

Los Neandertales y el Origen de la Religiosidad: ¿Fue el *Homo neanderthalensis* ya un *Homo religiosus* con alma?

(Neanderthals and the Origin of Religiosity: Was *Homo neanderthalensis* already a *Homo religiosus* with a Soul?)

RICARD CASADESÚS

Seminari de Teologia I Ciències de Barcelona
Institut de Teologia Fonamental
ricard.casadesus@gmail.com
ORCID: 0000-0001-6758-2920

Resumen. En este artículo queremos profundizar en los datos científicos que hay en la actualidad sobre el *Homo neanderthalensis* para poder dilucidar, desde las dimensiones biológica, antropológica, anatómica, fisiológica y, finalmente, teológica, la posibilidad de que los neandertales pudieran tener alguna forma de espiritualidad o religiosidad. Si bien, Dios Creador, movido por su voluntad salvífica universal, quiso establecer, por gracia, una relación con todos los seres humanos desde sus orígenes, mostramos en este trabajo que los neandertales, esos homínidos contemporáneos de los primeros humanos anatómicamente modernos (*Homo sapiens*), a partir de su capacidad intelectual, abstractiva y simbólica, podían tener –y tenían– ya un comportamiento religioso primitivo y rudimentario. Aunque no fueran aún capaces de la revelación divina explícita, estaban en camino hacia la capacidad trascendente. Así

que el origen temporal de esa relación humano-divina (además de la dependencia de la Creación) y del don de la gracia debe situarse más allá de los 200.000 años.

Palabras clave: *Homo neanderthalensis*, origen de la religiosidad, inicio de la espiritualidad, capacidad simbólica, gracia divina, alma.

Abstract. In this paper we want to go deeper into the current scientific data on *Homo neanderthalensis* in order to elucidate, from the biological, anthropological, anatomical, physiological and, finally, theological dimensions, the possibility that Neanderthals could have some form of spirituality or religiosity. Although God the Creator, moved by his universal salvific will, wanted to establish, by grace, a relationship with all human beings from their origins, we show in this work that the Neanderthals, those hominids contemporary to the first anatomically modern humans (*Homo sapiens*), could have had some form of spirituality or religiosity, from their intellectual, abstractive and symbolic capacity, could have –and had– a primitive and rudimentary religious behavior. Although they were not yet capable of explicit divine revelation, they were on the way to get a transcendent capacity. So the temporal origin of that human-divine relationship (in addition to the dependence on Creation) and of the gift of divine grace should be placed beyond 200,000 years.

Keywords: *Homo neanderthalensis*, origin of religiosity, the beginning of spirituality, symbolic capacity, divine grace, soul.

Introducción

En el proceso de hominización, se hallan trazas de cierta religiosidad. La capacidad para creer, la religiosidad y la apertura a la trascendencia son características humanas fundamentales: “nuestra habilidad para responder religiosamente a las últimas preguntas en la celebración cültica y la oración pueden estar profundamente insertadas en la historia del comportamiento imaginativo y simbólico de nuestra especie.”¹ Parece, pues, que la experiencia religiosa tiene como requisito la conformación de la inteligencia humana, que depende, entre otras cosas, del volumen y complejidad del cerebro humano (Buck and Stringer 2016). El mismo Stringer

¹ Van Huyssteen 2006, 23: “our ability to respond religiously to ultimate questions in worship and prayer may be deeply embedded in the history of our species’ symbolic and imaginative behavior.” (la traducción es mía)

lo dice así: “una vez desarrollada la autoconciencia, pronto podría haber surgido la creencia en una vida futura, abordando el misterio de la muerte –la esencia de aquellos que nos habían querido y cuidado durante nuestra vida perviviría en nosotros para cuidarnos después de que hayan muerto.”²

No sería aventurado decir que los primeros indicios explícitos de religiosidad datan del Paleolítico superior, en el período Auriñaciense, como los encontrados en el arte parietal francocantábrico (De Vera 2016, 14 y 16) con imágenes de carácter religioso donde lo oculto, misterioso y ritual se mezclan con lo chamánico, totémico y la magia. De hecho, el arte paleolítico es la expresión material de un pensamiento abstracto simbólico: “En suma, los indicios de una mentalidad simbólica consistente en la expresión, en forma de signo, ya sea lenguaje, arte o rito, ilustran la diferencia entre la psicología humana y la no humana; pero ello adquiere un papel destacado y definido en el complejo cultural cuando han llegado a un desarrollo notable.” (Aguirre 1966, 635)

Ciertamente, las evidencias arqueológicas son parciales y sometidas a interpretación, pero por los restos arqueológicos hallados sabemos que el hombre prehistórico daba mucha importancia a los fenómenos del nacimiento y la reproducción, la subsistencia y la muerte. Y puesto que su vida estaba bajo el dominio de la naturaleza, no nos parece algo descabellado creer que podía tener la idea de una providencia superior a él que regía los fenómenos naturales que le afectaban, y quisiera estar en buena relación con ella. Así, podrían haber nacido los rituales de desarrollo de relaciones eficaces con una realidad providente, para poder subsistir y quizás también obtener una vida *post mortem*. Entre los restos arqueológicos prehistóricos, hay indicios suficientes de esos rituales. En efecto, esos “restos arqueológicos prehistóricos comúnmente considerados como vestigios de religiosidad son las diversas formas de enterramientos de diferentes épocas, los depósitos de huesos de osos, las pinturas rupestres, las venus del

² Stringer 2012, 138: “one self-awareness had evolved, belief in an afterlife could soon have followed, allowing the mystery of death to be addressed and dealt with –the essence of those who had loved us and looked after us during our lives would surely live on to look after us after they die.” (la traducción es mía)

Paleolítico superior y del Neolítico, los restos de renos ahogados en zonas lacustres y los monumentos megalíticos.” (De Vera 2016, 13, n.4)

Desde hace 50.000 años, la religiosidad empezó a ser, además de una conducta natural y, a la vez, espiritual –y precisamente por eso–, un fenómeno cultural e histórico. Así, por ejemplo, se registran desde el 50.000 BC ritos de caza del oso por los neandertales, imágenes de la diosa de Hohle Fels, la diosa de Galgenberg, el marfil del hombre-león de Hohlenstein-Stadel, mitos animistas...; desde el 30.000 BC, las diosas de Dolní, Lespugue, Věstonice, Moravany, Willendorf, Mal'ta, Brassempouy; y desde el 20.000 BC, la diosa de Laussel (Choza 2016, 104 y 115). Además, en el Paleolítico superior se dan tres rasgos que evolucionan desde el principio, que creemos que son característicos de la religiosidad: el culto a los antepasados, el chamanismo y la referencia a un ser sobrenatural responsable de la vida del universo (Choza 2016, 65).

1. La capacidad simbólico-religiosa en los neandertales

Cuando se trata de indagar sobre los orígenes de la religiosidad de los homínidos, se tiende a hablar más de comportamiento simbólico que de religiosidad. Así, queda abierta la cuestión de si ese comportamiento puede ser religioso o espiritual. No obstante, según Choza, si se entiende por comportamiento religioso el conjunto de ritos funerarios de piedad, altruismo y de solidaridad, entonces este precede en mucho al comportamiento simbólico, cuya primera manifestación fue el uso del ocre rojo (Choza 2016, 61 y 67–68).

De ahí que nos preguntemos: ¿cuándo y dónde comenzaron a ver los seres humanos una dimensión religiosa del mundo físico? En primer lugar, cabe decir que la actividad simbólica se remonta más allá del *Homo sapiens*, pues, excavaciones realizadas en la cueva de Gorham (Gibraltar) han revelado que el *Homo neanderthalensis* usaba pigmentos negros y rojos, y grababa dibujos abstractos. Estos hallazgos parecen sugerir que, al menos, algunas de las capacidades necesarias para la expresión simbólica estaban ya presentes en los neandertales (Wagner y Briggs 2017, 47).

