
Incerta omnia, sola mors certa. Muerte, sepultura y templo

Incerta omnia, sola mors certa.
Death, Grave and Temple

RECIBIDO: 17 DE ENERO DE 2019 / ACEPTADO: 23 DE JULIO DE 2019

Rafael GARCÍA SÁNCHEZ

Universidad Politécnica de Cartagena. Escuela de Arquitectura
Cartagena. España
ID ORCID 0000-0003-2092-6807
rafael.garcia@upct.es

Resumen: El presente texto pondrá de relieve la especificidad humana de los enterramientos y su institucionalización cultural y religiosa. Esta singularidad simbólica, acreditada desde tiempos remotos en el género *homo*, conlleva una conciencia de la muerte y de la vida post mortem que recorrerá todas las épocas culturales de la humanidad. Allí donde lo humano hace presencia lo hace el respeto por los muertos localizados en sus sepulturas. Además, se pretende constatar la continuidad entre la noción de sepultura y la de templo, en tanto que ambos espacios son considerados recintos sagrados y de culto.

Palabras clave: Muerte, Sepultura, Templo.

Abstract: This text will highlight the human specificity of burials and their religious and cultural institutionalization. This symbolic singularity, accredited since ancient times in the *homo* species, involves an awareness of death and the post mortem life that will cross all cultural eras of humanity. Where human makes presence, respect for the dead in their graves also appears. It will also reveal continuity between the notion of grave and the temple, where both spaces are considered sacred and religious venues.

Keywords: Death, Grave, Temple.

«[...] Solo muerte vemos nosotros;
pero el animal, libre,
tiene siempre su término tras él,
y ante él, a Dios, y cuando avanza,
avanza en la Eternidad [...]
¿Quién nos conformó así
que hagamos lo que hagamos,
tenemos siempre la actitud de quien se va?»¹

1. INTRODUCCIÓN: *HOMO SEPELIENS*

G iambattista Vico señaló en el siglo XVIII que las primitivas prácticas sepulcrales, entre otras, habían desbestializado al hombre y que, sin estas santas costumbres y ritos, el mundo sería todo él una inmensa selva². Tales prácticas sociales muestran la aspiración a la inmortalidad, incluso en los estadios prehumanos, revelando capacidad de abstracción, concepción del más allá y, sin duda, memoria, entendida como la facultad de mantener el pasado, pudiendo disponer de él bajo la forma del recuerdo.

Como es sabido, los ritos funerarios se articulan en el seno de una comunidad que es, por un lado, el ámbito en el que la identidad puede quedar constituida en plenitud, y por otro, el ámbito donde, tras la muerte, la identidad queda a salvo de su extinción u olvido. Conceptualmente se desarrollan en torno al recuerdo y la esperanza. El recuerdo de una esencia personal, no en vano: recordar es hacer perdurar la esencia³ de una identidad con la que ha tenido alguna relación. Y la esperanza en un futuro, cuya vida es considerada definitivamente inagotable. Sin recuerdo ni esperanza resultaría problemática tanto la singular percepción que el hombre tiene de la muerte, como su insólita preocupación por los difuntos. Los múltiples factores que han hecho posible recordar y esperar no hacen más que poner de relieve la capacidad de reflexión y de libertad que, sobre todo al *homo sapiens*, le permitieron hacerse cargo de la realidad en cuanto tal, planificar el trabajo y la caza, estratificar la sociedad, dibujar imágenes mentales y comprenderlas, introducir una sobrevaloración de la forma sobre la función en los utensilios y herramientas, etc. También son las que

¹ RILKE, R. M^a, *Elegías de Duino*, México: Centauro, 1945, Elegía 8, comienzo y final, 65, 68.

² VICO, G., *Ciencia Nueva*, Madrid: Tecnos, 1995, § 333, 158.

³ MARGALIT, A., *Ética del recuerdo*, Barcelona: Herder, 2012, 19.

hicieron posible incorporar una noción estética a los objetos que fabricaba y, sin duda, celebrar los oportunos ritos de paso, mediante ceremonias y liturgias que, retenidas en la memoria, se transmitían de generación en generación, dando lugar a la creación de identidades colectivas y singulares, en suma: de cultura.

Con todo, y aunque haya abundancia de restos arqueológicos y trazas de enterramientos muy anteriores al *sapiens* moderno, es de este del que, a fecha de hoy, con mayor convicción se señala que es un *homo sepeliens*, el cual «[...] se distingue de los demás seres vivos, entre otras cosas, por ocuparse de los muertos»⁴. Rader insiste en la misma idea en *Tumba y poder*:

«Dado que el comienzo de los ritos está asociado a la toma de conciencia de las personas acerca de sí mismas y en especial al surgimiento de una especie de conciencia de la muerte, con el desarrollo cada vez mayor del *homo sapiens* este se convirtió también en *homo sepeliens*»⁵.

Esa capacidad para el sepelio es la que ha hecho posible vincular la identidad y la individualidad al lugar, protegiéndolas del olvido. Quizá por eso, las tumbas y sus recintos se hayan protegido, cuidado y custodiado con tanto esmero, e incluso se les haya considerado lugares sagrados, haciendo de ellos algunos de los más notables monumentos, al menos hasta el principio de la época histórica. Desde la perspectiva cristiana el recuerdo por sí solo no garantiza la inmortalidad del difunto siendo por ello necesario apoyarse en otro punto más firme e imperecedero. Este no es otro que el del amor de Dios por los hombres, un amor más fuerte que la muerte, como pone de manifiesto la Resurrección de Cristo. Tiempos posteriores llegarán en los que el mismo *sapiens sapiens*, no hallando remedio para el hundimiento inevitable que supone la muerte, decida no pensar demasiado en ese menester, que diría Pascal.

2. EL HOMBRE EN LA ESCALA DE LA VIDA

Los ritos funerarios y los enterramientos son posibles porque el hombre es el ser capaz de tenerse como una intimidad y singularidad inéditas, también porque el hombre posee una memoria mejorada que le permite vincular el pasado, el presente y el futuro conscientemente, y sin duda, porque es el ser que

⁴ BURKERT, W., *Homo necans. Interpretaciones de los ritos sacrificiales y mitos de la antigua Grecia*, Barcelona: Acantilado, 2013, 90.

⁵ RADER, O. B., *Tumba y poder. El culto político a los muertos desde Alejandro Magno hasta Lenin*, Madrid: Siruela, 2006, 34.

puede sentirse afectado por lo que le rodea de un modo afectivo y no meramente físico o sensorial. Intimidad, memoria y afectos constituyen el trípode sobre el que parece asentarse la preocupación por los difuntos. Además, dicho trípode distingue radicalmente a los hombres del resto de vivientes; les hace ser más, y «[...] a medida que se es más uno “se muere más”»⁶.

Ese «ser más» guarda relación con la capacidad que el individuo posea para retener lo que hace o lo que le ha pasado, es decir con su grado de inmanencia. Hay más vida donde permanece más lo que se hace. Por eso los seres más inmanentes son más comunicativos pues tienen más cosas que contar. Los seres menos retentivos son menos comunicativos, dado que no tienen mucho que decir, probablemente porque no les pueden suceder muchas cosas, y en gran medida eso pasa cuando hay poca sensibilidad. En función del grado de sensibilidad, de inmanencia y de comunicación se ordenan los seres vivos: de menos a más indivisibles e íntimos, de menos a más autónomos y de menos a más comunicativos. Esta secuencia se corresponde con la escala vegetativa, la sensitiva y la intelectual. En la primera no hay conocimiento, en la segunda lo hay –aunque sin capacidad de programación solo de cumplimiento– y en la tercera el conocimiento gobierna toda la existencia y posee capacidad de programación de fines⁷.

La escala de la vida también es una escala de complejidad e individualidad. Los seres más complejos están en la parte superior de esta jerarquía vital, pues tienen más capacidad de recoger y transmitir información, más capacidad de acumular energía, más capacidad de movimiento y más autonomía respecto del medio⁸. En el caso humano coinciden factores muy determinantes, como la mayor estabilidad familiar y social, y la prolongación de la infancia (neotenia). Estos factores favorecen el aprendizaje individual que da lugar a una debilitación o aplacamiento del instinto, lo que incrementa la intimidad y subjetividad individual frente a la intimidad de la especie, propia de las plantas, insectos, aves y mamíferos.

El ser humano es el más identitario, el más íntimo, el más individual, el más unitario, y el más complejo de la escala zoológica, y por eso cuando mue-

⁶ VICENTE ARREGUI, J., «La muerte como acción vital», *Revista de Medicina de la Universidad de Navarra* 30 (1987) 191-197, en CHOZA, J., *Manual de antropología filosófica*, Madrid: Rialp, 1988, 30.

⁷ VICENTE ARREGUI, J., *Filosofía del hombre. Una antropología de la intimidad*, Madrid: Rialp, 2002, 55-72.

⁸ CHOZA, J., *Manual de antropología filosófica*, 30.

re lo hace un ser único, irrepitible, autoconsciente, con capacidad de aprendizaje individual y libre. No muere algo de la especie sino alguien, un yo, cuya unidad e individualidad es preservada en su tumba y cuya historicidad e inventiva es recordada. En este sentido, señala Marín que:

«Cuando un hombre muere no ha ocurrido simplemente lo que ocurre cuando muere un individuo de cualquier especie, por mucho que el ser humano también lo sea. Cuando un hombre muere ocurre algo que no había ocurrido desde el principio de los tiempos y que no volverá a ocurrir mientras exista el mundo: la muerte de este en particular que, en el caso del hombre, fue una novedad desde siempre inédita y será una singularidad para siempre irrepitible»⁹.

3. INMORTALIDAD, INDIVIDUALIDAD Y AFECTIVIDAD

El hombre es el único animal que entierra a sus muertos de manera intencionada y ritual. No hay constancia de ningún otro viviente que lo haga, probablemente porque en ningún otro se alcanza el grado de irrepitibilidad que caracteriza a los individuos del género *homo*. La irrepitibilidad explica que la muerte sea una pérdida ontológica irreparable, un cataclismo. Ningún otro viviente tiene la necesidad de mantener vivo el recuerdo de los difuntos, bien por sus hazañas o hechos memorables que han sido honrosos, eficaces o beneficiosos para una comunidad, bien porque se quiere terminar con ellos lo que no se pudo concluir mientras vivían, pues siempre hubo silencios, ausencias, omisiones y débitos no restituidos, etc.

La raíz del culto funerario podría recaer en que el hombre es percibido por sus semejantes como un ser inédito, tanto biológica como biográficamente. Hegel señala que «El principio de la representación autónoma de lo individual es la singularidad, pues el espíritu solo puede existir como individuo, como personalidad»¹⁰. Más aún, indica que las sepulturas, los embalsamientos y decorados específicos no hacen más que expresar la idea de inmortalidad y sin duda, de individualidad cuya singularidad debe ser conservada. En el mismo sentido, dirá Leonardo Polo, el hombre «[...] se entierra porque conside-

⁹ MARÍN, H., *El hombre y sus alrededores. Estudios de filosofía del hombre y de la cultura*, Madrid: Cristiandad, 2013, 29.

¹⁰ HEGEL, G. W., *Lecciones sobre la estética*, Madrid: Akal, 2011, 478.

ra que cada miembro del grupo tiene un valor en sí»¹¹. La singularidad y la conciencia de una tal distinción e individualidad permiten diferenciar nítidamente qué es la muerte para el hombre de lo que es para el resto de vivientes. Cuando el hombre muere lo hace ese hombre concreto, un yo o identidad inéditos, un ser subsistente que, a decir de Polo, solo puede ser reconocido como tal por un ser inteligente¹². Esa percepción que el hombre tiene de los demás explica que la muerte no sea una desaparición irrelevante de una parte de un todo. Cada miembro del grupo tiene valor en sí, «el alma de ese es precisamente el alma de ese, es un alma consistente y exclusivamente de ese»¹³, por eso la muerte es una pérdida irrecuperable.

No habrá que esperar a la cultura egipcia¹⁴ ni a sus majestuosas moradas de los muertos para defender la existencia del alma, ni a los diálogos platónicos para leer que el alma no acepta la muerte¹⁵, que es inmortal¹⁶, imperecedera¹⁷ e indestructible, y «[...] que hay algo para los muertos y que es, como se dice desde antiguo, mucho mejor para los buenos que para los malos»¹⁸. La existencia de esa alma, probablemente la noción más antigua y universal de cuantas ha elaborado el *sapiens*¹⁹, se manifiesta en muchos enterramientos, recuerda Polo, mediante una perforación deliberada del cráneo y que los paleontólogos definen como «el agujero del alma»²⁰. Como es sabido, el cráneo de muchos cuerpos se taladraba por el mismo motivo por el que se agujereaba la lápida de la sepultura. El alma inmortal no se extingue con el cuerpo, ni se agota en esta vida. De alguna forma, el alma de ese ser concreto y singular debe proseguir su existencia *post mortem*. Dicha alma o potencia se la suponía situada en el cráneo. Al respecto, es bien revelador que el *homo erectus*, bastante más viejo que el *neandertal* y el *sapiens* moderno, realizase extracciones rituales del cerebro²¹. También son ilustrativos, como han reseñado Maringer, James y Eliade, entre otros, los restos huma-

¹¹ POLO, L., *Ética. Hacia una versión moderna de los temas clásicos*, Madrid: Aedos, 1997, 56.

¹² POLO, L., *Ética*, 56.

¹³ POLO, L., *Ética*, 57.

¹⁴ HEGEL, G. W., *Lecciones sobre la estética*, 477-478.

¹⁵ PLATÓN, *Fedón*, Madrid: Gredos, 1988, 105 e, 120.

