

TESIS DOCTORAL (2022)

Programa de Doctorado en Historia y
Artes (B01.56.1)

**ANÁLISIS DEL RITUAL
FUNERARIO PÚNICO A TRAVÉS
DE LOS HIPOGEOS**

Yolanda Collado Moreno

Bajo la dirección de la Doctora:

Liliana Spanedda



**UNIVERSIDAD
DE GRANADA**



Editor: Universidad de Granada. Tesis Doctorales
Autor: Yolanda Collado Moreno
ISBN: 978-84-1117-501-2
URI: <https://hdl.handle.net/10481/77149>

“A menudo el sepulcro encierra, sin saberlo, dos corazones en un mismo ataúd.”

ALPHONSE DE LAMARTINE
Historiador, político y poeta francés (1790-1869)



UNIVERSIDAD
DE GRANADA

ÍNDICE

ANÁLISIS DEL RITUAL FUNERARIO PÚNICO A TRAVÉS DE LOS HIPOGEOS

PREFACIO	8
RESUMEN	9
JUSTIFICACIÓN Y OBJETIVOS DE LA TESIS DOCTORAL	10
OBJETIVOS GENERALES DE LA TESIS DOCTORAL	12
METODOLOGÍA	17
MARCO HISTÓRICO Y GEOGRÁFICO	20
I. ANÁLISIS ANTROPOLÓGICO	
CAPÍTULO 1: MUERTE Y ARQUEOLOGÍA	
/	
1.Introducción	35
2.Aproximación al concepto de muerte	37
3.Religión, ritual y simbología	42
3.1. <i>Creencias, religión y mundo funerario</i>	45
4.Aspectos teóricos de la Arqueología y Antropología de la Muerte. Corrientes y tendencias historiográficas	47
5.Historia de las investigaciones arqueo-antropológicas en las necrópolis fenicio-púnicas	56
CAPÍTULO 2: MUERTE Y ARQUEOLOGÍA	
1.Introducción	59
2.Adentrándonos en los conceptos: Identidad y Etnicidad	60
3.Interacciones y procesos identitarios	62
4.Acerca de la etnicidad fenicio-púnica y su problemática	64
4.1. <i>La etnicidad a través de los estudios antropológicos genéticos</i>	77



UNIVERSIDAD
DE GRANADA

ÍNDICE

ANÁLISIS DEL RITUAL FUNERARIO PÚNICO A TRAVÉS DE LOS HIPOGEOS

CAPÍTULO 3: REFLEXIONES EN TORNO A LA RITUALIDAD FUNERARIA FENICIO-PÚNICA

1.Introducción	86
2.El estudio de la muerte en las sociedades pre y protohistóricas	86
3.Creencias y religiosidad funeraria de las sociedades fenicio-púnicas	87
3.1. <i>Medicina, religión y magia en el mundo fenicio-púnico</i>	105

CAPÍTULO 4: EL RITUAL FUNERARIO

1. Ritual funerario y tipologías de los enterramientos	130
2. Fases del ritual	144
2.1. <i>Fase predeposicional</i>	144
2.2. <i>Fase deposicional</i>	150
2.3. <i>Fase postdeposicional</i>	172
3. Las prácticas funerarias como deposiciones intencionales de permanencia de la memoria	175

CAPÍTULO 5: EL ENTERRADO

1. Introducción	177
1.1 <i>Justificación de los estudios antropológicos en los contextos arqueológicos</i>	177
1.2. <i>Antecedentes y estado de la cuestión</i>	179
2. Aproximación al individuo como objeto de estudio	180
3. Análisis antropológico: salud y enfermedad	182
3.1. <i>La alimentación</i>	185



UNIVERSIDAD
DE GRANADA

ÍNDICE

ANÁLISIS DEL RITUAL FUNERARIO PÚNICO A TRAVÉS DE LOS HIPOGEOS

3.2. Compendio de patologías y enfermedades más frecuentes en individuos adultos extraídas de los estudios antropológicos realizados en distintas necrópolis fenicio-púnicas	201
<u>3.1.1. Enfermedades degenerativas</u>	201
<u>3.1.2. Enfermedades cancerígenas</u>	209
<u>3.1.3. Enfermedades otorrinolaringológicas</u>	212
<u>3.1.4. Enfermedades infecciosas</u>	214
<u>3.1.5. Traumatismos</u>	215
<u>3.1.6. Enfermedades congénitas</u>	219
<u>3.1.7. Enfermedades odontológicas</u>	220
<u>3.1.8. Otras enfermedades</u>	227
3.2. La situación de los individuos infantiles en las necrópolis fenicio-púnicas	228

II. EL ESTUDIO TIPOLOGICO

CAPÍTULO 6: LAS NECRÓPOLIS Y LA SEPULTURA

1. Introducción	269
2. Las necrópolis: ubicación y distribución espacial	269
3. La sepultura	296
3.1 La importancia de la sepultura como morada para la eternidad	323
3.2. La tumba como memorial	333



UNIVERSIDAD
DE GRANADA

ÍNDICE

ANÁLISIS DEL RITUAL FUNERARIO PÚNICO A TRAVÉS DE LOS HIPOGEOS

CAPÍTULO 7: ANÁLISIS ESTADÍSTICOS MULTIVARIANTES	336
1. Introducción: Multidisciplinariedad y nuevas tecnologías en Arqueología. La aplicación de análisis estadísticos	336
2. Acerca de las técnicas de análisis estadístico multivariantes. Ventajas, inconvenientes y softwares para su utilización en arqueología	338
3. Objetivos, contexto de estudio y metodología	341
3.1. <i>Antecedentes y primeros resultados</i>	345
4. Análisis multivariantes	353
III. EL AJUAR	
CAPÍTULO 8: LOS ELEMENTOS DEL AJUAR	389
1. Introducción	389
2. Los elementos de ajuar	389
2.1. <i>Elementos que podrían utilizarse para la ritualidad y deposición del cadáver</i>	392
2.2. <i>Elementos de adorno personal, apotropaicos y de protección</i>	395
2.3. <i>Elementos de acompañamiento</i>	403
3. Relación entre el ajuar y el tamaño de la tumba	414
4. Colocación de los objetos ¿estamos ante un patrón?	417
4.1. <i>Disposición en torno al difunto</i>	417
4.2. <i>Distribución en la tumba</i>	419