Los neandertales fueron una población humana, derivada del *Homo heidelbergensis*, que vivieron durante el Pleistoceno medio y el superior, entre 250.000 y 30.000 años BC. Ocuparon un inmenso territorio (más de 11 millones de km²): toda Europa y Asia Central, más la Meseta de Altai, en Siberia. Esta población de homínidos elaboró la industria Musteriense, cuyos instrumentos líticos significaron un desarrollo de la cultura Acheulense, típica del Paleolítico medio. Su esplendor tiene lugar durante la última glaciación Würm, hace 80.000–40.000 años, si bien los yacimientos más antiguos están datados entre 300.000 y 200.000 años (Fernández 2014, 4).

Aunque hay debate en torno a la capacidad simbólica de los neandertales, debido a la escasez de expresiones gráficas y objetos de adorno, hay algunas evidencias de ella (Fernández 2014, 8). Por ejemplo, los neandertales coleccionaban pirritas brillantes de hierro y cristales de cuarzo y las llevaban consigo, posiblemente, para acrecentar el simbolismo de los rituales, igual como otros grupos coleccionarán y transportarán más tarde pirritas y cristales de cuarzo, especialmente codiciados por los personajes religiosos (Hayden 2003, 99). Sin embargo, tanto la percepción simbólica como la actividad religiosa de los rituales presuponen una estructura cerebral adecuada, que no todos los homínidos tenían. Pensamos que los primeros en los que la morfología cerebral y las relaciones neuronales eran aptas para la emergencia de actividad simbólica fueron los neandertales.

1.1. La morfología cerebral de los neandertales

Efectivamente, como describe Diez Martín, “los neandertales han sido los humanos con el cerebro más grande, en términos absolutos, de todos cuantos han existido... la evolución cerebral ha sido la fuerza motriz que ha arrastrado consigo aspectos de nuestra conducta sólo en apariencia desvinculados de su desarrollo fisiológico.” (Diez 2011, cap. 9) De ahí que un cerebro más grande estaría capacitado para acumular más conocimiento. Sin embargo, desde esta perspectiva, la mente sería concebida como un mero almacén de información. Pero, la mente es más que eso, puesto que crea símbolos y es sede de la conciencia.

Como sabemos, el cerebro humano está dividido en dos hemisferios (derecho e izquierdo) y su superficie exterior se caracteriza por una gran abundancia de circunvoluciones (pliegues de la corteza cerebral), separadas por cisuras. Determinadas cisuras permiten distinguir diferentes zonas, que se identifican por su localización: el lóbulo frontal, el parietal (parte intermedia), el temporal (laterales y parte inferior) y el occipital (detrás). Cada zona o lóbulo tiene sus funciones específicas. El lóbulo frontal es la zona cerebral que ha tenido un desarrollo más tardío en el proceso evolutivo. Es mayor en las especies más complejas, es sede de sofisticadas funciones motoras y tiene otras funciones como la planificación, la atención y el juicio. En él se encuentra el área de Broca, implicada en la producción del lenguaje. Por su parte, el lóbulo occipital regula los estímulos visuales, el parietal está relacionado con los órganos sensoriales (temperatura, tacto, dolor, equilibrio) y con funciones motoras. El lóbulo temporal es responsable de la función auditiva, regula las emociones y participa en distintos tipos de memoria. Además, en el lóbulo temporal izquierdo se encuentra el área de Wernicke, que es responsable del contenido y la comprensión del lenguaje (Diez 2011, cap. 9).

Hoy en día, gracias a las técnicas modernas, podemos saber que los cerebros de neandertales y *Homo sapiens* experimentaron un desarrollo bastante similar en su evolución, porque se puede intuir algunos rasgos morfológicos de la corteza cerebral, a través de las huellas impresas en el interior del cráneo y la consiguiente reconstrucción por escáner de tomografía computerizada, que permite obtener imágenes digitales tridimensionales de gran calidad. Así, la reconstrucción de la corteza cerebral de los neandertales, de las características y desarrollo de sus diferentes lóbulos, aportan información valiosa sobre la complejidad de las conexiones neuronales de su cerebro.

La sofisticación de la mente de los neandertales parece acreditada en la lateralidad de su cerebro, esto es, en la asimetría entre sus dos hemisferios. Si bien los *Homo sapiens* poseemos una marcada asimetría cerebral, los neandertales, al parecer, manifestaban una lateralidad análoga a la nuestra. No obstante, hay pequeñas diferencias morfológicas del cerebro de ambas especies. Pero, según Diez Martín, “las sutiles discrepancias

estructurales que observamos en neandertales y *Homo sapiens* se deben a las distintas vías que siguieron sus cerebros a la hora de experimentar su respectiva expansión.” (Diez 2011, cap. 9) Así, en los neandertales, el desarrollo encefálico se derivó de la evolución neuronal del *Homo ergaster*, consecuencia de una gran expansión del cerebro humano primitivo. Sin embargo, los *Homo sapiens* fueron más allá, puesto que tuvieron una verdadera reorganización de su estructura encefálica, que produjo nuevos vínculos e interconexiones neuronales, que no se habían dado antes.

1.2. La percepción cognitiva de los neandertales

Para poder abordar la cuestión de lo que una especie extinguida podía percibir, se precisa de la Arqueología cognitiva. La Arqueología cognitiva es una disciplina que pretende seleccionar aquellos aspectos de las evidencias arqueológicas que pueden ofrecer información sobre los procesos neurológicos y la cognición. Entre esos aspectos se encuentran la tecnología, la ornamentación personal, el arte, el lenguaje y la concepción de trascendencia.

En primer lugar, sobre la tecnología, el estudio de la talla de la piedra es un buen comienzo para abordar la percepción y la inteligencia espacial, que debieron tener los neandertales. Los bifaces o hachas de mano eran útiles típicos de la industria lítica Achelense, propia de los ancestros directos de los neandertales, los *Homo heidelbergensis*. Para la construcción de un bifaz, los artesanos debían ser capaces de idear los utensilios que querían producir. Este hecho requiere una complejidad mental relativamente sofisticada. Si los animales son capaces de reconocer los objetos tal y como son percibidos físicamente, nosotros (y, al menos, nuestros ancestros hasta el *Homo ergaster*) somos capaces de recrearlos en nuestra mente, es decir, de elaborar un concepto. El *Homo ergaster*, con la producción de los primeros bifaces, ya inició un camino novedoso hacia la abstracción y la creación de formas arbitrarias no existentes en la naturaleza. Después, el *Homo heidelbergensis* produjo óptimos bifaces con una simetría en tres planos (bilateral, longitudinal y transversal), lo que implica un dominio de la inteligencia operativa, que permite pensar en conceptos.

En el género *Homo*, la conceptualización es fundamental en la percepción cognitiva y necesaria para que surja un pensamiento simbólico complejo, que incluye el arte, el lenguaje y también la trascendencia. Así, la elaboración de la compleja talla Levallois, que dominaban los neandertales, a diferencia de lo que ocurre con la gestación de un bifaz, no es meramente mecánica, pues, el artesano, además de tener un concepto en la mente, ha de seguir el proceso mentalmente, evaluar errores, buscar soluciones y seleccionar la más adecuada para cada momento... Los neandertales, por tanto, eran capaces de ordenar su mente, con su voluntad y sus acciones, en una secuencia temporal abstracta. Así, las habilidades cognitivas implícitas en la talla Levallois, al igual que en otros aspectos de la vida cotidiana neandertal, demuestran ya una inteligencia técnica moderna.

