, hay a la diestra una fuente y cerca de ella, erguido, un albo ciprés. Allí, al bajar, las ánimas de los muertos se refrescan. ¡A esa fuente no te allegues de cerca ni un poco! Pero más adelante hallarás, de la laguna de Mnemósine, agua que fluye fresca. Y a su orilla unos guardianes. Ellos te preguntarán, con sagaz discernimiento, por qué investigas las tinieblas del Hades sombrío. Di: «Hijo de Tierra soy y de Cielo estrellado; de sed estoy seco y me muero. Dadme, pues, enseguida, a beber agua fresca de la laguna de Mnemósine».* Y de cierto que consultarán con la reina subterránea, y te darán de beber de la laguna de Mnemósine. Así que, una vez hayas bebido, también tú te irás por la sagrada vía por la que los demás iniciados y bacos avanzan, gloriosos...”<sup>936</sup>.

---

<sup>933</sup> FERNÁNDEZ URIEL, P.: *Historia Antigua Universal II. El mundo griego*. UNED. Madrid, 2007, pp. 739-741.

<sup>934</sup> MCDANNEL, C., LANG, B.: *Historia del Cielo. De los autores bíblicos hasta nuestros días*. Ed. Taurus. Madrid, 2001, p. 76.

<sup>935</sup> MONTERO, S.: "La religión helenística" en BLÁZQUEZ, J. M., MARTÍNEZ-PINNA J., MONTERO, S.: *Historia de las religiones antiguas. Oriente, Grecia, Roma*. Ed. Cátedra. Madrid, 1993, p. 371.

<sup>936</sup> BURKERT, W.: *Opus cit.*, pp. 389-390.

También algunas ofrendas depositadas en tumbas aluden de forma velada, desde el siglo IV, a las esperanzas «báquicas» en el Más Allá. En Derveni, no lejos de Tesalónica, en enterraron en torno al año 330 los huesos de un macedonio en una crátera de bronce dorada ricamente decorada con escenas dionisiacas; en otro enterramiento en el mismo lugar se quemó un libro órfico; en algunos enterramientos del sur de Italia se han hallado vasos decorados en los que está representado Orfeo como dispensador de bienaventuranzas en el Más Allá; otro vaso nos muestra a Dionisos con su cortejo en el mundo subterráneo dándole la mano al señor de los muertos, Hades. También algunos monumentos funerarios grecopúnicos de Lilibeo muestran al difunto heroizado rodeado de los emblemas dionisiacos<sup>937</sup>.

### 3.7.3.3. Roma y el *Más Allá*

En Roma, según las creencias más antiguas, siguiendo la tradición etrusca, prevalece la idea de que tras la muerte da comienzo para el alma una nueva vida en las profundidades de la tierra, en la tumba. De tales creencias surge la necesidad de la sepultura, permitiendo de este modo que el alma resida junto al cuerpo en esta mansión subterránea<sup>938</sup>, y la necesidad de enterrar a los muertos con los enseres que se supone podían seguir necesitando en su nueva casa: su ajuar personal y algunas piezas de vajilla en las que depositar comida y bebida<sup>939</sup>. De esta manera, los romanos, igual que los egipcios, conciben la tumba como una proyección de la casa. Ello se refleja en la configuración de los sarcófagos, pues hay tumbas que reproducen la arquitectura doméstica, con variantes que van desde las urnas-casa de las viejas etapas de la cultural lacial y villanoviana

---

<sup>937</sup> *Ibidem.*, p. 392.

<sup>938</sup> COULANGES, F.: *La ciudad antigua*. Ed. Edaf. Madrid, 2006, p. 33.

<sup>939</sup> MÁRQUEZ PÉREZ, J.: *Los columbarios: arquitectura y paisaje funerario en Augusta Emerita*. Instituto de Arqueología de Mérida- CSIC. Badajoz, 2006, p. 17.

(s. X-VII a. C.), a la reproducción de las casas a escala real, o de forma sugerida, en tumbas de cámara o de otros tipos en todas las épocas de la cultura romana. De la época romana se conserva un sarcófago, encontrado en Simpelveld, cuyo interior constituye una reproducción de un interior doméstico en el que el difunto descansa, acodado en su lecho. Los romanos consideraban que la tumba era la morada eterna<sup>940</sup>.

En la tumba los romanos emprendían su segunda vida, triste, pero apacible si los ritos funerarios se habían realizado bien, en el caso contrario su vida era desgraciada, su alma vagaban sobre el cadáver o sobre sus restos, sin gozar del reposo eterno, hasta que sus familiares les dieran debida sepultura. Y aunque el concepto de vida ultraterrena era en su religión muy vago, se creían que las almas en esta situación sufrían, pues pensaban que los muertos conservaban todos los sentimientos y necesidades que experimentaban en vida<sup>941</sup>. Así que, el alma que no tenía sepultura (*larvae, lemures*) no tenía morada; en forma de fantasma o de sombra quedaba errante sin detenerse jamás ni recibir las ofrendas ni alimentos necesarios. En su constante vagar se dedicaba a causar desgracias atormentando a los vivos, enviándoles enfermedades y asustándoles con apariciones nocturnas para pedir que le diesen sepultura. Para alcanzar el descanso eterno era necesario enterrar el cuerpo y celebrar los ritos tradicionales.

Posteriormente, las influencias de otras culturas, en especial la griega provocan un cambio en la ideología funeraria. La más extendida en época alto imperial (s. I-II d. C.) fue la que representaba el Más Allá como una región subterránea, infinitamente más vasta que el sepulcro, en la cual vivían las almas todas juntas, lejos de sus cuerpos y en la que se distribuían

---

<sup>940</sup> VEYNE, P.: "El imperio romano", en ARIÈS, P., DUBY, G. (dir.): *Historia de la vida privada. Del Imperio romano al año mil*. Ed. Taurus. Madrid, 1987, pp. 212, 214.

<sup>941</sup> PUECH, H- C. (dir.): *Las religiones antiguas. Volumen III. Historia de las Religiones*. Ed. Siglo XXI. Madrid, 1997, p. 262.

castigos o premios según la conducta del hombre en su vida<sup>942</sup>. Allí se encontraban hasta cinco tipos diferentes de residencias para las almas de los muertos<sup>943</sup>. Paralelamente, a finales de la República, comienza a extenderse la creencia, por influencia de la filosofía pitagórica, en una especie de inmortalidad aérea, una ascensión de las almas hacia el cielo estrellado, llegando a transformarse en astro o habitando en sus proximidades, según el grado de virtud que hubieran practicado en vida. En un principio, posiblemente ése es al menos el destino de los grandes hombres, como Pompeyo o César<sup>944</sup>.

Con el tiempo, sobre todo, en el Imperio, va ganado terreno la idea de la inmortalidad terrestre: el muerto sobrevive en la memoria o en el recuerdo de los vivos y por ello se le representa sobre la tumba en sus quehaceres cotidianos<sup>945</sup>.

Sin embargo, la actitud escéptica ante la vida del Más Allá queda reservada sólo para los más cultivados que consideran las diferentes visiones de la muerte y del Más Allá obra de poetas; esto se manifiesta incluso en la epigrafía funeraria, donde por regla general ni se afirma ni se niega la inmortalidad del alma<sup>946</sup>.

### 3.7.3.4. Orígenes del Más Allá cristiano

Comprender el concepto cristiano del Más Allá implica contar con las especulaciones que sobre el mismo tenían los antiguos judíos. Su

---

<sup>942</sup> COULANGES, F.: *Opus cit.*, p. 34.

<sup>943</sup> En uno de los lados de la laguna Estigia permanecían durante cien años los *insepulti* y los suicidas en espera de que Caronte les pasara en barca. Al otro lado de la laguna, guardado por el gigante Cerbero, permanecen aquellos cuya vida se ha interrumpido prematuramente. En ese lugar el camino se bifurca hacia el Tártaro y hacia los Campos Elíseos. MONTERO, S.: "La religión romana durante la República" en BLÁZQUEZ, J. M., MARTÍNEZ-PINNA J., MONTERO, S.: *Historia de las religiones antiguas. Oriente, Grecia, Roma*. Ed. Cátedra. Madrid, 1993, p. 528.

<sup>944</sup> *Ibidem.*, p. 529.

<sup>945</sup> MONTERO, S.: *Opus cit.*, p. 529.

<sup>946</sup> VAQUERIZO, D.: "Muerte e Inmortalidad" en VAQUERIZO, D (Coord.): *Funus Cordubensium. Costumbres funerarias en la Córdoba romana*. Ed. Seminario de Arqueología Universidad de Córdoba. Córdoba, 2001, p. 46.



concepción de la vida después de la muerte no constituye una teoría homogénea, por el contrario obedece a presupuestos muy diversos, derivados de la exposición de Israel a una diversidad de influencias culturales resultado de un amplio periodo colonial babilonio, que da comienzo en el siglo IX a. C. y termina en el s. II d. C.<sup>947</sup>.

### **3.7.3.4.1. La *muerte* en el entorno semita, la comunicación con los muertos**

Los antiguos semitas se imaginaban el cosmos dividido en tres niveles: el Cielo, la Tierra y el Seol. Este último estaba situado bajo la tierra, en una gran cueva dónde moraban las divinidades inferiores y dónde iban los muertos a reunirse con sus antepasados. Por tanto, morir significaba cambiar de lugar dentro del universo. Pero el cambio no sobrevenía en el mismo momento de la muerte, el proceso de transición al mundo inferior era lento. En primer lugar, la familia debía enterrar el cadáver, retirándolo de la visión de los dioses del Cielo. Generalmente, el muerto se depositaba en una cámara subterránea, aunque también podía enterrarse directamente en la tierra, y era en ese momento cuando entraba en contacto con el mundo inferior. Durante el proceso de descomposición del muerto aparecía una imagen vaga e indefinida, réplica de la persona fallecida, que descendía a un mausoleo subterráneo de grandes dimensiones<sup>948</sup>.

Invocar a los muertos, en busca de ayuda para los vivos, significaba dirigirse especialmente a los antepasados fallecidos que habitaban en el Seol. Eran los familiares quienes veneraban a sus antepasados en privado, pues creían que éstos otorgaban protección y numerosa descendencia.

---

<sup>947</sup> MCDANNELL, C., LANG, B.: *Historia del Cielo. De los autores bíblicos hasta nuestros días*. Ed. Taurus. Madrid, 2001, p. 53.

<sup>948</sup> *Ibidem.*, pp. 56, 60.

El culto a los muertos revestía diversos rituales entre los que destacaba el consumo de abundantes cantidades de vino, del que también hacían partícipe al fallecido derramándolo sobre su tumba, como también hacían los griegos. Una forma simplificada del rito consistía en depositar ofrendas de agua y comida junto a la tumba familiar<sup>949</sup>.

En este mundo inferior se *disfrutaba* de diferentes grados de existencia, todo dependía de la vida que cada uno había llevado en la tierra, así como de la regularidad con la que los descendientes de cada uno realizaran una serie de ritos y ofrendas. La persona que moría a edad avanzada y que recibía regularmente ofrendas de agua y comida, depositadas junto a su tumba por sus fieles descendientes, era la que corría mejor suerte; dado, además, que habitaba en las regiones más elevadas y quizás más luminosas de Seol, podía con sus bendiciones ayudar a sus familiares. Pero los antepasados podían mostrarse además desfavorables y no otorgarles sus bendiciones, e incluso podían llegar a causarles daño. De esta forma, podían llegar a tener una poderosa influencia en la vida de los vivos, lo que les permitía actuar como *dioses*.

Si los familiares vivos eran descuidados y no atendían las obligaciones para con sus muertos, éstos en vez de habitar las regiones más elevadas, se veían relegados a las regiones más inferiores y desagradables del Seol, donde habitaban también aquellos cuyos cadáveres no habían sido enterrados convenientemente, como por ejemplo los criminales o los caídos en el campo de batallas. Un canto fúnebre israelita cuenta la historia de un rey que tiranizaba a sus vasallos y que acaba en las profundidades del Seol, donde yace entre el barro y la podredumbre, cubierto de gusanos<sup>950</sup>.

La arqueología ha demostrado que en Ugarit, en la región de Canaán, al igual que se hacía en Mesopotamia, se practicaban libaciones en las

---

<sup>949</sup> *Ibidem.*, p. 58.

<sup>950</sup> *Ibidem.*, p. 61.

tumbas, las cuales se construían frecuentemente debajo de las casas, donde, posiblemente, también había una estancia dedicada al culto de los antepasados, tal como apunta el poema *La saga de los Refaim* en el que se menciona una «habitación o casa de los muertos». Este poema podría tratarse de un texto cúlrico-funerario en el que los *Refaim* o *Rapauma*, en principio héroes legendarios de un grupo étnico, muertos y luego divinizados, son objeto de conmemoración a través de agasajos y banquetes<sup>951</sup>.

### 3.7.3.4.2. La muerte para los hebreos, el movimiento monolátrico, sin promesa para los muertos

Para los hebreos la muerte es la separación o disociación de la carne (*basâr*) del hálito vital (*rûaj*) en la que cada elemento se vuelve a su lugar de origen: la carne a la tierra y el espíritu a Dios. Esta idea se mantiene prácticamente inalterable, salvo matices, hasta que la influencia helenística se hace notar aportando conceptos como el de la inmortalidad del alma<sup>952</sup>.

Al igual que sus vecinos mesopotámicos y que los antiguos griegos, los hebreos creían que algo perduraba después de la muerte, aunque sólo fuera de forma espectral<sup>953</sup>. La comunicación con estos seres se producía no solo mediante el culto a los antepasados, sino también a través de médiums y magos, personajes que tenían acceso al Seol, al inframundo<sup>954</sup>. En estos casos el difunto evocado recibe a veces el nombre de «*ob*», término que puede traducirse como «fantasma, espectro, ánima espíritu», y que aparece

---

<sup>951</sup>DE LEÓN AZCÁRATE, J. L.: *La muerte y su imaginario en la historia de las religiones*. Universidad de Deusto. Bilbao, 2000, p. 308.

<sup>952</sup>*Ibidem.*, p. 348.

<sup>953</sup>*Ibidem.*, p. 315.

<sup>954</sup>McDANNELL y LANG, B.: *Opus cit.*, p. 61.

unido a la palabra «*yidd`eônâ*», que se traduce, generalmente, como nigromante<sup>955</sup>.

Parece que la nigromancia no era extraña entre los antiguos hebreos, pues hay reiteradas prohibiciones bíblicas a esta práctica. En el *Levítico* Yavé prescribe: “...*No consultareis a los nigromantes ni recurriréis a los adivinos, si no queréis mancharos: yo, Yavé, vuestro Dios...*”. Más tarde, sanciona: “...*si alguno acudiere a los nigromantes y recurriere a los adivinos prostituyéndose ante ellos, yo me volveré contra él y le borraré de en medio de su pueblo...*”, y luego, condena a ser lapidado y muerto “...*a todo hombre o mujer que se dedique a la nigromancia o a la adivinación...*”<sup>956</sup>.

Sin embargo, a pesar de las prohibiciones, la nigromancia se sigue practicando. *La Biblia* narra cómo el rey Saúl, pese a haber “...*expulsado del país a los nigromantes y adivinos...*”<sup>957</sup>, pretende conocer el resultado de una batalla mediante una sesión nigromántica, porque “...*Yavé no le respondió ni por los sueños, ni por los urim, ni por los profetas. Entonces dijo Saúl a sus servidores: «Buscadme una mujer dedicada a la nigromancia para que vaya a consultarla». Le respondieron sus servidores: «En Endor hay una mujer que se dedica a la nigromancia». Saúl se disfrazó, poniéndose otros vestidos, y partió llevando consigo otros dos hombres. Llegaron de noche a casa de la mujer y le dijo: «Predice el futuro por medio de un espíritu y evócame al que yo te diga». Pero la mujer le respondió: Tú sabes bien lo que ha hecho Saúl que ha expulsado del país a los nigromantes y adivinos. ¿Por qué, pues tiendes insidias a mi vida para hacerme morir? Saúl le juró por Yavé, diciendo: «Vive Yavé, que no incurrirás en pena alguna por esto». Entonces preguntó la mujer: « ¿A*

---

<sup>955</sup> DE LEÓN AZCÁRATE, J. L.: *Opus cit.*, pp. 315-316.

<sup>956</sup> “Levítico 19, 31; 20, 6; 27”, en *La Santa Biblia*. Ed. Paulinas. Madrid, 1981, pp. 141-142.

<sup>957</sup> “I Samuel”, en *La Santa Biblia*. Ed. Paulinas. Madrid, 1981, pp. 337-338.

*quién quieres que invoque?» El contestó: «Evócame a Samuel»...»<sup>958</sup>. En un momento dado la médium anuncia: “...*He visto un espíritu que sube de la tierra (...) es un anciano que sube, envuelto en un manto. Comprendió Saúl que era Samuel e, inclinándose rostro en tierra, se prosternó...*”<sup>959</sup>. La consulta termina con el anuncio del profeta muerto, Samuel, de que Saúl y sus hijos perderán la vida en la batalla: “...*mañana tú y tus hijos estaréis conmigo...*”. Después, el espíritu se desvanece y vuelve entonces a la oscuridad y al silencio del Seol. Saúl, por supuesto, muere tal y como se había predicho durante la consulta<sup>960</sup>.*

Esta narración nos permite imaginar un más allá en el que los muertos, si bien aparentemente privados de sustancia material, mantienen algunas características personales tales como la forma, la conciencia, la memoria, e incluso el conocimiento de lo que ocurre en el otro mundo<sup>961</sup>. La creencia común era que todas las almas, de justos y pecadores, habitaban después de la muerte en ese lugar subterráneo llamado Seol<sup>962</sup>.

Sin embargo, hacia el siglo VIII a. C. Israel, sometida política y económicamente al imperio asirio, asiste al surgimiento de un movimiento profético que aboga por la veneración exclusiva de un único dios, Yavé y condena el culto a los dioses del Cielo, a los antepasados y la nigromancia en la idea de que eran prácticas inherentemente paganas y ajenas a la religión de Israel<sup>963</sup>. A partir de entonces, la creencia en la vida después de la muerte se debilita y la población judía se ve abocada a dejar de venerar a sus muertos. Se evita incluso toda especulación acerca de la suerte que éstos puedan correr; sólo es lícito adorar a Yavé, el Dios nacional de Israel. No se reconoce ni a los dioses del cielo ni del Seol dentro del entramado

---

<sup>958</sup> *Ibidem.*

<sup>959</sup> *Ibidem.*

<sup>960</sup> *Ibidem.*

<sup>961</sup> MCDANNELL, C., LANG, B.: *Ibidem.*, pp. 61-62

<sup>962</sup> I Samuel, 28”, en *La Santa Biblia*. Ed. Paulinas. Madrid, 1981, p. 338.

<sup>963</sup> MCDANNELL y LANG, B.: *Ibidem.*, p. 62.

cósmico. Lo único que les queda a los judíos es un dios que demanda obediencia y una dedicación total<sup>964</sup>.

No obstante, existen evidencias textuales y arqueológicas de que muchos israelitas adoraban a divinidades femeninas. La Biblia hace constante alusión a la prohibición del uso de imágenes en el culto a Yavé y en el de otros dioses. Además, las excavaciones arqueológicas de Judea han permitido encontrar abundantes figurillas de pechos exagerados con las que se representa a diosas de la fertilidad. Lo que confirma, según Hamblin y Rolph<sup>965</sup>, el extendido culto a divinidades femeninas en Israel en el I milenio a. C.

Tras la destrucción en 722 a. C. del reino israelí del norte a manos del Imperio asirio, los monolátricos se convencen aún más de la justicia de su causa y atribuyen el desastre militar a la negligencia del único Dios que adoraban. Ezequías (728-699 a. C.) se convierte entonces en rey de Judá, su principal objetivo es deshacerse de la dominación de Asiria y reunificar Israel, el norte y el sur, mediante la centralización del culto a Yavé. En la preparación de su sublevación emprende una reforma legal y religiosa que incluye acciones como purgar todos los cultos rituales apóstatas y destruir todos sus lugares de culto<sup>966</sup>.

De acuerdo con dicha legislación, los primogénitos debían de ser entregados a Yavé. Se trataba de realizar una simbólica dedicación al dios nacional, redefiniendo así el significado del culto a los antepasados. En el mundo semítico, el primogénito encontraba en sus padres, estuvieran vivos o muertos, el apoyo necesario en los momentos de preocupación. Sin embargo, ahora, la ceremonia había sido transformada, y el primogénito no debía dirigirse ni a sus antepasados ni a ninguna divinidad del Seol, sino a

---

<sup>964</sup> *Ibidem.*, pp. 63-69.

<sup>965</sup> HAMBLIN, W. J., ROLPH SEELY, D.: *El templo de Salomón. Historia y Mito*. ED. Akal. Madrid, 2008, p. 32.

<sup>966</sup> *Ibidem.*, p. 37.

Yavé, al dios del estado. Lo que pretendía la reforma era que los israelitas dependieran del dios estatal Yavé más que de una divinidad familiar o de sus antepasados divinizados<sup>967</sup>.

La revuelta de Ezequías contra asiria tiene como resultado la invasión de Senaquerib en el 701 a. C., que culmina con la destrucción de todas las ciudades de Judá, salvo Jerusalén. Muchos ven la destrucción del reino como un castigo divino por el abandono de los cultos sincréticos tradicionales suprimidos por Ezequías (2 Re 18, 22). Por ello, Manases, hijo y sucesor de Ezequías, da marcha a tras a las reformas de su padre reconstruyendo los altares destruidos y construyendo otros nuevos en honor de Baal, Asherah y las divinidades astrales llamadas «el ejército de los cielos» en el Templo de Jerusalén (II Cro 33; II Re 21)<sup>968</sup>.