¹⁶ PLATÓN, *Fedro*, Madrid: Gredos, 1988, 246 a, 345.

¹⁷ PLATÓN, *Fedón*, 107 a, 122.

¹⁸ PLATÓN, *Fedón*, 63 c, 38.

¹⁹ CHOZA, J., *La moral originaria: la religión neolítica*, Sevilla: Thémata, 2017, 285.

²⁰ POLO, L., *Ética*, 56.

²¹ AYALA, F. J., *Origen y evolución del hombre*, Madrid: Alianza, 1995, 188.

nos hallados en el yacimiento de Chu-ku-tien, de hace más de 350.000 años, donde hay trazas de ingesta del cerebro de los muertos, lo que prueba cierta ritualidad funeraria y no gastronómica, dado que en esa zona no era escasa la comida²². Al situar el alma en la cabeza, tal era su convencimiento, cuando el hombre moría se le perforaba el cráneo y se agujereaba su tumba²³ para que el alma no quedase atrapada y pudiera regresar al lugar del que provino. Inmortalidad del alma, inteligencia y capacidad cognitiva para descubrirla e individualidad e identidad personales parecen ser unas de las razones que nos permiten comprender por qué el hombre entierra a los muertos.

Otra de las razones es la existencia de lazos de afectividad entre los vivos que se prolonga cuando estos han muerto. Estos vínculos no se producen en el resto de las especies con la intensidad con que comparecen en la humana. Solo en esta es posible que los lazos sean indestructibles como prueba, nos dice Gabriel Marcel, que el hombre pueda decirle a quien ama: «[...] Tú no morirás jamás». Los vínculos afectivos son, a decir de Leroi Gourhan, uno de los motivos por los que los paleontólogos llevan a cabo los primeros enterramientos. Las sepulturas, más que un exclusivo rasgo de trascendencia o espiritualidad, serían prueba evidente de la continuación del nexo afectivo expresado mediante el cuidado del cuerpo del difunto²⁴. Este no se deja ni se abandona a la intemperie, como si una parte de un todo se hubiera fragmentado, o como si de restos de alimentos se tratara, ni es abandonado como es sorprendido por la muerte. El cuerpo del difunto se dispone en tierra para su atención y protección por los vivos porque la muerte carece de fuerza para disolver completamente el vínculo afectivo, los lazos de relación, de intimidad y de cuidado entre los individuos²⁵.

²² MARINGER, J., *Los dioses de la prehistoria: las religiones en Europa durante el Paleolítico*, Barcelona: Destino, 1972, 57; JAMES, E. O., *El templo. El espacio sagrado de la caverna a la catedral*, Madrid: Guadarrama, 1966, 47; ELIADE, M., *Historia de las creencias y las ideas religiosas I. De la edad de piedra a los misterios de Eleusis*, Barcelona: Paidós, 1999, 29.

²³ Esta práctica se mantuvo largo tiempo. Como es sabido en las tumbas etruscas se realizaba un agujero y pozo adicionales para que los espíritus pudiesen salir y entrar, conectando a los vivos con los muertos. RADER, O. B., *Tumba y poder*, 36.

²⁴ LEROI-GOURHAN, A., *El gesto y la palabra*, Caracas: Ediciones de la Biblioteca central de Venezuela, 1971, 111.

²⁵ Hegel se referirá a esta cuestión, al tratar el sentido egipcio de la sepultura, señalando que con el enterramiento se perseguía, entre otros fines, la representación inagotable del difunto, facilitándose de esta forma la relación con él. HEGEL, G. W., *Lecciones sobre la estética*, 262.

La propuesta afectiva de Leroi Gourhan es plausible, pues en el mundo animal los vínculos no son tan intensos ni duraderos como en el de los humanos²⁶. El carácter prematuro del nacido hizo posible una infancia prolongada, por lo que las relaciones pudieron ser más dilatadas, elevándose la cantidad de transmisión y de recepción de información cultural y afectiva. Con ello también fue posible un reconocimiento individual muy intenso que no haría más que incrementar los lazos de unión. Burkert apunta en la misma línea al señalar que: «La neotenia, el largo periodo de aprendizaje del ser humano, creó unos vínculos nuevos y especiales entre los jóvenes y los adultos, entre el hijo y el padre sobre todo, que volvían la catástrofe de la muerte especialmente intensa y peligrosa»²⁷.

Hasta aquí se han expuesto algunos de los motivos por los que la muerte no tiene fuerza para cancelar definitivamente la relación con los difuntos, lo que explicaría su exposición, localizándolos en la tierra (*humus*, y por eso humano), a los beneficios de nuestras acciones y obligaciones pendientes. Joseph Ratzinger insistió en esta cuestión al ser preguntado por el sentido que tiene orar por los muertos.

«Es un impulso primario del ser humano desear hacer algo más por los muertos y tributarles actos de amor posteriores, sobre todo cuando nos percatamos de que les hemos dejado a deber algo. Creemos que, por encima de este umbral, debería existir, además, la posibilidad de enviarles un paquete, de hacer un gesto, si se me permite la expresión. Pero si solo existiera el cielo y el infierno, esto no tendría sentido. Dentro de este contexto, orar por los muertos implica un profundo reconocimiento de que aún podemos hacer algo bueno por ellos. Y crea que precisamente este aspecto tan humano revela lo que significa el purgatorio: que los muertos están todavía en un estado en el que podemos ayudarles con nuestras oraciones»²⁸.

²⁶ Como es sabido, el fenómeno insólito de la bipedestación dio lugar al aumento de las relaciones entre varón y hembra, pues la receptividad sexual de esta dejó de ser estacionaria (celo), como sucede en las hembras del mundo animal. La disponibilidad facilitó la presencia del macho y el cuidado y defensa del resto de los individuos del grupo. Este hecho alumbró una primera forma de agrupación familiar, caracterizada por la permanencia de los miembros y no por la ocasionalidad. Incrementó la dependencia y mutua ayuda entre unos individuos y otros, creándose lazos de afectividad y de reconocimiento.

²⁷ BURKERT, W., *Homo necans*, 99.

²⁸ RATZINGER, J., *Dios y el mundo. Creer y vivir en nuestra época. Una conversación con Peter Seewald*, Barcelona: Galaxia Gutenberg-Círculo de Lectores, 2002, 123.

4. DISPOSICIÓN Y AJUAR FUNERARIO PARA UNA IDENTIDAD

El hombre de neandertal ya poseía la intuición de que había otro tipo de existencia más allá de esta vida. No obstante, al parecer es el *sapiens* moderno el que de alguna forma institucionaliza culturalmente el enterramiento, tal es la superior cantidad de inhumaciones y ajuares funerarios que nos ofrecen los yacimientos del paleolítico superior. Si no es así, ¿por qué se iba a hacer el encomiable esfuerzo de enterrar los cuerpos de los muertos en fosas y cuevas excavadas y organizadas para tales menesteres? ¿Por qué se espolvoreaba ocre rojo sobre el cuerpo del muerto? ¿Por qué se acompaña el cuerpo del difunto con ajuar y ofrendas, con alimentos y utensilios, con conchas y dientes, con abalorios y adornos que pudiera precisar en el más allá? Julien Ries y Edwin Oliver James, entre otros, responden que el motivo es la creencia en una vida más allá de la muerte y la capacidad de experimentar lo sagrado como una «*practical certainty*», certeza práctica, que diría Frazer.

«La creencia en una vida más allá de la muerte parece estar demostrada, ya desde los tiempos más remotos, por el uso del ocre rojo, sustitutivo ritual de la sangre, y por ello mismo “símbolo” de la vida. La costumbre de espolvorear con ocre rojo los cadáveres está universalmente difundida [...]»²⁹.

«[...] del *Homo habilis* al *Homo erectus* y al *Homo Sapiens* se desarrolló una experiencia de lo sagrado que está atestiguada por el mensaje de las herramientas, por los rastros de rituales del fuego y por el testimonio de los ritos funerarios»³⁰.

«[...] los enterramientos paleolíticos en las cavernas [...] sugieren que el hombre de Neanderthal era religioso en sus actitudes para con los muertos, puesto que proveía a sus camaradas de todo lo necesario para su bien estar más allá de la tumba»³¹.

«[...] *a life after death is not a matter of speculation and conjecture, of hope and fear; it is a practical certainty wíth the individual as little dreams of doubting as he doubts the reality of his conscious existence. He assumes it without*

²⁹ ELIADE, M., *Historia de las creencias y las ideas religiosas*, 31.

³⁰ RIES, J., *El símbolo sagrado*, Barcelona: Kairós, 2013, 27.

³¹ JAMES, E. O., *Introducción a la historia comparada de las religiones*, Madrid: Cristiandad, 1973, 68.

enquiry and acts upon it without hesitation, as if it were one of the best ascertained truths within the limits of human experience»³².

A partir del paleolítico medio son suficientemente ilustrativas la forma y orientación de las sepulturas, la postura de los cuerpos y de sus miembros, también el contenido de los ajuares que acompañaban al muerto en la tumba. La disposición sepulcral no era arbitraria, tampoco la del cuerpo del difunto. Es sabido que se orientaban al este, vinculando la vida *post mórtem* con el recorrido solar expresando la esperanza en un renacimiento vital posterior³³. Especial atención recibía la cabeza del difunto protegida por un pequeño dolmen. El cráneo se perforaba y decoraba cuidadosamente con collares, amuletos y joyas, poniendo de relieve que la vida del muerto estaba más en la cabeza que en el resto del cuerpo. Se colocaban conchas en las órbitas de los ojos para protegerlos y para que pudieran presenciar la eternidad cuando nacieran en el más allá. La idea de volver a nacer o de renacer explica que a veces la postura del cuerpo del difunto fuera fetal, dejando la orientación solar a la geometría y disposición de la sepultura. Más aún, el convencimiento de un renacer a otra vida explicaría por qué, adentrados ya en el paleolítico superior y en el neolítico incipiente, la geometría de muchas sepulturas y recintos funerarios evocaba geoméricamente la forma del útero³⁴.

Es sabido que se espolvoreaba ocre rojo, un óxido de hierro de color amarillento que bajo la llama pasaba al color de la sangre que simboliza el

³² FRAZER, J. G., *Belief in immortality and the worship of the dead*, London: Macmillan and Co., Limited St. Martin's street, 1913, 468.

³³ ELIADE, M., *Historia de las creencias y las ideas religiosas*, 33.

³⁴ Al respecto son reveladores los recintos funerarios y sepulturas y tumbas siguientes: 1. El *Dolmen de Bola da Cera*, situado en Marvão (Alentejo, Portugal). 2. El complejo de *Göbekli Tepe*, situado al sur de Turquía, obra de cazadores recolectores, fue descubierto en 1994 y es el conjunto religioso más antiguo del que se tiene constancia. Data aproximadamente del 10000 a.C. y su geometría es nítidamente circular y reveladora de la potencia simbólica del aparato reproductivo de la mujer. 3. El monumento megalítico de *Stonehenge* en Inglaterra, datado entre el 3000 y el 2500 a.C., cuya finalidad era religiosa, funeraria, y astronómica. 4. El complejo megalítico de los *Templos de Tarxien* situado en Malta y datado entre el 3600 y 2500 a.C. 5. El complejo almeriense de *Los Millares*, datado entre el 3500 y el 3100 a.C. que es considerado como uno de los recintos arqueológicos más relevantes de la Prehistoria. 6. El *Dolmen de Matarrubilla* en el yacimiento calcolítico de Valencina de la Concepción, datado en el 4000 a.C. 7. Las *Cuevas del Romeral* en Almería. Datadas alrededor del 2500 a.C. no son propiamente dólmenes esto es, monumentos megalíticos hechos con grandes bloques pétreos. 8. En el 1350 a.C., el *Tesoro de Atreo* en Micenas, también conocido como la *Tumba de Agamenón* y que puede considerarse como la construcción abovedada de mayor escala conocida en el mundo helénico. Cfr. GARCÍA SÁNCHEZ, R. et al., «Principio formal femenino en la arquitectura arcaica y antigua», *MAVAE. Cuadernos de Música, Artes Visuales y Artes Escénicas* 13-1 (2018) 135-148.

principio de la vida. Además, este polvo servía para limpiar la tierra, pues impedía el desarrollo de parásitos. Junto al ajuar se acompañaba al difunto de utensilios y herramientas de trabajo –que le permitieran desempeñar la misma función y actividad *post mortem*³⁵– incluso de mujeres y esclavos, hecho que se mantendrá hasta el neolítico como prueba que «Después de la toma de Troya, al regresar los griegos a su país, cada uno llevó su bella cautiva; y Aquiles que estaba bajo tierra, reclamó también la suya, concediéndosele a Polixena»³⁶. También formaban parte del ajuar funerario las mascotas, tenidas como animales que alejaban las desgracias y desdichas, no en vano fueron consideradas potadoras de la felicidad y la buena suerte a los hogares en que fueran acogidos³⁷.

Muchos ajuares funerarios de los *sapiens* modernos eran inmensos y elaborados. Al respecto, no cabe pensar en que fueran realizados solamente por los miembros directos del clan familiar. La cantidad de horas de trabajo que precisaba su fabricación exigía una colaboración de individuos extensa, lo que a autores como Lewis-Willians le lleva a defender que el rito funerario completo se había institucionalizado, convirtiéndose en la costumbre y al cabo, en la cultura de sociedades complejas que trabajaban coordinadamente³⁸. No le falta razón a Jan Assman cuando afirma que la muerte es «origen y medio de la cultura»³⁹.

