ERNESTO MONTOYA



LA MUERTE DEL *Homo sapiens*

Un viaje al más allá a través
de los ritos funerarios de la humanidad

HarperCollins

Portadilla

Ernesto Montoya

La muerte del *Homo sapiens*

Un viaje al más allá a través de los ritos funerarios de la humanidad

Créditos

Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra solo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley.
Diríjase a CEDRO si necesita reproducir algún fragmento de esta obra.
www.conlicencia.com - Tels.: 91 702 19 70 / 93 272 04 47

Editado por HarperCollins Ibérica, S. A.
Avenida de Burgos, 8B - Planta 18
28036 Madrid
www. harpercollinsiberica.com

La muerte del *Homo sapiens*. Un viaje al más allá a través de los ritos funerarios de la humanidad
© 2026, Ernesto López Montoya
© 2026, HarperCollins Ibérica, S. A.

Todos los derechos están reservados, incluidos los de reproducción total o parcial en cualquier formato o soporte.
Sin limitar los derechos exclusivos del autor, editor y colaboradores de esta publicación, queda expresamente prohibido cualquier uso no autorizado de esta publicación para entrenar tecnologías de inteligencia artificial (IA).
HarperCollins Ibérica, S. A. puede ejercer sus derechos bajo el Artículo 4 (3) de la Directiva (UE) 2019/790 sobre los derechos de autor en el mercado único digital y prohíbe expresamente el uso de esta publicación para actividades de minería de textos y datos.

Diseño de cubierta: Ernesto Montoya y Rudy de la Fuente - Diseño Gráfico
Imágenes de cubierta: Shutterstock
Adaptación de cubierta: equipo HarperCollins Ibérica

ISBN: 9788410644489

Conversión a ebook: MT Color & Diseño, S.L.

Índice

Portadilla
Créditos
Dedicatoria
¿Quién no teme a la muerte?
1. El origen
2. A lo lejos, la muerte
3. Los gigantes de piedra
4. Morir entre el Tigris y el Éufrates
5. La permanencia en lo eterno
6. Antes de los dioses olímpicos: muerte y poder en Creta y Micenas
7. Grecia, vagando entre asfódelos
8. Dis Manibus Sacrum: cuando muera, recuérdame
9. Polvo, juicio y promesa: las religiones abrahámicas
10. Ancestros y memoria en Mesoamérica y los Andes
Todo lo bueno llega a su fin
Agradecimientos

Dedicatoria

A Chari, Tati, Yeyi, Francis y Otto.
Ya me contaréis qué hay tras el río.

¿Quién no teme a la muerte?

En los pueblos, la muerte se vive de una forma más intensa. A veces, de pequeño, acompañaba a mi abuela a entierros multitudinarios en Los Santos de Maimona (Badajoz), donde se reunían gran parte de las vecinas y los vecinos de nuestra localidad. Antes de entrar en la iglesia, la gente se agolpaba en sus puertas vestida de negro, donde compartían anécdotas y vivencias que habían tenido con la persona fallecida. Si algo bueno tienen los pueblos es ese sentimiento de formar parte de una comunidad. Una vez llegaba el coche fúnebre, todo quedaba en silencio, mirábamos cómo los familiares y amigos sacaban el ataúd y lo llevaban a hombros hasta el altar mayor. Había quien durante este proceso rezaba, otros lloraban o reían de forma nerviosa y otros simplemente miraban al suelo, intentando buscar respuestas a la desaparición de uno de los suyos.

Seguidamente, el sacerdote procedía a despedir al difunto según el rito cristiano: «Escucha, Señor, nuestras súplicas y haz que tus siervos, que han salido de este mundo, perdonados de sus pecados y libres de toda pena, gocen junto a ti la vida inmortal…».

A continuación, dábamos el pésame o, como se dice en mi pueblo, la cabezá, ya que mientras la familia esperaba en el altar mayor frente al féretro, los allí presentes desfilábamos en fila india y agachábamos la cabeza en señal de respeto y aflicción. En ese momento, surgían en mí un montón de dudas acerca de lo finito y lo eterno. Pensar en la muerte me causaba una especie de mezcla entre la fascinación por toda la parafernalia en torno al fallecimiento

de un miembro de la comunidad y el absoluto pavor por pensar en la posibilidad de que alguno de los míos o yo mismo acabase en ese ataúd, escoltado por mi familia, bajo la atenta mirada del resto del pueblo.

Me llamo Ernesto Montoya y me dedico a la divulgación del patrimonio histórico y natural, sobre todo de las zonas donde crecí y me desarrollé como ser humano, Extremadura y Andalucía. Desde que tengo uso de razón le tengo pánico a la muerte. Recuerdo que de muy pequeño me perdía en reflexiones trascendentales sobre el hecho de ser y no ser; pensar en la eternidad me causaba tal temor que a veces necesitaba correr sin mirar atrás, tratando de buscar una salida a ese pensamiento cósmico de sentirme una pequeña y mortal mota de polvo cayendo en el pozo enorme del olvido.

Y yo me pregunto: ¿quién no teme a la muerte? Lo cierto es que a casi nadie le viene bien el día en el que las parcas deciden cortar el finísimo hilo de la vida. Si hay algo de lo que podemos estar seguros históricamente es que la muerte siempre estuvo ahí. Seas hombre o mujer, niño o anciano, rico o pobre, el día menos pensado, tu cuerpo acabará inmóvil, inerte, y se convertirá en un reflejo de lo vivido, un recordatorio para aquellos que seguimos vivos y lidiamos con la incertidumbre milenaria de la llegada de ese tránsito a lo desconocido. *Respice post te. Hominem te esse memento* —¡Mira tras de ti! Recuerda que eres un hombre—.

Podría decirse que la muerte nos hace humanos. La conciencia de la propia muerte es consecuencia de la complejidad mental del *Homo sapiens* desarrollada durante un extenso y complejo proceso de evolución a lo largo de nuestra historia filogenética.

En esa necesidad que nos caracteriza como especie de explicar lo desconocido hemos generado infinidad de mundos a los que viajar después de la muerte, y no solo eso, sino que hemos creado una serie de ritos funerarios para hacer que ese tránsito entre el plano terrenal y el más allá se complete satisfactoriamente y sirva de consuelo a los vivos.

Esa serie de ritos funerarios permiten de alguna manera gestionar el duelo, y su origen y evolución están ligados a factores emocionales, sociales y espirituales.

La muerte ha sido un tema que ha condicionado profundamente mi vida y ha moldeado mi personalidad y la forma que tengo de relacionarme con el entorno que habito y las personas que me rodean, llegando incluso a generarme un problema generalizado de ansiedad que nublaba por completo mis emociones y la interpretación de las mismas.

Es por ello que el sentido de este libro no es otro que narraros mi percepción de la propia muerte, cómo ha marcado mi vida y cómo he aprendido a convivir con la idea de la desaparición de mis seres queridos y la mía propia a través de la búsqueda de respuestas como especie.

Los ritos funerarios que aparecen en este libro no pretenden, ni mucho menos, abarcar todas las formas en las que los seres humanos hemos afrontado la muerte en la historia. Sería imposible. Son una selección consciente y personal, elegida no por su exhaustividad, sino por su capacidad para expresar aquello que necesito contar.

El libro no busca explicar la muerte. Busca compartir una forma de mirarla, apoyándose en la experiencia acumulada de quienes, mucho antes que nosotros, también intentaron entender qué significa perder y desaparecer.

1. El origen

Todo comenzó el 21 de enero de 2001 a las doce y media de la noche. Era pleno invierno y yo aún tenía ocho años; cumpliría nueve en agosto. Recuerdo estar disfrutando en la boda de mis tíos, comiéndome un Frigopie de postre después de un buen atracón. Llevaba un pantalón gris marengo y un jersey azul cielo. A mi madre le gustaba vestirnos como a los niños del coro de un colegio concertado para los eventos especiales.

En ese instante de gozo absoluto, mientras me morreaba con aquel Frigopie de fresa artificial, apareció la vecina de mi abuela con el rostro pálido. Se detuvo en la puerta del salón de bodas y, con un grito sordo, pronunció el nombre de mi padre. En ese momento, el helado que quedaba en mi mano comenzó a derretirse, gota a gota, chorreando, manchando mi pantalón gris marengo… y mi alma.

El 14 de enero de ese mismo año, mi madrina, hermana de mi padre, tuvo un jodido accidente de tráfico mientras viajaba a Sevilla con su novio para conocer a mi prima, que había nacido unos meses antes. Por cuestiones logísticas, no había podido visitarla hasta entonces. El destino, supongo.

Mi madre, mi madrina y mis abuelas fueron quienes me enseñaron a no cagarme encima, a entender la vida tal como era y a sobrevivir en el mundo rural en el que crecí. Eran con quienes pasaba más tiempo, ya sabéis, por esa milenaria costumbre de que la crianza sea cosa de mujeres mientras los hombres se mantienen emocionalmente distantes y en sus asuntos.

Si pienso en mi tía la recuerdo de una forma idealizada y casi mística. Trabajaba en una juguetería y me llevaba con ella al trabajo al menos tres días por semana. Imaginadlo: el sueño de cualquier niño, criarse en una juguetería. Tenía al alcance de mi mano todo aquello que la gente de mi edad deseaba, y todo era posible gracias a ella.

Ese 21 de enero de 2001, mi vida reventó como una taza estrellándose contra el suelo, esparciendo pequeños pedazos que, aún hoy, sigo recogiendo y mendigando por recuperar.

Mi tía falleció a causa de un fallo multiorgánico derivado de las heridas sufridas en el accidente una semana antes. Recuerdo ser consciente en el momento en que vi aparecer a la vecina de mi abuela con la mirada llena de pánico. Pero no fue hasta la mañana de ese mismo día cuando mi madre me confirmó la noticia. Yo desayunaba galletas con leche, las cuales vomité con ganas, al igual que todos los desayunos venideros durante una semana entera, buscando la forma de purgar toda la ira y el dolor que me pudrían el estómago.

¿Cómo entiende la muerte un niño? Y, sobre todo, ¿cómo se le explica?

Mi familia nos repetía a los niños la famosa frase: «La tita se ha ido al cielo». Inmediatamente después, los adultos se miraban entre sí y todo se volvía frío y pálido. Lo cierto es que ellos tampoco sabían darle sentido a la muerte ni encontrar espacio para el inmenso dolor que les dejó su pérdida.

Me pasé el primer mes ido, en otro mundo. El darme cuenta de que en un momento dado todos nos íbamos a morir me desbordaba, y me abordaban pensamientos sobre la nada, la inexistencia y el vacío.

¿Dónde ha ido mi tía? ¿Adónde iré yo cuando muera? ¿Moriré pronto? ¿Están a salvo mis padres y mis hermanos? Cuando muramos, ¿no existiremos nunca más? ¿Qué es el cielo? ¿Cómo viaja el cuerpo desde la Tierra a esa amalgama oscura de estrellas?

¿Qué es la eternidad?

No volver a existir nunca, nunca, nunca…

Durante semanas no pude dormir, no pude comer, continuamente sentía el peso de la angustia y pensar en la eternidad me dejaba sin aire, con un dolor seco y agudo en la garganta.

Hasta ese momento de mi vida, no recuerdo haber pensado en la muerte. Unos años antes, en 1997, también murió la hermana de mi madre, pero yo era muy pequeño y mi tía vivía lejos. Digamos que no era para mí una figura presente, por lo que su muerte no cambió mi mundo. Me conformé con la sencilla e inocente explicación de su viaje al cielo.

Pero esta vez era distinto. Mi día a día no volvería a ser el mismo; mi rutina quedó destruida, arrasada, y mi cabeza se llenó de preguntas y de violencia. Una violencia nacida del enfado que me provocaba no encontrar respuestas que aliviaran la maldita ansiedad que me consumía, mientras mis referentes adultos no tenían ni idea de qué responder y acudían continuamente a la religión o a respuestas absurdas para explicar la muerte.

Quizás el miedo sea clave para entender cómo el ser humano concibe la muerte.

Tito Lucrecio, en *De rerum natura* (siglo I antes de la era común), nos dice: «El miedo fue la primera madre de los dioses. Miedo, sobre todo, a la muerte».

Comprender por qué desarrollamos conciencia de nuestro propio final, y con ella un pensamiento simbólico capaz de construir explicaciones, rituales y consuelos, no es sencillo. La muerte siempre ha provocado una mezcla incómoda de temor y fascinación.

La idea de la propia muerte y la de los miembros de una misma comunidad ha condicionado la vida de nuestros antepasados y actualmente la nuestra. Evitar la muerte es la causa principal de la actividad humana, ya que en mayor medida la vida de todo ser que la posee consiste en sobrevivir y, por ende, diseñar y llevar a cabo las acciones posibles para evitar, por desgracia, lo inevitable. Es por ello que cuando la muerte ocurre, todo se desmonta y un pánico terrible nos recorre la espalda y nos revienta el estómago.

Desde una perspectiva evolutiva, el sentido fundamental de la vida es la supervivencia y la reproducción. Los seres vivos han

desarrollado adaptaciones para maximizar sus posibilidades de sobrevivir y, con ello, dejar descendencia, transmitiendo sus genes para asegurar la continuidad de su especie. Sin embargo, en los humanos, esa necesidad básica de sobrevivir para reproducirse ha trascendido, dando lugar a impulsos más complejos, como el pensamiento simbólico, la cooperación social, la cultura y la búsqueda de sentido a la vida y a la muerte.

Los adultos de mi familia no podían responder a mis preguntas porque no conocían las respuestas. Solo sabían que, en algún momento, te mueres. La gente a la que amas muere. Tu perro muere. Tu gato muere. Todo ser vivo, tarde o temprano, muere debido a una combinación de razones biológicas, evolutivas y físicas. Y esa certeza provoca un miedo profundo, un vacío que el ser humano necesita calmar de alguna forma.

Recuerdo preguntarle a mi madre:

—¿Los perros también van al cielo?

Me respondió con seguridad que no, que solo las personas.

¿Por qué se dice que las personas pueden trascender a otro plano y los animales no?

Actualmente, solo nuestra especie, *Homo sapiens*, tiene la capacidad de ser consciente de la muerte, de construir una cosmogonía en torno a ella y crear espacios destinados a los muertos, donde despedirlos, rendirles culto y procurar su tránsito al más allá. A esto se le llama comportamiento funerario.

En otras palabras, la muerte se convierte en un proceso cultural común a las comunidades humanas, aunque su forma varía según factores históricos, culturales, geográficos, ambientales, sociales y políticos. No obstante, todas comparten una narrativa única sobre el más allá, un lugar al que se viaja al morir, con el fin de aliviar, de alguna manera, la angustia existencial.

¿Esto quiere decir que el resto de los seres vivos no son conscientes de la muerte? En realidad, en algunos animales se observa lo que se denomina comportamiento mortuorio. Por ejemplo, se ha visto a elefantes acompañar el cadáver de sus crías o de algún miembro de su manada. También a primates, como los chimpancés, transportar a sus crías muertas en brazos durante días,

o a delfines interactuar con un espécimen fallecido de su grupo. Todo esto sugiere que ciertos animales son conscientes de la muerte de sus compañeros cercanos, pero no capaces de desarrollar un pensamiento simbólico en torno a ella como los humanos.

Una de las preguntas que me gustaría responderle a ese niño asustado y lleno de pánico por la muerte de su tía es: ¿cuándo empezamos a sentir miedo por la muerte?

EL COMPORTAMIENTO FUNERARIO

La especie *Homo sapiens* lleva aproximadamente 300000 años habitando la Tierra, un período insignificante en términos evolutivos. Aun así, en ese breve lapso se ha desarrollado una complejidad cultural sin precedentes, entre la que destaca el comportamiento funerario: el conjunto de prácticas destinadas a tratar a los muertos de una forma diferenciada, cargada de significado social y simbólico. La cuestión fundamental es si este comportamiento surge exclusivamente con nuestra especie o si tiene raíces más profundas en la evolución humana.

Las evidencias arqueológicas más antiguas que apuntan a una posible gestión simbólica de la muerte no proceden del *Homo sapiens*, sino del *Homo neanderthalensis*. Lejos de la imagen tradicional que los presentaba como humanos arcaicos carentes de pensamiento abstracto, los neandertales muestran un repertorio conductual complejo que obliga a replantear esa visión. Numerosos hallazgos sugieren que poseían capacidades cognitivas avanzadas, entre ellas una relación elaborada con la muerte y con los miembros fallecidos de su grupo.

Uno de los argumentos más sólidos a favor del pensamiento simbólico en neandertales procede del ámbito del arte rupestre. En la cueva de Maltravieso (Cáceres), varias impresiones de manos han sido datadas mediante series de uranio-torio en al menos 66700 años. Estas cronologías sitúan las pinturas en un momento anterior a la llegada documentada del *Homo sapiens* a Europa occidental, lo

que implica una autoría neandertal. La realización de estas manos no responde a una necesidad funcional inmediata: son marcas intencionales, repetidas, colocadas en espacios concretos de la cueva, lo que indica una capacidad de abstracción, planificación y simbolización del cuerpo humano.

En paralelo, el registro funerario neandertal aporta indicios relevantes, aunque no exentos de debate. Yacimientos como La Ferrassie (Francia) han proporcionado restos humanos en posiciones que sugieren una deposición deliberada. En este enclave se documentaron varios individuos —adultos y niños— en fosas excavadas, con orientaciones relativamente coherentes y ausencia de marcas claras de depredación. Algunos investigadores han interpretado este conjunto como evidencia de enterramientos intencionales, mientras que otros han señalado la necesidad de extremar la cautela debido a posibles alteraciones postdeposicionales.

Casos como Saccopastore (Italia) o El Sidrón (Asturias) también han sido objeto de interpretaciones funerarias. En El Sidrón, el contexto es especialmente complejo debido a la acción de procesos geológicos y a la acumulación secundaria de restos, lo que impide hablar con seguridad de enterramientos formales. Sin embargo, incluso en estos escenarios ambiguos, la presencia de grupos familiares, la ausencia de dispersión extrema y ciertos patrones de tratamiento de los cuerpos refuerzan la idea de una gestión social de la muerte.

A estos datos se suman posibles elementos simbólicos asociados a los neandertales, como el uso de pigmentos minerales, garras de aves rapaces o conchas perforadas. Aunque no siempre aparecen directamente vinculados a contextos funerarios, su uso recurrente sugiere prácticas de ornamentación corporal o señalización social. La decoración del cuerpo implica una concepción del individuo como portador de significado, y esa misma lógica simbólica resulta fundamental para comprender el tratamiento de los muertos.

Ahora bien, afirmar que los neandertales enterraban a sus muertos no equivale a sostener que desarrollaran una cosmogonía compleja o una noción elaborada de vida después de la muerte. No

existen pruebas concluyentes de creencias religiosas estructuradas ni de mitologías funerarias comparables a las documentadas en sociedades humanas posteriores. Es posible que muchas de estas prácticas surgieran por motivos funcionales —protección frente a carroñeros, control sanitario del espacio habitado o gestión emocional del grupo— sin que ello excluya una dimensión simbólica incipiente.

La clave reside en entender el comportamiento funerario como un proceso gradual. Enterrar a un muerto puede comenzar como una respuesta práctica o afectiva y, con el tiempo, transformarse en un gesto cargado de significado. El reconocimiento de que ese cuerpo ya no volverá a levantarse, de que la ausencia es definitiva, constituye un punto de inflexión cognitivo de enorme importancia.

Uno de los hallazgos más sugerentes sobre la capacidad de abstracción neandertal procede del yacimiento de San Quirce (Segovia). Allí se documentó un canto rodado con una forma que recuerda a un rostro humano, sobre el cual se aplicó intencionadamente pigmento rojo, incluyendo una huella dactilar. Datado en torno a los 43000 años, este objeto no cumple ninguna función utilitaria evidente. La acción de intervenir una forma natural para reforzar su apariencia antropomorfa implica la capacidad de reconocer patrones, atribuirles significado y actuar sobre ellos: un gesto inequívocamente simbólico.

Este tipo de evidencias cuestiona de manera directa la narrativa tradicional que reservaba el pensamiento simbólico en exclusiva a *Homo sapiens*. Todo apunta a que los neandertales compartieron, al menos en parte, esa capacidad, aunque la desarrollaran de manera diferente y en contextos culturales propios. La desaparición de su linaje fue el resultado de procesos demográficos, ecológicos y competitivos complejos, pero no tuvo nada que ver con su capacidad cognitiva, ya que todo indica que esta estaba altamente desarrollada.

Esto nos lleva a una pregunta inevitable: ¿cuál es el origen del pensamiento simbólico en torno a la muerte?

Lo más probable es que no surgiera como una revelación súbita, sino como un proceso lento y acumulativo, tejido durante cientos de

miles de años de evolución humana. A medida que aumentaba la conciencia de la propia finitud, también lo hacía la necesidad de dotar de sentido a la pérdida y a la ausencia.

Las pinturas rupestres más antiguas atribuidas a *Homo sapiens*, como las documentadas en la cueva de Liang Metanduno [~67800 años, isla de Muna (Indonesia)], son reveladoras, ya que amplían de forma decisiva el marco geográfico y cronológico del simbolismo humano. Las impresiones de manos con los dedos intencionadamente modificados no parecen simples marcas identitarias, sino gestos que los investigadores asocian a procesos de transformación corporal vinculados a prácticas de teriantropía: la fusión simbólica entre humanos y animales, o la apropiación de cualidades asociadas a la bestia representada.

Nada indica que estas manifestaciones estuvieran relacionadas directamente con la muerte. No podemos afirmarlo. Pero sí revelan la capacidad de concebir el cuerpo como algo mutable, de imaginarse siendo otro, de abandonar simbólicamente la forma humana ordinaria. En muchas culturas históricas, esta experiencia de transformación aparece ligada a contextos rituales y a estados liminales en los que la identidad se suspende y el individuo deja de ser quien era.

Podemos entonces preguntarnos: ¿puede pensarse la muerte sin antes haber imaginado la posibilidad de dejar de ser? Tal vez el pensamiento simbólico no surgió primero para explicar la muerte, sino para ensayar la transformación. Y solo más tarde, cuando la conciencia de la finitud se volvió insoportable, esos mismos lenguajes simbólicos se dirigieron hacia el problema último de la desaparición definitiva. O quizás, al imaginar la adquisición de propiedades físicas o simbólicas de otros seres, se alcanzaba de algún modo un ideal de inmortalidad, o al menos la sensación de poder sobrevivir en un mundo profundamente salvaje.

Este tipo de descubrimientos amplía el marco geográfico y conceptual del simbolismo humano temprano, mostrando que la capacidad de abstracción, la transformación del cuerpo y la creación de significado no fueron fenómenos aislados ni lineales. El pensamiento simbólico, incluido el vinculado a la muerte, parece

haber emergido de manera convergente y gradual en distintas poblaciones humanas.

La necesidad de otorgar sentido a la desaparición de los otros —y a la propia— aparece así como uno de los motores fundamentales del pensamiento simbólico. No se trata solo de percibir la muerte, sino de enfrentarse a la idea de no ser, de dejar de existir para siempre. Esa idea es la chispa que impulsa la creación de símbolos, ritos y relatos que permiten a las comunidades humanas convivir con lo inevitable.

Moriré y no volveré a existir, nunca, nunca, nunca. O quizás sí.

2. A lo lejos, la muerte

La imagen más lúcida que tengo del proceso de duelo en mi familia es la violencia. El enfado frente a la muerte. El dolor intentando abrirse paso a través de la rabia para abandonar el cuerpo. Una destrucción cargada de sentido. No recuerdo llantos; recuerdo desconcierto, emociones contenidas que estallaban a mi alrededor como fuegos artificiales. A pesar de que la muerte siempre ha estado ahí, nadie parecía comprenderla, como si fuese algo nuevo, inesperado, imposible de integrar.

También me acuerdo de la necesidad de ocultar lo evidente. Mi familia no solo era incapaz de darme respuestas, sino que, movida por una bondad torpe, intentaba apartarme del dolor, esconder la pérdida, como si el silencio pudiera protegerme. Pero lo cierto es que, en ese afán de cuidar, se equivocaban.

El dolor ante la pérdida de un ser querido es universal. La forma de afrontarlo, no. Cada sociedad mira la muerte desde un lugar distinto. En mi caso, crecí en un entorno donde se lloraba a los muertos, pero también se los alejaba de los niños, se bajaba la voz, se cerraban puertas. La muerte estaba presente, pero parecía no pertenecerme, como si no tuviera edad para comprenderla. Y, sin embargo, estaba marcando mi vida.

Durante años, ese miedo permaneció agazapado. No busqué refugio en la fe ni en grandes promesas de salvación tecnológica. Busqué otra cosa: contexto. Quería entender de dónde nace ese impulso tan humano de acompañar a los muertos, de llorarlos, de despedirlos como si ese gesto pudiera contener el abismo. Quería

saber cuándo y cómo empezamos a organizar el mundo que no vemos.

Para encontrar respuestas, decidí irme lo más atrás posible. Más allá de las religiones organizadas, de los templos, de los cielos y los infiernos, de las oraciones y los dogmas. En ese territorio remoto que llamamos Paleolítico, los seres humanos ya estaban haciendo algo que se parece mucho a lo que seguimos haciendo hoy: detenerse ante la muerte y convertirla en un acto colectivo.

En el capítulo anterior nos asomamos al mundo simbólico de los neandertales. Ahora toca mirar a los primeros *Homo sapiens* y preguntarnos qué hicieron con sus muertos. Es con nuestra especie donde el registro arqueológico muestra una proliferación más clara y diversa de prácticas funerarias: enterramientos intencionados, uso sistemático de pigmentos, ajuares, manipulaciones *post mortem* del cuerpo y espacios diferenciados para los muertos.

A través de estas evidencias, el Paleolítico habla. Nos enseña que la muerte no fue solo un hecho biológico, sino una experiencia social cargada de significado. Es en los primeros enterramientos del *Homo sapiens* donde comienzan a tejerse los relatos que todavía hoy utilizamos para enfrentarnos a la pérdida.

Desmontando a Pedro Picapiedra

Si hoy se pregunta por las sociedades prehistóricas, todavía persiste una idea heredada y profundamente distorsionada: la del hombre rudo de las cavernas, musculoso, violento, armado con un garrote, dedicado casi en exclusiva a la caza de grandes animales, mientras las mujeres permanecen en segundo plano, vinculadas al fuego, la recolección y el cuidado de los hijos. Una postal repetida hasta la saciedad en libros escolares antiguos, ilustraciones decimonónicas, cine de aventuras y divulgación poco crítica, construida más desde los valores del siglo XIX que desde el registro arqueológico.

Esa idea no es solo simplista. Es el resultado de una tradición científica que durante décadas proyectó sobre la prehistoria sus

propios prejuicios sociales, morales y de género. La ausencia de fuentes escritas convirtió el pasado más remoto en un lienzo en blanco donde muchos investigadores interpretaron los restos materiales desde una mirada androcéntrica, patriarcal y evolucionista, en la que lo masculino se identificaba con lo humano y lo femenino quedaba relegado a lo secundario, lo doméstico o lo irrelevante.

Sin embargo, la evidencia arqueológica acumulada en las últimas décadas ha desmontado de forma progresiva ese relato. La prehistoria no fue una etapa de brutalidad instintiva ni de roles rígidos y universales. Fue un período larguísimo —el más extenso de nuestra historia como especie— caracterizado por una enorme diversidad de formas de organización social, estrategias de subsistencia, relaciones entre individuos y maneras de comprender el mundo. Lejos de limitarse a sobrevivir, aquellas comunidades pensaban, sentían, cooperaban, cuidaban y construían sentido.

Los enterramientos prehistóricos son una de las ventanas más claras para observar esa complejidad. A través de ellos no solo se documenta la relación con la muerte, también la estructura social, la importancia del grupo, la gestión del afecto y la memoria. El simple hecho de detener la actividad cotidiana para ocuparse de un cadáver implica una concepción del individuo que trasciende su utilidad inmediata. Implica cuidado, atención y, en muchos casos, una inversión colectiva de tiempo y energía.

Durante mucho tiempo, la arqueología interpretó estos gestos desde una lógica utilitarista: los muertos se enterraban por razones higiénicas o para evitar a los carroñeros. Sin embargo, esta explicación resulta insuficiente cuando se analizan prácticas reiteradas, posiciones cuidadas del cuerpo, uso de pigmentos, presencia de ajuares o selección específica de espacios funerarios. Incluso en contextos donde la ritualidad no es evidente, el respeto al cadáver y su tratamiento diferenciado hablan de una dimensión social y simbólica difícil de ignorar.

A este panorama se suma otro elemento fundamental: el cuidado de los vivos. Numerosos restos humanos del Paleolítico muestran evidencias de enfermedades, traumatismos o discapacidades que

solo pudieron superarse gracias a la atención prolongada del grupo. Individuos que sobrevivieron durante años con fracturas cicatrizadas, patologías degenerativas o limitaciones funcionales indican que la cooperación y el cuidado fueron estrategias centrales de supervivencia. La violencia no desaparece del registro, pero dista mucho de ser el motor principal de estas sociedades.

La idea de una prehistoria dominada por la agresividad constante y la competencia permanente responde más a modelos historiográficos influenciados por el darwinismo social que a datos empíricos. Las marcas de violencia interpersonal son escasas y puntuales en el Paleolítico, y no permiten hablar de guerra organizada en sentido estricto. Por el contrario, el intercambio de recursos, conocimientos e incluso individuos entre grupos parece haber sido una práctica habitual y esencial para la cohesión social y la supervivencia a largo plazo.

En este contexto, la división sexual del trabajo tradicionalmente aceptada —hombre cazador, mujer recolectora— también ha sido cuestionada. Estudios recientes, apoyados tanto en análisis osteológicos como en contextos funerarios, sugieren una participación mucho más flexible de mujeres y hombres en las distintas actividades del grupo, incluida la caza. El hallazgo de enterramientos femeninos acompañados de armas o herramientas asociadas a la caza desmonta la idea de una asignación rígida de roles basada solo en el sexo.

Este cambio de perspectiva ha sido posible, en gran medida, gracias al desarrollo de la arqueología y la antropología feministas, que han introducido nuevas preguntas y han puesto el foco en ámbitos tradicionalmente ignorados: los cuidados, lo doméstico, la infancia, la vejez, la enfermedad y la muerte. Lejos de ser aspectos secundarios, estos elementos son fundamentales para comprender cómo funcionaban en realidad las sociedades prehistóricas.

Desmontar el imaginario del troglodita salvaje no es un ejercicio ideológico, sino una exigencia metodológica. Solo abandonando esa caricatura podemos entender la verdadera dimensión de los gestos funerarios del Paleolítico. Enterrar a los muertos, cuidarlos, despedirlos y recordarlos no encaja en una visión simplificada de la

prehistoria como un tiempo de pura supervivencia animal. Encaja en una humanidad plenamente consciente de la fragilidad de la vida y de la necesidad de sostenerse colectivamente frente a la pérdida.

Antes de analizar en detalle los enterramientos del *Homo sapiens*, resulta imprescindible escuchar lo que nos dicen los propios muertos. Son ellos quienes desmienten la brutalidad simplificada del pasado y quienes nos obligan a reconocer que en los momentos más antiguos de nuestra historia la muerte ya era un acontecimiento social, cargado de significado y compartido por toda la comunidad.

EL MITO DEL HOMBRE CAZADOR

Uno de los pilares más persistentes de la visión caricaturesca de la prehistoria es el modelo del hombre cazador. Según este esquema, los varones se dedicarían a la caza —una actividad presentada como heroica, peligrosa y central para la supervivencia—, mientras que las mujeres quedarían relegadas a tareas consideradas secundarias: la recolección, el cuidado de los hijos y el mantenimiento del campamento. Se trata de una división del trabajo rígida, clara y fácilmente reconocible que durante décadas resultó muy funcional para justificar determinadas desigualdades sociales en el presente.

Sin embargo, cuando se analizan los datos arqueológicos con mayor detenimiento, y en especial cuando se atiende a los contextos funerarios, esta imagen empieza a desmoronarse. Los enterramientos no solo informan sobre la muerte, también sobre cómo una comunidad percibía el papel social de cada individuo. Y en ese sentido, la asociación sistemática entre armas de caza y varones resulta mucho menos sólida de lo que durante tiempo se asumió.

Un ejemplo paradigmático es el enterramiento de Wilamaya Patjxa, en los Andes peruanos. Allí se documentó el cuerpo de una mujer de unos 9000 años de antigüedad, enterrada junto con un conjunto completo de herramientas de caza mayor: puntas de proyectil, raspadores y útiles líticos asociados a la actividad cinegética. Los análisis osteológicos y genéticos confirmaron el sexo

biológico del individuo, descartando interpretaciones previas basadas en estereotipos. Lejos de tratarse de una anomalía aislada, este hallazgo impulsó una revisión sistemática de enterramientos similares en América.

Ese estudio posterior, que analizó más de una veintena de contextos funerarios del Holoceno temprano, concluyó que entre un 30 y un 50% de los individuos enterrados con ajuares asociados a la caza eran mujeres. Aunque esta proporción no puede extrapolarse automáticamente a todas las regiones del mundo ni a todos los períodos prehistóricos, sí pone en cuestión la idea de que la caza fuera una actividad exclusiva de los hombres. Al menos en ciertos contextos ecológicos y sociales, la participación femenina en actividades cinegéticas fue significativa.

Evidencias similares se han documentado en otras regiones. En Eurasia, y en especial en contextos mesolíticos y neolíticos tempranos, los enterramientos muestran una mayor diversidad en la asociación entre sexo biológico y objetos funerarios. El yacimiento de Zvejnieki, en Letonia, es un buen ejemplo. En su extensa necrópolis se han identificado enterramientos de mujeres acompañadas de puntas de flecha, arpones y anzuelos, lo que sugiere su implicación en actividades técnicas relacionadas con la pesca y la caza. La presencia de estos objetos en contextos femeninos no parece responder a un simbolismo abstracto, sino a prácticas reales desarrolladas en vida.

Estos datos obligan a replantear el modelo clásico de división sexual del trabajo. Más que una separación rígida y universal, lo que emerge del registro arqueológico es una organización flexible, adaptada a las condiciones ambientales, demográficas y culturales de cada grupo. La caza, la recolección, la pesca o la producción de herramientas no parecen haber estado asignadas de manera estricta según el sexo, sino distribuidas en función de la edad, la experiencia, la necesidad y el contexto.

Además, es importante recordar que la recolección, tradicionalmente considerada una actividad menor, fue en muchas sociedades de cazadores-recolectores la principal fuente de aporte calórico estable. Esta actividad requería un conocimiento profundo

del entorno, de los ciclos estacionales y de las propiedades de plantas y animales, y su relevancia económica y simbólica fue durante mucho tiempo subestimada por la investigación.

El análisis de los enterramientos señala también que lo simbólico, lo ritual y lo comunitario no estaban reservados a unos pocos individuos destacados ni a un único género. Enterrar a mujeres con objetos asociados a la caza, a la pesca o a la producción técnica implica reconocer su papel activo dentro del grupo y su contribución directa a la subsistencia y a la cohesión social. Estos gestos funerarios reflejan una memoria colectiva en la que la identidad no se construía exclusivamente en torno a la figura masculina.

La prehistoria fue mucho más diversa y compleja de lo que los modelos simplificados permitían ver. Los enterramientos, una vez más, actúan como testigos silenciosos que cuestionan las narrativas heredadas y nos obligan a repensar quiénes fueron en realidad los protagonistas de nuestra historia más antigua.

Diversidad en la organización social

Otro de los mitos más persistentes sobre las sociedades prehistóricas es el de su supuesta homogeneidad social: pequeños grupos humanos, organizados de forma simple, con jerarquías claras y roles bien definidos, casi inmutables. Esta imagen, de nuevo, responde más a modelos teóricos heredados que a lo que en verdad nos muestra el registro arqueológico. La arqueología funeraria, en particular, ofrece un contrarrelato mucho más rico y complejo.

Los enterramientos no solo informan sobre la muerte, sino sobre cómo una comunidad se pensaba a sí misma. Quién merecía ser enterrado, cómo, con qué objetos y junto a quién son decisiones profundamente sociales. Y cuando se analizan estas decisiones en conjunto, lo que aparece no es un único modelo organizativo, sino una diversidad notable de formas de convivencia, cuidado y pertenencia.

El yacimiento de Dolní Věstonice, en la actual República Checa, es uno de los ejemplos más reveladores. Datado en torno a los 26000 años a. e. c., en pleno Gravetiense, este asentamiento ha proporcionado una de las concentraciones más ricas de evidencias simbólicas del Paleolítico superior europeo. Entre ellas destacan varios enterramientos que desafían cualquier lectura simplificada de la organización social.

Uno de los casos más conocidos es el enterramiento triple de dos jóvenes y un individuo central, dispuesto en una posición singular, cubierto de ocre rojo y acompañado de objetos. Uno de los individuos presenta evidencias de malformaciones congénitas, lo que ha llevado a numerosos investigadores a plantear preguntas incómodas para los modelos funcionalistas clásicos. En una sociedad supuestamente orientada solo a la supervivencia inmediata, ¿por qué dedicar tiempo, recursos y atención simbólica a individuos que no encajan en los estándares tradicionales de productividad física?

Este tipo de enterramientos sugiere que el valor social no se medía únicamente en términos de fuerza, eficacia o rendimiento económico. La presencia de ocre, la disposición cuidadosa de los cuerpos y el carácter colectivo del enterramiento apuntan a una concepción del individuo integrada en una red de relaciones sociales, afectivas y simbólicas. La diferencia corporal o funcional no implicaba exclusión; al menos en algunos contextos, formaba parte de la identidad del grupo.

Además, en Dolní Věstonice y otros yacimientos contemporáneos se documentan enterramientos infantiles y adolescentes con un tratamiento funerario elaborado. Esto resulta significativo si se tiene en cuenta la alta mortalidad infantil del Paleolítico. El hecho de dedicar rituales complejos a individuos que apenas habían tenido tiempo de contribuir al grupo refuerza la idea de que la pertenencia no se basaba solo en la utilidad inmediata, sino en vínculos sociales profundos.

Otro aspecto clave es la organización del espacio funerario. Muchos de estos enterramientos no parecen responder al modelo de familia nuclear tal y como lo entendemos hoy. Los cuerpos se agrupan, se relacionan entre sí, comparten espacios simbólicos. Esto

sugiere estructuras sociales más amplias, posiblemente organizadas en torno a clanes, linajes extendidos o vínculos rituales que trascendían la simple relación parental directa.

La ausencia de una jerarquía rígida visible en muchos contextos funerarios del Paleolítico superior también invita a la cautela. Aunque existen diferencias en los ajuares y en el tratamiento de los cuerpos, estas no siempre se traducen en una estratificación social clara. Más que sociedades igualitarias o jerarquizadas en sentido estricto, lo que parece emerger es un mosaico de organizaciones sociales dinámicas, adaptadas a contextos concretos y en constante transformación.

En este sentido, los enterramientos funcionan como una especie de archivo social. A través de ellos se registran valores, afectos, tensiones y formas de entender la diferencia. No existía una única manera de vivir ni una única manera de morir en la prehistoria. Cada comunidad desarrolló sus propios códigos, y la muerte se convirtió en uno de los principales escenarios donde esos códigos se hacían visibles.

Así, lejos de un pasado humano uniforme y simplificado, la arqueología funeraria revela sociedades capaces de integrar la diversidad, de cuidar a sus miembros más vulnerables y de dotar de significado a la pérdida.

TECNOLOGÍA, ARTE Y PENSAMIENTO

Durante mucho tiempo, las actividades técnicas y simbólicas se interpretaron como espacios reservados a los hombres. Esta lectura condicionó la forma en que se entendieron tanto los objetos arqueológicos como los contextos funerarios. Sin embargo, una revisión atenta de las tumbas del Paleolítico expone una realidad mucho más diversa.

Numerosos enterramientos documentan a mujeres asociadas a herramientas, colgantes, pigmentos y objetos de fuerte carga simbólica. En algunos casos, la combinación de ajuar, posición del

cuerpo y tratamiento funerario sugiere que estas mujeres ocuparon posiciones relevantes dentro de sus comunidades, vinculadas al cuidado, a la transmisión de conocimiento o a prácticas rituales. La producción simbólica y técnica formaba parte de un saber compartido, distribuido entre distintos miembros del grupo.

El yacimiento de Dolní Věstonice resulta de nuevo especialmente significativo en este sentido. En este asentamiento se halló el enterramiento de una mujer de edad avanzada acompañada de pigmentos, herramientas y una estructura formada por omóplatos de mamut dispuestos de manera intencional. La singularidad del conjunto ha llevado a plantear que desempeñó un papel destacado dentro del grupo, posiblemente relacionado con funciones rituales o mediadoras. Este tipo de evidencias amplía nuestra comprensión de quiénes participaban en la construcción del significado colectivo.

La inclusión de la infancia en este panorama refuerza esa visión compartida del conocimiento y del simbolismo. Durante décadas, niños y niñas quedaron prácticamente ausentes de los relatos sobre la prehistoria. Sin embargo, tanto el arte rupestre como la arqueología funeraria revelan que su presencia fue activa y significativa.

En varias cuevas con arte paleolítico se han identificado impresiones de manos de pequeño tamaño, correspondientes a individuos infantiles. Estas huellas forman parte del lenguaje visual del grupo y se integran en composiciones pensadas y repetidas. La participación infantil en estas prácticas indica que el aprendizaje del símbolo, del gesto y del significado comenzaba desde edades tempranas y se desarrollaba en un marco colectivo.

Los enterramientos infantiles aportan una información igualmente reveladora. En numerosos contextos paleolíticos, los cuerpos de niños y niñas fueron depositados con cuidado, acompañados de ajuares, pigmentos u ofrendas. En sociedades con una elevada mortalidad infantil estas prácticas reflejan la importancia del vínculo y de la pertenencia al grupo. Incluso las vidas breves quedaban inscritas en la memoria colectiva a través del ritual funerario.

La presencia de mujeres, hombres y menores en contextos simbólicos y técnicos evidencia una organización social en la que el

conocimiento, el arte y el duelo formaban parte de una experiencia compartida. La identidad individual se construía dentro del grupo y encontraba en la muerte uno de sus momentos de mayor expresión social. Esto permite comprender la prehistoria como un mundo profundamente humano, en el que la producción técnica, la creación simbólica y el cuidado de los muertos se entrelazaban desde edades tempranas y entre distintos miembros de la comunidad. Es en esa red de relaciones donde se gesta una de las prácticas más persistentes de nuestra especie: convertir la muerte en un acto cargado de sentido colectivo.

LA RELIGIÓN COMO MANUAL DE SUPERVIVENCIA

Comprender las creencias paleolíticas exige desprenderse de la idea de religión como un sistema cerrado de dogmas. En las primeras comunidades humanas la relación con lo sagrado se construyó a partir de la experiencia directa con el entorno. La observación constante del mundo natural, de sus ciclos y sus amenazas generó un pensamiento simbólico orientado a la supervivencia.

El arte paleolítico constituye una de las certezas de este proceso. Las grandes manifestaciones parietales del Paleolítico superior, como las de la cueva de Lascaux (ca. 17000 años a. e. c.) o la de Altamira (entre ca. 22000 y 13000 a. e. c.), ofrecen una atención minuciosa al comportamiento animal. Bisontes, caballos, ciervos y uros aparecen representados con un grado de detalle que revela un conocimiento profundo de su anatomía, sus movimientos y sus actitudes.

Estas imágenes no funcionan como decoración. Los animales se repiten, se superponen, se colocan en zonas específicas de la cueva y, en muchos casos, aprovechan relieves naturales de la roca para reforzar la sensación de volumen y movimiento. El gesto pictórico parece formar parte de un acto consciente de observación y recreación del mundo que garantizaba la subsistencia. Pintar al

animal era, de algún modo, comprenderlo, anticiparlo y establecer una relación simbólica con él.

El hecho de que muchas de estas representaciones se sitúen en espacios profundos, oscuros y de difícil acceso refuerza su carácter ritual. No eran lugares de paso cotidiano. Eran espacios elegidos, cargados de significado, donde el grupo accedía a una dimensión distinta del entorno. La cueva funcionaba como un umbral entre lo visible y lo invisible, entre la experiencia cotidiana y el mundo simbólico.

Este mismo principio se observa en el arte mobiliar, especialmente en las llamadas venus paleolíticas, producidas principalmente durante el Gravetiense (ca. 30000-20000 años). Estas pequeñas esculturas femeninas, halladas desde la península ibérica hasta Siberia, presentan cuerpos con senos, vientres y caderas exageradas. La insistencia en estos rasgos remite a aspectos esenciales para la supervivencia del grupo: la fertilidad, la gestación y la continuidad de la vida.

Las venus no ofrecen rostros individualizados ni detalles anecdóticos. La atención se concentra en aquello que asegura la reproducción y el cuidado. Algunas interpretaciones plantean incluso la posibilidad de que ciertas figuras funcionaran como autorrepresentaciones, elaboradas desde una perspectiva corporal directa, donde el cuerpo se observa a sí mismo desde arriba. Más allá de esta hipótesis, lo relevante es que estas esculturas condensan una visión del mundo centrada en lo que permite resistir el paso del tiempo y la amenaza constante de la muerte.

Tanto en el arte parietal como en el mobiliar, la mirada paleolítica se dirige a lo observable. No hay evidencias de dioses antropomorfos ni de narraciones cosmológicas complejas. La creencia se articula a partir de lo que se ve, se caza, se gesta y se pierde. El mundo se explica a través de la experiencia directa, transformada en símbolo.

Este modo de pensamiento resulta profundamente funcional. Frente a un entorno imprevisible, el símbolo organiza la realidad. Permite anticipar, recordar, transmitir conocimiento y reforzar la cohesión del grupo. La religión paleolítica operaba como un sistema

de orientación vital, un marco compartido que ayudaba a convivir con la escasez, el peligro y la muerte.

Los enterramientos se insertan en esta misma lógica. La atención al cuerpo, el uso de pigmentos como el ocre, la elección del lugar y la repetición de ciertos gestos revelan que la muerte formaba parte de ese sistema simbólico. No se trataba de explicar qué ocurría después, sino de integrar la pérdida dentro de un relato comprensible para los vivos.

En este sentido, la religión paleolítica no aspiraba a dominar el mundo ni a imponer un orden abstracto. Servía para habitarlo. Funcionaba como una tecnología simbólica que permitía observar, interpretar y actuar en un entorno hostil. Un manual de supervivencia construido a partir de la experiencia, el cuerpo y la comunidad.

Desde esta perspectiva, arte, ritual y muerte forman parte de un mismo proceso. Un intento profundamente humano de dotar de sentido a lo que se ve, a lo que se teme y a lo que inevitablemente se pierde.