UNIVERSIDAD
DE GRANADA

ANÁLISIS DEL RITUAL FUNERARIO PÚNICO A TRAVÉS DE LOS HIPOGEOS

ÍNDICE

CONCLUSIONES	428
ANEXOS	443
ÍNDICE DE FIGURAS	448
ÍNDICE DE TABLAS	460
BIBLIOGRAFÍA	462

PREFACIO

La realización de esta Tesis ha sido producto de una evolución de mis intereses por los fenómenos funerarios, religiosos y culturales en la Antigüedad fenicio-púnica. En el Trabajo de Investigación Fin de Master de Arqueología, ya recopilé datos sobre los espacios funerarios púnicos en el Mediterráneo, centrándome básicamente, en el análisis de la costa mediterránea peninsular en comparación con las necrópolis de la isla de Cerdeña. Me concentré en los aspectos formales de la arquitectura tumbar mientras que con el trabajo final del Master de Antropología Física y Forense se profundizó en los aspectos relativo a los propios procesos de la escatología funeraria de estas poblaciones, en el análisis del individuo desde el punto de vista antropológico y su incidencia para la reconstrucción arqueológica de los procesos sociales entorno a la muerte en el pasado de las sociedades fenicio-púnicas.

Durante el proceso de esta investigación han sido muchas las personas que me han ayudado y apoyado y sin las cuales este trabajo no hubiera podido realizarse. Para empezar, quiero agradecer a la Dra. Liliana Spanedda la confianza que depositó en mí desde el primer momento en qué le comenté el tema que quería tratar en la Tesis, así como a la Dra. Sylvia Alejandra Jiménez Brobeil, por su guía fundamental en la parte antropológica de esta Tesis y, por ende, en la dirección del Trabajo Fin de Máster de Antropología Física. Asimismo, agradecer el apoyo en las labores de tutoría de Tesis al Dr. Juan Antonio Cámara Serrano quien siempre ha estado presentes en toda ayuda que he podido necesitar en el largo proceso de un Doctorando/a.

Por último y no menos importante, agradecer a mi familia por sus inestimables ánimos para que este trabajo pudiera verse finalmente terminado.

A todos ellos, mi mayor agradecimiento.

RESUMEN

Esta investigación, desde una perspectiva antropológica, combina y recopila recientes aproximaciones que abordan la relación entre muerte biológica y muerte social y por ende entre la Arqueología y la Antropología, la tradición de estudios que revisa los rituales de muerte en el área geográfica mediterránea en época fenicio-púnica estando dentro del marco general de estudio de mi Tesis Doctoral: Análisis del ritual funerario púnico en el Mediterráneo Occidental.

Para ello, partiremos desde una introducción al propio concepto de la muerte, así como intentaremos comprender la materialización conceptual y práctica que de esta tenían las sociedades que nos ocupan a partir de los registros arqueo-antropológicos que de ellas nos han llegado. Analizaremos los procesos funerarios desde una perspectiva completa desde el momento de la muerte hasta la fase postdeposicional. Asimismo, trataremos de acercarnos al concepto de religión, magia y medicina de estas poblaciones y veremos su reflejo en los estados patológicos de salud y enfermedad haciendo una mención especial a la situación de los infantes en las necrópolis. Por último, recogeremos aspectos étnicos desde el punto de vista historiográfico y arqueológico, de estudios clásicos de mediciones craneales, así como aportaremos las últimas investigaciones en relaciones de movilidad a través de la genética.

Con todo ello pretendemos hacer un compendio de la muerte, las creencias y su materialización, la salud y la enfermedad y en definitiva, el día a día de las sociedades fenicias y posteriormente púnicas mediterráneas a lo largo de sus siglos de ocupación.

JUSTIFICACIÓN DE LA TESIS DOCTORAL

Este trabajo nace como resultado de la necesidad de ampliar y profundizar un estudio anterior fruto del Trabajo Fin de Máster de Arqueología presentado en septiembre de 2014 titulado: *“Estudio morfométrico de los hipogeos púnicos. El mundo funerario fenicio-púnico.”*

Con este trabajo pudo detectarse que muchas han sido las necrópolis fenicio-púnicas excavadas y también se han hecho muy buenos estudios de ellas entre los que cabe destacar, por ejemplo, la obra de Antonio Tejera Gaspar (1979) con su análisis tipológico de las estructuras tumbares fenicio-púnicas para el Mediterráneo Occidental; el trabajo de Hélène Bénichou-Safar (1982) acerca de las tumbas púnicas de Cartago para el Norte de África; el análisis que María Luisa Ramos Sainz (1986) realizó del ritual funerario fenicio y púnico centrado en la Península Ibérica la propuesta de Ana María Jiménez Flórez (1996).

Tampoco debemos olvidar citar los resultados derivados de las diferentes excavaciones realizadas en las distintas necrópolis del área mediterránea occidental, como se demuestran, por ejemplo; las investigaciones de P. Cintas y E. Gobert para las tumbas púnicas de Djebel-Mzella (1939); los trabajos de M. Ponsich en las necrópolis fenicias de Tánger (1967) y de L. Siret (1906), de M. Astruc (1951) para la necrópolis de Villaricos. A destacar son también los trabajos de G. Camps (1995) para los monumentos "protohistóricos", los varios estudios de A. Ben Younès (1995) sobre los enterramientos púnico-libios, los de N. Ferchiou (1987) y más recientemente por F. Prados Martínez (2008) sobre mausoleos.

A nivel de arqueología espacial funeraria, también se tienen unas excelentes referencias, por ejemplo, con la obra de Juan Antonio Belmonte, César Esteban y José J. Jiménez (1998) que analiza la arqueoastronomía y arqueotopografía de las tumbas prerromanas de África así como, con el análisis comparativo de la orientación de los hipogeos de Ibiza y Cerdeña realizado por Antonio Cesar Gonzalez García, Lourdes Costa Ferrer, Mauro Peppino Zedda y Juan Antonio Belmonte (2007).