El caso de los suntuosos enterramientos de Sungir, en Rusia, de hace unos 32.000 años, es bien ilustrativo. En una de las tumbas de ese yacimiento, la de un adolescente varón, podemos encontrar 4.903 abalorios y 250 colmillos de zorro lo que precisó al menos 63 vulpinos para conseguir tal cantidad. En otra de las tumbas, esta de una joven, el cómputo de abalorios asciende a 5.274, lo que pone de relieve la necesidad de una red social que trabajara coordinadamente y de manera institucional en los ajuares de los muertos, al menos en los más distinguidos⁴⁰.

³⁵ RIES, J., *El símbolo sagrado*, 46-89.

³⁶ COULANGES, F. de, *La ciudad Antigua*, Madrid: Edaf, 2009, 33.

³⁷ En una tumba de alrededor de 12.000 años de antigüedad situada en el norte de Israel, se puede observar la posición fetal del cuerpo de una mujer de unos cincuenta años que está acompañada de un perro, lo que pone de relieve la existencia de un vínculo afectivo entre la difunta y su mascota. NOAH, Y., *Sapiens. De animales a dioses. Una breve historia de la humanidad*, Barcelona: Debate, 2017, 63.

³⁸ LEWIS-WILLIAMS, D., *La mente en la caverna*, Madrid: Akal, 2015.

³⁹ Citado en RADER, O. B., *Tumba y poder*, 33.

⁴⁰ LEWIS-WILLIAMS, D., *La mente en la caverna*, 82-83.

Además, el ajuar funerario ponía en valor la identidad del difunto, de hecho, tal y como anota Rader, «El proceso de diferenciación de la preocupación por las tumbas guarda estrecha relación con la aparición del nombre individual, pues en primer lugar hace posible, por lo que respecta a la tumba, pensar en el muerto como una persona»⁴¹. Los abalorios y adornos que acompañaban al muerto no eran, en absoluto, estándar sino personalizados, correspondían a un sujeto con nombre, a una identidad o esencia personal. A veces estaban formados por pertenencias propias, lo que demuestra que al difunto se le acompañaba con lo suyo y específicamente propio, es decir con aquello que lo distinguía de todos los demás. El acompañamiento mobiliario singularizaba aún más al individuo y lo distinguía del resto de miembros del clan, la tribu y la pequeña o gran red social a la que pertenecía. En definitiva, aunque el rito funerario era un trabajo colectivo, también porque cobraba sentido en el marco de una colectividad, en realidad con él no se hacía más que destacar que la muerte suponía la pérdida de un alguien genuino e irremplazable, de un ser autoconsciente, de un tú radicalmente otro, de una esencia personal con la que se habían mantenido lazos afectivos muy intensos que era deseado recordar⁴². La muerte era, sin duda, la extinción de una identidad y sin esa idea «[...] el enterramiento no es explicable»⁴³.

5. SEPULCROS: PIEDAD Y RECUERDO

El respeto de los vivos por los difuntos, por sus cuerpos, sus atenciones, cuidado y presencia constante ha quedado suficientemente acreditado para el hombre del Paleolítico. Llegados al Neolítico, y por tanto al estilo de vida sedentario, agrícola y cívico, las obligaciones con los muertos no decaen, no en vano, «se construyen para los muertos casas más grandes y duraderas que para los vivos, ya que los muertos, los antepasados, son los portadores de la vida y la fecundidad»⁴⁴. Todo ello no hace más que poner de relieve la presencia de una forma de vida religiosa, con sus cultos y ritos propios, realizados por una incipiente casta sacerdotal, en sus recintos adecuados y oportunos: zigurats, pirámides, templos, etc. Jean Bottéro ha estudiado la religión en Mesopotamia⁴⁵,

⁴¹ RADER, O. B., *Tumba y poder*, 36.

⁴² MARGALIT, A., *Ética del recuerdo*, 19.

⁴³ POLO, L., *Ética*, 57.

⁴⁴ RADER, O. B., *Tumba y poder*, 36.

⁴⁵ BOTTÉRO, J., *La religión más antigua: Mesopotamia*, Madrid: Trotta, 2001.

y constata que en esta cultura neolítica eran certezas colectivas que humano significa de la tierra y morir significaba «volver a su arcilla»⁴⁶, que «la muerte no era la nada»⁴⁷ y que era indestructible para el hombre⁴⁸. Sin duda se creía en una vida más allá, pues la muerte no agotaba la existencia, creían en la necesidad de enterrar a los difuntos en sus tumbas individuales⁴⁹, incluso era costumbre recordarlos para no hacerlos desaparecer totalmente de la vida.

Los ritos funerarios se perfeccionan durante el Neolítico⁵⁰, incluso se intensifica su práctica, como prueba el hecho de que las primeras aldeas estables no se alejarán de los lugares de enterramiento. El *homo sapiens* tiene tendencia a vivir próximo a sus muertos⁵¹. Al salir de Atenas, las sepulturas marcaban el camino, flanqueándolo y envolviéndolo, como si los cuerpos de los difuntos recordaran que allí donde el hombre fuese seguiría siendo heredero de una tradición y una religión que lo unía a su tierra y a sus antepasados. Nos recuerda Tovar que esos sepulcros «eran columnas coronadas por un vaso, estelas de piedra en las que el muerto se despide de los suyos [...]»⁵². Alrededor de las sepulturas, el hombre palpaba el horizonte inaccesible de la muerte, manteniéndose unido al difunto, en suma: ligado, religado, conservando la relación tras la división y separación primordial que la muerte genera. Porque morimos hay re-religión, y porque hay religión hay sepulturas y conversaciones y méritos *post mortem*. De ahí que se afirme que la religión es sepulcral, que es como decir que: en la vida de los vivos, los difuntos están presentes quedando expuestos a nuestro recuerdo, a nuestra atención, a nuestra compasión y cuidado.

Tanto en la *Ilíada* como en la *Odisea* queda probada la necesidad que el hombre tiene de recibir sepultura, y tanto da que sea un héroe que realiza hazañas y proezas en el combate, como un mero remero. Quedar insepulto o no recibir las ofrendas ni los ritos funerarios oportunos impide a los muertos ingresar en el Hades, no quedándoles más alternativa que vagar errantes, como fantasmas sombríos merodeando su tumba. Las súplicas del alma de Patroclo

⁴⁶ BOTTÉRO, J., *La religión más antigua: Mesopotamia*, 125.

⁴⁷ BOTTÉRO, J., *La religión más antigua: Mesopotamia*, 132.

⁴⁸ BOTTÉRO, J., *La religión más antigua: Mesopotamia*, 131.

⁴⁹ BOTTÉRO, J., *La religión más antigua: Mesopotamia*, 132.

⁵⁰ «El Hades de los griegos y el Sheol de los hebreos se llama en sumerio Kur. [...] el espacio vacío que separa la corteza terrestre del mar primordial, y a él iban a parar todas las sombras de los muertos». NOAH, S., *La historia empieza en Sumer: 39 primeros testimonios de la historia escrita*, Madrid: Alianza, 2013, 192.

⁵¹ RIES, J., *El símbolo sagrado*, 85.

⁵² TOVAR, A., *Un libro sobre Platón*, Madrid: Espasa Calpe, 1973, 46.

en la rapsodia XXIII de la *Iliada* y de Elpénor en el canto XI de la *Odisea* son muy explícitas al respecto.

«¿Duermes, Aquileo, y me tienes olvidado? Tú cuidabas de mí mientras vivías, y ahora que he muerto me abandonas. Entiérrame cuanto antes, para que pueda pasar las puertas del Hades; pues las almas, que son imágenes de los difuntos, me rechazan y no me permiten que atravesase el río y me junte con ellas; y de este modo voy errante por los alrededores del palacio, de anchas puertas, de Hades»⁵³.

«[...] pues te ruego, ¡oh rey!, que al llegar (a la isla de Eea) te acuerdes de mí. No te vayas dejando mi cuerpo sin llorarle ni enterrarle, a fin de que no excite contra ti la cólera de los dioses; por el contrario, quema mi cadáver con las armas de que me servía y erígeme un túmulo en la ribera del espumoso mar, para que de este hombre desgraciado tengan noticia los venideros. Hazlo así y clava en el túmulo aquel remo con que, estando vivo, bogaba yo con mis compañeros»⁵⁴.

En el mismo sentido, son singularmente ilustrativos los pasajes del libro de Tobías y de los Macabeos en el Antiguo Testamento:

«En los días de Salamanasar, hice yo (Tobit) muchas limosnas a mis hermanos de raza; di mi pan a los hambrientos y vestido a los desnudos; y si veía el cadáver de alguno de los de mi raza arrojado extramuros de Nínive, le daba sepultura»⁵⁵.

«Fuese, pues, Tobías a buscar a alguno de nuestros hermanos pobres, cuando regresó me dijo: “Padre”. Le respondí: “¿Qué hay hijo?”. Contestó: “Padre han asesinado a uno de los nuestros; le han estrangulado y le han arrojado en la plaza del mercado y aún está allí”. Me levanté al punto y sin probar la comida alcé el cadáver de la plaza y lo dejé en una habitación, en espera de que se pusiera el sol, para enterrarlo»⁵⁶.

«Al día siguiente, fueron en busca de Judas (cuando se hacía ya necesario), para recoger los cadáveres de los que habían caído y depositarlos con sus parientes en los sepulcros de sus padres»⁵⁷.

⁵³ HOMERO, *Iliada*, Madrid: Espasa Calpe, 2005: Rapsodia XXIII, 419.

⁵⁴ HOMERO, *Odisea*, Madrid: Espasa Calpe, 2007: Canto XI, 219.

⁵⁵ *Tobías* 1:16-17.

⁵⁶ *Tobías* 2:3-4.

⁵⁷ II *Macabeos* 12:39.

Aristóteles también nos recuerda en el libro I de *Retórica* que dar sepultura es una ley no escrita que debe observarse porque es razonable, porque permanece siempre y porque no cambia. Al respecto, el estagirita trae a colación, aunque resumidamente, el famoso texto de la *Antígona* de Sófocles que reproducimos en su integridad: «Pues no es algo (sepultar a su hermano) de ahora ni de ayer, sino que siempre está vivo y nadie sabe desde cuando apareció. Y no iba yo, por hombre alguno, por miedo a su modo de pensar, a pagar castigo entre los dioses [...]»⁵⁸. Virgilio da cuenta en la *Eneida* de la necesidad de sepultura para los difuntos. El oportuno y conveniente enterramiento es una exigencia de orden divino sin cuya observancia las almas llevarían una existencia sin descanso eterno, horrenda y caótica. Así lo señala en el Libro VI:

«Todos esos que tienes a la vista son turba desvalida a la que se le ha negado sepultura. El barquero es Caronte, los que va llevando por las ondas han sido sepultados. No les es dado pasarlos de esta ribera horrenda ni atravesar las olas de su ronca corriente sin que encuentren primero sus huesos el descanso eterno»⁵⁹.

«¿De dónde, Palinuro, te viene ese insensato deseo? Tú que no has recibido sepultura pretendes ver las aguas de la Estigia y el lúgubre río de las Euménides y acercarte a esta orilla sin orden de los dioses»⁶⁰.

La noción de piedad, que encontramos en la tradición grecorromana, heredera de una larga tradición, orbita alrededor del respeto y la veneración por el origen, por los padres, por los antepasados, los dioses hogareños y la patria. La adherencia entre tumba y recuerdo es muy intensa y por eso, la desatención y falta de compasión por los difuntos eran tenidas como una impiedad o *asebeia*⁶¹, que es la propia de los animales, los bárbaros y degenerados⁶². Virgilio deja un rastro imborrable de la virtud de la piedad en el relato del *pius* (piadoso) Eneas, el que huyendo de las guerras de Troya, llevando consigo a su

⁵⁸ ARISTÓTELES, *Retórica*, Madrid: Alianza, 2018: LI, 15, 1375b, 144.

⁵⁹ VIRGILIO, *Eneida*, Madrid: Gredos, 2010: LVI, 320-330, 187.

⁶⁰ VIRGILIO, *Eneida*: LVI, 370-375, 189.

⁶¹ Transcripción del término griego ἀσέβεια (compuesto de alfa privativa y ἀέβας, *sébas* = cosa sagrada) que se traduce por impiedad. La *asebeia*, en la Atenas de Sócrates, era un delito castigado con el destierro o con la muerte. Muchos ilustres filósofos griegos fueron acusados de *asebeia*, tal fue el caso de Anaxágoras, Sócrates, Protágoras y Diágoras entre otros.

⁶² MARÍN, H., «Localización y convergencia de las ideologías (nacionalismos, ecologismo y socialismo)», en MARÍN, H. y LÓPEZ, M. (eds.), *Nación y Libertad*, Murcia: Universidad Católica San Antonio, 2005, 137.

moribundo padre, Anquises (portador de los patrios Penates), es considerado origen de la ciudad eterna: Roma.

«Ea padre querido, monta sobre mi cuello. Te sostendré en mis hombros. No va a agobiarme el peso de esta carga. Y pase lo que pase, uno ha de ser el riesgo, una la salvación para los dos. Que a mi lado venga el pequeño Julo y que mi esposa vaya siguiendo aparte nuestros pasos. Vosotros, mis criados, advertid lo que os digo: Hay al salir de la ciudad un cerro y un antiguo santuario de Ceres abandonado ya y hay cerca de él un vetusto ciprés que por veneración de nuestros padres se conserva de largo tiempo atrás. Todos nos juntaremos allí mismo, cada cual por su lado. Toma en tus manos, padre, los objetos sagrados y los Penates patrios»⁶³.