Tendría que transcurrir un siglo para que el movimiento monolátrico triunfe de nuevo y se convierta en el factor decisivo de la política oficial judaica. La reforma alcanza sus objetivos en 623 a. C, cuando el rey Josías (640-609 a. C.) proclama a Yavé el único dios que debía de recibir culto y destruye todos los altares y santuarios dedicados a otros dioses, dentro y fuera de Jerusalén. La evidencia textual y arqueológica muestra que desde la época de Josías los santuarios judíos que estaban fuera de Jerusalén fueron sistemáticamente destruidos<sup>969</sup>.

El monoteísmo trae de nuevo reformas que reducen drásticamente el culto privado, sobre todo, las actividades rituales relacionadas con los muertos. Si bien permiten algunas ofrendas fúnebres, la nueva ley establece prohibiciones más severas en relación con los cadáveres, condenando cualquier contacto con ellos. El fin era mantener la distancia e intensificar la separación entre vivos y muertos. La tradición consideraba que un cadáver humano era impuro y que podía contagiar su impureza. Solo

---

<sup>967</sup> MCDANNELL y LANG, B.: *Opus cit.*, p. 63.

<sup>968</sup> HAMBLIN, W. J., ROLPH SEELY, D.: *Opus cit.*, p. 37.

<sup>969</sup> *Ibidem.*, p. 38.

dejaba de ser peligroso cuando se había convertido en un montón de huesos. Pero la nueva ortodoxia prolonga el periodo de impureza argumentando que si bien los muertos eran impotentes por sí solos, sus huesos podían todavía dañar a los vivos. De esta forma, la relación entre antepasados y descendientes, vital para el pensamiento y la práctica ritual politeísta, empieza a desaparecer. Así, la comunicación entre vivos y muertos se interrumpe<sup>970</sup>.

Las reformas del rey Josías y las profecías de algunos profetas, como Jeremías y Ezequiel, no salvan a Judá de la destrucción. En el 612 a. C., Babilonia sustituye a Asiria en el control de Judá y las revueltas se intensifican contra ella, lo que conduce a la derrota y el exilio de muchos judíos. En el 587 a. C. se produce otra rebelión contra los babilonios. Tras dieciocho meses de asedio, Jerusalén cae y es saqueada y destruida (II Re 25) cumpliéndose así las profecías de Jeremías y Ezequiel<sup>971</sup>.

### **3.7.3.4.3. Los movimientos apocalípticos y la promesa de la resurrección**

En el 586 a. C. el ejército babilonio pone fin a la monarquía judaica. El status de autogobierno, concedido en un principio por las autoridades babilonias, desaparece. Así, Israel deja de existir como reino y pasa a ser una provincia más del Imperio Babilonio.

En este panorama político, muchos judíos, constatando la dificultad de alcanzar la independencia, procuraban, simplemente, mejorar las relaciones y los acuerdos políticos con los dominadores, mientras que otros albergaban mayores esperanza y confiaban en que otorgarían a Israel un espacio político que les permitiera independizarse. Éstos asumían que el cambio se produciría por mediación de su dios, Yavé, quién no solo

---

<sup>970</sup> MCDANNELL y LANG, B.: *Opus cit.*, pp. 64-65.

<sup>971</sup> HAMBLIN, W. J., ROLPH SEELY, D.: *Opus cit.*, p. 39.



restauraría el estado de Israel sino que además permitiría que los muertos *vivieran* en la nueva comunidad judía. Pues, la creencia en la resurrección de los cuerpos mantenía que los muertos no serían privados de las bendiciones de una nueva era, sino que, restaurada por completo su existencia corporal *vivirían* durante muchos años en un mundo nuevo, disfrutando de una vida renovada<sup>972</sup>.

Este concepto de la resurrección de los cuerpos y de la vida en un mundo restaurado es tomado por algunos teólogos judíos en el exilio de los antiguos iranés, en particular del profeta iraní Zaratustra (1400 a. C.)<sup>973</sup>. Sostenía este autor que las almas después de la muerte serían juzgadas de forma individual: bien recompensadas en el Cielo, o bien castigadas en el Infierno. Pero, para alcanzar la felicidad perfecta se requería de nuevo la reunión del cuerpo y el alma no en un paraíso celestial, sino en la tierra. Zaratustra predecía la resurrección general de los muertos, el juicio divino universal y, finalmente, la purificación de la tierra. Así, se restauraba la perfección y belleza originales del mundo, en el que hombres y mujeres vivirían para siempre, sería el auténtico y eterno reino de Ahura Mazda, el Creador<sup>974</sup>.

El primer judío que hace uso de la idea iraní de la resurrección de los cuerpos, según McDannell y Lang, es Ezequiel, profeta que desarrolla su actividad en el exilio, en Babilonia. Éste adapta y redefine el concepto mazdeísta de resurrección para hacerlo encajar dentro de sus posiciones políticas y religiosas: une la idea de la resurrección, más que a unas esperanzas universales o cosmológicas, a los intereses nacionales. El profeta no esperaba un universo nuevo, sino una comunidad judía renovada y libre de la opresión extranjera<sup>975</sup>, a la que pudiera retornar la presencia de

---

<sup>972</sup> MCDANNELL y LANG, B.: *Opus cit.*, p. 69.

<sup>973</sup> En el 539 a. C. el persa Ciro (559-530 a. C) conquista Babilonia, concediendo a los judíos, junto a otros muchos pueblos exiliados, volver a su tierra. También les permite practicar su religión.

<sup>974</sup> *Ibidem.*, p. 70.

<sup>975</sup> *Ibidem.*, p. 71.

Dios. Las profecías de Ezequiel estaban acompañadas por la promesa de la restauración del Templo de Salomón, símbolo de la presencia de Dios<sup>976</sup>.

En efecto, Ezequiel profetiza la resurrección del pueblo de Israel como nación, a través de la metáfora de los «huesos secos», que también son una figura de la resurrección de la carne que tendrá lugar antes del Juicio Final: Le dijo Yavé a Ezequiel: “...*“Hijo de hombre, estos huesos son toda la casa de Israel. Andan ellos diciendo: ¡Se han secado nuestros huesos, se ha desvanecido nuestra esperanza, estamos perdidos para siempre! Por eso, profetiza y diles: Así habla el Señor Yavé: Mirad, yo abriré vuestras tumbas, os haré salir de vuestros sepulcros, pueblo mío, y os llevaré a la tierra de Israel. Y sabréis que yo soy Yavé, cuando abra vuestras tumbas y os haga salir de vuestros sepulcros, pueblo mío. Os infundiré en vosotros mi espíritu y reviviréis; os estableceré en vuestro suelo y sabréis que yo, Yavé lo he sido y lo hago, declara Yavé...”*”<sup>977</sup>.

Los exiliados en Babilonia buscan el consuelo en esas promesas proféticas del retorno a Judea y la restauración de su religión. El pueblo no tiene que esperar mucho, pues en el 539 a. C. el persa Ciro (559-530 a. C) conquista Babilonia, concediendo a los judíos, junto a otros muchos pueblos exiliados, permiso para regresar a su tierra y libertad para practicar su religión (515-332 a. C). La libertad de culto se prolonga con Alejandro Magno, el Imperio helenístico de los Ptolomeos (hasta el 200 a. C) y termina cuando el Imperio sirio de los Seléucidas declara ilegal la religión de Israel por considerarla una amenaza para la integridad ideológica de su reino. El judaísmo fue prohibido por el rey Antíoco Epifanes (175-164 a. C), imponiéndose penas por la lectura de la Torah y por la práctica de la circuncisión<sup>978</sup>.

---

<sup>976</sup> HAMBLIN, W. J., ROLPH SEELY, D.: *Opus cit.*, p. 39.

<sup>977</sup> “Ezequiel”, en *La Santa Biblia*. Ed. Paulinas. Madrid, 1981, p. 1042.

<sup>978</sup> HAMBLIN, W. J., ROLPH SEELY, D.: *Opus cit.*, pp. 41-42.

El peso de los fuertes impuestos exigidos por los dominadores griegos, en el s. III, y, luego, la persecución judía de 167-164 a. C., hacen que los rebeldes políticos y los ortodoxos religiosos presten de nuevo oídos a las enseñanzas de Zaratustra. El *Libro de Daniel*, que data de los días de la persecución, manifiesta esperanzas como la siguiente: “...Y muchos de los que duermen en el polvo de la tierra se despertaran; unos para la vida eterna, otros para la ignominia perpetua...”<sup>979</sup>. De la misma forma, en el *Libro segundo de los Macabeos* se narra como un mártir judío declaraba ante su torturador cuando le iba a arrancar la lengua que: “...Del cielo he recibido estos miembros, y ahora los desprecio por amor de sus leyes, porque sé que un día el mismo cielo me los devolverá...”<sup>980</sup>. Al serle denegada la independencia política y la prosperidad en el tiempo presente, mártires y héroes vuelven sus ojos a un futuro mejor en el que Dios devolvería a su pueblo al lugar que le correspondía en el universo.

Con la esperanza de la resurrección y del restablecimiento de un reino divino se daba respuesta a la pregunta de por qué Dios no intervenía a favor de su pueblo. Lejos de ser indiferente éste estaba esperando el momento adecuado. Sólo entonces resucitaría a los fieles a la vida corporal y serían establecidos en su reino universal en la tierra. Así, Dios liberaría del Seol a los muertos para que así pudieran apreciar la tierra renovada; no estarían ya condenados a llevar una existencia sin significado ni en este ni en el otro mundo<sup>981</sup>.

### 3.7.3.4.4. El judaísmo helenístico y la promesa del *Cielo*

No todos los judíos adoptaron la postura nacionalista que albergaba la esperanza de una existencia comunal en un reino de Israel renovado;

---

<sup>979</sup> “Daniel 12, 2”, en *La Santa Biblia*. Ed. Paulinas. Madrid, 1981, p. 1078.

<sup>980</sup> “II Libro de los Macabeos 7, 10” en *La Santa Biblia*. Ed. Paulinas. Madrid, 1981, p. 617.

<sup>981</sup> MCDANNELL y LANG, B.: *Opus cit.*, p. 71.

muchos aceptaron la dominación extranjera, siempre y cuando se les garantizase el libre ejercicio de su religión. Éstos se enfrentaron a la cuestión del destino de los muertos de una forma diferente. Así, al pararse a considerar si todo lo que se podía esperar era un Más Allá en eterna oscuridad, algunos llegaron a la conclusión de que la vida eterna tenía que ser algo más de lo que mantenía la tradición judía. ¿Cómo podía Dios dejar de rescatar a sus fieles de la oscuridad del Seol?

Parece que las primeras respuestas sobre la vida después de la muerte se deben a dos poetas, autores de los “Salmos 73 y 49”. Éstos convencidos del amor de Dios por el hombre de bien llegan a la conclusión de que Dios reconoce la bondad de sus criaturas y tiene el poder para establecerlas en un plano de existencia celestial<sup>982</sup>.

Este convencimiento de que Dios puede conferir el privilegio de la residencia en el Cielo, en vez de en el Seol, combinado con el argumento ético de que los justos deben ser recompensados, fue complementado por una tercera idea: la noción del alma inmortal. Este concepto surge allí donde los judíos de la diáspora se encuentran con los griegos<sup>983</sup>.

En efecto, las doctrinas griegas sobre el alma tienen una gran repercusión tanto *el Libro de la Sabiduría* (I a. C.) como la obra de Filón de Alejandría (20 a. C- 45 d. C.). Ambas reflejan una profunda preocupación por la naturaleza del alma humana, si bien la primera acepta la inmortalidad del alma como un simple hecho, Filón explica y desarrolla la idea griega, creando una síntesis de la filosofía platónica y de la tradición bíblica, dejando así el terreno abonado para los pensadores cristianos posteriores.

Para Filón, la muerte devuelve al alma a su estado originario, en el que se encontraba antes del nacimiento, y dado que ésta pertenece al mundo espiritual, la vida encarnada en un cuerpo no puede durar mucho;

---

<sup>982</sup> *Ibidem.*, p. 73.

<sup>983</sup> *Ibidem.*, p. 75.

así, el alma sobrevive a la muerte corporal y asume una existencia más elevada, inmortal, incorpórea y asexuada. De esta forma, el alma se une en el Cielo a los ángeles; en algunos casos, llega incluso más lejos y mora en el mundo de la Ideas; y si consigue ascender aún más puede llegar a vivir con la divinidad. Según Filón, el profeta Enoc reside entre las Ideas puras, y Moisés ha entrado en el plano de existencia suprema para vivir con Dios. Pero el alma no solo asciende, también puede descender al mundo material y reencarnarse, pues «algunas, que echan de menos a los familiares y acostumbrados modos de vida mortal, vuelven sobre sus pasos»<sup>984</sup>.

Al contrario que los primeros judíos monoteístas, los judíos helenísticos creían que cada alma alcanzaba la inmortalidad de forma individual tras haberse liberado de la prisión que suponía el cuerpo; imaginaban que en el momento de la muerte, los ángeles iban a recibir al alma y la invitaban a subir a un carro en el que viajaban a un lugar lejano, mientras que el cuerpo quedaba atrás para ser enterrado días después. El alma virtuosa habitaba en las Islas de los Bienaventurados de la mitología griega o en los planos trascendentes del mundo de las Ideas de Platón, en donde pasaba la eternidad de sus días acompañado de otras almas, ángeles y, en el mejor de los casos, con Dios<sup>985</sup>.

### 3.7.3.4.5. El *Más Allá* judío en el siglo I d. C., el periodo precristiano

Tres eran los puntos de vista que sobre la vida del *Más Allá* predominaban en el siglo I, momento en que aparece el cristianismo, y de los que habría de surgir éste: las enseñanzas de los saduceos, de los fariseos y de los esenios, que eran la continuación de las posiciones monolátrica, apocalíptica y filosófica<sup>986</sup>.

---

<sup>984</sup> *Ibidem.*, pp. 77-78.

<sup>985</sup> *Ibidem.*

<sup>986</sup> MCDANNELL y LANG, B.: *Opus cit.*, p. 80.

La falta de interés de los monolátricos por la vida después de la muerte reaparece en el siglo I en la filosofía de los saduceos. Éstos, posiblemente, judíos de clase alta, promovían una estricta observancia de las Sagradas Escrituras y mantenían una postura conservadora en cuestiones de ritual y de creencias. A pesar de que no se han conservado ninguna de sus obras, se sabe de su existencia por las breves referencias de los escritos del historiador judío Josefo (37-100 d. C) en el Nuevo Testamento y de sus oponentes filosóficos. Según Josefo, los saduceos creían que «el alma perece con el cuerpo»<sup>987</sup> y, al igual que los reformadores monolátricos, que los verdaderos sentimientos religiosos debían estar dirigidos hacia la existencia terrenal. Según San Pablo, los saduceos se sentían cómodos bajo el lema «comamos y bebamos que mañana estaremos muertos» (1Cor, 15: 32)<sup>988</sup>. Ante tal situación, es posible que vivieran una vida tan confortable que su propia condición social no les invitara a considerar que era posible experimentar una vida mejor después de la muerte. Además, puesto que estaban relacionados con los sacerdotes, sus actividades rituales les permitían sentirse más cercanos a Dios que el resto de los judíos, de forma que una vida tal en la tierra no requería compensación alguna tras la muerte, ya que «un día en tu corte [Templo] es mejor que mil en cualquier sitio»(Salmos, 84: 11)<sup>989</sup>. Así, poder estar cerca de Dios mientras se habitaba en la tierra significaba no tener que esperar el momento de la muerte para entrar en contacto con la divinidad. Por tanto, los saduceos creían que Dios era un Dios de los vivos, y que el alma se desvanecía con la muerte<sup>990</sup>.

Respecto a cómo los fariseos veían la vida después de la muerte sólo cabe especular, pues su interés principal se centraba en la dimensión ritual

---

<sup>987</sup> *Ibidem.*

<sup>988</sup> En *La Santa Biblia*. Ed. Paulinas. Madrid, 1982, p. 1346.

<sup>989</sup> *Ibidem.*, p. 713.

<sup>990</sup> MCDANNELL, C. Y LANG, B.: *Opus cit.*, p. 81.

del judaísmo y sobre sus creencias las fuentes antiguas sólo proporcionan breves referencias. Posiblemente, los fariseos compartían la posición de aquellos profetas que habían predicho el glorioso restablecimiento de un estado renovado de Israel y la destrucción de sus enemigos. Además, según Josefo, proclamaban la naturaleza inmortal del alma, aunque «sólo el alma de los justos pasaba a otro cuerpo»<sup>991</sup>. Así que, de entre los muertos, sólo los fieles llegarían a participar de la sociedad renovada.

Mientras los saduceos negaban la resurrección de los muertos y los fariseos la mantenían, una tercera vertiente judía, la de la secta de los esenios, adoptaba una postura más individualista sobre la cuestión: creían, al igual que Filón, que la muerte liberaba al alma «de la prisión del cuerpo (...) y las transportaba a lo alto. Los virtuosos tenían «reservada una morada más allá del océano, un lugar donde ni la lluvia ni la nieve ni el calor agobian, pues lo refresca la siempre suave brisa del viento del oeste que viene del océano»<sup>992</sup>. Al igual que los filósofos, los esenios esperaban un más allá placentero, libre de las penalidades de la vida en el desierto, donde el alma del individuo podía contemplar a Dios.

### 3.7.3.5. La imagen cristiana *primitiva* del *Más Allá*

La imagen cristiana primitiva de la vida eterna se forma básicamente sobre dos ideas que se repiten en las enseñanzas de Jesús, San Pablo y San Juan: la prioridad de la orientación hacia Dios con experiencia directa de lo divino y el rechazo al culto de los antepasados.

#### 3.7.3.5.1. Jesús y la resurrección

La resurrección tal y como la entendía Jesús, era la exaltación *post mortem* del individuo al Cielo, donde sólo se relacionaba con figuras

---

<sup>991</sup> *Ibidem.*, p. 82.

<sup>992</sup> *Ibidem.*, p. 84.

religiosas (Dios y Abraham) más que con parientes y cónyuges. Los lazos de familia, algo tan crucial para el mundo antiguo, habían dejado de existir. El único centro de atención tanto de los muertos como de los vivos debía ser Dios y los entes religiosos, pues la comunicación con los antepasados muertos hacía tiempo que había sido prohibida. Con esta postura Jesús desafiaba tanto la no aceptación del *Más Allá* que propugnaban los saduceos como la esperanza de una larga vida en la tierra renovada de los seguidores de la postura apocalíptica<sup>993</sup>.

En una de las parábolas de Jesús se describe cómo era la vida después de la muerte. Se trata de la historia del rico Epulón y el pobre Lázaro: *“...Había un vez un hombre rico, que vestía siempre de púrpura y de finísimo lino y que banquetecía a diario espléndidamente, mientras que un pobre, llamado Lázaro, yacía a la puerta de él, cubierto de úlceras. Quería saciarse de lo que caía de la mesa del rico (...) Murió Lázaro, y lo llevaron los ángeles al seno de Abraham. Murió también el rico y fue sepultado. Y en el infierno, estando en las torturas, levantó los ojos y vio de lejos a Abraham y Lázaro en su seno. Y gritó: “Padre Abraham, ten compasión de mí y envía a Lázaro para que mojando en agua la yema de su dedo, refresque mi lengua, porque me atormentan las llamas. Abraham repuso: “Hijo acuérdate que ya recibiste tus bienes durante la vida, y Lázaro por el contrario, males. Ahora él está aquí consolado y tú eres atormentado. Y eso no es todo. Entre vosotros y nosotros hay un gran abismo, de suerte que los quieran pasar de aquí a vosotros no puedan, ni tampoco los de ahí a nosotros”. Y dijo el rico: “Entonces, te ruego, padre, que le envíes a mi casa paterna, pues tengo cinco hermanos, para que les diga la verdad y no vengan también ellos a este lugar de tormentos”. Abraham respondió: “Ya tienen a Moisés y a los profetas, ¡que los escuchen!. Mas él dijo: “No, padre Abraham, que, si alguno de entre los muertos va a ellos, harán*

---

<sup>993</sup> *Ibidem.*, pp. 94, 99



*penitencia*". Y contestó Abraham: "Si no escuchan a Moisés y a los profetas, no harán caso ni aunque resucite un muerto"..."<sup>994</sup>.

De esta narración se deduce que tras la muerte el alma pasa a otro mundo, la del pobre al *Cielo* y la del rico al *Infierno*, mientras el cuerpo permanece en la tumba. Parece que Jesús no se muestra en modo alguno interesado por los cadáveres, pues a pesar de ser estos necesarios para la vida terrenal, no eran importante para la vida eterna, ya que lo que sobrevivía tras la muerte tenía cualidades esencialmente espirituales. «Seguidme» dijo una vez, «dejad que los muertos entierren a sus muertos». El reino de Dios que proclamaba Jesús era una realidad que, por lo general, la persona experimentaría después de la muerte. Tras ésta, el alma individual sería juzgada y aquellos que fueran dignos gozarían la vida eterna en el reino celestial de Dios<sup>995</sup>.

Jesús, completamente imbuido del espíritu de la divinidad, muestra escaso interés por la especulación acerca de qué encontrarían los humanos en el paraíso restaurado; para él lo único que contaba era Dios y la restauración de su imperio sobre sus criaturas<sup>996</sup>.

### 3.7.3.5.2. San Pablo y el *cuerpo* espiritual

San Pablo, un judío de habla griega convertido al cristianismo, define, en sus cartas, conservadas en el Nuevo Testamento, la existencia celestial como «estar con Cristo»<sup>997</sup>, ya que el fundamento de la victoria sobre la muerte era él: "...Porque, habiendo venido por un hombre la muerte, también por un hombre viene la resurrección de los muertos. Pues del

---

<sup>994</sup> "San Lucas, 16, 19", en *La Santa Biblia*. Ed. Paulinas. Madrid, 1981, pp. 1232-1233.

<sup>995</sup> MCDANNELL, C. Y LANG, B.: *Opus cit.*, p. 102.

<sup>996</sup> *Ibidem.*, p. 103.

<sup>997</sup> *Ibidem.*, p. 124.