En cualquier caso, todas estas obras sientan unas bases imprescindibles para la Arqueología fenicio-púnica y el análisis de la ritualidad. Sin embargo, hasta el momento no se tenía constancia de un estudio de carácter morfométrico a nivel generalizado para comparar la arquitectura hipogea púnica de distintas necrópolis, en todo caso tenemos que destacar el realizado por Ramón Pachón

Veira y Francisco Manzano Agugliaro (e.p.) pero solo para las propias tumbas de la necrópolis de Villaricos.

Asimismo, debemos añadir además una serie de dificultades y escollos existentes a la hora de abordar una investigación acerca de la ritualidad funeraria fenicio-púnica ya que, a pesar de la abundancia de yacimientos, muchos de ellos han sido excavados hace tiempo existiendo una imperiosa necesidad de revisión y “puesta al día” de muchos de esos datos y su bibliografía de manera que podamos relacionarlos con nuevas aportaciones. A esto se le suma el hecho de que, en muchas ocasiones, las tumbas han llegado a nosotros en contexto de expolio o en otros casos, sufriendo arrasamientos y transformaciones en periodos posteriores que, muchas veces, nos impiden poder determinar cuál era la verdadera realidad de la sepultura en el momento histórico del cuál es producto.

Es por esa razón por la que, mi propuesta de Trabajo Fin de Máster, tuvo por motivo la recogida de medidas sobre las plantas de una pequeña muestra, a modo de aproximación, del área geográfica mediterránea occidental con hipogeos de época púnica que seleccionamos de necrópolis de Málaga, Granada, Almería y para comprobar la posibilidad de una homogeneidad en el diseño de los hipogeos en todo el mundo púnico, fue muy importante y clave la inclusión de la necrópolis púnica de Monte Sirai, en Cerdeña, yacimiento que, además de poder contar con un relativo amplio registro de cámaras hipogeas, en concreto 12, no tiene una ocupación romana imperial posterior (Bartoloni, 2009: 125).

Estos primeros resultados nos sugirieron la existencia de una fuerte homogeneidad entre las necrópolis contemporáneas, incluso alejadas en el espacio. No obstante, ese trabajo Fin de Máster, dadas sus características, no dejó de ser un primer muestreo o acercamiento a la hipótesis y objetivos planteados: estudiar la homogeneidad funeraria y por ende, cultural, de los distintos asentamientos púnicos en el Mediterráneo Occidental para poder determinar el grado de influencia de poblaciones previas o próximas a esos asentamientos púnicos.

En cualquier caso, también se hace fundamental dar paso ahora a un análisis exhaustivo, no solo de los aspectos formales o arquitectónicos de la sepultura, sino de los propios contenidos registrados en esas cámaras, remitiéndose tanto al estudio de los individuos en sí mismos como de los elementos materiales que los acompañarían en el Más Allá.

OBJETIVOS GENERALES DE LA TESIS DOCTORAL

Con este proyecto de Tesis Doctoral, se pretende analizar las similitudes y diferencias en los hipogeos púnicos del Mediterráneo Occidental, tanto al nivel de su forma como de sus contenidos. Esto es así porque, si bien es cierto que hay una amplia documentación respecto a las distintas necrópolis púnicas que se han excavado, también lo es que, en muchos casos, se hace necesaria una actualización de esos datos que los pongan en conjunto y relación para que nos aporte una visión más global que nos hable de la existencia o no de una uniformidad del mundo funerario en estas poblaciones independientemente de la situación geográfica en la que se encuentre.

Todo el proceso anteriormente citado implicará una discusión de la variabilidad y la homogeneidad de los rituales funerarios del mundo púnico teniendo como resultado u objetivo final de la investigación el poner de relieve la importancia de la evidencia funeraria de este tipo de tumbas, su ubicación, arquitectura y su contenido que nos lleve así a una mayor comprensión de la cultura e identidad púnica dándonos respuesta al principal objetivo de esta Tesis, a partir del análisis funerario planteado, poder observar la existencia o no de un patrón funerario lo cual, a su vez, arrojaría luz sobre el grado de influjo cultural de otras poblaciones y culturas previas o locales en los lugares de asentamiento fenicio-púnicos en el Mediterráneo Occidental.

Si bien, todas las tumbas muestreadas se analizaran de un modo conjunto, es de especial importancia, poner en relación las que cronológicamente son afines con el fin de apreciar la evolución del rito a lo largo del tiempo que abarcaremos con este estudio. Al no disponer de datos directos, obtenidos de cada tumba real con unas mismas condiciones y patrón de medición, lo que significaría una notable homogeneidad y calidad en los datos a procesar, nos hemos tenido que basar en los recogidos a partir de las plantas y las fotografías de las tumbas estudiadas.

De forma paralela, este estudio funerario va a permitirnos saber también de los que allí yacen, de la sociedad púnica en distintos puntos geográficos ¿estamos o no ante una “democratización” de la muerte? ¿Pueden considerarse las necrópolis como un verdadero reflejo de la sociedad púnica? En este sentido, para las necrópolis púnicas, surgen varios problemas:

- En primer lugar, la representatividad de la población o la cuestión del derecho al entierro.
- En segundo lugar, ¿existe una jerarquía social visible dentro de las necrópolis?

- Por último, ¿qué identidad o identidades nos encontramos detrás de los pueblos fenicios?

Del mismo modo, se atenderán a aspectos propios en relación con el desarrollo y aplicación del culto funerario como puedan ser la preparación de los difuntos o de las tumbas en sí mismas para el acogimiento de los fallecidos, así como al análisis de otras cuestiones de naturaleza puramente simbólica: ¿cómo era interpretada la muerte y qué implicaciones tenía?

Finalmente, se intentará, a raíz de los datos que nos aporten las distintas necrópolis y los estudios antropológicos disponibles, una reconstrucción de la organización social, gentilicia y étnica de estas poblaciones. Es por ello que, mediante esta Tesis Doctoral, se pretende realizar un análisis socioeconómico de la ritualidad desde el ámbito funerario partiendo, a su vez, desde una investigación cuantitativa de la realidad constructiva de las sepulturas de cámara con el fin de determinar, no sólo su expansión espacial y cronológica, sino también observar la uniformidad constructiva de este tipo de tumbas, su incidencia a nivel económico y social determinando así, el grado de influencia que pudiera existir de otras poblaciones previas a la ocupación fenicia y púnica. Intentaremos reivindicar con este estudio, la importancia de las tumbas de cámara como elemento fundamental para el conocimiento de la muerte no solo en la propia Cartago, sino en las zonas de ocupación cartaginesa. Concretamente y centrándonos en esta parte del trabajo, tendremos los siguientes objetivos como puntos de análisis a alcanzar:

- Reconstruir las condiciones y modos de vida de los habitantes fenicio-púnicos del Mediterráneo Occidental a través de los contextos funerarios y su escatología ritual.