Giambattista Vico constata en *Scienza nuova* (1744) que las sepulturas y los enterramientos son unos de los principios universales y eternos, junto a la religión y el matrimonio, que están en la base de la constitución de todos los pueblos y naciones. Todas ellas suponen una religación y una integración: con dios, con los hombres y con los difuntos que al darles sepultura devienen antepasados. Señala que, sin la costumbre de dar sepultura a los difuntos, junto a las otras dos, la sociedad de los hombres perdería fundamento y regresaría a su estado salvaje. La diferencia entre la muerte de un animal y la de un hombre es que esta se puede humanizar. La muerte también es un acontecimiento humanizante mediante el cual el hombre civiliza y coloniza culturalmente su medio, permitiéndole afrontarla y prevenirla, incluso traspasarla. Por todo ello defiende su mantenimiento y custodia, pues son, al extremo, fundamentales para evitar la barbarie o la humanidad remota. Estas costumbres tienen la capacidad más efectiva de creación de comunidades e identidades colectivas con las que los hombres superan su limitación temporal y su finitud. Así los dice en el § 333 de *Scienza nuova*:

«Observamos que todas las naciones tanto bárbaras como humanas, aunque fundadas de forma diversa al estar lejanas entre sí por inmensas distancias de lugar y tiempo, custodiaron estas tres costumbres humanas: todos tienen alguna religión, todos contraen matrimonios solemnes, todos sepultan a sus muertos; y ni entre las naciones más salvajes y crueles, se celebran acciones humanas con más rebuscadas ceremonias y más consagradas solemnidades que las religiones, los matrimonios

⁶³ VIRGILIO, *Encida*: LII, 702-717, 65-66.

y las sepulturas. [...]. Por estas tres cosas, comenzó la humanidad en todas las naciones, y por ello todas deben custodiarlas santamente para que el mundo no se embrutezca y no vuelva a la selva de nuevo. Por eso tomamos estas tres costumbres como eternas y universales [...]»⁶⁴.

La noción de enterramiento se halla, al completo, ligada a la tierra, no en vano humano significa precisamente de la tierra, de suerte que carecer de sepultura es carecer de un lugar o *topos* en el que descansar como humano tras la muerte. Vico ha señalado que para los latinos la tercera de las santas costumbres, «sepultar» se decía «*humando*» y de ahí «*humanitas*»⁶⁵. Señala que los hombres que daban sepultura a sus muertos eran llamados gigantes «que suena semejante en griego a “hijos de la tierra”, o sea descendientes de los antepasados»⁶⁶. Más aún, estar privado de sepultura es estar privado de la humanidad *post mortem*, y es estarlo del lugar donde conectar lo que la muerte ha roto: los vivos de los difuntos.

La fuerza simbólica de la sepultura posee capacidad para convertir el espacio corriente en un lugar con nombre, específico, lleno de identidad. La localización del *corpus* del muerto en una tumba transforma, con radical intensidad, el espacio indiferenciado en *locus* singular. El *locus*, anota Marín, es el espacio concreto donde el muerto es vivificado a través del recuerdo⁶⁷ lo que da lugar a la conexión casi indestructible entre tumba, tierra y nombre. No es casualidad, en modo alguno, que algunos lugares de enterramiento acaben siendo recordados por el nombre de los difuntos que allí se hallan sepultados. Virgilio da buena cuenta de este hecho en el Libro VI y VII de la *Eneida*:

«Y la piedad de Eneas monta el túmulo de imponente tamaño en que pone las armas del soldado, su remo y su clarín al pie de un alto monte que en su honor se llama ahora Miseno y llevará siempre su nombre»⁶⁸.

«Te alzarán un túmulo y rendirán ofrendas a tu tumba cada año y llevará el lugar para siempre tu nombre, Palinuro»⁶⁹.

«[...] tus huesos continúan designando el lugar con tu nombre»⁷⁰.

⁶⁴ VICO, G., *Ciencia Nueva*: § 333, 158.

⁶⁵ VICO, G., *Ciencia Nueva*: § 12, 52.

⁶⁶ VICO, G., *Ciencia Nueva*: § 13, 52.

⁶⁷ MARÍN, H., «Muerte, memoria y olvido», *Thémata. Revista de filosofía* 37 (2006) 315.

⁶⁸ VIRGILIO, *Eneida*: LVI, 230-235, 183.

⁶⁹ VIRGILIO, *Eneida*: LVI, 375-385, 189.

⁷⁰ VIRGILIO, *Eneida*: LVI, 5, 215.

Dar sepultura era algo inestimable y necesario, y lo fue al menos para mantener al difunto vivo bajo la forma del recuerdo y la memoria. Sin tumba, el alma carece de morada y de lugar de reposo como humano. Por eso, privar de sepultura al muerto era condenarlo a vagar errante durante la eternidad, sin poder alcanzar la condición de antepasado quedando reducido a una especie de cuerpo extraño sin rumbo ni órbita en que se le pueda reconocer como entidad metafísica u ontológica: un alma en pena. El muerto insepulto no podría ser recordado; sus obras no podrían configurar ninguna identidad colectiva, por eso eran destruidas, y sus leyes derogadas, sus nombres olvidados y sus esculturas y efigies demolidas. Ese es el sentido del *ars oblivionalis* (arte del olvido) y sin duda de la *damnatio memoriae*⁷¹, locución latina que expresa literalmente la condena de la memoria y, al cabo, la introducción de la biografía y de las obras del condenado en la corriente amnésica del río Leteo. El castigo a no ser recordado se hacía singularmente eficaz cuando no se daba sepultura al muerto o cuando se le desenterraba, abandonándolo y exponiéndolo en las aguas de los ríos, del mar o de los bosques.

No dar sepultura y prohibir el recuerdo de una persona impidiendo pronunciar su nombre surtían el mismo efecto. Recordar un nombre es un modo de hacer revivir al que está ausente. Recordar es llevar en el corazón algo, hacerlo presente y tenerlo como identidad; y olvidar es despedirlo, despojarlo de su estatuto de pasado memorable. El recuerdo adquiere la forma de la salvación⁷² por cuanto provoca una forma de inmortalidad personal. Borrar el nombre de la memoria colectiva tenía por finalidad dejar la existencia del difunto «sin existencia», hacerlo desaparecer como esencia destruyendo su inmortalidad. Como ha señalado Margalit⁷³, el borrado del nombre era un asesinato doble, el del cuerpo y el del recuerdo. Esta forma de *damnatio memoriae* aparece en abundantes pasajes del Antiguo Testamento. En el Deuteronomio podemos leer: «[...] y tú borrarás sus nombres debajo del cielo [...]»⁷⁴; «Yahveh no se avendrá a perdonarle. Porque la ira y el celo de Yahveh se encenderán contra ese hombre, toda la imprecación escrita de este libro caerá sobre él,

⁷¹ Lo contrario de la *damnatio memoriae* era la *Apoteosis* mediante la cual se conseguía el homenaje público y al cabo la divinización del emperador. Con la *Apoteosis* se consideraba que el emperador había ascendido al cielo de los dioses.

⁷² BALTHASAR, H. U. von, *Gloria, una estética teológica*, t. III, Madrid: Encuentro, 1986, 92-110.

⁷³ MARGALIT, A., *Ética del recuerdo*, 20.

⁷⁴ *Deuteronomio* 7,24.

y Yahveh borrará su nombre de los cielos»⁷⁵. En el libro de Samuel está escrito: «Ahora, pues, júrame por Yahveh que no exterminará mi descendencia después de mí y que no borrarás mi nombre de la casa de mi padre»⁷⁶, y en los Salmos: «Mis enemigos hablan mal contra mí: “¿Cuándo se morirá y se perderá su nombre?”»⁷⁷. En el libro de Josué también se insiste en el vínculo entre nombre, recuerdo y existencia: «Se enterarán los cananeos y todos los habitantes del país: se aliarán contra nosotros y borrarán nuestro nombre de la tierra. ¿Qué harás tú entonces por tu gran nombre?»⁷⁸.

La privación del derecho al recuerdo fue practicada por el faraón de la Dinastía I de Egipto, Semerjet que hizo borrar todas las huellas de su predecesor Adyb. Tutmosis III ordenó borrar todas las trazas de la reina faraón Hatshepsut. Es sabido que los gobernantes de Éfeso mandaron borrar cualquier recuerdo gráfico, literario, registro o documento del pastor Eróstrato que en el año 356 a.C. incendió el Templo de Artemisa. Singularmente expresivos son los casos de la familia de Septimio Severo, el caso de Lucio Eligio Sejano (cortesano favorito de Tiberio), el de Domiciano o el del emperador Galieno, Calígula y sus familiares directos, y de modo especialmente directo son ilustrativos los casos de los emperadores Domiciano, Publio Septimio Geta y Maximiano entre otros muchos. La *damnatio* no solo privaba de sepultura, borraba cualquier huella de la vida del condenado mediante la *abolitio nominis*, la demolición de sus efigies, monedas, columnas, relieves, monumentos y textos que guardaran relación con el condenado. También eran derogadas las leyes, los pactos y los acuerdos del reo maldito, sentenciado a no poseer un lugar de eterno descanso. La tradición de la *damnatio memoriae* mantuvo vigor incluso después de la caída del Imperio Romano. Los ejemplos de este tipo de condena llegan incluso al siglo XX, pero los dejamos para un análisis y meditación en otro lugar. En todo caso, la *damnatio memoriae* deja ver una profunda actitud estética de la vida y de la historia. Como es sabido, el término estética procede del griego *aisthesis* que significa sentir, entender. Su contrario es la anestesia que impide sentir y percibir algo. En este sentido, la condena a no recibir sepultura genera en los vivos una pavorosa anestesia respecto de los muertos, lo que conduce a

⁷⁵ Deuteronomio 29,19.

⁷⁶ I Samuel 24,22.

⁷⁷ Salmos 41,6.

⁷⁸ Josué 7,9.

la indiferencia y al letal olvido. No dar sepultura era pues el más perfecto de los castigos, la mayor de las desgracias, dado que duraba la eternidad. Al respecto anota Coulanges:

«De tales creencias surgió la necesidad de sepultura, permitiendo de este modo al alma residir en esta mansión subterránea junto al cuerpo al que había estado unida. El alma que no tenía sepultura no tenía morada; quedaba errante y en vano aspiraba a descansar de las agitaciones y trabajos de esta vida; tenía que andar siempre vagando en forma de sombra o de fantasma, sin detenerse jamás ni recibir las ofrendas y alimentos necesarios»⁷⁹.

Tener sepultura es tener un lugar desde el que poder recordar a los que nos han precedido, con los que mantuvimos relaciones de afecto, hospitalidad y cordialidad. De ahí que la sepultura quede vinculada a la genealogía y al origen, transformando el espacio en la morada de los antepasados, y al cabo de los dioses hogareños. La morada eterna de los padres transforma el lugar en patria. La posibilidad del patrimonio, del patrocinio, de la propiedad⁸⁰ y del hogar, parece guardar un estrecho vínculo con el lugar donde se hallan las sepulturas de los difuntos porque la *pietas*, virtud fundamental del universo clásico grecorromano, no podía ejercerse deslocalizada sino vinculada a la tierra donde moran los antepasados.

¿Qué es una sepultura en definitiva? Es la forma con que localizamos a los muertos. Más aún, es la forma con que el vivo convierte a los muertos en lugar (localizar), en mundo. La sepultura hace entonces el papel del cuerpo *post mortem* y por eso, señala Marín, que la sepultura es el cuerpo del difunto⁸¹. En la sepultura ubicamos al difunto dándole un *topos* y a este un nombre, para que ni el cuerpo ni el recuerdo ni el espacio se conviertan en utópicos.

«El sepulcro, por tanto, localiza el cuerpo del difunto en el sentido de convertir el *corpus* en *locus*. Por eso el lugar del enterramiento se convierte en lugar de obligaciones y en objeto de cuidados, como se cuida y se está obligado respecto del cuerpo»⁸².

⁷⁹ COULANGES, F. de, *La ciudad Antigua*, 33.

⁸⁰ MARÍN, H., «Localización y convergencia de las ideologías», 142.

⁸¹ MARÍN, H., «Muerte, memoria y olvido», 313-315.

⁸² MARÍN, H., «Muerte, memoria y olvido», 315.

6. LA SEPULTURA Y LA SACRALIZACIÓN DEL ESPACIO

Desde la perspectiva de la fenomenología religiosa hay, al menos, tres formas de singularizar el espacio. 1. Mediante hierofanías, es decir, a través de una acción de Dios que se sirve de algún elemento de la naturaleza, como el rayo o el meteorito, para destacar el espacio. 2. Mediante teofanías y revelaciones directas de su presencia, o indirectas por medio de profetas, vates, ángeles o seres ungidos por él, como fueron los reyes en el caso de las culturas sumeria y mesopotámica, entre otras; y 3. Mediante las sepulturas y ritos funerarios. Estas tres formas tienen capacidad para diferenciar el espacio, esto es, sacralizarlo, no en vano sagrado (*sakros*, *sak*, *sacer*⁸³) significa recortado, delimitado y cercado.