ENTRE CAVERNAS, CONCHAS Y OCRE

Al igual que ocurre en las sociedades humanas actuales, las comunidades paleolíticas desarrollaron diversas formas de comprender la vida y la muerte. Esta variedad se refleja en el amplio abanico de enterramientos y manifestaciones simbólicas documentadas en distintas regiones del planeta. Cada grupo, condicionado por su entorno ecológico, su estructura social y su historia compartida, elaboró respuestas propias frente a lo invisible.

Aun así, el registro arqueológico muestra la repetición de ciertos gestos funerarios a lo largo de amplios espacios y cronologías. La recurrencia de estos actos sugiere la existencia de prácticas compartidas para afrontar el tránsito entre la vida y la muerte, expresadas a través de gestos, materiales y espacios reconocibles por las comunidades que los practicaban.

Uno de los más significativos es el uso del ocre. El ocre es un pigmento mineral obtenido a partir de óxidos de hierro, principalmente hematita y goethita, que al ser molidos producen tonalidades rojizas y amarillentas. Su presencia en contextos funerarios paleolíticos es recurrente y difícil de explicar desde una perspectiva meramente funcional. El color rojo ocupa un lugar central en la experiencia humana: remite a la sangre, a la herida, al nacimiento y a la pérdida. En un entorno salvaje, ver sangre equivale a presenciar el límite entre la vida y la muerte.

El rojo también aparece asociado a otros elementos fundamentales para la supervivencia. El fuego, imprescindible para calentarse, cocinar y protegerse, emite tonos rojizos. Determinados fenómenos naturales, como los atardeceres intensos o ciertos paisajes minerales, refuerzan esa asociación visual. El color rojo sobresale en la naturaleza y genera una alerta visual en aquellos seres que lo contemplan.

La aplicación de ocre sobre los cuerpos de los difuntos pudo funcionar como una señal de transformación, un gesto destinado a acompañar el tránsito del individuo. El pigmento actúa como una marca del umbral, un recurso simbólico que permite nombrar de alguna forma el cambio de estado.

Este uso del color se intensifica en épocas posteriores. Durante el Neolítico y el Calcolítico, el empleo ritual de pigmentos alcanza niveles de gran complejidad. En la península ibérica se documenta el uso de cinabrio en contextos funerarios, como en la cueva del Teso, Los Millares o el tholos de Montelirio, en Valencina de la Concepción. En este último caso, la presencia de tejidos impregnados en pigmento, materias primas exóticas y una disposición extremadamente cuidada de los cuerpos revelan cómo estos gestos simbólicos evolucionaron hacia rituales altamente elaborados. El ocre del Paleolítico forma parte de esa misma tradición simbólica en su estadio más temprano.

Otro elemento fundamental en el lenguaje funerario paleolítico es el uso de las cuevas.

Las cuevas funcionan como espacios cargados de significado. Representan el interior de la tierra, lo oculto, lo profundo. Son

lugares estables, protegidos, alejados del exterior cambiante. En el Paleolítico, muchas de ellas fueron utilizadas como refugio, como soporte de arte rupestre y como espacios de deposición de cadáveres.

La reiteración de gestos rituales en su interior —pinturas, acumulación de objetos simbólicos, enterramientos— indica que formaban parte de una geografía sagrada. La cueva actuaba como un espacio de tránsito, un punto de contacto entre el mundo de los vivos y el ámbito de lo invisible.

Algunos investigadores han propuesto interpretaciones más pragmáticas para el uso funerario de las cuevas. La protección frente a los animales, la estabilidad térmica o la disponibilidad del espacio son factores relevantes. Estas explicaciones no excluyen el simbolismo. En sociedades donde supervivencia y significado formaban parte de una misma experiencia, lo práctico y lo ritual se entrelazaban sin la necesidad de una separación conceptual.

Las cuevas ofrecían seguridad, permanencia y recogimiento. Depositar allí a los muertos suponía protegerlos y, al mismo tiempo, situarlos en un lugar especial dentro del paisaje social del grupo.

A este lenguaje simbólico se suma otro elemento clave: el ajuar funerario.

El ajuar funerario consiste en los objetos depositados junto al cuerpo del difunto en el momento del entierro. Estos elementos aportan información valiosa sobre la identidad, los vínculos sociales y la carga simbólica atribuida al individuo. En el Paleolítico, los ajuares suelen ser escasos, pero altamente significativos.

Son frecuentes los adornos personales elaborados con conchas, dientes de animales o piedras perforadas. Aparecen también herramientas, pigmentos y restos animales colocados de forma deliberada. Estos objetos no responden tan solo a una lógica utilitaria. Funcionan como marcadores de identidad y pertenencia.

Un ejemplo revelador se encuentra en la Grotte des Enfants, datada en torno a los 24000 años a. e. c., durante el Gravetiense. En este yacimiento se documentaron varios enterramientos infantiles acompañados de ajuares de gran complejidad simbólica. En uno de ellos, un niño fue enterrado con un collar compuesto por más de

trescientas conchas marinas del género *Nassarius*, muchas de ellas teñidas con ocre rojo. La procedencia marina de las conchas implica selección, transporte y una inversión de tiempo considerable.

En otro enterramiento aparecieron dientes de ciervo perforados, igualmente utilizados como adornos corporales. Estos gestos adquieren un significado profundo cuando se aplican a individuos infantiles. En sociedades con alta mortalidad, el cuidado extremo del ajuar indica que la identidad simbólica no dependía de la edad ni de la contribución productiva.

Un patrón similar se observa en el yacimiento de Sungir, datado en torno a los 34000 años a. e. c. Allí, dos niños de entre diez y catorce años fueron enterrados juntos, acompañados por un ajuar excepcional: lanzas de marfil de mamut, miles de cuentas talladas a mano y colmillos de zorro polar cuidadosamente dispuestos. El grado de elaboración de estos objetos revela una inversión colectiva enorme y una clara intención simbólica.

Estos ejemplos manifiestan que el acto de enterrar con objetos no fue anecdótico. Formó parte de un sistema de gestos compartidos que integraba la muerte dentro de la vida social del grupo. El individuo seguía siendo reconocido tras su fallecimiento, y su identidad continuaba siendo relevante para la comunidad.

En el Paleolítico, pintar, enterrar, usar pigmentos o portar adornos constituía una misma forma de estar en el mundo. La acción práctica y el significado simbólico se expresaban simultáneamente.

No sabemos hasta qué punto estas comunidades elaboraron narraciones complejas sobre el más allá. Pero lo que sí revela el registro arqueológico es la existencia de estructuras simbólicas profundamente integradas en la vida cotidiana y transmitidas de generación en generación.

El Paleolítico abarca decenas de miles de años y una enorme diversidad de contextos humanos. Los gestos funerarios muestran continuidades evidentes y diferencias significativas en el trato a personas de distintas edades, capacidades o roles sociales. Esta combinación de patrones compartidos y respuestas creativas habla de comunidades dinámicas, capaces de adaptarse y de dotar de sentido a la experiencia de la muerte.

Entre cavernas, conchas y ocre, los muertos del Paleolítico nos dejaron un lenguaje silencioso, hecho de gestos, cuerpos y pigmentos. Un intento temprano, profundamente humano, de comprender y acompañar aquello que no podía evitarse.

3. Los gigantes de piedra

Durante mi infancia, el cementerio fue un lugar, digamos, familiar. Solía ir a menudo con mi madre o con alguna de mis abuelas a cuidar los nichos. Era un trabajo de mujeres: sobre ellas recaía el peso social y la carga familiar de velar por que nuestros antepasados se sintieran cómodos en el más allá, con la tumba limpia y bien cargada de flores.

Ir al cementerio formaba parte de la rutina rural de mi familia. Se elegía un día de la semana, habitualmente los domingos, cuando se descansaba de las múltiples obligaciones que debían cumplir los adultos para sostener sus vidas.

Después de disfrutar los churros de domingo con la tranquilidad de no tener que levantar cabeza en lo que quedaba de día, me vestía, acompañaba a mi madre a recoger a mi abuela y poníamos rumbo al cementerio.

A pesar de la estrecha relación que guardaba con este espacio, para mí no era un entorno agradable. Era un escenario donde pensar en la eternidad hacía que me pesaran las piernas y me dieran náuseas. Los nichos me daban pánico. Esa lógica de cajones apilados, nombres y fechas de nacimiento y defunción, cuerpos inmóviles encerrados en sus parcelas, en silencio… Todo, a simple vista, ordenado, con cierto aire administrativo. Precisamente por eso resultaba insoportable. No era solo la muerte: era la idea de permanecer allí sin salida, como si la existencia pudiera reducirse a un hueco rectangular y a un «para siempre» sin nadie que te acompañe.

Mi madre me contaba a menudo una historia de cuando ella era niña. Una vez, en el cementerio, mientras limpiaban el nicho de un familiar, al hombre encargado del osario se le escabulló una calavera que rodó cuesta abajo. No era una calavera cualquiera: de ella salía un largo cabello rubio que los organismos saprófagos no pudieron descomponer, como si la muerte hubiera dejado aposta un resto de vida, a modo de adorno absurdo y grotesco. Aquella imagen se me quedó clavada en la memoria.

Cada vez que entraba en el cementerio, me fijaba en todas las cuestas habidas y por haber, esperando que en cualquier momento aquel cráneo peludo bajase a toda velocidad por una de ellas, recordándome que en cualquier momento el que podía acabar rodando era yo. *Memento mori*. De pequeño, uno no piensa la muerte en abstracto: la piensa con imágenes. Y aquella me persiguió durante gran parte de la infancia.

Cuando mi tía murió, mi cabeza empezó a fabricar un universo entero alrededor de la muerte. Necesitaba entender la pérdida, el dolor, la ausencia. Recuerdo un sueño recurrente que duró aproximadamente un año.

Soñaba que llegaba a un cementerio laberíntico. Había una calle entera de nichos con lápidas verdes, fabricadas con jade. En uno de ellos aparecía grabado un mirlo con las alas extendidas y en el pico llevaba una rama de encina. Entraba a través de él, y dentro no había ataúd, muertos ni oscuridad. Había una encina gigantesca en un espacio etéreo. Me acercaba al tronco y encontraba un hueco por el que entraba.

Dentro del árbol había una biblioteca inmensa, interminable: libros, tratados antiguos, textos que leía durante todo el sueño. Nunca he podido recordar ninguno al despertar. Ojalá. Mi tía solía leerme mucho y, con el tiempo, entendí que aquel sueño era la manera que había generado mi cerebro de seguir conectando con ella: con su voz, con su presencia, con esa sensación de estar acompañado en medio de algo que no alcanzaba a entender.

Ese sueño, en mi mente de niño, rompió por completo el concepto que yo tenía de los cementerios. Por un lado, el nicho era una promesa de soledad eterna. Por otro, apareció la posibilidad

contraria: que la muerte fuera un pasaje; que existiera un lugar al que se entra no para quedarse aislado, sino para encontrarse con algo —memoria, lenguaje, comunidad—.

Años después, en una excursión de la escuela, fuimos a visitar un dolmen. En clase nos explicaron que los dólmenes eran cementerios prehistóricos hechos de enormes piezas de roca: gigantes de piedra que guardaban y protegían los cuerpos de las personas allí enterradas de forma comunitaria.

Al llegar al dolmen no sentí la sensación de estar en un cementerio y, por ende, no apareció la opresión que me generaban los cementerios modernos. Allí no había cajones individuales ni esa estética de archivo. El dolmen era otra cosa: un espacio construido para muchos, usado durante generaciones, donde la muerte no se vivía como aislamiento, sino como pertenencia. Aquel monumento no parecía una celda; parecía la nave desde la cual se viajaba de forma colectiva hacia lo desconocido.

Y ahí me surgió una pregunta que condiciona mi modo de percibir la muerte: ¿qué ocurrió en el Neolítico y más tarde en el Calcolítico para que los seres humanos empezaran a levantar estos gigantes de piedra y a depositar allí a sus muertos? ¿Qué creencias, qué miedos y qué necesidades sociales empujaron a convertir la despedida en arquitectura?

Del Paleolítico al Neolítico: un cambio de escala

En el Paleolítico, la muerte ya estaba investida de significado. El registro arqueológico documenta enterramientos intencionados, el uso ocasional de pigmentos como el ocre y, en algunos casos, la deposición de objetos asociados al cadáver. Estos gestos indican una atención consciente hacia los muertos y una voluntad de tratamiento diferenciado del cuerpo, aunque su frecuencia y complejidad varían notablemente según contextos y regiones.

Algunos espacios fueron reutilizados de manera reiterada para fines funerarios. En determinadas cuevas y abrigos se constatan reocupaciones, superposición de restos humanos y concentraciones de enterramientos. Estas recurrencias sugieren que ciertos lugares adquirieron un significado específico, vinculado a la memoria del grupo, mucho antes del desarrollo de arquitecturas funerarias monumentales.

Las cuevas funcionaron como espacios polivalentes. En ellas se desarrollaron actividades cotidianas, prácticas simbólicas y, en ocasiones, deposiciones funerarias. La relación con los muertos se integraba en espacios compartidos, sin una diferenciación arquitectónica clara entre lo doméstico, lo simbólico y lo funerario.

En sociedades mayoritariamente móviles o seminómadas esta reutilización responde a una relación cíclica con el territorio. El retorno a determinados lugares obedece tanto a razones prácticas como a vínculos construidos a través de la experiencia y la memoria. El paisaje se carga de significado, ya que controlarlo y conocer sus códigos es esencial para la supervivencia de las comunidades humanas.

Con el inicio del Neolítico este equilibrio comienza a modificarse. La adopción de la agricultura y la ganadería, junto con procesos de sedentarización y crecimiento demográfico, introducen una nueva relación con el tiempo. La vida se organiza en ciclos prolongados, vinculados a la producción, la herencia y la continuidad generacional, y el pasado adquiere un peso acumulativo dentro de la comunidad.

En este nuevo contexto, la gestión de la muerte tiende a concentrarse en espacios construidos de manera deliberada. Aparecen lugares funerarios diferenciados, pensados para perdurar y ser reconocibles dentro del paisaje. Durante largos períodos conviven soluciones diversas —cuevas reutilizadas, fosas colectivas, delimitaciones sencillas y arquitecturas más complejas—, reflejo de un proceso gradual y no lineal.

Las grandes arquitecturas funerarias del Neolítico, como dólmenes y sepulcros de corredor, intensifican dinámicas previas. La construcción en piedra fija en el territorio una relación con los muertos que ya existía, pero la transforma en un elemento visible,

estable y colectivo. Levantar y mantener estos monumentos requiere planificación, coordinación y trabajo comunitario, integrando la construcción en el propio ritual funerario.

El megalitismo puede entenderse así como la cristalización material de una relación prolongada con la muerte y con los ancestros, en la que la memoria deja de ser flexible y móvil para inscribirse de forma duradera en el paisaje.

¿QUÉ ES EL MEGALITISMO?

El término «megalitismo» designa un conjunto amplio de prácticas arquitectónicas desarrolladas en el Neolítico y el Calcolítico en buena parte de Europa occidental. Estas manifestaciones no pertenecen a una cultura homogénea ni a un pueblo concreto, aunque la repetición de determinados patrones constructivos y el registro material asociado a estos espacios sugieren la existencia de contactos, transferencias de conocimiento o marcos técnicos compartidos entre comunidades que habitaron distintas regiones europeas durante este período. *Grosso modo*, el megalitismo puede entenderse como distintas formas de intervención en el territorio, caracterizadas por el uso deliberado de grandes bloques de piedra colocados con voluntad de permanencia y visibilidad.

Durante buena parte del siglo XX, estas construcciones fueron interpretadas como un fenómeno relativamente uniforme, vinculado sobre todo al enterramiento de los muertos por comunidades agrícolas, ya sedentarizadas. Esta lectura se inscribe en la tradición de la arqueología histórico-cultural, que tendía a asociar formas arquitectónicas concretas a culturas definidas y a otorgar a los monumentos una función dominante. La presencia recurrente de restos humanos en muchos megalitos reforzó la idea de que su finalidad era esencialmente funeraria, entendida como expresión material de nuevas formas de organización social ligadas a la agricultura, la territorialidad y la continuidad del grupo.

En la actualidad, gracias al avance de la investigación arqueológica, se ha puesto de manifiesto que esta interpretación resultaba limitada. La diversidad de tipologías, cronologías y contextos, así como la existencia de monumentos sin función sepulcral directa, pusieron de relieve que el megalitismo no puede reducirse a un único significado ni a una sola forma de relación con la muerte y el paisaje. Aunque la morfología de muchos megalitos pueda parecer similar, no necesariamente comparte el mismo sentido un menhir erigido en Extremadura que otro situado en regiones del occidente europeo como Francia.

Las primeras manifestaciones del megalitismo europeo se documentan en contextos neolíticos tempranos, desde finales del VI milenio y durante el V milenio a. e. c., aunque su desarrollo no fue ni uniforme ni simultáneo en todos los territorios. En estas fases iniciales conviven formas monumentales muy distintas, algunas vinculadas de manera directa a prácticas funerarias y otras relacionadas con la señalización, la delimitación simbólica del espacio o la estructuración del paisaje.

Un ejemplo especialmente significativo de esta diversidad temprana se encuentra en el entorno de Évora, en el actual Alentejo portugués. Conjuntos como el Cromeleque dos Almendres o el menhir dos Almendres muestran que la erección de grandes piedras en espacios abiertos precede, en algunos casos, a la generalización de los grandes sepulcros colectivos. Estas estructuras no albergan restos humanos y no funcionan como tumbas, pero constituyen intervenciones monumentales plenamente integradas en el territorio, visibles y duraderas.

En el Neolítico y el Calcolítico, el megalitismo se expande durante milenios, adaptándose a realidades sociales y paisajísticas muy distintas. Dentro de este fenómeno, los sepulcros colectivos ocupan un lugar central. Dólmenes simples, sepulcros de corredor, galerías cubiertas y, en fases más avanzadas, estructuras de tipo tholos constituyen espacios concebidos para ser reutilizados y mantenidos activos durante generaciones. En todos ellos, la muerte se gestiona

de manera acumulativa y comunitaria, reforzando la continuidad y la idea de grupo.

En los dólmenes más sencillos, el cuerpo se deposita en una estructura construida específicamente para perdurar, visible y destinada a ser reutilizada, lo que transforma la práctica puntual en un lugar estable y significativo dentro del paisaje social que da sentido a la comunidad.

Con el desarrollo de los sepulcros de corredor, la arquitectura añade una dimensión procesual a la experiencia funeraria. El acceso a la cámara se organiza mediante un recorrido que obliga a atravesar umbrales y avanzar físicamente hacia el interior. El gesto funerario deja de limitarse a la deposición del cuerpo y se convierte en una acción corporal estructurada por el espacio, en una suerte de *performance* en la que el movimiento, la espera y el tránsito forman parte del ritual. Esto lo veremos más adelante con ejemplos claros.

Las galerías cubiertas y los tholos calcolíticos amplían esta lógica. En regiones como el sur de la península ibérica, especialmente a partir del IV y III milenio a. e. c., estas construcciones alcanzan una mayor complejidad técnica y una escala considerable. Requieren planificación, conocimiento constructivo y una inversión sostenida de trabajo colectivo, integrando arquitectura, ritual y memoria en una misma estructura.

Como señalaba, el megalitismo no se limita al ámbito funerario. Paralelamente, se desarrollan otras formas de monumentalización sin función sepulcral directa, entre las que destacan los menhires y los crómlech.

El menhir constituye una de las manifestaciones arquitectónicas más elementales del megalitismo. Se trata de una piedra erigida verticalmente, trabajada en distinto grado, cuya fuerza reside en la simplicidad del gesto constructivo. Su significado se construye a partir de la presencia. Erigidos en espacios abiertos y visibles, los menhires introducen un punto fijo dentro del paisaje, una referencia estable que ordena visual y simbólicamente el territorio.

En muchas regiones de Europa occidental, especialmente desde fases tempranas del Neolítico, estas estructuras aparecen vinculadas

a corredores naturales, zonas de tránsito recurrente, cuencas fluviales o espacios de alta visibilidad. Se trata de ámbitos clave para comunidades agroganaderas en proceso de sedentarización, donde la necesidad de organizar el uso del espacio, reforzar referencias compartidas y mantener una relación estable con el entorno adquiría una importancia creciente.

Aunque su morfología es sencilla, los menhires no responden a un modelo único. Existen grandes variaciones de tamaño, forma y grado de transformación de la piedra. En algunos casos presentan rasgos antropomorfos esquemáticos o perfiles claramente alargados que han dado lugar a lecturas de tipo fálico, entendidas como representaciones simbólicas de la presencia humana o de principios asociados a la fertilidad y la continuidad. Estas interpretaciones no pueden generalizarse y deben entenderse siempre como propuestas analíticas ligadas a contextos concretos, no como significados universales.

En el suroeste de la península ibérica se documentan ejemplos tempranos de este tipo de monumentalización. Menhires como el menhir del Rábano (Valencia del Ventoso, Badajoz), con una morfología marcadamente alargada y un claro énfasis vertical, o el menhir dos Almendres (Nossa Senhora de Guadalupe, Évora), asociado a fases iniciales del Neolítico (finales del VI y V milenio a. e. c.), muestran cómo estas piedras erigidas funcionan como referencias visibles dentro del territorio, independientemente de cualquier uso funerario.

Esta lógica no es exclusiva del ámbito peninsular. En regiones como la Bretaña francesa, los alineamientos de Carnac, levantados mayoritariamente entre el V y el IV milenio a. e. c., evidencian una monumentalización extensiva del paisaje basada en la repetición de menhires a gran escala. En las islas británicas, monumentos como Avebury, desarrollados en el IV y III milenio, integran grandes piedras verticales en complejas configuraciones espaciales que refuerzan la dimensión colectiva y territorial de estos gestos constructivos.

La presencia de estructuras comparables en regiones muy distintas del mundo indica que la erección de piedras verticales responde a soluciones formales similares ante necesidades compartidas: señalar lugares, marcar espacios significativos y establecer referencias duraderas dentro del paisaje.

Estas convergencias no implican necesariamente contacto directo entre culturas, sino modos análogos de ordenar el espacio y afirmar la presencia humana a largo plazo.

Otra manifestación arquitectónica interesante dentro del megalitismo son los crómlech. Consisten en la disposición intencional de piedras verticales formando círculos, semicírculos o recintos abiertos que delimitan un espacio concreto dentro del paisaje.

Estas estructuras crean lugares destinados a la acción colectiva. La arquitectura organiza la presencia simultánea del grupo y define un ámbito diferenciado para prácticas compartidas. Aunque no conocemos con precisión la naturaleza de estas actividades, su reiteración y la inversión de esfuerzo que implican indican que desempeñaron un papel relevante en la organización simbólica, social y material de estas comunidades.

Algunos de los ejemplos más conocidos del megalitismo europeo ilustran con claridad esta lógica espacial. El Cromeleque dos Almendres (Nossa Senhora de Guadalupe, Évora), activo desde fases tempranas del Neolítico, articula un amplio espacio abierto mediante disposiciones circulares y elípticas de piedras verticales. Varias de estas presentan grabados esquemáticos, entre los que se repite un motivo alargado interpretado por algunos investigadores como un báculo o bastón, junto a otros trazos geométricos y posibles referencias antropomorfas.

Estas marcas no permiten reconstruir un significado unívoco, pero sugieren que el crómlech no era un simple ordenamiento de piedras, sino un espacio cargado de referencias simbólicas compartidas. La reiteración de ciertos motivos apunta a la existencia de códigos visuales comprensibles para la comunidad que utilizaba el lugar, vinculados probablemente a formas de autoridad, identidad o mediación simbólica dentro del grupo.

En el ámbito atlántico, conjuntos como Avebury o Stonehenge, desarrollados entre el IV y el III milenio a. e. c., presentan una mayor complejidad formal y una clara vocación de uso colectivo del espacio. En estos casos, la arquitectura refuerza la dimensión ceremonial del lugar y su papel como escenario de reuniones comunitarias reiteradas en el tiempo.

En varios crómlech, al igual que en otras manifestaciones megalíticas como los dólmenes, se han documentado orientaciones relacionadas con fenómenos astronómicos, especialmente con los solsticios. Estas alineaciones reflejan una atención consciente a los ciclos naturales y a su incorporación en la experiencia social. El paso del tiempo, la repetición de los ciclos estacionales y el retorno periódico de la luz adquieren así una dimensión compartida y significativa y denotan un gran conocimiento de los ciclos del cielo y de la tierra.

El crómlech construye un lugar dentro del territorio. Frente a la referencia puntual que introduce el menhir, esta arquitectura delimita un espacio pensado para ser habitado temporalmente por la comunidad, enlazando relaciones entre personas, paisaje y tiempo a través de una intervención abierta y duradera.

LA TUMBA COLECTIVA

Uno de los rasgos más significativos del megalitismo funerario es el uso compartido y prolongado de los espacios de enterramiento. Estas estructuras se concibieron para funcionar durante generaciones y generar una clara convivencia entre los vivos y los muertos. En su interior se depositaron los restos de decenas y, en algunos casos, de cientos de personas. La tumba se convierte en un lugar activo para la comunidad que se reabre y reorganiza de forma reiterada. La muerte y el proceso de duelo se viven colectivamente y forman parte de la cotidianeidad del grupo.

Un ejemplo claro de esta dinámica es el dolmen de El Hundido, activo entre el Neolítico final y el Calcolítico (finales del IV-III

milenio a. e. c.). En esta tumba colectiva se documentaron cerca de un centenar de individuos. Sus restos no permanecieron inmóviles, ya que los cuerpos fueron desplazados, fragmentados y reorganizados hasta que el espacio fue finalmente sellado mediante un ritual de clausura por fuego. La disposición de los huesos —cráneos agrupados, haces de huesos largos y reordenaciones internas— demuestra una gestión consciente del espacio funerario, alejada de cualquier acumulación casual.

Este tipo de prácticas se documenta también en otros sepulcros colectivos del suroeste peninsular durante el Neolítico final. En el dolmen de Soto, construido y utilizado entre finales del IV y comienzos del III milenio a. e. c., la superposición de enterramientos y la reorganización de restos indican que la tumba funcionó como un espacio abierto y operativo durante largo tiempo. La presencia continuada de los muertos y la reapertura periódica del monumento sugieren que estas estructuras formaban parte del paisaje habitual del grupo y de sus prácticas sociales, integrando la muerte en la experiencia cotidiana de la comunidad.

En los grandes dólmenes de Antequera, en el sur de la península ibérica, esta forma de enterramiento alcanza una escala monumental. El dolmen de Menga, construido en el IV milenio a. e. c., destaca por el tamaño de sus ortostatos y por la amplitud de su cámara, concebida para acoger a numerosos individuos. El espacio interior es amplio y envolvente, sin compartimentos ni separaciones internas que individualicen a los muertos. La arquitectura favorece una experiencia común, donde los restos comparten el mismo lugar sin jerarquías visibles.

Cuando entras en Menga no da la sensación de que sea un espacio funerario, da la sensación de que es un hogar, un espacio construido para ser habitado. Uno de sus rasgos más singulares es su orientación. A diferencia de muchos sepulcros de corredor y otras manifestaciones megalíticas del Neolítico europeo, el eje del monumento se dirige hacia la Peña de los Enamorados, un gran peñón calizo que domina la vega de Antequera y cuya silueta antropomorfa es visible desde kilómetros de distancia. En la tradición

popular actual se la conoce como el Indio, por el perfil de nariz prominente que recuerda a un rostro humano recostado. Su presencia sigue funcionando como un hito natural que ordena el paisaje y atrae la mirada de forma casi inevitable.

Las investigaciones arqueológicas han documentado ocupaciones humanas en este enclave anteriores a la construcción del dolmen, con evidencias de actividad neolítica que indican que se trataba de un espacio recorrido y utilizado durante generaciones. La peña, por tanto, era un lugar ya conocido, habitado y cargado de experiencias previas.

La elección de esta orientación establece una relación directa entre la tumba y un punto del paisaje que formaba parte de la vida cotidiana de la comunidad. Los restos se depositan en un monumento que mantiene una conexión constante con un lugar familiar, visible y significativo. Incluso hoy, al observar la Peña de los Enamorados desde la vega o al atravesar Antequera, resulta difícil no experimentar una sensación de atracción y extrañeza a la vez. Esa capacidad de imponerse en el territorio ayuda a comprender por qué este relieve pudo convertirse en un referente compartido.

En el dolmen de Lácara, datado entre el Neolítico final y el Calcolítico (IV-III milenio a. e. c.), la relación con el entorno se articula de otra manera. El monumento presenta un largo corredor orientado hacia el este, hacia el punto por donde emerge el sol. El acceso obliga a avanzar lentamente, a agacharse y a abandonar de forma progresiva la luz exterior antes de alcanzar la cámara funeraria. Entrar en el dolmen se convertía en toda una *performance* para la o las personas encargadas de gestionar el espacio funerario.

Cada reapertura del dolmen implicaba atravesar el corredor, interactuar con restos anteriores y reorganizar el espacio interior para acoger nuevos cuerpos. Los muertos convivían físicamente con restos antiguos, que se desplazaban y reagrupaban a lo largo del tiempo.

La comparación entre Menga y Lácara permite observar dos maneras distintas de organizar la relación con la muerte dentro del mismo marco cronológico. En Menga predomina la apertura directa a

una cámara amplia y estable, vinculada a un referente territorial concreto. En Lácara, el énfasis recae en el recorrido, el umbral y la transición progresiva hacia el interior. Ambos monumentos comparten el uso colectivo y prolongado, pero articulan la experiencia funeraria de forma diferente.

El análisis antropológico de estos sepulcros ha matizado la idea de los dólmenes como cementerios universales. En muchos casos, el número de individuos enterrados no coincide con la población total que habría habitado un territorio durante siglos, y se observan desequilibrios claros en la representación por edades, una presencia reducida de individuos infantiles o tratamientos diferenciados dentro de una misma tumba, con posiciones más cuidadas o ubicaciones concretas.

En contextos calcolíticos avanzados, esta diferenciación se intensifica. El tholos de Montelirio, integrado en el gran asentamiento de Valencina y fechado en el III milenio a. e. c., presenta una deposición cuidadosamente organizada de individuos, en su mayoría mujeres, acompañados de un ajuar excepcional. La aparente simultaneidad de algunas inhumaciones y el tratamiento diferencial de los cuerpos han llevado a proponer interpretaciones relacionadas con muertes rituales, aunque otras lecturas apuntan a roles sociales específicos o a muertes ocurridas en un corto intervalo temporal.

En otros sepulcros, como El Hundido, no se han identificado indicios de violencia *perimortem*, pero sí una gestión funeraria especialmente compleja. La manipulación reiterada de restos y los rituales de clausura indican que los cuerpos no eran tratados como simples despojos biológicos, sino como elementos activos dentro de un proceso social prolongado.

También en el ámbito atlántico europeo, grandes monumentos, como el túmulo de Saint-Michel, fechado entre el V y el IV milenio a. e. c., muestran diferencias claras en el tratamiento funerario, con individuos situados en posiciones centrales y otros fragmentados o desplazados. Aunque no existen pruebas directas de sacrificio humano, estos patrones indican que el acceso al

monumento y la forma de ser enterrado respondían a decisiones sociales concretas.

Fuera del ámbito estrictamente megalítico, y como contraste necesario, yacimientos como Herxheim, asociado a la cultura LBK —la cultura de cerámica de bandas— y fechado en el VI milenio a. e. c., revelan prácticas de violencia ritual en el Neolítico europeo. Marcas de corte, fracturación intencional y deposiciones altamente estructuradas han sido interpretadas como canibalismo ritual o sacrificios, aunque tampoco aquí existe un consenso absoluto. Estos casos recuerdan la necesidad de no proyectar automáticamente lecturas violentas sobre cualquier contexto funerario complejo.

El registro arqueológico permite constatar una gestión desigual de la muerte. No todas las personas accedían a los mismos espacios ni recibían el mismo tratamiento. El dolmen funcionaba como un lugar reservado, donde algunos individuos, tras morir, pasaban a integrarse en el recuerdo del grupo. Morir en comunidad implicaba pertenecer a una historia compartida que continuaba más allá de la vida individual.

Aquí surge una de las preguntas clave para comprender el funcionamiento de estas tumbas colectivas: ¿qué individuos accedían a estos espacios funerarios y bajo qué criterios? ¿Quiénes podían formar parte de esa memoria compartida que el grupo construía? ¿Se trataba de personas con un estatus específico, de miembros de determinados linajes, o de individuos cuya trayectoria vital resultaba significativa para la comunidad? ¿Qué condiciones era necesario cumplir para permanecer, tras la muerte, dentro de ese espacio común?

PRÁCTICAS COMPARTIDAS Y VARIACIONES REGIONALES

El estudio de los ajuares funerarios asociados a los primeros contextos neolíticos europeos muestra que la deposición de objetos

junto a los muertos fue una práctica extendida, pero no uniforme. Desde los inicios de la neolitización, comunidades muy distintas recurrieron a gestos similares para acompañar a sus difuntos, utilizando objetos ligados a la vida cotidiana y repitiendo pautas reconocibles dentro de cada grupo. Esta recurrencia sugiere la existencia de códigos funerarios compartidos a gran escala, sin que ello implique una cultura homogénea ni una interpretación única de la muerte.

En numerosos territorios europeos, los primeros enterramientos neolíticos —tanto en fosas simples como en sepulcros colectivos tempranos— incorporan ajuares reducidos y funcionales. Vasijas cerámicas de uso doméstico, útiles líticos, herramientas de piedra pulida o pequeños adornos elaborados en hueso, concha o diente aparecen de manera reiterada en contextos fechados entre finales del VI y el V milenio a. e. c. El ajuar funerario introduce, como vemos, objetos cotidianos de vital importancia para el desarrollo de la vida.

Este patrón se observa con claridad en distintos ámbitos del continente. En el centro de Europa, los enterramientos asociados a comunidades neolíticas tempranas revelan una lógica similar. Las sepulturas individuales excavadas en fosa, documentadas en yacimientos del VI milenio a. e. c., presentan ajuares discretos, compuestos por cerámica sencilla y herramientas líticas utilizadas. La selección de estos objetos parece responder, como mencionaba antes, a una relación directa con la actividad cotidiana más que a la voluntad de marcar diferencias sociales.

En el ámbito atlántico, los primeros monumentos funerarios de carácter megalítico refuerzan esta misma idea. En grandes túmulos con cámaras dolménicas integradas, como el túmulo o *cairn* de Barnenez (Plouezoc'h, Bretaña, Francia), construido entre finales del V y comienzos del IV milenio a. e. c., los restos humanos aparecen acompañados por cerámica simple, láminas de sílex y algunos útiles de piedra pulida. A pesar de la monumentalidad de la arquitectura, el ajuar es limitado y no presenta acumulaciones que indiquen ostentación o diferenciación individual marcada.

Una situación comparable se documenta en las islas británicas. En sepulcros de corredor como West Kennet Long Barrow (Wiltshire, Inglaterra), fechado en torno a mediados del IV milenio a. e. c., los enterramientos colectivos incluyen restos humanos y ajuares escasos, formados por fragmentos cerámicos, útiles líticos y restos faunísticos. La reutilización prolongada de la tumba y la manipulación de los cuerpos contrastan con la sobriedad de los objetos depositados, lo que refuerza la idea de que la pertenencia al grupo primaba sobre la individualización del difunto.

En el norte de Europa, los dólmenes y tumbas de corredor asociados a la cultura de los vasos de embudo (TRB), desarrollados entre el IV y el III milenio a. e. c., presentan ajuares compuestos principalmente por hachas de piedra pulida, cerámica doméstica y útiles de sílex. En muchos casos, estas piezas muestran huellas de uso, lo que indica que no fueron elaboradas de manera específica para el enterramiento.

Los ejemplos peninsulares se inscriben plenamente en este marco europeo. Los enterramientos del Neolítico antiguo documentados en el interior de la península ibérica, tanto en fosas simples como en contextos funerarios más complejos, revelan la misma atención a objetos usados, vinculados a la subsistencia y a la vida cotidiana. La elección consciente de herramientas amortizadas o cerámicas funcionales refuerza una concepción del ajuar como extensión de prácticas vitales compartidas, más que como marcador de estatus.

A escala europea, el ajuar funerario del Neolítico temprano puede entenderse como un lenguaje común, con variaciones locales. Los objetos acompañan al muerto para situarlo dentro de un marco social reconocible, no para destacar su individualidad. La muerte se integra en la vida del grupo mediante gestos repetidos, materiales conocidos y espacios funerarios que permanecen activos durante generaciones.

Solo de forma progresiva, y de manera desigual según regiones, estas pautas comienzan a transformarse. A partir del Neolítico final y con mayor claridad durante el Calcolítico, algunos enterramientos

incorporan materiales de procedencia lejana, ajuares más abundantes y una mayor escenificación del ritual.

EL AJUAR CALCOLÍTICO Y LA EMERGENCIA DE DISTINGUIRSE

A partir del IV milenio a. e. c., y con mayor claridad durante el III, el registro funerario europeo comienza a mostrar cambios significativos en la composición y distribución de los ajuares. Sin desaparecer las prácticas heredadas del Neolítico, algunos enterramientos incorporan objetos menos frecuentes, materias primas de procedencia lejana y una mayor inversión técnica en la elaboración de los elementos depositados junto a los cuerpos. Estas transformaciones no afectan por igual a todos los individuos ni a todos los territorios, pero la muerte empieza a convertirse en un espacio donde se hacen visibles ciertas diferencias dentro del grupo.

En distintos puntos de Europa, los contextos calcolíticos exhiben una mayor concentración de ajuares singulares en tumbas concretas. En el ámbito atlántico, algunos monumentos funerarios reutilizados o de nueva construcción incorporan objetos metálicos tempranos, adornos elaborados y pigmentos minerales. En regiones del centro y el norte de Europa, determinadas sepulturas incluyen hachas de cobre, puñales, cuentas de ámbar o cerámicas especialmente cuidadas, mientras que otras continúan manteniendo ajuares modestos o inexistentes. La distribución desigual de estos objetos señala un cambio en la manera de expresar pertenencia y reconocimiento social a través del enterramiento.

Este fenómeno no responde a un modelo único ni puede interpretarse como la aparición inmediata de élites plenamente consolidadas. Más bien apunta a una fase de experimentación social, en la que algunas personas o grupos comienzan a ser señalados de forma diferenciada dentro del ritual funerario. El ajuar deja de limitarse a prolongar la vida cotidiana y pasa a incorporar elementos

que remiten a redes de intercambio, control de recursos y acceso a bienes poco comunes.

En la península ibérica, estos procesos se observan con especial claridad en grandes asentamientos calcolíticos del sur y suroeste. En Los Millares, activo entre finales del IV y el III milenio a. e. c., el sistema funerario incluye numerosos *tholoi* colectivos con ajuares muy variables. Algunas tumbas presentan depósitos modestos, mientras que otras concentran objetos metálicos tempranos, adornos de marfil, cuentas de collar y pigmentos como el cinabrio. Esta diversidad interna indica que el acceso a determinados materiales y la forma de ser enterrado no eran algo homogéneo.

Un caso especialmente revelador se documenta en el gran asentamiento calcolítico de Valencina de la Concepción, uno de los mayores complejos de este período en Europa occidental. En este contexto se localiza el tholos de Montelirio, fechado en el III milenio a. e. c. El monumento alberga un conjunto funerario cuidadosamente organizado, con deposiciones humanas acompañadas por ajuares excepcionales: marfil de procedencia africana y asiática, ámbar, cinabrio, tejidos tratados y objetos de gran refinamiento técnico.

Dentro de este mismo enclave destaca el enterramiento conocido como la Dama del Marfil, fechado también en el mismo milenio. El ajuar asociado a este individuo incluye abundante marfil, ámbar, cinabrio y una daga de cristal de roca, una pieza de enorme complejidad técnica y fuerte carga simbólica. La identificación osteológica y genética del individuo como mujer obligó a revisar interpretaciones tradicionales que asociaban automáticamente este tipo de ajuares a figuras masculinas de poder. Más allá del debate sobre su rol concreto, el conjunto evidencia una posición destacada dentro de la comunidad y una clara diferenciación en el tratamiento funerario.

En el suroeste peninsular, otros yacimientos como La Pijotilla, activo durante el III milenio, aportan información complementaria sobre estas dinámicas. En este asentamiento se documenta una abundante presencia de ídolos placa, ídolos oculados y otros objetos

simbólicos en contextos rituales y funerarios. Aunque no todos estos elementos aparecen asociados directamente a enterramientos individuales, su concentración y recurrencia señalan una creciente importancia de la representación simbólica y de la mediación ritual en la construcción del prestigio social.

Estos ejemplos peninsulares se inscriben en un fenómeno europeo más amplio. En distintas regiones, el Calcolítico introduce una mayor visibilidad de las diferencias sociales en el ámbito funerario, sin que ello implique todavía una estratificación rígida o un sistema jerárquico plenamente desarrollado. La distinción se expresa de forma selectiva, a través de objetos concretos, materiales exóticos y una mayor escenificación del enterramiento.

En muchos casos, las tumbas colectivas continúan utilizándose durante generaciones, pero incorporan nuevas formas de señalización social. La muerte se convierte así en un ámbito donde se expresan identidad, pertenencia y reconocimiento dentro de comunidades cada vez más complejas en términos de organización social y de gestión de las relaciones internas.

La distinción social emerge de forma gradual, fragmentaria y diversa, anticipando las dinámicas que se desarrollarán con mayor intensidad en etapas posteriores de la prehistoria reciente.

LA PREHISTORIA RECIENTE EUROPEA

En las sociedades del Neolítico final y del Calcolítico, la ausencia de textos escritos impide conocer con detalle en qué creían o cómo se articulaban sus sistemas de pensamiento. Sin embargo, el registro arqueológico revela una abundancia de objetos, imágenes, arquitecturas y prácticas que permiten reconocer formas complejas de comprender el mundo, el tiempo y la posición del ser humano dentro de él. Este pensamiento se expresa mediante la repetición de gestos, la construcción de espacios significativos y una cultura material cargada de sentido simbólico, como hemos visto.

Uno de los indicadores más claros de este universo simbólico lo constituyen los llamados ídolos. En amplias zonas del suroeste peninsular, especialmente durante el III milenio a. e. c., aparecen de manera recurrente los ídolos placa y los ídolos oculados, documentados en yacimientos como La Pijotilla o en el entorno de Valencina de la Concepción. Estas piezas, elaboradas en piedra, hueso o cerámica, presentan esquemas geométricos y antropomorfos en los que la representación de los ojos adquiere un protagonismo notable. No se trata de retratos ni de figuras individualizadas, más bien son imágenes abstractas que parecen condensar una misma idea.

¿A quién o a quiénes pretendían representar en estas manifestaciones?

La repetición formal de estos motivos en contextos funerarios y rituales sugiere que actuaban como objetos de referencia dentro de un lenguaje simbólico compartido. Los ojos exagerados o esquematizados remiten a una mirada que trasciende lo cotidiano, una mirada de rapaz nocturna capaz de ver más allá de la niebla, de la oscuridad de la noche. Estos ídolos parecen materializar conceptos relacionados con la protección, la relación con los antepasados o la conexión entre distintos planos de la experiencia.

Este plano simbólico se refuerza con el uso ritual de determinadas sustancias. En contextos calcolíticos europeos y peninsulares se ha documentado el consumo de adormidera —*Papaver somniferum*—, tanto en asentamientos como en espacios funerarios. La presencia de esta planta en recipientes cerámicos y su asociación a contextos rituales sugiere un uso controlado de sustancias con efectos psicoactivos. La alteración de la conciencia pudo desempeñar un papel central en determinadas ceremonias, facilitando experiencias perceptivas distintas y reforzando la mediación simbólica entre vivos y muertos, entre el mundo visible y aquello que se concebía como ajeno a él.

La imagen y el gesto no se limitan a los objetos muebles. El arte rupestre esquemático del suroeste peninsular, desarrollado principalmente entre el Neolítico final y el Calcolítico, constituye otra

manifestación clave de este pensamiento simbólico. Figuras humanas simplificadas, motivos geométricos, escenas dinámicas y símbolos reiterados se ven en abrigos y paredes rocosas, integrados en el paisaje. Estas representaciones no parecen destinadas a la contemplación estética, sino que funcionan como una reiteración de signos comprensibles para quienes compartían ese código visual. El paisaje se convierte en todo un soporte narrativo, donde la imagen refuerza la memoria colectiva y la identidad del grupo.

En algunos contextos megalíticos este lenguaje simbólico se inscribe en la arquitectura funeraria. El dolmen de Magacela (Magacela, Badajoz), por ejemplo, presenta grabados en sus ortostatos con formas serpentiformes, soliformes y antropomorfas. Estos motivos, ampliamente documentados en el ámbito atlántico europeo, remiten a símbolos de larga duración asociados al ciclo, la renovación, la energía o la transformación. Su ubicación en el interior de un monumento funerario refuerza la idea de que la tumba era un espacio cargado de significados cosmológicos, más allá de contener los cuerpos de los difuntos.

En el Calcolítico, este pensamiento simbólico no se limita al ámbito funerario o ritual estricto. También se proyecta sobre el espacio habitado y sus límites. En regiones como Tierra de Barros (Badajoz), la aparición de recintos de fosos durante el III milenio señala un cambio profundo en la forma de concebir la comunidad y su relación con el entorno.

El recinto de Cortijo Lobato tiene una arquitectura pensada para la defensa, con murallas concéntricas y una notable concentración de armamento. Más allá de su función militar, estas estructuras delimitan un espacio cargado de significado: un interior protegido, controlado y diferenciado frente a un exterior potencialmente hostil. La necesidad de defenderse implica una nueva lectura del mundo, donde el territorio, la identidad colectiva y la violencia pasan a formar parte del mismo sistema simbólico.

La comparación con otros contextos europeos permite ampliar esta lectura. En el ámbito atlántico, monumentos como el de Stonehenge representan una de las expresiones más complejas de

cosmogonía prehistórica. Stonehenge articula arquitectura, paisaje y tiempo. Sus alineaciones con los solsticios indican una atención precisa a los ciclos solares, integrando el movimiento de los astros en la vida social y ritual. Lejos de ser un observatorio en sentido moderno, el monumento parece funcionar como un espacio de reunión, de memoria y de relación con los antepasados.

En este contexto europeo, el megalitismo, los ajuares singulares, los ídolos, el arte rupestre y las arquitecturas defensivas no son fenómenos aislados. Forman parte de un mismo proceso histórico en el que las comunidades de la prehistoria reciente desarrollan formas cada vez más complejas de pensar su lugar en el mundo. La religión, entendida aquí como un conjunto de prácticas simbólicas compartidas, no se separa de la vida cotidiana, del conflicto ni de la muerte. Se manifiesta en los objetos, en los espacios y en los gestos repetidos.