*mismo modo que por Adán mueren todos, así también todos revivirán en Cristo... ”<sup>998</sup>.*

Así, en su *Primera Carta a los Corintios*, explica la resurrección como una nueva creación obra de Cristo Para ello distingue entre el «ser psíquico» y el «ser espiritual». El primero sería un compuesto de cuerpo y alma, pero ninguno de los dos sería inmortal y, por lo tanto, se trataría de un ser corruptible. Un ser de polvo que al polvo debe volver. Por el contrario, el segundo sería el ser humano resucitado y transformado por Cristo en incorruptible. Y no solo los muertos al resucitar serán transformados, también los que todavía viven al final de los tiempos<sup>999</sup>.

*“... ¿Cómo resucitarán los muertos?, ¿y con qué cuerpo? (...) «El primer hombre, Adán, fue hecho alma viviente»; el último Adán, espíritu vivificante. Pero no es lo primero lo espiritual, sino lo psíquico; después lo espiritual. El primer hombre, sacado de la tierra, es terrestre; el segundo, por el contrario, del cielo...”<sup>1000</sup>.*

De esta transformación también se hace eco *el Apocalipsis siríaco de Baruc*<sup>1001</sup> (entre 150 y el 500 d. C) y *“...los que durante su vida tuvieron inteligencia y plantaron la raíz de la sabiduría en su corazón: entonces se glorificará su esplendor por medio de transformaciones, y el aspecto de sus rostros se convertirá en hermosa luz, para que puedan tomar y recibir el mundo imperecedero que se les prometió...”<sup>1002</sup>.*

No obstante, San Pablo, como fariseo convertido que era, tenía una serie de conceptos propios relativos a la vida después de la muerte. Así, al igual que otros judíos, aceptaba la idea de que al morir la persona *dormía*, posiblemente, en un mundo inferior<sup>1003</sup> y su cuerpo físico permanecía en la

---

<sup>998</sup> “I Carta a los Corintios 15, 21-22”, en *La Santa Biblia*. Ed. Paulinas. Madrid, 1981, p. 1346.

<sup>999</sup> DE LEÓN AZCÁRATE, J. L.: *Opus cit.*, pp. 359-360.

<sup>1000</sup> *Ibidem.*, p. 1347.

<sup>1001</sup> Libro apócrifo no aceptado en la lista de libros de la Biblia (Antiguo y Nuevo Testamento).

<sup>1002</sup> “Apocalipsis siríaco de Baruc”, en PIÑERO, A. (comp.): *Apócrifos del Antiguo y del Nuevo Testamento*. Alianza Editorial. Madrid, 2010, p. 148.

<sup>1003</sup> MCDANNELL, C., LANG, B.: *Opus cit.*, p.108.

tumba, pero con la resurrección los nuevos hombres y mujeres serían completamente espirituales.

Aunque San Pablo no define lo que entiende por cualidad *espiritual* diseña este nuevo *cuerpo* apuntando que no tendría la anatomía del cuerpo terrenal, sino que sería una entidad etérea de forma humana que compartiría la espiritualidad e inmortalidad de Dios<sup>1004</sup>.

Siguiendo también la costumbre judía San Pablo prohíbe a los gentiles convertidos realizar cualquier forma de culto a los antepasados, el único muerto que debía venerarse era Cristo resucitado; puesto que con el bautismo, ritual de iniciación, los cristianos renuncian a sus «lazos de sangre» terrenales para convertirse en hijos de Dios<sup>1005</sup>. Ritualmente, esto se expresa en la invocación de Dios como padre (*abba*) por parte del iniciado. Y aunque nunca lo expresa abiertamente también da a entender que todos los cristianos son hermanos: “...*En efecto, cuántos son guiados por el Espíritu de Dios, éstos son hijos de Dios. Porque no recibisteis el espíritu de esclavitud para recaer de nuevo en el temor, sino que recibisteis el espíritu de hijos adoptivos, que nos hace exclamar ¡Abba! ¡Padre!...*”<sup>1006</sup>

En la nueva comunidad cristiana los ritos del bautismo y de la eucaristía establecían nuevos lazos sociales con claras precedencia sobre los lazos de parentesco. De esta forma, los cristianos compartían las comidas sagradas que los unían en el espíritu no en la carne. Esta nueva concepción del espíritu de San Pablo modela tanto la manera de entender la vida cristiana en este mundo como la vida eterna, abandonando el concepto fariseo de una vida terrenal renovada al final de los tiempos para prometer a cambio una vida eterna del espíritu en la presencia de Dios en el Cielo<sup>1007</sup>.

---

<sup>1004</sup> “...«Los manjares para el vientre y el vientre para los manjares». Pero al uno y al otro los exterminará Dios...”. “I Corintios 6, 13”, en *La Santa Biblia*. Ed. Paulinas. Madrid, 1981, p. 1338.

<sup>1005</sup> MCDANNELL, C., LANG, B.: *Opus cit* pp.108, 113.

<sup>1006</sup> “Carta a los romanos”, en *La Santa Biblia*. Ed. Paulinas. Madrid, 1981, p. 1324.

<sup>1007</sup> MCDANNELL, C., LANG, B.: *Opus cit.*, p. 114

### 3.7.3.5.3. San Juan y el *Cielo* teocéntrico

San Juan, que continúa la línea iniciada por Jesús y seguida por San Pablo, mantiene en el *Apocalipsis* que el *Cielo* sólo podía ser un lugar radicalmente separado de este mundo; el *Cielo* era la plena realización en Dios<sup>1008</sup>.

La muerte física la considera algo natural, consecuencia de la debilidad radical de la carne, que no es mala en sí, pero es transitoria, se puede superar, pues el hombre que cree en Dios, «aunque muera vivirá para siempre; y todo el que vive y cree en mí, no morirá jamás» (Juan 11, 25-26). Por tanto, la muerte física no supone una ruptura, sino el principio de la unión plena con Cristo, quien es la resurrección. Pero para el que participa del pecado del mundo la muerte física significa el final de su existencia (Juan 3, 16)<sup>1009</sup>.

Por otro lado, San Juan habla de la «resurrección corporal y universal del último día»: “...*No os maravilléis de esto; llega la hora en que todos los que estén en los sepulcros oirán su voz y saldrán; los que obraron el bien resucitarán para la vida, y los que hicieron el mal resucitarán para la condenación* (Juan 5, 28-29)...”<sup>1010</sup>. Por tanto, este autor hace referencia a dos concepciones relativas a la vida futura, una en clave de inmortalidad, pero no exclusiva del alma, puesto que san Juan no es dualista, y otra en clave de resurrección<sup>1011</sup>.

Precisamente, en el *Apocalipsis* San Juan mezcla la idea de la vida con Cristo después de la muerte y la vida final escatológica anunciando un nuevo mundo sin lágrimas en el que ya no habrá muertes<sup>1012</sup>: “...*Al vencedor le pondré de columna en el Santuario de mi Dios, y no saldrá fuera ya más; y grabaré en él el nombre de mi Dios, y el nombre de la*

---

<sup>1008</sup> *Ibidem.*, p. 115.

<sup>1009</sup> DE LEÓN AZCÁRATE, J. L.: *Opus cit.*, p. 379.

<sup>1010</sup> “San Juan”, en *La Santa Biblia*. Ed. Paulinas. Madrid, 1981, p. 1251.

<sup>1011</sup> DE LEÓN AZCÁRATE, J. L.: *Opus cit.*, p. 380.

<sup>1012</sup> *Ibidem.*, p. 381.

*ciudad de mi Dios. La nueva Jerusalén, que baja del cielo enviada por Dios y mi hombre nuevo (Apocalipsis, 3, 12).*

*Luego vi un cielo nuevo y una tierra nueva (...) Y oí una fuerte voz que decía desde el trono: Esta es la morada de Dios con los hombres. Pondrá su morada entre ellos y ellos serán su pueblo y él, Dios-con ellos, será su Dios. Y enjugará toda lágrima de sus ojos, y no habrá ya muerte ni habrá llanto, ni gritos ni fatigas, porque el mundo viejo ha pasado (Apocalipsis 21,1-4)...”<sup>1013</sup>.*

Junto a esto, San Juan describe, en el *Apocalipsis*, el *Más Allá* de forma gráfica. En primer lugar, nos muestra la liturgia celestial que él imagina y termina con otra liturgia: la de la nueva y eterna Jerusalén en la que el *Cielo* y la tierra son una misma realidad. El esplendor celestial se opone así al terrible mundo terrenal de las persecuciones, guerras e idolatrías.

Según su propio testimonio, se le permite ver “...que una puerta estaba abierta en el cielo...”, mientras un ángel le decía “...sube aquí y te mostrare lo que va a suceder...”. San Juan cae en éxtasis y ve que “...había en el cielo un trono y sobre el trono uno sentado (...) tenía el aspecto de una piedra de jaspe y de sardónica. El trono estaba rodeado de un arco iris, parecido a la esmeralda. Alrededor del trono había veinticuatro tronos, sobre los que estaban sentados veinticuatro ancianos, vestidos de blanco, y teniendo sobre sus cabezas coronas de oro. Del trono salían voces y truenos. Siete lámparas de fuego ardían delante del trono (que son los siete espíritus de Dios). Delante del trono había como un mar de vidrio, como de cristal; en medido de trono y alrededor, cuatro animales llenos de ojos por delante y por detrás. El primero era parecido a un león; el segundo a un toro; el tercero tiene la cara parecida a la de un hombre; el cuarto parecido a un águila que vuela. Los cuatro animales

---

<sup>1013</sup> “Apocalipsis 3, 12; 21, 1-4”, en *La Santa Biblia*. Ed. Paulinas. Madrid, 1981, pp. 1438, 1451.

*tienen cada uno seis alas (...) y repiten sin cesar día y noche: «Santo, santo, santo es el Señor Dios, el Omnipotente, el que era, el que es, el que viene». Mientras Dios ocupa su trono en inmutable majestad, los espíritus agitan sus alas y los ancianos se postran...»*<sup>1014</sup>.

A pesar de que la visión pueda resultar fantástica, estaba basada en la tradición, pues lo que hizo San Juan fue revivir la visión que unos setecientos años antes tuvo Ezequiel, profeta del Antiguo Testamento<sup>1015</sup>. No obstante con San Juan el *Cielo* se hace más humano, pues en su representación los que rodean el trono de Dios no son sólo almas o ángeles, sino seres humanos: veinticuatro ancianos, a los que identifica por su número, atuendo y atributos como sacerdotes –veinticuatro era el número tradicional de las familias sacerdotales judías-, personas de todas las tribus de Israel, así como «un numero imposible de calcular de gente de todas las naciones, razas, tribus y lenguas» que se unen a los ancianos en la veneración a Dios tocando arpas, agitando hojas de palmera, cantando y

---

<sup>1014</sup> “Apocalipsis 4”, en *La Santa Biblia*. Ed. Paulinas. Madrid, 1981, pp. 1439-1449.

<sup>1015</sup> Estando Ezequiel junto al río Quebar, tuvo una visión: “...se abrieron los cielos y contemplé visiones divinas (...) por encima del firmamento (...) apareció como una piedra de zafiro, en forma de trono, y sobre esta especie de trono, una figura de aspecto semejante al de un hombre, que se erguía sobre él. Desde lo que parecían sus caderas para arriba vi que era como un bronce resplandeciente, algo que parecía fuego, dentro y alrededor de él; y desde lo que parecían sus caderas para abajo vi también algo así como un fuego, refulgente todo en torno, semejante al arco iris que aparece en las nubes en un día de lluvia; tal era el fulgor que despedía. Esta visión era como la imagen de la gloria de Yavé. A su vista yo caí rostro en tierra y oí una voz que hablaba...”. Por debajo del trono aparece “...la figura de cuatro seres cuyo aspecto era el siguiente: presentaban forma humana, pero cada uno tenía cuatro caras y cuatro alas. Sus piernas eran rectas y sus pies semejantes a las plantas de un buey, relucientes como bronce bruñido. Debajo de las alas, en los cuatro lados salían manos humanas (...) En cuanto a su semblante, presentaban cara humana, pero los cuatro tenían cara de león, a la derecha, cara de toro a la izquierda y los cuatro también tenían cara de águila (...) en el suelo había una rueda al lado de los cuatro. El aspecto de las ruedas, su estructura, resplandecía como el crisólito (...) sus yuntas estaban cuajadas de ojos todo alrededor...”. En “Ezequiel”, en *La Santa Biblia*. Ed. Paulinas. Madrid, 1981, pp. 1002-1003. En la tradición musulmana también Mahoma tuvo una visión, similar a la de Ezequiel, en la que subía al Cielo y le revelaban los *milagros* de Dios. En algunas versiones subía por una escalera, en otras cabalgaba por los siete cielos en buraq, un animal sobrenatural con cabeza humana, cuerpo de caballo y alas de pájaro. Vio un gran Templo celestial muy cerca del trono de Dios. Éste estaba hecho de rubí y descansaba sobre cuatro pilares de esmeralda, y alrededor de él desfilaban diariamente setenta mil ángeles que rezaban. Muy cerca del Templo se encontraba el árbol de la vida del que manaban cuatro ríos del paraíso, que a veces se representa en el jardín de las mezquitas. Por otro lado, en el Próximo Oriente a menudo aparecen figuras híbridas, compuestas de partes humanas, de toro, de león o de águila, y casi en todos los casos se encuentran custodiando tronos divinos o regios, así como entradas palaciegas o templarias. Se les llamaba querubines. Según la tradición israelita también custodiaban el «Árbol de la vida» en el Edén y estaban colocados sobre el arca para que sirvieran de guardianes del trono de Dios. En HAMBLIN, W., ROLPH SEELY, D.: *Opus cit.*, pp 31,135-136, 207.

gritando y quemando incienso en un altar que está situado delante del trono. Probablemente, todas estas personas, incluidos los ancianos, son mártires que murieron por sus creencias cristianas, pues el martirio aseguraba la gloria inmediata, así como un lugar cercano al trono divino<sup>1016</sup>.

La liturgia celestial que describe san Juan es una mezcla del ceremonial de la corte romano-helenística y del culto cristiano primitivo; y el Cielo como lugar sagrado comparte las características de la arquitectura ritual del siglo I: una gran sinagoga judía o una basílica grecorromana, puesto que los lugares de reunión cristianos eran casas particulares, insuficientes para albergar una liturgia celestial de tal dimensión<sup>1017</sup>.

Por último, al igual que sucedía con las predicciones de Jesús y San Pablo, las visiones de San Juan revelan un *Cielo* teocéntrico. Dios y Cristo se sientan en un trono que irradia tanta luz que ya no se necesitan ni las lámparas ni el sol ni la luna; mientras que ríos y árboles proporciona alimento espiritual, no físico. Y aquellos que más se han sacrificado en nombre de Cristo (los célibes, que dejaron a un lado las preocupaciones terrenales de la familia y el matrimonio; los mártires que ofrecieron su propio cuerpo) son los que más cerca se encuentran del trono divino y gozaran de la vida inmortal en una tierra renovada, la Nueva Jerusalén eterna, que san Juan ve descender del *Cielo* al lado de Dios y situarse en la tierra<sup>1018</sup>.

---

<sup>1016</sup> MCDANNELL, C., LANG, B.: *Opus cit.*, p. 117.

<sup>1017</sup> *Ibidem.*, p. 120.

<sup>1018</sup> *Ibidem.*, p. 123.

### 3.7.3.6. Diversos paraísos en los escritos de la patrística: El *Cielo* de San Ireneo y San Agustín (s. II-V)

La voluntad de sobrevivir en una civilización hostil a la fe cristiana lleva a sus seguidores a concebir el Cielo, como antes lo hicieron los judíos apocalípticos, como la recompensa por los privilegios terrestres de los que no habían podido disfrutar. En concreto, un autor cristiano, San Ireneo, que vive las persecuciones que contra los cristianos tuvieron lugar en Lyon en los años 175-177, ve en el Cielo el lugar de recompensa por la pérdida de la vida terrenal. Así, sirviéndose de numerosas referencias tomadas tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento y de algunos documentos apócrifos crea la imagen del mundo nuevo que esperaba: un Cielo como *mundo material glorificado*, donde el cuerpo humano, devuelto a la vida, sería emplazado en un entorno ideal, en el que las mujeres darían a luz numerosos niños y no habría que trabajar para obtener alimento, pues la naturaleza misma proporcionaría vino y grano en abundancia. Según esta concepción, el mundo nuevo se vería libre del control pagano y sería puesto en manos de los justos, que vivirían felices durante mil años y disfrutarían de sus cuerpos materiales, fértiles y capaces de concebir descendencia. En este mundo nuevo tampoco existiría la vejez, ni la muerte. Era el reino de Cristo, el Mesías. Al cabo de los mil años, el reino del Jesucristo sería sucedido por el reino de Dios padre, que habría de durar eternamente<sup>1019</sup>.

#### 3.7.3.6.1. El *Cielo puramente espiritual*

Hacia el siglo IV, los mártires se habían convertido en figuras del pasado a las que se veneraba como santos, pero los días en los que había que probar la fidelidad a Cristo soportando sufrimiento habían pasado ya. Por tanto, había que buscarse otro modelo de santidad y perfección, que

---

<sup>1019</sup> MCDANNEL, C., LANG, B.: *Opus cit.*, pp. 143, 165.



acercara al hombre a la divinidad; y se encuentra en el ascetismo, pues el cristiano ascético, al igual que el mártir, pone a prueba su lealtad renunciando al mundo, privándose de las comodidades de la vida, soportando el dolor y esforzándose en un compromiso total con la vida espiritual. El asceta proporciona ese eslabón de unión al participar tanto de este mundo a través de su cuerpo, como del plano de existencia de Dios, al llevar una vida virginal que los haría «iguales a los ángeles»<sup>1020</sup>.

En este contexto dominado por las ideas ascéticas, las imágenes del *Más Allá* de San Ireneo eran demasiado materialistas para ser compatibles con el nuevo espíritu. Las bendiciones del milenio –larga vida con muchos hijos en una tierra fértil- no presentaban ningún atractivo para los ascetas. Lo que ahora deseaban los cristianos era un descanso espiritual y el disfrute de la presencia de Dios. El espíritu sustituye así a la materia en el reino de los *Cielos*.

El máximo exponente de esta teoría fue San Agustín (354-430) que plantea un *Cielo puramente espiritual*, un mundo de almas *sin carne* que encontraban descanso y placer en la contemplación de Dios. Al igual que la vida del filósofo célibe, la *vida* en el Cielo estaría privada de las relaciones humanas y de las preocupaciones terrenales. Para este autor, la felicidad última consistía en la unión mental y espiritual con Dios.

El *Cielo* de San Agustín era el mundo del *Más Allá* de la filosofía griega platonizante, aceptada por numerosos autores cristianos. Por ejemplo, la obra del neoplatónico Plotino (205-270 d. C.) recomendaba enfáticamente la renuncia al mundo y la adopción de un modo de vida ascético, manifestando incluso que para no verse envuelto en el mundo material se debía renunciar al poder, a los cargos públicos y al gobierno. Para ese autor su principal preocupación consistía en la contemplación de la auténtica belleza, que sólo se puede encontrar en el mundo trascendente

---

<sup>1020</sup> *Ibidem.*, p. 145.

de las Ideas. En su opinión, el fin último de la filosofía era liberar el alma de la prisión del cuerpo, reforzar su poder espiritual y prepararla para su ascensión celestial después de la muerte del cuerpo<sup>1021</sup>.

San Agustín, expuesto a estas filosofías, adopta una mezcla de platonismo y cristianismo. En su tratado *Sobre la Fe y el Credo* (393) analiza la afirmación de San Pablo de que en la vida eterna tendremos «cuerpos espirituales». San Agustín trata de reconciliar la idea de San Pablo con la filosofía neoplatónica, desposeyendo al término cuerpo de todas sus connotaciones materiales, pues después de la resurrección tendrá lugar un «cambio angelical» en el que el cuerpo perderá su cualidad material. No habrá ya carne y sangre, sino sólo cuerpo celestial<sup>1022</sup>.

En los últimos años de su vida San Agustín revisa esta concepción del *Cielo* y le da una nueva dimensión de carácter social al introducir en ella la comunidad de los bienaventurados. Posiblemente, derivado del hecho de que a pesar de ser sacerdote célibe, no lleva la vida contemplativa de un eremita, sino que fue nombrado obispo, en el año 396, lo que le obliga a estar en contacto directo con la sociedad, el mundo de los negocios y la política.

A medida que San Agustín se fue acercando al mundo hizo nuevas afirmaciones sobre las relaciones humanas en el *Más Allá*. El primer signo de la revisión de su concepto de la otra vida se deduce de una carta escrita en el año 468 d. C. a una noble romana que había perdido a su marido: «No debes entristecerte como los paganos que no tienen esperanza; sabemos que no perdemos, sino que enviamos por delante a nuestros familiares (...) sabemos, finalmente, que hemos de llegar a aquella vida en que nuestros familiares nos serán, cuanto mejor conocidos, tanto más queridos y amables». En esta nueva concepción, la existencia en el *Cielo* ya no

---

<sup>1021</sup> *Ibidem.*, p. 150.

<sup>1022</sup> *Ibidem.*, p. 154.

consiste solamente en la unión mental y espiritual con Dios; la esperanza de reunirse con los familiares da al *Cielo* una nueva dimensión de carácter social, en la que también incluye a los ángeles. De esta forma, la comunicación pasa a ser otro rasgo de la vida eterna<sup>1023</sup>.

No obstante, en el *Cielo* las relaciones terrenales –amigo, criado, hijos y esposa- serán reemplazadas por la «sociedad» de ángeles y la *comunidad* celestial. En la «nueva sociedad» las relaciones individuales propias de la tierra se disolverán, así que no cabe la amistad, los lazos del matrimonio y del hogar. Para San Agustín la diversidad de personalidades y voluntades, juicios, opiniones y costumbres amenazaba la paz social y la armonía, por eso en el Cielo, la diversidad desaparecerá en presencia de Dios.