Si bien los neandertales disponían de conocimientos sofisticados del medio natural y de la tecnología, poseían inteligencia social y, probablemente, tenían una comunicación lingüística suficientemente fluida entre ellos; sin embargo, todos estos aspectos no estaban interrelacionados, sino que se llevaban a cabo de forma independiente (Diez 2011, cap. 9). En efecto, los neandertales eran grandes talladores de la piedra cuando estaban concentrados en la producción de artefactos y sutiles conocedores del medio natural en el que se desenvolvían, pero no había interrelación entre unas inteligencias y otras, y parece que no tenían capacidad de conciencia reflexiva. En cambio, la mente de los *Homo sapiens* tiene la capacidad de mezclar varios tipos de inteligencia. La inteligencia del hombre moderno está constituida, pues, por distintos módulos mentales. Esta capacidad de tránsito desde unas inteligencias a otras habría sido posible por el desarrollo masivo de las inteligencias lingüística y social, que tendría como resultado el surgimiento de la conciencia reflexiva.

Por otro lado, el lenguaje es, sin duda alguna, la especialización más compleja de nuestro cerebro. La mayoría de los modelos de comunicación que observamos en la naturaleza son instintivos y responden a reglas simples. Los seres humanos, por el contrario, disponemos de un lenguaje muy complejo: a través de unos pocos sonidos distintivos básicos y la combinación de unas cuantas vocales y consonantes, somos capaces de

elaborar una multitud de palabras que corresponden a muchísimas cosas, situaciones, estados de ánimo, acciones, imágenes, conceptos... Estas palabras son totalmente arbitrarias (no hay relación directa entre cómo suenan y lo que significan), pero más arbitrarias aún son las reglas gramaticales que permiten encadenar frases y dar sentido al pensamiento. El lenguaje humano es, pues, la máxima expresión de lo simbólico y lo abstracto, de nuestra sofisticación cognitiva.

A pesar de que los neandertales disponían de un desarrollo de los centros del lenguaje análogo al del *Homo sapiens* y presentaban una evidente lateralización cerebral, la aceptación de un lenguaje complejo (verbal, pautado y simbólico) entre ellos ha sido puesto en duda repetidamente, porque la producción de un lenguaje verbal precisa de ciertas especializaciones anatómicas muy concretas. Para elaborar toda la gama de sonidos del *Homo sapiens* es necesario disponer de un aparato fonador que module los sonidos y los convierta en palabras y frases (Diez 2011, cap. 9). Los neandertales poseían una laringe más elevada que la del *Homo sapiens* y, por tanto, producirían sonidos poco nítidos y bastante limitados. Así que podrían disponer de un lenguaje articulado rudimentario³ que, precisamente, para salvar sus grandes limitaciones, podría haberse acompañado de un potente lenguaje gestual.

Por lo tanto, los *Homo sapiens* y los neandertales (muy probablemente a través de su último ancestro común, el *Homo heidelbergensis*) estaban capacitados para producir un lenguaje oral articulado y complejo (Conde-Valverde *et al.*, 2021). Debido a algunas especificidades morfológicas, ambas especies no disponían del mismo tipo de vocalización. Probablemente, los neandertales tuvieran un vocabulario menos rico, con una sintaxis más pobre. Pero, si algo caracteriza a la capacidad lingüística es su absoluto valor simbólico, su total dependencia de lo conceptual, de la abs-

³ Los neandertales comparten con los humanos modernos los cambios clave relacionados con el lenguaje o las mutaciones genéticas en el gen FOXP2 –resultados que indican que tales cambios “son anteriores al ancestro común (el cual existió hace entre 300.000–400.000 años) de los humanos modernos y de las poblaciones de neandertales” [“predate the common ancestor (which existed about 300,000–400,000 years ago) of modern human and Neandertal populations”] (Krause *et al.* 2007, 1908).

tracción. Es preciso, por tanto, disponer de un mundo de símbolos para transmitir los pensamientos elaborados.

Muchos investigadores opinan que no existen pruebas irrefutables de inteligencia simbólica en los restos arqueológicos de los neandertales. Es verdad, apenas existen huellas nítidas de comportamiento artístico entre los neandertales. Pero, sabemos que los neandertales recogían pigmentos naturales, ya que, en muchos yacimientos, la mayoría de ellos datados entre los 60.000 y 40.000 años BC, se han encontrado colorantes de este tipo. Los pigmentos podrían ser utilizados por los neandertales para dos funciones: decorativa o simbólica. La función decorativa o de ornamentación está siempre implícita, puesto que las cuentas de collar coloreadas recuperadas en yacimientos de neandertales pienso que muestran una intención ajena al consumo. Además, los neandertales utilizaban habitualmente pigmentos para colorear la piel, como los fragmentos de ocre rojo y manganeso encontrados en Pech de l'Azé (Francia). Pero, lo que nos importa más saber es si el carácter simbólico de la pigmentación corporal en los neandertales podía hacer referencia al mismo tipo de signos sociales que los elementos de adorno o bien implicaban algún tipo de concepción religiosa (Diez 2011, cap. 9). Es decir, ¿qué significado puede tener el ocre rojo sobre las creencias y la religión prehistórica? Según Hayden, el ocre rojo no tiene valor utilitario en los rituales de los cazadores-recolectores. Su función es estrictamente decorativa y simbólica. Dados los esfuerzos especiales hechos para obtener y usar este material y dadas las claras asociaciones rituales de contextos posteriores en el Paleolítico superior y en contextos etnográficos, el ocre rojo debía tener algún significado simbólico específico en relación con un comportamiento ritual (Hayden 2003, 98).

Con respecto a la ornamentación, en distintos yacimientos de Francia, Italia y Grecia se han recogido abundantes objetos de adorno personal de los neandertales. Así, en la villa de Arcy-sur-Cure, en el norte de Francia, habitado por los últimos neandertales hace entre 45.000 y 32.000 años se han encontrado colgantes perforados, dientes de carnívoros en cuyos extremos se tallaban ranuras (para facilitar su fijación a algún tipo de collar), fósiles y hasta piezas de marfil transformadas en una suerte de

anillos o colgantes. También aquí se han recogido pigmentos de ocre e incluso manos de mortero en granito, probablemente relacionadas con la producción de colorante en polvo (Diez 2011, cap. 9).

Por otro lado, hay que tener en cuenta que, para la aparición de la religión, es preciso el desarrollo del mundo simbólico y de una conciencia reflexiva o autoconciencia. Como advierte Rivera, “su falta, imposibilita el inicio de las ideas religiosas y de todas las conductas relacionadas con ella, como los enterramientos con simbolismo religioso. Por tanto, el Paleolítico superior queda ya caracterizado por la presencia de un pensamiento simbólico, que va a desarrollar formas de conductas complejas y simbólicas.” (Rivera 2009, 6)

Parece, pues, bastante claro que los neandertales recogían y guardaban objetos curiosos y exóticos que, habiendo llamado su atención, bien podrían haber servido de talismanes o fetiches: cristales de roca, piedras de vivos colores y, sobre todo, los sorprendentes fósiles (conchas de gasterópodos transformadas en piedra) acumulados en yacimientos como el francés de La Ferrassie (Diez 2011, cap. 9), a los que daban valor trascendental y religioso.

2. La caza como solidaridad mística con los animales y la figura de un ser supremo

La forma de sociedad de los pueblos prehistóricos configura su religiosidad. Una economía basada en la caza y la recolección, como era la paleolítica, hace que existan pueblos cazadores para los que la caza creaba una *solidaridad mística* entre el cazador y el animal. Con lo cual, la caza equivalía a un sacrificio. La sangre del animal que se derrama es semejante a la del hombre, y la sangre simboliza la vida⁴. Este hecho conservará su vigencia durante milenios. Incluso entre algunos pueblos cazadores contemporáneos se considera los animales como semejantes a los hombres, pero dotados de poderes sobrenaturales. Creen que el hombre puede convertirse en animal y viceversa. Creen en un ser supremo, el *Señor de los*

⁴ Recuérdese, por ejemplo, como en el libro del *Génesis* al ser humano se le llama Adam (אָדָם), que tiene como raíz *dam* (דָּם), que significa *sangre* en hebreo.

animales, que protege, a la vez, al cazador y a la víctima, así como creen en los espíritus de la selva y de las especies animales. Por eso, el cazador sólo cazará lo necesario y ofrecerá alguna reparación por la sangre derramada.