Muchos de los recintos funerarios han adquirido «en casi todas las culturas de la Tierra»⁸⁴ el estatuto de sagrados que, como es sabido, también es lo que significa *témenos*: templo. Desde el Paleolítico, los lugares de enterramiento organizado han poseído la fuerza para transformar un espacio homogéneo e insignificante en otro particularmente heterogéneo lleno de significado. Leroi-Gourhan no ha dudado en defender que, para el hombre del Paleolítico, la caverna debió ser considerada un santuario⁸⁵. Giedion señala que es sagrado el lugar que conserva cosas sagradas: desde representaciones gráficas parietales y elementos de diferentes rituales, hasta los restos de algunos individuos que por su notoriedad fueron enterrados en aquellas cavernas santuario⁸⁶. James también ha advertido que en el Paleolítico superior, muchos de los enterramientos eran tenidos «lugares sagrados santificados por la presencia del cadáver»⁸⁷, y Mircea Eliade ha insistido en la misma línea al referirse a algunas sepulturas y recintos funerarios paleolíticos como lugares mágico-religiosos⁸⁸. La decantación de los recintos funerarios en lugares sagrados se intensifica durante el Neolítico poniendo de relieve que muchas de las construcciones más representativas no son ajenas a la muerte⁸⁹. Las construc-

⁸³ RIES, J., *El sentido de lo sagrado en las culturas y en las religiones*, Barcelona: Azul, 2008, 32.

⁸⁴ RADER, O. B., *Tumba y poder*, 54.

⁸⁵ LEROI-GOURHAN, A., *Las religiones de la prehistoria*, Barcelona: Laertes, 1994.

⁸⁶ GIEDION, S., *El presente eterno: Los comienzos del arte*, Madrid: Alianza, 2003, 589.

⁸⁷ JAMES, E. O., *El templo. El espacio sagrado de la caverna a la catedral*, Madrid: Guadarrama, 1966, 52.

⁸⁸ ELIADE, M., *Historia de las creencias y las ideas religiosas I. De la edad de piedra a los misterios de Eleusis*, 32.

⁸⁹ KOSTOF, S., *Historia de la Arquitectura I*, Madrid: Alianza, 2006, 69, 135 y 141.

ciones megalíticas de Stonehenge y Carnac, también muchos de los dólmenes y sepulcros-corredor pueden considerarse santuarios, pues son erigidos con las pretensiones de dar culto a los antepasados que integrados en la tierra vuelven al seno materno y divino de la Diosa Madre a la que se adora como Gran Madre universal:

«Su extensión europea tanto en las regiones centro-septentrionales, como meridionales, a justa a un patrón simbólico-conceptual basado en un mismo conjunto de creencias y doctrinas referentes a la vida de ultratumba, ligados al culto de la Madre tierra y venerada como Señora del cielo por parte de diversos y numerosos grupos sociales de distintas culturas, a lo largo de por lo menos tres milenios»⁹⁰.

A decir de Eliade son «el lugar de culto por excelencia»⁹¹. James, también señala al respecto que «las tumbas son la única indicación de un culto comunal en esta época [...]»⁹². Más aún, defiende que el cuidado con que habían sido preservadas de toda destrucción, sugiere que fueran considerados sagradas, por lo que los enterramientos tenían el carácter cultural de santuario⁹³. Tesis similares defiende al tratar los templos egipcios y mesopotámicos. En relación a los templos de la primera dinastía, sentencia que tuvieron «un significado funerario por su asociación con las tumbas»⁹⁴. En este punto coincide con Hegel que en sus *Lecciones de Estética* nos dice que «las moradas de los muertos de los egipcios constituyen en este sentido los primeros templos»⁹⁵. Más aún, el filósofo de Stuttgart señala que las tumbas, los monumentos funerarios y el culto a los muertos otorgan a los pueblos algo que difícilmente puede hacer ningún otro tipo de elemento físico: «un lugar de reunión, sitios sagrados que ellos defienden y que no quieren dejarse arrancar»⁹⁶. Finalmente, el autor de *El templo*, al tratar algunos de los templos mesopotámicos advierte que «dado que el templo muchas veces era considerado como una tumba (casa o morada)

⁹⁰ GUSI, F., «La concepción simbólica en las estructuras funerarias megalíticas: una arquitectura concebida para la Diosa madre neolítica. Una hipótesis especulativa pero plausible», *Quaderns de prehistoria i arqueologia de Castelló* 25 (2006) 99.

⁹¹ ELIADE, M., *Historia de las creencias y las ideas religiosas I. De la edad de piedra a los misterios de Eleusis*, 170.

⁹² JAMES, E. O., *El templo. El espacio sagrado de la caverna a la catedral*, 58.

⁹³ JAMES, E. O., *El templo. El espacio sagrado de la caverna a la catedral*, 59.

⁹⁴ JAMES, E. O., *El templo. El espacio sagrado de la caverna a la catedral*, 96.

⁹⁵ HEGEL, G. W., *Lecciones sobre la estética*, 478.

⁹⁶ HEGEL, G. W., *Lecciones sobre la estética*, 478.

del dios⁹⁷, en cuyo honor fue erigido, no es imposible, a falta de toda referencia a un modelo establecido en la creación, que las tumbas fueran también prototipo de los templos, como en Egipto»⁹⁸. Con todo, el vínculo entre espacio funerario y templo es singularmente reconocible en el simbolismo de la puerta o del umbral. Estos son considerados elementos de una altísima densidad, pues por ellos se accede a la eternidad, lo que explica que su significado fuese asumido en muchas de las tumbas corredor, de los túmulos funerarios y de los enterramientos, tanto del mediterráneo como del Antiguo Oriente. La importancia de la puerta y del umbral como lugar de paso, límite entre lo temporal y lo eterno o entre lo profano y lo sagrado tiene su correlato en muchos de los templos y zigurats mesopotámicos como el de Tell al Rimán o el de Ur, sin duda en las puertas de las tumbas de mastaba egipcias, tanto del periodo Arcaico como del Antiguo imperio, en el Templo de Jerusalén y en la gran mayoría de las construcciones cristianas destinadas al culto en casi todas las etapas y estilos de su historia que utilizaban el recurso del abocinamiento, tan característico del Románico y el Gótico, con el fin de aumentar la fina línea que separaba un tipo de realidad temporal de otra eterna. En las puertas y umbrales se cincelan y grañan imágenes y textos que recuerdan a los fieles que el lugar al que van a acceder es sagrado y radicalmente distinto. A menudo las protegen leones, dioses, ángeles, santos y guardianes dignificando el acceso. Estos elementos también tienen su equivalente en los arcos, triunfales o no, y en bóvedas y dinteles, que predisponen al tránsito de un espacio corriente a otro donde tiene lugar la extraordinaria presencia de Dios.

Sea como fuere, no todas las sepulturas tienen idéntica potencia para destacar el espacio. Las que gozan de mayor prestigio y eficacia son, sin duda, las de los reyes, los ungidos de Dios, los héroes, los mártires y los santos. Detengámonos aquí en las sepulturas heroicas⁹⁹. Como es sabido, los héroes eran considerados seres excepcionales, fundadores de ciudades (Itano, Festo, Minos, Heracles, Budamus, Arco, etc.), garantes de estabilidad, bienhechores para comunidades y pueblos, autores de épicas biografías que resultaron decisivas en

⁹⁷ El paréntesis es nuestro. Los templos, más que tumbas de los dioses, son considerados moradas de los dioses. Entendemos que James se refiere más que a los dioses, a aquellos personajes míticos y legendarios a los que se les atribuían cualidades y atributos extraordinarios que generaban beneficios para los pueblos y los hombres, razón por la cual eran tenidos como dioses.

⁹⁸ JAMES, E. O., *El templo. El espacio sagrado de la caverna a la catedral*, 126.

⁹⁹ FOUCAURT, P., «Le culte des héros chez les Grecs», *Mémoires de l'Institut national de France* 42 (1922) 1-166.

la batalla, en el peligro y en la necesidad. A decir de Farnell, se trata de personas «cuya virtud, influencia o personalidad fueron tan poderosas sobre su vida o por las circunstancias peculiares de su muerte, que su espíritu llegó a ser considerado como un poder sobrenatural que exigía ser reverenciado y propiciado»¹⁰⁰. Eliade insiste en el mismo sentido: «Los restos de los héroes están cargados de una temible potencia mágico-religiosa. Sus tumbas, sus reliquias, sus cenotafios irradian poder sobre los mortales durante siglos»¹⁰¹ por eso, aunque los recintos funerarios se hallaban fuera de las ciudades, las tumbas de algunos héroes eran erigidas en el centro o entorno del ágora, como el de Paestum o el de Sagalassos, pues eran tenidos como genios tutelares que protegían a las poblaciones de enemigos, epidemias y de toda suerte de peligros.

A los restos mortales de los héroes se les rendía culto, no solo en su sepultura, también en el recinto o templo erigido sobre ella o próximo a ella. Tal es el caso de los *heroa*: «Construcciones que mezclaban la función y las líneas de los templos y santuarios con las de los mausoleos»¹⁰². Característicos del periodo geométrico y arcaico griegos, son ejemplos bien reveladores de cómo una tumba y su entorno alcanzaban el estatuto de lugar sagrado y, al cabo, de santuario, tal es la continuidad simbólica. Son ilustrativos los casos de Paestum, Sagalassos, Agrigento, Alcaeus fundador de Eleuterion, el mausoleo de Halicarnaso, sin duda el de Eneas en Lavinio, del que da cuenta el historiador griego Dionisio de Halicarnaso poniendo de relieve la permanencia de esta costumbre griega en la cultura romana:

«Y los latinos levantaron un *heroon* con la inscripción: Al padre y dios de este lugar, que preside la corriente del río Nómico. Pero hay algunos que sostienen que el *heroon* fue levantado por Eneas en honor de Anquises. Es un túmulo pequeño en derredor del cual se han plantado unas filas de árboles dignos de ver»¹⁰³.

Quesada ha insistido sobre este particular al señalar la relevancia de estas construcciones, sobre todo durante el periodo helenístico en que el proceso de heroización se extendía a difuntos más próximos en el tiempo, aumentando

¹⁰⁰ FARNELL, L. R., *Greek Hero Cults and Ideas of immortality*, London: Oxford University Press, 1921, Capítulo XII: *The cults of ancestors*, 343.

¹⁰¹ ELIADE, M., *Historia de las creencias y las ideas religiosas I. De la edad de piedra a los misterios de Eleusis*, 368.

¹⁰² KRAUTHEIMER, R., *Arquitectura Paleocristiana y Bizantina*, Madrid: Cátedra, 2000, 36.

¹⁰³ DIONISIO DE HALICARNASO, *Historia antigua de Roma*, Libros I-III, Madrid: Gredos, 1984: LI, 64.

considerablemente el número de *heroa*¹⁰⁴. En todo caso, lo que aquí pretendemos destacar es la dimensión cultural que alcanzaron estas construcciones para recuerdo y culto de los héroes, en torno a las a las cuales o sobre las cuales se erigieron capillas y altares para la celebración de ritos, libaciones y alabanzas, peticiones y súplicas, sacrificios cruentos e incruentos.

Krautheimer ha indicado que «los *heroa* y el culto a los héroes constituye la raíz de donde surgieron los *martyria* cristianos y el culto a los mártires»¹⁰⁵. En la cultura cristiana conquistan el título heroico los mártires y los santos. No obstante, cabe decir que el heroísmo del mártir es de otra índole, en tanto que no muere matando ni odiando a sus verdugos, sino soportando, perdonando, amando y cooperando con Cristo en beneficio de la Iglesia¹⁰⁶. Los mártires fueron equiparados a los atribulados que, según el *Apocalipsis*, «han lavado sus vestiduras y las han blanqueado con la sangre del cordero»¹⁰⁷ quedando su sacrificio asociado al de Cristo. Como es sabido, en los comienzos del cristianismo los cuerpos de los mártires se enterraban en catacumbas. Las tumbas seguían siendo inviolables, como indicaba la tradición romana, así que la idea de trasladar o dividir los cuerpos enterrados era impensable. No obstante, comenzó a ser frecuente la costumbre de pasar trozos de tela o paños sobre las sepulturas de aquellos que habían muerto martirizados o con fama de santidad¹⁰⁸, también se mojaban «en el aceite de las lámparas que ardían alrededor de sus tumbas»¹⁰⁹. Finalmente, acabó consolidándose «la práctica oriental de trasladar y dividir los cuerpos santos con el fin de utilizarlos para consagrar templos»¹¹⁰. La valentía, la virtud y la fe de los mártires, sin duda su sangre derramada fue considerada «semilla de cristianos», que diría Tertuliano en el año 197, y fundamento sólido para la Iglesia, pues su muerte y sacrificio les identificaba con el de Cristo en la Cruz. No debe extrañarnos que tales denominaciones, «semilla», «fundamento» y «sacrificio», expliquen que, desde los comienzos del cristianismo, sobre todo en los siglos

¹⁰⁴ QUESADA SANZ, F., «Muerte y ritual funerario en la Grecia Antigua», *Arqueología de la muerte y perspectivas actuales* (1991) 83-84.

¹⁰⁵ KRAUTHEIMER, R., *Arquitectura Paleocristiana y Bizantina*, 36.

¹⁰⁶ *Catecismo de la Iglesia Católica*, n° 307 y n° 2473.

¹⁰⁷ *Apocalipsis* 7,14.

¹⁰⁸ COFIÑO FERNÁNDEZ, I., «La devoción a los santos y sus reliquias en la iglesia postridentina: el traslado de la reliquia de san Julián a Burgos», *Studia Histórica. Historia moderna* 25 (2003) 352.

¹⁰⁹ ABAD, J. A. y GARRIDO, M., *Iniciación a la liturgia de la Iglesia*, Madrid: Palabra, 1997, 648.

¹¹⁰ COFIÑO FERNÁNDEZ, I., «La devoción a los santos y sus reliquias en la iglesia postridentina: el traslado de la reliquia de san Julián a Burgos», 352.