- Comprobar la distribución espacial de tumbas hipogeas, en los casos conocidos, y la correspondencia con un tipo de necrópolis determinada y su relación con la ocupación del territorio así como si su distribución muestra algún tipo de relaciones sociales.

- Determinar posibles estados de salud y enfermedad de estas poblaciones prestando una especial atención en contextos de transformaciones púnicas que, en muchos casos, se han documentado como momentos de crecimiento demográfico y económico.

- Intentar definir (o al menos aproximarnos) a otras cuestiones a tratar como el ritual funerario y su implicación mágico religiosa para estas poblaciones, las características físicas e identitarias de las mismas, la dieta y si es posible, los patrones de actividad. Para todo ello, debemos centrar la atención en distintos temas tales como los procesos de contacto y

aculturación o la conciencia de pertenencia a una cultura de manera que podamos aproximarnos a entender mejor los fenómenos de transiciones y su plantación en la cultura material y en el ámbito ideológico. Analizaremos los fenómenos de contactos entre la cultura fenicia local y la llegada púnica que, desde siempre, se ha observado desde una perspectiva unilateral siendo una mirada que está cambiando hacia su consideración como un fenómeno más complejo de interdependencias.

En este sentido, nos planteamos cómo se lleva a cabo el proceso de cambio y quiénes protagonizan la adopción de ese nuevo sistema. Es por ello por lo que intentaremos rastrear los factores de cambios culturales. Estas preguntas nos abren el planteamiento de la transformación de la sociedad fenicia a la púnica en el Mediterráneo Occidental así como de la determinación de características autóctonas y su relación con la identidad y su manifestación en la cultura material y en los procesos escatológicos funerarios.

El esquema del trabajo realizado comienza con un capítulo introductorio sobre el estado de la cuestión, que servirá como base para proseguir en una serie de epígrafes para tratar la información, que desde la descripción y análisis, responda a la idea general de esta monografía. La Tesis se ha dividido en tres partes y diversos capítulos: descriptivos, analíticos, interpretativos y conclusivos a los que sigue la bibliografía utilizada y completándose con los índices generales, gráficos y analíticos que acompaña a este texto incluyéndose una base de datos con todos las mediciones y análisis obtenidos.

1. Objetivos específicos

1.1. Objetivos antropológicos

¿Qué nos cuenta la perspectiva biológica?; ¿cómo influyen las transformaciones coloniales en las tasas de mortalidad, en el estado de salud de los habitantes, su dieta y su estilo de vida en general?

El trabajo que se presenta pretende acercarnos a la respuesta de esas preguntas a través del establecimiento de los siguientes objetivos:

- Dar a conocer el mundo funerario en sus aspectos: ritual, religioso, demográfico y social.

- Prestar especial atención, a la fase de transición entre el uso del rito de la incineración por el cambio al de inhumación así como el tipo de deposición del cadáver ¿Influencia cultural, religiosa, cambios en la mentalidad?

- Analizar los cuidados del difunto así como las distintas fases que conforman el ritual fúnebre.

- Estudiar las posibles prácticas médicas y de salud y determinar su grado de vinculación con la religión y las creencias.

- Realizar un compendio de estudios antropológicos y paleopatológicos de todos los restos humanos hallados en las diferentes necrópolis a partir de las diferentes revisiones bibliográficas hasta el momento publicadas de modo que nos permitan obtener la máxima información de las características morfológicas, nutricionales, patológicas y de actividad de cada grupo de población

- Comprobar si existen diferencias sustanciales entre distintos grupos de población, poniendo una especial atención a la situación de las mujeres y los infantes.

- Mostrar que a pesar de la pérdida de información de excavaciones antiguas y/o de urgencias, los restos documentales, materiales u óseos “salvados” pueden aportar datos valiosos con la intención además de generar una información actualizada que sirva como punto de partida para seguir profundizándose y desarrollándola en futuras investigaciones.

1.2. Objetivos tipológicos y morfométricos de la tumba hipogea

- Analizar el emplazamiento de las necrópolis y la relación con el paisaje en el que se insertan. Estudiar su ordenación, evolución y distribución para averiguar si se puede detectar algún tipo de ordenación del cementerio. ¿Existen elementos imprescindibles en la elección de la ubicación de una necrópolis?

- Adentrarnos en la tumba hipogea: construcción, materiales y elementos decorativos.

- Analizar la existencia o no de posibles vínculos de parentesco o sociales en las utilizaciones compartidas de este tipo de tumbas. ¿Estamos ante panteones familiares?

- Determinar distintos grupos morfométricos de las sepulturas hipogeas y su distribución en el Mediterráneo Occidental con el fin de detectar distintos grados de agrupación y su evolución a lo largo del tiempo y la geografía.

- Intentar responder si las similitudes o diferencias son fruto de motivos funcionales o culturales.

1.3. Objetivos de los materiales de ajuar

- Clasificar el tipo de ajuar encontrado en las sepulturas hipogeas.

- Explicar la presencia de los distintos tipos de materiales encontrados. ¿Responden a criterios funcionales o al ámbito de las creencias?

- Determinar la posición de estos elementos dentro de la sepultura. ¿Existían o no pautas de colocación de los materiales de ajuar?.

METODOLOGÍA

Esta investigación cubre muchos aspectos de las prácticas circundantes a la muerte; de la construcción del sepulcro hasta su clausura y entierro del difunto. En conclusión, haremos un análisis de la preparación y el tratamiento del difunto, el continente y el contenido. Partiendo de esta base, la estructura general del trabajo se compone de tres grandes secciones que, a su vez, constan de diversos capítulos en los que se degradan aspectos fundamentales del ámbito antropológico, tipológico y de contenido de las sepulturas.