El *Señor de los animales*, el ser supremo, dador de vida y alimento, es una figura típica de sociedades de cazadores. Entre los pueblos cazadores, este ser supremo se asocia frecuentemente al origen del mundo y de la civilización, de las instituciones, las armas, las normas éticas y tribales, etc. Frecuentemente, ejerce una providencia *celestial* y paterna, asociada quizás con el destino del hombre en el *más allá* (De Vera 2016, 16). Así, en el Paleolítico, el principio radical queda diferenciado en poder, vida y comunidad. El poder y la vida son fuerza inteligente, tienen conocimiento, propósitos y pasiones, que se manifiestan en los distintos tipos de animales, como el león, los osos, los ciervos o las cabras. Lo sagrado es poder y al mismo tiempo vida, poder sobre la vida y triunfo de la vida sobre la muerte. Mediante la creación y articulación de un sistema de ritos, el hombre del Paleolítico comprende ese poder sagrado y vital, y acompasa su vida a él (Choza 2016, 129–130).

Entre el 150.000 BC y el 30.000 BC, convivieron en Eurasia el oso cavernario, el oso pardo y los neandertales. Se disputaban las cavernas para habitarlas y los neandertales lograban, frecuentemente, su objetivo gracias al dominio del fuego. Hay signos de un culto al oso entre los neandertales en Drachenloch (Suiza), con acumulación y disposición de los huesos del animal, y especialmente del cráneo, de una determinada manera y en un determinado lugar (Choza 2016, 115). También las excavaciones de Regourdou (Francia) han proporcionado datos que apoyan la existencia del culto a los animales durante la época de los neandertales (Hayden 2003, 108).

Por otro lado, las escenas de caza en el arte parietal no representan tanto la acción de la caza como la relación simbólica del hombre con los animales cazados. Ejemplo de ello es la danza circular o *danza de los cazadores*, cuyo significado expresaría esa *solidaridad mística* con el animal. Otro hecho es el chamanismo donde el personaje sagrado aparece revestido de atributos animales o figuras antropomorfas (De Vera 2016, 16), como explicaremos en el siguiente apartado. Así, a través del culto, de los

ritos y de la convivencia, la conciencia y el intelecto humanos, conciben y conocen la realidad de otra manera (Choza 141–142).

3. El fenómeno del chamanismo

Según David Lewis-Williams, el chamanismo puede considerarse una de las formas más antiguas de religión (Stringer 2012, 138). El chamán (una mujer más frecuentemente que un hombre) es la figura del mediador que une el mundo de la tribu con el mundo del ser sobrenatural y con el mundo de los antepasados, para resolver los diferentes problemas que se presentan en la tribu: enfermedades, escasez alimenticia, amenazas de otros grupos, peligros de la naturaleza... Lo que el/la chamán logra introduciéndose en el mundo del ser sobrenatural y comunicándose con él, y haciendo lo mismo en relación con los antepasados es, siempre, ampliar el ámbito social del grupo e integrar en él a los seres sobrenaturales y a los antepasados, y reforzar la cohesión interna del grupo, su cohesión externa con el cosmos y los antepasados, y potenciar la cooperación intragrupal y con las fuerzas de la naturaleza. Siempre que lo consigue, el chamán consigue también la solución de muchos problemas del grupo, porque varias veces esos problemas resultan de la disgregación de fuerzas sociales y naturales (Choza 2016, 65–66).

Así, el fenómeno del chamanismo despliega los ritos específicamente religiosos que regulan la relación con la naturaleza y con el poder sagrado indiferenciado, los ritos relacionados con la constitución y legitimación del poder político-tribal, los relacionados con la generación y el orden familiar, y los relacionados con la caza y los medios de supervivencia.

El chamanismo en todas sus manifestaciones es una religión de culto sacrificial, en el sentido de que consiste en, y consta de, ritos, generalmente, con la forma de danzas y cantos. Es decir, el chamanismo es un conjunto de actividades que se ejecutan con el cuerpo, aunque en la forma de ejecución de los ritos se deje ver ya una normativa para la regulación de numerosas actividades, una confianza o participación en los poderes sagrados, y unas formas más o menos personalizadas de plegaria y de relación verbal con los poderes sagrados (Choza 2016, 72–73).

La misión de los chamanes es la de llegar hasta esas formas de la vida y del poder, hasta esos espíritus, que pueden promover y azuzar los movimientos de esos animales en la tierra, para que los cazadores los encuentren y los tomen. Los chamanes son también los encargados de encontrar los espíritus de los muertos perdidos, para reunirlos, apacentarlos y ponerlos a cubierto.

La comunidad es el centro de expresión y manifestación del poder y de la vida. Hay una congruencia y una especie de sintonización de los ritmos biológicos y los cosmológicos. El chamán percibe los poderes vivificantes, las almas de los animales, especialmente los de caza, y las fuerzas generadoras (Choza 2016, 130–131), conecta con esos poderes vivificantes y departe con ellos. El éxtasis o estado de trance del chamán es el modo en que este prescinde de la localización de su cuerpo y se concentra en la sintonización de su alma y su extensión por el universo en conexión con el alma de los animales o de otros hombres. Es así como propicia la caza y se comunica con las almas de los muertos, como espanta a la peste o convoca la lluvia.

Se encuentran figuras de chamán en el arte parietal francés, en concreto, en la cueva de Lascaux, que están datadas hacia el 23.000 a.C. Pero, la representación más típica del chamán es la de una figura mitad hombre (o mujer) y mitad animal como, por ejemplo, el hombre-león de marfil de la cueva de Hohlenstein-Stadel, de 38.000 años a.C. (Choza 2016, 134).

4. La muerte y la práctica funeraria de los neandertales

La extinción de la vida nos sitúa en un universo simbólico más allá de la materia. Ciertamente, la reflexión sobre la muerte trata de responder a la preocupación metafísica sobre el origen, el fin y el significado de nuestra propia existencia. Y lo hace a través de la creación de deidades responsables de su suerte. Pero, el mero acto de inhumar los cuerpos de los muertos es, a la vez, un signo de respeto hacia la persona difunta y una forma de congregar a la comunidad en torno a su memoria. Como observa Diez Martín, “la muerte, en todas las sociedades humanas, está fuertemente ritualizada: un conjunto de reglas fijas se encarga de marcar el tránsito

hacia el más allá. El rito y la trascendencia son, pues, la semilla de la pre-ocupación religiosa.” (Diez 2011, cap. 9)

Mientras que la religión se podría definir como la creencia en entidades sobrenaturales, y esta sería compartida entre varias poblaciones; el ritual, desde la perspectiva arqueológica, sería la manifestación de las creencias religiosas, las cuales pueden dejar restos materiales. La religión está asociada a los elaborados rituales. Entonces, si hay ritual, será porque hay una creencia religiosa. La religión surge de un conocimiento de lo sobrenatural en el momento en que los mecanismos cognitivos y emocionales de los homínidos evolucionaron, bajo la selección natural y la adaptación al medio, hasta el punto óptimo adecuado. Ese punto se da cuando el individuo tiene la necesidad de descifrar su realidad. Por lo tanto, los orígenes de la religión derivan de la creencia y práctica de la persona humana, que inevitablemente hace que se convierta en un fenómeno social (May 2022).