Otros aspectos que también evolucionan en sus escritos más tardíos son las relaciones entre la Iglesia y el Estado y entre el espíritu y la materia. En *La ciudad de Dios* define la Iglesia como la institución a través de la que Cristo ejerce su autoridad. Dominio que se da en el presente y no en un futuro lejano. Por otra parte, su contacto directo con el mundo le lleva a pensar que la comunidad humana continuaría en el otro mundo, otorgándole así al cuerpo más cualidades materiales de las que antes le había concedido. De esta forma, ahora ya no separa la mente y la materia con el fin de poder escapar a un mundo espiritual puro e incontaminado; al contrario, señala cómo el espíritu no está separado del plano de existencia de la materia, sino que actúa desde *dentro* dominándola. Así, en la otra vida, el espíritu dominará y guiará a la carne, y la carne será sierva del espíritu, sin que exista alienación entre ambos<sup>1024</sup>.

Probablemente, lo que San Ireneo y San Agustín piensan acerca de la existencia celestial es una proyección de cómo veían su realidad terrenal. La esperanza de San Ireneo del cuerpo fértil capaz de engendrar se

---

<sup>1023</sup> *Ibidem.*, p. 155.

<sup>1024</sup> *Ibidem.*, pp. 162-165.

corresponde con la valoración del cuerpo humano y de la creación en general. Por su parte, el alma «sin carne» del San Agustín de los primeros tiempos obedece a su forma ascética de entender el mundo; mientras que el *cuerpo* celestial de los últimos años es un paralelo de la forma que entonces tenía de entender la vida en el mundo terrenal: el cuerpo debía de estar bajo el control del espíritu de la misma forma que el mundo debía estar bajo el control de la Iglesia<sup>1025</sup>.

El anciano San Agustín define un *Cielo* que fue un modelo teológico dominante durante más de mil años. Consideran McDannell y Lang<sup>1026</sup> que el *Cielo* de *La Ciudad de Dios*, comparado con el del Nuevo Testamento y las posturas ascéticas, era más humano y menos teocéntrico; y el ser humano *celestial*, aunque *espiritual*, era más material, más sensual, más abierto a la comunicación, aunque, su subordinación a la divinidad seguía siendo completa. Para que esta sumisión dejase de existir era necesario que los hombres desarrollaran el sentido de la confianza en sí mismo, lo que no fue posible hasta los siglos centrales de la Edad Media, cuando, al amparo de una economía floreciente, se desarrollaron ciudades, monasterios y universidades.

### 3.7.3.7. El jardín paradisiaco

En la Antigüedad son numerosos y variados los lugares felices donde vivir para la eternidad: El Jardín de las Hespérides, los Campos Elíseos, las Islas Afortunadas, la isla de los Bienaventurados. En todos ellos existen paralelismos y conexiones que se enriquecen mutuamente y contribuyen a diseñar la imagen paradisiaca de un país ideal. Posiblemente, también tenga algo que ver el hecho de que la filosofía griega hace del jardín un lugar para el deleite, el goce y la dicha, una consideración análoga a la que las

---

<sup>1025</sup> *Ibidem.*, p. 166.

<sup>1026</sup> *Ibidem.*, p. 167.

grandes religiones monoteístas hacen, posteriormente, del tema del Paraíso: lugar originario de belleza, armonía y felicidad del que los hombres fueron expulsados y al que se les prometió el retorno, al final de los tiempos<sup>1027</sup>.

El cristianismo y otras religiones monoteístas coinciden en establecer el *otro mundo* en un Paraíso, en un jardín, al que conciben como un lugar aislado de la vida cotidiana. Un lugar de refugio, de placer e incluso de inspiración o alimento del espíritu. Su trasunto terrestre es un vergel, pues la felicidad suprema que sueñan los pueblos que padecen la sequía del desierto es vivir en un lugar en armonía con la Naturaleza y en el que fluya el agua en abundancia<sup>1028</sup> (véase fig. 167).

Así, el jardín del Edén, en sus diferentes denominaciones, es un ideal del que participaban distintas religiones<sup>1029</sup>. Según numerosas mitologías, tras dominar las aguas primordiales durante la creación, los dioses plantaron un jardín paradisíaco, exuberante y fértil, un símbolo universal de vida y prosperidad. Por ejemplo, el dios sumerio Enki levanta un templo en Eridu, y en él planta un jardín, repleto de árboles frutales y pájaros cantores. Su finalidad era recordar a los fieles el poder de los dioses sobre la fertilidad y la vida. Los ecos del Paraíso se reflejan arquitectónicamente en los templos mediante ornamentaciones florales, o a través de jardines reales en el recinto templario, para conmemorar el jardín ideal. De la

---

<sup>1027</sup> Los jardines ocupan un lugar importante entre los filósofos griegos, pues estos eran amantes del campo y de la naturaleza y asociaron este amor a la filosofía. Así, Platón instaló su Academia en un gimnasio, entre árboles a las afueras de Atenas. Según se ha dicho, allí exponía su ideal estético que consideraba al ser humano como centro luminoso de perfección. También, Aristóteles fundó su Liceo entre avenidas de plátanos, el árbol predilecto entre los griegos. Y muchos otros filósofos griegos unieron sus escuelas a la naturaleza. Según la tradición el primer jardín privado fue el del filósofo Epicuro: «un lugar de retiro para la vida en común, la meditación amistosa de unas personas dedicadas a filosofar donde se buscaba, ante todo, una felicidad cotidiana y serena». SEGURA MUNGUÍA, S.: *Opus cit.*, pp. 58-59.

<sup>1028</sup> En realidad, los jardines parece que tuvieron su origen en el desierto, sobre todo en Oriente, especialmente en Egipto y Mesopotamia, de donde fueron propagándose hacia los países ribereños del Mediterráneo, donde el clima hace muy difícil la vida si no hay oasis o jardines en los que poder disfrutar de agua y sombra. SEGURA MUNGUÍA, S.: *Opus cit.*, p. 58.

<sup>1029</sup> SEGURA MUNGUÍA, S.: *Opus cit.*, p. 20.

misma manera, el Templo de Salomón estaba decorado profusamente con motivos florales<sup>1030</sup>.

Según la Biblia, el jardín del Edén era, esencialmente, un lugar sagrado que representa el estado primigenio en el que Dios, el hombre y la naturaleza convivían en perfecta armonía. El Edén, palabra hebrea que significa paraíso terrestre<sup>1031</sup>, es, además, según el Génesis, la patria del linaje humano antes del pecado original, pues allí fueron colocados por Dios el primer hombre y la primera mujer<sup>1032</sup>. Al igual que en el Jardín de las Hespérides, en medio del Jardín del Edén estaban el «árbol de la vida» y el «árbol del conocimiento» del bien y del mal y Dios prohibió a Adán que comiera los frutos de este último, "...porque el día en que comas de él morirás..."<sup>1033</sup>. Con ello, el ser humano descubre el dolor y la muerte e inicia un penoso viaje por retornar al Paraíso Perdido. En este viaje en la búsqueda del Cielo el hombre procura crear paraísos terrenales que le permitan soñar con la felicidad suprema.

Sin embargo, al final de los tiempos, Dios perdonaría el Pecado Original y restablecería la condición paradisiaca original. Es decir, crearía una «nueva tierra» y liberaría a todos los justos de sus penalidades. Otfred de Weisenburg, monje y poeta del siglo IX, formulaba así sus anhelos: «Allí lilas y rosas florecen siempre en tu honor, emanan siempre dulce aroma y nunca se marchitan, y su fragancia no cesa nunca de inspirar bendición eterna en el alma»<sup>1034</sup>.

De forma similar, pero con mayor cantidad de detalles, se describe la «nueva tierra» en un manual monástico de teología, *Elucidación*,

---

<sup>1030</sup> HAMBLIN, W. J., ROLPH SEELY, D.: *Opus cit.*, p. 12.

<sup>1031</sup> PÉREZ-RIOJA, J. A.: *Opus cit.*, p. 190. No obstante, La Biblia explica que Edén es una palabra oscura que también parece significar estepa. Su localización es genérica, «al oriente», y escapa a toda localización precisa. Así, pues en medio de una estepa Dios crea un jardín hermoso para el hombre. "Génesis 2, 8", en *La Santa Biblia*. Ed. Paulinas. Madrid, 1981, p. 10.

<sup>1032</sup> "Génesis, 2, 9-11", en *La Santa Biblia*. Ed. Paulinas. Barcelona, 1982, p. 10.

<sup>1033</sup> *La Santa Biblia*, "Génesis 2, 17". Ed. Paulinas. Madrid, 1981, p. 11.

<sup>1034</sup> MCDANNEL, C. Y LANG, B.: *Opus cit.*, p. 179.

compilado en latín hacia el año 1100: la nueva creación será un fragante y agradable jardín; la tierra «en cuyo regazo yace el cuerpo del Señor será como el paraíso en su integridad, y, al haber sido regada por la sangre de los santos, estará decorada eternamente con flores de dulce aroma, azucenas, rosas y violetas que no desaparecerán nunca».

Aunque escasos, todos los documentos que dan testimonio de las opiniones de la gente corriente incluyen las mismas imágenes. Un cuento popular cántaro, recogido en un documento de la Inquisición, describe las «hermosas grutas con pájaros cantores» de la otra vida; los bienaventurados pueden esperar vivir en un clima ideal en el que no habrá «ni sed ni hambre ni frío ni calor, sino sólo temperaturas más moderadas». Tanto el obispo Otón de Freising, en el siglo XII, como Guillermo de Alvernia, obispo de París, en el siglo XIII, critican esta imagen paradisiaca de la otra vida por formar parte de la predicación popular de los monjes rurales; aunque, reconocían la generalizada aceptación de las imágenes rurales del Cielo<sup>1035</sup> (véase fig.178).

Si bien esta imagen del paraíso alcanza una importancia considerable en algunas áreas medievales primitivas, no vuelve a aparecer en su totalidad hasta el Renacimiento<sup>1036</sup>.

### **3.7.3.7.1. El jardín paradisiaco en otras religiones: El Islam y el Budismo (¿difusionismo?)**

El *Cielo* también es para el Islam un vergel<sup>1037</sup>, aunque *El Corán* emplaza el Jardín en otro lugar diferente, cerca del «Azufaifo del Confín», el equivalente musulmán del «árbol de la vida» del que manaban los cuatro

---

<sup>1035</sup> *Ibidem.*, p. 181.

<sup>1036</sup> *Ibidem.*, p. 228.

<sup>1037</sup> *El Corán*, Azora II, 33-36. Prólogo y Traducción de J. Vernet. Ed. Óptima. Barcelona, 2001, p. 46.

ríos del paraíso que a veces se representa en el jardín de las mezquitas<sup>1038</sup>, que a su vez se encuentra al lado del «Jardín de la Morada» o del «Refugio»<sup>1039</sup>. El Paraíso en la religión musulmana se describe como un amplio jardín, tan grande como el cielo y la tierra, situado muy alto, un edén donde corren los arroyos, donde los creyentes encontraran agua incorruptible, una leche de sabor inalterable, un vino delicioso, una miel purificada, frutas y esposas puras, llamadas huríes y jóvenes. Unas y otros estarán al servicio de los elegidos que se tenderán en tumbonas o se acomodaran en asientos, alfombras e incluso divanes<sup>1040</sup> (véase fig. 180).

La cosmología budista describe toda una jerarquía de paraísos en los que cualquier ser vivo puede renacer una vez ha logrado el karma positivo suficiente, resultado de la acumulación de actos justos y meritorios en existencias previas. Incluyen seis reinos del mundo sensual, donde todavía se puede experimentar el placer y el deseo: los reinos de la «forma pura» donde se renace con un cuerpo material, pero libre de pasiones y los reinos «sin forma alguna», donde la existencia es puramente espiritual y son habitados por dioses superiores llamados *bramas*. La estancia en estos paraísos es placentera y en los más elevados el dolor físico y mental está prácticamente ausente. Sin embargo, cuando el buen karma se agota hay que abandonar el paraíso, pues no olvidemos que pertenecen al mundo terrenal. El verdadero Paraíso solo se alcanza con el Nirvana, pero éste es muy difícil de conseguir, por eso, pese a sus limitaciones, la vida en uno de estos paraísos es el destino más deseable, quizás porque es el estado mundano que más se asemeja a la dicha de la liberación final<sup>1041</sup>.

---

<sup>1038</sup> El jardín del Taj Mahal (1654) se encuentra dividido en cuatro partes. Cuatro ríos o canales parten de una fuente/manantial central, motivo común en los jardines islámicos, símbolo de los cuatro ríos del paraíso. HAMBLIN, W. J., ROLPH SEELY, D.: *Opus cit.*, p. 136. Este paraíso será igualmente una fuente de inspiración para los artistas, pues lo reproducen en los frisos de los palacios, en los motivos murales y hasta en las alfombras. CHEBEL, M.: *Opus cit.*, p. 192.

<sup>1039</sup> *El Corán*, Azora LIII, 14-15. Prólogo y Traducción de J. Vernet. Ed. Óptima. Barcelona, 2001, p. 382.

<sup>1040</sup> CHEBEL, M.: *Diccionario del amante del Islam*. Paidós. Barcelona, 2005, p. 304.

<sup>1041</sup> ARNAU, J.: *Antropología del budismo*. Kairós. Barcelona, 2007, pp. 33-34.



### 3.7.3.7.2. Del paraíso-jardín al paraíso- ciudad

Pero no todas las imágenes medievales populares del *Cielo* eran descripciones de un vergel. Con el resurgimiento urbano que experimenta Europa en los siglos XII y XIII, el jardín paradisiaco se convierte en una hermosa llanura que rodea a una ciudad celestial. El *Cielo* se convierte así en una ciudad: la Nueva Jerusalén de la Biblia.

Este nuevo concepto del reino celestial es promovido por los frailes, franciscanos y dominicos, que aún, siendo ascetas, no se alejaban de la sociedad, sino que formaban parte de la población urbana. Y aunque criticaban el lujo excesivo e inculcaban el deber de la caridad, algunos promovían un tipo de espiritualidad que resultaba aceptable a los burgueses de clase alta, pues para los mendicantes la riqueza urbana lejos de impedir la virtud, contribuía a lograrla; en su opinión la vida justa y el orden social dependían de la propiedad privada y del comercio<sup>1042</sup>.

Los escritores espirituales que promueven un concepto más urbano del cielo encuentran testimonios que apoyan sus ideas en pasajes de *La Biblia*. En concreto, en el *Libro del Apocalipsis* de san Juan que describe la Jerusalén celestial como: “...un cuadrado (...) la estructura de su muralla es de jaspe, y la ciudad de oro puro, semejante al del puro cristal. Los fundamentos del muro (...) están adornados de toda clase de piedras preciosas: el primero es de jaspe, el segundo de zafiro; el tercero, de calcedonia; el cuarto de esmeralda (...) las doce puertas son doce perlas: todas las puertas están hechas de una sola perla. La plaza de la ciudad es de oro puro...”<sup>1043</sup> (véase fig. 168, 171).

De esta forma, las órdenes mendicantes y los frailes urbanos relegan de su predicación popular las imágenes paradisiacas y la sustituyen por un

---

<sup>1042</sup> MCDANNEL, C. Y LANG, B.: *Opus cit.*, p. 182.

<sup>1043</sup> “Apocalipsis, 21,16”, en *La Santa Biblia*. Ed. Paulinas. Madrid, 1981, p. 1452.

«Cielo urbano»<sup>1044</sup>, que también encuentra eco en la liturgia de la Iglesia. «Que los ángeles te guíen al paraíso», cantaban los sacerdotes, «que los mártires te reciban cuando llegues y te guíen a la ciudad santa de Jerusalén»<sup>1045</sup>. Ya desde el siglo IX se había cantado algunas versiones que sugerían que el alma entraba primero en un jardín y después en la ciudad santa. Otros autores como Pedro Abelardo (1079-1142) y Joaquín de Fiore (1132-1202) mezclaron los temas urbanos y bucólicos para crear imágenes poéticas del «otro mundo». Por su parte, Gottschalk de Holstein, (1190), visionario alemán, describe las rectas avenidas y las casas, ordenadas con perfecta regularidad de su Jerusalén celestial. De forma parecida la describe en un poema Giacomino de Verona, fraile franciscano, a finales del s. XIII. También Gerardesca (1210-1269), terciaria de la orden Carnaldolese, hace una descripción de un «Cielo urbano», pero con más detalle. Así, a pesar de vivir recluida en Pisa, sus visiones le permiten describir el *Cielo* como una ciudad-estado con un gran territorio similar a un parque. Distingue tres áreas en las que vivían los bienaventurados: la ciudad propiamente dicha (la Jerusalén celestial), siete castillos construidos sobre montañas que rodeaban la ciudad y numerosas fortalezas de la vecindad. La ciudad es la morada de la Santísima Trinidad, la Virgen María, el coro de ángeles y los santos de mayores méritos. En los castillos, que eran visitados por la corte celestial al completo tres veces al año, vivían los bienaventurados de menor mérito. Las fortalezas menores estaban dedicadas al resto de los elegidos, que disfrutaban también del libre acceso a la ciudad santa.

Lo que Gerardesca ve es la Nueva Jerusalén del *Apocalipsis* convertida en una ciudad-estado del siglo XIII de la Italia septentrional, parecida a la ciudad suizo-italiana de Bellinzona tal y como puede ser contemplada aún hoy día, con sus ciudadelas en las montañas. Además, la visión refleja la

---

<sup>1044</sup> MCDANNEL, C. Y LANG, B.: *Opus cit.*, p. 184.

<sup>1045</sup> *Ibidem.*, p. 183.

relación entre las ciudades y los castillos que frecuentemente las rodeaban, pues al igual que la ciudad, el castillo era considerado un lugar de poder y de seguridad. Probablemente, la ciudad *celestial* asume su lugar entre las nociones cristianas del cielo debido a la dura realidad de la vida urbana medieval con sus calles estrechas y oscuras, sus fríos castillos, sus habitantes vulgarmente vestidos y su penetrante olor a cuadra<sup>1046</sup>.

### 3.7.3.8. El «Cielo empíreo<sup>1047</sup>» como lugar de luz

En los siglos XII y XIII no sólo resurge la ciudad, también renace una clase intelectual nueva. Una nueva generación de estudiosos, insatisfechos con las enseñanzas monásticas, que abre otros caminos para la teología. Los escritos de Pedro Abelardo, Pedro Lombardo y santo Tomás de Aquino conducen a la «teología social» o escolasticismo, que llega a dominar el pensamiento medieval. La creación de universidades en Italia, Francia e Inglaterra les proporciona un lugar tanto para desarrollar su pensamiento como para transmitirlo a generaciones de estudiantes. Además, el redescubrimiento de la obra de Aristóteles abre también nuevas vías intelectuales y da pie a numerosas controversias, con lo que la vida académica comienza a florecer. En esta atmósfera de renovación, los escolásticos revisan la teología tradicional del *Cielo*<sup>1048</sup>.

Para los teólogos medievales, que se veían como una élite intelectual, las especulaciones de los monjes y frailes servían sólo para divertir al pueblo. En este sentido, explicaba el obispo Otón de Freising (1112-1158) que «estas cosas las ponen como ejemplo algunos maestros para de esta manera dirigir a los simples a entender lo invisible por medio de lo visible». Por el contrario, el teólogo, formado en los libros, esperaba un

---

<sup>1046</sup> *Ibidem.*, p. 188.

<sup>1047</sup> Se dice del cielo o de las esferas concéntricas en que los antiguos suponían que se movían los astros. Obtenido desde <http://buscon.rae.es>.

<sup>1048</sup> *Ibidem.*, p. 192.

*Cielo* que coincidiera con las ideas escolásticas de luz, armonía y contemplación. Su *Cielo* era el «Cielo empíreo», y la *vida* celestial consistía en el conocimiento de lo divino. En consecuencia, el entorno natural carecería de interés para ellos, pues ponían el conocimiento por encima de todas las cosas. De esta forma, esperaban llegar a lograr el conocimiento pleno de la divinidad<sup>1049</sup>.

Los teólogos escolásticos estaban de acuerdo con Aristóteles en que el universo se componía de esferas concéntricas y de niveles. En el interior de la tierra, estaba el infierno, formado de magma indiferenciado y materias en bruto. La esfera más exterior comprendía el firmamento, especie de concha esférica que encerraba el universo material. Más allá del firmamento se encontraba el mundo de Dios, organizado en dos niveles. El primero era el «Cielo espiritual» o «Cielo empíreo», era la morada de las almas bienaventuradas, después de la muerte y del Juicio Final, una vez que habían recibido su nuevo cuerpo glorificado, y de los ángeles; el segundo era el «Cielo de los Cielos o de la Trinidad», este nivel estaba reservado exclusivamente a Dios.

Los autores escolásticos no especularon acerca de las propiedades de la morada de Dios, evitaron cualquier referencia a algo más concreto y tangible, como por ejemplo, una ciudad o un jardín, y lo único que afirmaron fue que en ese plano de existencia celestial había luz. Una luz que, según la filosofía neoplatónica, no es algo material, sino una fuerza que emana de Dios. El resplandor no es una propiedad de los objetos, sino algo que poseen porque participan de Dios, de la luz divina<sup>1050</sup>.

Santo Tomás de Aquino (1225-1274) otorga al cuerpo humano glorificado el esplendor sobrenatural de la luz. Así, escribe que «los

---

<sup>1049</sup> *Ibidem.*, p. 229.

<sup>1050</sup> *Ibidem.*, pp. 194-195.

cuerpos de los bienaventurados brillaran siete veces más que el sol»<sup>1051</sup>. Pero según San Alberto Magno (1200-1280) no todos los bienaventurados eran igualmente brillantes: «Los santos recibirán distintos grados de claridad de acuerdo con sus diferentes grados de mérito»<sup>1052</sup>.