Más que hablar de una religión única o de un sistema cerrado de creencias, el registro arqueológico permite identificar múltiples formas de relación con lo invisible, con el tiempo y con los antepasados. Estas sociedades construyeron cosmogonías propias, ancladas en el paisaje, en la materia y en la experiencia colectiva. El pensamiento simbólico se convirtió en una herramienta fundamental para dar sentido a la vida, a la muerte y a las transformaciones sociales de un mundo en cambio constante.

Otras formas de enterrar: África, Asia y América

El Neolítico y el Calcolítico europeos no constituyen una etapa universal aplicable al conjunto del planeta. Cada región del mundo siguió trayectorias históricas propias, condicionadas por sus entornos, economías y formas de organización social. Comparar estos procesos implica reconocer que sociedades contemporáneas en el tiempo histórico podían encontrarse en momentos muy distintos de transformación social y simbólica.

Lo que sí comparten todas estas sociedades es una preocupación común; cómo integrar la muerte en comunidades cada vez más estables, cómo fijar la memoria en el territorio y cómo dotar de sentido a un mundo que deja de ser estrictamente inmediato.

África: ritual, paisaje y diferenciación temprana

En África, durante el Holoceno medio (ca. 6000-3000 a. e. c.) se documentan prácticas funerarias complejas en contextos pastoriles y agropastoriles, especialmente en el Sáhara y el valle del Nilo. Lejos de tratarse de sociedades simples, el registro arqueológico muestra una inversión ritual sostenida y una relación estrecha entre muerte, territorio y organización social.

En el desierto occidental egipcio, en una región hoy árida conocida como Nabta Playa, se documenta uno de los paisajes rituales más complejos del Holoceno medio africano. Entre aproximadamente el VI y el V milenio a. e. c., comunidades pastoriles nómadas o seminómadas ocuparon de forma estacional este territorio, entonces caracterizado por la presencia de un lago temporal, pastos abundantes y una sabana hoy desaparecida.

El registro arqueológico revela una combinación singular de enterramientos humanos, depósitos animales y estructuras de piedra dispuestas de manera reiterada en el paisaje. Los cuerpos humanos aparecen enterrados con cuidado en lugares seleccionados y reutilizados, lo que indica una clara intencionalidad funeraria y una memoria espacial compartida. A estos enterramientos se suman depósitos rituales de ganado bovino, en particular de animales jóvenes, enterrados en cámaras cubiertas con losas de piedra. El tratamiento de estos restos, ajeno a cualquier lógica de consumo, ha sido interpretado como una forma de sacrificio ritual vinculada al valor simbólico y económico del ganado.

En sociedades cuya subsistencia dependía directamente de la lluvia, los pastos y la movilidad estacional, el ganado constituía

mucho más que un recurso productivo. Era una manera de riqueza viva y un elemento central en la organización social. Su sacrificio ritual implica una renuncia consciente, cargada de significado, que refuerza la cohesión del grupo y establece una relación simbólica con las fuerzas que regulan el ciclo climático.

Este sistema ritual se completa con la presencia de estelas de arenisca, túmulos y alineamientos de piedra dispuestos en puntos concretos del paisaje. Entre estas estructuras destaca un pequeño círculo de piedras, fechado en torno al V milenio a. e. c., cuya orientación general coincide con la salida del sol durante el solsticio de verano. Más allá de interpretaciones astronómicas precisas, el consenso actual apunta a que este tipo de estructuras funcionó como marcador simbólico de un momento clave del año relacionado con el inicio de las lluvias, decisivo para la supervivencia de las comunidades pastoriles.

En el valle medio del Nilo y en regiones de Sudán, los cementerios neolíticos muestran patrones repetidos de deposición, ajuares sencillos y diferencias en el tratamiento funerario que algunos autores vinculan a edad, sexo o posición social. Estas necrópolis, activas durante largos períodos, funcionan como espacios de memoria colectiva antes de la aparición de los grandes estados faraónicos.

En este contexto africano, la muerte no se monumentaliza mediante grandes tumbas de piedra como en Europa, pero sí mediante la reiteración ritual, la elección del lugar y la relación con el paisaje.

A partir de este sustrato ritual y territorial, el valle del Nilo experimenta, entre finales del IV y comienzos del III milenio a. e. c., una transformación profunda en la manera de gestionar la muerte.

Con el proceso de unificación y la consolidación del poder central, el espacio funerario se convierte en un instrumento político de primer orden. Las tumbas dejan de expresar únicamente memoria colectiva y pasan a fijar jerarquías de forma explícita. Las mastabas primero, y las pirámides después, cristalizan una nueva escala de relación entre arquitectura, poder y más allá.

Durante el Reino Antiguo, la muerte del faraón se convierte en un acontecimiento de alcance estatal. La construcción de las grandes pirámides de Guiza, fechadas en torno al siglo XXVI a. e. c., implica una movilización de recursos humanos, técnicos y simbólicos que no tiene precedentes en el registro arqueológico anterior. Estas estructuras, a diferencia de las megalíticas, funcionan como monumentos cerrados y definitivos, concebidos para garantizar la continuidad cósmica del rey y, con ella, el orden del mundo.

La comparación cronológica con Europa suele llamar mucho la atención, ya que mientras en Egipto se levantan estas pirámides, en Europa occidental los grandes complejos megalíticos se encuentran plenamente activos. Las fases principales de Stonehenge, por ejemplo, con la colocación de los grandes trilitos de sarsen y la configuración del crómlech central, se sitúan aproximadamente entre el 2600 y el 2400 a. e. c., en un horizonte temporal muy cercano al de las pirámides de Guiza.

Esta simultaneidad desmonta la idea de una prehistoria europea perteneciente a un pasado remoto e impreciso frente a un Egipto ya «histórico» y con una sociedad avanzada en términos de organización social y jerarquías.

Ambos procesos se desarrollan en paralelo, pero responden a lógicas sociales distintas. En el valle del Nilo, la arquitectura funeraria concentra el esfuerzo colectivo en una figura central y convierte la muerte en un mecanismo de legitimación del poder. Mientras que en Europa occidental, los monumentos megalíticos organizan el espacio ritual de forma abierta, reutilizable y comunitaria, reforzando vínculos colectivos y memorias compartidas a largo plazo.

Asia: casas, cementerios y objetos de prestigio

En Asia occidental y oriental, las respuestas funerarias del Neolítico y de etapas equivalentes muestran una diversidad notable, tanto en la gestión de los muertos como en la relación entre ritual, espacio

habitado y diferenciación social. A diferencia de Europa occidental, donde la monumentalidad funeraria en piedra adquiere un protagonismo temprano, en amplias regiones de Asia la muerte se integra inicialmente en el ámbito doméstico o se organiza en cementerios claramente estructurados, con una progresiva complejización del ajuar y del simbolismo asociado.

En el Próximo Oriente, durante el Neolítico precerámico (ca. 9500-6500 a. e. c.), yacimientos como Jericó o Çatalhöyük ofrecen ejemplos bien documentados de enterramientos intramuros. Los cuerpos se depositan bajo los suelos de las viviendas, a menudo en posición flexionada, y en algunos casos se desarrollan prácticas posteriores como la extracción, remodelación y exposición de cráneos. Este tipo de ritual vincula de forma directa a los muertos con la casa, el linaje y la memoria doméstica. La muerte no se separa del espacio cotidiano, sino que se incorpora a él, reforzando una continuidad entre generaciones dentro del mismo lugar habitado. Este patrón de enterramiento doméstico reaparece en distintos momentos y culturas durante la historia, y constituye una de las formas más persistentes de integración simbólica de la muerte en la vida diaria.

En Asia oriental, y especialmente en China, el Neolítico medio y final desarrolla soluciones funerarias diferentes, con una creciente separación entre espacios habitados y espacios destinados a los muertos. En contextos asociados a la cultura Yangshao (ca. V-III milenio a. e. c.), se documentan cementerios organizados con fosas individuales y colectivas, dispuestas de manera regular y separadas de las áreas domésticas. Los cuerpos siguen orientaciones recurrentes y los ajuares, compuestos principalmente por cerámica y útiles sencillos, presentan una notable homogeneidad. La repetición del gesto funerario y la estabilidad de las pautas indican una fuerte transmisión cultural del ritual.

Durante el Neolítico final, este equilibrio comienza a modificarse. En el nordeste de China, la cultura Hongshan (V-IV milenio a. e. c.), introduce un repertorio simbólico singular, con enterramientos que incorporan objetos de jade trabajados con gran inversión técnica,

especialmente en contextos funerarios selectivos. Figuras zoomorfas, discos y objetos rituales de jade aparecen asociados a determinados individuos o espacios, lo que sugiere un acceso restringido a materiales cargados de significado simbólico. El jade, por su durabilidad, color y dificultad de trabajo, adquiere un valor que trasciende lo funcional y se vincula a lo sagrado, a la mediación ritual y a la construcción de prestigio.

Este proceso se intensifica durante el período Liangzhu (IV-III milenio), considerado por muchos autores como una de las sociedades más complejas del Neolítico tardío chino. En este contexto se documentan grandes cementerios jerarquizados, donde algunas tumbas concentran abundantes objetos de jade —*bi*, *cong* y otros artefactos rituales—, mientras que la mayoría de enterramientos carecen de ajuar o presentan depósitos muy modestos. La desigual distribución de estos materiales apunta a una diferenciación social clara, en la que la muerte se convierte en un espacio privilegiado para materializar rangos, identidades y vínculos con un orden cosmológico específico.

En estos contextos chinos, el enterramiento pasa a funcionar como un marcador visible de estatus y de acceso a lo ritual. Sin necesidad de arquitectura monumental en piedra, la distinción se construye a través del objeto, del material y de la organización del espacio funerario. La cosmovisión se expresa en la selección del jade, en la repetición de formas simbólicas y en la asociación entre ciertos individuos y un universo ritual restringido.

América: arquitectura ceremonial y muerte en sociedades preestatales

En América no podemos aplicar sin más las categorías «Neolítico» o «Calcolítico», pero sí es posible establecer comparaciones cronológicas y estructurales. Entre el IV y el III milenio a. e. c. se documentan en distintas regiones americanas procesos comparables desde el punto de vista estructural: sedentarización progresiva, intensificación económica, construcción de arquitectura ceremonial y

una creciente formalización de las prácticas funerarias. Estos cambios permiten establecer comparaciones útiles, siempre que se respeten las trayectorias históricas propias de cada región.

En la costa central andina, durante el llamado Arcaico tardío (ca. 3000-1800), se desarrollan algunos de los complejos monumentales más antiguos del continente. Sitios como Caral-Supe o Áspero presentan una arquitectura ceremonial de gran escala, con plataformas, plazas hundidas y espacios rituales claramente delimitados. En estos contextos, la muerte se integra en el corazón del espacio ceremonial, sin necesidad de tumbas monumentales individuales.

En Áspero, por ejemplo, se han documentado enterramientos con tratamientos diferenciados, algunos de ellos asociados a ajuares específicos y a una disposición cuidadosa del cuerpo. Estos datos sugieren la existencia de posiciones sociales particulares dentro de la comunidad, aunque todavía no cristalizadas en jerarquías estatales. La muerte funciona aquí como un elemento articulador del orden social, estrechamente vinculado a la arquitectura pública, a la memoria colectiva y al ejercicio de la autoridad ritual.

A diferencia del megalitismo europeo, donde la tumba se presenta como una estructura autónoma y duradera, en los Andes centrales la arquitectura ceremonial y la gestión de los muertos forman parte de un mismo sistema espacial. El enterramiento no se aísla del lugar de reunión, sino que se incorpora a él, reforzando la continuidad entre ritual, poder y comunidad.

En otras regiones de Sudamérica, especialmente en áreas amazónicas y del Cono Sur, se documentan prácticas funerarias que refuerzan una concepción procesual de la muerte. Enterramientos secundarios, manipulación posterior de los restos, uso de pigmentos minerales y reutilización reiterada de espacios funerarios indican que el cuerpo no se entiende como un elemento estático tras la muerte. Los restos humanos continúan participando en la vida social del grupo, ya sea como ancestros, como referentes simbólicos o como parte de rituales de renovación.

En estos contextos, la memoria se fija en la repetición de los rituales y en la persistencia del lugar. La muerte se convierte en un

proceso prolongado, abierto y relacional, donde los límites entre vivos y muertos se mantienen durante generaciones.

Los muertos no desaparecen

Al recorrer el megalitismo europeo y compararlo con otros contextos funerarios coetáneos en África, Asia o América, resulta difícil sostener la idea de que estas prácticas responden únicamente a tradiciones locales o a soluciones técnicas concretas. Las formas cambian, los materiales se transforman y los paisajes condicionan las respuestas, pero la pregunta de fondo permanece intacta: ¿qué hacer con los muertos cuando la vida deja de ser fugaz y el territorio comienza a heredarse?

Desde un punto de vista antropológico y sociológico, la muerte constituye uno de los grandes desafíos de toda comunidad humana. No solo por la pérdida biológica de la persona que desaparece, sino porque introduce una fractura en el orden social. Al morir alguien, se rompe una red de relaciones, de funciones y de vínculos. Enterrar, recordar, ritualizar o monumentalizar son mecanismos para reparar esa ruptura y devolver la estabilidad que el grupo perdió con el fallecimiento de uno o varios individuos.

El megalitismo europeo ofrece una respuesta particularmente elocuente a este problema. Como hemos podido observar, a través de tumbas colectivas, espacios abiertos y arquitecturas reutilizables, estas comunidades integraron la muerte en la vida social de forma prolongada. Los muertos no desaparecen, permanecen en el paisaje y la memoria se fija en la continuidad del grupo.

Esta lógica no es exclusiva de Europa. En Nabta Playa, la muerte se inscribe en un paisaje ritual ligado al agua, al ganado y al cielo. En el Próximo Oriente, los cuerpos se depositan bajo las casas, convirtiendo a los ancestros en parte literal del espacio doméstico. En China, el ritual funerario ordena cementerios enteros mediante gestos repetidos, y más tarde introduce objetos de prestigio que materializan diferencias sociales. En los Andes, la arquitectura

ceremonial incorpora la muerte al centro de la vida comunitaria sin necesidad de tumbas cerradas.

En todos estos contextos, la muerte deja de ser un acontecimiento puntual y pasa a entenderse como un proceso social prolongado en el tiempo. Los cuerpos se manipulan, se reorganizan, se visitan o se transforman, y los espacios funerarios se abren, se cierran y se reutilizan de manera reiterada. A través de estas prácticas, el pasado se acumula. Esa acumulación genera un marco compartido de memoria que permite a la comunidad explicarse a sí misma, ordenar sus relaciones internas y dotar de sentido a sus normas y valores.

El megalitismo, entendido así, funciona como una tecnología de la memoria. Una manera de fijar el tiempo en un concepto de mundo más estable, cuando el territorio se ocupa de forma duradera y cuando las generaciones comienzan a superponerse. Allí donde la muerte se monumentaliza, se ritualiza o se integra en el espacio cotidiano, se busca dar sentido a la ausencia, domesticar la pérdida y convertirla en algo compartido.

El megalitismo europeo es una de las muchas formas que las sociedades humanas han desarrollado para enfrentarse a la certeza común de que morir es inevitable, pero desaparecer del todo no lo es. La memoria, anclada en la piedra, en el paisaje o en el gesto ritual, actúa como un puente entre quienes estuvieron, quienes están y quienes vendrán.

Con esta idea en mente, el paso hacia las primeras sociedades históricas supuso una transformación en el lenguaje de los muertos. Cuando aparecieron los textos, los dioses antropomorfos con nombre propio y los relatos escritos del más allá, la pregunta siguió siendo la misma. ¿Adónde vamos cuando morimos?

Cambiarán las respuestas, los soportes y las escalas, pero el problema seguirá intacto, ya que antes de los dioses, antes de los reyes y antes de la escritura, ya existía la necesidad de entender qué hacer con nuestros muertos.

4. Morir entre el Tigris y el Éufrates

Siempre me ha resultado curiosa la necesidad humana de cuidar a los muertos. Atendemos cuerpos que ya no sienten ni padecen, limpiamos tumbas como si quien las habitase necesitase cuidado y depositamos flores y ofrendas a personas que no pueden olerlas ni disfrutarlas. Mirado con frialdad, todo esto parece un esfuerzo inútil, casi absurdo.

Mis abuelas insistían mucho en la importancia de no abandonar nunca a los muertos. Era una obligación moral, algo que había que hacer «porque siempre se ha hecho así».

¿Para qué tanto cuidado hacia alguien que ya no existe? ¿Qué sentido tiene atender a quien no puede devolverte nada, ni siquiera una respuesta?

Con el tiempo, entendí que esas preguntas estaban mal planteadas. Quizás no cuidamos a los muertos esperando reciprocidad. Quizás no cuidamos realmente al cuerpo, ni siquiera al difunto como individuo. Quizás lo que estamos cuidando es otra cosa.

Cuando alguien muere, no desaparece de inmediato del mundo social. Se rompe una relación, pero no se extingue al instante. El muerto sigue ocupando un lugar bastante incómodo en el mundo de los vivos: ya no existe, pero tampoco está del todo ausente. Permanece en la memoria, en el afecto, en la culpa, en el miedo.

El cuidado funerario es una acción profundamente terrenal. Sirve de algún modo para ordenar la pérdida, para contener el dolor, para evitar que la muerte arrase con todo lo que toca. Esta lógica

atraviesa a prácticamente todas las sociedades del pasado, y en Mesopotamia adopta una forma especialmente curiosa.

En las culturas mesopotámicas, la muerte no se concebía como un tránsito hacia un lugar mejor. No existían promesas de salvación ni de justicia tras el final. Tras morir, el difunto descendía a un inframundo oscuro y monótono donde todos compartían un destino similar.

La muerte era un cierre definitivo, sin consuelo.

Los cuidados hacia los muertos eran necesarios para que el mundo de los vivos siguiera funcionando. Un muerto olvidado, mal atendido o sin ritual no era solo una tragedia íntima, sino un riesgo colectivo. Podía traer enfermedad, desgracia o desorden. Cuidar al muerto se convertía de este modo en una manera de proteger la vida.

Quizás por eso, cuando alguien muere, no se le concede simplemente un final, sino también una forma extraña de permanencia en la psique colectiva. No biológica, no consciente, pero sí simbólica. El muerto deja de ser una persona viva para convertirse en antepasado, en referencia, en una presencia silenciosa que sigue influyendo en cómo está en el mundo.

Visto así, cuidar a los muertos es una estrategia profundamente humana para domesticar el miedo, para aceptar que la muerte existe sin permitir que paralice o solape a la vida.

UN PAISAJE INESTABLE QUE TE HACE PENSAR

Para pensar la muerte en Mesopotamia es necesario situar ese mundo en el espacio y en el tiempo. Mesopotamia es un territorio histórico de larga duración, habitado durante milenios por sociedades distintas que compartieron un mismo entorno físico y un fondo cultural común. De forma aproximada, este proceso se extiende desde finales del VI milenio hasta la conquista persa en el siglo VI a. e. c.

Entender este marco temporal es fundamental para que no se nos vaya la cabeza y nos perdamos en el maravilloso y fascinante mundo de las cronologías, ya que, con frecuencia, al pensar históricamente, tendemos a comprimir el tiempo y a tratar realidades muy alejadas como si fueran equivalentes. Por poner un ejemplo, es como hablar de nosotros y de los romanos como si perteneciéramos a una misma cultura, como si el paso del tiempo no hubiese transformado de manera radical las formas de pensar, de vivir y de entender el mundo. Debemos tener claro que en Mesopotamia, en esos milenios, las sociedades cambian, evolucionan, reformulan sus creencias y modifican su manera de enfrentarse a la vida y a la muerte.

El término «Mesopotamia» remite al espacio comprendido entre los ríos Tigris y Éufrates, una gran llanura aluvial que corresponde, en líneas generales, al actual Irak y a zonas limítrofes de Siria, Turquía e Irán. En ese extenso período, el territorio fue ocupado por comunidades con lenguas, formas de organización política y tradiciones distintas —sumerios, acadios, babilonios y asirios, entre otros— que se sucedieron en el control de la región y reelaboraron prácticas, creencias y modos de vida heredados.

Este espacio comienza a adquirir rasgos propios durante el Neolítico tardío y el Calcolítico. En el período de Ubaid (ca. 5300-4000 a. e. c.), se documentan asentamientos estables, una agricultura basada en el riego y formas de organización comunitaria estrechamente ligadas al control del agua. Desde este momento temprano, vivir en Mesopotamia implicó coordinar esfuerzos colectivos, mantener infraestructuras frágiles y convivir con un entorno natural inestable.

Con el período de Uruk (ca. 4000-3100 a. e. c.), las poblaciones del sur de Mesopotamia crecen muchísimo y se produce un cambio decisivo y novedoso en la manera que teníamos los humanos de ocupar y organizar el espacio. Surge la ciudad de Uruk, habitada por comunidades de cultura sumeria, que alcanza una extensión y una densidad de población desconocidas hasta ese momento. En su fase de máximo desarrollo, Uruk ocupó varias centenas de hectáreas y concentró a decenas de miles de personas, convirtiéndose en el primer gran centro urbano de la región.

La creación de la ciudad implica una nueva forma de vivir juntos. La gestión del agua, del trabajo y de los recursos deja de depender del ámbito familiar o aldeano y pasa a organizarse desde espacios comunes. Aparecen barrios diferenciados, zonas de producción, áreas monumentales y lugares donde se toman decisiones que afectan a toda la comunidad. La vida cotidiana comienza a estructurarse en torno a instituciones que regulan el acceso a los recursos y coordinan el esfuerzo colectivo.

No podemos entender Uruk como una aldea que crece de manera espontánea; es el resultado de una acumulación de problemas y de la necesidad de ponerles remedio. La ciudad nace como una solución práctica a un entorno cada vez más complejo y marca un punto de inflexión en la historia de Mesopotamia: a partir de este momento, la forma de habitar el territorio, de organizar el trabajo y de entender la convivencia ya no será la misma.

Durante el período Dinástico Arcaico (ca. 2900-2334 a. e. c.), el modelo urbano iniciado en Uruk se consolida y se multiplica. El sur de Mesopotamia se organiza en torno a ciudadestado como Ur, Lagash y Kish, cada una con su territorio, sus templos y sus propias tensiones internas. La ciudad deja de ser una novedad y se convierte en una forma común de organizarse.

Las fuentes escritas de este período muestran un mundo atravesado por conflictos constantes relacionados con la tierra, el agua, las deudas y el trabajo. Como podréis comprobar, no hemos cambiado mucho: por más que pase el tiempo, nuestros problemas seguirán siendo los mismos. El acceso a los recursos básicos se convierte en un problema recurrente, especialmente para los sectores más vulnerables de la población.

En Lagash, las reformas impulsadas por el gobernante Urukagina tras derrocar a Lugalanda a mediados del III milenio a. e. c. nos permiten asomarnos de forma bastante clara a esta realidad. En sus inscripciones reales, Urukagina denuncia de forma explícita los abusos cometidos por funcionarios, sacerdotes y élites urbanas, así como la apropiación indebida de tierras, el aumento de las cargas económicas y el endeudamiento que recaía sobre los sectores más

humildes de la población durante el gobierno de Lugalanda. Los textos hablan de la restitución de propiedades, de la limitación de exacciones y de la protección de viudas y huérfanos, lo que sugiere que estas situaciones eran frecuentes y estructurales. La ciudad genera desequilibrios continuos que obligan a intervenir de manera periódica para evitar su colapso social.

La vida cotidiana transcurre bajo una sensación persistente de inseguridad. Las decisiones políticas, las disputas entre ciudades, las malas cosechas o las crecidas inesperadas de los ríos afectan de manera directa a la subsistencia y a la moral de los ciudadanos. La experiencia humana queda condicionada por fuerzas que se perciben como superiores e inmutables: los dioses, el destino y un entorno natural difícil de prever y de dominar.

Ni siquiera los momentos de mayor concentración del poder consiguen neutralizar esta inestabilidad. Durante el Imperio acadio (ca. 2334-2154 a. e. c.), el territorio se unifica por primera vez bajo una autoridad central, pero la naturaleza sigue marcando sus límites. El colapso del poder acadio coincide con un episodio prolongado de aridificación, conocido como el evento climático de 4,2 ka —4200 años aproximadamente—, que afecta de forma directa a la producción agrícola en amplias zonas del norte de Mesopotamia. A la tensión política se suma entonces el fracaso de las cosechas, el abandono de asentamientos y el debilitamiento del sistema en su conjunto.

Este recorrido ayuda a entender que la forma mesopotámica de pensar la muerte surge de la experiencia acumulada durante generaciones. Desde los primeros asentamientos hasta las grandes ciudades del II milenio a. e. c., las poblaciones de la región habitaron un mundo donde pocas cosas ofrecían garantías duraderas.

Las fuentes literarias y rituales del III y II milenio a. e. c., como la *Epopeya de Gilgamesh* o el *Descenso de Inanna al inframundo*, describen con bastante precisión qué ocurre con una persona después de morir en Mesopotamia. El inframundo (Kur) no es un lugar de recompensa ni de castigo moral como puede pasar con el cielo y el infierno cristianos, sino un espacio donde los muertos

continúan existiendo de forma empobrecida, sin capacidad de actuar por sí mismos y dependientes de los vivos.

En la *Epopeya de Gilgamesh*, cuando Enkidu relata a Gilgamesh lo que ha visto en el mundo de los muertos, deja claro que allí no hay justicia ni compensación. Los difuntos comen polvo, beben agua turbia y permanecen en una existencia apagada. La diferencia entre unos muertos y otros no depende de su conducta en vida, depende de cómo los vivos han tratado el cadáver y de cómo lo honran. Depende de haber recibido sepultura, de tener descendencia que les haga ofrendas o ser recordados por su familia. El que no ha sido enterrado correctamente vaga inquieto; el que no tiene quien lo recuerde se degrada aún más. El muerto depende directamente de lo que hagan los vivos.

El *Descenso de Inanna al inframundo* refuerza esta idea desde otro ángulo. Cuando la diosa cruza las puertas del Kur, pierde progresivamente sus atributos y su capacidad de actuar. Al final es juzgada, condenada y colgada como un cadáver. Ni siquiera una divinidad puede evitar quedar sometida a las leyes del inframundo. El texto muestra que entrar en el mundo de los muertos implica una pérdida total de iniciativa y una sujeción absoluta a un orden sin negociación que valga.

En Mesopotamia, atender a los muertos era imprescindible para mantener el orden del cosmos. Un muerto que no ha sido atendido correctamente —sin enterramiento, sin ofrendas, sin memoria— se convierte en un etemmu insatisfecho, un espíritu que permanece ligado al mundo de los vivos. Los textos rituales y las prácticas de exorcismo indican que estos muertos abandonados pueden provocar enfermedades, trastornos domésticos o desgracias. Perturban a los vivos porque no han sido correctamente situados en el inframundo. Es curioso cómo ese concepto arcaico del fantasma que vaga molestando a los vivos por no haber muerto con dignidad ha llegado hasta nuestros días.

Más allá de la imagen del fantasma inquieto, el problema no es que el muerto quiera volver, sino que nadie se ha ocupado de él. La perturbación no nace de la maldad ni de la venganza, nace del abandono. El difunto queda suspendido en una posición incómoda,

demasiado cerca del mundo de los vivos porque no ha sido correctamente separado de él.

El cuidado de los muertos se convierte, bajo esta creencia, en una necesidad práctica para mantener el equilibrio entre ambos mundos. Un muerto bien enterrado, alimentado mediante ofrendas y recordado por su nombre, queda fijado en el inframundo. Un muerto olvidado permanece como una presencia problemática.

La descendencia adquiere un valor que va mucho más allá de la vida. Tener hijos garantizaba continuidad familiar, ayuda en el trabajo y también alguien que se ocupara de ti después de morir. Alguien que enterrase el cuerpo, pronunciase tu nombre y mantuviese viva tu memoria. Morir sin descendencia implicaba el riesgo real del abandono, del deterioro en el inframundo y de convertirse en un muerto inquieto.

Leída así, esta concepción de la muerte no habla tanto del miedo a morir como del miedo a no ser cuidado, a quedar fuera de toda relación. Puede que por eso la figura del muerto que regresa a perturbarnos ha sobrevivido durante milenios bajo distintas formas, como la expresión persistente de una misma preocupación: la muerte exige atención, y el olvido tiene consecuencias.

EL PANTEÓN MESOPOTÁMICO COMO REFLEJO POLÍTICO

El panteón mesopotámico funciona como un sistema jerárquico que reproduce y aporta legitimidad a la organización política de las ciudades mesopotámicas. Los dioses gobiernan el cosmos del mismo modo que los reyes gobiernan las ciudades: toman decisiones, imponen normas, castigan, recompensan y exigen obediencia. En este contexto, la religión aparece muy pronto ligada al ejercicio del poder sobre la población. Unida al poder terrenal, fija las normas, marca los límites y da sentido a las leyes que regulan la vida de los hombres.

Desde los textos más antiguos, la divinidad aparece organizada en asambleas donde los dioses se reúnen, discuten y se pelean por el poder, algo, como podréis comprobar, tremendamente humano. El universo se concibe como un territorio que debe ser organizado, mantenido y administrado, y esa tarea recae en una élite divina que actúa como un gobierno celestial.

Los dioses desempeñan funciones reconocibles: unos gobiernan, otros aconsejan, otros juzgan y otros ejecutan decisiones. Todo queda sometido a su gestión. El tiempo, el clima, la fertilidad de la tierra, la estabilidad de la ciudad o el destino tras la muerte forman parte de un mismo sistema de control que regula el mundo.

En la base de este sistema se sitúa la tríada formada por Anu, Enlil y Ea, una distribución del poder que refleja una concepción compleja y bien definida de la autoridad.

Anu es el dios del cielo y la autoridad suprema del panteón mesopotámico. Es uno de los dioses más antiguos que conocemos en Mesopotamia, y aparece ya en los primeros textos sumerios como la figura que ocupa la cúspide del orden divino. Su función principal es garantizar el orden del mundo. Es el dios que concede autoridad a otros dioses, el que valida quién manda y bajo qué condiciones.

En los mitos y textos religiosos, Anu preside la asamblea divina. Allí se reconocen jerarquías, se reparten funciones y se toman decisiones fundamentales. Digamos que es el garante de todo el sistema. Algo así como un capo de la mafia. Los otros dioses actúan porque Anu les otorga ese poder, pero Anu no se ensucia las manos, no interviene, intervienen el resto de dioses porque él se lo encarga.

Esta forma de entender la soberanía resulta muy coherente con la lógica política mesopotámica. El poder más alto no necesita intervenir constantemente para ser efectivo. Basta con decidir quién puede ejercerlo y bajo qué condiciones. Anu garantiza que el sistema funcione y que las responsabilidades queden bien repartidas. El trabajo sucio lo hacen otros.

Enlil es el dios que manda de verdad en el mundo. Es quien gobierna el espacio donde viven los seres humanos. Si Anu es el capo que decide quién tiene autoridad, Enlil es el *sottocapo*, es decir,

quien la ejerce. Es el dios que ejecuta, impone y hace cumplir el orden.

En los textos sumerios, Enlil aparece como el responsable directo del funcionamiento del mundo habitable. Controla los vientos, las tormentas y los fenómenos que afectan a las cosechas y a la supervivencia. Cuando el orden se mantiene, es porque él lo sostiene. Cuando se rompe, es quien castiga. Sus decisiones se traducen en sequías, inundaciones, derrotas militares o destrucción de ciudades enteras.

Enlil decreta el destino porque tiene capacidad para hacerlo cumplir. Es una presencia temida. En muchos mitos, su reacción ante el desorden es inmediata y brutal. Cuando los humanos molestan demasiado, cuando el ruido, la desobediencia o el caos se desbordan, Enlil responde con violencia.

En la *Epopeya de Gilgamesh* participa en la asamblea divina en la que se decide el diluvio, y es uno de sus principales defensores. Según estos textos, la humanidad se ha multiplicado tanto que hace ruido, altera el equilibrio del mundo y perturba el descanso de los dioses. Como responsable directo del orden del mundo habitable, interpreta ese exceso como un problema que debe resolverse. Su solución es radical: eliminar a los humanos mediante una catástrofe total.

Tras la catástrofe, se enfurece al descubrir que un humano —Utnapishtim— ha sobrevivido gracias a la intervención de Ea, que lo ha advertido en secreto. Este episodio muestra de forma bastante clara cómo funciona Enlil. No razona en términos de compasión ni de justicia humana. Actúa como una autoridad que gestiona el mundo y elimina lo que considera un exceso o una amenaza para el equilibrio.

Ea, llamado Enki en sumerio, es el dios del conocimiento, de las aguas dulces y de la técnica. Es el que sabe cómo funciona el mundo. Siguiendo con la metáfora de la mafia, Anu organiza el poder, es el capo, Enlil quien lo ejecuta, el *sottocapo*, y Ea es el cerebro que hace que todo no se vaya a la mierda, el *consigliere*. Su ámbito no tiene nada que ver con la autoridad ni la violencia, sino con la comprensión de los mecanismos que sostienen la realidad.

Ea habita el Apsu, el dominio de las aguas subterráneas, de donde brota la vida y de donde proceden los recursos que permiten que el mundo funcione. Desde ahí observa, calcula y decide cuándo intervenir. No gobierna ciudades ni impone castigos masivos. Su manera de actuar consiste en resolver problemas, incluso cuando esos han sido creados por otros dioses.

En los mitos, Ea aparece de forma recurrente como el dios que evita el colapso total del sistema. Como decía antes, cuando Enlil decide exterminar a la humanidad con el diluvio, Ea no lo enfrenta abiertamente, pero lo sabotea. Advierte a Utnapishtim, le explica cómo construir la embarcación para sobrevivir al diluvio y asegura la supervivencia. Se entiende que eliminar por completo a los humanos rompe el equilibrio general, ya que sin humanos no hay trabajo, ni cultos, ni ofrendas.

Ea es también el dios que participa en la creación del hombre. En los relatos mesopotámicos, los humanos nacen como una solución práctica y nada agradable para nosotros: alguien tiene que trabajar para los dioses. Ea es quien aporta el conocimiento técnico necesario para llevar a cabo esa creación.

Estos tres dioses sostienen un sistema que combina legitimidad, fuerza y conocimiento, todo lo que cualquier estructura política real debe tener.

El mundo, para los mesopotámicos, no se gobierna solo con autoridad ni solo con violencia. Hace falta alguien que decida, alguien que ejecute y alguien que piense. Cuando ese equilibrio se mantiene, el sistema aguanta. Cuando se rompe, el desastre está servido.

El modelo articulado en torno a la tríada Anu-Enlil-Ea se desarrolla en un contexto muy concreto: el de las ciudadestado del sur de Mesopotamia durante el III milenio a. e. c., especialmente en la época sumeria y durante el período Dinástico Arcaico. Se trata de un mundo fragmentado, con múltiples centros de poder, donde ninguna ciudad logra imponerse de forma estable sobre las demás. Ese escenario político se refleja en un panteón donde el poder está

repartido y el equilibrio depende de la colaboración y el conflicto entre distintas divinidades.

Este esquema comienza a tensionarse a partir de finales del III milenio a. e. c. y, sobre todo, durante el II milenio a. e. c., cuando Babilonia pasa de ser una ciudad secundaria a convertirse en un actor político de primer orden. El reinado de Hammurabi (ca. 1792-1750 a. e. c.) marca un punto de inflexión. Por primera vez en siglos, una ciudad logra imponerse de manera duradera sobre amplios territorios de Mesopotamia y articular un poder centralizado.

Este nuevo escenario político exige una reconfiguración del panteón. El modelo de poder distribuido que representaba la tríada deja de resultar suficiente para legitimar una autoridad única. Es en este contexto donde se produce la ascensión de Marduk, dios tutelar de Babilonia.

El *Enūma Eliš* es un poema cosmogónico redactado en acadio, cuya forma canónica se fija durante el período babilónico medio (ca. 1600-1200 a. e. c.), aunque recoge tradiciones anteriores. El texto se recitaba públicamente en Babilonia durante la fiesta del Año Nuevo —Akītu—, en un contexto ritual estrechamente ligado al poder real. No se trata, por tanto, de un relato abstracto sobre el origen del mundo, es un texto pensado para reafirmar un orden político concreto.

El poema narra cómo Marduk derrota a Tiamat, personificación del caos, en una guerra cósmica. A partir de esa victoria crea el mundo utilizando el cuerpo de la diosa vencida y asume el control del cosmos.

Marduk exige que su palabra sea definitiva, que sus decretos no puedan ser revocados y que los demás dioses reconozcan su autoridad. La asamblea divina acepta estas condiciones y lo proclama rey, entregándole las insignias del poder.

Este gesto ritualiza un proceso reconocible en la política terrenal, el de la concentración del poder en una sola figura. Las funciones que antes estaban repartidas se agrupan ahora en Marduk. La soberanía, la capacidad de imponer decisiones y la inteligencia organizadora dejan de actuar como fuerzas separadas y pasan a

depender de una autoridad central. Anu, Enlil y Ea no desaparecen, pero quedan subordinados a un nuevo orden.

El *Enūma Eliš* funciona como una justificación mítica del dominio de Marduk y, por extensión, de la hegemonía de Babilonia durante el II milenio a. e. c. El poema proyecta al plano divino el proceso histórico del paso de un sistema de equilibrios múltiples a un modelo de poder centralizado. La teología acompaña a la política y le proporciona un marco simbólico que la hace comprensible a ojos de la población.

El Kur —inframundo— forma parte del mismo sistema que gobierna el mundo de los vivos. Es un espacio integrado en el orden cósmico y gestionado con la misma lógica que organiza la ciudad, el poder y las relaciones humanas. El inframundo posee normas propias, autoridades reconocidas y una estructura estable que regula el destino de los muertos.

La soberanía del Kur recae en Ereshkigal, diosa del mundo subterráneo y máxima autoridad del inframundo. Ereshkigal gobierna ese espacio desde su trono y ejerce un control directo sobre todo lo que ocurre en él. Toda persona que muere entra bajo su jurisdicción. Su poder no depende de decisiones externas ni de consensos. Ella decide sobre quién llega al Kur, quedando incorporado a su dominio y sometido a sus leyes. Ereshkigal administra la permanencia de los muertos y garantiza que el orden del inframundo se mantenga intacto.

Bajo su autoridad actúan los Anunnaki, un colectivo numeroso de divinidades que cumplen funciones administrativas y judiciales. Podría decirse que son algo así como los burócratas divinos: aplican las normas, dictan sentencias y asignan el lugar que corresponde a cada muerto dentro del inframundo. Su papel consiste en hacer funcionar el sistema día a día, garantizando que el Kur sea un territorio regulado donde cada difunto ocupa una posición concreta.

La entrada de Nergal en el gobierno del Kur añade una dimensión fundamental. Nergal es el dios de la guerra, la violencia, las epidemias y la muerte repentina. Su presencia enlaza directamente el inframundo con la experiencia cotidiana de los vivos. Las muertes

causadas por conflictos, enfermedades o catástrofes forman parte del mismo orden que continúa después del fallecimiento. Nergal aporta al Kur la lógica de la destrucción que ya opera en el mundo de arriba.

El inframundo reproduce el funcionamiento general del cosmos mesopotámico. El poder se ejerce mediante soberanos, se ejecuta a través de agentes intermedios y se mantiene gracias a una jerarquía clara. La muerte traslada al individuo a otro ámbito donde las reglas siguen vigentes. Aquí pega mucho la famosa expresión de «no descansar ni después de muerto».

Este recorrido no agota, ni mucho menos, la complejidad del panteón mesopotámico. Pero este no es un libro de teología, y podrían correr ríos de tinta hablando sobre divinidades mesopotámicas, ya que Mesopotamia contó con decenas de dioses y diosas, cultos locales, divinidades tutelares y tradiciones que cambiaron con el tiempo y con cada ciudad. Como decía al principio, no creyeron lo mismo un sumerio del III milenio que un babilonio del II, ni adoraron a los mismos dioses con la misma intensidad. El panteón se adaptó, se reorganizó y se reescribió tantas veces como cambió la propia historia de la región.

Aun así, este recorrido permite que os hagáis una idea bastante clara de cómo funcionaba el sistema. El panteón mesopotámico se articula como un orden completo y profundamente político.

El poder organiza la vida, se concentra cuando es necesario y continúa después de la muerte.

Construir el más allá

Durante milenios, las sociedades mesopotámicas compartieron una misma certeza: la muerte formaba parte del orden cósmico y no traía consigo recompensa alguna. Morir no resolvía los problemas de la vida ni abría un horizonte mejor. Simplemente marcaba el final de la experiencia humana tal y como se conocía. Esta forma de entender la muerte nace de la experiencia histórica acumulada en un

entorno inestable, donde ciudades, cosechas y poderes podían desaparecer de un momento a otro.

En los textos más antiguos, el destino de los muertos aparece descrito como un espacio separado del mundo de los vivos, organizado y sometido a normas. Con el paso del tiempo, ese espacio adquiere contornos más definidos y autoridades reconocibles. Entrar en el inframundo implica quedar fijado a un orden del que no se sale sin alterar el equilibrio general. La vida y la muerte funcionan como partes de un mismo sistema cerrado, donde cualquier ruptura exige una compensación.

Este marco explica por qué la muerte no se concibe como una prueba ni como un juicio. La conducta en vida no modifica el destino final. Reyes, héroes y campesinos acaban compartiendo la misma condición. La muerte no corrige las injusticias ni introduce un equilibrio que la vida no garantizó, solo pone fin al recorrido.

Esta idea, asumida durante generaciones, adquiere una profundidad especial cuando se observa desde la experiencia de Gilgamesh.

La *Epopeya de Gilgamesh* nos ha llegado en acadio en versiones del II milenio a. e. c., y se apoya en relatos sumerios más antiguos. Con el tiempo se copió, se reescribió y acabó cristalizando en una versión canónica babilónica.

Gilgamesh es presentado como rey de Uruk, una figura excepcional por su fuerza y su origen semidivino, pero también como un gobernante opresivo. Su poder desmedido provoca el malestar de la ciudad y lleva a los dioses a crear a Enkidu, un ser modelado en barro, humano pero aún ajeno a la vida social. Enkidu vive en la estepa, entre animales, sin leyes ni lenguaje. Su entrada en la ciudad y su enfrentamiento con Gilgamesh marcan el inicio de una relación que transforma a ambos.

La amistad entre Gilgamesh y Enkidu ocupa el centro del relato. Juntos realizan hazañas que desbordan los límites impuestos a los humanos y desafían el orden establecido. Ese exceso tiene consecuencias. El punto de ruptura llega con el episodio del Toro Celeste: Ishtar, humillada por el rechazo de Gilgamesh, exige a Anu

que le entregue esa fuerza destructiva, y Anu termina cediendo. El Toro cae sobre Uruk como castigo, Gilgamesh y Enkidu lo matan, y ahí se cruza una línea que ya no tiene marcha atrás. Los dioses se reúnen y dictan una compensación: uno de los dos debe morir. La elección recae sobre Enkidu.

La muerte de Enkidu es agónica. Enferma, se debilita y sufre durante días. Gilgamesh asiste impotente al deterioro del cuerpo de su compañero. Cuando Enkidu fallece, el rey se niega a enterrarlo. Permanece junto al cadáver hasta que el cuerpo se descompone. Cuando los gusanos caen de su nariz, Gilgamesh comprende que el cuerpo de su amigo, modelado en barro, regresa al barro —polvo eres y en polvo te convertirás—. Y entiende que su propio cuerpo seguirá exactamente el mismo camino, el miedo remoto a morir, a desaparecer, a no ser.

A partir de ahí, el poema cambia de tono. Gilgamesh abandona Uruk impulsado por un miedo material. No teme un castigo tras la muerte ni un juicio divino; teme dejar de existir. Viaja en busca de Utnapishtim, porque es el único humano que escapó a ese destino, cuando el dios Ea (Enki) lo salva del diluvio universal.

Durante su viaje, Gilgamesh fracasa en todas las pruebas. La inmortalidad no está al alcance de los humanos, ni siquiera al alcance de un rey. Cuando regresa a Uruk, lo hace sin haber resuelto su miedo, y lo único que le queda es su legado: la ciudad que gobierna, las obras construidas y la memoria compartida.

Desde esta experiencia se entiende mejor la relación mesopotámica con los muertos. El cuidado del difunto busca contener el impacto de su ausencia. Enterrar, ofrecer y recordar no salva al muerto, pero permite que el mundo de los vivos siga funcionando sin descomponerse.

Las prácticas funerarias, los rituales domésticos y las ofrendas periódicas a los ancestros cumplen esa función. Un muerto bien atendido queda integrado en el orden del mundo; sin embargo, uno olvidado genera inestabilidad y, hablando mal y pronto, se dedica a joder la marrana.

LOS ENTERRAMIENTOS EN MESOPOTAMIA: GESTIONAR LA AUSENCIA

El registro arqueológico y las fuentes escritas documentaron una amplia variedad de prácticas funerarias en la historia de Mesopotamia. Desde el III milenio hasta comienzos del II milenio, las comunidades del valle del Tigris y el Éufrates desarrollaron soluciones diversas para tratar a sus muertos, adaptadas a contextos urbanos, familiares y sociales distintos. Se documentaron fosas simples excavadas en el suelo, enterramientos bajo las viviendas, tumbas en patios domésticos, espacios comunitarios, necrópolis periféricas y complejos hipogeos de varias cámaras, a menudo vinculados a sectores dirigentes.

Especialmente durante el período Dinástico Arcaico se documentan con claridad enterramientos intramuros en contextos urbanos del norte y centro de Mesopotamia. En la ciudad de Mari, por ejemplo, las excavaciones han identificado fosas y cámaras funerarias bajo pavimentos domésticos, reutilizadas durante varias generaciones. Este tipo de enterramiento doméstico, también constatado en otros asentamientos del Medio Éufrates, integró a los difuntos en el espacio cotidiano de la vivienda. La casa funcionó como lugar de vida y lugar de memoria, vinculando de forma directa a vivos y muertos.

Este modelo doméstico se mantuvo, con variaciones, durante el período acadio (ca. 2334-2154 a. e. c.), y continuó plenamente vigente en la época paleobabilónica (ca. 1900-1600 a. e. c.). En estos momentos, las fuentes textuales permitieron observar con mayor claridad las prácticas rituales asociadas al cuidado de los antepasados. Entre ellas destacó el *kispum*, muy bien documentado en textos paleobabilónicos.

El *kispum* consistió en la realización periódica de ofrendas de comida y bebida —pan, cerveza, agua— destinadas a los muertos de la familia. Estas ofrendas se llevaron a cabo en el ámbito doméstico o en espacios asociados a los enterramientos. Formaron parte de la rutina familiar y establecieron una relación continua entre vivos y

muertos. El rito se inscribió en una temporalidad regular y reforzó la presencia de los antepasados en la vida cotidiana.