En cambio, el ritual surge de la formación de lugares de reunión, donde comparten los recursos y se socializan, de esta manera poseen centros para sus actividades habituales. En los ritos, los objetos naturales reciben enormes modificaciones intencionales con el fin de enfatizar y llamar la atención. Así, se utilizan como símbolos u objetos de rituales los huesos de animales o la industria lítica. Además, en el Paleolítico medio y superior, los cuerpos humanos son fragmentados y valorados como reliquias para usarlos en los rituales, de este modo queda constancia de esos espacios rituales (Fernández 2014, 45).

4.1. El sentido de la muerte y el culto a los antepasados

Los neandertales saben instintivamente y elaboran culturalmente su dependencia de una fuente de la vida ajena a ellos mismos. Esa fuente pueden encontrarla en otros individuos de la misma especie que ya murieron y de los cuales ven cómo todos los individuos de su especie nacen. La referencia a esa fuente puede adoptar la forma de sentimiento de dependencia, piedad, gratitud, veneración, cuidado, obsequio de alimentos o elementos valiosos y otros. En el caso de los neandertales, el ritual es

mucho más elaborado y complejo, y cabe suponer una gama más amplia de sentimientos en relación con él (Choza 2016, 68).

En la Cueva del Sidrón (España) se muestra un claro ejemplo de ese tipo de tratamiento, además de una particularidad de los neandertales, como fueron las prácticas de canibalismo sobre los restos óseos. Todos los elementos del esqueleto presentan marcas de consumo por parte de los neandertales. Por la morfología de las marcas y de su situación ha quedado plasmado que este grupo realizó un procesado completo, desde la extracción de la piel hasta la fracturación de los huesos. Tras llegar a la descarnación, los huesos fueron fracturados y/o mordidos con el fin de llegar al tuétano. Sin embargo, no todos los cadáveres fueron canibalizados, lo que deja la interpretación abierta: ¿esta práctica podría ser solamente nutricional o realmente fue una actividad ritual o simbólica? (Fernández 2014, 20).

Según el P. Henri Breuil, sacerdote, arqueólogo y prehistoriador francés, el culto a las calaveras podría encontrarse en el origen de la religión prehistórica. No obstante, de acuerdo con el P. Breuil, no se debe confundir las verdades religiosas con las formas simbólicas mediante las que se han transmitido de generación en generación (Wagner y Briggs 2017, 24). En efecto, la existencia de tales ritos no implica la creencia en una vida después de la muerte, sin más, pues hay varias maneras de entender la vida en este mundo y en el otro, y en ambos simultáneamente, y también varias maneras de entender la muerte. La concepción occidental actual de la muerte eterna, probablemente, no se elabora hasta el Neolítico. Antes del Neolítico, parece que se dan más bien diversas creencias en el carácter permanente de la vida. A partir de hace 50.000 años empieza a darse en el *Homo sapiens* una fenomenología de las potencias vitales y una serie de expresiones e interpretaciones de ellas, y entonces es cuando se despliega en toda su amplitud el comportamiento simbólico. Pero, este comportamiento no tiene ya continuidad con los instintos como tienen los comportamientos funerarios, porque mientras la muerte y la vida son datos naturales, la convencionalidad, arbitrariedad o libertad del símbolo no lo es. Dicho de otra manera, los comportamientos instintivos son naturales, están inscritos en el código genético y en el cerebro. Pero, los comporta-

mientos libres, la libertad misma, y la arbitrariedad consensuada en que consiste la convencionalidad y que es el fundamento de los símbolos, no. Por tanto, el comportamiento religioso es realmente diferente del simbólico: la religión tiene como fundamento la naturaleza, y el símbolo tiene como fundamento la libertad. La religión puede ser referida también a la libertad a partir de la aparición del comportamiento humano moderno hace 50.000 años, porque entonces hacen eclosión el intelecto y la conciencia humanas, entonces hay de alguna manera sensación, percepción o intuición de la vida, cierta comprensión y elaboración expresiva de ella, del misterio, de la omnipotencia, de la muerte y de la eternidad. Entonces se captan de alguna manera toda esa serie de nociones para cuya recepción comprensiva se requiere la infinitud del intelecto humano y la reflexividad de la conciencia humana (Choza 2016, 69–70), que preparan al individuo para una revelación divina explícita.

4.2. La práctica funeraria de los neandertales

Como decíamos, en todos los yacimientos de neandertales se han hallado pruebas de consideración y tratamiento especial de los cadáveres de algunos de sus difuntos. Aunque no podemos saber con certeza qué códigos rituales acogían este comportamiento, sí podemos suponer que el motor de todo ello debió ser algún tipo de creencia en el *más allá* (Diez 2011, cap. 9).

Las únicas especies que practican ritos funerarios son los neandertales y los *Homo sapiens*. La noticia de los ritos mortuorios más antiguos se registra en Tabun (Israel), donde se datan huesos de neandertales de hace 120.000 años, y los enterramientos más recientes de neandertales son los de Shanidar (Irak) de 30.000 años a.C. (Fernández 2014, 17). No obstante, no se puede demostrar que todo tratamiento de la muerte sea ritual, por naturaleza. Por un lado, en los restos humanos aparecen marcas de cortes y marcas de descarnado, sobre todo en las sociedades neandertales, las cuales modificaban deliberadamente los restos para contener la muerte en simples tumbas excavadas. La actividad mortuoria neandertal se manifiesta tanto en inhumaciones sin procesar como en inhumaciones con restos procesados. Los niños son enterrados en fosas y suelen utilizar el mismo lugar para múltiples enterramientos, de lo que se deduce la hi-

pótesis de que los neandertales podrían haber tenido ya la idea de que los enterramientos iban acompañados de alguna creencia. Tanto jóvenes como adultos neandertales fueron enterrados en el suroeste de Francia, Alemania y el levante europeo. Dado el bajo número de enterramientos conocidos y a pesar de la riqueza del registro del Paleolítico medio, no se puede concluir que todos los neandertales enterraron a sus muertos, pero sí que bastantes o algunos neandertales lo hicieron. Además, no hay que olvidar el posible uso de lápidas, que podrían sugerir que alguna creencia acompañaba a los enterramientos (Fernández 2014, 46).

Sin embargo, cabe reconocer que los enterramientos que conocemos apenas representan el 10% de todos los individuos neandertales descubiertos hasta la fecha. Este bajo número de inhumaciones intencionadas puede deberse a un cúmulo de factores: alteraciones tafonómicas posteriores a la deposición del cadáver, como la presencia de carroñeros, acción de corrientes de agua, movimientos de tierra... que habrían destruido la conexión anatómica inicial del cuerpo y, por tanto, privado al investigador de una forma de identificar su carácter funerario. También puede haber influido el desconocimiento o la destrucción involuntaria de otros modos (quizás por ello no se han descubierto enterramientos neandertales al aire libre). También hay causas de tipo cultural: existencia de otras formas de disposición de los finados difíciles de identificar, imposibilidad de llevar a cabo la inhumación en determinadas condiciones o incluso un posible tratamiento diferencial de los muertos (Fernández 2014, 46).

Uno de los ejemplos más espectaculares proviene del citado abrigo de La Ferrassie, en la Dordoña francesa. En La Ferrassie, se encontraron dos tumbas dispuestas en paralelo y orientadas en dirección este-oeste, lo cual es otro argumento para demostrar su intencionalidad (Fernández 33–34). Allí, desde 1909, se han exhumado un total de seis sepulturas neandertales. Una corresponde a un hombre adulto en posición fetal⁵ (las piernas flexionadas sobre sus muslos) e inclinado sobre su lado derecho

⁵ La posición fetal es la posición de los animales cuando nacen, de manera que la disposición de los cadáveres de ese modo se puede entender como una mimesis del recommienzo de la vida. Los ritos funerarios de los neandertales se pueden interpretar, pues, como respeto y veneración hacia la fuente de la vida, hacia el centro del proceso total de la vida (Chozá 2016, 68–69).