Pero no será solo el cuerpo humano glorificado el que recibirá el don del resplandor supremo; el mundo que se encuentra por debajo del «Cielo empíreo» –las estrellas, el sol, los planetas, la luna y la tierra- se convertirá en una casa de luz. Según Santo Tomás, antes del pecado original el universo estaba lleno de luz, pero debido al pecado Dios redujo la luminosidad de los cuerpos celestes; esta luminosidad se restablecerá, incluso de forma más intensa, cuando Dios renueve el universo final de los tiempos. De esta forma, la tierra se convertirá en una superficie brillante como el cristal, probablemente sólida, el aire será luminoso como el *Cielo* cuando no hay nubes, y el fuego será brillante como las estrellas. Mientras en el infierno reinará una profunda oscuridad. Según el obispo Freising, el fuego del infierno carece de todo poder para alumbrar; sólo produce una débil luz para aumentar el dolor de los condenados, que, de esta forma, podían contemplar las escenas de horror que tienen lugar a su alrededor. Por el contrario, para los bienaventurados «el exceso de luz será deleitable»<sup>1053</sup>.

Añade Santo Tomás de Aquino que en este mundo de luz no habrá lugar ni para las plantas ni para los animales. Los cuerpos celestiales dejarán de moverse, de forma que la materia orgánica dejará de existir, y lo que fuera una planta se convertirá de nuevo en aire, agua y tierra. El universo se mantendrá inmóvil, similar a una gran máquina a cuyas piezas se ha sacado brillo hasta dejarlas resplandecientes, pero que no cumplen ya su función. El mundo por debajo del «Cielo empíreo» no será el lugar en el

---

<sup>1051</sup> *Ibidem.*, p. 196.

<sup>1052</sup> *Ibidem.*, p. 197.

<sup>1053</sup> *Ibidem.*, p. 197.

que vivan los bienaventurados, sino algo que será contemplado y permanecerá vacío o semivacío; de no ser porque el interior de la tierra se convertirá en una mazmorra en la que los condenados serán condenados eternamente, el universo podría ser aniquilado.

La doctrina del *Cielo* entendida como pura luz cala en los poetas y artistas. La *Divina Comedia* de Dante y las catedrales góticas son los ejemplos por excelencia de la representación artística del Cielo luminoso.

En la *Divina Comedia* (1321) el poeta viaja a través del Purgatorio y de los diferentes Cielos hasta el «Cielo empíreo». Su guía *celestial* es Beatriz, una noble dama florentina muerta en 1290 y a quien Dante amaba. Al llegar al Cielo empíreo, Beatriz lo abandona para ir a reunirse con los bienaventurados, que están sentados en un gran anfiteatro por debajo de los ángeles y de la Santísima Trinidad. El poeta contempla los nueve órdenes de ángeles, que asumen la forma de nueve círculos de luz girando en torno al brillante punto de luz que es Dios, situado en el centro. Luego, Dante aparece delante de Dios, absorbido en la luz de la gloria divina. El poeta entrevé los rasgos de un hombre, Cristo y, al mismo tiempo, siente un profundo amor. Así termina el poema, pues Dante ha llegado a su meta final, la experiencia intangible de lo divino en luz y amor<sup>1054</sup>.

Por su parte, muchos de los constructores y arquitectos de las catedrales góticas hacían esa misma luz tangible y accesible en sus construcciones, ya que en ellas plasmaban la filosofía medieval de la luz y la elevación, tan íntimamente unidas al ansia de espiritualidad. Como el abad Suger, arquitecto de la abadía de Saint-Denis (Francia), para quien la catedral representaba una celebración del «Cielo empíreo»<sup>1055</sup>. Así, las finas y puntiagudas agujas de la catedral gótica se han comparado a una

---

<sup>1054</sup> *Ibidem.*, pp. 198-199.

<sup>1055</sup> *Ibidem.*, p. 199.

plegaria que se eleva hasta el cielo<sup>1056</sup>. Y los ventanales, que dejan pasar la luz, se han considerado simbólicamente el «ojo del alma»<sup>1057</sup>, pues permiten el acceso a la luz de la verdad, de la divinidad, que disipa la oscuridad de la ignorancia; con las vidrieras se acentúa este simbolismo (véase figs. 172-175).

### 3.7.3.9. La geografía celestial en los siglos XV y XVI

Los autores y artistas renacentistas juntan las imágenes de la ciudad celestial y del jardín-paraíso. Así, dividen el *Cielo* en dos niveles, uno humano y otro divino, que daban cuenta de la presencia de Dios y, al mismo tiempo, de los bienaventurados, pero éstos actuando como criaturas de dignidad independiente.

Por tanto, la geografía del *Cielo* renacentista se distribuye entre la ciudad celestial y el jardín del paraíso restaurado. El entorno celeste es, principalmente, la morada de Dios, al igual que la iglesia es su casa en la tierra. Los bienaventurados del *Cielo*, igual que las personas en la tierra, no viven donde vive Dios, sino en el jardín-paraíso, un ambiente más humano donde también se encuentran los ángeles y los santos. Éstos solo entran en la morada celeste para rendirle culto a Dios<sup>1058</sup>.

A diferencia del «Cielo empíreo» donde viven los bienaventurados de Santo Tomás de Aquino, el jardín-paraíso está lleno de pájaros, árboles, flores y agradables praderas. No se trata de una naturaleza salvaje, sino de un entorno *civilizado* con elementos (puertas, fuentes, barcos, tiendas) adaptado a los intereses y necesidades humanas. Así, las almas celestiales tienen sentido del tacto, juegan, escuchan música y pasan la eternidad de forma placentera. Los ángeles, que antes eran considerados de naturaleza

---

<sup>1056</sup> PÉREZ-RIOJA, J. A.: *Diccionario de símbolos y mitos*. Ed. Tecnos. Madrid, 2008, p. 121.

<sup>1057</sup> Al igual que el ojo se considera la «ventana del alma». KINDERSLEY, D.: *Signos y símbolos*. Ed. Pearson. Madrid, 2008, p. 234.

<sup>1058</sup> MCDANNELL, C., LANG, B.: *Opus cit.*, pp. 276-277.

divina, se han convertido en músicos que dan serenatas a las parejas de bienaventurados, los coronan con flores y los abrazan dándoles la bienvenida al *Cielo*; incluso, en ocasiones adquieren, en el arte renacentista, una apariencia más humana mostrando rasgos claramente femeninos en algunas pinturas.

La rigidez, inmutabilidad y jerarquización del *Cielo* medieval desaparecen en el *Cielo* renacentista, tanto en el lugar del que emana luz como en el paraíso. Los habitantes del paraíso disfrutaban de la compañía de los amigos y del entorno sin anhelar trasladarse a un estado más elevado; todos son considerados iguales, solo algunas marcas indican diferenciación social- las tonsuras de los monjes-; Cicerón y la mitología clásica les proporcionan modelos de un *Más Allá* más humano<sup>1059</sup> (véase fig. 176).

La idea del *Cielo* Medieval como un cono cuyo vértice es Dios es comparable a una caja cuya parte superior representa el culto de Dios, mientras que la parte inferior simboliza el jardín-paraíso. Dos planos de existencias que no están aislados el uno del otro, por el contrario, los *personajes* que lo pueblan pueden trasladarse de uno a otro; de hecho el fraile Savonarola ve una escalera que conectaba la morada de Dios con el paraíso de los santos. E incluso la fuente de la vida (y del amor), símbolo de la eterna presencia de la bendición divina, une la morada de Dios con el hogar de los santos. Por tanto, hay movimiento, vida *activa* en el *Cielo*, pero, según Dionisio el Cartujano (1402-1472), es diferente en cuanto que está «libre de toda imperfección». Algo por otra parte prohibido a los bienaventurados del «Cielo empíreo» de Santo Tomás de Aquino, pues no era necesario que abandonasen el mundo celestial para disfrutar de Dios.

Hacia el siglo XV el argumento de Santo Tomás pierde fuerza, pues los pensadores renacentistas, gente a la que gustaba viajar y moverse, no estaban de acuerdo con la escasa movilidad que se les permitían a los

---

<sup>1059</sup> *Ibidem.*, p. 278.



santos en el *Cielo*, argumentaban que si el paraíso había de ser humano no podía ser un lugar de inactividad. Por ejemplo, Bartolomé Facio critica la postura de Santo Tomás por limitar de forma injustificada la libertad de movimiento de los santos, «pues si no tienen potestad de abandonar el *Cielo* momentáneamente cuando así lo deseen, no pueden llamarse propiamente bienaventurados, ya que parece que no disfrutaban de libertad»<sup>1060</sup>. Según este autor los ciudadanos del *Cielo* deberían poder visitar «la tierra que habitamos» y moverse libremente entre ambos planos de existencia. De esta forma, el movimiento, que deja de ser un signo de imperfección, invade y da nueva forma a la existencia en el paraíso. Así, los bienaventurados de Fray Angélico bailan; los de El Bosco navegan en un barco; otros los imaginan volando como pájaros y jugueteando por los aires o zambulléndose en el mar.

Este paraíso de los sentidos fue relegado a un segundo plano en cuanto la Reforma empieza a adquirir fuerza en el panorama intelectual de Europa, para ser prácticamente olvidado a finales del siglo XVI. Solo perdura la idea de un *Cielo humano*, pues las personas siguen teniendo la esperanza de que en el Más Allá se incluya la posibilidad de moverse, viajar y, sobre todo, de reencontrarse y comunicarse con los demás. Sin embargo, estas ideas son rechazadas por los movimientos reformistas y contrarreformistas, porque vuelven a colocar a Dios en el centro del universo y de las nuevas imágenes del *Más Allá*, relegando de nuevo la dignidad humana a un plano secundario<sup>1061</sup>.

---

<sup>1060</sup> *Ibidem.*, p. 280.

<sup>1061</sup> *Ibidem.*, p. 281.

### **3.7.3.10. Destinos del *alma* a partir de la Edad Moderna**

#### **3.7.3.10.1. Introducción**

Los siglos XVI, XVII Y XVIII traen consigo la agitación religiosa a Europa. Las diferencias doctrinales conducen en muchos casos a la excomunión, la persecución e incluso a la guerra. Los disidentes crean nuevas Iglesias, y dentro de las que ya existían surgen movimientos reformadores que también ponen en entredicho las formas tradicionales del pensamiento religioso. Esta reordenación religiosa da lugar a nuevos modelos de vida en el *Cielo*<sup>1062</sup>.

#### **3.7.3.10.2. El *Cielo* teocéntrico de la Reforma y de la Contrarreforma**

Durante el siglo XV se asiste a una intensificación del fervor religioso en los pueblos de Europa central y del norte. Allí florecen devociones populares, se crean nuevas hermandades, el fenómeno del peregrinaje se acentúa, así como la lectura de libros religiosos. Además, la espiritualidad y devoción cristiana, antes patrimonio exclusivo de la casta religiosa, pasa a convertirse ahora en una preocupación de los seglares. Así, a medida que va creciendo el sentimiento religioso, numerosos laicos y religiosos se apartan del Papa, los obispos y el clero secular; voces reformadoras critican el interés de la Iglesia oficial por el dinero y el poder político. Frailes como Savonarola en Florencia y místicos como Tomas de Kempis (1380-1471), se convierten en líderes espirituales que defienden una religión teocéntrica que va a constituir la base de la nueva espiritualidad. Para ellos el interés popular en las peregrinaciones o en la compra de bulas no sólo carece del apoyo de las Escrituras, sino que además contribuye a apartar a las almas

---

<sup>1062</sup> MCDANNELL, C., LANG, B.: *Opus cit.*, p. 289.

del auténtico cristiano. La verdadera búsqueda religiosa debe centrarse en Dios<sup>1063</sup>.

Pero las críticas más radicales de la vida religiosa y de la doctrina eclesiástica son las del fraile agustino Lutero (1482-1546) y las del seglar francés Juan Calvino (1509-1564). Ambos reformadores hacen hincapié en la absoluta superioridad de Dios y en que los sacramentos, peregrinaciones, bulas y obras piadosas, métodos católicos que se ponen al alcance de los seculares para asegurarles la salvación, solo son distracciones de la plena fe en Dios. También subrayan que el cristiano piadoso ya no tiene que abandonar el mundo y entrar en la vida monástica; este mundo aun siendo lugar de pecado, tenía su propio significado y valor. Estos dos elementos son los que van a configurar la nueva condición del Cielo.

Los reformadores, de acuerdo con su concepción teocéntrica, heredera de las enseñanzas escolásticas, conciben la vida eterna, principalmente, como la insuperable comunión del individuo con Dios. No obstante, redefinen de modo diferente a los escolásticos la relación entre Dios y los elegidos. Según la teología escolástica, era el mérito acumulado durante la vida en la tierra lo que hacía al alma digna de Dios y tras la muerte, este mérito acumulado permitía al alma acercarse al centro divino. Sin embargo, los reformadores mantenían que en el *Cielo* Dios se daría a sí mismo a los bienaventurados de forma íntima, pero sin mostrar preferencia por ninguno de ellos; todos los santos eran iguales en lo que respecta a su relación con Dios. De esta forma, intentan debilitar la jerarquía celestial escolástica restando importancia al concepto de recompensa y dándole un lugar marginal dentro de su sistema teológico<sup>1064</sup>.

Debido a su aprecio por el mundo y los asuntos terrenales los protestantes moderan su concepto teocéntrico del *Cielo* con una vida eterna

---

<sup>1063</sup> *Ibidem.*, p. 291.

<sup>1064</sup> *Ibidem.*, pp. 292-296.

que reconocía la importancia de la tierra. La renuncia de Lutero a su vida monacal y su posterior matrimonio con una ex-monja marca un nuevo modelo de espiritualidad en el que no se reconoce como vías más elevadas hacia Dios ni el celibato ni la vida contemplativa. La especulación sobre el lejano *Cielo* empíreo de la escolástica, en la que no había necesidad de una tierra renovada es reemplazada por la preocupación por la naturaleza y el universo.

Los reformadores, continuando con la tradición medieval de considerar la tierra el centro estático e inmóvil del universo, ignoran la astronomía defendida por Nicolás Copérnico, cuyas teorías heliocéntricas no tuvieron cavidad en la concepción del *Cielo* protestante. Lutero creía, al igual que los autores medievales, que la tierra era el centro de un universo de regiones más altas y puras; a medida que se descendía hacia las esferas inferiores, éstas se van haciendo más impuras. Al final de los tiempos, Dios, en el *Juicio Final*, purificaría la tierra, situada en la esfera más baja, en cuyo nuevo estado tendrían cabida animales y plantas; y, puesto que todo será como en el paraíso original, los hombres serán todos como Adán, y, además, la naturaleza colmará todos nuestros deseos. El mundo no sería destruido, dado que forma parte del plan de Dios.

Sin embargo, a pesar de que los reformadores admitían que habría una nueva tierra no creían que los bienaventurados vivieran una vida terrenal en ella, puesto que mantenían que serían sustentados de forma espiritual. La vida eterna consistía en la plena visión de Dios, éste era «todo en todos» y el «alimento y bebida, vestido, casa y hogar de los santos»<sup>1065</sup>.

Por último, los reformadores especularon con la posibilidad del reencuentro con familiares y amigos en el *Cielo*. El humanista y reformador Melanchthon escribe a un amigo: «Te abrazaré de nuevo en la comunidad celestial, y entonces conversaremos alegremente acerca de las

---

<sup>1065</sup>*Ibidem.*, p. 301.

fuentes del conocimiento»<sup>1066</sup>. También el reformista suizo Zwinglio (1484-1531) incluye en su obra *Exposición de la Fe* un pasaje con el tema del reencuentro. Este reformador en un intento por ganar para su causa al rey Francisco I de Francia le promete la felicidad eterna en compañía de sus ancestros y de las figuras bíblicas. Solo Calvino, el más estricto de los reformadores mantenía que vivir en el paraíso y estar con Dios «no es hablar unos con otros, sino tan solo disfrutar de Dios, sentir su buena voluntad y descansar en él»<sup>1067</sup>.

### 3.7.3.10.3. El *Cielo* de la Contrarreforma católica

Por su parte, los contrarreformistas centran su interés en la vida del individuo después de la muerte y se despreocupan del mundo renovado del final de los tiempos. Comparten ciertos elementos con la Reforma protestante, que se pueden resumir en la combinación del misticismo teocéntrico, el celo de enseñar a vivir a los demás una vida auténticamente cristiana y el intento de renovar la estructura de la Iglesia, incluyendo en esa reforma el *Cielo* escolástico de la Edad Media.

El carácter teocentrista de esta nueva mentalidad católica se pone de manifiesto en los escritos del cardenal Pierre de Bérulle (1575-1629) quien traspasa las teorías heliocéntricas al campo de la teología. Según Bérulle “...*Jesús en su grandeza es el sol inmóvil que hace que todas las cosas se muevan (...) Jesús es el sol de nuestras almas; es por él por quien están influidas, y de quien reciben toda la gracia e iluminación...*”<sup>1068</sup>. Así, mientras que la astronomía era heliocéntrica, la vida religiosa debía ser teocéntrica con el alma girando alrededor de Dios (véase fig. 181).

---

<sup>1066</sup> *Ibidem.*, p. 303.

<sup>1067</sup> *Ibidem.*, p. 304.

<sup>1068</sup> Esta misma idea es la que se expresa por medio del sol-custodia, la típica representación barroca del sacramento de la eucaristía en forma de sol radiante. *Ibidem.*, pp. 307, 340.

Los escritores de la Contrarreforma al intentar imaginar cómo sería la vida eterna, se apoyan en la doctrina del *Catecismo del Concilio de Trento* (1566) según la cual la felicidad de los bienaventurados «consiste en la visión de Dios y en el disfrute de su belleza que es la fuente y principio de toda bondad y perfección». En concordancia con estas enseñanzas algunas representaciones pictóricas ponen de relieve el centro divino. Como el *Retablo de todos los santos* (1523), obra de Jacob Cornelisz, donde el *Cielo* representado es teocéntrico, pues todos los ángeles, santos y bienaventurados dirigen su atención hacia el centro divino. La visión de Dios es la única fuente de dicha para los bienaventurados<sup>1069</sup> (véase fig. 177).

Aunque los protestantes hacen hincapié en el centro de la divinidad tanto en su teología como en el arte, sin embargo, los católicos continúan haciendo del *Cielo* un lugar habitado por ángeles, monjes, frailes, mártires y santos entregados a los ideales de virginidad y vida contemplativa. Así lo describe el fraile dominico Antonino Polti en su obra *Acerca de la Suprema Felicidad en el Cielo* (1575). Si bien, la figura más importante del Cielo para este autor es la de la Virgen «la más serena Emperadora del Cielo, Reina de los Ángeles y Madre de los Elegidos»<sup>1070</sup>. Polti incluye en su libro un grabado que muestra a la Virgen rodeada de las huestes celestiales en el que se pone de manifiesto el carácter femenino y mariano del Cielo.

Este religioso no fue el único que presenta el Cielo de esta manera. El *Catecismo* del jesuita Pedro Canisio, lo muestra también de forma similar. Así, presenta unos personajes arrodillados que adoran a la Virgen; éstos simbolizan tanto a los que se encuentran ya en el *Cielo* como a los que van camino de él; María se representa como la Madre de Piedad a quien invocaban los fieles en el *Salve Regina*. Y es que para el católico de finales

---

<sup>1069</sup> *Ibidem.*, pp. 307-308.

<sup>1070</sup> *Ibidem.*, p. 310.

de la Edad Media María era la suprema intercesora a la hora de la muerte y el Juicio Final. Así aparece a menudo en los cuadros que representan en Juicio Final, muy cerca de Cristo *juez* para suavizar el veredicto.

Pero el papel de María no solo era de intercesora, también es un ser celestial por derecho propio. María representa a la divinidad misma y así la representan los artistas católicos, como *Reina del Cielo*. En el *Apocalipsis* escribe San Juan que «una gran señal apareció en el *Cielo*: una Mujer revestida de sol, con la luna bajo sus pies, y corona de doce estrellas sobre la cabeza; la tradición ha visto en ella la Virgen María<sup>1071</sup>.

A principios del siglo XVII, el jesuita español Francisco Suárez (1548-1617) y el obispo francés San Francisco de Sales (1567-1622) comparten el interés, propio del siglo XVII, por humanizar y hacer accesible el *Cielo*, sin dejar de lado la dimensión divina. Según Suárez, los bienaventurados vivirán sobre la superficie de una esfera, que no es la tierra, sino más bien el firmamento, que rodea al universo como si fuera una concha sólida. La forma esférica impide que algunos los bienaventurados puedan ver a Cristo, por eso Suárez les concede libertad de movimiento; aunque el derecho de aproximarse al Señor solo se concede de forma especial a los que han alcanzado un alto grado de mérito religioso<sup>1072</sup>.

San Francisco por su parte presupone una relación personal con Dios y los bienaventurados, a la que dota de una nueva naturaleza que recuerda el misticismo. Para este autor la vida celestial supone una constante conversación entre la divinidad y los bienaventurados; presupone, además, que los difuntos se reunirán en el *Cielo* con sus auténticos amigos. La

---

<sup>1071</sup> Según la Biblia esta mujer también representa al pueblo santo de la era mesiánica, es decir a la Iglesia. “Apocalipsis”, en *La Santa Biblia*. Ed. Paulinas. Madrid, 1981, p. 1444. La corona en la teología escolástica representaba la recompensa por su virginidad, además de tener también connotaciones de poder real, al considerarla más importante entre todos los santos. María es considerada reina del Cielo y comparte su status con su hijo, al igual que las reinas terrenales, medievales y modernas, lo compartían con sus cónyuges. MCDANNEL, C., LANG, B.: *Opus cit.*, p. 341.

<sup>1072</sup> *Ibidem.*, p. 314.

doctrina de San Agustín según la cual la amistad individual quedaba absorbida en una comunidad general de amor se había abandonado<sup>1073</sup>.