En primera instancia, presentaremos un resumen de lo que ha sido la investigación arqueológica de las necrópolis fenicio-púnicas y un estado de la cuestión.

La parte I, tiene como punto de partida el análisis de los procesos identitarios que caracterizarían a estas poblaciones y su plantación material, concretamente, en el ámbito funerario. Para ello, presentaremos un resumen de las creencias funerarias en el mundo fenicio-púnico y veremos qué se sabe de los fenicios desde el punto de vista étnico y que podemos rastrear a través de la Arqueología y de los análisis antropológicos hasta el momento efectuados incluyendo las referencias a los escasos estudios de ADN que se han realizado que, aunque pocos, nos brindan resultados alentadores que abren la posibilidad a una buena línea de investigación futura que, sin duda, ayudará a clarificar gran parte del debate historiográfico que hasta ahora se ha tenido entorno a estos grandes desconocidos de la historia, los Fenicios.

Nos adentraremos en el ámbito de las creencias funerarias relacionando las pocas fuentes escritas existentes con la realidad arqueológica. Intentaremos rastrear algunas prácticas médicas así como posibles recetas o recursos salutíferos que pudieran haber sido utilizados y su vinculación mágico-religiosa.

El núcleo principal de este apartado lo integrarán los ritos funerarios: modos de enterramiento y prácticas funerarias estudiadas en la complejidad de sus interconexiones. También se examinan los orígenes y evolución de ciertas prácticas funerarias, enterramiento y usos relacionados como la orientación, la posición del cuerpo, la ubicación en la cámara funeraria, etc. Al no disponer de datos directos, obtenidos de cada ejemplar real con unas mismas condiciones y patrón de medición y análisis patológico, lo que significaría una notable homogeneidad y calidad en los datos a procesar y por consiguiente, en sus conclusiones, nos hemos tenido que basar en los recogidos a partir de las fotografías e informes estudiados que aunque prácticamente han sido publicadas en diferentes

posiciones, no poseen escalas gráficas que permitan determinar con una mínima precisión algunas patologías o incluso las medidas aportadas. Por otra parte, la gran mayoría de los estudios, además de ser francamente escasos, son producto de los últimos tiempos ya que, en la mayoría de los registros antiguos, nos encontramos con descripciones morfológicas vagas que van poco más allá de establecer el sexo y edad o que cuentan con tan solo dibujos a modo de croquis sin ni siquiera plantear aspectos tan interesantes como posibles patologías, dietas o marcaciones ocupacionales de estas poblaciones. Para ayudarnos en la interpretación, también habrá lugar para ver la situación del Mediterráneo Oriental y Central buscando dar un contexto más amplio a los cambios acaecidos en la orilla Occidental. Por último, estableceremos una mirada al enterrado como individuo objeto de estudio: grado de salud y enfermedad, condiciones de medicina e higiene que pudieran aplicarse, derecho o no de acceder al entierro y la participación social de los ritos, patologías más frecuentes detectadas. Haremos una mención especial a los niños, puesto que los consideramos como los grandes olvidados de la historiografía siendo desde hace pocos años cuando realmente se está poniendo la mirada en estos pequeños de la sociedad.

En la parte II, veremos primeramente las ubicaciones de las necrópolis, su topografía y los paisajes que las caracterizan, siendo necesario cuestionar los criterios de caracterización de un lugar de culto fúnebre y sus componentes en el mundo púnico. Paralelamente a este esfuerzo de caracterización, era igualmente importante intentar definir los elementos de un lugar para considerarlo como un lugar idóneo para el espacio fúnebre púnico.

El grosor lo integra las estructuras de las tumbas hipogeas: tipología, superestructuras o marcadores exteriores. En cuanto a la tipología de las tumbas, hemos optado por presentar aquí una tipología basada en los datos arquitectónicos y constructivos de la tumba, sin tomar, en este caso, el rito en consideración. Los diversos componentes del hipogeo están bien descritos: el acceso en *dromo* o pozo, la cámara funeraria, las técnicas de construcción de los sepulcros (marcas de canteros, y replanteamientos, adecuación de las tumbas antes las filtraciones de aguas, posibles herramientas y tiempo de trabajo, etc.), los materiales más utilizados, la decoración, los revestimientos, las cornisas, los nichos, etc. Dicho catálogo irá acompañado de diversos dibujos y fotografías que ejemplificaran los distintos casos detallados.

Asimismo, compararemos todos estos elementos con los que podemos hallar en las estructuras domésticas de hábitat y vivienda.

A continuación, nos adentraremos en el estudio morfométrico lo suficientemente grande como para permitir un enfoque estadístico que permita evaluar bien sus atributos y su distribución espacial. Este enfoque surgió como la forma más útil de extraer la mayor cantidad posible de información sistémica relevante.

En la parte III, se recogerán los materiales hallados en las diferentes sepulturas acompañando los enterramientos. En cuanto al mobiliario funerario, después de haberlo presentado en relación con el modo de enterramiento, se llegará a la interpretación de su presencia y su significado. Luego, los objetos dentro de cada clase de material, se subdividirán en categorías según la función del objeto. Estos fueron seleccionados para demostrar el enfoque de la evaluación del inventario de objetos que se encuentran comúnmente en el ámbito mediterráneo durante este período de tiempo.

En la parte IV se presentan las conclusiones generales del trabajo a modo de recapitulación, recogiendo diversas propuestas planteadas a lo largo del discurso y uniéndolas para buscar satisfacer algunos de los interrogantes y problemas inicialmente planteados. Finalmente, se esbozará un breve repaso de la sociedad púnica en consonancia con las propuestas planteadas donde el estudio del individuo fenicio-púnico o mejor dicho, de los individuos en plural, está denotando un gran interés ligado a uno de los grandes debates clásicos de su historiografía ¿quiénes eran los fenicios? Pregunta que sin duda, no pretendemos llegar a poder responder en estas siguientes líneas pero sí que esperamos que este compendio sea un buen punto de partida inicial donde se recoja aspectos generales de la escatología funeraria y su implicación en la esfera de lo social pero también, como respuesta funcional a la descomposición natural del cadáver y, por supuesto, a la plasmación material de estas respuestas a partir de los ritos acercándonos a ellos mediante una interpretación que combine las fuentes clásicas, el registro arqueológico y el registro óseo que tenemos a nuestro alcance. No se espera que esta tarea tan ambiciosa sea simple, pero un análisis preciso y sistemático de los datos puede llevarnos, como se explica en este párrafo anterior, a por lo menos recopilar una interesante información que sirva de partida para profundizar hacia nuevas investigaciones futuras.