II, III y principios del IV, las sepulturas de los mártires se hallaran, al extremo, ligadas a la erección de necrópolis cristianas, de altares¹¹¹ y al sacramento de la eucaristía («Por eso están delante del trono de Dios, dándole culto día y noche en su santuario»¹¹²). Más aún, las reliquias de los mártires fueron uno de los factores que, junto a la sustitución de la madera por la piedra y la fijación del altar al suelo, modificaron las características del altar cristiano¹¹³. Fue bastante usual, muy especialmente a partir del siglo IV, que el banquete sagrado se celebrase «en la misma tumba»¹¹⁴ de estos:

«Entonces se erigieron más y más iglesias mausoleo; en ellas podía ahora reunirse la comunidad para la celebración eucarística alrededor o encima del sepulcro»¹¹⁵.

«Con la celebración del banquete eucarístico en los sepulcros de los mártires se había establecido una especie de unión sagrada entre Jesucristo [...] y las reliquias de los confesores. Espontáneamente, de la veneración de las reliquias se pasó a venerar el lugar donde reposaban y, especialmente, los lugares donde se celebraba la eucaristía. Con ello, las iglesias –en plena línea de continuidad con las concepciones antiguas– se convirtieron en lugares sagrados y venerables, aun fuera de las celebraciones del culto»¹¹⁶.

Alrededor de las reliquias y restos de los santos, con frecuencia, se organizaba el espacio litúrgico convirtiéndolo en *locus* sagrado. El vínculo entre reliquia y basílica se halla fuera de toda duda. Por ejemplo, en Tarragona, se ha localizado un templo dedicado a Fructuoso, mártir en el mismo anfiteatro¹¹⁷. Muchas de las primeras basílicas construidas después de las primeras persecuciones fueron levantadas sobre criptas donde se hallaban los cuerpos de santos

¹¹¹ LORTZ, J., *Historia de la Iglesia. En la perspectiva de la historia del pensamiento. I. Antigüedad y Edad Media*, Madrid: Cristiandad, 1982, 217.

¹¹² *Apocalipsis* 7,15.

¹¹³ ABAD, J. A. y GARRIDO, M., *Iniciación a la liturgia de la Iglesia*, 113.

¹¹⁴ «(Por analogía había que colocar la reliquia del mártir donde la comunidad cristiana celebraba el banquete místico de la Eucaristía)». ABAD, J. A. y GARRIDO, M., *Iniciación a la liturgia de la Iglesia*, 113.

¹¹⁵ LORTZ, J., *Historia de la Iglesia. En la perspectiva de la historia del pensamiento. I. Antigüedad y Edad Media*, 88.

¹¹⁶ LORTZ, J., *Historia de la Iglesia. En la perspectiva de la historia del pensamiento. I. Antigüedad y Edad Media*, 323.

¹¹⁷ CASTELLANOS, S. M. y DEL POZO, T., «Vigilancio y el culto a los santos y sus reliquias en el Occidente tardoantiguo», *Studia Historica. Historia antigua* 13-14 (1995-96) 405-420.

o mártires: «el cuerpo del santo, radiante de virtud curativa y de luz, sacralizó las sepulturas»¹¹⁸. Tales son los casos de la basílica de san Sebastián, del 312, la de san Lorenzo Extramuros del 330, la de santa Inés en el 350 y la antigua basílica san Pedro, del 400, poniendo de relieve que la fisonomía y el carácter monumental se hizo singularmente visible en las construcciones funerarias más que en otro tipo de construcciones cristianas¹¹⁹.

Como se ha indicado, muchos altares estuvieron asociados a la sepultura de los mártires y de los santos, como prueba que en el papa Félix I promulgara, en el año 269, un decreto para mantener esta costumbre. A partir del siglo VI ya es un hábito corriente la colocación de reliquias en los altares cuando una basílica va a ser dedicada. En el Concilio III de Braga (675) se indicaba que los obispos debían colgarse en el cuello las reliquias del santo o del mártir «haciéndose llevar en hombros por los diáconos como si ellos mismos fueran relicarios»¹²⁰. No debe extrañarnos que en el II Concilio de Nicea (787), en el canon 7 se indique que:

«Con respecto a los venerables templos que han sido consagrados sin las santas reliquias de los mártires decretamos que se debe depositar en ellos reliquias con la debida oración. Si de ahora en más, un obispo consagrare un templo sin reliquias, sea destruido por haber transgredido las tradiciones eclesiásticas».

Desde el siglo XIII el traslado de los restos de santos y mártires a basílicas, templos y ermitas es del todo frecuente, favoreciendo que multitud de fieles acudiesen y peregrinaran a tales lugares solicitando su intercesión y favor. En la baja Edad Media se mantuvo esta costumbre decayendo durante el Renacimiento, aunque el Concilio de Trento (1545) volvió a dar un impulso a la veneración de reliquias condenando a aquellos que no las honraran.

Prueba de la fuerza que los santos, los mártires y sus reliquias poseían para el pueblo cristiano son, entre otras, la catedral de Santiago de Compostela, que conserva las reliquias del apóstol; la catedral de Colonia que conserva las de los Reyes Magos; la de San Denis que conserva los restos de san

¹¹⁸ ANGENENDT, A., «Die Reliquien und ihre Verehrung im Ittelalter», en HONNEFELDER, L., TIPPEN, N. y WOLF A. (eds.), *Dombau und Theologie im mittelalterlichen*, Köln: Verlag Kölner Dom, 1998, 309-322, 317.

¹¹⁹ KRAUTHEIMER, R., *Arquitectura Paleocristiana y Bizantina*, 41.

¹²⁰ COFIÑO FERNÁNDEZ, I., «La devoción a los santos y sus reliquias en la iglesia posttridentina: el traslado de la reliquia de san Julián a Burgos», 353.

Dionisio, primer obispo de París, apóstol de las Galias, martirizado junto a Rústico y Eleuterio; la de San Pedro del Vaticano, donde se hallan los restos de san Pedro; sin duda la Iglesia del Santo Sepulcro en Jerusalén, por poner el ejemplo más significativo del cristianismo, precisamente por haber tumba pero no cuerpo, como tendremos oportunidad de insistir más adelante y que supone la mayor novedad en la historia de las religiones y de los templos.

Todo lo dicho arriba –desde los enterramientos más arcaicos, hasta los de héroes, mártires y santos– en cierto modo, revela un cierto paralelismo, a veces continuidad, entre el espacio sepulcral y el templo, por cuanto ambos dan lugar a un recorte en la homogeneidad del territorio, apertura sacra donde se conecta lo temporal y lo eterno, lo natural y lo sobrenatural. Ambos, tumba y templo, otorgan a los umbrales y puertas de acceso una elevada densidad simbólica, y pueden tenerse como puntos singulares donde este mundo, el de los vivos, enlaza con el de los muertos y, sin duda, con el de los dioses. Por ello, los recintos funerarios desde el Paleolítico hasta el Neolítico, también algunas de las tumbas de héroes y muchas de las de mártires y santos están dotadas de un enorme simbolismo, de distinción y sacralidad. Sobre este último particular Marín advierte que

«Para dar sepultura hay que marcar y separar ese espacio de los demás como el lugar del muerto, dejando allí una señal que permita mantener al margen aquel sitio, separarlo del espacio común y, por lo mismo, reconocerlo y poder volver allí»¹²¹.

7. LA NOVEDAD DEL CRISTIANISMO. RESURRECCIÓN Y TEMPLO CRÍSTICO

Como se ha visto, el deseo de inmortalidad forma parte de la esencia humana desde sus estadios más prematuros. El cristianismo no cancela dicho deseo, más bien lo redimensiona. En ello influye de manera decisiva la Resurrección de Cristo poniendo de relieve que «el amor es más fuerte que la muerte»¹²².

Es sabido que hay una cierta inmortalidad que puede conseguirse en la descendencia biológica y en la fama. Una y otra forma de permanencia expresan la incapacidad e impotencia que el hombre tiene para sobrevivir por sí mismo tras la muerte, pues solo puede hacerlo en los demás. En ambos casos, des-

¹²¹ MARÍN, H., *El hombre y sus alrededores*, 41.

¹²² *Cantar* 8,6.

endencia biológica y fama, la permanencia adquiere la forma del recuerdo. La sobrevivencia en los hijos explicaría que tanto la esterilidad como la soltería fueran consideradas desde tiempos antiguos unas de las formas más lacerantes de maldición¹²³, junto a la *damnatio memoriae* a la que más arriba hemos tenido oportunidad de referirnos. ¿Quién recordará al difunto que no tenga descendencia? No obstante, el recuerdo familiar del ascendiente no garantiza una permanencia indefinida pues, como es obvio, llega un momento en que la descendencia también se extingue. La posteridad a la que el difunto se entrega en su estirpe no tiene fuerza para perdurar eternamente, lo que nos lleva a la segunda forma de satisfacción del deseo de inmortalidad: la fama. Esta forma tampoco es perfecta, y no solo porque se agote como la primera, sino porque lo que permanece en la fama no es propiamente un yo personal sino, más bien, una sombra. En la fama lo que se revive también es un recuerdo, pero este no tiene capacidad para revivir al ser. De ello da buena cuenta la noción de Hades y de Sheol: lugares de las sombras que, como leemos en la *Odisea*, necesitan de la sangre de los vivos para que puedan volver a contar sus historias, es decir, para revivir ocasional pero no definitivamente. Así pues, aunque el deseo natural de inmortalidad pueda satisfacerse en los demás, estos no pueden rememorar eternamente al difunto ni pueden revivirlo como un ser, sino como un ser menos, tales son las limitaciones. El deseo humano de inmortalidad, por tanto, no queda consumado plenamente, ni en la descendencia biológica ni en la fama. Hace falta entonces otra perspectiva, un punto de apoyo distinto:

«el que *es*, el que no pasa ni cambia, el que permanece en medio de los cambios y en las contingencias, el Dios de los vivientes [...]. En él puedo permanecer no solo como sombra, porque en él estoy en realidad más cerca de mí mismo que cuando intento estar sencillamente en mí»¹²⁴.

La ausencia de consistencia para persistir a la muerte solo es superada en ese nuevo apoyo que alcanza su plenitud cuando Dios se hace hombre. muriendo y resucitando por amor hace inmortales a quienes amó. En el fondo, la palabra clave para entender la Resurrección y la inmortalidad es el amor que, aunque en las culturas antiguas gozase de vigencia y mucha (*eros*), no fue si no en el cristianismo donde alcanzará su mayor profundidad y verdad (*agape*)¹²⁵.

¹²³ RATZINGER, J., *Introducción al cristianismo*, Salamanca: Sígueme, 2009, 252.

¹²⁴ RATZINGER, J., *Introducción al cristianismo*, 253.

¹²⁵ BENEDICTO XVI, *Deus caritas est*, Madrid: San Pablo, 2006, 12 y ss.

En definitiva, sin ese inédito punto de apoyo en el poder de Dios para vencer a la muerte y para amar, la inmortalidad humana carece de posibilidad real.

Todos los hombres quieren amar y ser amados. Pero quieren amar y ser amados perpetuamente, por eso se podría decir que «el amor crea inmortalidad»¹²⁶. Gabriel Marcel se refería a esta cuestión cuando decía que amar a alguien significa decirle: «tú no morirás». Amar es querer que el amado viva siempre. No obstante, solo Dios es capaz de hacer inmortal a quien ama porque solo Él es capaz de hacer efectivo su querer que el amado dure siempre. Solo Dios, por ser omnipotente, es capaz de otorgar la inmortalidad, la participación en su eternidad a los hombres, pues solo Él los ama infinitamente. En este sentido, el único amor que verdaderamente puede ser inmortal es el que se halle unido al amor de quien venció a la muerte. Por eso, la resurrección de Cristo conlleva la inmortalidad bienaventurada de los hombres porque «Cristo resucitó de entre los muertos como primicias de los que durmieron. Porque, habiendo venido por un hombre la muerte, también por un hombre viene la resurrección de los muertos»¹²⁷. Siendo así que es en la Palabra y en el sacramento de la Eucaristía donde nos encontramos plenamente con Cristo, donde podemos reconocerle como viviente y donde es posible el amar y el ser amados siempre: «El que come mi carne y bebe mi sangre, tiene vida eterna, y yo le resucitaré el último día»¹²⁸.

La novedad de la religión cristiana recae precisamente en que es una religión de vivos, pues Cristo ha resucitado. El *Catecismo de la Iglesia Católica* señala que, «el sepulcro vacío ha constituido para todos un signo esencial. Su descubrimiento por los discípulos fue el primer paso para el reconocimiento del hecho de la Resurrección»¹²⁹. Marín insiste sobre esta cuestión y señala que «la sepultura vacía, está en el núcleo de la idea cristiana de templo»¹³⁰. Es a la Resurrección de Cristo a la que debemos que el templo cristiano no esté habitado por un muerto, cuya ausencia solo quepa recordar sino, como más adelante se verá, por un Dios vivo cuya presencia se hace verdaderamente real en la Eucaristía donde «permanece misteriosamente en medio de nosotros como quien nos amó [...]»¹³¹. Lo inédito del templo cristiano no es, por tanto, obra de los

¹²⁶ RATZINGER, J., *Introducción al cristianismo*, 254.

¹²⁷ 1 *Corintios* 15,20-21.

¹²⁸ *Juan* 6,58.

¹²⁹ *Catecismo de la Iglesia Católica*, n° 640.

¹³⁰ MARÍN, H., *Teoría de la cordura y de los hábitos del corazón*, Valencia: Pre-textos, 2010, 111.

¹³¹ *Catecismo de la Iglesia Católica*, n° 1380.

hombres, sino obra del Dios que lo habita, cuya presencia velada, pero real, se hace presente en la celebración eucarística y en las especies del pan y del vino.