(Diez 2011, cap. 9). Al lado del hombre, con sus cabezas separadas del cuerpo, había una mujer dispuesta de manera idéntica (esta posición del finado se repite mucho en los enterramientos de los neandertales). Muy cerca, hacia el interior del abrigo, se excavaron dos pequeñas fosas. En una de ellas se depositó a un niño, enterrado con arena y cenizas y cubierto por dos losas superpuestas. La otra fosa recogió los restos de un feto. Cerca de la pared del abrigo, otra pequeña depresión contenía otro feto, encima del cual se habían depositado dos raederas de sílex. En otra zona, un niño pequeño estaba en una sepultura triangular, que había sido sellada con un gran bloque de caliza con extrañas cúpulas en su superficie. Estas losas sugieren la siguiente cuestión: ¿fueron las losas de piedra hitos que señalaran las sepulturas o formas de conservarlas del ataque de los carroñeros? De acuerdo con Diez Martín, efectivamente, las piedras y losas serían hitos que indican las sepulturas (Diez 2011, cap. 9), ya que las losas se asemejan a lápidas específicas. Esto ayuda a mostrar que en el Paleolítico medio ya se dan sugerencias de que esos comportamientos fueron más que colocaciones triviales de los cadáveres (Fernández 2014, 47); y en cuanto a si las creencias religiosas respaldan los entierros neandertales, pensamos que sí, que se practicaba el aislamiento deliberado del espacio para este tipo u otras actividades.

En la cueva de Shanidar, algunos de los túmulos de piedras pequeñas fueron intencionalmente colocados sobre los cadáveres, puesto que estos grupos de piedras difieren de las piedras procedentes de la roca natural que cayó de la cueva. Por lo que esto podría interpretarse como una señalización de la tumba (Fernández 2014, 43). Además, en el yacimiento de La Ferrassie, una tierra rojiza (similar al ocre rojo) rodeaba el cuerpo inhumado. Esta evidencia se considera una producción intencional. Si este fuera el caso, sería un ejemplo de señalización intencional de la tumba mediante un objeto asociado al enterramiento neandertal (Fernández 2014, 33–34).

De hecho, el P. Breuil consideraba que las pruebas más claras de ideas religiosas se hallaban en las prácticas funerarias. Breuil sostenía que había pruebas de auténticos ritos funerarios en algunos sitios donde a los esqueletos se les ponía piedras protectoras sobre las cabezas (Wagner

y Briggs 2017, 23). Asimismo, en el yacimiento de Regourdou (Francia), los cuerpos fueron cubiertos por piedras, y en algunos sitios del Próximo Oriente, los espacios sepulcrales estaban delimitados por bloques calizos y, en ocasiones, las cabezas de los difuntos reposan sobre hueso o lajas (Diez 2011, cap. 9).

Otro elemento a destacar es el hallazgo de ofrendas en las sepulturas. Como sabemos, los neandertales construían sepulturas individuales. En muchos casos, como el mencionado de La Ferrassie, las sepulturas están asociadas a utensilios de piedra finamente tallados (dos raederas y una punta), huesos de oso, astas de ciervo, dientes, fragmentos de ocre y hasta trozos de animales. Estos hallazgos, muy probablemente, fueron algún tipo de ofrendas a los muertos (Diez 2011, cap. 9). Otro ejemplo es el de La Chapelle-aux-Saints donde fue encontrado una extremidad de una pata de un bóvido junto al esqueleto. También, en la cueva de Shanidar, de entre los restos correspondientes a diez individuos diferentes, cerca del de un anciano, los sedimentos de los pólenes fósiles recogidos alrededor de su esqueleto revelaron la presencia de hasta ocho tipos diferentes de plantas medicinales. Este hecho suscita la posibilidad de que hubiera una suerte de ofrenda floral de plantas con cualidades curativas, quizás depositadas junto a quien fuera un chamán o curandero en vida.

Además, otro tema importante es que en las sepulturas de neandertales hay algún tipo de tratamiento del fuego: hogueras debajo de los cuerpos, encima de los enterramientos (que a veces están rellenos con una mezcla de tierra y restos de carbón y cenizas), hogueras al lado de las fosas... Podría ser que los neandertales concedieran al fuego un valor purificador, místico, protector... pues, se considera que los enterramientos y el uso del fuego son parte de un comportamiento religioso (Chozza 2016, 65). Esto suscita la cuestión de si los neandertales creían en un *más allá*. Ciertamente, esta cuestión está íntimamente relacionada con la mente de los neandertales, sobre su capacidad reflexiva y la construcción de su particular psique, como hemos explicado en el apartado 1.

4.2.1. Los enterramientos neandertales

Como hemos dicho, podemos presuponer que la idea del enterramiento surgiera a partir de un ocultamiento funerario, primero, como modificación de aquél y, más tarde, ya con la deliberada construcción de tumbas. La consolidación del comportamiento enterrador solo pudo producirse en una fase evolutiva con gran capacidad de comunicación verbal y en la que se crearon asociaciones activas entre los vivos y los muertos (Fernández 2014, 17). En general, se distinguen seis tratamientos deliberados para la inhumación de los cadáveres: i) los enterramientos como preservación del cuerpo; ii) el almacenamiento de cuerpos o parte de ellos; iii) la inhumación simple (sin presencia de ajuar); iv) actividad primaria elaborada (posición del cuerpo en una actitud o con ajuar); v) actividad secundaria elaborada (con descarnado del cuerpo o re-excavación y alteración del cuerpo); y vi) el entierro ritual (colocación de ajuar u ornamentación, señalización de las tumbas, cenotafios, ocres, aislamiento del cadáver, marcas, cortes, etc). No hay ninguna evidencia convincente de esta última categoría hasta hace 27.000 BP, es decir, en el Paleolítico superior. Hay, pues, que diferenciar la inhumación individual del tratamiento de los restos fragmentados con marcas de descarnado sin estar en fosas o enterrados, ya que en este caso también se realiza una manipulación, y no porque este sea diferente tendría que ser menos respetuoso con sus muertos (Fernández 2014, 18–19).

El hecho más característico de las inhumaciones de neandertales es que, prácticamente, se sitúan solo en cuevas y se practican en fosas, la mayoría son individuales, aunque también hay casos múltiples. La posición del individuo en los enterramientos suele ser tumbada de lado con los brazos flexionados, clara prueba de intencionalidad. Efectivamente, los comportamientos funerarios de los neandertales más convencionales son las inhumaciones en fosa, como las halladas en Europa occidental (Francia) y en Próximo Oriente (Israel, Irak y Siria). En las fosas, se muestran los huesos que aparecen con las conexiones anatómicas y en posiciones que no se hubiesen conservado, si no hubiesen estado enterrados. Este es el caso de varios niños en La Ferrassie o Dederiyeh (Siria), además de los restos juveniles en Kebara (Israel) y Shanidar. Otro tipo menos fre-

cuenta es la inhumación en cuevas como la de La Chapelle-aux-Saints, que está excavada en la roca del suelo de la cueva. Varios neandertales, desde neonatos hasta adultos de ambos sexos, fueron objeto de sepulturas primarias, algunas veces con fosas donde se depositaron los cuerpos. Este tratamiento de los cadáveres parece haberse realizado para ciertos individuos, con particular concentración en el sur-oeste de Francia e Israel. Algunas de las sepulturas demuestran complejos comportamientos con los cadáveres (Fernández 2014, 12 y 15). En la cueva de Shanidar, se recuperaron los restos de nueve individuos neandertales. La deposición de los restos de neandertal en la cueva podría abarcar unos 50.000 años, mientras que la práctica de la inhumación en la cueva podría abarcar solo unos 10.000–20.000 años (Fernández 2014, 26–27). En la arena suave cerca de las paredes de la cueva, parece que los neandertales enterraron a alguien importante y dejaron una serie de ofrendas rituales en fosas y cofres de piedra y debajo de montones de rocas. Ciertamente, en épocas posteriores se usaron piedras o montones de piedra o sílex como ofrendas, o bien se consideraron lugares de morada de los espíritus. Parece plausible, pues, que esta tradición comenzara en la época de los neandertales (Hayden 2003,108).