Como hemos tratado antes, bajo la concepción mesopotámica, el difunto se transforma en un *etemmu*, una entidad que continúa existiendo en una condición dependiente. El *etemmu* atendido permanecía integrado en el orden familiar. El *etemmu* desatendido introducía perturbaciones que afectaban a la casa y a quienes la habitaban. El cuidado funerario cumplió así una función estabilizadora, tanto en el plano simbólico como en el social.

Esta responsabilidad recayó principalmente en la estructura familiar. En época paleobabilónica, los textos indicaban que el hijo mayor asumía de forma preferente la obligación de mantener el *kispum*. Esta práctica reforzó la importancia de la descendencia y de la continuidad genealógica. Si no tenías hijos, la cosa se ponía bien fea cuando te morías; por ello, el cumplimiento del ritual sostuvo el equilibrio entre generaciones y garantizó la correcta integración de los muertos en el orden social.

Junto a los enterramientos domésticos, se documentaron también necrópolis extramuros en determinados contextos del III milenio. En varios enclaves del Alto y Medio Éufrates, la arqueología ha identificado áreas funerarias organizadas, con tumbas alineadas y reutilizadas durante largos períodos, que funcionaron como espacios de memoria colectiva vinculados a comunidades concretas. Estos espacios funcionaron como paisajes de memoria colectiva, visibles en el territorio y vinculados a comunidades concretas y a tradiciones locales bien definidas.

El registro arqueológico reveló, además, una práctica frecuente en todo este período: los enterramientos secundarios. Tras la descomposición del cuerpo, los huesos fueron recolocados, agrupados o reorganizados dentro de la tumba. Cráneos reunidos, haces de huesos largos y restos cuidadosamente ordenados indicaron una intervención consciente sobre el cadáver cuando ya había perdido su forma reconocible. Estas prácticas se documentaron tanto en contextos domésticos como en necrópolis y cámaras funerarias reutilizadas.

El tratamiento del cadáver asume la transformación física como parte del recorrido humano. El cuerpo se descompone y desaparece, y la atención ritual se dirige a la relación que los vivos mantienen con ese muerto ya transformado. La memoria activa, las ofrendas periódicas y el cuidado reiterado sostienen esa relación en el tiempo.

Incluso en los hipogeos monumentales asociados a élites urbanas, especialmente documentados en determinados contextos del III milenio, el principio es el mismo. La arquitectura funeraria resulta más compleja y los ajuares pueden ser más ricos, pero la función de organizar la ausencia y regular la relación entre vivos y muertos permanece.

Desde la fosa más humilde hasta la cámara más elaborada para gente con poderío, las soluciones funerarias mesopotámicas responden a la misma lógica. La pérdida del cuerpo se asume, se da por hecho y, a partir de esa pérdida, se construyen un conjunto de prácticas que permiten a la comunidad seguir funcionando.

La muerte se integra en la vida social, y gestionarla mediante gestos, obligaciones familiares y espacios compartidos permite que el mundo de los vivos continúe funcionando correctamente.

Las tumbas reales de Ur

El conjunto conocido como tumbas reales del Cementerio Real de Ur, excavado por Leonard Woolley en las campañas de Ur y publicado desde finales de los años veinte, se fechó en el Dinástico Arcaico III. En términos mesopotámicos, fue un episodio extremo por lo que allí se encontró.

En varias tumbas monumentales y en las llamadas *death pits* —fosas de la muerte— apareció un enterramiento principal acompañado por grupos numerosos de individuos colocados de forma ordenada, junto a carros, animales y un repertorio de objetos de prestigio —metales, piedras importadas, instrumentos musicales, armas, recipientes—. Aquí el ajuar funerario parece funcionar como una proyección simbólica del estatus, la riqueza y el poder

acumulados en vida, trasladados a la tumba como forma de perpetuar esa posición más allá de la muerte.

El dato más duro es la presencia de muertes simultáneas o asociadas al funeral de las tumbas principales. En origen se interpretó que se trató de un sacrificio ritual y los arqueólogos defendieron que los cuerpos se dispusieron con cuidado, como parte de una ceremonia planificada. La discusión posterior se centró en el cómo: durante décadas se repitió la idea del envenenamiento, pero análisis más recientes de restos craneales propusieron una ejecución ritual con trauma *perimortem*, seguida de procedimientos para retrasar la descomposición y permitir la puesta en escena del conjunto.

Vistas en contraste con la práctica más extendida —enterramientos domésticos, reutilización de cámaras, ritos repetidos en el tiempo—, las tumbas de Ur no cambian «lo mesopotámico» como sistema, pero sí enseñan que cuando una élite quiso convertir el funeral en una demostración pública de rango, necesitó recursos, especialistas, materias primas lejanas y una violencia ritual difícil de sostener como una acción generalizada.

Las tumbas reales de Ur muestran hasta dónde podía llegar el poder cuando intentaba colonizar la muerte, prolongando en ella la jerarquía, el control y el prestigio acumulados en vida. Un intento macabro de dominar, en vano, lo inevitable.

MORIR CON LO JUSTO Y NECESARIO

Por regla general, el registro arqueológico del III y comienzos del II milenio documenta ajuares funerarios modestos y reiterativos en contextos muy diversos del sur y el centro de Mesopotamia. En fosas simples, enterramientos domésticos, cámaras reutilizadas y necrópolis extramuros aparecen de forma recurrente vasijas cerámicas, cuencos, jarras y pequeños recipientes. En menor medida se documentan adornos personales, sellos cilíndricos o herramientas sencillas.

La composición de estos ajuares es significativa por lo que no contienen, ya que no existe una acumulación de bienes que nos esté indicando una preparación para una vida futura autónoma. Los objetos pertenecen al ámbito doméstico y cotidiano y remiten a prácticas conocidas del plano terrenal como comer, beber, identificar, recordar.

La cerámica constituye el elemento más constante durante mucho tiempo. Desde contextos del III milenio hasta enterramientos paleobabilónicos, los recipientes aparecen asociados al cadáver o a los restos óseos en tumbas reutilizadas. Su presencia coincide con lo que conocemos por las fuentes escritas: ofrendas alimenticias regulares, sencillas y repetidas que marcan una práctica continuada.

Los objetos personales documentados en algunos enterramientos permiten reconocer al difunto dentro de un marco familiar y social concreto. No construyen una biografía idealizada ni distinguen moralmente al individuo, sino que funcionan como marcadores mínimos de pertenencia.

En los enterramientos secundarios, especialmente frecuentes entre el III y comienzos del II milenio a. e. c., los ajuares adquieren un papel organizador. Cuando el cuerpo ya se ha descompuesto y los restos son recolocados, los recipientes y objetos ayudan a estructurar el espacio funerario. Huesos y materiales se integran en conjuntos estables, pensados para perdurar y ser revisados.

Los ajuares funerarios mesopotámicos nos dictan que la muerte no se resolvía en el momento del entierro. Los objetos documentan una relación prolongada, concreta y repetida entre vivos y muertos con la finalidad de mantener el orden, como hemos visto en el capítulo.

CERRAR EL CÍRCULO: VIVIR SABIENDO QUE EL FINAL EXISTE

Al recorrer el mundo funerario mesopotámico en su conjunto, se percibe una preocupación constante por sostener la vida cotidiana

tras el fallecimiento de alguien. La muerte introducía una discontinuidad difícil de asumir, y las comunidades respondieron integrándola en su rutina mediante prácticas de cuidado a los difuntos que se transmitieron de una generación a otra.

Los textos cuneiformes hablan de obligaciones heredadas, de ofrendas y rezos que debían cumplirse. La arqueología muestra tumbas abiertas una y otra vez, ajuares modestos y espacios funerarios situados en el corazón de los asentamientos. Entre ambos registros aparece la idea de que el muerto dejaba de estar vivo, pero su presencia persistía como vínculo, deuda y memoria.

En la *Epopeya de Gilgamesh*, el rey emprende una huida desesperada ante el miedo a dejar de existir. Durante su viaje no encuentra respuestas, solo fracasos que lo devuelven una y otra vez a su condición humana. Al regresar a Uruk comprende que frente a la muerte no hay rey, campesino, pobre ni rico que se salve, y asume que lo único que permanece es aquello que se construye mientras se vive y se comparte con otros.

Mesopotamia, en ese sentido, me enseñó a convivir con el final. Sin maquillarlo y sin dramatizarlo. Los cuidados a los muertos servían para hacer algo frente a la desgracia, para no quedarse quieto ante la pérdida. Cuidar al difunto permitía sentirse útil, seguir implicado y mantener cerca a la persona que ya no estaba.

5. La permanencia en lo eterno

Que no tiene principio ni tiene fin.

Esta idea rondaba continuamente mi cabeza desde pequeño y, hoy por hoy, sigue torturándome de forma insistente. Cuando pienso en lo eterno, mi reacción física es querer correr sin rumbo, mi cuerpo y mi mente necesitan escapar al no poder concebirlo.

Habitamos y existimos dentro de un orden que no llegamos a comprender del todo, atravesados por un tiempo que nos da y nos quita. ¿Cómo pensar la eternidad desde una mente finita?

En la actualidad, solemos asociar la eternidad a la idea de tiempo infinito, a una existencia que se prolonga sin término. Pensarla de este modo resulta inquietante. Vivir para siempre parece tan difícil de asumir como desaparecer para siempre. Esta inquietud se ve reforzada por la certeza contemporánea de que el planeta que habitamos y el propio universo también tienen un final. La eternidad aparece así como un pensamiento difícil de integrar en la experiencia humana, marcada inevitablemente por el paso del tiempo.

Durante gran parte de nuestra historia, la percepción de lo eterno fue muy distinta. El mundo se presentaba como una realidad estable, carente de un horizonte de desaparición. La noción de un final absoluto del cosmos no formaba parte del marco mental desde el que se interpretaba la realidad. En ese contexto, la eternidad se vinculó de forma recurrente a la permanencia del orden y a la estabilidad de lo que no se degrada con el tiempo.

Si nos situamos en la experiencia de una persona que reflexiona sobre la eternidad hace miles de años, la observación de la

naturaleza ofrece un marco claro para comprender el ciclo de las estaciones, los ríos que nacen en las montañas y desembocan en el mar, la sucesión del día y la noche, el movimiento regular de los astros y la luna. Estos fenómenos no aparecen como acontecimientos aislados, sino como expresiones de un orden que se repite, se mantiene y sobrevive al deceso. Atender a estos ritmos lleva a concebir la eternidad como la continuidad del mundo, como una regularidad que mantiene la vida y el equilibrio del cosmos.

Desde una perspectiva humana, marcada por una existencia limitada y frágil, el nacimiento y la desaparición se integran dentro de ese mismo orden. La vida individual ocupa un lugar transitorio en un sistema más amplio que no se interrumpe con la muerte.

Esta manera de entender la eternidad alcanza una de sus formulaciones más complejas y coherentes en la cultura egipcia. La experiencia cotidiana del Nilo, con su crecida anual y su retirada periódica, refuerza una percepción del tiempo basada en la repetición y la estabilidad. El mundo se presenta como un sistema regido por ritmos constantes, en el que la continuidad se impone como principio fundamental.

La eternidad egipcia tiene, por decirlo así, dos modos de existir que se cruzan y se necesitan. Por un lado está *neheh*, el tiempo que vuelve, el sol que nace cada mañana, la crecida del Nilo que regresa cada año, los ritmos que se repiten y mantienen el mundo funcionando. Es una eternidad en movimiento, basada en la renovación.

Por otro lado está *djet*, la eternidad que no corre, lo que queda fijado, protegido del desgaste, anclado para que no se lo coma el tiempo. Aquí entran la arquitectura, la escritura, el nombre y, sobre todo, el cuerpo preservado. *Neheh* es el ciclo; *djet* es la permanencia. Y el egipcio vive y muere intentando encajar en ambas.

Para comprender este capítulo resulta esencial tener presentes estas dos formas de eternidad, ya que estructuran de manera profunda la visión egipcia del mundo y de la muerte. La vida humana se inscribe en el ritmo de renovación que sostiene el cosmos, mientras que el cuidado del cuerpo, del nombre y de la

memoria busca asegurar una forma de permanencia dentro de ese mismo orden.

La civilización que se negó a extinguirse

Concebir el antiguo Egipto implica enfrentarse a una escala temporal poco habitual. Pocas culturas en la historia de la humanidad mantuvieron durante tanto tiempo una misma forma de relacionarse con la naturaleza, de organizar el poder y de pensar la muerte. A lo largo de casi cuatro mil años, Egipto atravesó cambios políticos profundos, períodos de centralización y fragmentación, revueltas internas, crisis económicas y transformaciones dinásticas. Sin embargo, bajo esas variaciones, persistió una manera reconocible de entender la vida, el tiempo y el orden.

La continuidad resulta aún más llamativa si se tiene en cuenta la duración excepcional de esta civilización. Muchas de las ideas que sostienen su visión del mundo se forjan ya en el Egipto predinástico, antes incluso de la existencia de un Estado unificado. La relación simbólica con el Nilo, la importancia del ritual, el cuidado del cuerpo y las primeras concepciones de una vida tras la muerte aparecen tempranamente en comunidades que habitan el valle y observan sus ritmos naturales.

Para entender la muerte en el antiguo Egipto resulta necesario recorrer sus distintas etapas históricas, ya que la concepción del más allá se construye siempre desde una determinada forma de vivir y de habitar el mundo.

Etapas históricas y períodos intermedios en el antiguo Egipto

Egipto predinástico (ca. 4000-3100 a. e. c.)

En el ámbito funerario, las tumbas predinásticas ofrecen una información valiosa. Los enterramientos, por lo general simples fosas excavadas en la arena, muestran una atención clara al cuerpo del difunto. La posición fetal, la orientación y la presencia de ajuares indican una concepción de la muerte que va más allá de la mera eliminación del cadáver. Vasijas, herramientas, adornos personales y alimentos acompañan al difunto, sugiriendo una continuidad entre la vida y la muerte que aún no está formulada de manera doctrinal como veremos más tarde, pero sí vivida de forma práctica.

Estas prácticas funerarias tempranas revelan la existencia de un pensamiento simbólico estructurado, en el que el cuerpo, el cuidado y la memoria comienzan a ocupar un lugar central. No se trata todavía de una ideología funeraria sistematizada, pero sí de un conjunto de gestos y decisiones que anticipan las concepciones posteriores sobre la pervivencia, la identidad y la relación entre los vivos y los muertos.

El Reino Antiguo (ca. 2686-2181 a. e. c.)

La arquitectura funeraria del período refleja una concepción muy precisa de la muerte real. La continuidad del faraón tras el fallecimiento se presenta como una necesidad colectiva. El rey difunto sigue desempeñando un papel activo en el mantenimiento del orden cósmico, ahora desde una dimensión diferente. La muerte no interrumpe su función como rey, la transforma.

La escritura adquiere aquí un valor decisivo como herramienta de permanencia y como medio para asegurar la eficacia del ritual.

En el plano social, el acceso a una vida plena tras la muerte aparece estrechamente ligado al estatus. Aunque las élites administrativas desarrollan sus propias tumbas y formas de conmemoración, la ideología funeraria del Reino Antiguo refuerza la singularidad del faraón y subraya la distancia simbólica entre el rey y el resto de la población. La eternidad plena se presenta como un privilegio fundamentalmente real.

El Primer Período Intermedio (ca. 2181-2055 a. e. c.)

Se caracteriza por una reducción notable de las grandes construcciones monumentales. La desaparición de proyectos estatales refleja la pérdida de capacidad organizativa del poder central, pero no implica una paralización de la vida cultural. Al contrario, el registro arqueológico muestra una continuidad en los asentamientos, en la producción artesanal y en las prácticas rituales, ahora adaptadas a un marco político fragmentado.

Las prácticas vinculadas a la muerte experimentan una transformación significativa. Textos y fórmulas antes restringidos al ámbito real comienzan a aparecer en tumbas de altos funcionarios y élites locales. Esta ampliación del acceso a recursos simbólicos relacionados con el más allá refleja un cambio profundo en la concepción de la vida tras la muerte y en la relación entre individuo, poder y eternidad.

Las inscripciones funerarias revelan un discurso centrado en la responsabilidad individual, la protección de la comunidad y la capacidad del difunto para mantener el orden en su entorno inmediato. Podemos decir que la muerte se convierte en un espacio donde se proyecta esta nueva forma de autoridad.

El Reino Medio (ca. 2055-1650 a. e. c.)

Las creencias relacionadas con la vida tras la muerte se amplían y se reformulan. El acceso a prácticas funerarias se extiende a sectores cada vez más amplios de la sociedad, en especial entre las élites locales. La muerte deja de ser un privilegio casi exclusivo del faraón y se convierte en un espacio donde el individuo adquiere un protagonismo creciente.

Las tumbas, tanto reales como privadas, reflejan esta nueva sensibilidad. La arquitectura se diversifica y se adapta a contextos regionales, mientras que los ajuares y los textos muestran una preocupación explícita por la identidad personal, la memoria y la

justificación moral del difunto. El individuo aparece definido por su conducta en vida, por su relación con la comunidad y por su capacidad para mantener el orden en su entorno.

El Segundo Período Intermedio (ca. 1650-1550 a. e. c.)

Las prácticas funerarias reflejan tanto la continuidad como la diversidad cultural. En las regiones bajo control egipcio se mantienen los rituales tradicionales, el cuidado del cuerpo y la centralidad de la tumba como espacio de memoria. En el delta, los registros arqueológicos muestran una combinación de elementos egipcios y levantinos, lo que evidencia procesos de hibridación cultural sin ruptura del marco simbólico general.

La muerte sigue ocupando un lugar importante en la vida social y religiosa, aunque las formas de representación y los recursos materiales varían según el contexto regional. La identidad del difunto se construye a partir de la pertenencia a una comunidad concreta, ya sea egipcia o híbrida, y se expresa a través de prácticas funerarias adaptadas a ese entorno.

El Reino Nuevo (ca. 1550-1070 a. e. c.)

En el ámbito funerario, el Reino Nuevo introduce cambios significativos. La monumentalidad se desplaza progresivamente desde las pirámides hacia complejos excavados en la roca, como los del Valle de los Reyes. Esta transformación responde tanto a motivos prácticos —mayor protección frente al saqueo— como a una nueva manera de concebir el espacio. La tumba se convierte en un lugar oculto, cargado de simbolismo, mientras que los templos se integran en el paisaje de los vivos.

Las creencias sobre la vida tras la muerte alcanzan un alto grado de sistematización. Textos, rituales y representaciones del más allá se multiplican y se difunden entre sectores cada vez más amplios de la sociedad. El viaje del difunto, el juicio moral y la necesidad de

superar pruebas para acceder a una existencia plena adquieren una formulación clara y detallada. La muerte se concibe como un proceso complejo que requiere preparación, conocimiento y protección ritual.

El individuo ocupa ahora un lugar más definido en el imaginario funerario. Aunque el faraón mantiene un papel como mediador cósmico, la salvación deja de depender exclusivamente de la cercanía al rey. La conducta en vida, la justicia, el cumplimiento del orden y la correcta ejecución de los rituales se presentan como condiciones necesarias para la continuidad tras la muerte.

De la fragmentación tardía a la desaparición del último reino independiente (ca. 1070-30 a. e. c.)

La conquista por Alejandro de Macedonia marca un nuevo giro histórico. Con el establecimiento de la dinastía ptolemaica, Egipto pasa a formar parte del mundo helenístico, pero conserva muchos de sus rasgos fundamentales. Los soberanos griegos adoptan la titulatura faraónica, participan en los cultos tradicionales y se presentan como continuadores del orden antiguo. La religión, los rituales funerarios y la concepción de la eternidad siguen articulando la vida social, incluso en un contexto profundamente multicultural.

Este largo período culmina con el reinado de Cleopatra VII, última soberana todavía formalmente independiente. Su derrota frente a Augusto en el año 30 a. e. c. supone la incorporación definitiva de Egipto al mundo romano.

Sin embargo, esta fecha no marca una ruptura cultural inmediata. Las creencias, los rituales y las prácticas funerarias continúan vigentes durante siglos, integradas ahora en un nuevo marco político. La manera egipcia de pensar el tiempo, la muerte y la permanencia sobrevive a la desaparición del Estado faraónico.

El orden del mundo

El mundo, para un egipcio, es un conjunto de condiciones materiales, naturales y sociales que hacen posible la vida. El río sigue su ciclo anual, el sol recorre el cielo cada día, los campos producen, la justicia se aplica y los límites se respetan: los del territorio frente al desierto, los del agua frente a la destrucción, los de la jerarquía social, los de la ley y los que separan a los vivos de los muertos. Cuando estas condiciones se mantienen, la vida continúa.

Se trata de una concepción profundamente práctica, basada en la dependencia directa del entorno. Pensada en términos terrenales, sin recurrir todavía a una lógica simbólica, la vida en el valle del Nilo dependía de la regularidad de sus crecidas. Si el río dejaba de aportar el agua y el limo necesarios para la agricultura, la subsistencia de sus habitantes entraba en una situación crítica.

Ese funcionamiento u orden cósmico recibe el nombre de Maat. Define la manera correcta en que el mundo debe operar. Abarca la naturaleza, la organización social, el ejercicio del poder, la justicia y la relación entre vivos y muertos.

Cuando se altera de alguna manera, la sequía, el hambre, la violencia, la injusticia, la guerra, el saqueo de tumbas o la pérdida de autoridad señalan una ruptura del equilibrio. Esa situación recibe el nombre de *isfet*. *Isfet* describe el deterioro del sistema y la amenaza de descomposición del mundo habitable.

El faraón cumple un papel crucial en el mantenimiento del Maat. Administra los recursos, imparte justicia, dirige los rituales y protege el territorio porque esas acciones sostienen las condiciones materiales y sociales que hacen posible la vida en Egipto. Gobernar implica impedir que el desorden se extienda y comprometa ese equilibrio.

El concepto queda así ligado a la pervivencia del poder jerárquico. El sistema político se presenta como la forma de garantizar la continuidad. El orden cósmico y el poder real aparecen vinculados: uno legitima al otro y ambos se refuerzan mutuamente.

La muerte se integra en este mismo esquema. El fallecimiento de una persona introduce una alteración que debe gestionarse. Al igual que veíamos en Mesopotamia, un cuerpo abandonado, una tumba destruida o un nombre olvidado generan inestabilidad. Por ese motivo, la muerte se regula mediante prácticas precisas.

El difunto necesita un cuerpo tratado, un espacio identificado y una memoria mantenida por los vivos. El cuidado de los muertos responde a la necesidad colectiva de evitar que la ruptura asociada a la muerte se convierta en un problema.

El sistema funerario, los mitos y las figuras divinas operan sin que podamos establecer una prioridad cronológica clara entre experiencia, ritual y relato. En este marco se inscribe la figura de Osiris.

OSIRIS: EL DIOS MOMIFICADO

Tal y como dicta el mito, Osiris fue rey en un tiempo mítico anterior a la historia humana. Gobernó el país junto a su esposa Isis y estableció un reinado caracterizado por el orden, la justicia y la prosperidad. Según la tradición, enseñó a los hombres la agricultura, las leyes y los ritos, y organizó conforme a un equilibrio en el que todo debía mantenerse en armonía y estabilidad.

Su hermano Seth, asociado al desierto, la violencia y el caos, ambicioso de poder, tendió una trampa a Osiris. Mandó construir un cofre ajustado exactamente a las medidas del cuerpo del rey y organizó un banquete. Durante la celebración, prometió regalar el cofre a quien encajara perfectamente en él. Osiris, ignorando el peligro, se introdujo en el cofre. Seth lo cerró, lo selló y lo arrojó al Nilo.

El cuerpo de Osiris fue arrastrado por el río hasta llegar a tierras lejanas. Su esposa Isis emprendió un largo viaje en su búsqueda hasta que logró recuperarlo. Sin embargo, Seth, al conocer la noticia del hallazgo, descubrió el lugar donde Isis había ocultado el cuerpo,

lo abrió y fragmentó el cadáver en varios pedazos, que dispersó por todo Egipto.

Isis, con la insistencia propia de una diosa, volvió a recorrer el territorio y reunió uno a uno los fragmentos del cuerpo de su esposo. Con la ayuda de su hermana Neftis y del dios Anubis, lo recompuso y llevó a cabo el primer ritual de embalsamamiento. De este modo, Osiris fue momificado y preparado para la vida tras la muerte.

Tras el ritual, Osiris recuperó la vida de forma limitada. No regresó al mundo de los vivos, sino que pasó a gobernar el de los muertos, donde se convirtió en juez y soberano del más allá. Desde ese momento, presidió el destino de los difuntos y garantizó el orden en el reino de la muerte.

Antes de separarse definitivamente de su esposo, Isis concibió un hijo con Osiris, al que llamó Horus. Por temor a las represalias de Seth, ocultó al niño y lo crio lejos de él, protegiéndolo hasta que alcanzó la edad adulta. Cuando Horus maduró, reclamó el trono legítimo de Egipto que había pertenecido a su padre.

Tras una serie de enfrentamientos, Horus venció a Seth y se convirtió en rey, restableciendo el orden instaurado por Osiris. De este modo, el poder quedó dividido entre el mundo de los vivos y el de los muertos, ambos regidos por una misma dinastía divina.

El mito de Osiris fija el marco desde el que los egipcios pensaron la muerte durante milenios. En él quedan establecidas las condiciones fundamentales del tránsito: la preservación del cuerpo, la necesidad del ritual y la existencia de un orden que regula el destino del difunto. Morir en Egipto significaba aspirar a reproducir el recorrido de Osiris: mantener la identidad y encontrar un lugar estable en el más allá.

LOS DIOSES DEL JUICIO Y LA RESURRECCIÓN

El pensamiento funerario egipcio no se articula en torno a una única divinidad, como sí vemos en otras culturas. La muerte es un proceso

complejo que implica tránsito, protección, juicio y permanencia, y cada una de estas dimensiones queda encomendada a una figura concreta del panteón. El sistema funciona como una estructura compartimentada.

Anubis ocupa el primer lugar en este recorrido, y es el dios más popular. Su ámbito es el cuerpo. Aparece representado con cabeza de chacal o como un chacal recostado, y está ligado a los animales que frecuentaban las necrópolis y a la vigilancia de los espacios funerarios. Preside el embalsamamiento, supervisa el tratamiento del cadáver y garantiza que el cuerpo quede correctamente preparado. Su presencia asegura que el difunto conserve una forma física estable, condición imprescindible para continuar existiendo tras la muerte. En escenas funerarias se le muestra inclinado sobre la momia o guiando al difunto, señalando el paso ordenado entre el mundo de los vivos y el de los muertos.

Junto a él aparecen Isis y Neftis, dos figuras inseparables del duelo y de la protección del cadáver. Ambas suelen representarse como mujeres humanas, identificables por sus jeroglíficos sobre la cabeza, situadas a los lados del difunto o del sarcófago. Su papel remite a la vigilancia, al lamento ritual y a la recomposición simbólica del cuerpo. Encarnan la atención constante que necesita el muerto, los cuidados, y actúan como barrera frente a cualquier amenaza que pueda alterar su integridad. En el imaginario egipcio, el duelo es una acción necesaria para restituir el equilibrio tras la muerte.

El tránsito culmina en el juicio, donde interviene Thot. Se le representa con cabeza de ibis o, en ocasiones, como un babuino, animales asociados a la observación, al cálculo y a la regularidad del tiempo. Thot registra el resultado del juicio del difunto. Su función consiste en fijar por escrito el veredicto, integrándolo de manera estable en el orden del mundo. La escritura, para los egipcios, no se limita a describir; convierte lo registrado en algo efectivo y duradero. El destino del difunto queda así formalizado y reconocido dentro del sistema cósmico, convirtiendo a Thot en una especie de notario de los muertos.

El criterio que rige ese juicio está personificado en Maat, representada como una mujer con una pluma de avestruz sobre la

cabeza. Esta sirve como referencia en la pesada del corazón que explicaremos con más detalle en el rito de la momificación. Maat expresa las condiciones que permiten que el mundo funcione: la justicia y el equilibrio bajo el orden egipcio. La vida del difunto se evalúa en relación con ese principio, que no pertenece al ámbito humano, sino al funcionamiento general del mundo.

Cuando ese equilibrio no se cumple interviene Ammit, una criatura híbrida con rasgos de cocodrilo, león e hipopótamo, los animales más peligrosos del entorno del Nilo. Ammit aparece junto a la balanza del juicio, y su función es destruir el corazón del difunto cuando este no supera la prueba, eliminando la posibilidad de continuidad.

Presidiendo el conjunto se encuentra Osiris, representado como un rey momificado, con la piel verdosa o negra, portando los atributos del poder. Osiris gobierna el reino de los muertos y encarna el destino al que aspira el difunto: permanecer como una identidad reconocible en el más allá.

Este entramado de divinidades muestra una concepción de la muerte organizada por funciones precisas. El cuerpo, el duelo, el juicio, la memoria y la permanencia se distribuyen entre figuras distintas que actúan de manera coordinada. La continuidad del individuo depende de que cada una de estas etapas se ejecute correctamente.

Dentro de este marco se desarrollan los rituales funerarios. Entre ellos, la momificación ocupa un lugar central, tanto por su función material como por su carga simbólica. Comprender cómo se realizaba, quién intervenía en ella y cómo fue transformándose a lo largo del tiempo permite entender de qué manera los egipcios gestionaron la muerte en la práctica cotidiana y de qué manera entendían el cuerpo humano.

LAS PIEZAS DEL ALMA

Antes de entrar de lleno en la momificación, conviene entender que una persona en el antiguo Egipto era concebida como una composición de elementos que interactuaban entre sí para que todo funcionase correctamente. Morir implicaba que esa composición se fragmentase y, al igual que ocurrió con Osiris, el ritual funerario era el medio para recomponer ese conjunto deshecho.

Para los antiguos egipcios, la persona no se reducía al cuerpo físico. Estaba formada por varios componentes no corporales —*ib*, *ka*, *ba*, *akh*, *ren* y *sheut*—, cuya correcta interacción determinaba la continuidad de la existencia tras la muerte.

El *ib* era el corazón. En él residían el pensamiento, la memoria, la conciencia moral y la capacidad de responder por los propios actos. El *ib* conservaba la historia vital y participaba directamente en el juicio tras la muerte. Por ese motivo no se extraía del cuerpo durante el proceso funerario. Sin *ib*, la persona no podía justificarse ni ser evaluada.

El *ka* era la fuerza vital. Acompañaba al individuo desde su nacimiento y la mantenía con vida. Tras la muerte, seguía existiendo y necesitaba alimento, atención ritual y un lugar donde reconocerse. Ese reconocimiento se producía a través del cuerpo conservado o, en su ausencia, mediante imágenes y estatuas eficaces. Las ofrendas funerarias estaban destinadas principalmente a él.

El *ba* representaba la individualidad y la capacidad de desplazamiento. Tras la muerte, podía moverse entre el mundo de los vivos y el de los muertos, pero debía regresar de forma periódica al cuerpo o a su sustituto material. Ese retorno garantizaba la continuidad de la persona. Cuando el *ba* no encontraba un punto de regreso, la identidad del individuo quedaba incompleta.

El *akh* no existía desde el nacimiento. Era un estado que se alcanzaba tras la muerte si el proceso funerario funcionaba correctamente. Convertirse en *akh* significaba haber superado el juicio y haber logrado una forma de existencia eficaz en el más allá. Este espíritu iluminado podía actuar, influir y recibir culto.

El *ren*, el nombre, garantizaba la existencia social de la persona. Mientras era pronunciado y escrito, seguía presente. La destrucción del nombre implicaba la desaparición del individuo del ámbito de los

vivos y de los muertos. Por esta razón, su preservación en tumbas, estelas e inscripciones era fundamental.

La *sheut*, la sombra, formaba parte inseparable del individuo. Estaba vinculada a su presencia y a su identidad y también debía ser protegida tras la muerte mediante imágenes y textos. Su pérdida afectaba a la integridad de la persona.

Todos estos componentes dependían de un elemento material para poder seguir actuando tras la muerte: el *khat,* el cuerpo físico. Tras la muerte, este iniciaba un proceso de deterioro progresivo. A medida que perdía forma, volumen e integridad, los distintos componentes dejaban de interactuar. El *ka* perdía el lugar donde reconocerse, el *ba* no tenía dónde regresar, el nombre quedaba sin referente y la transformación en *akh* se volvía imposible. Por este motivo, el estado del cadáver tenía consecuencias directas sobre la continuidad de la persona. La descomposición corporal implicaba la disolución de la identidad.

La momificación surgió como una respuesta técnica y ritual a este problema. Su objetivo era frenar el deterioro del *khat* y mantener el cuerpo estable, identificable y duradero. Al conservarlo, se garantizaba un punto de reunión para los distintos elementos y se hacía posible su recomposición tras la muerte.

Este principio explica también la importancia de las imágenes, estatuas y relieves funerarios. Cuando el cuerpo sufría daños, estos elementos podían actuar como sustitutos parciales, permitiendo al *ka* y al *ba* seguir reconociendo al individuo. Sin cuerpo ni sustitutos, la persona quedaba fragmentada de modo irreversible.

Por ello, la privación de sepultura, la destrucción del cuerpo, el borrado del nombre y la eliminación de las imágenes no eran simples castigos simbólicos. Impedían que la persona volviera a constituirse tras la muerte. Suponían una anulación completa de su existencia en el orden cósmico.

El cuerpo y sus partes

Durante el proceso de momificación, el *khat* debía mantenerse íntegro y reconocible. Su forma general, su volumen y su identidad visual eran esenciales para que los distintos componentes de la persona pudieran seguir actuando. Por esta razón, el cuerpo no se destruía ni se fragmentaba deliberadamente. Se buscaba estabilizarlo y protegerlo frente al deterioro y la podredumbre.

No todas las partes tenían el mismo valor funcional tras la muerte. Algunos órganos estaban vinculados a la identidad, la memoria o la justificación moral del individuo. Otros se asociaban a procesos biológicos que dejaban de ser necesarios una vez producida la muerte.

El *ib* ocupaba un lugar central. Era considerado la sede del pensamiento, de la memoria y de la conciencia moral. En él residía la capacidad del individuo para responder por sus actos durante el juicio. Por este motivo, el corazón no se extraía del cuerpo. Su permanencia era imprescindible para que la persona pudiera ser evaluada y reconocida en el más allá.

El cerebro, en cambio, que para nosotros en la actualidad lo es todo, no desempeñaba una función comparable dentro de la antropología egipcia. No se le atribuían capacidades cognitivas ni morales. Su extracción no comprometía la continuidad de la persona. Por ello, fue uno de los primeros elementos en ser eliminado durante el tratamiento del cadáver.

Las vísceras —pulmones, hígado, estómago e intestinos— estaban asociadas a funciones vitales propias del cuerpo vivo. Tras la muerte, estas funciones dejaban de operar y esos órganos se convertían en focos de deterioro. Su extracción respondía tanto a la necesidad de frenar la descomposición como a su escasa relevancia para la identidad del individuo en el más allá.

Estas vísceras, sin embargo, no se destruían. Eran tratadas, protegidas y conservadas en recipientes específicos conocidos como vasos canopos, lo que indica que seguían formando parte del individuo, aunque ya no permanecieran dentro del cuerpo. Cada uno de ellos se asociaba a una divinidad protectora concreta, los llamados hijos de Horus. De este modo, quedaban bajo custodia divina y mantenían su vínculo con la persona.

Los vasos canopos no actuaban de manera aislada. Se integraban en el espacio funerario y participaban del mismo sistema de protección ritual que el cuerpo. En muchos casos se depositaban cerca del sarcófago o se representaban simbólicamente cuando no estaban presentes, lo que refuerza la idea de que su función no era solo práctica.

La conservación de las vísceras indica que, aunque determinadas funciones biológicas dejaban de ser necesarias tras la muerte, los órganos seguían perteneciendo al individuo.

El resto —piel, huesos, extremidades y rasgos faciales— debía conservarse de manera que el individuo siguiera siendo identificable.

Este reparto entre lo que se preserva en el interior, lo que se separa y lo que se protege externamente permite entender que la momificación fue una reorganización del cuerpo tras la muerte, orientada a mantener operativa la estructura de la persona.

ENVUELTO EN VENDAS

Cuando alguien moría y se procedía al proceso de momificación, el cadáver se dejaba en manos de una comunidad de especialistas que asumían una tarea delicada y arriesgada. El cadáver era trasladado al *w'bt —uabet—*, el lugar de embalsamamiento, un espacio ritual situado habitualmente en las necrópolis, fuera del ámbito cotidiano y lejos de la ciudad por motivos obvios: el olor que tenían que desprender estos espacios no debía de ser agradable. Estos lugares se vinculaban al dios Anubis, ya que, como vimos, era la divinidad encargada de que la manipulación del cadáver se realizase de forma correcta. Es por ello que los embalsamadores trabajaban «bajo la mirada de Anubis».

La labor de los embalsamadores era bastante precaria: se exponían a fluidos, olores y sustancias corrosivas. Manipulaban un cuerpo en descomposición, algo que implicaba riesgos físicos y también simbólicos. Su trabajo era considerado una actividad peligrosa que requería protección ritual.

Una vez llegaba el cadáver, el proceso comenzaba con la apertura del cuerpo. Mediante una incisión en el costado, los embalsamadores accedían al interior y extraían las vísceras: pulmones, hígado, estómago e intestinos. Estos órganos, asociados a funciones vitales del cuerpo vivo, eran también los primeros en acelerar la putrefacción. Una vez extraídos, se limpiaban, se trataban con sustancias conservantes y se depositaban en los vasos canopos, donde quedaban protegidos dentro del conjunto funerario.

Como decíamos, el corazón permanecía en el interior del cuerpo. No se trataba como un órgano más. Era la sede de la memoria y de la responsabilidad moral, y su presencia resultaba imprescindible para el juicio tras la muerte. El cuerpo debía conservarlo intacto.

El cerebro se extraía por la cavidad nasal mediante instrumentos largos, finos y curvados, diseñados para atravesar el hueso etmoides y acceder a la cavidad craneal sin abrir el cráneo. Una imagen poco agradable, la de sacarte el cerebro por la nariz.

Se empleaban ganchos metálicos, normalmente de bronce —en épocas tempranas, también de cobre—. Eran varillas largas, con el extremo ligeramente curvado. Con ellas se perforaba la lámina del etmoides desde el interior de la nariz y se fragmentaba el tejido cerebral. El cerebro, ya licuado, se extraía poco a poco por la misma cavidad nasal.

En algunos casos, tras la fragmentación, el interior del cráneo se lavaba mediante la introducción de líquidos —aceites, resinas o soluciones— que ayudaban a evacuar los restos. El objetivo era vaciar lo imprescindible para evitar la putrefacción.

Este procedimiento exigía habilidad y experiencia. Una perforación incorrecta podía deformar el rostro o dañar estructuras visibles, algo inaceptable en un proceso donde la reconocibilidad del difunto era fundamental. Por eso esta tarea quedaba en manos de embalsamadores especializados. He de decir que los habría buenos y malos; algunas momias no tendrían la misma suerte que otras.

Una vez vacío todo el cuerpo, este se cubría con natrón. Durante semanas permanecía enterrado en esta mezcla de sales que absorbía la humedad y detenía la putrefacción. En ese tiempo, cambiaba de forma. Perdía líquidos, se retraía y se volvía rígido.

Mientras tanto, el trabajo no se detenía. Sacerdotes supervisaban el proceso, recitaban fórmulas y aseguraban que cada gesto se realizase conforme al orden ritual. La momificación no era solo una operación física. Era una secuencia de acciones cargadas de sentido donde cada error podía comprometer el destino del difunto.

Tras el secado, el cuerpo se limpiaba y se ungía con aceites y resinas para devolverle una apariencia cuidada. Estas sustancias protegían la piel. El rostro, las manos y las extremidades recibían especial atención porque en ellos residía gran parte de la identidad visible del individuo. El interior del cuerpo se rellenaba con tejidos, resinas u otros materiales para devolverle volumen y consistencia, y su forma humana completa.

El vendaje era la última fase. El cuerpo se envolvía cuidadosamente con tiras de lino. Entre las vendas se colocaban amuletos protectores y se recitaban fórmulas destinadas a salvaguardar distintas partes del individuo. El vendaje sellaba el trabajo de momificación.

Cuando el proceso terminaba, el difunto ya no era un cadáver. Era un cuerpo transformado, preparado para mantener unida la estructura de la persona. El *khat* había sido reorganizado para permitir que el *ka*, el *ba*, el nombre y el resto de componentes siguieran actuando tras la muerte.

LA DESIGUALDAD ANTE LA ETERNIDAD

Como podréis imaginar, la momificación no estuvo al alcance de todos. El proceso requería tiempo, materiales, espacios especializados y mano de obra cualificada. Esto tenía un coste elevado. La eternidad, como tantas otras cosas, también estaba atravesada por la desigualdad social y económica.

Las fuentes antiguas y la arqueología muestran que existían distintos niveles de tratamiento funerario, ajustados a la capacidad económica de cada familia. En los casos más modestos, el cuerpo podía ser enterrado directamente en la arena del desierto. El clima

seco favorecía una conservación parcial y natural del cadáver, suficiente para mantener cierta integridad sin intervención técnica. Este tipo de enterramiento, frecuente en épocas tempranas y entre sectores populares, no implicaba necesariamente un abandono del cuerpo, sino más bien una adaptación a los recursos de los que se disponía.

En niveles intermedios, recibía un tratamiento parcial. Podía aplicarse natrón durante un período más corto, ungirse con aceites o envolverse de manera sencilla en lienzos de lino. Las vísceras no siempre se extraían, o se hacía de forma incompleta. A veces, los vasos canopos eran sustituidos por representaciones simbólicas y otras, omitidos. El objetivo seguía siendo preservar el cuerpo, pero con medios limitados.

Las momificaciones más completas quedaban reservadas a las élites. Aquí el proceso se prolongaba durante semanas, se empleaban grandes cantidades de natrón, resinas importadas y lino de calidad, y se cuidaba especialmente la apariencia final. La extracción y conservación de las vísceras, el vendaje elaborado y la colocación de amuletos eran parte de un ritual complejo y costoso.

Este abanico de prácticas funerarias revela que la momificación funcionó también como un negocio. Los embalsamadores ofrecían distintos «servicios», ajustados al poder adquisitivo del difunto y de su familia. Autores antiguos como Heródoto, en su Libro II de las *Historias*, ya describían cómo se presentaban opciones más o menos elaboradas, con precios diferentes y resultados desiguales.

Así, el destino del cuerpo tras la muerte reflejaba la posición que cada individuo había ocupado en vida. Algunos podían aspirar a una recomposición completa de la persona, mientras que otros dependían de soluciones más precarias para mantener su existencia en el más allá.

El negocio de las momias: animales, devoción y fraude

La momificación funcionó también como mercado. Había demanda, había talleres, había especialistas, y existía el hecho innegociable de que conservar un cuerpo costaba tiempo, materiales y mano de obra. Eso convirtió la eternidad en un servicio con distintos niveles de acabado.

Heródoto nos cuenta que cuando una familia llevaba un cadáver, los embalsamadores enseñaban modelos y ofrecían tres «clases» de embalsamamiento con precios diferentes, desde el más caro hasta el más barato.

Esa escena lo dice todo. La muerte entraba en un circuito económico donde cada casa ajustaba sus aspiraciones a su bolsillo. Como ocurre hoy al elegir ataúd o decidir una incineración. No hemos cambiado tanto: la muerte siempre fue un buen negocio. Al fin y al cabo, todo el mundo muere.

Esta lógica generó una jerarquía interna dentro del propio oficio. Había especialistas para tareas concretas y embalsamadores «menores» que se ocupaban de trabajos más mecánicos del proceso —aplicar natrón durante un tiempo, preparar el cuerpo, maquillar el rostro y las extremidades para devolverle apariencia de vivo—.

Incluso ese detalle del maquillaje es revelador, ya que la obsesión por la reconocibilidad no era un capricho estético, era parte de la eficacia simbólica del cuerpo.

Y, sin embargo, quienes hacían posible todo esto cargaban con una fama turbia. Los textos antiguos no los pintan como héroes del más allá, más bien los presentan como gente marcada por el contacto constante con la muerte, con un olor que el pueblo asociaba a impureza, y con sospechas de robos de amuletos, abusos del cuerpo y tratos indignos.

Heródoto incluso menciona el miedo a que se cometieran abusos con cadáveres de mujeres jóvenes o de alto rango, y describe precauciones concretas para evitarlos.

La momificación no se limitó a los cuerpos humanos. Con el tiempo, se desarrolló un enorme mercado de momias de animales, ligado a la práctica religiosa y a la economía de los templos. Millones

de animales fueron momificados como ofrendas votivas destinadas a los dioses, especialmente a partir del I milenio a. e. c.

Estos animales eran utilizados como mediadores rituales. El fiel adquiría una momia animal y la ofrecía en un santuario con la esperanza de obtener el favor divino. Cada animal iba dedicado al dios que tenía su forma, un ibis para Thot, un gato para Bastet, un halcón para Horus, un cocodrilo para Sobek. La lógica es sencilla de entender: cuanto mayor era la devoción hacia una deidad, mayor la demanda de determinados animales.

Este sistema generó una auténtica industria funeraria animal, hasta el punto de que se criaban animales de forma masiva, se sacrificaban, se momificaban y se vendían como objetos rituales estandarizados. Los propios templos funcionaban como centros de producción, almacenamiento y distribución.

La presión tuvo consecuencias evidentes. No siempre había suficientes animales, ni tiempo, ni recursos para producir momias completas. La arqueología moderna ha demostrado que muchas momias animales no contienen un animal entero. Algunas albergan solo huesos sueltos, fragmentos, plumas o restos parciales, y otras están rellenas de lino, barro o materiales orgánicos sin ningún resto animal identificable.

Lo que importaba a quien adquiría una momia animal era la forma externa reconocible y, en eso, los fabricantes de momias votivas eran unos auténticos especialistas. La envoltura, la imagen y la identificación simbólica bastaban para que la ofrenda funcionase desde el punto de vista ritual.

Los compradores no tenían por qué saber si lo que había dentro de lo que parecía un gato era en realidad un gato, ya que habitualmente las momias se adquirían para ser depositadas en los templos o en las sepulturas de los muertos.

Este fenómeno revela que dentro del sistema religioso egipcio también existían el engaño y una manera bastante pícara de hacer negocio con la devoción ajena. La fe generaba demanda y la demanda abría la puerta a atajos. No todos los animales

momificados fueron lo que aparentaban, pero eso no parece haber sido un problema para quienes los compraban.

La industria de las momias animales muestra hasta qué punto la religión egipcia supo adaptarse a todos los bolsillos. La devoción dejó de ser un privilegio exclusivo y se convirtió en algo accesible, incluso si eso implicaba simplificar, abaratar o falsear el objeto ritual.

La eternidad, una vez más, no escapaba del todo a las reglas del mercado.