Por último, se añaden algunos anexos y apéndices necesarios para la interpretación del análisis de las tumbas abordadas dentro del marco estadístico que nos ocupa.

MARCO HISTÓRICO Y GEOGRÁFICO

1. Marco histórico

La fundación de enclaves cananeos comenzó en el siglo IX a.C. en Útica y Cartago (Túnez) y en Onuba, Gadir, Morro de Mezquitilla y La Rebanadilla (España). No obstante, la mayoría de los enclaves fenicios se fueron estableciendo principalmente a lo largo del siglo VIII a.C. en las costas sicilianas –Solunto y Mozia–, en las sardas –Sulcis– y en las españolas –Toscanos, Chorreras, Cerro del Villar, Abdera, Sexi, La Fonteta y Cabezo Pequeño del Estaño. Durante el siglo VII a.C., se fundaron los asentamientos de Nora, Bitia y Tharros (Cerdeña), de Malta (Malta), de Sa Caleta y Cerro del Prado (España), de Abul y Santa Olaia (Portugal) y de Lixus y Mogador (Marruecos); y a partir del siglo VI a.C. se crearon Ebusus, Villaricos.

No obstante, los primeros indicios de la presencia fenicia que tenemos se encuentran registrados en la provincia de Cádiz con importantes descubrimientos que tendrían lugar entre mediados del s. XIX y principios del XX tales como el del conocido como los sarcófagos antropoides: el masculino¹ aparecido en 1887 (Rada y Delgado, 1887: 337; Rodríguez de Berlanga, 1891: 295) procedente de la necrópolis de Punta de Vaca² (Quintero Aauri, 1912) y, posteriormente,

¹ Hablamos de un sarcófago antropoide realizado en mármol blanco hallado por Quintero Aauri en 1887 (Quintero Aauri, 1912) formando parte de una fosa de la necrópolis gaditana de Punta de Vaca. El sarcófago presenta una medida de 2,15 m de longitud y consta de dos partes estando la tapadera trabajada con un relieve muy plano que muestra los brazos, así como el rostro de un hombre de edad madura. En la mano izquierda porta además una manzana que se ha identificado como fruto de la resurrección, mientras que en el brazo derecho algunos autores han visto la existencia de una corona de laurel que podría estar pintada. El personaje aparece además ataviado con una túnica hasta los tobillos y unas sandalias. Se ha fechado en el 400 a.C. y en su interior se encontraron restos de un esqueleto. En él también puede verse una doble influencia, de un lado la egipcia mientras que, atendiendo a sus rasgos, la griega (Rada y Delgado, 1887: 337; Rodríguez de Berlanga, 1891: 295-296). Hallado en la tumba XXI de la necrópolis de Mugharat Ablun, en la cercanía de Sidón, encontramos el mejor paralelo al sarcófago gaditano. Se trata de otro sarcófago masculino con barba fechado en el tercer cuarto del siglo V a.C. y que actualmente podemos encontrar en el Museo de Louvre (Rodríguez de Berlanga, 1891: 314; Kuk Kahn, 1955: 41; Lembke, 2001: 126).

² Punta de Vaca es una necrópolis que presenta una tipología de enterramientos de cistas y que fue excavada en 1887 con motivo de los desmontes ejecutados para la instalación de la Exposición Marítima Nacional, así como para el relleno del área destinada a los Astilleros de Veá-Murgía a partir de 1891 documentándose en total tres tumbas en una de las cuales apareció el sarcófago antropoide masculino (Quintero Aauri, 1912).

el sarcófago femenino que fue descubierto en 1980 y conocido como “La Dama de Cádiz”³ (Blanco Freijeiro y Corzo, 1981), o la estatuilla aparecida en 1928 durante trabajos de cimentación en el edificio de telefónica de Cádiz (García Algarra, 2012: 364) y que se trata de una representación de una divinidad realizada en bronce y oro y a la que, comúnmente, se le conoce como el llamado “Sacerdote de Cádiz”⁴ (Quintero Aauri, 1928).

El primer gran impulso para la Arqueología fenicia en la Península Ibérica será el de la creación de la Sociedad Arqueológica Ebusitana, encabezada por D. Arturo Pérez- Cabrero y Tur, el 19 de octubre de 1903 y cuyo fin era el de evitar los continuos expolios arqueológicos que de forma casi permanente sufría la isla de Ibiza (Alfonso *et alii*, 2012: 26), donde a su vez, en 1903 se dio comienzo a las excavaciones sistemáticas en la necrópolis ibicenca de Puig des Molins a cargo precisamente de la sociedad con Juan Román y Calvet como presidente de la misma.

Otro de los focos de conocimiento del mundo fenicio en esos años serán también las excavaciones llevadas a cabo por los hermanos Siret (1906) en Villaricos, Almería, iniciadas en 1890. El resultado de las excavaciones realizadas por Siret fue el descubrimiento de más de dos millares de tumbas y, los materiales pertenecientes a su colección, hoy en día guardados en el Museo Arqueológico Nacional (MAN).

Hasta precisamente mediados del siglo XX, la presencia fenicia en Occidente era estudiada desde una perspectiva eurocentrista encontrándose además en dependencia directa a la colonización

³ Este sarcófago antropoide femenino fue descubierto en 1980 fruto de una excavación preventiva durante las obras destinadas a la colocación de cimientos para una nueva construcción en la gaditana calle de Ruiz de Alda formando parte de un enterramiento de cista. De nuevo nos encontramos con un sarcófago formado por dos piezas en cuya tapadera de mármol se representa a una mujer joven con un relieve más cuidado y abultado que en el caso del sarcófago masculino. El rostro presenta un cierto arcaísmo y, por los restos hallados en su interior, podemos ver rasgos de influencia egipcia como el posible uso de una máscara funeraria como parece apuntar las pestañas de bronce que en su interior se contenían, así como, por su vestimenta, puede recordar a una kore griega. Asimismo, los restos hallados parecen pertenecer a una mujer joven, fallecida entre los 35-40 años (Blanco Freijeiro y Corzo, 1981).