### 3.7.3.11. Otros destinos del *alma* en la Edad Moderna

En la Baja Edad Media la religión católica había impuesto la idea de un juicio particular que incumbía de forma individual a cada mortal y que tenía lugar en el momento que expiraba. De él dependía el destino del alma, que era trasladada de forma inmediata al lugar escatológico correspondiente.

En el momento en que el alma abandonaba el cuerpo era juzgada y al instante se encontraba en uno de los cinco lugares escatológicos. Alejo Venegas y el agustino Alonso de Orozco, autores del siglo XVI, localizan estos lugares en el «Cielo empíreo» y en las profundidades de la tierra. El cielo era la más alta de las regiones celestiales, “...*un lugar muy alto, grande, puro, amplio, donde la juventud no envejece y donde el bienaventurado puede gozar de la felicidad eterna...*”<sup>1074</sup>. En las profundidades de la tierra distinguían cuatro zonas que ocupaban sucesivos anillos concéntricos que desde su centro, el infierno, se iban acercando a la superficie. El lugar más próximo al *infierno* era el *limbo de los niños*, seguía el *purgatorio* y más arriba el *limbo de los justos*.

De forma similar se imaginaba, el jesuita, Sebastián Izquierdo, el universo: El «Cielo empíreo» era el supremo y último cielo, el que abrazaba al «Cielo etéreo», al estrellado y al de las aguas. Se estructuraba en tres regiones: una ínfima, de materia sólida, cuya parte cóncava confinaba con el cielo de las aguas; una media de materia líquida y respirable, donde habrían de vivir los bienaventurados; y la suprema, sólida, que actuaba de techo abovedado. Izquierdo facilitaba incluso las

---

<sup>1073</sup> *Ibidem.*, p. 315.

<sup>1074</sup> MARTÍNEZ GIL, F.: *Opus cit.*, p. 484.



distancias en leguas entre el centro de la tierra y el empíreo, 584 millones hasta la superficie cóncava y 1.168 hasta la convexa.

Este inmenso espacio aéreo era un lugar de gozo para los bienaventurados. Allí, dice fray Luis de Granada: “... *cada uno tendrá su deleite y su gloria singular. Los ojos renovados y esclarecidos (...) verán aquellos palacios reales, y aquellos cuerpos gloriosos, y aquellos campos de hermosura, con otras infinitas cosas que allí habrá que mirar. Los oídos oirán siempre aquellas músicas de tanta suavidad, que con una sola voz bastarían para adormecer los corazones de todos los hombres. El sentido del olfato será recreado con suavísimos olores, no de cosas vaporosas como acá, sino de cosas permanentes, proporcionadas a la gloria de allá. El gusto será lleno de increíble sabor y dulzura, no para sustentación de la vida, sino para cumplimiento de toda gloria (...) la compañía será muy buena y agradable; el tiempo de una manera, no ya distinto en tarde y mañana, sino continuado con una simple eternidad. Allí habrá perpetuo verano, que con el frescor y aire del Espíritu Santo siempre florece...*”<sup>1075</sup>.

Pero los goces de los sentidos no pueden compararse a las del alma, que consisten en la visión de Dios, la comprensión que entraña su posesión y el gozo que acompaña a los dos dones anteriores. Es algo tan difícil de expresar con palabras que el fraile Luis de Granada recurre de nuevo a los goces sensoriales, tomando a Dios como la suma y espejo de todos ellos: “...*Allí será espejo a nuestros ojos, música a nuestros oídos, miel a nuestro gusto, y bálsamo suavísimo al sentido del olor. Allí veremos la variedad y hermosura de los tiempos, la frescura del verano, la claridad del estío, la abundancia del otoño, y el descanso y reposo del invierno, y allí finalmente estará todo lo que a todos esos sentido y potencias de nuestra ánima puede alegrar...*”<sup>1076</sup>.

---

<sup>1075</sup> *Ibidem.*, p. 487.

<sup>1076</sup> *Ibidem.*

### 3.7.3.11.1. La corte celestial

En la España Moderna, al igual que en el Medievo, también el reino celeste se crea según el modelo de ciudad, aunque con algunas referencias campestres<sup>1077</sup>. Hay diversas versiones: fray Luis de Granada, influenciado por el Apocalipsis de San Juan, la describe como: “...una ciudad toda de oro purísimo, maravillosamente labrada de piedras preciosas, y cada una de sus puertas de una piedra preciosa imagina un campo llano, espaciosísimo y hermosísimo, de todas las flores y frescuras que se pueden pensar, donde hay perpetuo verano y florestas siempre verdes, con olor de inestimable suavidad...”<sup>1078</sup>.

De forma similar la describe el jesuita Sebastián Izquierdo (1601-1681): “...cuadrada con un perímetro de 245.000 leguas, con ríos de aguas cristalinas y lugares de recreo, con palacios riquísimos y transparentes...”<sup>1079</sup>. El jesuita Nieremberg imagina igualmente una ciudad muy rica y extensa, tanto que «tendrá de longitud más de diez mil y catorce millones de millas, y de latitud, tres mil y seiscientos millones». Una ciudad inmensa toda ella poblada y cubierta de oro y piedras preciosas<sup>1080</sup>. (Véase figs. 178-179).

En realidad, subraya Martínez Arancón, el *Cielo* del siglo XVII era imaginado como «una ciudad con la amplitud de un reino, el orden y boato de una corte, la riqueza y suntuosidad de un palacio y la amenidad de un delicioso jardín». Por tanto, la corte moderna era «el modelo de la gloria y su imagen en la tierra, su trasposición». Refiriéndose al *Cielo* de la España del siglo XVII, dice esta investigadora que toma como modelo la corte de Madrid, pues son muchas las coincidencias entre los trajes, las costumbres,

---

<sup>1077</sup> MARTÍNEZ ALARCON, A.: *Geografía de la eternidad*. Ed. Tecnos. Madrid, 1987, p. 128-130.

<sup>1078</sup> MARTINEZ GIL, F.: *Opus cit.*, p. 490.

<sup>1079</sup> *Ibidem*.

<sup>1080</sup> *Ibidem*

celebraciones y diversiones de los cortesanos terrestres y de los celestes. En buena medida, concluye Martínez Arancón, se podría decir que «la corte celestial y la terrena se copian, se inspiran y se explican mutuamente»<sup>1081</sup>.

### 3.7.3.12. El nacimiento de un *nuevo Cielo* más moderno

Hacia mediados del siglo XVIII la publicación de los escritos del místico sueco Swedenborg (1688-1772) origina un cambio fundamental en la percepción de la vida celestial que contrasta con el *Cielo* teocéntrico y ascético de los reformistas protestantes y católicos. Sus propias interpretaciones del cristianismo, fundamentadas en sueños y visiones, le revelan el *verdadero* significado de las escrituras y el camino para el establecimiento de la Nueva Jerusalén.

Si bien la mayoría de los cristianos de la época le prestan poca atención a este visionario, el clima cultural apoyaba la perspectiva general de sus ideas, puesto que también son evidentes en la teología más convencional del período<sup>1082</sup>.

Una de las revelaciones de Swedenborg es la de un Templo celestial cristalino, en el que un querubín<sup>1083</sup> custodiaba un velo que protegía el santuario, y que interpreta como la Nueva Iglesia; sobre la puerta una inscripción permitía a todos la entrada al Templo, al igual que le estaba permitido al sumo sacerdote, para aprender los misterios secretos de Dios.

---

<sup>1081</sup> MARTÍNEZ ALARCÓN, A.: *Opus cit.*, p. 167.

<sup>1082</sup> MCDANNEL, C., LANG, B.: *Opus cit.*, p. 354.

<sup>1083</sup> Nombre tomado de la imaginería babilónica (karibu), donde designaban a seres mitad hombre mitad animales situados como guardianes en las puertas de los templos y de los palacios. Según la tradición israelita custodiaban el árbol de la vida en el Edén; también servían como guardianes del trono de Dios. También aparecen sobre el arca; siendo ésta la sede de Yavé. . “Vocabulario Bíblico”, en *La Biblia*. Ed. Paulinas. Madrid, 1982, p. 1467. En la visión de Ezequiel aparecen decorando las paredes del templo. Cada querubín tenía dos caras: una cara de hombre y otra cara de león. “Ezequiel, 41, 18-20”, en *Ibidem.*, p. 1048. También en el *Apocalipsis de san Juan* alrededor del trono de Dios había cuatro querubines: “...El primero era parecido a un león; el segundo, a un toro; el tercero tiene la cara parecida a la de un hombre; y el cuarto, parecido a un águila que vuela. Los cuatro animales tiene cada uno seis alas...”. “Apocalipsis 4, 7-8”, en *Ibidem.*, p. 1439. En suma, representan seres de naturaleza espiritual que están siempre al servicio de Dios, guardianes simbólicos del espacio sagrado y a los que la tradición cristiana ha considerado como una clase de ángeles (véase figs.54, 58, 66-69).

Así, mientras que por un lado la Reforma ofrece ideas alternativas a las interpretaciones católicas, por otro, abre una puerta a un sinnúmero de nuevas explicaciones de las escrituras<sup>1084</sup>.

### 3.7.3.12.1. La proximidad espacio-temporal de la vida después de la muerte

La nueva visión del *Cielo* tiene cuatro características: la primera es que sólo un fino velo separa el *Cielo* de la tierra. Para los justos comienza la vida celestial inmediatamente después de la muerte, pues los conceptos como el purgatorio o el sueño en la tumba hasta la resurrección son minimizados y, en algunos casos, negados. Para el predicador Isaac Watts (1674-1748) es un estrecho mar lo que separa «esta tierra celestial de la nuestra». En su himno, *La esperanza del Cielo hace fácil la muerte*, escribe que el *Cielo* está tan cerca como cualquier otro lugar que se pueda alcanzar cruzando el mar. Swedenborg mantenía que él había *cruzado* ese mar y experimentado la *vida* al otro lado de la orilla<sup>1085</sup> (véase fig. 166).

Así, basándose en su *experiencia*, el místico sueco describe con detalle la *vida* de los muertos en el mundo de los espíritus. Cuenta que el individuo al morir no experimenta un cambio radical ni en su personalidad ni en su forma de vida. El alma entra en el «mundo de los espíritus» y vive en sociedad, tiene sentimientos y pensamientos y funciona como lo hacía en la tierra. Este «mundo espiritual», aun no siendo el Cielo mismo, sirve de espacio intermedio entre el «Cielo empíreo» y la tierra. De esta forma, la *vida* continúa para los muertos como siempre, pues en ese «otro mundo» tienen continuidad todos los sentidos y funciones, «ve, oye, y habla, camina, corre o se sienta; se recuesta, adormece y despierta; come y bebe;

---

<sup>1084</sup>HAMBLIN, W. J., ROLPH SEELY, D.: *El Templo de Salomón. Historia y mito*. Ed. Akal. Madrid, 2007, p. 166.

<sup>1085</sup>*Ibidem.*, p. 357.

disfruta de las delicias de la vida matrimonial tal como en el mundo terrenal»<sup>1086</sup>. Por tanto, «es evidente que la muerte no constituye la extinción de la vida, sino su continuación, siendo meramente una transición»<sup>1087</sup>.

Estas ideas acerca del carácter humano del espíritu cambia radicalmente la forma en que se representa el alma en los monumentos funerarios. Tradicionalmente, los artistas medievales la habían representado como un niño desnudo de sexo indiferenciado. Argumentaban que solo tras recibir el cuerpo glorificado al final de los tiempos el alma se podía parecer a un ser humano. Sin embargo, el escultor John Flaxman (1755-1826), influido por los escritos de Swedenborg, presenta una nueva interpretación del alma: representa a los muertos tal y como eran cuando murieron: entrando en el plano de existencia de los ángeles no como almas sin cuerpos, sino como espíritus con capacidad de experimentar sensitivamente.

### 3.7.3.12.2. El carácter material del *Cielo*

La segunda característica del *nuevo Cielo* consiste en considerarlo como una continuación y realización de la existencia material, y no como algo opuesto a la vida en la tierra. Esta nueva consideración le otorga al Paraíso una cualidad sensible, puesto que el deleite de los sentidos, concebido antes como frívolo pasatiempo, ahora se considera un aspecto fundamental de la vida eterna.

Swedenborg (1688-1772), al igual que muchos teólogos de esta época, aceptaba que Dios ofrecía el mundo material como don a la humanidad, más que como fuente de tentación. Por ello, la naturaleza se concebía como intrínsecamente buena, y porque «fue creada con el único propósito de

---

<sup>1086</sup> *Ibidem.*, p. 359.

<sup>1087</sup> *Ibidem.*

albergar lo espiritual»<sup>1088</sup>. En realidad, para cada elemento del mundo natural o material existía un homólogo espiritual, pues «el Cielo estaba conectado con la tierra por medio de correspondencias»<sup>1089</sup>.

En el *Cielo* que visita Swedenborg, los ángeles se reunían en sociedades similares a las terrenales. Vivían en ciudades «con avenidas, calles y plazas»; sus casas eran similares a los «hogares terrenales, están rodeadas de jardines, lechos de flores, y césped». El entorno en el que viven los ángeles refleja tanto su estado interior como su nivel de desarrollo espiritual. Así, aquellos que viven en el nivel inferior habitaban en «regiones que parecen escarpaduras rocosas»; los ángeles del *Cielo* espiritual residen en áreas «que parecen colinas»; y los del *Cielo* más elevado viven en su mayoría en las regiones más altas, «que parecen montañas que se levantan de la tierra». Por tanto, es un cielo sensible donde es posible tocar y oler y gustar, además de disfrutar de los placeres corporales<sup>1090</sup>.

Este *Cielo* con carácter material y sensible aparece también en otras obras de los siglos XVII y XVIII. Como los libros escritos por el pastor luterano Philipp Nicolai (1556-1608), *El espejo del Gozo en la Vida Eterna* (1599) y *Teoría de la Vida Eterna* (1606) donde explica que la vida celestial comienza con el fin del mundo, una vez que Dios establece a los redimidos en la tierra renovada. Según Nicolai, al final de los tiempos la estructura material de la tierra permanecerá intacta, florecerán continentes, paisajes y ciudades y el clima será más agradable. El mar dejará de existir, lo que facilitará las comunicaciones y los viajes. En esta tierra celestial renovada, cada individuo vivirá en la nación que por nacimiento le corresponde, y los extranjeros serán devueltos a su patria; dado que las naciones vivirán en paz y armonía el viajar se convertirá en un pasatiempo.

---

<sup>1088</sup> *Ibidem.*, p. 363.

<sup>1089</sup> *Ibidem.*, p. 364.

<sup>1090</sup> *Ibidem.*, p. 364.

La versión católica de ideas parecidas aparece un siglo después en la obra del fraile capuchino Martín de Cochem<sup>1091</sup> (1634-1712). Los justos de este fraile entran en el cielo inmediatamente después de la muerte. Martín añade que este cielo «no es algo espiritual, como suponen algunos, sino algo corpóreo, hecho de algún tipo de materia, compuesto de forma y sustancia». Alejándose de la teología tradicional escolástica, mantiene que este *Cielo* no podía estar vacío. El fraile se preguntaba: «¿Qué gozos podrían encontrar los cinco sentidos de los santos si no se pudiera ver en el *Cielo* más que un enorme e inmenso vacío?»<sup>1092</sup>. En consecuencia, Dios había puesto el *Cielo* un río, árboles, frutas y flores agradables a nuestra vista, gusto, olfato y tacto. De esta forma, los bienaventurados pasan el día paseando «por los jardines de flores celestiales y las praderas y campos celestiales, contemplando y recogiendo esas hermosas florecillas y toda clase de pequeñas plantas nobles»<sup>1093</sup>. Las mansiones del *Cielo* también eran reales. El palacio de Cristo dominaba la ciudad celestial, le seguían el de María, de los doce apóstoles y por último el de los santos.

La sensualidad del *Cielo* de Cochem se plasma arquitectónica y ornamentalmente en las iglesias alemanas del Barroco y Rococó. Entre 1650 y 1780, en el sur de Alemania, en Austria, en Bohemia y en Suiza gran número de iglesias aparecen ricamente decoradas ostentando el gusto típicamente barroco por lo sensual, lo dramático y lo pictórico, cuya inspiración surge no solo de los tratados de teología, sino también de la opulencia de Versalles, la teatralidad del arte dramático de la corte y la fascinación del siglo XVII por la transitoriedad de la vida. Algunas iglesias materializan esta sensualidad a través de sus frescos en los techos. Destaca

---

<sup>1091</sup> Este autor, uno de los más prolíficos autores del catolicismo barroco alemán, publica numerosas ediciones de su exégesis de la misa, en latín para sacerdotes y en lenguas vernáculas para los seglares. Sus libros de oración, sus vidas de santos y sus meditaciones sobre la vida de Cristo eran éxitos de venta de la literatura devocional que se siguen imprimiendo durante el siglo XIX y XX. *Ibidem.*, p. 370.

<sup>1092</sup> *Ibidem.*, p. 371.

<sup>1093</sup> *Ibidem.*

el de la iglesia de Steinhausen (1728-1733), pintado por Juan Bautista Zimmermann, en la que María y los santos ascienden en un torbellino, impulsados por una ráfaga de viento. La densa y consistente masa de nubes, el exuberante colorido de los ropajes y el sentimiento de plenitud que transmiten los cuerpos proporcionan un buen ejemplo del *Cielo* sensible.

Pero la especulación acerca del mundo material no estaba limitada a los swedenborgianos, luteranos y católicos. En Zúrich, el ministro reformador Johann Caspar Lavater (1741-1801) escribe la obra *Previsiones sobre la Eternidad* donde afirmaba que los bienaventurados no solo ocuparían una tierra renovada al final de los tiempos, sino que serían capaces de moverse a través de los infinitos mundos del universo de la misma forma que Nicolai predecía que los santos viajarían a lo largo y ancho de la tierra. El cielo de Lavater era claramente sensible: «Tendremos cuerpos, viviremos en mundos corpóreos, tendremos que tratar con objetos materiales, sensibles y formaremos una o más sociedades»<sup>1094</sup>.

### 3.7.3.12.3. La actividad de los cuerpos celestiales

La tercera característica del *nuevo Cielo* consiste en que, aunque sigue siendo descrito como un lugar placentero de descanso eterno, los santos son cada vez más activos, experimentan progreso espiritual y desempeñan sus ocupaciones con alegría en un entorno dinámico y lleno de movimiento.

Según Swendenborg, dependía del individuo, y no de Dios, decidir qué tipo de eternidad quería experimentar, puesto que los hombres y mujeres eran libres para escoger entre el bien o el mal incluso después de la muerte. Así, dependería del espíritu, transformado en ángel, perseguir planos de existencia más elevada, o por el contrario rechazar la vida espiritual, entonces bajaría a la deriva hacia el abismo del infierno.

---

<sup>1094</sup> *Ibidem.*, pp. 371-372.



Swendenborg estructura el mundo celestial en tres planos bien diferenciados, habitados por espíritus que han alcanzado diferentes grados de desarrollo espiritual: el *Cielo natural*, el más inferior de los tres niveles, donde la vida es muy similar a la existencia natural; el *Cielo espiritual*, el nivel intermedio, habitado por una sociedad civilizada e idealizada; aquí los ángeles tienen un clero y un gobierno; además, profesan un culto en las iglesias construidas en piedra; y por último el *Cielo celestial*, el nivel más elevado, es el paraíso restaurado donde los habitantes ángeles van desnudos, porque la desnudez corresponde a la inocencia. En este nivel no existe clero ni gobierno, toda guía y dirección proviene de Dios.

En los tres planos celestiales los ángeles deben llevar una vida activa de servicio al prójimo y de caridad, puesto que es la única forma de purificar la esencia espiritual de la persona<sup>1095</sup>.

Esta visión no era única, los teólogos protestantes del siglo XVIII y doctores de otras iglesias, influidos por la noción de progreso terrenal de la Ilustración, también describieron un *Cielo* lleno de actividad en el que el alma experimentaría un incremento eterno de la felicidad y el conocimiento<sup>1096</sup>.

### 3.7.3.12.4. Las relaciones sociales y el amor en la *vida celestial*

Por último, en este *nuevo Cielo* la preeminencia del amor divino, poco a poco, se ve reemplazada por el amor humano, expresado en la preocupación por la comunidad y la familia. Las relaciones sociales, incluyendo el amor entre un hombre y una mujer, se consideran fundamentales para la vida celestial, y no en conflicto con la finalidad divina. Ahora, también se ama a Dios a través del amor que se muestra al

---

<sup>1095</sup> *Ibidem.*, p. 375-380.

<sup>1096</sup> Los pensadores ilustrados exaltaron la vida de acción, los logros terrenales y la iniciativa humana. *Ibidem.*, p. 383.

prójimo en el *Cielo*. Esta concepción celestial tiene su punto culminante en el siglo XIX y a principios del XX y pierde su atractivo entrado a el s. XX<sup>1097</sup>.

El luterano Philipp Nicolai (1556-1608) fue uno de los primeros teólogos que defiende abiertamente el aspecto social de la vida eterna y la probable reunión de los miembros justos de las familias; de esta forma tranquiliza a su congregación, después de que una peste se cobrara mil trescientas vidas, predicando que las familias se reencontrarían en el *Cielo*. En la nueva tierra renovada que seguirá al final de los tiempos, los que se hubieran reencontrado se amarían unos a otros «con un amor ardiente, cordial mil veces más fuerte, y se abrazarán más amistosamente de lo que puede imaginarse en este mundo»<sup>1098</sup>. Ahora bien, Nicolai excluye la dimensión sexual de las relaciones interpersonales en el paraíso, pues apartarían la atención del centro divino.