FÓRMULAS, CONJUROS E HIMNOS

Según el pensamiento egipcio, la continuidad tras la muerte dependía de saber caminar en un espacio nuevo y peligroso. El difunto debía atravesar regiones desconocidas, reconocer a los dioses, superar obstáculos y responder por su vida hasta conseguir llegar al más allá, al Hermoso Occidente —*Amenti*—.

Durante siglos, las palabras que permitían al difunto orientarse no estuvieron fijadas por escrito. Pertenecían al ámbito de la recitación ritual. Sacerdotes funerarios transmitían y pronunciaban fórmulas arcaicas durante los rituales, evocando los antiguos hechizos que, según la tradición, habían protegido al dios Osiris y garantizado la resurrección de cada rey. Estas palabras se concebían como acciones, y su eficacia residía en ser pronunciadas correctamente, en el momento adecuado y dentro del marco ritual preciso.

A partir de mediados del Reino Antiguo, hacia 2400 a. e. c., este corpus de fórmulas comenzó a fijarse por escrito. La primera gran colección conservada aparece en las paredes de la cámara funeraria del rey Unas. Allí se grabaron los que hoy conocemos como *Textos de las Pirámides*.

La finalidad era la de operar la resurrección gloriosa del rey, asegurar su transformación y garantizarle una existencia eterna eficaz dentro del orden cósmico. Las palabras permitían al faraón renacer, ascender al ámbito estelar, integrarse en el cuerpo de Nut y ocupar su lugar entre los dioses.

Con el tiempo, este conocimiento dejó de estar reservado únicamente al rey. Durante el Reino Medio, las fórmulas funerarias pasaron del espacio monumental al interior de los ataúdes. Surgieron así los *Textos de los Sarcófagos*, un corpus mucho más amplio que reúne en torno a mil ciento treinta fórmulas mágicas. Estas palabras ya no protegían solo al faraón, también a altos funcionarios y a sectores privilegiados de la sociedad.

Dentro de este conjunto aparece el *Libro de los Dos Caminos*, una de las aportaciones más significativas del período. Por primera vez, el más allá se representaba como un espacio con rutas, obstáculos y decisiones. El difunto debía escoger caminos, evitar peligros y orientarse en una geografía compleja. La muerte comenzaba a pensarse como un recorrido.

Este largo proceso culminó en el Reino Nuevo con la reorganización y selección de estas fórmulas en un soporte portátil: el papiro. Así nació el *Libro para salir al día*, conocido hoy en día como el *Libro de los Muertos*. Ya no se trataba de un corpus cerrado ni único; era una colección flexible de hechizos adaptados a cada individuo, a sus recursos y a sus aspiraciones.

Su aparición permitió que los rituales mortuorios y el acceso a las palabras eficaces se extendieran mucho más allá del ámbito real y aristocrático. Cada vez más personas pudieron llevar consigo fórmulas destinadas a orientarse tras la muerte, a superar el juicio y a asegurar su continuidad en el más allá. La eternidad dejaba de ser un privilegio regio para convertirse en una aspiración compartida, aunque siempre condicionada por la posición social y la capacidad económica.

A lo largo de más de un milenio, estas fórmulas siguieron copiándose, transformándose y reinterpretándose.

ARQUITECTURA PARA RECORDAR A LOS DIFUNTOS

Mastabas, pirámides e hipogeos

Como venimos viendo, el imaginario egipcio en torno a la muerte está ligado a los conceptos de permanencia y eternidad. La arquitectura funeraria surge como una respuesta material a esa necesidad de permanecer en el mundo.

Para ello, se recurrió a materiales considerados imperecederos y disponibles en el territorio: piedra, tierra compactada y roca. Estos elementos ofrecían una estabilidad que el cuerpo humano no podía garantizar. Construir una tumba significaba fijar una existencia en el tiempo, anclarla al paisaje y asegurar así un punto desde el que el difunto pudiera seguir existiendo.

Desde los primeros momentos, el lugar del enterramiento adquirió un valor central. La tumba se convirtió en el espacio donde se concentraban el cuerpo, el nombre, las imágenes y las ofrendas. Era el punto de referencia que mantenía activa la identidad del difunto.

Esta lógica explica la continuidad de las formas funerarias a lo largo de más de tres mil años. Cambiaron las tipologías, las dimensiones y los recursos empleados, pero se mantuvo la idea de proporcionar un lugar estable desde el que seguir siendo alguien tras la muerte.

Esta arquitectura adoptó soluciones distintas. En algunos períodos se hizo visible y dominante en el paisaje; en otros se ocultó bajo la arena o se excavó en la roca. La elección entre mostrar u ocultar la tumba respondió a decisiones políticas, religiosas y simbólicas vinculadas al poder, la memoria y la relación con los dioses.

Las mastabas representan el primer gran intento egipcio de construir la permanencia. Aparecen a finales del Predinástico y se consolidan durante el Reino Antiguo como la forma funeraria estándar para reyes, nobles y altos funcionarios, antes de la generalización de la pirámide.

Son sencillas y extremadamente eficaces: estructuras trapezoidales, de base rectangular, con muros inclinados y cubierta plana. Estaban construidas con adobes, piedra o una combinación de ambos materiales, siempre buscando estabilidad y durabilidad.

Bajo la superestructura se excavaba un pozo vertical que conducía a la cámara funeraria, donde se depositaba el cuerpo. Esa cámara quedaba sellada y protegida. En la parte visible se organizaba el

espacio destinado al culto, con capillas, estelas, nichos y mesas de ofrendas. La mastaba separaba el cuerpo del difunto, protegido bajo tierra, de la memoria activa en la superficie.

Las mastabas se agrupan en necrópolis organizadas, especialmente en lugares como Saqqara, cerca de la antigua capital de Menfis. Su proximidad al centro político resulta significativa. Enterrarse cerca del poder garantizaba prestigio, protección y continuidad.

El interior, sobre todo a partir de las dinastías IV y V, se cubre de relieves y escenas pintadas. Aparecen banquetes, actividades agrícolas, talleres, ganado y escenas de la vida cotidiana. Estas representaciones funcionan como una proyección de la vida que el difunto espera continuar.

En un momento concreto del Reino Antiguo, la arquitectura funeraria comienza a elevarse y a dominar el paisaje. Ese giro se produce a comienzos de la dinastía III, hacia mediados del siglo XXVII a. e. c., con el complejo funerario del rey Dyeser en Saqqara, diseñado por Imhotep. Aquí aparece una arquitectura construida íntegramente en piedra y concebida como un conjunto unitario.

La pirámide escalonada nace de la superposición de mastabas. Estas estructuras ascienden en niveles y marcan una dirección clara hacia arriba. La tumba comienza a señalar un eje vertical entre la tierra y el orden cósmico.

Este tipo de arquitectura se convierte en un medio para ascender. El difunto se proyecta hacia el ámbito de las estrellas imperecederas, el espacio donde la continuidad real se inscribe en el orden del cosmos.

El complejo de Saqqara va mucho más allá de la pirámide. Murallas, patios, templos, capillas simbólicas y edificios rituales conforman un espacio cerrado y controlado. Todo está pensado para reproducir, en versión ideal y eterna, el entorno del poder real y permitir que el rey siga gobernando desde el más allá.

Con Dyeser e Imhotep, la tumba se convierte en un instrumento político y en una afirmación visual del orden real. Esta forma

piramidal escalonada se perfecciona en Guiza con la construcción de las pirámides más conocidas de Egipto, que transforman la arquitectura funeraria en una intervención directa sobre el paisaje y la presencia real.

El conjunto se desarrolla durante la dinastía IV, bajo los reinados de Keops, Kefrén y Micerino.

Las pirámides de Guiza forman parte de complejos funerarios completos compuestos por el templo del valle, la calzada procesional, el templo funerario, la pirámide principal, las pirámides secundarias y las necrópolis asociadas. Todo está conectado y cumple una función precisa dentro del conjunto.

La meseta rocosa donde se sitúa ofrece estabilidad, dominio visual y una relación directa con el valle del Nilo. Desde allí, las pirámides controlan el horizonte occidental, el espacio asociado al Amenti, el Occidente de los muertos. El rey queda fijado a través de la arquitectura en el límite entre el mundo fértil y el desierto, expresando la dualidad entre vida y eternidad.

El interior de las pirámides es austero. Encontramos pasillos, cámaras y sistemas de cierre que organizan el espacio. El ritual se desarrolla en el exterior. El cuerpo queda protegido en el interior mientras la actividad funeraria se articula alrededor, siguiendo una lógica ya presente en las mastabas.

Guiza representa una concentración extrema de recursos. Su construcción requirió la gestión de canteras, el transporte de materiales por tierra y por el Nilo, mano de obra especializada y una planificación a largo plazo. Las pirámides son el resultado de un Estado capaz de organizar tiempo, recursos y trabajo de forma extraordinaria.

La Gran Pirámide de Keops lleva esta lógica al límite. Su escala, su precisión geométrica y su visibilidad convierten la tumba en una afirmación absoluta de poder. El rey domina el paisaje incluso después de muerto.

Con Kefrén, el conjunto se completa y se refuerza visualmente con la Esfinge, una forma híbrida que une cuerpo animal y cabeza real, vinculando la imagen del rey con la protección del espacio funerario. Con Micerino, la escala se reduce, pero la lógica se mantiene.

Guiza marca el momento en que la arquitectura funeraria alcanza su máxima visibilidad. A partir de aquí, la lógica constructiva se orienta hacia la ocultación y la protección frente al saqueo, en un intento consciente de reducir un problema que nunca llegó a resolverse por completo.

Ese cambio conduce directamente al Valle de los Reyes, desarrollado principalmente durante el Reino Nuevo, entre las dinastías XVIII y XX. Se sitúa frente a Tebas, en la orilla occidental del Nilo, excavado en un paisaje árido y abrupto. La elección del lugar responde a criterios prácticos, simbólicos y políticos. La montaña actúa como envoltorio, barrera y garantía de estabilidad y protección.

Aquí, el rey se entierra en hipogeos, tumbas excavadas en la roca, largas, profundas y cuidadosamente selladas. El cuerpo queda oculto, protegido de miradas y saqueos. El culto se desplaza a templos construidos en el valle, separados físicamente del lugar de enterramiento.

La arquitectura subterránea organiza el tránsito. Corredores descendentes, cámaras sucesivas y salas decoradas guían al difunto en su recorrido hacia el más allá. Las paredes se cubren de textos y escenas que funcionan como mapas, instrucciones y garantías.

Entre los reyes enterrados destaca Ramsés II, tanto por la duración de su reinado como por la estrategia consciente con la que construyó su memoria póstuma. Gobernó Egipto durante más de sesenta años (ca. 1279-1213 a. e. c.), un tiempo excepcional que le permitió desarrollar una política de permanencia a gran escala, basada en la acumulación de monumentos, imágenes y espacios rituales repartidos por todo el territorio.

Su tumba, la KV7, responde a una concepción madura del hipogeo real. Presenta largos corredores, cámaras sucesivas y un programa decorativo destinado a acompañar al rey en su tránsito por el más allá. Los textos y escenas que cubrían sus paredes seguían la tradición del Reino Nuevo, vinculando el recorrido arquitectónico con el viaje nocturno del sol y la regeneración del difunto en el orden cósmico. Aunque la tumba sufrió graves daños por inundaciones y

saqueos, su diseño refleja un modelo plenamente consolidado de enterramiento real subterráneo.

Sin embargo, Ramsés II no confió su eternidad a un único espacio. A diferencia de los faraones del Reino Antiguo, cuya memoria quedaba concentrada en una tumba monumental, él desplegó su presencia por todo Egipto. Templos, estatuas colosales, relieves, inscripciones y ciudades enteras llevaron su nombre.

Otro gran descubrimiento del Valle de los Reyes es la famosa tumba del faraón Tutankamón designada como KV62 y encontrada por el arqueólogo Howard Carter el 4 de noviembre de 1922. Es por ello que este rey ocupa un lugar central en el imaginario moderno sobre el antiguo Egipto, aunque su reinado, curiosamente, fue breve y políticamente poco relevante. Su muerte prematura, ocurrida cuando aún era muy joven, condicionó por completo su enterramiento, y explica muchas de las singularidades de su tumba.

El hipogeo KV62 no responde al modelo ambicioso que cabría esperar para un faraón. Las investigaciones coinciden en que se trata de una tumba de dimensiones reducidas, probablemente concebida originalmente para un personaje de menor rango y adaptada con rapidez para acoger el enterramiento real. La arquitectura es simple y dispone de un corredor, una antecámara, una cámara funeraria y un anexo lateral. Todo parece indicar que el enterramiento se produjo bajo un proceso funerario acelerado, ajustado a las circunstancias y a la urgencia del momento.

Este carácter improvisado se refleja también en el ajuar. Muchos objetos muestran reutilizaciones, adaptaciones y cambios de nombre. Sarcófagos, cofres y piezas rituales fueron modificados para incorporar el nombre del rey. Lejos de restar valor al conjunto, son de una impresionante riqueza para la arqueología y el estudio funerario egipcio. Estos detalles permiten observar cómo funcionaba el sistema funerario en la práctica, cuando el ideal teórico debía ajustarse a la realidad.

La importancia de Tutankamón reside en la conservación excepcional de su tumba. Poco después del enterramiento, el acceso quedó parcialmente cubierto por escombros procedentes de excavaciones posteriores y por construcciones levantadas en la zona.

Esto limitó los saqueos, habituales en el Valle de los Reyes, y permitió que gran parte del ajuar llegara hasta la época moderna en un estado extraordinario.

Los estudios del cuerpo —desde osteología hasta análisis genéticos— han permitido conocer el estado de salud del Pequeño Faraón, confirmar relaciones familiares marcadas por la endogamia dinástica y proponer causas probables de muerte, como infecciones y enfermedades agravadas por su fragilidad física.

Tutankamón representa una paradoja dentro del sistema funerario egipcio. Careció de una arquitectura monumental destinada a dominar el paisaje, pero su tumba ha tenido un impacto histórico y cultural muy superior al de otros enterramientos reales. Su caso demuestra que la permanencia en Egipto podía alcanzarse incluso por caminos inesperados.

Para finalizar, me gustaría mencionar la sepultura QV66, descubierta en 1904 por Ernesto Schiaparelli, correspondiente a la Gran Esposa Real de Ramsés II, Nefertari.

Nefertari en vida no tuvo un papel secundario: participó en ceremonias oficiales, aparece representada junto al rey en contextos diplomáticos y religiosos y recibió un protagonismo excepcional en monumentos como Abu Simbel, donde su imagen alcanza la misma altura que la del faraón. Esa relevancia se trasladó de forma directa a su tumba.

Excavada en el Valle de las Reinas, la QV66 es un hipogeo cuidadosamente diseñado. Los corredores y salas conducen al visitante a través de un recorrido simbólico que reproduce el tránsito de la reina tras la muerte. Las paredes están cubiertas de textos y escenas tomadas del *Libro para salir al día —Libro de los Muertos—*. Nefertari aparece dialogando con los dioses, atravesando puertas, siendo guiada y reconocida. La tumba es un espacio activo, pensado para enseñar el camino y garantizar que la reina supiera orientarse en el más allá.

Cada escena refuerza su identidad como una persona eficaz tras la muerte. El color, la disposición de los textos y la continuidad visual entre las estancias construyen una narrativa coherente. La tumba funciona como un manual visual de supervivencia en el otro mundo.

El saqueo temprano de la tumba impidió que el conjunto llegara completo hasta nosotros. El cuerpo fue fragmentado y dispersado. Sin embargo, la arqueología moderna ha permitido recuperar parte de esa historia. Los restos conservados —principalmente fragmentos de piernas momificadas— han sido estudiados con técnicas radiológicas, químicas y de datación. Los estudios publicados atribuidos a Nefertari y los materiales de embalsamamiento sugieren un perfil compatible con una mujer adulta de alto estatus del Reino Nuevo, aunque el saqueo temprano obliga a ser prudentes con cualquier certeza absoluta.

Los análisis de los materiales de embalsamamiento indican el uso de grasas animales y aceites, sin presencia de betún, coherente con una cronología ramésida. La ausencia de determinados tratamientos posteriores refuerza la idea de que se trata de un enterramiento original y no de una reutilización tardía. Los objetos recuperados en la tumba —*shabtis*, fragmentos del sarcófago, amuletos, sandalias— llevan el nombre de Nefertari y encajan perfectamente en el contexto histórico de su vida.

Enterrarse sin recursos

La mayor parte de la población nunca tuvo acceso a tumbas monumentales, hipogeos decorados ni complejos funerarios. La imagen que solemos tener del Egipto de la eternidad es, en realidad, la de una minoría: reyes, élites administrativas y altos cargos religiosos. El resto de mortales —campesinos, artesanos, trabajadores y sirvientes— también morían y también eran enterrados, pero en condiciones mucho más simples.

Los enterramientos populares se concentraban, como los grandes complejos funerarios, en la orilla occidental del Nilo. El desierto seguía siendo el espacio de los muertos, aunque aquí no había pirámides ni grandes fachadas decoradas. Se trataba de zonas marginales, próximas a las ciudades, a veces reutilizadas durante generaciones. La arqueología ha documentado amplias áreas de enterramientos sencillos en torno a necrópolis mayores, como ocurre

en Saqqara, Tebas oeste o en los alrededores de asentamientos como Deir el-Medina.

La forma más habitual de enterramiento consistía en una fosa excavada directamente en la arena o en la roca blanda. El cuerpo se depositaba en decúbito lateral —cadáver acostado de lado con las extremidades flexionadas— o extendido, envuelto en telas, esteras vegetales o, en muchos casos, directamente en contacto con el suelo.

El ajuar funerario era reducido. Algunas vasijas cerámicas, herramientas de uso cotidiano, amuletos sencillos o pequeños objetos personales. En ocasiones, un escarabeo, cuentas de collar o una figurilla. Estos objetos buscaban acompañar al muerto en su viaje al más allá siguiendo la misma lógica que encontramos en las tumbas nobles, aunque de forma mucho más modesta.

Los estudios arqueológicos recientes muestran, además, que muchas de estas tumbas fueron reutilizadas, reabiertas o compartidas. Enterramientos colectivos, superposiciones de cuerpos. La falta de medios obligaba a negociar incluso el espacio para morir. En estos contextos, la tumba no se entendía como un lugar cerrado y definitivo, sino como uno sometido a las necesidades de los vivos, no solo por razones económicas, también logísticas y, en ocasiones, emocionales y simbólicas.

Este panorama desmonta la idea de un Egipto homogéneo en lo funerario. Las diferencias sociales no desaparecían tras el último aliento. Mientras unos aseguraban su permanencia mediante piedra, texto e imagen, otros confiaban su continuidad a la arena, al clima y al recuerdo.

6. Antes de los dioses olímpicos: muerte y poder en Creta y Micenas

A lo largo de este recorrido hemos visto cómo surgieron y se desarrollaron distintas maneras de enfrentarse a la muerte y de otorgar sentido a ese más allá. A medida que avanzamos en el tiempo, el escenario histórico se amplía y se vuelve más complejo. Las comunidades se articulan en redes cada vez más extensas, se consolidan nuevas formas de organización política y emergen tradiciones culturales diversas que ofrecen respuestas propias ante el hecho de morir.

Para una persona como yo, interesada en conocer todas las maneras posibles de interpretar la muerte, la Edad del Bronce en el Mediterráneo es una auténtica mina. Un mosaico de culturas que interactúan y generan modos muy particulares de afrontar la muerte y tratar a los muertos.

Entre comienzos del III milenio y finales del II milenio a. e. c., el Mediterráneo atravesó un período de transformaciones profundas asociado a la expansión del uso del bronce. Aquella aleación de cobre y estaño exigía conocimientos técnicos precisos y acceso a recursos que no estaban al alcance de cualquiera. El cobre circulaba desde regiones como Chipre, y el estaño debía obtenerse en territorios más lejanos, lo que favoreció la creación de rutas marítimas cada vez más estables.

Durante ese proceso, tres ámbitos culturales resultan clave para la articulación del Egeo dentro de las redes comerciales mediterráneas. En las islas centrales se desarrolla la cultura cicládica (ca. 3200-1100 a. e. c., con su fase más característica en el III milenio), cuya

posición geográfica la convierte en un puente natural entre la Grecia continental, Anatolia y Creta. Sus asentamientos insulares participan en circuitos marítimos tempranos que facilitan la circulación de materias primas y objetos de prestigio.

En Creta florece la cultura minoica (desde el período prepalacial, ca. 3500/3000 a. e. c. hasta ca. 1450 a. e. c.), que desarrolla una potente proyección marítima y consolida redes que alcanzan el Levante y Egipto. Y en la Grecia continental se configura más tarde el mundo micénico (ca. 1600-1100 a. e. c.), que articula un sistema palacial capaz de concentrar recursos, controlar producción y proyectar poder tanto hacia el interior como hacia el exterior.

Estas culturas no surgen al mismo tiempo ni responden al mismo modelo político, pero durante el Bronce se convierten en actores decisivos dentro de un Mediterráneo cada vez más interconectado.

Si bien en este extraordinario período del Bronce hay muchísimas culturas que merecerían un estudio detenido, la intención de este libro no es convertir cada capítulo en un catálogo interminable. No se trata de enumerar pueblos y ritos funerarios sin contexto. Me interesa detenerme en aquellas culturas que, además de unir tradiciones posteriores, me han servido personalmente para pensar la muerte y la simbología que la rodea.

En el caso del mundo minoico, el micénico y también el cicládico, resulta especialmente revelador observar cómo la Grecia posterior construyó todo un entramado mítico sobre ese pasado del Bronce.

Con esto no quiero afirmar que la cultura griega posterior «provenga» de forma directa y lineal de las llamadas civilizaciones del Egeo. Las continuidades históricas rara vez funcionan así. Pero sí sabemos que los griegos miraron hacia ese pasado del Bronce y reinterpretaron parte de sus códigos culturales y simbólicos, adaptándolos a su propio horizonte histórico.

Estudiar estos períodos nos ayuda, en parte, a entender cómo las sociedades humanas heredamos tradiciones y comportamientos culturales cuyo significado original ya no comprendemos del todo. Los repetimos, los adaptamos y los resignificamos, a veces sin saber exactamente de dónde vienen.

Yo me siento un poco así cuando intento buscar significado a la muerte en culturas que desaparecieron hace miles de años. Intento descifrar gestos, objetos y espacios que tuvieron un sentido preciso para quienes los construyeron, aunque ese sentido ya no sea del todo accesible para nosotros.

El rostro de Agamenón

Cuando hoy hablamos de cultura micénica nos referimos a las sociedades que ocuparon la Grecia continental durante el Bronce tardío, aproximadamente entre el 1600 y el 1100 a. e. c., dentro de lo que la arqueología denomina Heládico Reciente. El término «micénicos» es una etiqueta moderna construida a partir del yacimiento de Micenas, en la Argólida, uno de los primeros grandes centros excavados, y el que ofreció un conjunto monumental que permitió definir una cultura material coherente que después se identificó en otros enclaves de la misma época.

El mundo micénico se desarrolló principalmente en el Peloponeso, en regiones como la Argólida y Mesenia, pero también en Beocia, en la Grecia central y en partes de Tesalia. Estaba compuesto por centros regionales que compartían rasgos culturales, arquitectónicos y administrativos. Micenas, Tirinto, Pilos, Tebas u Orcómeno son algunos de los enclaves más relevantes, y todos ellos presentan una arquitectura palacial organizada en torno a un *megaron* central, almacenes, áreas de producción y sistemas administrativos complejos.

El mundo micénico es muy famoso porque la tradición posterior lo vinculó con los relatos homéricos. Agamenón, el gran rey de Micenas que participa en la guerra de Troya según la épica, se sitúa en este horizonte cultural. Hay que tener en cuenta que los textos de Homero fueron compuestos siglos después de la desaparición del sistema palacial micénico, por lo que debemos distinguir entre el registro arqueológico y la memoria literaria que más tarde lo reinterpretó.

Más allá de la descripción homérica, nos encontramos ante una cultura altamente organizada. Buena prueba de ello son las tablillas de arcilla halladas en Pilos y Tebas, escritas en lineal B, un sistema que registra una forma arcaica de lengua griega. Estas tablillas contienen documentos administrativos: listados de ganado, inventarios de armas, registros de trabajadores, ofrendas y distribución de productos. Es curioso cómo, cuando pensamos en escritura antigua, tendemos a imaginar revelaciones míticas o misterios trascendentales, y, sin embargo, lo que encontramos son mundanas anotaciones logísticas: cuentas, almacenes, turnos de trabajo. Tendemos a idealizar el pasado como un espacio cargado de simbolismo permanente, pero aquellas sociedades también gestionaban recursos, organizaban mano de obra y resolvían problemas prácticos, como cualquier comunidad humana.

Durante los siglos XIV y XIII a. e. c., estos centros alcanzan su momento de mayor desarrollo. Las llamadas fortificaciones ciclópeas —denominadas así por los griegos posteriores, que atribuían su construcción a los cíclopes por el tamaño de los bloques—, los sistemas hidráulicos, los talleres especializados y la organización redistributiva apuntan a sociedades jerarquizadas, con élites capaces de concentrar poder y movilizar una considerable mano de obra. Hacia finales del siglo XIII a. e. c., muchos de estos palacios sufren destrucciones y el sistema centralizado se fragmenta, dando paso a una fase conocida como Heládico Reciente IIIC, caracterizada por transformaciones políticas y económicas profundas.

En este contexto es donde la muerte adquiere una dimensión especialmente reveladora. Si la arquitectura palacial habla del poder en vida, las tumbas nos permiten observar cómo ese poder se proyecta más allá del fallecimiento. El registro funerario micénico muestra una diversidad de prácticas y arquitecturas que varían según región y momento, pero comparten un rasgo esencial: el enterramiento se integra en estrategias de identidad y memoria.

En el mundo micénico, la muerte forma parte de la estructura misma de la sociedad. Es un acto organizado, diseñado en el espacio y cargado de significado material. Las tumbas alojan los cuerpos en

un marco de respeto y duelo, y al mismo tiempo expresan jerarquía, pertenencia y memoria. A través de ellas podemos comprender cómo se articulaban aquellas comunidades y cómo proyectaban el poder en un Mediterráneo que intercambiaba metales, técnicas e ideas.

ORO Y LINAJE

En la Argólida, dentro de la acrópolis de Micenas, se documentaron dos conjuntos funerarios que marcaron un antes y un después en la interpretación del Bronce tardío en Grecia: los llamados Círculo A y Círculo B. Su cronología se sitúa en torno al siglo XVI a. e. c., en el tránsito entre el Heládico Medio y el Heládico Reciente.

El Círculo B, situado originalmente fuera del recinto fortificado posterior, es algo más antiguo. El Círculo A, que quedó integrado dentro de la muralla cuando esta se amplió en el siglo XIII a. e. c., contiene de las tumbas más célebres e impresionantes excavadas en el Egeo.

Ambos conjuntos están formados por tumbas de fosa profundas, excavadas en el suelo y cubiertas inicialmente por estructuras que no se han conservado en su totalidad.

Lo que convirtió estos enterramientos en un referente fue la riqueza extraordinaria de sus ajuares. Espadas, dagas con incrustaciones, vasos de metal, sellos, diademas y las conocidas máscaras funerarias de oro que acompañaban a algunos de los individuos enterrados.

La pieza más célebre del conjunto es la conocida como máscara de Agamenón, descubierta por Heinrich Schliemann en 1876. El arqueólogo alemán excavaba en Micenas movido por una convicción casi romántica, ya que estaba decidido a encontrar las huellas materiales de los héroes homéricos. Cuando apareció la máscara de oro que cubría el rostro barbado de uno de los difuntos del Círculo A, Schliemann escribió al rey de Grecia afirmando que había contemplado el rostro de Agamenón.

Aquella frase quedó para siempre asociada a la pieza, hasta el punto de que terminó adoptando el nombre popular del legendario rey. Hoy sabemos que la máscara es anterior a la cronología tradicional de la guerra de Troya y, por tanto, no perteneció al Agamenón épico descrito por Homero. Aun así, el gesto de Schliemann resume bien el clima intelectual del siglo XIX, en el que arqueología y mito caminaban de la mano. La fascinación fue tal que uno de sus hijos recibió el nombre de Agamenón, prueba de hasta qué punto el hallazgo desbordaba lo estrictamente científico.

Aparte del impacto visual del oro, lo relevante es lo que estos enterramientos revelan sobre la estructura social del mundo micénico. La presencia de armamento de alta calidad y objetos de prestigio importados o elaborados con técnicas complejas indica la existencia de una élite que se distingue del resto de la comunidad y que utiliza el enterramiento como escenario de representación.

En estos círculos funerarios vemos cómo la muerte se convierte en un espacio de afirmación pública del linaje. El hecho de concentrar varias tumbas en un recinto delimitado sugiere la construcción de una memoria familiar o dinástica. Estamos ante un conjunto organizado que refuerza la idea de continuidad y pertenencia.

Además, algunos elementos materiales muestran conexiones con el ámbito minoico y con el Mediterráneo oriental, lo que apunta a que la élite micénica temprana tenía la capacidad de participar en circuitos de intercambio más allá del ámbito local.

Siglos después, cuando la muralla ciclópea se amplía, el Círculo A queda integrado dentro de la acrópolis, incorporando al espacio urbano la antigua necrópolis. Este gesto arquitectónico puede interpretarse como una apropiación de la memoria ancestral por parte del poder palacial.

Integrar a los ancestros en el corazón fortificado de la ciudad es una clara estrategia de memoria funeraria, donde los antepasados pasan a formar parte del paisaje político y social de los vivos.

LOS THOLOI: UNA EXPERIENCIA MÍSTICA

Si los círculos funerarios de Micenas nos muestran el nacimiento de una minoría que exhibe su poder a través del oro y el armamento, las tumbas de tipo tholos simbolizan un nivel superior de estatus.

Los *tholoi* comienzan a documentarse a partir del siglo XV a. e. c., en pleno desarrollo del mundo micénico. Son construcciones de planta circular, cubiertas mediante una cúpula formada por hiladas concéntricas de piedra que se aproximan progresivamente hasta cerrarse en lo alto. A la cámara se accede por un largo corredor excavado o construido, el *dromos*, que conduce a una entrada monumental. Algunas de estas tumbas alcanzan dimensiones notables, como el llamado Tesoro de Atreo, en Micenas, cuya cámara supera los trece metros de altura.

Tuve la oportunidad de visitar Micenas en 2024 y entrar en varios de estos espacios, incluido este. El recorrido por el *dromos* prepara el cuerpo antes de cruzar el umbral. El corredor desciende y, de pronto, la cámara se abre sobre la cabeza con una escala difícil de anticipar desde fuera. La cúpula de piedra te envuelve y se impone sobre ti; es inevitable que se te erice la piel.

Recuerdo quedarme en el centro y cantar en voz alta. El sonido se expandía por la cámara y regresaba con una resonancia peculiar. Fue una sensación física fascinante, la estructura devolvía la voz con una fuerza inesperada. Al escuchar mi voz con ese eco tan característico, pensé que aquella acústica debió de tener algún tipo de utilidad, práctica o simbólica en su contexto original. Esto, evidentemente, no está comprobado; solo fue un pensamiento basado en mi vivencia personal.

Esa impresión ayuda a entender que la propia técnica constructiva ya es una declaración. Levantar una estructura de ese tamaño implicaba planificación, mano de obra organizada y control de recursos. No estamos ante enterramientos improvisados, sino ante proyectos arquitectónicos que requerían tiempo, coordinación y a mucha gente trabajando en ellos.

A diferencia de las tumbas de fosa, los *tholoi* suelen situarse fuera del núcleo palacial inmediato, aunque próximos a los centros de

poder. No forman parte de la vida doméstica cotidiana, pero tampoco están aislados del espacio político. Su localización y monumentalidad los convierten en hitos visibles en el territorio.

En muchos casos, estas tumbas fueron reutilizadas para varios enterramientos, lo que refuerza su carácter dinástico. La tumba deja de ser un episodio puntual y pasa a convertirse en un lugar al que se regresa, donde se actualiza la pertenencia y se reafirma la continuidad. Algo parecido ya lo habíamos visto en contextos del Neolítico final y el Calcolítico con las estructuras megalíticas —dólmenes y *tholoi*—, aunque allí el espacio funerario no estaba reservado a una élite concreta, sino que acogía a un sector más amplio de la comunidad, con un enfoque totalmente distinto.

Los ajuares asociados a los *tholoi* mantienen la lógica de distinción social: armas, objetos de prestigio, recipientes finos y elementos de adorno acompañan a los difuntos. Sin embargo, lo que ahora domina es el espacio mismo. El recorrido por el dromos, la entrada monumental, la altura de la cámara, todo construye una puesta en escena que transforma la experiencia funeraria.

El culto al guerrero

No todos los enterramientos micénicos estuvieron marcados por la monumentalidad de los *tholoi*. La mayoría de la población fue enterrada en tumbas de cámara excavadas en la roca, organizadas en pequeñas necrópolis próximas a los asentamientos. Su arquitectura era más sobria, y los ajuares, aunque variados, no alcanzaban el despliegue de materiales que vemos en los grandes conjuntos dinásticos. Allí también se construía memoria, pero de forma cotidiana y humilde.

Algo curioso del mundo micénico es la figura del guerrero, la cual comienza a ocupar un lugar visible en el lenguaje funerario desde prácticamente los inicios de esta cultura. En el Círculo A de Micenas, algunas tumbas estuvieron señalizadas por estelas decoradas. La llamada estela de la tumba V (1550-1500 a. e. c.), por ejemplo, nos

da una información valiosísima sobre esta cultura guerrera, y posiblemente sobre sus creencias. En ella aparece una escena con un carro de batalla conducido por un auriga embistiendo, según parece, contra otra figura humana que va armada. En la zona superior aparecen motivos geométricos en forma de espirales que dan la sensación de un paisaje oleado o celestial.

Esta imagen se ha interpretado como una representación del prestigio guerrero. No sabemos si la escena retrata un episodio concreto vivido por el difunto, si funciona como un símbolo idealizado de estatus o si alude a un imaginario más amplio que pudiera estar relacionado con la concepción del más allá.

Sabemos, gracias a las tablillas en lineal B, que los micénicos practicaban un sistema religioso politeísta y que algunas divinidades que aparecen en esos textos —como Zeus o Poseidón— serán también centrales en la religión griega posterior. Junto a ellas encontramos menciones a divinidades femeninas bajo el término *Potnia* —la Señora—, una figura cuyo significado exacto sigue siendo objeto de debate y que podría estar vinculada a ámbitos como la fertilidad, la naturaleza o espacios concretos de culto. No estamos ante una religión plenamente desarrollada en el sentido clásico, sino ante un estadio anterior del que más tarde heredará elementos la tradición griega.

Lo que sí parece claro es que la identidad asociada al combate y al dominio del carro formaba parte del imaginario de poder ya en el siglo XVI a. e. c. El carro no es solo un medio de transporte, es una tecnología compleja, un recurso costoso y un marcador de estatus. En la estela, su presencia comunica control, capacidad militar y superioridad dentro de una jerarquía social bien definida.

Cuando el sistema palacial colapsa a finales del siglo XIII y durante el XII a. e. c., el panorama cambia. Ya no encontramos grandes complejos administrativos centralizados, pero en algunas regiones aparecen enterramientos individuales en los que el armamento adquiere un protagonismo llamativo. Espadas largas, puntas de lanza, cuchillos, a veces incluso restos vinculados al equipo ecuestre

acompañan al difunto. Son las llamadas tumbas guerreras del Heládico Reciente IIIC.

Aquí estamos ante comunidades que atraviesan una etapa de fragmentación política. En ese escenario, la identidad guerrera parece adquirir un peso específico como forma de prestigio personal o de liderazgo local. Y esto se ve reflejado en la cultura funeraria.

Conviene, eso sí, evitar simplificaciones. La presencia de armas no convierte automáticamente al difunto en un héroe homérico, ni implica la existencia de un culto heroico plenamente desarrollado. Las armas son objetos cargados de valor simbólico, pero también son herramientas reales, y su significado puede variar según el contexto regional y cronológico.

Lo que se percibe en el mundo micénico es una progresiva articulación entre poder, violencia organizada y memoria. Desde las estelas con carros del siglo XVI a. e. c. hasta las tumbas armadas del XII a. e. c., la figura del guerrero se integra en el repertorio funerario como una manera de definir quién fue alguien y qué lugar ocupó entre los vivos.

ENTERRAMIENTOS FEMENINOS MICÉNICOS

Más allá de esa cultura guerrera, claramente masculina, que envuelve a la cultura micénica, las tumbas funerarias femeninas nos ayudan a entender el papel que cumplían las mujeres en esta sociedad del bronce.

En los círculos funerarios de Micenas, varias tumbas femeninas presentan ajuares de enorme riqueza, con diademas de oro, collares de ámbar, alfileres y adornos trabajados con gran precisión técnica. No se trata de enterramientos secundarios ni marginales: son sepulturas integradas en el mismo espacio que las de los varones de élite. El estatus, como vemos aquí, se divide y no solo las armas representan poder y manifestación cultural.

Las tablillas en lineal B, especialmente en Pilos, permiten asomarnos a otro nivel de organización social. Allí aparecen grupos

de mujeres vinculadas a la producción textil bajo control palacial. El tejido, siempre asociado a una labor del hogar y secundaria bajo la mirada patriarcal, no era una actividad menor, era un sector económico estratégico en esta cultura. El palacio registraba materias primas, mano de obra y la distribución de productos. La participación femenina en esta estructura formaba parte del engranaje administrativo del sistema.

En el ámbito religioso, las tablillas mencionan figuras femeninas asociadas a cultos y ofrendas. Aunque la interpretación es prudente, parece claro que ciertas mujeres ocupaban posiciones relevantes en contextos rituales. La religión, como la economía, también era un espacio de articulación del poder.

En el registro funerario posterior, sobre todo en el período pospalacial, la visibilidad del armamento como marcador identitario crece. Durante mucho tiempo se asumió que la presencia de armas implicaba automáticamente a un varón. Hoy sabemos que esa equivalencia no siempre es segura. La determinación osteológica y los análisis más recientes obligan a revisar simplificaciones heredadas.

La representación del poder adopta lenguajes distintos. Las armas y otros componentes ligados a la guerra son símbolos que articulan toda esta cultura incluso más allá de la muerte. Pero el oro, los textiles, los adornos y ciertos objetos asociados al ritual también construyen autoridad, aunque lo hagan con otra gramática visual.

Si los *tholoi* funcionan como espacios de memoria dinástica, esa memoria no pertenece solo a los guerreros. Pertenece al linaje completo. La continuidad familiar que se materializa en la arquitectura funeraria incluye a mujeres que sostienen alianzas, transmiten herencias y participan en redes económicas y simbólicas. Y muy posiblemente, en los cuidados. El mundo micénico fue jerárquico y desigual, sin duda, pero no fue un escenario exclusivamente masculino, como se tiende a percibir en la historia.

La construcción del poder y de la memoria fue una tarea compartida, aunque no siempre representada de la misma manera.

CONTINUIDAD Y COMUNIDAD

Tanto el mundo minoico como el micénico resultan fundamentales para comprender la Grecia posterior, no solo en términos políticos o culturales, también en la forma en que se imaginaron los dioses, los héroes y el destino de los muertos. Cuando siglos más tarde la tradición griega clásica articuló su mitología, lo hizo sobre un terreno que ya estaba habitado por memorias más antiguas. Y Roma, a su vez, heredaría buena parte de ese imaginario.

Antes de que en la Grecia continental se levantaran los grandes *tholoi* micénicos que hoy nos impresionan por su escala, en Creta ya existía una tradición funeraria compleja y profundamente arraigada.

La cultura minoica, activa desde el III milenio hasta ca. 1450 a. e. c., organizó la muerte alrededor de espacios reutilizados durante generaciones. En la llanura de Mesará, al sur de la isla, se construyen desde el Minoico Antiguo tumbas circulares de mampostería que la arqueología denomina *tholoi* minoicos.

Se trata de edificios de planta circular, levantados con muros de piedra y cubiertos mediante sistemas de techumbre que aún se discuten —probablemente estructuras ligeras o cúpulas—. El acceso se realizaba a través de un pequeño corredor o vano abierto en el muro, que conducía a una cámara interior bastante reducida y cerrada.

Son espacios concebidos para enterramientos colectivos a los que se regresaba repetidamente para introducir nuevos cuerpos, lo que implicaba desplazar y reorganizar los restos anteriores dentro de la misma cámara. La tumba funcionaba como un lugar activo dentro de la memoria del grupo. En su interior se depositaban los cuerpos, acompañados de cerámicas, sellos, pequeños objetos personales y, en algunos casos, elementos de prestigio.

Hay algo que me lleva rondando la cabeza desde que empecé a conocer estos espacios funerarios, ya fueran *tholoi* minoicos o micénicos, o dólmenes del Neolítico final y el Calcolítico peninsular: ¿por qué esa insistencia, en culturas distintas y sin relación directa

entre sí, en levantar cámaras cerradas y cubiertas que recuerdan a una cueva?

No sabemos si pretendían imitar una cueva natural. No hay pruebas arqueológicas que lo indiquen, y tampoco existe conexión histórica entre la Creta minoica, la Grecia micénica y el Calcolítico peninsular. Pero la experiencia al entrar en estos complejos resulta sorprendentemente similar.

Cuando atraviesas el acceso y el cuerpo se adapta a la penumbra, el exterior queda atrás. La temperatura desciende, el sonido se amortigua y la mirada necesita unos segundos para reconstruir el interior. La cámara te envuelve. El paisaje abierto desaparece y el espacio se vuelve contenido, aislado, separado del ámbito cotidiano de los vivos.

Quizá sea una impresión personal, pero al permanecer unos minutos en el centro de estas estructuras se entiende que la arquitectura nunca es neutra. Marca límites. Al igual que una cueva natural separa el mundo iluminado de la oscuridad interior de la tierra, estas construcciones establecen una frontera clara entre el espacio diario y el territorio reservado a los muertos.

Aunque cada cultura tuviera su propia concepción simbólica de la muerte, la solución constructiva coincide en ese tránsito desde la luz hacia la oscuridad. Ese recorrido forma parte de la experiencia del lugar.

¿Qué querían expresar con ese paso desde el exterior al interior? ¿Qué significaba ese desplazamiento físico hacia un espacio cerrado y contenido?

No lo sabemos con certeza. Pero que el acceso esté marcado y que el interior esté claramente separado del exterior nos indica que la muerte no se gestionaba en cualquier lugar del territorio. Se reservaba un espacio concreto, delimitado, que obligaba a cruzar un umbral hacia el mundo de los muertos.

En otras zonas de la isla el panorama funerario es más diverso. En Mochlos, en la costa noreste de Creta, se han documentado tumbas rectangulares construidas en piedra con muros definidos y, en algunos casos, pequeñas divisiones internas. Su planta recuerda a una edificación doméstica en miniatura. Fueron utilizadas durante

varias generaciones, lo que obligaba a reorganizar los restos humanos a medida que se incorporaban nuevos enterramientos.

En Gournia aparecen cámaras excavadas en la roca. Aquí la arquitectura se obtiene vaciando el terreno, generando un espacio cerrado con acceso marcado y superficie interna preparada para recibir sucesivas inhumaciones. La intervención en la piedra crea un recinto estable, delimitado, integrado en el propio paisaje.

La cueva de Agios Charalambos ofrece un registro distinto. En su interior se han identificado huesos desplazados, acumulaciones secundarias y reordenaciones claras del espacio funerario. Los restos fueron manipulados en distintos momentos, lo que indica que la relación con los difuntos se prolongaba en el tiempo.

Estos ejemplos muestran que en Creta la gestión de la muerte adopta soluciones arquitectónicas variadas según la región, pero mantiene la concepción del espacio funerario como un lugar duradero dentro del territorio, preparado para albergar más de un enterramiento y para ser visitado de nuevo.

A medida que avanzamos hacia el Minoico reciente, el registro funerario muestra transformaciones claras. Se hallan con mayor frecuencia las *larnakes*, ataúdes cerámicos que adoptan formas rectangulares o de bañera y que, en muchos casos, están decorados con pintura.

En algunas *larnakes* encontramos motivos geométricos —bandas, espirales, retículas—, pero también elementos vegetales, escenas esquemáticas de procesión y, en ciertos casos, referencias al mundo marino. Pulpos estilizados, ondas, criaturas marinas o patrones que evocan el movimiento del agua remiten a un imaginario profundamente vinculado al mar.

Creta es una isla. Su identidad económica y cultural está atravesada por el Egeo. La iconografía minoica en frescos y cerámicas muestra esa familiaridad con el entorno marítimo, y las *larnakes* participan de ese mismo lenguaje visual. El mar es su realidad y a la vez su medio de comunicación, fuente de riqueza, frontera y conexión.

Que el cuerpo sea depositado dentro de un contenedor decorado con ese repertorio simbólico sugiere que la muerte no se concebía

como una ruptura absoluta con el mundo que definía la vida cotidiana. El difunto sigue envuelto en los códigos visuales de su comunidad, integrándose así en la misma.

Al mismo tiempo, la generalización de *larnakes* individuales introduce un matiz nuevo. Aunque el espacio funerario siga siendo compartido en muchos contextos, el cuerpo adquiere una delimitación más clara. No estamos ante una ruptura radical con la tradición colectiva anterior, pero sí ante una transformación en la manera de organizar los restos y de representar la identidad del muerto.

Esto no implica ausencia de jerarquía. Implica otra forma de expresarla. En Creta, el poder y el prestigio se manifiestan menos a través de la monumentalidad arquitectónica y más mediante el control del espacio ritual, la repetición del gesto y la riqueza simbólica de los objetos.

Cuando, hacia el 1450 a. e. c., Creta entra en la órbita micénica, se perciben cambios adicionales y se aprecia una mayor individualización en ciertos enterramientos y aproximaciones a modelos continentales. Esto se debe a una transformación progresiva en un Mediterráneo donde circulaban no solo metales y productos de diversa tipología, sino también formas de pensar la memoria y la muerte.

LA RELIGIÓN Y LA MEMORIA GRIEGA

Si en Micenas contamos con las tablillas en lineal B, que nos permiten identificar nombres de divinidades como las que comentaba antes, en Creta el panorama es distinto. La escritura minoica, el llamado lineal A, no ha sido descifrada, por lo que nuestra comprensión de su mundo religioso procede sobre todo de la iconografía y de los contextos arqueológicos.

Las representaciones más conocidas muestran figuras femeninas asociadas a serpientes, aves, montañas o espacios abiertos. También aparecen símbolos recurrentes como el toro o la doble hacha —

labrys—. Estos elementos han llevado a muchos investigadores a hablar de una religiosidad vinculada a la naturaleza, a la fertilidad y a espacios de culto en altura o en cuevas.