⁴ Actualmente en el Museo Arqueológico Nacional, es el único ejemplo de figura de bronce chapada parcialmente en oro de la Península Ibérica. Este tipo de figuras son habituales en la segunda mitad del II milenio a.C. en Egipto y su ámbito de influencia por lo que, a lo largo de la Edad del Hierro, comenzarán a producirse en Fenicia para posteriormente expandirse a todo el Mediterráneo (Blázquez, 1975: 207- 250). Se ha fechado en torno al siglo VIII-VII a.C. y para algunos autores como Quintero Aauri (1928) representaría a un sacerdote, de ahí el nombre por el que se le conoce, mientras que, la opción comúnmente más aceptada hoy día es que se trataría de la representación de una divinidad, y generalmente se le ha vinculado con el dios egipcio Ptah, aunque su iconografía no coincide del todo (Jiménez Ávila, 2002).

griega y siempre partiendo de los estudios filológicos de las fuentes greco-latinas⁵, donde en algunas de las cuales los fenicios no son muy considerados y, si bien en algunas se les describe como un pueblo comerciante con artesanos de un gran nivel técnico, a la par que en otros textos se les presenta de infames, mentirosos o piratas (Prados Martínez, 2007: 19). No obstante, y a pesar del uso de estas fuentes para la reconstrucción de la historia fenicia, estos autores sí que reconocerán una realidad fenicia en la Península (García Alfonso *et alli*, 2012: 26).

Nos encontramos en una época en la que como hemos visto y hasta ese momento de principios del XX, sólo se habían realizado las primeras excavaciones en la zona de Cádiz (Quintero Aauri, 1912), Villaricos (Siret, 1909) e Ibiza (Fernández, 1983) en las que, en ese deseo de conectar la arqueología con las fuentes clásicas, se les dio una fecha correspondiente al s.VI a.C. fecha a partir de la cual, hacia delante, correspondería al llamado periodo púnico mientras que, los hallazgos que hasta ese momento se habían producido, casi todos de forma casual, aislada y descontextualizada, responderían a momentos previos para los que, efectivamente, se intuía una fecha más antigua pero que, sin embargo, no fueron tenidos muy en consideración de una forma propiamente dicha sino que, simplemente, fueron tomados como objetos pertenecientes a un periodo anterior que correspondería nada más y nada menos que a una fase preparatoria de la posterior llegada de los púnicos y el imperio cartaginés sin llegar profundizar más en el asunto (García Alfonso *et alii*, 2012).

No obstante, no será hasta mediados del s. XX cuando comience lo que verdaderamente puede considerarse como Arqueología fenicia con las excavaciones realizadas en la costa malagueña (Vélez-Málaga) a granadina (Almuñécar) a manos del Instituto Arqueológico Alemán de Madrid⁶ y de Manuel Pellicer (1964) respectivamente (Jiménez Ávila, 2012: 221).

Esa visión que llamábamos “eurocentrista” en la actualidad, ha cambiado gracias especialmente a toda la información arqueológica de las últimas décadas que nos han atestiguado, no sólo nuevos datos para el conocimiento fenicio en general sino que además dan muestra de una complejidad que va mucho más allá del tradicional paradigma que hasta ese momento se nos había presentado de los fenicios de comerciantes y buenos navegadores en parte, debido no sólo a las fuentes greco-latinas (Blázquez *et alli*, 1999: 30-34) sino que también es producto del contexto y de los prejuicios que por aquel entonces existían contra la comunidad judía (García Alfonso, 2002: 9).

⁵ También conocida como arqueología filológica (García Alfonso *et alii*, 2012: 26).

⁶ Se trata de una institución científica presente en España desde 1943 (IAA Madrid).

Es por ello que, debido a esto, se han reinterpretado mucho de los datos que ya existían y se ha apuntado hacia nuevas líneas de investigación o simplemente formuladas desde nuevos puntos de vista como por ejemplo sucede para el caso del mestizaje o la hibridación de la población fenicia con la población local (Jiménez Ávila, 2012: 222), que implicaría un grado de relación no sólo mucho mayor sino totalmente diferente a la línea que tradicionalmente se había marcado donde esta se basaba casi en exclusividad en el comercio y en una clara superioridad de estos colonos orientales⁷. Y es que, tradicionalmente, se ha considerado además la búsqueda de metales como un factor clave y elemento impulsor del proceso colonizador fenicio mientras que, a día de hoy se reseñan además otra serie de factores a tener muy en consideración a la hora de hablar de la expansión fenicia por Occidente tales como son los elementos geográficos, humanos, económicos o políticos (Aubet, 1994: 79).

Y llegados a este punto y antes de seguir con la exposición, debemos cuestionarnos ¿quiénes eran realmente los fenicios? Esta es sin duda una pregunta difícil de responder puesto que, ya el propio término “fenicio” o mejor dicho, *phoinix*⁸, lo tenemos por primera vez documentado entre los siglos IX-VIII a.C. (Aubet, 1994: 15) en la Odisea de Homero (Od. IV. 83) no siendo nada más

⁷ Podríamos decir que, de forma general, el proceso de asentamiento fenicio es pacífico (Whittaker, 1978: 64; Wagner, 1989: 149; López Castro, 1991 y 1991) pero también hay que tener en cuenta situaciones más complicadas como por ejemplo parece darse en las fortificaciones sobre el litoral norteafricano próximo a Cartago y en la zona de influencia de las ciudades púnicas (Tharros, Sulcis, Caralis) de Cerdeña donde parece haber un claro afán de control territorial y acceso a los recursos del interior (Gómez Bellard, 1990: 52). Aunque este sigue siendo una de las líneas de investigación que más controversias ha causado parece que, como ya mencionaba en el texto, cada vez son más los investigadores que hacen eco de procesos de hibridación y que explican la “mezcla” de material fenicio y autóctono en muchas zonas de la Península Ibérica no desde una perspectiva meramente comercial, sino que serían fruto de relaciones que van mucho más allá (Chaves y De la Bandera, 1993: 71; Fernández-Miranda, 1995: 405; Ruiz Cabrero, 2002).