Desde una perspectiva diferente, el filósofo inglés Henry More (1614-1687) llega a una conclusión similar en su tratado acerca de *La Inmortalidad del Alma* (1659) que incluye también reflexiones acerca de la vida en el otro mundo. Para More la vida en el *Cielo* era, sobre todo, una vida de estudio y discusión filosófica entre «genios aéreos» desprovistos de sus cuerpos. A pesar de que la influencia de Platón le impide dar una importancia excesiva al cuerpo, atribuye a las almas actividades corporales. Así, imagina que «cantan, juegan y bailan juntas, recolectando los placeres lícitos de la vida animal misma, en un nivel muchísimo más elevado de los que somos capaces en este mundo»<sup>1099</sup>. Sin embargo, More advierte, al igual que Nicolai, que el amor espiritual nada tiene que ver con el terrenal, pues en el *Cielo* «no existe lujuria ni diferencia de sexo entre ellos»<sup>1100</sup>; las

---

<sup>1097</sup> *Ibidem.*, p. 355.

<sup>1098</sup> *Ibidem.*, p. 392.

<sup>1099</sup> *Ibidem.*, p. 393.

<sup>1100</sup> *Ibidem.*, p. 394.

actividades celestiales se limitan al «ejercicio de amor intelectual, cuyo objetivo es la virtud y la belleza»<sup>1101</sup>. Sin embargo, añade More, «es improbable que haya algunas pautas de distinción de esta belleza en masculino y femenino»<sup>1102</sup>. La belleza sin diferenciación sexual parece inconcebible.

Este concepto de amor sentimental alcanza mayor preeminencia con Jean- Jaques Rousseau. En su obra *Julia o la nueva Eloísa* expresa su deseo de amor romántico. La protagonista, Julia, debido a las presiones de sus padres acepta un matrimonio de conveniencia del que está ausente el amor y la pasión. No obstante, se enamora de su tutor, Saint- Preux. «En una carta que su amante lee tras la muerte de Julia, ésta declara: «no te abandono. Me voy para esperarte»<sup>1103</sup>. En consecuencia, la muerte no significa el fin del amor, sino su principio, el lugar donde el amor humano florece plenamente.

Alrededor de la década de 1770, el ministro de Zúrich, Johann Caspar Lavater, al igual que su compatriota Rosseau, mantiene que los auténticos amigos se reencontraran en el *Cielo* y que allí se podrían tener muchos más, entre los que incluía, además de a sus amigos y familia a «Adán, Enoc, Noé, Abraham, Elías, san Pedro, Santiago, María Magdalena, María». Aunque no da detalles sobre cómo se relacionarían amigos y familia, predice que las relaciones amorosas tendrán un lugar en la vida eterna<sup>1104</sup>.

El reencuentro entre amigos y familia es un tema habitual en la literatura del siglo XVIII. En 1753 el escritor protestante Cristoph Martin Wieland imagina escenas del otro mundo en las que hombres y mujeres desnudos se reúnen en pintorescos escenarios al aire libre, en los que

---

<sup>1101</sup> *Ibidem.*

<sup>1102</sup> *Ibidem.*

<sup>1103</sup> *Ibidem.*, p. 395.

<sup>1104</sup> *Ibidem.*

disfrutaban de la naturaleza, interpretaban música y hacían el amor. Por su parte, la poetisa Elizabeth Rowe (1674-1737) describe en sus obras un *Cielo* en el que «bellos espíritus se unen en melodiosos conciertos y trinan dulcemente sus heroicos amores». Incluso Diderot (1713-1787) escribe que, quizás, no son insensatos los amantes que solicitan ser enterrados el uno al lado del otro, ya que es posible que en ellos quede «un resto de calor y vida que disfrutan a su manera en el fondo de la fría urna que contiene sus cenizas»<sup>1105</sup>.

Por su parte los teólogos católicos, antes del año 1700, centran su atención en la amistad en general, e ignoran la cuestión del reencuentro de las familias en el *Cielo*. Para ello, retoman como modelo las idealizadas relaciones de las cortes europeas del siglo XVII, de las que Versalles se convierte en un símbolo. El teólogo francés François Arnoux explicaba que «Dios es el rey, los arcángeles son los pajes, la Virgen María es la reina, las vírgenes santas las damas de compañía y ayudas de cámara, los querubines los duques, los serafines los servidores [...] y los santos la nobleza [...] todos los bienaventurados juntos, sin embargo, son los ciudadanos y los habitantes de este reino glorioso»<sup>1106</sup>.

Dos generaciones más tarde el fraile Martín de Cochem describe esta vida cortesana con más detalle. Refiere como los santos «se visitan [en el *Cielo*], conversan unos con otros, pasean por las mansiones de los demás y cada uno participa en la dicha del otro». Aunque el propósito de ello era alabar y glorificar a Dios, los bienaventurados disfrutaban de los placeres de la interacción social, ya no aparecen absortos en la visión beatífica. Martín también narra cómo se celebra en el *Cielo* la época de Pascua: «Había una fiesta de cincuenta días, que terminaba en Pentecostés. Después de la coronación de Cristo como rey, las congregaciones celestiales eran

---

<sup>1105</sup> *Ibidem.*, p. 396.

<sup>1106</sup> *Ibidem.*, p. 397.

entretenidas con interesantes piezas teatrales representadas por los ángeles, cuya actuación era tan vívida tan bellamente adornada por la abundancia de personajes y parábolas y escenas llenas de gracia, que el *Cielo* en su totalidad se divertía de modo inefable». Como sucedía en algunas celebraciones barrocas, la representación no terminaba hasta el día siguiente. Esta visión teatral de mundo celestial no es otra que la propia de la edad de oro del teatro y las fiestas barrocas<sup>1107</sup>.

Por otra parte, Swedenborg (1688-1772) describe lo que sería la idealización común de la relación amorosa en el siglo XIX. Este místico basa toda relación social y espiritual en el amor entre un hombre y una mujer. En su obra *Apocalipsis Explicado* escribe: «El amor del matrimonio es el amor fundamental de todos los amores del Cielo», pues simboliza el amor de Dios por su Iglesia. Para Swedenborg, el hombre representa al Señor y la mujer personifica a la Iglesia. Pero, con el fin de diferenciar el matrimonio terrestre del celeste acuña nuevas definiciones teológicas. Así, a los matrimonios celestiales los llama «enlaces de espíritus» y los considera de naturaleza más intensa que los terrenales. Pero este amor no es simplemente un estado abstracto, espiritual; es el lazo entre las parejas casadas lo que mejor expresa su significado. Ya que, cree que el hombre y la mujer poseen naturalezas complementarias que encajan como las piezas de un puzle, y no se puede ser una persona completa si no se encuentra al auténtico compañero. Esta unión no solo permite la mutua compañía, también son parte de los goces celestiales los «placeres últimos», experimentados en una unión sexual de la que *nacen* el amor y la sabiduría. La finalidad del matrimonio celestial es el tierno afecto, el amor y el placer sensible, no engendrar descendencia. Aunque Swedenborg condena la lujuria con la misma decisión que cualquier otro reformador, su postura abierta hacia la sexualidad fue única entre los escritores religiosos. La

---

<sup>1107</sup> *Ibidem.*

inclusión del amor humano y del matrimonio en el Cielo, van a ser una constante del *nuevo Cielo* de los siglos XIX y XX<sup>1108</sup>.

### **3.7.3.13. Variaciones al *amor* celestial en el Cielo**

En el siglo XIX la importancia de las relaciones sociales de amor en el *Cielo* cobran importancia. Escritores, teólogos y artistas de este tiempo describen el papel del amor de forma diferente.

En las obras románticas, el *amor* celestial se centra en la pareja. El objetivo principal del *Cielo* del poeta es experimentar el amor de la amada más que el de Dios. Por eso, la salvación llega a través del amor romántico, y no por medio de la gracia o de la Iglesia. En este *Cielo* las instituciones del matrimonio y de la familia se convierten en un obstáculo que limita las necesidades de unidad de la pareja (véase fig. 192, 193)<sup>1109</sup>.

En su segunda variante, el *amor* celestial depende de la institución del matrimonio. El amor romántico continúa, pero ahora controlado y purificado por las instituciones de la Iglesia, el matrimonio y la familia. Para el clero católico y protestante solo las parejas debidamente casadas pueden experimentar el amor celestial, que se considera una versión refinada del matrimonio terrenal que puede incluso contemplar la posibilidad de la «unión sexual» siempre que se realice entre marido y mujer. El amor puro, que perduraba después de la muerte, estaba sujeto a la Iglesia y a la sociedad (véase fig. 194).

El tercer significado del *amor* celestial estaba a medio camino entre el amor romántico y el amor institucionalizado que prefería el clero. En expresión de McDannell y Lang, era la versión doméstica del amor celestial<sup>1110</sup>. En esta nueva visión tienen cabida el amor, el matrimonio y la

---

<sup>1108</sup> *Ibidem.*, pp. 401-414.

<sup>1109</sup> *Ibidem.*, p. 484.

<sup>1110</sup> *Ibidem.*, p. 485.

vida celestial. Según algunas escritoras, si bien el amor de la pareja continua siendo importante, el amor esencial, el que sobrevivía tras la muerte, era el que se experimentaba dentro de la familia. Así que, no solo se reencontraban en el *Cielo* marido y mujer, también hermanos y hermanas, padres e hijos y otros parientes. Señalan McDannell y Lang<sup>1111</sup> que una vez que se admite la familia en el Cielo, los hogares, las escuelas, los animales de compañía y las áreas residenciales les siguen con rapidez (véase fig. 195).

Esta sociedad celestial, compuesta de familias y amigos, no solo se encuentra en escritos protestantes. A medida que los líderes católicos prestan mayor atención al hogar y la familia, sobre todo durante el último cuarto del siglo XIX, se acepta el aspecto domestico del *Cielo*. En 1878 el Papa León XIII afirmaba en una encíclica el deseo de que «cada familia fuese una auténtica representación del hogar celestial»<sup>1112</sup>. En 1889 la revista católica americana *Sacred Heart Review* refiere la predicción del cardenal Mannig según la cual en el *Cielo* no solo conoceríamos a todos los santos, incluyendo «los que todavía no han nacido, sino que los padres y madres, y los hijos que se hubiesen marchado antes que ellos, se encontrarían en el reino de Dios (...) se volverán a encontrar en perfecta identidad, en perfecto reconocimiento». Cree Mc Dannel y Lang que tanto para el católico como para el protestante de las últimas décadas del s. XIX, encontrar un lugar para la familia, la pareja y los amigos en el Cielo era una forma de legitimar estas instituciones, cada vez más objeto del ataque de socialistas, feministas y reformadores sociales<sup>1113</sup>.

---

<sup>1111</sup> *Ibidem.*, p. 471.

<sup>1112</sup> *Ibidem.*, p. 476.

<sup>1113</sup> *Ibidem.*, p. 477.

### 3.7.3.14. El *Cielo* Contemporáneo

Muchos cristianos contemporáneos siguen creyendo en el *Cielo* moderno y albergando la esperanza de reunirse con sus seres queridos tras la muerte; y expresan estos deseos en revistas populares<sup>1114</sup>, en esquelas de periódicos<sup>1115</sup>, epitafios y en las esculturas funerarias<sup>1116</sup>. La popularidad de libros sobre experiencias cercanas a la muerte, como *Vida después de la vida*, de Raymond Moody, pone de manifiesto el creciente interés que existe por los relatos acerca del «otro mundo». La mayoría de las ideas sobre lo que sucede después de la muerte son impresiones populares que no están integradas en un sistema teológico ni protestante ni católico, salvo la estructurada doctrina de la iglesia mormona: La Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días<sup>1117</sup>.

---

<sup>1114</sup> En 1983 la revista religiosa americana *U.S. Catholic* publica un artículo acerca de las creencias de sus lectores sobre la otra vida. Sus comentarios ilustran acerca de su creencia en el Mas Allá y la pervivencia de las imágenes populares del siglo XIX. Los católicos manifiestan que quieren «abrazar a Dios» cuando lleguen al Cielo; esperan reunirse con su familia, incluso «con nuestro primer hijo al que nunca llegué a ver», y tienen la esperanza de encontrar un entorno de belleza natural e infinita creatividad. La mayoría de los encuestados no tiene problemas a la hora de describir el Cielo como un lugar en donde se juega mucho al beisbol, como un remoto emplazamiento en el campo, o como una región que tiene lo que cada persona más desea. De esta forma, las personas encuestadas se hacen eco de las esperanzas de generaciones pasadas: Dios será un personaje individual accesible, los individuos retendrán su personalidad, las familias se reunirán y las actividades terrenales seguirán existiendo. Por su parte, el autor de un artículo titulado «¿Será aburrido el Cielo?», publicado en 1975, llama al Purgatorio «Centro de Educación Continua», y considera al Cielo un lugar al que las almas están llamadas «no al eterno descanso, sino a la eterna actividad, a la eterna preocupación social». *Ibidem.*, p. 564.

<sup>1115</sup> Como en el diario inglés *Hoborn and City Guardian*, donde escribe que Danny espera reunirse con su cuñada; en el periódico de *Frankfurter Allgemeine Zeitung* de Alemania, la creencia en la futura reunión aporta consuelo a una familia en la desgracia; en el boletín *Columbus Dispatch* de Estados Unidos, una viuda escribe: «Cuando mi trabajo en la tierra finalice seremos de nuevo uno». *Ibidem.*, pp. 564, 565.

<sup>1116</sup> En los cementerios americanos las familias proclaman su creencia de reunirse después de la muerte con sus seres queridos con epitafios simples, como por ejemplo «juntos de nuevo» o «siempre juntos», o bien con grabados, que han de ser planos, y representan parejas vestidas con túnicas, cogidas de la mano y colocadas de cara al sol naciente. También pueden verse en algunos cementerios, como el de Forest Law de Los Ángeles, grupos familiares idealizados que presentan padres ataviados con túnicas griegas y acompañados de hijos desnudos. Para McDannel y Lang representan la familia dividida por la muerte, que volverá a unirse en un escenario idealizado en el «otro mundo». En Europa, en un epitafio del cementerio de Drumcliffe (Irlanda) una esposa escribe: «Si en el Cielo, como algunos dicen, se recupera la dicha que un día fue, aquellos deliciosos raptos que conocimos, entonces volveré a sentarme contigo en un tranquilo y soleado lugar y contemplaré la gloria de tu rostro, y hablaré contigo el resto de la eternidad de esto y de lo otro, de ti y de mí». *Ibidem.*, pp.565-566.

<sup>1117</sup> Resultado de la revelación divina a líderes tanto pasados como actuales de esta Iglesia. La tradición mormona mantiene que Jesús fundó una Iglesia en la tierra a la que denominó Iglesia de Jesucristo, y cuyos miembros reciben el nombre de santos. Después de su resurrección, Jesús visitó a los pueblos de América y fundó allí otra Iglesia. Una vez que Jesús abandonó la tierra la maldad de los hombres hizo que la Iglesia de Jesucristo desapareciese de la faz de la tierra, comenzando el periodo de la «Gran



Si bien muchos cristianos siguen aceptando el *Cielo* como un dogma de fe, numerosos teólogos del siglo XX rechazan las descripciones de las anteriores generaciones de prelados, visionarios y estudiosos. En el mejor de los casos, algunos admiten que el *Cielo* moderno es una representación imaginativa o simbólica de lo incognoscible. En el peor de los casos, las imágenes de un *Cielo* antropocéntrico son consideradas o bien fantasías propias de ignorantes, o bien creaciones humanas que arrebatan a Dios el papel dominante del *Cielo*. Y según algunos intelectuales, tanto protestantes como católicos de nuestro siglo, la vida celestial –si es que el *Cielo* existe- no puede ser descrita ni por la razón, ni por la revelación, ni por la imaginación poética.

Esta posición provoca una división interna de los cristianos contemporáneos en dos tipos: los que aceptan las descripciones detalladas de la vida eterna, ya sea según el modelo de *Cielo* moderno (continuación de la familia) o según el *Cielo* teocéntrico (visión beatífica, luz celestial, ángeles que cantan eternas alabanzas a Dios). Para defender su posición estos cristianos se basan en las experiencias cercanas a la muerte, los relatos de ficción de escritores populares y en las visiones de líderes de sectas religiosas.

Al segundo tipo pertenecen aquellos que niegan la posibilidad de que exista la *vida* eterna. Estos cristianos se muestran escépticos ante las

---

Apostasía». Sin embargo, el Salvador prometió que habría de restaurar la Iglesia. En 1820, Joseph Smith, un joven de Nueva York, tuvo una visión en la que Dios y Jesucristo le ordenaron que no se adscribiese a ninguna iglesia cristiana de la tierra, ya que ninguna de ellas era auténtica. Durante los diez años siguientes tuvo otras revelaciones que le confirmaron como el primer profeta de la Iglesia restaurada. Sus enseñanzas se encuentran contenidas en la Biblia, en el *Libro de los Mormones* y en revelaciones adicionales de Dios a Smith y a otros profetas. Los Santos de los Últimos Días creen que Dios es una persona real, tangible de carne y hueso; mantiene que todas las personas han preexistido antes de la vida terrenal como espíritus hijos de Dios y que la guía espiritual debe venir de manos del sacerdocio laico. Niegan la existencia del pecado original y creen en la posibilidad de hacer eternas las relaciones familiares. También rechazan la idea de que la muerte destruye la personalidad o el alma. Tras la muerte, el alma abandona el cuerpo y entra en el mundo de los espíritus. Un lugar que no es el Cielo, sino otro lugar, «contiguo a la tierra», donde comienza una nueva etapa, hasta el momento de la resurrección. En este nuevo mundo continúan las tendencias que se han desarrollado en la tierra: los que han seguido el camino del mal se apartan de los justos, viven con espíritus semejantes; los *buenos*, habitan en el Paraíso en el que hay lagos, flores de colores brillantes y admirables edificios y donde los miembros de la familia se reúnen y se dan la bienvenida. Allí no existe la muerte, la confusión, ni el dolor. *Ibidem.*, p. 562-569.

imágenes utilizadas para describir el *Cielo*, y prefieren apoyarse en conceptos abstractos que den una idea vaga de lo que podría ser la vida después de la muerte, pero que no dependan de visiones, ni de revelaciones, ni de imágenes poéticas.

A raíz de lo expuesto puede concluirse que no hay un concepto común de *Cielo*. En la realidad de la vida contemporánea caben y se dan diversas alternativas que se articulan en torno al dilema entre la máxima y la mínima descripción del Reino celestial, entre las percepciones populares y las filosóficas, entre la imagen y la abstracción y entre la esperanza y el escepticismo<sup>1118</sup>. Posiblemente, en lo único en lo que todos pueden estar de acuerdo es en que todo lo relacionado con el *Cielo* es un misterio del que nada se puede decir con seguridad.

---

<sup>1118</sup> *Ibidem.*, p. 563.

### 3.7.3.15. Iconografía de los *paraísos*



**Fig. 167.** Pieza de marfil de la ciudad asiria de Assur, fechada en el siglo XIII a. C., recuerda la descripción bíblica del Edén, al representar una diosa montaña de la que manan cuatro ríos que desembocan en cuatro recipientes. A cada lado se alzan los árboles sagrados de la vida y dos toros alados, o querubines<sup>1119</sup>.



**Fig. 168.** Mosaico de San Vital de Rávena (s. VI d. C.), que muestra a Cristo entronizado en el cielo, flanqueado por ángeles; de la base de ese trono manan cuatro ríos de agua de vida (Ap. 22). Arriba a la izquierda puede apreciarse la Nueva Jerusalén<sup>1120</sup>. Durante la Edad Media las órdenes mendicantes y los frailes promueven un concepto más urbano del cielo que se ve avalado por las imágenes del Apocalipsis de San Juan.

<sup>1119</sup> HAMBLIN, W, J., ROLPH SEELY, D.: *El templo de Salomón. Historia y Mito*. Ed. Akal. Madrid, 2008, p. 14.

<sup>1120</sup> *Ibidem*, p. 15.



**Fig. 169. Panteón Real de San Isidoro de León, s. XII.** El Pantocrátor o el Omnipotente, el Dios creador y juzgador, colocado en el centro de la mandorla<sup>1121</sup> y envuelto en una doble aureola de luz, está rodeado por el Tetramorfos<sup>1122</sup>. Está sentado y bendice con tres dedos, signo de la Trinidad. La costumbre de representar así a los cuatro evangelistas se inspira en el profeta Ezequiel y en su visión (Foto Antonia Castro).

<sup>1121</sup> Elemento decorativo en forma de almendra que simboliza la intersección del cielo (círculo) y la tierra (cuadrado). Empleado en el arte cristiano, sobre todo, en el románico. PÉREZ-RIOJA, J. A.: *Diccionario de Símbolos y mitos*. Ed Tecnos. Madrid, 2008, p. 300.

<sup>1122</sup> Son los cuatro símbolos de los evangelistas.



**Fig. 170. Mapa inglés de 1265.** Este mapamundi muestra cómo para los cristianos de la Edad Media, Jerusalén estaba situada en el centro del mundo. Cristo en el cielo, flanqueado por dos ángeles con incensarios; Jerusalén está en el centro del mapa, con Asia en la parte superior, Europa en la parte inferior izquierda y África en la inferior derecha<sup>1123</sup>.

<sup>1123</sup> HAMBLIN, W, J., ROLPH SEELY, D.: *Opus cit.*, p. 90.