Y aquí es donde el asunto se vuelve interesante. Siglos después, la Grecia clásica desarrollará mitos situados en Creta: el rey Minos, el laberinto, el Minotauro, la princesa Ariadna e incluso la crianza del dios supremo del panteón griego, Zeus.

Según la tradición, Rea lo esconde en una cueva del monte Ida o del monte Dicte para salvarlo de su padre Crono, que devoraba a sus hijos tras escuchar una profecía que anunciaba que uno de ellos lo destronaría. Zeus crece oculto en el interior de la tierra cretense, protegido por ninfas y por los curetes, que golpeaban sus escudos para ocultar su llanto y así evitar que Crono lo encontrase.

Cuando alcanza la madurez, abandona la cueva, se enfrenta a su padre y lo obliga a devolver a sus hermanos: Deméter, Hestia, Hera, Hades y Poseidón.

No podemos afirmar una continuidad directa ni establecer equivalencias simples entre divinidades minoicas y dioses griegos posteriores, pero sí parece claro que Creta ocupó, para los griegos históricos, el lugar de un pasado antiguo y prestigioso del que heredaron y reinterpretaron ciertos códigos culturales. La iconografía del toro en el mundo minoico pudo influir en la construcción posterior del mito del Minotauro. Los complejos arquitectónicos como Cnosos, con su entramado de estancias y pasillos, pudieron alimentar la imagen del laberinto, y el culto documentado en cuevas conecta de forma sugerente con la tradición que sitúa en Creta el ocultamiento de Zeus.

Las cuevas, en cualquier caso, no son una invención literaria. En Creta están documentados espacios subterráneos utilizados con fines rituales desde el Minoico medio. En la cueva del monte Ida y en la de Dicte han aparecido figurillas votivas de bronce, vasos cerámicos, dobles hachas y restos asociados a sacrificios. Son depósitos reiterados en el tiempo, no hallazgos aislados.

No sabemos qué relatos acompañaban esos gestos en época minoica, pero sí que eligieron el interior de la tierra como escenario

de ofrenda y contacto con lo sagrado. Y en algunos contextos, también como espacio vinculado a los muertos.

En términos funerarios, la diferencia es clara. Mientras que en el mundo micénico podemos identificar nombres divinos gracias al lineal B, en Creta la religiosidad se percibe sobre todo en el lugar y en la práctica.

En las entrañas de la tierra

En las civilizaciones que hemos estado revisando desde el punto de vista funerario observo una constante común. Más allá de la cosmogonía particular de cada cultura, siempre hay una cierta necesidad de devolver el cuerpo físico a la tierra. Esto, como vimos ya en la prehistoria, parece basarse en la ocultación práctica del cadáver. Un cuerpo muerto molesta, incomoda, se corrompe y genera olores desagradables, atrayendo a todo tipo de animales necrófagos y coprófagos, por no hablar del componente bacteriano y las infecciones que puede llegar a transmitir. Eso, poco a poco, traspasa lo meramente funcional y se combina con la cosmogonía de cada cultura.

En Micenas comprobamos cómo en los círculos funerarios se crea un espacio exclusivo para que la élite sea enterrada, en un inicio fuera del recinto fortificado y más tarde integrado dentro de él como herramienta de memoria y legitimación. Los *tholoi*, tanto en Micenas como en Creta —aunque diferentes en su concepción y en su contexto simbólico—, desarrollan ese concepto de tránsito desde el plano de la vida hacia el interior de la tierra, hacia el espacio de los difuntos.

Algo similar vemos en las cavidades talladas en la roca o en los enterramientos en cuevas que aparecen de forma reiterada en distintas culturas desde nuestros primeros estadios como seres humanos.

El concepto de devolver el cuerpo a la tierra o de situarlo en un «inframundo» es algo que en la cultura griega se materializa en la

mitología con la formulación del Hades, un espacio subterráneo dividido en distintas regiones. Un mundo gobernado por Hades y otras divinidades del ámbito inferior, donde los muertos pasan a habitar tras cruzar ese umbral.

Con esto no pretendo afirmar que el mito nazca de esa necesidad de ocultar a los muertos. Pero sí me resulta difícil no ver una coherencia entre siglos de prácticas funerarias que sitúan el cuerpo bajo tierra y la posterior construcción de un imaginario que coloca a los muertos en un mundo subterráneo.

Esa dualidad entre lo que queda abajo y lo que imaginamos arriba sigue estructurando, en gran medida, nuestra manera de pensar la muerte.

7. Grecia, vagando entre asfódelos

A algunas personas les genera un rechazo visceral la muerte: cambian rápido de conversación o abandonan el espacio de debate de inmediato. Otras han vivido experiencias que las marcaron y, tras trabajarlas emocionalmente, son capaces de compartirlas. Y otras quedan en silencio, con la mirada perdida, bloqueadas ante la incertidumbre, viviendo una auténtica tragedia griega.

La muerte incomoda. Nos obliga a mirar de frente algo que preferimos mantener en segundo plano. Sin embargo, por mucho que intentemos apartarla, siempre vuelve en forma de pregunta: ¿qué ocurre cuando dejamos de estar?, ¿qué queda de nosotros?, ¿cómo se enfrenta una comunidad a la pérdida?

El estudio de las culturas del pasado es una manera de acercarnos a esas preguntas con más herramientas. La antigua Grecia ocupa un lugar central en ese recorrido, porque en este período convivieron relatos míticos sobre el inframundo, prácticas funerarias muy concretas, reflexiones filosóficas sobre el alma y representaciones teatrales donde la muerte se discutía ante toda la comunidad.

En la tradición atribuida a Homero, visible en la *Odisea*, el inframundo aparece como un ámbito de sombras bajo el gobierno de Hades y Perséfone. Las almas persisten debilitadas; conservan memoria, pero carecen de la plenitud de los vivos. En otros relatos, asociados a Hesíodo y a tradiciones posteriores, se mencionan regiones como el Tártaro, vinculado al castigo, o los Campos Elíseos, relacionados con ciertos héroes.

Estas imágenes no formaban un sistema unificado aceptado por todos. La mitología griega se transmitió oralmente durante siglos y adoptó matices distintos según el lugar, el momento y la voz que la difundía.

Cuando hoy hablamos del Hades como si fuera un mapa coherente en el imaginario popular de la sociedad griega, en realidad estamos organizando retrospectivamente un conjunto de relatos que nacieron en contextos diferentes.

Pensar la muerte en Grecia supone moverse dentro de ese repertorio cambiante. Las comunidades heredaban relatos, los reinterpretaban y los integraban en sus propias prácticas y creencias.

Junto a los mitos estaban los ritos. El cuerpo se preparaba en el hogar, se exponía para la despedida y se acompañaba hasta la tumba. El lamento formaba parte visible del duelo. En ese ámbito, el papel de las mujeres fue fundamental, tanto en el espacio doméstico como en el duelo público.

Al mismo tiempo, surgieron reflexiones filosóficas, como las de Platón, que abordaron el destino del alma desde otro registro. En el teatro, autores como Sófocles o Eurípides situaron la muerte en el centro del conflicto político y familiar.

Para comprender todo lo anterior —ritos, filosofía, tragedia—, conviene empezar por el territorio de las sombras: el inframundo griego. Con sus dioses, sus criaturas y sus regiones, constituye el punto de partida.

El descenso homérico

El mundo griego situó a sus muertos en el Hades, un territorio invisible con su propia geografía, dioses, personajes y criaturas. Durante siglos, poetas y comunidades fueron dando forma a este espacio a través de relatos, ritos y prácticas funerarias hasta configurar el complejo reino de las sombras que hoy podemos reconstruir a partir de las fuentes.

Como ocurre con las grandes narraciones, estas historias circularon durante generaciones en la memoria colectiva antes de fijarse por escrito. Cuando finalmente fueron consignadas, lo hicieron sobre una tradición moldeada por siglos de transmisión oral.

El testimonio más antiguo que conservamos sobre el Hades aparece en la *Odisea*, en el canto XI. Odiseo, rey de Ítaca, fue uno de los héroes que participaron en la guerra de Troya y durante diez años combatió junto a otros reyes aqueos hasta la caída de la ciudad.

Terminada la guerra, emprendió el regreso a su isla, donde lo esperaba su esposa Penélope. Ese retorno, el *nostos*, que debía ser breve, se convirtió en un viaje errante que lo arrastró durante otros diez años por mares desconocidos.

La *Odisea* narra ese regreso. En su travesía, Odiseo pierde hombres y naves, se enfrenta a criaturas extraordinarias como el cíclope Polifemo o las sirenas, y llega a la isla de Circe, una figura ambigua, a medio camino entre diosa y hechicera. Circe transforma en animales a parte de su tripulación y retiene al héroe durante un año. Finalmente, accede a ayudarle a regresar a su isla y le comunica la condición decisiva de que para volver antes deberá consultar al adivino Tiresias.

Aquí Odiseo se encuentra con el ligero problema de que Tiresias ha muerto y habita ahora en el dominio de Hades. Para obtener su palabra, debe dirigirse al límite del mundo y convocar a los muertos.

Siguiendo las instrucciones de Circe, navega hasta el extremo occidental, a la tierra de los cimerios, un territorio envuelto en niebla perpetua. Allí fluye el río Océano, que en la imaginación arcaica circunda y limita la tierra habitada. En ese punto liminal, donde el mundo de los vivos se aproxima al de los muertos, excava una fosa en la tierra y realiza el rito indicado.

Derrama libaciones de leche y miel, vino y agua. Después sacrifica animales y deja que la sangre fluya hacia la zanja. En el pensamiento griego arcaico, como en muchas otras culturas, la sangre contiene la energía vital. Las almas, privadas de cuerpo, necesitan beberla para recuperar durante un instante la conciencia y la voz.

El ritual surte efecto y comienzan a congregarse las sombras.

Acude primero Elpénor, compañero suyo, muerto recientemente sin sepultura. Su aparición introduce una enseñanza central para comprender el mundo funerario griego, y una idea que ha llegado a nuestros días: la importancia de ser enterrado. El muerto necesita del rito y la tumba para transicionar al más allá. Después se presenta Tiresias, quien revela a Odiseo el camino de regreso, le advierte sobre el ganado sagrado del dios Helios y anticipa los conflictos que lo esperan en Ítaca.

Más tarde llegan las almas de su madre, Anticlea, fallecida durante su ausencia; Agamenón, rey de Micenas, asesinado a su regreso; y Aquiles, el héroe griego por excelencia. En el diálogo con este último se expresa con claridad la condición del Hades. El muerto conserva memoria e identidad, pero su existencia carece de la intensidad de la vida. Aquiles declara que preferiría trabajar la tierra como jornalero antes que reinar entre las sombras.

La escena construye la primera imagen extensa del inframundo griego. El Hades aparece como un espacio subterráneo gobernado por Hades y Perséfone, habitado por sombras conscientes de su pasado que se desplazan por las praderas de asfódelos.

Homero menciona expresamente las praderas de asfódelos. El significado exacto del término ha sido debatido. Tradicionalmente se ha identificado con la planta mediterránea vinculada al ámbito funerario, el gamón blanco —*Asphodelus albus*—, frecuente en terrenos pobres y pedregosos. Otros estudios han sugerido que la expresión podría aludir a un paisaje árido y polvoriento, de tonalidades pálidas y cenicientas. En cualquier caso, la imagen remite a un espacio apagado y difuso, asociado al mundo de los muertos.

La *Ilíada*, que narra la guerra de Troya, refuerza esta concepción desde otro ángulo. El temor ante la muerte sin funeral recorre el poema entero. El cadáver abandonado altera el orden de las cosas y solo la cremación, el túmulo y el duelo aseguran el tránsito adecuado al dominio de los muertos. Esta preocupación por el rito funerario, aunque desde otras perspectivas simbólicas, ya la encontramos en Egipto y Mesopotamia. Como decíamos antes, el

tratamiento del cadáver resulta esencial para garantizar la continuidad tras la muerte.

Homero fija en el relato una tradición que ya circulaba en la memoria colectiva. La arqueología micénica revela siglos antes la preocupación por el tratamiento del cuerpo y la preservación del recuerdo. A partir de este punto, el Hades adquiere forma literaria y comienza a consolidarse como geografía mítica del mundo griego.

EL ESQUEMA DEL COSMOS

Si en Homero el inframundo aparece como un territorio al que se accede en un punto liminal del mundo, en Hesíodo el universo adquiere una estructura vertical. El Hades deja de ser únicamente el lugar de las sombras para integrarse en una cosmología más amplia, donde cada región ocupa una posición dentro del orden del universo.

La *Teogonía*, atribuida a Hesíodo y compuesta probablemente en el siglo VIII a. e. c., narra el origen del cosmos y la genealogía divina. Desde sus primeros versos aparecen las grandes realidades primordiales: Caos, Gea y el propio Tártaro.

En la obra se describe el Tártaro como una profundidad extrema, situada tan lejos bajo la tierra como el cielo se encuentra por encima de ella. La imagen establece una medida de distancia cósmica. Tras la Titanomaquia, los titanes liderados por Crono y derrotados por Zeus son confinados en ese ámbito profundo, custodiados y apartados del orden olímpico.

Conviene distinguirlo del Hades, relacionado con el destino de los humanos. En la *Teogonía*, el Tártaro es el lugar donde se confina a las potencias divinas derrotadas. Ambos pertenecen a la profundidad del cosmos, pero no cumplen el mismo papel.

La organización en niveles —cielo, tierra y profundidad— recuerda esquemas cosmológicos que ya hemos visto en culturas del Mediterráneo oriental, como Mesopotamia o Egipto. La Grecia

arcaica participaba en redes de intercambio comercial y cultural, y su imaginario se desarrolló en diálogo con ese horizonte compartido.

LAS REGIONES DEL INFRAMUNDO

Como hemos visto, en fases tempranas del imaginario griego, el inframundo no aparece todavía como un espacio donde cada acción en vida encuentre una recompensa o un castigo claramente diferenciados.

Es en el siglo V a. e. c. cuando el paisaje del inframundo comienza a adquirir rasgos más definidos. El paisaje subterráneo se organiza en torno a ríos que marcan límites y separan territorios. El Aqueronte se vincula al paso de las almas desde el mundo de los vivos al dominio de los muertos. El Estigia ocupa un lugar central en la tradición hesiódica, ya que sus aguas garantizan el juramento más solemne incluso entre los dioses. Cuando una divinidad jura por el Estigia y miente, queda un año fuera de combate y nueve sin sentarse con los dioses. Junto a ellos aparecen el Cocito, asociado al lamento, y el Flegetonte, relacionado con el fuego en tradiciones posteriores. Las aguas adquieren una fuerte carga simbólica: señalan el paso.

Tras cruzar esos límites se extiende el dominio de Hades y Perséfone. Allí habitan las *psuchai*, las almas de los difuntos, que conservan memoria e identidad, aunque ya no participan de la plenitud de la vida. En la tradición homérica ese ámbito se asocia a las praderas de asfódelos que vimos antes, el paisaje donde la mayoría de las sombras continúan su existencia sin pena ni gloria.

Más abajo se sitúa el Tártaro. En la *Teogonía* aparece como una profundidad que forma parte del cosmos desde su origen. Después de la Titanomaquia se convierte en la prisión de los titanes derrotados. Con el tiempo, ese lugar empieza a imaginarse también como escenario de castigos ejemplares para figuras humanas como Sísifo, Tántalo o Ixión. El inframundo incorpora así un espacio ligado a la ruptura de las normas divinas y sociales, una región que

recuerda en parte a lo que hoy asociamos con la idea de infierno, aunque dentro de un contexto cultural distinto.

En contraste con esa profundidad punitiva, la *Odisea* menciona los Campos Elíseos como destino excepcional para ciertos héroes favorecidos por los dioses, como Menelao. Más adelante se hablará de las Islas de los Bienaventurados. El más allá deja de ser un destino uniforme y comienza a mostrar regiones distintas donde acabar al morir.

Todo este entramado de espacios no se puede entender sin sus protagonistas.

Es en la época clásica, especialmente a partir del siglo V a. e. c., cuando Caronte adquiere presencia firme tanto en la literatura como en la iconografía funeraria. En los vasos áticos de figuras negras y rojas aparecen escenas del tránsito de los difuntos, a menudo representados como un joven guerrero o una mujer velada, conducidos en la barca del barquero a través de las aguas del inframundo.

Caronte es el barquero del inframundo. En la tradición griega, es el encargado de transportar a las almas a través de las aguas que separan el mundo de los vivos del dominio de los muertos. Su función consiste en conducir a las *psuchai* desde la orilla de los vivos hasta la región que les corresponde en el Hades. Podríamos llamarlo perfectamente el taxista de los muertos.

Las fuentes clásicas lo describen como un personaje áspero, vinculado a los ríos infernales, en especial al Aqueronte y, en otras tradiciones, al Estigia. Las representaciones cerámicas lo muestran como un hombre envejecido, de aspecto humilde, apoyado en su pértiga, recibiendo al difunto en su barca.

Viajar al más allá no es gratis. El pago asociado a Caronte se realiza mediante una moneda, habitualmente un óbolo, una pequeña fracción de la moneda griega corriente. El término «óbolo de Caronte» se ha utilizado para designar esta práctica. En muchas ocasiones, la moneda se colocaba en la boca del difunto o junto a su cuerpo, como provisión para el viaje. En numerosos enterramientos de época clásica y helenística se han hallado monedas en el interior

de la cavidad bucal o próximas al cráneo, lo que refuerza la interpretación ritual.

Este gesto funerario no responde a una lógica económica literal, forma parte de un lenguaje simbólico. El tránsito requiere cierta preparación y el muerto debe presentarse equipado para cruzar.

Una vez cruzadas las aguas y abandonada la orilla de los vivos, aparece la entrada al dominio subterráneo, protegida por Cerbero.

Cerbero es el perro que custodia el acceso al mundo de los muertos. Las fuentes lo describen como una criatura de varias cabezas —tres en la tradición más extendida— encargada de vigilar el umbral. Su cometido consiste en impedir el regreso de los muertos al mundo de los vivos.

Su presencia refuerza una idea que atraviesa el imaginario griego y el de muchas otras culturas: morir implica cruzar un punto sin retorno. Solo héroes excepcionales como Heracles, Orfeo o el propio Odiseo, en su descenso simbólico, consiguen atravesar ese límite y regresar.

Tras los ríos, los guardianes y las criaturas se encuentra el núcleo del inframundo. Allí gobiernan Hades y Perséfone.

Hades es hijo de Crono y Rea, hermano de Zeus y Poseidón. Tras la derrota de los titanes en la Titanomaquia, los tres hermanos se echan a suertes el reparto del mundo —tal y como lo estás leyendo, ¡a suertes!—. Zeus recibe el cielo, Poseidón el mar y Hades el dominio subterráneo. Su nombre designa tanto al dios como al lugar que gobierna. En los textos aparece también bajo el epíteto de Plutón el Rico, aludiendo a las riquezas que se encuentran bajo tierra, desde los metales hasta las cosechas que brotan del suelo.

No debemos interpretar a Hades como una figura demoníaca en el sentido cristiano posterior, porque no lo es. No actúa como tentador ni como juez moral de cada individuo. Su función consiste en reinar sobre los muertos y mantener el orden de ese territorio. De hecho, se le representa como una divinidad firme, distante y poco dada a intervenir en los asuntos de los vivos.

A su lado se encuentra Perséfone. Hija de Deméter, fue raptada por Hades mientras recogía flores en un prado. El mito cuenta cómo la tierra se abrió y el dios la llevó consigo al inframundo. La

búsqueda desesperada de Deméter, diosa de la agricultura, y el duelo por la pérdida de su hija provocaron la esterilidad de la tierra hasta que se alcanzó un acuerdo entre los dioses. Perséfone pasaría parte del año junto a su madre y parte junto a Hades. La tradición más extendida habla de un reparto anual que explica el ciclo agrícola, con el período fértil asociado al reencuentro con Deméter —primavera-verano— y la etapa de descenso vinculada a su estancia en el inframundo —otoño-invierno—.

Este relato vincula muerte y fertilidad en un mismo movimiento. Perséfone es reina de los muertos y, al mismo tiempo, una figura ligada al ciclo de la tierra. Su papel no se limita al de consorte, ya que comparte soberanía en el inframundo, y su historia atraviesa el corazón mismo de la experiencia humana, simbolizando los ciclos anuales.

En el imaginario griego, la muerte se sitúa bajo la misma tierra que sostiene la vida. El suelo que recibe el cadáver es el que produce el alimento. El dominio de Hades se encuentra en esa profundidad, y todo lo que emerge de ella forma parte de su ámbito.

LA VIDA PENDE DE UN HILO

Antes de la muerte, necesariamente ha debido existir la vida. La de los mortales está sujeta al tiempo que pertenecemos a este mundo. Mucha gente, aún hoy, cree en el destino, en que nuestra vida está sujeta a un espacio temporal escrito o marcado. Bajo este concepto operan las Moiras, las tejedoras del destino.

Son interpretadas como tres ancianas, cada una con una función distinta.

Cloto hila. De su rueca sale el hilo de cada vida. Cada persona, al nacer, recibe un cuerpo, un nombre y una historia que comienza.

Láquesis mide. En el hilo de la vida no todo está escrito como en un guion cerrado, pero sí hay una extensión asignada. Una porción. La palabra griega *moira* significa precisamente eso, ‘parte’, ‘cuota’. La parte que te toca vivir.

Y finalmente está Átropo, la que corta el hilo. Su gesto es breve, casi insignificante en apariencia, pero definitivo. Cuando sus tijeras se cierran, el tiempo humano se acaba y tu sombra pasa a formar parte del Hades.

En el imaginario griego, las Moiras controlan el hilo de la vida. Representan una manera de entender el tiempo humano. Frente al cósmico, circular y siempre renovado, ellas simbolizan un recorrido que va del nacimiento a la muerte sin posibilidad de retorno.

En algunas tradiciones son hijas de la Noche, lo que sugiere que el destino brota de una oscuridad anterior incluso a los dioses olímpicos. En otras aparecen como hijas de Zeus y Temis, integradas en el orden del mundo. En cualquier caso, su poder es incuestionable. Ni siquiera los dioses pueden ignorarlas por completo.

Cada vida es un tramo de hilo que se entrecruza con otros, formando un tejido mayor. Amores, enemistades, guerras, pactos, nacimientos. Las Moiras no dictan las decisiones humanas, pero sí tienen el poder de decidir cuándo todo acaba.

NECRÓPOLIS: ÁNFORAS Y CRÁTERAS

Llegados a este punto, donde el imaginario griego ha dado forma al destino del alma y al paisaje del Hades, conviene aterrizar un poco y tocar tierra —nunca mejor dicho—. ¿Cómo se enterraba, de manera habitual, en Grecia?

Durante el período Geométrico (ca. 900-700 a. e. c.), especialmente en Atenas, la cremación tuvo una presencia muy notable, sobre todo entre las élites. Las grandes ánforas y cráteras funerarias del Dipylon, que marcaban tumbas y servían como urnas cinerarias, son prueba material de ello. En cambio, a lo largo del período Arcaico (ca. 700-480 a. e. c.), y, con mayor claridad, en el Clásico (ca. 480-323 a. e. c.), la inhumación se convirtió en la práctica más extendida en muchas polis. La cremación siguió existiendo —como muestran los relatos homéricos o los funerales

militares—, pero el enterramiento del cuerpo bajo tierra pasó a ser el gesto predominante en el mundo griego histórico.

El ritual comenzaba en la casa. Las fuentes literarias, desde Homero hasta los trágicos, coinciden. El cadáver se lavaba, se ungía con aceites y se amortajaba. Las mujeres de la familia asumían esta tarea. El cuerpo se exponía en la *próthesis*, sobre un lecho. Las escenas pintadas en vasos áticos de los siglos VI y V a. e. c. muestran con claridad esta exposición del difunto rodeado de familiares que se mesan el cabello y elevan los brazos en señal de lamento.

Al amanecer tenía lugar la *ekphorá*, el traslado del difunto al cementerio. El cortejo avanzaba fuera de las murallas de los espacios residenciales, lejos de la vida. En algunas representaciones cerámicas aparecen músicos con *aulós* —instrumento de viento de doble lengüeta, una especie de flauta doble—, acompañando la comitiva. La música era una herramienta muy importante en este tránsito entre el espacio doméstico y el territorio de los muertos.

Las necrópolis se situaban extramuros. En Atenas, el Cerámico se extendía junto a las vías principales de acceso a la ciudad. Allí se han excavado tumbas arcaicas, clásicas y helenísticas que muestran continuidad ritual. Las estelas funerarias del siglo IV a. e. c., con escenas de despedida entre el difunto y sus familiares, quedaban visibles para quienes transitaban por el camino. La memoria formaba parte del paisaje, como veremos en el mundo romano, quienes también utilizaban las principales vías de acceso a las ciudades como necrópolis.

El cuerpo se depositaba en una fosa simple, en cajas de madera o en sarcófagos de piedra según el estatus. Las excavaciones del Cerámico han documentado enterramientos infantiles con juguetes, tumbas femeninas con *lekythoi*, jarritos cerámicos destinados a albergar aceites perfumados y enterramientos masculinos con armas en épocas anteriores. Estos objetos acompañaban al difunto como prolongación de su identidad social.

El vino formaba parte importante del ritual. Las fuentes literarias describen libaciones sobre la tumba y sobre la pira en los casos de

cremación, como en los funerales de Patroclo narrados en la *Ilíada*. Arqueológicamente, la presencia de vasos de libación y de *lekythoi* en contextos funerarios confirma este uso. El líquido se vertía sobre la tierra recién removida o sobre las cenizas.

Tras el entierro se celebraba un banquete funerario. Homero describe estos banquetes en contexto heroico, y en esta época histórica la práctica de comidas conmemorativas está atestiguada por depósitos cerámicos y restos faunísticos en áreas funerarias. La muerte reorganizaba el grupo y reforzaba los vínculos familiares y cívicos.

En contextos específicos, como los funerales públicos de los caídos en guerra durante el siglo V a. e. c., el rito adquiere una dimensión claramente política. Tucídides relata cómo los restos eran trasladados de forma colectiva y cómo un ciudadano elegido por la comunidad pronunciaba el discurso fúnebre. En el caso más conocido, Pericles honra a los muertos del primer año de la guerra del Peloponeso, convirtiendo el elogio en una reflexión sobre Atenas y sus valores.

El enterramiento aquí dejaba de ser familiar para transformarse en un acto oficial y solemne. La tumba común y la palabra pública fijaban una memoria compartida, y el ritual servía para consolidar la identidad de la polis y para señalar qué vidas encarnaban el ideal que la comunidad quería preservar y transmitir.

La muerte tenía una arquitectura ritual precisa y visible. El cuerpo bajo tierra o reducido a huesos depositados en urnas; el vino y otras sustancias vertidas sobre la tumba, y la estela alineada junto al camino. Un sistema coherente que transformaba la pérdida en memoria pública y continuidad social.

Reflexiones filosóficas

El mundo griego no se limitó a ritualizar la muerte. Como ha pasado siempre, existían personas que no se conformaban con los relatos mitológicos y las tradiciones funerarias. Iban más lejos.

En la tradición homérica, el alma que desciende al Hades es una sombra debilitada, una *psyché* que conserva memoria pero ha perdido fuerza. Aquiles, en la *Odisea*, lo dice con crudeza cuando declara que preferiría ser siervo en la tierra antes que rey entre los muertos. La muerte, en ese horizonte arcaico, deja al alma en un modo de existencia muy apagado.

Con Sócrates, en el siglo V a. e. c., el tono cambia. No conservamos escritos suyos, de modo que su pensamiento nos llega a través de sus discípulos, sobre todo Platón. Lo que sí conocemos con bastante detalle es su actitud ante la muerte. En la *Apología*, cuando es condenado a beber cicuta, afirma que la muerte puede ser una de dos cosas: o un sueño sin sueños, un descanso absoluto, o un tránsito hacia otro lugar donde conversar con los muertos ilustres. En ambos casos no hay nada que temer.

En el *Fedón*, diálogo que recrea sus últimas horas, la muerte se define como separación del alma y el cuerpo. Sócrates sostiene que el cuerpo, con sus deseos, necesidades y limitaciones, interfiere en la búsqueda del conocimiento verdadero. El alma, en cambio, puede orientarse hacia aquello que es estable y permanente. La filosofía se presenta como un ejercicio de preparación, una forma de habituarse a vivir con menor dependencia de lo corporal. Por eso, Sócrates afirma que quien ha filosofado de manera auténtica se ha entrenado, en cierto sentido, para morir.

Platón desarrolla esta perspectiva con mayor sistematicidad. En el *Gorgias* y en el mito de Er, que cierra la *República*, describe un escenario en el que las almas atraviesan un juicio tras la muerte. Las acciones realizadas en vida generan consecuencias, y basándose en ello las almas reciben recompensa o castigo en proporción a su conducta. Tras ese período, cada una debe elegir una nueva existencia. La elección depende de su carácter y de su grado de comprensión. El alma que ha cultivado la reflexión escoge con mayor prudencia, mientras que la que se ha dejado arrastrar por impulsos desordenados reproduce sus errores.

Aquí aparece la idea de reencarnación. El alma no se extingue con el cuerpo, sino que atraviesa una secuencia de vidas. Ese ciclo posee

una dimensión ética precisa, y la filosofía cumple una función formativa dentro de ese proceso. Ordena el alma, fortalece su capacidad de discernimiento y la dispone para elegir con mayor responsabilidad en futuras encarnaciones. La muerte se integra en un recorrido más amplio donde conocimiento, conducta y destino quedan unidos.

Platón dialoga con ideas que ya circulaban en ambientes órficos y pitagóricos sobre el viaje del alma y sus ciclos. La vida adquiere un alcance que supera su límite biográfico inmediato, donde cada acción configura el estado del alma y condiciona su porvenir. La reflexión sobre la muerte se convierte en una reflexión sobre cómo vivir.

Mientras Platón construía una visión donde el alma atraviesa juicios y posibles ciclos de existencia, otras escuelas tomaron caminos distintos.

En los siglos IV-III a. e. c., Epicuro plantea una ruptura clara con el imaginario del castigo y la supervivencia del alma. Para él, el ser humano está compuesto por átomos que se agregan y se disgregan y, por tanto, el alma también es material. Cuando el cuerpo se descompone, la conciencia desaparece. De ahí su famoso argumento: cuando nosotros somos, ella no está, y cuando ella llega, nosotros ya no somos; cuando la muerte llega, ya no hay sujeto que experimente nada. El temor surge de anticipar como experiencia algo que, por definición, carece de experiencia. Su propuesta consiste en desmontar el miedo que paraliza la vida. La serenidad solo puede alcanzarse entendiendo que la muerte pone fin a la sensación.

Los estoicos, desde el siglo III a. e. c., encuadran la muerte dentro de una visión cósmica distinta. El universo es un todo ordenado por un principio racional. Cada ser forma parte de ese conjunto y cumple un papel dentro de él. Nacer y morir pertenecen a ese proceso. La muerte se integra en la dinámica del cosmos del mismo modo que la transformación de las estaciones o el desgaste de los cuerpos. La actitud adecuada consiste en ajustar la propia voluntad a ese orden

general y aceptar que la muerte forma parte del aprendizaje de vivir conforme a la naturaleza.

Como hemos visto ligeramente, el mundo griego no ofrece una única respuesta ante el final. En una misma cultura conviven relatos míticos del inframundo, prácticas funerarias que organizan el tránsito y reflexiones filosóficas que reformulan el sentido de morir.

Esa coexistencia explica la riqueza del pensamiento griego sobre la muerte. No hay una doctrina uniforme, sino un campo de debate donde tradición, imaginación y reflexión se superponen.

8. Dis Manibus Sacrum: cuando muera, recuérdame

Nací y me crie en un pueblo cercano a Mérida, acunado por sierras de poca altitud que sostienen un paisaje de llanuras agrícolas donde la vista se pierde sin encontrar límite. Mi casa, como dice Máximo Décimo Meridio en *Gladiator*, está cerca de Augusta Emerita. Como curiosidad, en la versión original menciona Turgalium, la actual Trujillo, pero en el doblaje español se optó por Mérida, posiblemente porque vendía más. Las cosas del *marketing*.

Mi pueblo está aún más próximo a otra ciudad romana menos conocida, Contributa Iulia Ugultunia, situada en lo que hoy es Medina de las Torres. En esta zona es habitual que, al pasar la maquinaria agrícola, aparezcan restos romanos asociados a lo que las personas mayores llaman villares. El término no es desacertado. Muchos de esos restos pertenecen a antiguas *villae*, grandes complejos rurales dedicados a la explotación agrícola que, con las debidas distancias, recuerdan a los cortijos señoriales. Su expansión fue especialmente notable a partir del Bajo Imperio, cuando parte de las élites comenzaron a desplazarse desde los núcleos urbanos hacia el campo.

De vez en cuando en el pueblo corre la noticia de que en la finca de fulanito o menganito han aparecido tumbas romanas. Quienes habitaron esas *villae* solían enterrarse en sus proximidades, formando pequeñas necrópolis familiares integradas en el mismo paisaje que cultivaban y trabajaban.

Es tal la conexión entre el mundo funerario romano y la cultura de mi pueblo que en la iglesia de Nuestra Señora de los Ángeles se conserva una lápida funeraria romana empotrada en uno de sus muros. En ella aparece mencionado un personaje ilustre que, casi dos mil años después, sigue formando parte de la memoria cultural del lugar. La inscripción dice:

C(aio) · Varinio · pietate viro · Flaminali · provinciae · Baeticae · annorum · LXX Varinia · Flaccina · filia · c(larissima) · f(emina) · fecit

«A Cayo Varinio, varón piadoso, sacerdote flaminal de la provincia de la Bética, de setenta años. Varinia Flaccina, su hija, mujer clarísima, lo hizo».

Este señor no fue un personaje menor. El *flamen* provincial ocupaba un cargo reservado a miembros destacados de la aristocracia local. Esa piedra conserva un nombre y, con él, una posición dentro del entramado religioso y político de su tiempo. Un nombre que hoy la gente sigue diciendo.

En Extremadura, como en tantos territorios que formaron parte del Imperio, abundan las lápidas y monumentos funerarios que dieron forma a la memoria de quienes los encargaron. En el Museo Nacional de Arte Romano de Mérida se conserva una colección extraordinaria.

Recuerdo que hace unos veinte años, en una visita escolar, me quedé detenido ante una estela que representaba a una joven tocando una especie de pandura, un instrumento de cuerda. Se trata de una estela de *edícula*, un tipo de monumento funerario muy característico de Augusta Emerita, donde el retrato del difunto aparece encuadrado en un pequeño templete esculpido en mármol.

La inscripción, datada a comienzos del siglo II, dice:

D(is) M(anibus) S(acrum) Lutatia Lupata ann(orum) XVI Lutatia Severa alumn(ae) h(ic) s(ita) e(st) s(it) t(ibi) t(erra) l(evis)

«Consagrado a los dioses Manes. Lutatia Lupata, de dieciséis años. Lutatia Severa a su alumna. Aquí yace. Que la tierra te sea leve».

Pasé casi cuarenta minutos frente a esa estela, mirando los ojos de Lutatia Lupata. La chica parece seguir viva, a punto de tocar su instrumento de cuerda. Tal fue la complicidad que sentí ante ella que le pregunté en silencio:

—¿Quién fuiste? ¿Por qué tan joven? ¿Quién te quiso tanto para construirte algo así? ¿Cuánto tuvo que doler tu muerte para encargar un retrato tan hermoso?

Cada vez que vuelvo al museo me detengo ante ella y converso con su imagen como quien se queda un rato frente a un altar. Durante esos minutos comparto espacio con una joven que murió con dieciséis años, cuyo nombre e imagen han sobrevivido dos milenios.

La tradición funeraria romana gira en torno a esa idea sencilla y a la vez poderosa: el recuerdo.

Vita Enim Mortuorum In Memoria Est Posita Vivorum

«La vida de los muertos se conserva en la memoria de los vivos». Marco Tulio Cicerón (*Filípicas* 9, 10).

En los dominios de Plutón

Es habitual pensar que los dioses romanos son simplemente versiones latinas de los dioses griegos. La idea resulta bastante cómoda, pero simplifica en exceso un proceso mucho más complejo.

Algunas divinidades comparten raíces indoeuropeas y ciertas funciones similares, pero se desarrollan en contextos religiosos distintos. La religión griega nace de una cosmogonía elaborada en el ámbito egeo, mientras que la religión romana surge en el Lacio, con

un fuerte sustrato itálico y una influencia decisiva del mundo etrusco.

Cuando comparamos, por ejemplo, a Zeus y a Júpiter, no estamos ante un simple cambio de nombre. Estamos ante un fenómeno que los propios griegos denominaron *interpretatio graeca*: la tendencia a identificar divinidades extranjeras con las propias a partir de semejanzas funcionales. Roma hará lo mismo, en un proceso que hoy conocemos como *interpretatio romana*. No se trata solo de similitudes simbólicas, también es una estrategia de integración cultural y política.

En el capítulo anterior vimos cómo Hades no estaba vinculado únicamente al reino de los muertos, sino también a la riqueza del subsuelo. El término griego *Plouton* aludía a esa dimensión. En Roma, la figura equivalente se articula en torno a *Dis Pater* —padre rico—, una antigua divinidad itálica relacionada con el mundo subterráneo. Con el avance de la helenización, *Dis Pater* y *Hades-Plouton* terminan identificándose.

El resultado es una figura que gobierna el inframundo y, al mismo tiempo, encarna la riqueza que brota de la tierra, los metales, la fertilidad, y la profundidad. Plutón en Roma es el producto de una sedimentación religiosa, y no una simple copia de Hades, como suele entenderse.

A partir de esa sedimentación religiosa se consolida una imagen del inframundo que combina herencias diversas. En la Roma más arcaica, el horizonte de la muerte parece haber estado mucho más ligado al ámbito familiar que a una geografía detallada del más allá. Los antepasados permanecían vinculados a la casa y al linaje. La tumba y el recuerdo constituían el centro de gravedad de esa relación. La influencia etrusca aportó una escenografía más desarrollada del tránsito y del acompañamiento del difunto, visible sobre todo en el arte funerario, donde aparecen figuras psicopompas y escenas que sugieren un viaje organizado hacia el otro mundo.

Con el contacto intenso con la cultura griega, especialmente a partir del siglo III a. e. c., Roma incorpora una cartografía más estructurada del inframundo. Esa estructura queda fijada

literariamente en el libro VI de la *Eneida*, donde Virgilio describe el descenso de Eneas al reino subterráneo guiado por la Sibila de Cumas. Allí el más allá aparece articulado en regiones diferenciadas, como hemos visto en el mundo griego. El río Aqueronte marca la frontera inicial. Caronte transporta a las almas que han recibido sepultura, Cerbero custodia la entrada, y más adelante se suceden espacios distintos según la biografía del difunto: el Campo de las Lágrimas para quienes murieron consumidos por la pasión, el Tártaro reservado a crímenes graves, y los Campos Elíseos, donde habitan héroes y figuras ejemplares.

Esa descripción del inframundo integra tradición homérica, desarrollos órficos y especulaciones filosóficas que circulaban por el Mediterráneo. Roma adopta esa imagen y la adapta a su propio relato fundacional. En el inframundo de Virgilio se proyecta el futuro de Roma. Allí Eneas contempla las almas que aún no han nacido y que encarnarán el destino imperial, y el más allá se convierte así en escenario de legitimación política.

Junto a esa geografía literaria, la religión romana incorpora a los muertos al imaginario religioso como Manes, antepasados divinizados que pasan a formar parte del orden familiar y social. La fórmula *Dis Manibus* que encabeza miles de inscripciones funerarias señala la nueva condición del fallecido. El muerto en el mundo romano adquiere un estatuto divino dentro de la comunidad invisible de antepasados.

El sistema incluye otras denominaciones que matizan esa existencia *post mortem*. Los Lares, por ejemplo, pueden representar antepasados protectores vinculados al hogar. Los Lemures y las Larvae designan presencias inquietas asociadas a muertes violentas o a rituales incompletos. La diferencia entre un antepasado integrado y una presencia perturbadora depende del tratamiento funerario y de la memoria activa, como ya hemos visto en otros puntos del Mediterráneo. Aquí se conserva la importancia del rito y del recuerdo de los muertos.

En este entramado simbólico, Proserpina desempeña un papel decisivo. Su figura conecta el inframundo con el ciclo agrícola. Su estancia periódica bajo tierra y su retorno estructuran el ritmo

estacional al igual que Perséfone en el mundo griego. La muerte se inscribe en un modelo de alternancia y regeneración que resulta coherente con una sociedad agrícola profundamente dependiente de la fertilidad del suelo.

El inframundo romano termina configurándose como un territorio organizado bajo la autoridad de Plutón y Proserpina, habitado por almas cuya situación se vincula tanto a su vida como al cumplimiento de los ritos funerarios, y conectado de forma constante con el mundo de los vivos a través de la memoria y del culto doméstico. Esta imagen se construye a partir de un sustrato itálico antiguo, de la influencia ritual y escenográfica etrusca y de la poderosa elaboración mítica griega.

Aun así, con la expansión imperial, el horizonte se amplía mediante la incorporación de cultos orientales —como los de Isis o Serapis— y de divinidades provinciales reinterpretadas dentro del sistema romano. El resultado es un paisaje religioso acumulativo, donde distintas capas culturales conviven y se superponen.

En los cultos mistéricos de origen oriental adquiere mayor protagonismo la experiencia individual frente a la muerte. El culto de Isis, introducido en Roma desde el ámbito egipcio-helénico, promete protección más allá del tránsito y una relación personal con la divinidad que trasciende el marco cívico tradicional. En el mitraísmo, difundido especialmente entre militares y funcionarios, el iniciado participa en un recorrido simbólico que sugiere purificación y ascenso del alma.

En las provincias occidentales el proceso funciona de otro modo. En Hispania, la Galia o Britania, divinidades locales se identifican con dioses romanos mediante la *interpretatio*, generando fórmulas híbridas. Un dios indígena puede aparecer asociado a Marte o a Mercurio, y las prácticas funerarias tradicionales continúan bajo epígrafes latinos. La tumba adopta formas romanas, la inscripción invoca a los Manes, pero la iconografía o ciertos ritos mantienen rasgos propios del territorio.

Podemos decir que el Imperio produce un lenguaje ritual compartido —la sepultura, la dedicación a los Manes, las conmemoraciones periódicas— y la aceptación de un orden religioso

reconocible. Pero dentro de ese espacio caben cultos mistéricos, tradiciones provinciales y sensibilidades distintas frente al destino del alma.

GRITAR TU NOMBRE

Cuando una persona moría en la antigua Roma, el rito funerario comenzaba en el hogar. Como sucede todavía hoy, los familiares acompañaban al moribundo hasta el final.

Algunas fuentes sugieren que el pariente más cercano se inclinaba sobre el difunto para recibir su último aliento, en la creencia de que el alma abandonaba el cuerpo por la boca. La identificación entre alma y soplo vital está firmemente arraigada en el pensamiento romano. El propio término *anima* remite al aire, al aliento. Virgilio describe la muerte como la huida de la vida acompañada de un gemido, imagen coherente con esa concepción del espíritu como respiración que se extingue.

La referencia más explícita procede de Servio, comentarista de finales del siglo IV e. c., quien en su exégesis a la *Eneida* menciona el gesto de acercarse al moribundo para recibir ese aliento. Es una fuente tardía y no contamos con un texto republicano o altoimperial que prescriba el rito con carácter normativo. Lo que sí podemos afirmar con seguridad es que la asociación entre alma y último suspiro estaba profundamente asentada en la cultura romana.

Tras ese posible «beso» de despedida, el ritual avanzaba hacia un acto mucho mejor documentado. De nuevo, un familiar muy cercano cerraba los ojos del difunto, levantaba los brazos y pronunciaba varias veces en voz alta el nombre del fallecido. Las fuentes hablan de tres repeticiones. Festo, lexicógrafo del siglo II e. c., relaciona el término *conclamatio* con esta llamada al muerto. Servio, más tarde, vuelve a mencionarla en sus comentarios.

La repetición del nombre tenía una función clara. Se llamaba al difunto como si aún pudiera responder. El silencio confirmaba la muerte y a partir de ese momento la condición de la persona

cambiaba públicamente. Ya no era un miembro activo de la comunidad, y comenzaba su tránsito hacia el ámbito de los antepasados.

El cuerpo era colocado en el suelo inmediatamente después de la muerte. Las fuentes antiguas mencionan esta costumbre de depositarlo sobre la tierra en el instante final. Plinio el Viejo señala que el moribundo era puesto en contacto con el suelo al expirar. La tierra constituía el destino último del cuerpo y el ámbito del mundo subterráneo. Ese contacto inicial entre el cadáver y la tierra marcaba la separación definitiva entre el vivo y el muerto y situaba simbólicamente al difunto en el espacio al que iba a pertenecer.

Tras ese momento, el cuerpo se lavaba con agua templada, se ungía con aceites aromáticos y se vestía con las ropas correspondientes a su rango. Polibio, al describir los funerales de las grandes familias romanas en el libro VI de sus *Historias*, explica que el cadáver se colocaba sobre un lecho en el atrio y permanecía expuesto varios días. En el caso de personajes destacados podían ser hasta siete. Durante ese tiempo se organizaban las lamentaciones, se recibían visitas y se preparaba el cortejo.

El tema de las lamentaciones me parece especialmente curioso. En el ámbito doméstico, las primeras manifestaciones de duelo recaían sobre las mujeres de la familia. Alzaban la voz, pronunciaban el nombre del muerto, se golpeaban el pecho, se arañaban el rostro, se arrancaban mechones de pelo. Una auténtica *performance* que ya se describe en la tradición griega y continúa en Roma con una intensidad similar.

Era tal la presencia de estas manifestaciones que, más allá del duelo familiar, existían las *praeficae*, mujeres contratadas para dirigir el canto fúnebre y acompañar el lamento. Las famosas plañideras. Festo las menciona como parte del cortejo fúnebre. Su función consistía en entonar el *nenia*, marcar el ritmo del llanto y amplificar públicamente el dolor.

El lamento se convertía en reconocimiento público. Cuanto mayor era la intensidad del duelo, mayor era la visibilidad social del fallecido. En una sociedad profundamente consciente del honor y del linaje, el ruido del llanto formaba parte del homenaje.

Este tema de las lamentaciones en los funerales era una costumbre arraigada. Una prueba de ello es que ya en el siglo v a. e. c., hacia el 451-450, la Ley de las XII Tablas incluyó disposiciones destinadas a frenar los excesos del duelo, prohibiendo, entre otras prácticas, que las mujeres se desgarrasen las mejillas durante las lamentaciones.