En resumen, los enterramientos neandertales presentan unas características comunes: la mayoría de las inhumaciones son excavadas en fosa o los cuerpos se disponen sobre el suelo y protegidos, son casi siempre individuales, los cuerpos están casi todos flexionados, normalmente sobre la espalda o el lado derecho, su orientación suele ser este-oeste, a veces, formando concentraciones y sin ajuares evidentes (Fernández 2014, 42). Todo ello implica un ritual de carácter simbólico, que pienso que sugiere la existencia de una religiosidad básica.

5. El *Homo religiosus* como receptor de la gracia divina

Toda estas manifestaciones religiosas que hemos expuesto hacen pensar en experiencias que trascienden lo material y sensorial, y apuntan hacia una intervención de algo sobrenatural. Al respecto, el Papa Benedicto XVI–Joseph Ratzinger decía: “El barro se convirtió en ser humano en el

instante en el que un ser logró por primera vez formarse, aunque fuera borrosamente, la idea de Dios. El primer tú que labios humanos –no importa cuán balbucientes– dirigieron a Dios señala el instante en el que el espíritu irrumpió en el mundo” (Ratzinger 2011, 130).

Aquí está el punto de inflexión en el surgimiento de la conciencia en el proceso de hominización, pues la conciencia humana es susceptible de trascendencia y, por consiguiente, capaz de relación con ella. Así que la aparición de la conciencia en el individuo lo hace *capax Dei* con lo cual le convierte en posible receptor de la gracia divina.

Como sabemos, la gracia es un don de Dios concedido a todos los seres humanos (1Tm 2,4), que los eleva ya a una vida sobrenatural. Este don provisional proviene de la redención de Cristo (Ro 3,23–24), pues es la vida entregada de Cristo, su pasión y resurrección lo que constituye este don de la gracia. Sin embargo, existe la posibilidad de salvación a través de la gracia y del Espíritu Santo –cuya presencia constituye la gracia increada–, que actúan en toda conciencia humana (Casadesús 2016).

En su obra *Curso Fundamental sobre la Fe*, Karl Rahner desarrolló una revelación sobrenatural divina, aunque trascendental y atemática, ofrecida a todos los seres humanos de todos los lugares y tiempo. En suma, su tesis es que hay una historia salvífica general (con revelación y fe) que es coextensiva con la historia mundana. Por tanto, a todos los seres humanos les es ofrecida –una y otra vez– la gracia divina, que los dirige hacia la meta sobrenatural de la visión de Dios (Rahner 1976). Es en el ofrecimiento de la *autocomunicación divina* que Dios desciende libremente sobre el ser humano con su gracia sobrenatural, y hace posible acercarse sobrenaturalmente a él. De ahí, Rahner resuelve la existencia de una revelación sobrenatural universal y, por tanto, una historia salvífica general, que se extiende a toda la historia humana.

De acuerdo con el Concilio Vaticano II (LG 16), la salvación es universalmente alcanzable a todos los seres humanos por la autocomunicación de Dios en el Espíritu Santo; es decir, puede llegar también a los que desconocen el Evangelio y están fuera de la Iglesia, por medio del don de la gracia divina, que se expresa en la fidelidad a la conciencia. Esta salvación es obra del Espíritu Santo. Si bien los cristianos participamos en la muerte

y resurrección de Cristo mediante el Espíritu dador de vida, que habita en nosotros, los no cristianos también participan en Cristo por el Espíritu Santo (GS 22). Entonces, la salvación es posible a través de toda la historia de los humanos anatómicamente modernos desde hace más de 200.000 años (Rahner 1961; Moritz 2015; May 2022).

En efecto, el hecho de que la redención de Cristo actúe miles de años antes de su encarnación, se explica por la conexión de Cristo con la Tercera Persona de la Santísima Trinidad: el Espíritu Santo es el autor de la Encarnación, que es la causa eficiente de Cristo, y, a la vez, Cristo es la causa final del Espíritu Santo, que lo dirige a la autocomunicación de Dios en Cristo. Por tanto, cuando sea que haya existido una persona humana capaz de responder al amor de autocomunicación divino, ha estado presente el Espíritu de Dios ofreciendo la gracia salvífica. Esta gracia de Cristo es ofrecida a todos los seres humanos (sin que sea debida a la naturaleza humana); por eso, es –en palabras de Rahner– un *existencial sobrenatural* (Rahner 1976).

La voluntad de autodonación personal a aquello que es creado inicia un movimiento por el que Dios confiere al mundo, desde dentro, belleza, una perfección creciente y apertura a su fundamento absoluto y meta definitiva. Así que el dinamismo cósmico de autotranscendencia tiene su razón de ser y su impulso en el deseo divino de autocomunicarse. De hecho, la voluntad de Dios de autocomunicarse es la causa final que dirige toda acción divina *ad extra*: Dios, por pura gratuidad, quiere darse a lo no-divino; las tres Personas divinas desean compartir su vida con otras hipóstasis que no forman parte de la Santísima Trinidad. Esta libre voluntad divina es la que inicia el movimiento por el cual Dios crea.

Por el otro lado, el ser humano tiene la capacidad de reflexionar sobre sí mismo, está provisto de una voluntad libre, que le permite amar, y puede amar porque puede darse (autodonación). El entendimiento humano no solo capta su mundo o entorno, sino que es la apertura trascendente en el ser. Esta apertura hacia el infinito es lo que le permite reconocer su fundamento último y creador. Con la aparición del ser humano, el cosmos se abre a Dios, deviene *capax Dei* –como diría San Agustín–, y con la encarnación del Hijo unigénito de Dios, que está en el seno del Padre (Jn

1,18), se inaugura una nueva etapa de la apertura del cosmos a Dios. En efecto, la humanidad de Cristo se inserta en el seno de una historia cósmica. El designio divino orienta el desarrollo del cosmos de manera que este pueda acoger en su seno la encarnación gratuita del Logos divino. El universo dirigido por el Verbo de Dios va en camino hacia un estadio en que sea posible acoger la encarnación del Hijo de Dios.

No obstante, el principio de *autocomunicación divina* del que habla Rahner no significa la simple comunicación de una acción divina, sino que significa que Dios, en su realidad más auténtica se hace el constitutivo más íntimo del ser humano. Es, por tanto, una autocomunicación ontológica de Dios. Según Rahner, la *unión hipostática* –que une la doble naturaleza de Jesucristo– es un momento singular interno de la totalidad del agradecimiento de Dios a las creaturas espirituales, y es a partir de él que se expande aquel acontecimiento global (Rahner 1976). Es decir, Jesucristo, el Logos divino hecho hombre en Jesús de Nazaret, es el *atractor* de toda vida sobrenatural en la historia de la creación. Esta gracia de la autocomunicación divina es la que pone en marcha la respuesta humana trascendental de la fe y el amor.

Ciertamente, esta *divinización*⁶ de los seres humanos se obtiene, como hemos dicho antes, por los méritos de Cristo, pero es anticipada en centenares de miles de años antes de su encarnación por la presencia del Espíritu Santo en los seres humanos anatómicamente modernos (Rahner 1961), pero pensamos que también ya en los neandertales (Gaine 2021; Putz 2005, 99–100), que pertenecen a nuestra misma especie (*Homo*). Así, esta oferta de la autocomunicación divina, planteada por Rahner, sería como un existencial humano permanente, que tiene como término, conjuntamente, la vida sobrenatural de la gracia y la visión beatífica de Dios.