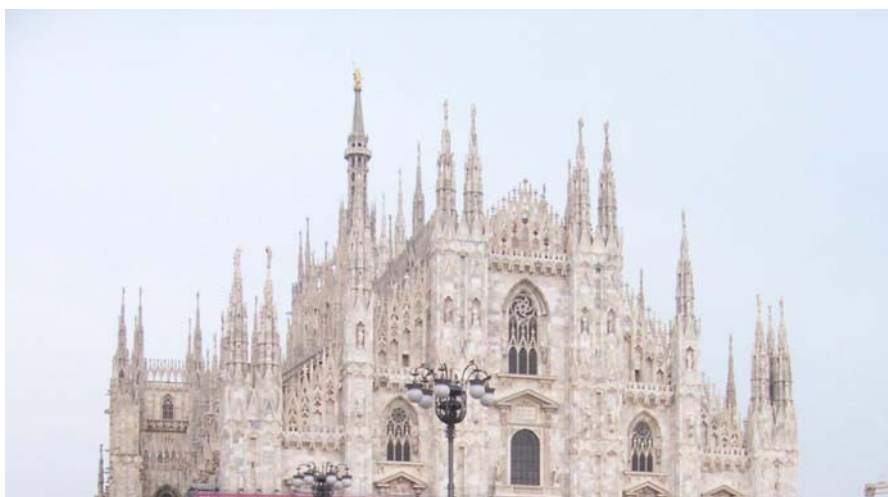


**Fig. 171. La visión del Apocalipsis de San Juan evangelista** centrada en el cielo como Templo celestial en el que Dios se sienta en su trono rodeado de veinticuatro ancianos, vestidos de blanco y coronados. Alrededor del trono un águila, un león, un buey y un ángel. Pintura de Hans Memling, 1479<sup>1124</sup>.

<sup>1124</sup> *Ibidem.*, p. 96.



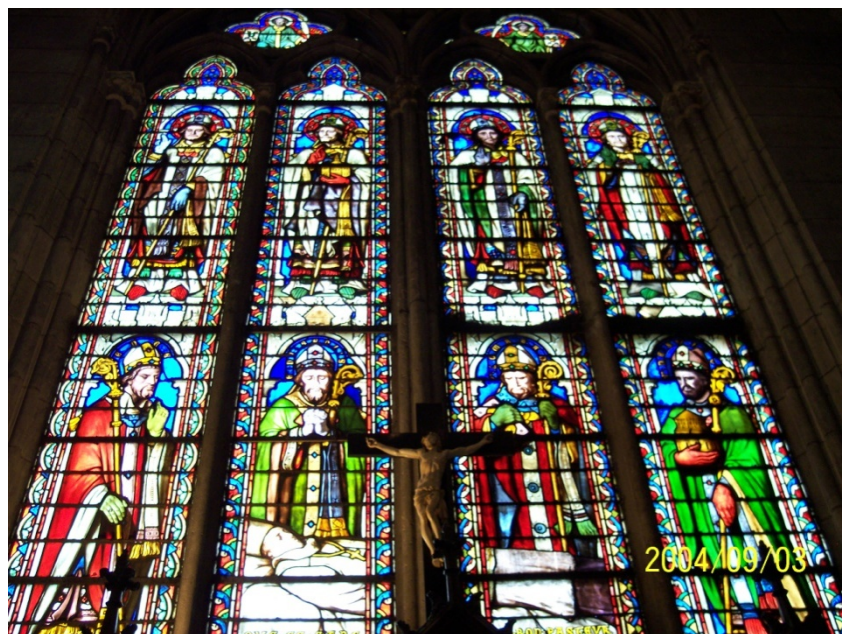
**Fig. 172. Catedral gótica de Burgos, s. XIII.** Las finas y puntiagudas agujas de las catedrales góticas se han comparado con una plegaria que se eleva hacia el cielo. (Foto Antonia Castro).



**Fig. 173. Catedral gótica de Milán, s. XV.** Las catedrales góticas son los ejemplos por excelencia de la representación artística del Cielo luminoso. (Foto Antonia Castro).



**Fig. 174.** Vidrieras de La Capilla Santa de Paris, s. XIII (Foto Antonia Castro).



**Fig. 175.** Vidrieras de La Capilla Santa de Paris (Foto Antonia Castro). Un obispo del siglo XIII –Durand, prelado de Mende- señalaba: «Las vidrieras son escrituras divinas que derraman la claridad del sol auténtico, es decir, de Dios».





**Fig. 176. Disputa del Santo Sacramento. Rafael. Vaticano (1509).** Geografía del Cielo Renacentista. La escena se ordena bajo un esquema arquitectónico rigurosamente geométrico. La Sagrada Forma abajo, y la figura de Cristo arriba, constituyen los centros y puntos de referencia de la composición (Antonia Castro).

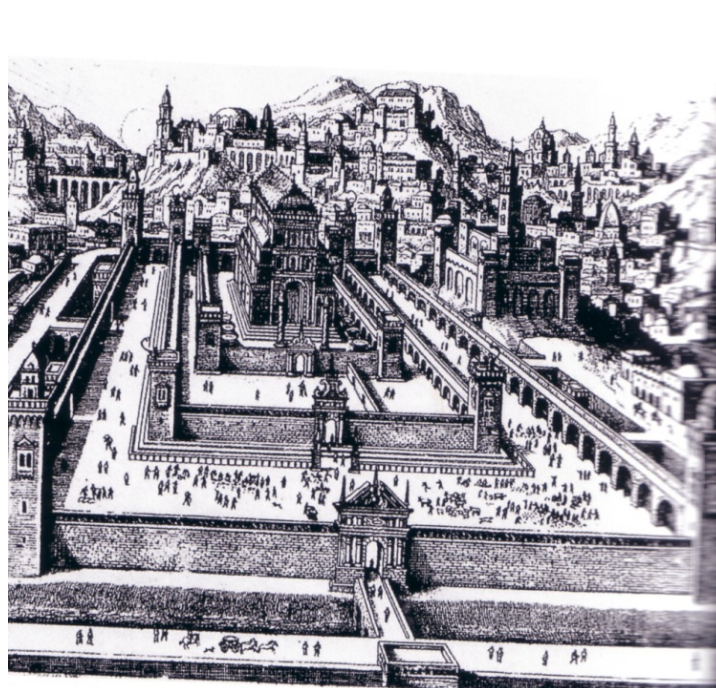


**Fig. 177. Retablo de todos los santos, 1523. Jacob Cornelisz de Amsterdam.** El Cielo de Teocéntrico en el que ángeles, santos y bienaventurados dirigen su atención al centro divino, en concordancia con las enseñanzas del Catecismo Católico del Concilio de Trento. La visión de Dios constituía la fuente de toda posible dicha para los bienaventurados (Staatliche Kunstsammlungen, Kassel, Alemania)<sup>1125</sup>.

<sup>1125</sup> *Ibidem.*, p. 308.



**Fig. 178. El Templo de Salomón renacentista.** El Cielo renacentista es un entorno civilizado adaptado a los intereses y necesidades humanas. El redescubrimiento de los modelos arquitectónicos clásicos, como los expresados por Vitrubio (s. I a. C.), el descubrimiento de la perspectiva y de nuevas técnicas de expresión arquitectónica dan lugar a nuevas concepciones del Cielo. En este grabado se representa el Templo de Salomón como un edificio renacentista de estilo clásico, rodeado por Salomón y su corte, representados como aristócratas renacentistas<sup>1126</sup>.



**Fig. 179. El Templo de Salomón Moderno** como parte de la Nueva Jerusalén aparece representado con elementos propios del estilo barroco, aunque refleja una tendencia propia de principios de la Edad Moderna: el alejamiento de la alegoría y el acercamiento a unas reconstrucciones más realistas<sup>1127</sup>.

<sup>1126</sup> HAMBLIN, W, J., ROLPH SEELY, D.: *Opus cit.*, p. 168.

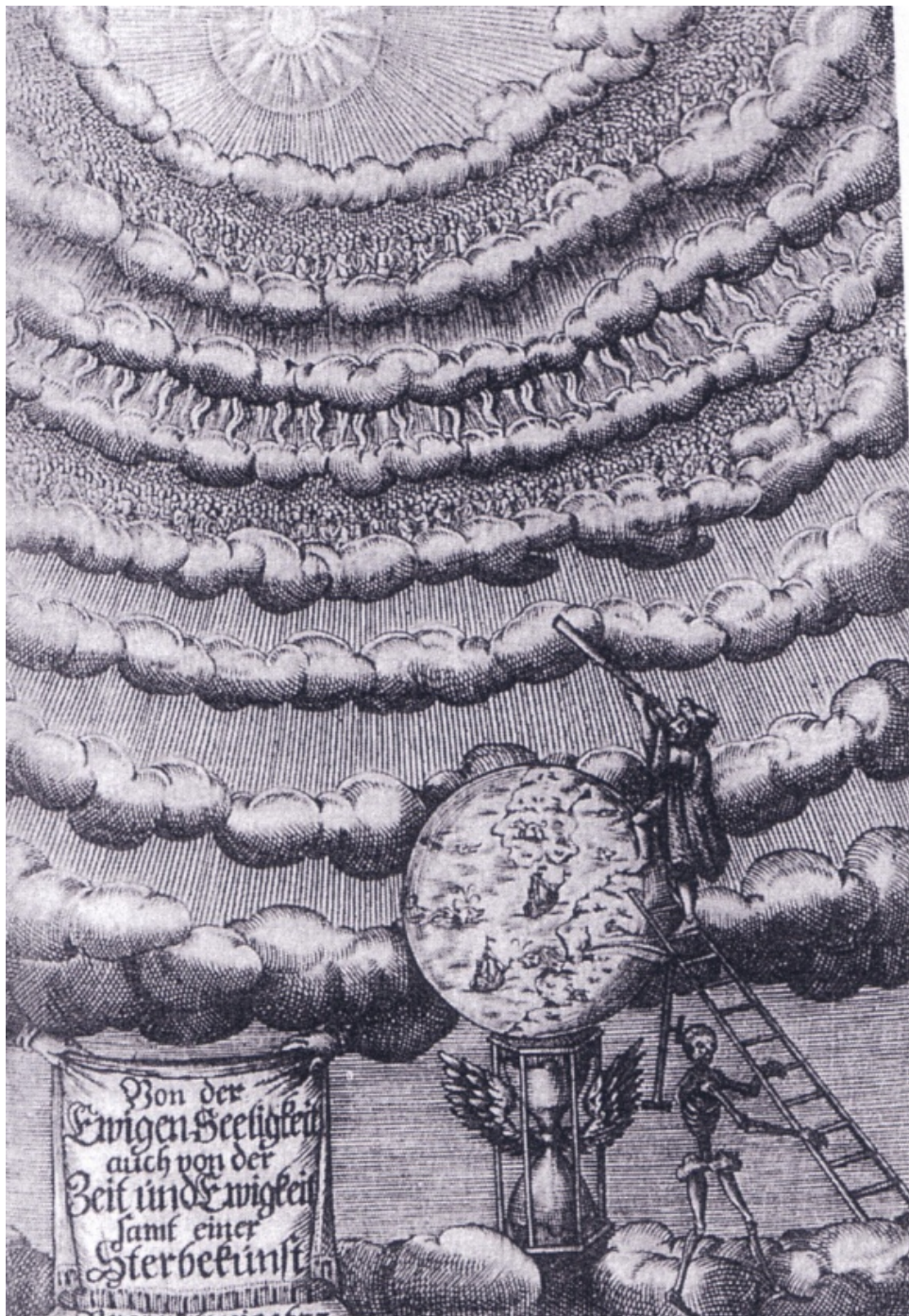
<sup>1127</sup> *Ibidem.*, p. 166.



**Fig. 180. División en cuatro partes del jardín del Taj Majhal (1654).** Cuatro ríos o canales parten de una fuente/manantial central, motivo muy común en los jardines islámicos, símbolo de los cuatro ríos del paraíso, frecuentemente asociado al Templo<sup>1128</sup>.

---

<sup>1128</sup> HAMBLIN, W, J., ROLPH SEELY, D.: *Ibidem*, p. 136.



**Fig. 181.** El carácter teocentrista del Cielo se pone de manifiesto en los escritos del cardenal Pierre de Bérulle (1575-1629) quien traspasa las teorías heliocéntricas al campo de la teología. Jesús es el sol inmóvil que hace que todas las cosas se muevan. Portada de una obra de Justus Georg Schottelius, *Sondervare Vorstellung von der ewigen Seligkeit*. Braunschweig, Zillinger, 1673<sup>1129</sup>.

<sup>1129</sup> MCDANNELL, C., LANG, B.: *Historia del Cielo. De los autores bíblicos hasta nuestros días*. Ed. Taurus. Madrid, 2001, p. 306.



Fig. 182. La eternidad en el centro de las cuatro Postrimerías<sup>1130</sup>. El cielo aparece representado como los jardines terrenales.

<sup>1130</sup>B. Bosch de Centellas, *Prácticas de visitar a los enfermos y ayudar e bien morir*, Amberes, 1701, en MARTÍNEZ GIL, F.: *Muerte y sociedad en la España de los Austrias*. Ediciones de la Universidad de Castilla- La Mancha. Cuenca, 2000, p. 485.

3.7.3.16. Iconografía de los querubines<sup>1131</sup> y ángeles<sup>1132</sup>



**Fig. 183. Querubín de marfil hallado en Arslan Tash** (tal vez de principios del primer milenio a. C.). Posiblemente, este ser con rostro humano, cuerpo de león y alas, sea parecido a los que adornaban los santuarios judíos. Los querubines de la Biblia encuentran sus equivalentes en otras culturas del Próximo Oriente. A menudo se les representa como criaturas híbridas, compuestas de partes humanas, de toro, de león o de águila, y casi en todos los casos aparecen custodiando tronos divinos o regios, así como entradas palaciegas o templarias<sup>1133</sup>.

<sup>1131</sup> Cada uno de los espíritus celestes caracterizados por la plenitud de ciencia con que ven y contemplan la belleza divina. Forman el segundo coro. <http://buscon.rae.es>.

<sup>1132</sup> También son espíritus celestes, según la clasificación de la teología tradicional pertenecen al último de los nueve coros <http://buscon.rae.es>.

<sup>1133</sup> HAMBLIN, W, J., ROLPH SEELY, D.: *El templo de Salomón. Historia y Mito*. Ed. Akal. Madrid, 2008, p. 31.



l  
ay dos

**Fig. 184. Manuscrito iluminado judío del siglo XIII**, en el que se representa dos querubines flanqueando la mesa de los panes de la Presencia y el Arca de la Alianza. Según la tradición israelita los querubines custodiaban el árbol de la vida en el Edén; también estaban colocados sobre el arca para que sirvieran como guardianes del trono de Dios<sup>1134</sup>.

<sup>1134</sup> *Ibidem.*, pp. 59, 207.



**Fig. 185. Los cuatro símbolos de los evangelistas, s. XII.** Son concebidos como arqueros que defienden la verdad y el orden de Cristo. San Mateo se representa como hombre alado, San Marcos como un león, San Lucas como un buey y San Juan como un águila. San Jerónimo creía que águila representaban la ascensión; el buey la pasión, el hombre la inteligencia y el león la fuerza<sup>1135</sup>

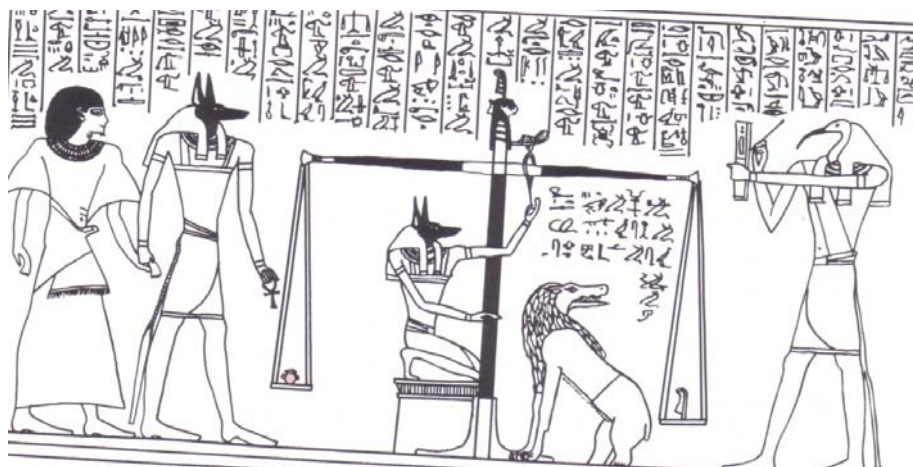
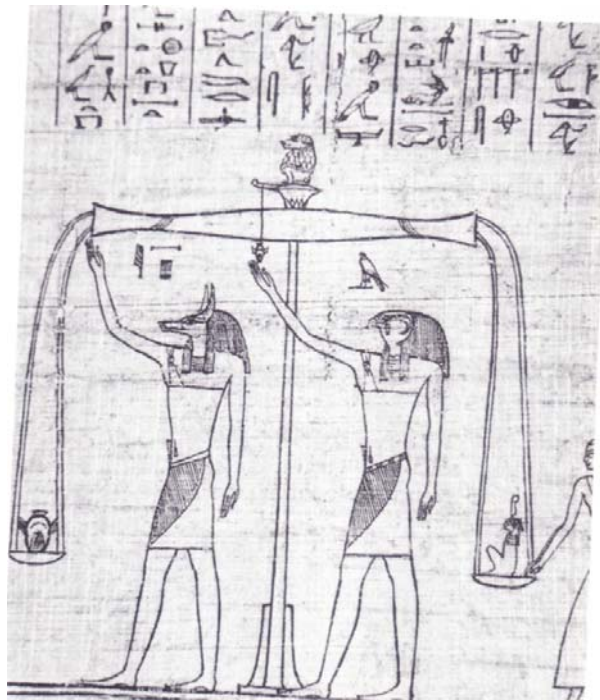
<sup>1135</sup> PÉREZ-RIOJA, J. A.: *Diccionario de Símbolos y mitos*. Ed. Tecnos. Madrid, 2008, p. 426.





**Fig. 186. San Marcos (Venecia)** (Foto Antonia Castro).

3.7.3.17. Iconografía del pesaje del corazón y de las almas



**Fig. 187. 188. Peso del corazón de un difunto, papiro de la Ani. Dinastía XIX.** Para los antiguos egipcios el corazón era el lugar del pensamiento, la emoción y de la propia vida. Como el corazón era el centro de la vida, cuando alguien moría se decía que su corazón había partido, y a menudo se equiparaba este órgano con el verdadero ser de la persona. Por esta razón, el corazón no se sacaba del cuerpo en el proceso de momificación. En el juicio en la otra vida el corazón era pesado en contraposición a la pluma de la verdad, ante el trono de Osiris. El *Libro de los Muertos* contiene ensalmos específicos para proteger el corazón del difunto y asegurarle un juicio favorable. Al lado de la balanza, aparece acechante Ammit o la «devoradora» que destruye los corazones de los condenados<sup>1136</sup>.

<sup>1136</sup> WILKINSON, R. H.: *Cómo leer el arte egipcio*. Ed. Crítica. Barcelona, 2000, p. 79.



**Fig. 189. Escena de psicostasia** (Leiden, Rijksmuseum AMM1). La imagen representa dos ámbitos diferentes uno real y otro divino. En el plano divino aparecen los éidola griegos en cada platillo de la balanza. Éstos se corresponden con los hoplitas armados que aparecen representados combatiendo en la parte inferior de la imagen<sup>1137</sup>.



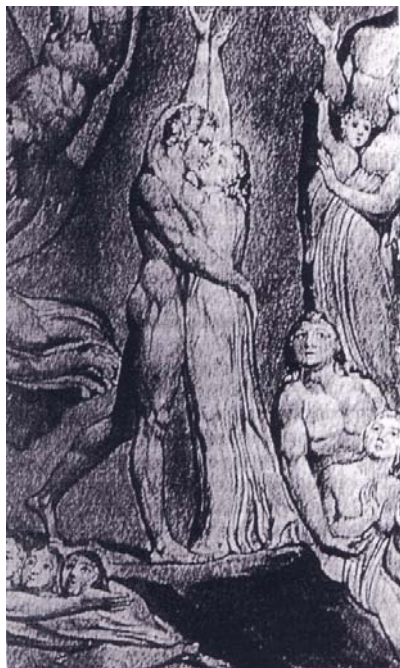
**Fig. 190. San Miguel pesando las almas.** Fachada meridional de la catedral de Chartres (1205-1235) donde se representa el Juicio Final (Foto Antonia Castro).

<sup>1137</sup> DÍEZ DE VELASCO, F.: “Los caminos de la muerte: religión, rito e iconografía del paso al más allá en la Grecia antigua”, en Edición digital: Alicante, Biblioteca virtual Miguel de Cervantes, 2006, p. 45. Obtenido desde <http://www.cervantesvirtual.com>



**Fig. 191. Otras escenas del Juicio Final.** Fachada meridional de la catedral de Chartres (1205-1235) (Foto Antonia Castro).

### 3.7.3.18. Iconografía del amor sensual



**Fig. 192. El Juicio Final, 1808. William Blake.** Detalle del abrazo de una pareja que se reúne en el Juicio Final. Su amor y pasión celestial siguen tan vivos como lo estaba en la tierra. (Petworth House, Sussex, Inglaterra. Courtland Institut of Art, Londres)<sup>1138</sup>.



**Fig. 193. Reunión del alma con el cuerpo.** Grabado de Louis Schiavonetti. Basado en una obra de William Blake, *The Grave*, Londres, Gomek, 1808. El texto que acompaña al grabado explica: “...el Cuerpo salta de la tumba, al Alma desciende de una nube entreabierta; se lanzan el uno hacia el otro con energía inconcebible; ¡se reúnen para no separarse nunca!...”<sup>1139</sup>.

<sup>1138</sup> MCDANNELL, C., LANG, B.: *Historia del Cielo. De los autores bíblicos hasta nuestros días*. Ed. Taurus. Madrid, 2001, p. 440.

<sup>1139</sup> *Ibidem.*, p. 444.



**Fig. 194. Dimensión sensual del amor celestial.** Solo las parejas debidamente casadas pueden experimentar la «unión sexual». El más importante defensor de esta teoría fue Charles Kingsley (1819-1875), capellán de la reina de Inglaterra que realizó este dibujo que representa a su mujer y a él en el Cielo<sup>1140</sup>.



**Fig. 195. Reencuentro de la familia en el otro mundo 1949.** (Preside la iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días, Salt Lake City)<sup>1141</sup>.

---

<sup>1140</sup> *Ibidem.*, p. 468.

<sup>1141</sup> *Ibidem.*, p. 577.