La salida del cuerpo hacia la necrópolis constituía uno de los momentos más visibles e impactantes del ritual. El traslado del cadáver desde la casa hasta la tumba era denominado *pompa funebris* y se convertía en una auténtica exhibición pública de identidad. El cuerpo, colocado sobre una litera, era acompañado por familiares, clientes y amigos. En determinados funerales se sumaban músicos, especialmente tocadores de *tibia* —flauta similar al *aulós* griego—, cuyo sonido marcaba el ritmo del cortejo. También podían participar las *praeficae*, las plañideras contratadas.

La presencia de música en los funerales no era anecdótica. La propia Ley de las XII Tablas limitaba también el número de flautistas permitidos en las exequias, además de imponer restricciones al lujo funerario. El hecho de que una de las primeras codificaciones legales de Roma incluyera normas sobre el sonido y la puesta en escena del duelo revela hasta qué punto estos rituales podían irse de las manos.

En funerales aristocráticos republicanos, descritos con detalle por Polibio en el libro VI de sus *Historias*, se portaban las *imagines maiorum*, máscaras de cera que reproducían el rostro de antepasados que habían desempeñado magistraturas públicas. Estas imágenes se conservaban en el atrio de la casa familiar y solo podían exhibirlas aquellos linajes que contaban con antepasados investidos de autoridad política.

La mayoría de los estudiosos considera que estas máscaras se realizaban a partir de moldes tomados directamente del rostro del difunto. Polibio no describe el procedimiento técnico, pero el grado de realismo que atribuye a estas imágenes, junto con la tradición verista del retrato romano, apunta a impresiones faciales auténticas.

Durante la *pompa funebris*, hombres elegidos para la ocasión portaban estas máscaras y vestían las insignias correspondientes a las magistraturas que esos antepasados habían ejercido. El muerto avanzaba acompañado por la representación material de su genealogía. Cónsules, pretores y ediles del pasado volvían simbólicamente a caminar por la ciudad.

Polibio subraya el impacto de la escena. El funeral se convertía en una manera de hacer visible la continuidad del linaje, en una lección pública de memoria política. La ciudad veía desfilar la historia de una familia encarnada en rostros y ornamentos.

Cuando el cortejo llegaba al foro, las máscaras se alineaban y un miembro del linaje pronunciaba la *laudatio funebris*. El elogio evocaba al muerto reciente y a los antepasados representados, tejiendo una cadena de méritos y servicios a la República.

Esta práctica pertenece al contexto político de la República. Las *imagines maiorum* estaban ligadas al sistema de magistraturas y al prestigio senatorial. Su exhibición pública tenía sentido en una ciudad donde el poder se disputaba entre linajes y donde la memoria de los cargos ejercidos constituía un capital político real.

Con la instauración del Principado a finales del siglo I a. e. c., el escenario cambia. El centro del poder deja de estar en la competencia entre familias senatoriales y pasa a concentrarse en la figura del emperador. Las grandes familias continúan exaltando su genealogía, aunque el protagonismo procesional de las *imagines maiorum* pierde parte de su función política directa.

La exhibición pública del linaje deja paso a una memoria más arquitectónica, inscrita en piedra y vinculada a la monumentalización del espacio funerario. La continuidad familiar se expresa ahora a través del monumento duradero y no tanto mediante la reactivación ritual de las máscaras.

Cuando el cortejo alcanzaba la necrópolis, el ritual entraba en su fase definitiva. Durante buena parte de la República y del Alto Imperio, la práctica predominante fue la incineración. El cuerpo se colocaba sobre una pira de madera cuidadosamente preparada. En

contextos aristocráticos podía tratarse de estructuras complejas; en sectores más modestos, la pira era más sencilla.

Las fuentes literarias describen cómo familiares y amigos depositaban ofrendas sobre la pira tales como perfumes, telas y diferentes objetos personales. En el ámbito arqueológico, las necrópolis de incineración documentan restos de clavos de lecho funerario, ungüentarios de vidrio, lucernas, vajilla cerámica y ánforas vinculadas a banquetes.

El fuego consumía el cuerpo. Una vez extinguido, se recogían los restos óseos calcinados en un proceso que conocemos como *ossilegium*. Los fragmentos se depositaban en una urna —de cerámica, piedra o vidrio según el nivel económico— que se colocaba en una tumba individual, en un nicho de columbario o en una estructura familiar.

A partir del siglo II e. c., debido a transformaciones culturales, influencias orientales y nuevas sensibilidades religiosas, la inhumación comienza a expandirse progresivamente por todo el imperio, hasta convertirse en práctica dominante en el siglo III.

En este caso, el cuerpo se depositaba directamente en la tierra, en un ataúd de madera o en un sarcófago de piedra. Las excavaciones en necrópolis imperiales muestran ajuares compuestos por monedas, ungüentarios, objetos personales, alimentos. La presencia de una moneda en la boca o junto al cadáver, documentada en algunos contextos, se ha interpretado como eco de la tradición del pago a Caronte, aunque su frecuencia real es desigual y no era una práctica generalizada.

Para los más humildes, la inhumación podía consistir en una simple fosa cubierta con tejas colocadas a doble vertiente. Incluso en entornos urbanos aparecen enterramientos infantiles en ánforas reutilizadas. Cabe decir que, aunque por motivos económicos las estructuras funerarias fuesen modestas, no implicaban necesariamente ausencia de rito funerario. La orientación del cuerpo, la presencia de ofrendas y la inscripción muestran una voluntad clara de integrar al difunto en el orden simbólico compartido.

Sea como fuere, tanto en los procesos de incineración como en los de inhumación, el cuerpo o sus restos acababan siendo depositados en distintas estructuras funerarias dentro de las necrópolis, literalmente «ciudades de los muertos», situadas en zonas muy concretas del espacio urbano por razones jurídicas, religiosas y sociales.

Fuera del recinto urbano

Las necrópolis romanas formaban parte de la concepción de las ciudades. Su ubicación extramuros respondía a normas jurídicas establecidas desde época arcaica, como la Ley de las XII Tablas, que prohibía enterrar o incinerar dentro de la población. Esta separación tenía una dimensión religiosa y jurídica, ya que el cadáver generaba impureza ritual, además de implicaciones prácticas evidentes. A partir de entonces, el espacio funerario quedó fijado fuera de las zonas habitadas.

Las tumbas se alineaban junto a las vías de acceso de modo que quien caminaba hacia la ciudad atravesaba una franja de monumentos, estelas y recintos familiares. El tránsito cotidiano convertía esas calzadas en corredores de memoria y homenaje. En Roma, la Via Appia conserva todavía esa disposición y en ciudades como Augusta Emerita, situada en la Lusitania, las excavaciones muestran el mismo patrón, con necrópolis situadas a lo largo de las salidas principales.

Las élites levantaban mausoleos monumentales, estructuras de planta circular o cuadrangular construidas en hormigón romano —*Opus caementicium*— y revestidas de piedra. Algunos incluían cámaras subterráneas, escaleras de acceso y bancos para depositar ofrendas. El monumento ocupaba un lugar visible y dominante en el trazado de la vía.

En niveles intermedios proliferaban estelas, altares funerarios y pequeños recintos delimitados por muros.

Las estelas funerarias romanas siguen un esquema reconocible que se repite con notable regularidad en todo el Imperio. La inscripción responde a una fórmula estable.

En época altoimperial suele abrirse con la dedicación a los dioses Manes, abreviada como D. M. o D. M. S. A continuación aparece el nombre del difunto. En el caso de ciudadanos libres, se despliega la secuencia completa de *praenomen*, *nomen* y *cognomen*. En los libertos, el nombre incorpora la referencia al antiguo patrono mediante la abreviatura L. —*libertus* o *liberta*—, que señala su condición jurídica, y en los esclavos suele figurar un único nombre.

Después se indica la edad, casi siempre con la fórmula *annorum* seguida de la cifra correspondiente. Este dato fija la duración de la vida y permite dimensionar la pérdida.

Muchas inscripciones incluyen la expresión *hic situs est*, «aquí yace», acompañada con frecuencia de *sit tibi terra levis*, «que la tierra te sea leve». La tumba queda definida como lugar concreto, y el difunto queda situado dentro de él.

El texto concluye con el nombre del dedicante, quien asume públicamente la responsabilidad del monumento. Puede ser el cónyuge, un hijo, un patrono o una asociación funeraria. En ocasiones se añaden el oficio del fallecido, sus virtudes o advertencias destinadas a proteger la sepultura. Un ejemplo sencillo y frecuente de una lápida asociada a un ciudadano libre sería:

D. M. S. / Marcus Valerius Secundus / annorum XXV / H. S. E. / S. T. T. L. / Valeria Prima coniunx fecit

«Consagrado a los dioses Manes / Marco Valerio Segundo /de veinticinco años / Aquí yace / Que la tierra te sea leve / Valeria Prima, su esposa, lo hizo».

En el caso de los libertos, la inscripción deja constancia explícita de su nueva condición jurídica. Una fórmula como:

D. M. S. / Lucius Cornelius L. l. Hermes / annorum XL / coniux fecit

«Consagrado a los dioses Manes / Lucio Cornelio Hermes / liberto de Lucio / de cuarenta años / Su esposa lo hizo».

Indica que Hermes fue liberto de un Lucio Cornelio, de quien adopta su *praenomen* y *nomen*. La inscripción no solo recuerda al difunto; fija su integración en el orden jurídico. La referencia al patrono subraya un proceso de movilidad social. La tumba se convierte en documento de identidad y en afirmación pública de estatus.

La epigrafía funeraria revela hasta qué punto la sociedad se articulaba en torno a jerarquías jurídicas que seguían siendo visibles incluso tras la muerte.

Además de fijar nombre y edad, muchas estelas incorporan información que permite reconstruir la actividad cotidiana del difunto. La ocupación aparece indicada con claridad en numerosos casos: *faber* —artesano—, *miles* —soldado—, *medicus* —médico—, *tabernarius* o *tabernaria*. La tumba puede señalar su identidad y oficio en vida.

En Augusta Emerita se conserva, por ejemplo, la estela de Sentia Amarantis, representada sirviendo vino en una taberna. La imagen acompaña a la inscripción, construyendo identidad desde el trabajo.

La epigrafía romana ofrece otros casos donde la profesión ocupa un lugar protagonista. Soldados que mencionan su unidad, artesanos que subrayan su especialización, comerciantes que recuerdan su actividad. El oficio forma parte de la dignidad pública del difunto.

Otras estructuras representativas que podíamos encontrar en estas necrópolis son los columbarios. Constituyen una de las soluciones funerarias más características del Alto Imperio en contextos urbanos. Su nombre procede del latín *columba*, paloma, por la semejanza de los nichos con los huecos de un palomar.

Arquitectónicamente eran cámaras subterráneas o semienterradas, de planta rectangular o cuadrangular, cuyos muros estaban perforados por hileras regulares de nichos. En cada uno se depositaba una urna cineraria, generalmente de cerámica, piedra o vidrio, acompañada de una pequeña placa con el nombre del difunto.

Muchos columbarios estaban vinculados a familias extensas de libertos o a asociaciones funerarias. En Roma se conservan ejemplos bien documentados, como el columbario de los libertos de la casa de Livia en la Via Appia. En estos espacios aparecen inscripciones que enumeran nombres acompañados de la indicación *servus*, *libertus* o del oficio desempeñado.

Cada hueco tenía medidas estandarizadas, y a menudo se reservaban espacios contiguos para miembros de una misma unidad doméstica o familia. En algunos casos se decoraban los muros con pinturas o estucos sencillos, lo que indica que incluso en contextos colectivos y *a priori* más pobres existía voluntad de dignificar el lugar.

Estas construcciones responden a una lógica urbana de organización del espacio funerario en contextos de alta densidad poblacional y predominio de la incineración. La cremación generaba urnas de pequeño tamaño y la densidad poblacional hacía necesario optimizar el espacio. Frente al mausoleo individual, que ocupaba muchísimo, el columbario permite concentrar numerosos enterramientos en una misma estructura.

Este modelo fue especialmente frecuente entre los siglos I a. e. c. y I. e. c. Con el avance progresivo de la inhumación en siglos posteriores, su uso disminuyó, ya que el enterramiento del cuerpo completo requería mayor volumen y transformó la disposición del espacio funerario.

RITUAL Y PRESENCIA EN TORNO A LA TUMBA

El entierro no ponía fin a la relación entre los vivos y el difunto. A partir de ese momento comenzaba el cuidado de la tumba y la repetición periódica de gestos rituales que mantenían su memoria activa.

Uno de los momentos más importantes eran las Parentalia, celebradas entre el 13 y el 21 de febrero. Durante esos días las familias visitaban las sepulturas, llevaban ofrendas sencillas —vino,

leche, flores, granos de cereal, panes— y realizaban libaciones sobre la tumba. Ovidio describe estas prácticas en los *Fastos* (II, 533-570), donde menciona el carácter íntimo y familiar del rito.

El 21 de febrero, en las Feralia, una festividad romana en honor a los Manes, las ofrendas se depositaban directamente sobre la tumba o en pequeños conductos que comunicaban con la cámara funeraria. La arqueología ha documentado tubos de libación insertados en sarcófagos y estructuras que permitían verter líquidos al interior, como estelas con agujeros para que penetrasen en la sepultura.

Como curiosidad, hablando de libaciones y de la importancia de los líquidos rituales en la sociedad, un hallazgo reciente en Carmona (Sevilla) ha aportado un dato excepcional. En una tumba del siglo I e. c., descubierta intacta en 2019, una de las urnas cinerarias de vidrio contenía restos óseos sumergidos en un líquido que los análisis químicos identificaron como vino blanco romano.

El depósito formaba parte del ajuar funerario original de un varón. El vino fue introducido en el momento del enterramiento y quedó sellado dentro de la urna desde el primer día. No se trata de una libación periódica ni de un ritual repetido, es una ofrenda inicial destinada a acompañar al difunto en su tránsito. ¡Literalmente este señor se enterró en vino!

En mayo se celebraban las Lemuria, festividad vinculada a espíritus inquietos. Ovidio también describe este rito nocturno en el ámbito doméstico, donde el *pater familias* realizaba gestos destinados a apaciguar presencias perturbadoras. Aunque el ritual se desarrollaba en la casa, revela la convicción de que la relación con los muertos no quedaba confinada al espacio de la tumba.

Las excavaciones en necrópolis han documentado restos materiales de estas prácticas: vajilla rota deliberadamente, acumulaciones de huesos animales, restos de banquetes, lucernas abandonadas tras haber sido encendidas. El banquete funerario, conocido como *refrigerium*, formaba parte de este mantenimiento del vínculo. Comer junto a la tumba reforzaba la pertenencia del difunto al grupo familiar. Por ello, algunas sepulturas incluían bancos

de piedra adosados al exterior o pequeños recintos destinados a la reunión.

La tumba era, además, un espacio jurídicamente protegido. El *sepulcrum* estaba amparado por normas que castigaban su violación, y por eso muchas inscripciones incluyen advertencias económicas o legales contra quien dañara el monumento. Algunas especifican incluso las dimensiones exactas del terreno, delimitando con precisión el espacio asignado al muerto. La organización del mundo funerario seguía criterios similares a los de la propiedad en vida.

Si nos fijamos con detalle, las fórmulas epigráficas nos hablan de localización. *Hic situs est*. «Aquí yace». El difunto queda situado en un lugar concreto, y el monumento fija ese punto en el paisaje y lo protege frente al olvido.

El aniversario de la muerte, el *dies natalis* del difunto, constituía otro momento de visita y recuerdo. La luz de las lucernas, el vino vertido y el pan depositado sobre la losa mantenían activa la relación simbólica entre el ancestro y los vivos.

Entre Lemures y Larvae: los fantasmas de Roma

A pesar de todo el imaginario simbólico y las prácticas destinadas a ordenar la muerte, en la sociedad persistía un miedo arcaico compartido por muchas culturas: la posibilidad de que algunos muertos no descansaran.

Los Manes designan a los antepasados integrados en el orden familiar. Son muertos estabilizados, incorporados al tejido invisible de la comunidad. Pero no todos los fallecidos alcanzaban esa condición.

Las fuentes literarias mencionan también a los Lemures y Larvae, presencias inquietas asociadas a muertes violentas, insepultas o rituales incompletos.

La sepultura adecuada era un requisito fundamental para evitar esa inquietud. La literatura romana insiste en el temor al muerto

insepulto. En la *Eneida*, el alma de Palinuro suplica a Eneas que le procure entierro para poder cruzar el río y abandonar la orilla de los errantes. Sin rito ni sepultura no hay tránsito.

La arqueología ha documentado prácticas apotropaicas destinadas a neutralizar posibles retornos. En algunas tumbas aparecen clavos atravesando restos óseos o elementos colocados deliberadamente que sugieren intentos de fijar simbólicamente al difunto. Estas prácticas no constituyen la norma; como en todas las épocas, habría gente más susceptible a creer en este tipo de cosas y gente a la que no le importaría lo más mínimo.

Como curiosidad, la figura del fantasma encadenado, tan presente en el imaginario actual, aparece ya en Plinio el Joven (*Epístolas* VII, 27), quien narra la historia de una casa ateniense supuestamente habitada por una aparición cargada de cadenas. El relato adopta una forma literaria, pero revela que la inquietud ante el muerto perturbador formaba parte del horizonte mental romano.

Junto al temor al fantasma aparece otro fenómeno ampliamente documentado: las *defixiones*, tablillas de maldición. Se trata de láminas talladas en metales como el plomo, inscritas con fórmulas destinadas a dañar, inmovilizar o perjudicar a otra persona. Muchas fueron depositadas en tumbas recientes, pozos o santuarios vinculados a divinidades concretas, considerados puntos de contacto con el mundo subterráneo. Los muertos podían actuar como intermediarios llevando la petición de los vivos al inframundo.

Las maldiciones afectaban a rivales amorosos, competidores en el circo, adversarios judiciales o enemigos personales. El lenguaje es directo, violento y se invoca a divinidades del inframundo, a los Manes o a potencias ctónicas para que ejecuten el castigo.

En Baelo Claudia, en el ámbito del templo de Isis, apareció una placa votiva que podemos identificar por su contenido con una *defixio*. El texto dice:

> Isis Murionima, te confío el robo del que soy víctima. Haz por mí actos ejemplares conformes a tu divinidad inatacable y a tu majestad. Haz de modo que quites la vida, a la vista de todos, a quien lo ha hecho, a quien me ha quitado o a su heredero, una manta de cama blanca, un cobertor nuevo, dos

> colchas para mi propio uso; te ruego, ¡oh, soberana mía!, que castigues este robo.

El objeto sustraído son textiles domésticos. Robar unas sábanas en Baelo Claudia podría salirte caro. La violencia de la petición contrasta con la cotidianidad del delito. La maldición transforma un conflicto privado en asunto cósmico, y el juicio en este caso se traslada a la diosa Isis.

Las *defixiones* pertenecen al ámbito de la magia privada y su depósito en tumbas, pozos o santuarios vinculados al mundo subterráneo sitúa la petición en un espacio considerado eficaz para activar fuerzas invisibles. Por tanto, el inframundo formaba parte del mapa mental romano, y allí residían divinidades, espíritus y potencias capaces de intervenir en asuntos humanos y cotidianos.

Roma organizó la muerte mediante ritos, calendarios y fórmulas jurídicas. Y esa organización convivió con prácticas mágicas, con temor ante lo inesperado y con la búsqueda de protección frente al mal.

La relación con los difuntos en la antigua Roma navegaba en los mares de la memoria, el respeto, el miedo y la esperanza.

9. Polvo, juicio y promesa: las religiones abrahámicas

El judaísmo, el cristianismo y el islam son tres religiones que conocemos de primera mano, ya que, a pesar de haber pasado miles de años desde su origen en el caso del judaísmo y el cristianismo y algunos menos en el del islam, han sobrevivido hasta nuestros días.

Posiblemente los practicantes contemporáneos de estas religiones y todas sus ramas no tengan nada que ver con aquellas personas que vivieron hace cientos e incluso miles de años, pero sí comparten elementos como una fuerte preocupación ética, un sentido de la historia y una relación personal con lo divino.

Si algo tienen en común, más allá de su origen en la tradición abrahámica, ha sido su capacidad de adaptación a los cambios sociales. Han sobrevivido a imperios, reinos, colapsos políticos, modernidad, revoluciones…

Y os preguntaréis: ¿por qué?

Personalmente no creo que haya una sola respuesta. Como hemos venido viendo, la palabra escrita se convierte en ley. Los textos sagrados permiten construir un imaginario compartido que trasciende al ser humano, creando memoria cultural, tradición y una transmisión intergeneracional brutal. Y en esto, estas tres religiones supieron hacerlo de maravilla: la Torá, la Biblia y el Corán.

Pero antes de adentrarnos en lo que dicen estos textos sobre la muerte, conviene detenerse un momento en el lugar donde comenzó todo. Para entender el judaísmo, el cristianismo y el islam hay que viajar al antiguo Próximo Oriente, a un pequeño territorio situado

entre el Mediterráneo y el desierto donde surgió la tradición religiosa de la que brotarían las tres.

En las tierras que hoy ocupan Israel y Palestina, en medio de un mosaico de pueblos, ciudades y culturas del Levante mediterráneo, comenzó a tomar forma la tradición religiosa que acabaría dando lugar al judaísmo. Sus raíces se hunden en la historia del antiguo Israel, una sociedad que se desarrolló durante la Edad del Hierro en contacto constante con los grandes imperios de la región: Egipto, Asiria, Babilonia y Persia.

Las tradiciones bíblicas sitúan el origen de esta religión en la alianza entre Dios y los descendientes de Abraham, un antepasado común que ocupa un lugar central en la memoria religiosa de judíos, cristianos y musulmanes. Con el tiempo, esas narraciones fueron transmitidas de generación en generación hasta quedar fijadas en los textos que hoy forman la Torá.

La historia de Israel estuvo marcada por momentos de estabilidad y también por crisis profundas. Entre todas ellas destaca la destrucción de Jerusalén por el Imperio babilónico en el siglo VI a. e. c. y el posterior exilio de parte de su población. Aquella ruptura obligó a las comunidades judías a reorganizar su vida religiosa lejos de su tierra y contribuyó decisivamente a reforzar el papel de la ley, la memoria y los textos sagrados como elementos centrales de su identidad.

A partir de ese núcleo religioso y cultural se desarrollaría el judaísmo histórico, una tradición que, con el paso de los siglos, daría origen a nuevas interpretaciones y movimientos religiosos.

El cristianismo nacería varios siglos después dentro del propio mundo judío. En el siglo I e. c., bajo dominio romano, un predicador judío llamado Jesús de Nazaret comenzó a reunir seguidores en la región de Galilea. Sus enseñanzas, profundamente enraizadas en la tradición religiosa de Israel, hablaban de la llegada del reino de Dios y llamaban a una renovación moral y espiritual.

Tras su muerte en Jerusalén, sus discípulos empezaron a interpretar su figura de una manera que acabaría transformando profundamente aquel movimiento. Para muchos de ellos Jesús era el

Mesías anunciado en las escrituras judías. Con el paso del tiempo, aquellas primeras comunidades fueron extendiéndose por el Mediterráneo oriental y el mundo romano, transmitiendo sus enseñanzas primero de forma oral y más tarde a través de los textos que acabarían conformando el Nuevo Testamento.

Varios siglos después, en el VII, otra tradición religiosa surgiría en la península arábiga. Según la tradición islámica, un comerciante de La Meca llamado Muhammad comenzó a recibir revelaciones divinas que proclamaban la unicidad absoluta de Dios y llamaban a recuperar la fe monoteísta de Abraham. Esos mensajes fueron transmitidos a sus seguidores y recopilados posteriormente en el Corán, el libro sagrado del islam. En pocas décadas, esta nueva religión se expandió por gran parte de Oriente Próximo, el norte de África y buena parte del Mediterráneo oriental, incorporándose al mismo paisaje cultural en el que antes habían nacido el judaísmo y el cristianismo.

A pesar de sus profundas diferencias teológicas, las tres religiones comparten una preocupación común por el destino del ser humano tras la muerte. Para entender cómo se desarrollaron estas ideas conviene comenzar por la tradición más antigua de las tres: el judaísmo.

El Sheol, un lugar oscuro. El judaísmo

Para entender cómo se concebía la muerte en el judaísmo antiguo es necesario detenerse primero en cómo se entendía la vida. En la tradición bíblica, el ser humano aparece descrito como una criatura profundamente vinculada a la tierra. El relato del Génesis cuenta cómo Dios le modela a partir del polvo del suelo y después insufla en él el aliento de vida. Ese gesto simbólico contiene una idea fundamental para comprender la visión hebrea de la existencia. El hombre nace de la tierra y permanece ligado a ella durante toda su vida.

El término hebreo que aparece en el texto es *ruaj*, una palabra que puede traducirse como 'viento', 'soplo' o 'espíritu'. En el mundo bíblico estas realidades no se separan con la precisión filosófica que aparecerá siglos más tarde en la tradición griega. El ser humano se concibe como una combinación de elementos que pertenecen a dos dimensiones distintas del cosmos. Por un lado está la tierra, la materia de la que procede el cuerpo. Y por otro, el aliento vital que proviene de Dios. Mientras ambos permanecen unidos existe la vida. Cuando ese equilibrio se rompe, el cuerpo vuelve a la tierra y el aliento regresa a su origen.

En la Biblia aparecen varios términos que ayudan a entender esta forma de concebir al ser humano. Uno de ellos es *nefesh*, una palabra que suele traducirse como 'alma', aunque su significado original se acerca más a la idea de vida o de ser viviente. En muchos pasajes bíblicos designa a la persona entera, al individuo en su totalidad, y no a una entidad espiritual separada. Los animales también poseen *nefesh*, lo que indica que la vida es entendida como una cualidad compartida por todos los seres vivos.

Otro término importante es *basar*, que se refiere a la carne, al cuerpo físico. En la mentalidad hebrea el cuerpo no constituye una prisión del alma ni un elemento secundario de la existencia. Forma parte esencial de la identidad de la persona. El individuo es carne, vida y aliento a la vez.

Esta visión tiene consecuencias directas en la manera en que se interpreta la muerte. Cuando el aliento abandona el cuerpo, la vida se extingue. El organismo deja de moverse, el calor desaparece y el cuerpo inicia el proceso de descomposición que lo devolverá progresivamente a la tierra de la que surgió. En el relato bíblico esta idea aparece expresada con una frase que seguro que todos habéis escuchado alguna vez: «Polvo eres y en polvo te convertirás».

La muerte se presenta como el final natural del ciclo de la vida. El cuerpo retorna al suelo que lo vio nacer y el aliento vital vuelve a Dios. En el libro del Eclesiastés se formula esta idea con claridad: el polvo vuelve a la tierra como era antes, y el aliento vuelve a Dios que lo dio. La existencia humana queda situada dentro de un orden

natural en el que todo surge, vive y finalmente regresa al mismo lugar del que procede.

Este modo de comprender la vida también explica la enorme importancia que adquiere el cuerpo en la cultura judía. Durante la existencia, fue el soporte de la persona, el lugar donde se manifestaron sus actos, su voz, sus gestos y su relación con los demás. Por esa razón el cadáver merece respeto y cuidado. Tratar adecuadamente el cuerpo de un difunto se convierte en una forma de honrar la vida que habitó en él.

En los textos más antiguos de la tradición judía la muerte no aparece todavía asociada a un cielo o a un infierno como los imaginamos hoy. El destino común de los muertos era el Sheol, un lugar oscuro y silencioso donde descendían todos los difuntos sin distinción entre justos o malvados. Las descripciones bíblicas lo presentan como una región de sombras donde la existencia continúa de forma tenue, sin distinción social, lejos del mundo de los vivos y de la presencia activa de Dios.

Esta concepción no resulta extraña si la situamos dentro del paisaje religioso del antiguo Próximo Oriente. Muchas culturas del mundo antiguo imaginaron el destino de los muertos como un descenso a un territorio subterráneo donde las almas continuaban existiendo en diferentes estados. En Mesopotamia, por ejemplo, los difuntos descendían al reino de Ereshkigal, una región oscura donde los muertos habitaban en silencio y polvo. En la Grecia arcaica las sombras vagaban en el Hades en una existencia tenue, apenas separada del olvido. En ese contexto cultural más amplio, el Sheol bíblico encaja dentro de esa tradición común del mundo antiguo de imaginar un inframundo sombrío que constituye el destino inevitable de la condición humana.

Con el paso de los siglos, especialmente a partir del período del Segundo Templo (516 a. e. c.-70 e. c.), algunas corrientes del judaísmo comenzaron a desarrollar ideas más complejas sobre el destino final de los muertos, como la resurrección o el juicio divino. No obstante, en sus formas más antiguas la preocupación principal no estaba tanto en lo que ocurría después de morir, sino en cómo

tratar el cuerpo del difunto y cómo integrar su memoria dentro de la comunidad.

En la tradición judía el enterramiento debía realizarse con relativa rapidez. Las fuentes rabínicas y los textos bíblicos insisten en la necesidad de sepultar al difunto lo antes posible, normalmente el mismo día de la muerte o en las primeras veinticuatro horas. La exposición prolongada del cadáver se consideraba una falta de respeto hacia la persona fallecida y hacia la comunidad a la que había pertenecido.

Antes del enterramiento el cuerpo era preparado mediante un lavado ritual que purificaba al difunto y lo acondicionaba para su último viaje. Este proceso, conocido en la tradición judía como *taharah*, era realizado por miembros de la comunidad encargados de los cuidados funerarios. Tras el lavado, se vestía con un sudario de lino blanco llamado *tachrichim*. Estas mortajas eran deliberadamente simples y todas iguales, ya que simbolizaban la igualdad de todos los seres humanos ante la muerte.

De hecho, algunas tradiciones atribuyen al rabino Gamaliel II, en el siglo I, la decisión de ser enterrado con una mortaja sencilla para evitar que las familias pobres se vieran obligadas a afrontar funerales costosos. Con el tiempo esta práctica se convirtió en la norma.

Durante gran parte de la Antigüedad los enterramientos se realizaban en sepulcros familiares excavados directamente en la roca. Estas cámaras, abiertas en las laderas de colinas o en las necrópolis situadas a las afueras de las ciudades, contenían una o varias estancias interiores donde se depositaban los cuerpos. En las paredes se excavaban nichos, conocidos en arqueología como *kokhim*, en los que se introducía el cadáver envuelto en telas. En otros casos se colocaba en bancos o repisas excavadas en la roca bajo arcos, estructuras que los arqueólogos denominan arcosolios.

Estas tumbas estaban pensadas para albergar a varios miembros de una misma familia, y tras la descomposición del cuerpo los huesos podían recogerse y reunirse en espacios secundarios dentro de la misma cámara para dejar lugar a nuevos enterramientos.

Este tipo de sepulcros excavados en la roca eran habituales en Judea durante el Segundo Templo. Los relatos evangélicos describen el entierro de Jesús de Nazaret siguiendo precisamente este modelo funerario. Un cuerpo envuelto en lienzos y depositado en una tumba excavada en la roca, sellada con una piedra. Más allá de la interpretación religiosa de estos textos, la escena refleja con bastante fidelidad las prácticas judías del siglo I.

A partir del mismo período se difundió el uso de osarios, pequeñas cajas de piedra caliza donde se depositaban los huesos una vez que el cuerpo se había descompuesto. Este procedimiento, conocido como enterramiento secundario, permitía concentrar los restos de los difuntos y reutilizar las cámaras familiares.

Tras el enterramiento comenzaba un tiempo ritual de duelo que también estaba cuidadosamente regulado dentro de la tradición judía. Durante los días posteriores, la familia permanecía reunida recordando al difunto y recibiendo a quienes acudían a acompañarlos. Este luto, conocido como *shivá*, marcaba el paso entre la pérdida inmediata y la reintegración progresiva de los vivos en la vida cotidiana. De esta manera, la muerte no solo implicaba el cuidado del cuerpo del difunto, sino la reconstrucción de los vínculos de la comunidad tras la desaparición de uno de sus miembros.

Aunque aquí hemos hablado en pasado, muchas de estas prácticas siguen vivas. El judaísmo contemporáneo se ha diversificado en corrientes y sensibilidades distintas, pero el núcleo se reconoce con facilidad. Se sigue entendiendo que el cuerpo merece cuidado, se procura enterrar con rapidez cuando las circunstancias lo permiten, se mantiene el valor de la sencillez en la despedida y el duelo continúa teniendo un calendario y un lenguaje propios. Lo que ha cambiado sobre todo es el escenario material. Ya no son habituales las cámaras excavadas en la roca ni los osarios que vemos en la Judea del Segundo Templo.

Con la expansión de las comunidades judías por el Mediterráneo y Europa, especialmente a partir de la Antigüedad tardía, el lugar del enterramiento se trasladó progresivamente a cementerios comunitarios situados fuera de las ciudades. En hebreo estos

espacios reciben el nombre de *bet ha-kevarot* o 'casa de las tumbas', aunque en muchas comunidades también se emplea la expresión *bet ha-jaim*, 'casa de la vida', una forma simbólica de referirse al lugar donde descansan los miembros de la comunidad.

En la península ibérica medieval, las comunidades sefardíes mantenían estas mismas prácticas básicas. Los cementerios judíos, denominados en muchas fuentes como fonsarios o cementerios judíos, se situaban normalmente en las afueras de las ciudades, en terrenos separados del espacio urbano. Allí los cuerpos eran enterrados en la tierra o en fosas simples, por lo general orientados de forma similar y sin grandes monumentos funerarios. Las lápidas, cuando las había, solían ser sencillas losas de piedra con inscripciones en hebreo que recordaban el nombre del difunto y, en ocasiones, alguna breve bendición o cita bíblica.

La arqueología ha documentado este tipo de necrópolis judías medievales en numerosos lugares de la península ibérica. Cementerios como los de Lucena, Toledo, Girona, Barcelona o Segovia han proporcionado centenares de lápidas que permiten reconstruir la vida y la memoria de aquellas comunidades. En ellas aparecen nombres, genealogías, fórmulas de bendición e incluso pequeñas referencias biográficas que muestran cómo la tumba continuaba siendo un lugar de recuerdo y pertenencia para la comunidad.

Aunque los paisajes funerarios han cambiado con el paso de los siglos, la lógica que los sostiene sigue siendo parecida. Enterrar a los muertos con dignidad, preservar su nombre y acompañar a la familia en el duelo continúa siendo hoy, como lo fue hace miles de años, una parte fundamental de la vida religiosa judía.

Por los siglos de los siglos, amén. El cristianismo

Cuando el cristianismo comenzó a tomar forma en el siglo I e. c., el mundo judío atravesaba un momento de enorme complejidad

religiosa y política. Judea era parte del Imperio romano desde el año 63 a. e. c., cuando Pompeyo tomó Jerusalén e incorporó el territorio a la órbita de Roma. En décadas siguientes, la región viviría bajo una combinación de gobiernos locales y administración imperial directa, en un clima marcado por tensiones sociales, expectativas mesiánicas y frecuentes conflictos con el poder romano.

El judaísmo de aquel tiempo no constituía un sistema religioso uniforme. Bajo la autoridad simbólica del Templo de Jerusalén convivían distintas corrientes que interpretaban de manera diferente la ley y el destino del pueblo de Israel. Los saduceos, vinculados en gran medida a la aristocracia sacerdotal del Templo, defendían una lectura más conservadora de la tradición y rechazaban ideas como la resurrección de los muertos. Los fariseos, por el contrario, desarrollaron una interpretación más dinámica de la ley y aceptaban la posibilidad de una resurrección futura vinculada al juicio divino. A su lado existían también otros grupos como los esenios o comunidades de tono apocalíptico, que esperaban una intervención inminente de Dios en la historia.

Este clima religioso estaba profundamente atravesado por la esperanza mesiánica. Muchos judíos del Segundo Templo esperaban la llegada de un ungido de Dios, un mesías que restauraría la justicia, derrotaría a los enemigos de Israel y establecería un nuevo orden. En ese horizonte de expectativas apareció el movimiento que acabaría dando lugar al cristianismo, asociado desde sus orígenes a la figura de Jesús de Nazaret.

Las fuentes que poseemos sobre la vida de Jesús proceden sobre todo de los textos del Nuevo Testamento, redactados varias décadas después de los hechos que narran, y de algunas menciones breves en autores judíos y romanos. Estas referencias externas existen, pero son discutidas en alcance y detalle, y no constituyen pruebas arqueológicas directas.

Aun así, en el marco de la investigación histórica contemporánea la hipótesis más aceptada sostiene que en la Galilea del siglo I existió un predicador judío en torno al cual se formó un movimiento que sobrevivió a su muerte. Su enseñanza se articulaba en torno al

anuncio del reino de Dios, una idea profundamente arraigada en la tradición profética de Israel y cargada de implicaciones sociales, éticas y religiosas.

Su actividad pública se desarrolló dentro del marco del judaísmo de su tiempo. Predicó en sinagogas, discutió sobre la interpretación de la ley y participó en las grandes fiestas religiosas de Jerusalén. Sin embargo, el contenido de su mensaje, así como el impacto que produjo entre algunos sectores de la población, lo situaron en una posición de tensión con ciertas autoridades religiosas y con el orden político establecido.

El desenlace de su vida fue una ejecución por crucifixión bajo la autoridad romana, probablemente durante el gobierno del prefecto Poncio Pilato. La crucifixión era uno de los castigos más brutales del sistema penal romano y se aplicaba a esclavos, rebeldes o individuos considerados peligrosos. Desde el punto de vista político, la muerte de Jesús parecía poner fin a su movimiento.

Sin embargo, lo que ocurrió después alteró la interpretación que sus seguidores harían de aquel acontecimiento. Poco tiempo después de la ejecución comenzaron a circular entre sus discípulos afirmaciones de que Jesús había sido resucitado por Dios. Esa convicción se convirtió en el núcleo de la predicación cristiana primitiva y dio lugar a una reinterpretación radical del significado de la muerte.

Para los primeros cristianos, la resurrección de Jesús representaba la señal de que la muerte había sido derrotada y de que el destino final del ser humano no se agotaba en la tumba. A partir de ese momento, dejó de concebirse como el final inevitable de la existencia para convertirse en el umbral de una promesa escatológica. La esperanza de una resurrección futura, que ya estaba presente en algunos sectores del judaísmo del Segundo Templo, adquirió ahora una dimensión central dentro de la nueva fe.

Según los relatos del Nuevo Testamento, Jesús resucita, se aparece a sus seguidores y, finalmente, asciende al cielo y su figura se exalta hasta ocupar un lugar junto a Dios. De ahí la fórmula que se terminará cristalizando en los credos: «Subió a los cielos y está sentado a la derecha del Padre».

En ese momento la muerte comienza a reinterpretarse. El descenso al Sheol deja de funcionar como destino definitivo y la muerte pasa a integrarse en una historia que culminará con la resurrección de los muertos y el juicio final.

Ahora bien, cabe aclarar que en los primeros siglos no existe todavía una cartografía única y cerrada del más allá. El cristianismo primitivo convive con imágenes diversas, heredadas del judaísmo del Segundo Templo y del lenguaje simbólico del Mediterráneo antiguo. Aun así, la historia se encamina hacia un juicio final, y ese juicio separará a quienes participan de la vida eterna de quienes quedan fuera de ella.

En muchos textos primitivos ese momento se vincula con la segunda venida de Cristo, la llamada parusía, en la que el Mesías regresará para juzgar a vivos y muertos y restaurar definitivamente el orden divino.

En esa lógica aparece el cielo como destino de plenitud, como el espacio de comunión con Dios, la vida sin fin en su presencia. En paralelo, se perfila un imaginario de perdición que en los textos aparece con distintos nombres e imágenes: fuego, oscuridad, expulsión, pérdida definitiva. La tradición posterior reunirá todo eso bajo la palabra «infierno». En los textos más antiguos, sin embargo, muchas de esas imágenes están todavía en formación y se expresan en un lenguaje simbólico, no siempre sistemático.

Entre la muerte individual y ese desenlace final, las comunidades cristianas también se preguntaron qué ocurre con los muertos en el tiempo intermedio. Algunos textos hablan de «estar con Cristo», otros imaginan un reposo, una espera, una forma de sueño y otros utilizan imágenes de consuelo o de «paraíso». Lo importante es que la muerte se percibe como un tránsito hacia un horizonte mayor que culminará con la resurrección final y el juicio.

La nueva forma de entenderla tuvo consecuencias muy concretas en la manera en que las comunidades se relacionaron con sus difuntos. Si la historia del mundo se encaminaba hacia una resurrección final y un juicio universal, el cuerpo del fallecido adquiría un significado especial. Formaba parte de la identidad de la persona y estaba llamado a participar algún día en la resurrección de

los muertos. Por esta razón, desde los primeros siglos, desarrollaron una clara preferencia por la inhumación, es decir, el enterramiento en la tierra o en sepulcros excavados. Esta práctica resultaba coherente con la esperanza de la resurrección corporal. En el mundo romano, donde durante mucho tiempo la cremación había sido una costumbre extendida, la elección de enterrar a los difuntos marcaba una diferencia visible en la forma de tratar la muerte.

Los espacios funerarios comenzaron a organizarse en torno a cementerios comunitarios situados en las afueras de las ciudades, siguiendo en parte la tradición judía y también la legislación romana, que prohibía enterrar dentro del perímetro urbano. En ciudades como Roma, estos cementerios adoptaron con frecuencia la forma de catacumbas, complejas redes de galerías excavadas en el subsuelo donde se depositaban los cuerpos en nichos abiertos en las paredes.

En esas galerías, el cuerpo del difunto se colocaba normalmente en un hueco horizontal llamado *loculus*, que después se sellaba con una losa de piedra o ladrillo. Sobre estas placas se grababan inscripciones sencillas con el nombre del fallecido y, en ocasiones, con símbolos que expresaban la esperanza cristiana. Entre los más habituales aparecen el pez, que funcionaba como acrónimo del nombre de Cristo en griego; el ancla, símbolo de esperanza; o el crismón, una de las primeras representaciones del nombre de Cristo.

Muchas de estas inscripciones reflejan una manera particular de comprender la muerte. En lugar de despedidas definitivas aparecen expresiones como *in pace* o *dormit in Christo*, fórmulas que presentan la muerte como un estado de reposo temporal.

Otro fenómeno que marcaría la cultura funeraria fue el culto a los mártires. Durante las persecuciones de los primeros siglos, algunos creyentes murieron por negarse a renunciar a su fe. Sus tumbas comenzaron a convertirse en lugares de memoria y reunión para las comunidades, y, con el tiempo, muchos cristianos desearon ser enterrados cerca de esos lugares, una práctica conocida como enterramiento *ad sanctos*, con la esperanza de compartir de algún modo la santidad y la protección espiritual del mártir.

A partir del siglo IV, y en especial tras el Edicto de Milán promulgado en el año 313 por el emperador Constantino I, el cristianismo dejó de ser perseguido y empezó a ocupar un lugar cada vez más visible dentro de las estructuras del Imperio romano. Muchas iglesias se levantaron entonces sobre espacios funerarios vinculados a los mártires, estableciendo una conexión simbólica entre el sacrificio del mártir y la celebración litúrgica de la comunidad. Con el tiempo esta práctica dio lugar al deseo de ser enterrado en el interior de las iglesias o en sus inmediaciones, cerca de las reliquias de los santos.

En el cristianismo contemporáneo, aunque las creencias se viven hoy desde sensibilidades distintas, la práctica funeraria continúa vinculada a la esperanza de la resurrección y de la vida eterna. La mayoría de las tradiciones siguen privilegiando el enterramiento del cuerpo en cementerios, concebidos como lugares de reposo a la espera del juicio final. Las tumbas se organizan en espacios comunitarios y suelen estar marcadas por símbolos que recuerdan la fe del difunto, tales como cruces, imágenes de Cristo, vírgenes o representaciones de santos.

Durante siglos la cremación fue vista con recelo por muchas comunidades, en parte porque parecía contradecir la idea de la resurrección del cuerpo. Sin embargo, en el siglo XX esta postura comenzó a cambiar y hoy la cremación está aceptada en la mayoría de las iglesias, siempre que no se interprete como una negación de la fe en la vida eterna. A pesar de estas transformaciones, el ritual mantiene elementos que conectan directamente con sus orígenes, como la despedida comunitaria, las oraciones por el difunto y la creencia de que la muerte no constituye el final definitivo de la existencia.

Mientras el cristianismo se expandía por el Mediterráneo y Europa, otra tradición religiosa comenzaba a tomar forma más al sur.

Dirección a La Meca. El islam

De las religiones abrahámicas, el islam es la más reciente. Surgió en el siglo VII e. c., en la península arábiga, una región situada entre los grandes imperios bizantino y sasánida y atravesada por rutas comerciales que conectaban el Mediterráneo con el océano Índico. En ciudades como La Meca convivían tradiciones politeístas con comunidades judías y cristianas que ya habían desarrollado sus propias interpretaciones sobre el destino del ser humano tras la muerte.

En ese contexto histórico apareció la predicación de Muhammad, considerado por los musulmanes el último de los profetas de una larga cadena que incluía figuras como Abraham, Moisés o Jesús. Según la tradición, las revelaciones recibidas por Muhammad fueron recogidas en el Corán, el texto sagrado del islam, que establece los principios fundamentales de la fe y también una visión clara sobre la vida, la muerte y el destino final del ser humano.

En el pensamiento islámico, la vida terrenal se entiende como una etapa breve dentro de una historia más amplia que culmina con el juicio de Dios. El hombre ha sido creado por Dios y a él regresará. Esta idea aparece repetidamente en el Corán y se resume en una fórmula que muchos musulmanes pronuncian ante la muerte de un ser querido: *innā li-llāhi wa innā ilayhi rāji ʿūn*, que suele traducirse como 'De Dios venimos y a él regresamos' (Corán 2:156).

La muerte se entiende como el comienzo de una nueva etapa en la que cada persona responderá por sus actos. Tras ella, el alma entra en un estado intermedio conocido en la tradición islámica como *barzakh*, un período de espera que se extiende hasta el día de la resurrección.

Según la escatología islámica, al final de los tiempos Dios resucitará a todos los seres humanos y tendrá lugar el juicio final. En ese momento cada persona será juzgada según sus acciones y su fe. Aquellos que hayan obrado con rectitud accederán al paraíso, descrito en el Corán como un jardín de plenitud, abundancia y cercanía a Dios. Quienes hayan rechazado el camino divino enfrentarán el infierno, un espacio asociado al castigo y a la separación de la misericordia divina.

Este esquema general comparte varios elementos con la escatología del cristianismo. Ambas tradiciones conciben la historia humana como un proceso que culminará en un juicio definitivo de Dios, seguido por la resurrección de los muertos y la separación entre quienes alcanzarán la salvación y quienes serán castigados. La diferencia se encuentra sobre todo en los matices teológicos y en el papel que ocupa cada figura religiosa dentro de ese desenlace, pero la idea de un juicio universal y de una vida posterior de recompensa o castigo es común a las tres religiones abrahámicas.

El tratamiento del cadáver en la cultura islámica es bastante humilde y sencillo.