Conclusiones

Si los animales producen señales en forma de sonidos, olores, gestos y danzas, que pueden transmitir información y desencadenar respuestas

⁶ La aceptación de esta autocomunicación divina hace que las criaturas humanas participen ya, de alguna manera, de la esencia divina.

conductuales, con más razón aun los homínidos. La creación intencionada de símbolos parece implicar algo que está más allá de eso (metarrepresentaciones). Así que podemos pensar que cuando la metarrepresentación se añadió al conjunto de herramientas de nuestros antepasados, estos se volvieron capaces de una interpretación religiosa (Wagner y Briggs 2017, 55–56). En efecto, como señala Stringer, “las habilidades para leer la mente, combinadas con la comprensión humana de causa y efecto, tan esenciales para actividades como la fabricación de herramientas y la caza, podrían estar en la raíz de las creencias espirituales”⁷.

Como hemos señalado en nuestro artículo, la génesis evolutiva de la religión tiene sus orígenes remotos en el periodo que va desde hace 500.000 años, desde la bifurcación del *Homo ergaster* en *Homo antecesor* y *Homo erectus*, hasta hace 50.000 años, que es cuando surgen el comportamiento humano moderno y los universales de la cultura entre los *Homo sapiens*. Esta génesis evolutiva de la religión está elaborada sobre el registro fósil de los enterramientos, y es también paralela a la evolución del uso del fuego (Choza 2016, 63).

Si bien, a menudo, los antropólogos hacen comparaciones de las creencias de los pueblos prehistóricos con las de los pueblos cazadores contemporáneos, debido a la falta de hallazgos arqueológicos, es solo como hipótesis explicativa, pues, “los hombres primitivos actuales no pueden ser considerados como prototipos del hombre prehistórico. No es válido, pues, establecer una correlación cronológica entre costumbres y creencias de distintos ámbitos y épocas, basándose simplemente en semejanzas externas.” (De Vera 2016, 13) No obstante, a pesar de la opacidad de los datos arqueológicos, la simbología de la piedra, el espacio, el fuego, el cráneo, los pigmentos, etc. en las sepulturas de neandertales aluden a una intencionalidad significativa (De Vera 2016, 16).

En nuestro artículo, hemos querido mostrar cómo los comportamientos funerarios más complejos que realizan los *Homo sapiens* más arcaicos, también son ejecutados por las poblaciones neandertales de forma muy

⁷ Stringer 2012, 138: “the mind-reading abilities, combined with the human understanding of cause and effect, so essential for activities like toolmaking and hunting, might lie at the root of spiritual beliefs.” (la traducción es mía)

similar. Ambas poblaciones comienzan a introducir patrones de uso referentes a los tratamientos funerarios, lo cual evidencia ya un simbolismo. Así, hemos mostrado que los *Homo neanderthalensis* no eran tan diferentes a los *Homo sapiens*, en sus comportamientos en el hábitat, respecto a la organización del espacio en los tratamientos funerarios como la orientación de las fosas (Fernández 2014, 44) y que sus capacidades cerebral y cognitiva estaban suficientemente evolucionadas para la concepción simbólica y el desarrollo de una primitiva religiosidad en sus rituales de carácter trascendente. Así, pues, a partir de los datos científicos y desde la cosmovisión teológica evolutiva de Karl Rahner, hemos presentado la encarnación de Cristo como el centro y modelo ejemplar a partir del cual el acontecimiento global del agradecimiento de Dios se irradia y se expande a todas las creaturas espirituales de, al menos, 200.000 años atrás, con la aparición de, obviamente, nuestra especie *Homo sapiens*, pero también del *Homo neanderthalensis*.

Referencias

- Aguirre, Emiliano. 1966. "Las primeras huellas de lo humano." In *Evolución*, edited by Miquel Crusafont, Bermudo Meléndez, and Emiliano Aguirre, 616–75. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Biblia de Jerusalén*. 2019. Bilbao: Desclée de Brouwer.
- Buck, Laura T., and Christopher B. Stringer. 2016. "Homo, diversification of." In *The Encyclopedia of Evolutionary Biology*, edited by Richard M. Kliman, vol. 2, 225–35. Oxford: Academic Press.
- Casadesús, Ricard. 2016. "Creación y Evolución. Fundamentos para una filosofía de la creación evolutiva." PhD diss., Universitat Ramon Llull.
- Concilio Vaticano II*. 1962–1965. Ciudad del Vaticano: Editrice Vaticana.
- Conde-Valverde, Mercedes, Ignacio Martínez, Rolf M. Quam, Manuel Rosa, Alex D. Velez, Carlos Lorenzo, Pilar Jarabo, José-María Bermúdez de Castro, Eudald Carbonell, and Juan-Luis Arsuaga. 2021. "Neanderthals and *Homo sapiens* had similar auditory and speech capacities." *Nature Ecology and Evolution* 5: 609–15.
- Choza, Jacinto. 2016. *El culto originario: La religión paleolítica*. Sevilla: Thémata.
- De Vera, Jorge Ignacio. 2016. "Los orígenes de la religión." Accessed November 30, 2022. <https://cualeslaverdaderahistoriadela biblia.blogspot.com>.

- Diez Martín, Fernando. 2011. *Breve historia de los neandertales*. Madrid: Nowtilus.
- Fernández Alonso, Ariana. 2014. “Los enterramientos neandertales en Eurasia: Una comparación con los *Homo sapiens* arcaicos.” Grad. diss., Universidad de Cantabria.
- Gainé, Simon F. 2021. “Did Christ die for Neanderthals?” *New Blackfriars* 102: 225–38.
- Hayden, Brian. 2003. *A prehistory of Religion. Shamans, sorcerers and saints*. Washington: Smithsonian Institution.
- Krause, Johannes, Carles Lalueza-Fox, Ludovic Orlando, Wolfgang Enard, Richard E. Green, Hernán A. Burbano, Jean-Jacques Hublin, Catherine Hänni, Javier Fortea, Marco de la Rasilla, Jaume Bertranpetit, Antonio Rosas, and Svante Pääbo. 2007. “The derived FOXP2 variant of modern humans was shared with Neanderthals.” *Current Biology* 17: 1908–12.
- May, Andreas. 2022. “Since when have humans had a soul?” *HTS Theological Studies* 78: 157–63.
- Moritz, Joshua M. 2015. “Does Jesus Save the Neanderthals? Theological Perspectives on the Evolutionary Origins and Boundaries of Human Nature.” *Dialog: A Journal of Theology* 54: 51–60.
- Putz, Oliver. 2005. “Evolutionary Biology in the Theology of Karl Rahner.” *Philosophy & Theology* 17: 85–105.
- Rahner, Karl. 1961. “Die Hominisation als theologische Frage.” In *Das Problem der Hominisation. Über den biologischen Ursprung des Menschen*, Paul Overhage and Karl Rahner, 13–90. Friburgo–Basilea–Viena: Herder.
- Rahner, Karl. 1976. *Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums*. Friburgo de Brisgovia: Herder.
- Ratzinger, Joseph. 2011. *Fe y Ciencia. Un diálogo necesario*. Santander: Sal Terrae.
- Rivera, Ángel. 2009. “La transición del Paleolítico medio al superior. El neandertal.” *Arqueoweb. Revista sobre Arqueología en internet* 11.
- Stringer, Chris. 2012. *Lone survivors. How we came to be the only humans on Earth*. New York: Henry Holt & Company.
- Van Huyssteen, Jacobus W. 2006. *Alone in the world? Human uniqueness in science and theology*. Grand Rapids, MI: Eerdmans Publishing.
- Wagner, Roger, and Andrew Briggs. 2017. *La curiosidad penúltima. La ciencia, en la estela de las preguntas últimas*. Madrid: Sal Terrae–Fliedner–Universidad Pontificia de Comillas.