La resurrección de Jesús, verdad culminante de la fe cristiana, ha hecho de la muerte una realidad positiva. Así, a la conciencia de individualidad e irrepetibilidad, también a la conciencia de la muerte inevitable, le cabe a todo hombre con fe la certeza de la resurrección individual, lo que influirá de manera decisiva en la arquitectura sagrada, tanto en oriente como en occidente, y lo que explicará, como hemos tenido oportunidad de referir, la costumbre cristiana de construir templos sobre algunas de las tumbas de los mártires. Con todo, desde el principio del cristianismo, no solo las sepulturas de los mártires y santos, también las del conjunto de los fieles difuntos «fueron objeto de oraciones y recuerdo de parte de la comunidad cristiana. Sus tumbas se convirtieron en lugares de oración, recuerdo y reflexión»¹³². Por eso, el cementerio, «camposanto», es considerado lugar sagrado, al menos por cinco motivos: 1. Porque se consagra con el fin de ayudar a la piedad y el culto, repudiándose cualquier actividad que pudiese profanar la santidad de dicho recinto. 2. Porque los cuerpos de los bautizados allí sepultados fueron templo del Espíritu Santo. 3. Porque «la inhumación es en primer lugar la forma más adecuada para expresar la fe y la esperanza en la resurrección personal»¹³³. 4. Porque es una «obra de misericordia corporal, que honra a los hijos de Dios, templos del Espíritu Santo»¹³⁴; y 5. Porque es una de las maneras de custodiar la comunión entre vivos y muertos que siguen siendo considerados parte de la Iglesia¹³⁵. No obstante, insistimos, la centralidad de la vida cristiana recae en una presencia real y no en un lugar, por muy destacado que sea, ni en un antepasado respetable tenido como origen genealógico o cultural. Dicha presencia: «[...] se denomina “real”, no a título exclusivo, como si las otras presencias no fuesen “reales” sino por excelencia, porque es substancial, y por ella Cristo, Dios y hombre, se hace totalmente presente»¹³⁶. Todo ello acabará por redimensionar sustancialmente el concepto de templo pagano politeísta, quedando rebasado, diría Congar¹³⁷, el concepto de Templo judío, aunque no derogado.

¹³² Instrucción *Ad resurgendum cum Christo*, 5.

¹³³ Instrucción *Ad resurgendum cum Christo*, 3.

¹³⁴ *Catecismo de la Iglesia Católica*, n° 2300.

¹³⁵ *Catecismo de la Iglesia Católica*, n° 962.

¹³⁶ *Catecismo de la Iglesia Católica*, n° 1211.

¹³⁷ CONGAR, Y., *El misterio del templo. Economía de la presencia de Dios en su criatura, del Génesis al Apocalipsis*, Barcelona: Estela, 1964, 133.

Como hemos tenido oportunidad de señalar, en la fenomenología de las religiones paganas y politeístas, las sepulturas y, en línea de continuidad con ellas, los templos tenían un carácter concreto, y espacial. Ciertamente no son espacios cualesquiera. Unos y otros son considerados sagrados, pues en su ámbito tiene lugar desde el recuerdo venerable de seres excepcionales –reyes, nobles y héroes– cuya fuerza parecía irradiarse a los vivos, hasta la adoración a los dioses¹³⁸. En el marco de tales religiones tiene sentido la existencia de múltiples «templos», en cambio desde la perspectiva de la religión revelada de Israel ese plural carece de rigor¹³⁹: un solo Dios, un solo pueblo escogido, un solo lugar de su presencia. Dios acompañó a su Pueblo durante cuarenta años por el desierto y su presencia, la Shekinâh, tenía lugar en el tabernáculo, hasta que llegados a la tierra prometida construyeron el Templo de Jerusalén para ofrecer a la Shekinâh un edificio digno y no una mera tienda. Ciertamente había muchas sinagogas, pero solo había propiamente un Templo, el de Jerusalén. Solo en él tenía lugar la presencia de Dios, por eso era el único lugar de adoración para el pueblo judío. La *Torá* prescribía que todo israelita peregrinara al Templo por las tres grandes fiestas del año: la de Pascua, la de las semanas y la de los tabernáculos. Ratzinger señala que:

«al ir tres veces al año al Templo, Israel sigue siendo, por así decirlo, un pueblo de Dios en marcha, un pueblo que está siempre en camino hacia Dios, y recibe su identidad y su unidad siempre nuevamente del encuentro con Dios en el único Templo»¹⁴⁰.

Jesús mantuvo la piadosa costumbre israelita de acudir al Templo, a la Casa de su Padre, casa de adoración y de oración. En línea de continuidad con los profetas anteriores a Él, consideró el Templo como «lugar privilegiado para el encuentro con Dios»¹⁴¹. A él le llevaron José y María a los cuarenta días de nacer¹⁴². En él estaba a los doce años, tratando de las cosas de su Padre, cuando José y María lo andaban buscando tres días¹⁴³. Nunca mostró aversión ni hosti-

¹³⁸ DANIÉLOU, J., *Le Mystère du Salut des nations*, París: Seuil, 1946.

¹³⁹ RODRÍGUEZ, P., «Cinco tesis sobre el sentido de los “templos” en la Iglesia Católica», en CHAPPA, J. (ed.), *Signum et testimonium. Estudios ofrecidos al Profesor Antonio García-Moreno en su 70 cumpleaños*, Pamplona: Eunsa, 2003, 302.

¹⁴⁰ RATZINGER, J., *La infancia de Jesús*, Barcelona: Planeta, 2012, 126.

¹⁴¹ *Catecismo de la Iglesia Católica*, n° 584.

¹⁴² *Lucas* 2,23-39.

¹⁴³ *Lucas* 2,46-49.

lidad al Templo. Profesó una total familiaridad y respeto por él, como comprobamos: cuando expulsó a los vendedores en la proximidad de la Pascua judía¹⁴⁴; en la curación del paralítico¹⁴⁵; cuando subió de incógnito al Templo para la fiesta de los Tabernáculos¹⁴⁶; cuando le presentaron a la mujer adúltera¹⁴⁷. San Juan nos dice que en la fiesta de la Dedicación «se paseaba Jesús en el Templo, por el pórtico de Salomón»¹⁴⁸. La veneración por el Templo la hallamos cuando cura a un leproso y le dice «ve preséntate al sacerdote y ofrece la oblación que ordenó Moisés»¹⁴⁹, o cuando sentencia que «quien jura por el Templo, jura por él y por aquel que lo habita»¹⁵⁰, etc. Con todo, aunque Jesús «veneró el Templo subiendo a él en peregrinación en las fiestas judías y amó con gran celo esa morada de Dios entre los hombres»¹⁵¹ señaló su superación cuando afirmó «Destruíd este Santuario y en tres días lo levantaré»¹⁵² refiriéndose al Santuario de su cuerpo, haciendo notar que el nuevo Templo ya no era un edificio sino una realidad personal, la de la Persona del Verbo de Dios, lugar verdadero de la Shekinah. Cuando muere Jesús y el velo del templo se rasga, queda superada la concepción judía del Templo¹⁵³. A partir de entonces, resultará asequible para los hombres el santuario definitivo, el Padre, a través de Cristo.

Desde la perspectiva cristiana, la realidad del templo no se corresponde, en rigor, ni con el concepto de lugar sagrado (*hieron*) ni con la sede donde habita Dios (*naos*), ni con nada erigido por la mano del hombre. Para los cristianos, la noción de templo hará referencia inevitable a la persona y al cuerpo de Cristo. San Lucas nos dice que «toda la gente procuraba tocarle, porque salía de él una fuerza que sanaba a todos»¹⁵⁴. Esta noción inédita de templo, coincidente con la persona de Cristo, poco tiene que ver con las antiguas concepciones paganas y politeístas, vinculadas a construcciones espaciales o envolventes físicas. Además, conllevará la superación, no derogación, de la noción de Templo judío llevándolo a su plenitud en Él, no en vano, el Templo de

¹⁴⁴ Juan 2,13-14.

¹⁴⁵ Juan 5,1.

¹⁴⁶ Juan 7,10.

¹⁴⁷ Juan 8,2.

¹⁴⁸ Juan 10,22.

¹⁴⁹ Mateo 8,4.

¹⁵⁰ Mateo 23,21.

¹⁵¹ *Catecismo de la Iglesia Católica*, nº 593.

¹⁵² Juan 2,19.

¹⁵³ No obstante, los apóstoles seguirán profesando por el Templo un gran respeto durante algún tiempo. *Hechos de los apóstoles* 2,46; 3,1; 5,20.

¹⁵⁴ Lucas 6,19.

Jerusalén es profecía y esperanza cumplida en Cristo. El rebasamiento de la noción judía de Templo, señala Congar, se debe a que:

«no se trata ya únicamente de una palabra venida de lo alto, sino de la venida personal y sustancial de la Palabra, de Dios mismo, a nuestro mundo. Por ello, el templo y el culto nuevo representan las últimas realidades, la sustancia misma de lo más alta que se pueda esperar»¹⁵⁵.

En el evangelio de san Juan queda expuesta la inédita índole personal del templo cristiano. En el cuerpo de Cristo es donde se hace presente la realidad de la presencia de Dios: «Y la Palabra se hizo carne, y puso su Morada entre nosotros, y hemos contemplado su gloria, gloria que recibe del Padre como Hijo único, lleno de gracia y de verdad»¹⁵⁶. Similar alcance tienen las palabras de san Pablo a los Colosenses: «Porque en él reside toda la Plenitud de la Divinidad corporalmente»¹⁵⁷.

Ahora bien, si el nuevo templo es Cristo y, en cuanto «lugar», se identifica con su cuerpo y este ha resucitado ¿dónde cabe adorarle?, ¿en qué lugar? La respuesta se halla en el bello pasaje de la conversación de Jesús con la samaritana donde le dice que el nuevo templo está en todas partes, precisamente porque el nuevo culto es en «Espíritu y verdad»¹⁵⁸. Eso no quiere decir que la relación con Dios quede reducida al exclusivo ámbito de la intimidad, al completo segregada del templo, sino más bien a una relación personal que, posible en cada ámbito y lugar de la vida, tenga como origen la interioridad de la persona que alcanza su plenitud relacional en la Eucaristía y que, en pureza, es la Shékinâh más honda. Este es otro punto de singular centralidad en la noción cristiana de templo¹⁵⁹.

Finalmente, como es sabido, al comienzo del cristianismo los lugares de culto no eran templos al estilo del de las religiones politeístas y paganas, ni al estilo del de Jerusalén. Los primeros cristianos se reunían en reducidas viviendas particulares: *domus ecclesiae* que poco se diferenciaban de cualquier otra casa de su entorno cívico. Con la expansión del cristianismo se edifican lugares de culto más grandes y más específicos, aunque en rigor, no se erigen mi-

¹⁵⁵ CONGAR, Y., *El misterio del templo. Economía de la presencia de Dios en su criatura, del Génesis al Apocalipsis*, 133.

¹⁵⁶ *Juan* 1,14.

¹⁵⁷ *Colosenses* 1,9.

¹⁵⁸ *Juan* 4,19-24.

¹⁵⁹ RODRÍGUEZ, P., «Cinco tesis sobre el sentido de los “templos” en la Iglesia Católica», 309.

rando a Oriente –como las sinagogas que se construían orientadas al templo de Jerusalén– sino mirando a Cristo¹⁶⁰, pues es Él quien lo atrae todo hacia sí, y es a Él a quien se le espera nuevamente. La centralidad del culto cristiano, insistamos, recaerá en la Eucaristía, dado que la presencia de Dios acontece real y verdaderamente en ella. En efecto, en los templos cristianos como, pongamos por caso, en las sinagogas, se leen las escrituras, se cantan los salmos y se predica, pero además se celebra la Cena del Señor, lo que precisa un altar. Ciertamente en los templos paganos ya había altares sacrificiales, también en los *heroa*, pero no en las sinagogas. De modo que, aunque los primeros templos cristianos se asemejaban, en su forma basilical, a los lugares de culto judíos, la presencia del altar reconfigura y distingue formalmente a aquellos de sus antecedentes formales más inmediatos, las sinagogas. Cabría añadir aquí que, si bien la presencia de Dios tiene lugar por la fuerza del Espíritu Santo en la cena eucarística, eso no impide la presencia constante de Cristo más allá de dicha celebración en el espacio cultural. Dicha presencia, es permanente y continua, y acontece verdadera, real y sustancialmente en el sagrario, nuevo Tabernáculo, *Sancta sanctorum* del nuevo templo que, a diferencia del Templo de Jerusalén no contiene la Gloria de Dios, sino al Señor de la Gloria¹⁶¹. Solo el Viernes Santo el templo cristiano se queda con los sagrarios vacíos. Solo entonces el templo crístico da la sensación de haber sido vencido por la muerte. No será hasta la Resurrección, dos días después, que vencida la muerte vuelvan los templos cristianos a estar habitados por la presencia viva de Dios.

En el cristianismo la noción de templo, entendido desde los comienzos de la cultura como lugar para la adoración de Dios o dioses, transita a la noción de templo personal, el templo crístico. Toda la centralidad recae en la persona de Cristo, muerto y resucitado. El *Catecismo de la Iglesia Católica* señala esta realidad: «Jesús se identificó con el Templo presentándose como la morada definitiva de Dios entre los hombres»¹⁶². Ciertamente esta radical novedad, «la naturaleza humana (convertida) en el trono de Dios que, de esta forma, está ligado para siempre a la tierra y es accesible a nuestra oración»¹⁶³ y que ha hecho posible la Encarnación, tiene como consecuencia la consideración de la comunidad cristiana como templo (pues allí donde está reunida la

¹⁶⁰ RODRÍGUEZ, P., «Cinco tesis sobre el sentido de los “templos” en la Iglesia Católica», 314.