En las horas previas a la muerte, si la persona se encuentra consciente, la familia o quienes la acompañan suelen recordarle la shahada, la profesión de fe islámica: *lā ilāha illā Allāh*, *Muḥammad rasūlu Allāh*, que puede traducirse como 'no hay divinidad sino Dios y Muhammad es el mensajero de Dios'.

De este modo se procura que las últimas palabras del creyente estén vinculadas al reconocimiento de la unidad de Dios. Tras el fallecimiento comienza un conjunto de prácticas muy definidas que buscan tratar el cuerpo con dignidad y preparar al difunto para su encuentro con Dios.

El primer paso es la purificación ritual del cadáver, conocida como *ghusl al-mayyit*. El cuerpo es lavado cuidadosamente por familiares o miembros de la comunidad del mismo sexo que el difunto, siguiendo un protocolo que recuerda a las abluciones rituales de la vida cotidiana islámica. Este lavado no tiene únicamente una función higiénica; posee también un profundo significado simbólico relacionado con la pureza espiritual con la que el ser humano se presenta ante Dios.

Después del lavado, el cuerpo se envuelve en una mortaja sencilla llamada *kafan*, normalmente de tela blanca. Esta sencillez responde a una idea muy presente en la tradición: ante la muerte, todos los seres humanos comparecen en condiciones similares, sin las distinciones de riqueza o estatus que marcan la vida terrenal.

Una vez preparado el cuerpo se realiza la oración funeraria, denominada *salat al-yanaza*. A diferencia de otras oraciones, esta se

recita de pie y sin postraciones. La comunidad se reúne para pedir a Dios misericordia para el fallecido y recordar la fragilidad de la vida humana.

El entierro se lleva a cabo lo antes posible, tradicionalmente dentro de las veinticuatro horas posteriores a la muerte, salvo que existan impedimentos legales o logísticos. La cremación está prohibida en el islam, porque el cuerpo se considera una creación de Dios que debe regresar a la tierra de forma natural. El cadáver se deposita en la tumba directamente en contacto con la tierra o dentro de un sudario, evitando en muchos contextos el uso de ataúdes, aunque en algunos países se utilizan por razones legales e higiénicas.

La posición del cuerpo tiene un significado religioso muy claro. El difunto se coloca acostado sobre su lado derecho, orientado hacia La Meca, de manera que su rostro quede mirando en dirección a la quibla, la orientación sagrada hacia la Kaaba. Esta orientación expresa simbólicamente la continuidad entre la vida y la muerte. Del mismo modo que el creyente rezaba en vida mirando hacia La Meca, también descansa orientado hacia ese mismo punto mientras espera la resurrección.

Los cementerios islámicos reciben el nombre de *maqbara* —plural *maqābir*—, aunque en castellano se suele hablar simplemente de cementerios musulmanes. Históricamente, en muchas ciudades del mundo islámico estos espacios se situaban fuera de las murallas urbanas, una práctica común también en otras culturas antiguas por motivos sanitarios, religiosos y simbólicos. Las tumbas suelen ser sencillas, marcadas con una lápida modesta o incluso solo con piedras, evitando ostentaciones. La humildad en la tumba recuerda la igualdad de todos los seres humanos ante Dios.

Tras el entierro comienza el duelo, que en el islam tiene también normas culturales y religiosas. La comunidad visita a la familia del fallecido para ofrecer apoyo y recitar oraciones por el difunto. Se considera meritorio recordar al fallecido con plegarias y actos de caridad. Para los familiares más cercanos, el luto suele durar tres días, aunque en el caso de una viuda existe un período especial

llamado *idda*, que tradicionalmente se prolonga durante cuatro meses y diez días.

Desde una perspectiva antropológica, resulta interesante observar cómo estas creencias moldean los rituales funerarios. Igual que en el cristianismo tradicional la inhumación estuvo ligada durante siglos a la esperanza de la resurrección, en el islam el modo de enterrar refleja una cosmología muy concreta sobre el destino del ser humano.

Al final, todas estas prácticas nos recuerdan algo compartido por todas las culturas. Las sociedades no solo se preguntan qué ocurre tras la muerte; también construyen gestos, espacios y rituales para convivir con esa pregunta. Y los cementerios —se llamen *maqbara*, camposantos o necrópolis— son, en el fondo, mapas simbólicos donde cada comunidad deja escrita su manera de entender el último viaje.

10. Ancestros y memoria en Mesoamérica y los Andes

En gran parte del mundo occidental hemos aprendido a apartar a los muertos. Los velatorios se acortan, se trasladan a espacios asépticos como los tanatorios y el duelo se vuelve una experiencia cada vez más privada.

En muchas sociedades de América, la manera de entender la muerte ha dejado huella en las culturas contemporáneas. Aunque hoy conviva con tradiciones religiosas heredadas de la colonización europea —sobre todo el cristianismo—, algunas celebraciones conservan todavía esa estrecha relación entre los vivos y los difuntos.

Un ejemplo de ello es el Día de Muertos en México. Durante esas jornadas los cementerios se llenan de vida. Las familias limpian las tumbas, encienden velas y adornan los sepulcros con flores de cempoalxóchitl —*Tagetes erecta*—, cuyo color intenso y aroma característico marcan simbólicamente el camino de regreso para los difuntos.

En muchos lugares la gente pasa la noche junto a las sepulturas de sus familiares, compartiendo comida, bebida y música, como si por unas horas los muertos pudieran volver al mundo de los vivos.

Estas celebraciones contemporáneas tienen raíces profundas en las cosmovisiones de las sociedades precolombinas. Las culturas de Mesoamérica desarrollaron complejas concepciones sobre el destino de los difuntos y los distintos ámbitos del más allá. Entre los mexicas, por ejemplo, los rituales funerarios se integraban dentro de

una cosmología donde el mundo humano, el natural y el sobrenatural formaban parte de un mismo orden.

En los Andes, las culturas que culminaron en el mundo inca desarrollaron una relación especialmente intensa con los ancestros. Los *mallki*, momias de gobernantes y antepasados, permanecían dentro de la vida ceremonial de las comunidades, recibían ofrendas y participaban simbólicamente en decisiones colectivas.

Mesoamérica y los Andes constituyeron dos de los grandes focos civilizatorios del continente. A pesar de sus profundas diferencias culturales, ambos desarrollaron formas complejas de relación con los difuntos en las que los muertos no desaparecían del horizonte social tras el fallecimiento.

En el corazón del valle de México

Sobre las aguas del lago de Texcoco se alzaba una de las ciudades más impresionantes del mundo premoderno: México-Tenochtitlan. Construida sobre islotes y conectada por una red de calzadas y canales, se convirtió en el centro político y ceremonial de una sociedad que, en apenas dos siglos, pasó de ser un grupo migrante más dentro del mosaico de pueblos nahuas a convertirse en una de las potencias dominantes de Mesoamérica.

Los mexicas, denominados con frecuencia aztecas en la historiografía, formaban parte de ese amplio universo cultural nahua que ocupaba el centro de México en el Posclásico tardío (aproximadamente 1200-1521 e. c.). Según sus propias tradiciones, recogidas en diversas fuentes indígenas y coloniales tempranas, procedían de un lugar mítico llamado Aztlán, pero tras un prolongado proceso de migraciones y asentamientos se establecieron definitivamente en el lago de Texcoco en el siglo XIV, donde fundaron la ciudad de México-Tenochtitlan.

Durante el XV, los mexicas consolidaron un poderoso estado que, en alianza con las ciudades de Texcoco y Tlacopan, formó la llamada Triple Alianza. Desde esta confederación extendieron su influencia

por amplias regiones de Mesoamérica mediante redes de tributo, alianzas políticas y campañas militares.

La sociedad mexica estaba profundamente atravesada por la religión. La política, la guerra, la agricultura y la vida cotidiana se articulaban en torno a un complejo sistema de creencias estrechamente ligado al sacrificio.

Según su tradición religiosa, el mundo en el que vivían los seres humanos no era el primero que había existido. Antes del tiempo presente había otros mundos gobernados por distintos soles, todos ellos destruidos por grandes catástrofes. El universo actual era el quinto intento de los dioses por mantener el orden.

Los relatos nahuas sitúan el momento decisivo de esta nueva creación en Teotihuacan. Allí, reunidos en consejo, los dioses decidieron dar origen a un nuevo sol que iluminara la tierra. Para ello era necesario que una divinidad se arrojara a una gran hoguera ritual y se transformara en el astro que sostendría la vida del mundo.

Dos dioses fueron escogidos para realizar ese sacrificio. El primero fue Tecuciztécatl, una divinidad rica y orgullosa que realizó penitencias adornadas con plumas de quetzal, jade y otros objetos valiosos. El segundo fue Nanahuatzin, un dios humilde, enfermo y cubierto de llagas, cuyas ofrendas consistían en sacrificios mucho más modestos.

Durante cuatro días ambos dioses realizaron penitencias antes del sacrificio. Cuando llegó el momento crucial, Tecuciztécatl se acercó a la hoguera dispuesto a arrojarse, pero el calor de las llamas lo hizo retroceder. Lo intentó una segunda vez, después una tercera y una cuarta, pero no se atrevía a saltar. En ese instante, al presenciar la cobardía de Tecuciztécatl, Nanahuatzin avanzó hacia el fuego y se lanzó sin vacilar. Su sacrificio dio origen al nuevo Sol, Tonatiuh.

Avergonzado por su vacilación, Tecuciztécatl se arrojó después al fuego. Poco tiempo más tarde dos astros luminosos aparecieron en el cielo. Al ver que ambos brillaban con la misma intensidad, los dioses decidieron apagar el resplandor de uno de ellos, y para hacerlo arrojaron un conejo contra el rostro de Tecuciztécatl, debilitando su luz. De ese modo quedó convertido en la Luna. Sin embargo, el Sol recién nacido permanecía inmóvil. Los propios

dioses comprendieron que la creación exigía un sacrificio mayor. Para que el Sol comenzara su recorrido por el firmamento, los dioses tuvieron que ofrecer sus propios corazones y su sangre. Solo después de ese acto el Sol empezó a moverse.

Este mito contenía la idea fundamental de que el mundo existía gracias al sacrificio de los dioses. La vida del universo dependía de esa entrega de energía vital, y los seres humanos, creados dentro de ese orden, debían devolver a los dioses aquello que ellos mismos habían ofrecido en el origen. Por esa razón los sacrificios humanos ocupaban un lugar central en la religión mexica.

Bajo nuestra mirada contemporánea, los sacrificios suelen interpretarse como actos violentos y crueles, pero para los mexicas constituían la única forma de mantener el equilibrio que permitía al Sol seguir su camino y al mundo continuar existiendo.

Dentro de este marco religioso, el destino de una persona tras la muerte estaba determinado por la forma en que había muerto. Cada tipo de muerte conducía a un ámbito distinto del más allá.

Para preparar ese tránsito, el cuerpo era sometido a una serie de rituales funerarios cuidadosamente establecidos. Uno de los primeros gestos consistía en cortar un pequeño mechón de cabello de la coronilla, conocido como *piochtli*. Diversas fuentes coloniales que recogieron tradiciones nahuas señalan que este mechón estaba asociado al *tonalli*, una de las fuerzas anímicas de la persona. El gesto tenía un profundo sentido simbólico, pues ese mismo mechón era cortado al nacer y conservado durante toda la vida. Al morir volvía a separarse del cuerpo y se depositaba junto a las cenizas o en la tumba, cerrando así el ciclo vital.

Después se procedía al lavado del cadáver y a su preparación para el entierro o la cremación. Luego era amortajado de distinta manera según la posición social del difunto. Las personas humildes solían ser envueltas en su petate y en algunas mantas, mientras que los miembros de la nobleza podían ser preparados con atuendos asociados a determinadas divinidades.

Durante la ceremonia se vertía agua sobre el cuerpo, se colocaban banderas de papel ritual sobre la mortaja y se dirigían palabras al fallecido. También se introducía en su boca una piedra de jade o de

obsidiana, según su estatus. Una vez preparado se configuraba el bulto mortuorio que le acompañaría en su tránsito al más allá. En algunos casos, el rostro era cubierto con máscaras de distintos materiales. y frente al cuerpo se disponían ofrendas compuestas por alimentos y bebidas que formarían parte del acompañamiento ritual.

Familiares y allegados acudían entonces a despedirse del difunto mediante cantos funerarios en los que se expresaba el dolor por la pérdida. Estas ceremonias formaban parte del proceso colectivo de duelo y permitían integrar la muerte dentro del marco ritual de la comunidad.

Tras varios días de ceremonias, era conducido a la pira funeraria o al lugar de enterramiento. Entre los nahuas la cremación fue una práctica frecuente. El cadáver se quemaba y las cenizas se recogían posteriormente para depositarlas en urnas o en enterramientos acompañados de distintos objetos rituales.

En muchos casos, los restos se enterraban en el interior de la vivienda familiar o en sus inmediaciones junto con algunas de sus pertenencias y otros elementos simbólicos destinados a acompañarlo en su tránsito al inframundo.

Estos objetos formaban parte del equipamiento simbólico que debía acompañar al difunto en su recorrido hacia el Mictlán. Entre ellos se incluían mantas funerarias, papeles rituales, alimentos y objetos personales.

Según la cosmovisión mexica, el viaje no era inmediato. Las tradiciones describen un largo recorrido por distintos parajes del inframundo que el alma debía atravesar antes de alcanzar su destino final. Algunos estudios organizan este itinerario en nueve regiones o pruebas que el difunto debía superar en varios años.

El primer obstáculo era el cruce de un río que separaba el mundo de los vivos del reino de los muertos. Este lugar era conocido como Itzcuintlan, ‘el lugar del perro’. Para cruzar el caudal era necesaria la ayuda de un *xoloitzcuintle*, el perro que conducía a las almas en su travesía. Por esta razón, en algunos enterramientos se colocaba junto al difunto un perro, o la representación de uno, que actuaría como guía durante ese primer tramo del viaje.

Este detalle resulta especialmente interesante, porque volvemos a encontrar los ríos y el agua interpretados como espacios liminares entre mundos. Ya vimos algo parecido en el caso griego, donde distintos ríos marcaban las fronteras del inframundo y el paso al otro lado requería la figura del barquero Caronte. Se trata de un paralelismo curioso, pues estas dos culturas no tuvieron ningún contacto entre sí y estuvieron separadas por miles de kilómetros y siglos de historia.

Tras cruzar el río, el alma debía continuar su recorrido a través del Tepectli Monamictlan, una región donde dos montañas chocaban entre sí y el difunto debía atravesarlas en el momento preciso para evitar ser aplastado.

Después se ascendía por Itztepetl, un gran cerro cubierto de obsidiana cuyas piedras afiladas desgarraban el cuerpo del viajero.

A continuación se atravesaba Itzehecayan, una región barrida por vientos helados que golpeaban a las almas con ráfagas cortantes.

La siguiente etapa era Paniecatacoyan, un lugar donde los muertos perdían su peso y eran arrastrados por los vientos.

Más adelante se encontraba Timiminaloayan, un estrecho sendero donde el difunto debía avanzar mientras era alcanzado por flechas invisibles.

Después se llegaba a Teyollocualoyan, un espacio donde criaturas del inframundo —a veces descritas como jaguares— devoraban los corazones de los muertos.

Antes de alcanzar el destino final, el alma debía atravesar Izmictlan Apanohualoyan, una región asociada a aguas oscuras y profundas.

Tras superar todas estas pruebas, el difunto alcanzaba finalmente Chicunamictlan, el dominio de Mictlantecuhtli, ‘señor del lugar de los muertos’, y de Mictecacíhuatl, su consorte. Ambos gobernaban el nivel más profundo del Mictlán. En la iconografía mesoamericana estas divinidades suelen representarse con rasgos esqueléticos, mandíbulas descarnadas, el abdomen abierto con las vísceras visibles y adornos formados por huesos humanos, símbolos que evocan su dominio sobre el mundo de los muertos.

Es importante tener en cuenta que según la cultura mexica no todos los muertos seguían ese mismo destino. Aquellos que morían en combate o eran sacrificados en honor a los dioses acompañaban al Sol en su recorrido por el cielo. Según las creencias, estas almas marchaban junto a Tonatiuh durante parte de su viaje por el firmamento, participando simbólicamente en la lucha diaria que permitía al Sol atravesar el cielo y vencer a las fuerzas de la oscuridad.

Las mujeres que fallecían durante el parto, consideradas equivalentes a los guerreros por haber librado su propia batalla al dar vida, compartían también ese destino solar. En la tradición nahua eran conocidas como *ciuhateteoh*, espíritus poderosos asociados al ocaso del Sol y a ciertos lugares liminares del paisaje.

Quienes morían por causas relacionadas con el agua —ahogados, alcanzados por un rayo en una tormenta o víctimas de ciertas enfermedades asociadas a la humedad y la hinchazón del cuerpo— eran acogidos en el Tlalocan, el paraíso húmedo y fértil del dios Tláloc. Las tradiciones lo describen como un lugar fértil y abundante, asociado a la lluvia, la vegetación y la renovación constante de la vida.

La manera en que los mexicas imaginaban el destino de los muertos estaba profundamente ligada al tipo de muerte y al viaje del alma hacia distintos ámbitos del cosmos. En ese universo religioso, el difunto emprendía un tránsito complejo hacia territorios sobrenaturales que se encontraban más allá del mundo humano.

En otras regiones de América, sin embargo, la relación con los muertos adoptó formas muy distintas. En las sociedades andinas que se desarrollaron en la cordillera, desde las culturas de la costa peruana hasta el posterior mundo inca, los difuntos con frecuencia permanecían presentes dentro de la vida social de la comunidad como ancestros activos. Uno de los ejemplos más claros de esta relación lo encontramos en las prácticas funerarias desarrolladas en los Andes prehispánicos.

BIEN EMPAQUETADO. LOS FARDOS ANDINOS

Una de las características más distintivas de las prácticas funerarias andinas fue la elaboración de fardos, complejas envolturas textiles que contenían el cuerpo del difunto junto con diversos objetos rituales. Estas estructuras mortuorias se han documentado en numerosas culturas prehispánicas de los Andes, en especial en las regiones costeras del actual Perú.

En ellos, el cuerpo era colocado generalmente en posición flexionada, con las rodillas recogidas hacia el pecho y los brazos plegados alrededor del torso. Esta postura compacta permitía envolverlo con múltiples capas de tejidos, cuerdas y esteras que iban configurando el fardo.

Las telas utilizadas no eran simples envolturas. En muchas sociedades andinas los textiles constituían uno de los bienes más valiosos y cargados de significado simbólico. Las capas que envolvían al difunto podían incluir mantos finamente decorados, bordados complejos o tejidos que indicaban el estatus social de la persona.

Entre las culturas que desarrollaron estas prácticas con mayor sofisticación destacan las sociedades de la costa sur del Perú, como Paracas (ca. 800 a. e. c. - 200 e. c.). Las excavaciones realizadas en la necrópolis de Wari Kayan revelaron fardos extraordinariamente elaborados, compuestos por decenas de capas de textiles y acompañados por una gran variedad de ofrendas.

Dentro de estos paquetes podían encontrarse objetos personales del difunto, alimentos, cerámicas, instrumentos, adornos y otros elementos rituales. En algunos casos se colocaban máscaras o falsas cabezas de tejido que daban al fardo una apariencia casi humana. El resultado era una especie de cuerpo reconstruido, donde el cadáver quedaba envuelto en un conjunto de textiles y objetos que formaban una nueva entidad. El difunto de esta manera era transformado en un antepasado cuya presencia material podía mantenerse durante generaciones.

Estos fardos se depositaban en cuevas, cámaras funerarias o estructuras construidas en las laderas de las montañas. En muchos casos los restos permanecían accesibles para la comunidad, lo que permitía mantener una relación continua con los antepasados.

A través de estas prácticas, el cuerpo del difunto se convertía en un punto de encuentro entre memoria, territorio y comunidad. Los muertos seguían formando parte del paisaje social de los Andes.

LOS *MALLKI*

En el mundo andino, sobre todo durante el período inca, la relación con los antepasados alcanzó una dimensión particularmente intensa. Los gobernantes no desaparecían de la vida social tras su muerte, ya que sus cuerpos momificados, conocidos como *mallki*, continuaban formando parte de la vida ritual y política de la comunidad.

Las fuentes coloniales tempranas describen cómo los soberanos incas eran cuidadosamente conservados tras fallecer. Lejos de ser enterrados o incinerados, eran momificados y mantenidos en recintos especiales dentro de Cuzco. Allí permanecían atendidos por sus sirvientes, vestidos con sus ropas ceremoniales y rodeados de objetos asociados a su vida.

Los españoles quedaron sorprendidos al descubrir que no eran tratados como simples restos humanos, sino considerados ancestros vivos que seguían vinculados a sus linajes, recibían ofrendas de alimentos y bebida, participaban simbólicamente en ceremonias públicas y eran consultados en determinadas decisiones.

Durante algunas festividades importantes los cuerpos de los antiguos gobernantes eran sacados de sus recintos y llevados a las plazas ceremoniales. Allí eran colocados junto a las momias de otros antepasados nobles, formando una especie de asamblea silenciosa de gobernantes muertos.

Cada uno de estos ancestros pertenecía a un linaje o *panaka*, que conservaba la memoria y las propiedades asociadas a aquel gobernante. En la práctica, esto significaba que las tierras, riquezas

y privilegios de un soberano no pasaban automáticamente a su sucesor. Permanecían vinculados a su linaje y a la figura del gobernante fallecido.

La capacocha: sacrificios en las montañas sagradas

Dentro de las prácticas rituales del mundo inca, uno de los ceremoniales más solemnes fue la capacocha, un complejo que implicaba la ofrenda de niños y jóvenes a las divinidades asociadas a las montañas. Estas ceremonias formaban parte del sistema religioso y estaban vinculadas a momentos significativos, como la muerte de un emperador, la coronación de un nuevo gobernante o las grandes catástrofes naturales.

Las montañas ocupaban un lugar central dentro de la cosmovisión andina. Muchas de ellas eran consideradas *apus*, entidades sagradas asociadas al territorio, a la protección de las comunidades y al equilibrio del mundo natural. Los rituales de capacocha establecían un vínculo directo entre el poder político y estas fuerzas sagradas del paisaje.

Las crónicas coloniales describen cómo niños seleccionados en distintas regiones eran llevados a Cuzco, donde participaban en ceremonias antes de emprender viaje hacia las montañas, donde tendría lugar la ofrenda final. Estos desplazamientos podían recorrer cientos de kilómetros de la red de caminos del Imperio.

Una vez alcanzadas las cumbres sagradas, los jóvenes eran depositados en pequeños recintos o plataformas construidas cerca de la cima. A su lado se colocaban figurillas de oro o plata, tejidos finos, alimentos y otros objetos que formaban parte del conjunto ceremonial.

Las condiciones extremas de las grandes altitudes andinas han permitido que algunos de estos cuerpos se conserven de manera excepcional. A finales del siglo XX y comienzos del XXI varios hallazgos arqueológicos han permitido estudiar estos rituales.

Uno de los casos más conocidos es el de la llamada Dama de Ampato, descubierta en 1995 en el volcán Ampato, en el sur de Perú. El cuerpo de esta joven, conocido popularmente como Juanita, apareció congelado junto a diversas ofrendas rituales. Las investigaciones arqueológicas y bioantropológicas han reconstruido algunos aspectos de su vida y del ritual en el que fue sacrificada.

Otro hallazgo extraordinario se produjo en el volcán Llullaillaco, en la frontera entre Argentina y Chile. Allí se encontraron en 1999 tres niños incas enterrados a más de 6 700 metros de altitud. Las condiciones de frío extremo preservaron sus cuerpos, su vestimenta y los objetos rituales que los acompañaban con un nivel de conservación excepcional.

Estos descubrimientos arqueológicos han permitido comprender mejor la dimensión ritual de la capacocha. Lejos de tratarse de ejecuciones violentas en el sentido moderno del término, los estudios indican que eran cuidadosamente preparados para el ritual, vestidos con prendas de gran valor y acompañados de ofrendas que reflejaban la importancia simbólica del acto.

Desde la perspectiva del mundo andino, estas ceremonias formaban parte de un complejo sistema de relaciones entre las comunidades humanas, el poder político del Imperio y las fuerzas sagradas del paisaje.

EL AGUA COMO FRONTERA

Después de recorrer las concepciones de la muerte en Mesoamérica y los Andes, hay una idea que vuelve una y otra vez a mi cabeza. A pesar de la distancia geográfica, de los siglos que separan a estas sociedades y de la ausencia de contacto entre ellas, algunas imágenes simbólicas parecen repetirse con sorprendente insistencia. Una de las más claras es el papel del agua como frontera entre mundos.

En la cosmovisión mexica, el acceso al Mictlán comenzaba con el cruce de un río que separaba el mundo de los vivos del de los

muertos, un paso que el difunto debía realizar con la ayuda de un *xoloitzcuintle*. La imagen recuerda a la tradición griega, donde las almas también debían cruzar un río para llegar al Hades.

¿Por qué esa idea del agua como espacio fronterizo entre la vida y la muerte?

Quizás la respuesta se encuentre en algo mucho más sencillo y profundamente humano: la experiencia cotidiana del paisaje. Durante milenios, los ríos han sido obstáculos formidables para las comunidades. Antes de la existencia de puentes estables, embarcaciones eficientes o infraestructuras capaces de domesticar el territorio, un río podía convertirse en una barrera real que dividía el mundo en dos orillas difícilmente comunicables. Cruzarlo requería conocimiento técnico, recursos o ayuda externa.

Desde una mentalidad arcaica, donde la tecnología disponible era limitada, estos cursos de agua podían percibirse literalmente como líneas que separaban territorios distintos. De un lado quedaba el mundo conocido; al otro, un espacio incierto. No resulta extraño que ese límite físico terminara convirtiéndose también en un límite simbólico.

En el suroeste de la península ibérica, por ejemplo, la necrópolis tartésica del Pozo, en Medellín, se sitúa al otro lado de un brazo del río Guadiana respecto al asentamiento principal. El espacio funerario queda así separado del poblado por el agua, como si el paisaje mismo estableciera una distancia entre el ámbito de los vivos y el lugar donde reposaban los muertos.

No sabemos hasta qué punto esta disposición respondió a una intención simbólica consciente o a decisiones prácticas de organización del territorio. Pero resulta difícil no percibir en ella la misma lógica que aparece en tantas cosmologías: el agua como umbral, como espacio liminar que marca el paso entre dos realidades distintas.

Si el agua aparece como frontera en muchos imaginarios de la muerte, el sacrificio constituye otro de los elementos que más me ha hecho reflexionar al estudiar estas culturas.

En el mundo mexica, el universo se concebía como un equilibrio frágil que debía ser alimentado constantemente. Los dioses habían

creado el mundo mediante su propio sacrificio, y los seres humanos participaban en ese mismo ciclo mediante ofrendas y rituales.

Desde nuestra perspectiva contemporánea, estas prácticas resultan difíciles de comprender, pero dentro de su sistema de pensamiento la muerte ritual era una forma de sostener el orden del cosmos.

Algo similar ocurre en el mundo andino. Las ceremonias de capacocha implicaban el sacrificio de niños y niñas que eran llevados a las montañas sagradas del Imperio inca. Aquellos jóvenes no eran elegidos como víctimas en el sentido moderno de la palabra. Eran seleccionados para convertirse en intermediarios entre la comunidad y las fuerzas que gobernaban el mundo. Su muerte adquiría un significado que trascendía lo individual y se integraba en el bienestar colectivo.

Al observar estas tradiciones desde la distancia, uno no puede evitar preguntarse por qué ciertas imágenes simbólicas reaparecen en culturas que jamás tuvieron contacto entre sí. El agua como frontera entre mundos. El sacrificio como mecanismo para restablecer el orden. La presencia constante de mediadores —perros, barqueros, sacerdotes o montañas sagradas— que acompañan al difunto en su tránsito.

Quizás no se trate de coincidencias misteriosas ni de conexiones ocultas entre civilizaciones lejanas. Tal vez solo reflejen algo más cotidiano: que los seres humanos, enfrentados a los mismos paisajes, a las mismas pérdidas y a las mismas preguntas sobre la muerte, han encontrado en ocasiones respuestas simbólicas sorprendentemente parecidas.

Todo lo bueno llega a su fin

Después de este viaje por diferentes modos de ver y entender la muerte, aunque se nos queden muchos en el tintero, podemos hacernos una idea de que el miedo a morir acompaña al ser humano desde sus orígenes.

Este miedo arcaico nos ha empujado a crear múltiples mundos imaginarios para sostener nuestra presencia terrenal y darle sentido a la vida. La muerte ha sido una gran creadora de culturas y, bajo mi punto de vista, uno de los motores de la realidad humana. Gran parte de los avances tecnológicos, las dinámicas sociales, las religiones y las manifestaciones artísticas giran, en el fondo, en torno al mismo impulso. Sobrevivir.

De cierta manera, la muerte también ha sido una poderosa impulsora de creatividad. ¿Cuál es la razón de ser sino sobrevivir el mayor tiempo posible en este mundo y procrear para asegurar la continuidad de la especie? Aunque la mayoría de las culturas, aun imaginando mundos distintos después de la muerte, la entendieron como parte de un ciclo, en la actualidad parece que intentamos apartarla.

¿Por qué se insiste hoy en apartar la muerte, la vejez y la enfermedad como si ignorarlas pudiera protegernos del dolor que provocan?

Todo forma parte de un proceso histórico, cultural y social que se intensifica especialmente entre los siglos XIX y XX, alcanzando su máximo exponente tras la Segunda Guerra Mundial.

Con la revolución médico-científica del XIX y el auge del modelo hospitalario moderno, el proceso de duelo y acompañamiento en la muerte se transformó por completo. Morir dejó de ser un hecho natural y compartido para convertirse en un episodio médico, casi en un trámite clínico. La gente pasó de morir en casa, rodeada de los suyos, a hacerlo en el hospital, un lugar extraño, impersonal y aséptico.

Antes, el fallecimiento de una persona era un acto profundamente doméstico y comunitario. Morir era algo visible y acompañado. Un momento en el que participaban familiares, vecinos y allegados. El dolor se compartía y la casa se preparaba para ese final.

Poco a poco, la gestión del cuerpo se volvió técnica y deshumanizada. La muerte empezó a convertirse en un tabú que debía combatirse a toda costa, incluso cuando la batalla ya estaba perdida. Surgió una obsesión por alargar la vida sin tener en cuenta el impacto emocional del proceso. Morir dejó de ser parte de la vida para convertirse en un fracaso.

A esto se suma el culto a la eterna juventud. Una visión amplificada por los medios que presenta la muerte como un fallo del sistema, un error técnico que la ciencia corregirá tarde o temprano. Esta narrativa responde al imaginario de una sociedad que idolatra el control y rechaza los límites.

No faltan titulares sensacionalistas que prometen prolongar la vida más allá de lo imaginable.

El mensaje del cuerpo eterno, que nos promete burlar la muerte como si fuera una simple avería, es profundamente elitista. Conviene preguntarse quién podrá permitirse esa supuesta inmortalidad.

También es peligroso, ya que distorsiona la realidad biológica del ser humano y vacía de sentido el hecho de morir. Al reducir la muerte a una anomalía se le arrebata su dimensión simbólica y deja de formar parte de la vida para convertirse en su enemiga.

Pero la fantasía de la inmortalidad no elimina el miedo a morir. Más bien lo deshumaniza y lo transforma en evasión, en huida del presente y en negación de la finitud que nos constituye.

En este modelo, la vejez y el deterioro físico se convierten en símbolos de fracaso y de pérdida de valor. Lo enfermo, lo lento y lo que no rinde ni consume queda fuera del escaparate. No encaja en el *marketing*, ni en las redes sociales, ni en el imaginario del éxito. Por eso se oculta, se tapa con filtros y cirugías y se desplaza a espacios donde queda fuera de la vida cotidiana.

Nuestra sociedad ve en la vejez y en la muerte una incomodidad estructural. Nos recuerdan lo inevitable, lo que nos iguala y lo que no se puede conquistar. Y eso perturba el discurso dominante de control, de superación constante y de crecimiento sin fin. En una cultura que idolatra la inmortalidad y la juventud eterna, todo lo que nos enfrenta al límite queda marginado. Lo viejo, lo moribundo, el duelo, el dolor y la pérdida.

A esto se suma la pérdida de los rituales y del tejido comunitario. Como ocurría en el pasado, y aún ocurre en muchas culturas, la despedida de un ser querido era un acto social, colectivo y ritualizado. Existía un lenguaje simbólico compartido que permitía expresar el dolor y, sobre todo, gestionarlo.

Con esto no quiero decir que las creencias, más allá de toda evidencia científica, sean por sí solas la respuesta ante la muerte. Pero sí valoro lo que implica compartirlas: apoyo, empatía social, creación de comunidad, acompañamiento y normalización de la muerte como parte de la vida.

En mi caso, aunque nací y me crie en un entorno rural donde parte de esos rituales se han conservado prácticamente hasta hoy, sentí también cómo me alejaban de la muerte. Y cómo yo mismo intentaba obviarla, borrarla, como si la cosa no fuese conmigo.

Quizás por eso, cuando el miedo me empujó a buscar respuestas, no acudí a la fe ni a las promesas del transhumanismo, sino a la historia. Quería entender de dónde viene ese impulso tan humano de acompañar a los muertos, de llorarlos y de despedirlos como si ese acto, por sí solo, pudiera contener el abismo.

Agradecimientos

Este libro no incluye citas ni referencias bibliográficas porque no pretende ser una obra académica en sentido estricto, sino un recorrido personal por la manera en que distintas culturas han pensado y afrontado la muerte a lo largo de la historia. Aun así, sería profundamente injusto no reconocer el trabajo de las innumerables personas que, desde la antropología, la arqueología, la sociología, la historia o la filosofía, han dedicado su vida a estudiar la muerte y la relación que los seres humanos mantenemos con ella. Sus investigaciones, reflexiones y debates han construido el conocimiento que hoy tenemos sobre uno de los grandes temas de la existencia. Este libro se nutre, inevitablemente, de ese esfuerzo colectivo.

También quiero dar las gracias a mi familia, por apoyarme con todo el alma en este proceso y por sostenerme incluso cuando el camino se hacía cuesta arriba.

A mis amigos y amigas, por escuchar mis dudas, mis entusiasmos y, sobre todo, mis interminables chapas históricas en estos meses de escritura.

Un agradecimiento muy especial a mi amiga Esther Rodríguez, por su paciencia infinita. Por aguantar mis momentos de frustración, mis llantos, mis quejas y mis divagaciones sobre enterramientos paleolíticos a horas poco razonables.

Gracias también a mi editora, Isabel Blasco, por hacer que todo este proceso haya sido tan fácil incluso cuando parecía complicado.

Su confianza y su mirada han sido fundamentales para que este libro exista.

Y, por último, gracias a la vida, por haberme permitido escribir mi primer libro y hacerlo, además, sobre un tema que me ha acompañado desde siempre y que considero profundamente humano: la muerte.



La misteriosa panadería de la Rue de Paris

Woods, Evie

9788410647244

320

Cómpralo y empieza a leer (Publicidad)

Escondida entre las callejuelas adoquinadas de Compiègne, había una panadería que no se parecía a ninguna otra. Los rumores acerca

de que sus exquisiteces ofrecían un poco de magia, capaz de ahuyentar incluso las penas más dolorosas, empezaron a propagarse pronto por el pueblo. Un simple mordisco a un *croissant* podía traer suerte, despertar un valioso recuerdo o revelar deseos ocultos. Pero en el horizonte acechaban oscuros nubarrones…

Esta es la mágica historia de Edith Lane, que se embarca en busca de fortuna en la hermosa ciudad de París. Sin embargo, la fortuna es caprichosa y Edith acabará trabajando en el corazón de Francia. Ahí descubrirá que la extraña panadería, pequeña y llena de misterio, de la Rue de Paris quizá no fuera el lugar donde soñaba vivir, pero no tardará en darse cuenta de que es justo ahí donde necesitaba estar.

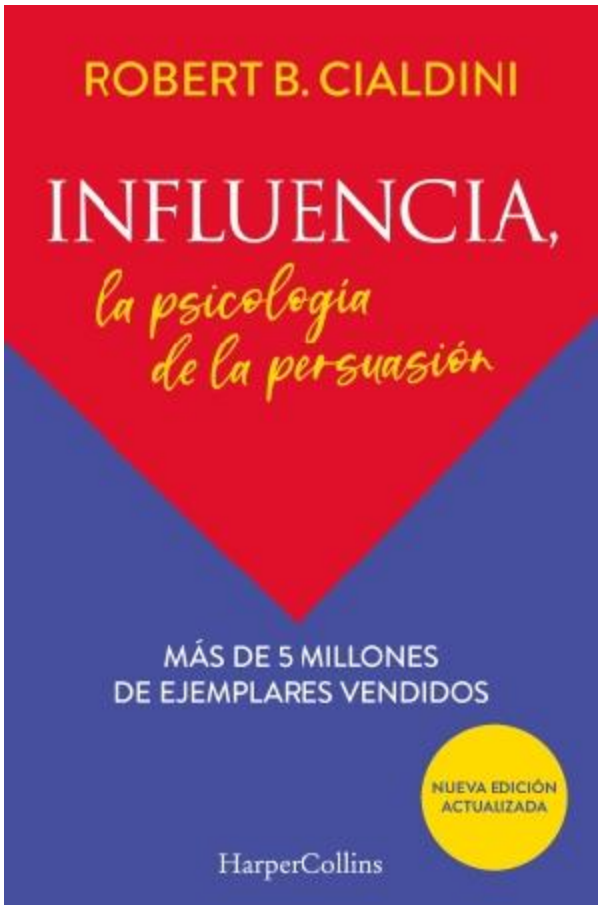
Los lectores se han enamorado de *La misteriosa panadería de la Rue de Paris*:

«Hacía tiempo que no leía algo tan fascinante, cautivador y especial, todo a la vez […]. Te transporta a otro mundo, como la mayoría de los libros, pero este me gustaría tatuármelo en la espalda con la esperanza de que llegue a formar parte de mí y pueda llevarlo siempre conmigo».

«Una lectura imprescindible para los lectores que aman los libros».

«Una historia mágica con muchas sorpresas que se tarda en olvidar».

Cómpralo y empieza a leer (Publicidad)



Influencia. La psicología de la persuasión

B. Cialdini, Robert
9788491397380
576

Cómpralo y empieza a leer (Publicidad)

El libro más importante sobre la ciencia de la persuasión que puede cambiar tu vida.

Tienes en tus manos la obra maestra de la persuasión. Un libro extraordinario que te ayudará a ser más eficaz en el trabajo y en la vida diaria, a maximizar tu carisma, a mejorar tus relaciones y estrategias para convencer y llegar a acuerdos ventajosos, en definitiva, alcanzar el éxito a todos los niveles.

En este manual definitivo, Cialdini explica, con rigor científico y de forma sencilla, cómo provocar en las personas la respuesta deseada y cómo protegerse ante intentos poco éticos de persuasión.

Un compendio de sabiduría para convertirte en un hábil influyente.

Bibliografía:
https://www.harpercollinsiberica.com/images/pdf/bibliografia-influencia.pdf

Cómpralo y empieza a leer (Publicidad)



Crímenes y lecturas de verano

Brennan, Allison

9788410645172

384

Cómpralo y empieza a leer (Publicidad)

Mia Crawford es responsable. No le queda otra: entre el trabajo y cuidar de su abuela y sus gatos, no le sobra el tiempo. Y el poco que tiene lo dedica a leer. Novelas policiacas, comedias románticas, *thrillers*..., siempre con mujeres impulsivas, todo lo contrario a ella.

Ahora, obligada a tomarse unas vacaciones largamente esperadas, se ve en una lujosa isla privada donde puede reinventarse. Deambular por la isla. Coquetear con algún camarero guapo. Tener una aventura. Vivir como la protagonista de uno de sus libros… O puede relajarse con un buen libro en la playa. Cambiar es más fácil en la teoría que en la práctica.

Pero cuando unas notas en los márgenes de un viejo libro resultan ser pistas sobre la desaparición de otro huésped, Mia se ve envuelta en una peligrosa aventura. Con todos en el hotel ocultando sus propios secretos, ella tendrá que resolver este misterio antes de convertirse en el próximo objetivo.

«La evasión literaria que no sabía que necesitaba: un lujoso complejo turístico privado, un apasionado romance y un cautivador elenco de detectives y sospechosos, todo ello perfectamente combinado en un misterio tentador. No olvides meterlo en tu bolsa de playa. Allison Brennan ha creado la lectura perfecta para el verano». **Elle Cosimano, autora superventas del *New York Times* de las novelas de misterio de Finlay Donovan.**

Cómpralo y empieza a leer (Publicidad)



La obra maestra

Silva, Daniel

9788410645684

400

Cómpralo y empieza a leer (Publicidad)

A veces, la única forma de recuperar una obra maestra robada es volver a robarla...

Gabriel Allon es el elegido para restaurar uno de los cuadros más emblemáticos de Venecia, pero, tras descubrir el cadáver de una

mujer flotando en las aguas de la laguna veneciana, se lanza a una carrera frenética por recuperar una obra desconocida de Leonardo da Vinci.

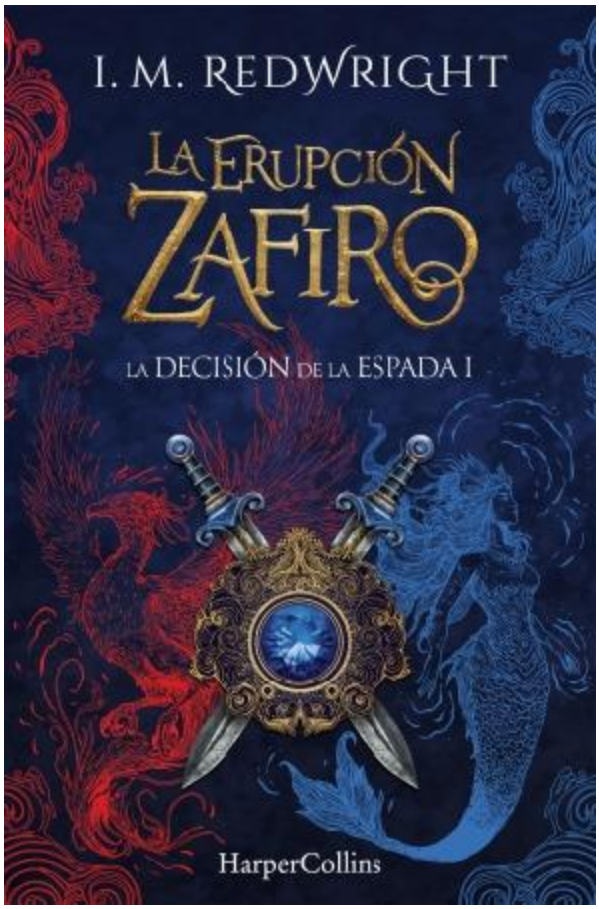
El cuadro, un retrato de una hermosa joven, se hallaba oculto bajo una pintura de escaso valor atribuida a un artista desconocido, y llevaba más de un siglo olvidado en un almacén de los Museos Vaticanos. Como nadie sabe que el Leonardo está allí, nadie sabe que ha desaparecido. Nadie, salvo los criminales que están detrás del robo y la misteriosa mujer cuyo cadáver ha descubierto Gabriel en las aguas de Venecia. Una mujer sin nombre. Una mujer sin rostro.

Con este sofisticado y elegante viaje por el lado más oscuro del mundo del arte, Daniel Silva demuestra de nuevo que es el gran maestro actual del suspense y la intriga internacional.

«Gabriel Allon es el James Bond del siglo XXI». ***Daily Mail***

«Daniel Silva sabe tejer historias mejor que ningún otro escritor actual y yo agradecí el poder zambullirme en un gran libro, aunque solo fuera por una noche (cuando empiezo un libro de Silva, no puedo parar)».
Todd Wilkins, ***Best Thriller Books***

Cómpralo y empieza a leer (Publicidad)



La Erupción Zafiro

Redwright, I. M.
9788410646124
384

Cómpralo y empieza a leer (Publicidad)

LA SAGA DE FANTASÍA JUVENIL QUE ARRASA EN ESPAÑA Y ESTADOS UNIDOS UN UNIVERSO MEDIEVAL CON ESPADAS MÁGICAS, CRIATURAS LEGENDARIAS, REINOS

ELEMENTALES Y UN MENSAJE FINAL SOBRE NO RENDIRSE NUNCA CUATRO REINOS. DOS ESPADAS. DOS DESTINOS.

Noakh ha perdido a su padre, ha perdido su hogar, ya no le queda nada, solo una espada de fuego unida a su destino. Por eso decide viajar por los cuatro reinos hasta reclamar lo que le pertenece por nacimiento. El Incandescente lo eligió y él acepta el reto.
Vienne lo tiene todo en contra: sus hermanas, su madre, casi el reinado entero. No parece que esté a la altura, y, sin embargo, el Aqua Deus la ha elegido como digna sucesora, pero ¿conseguirá controlar los poderes de la espada sagrada?

Lo que ninguno de ellos sabe es que sus destinos están entrelazados.
Reconocimientos por la prensa::

- Entre los 100 mejores libros para adolescentes según *Cosmopolitan*
- Elegida de las novelas más apasionantes para adolescentes según *Ok Diario*
- De los libros Los libros juveniles más recomendados para regalar a un adolescente según la revista *Hola*

«*La Decisión de la Espada* va de todas las personas con un sueño por el que luchar y un destino por el que vivir. Así que si eres una persona luchadora, esta novela va sobre ti». *Culturamas*

«Esta saga se sitúa con orgullo en la tradición de grandes sagas de fantasía, ofreciendo a su público una aventura inolvidable a través de un mundo mágico y desafiante». *Fantasymundo*

«Para los amantes de la fantasía, la ficción y las épicas medievales esta sorprendente historia llena de giros inesperados y personajes intrigantes les quedará como anillo al dedo». *Mew Magazine*

«Un mundo de fantasía y magia repleto de imaginación que encantará a fans de libros como Harry Potter o Percy Jackson, entre otros. Parte de su éxito radica en la buena mezcla de acción, humor y momentos épicos, combinada con un mundo medieval de lo más intrigante». *Sapos y princesas*

«El autor los utiliza de manera magistral para crear un contraste entre el caos y la tranquilidad, el asombro y el misterio, el peligro y la aventura de la historia». *Red Historia*

«La Decisión de la Espada combina un mundo fantástico con personajes fácilmente identificables y, lo más importante, un contexto social muy actual y una realidad cercana a los jóvenes». *EFE*

«*La Erupción Zafiro* está llena de aprendizajes y situaciones límite que te implican emocionalmente con el personaje. La saga que no te debes perder este año». *Diario Siglo XXI*

Cómpralo y empieza a leer (Publicidad)