¹⁶¹ GARCÍA-MORENO, A., *Jesús el nazareno, el Rey de los judíos: estudios de cristología joánica*, Pamplona: Eunsa, 2001, 180.

¹⁶² *Catecismo de la Iglesia Católica*, nº 586.

¹⁶³ RATZINGER, J., *El espíritu de la liturgia*, Madrid: Cristiandad, 2001, 90.

comunidad se halla el Templo de Dios), y también la consideración de cada cristiano como santuario de Dios donde habita su Espíritu, pero estas cuestiones deben ser tratadas en otro lugar¹⁶⁴.

8. CONCLUSIÓN

Los yacimientos arqueológicos del paleolítico medio y superior ofrecen suficientes trazas y restos funerarios muy elaborados. Esto nos permite pensar que el neardental y el sapiens *moderno* habían alcanzado una conciencia de sí, del mundo e incluso, de la existencia en una vida más allá de la muerte sin las cuales resultaría imposible comprender por qué el hombre entierra a los difuntos. Todo ello pone de relieve que el hombre es un ser simbólico, religioso y *sepeliens*.

Los enterramientos son actividades específicamente humanas y humanizantes. Tienen la capacidad de civilizar y de crear cultura. Son la forma con que la identidad del difunto no se extingue con la muerte. Los ritos funerarios, en su conjunto, son posibles porque solo en nuestra especie los individuos son radicalmente distintos y personales. La muerte humana es la de un ser individual e inmortal. Más todavía, es la muerte de una intimidad. Tener intimidad es lo que permite al hombre abandonar la autarquía y simplicidad vital tan característica de las escalas de la vida vegetativa y sensitiva. Intimidad tiene el ser que puede salir de sí, abrirse hacia fuera, mantener una relación con un tú distinto de un yo, sin que quede comprometido el ser individual. Ser llamado a la existencia es ser llamado al mundo, a los hombres y a Dios. Por eso la relación entre los individuos personales es una relación de intimidades que la muerte no puede destruir. Los vínculos siguen existiendo incluso después de la muerte.

El reconocimiento del difunto como un tú individual, otra intimidad específica, explica que las sepulturas sean el modo con que el muerto queda incorporado a la vida –familiar y social– bajo la forma de antepasado. En ello influye poderosamente la capacidad de recordar. Mediante el recuerdo la ausencia física no destruye los vínculos entre los vivos y los muertos, pues la ausencia física no conlleva necesariamente el olvido. La forma de fijar en el espacio el recuerdo, salvaguardando la identidad del difunto se materializa en la sepultura. A través de ella el cuerpo y la vida del muerto son localizadas en el espacio transformándolo en *locus*, lo que explica que algunos lugares tengan por nombre el del difunto.

¹⁶⁴ RODRÍGUEZ, P., «Cinco tesis sobre el sentido de los “templos” en la Iglesia Católica», 316 y ss.

Los enterramientos y las sepulturas otorgan al espacio una enorme carga simbólica, casi podríamos decir que lo sacralizan, pues lo distinguen del resto de la homogeneidad e indiferenciación espacial. Esta heterogeneidad que la sepultura produce prefigura la noción de templo pues, como se ha intentado acreditar, tanto el *témenos* como el *sanctus* son lugares de máximo respeto, atención y consideración, por eso son lugares segregados y diáfananamente delimitados. La sabiduría de las palabras nos ha permitido advertir el vínculo existente entre sepultura y templo. Ambos lugares y edificaciones de orden físico obedecen a la certeza de que allí tiene lugar el recuerdo y la manifestación de algo excepcional de lo que dependo y que no hace más que provocar el sentimiento de criatura. Con todo, tanto las sepulturas como los templos, sus ritos y liturgias, sus ceremonias y celebraciones ponen de manifiesto la dimensión religiosa del hombre, dimensión, por otra parte, con una eficacísima capacidad para crear vínculos sociales e identidades colectivas, es decir: cultura.

Finalmente, se ha apuntado que en la religión cristiana, tiene especial relieve la relación con los difuntos. Con ellos seguimos manteniendo vínculos. Por ellos rezamos a Dios, a ellos les pedimos y suplicamos. Los lazos no son solo los del recuerdo, sino los del trato continuo, poniendo de relieve que de alguna manera siguen vivos. Más todavía, para los cristianos el templo adquiere una novedad ontológica radical pues ya no es propiamente un lugar físico, una construcción ni un punto geográfico. Cristo es el nuevo templo. Él es el templo definitivo en el que se hace visible la gloria de Dios Padre. Para los cristianos la importancia del templo no recae, como sucede en la religión judía, en una realidad de índole física, geográfica o material, tal es el caso del templo de Jerusalén. En la religión cristiana el templo definitivo, el que no va a pasar nunca, es el templo crístico: la persona de Cristo. Desde que tuvo lugar la Encarnación, la gloria de Dios ya no estará propiamente en el templo sino en el cuerpo de Jesús: «Pues yo os digo que hay aquí algo mayor que el templo»¹⁶⁵. Estas palabras se comprenden muy bien porque en Jesús habita la plenitud de la divinidad. Cristo es el templo definitivo pues la inhabitación de Dios en Él (unión hipostática) es total. En Cristo inhabita Dios en medio de los hombres. Nunca se insistirá lo suficiente: para los cristianos el verdadero templo es Cristo y este se hace presente en la eucaristía. Allí donde se celebre el sacrificio de Cristo en la cruz está el verdadero templo porque allí está el Señor de la Gloria.

¹⁶⁵ *Mateo* 12,6.

Bibliografía

- ABAD, J. A. y GARRIDO, M., *Iniciación a la liturgia de la Iglesia*, Madrid: Palabra, 1997.
- ANGENENDT, A., «Die Reliquien und ihre Verehrung im Mittelalter», en HONNEFELDER, L., TIPPEN, N. y WOLF A. (eds.), *Dombau und Theologie im mittelalterlichen*, Köln: Verlag Kölner Dom, 1998.
- ARISTÓTELES, *Retórica*, Madrid: Alianza, 2018.
- AYALA, F. J., *Origen y evolución del hombre*, Madrid: Alianza, 1995.
- BALTHASAR, H. U. von, *Gloria, una estética teológica*, t. III, Madrid: Encuentro, 1986.
- BENEDICTO XVI, *Deus caritas est*, Madrid: San Pablo, 2006.
- BOTTÉRO, J., *La religión más antigua: Mesopotamia*, Madrid: Trotta, 2001.
- BURKERT, W., *Homo necans. Interpretaciones de los ritos sacrificiales y mitos de la antigua Grecia*, Barcelona: Acontilado, 2013.
- CASTELLANOS, S. M. y DEL POZO, T., «Vigilancio y el culto a los santos y sus reliquias en el Occidente tardoantiguo», *Studia Historica. Historia antigua* 13-14 (1995-96) 405-420.
- CHOZA, J., *La moral originaria: la religión neolítica*, Sevilla: Thémata, 2017.
- CHOZA, J., *Manual de antropología filosófica*, Madrid: Rialp, 1988.
- COFIÑO FERNÁNDEZ, I., «La devoción a los santos y sus reliquias en la iglesia posttridentina: el traslado de la reliquia de san Julián a Burgos», *Studia Historica. Historia moderna* 25 (2003) 351-378.
- CONGAR, Y., *El misterio del templo. Economía de la presencia de Dios en su criatura, del Génesis al Apocalipsis*, Barcelona: Estela, 1964.
- COULANGES, F. de, *La ciudad Antigua*, Madrid: Edaf, 2009.
- DANIÉLOU, J., *Le Mystère du Salut des nations*, París: Seuil, 1946.
- DIONISIO DE HALICARNASO, *Historia antigua de Roma*, Libros I-III, Madrid: Gredos, 1984.
- ELIADE, M., *Historia de las creencias y las ideas religiosas I. De la edad de piedra a los misterios de Eleusis*, Barcelona: Paidós, 1999.
- FARNELL, L. R., *Greek Hero Cults and Ideas of immortality*, London: Oxford University Press, 1921.
- FOUCAURT, P., «Le culte des héros chez les Grecs», *Mémoires de l'Institut national de France* 42 (1922) 1-166.

- FRAZER, J. G., *Belief in immortality and the worship of the dead*, London: Macmillan and Co., Limited St. Martin's street, 1913.
- GARCÍA-MORENO, A., *Jesús el nazareno, el Rey de los judíos: estudios de cristología joánica*, Pamplona: Eunsa, 2001.
- GARCÍA SÁNCHEZ, R. et al., «Principio formal femenino en la arquitectura arcaica y antigua», *MAVAE. Cuadernos de Música, Artes Visuales y Artes Escénicas* 13-1 (2018) 135-148.
- GIEDION, S., *El presente eterno: Los comienzos del arte*, Madrid: Alianza, 2003.
- GUSI, F., «La concepción simbólica en las estructuras funerarias megalíticas: una arquitectura concebida para la Diosa madre neolítica. Una hipótesis especulativa pero plausible», *Quaderns de prehistòria i arqueologia de Castelló* 25 (2006) 91-107.
- HEGEL, G. W., *Lecciones sobre la estética*, Madrid: Akal, 2011.
- HOMERO, *Iliada*, Madrid: Espasa Calpe, 2005.
- HOMERO, *Odisea*, Madrid: Espasa Calpe, 2007.
- JAMES, E. O., *El templo. El espacio sagrado de la caverna a la catedral*, Madrid: Guadarrama, 1966.
- JAMES, E. O., *Introducción a la historia comparada de las religiones*, Madrid: Cristiandad, 1973.
- KOSTOF, S., *Historia de la Arquitectura I*, Madrid: Alianza, 2006.
- KRAUTHEIMER, R., *Arquitectura Paleocristiana y Bizantina*, Madrid: Cátedra, 2000.
- LEROI-GOURHAN, A., *El gesto y la palabra*, Caracas: Ediciones de la Biblioteca central de Venezuela, 1971.
- LEROI-GOURHAN, A., *Las religiones de la prehistoria*, Barcelona: Laertes, 1994.
- LEWIS-WILLIAMS, D., *La mente en la caverna*, Madrid: Akal, 2015.
- LORTZ, J., *Historia de la Iglesia. En la perspectiva de la historia del pensamiento. I. Antigüedad y Edad Media*, Madrid: Cristiandad, 1982.
- MARGALIT, A., *Ética del recuerdo*, Barcelona: Herder, 2012.
- MARÍN, H., *Nación y Libertad*, Murcia: Marín, H. y López, M. (eds.), Universidad Católica San Antonio, 2005.
- MARÍN, H., «Muerte, memoria y olvido», *Thémata. Revista de filosofía* 37 (2006) 309-319.
- MARÍN, H., *Teoría de la cordura y de los hábitos del corazón*, Valencia: Pre-textos, 2010.
- MARÍN, H., *El hombre y sus alrededores. Estudios de filosofía del hombre y de la cultura*, Madrid: Cristiandad, 2013.

- MARINGER, J., *Los dioses de la prehistoria: las religiones en Europa durante el Paleolítico*, Barcelona: Destino, 1972.
- NOAH, S., *La historia empieza en Sumer. 39 primeros testimonios de la historia escrita*, Madrid: Alianza, 2013.
- NOAH, Y., *Sapiens. De animales a dioses. Una breve historia de la humanidad*, Barcelona: Debate, 2017.
- PLATÓN, *Fedón*, Madrid: Gredos, 1988.
- POLO, L., *Ética. Hacia una versión moderna de los temas clásicos*, Madrid: Aedos, 1997.
- QUESADA SANZ, F., «Muerte y ritual funerario en la Grecia Antigua», en VAQUERIZO, D. (coord.), *Fons Mellaria. Seminario sobre Arqueología de la Muerte, metodología y perspectivas actuales* (1991) 39-114.
- RADER, O. B., *Tumba y poder. El culto político a los muertos desde Alejandro Magno hasta Lenin*, Madrid: Siruela, 2006.
- RILKE, R. M^a, *Elegías de Duino*, México: Centauro, 1945.
- RATZINGER, J., *El espíritu de la liturgia*, Madrid: Cristiandad, 2001.
- RATZINGER, J., *Dios y el mundo. Creer y vivir en nuestra época. Una conversación con Peter Seewald*, Barcelona: Galaxia Gutenberg-Círculo de Lectores, 2002.
- RATZINGER, J., *Introducción al cristianismo*, Salamanca: Sígueme, 2009.
- RATZINGER, J., *La infancia de Jesús*, Barcelona: Planeta, 2012.
- RIES, J., *El sentido de lo sagrado en las culturas y en las religiones*, Barcelona: Azul, 2008.
- RIES, J., *El símbolo sagrado*, Barcelona: Kairós, 2013.
- RODRÍGUEZ, P., «Cinco tesis sobre el sentido de los “templos” en la Iglesia Católica», en CHAPA, J. (ed.), *Signum et testimonium. Estudios ofrecidos al Profesor Antonio García-Moreno en su 70 cumpleaños*, Pamplona: Eunsa, 2003, 297-324.
- TOVAR, A., *Un libro sobre Platón*, Madrid: Espasa Calpe, 1973.
- VICENTE ARREGUI, J., «La muerte como acción vital», *Revista de Medicina de la Universidad de Navarra* 30 (1987) 191-197.
- VICENTE ARREGUI, J., *Filosofía del hombre. Una antropología de la intimidad*, Madrid: Rialp, 2002.
- VICO, G., *Ciencia Nueva*, Madrid: Tecnos, 1995.
- VIRGILIO, *Eneida*, Madrid: Gredos, 2010.