⁸ La palabra “fenicio” proviene del vocablo “phoinix” cuyo origen es confuso ya que, su significado comúnmente más aceptado, haría referencia a la púrpura roja conseguida mediante el aplastamiento de conchas putrefactas de *murex* que daba como resultado un tinte de color rojizo con el que los fenicios teñían sus prendas (Aubet, 1994: 15; Prados Martínez, 2007: 20). No obstante, a phoinix también se le han atribuido otros orígenes ya que Phoinixes es también un mítico rey de Tiro que conocemos gracias a Plinio al cual le atribuye la utilización de la púrpura para teñir los tejidos, así como la invención del alfabeto (Prados Martínez, 2007:21). Incluso, según otros autores el término se relaciona también con un árbol, en concreto una palmera (Martín Córdoba y Recio Ruiz, 2002: 17), así como también se ha apuntado la utilización del término como posible referencia a la tez oscura de los pueblos asiáticos (Aubet, 1994: 15) mientras que, en Homero, Hesíodo y Herodoto también se utilizaba el término como referencia a un ave de alas rojas identificadas como el ave fénix. Otras hipótesis también hablan de un origen micénico o egipcio del vocablo, aunque estas últimas opciones parecen estar más descartadas (Aubet, 1994: 17).

que un término lingüístico que, si traducimos literalmente, significaría “púrpura roja” que, a su vez, era utilizado para hacer referencia a esas poblaciones orientales que desde finales del II milenio a.C., ocuparían la franja costera entre las montañas de la Cordillera del Líbano y el Mediterráneo, territorio que era denominado también por los griegos como *phoiniké* (Aubet, 1994: 15). Territorio este cuyos ocupantes presentaban además una serie de características y rasgos comunes tales como era el hecho de tener una lengua propia, la fenicia⁹ (Bloch, 1890; Fuentes Estañol, 1980; Noftijzer, 1995). No obstante, y a pesar de la utilización de este vocablo por los griegos, vocablo que hemos heredado gracias a las fuentes clásicas como anteriormente se ha mencionado, este sería un término que no tendría un equivalente reconocido en la propia lengua fenicia (Aubet, 1994: 15) sino que ellos se autodenominarían como *kena‘ani*¹⁰, cananeos *óbinkena‘an*, hijos del Canaán (Fig. 1) así como también, utilizarían el sinónimo *pōnīm* de donde derivaría *poenus* y púnicos (Krahmalkov, 2001).

⁹ El fenicio es una lengua semítica del subgrupo cananeo estando lingüísticamente muy cercana al hebreo antiguo y al arameo. Son muy pocos los textos fenicios antiguos, de hecho. Se trata de inscripciones breves y uniformes de carácter oficial y religioso, la más antigua es del s. XII a.C. en el sarcófago del rey de Biblos Ahiram, así como algunas glosas ocasionales de libros escritos en otros idiomas (Lipiński, 2004: 139-141). En su mayoría estos textos proceden de Fenicia, Egipto, Chipre, Creta, Grecia y Asia, aunque también tenemos algunos textos en otras zonas como Cerdeña, Sicilia, norte de África o la Península Ibérica (Blázquez *et alii*, 1999: 18). Esto se debe fundamentalmente a que los soportes que utilizaron para los textos solían ser perecederos como la madera o el papiro. (Martín Córdoba y Recio Ruiz, 2002: 17).

¹⁰ En hebreo este término haría referencia a los mercaderes, profesión que está muy vinculada a la población fenicia (Aubet, 1994: 18).



Fig. 1. Mapa de Fenicia (Fantar, 1999: 31).

Pero todas esas terminologías hasta ahora comentadas no son las únicas referencias con las que podemos encontrar a esta población sino que además, a los fenicios también se les denominaba frecuentemente como tirios, sidonios o giblitas según la procedencia de origen que tuvieran mientras que por ejemplo los egipcios citarían la actual franja sirio-palestina como *retenu* (Aubet, 1994: 15-18), término que fue empleado por primera vez en la Historia de Sinuhé y concretamente en una ostraca del siglo XIV a.C. (Faulkner, 1962: 154).

No obstante, el origen etimológico de los fenicios sigue siendo hoy día fuente de estudios y de discusiones generando además una amplia bibliografía al respecto que, por la temática concreta de este trabajo solo se puede tratar de manera muy somera y resumida pero, en este sentido, es interesante por ejemplo el capítulo que Aubet (1994: 15-20) dedica al tema en su libro Tiro y las colonias fenicias de Occidente donde hace un recorrido historiográfico del posible origen etimológico del término “fenicio”.

Los fenicios (García y Bellido, 1947; Moscati, 1956; Aubet, 1987; Corzo, 1988; Blázquez, 1997) eran pues el pueblo habitante de la franja costera sirio-palestina¹¹, en concreto y según

¹¹ Comprendiendo los territorios entre Arwad y Amit hasta Tiro y el Monte Carmelo (Blázquez, 1999: 13).

Herodoto (I. 105), coincidiendo principalmente con el actual Líbano, étnicamente pertenecientes al tronco semita¹² y cuyos orígenes se remontan al III Milenio en las zonas interiores del Próximo Oriente (Martín Córdoba y Recio Ruiz, 2002: 19) que, ya desde el Bronce Antiguo, comienza a demostrar unos rasgos propios destacando especialmente las ciudades-estados autónomas de Biblos, Tiro, Sidón y Arados (Fantar, 1999) que gozarían, ya desde el momento de su independencia, de un periodo de importante bonanza (Rosselló Calafell, 2006: 14; Prados Martínez, 2007: 33) ya que, a la Edad del Hierro, en torno al 1200 a.C. etapa conocida como “Edad Oscura”¹³ (1200 a.C.- 1000 a.C.), el territorio de Fenicia se ve ocupado por la llegada de una serie de pueblos, los llamados Pueblos del Mar, como filisteos, arameos, israelitas (Alvar, 1989) sufriendo una presión que hace que pasen a unos 200 km² de ocupación real lo que, unido al desarrollo de la población, la deforestación, una reducción de las áreas de cultivo y del ganado¹⁴ les llevaría muy probablemente a la salida en busca de nuevas tierras (Blázquez *et alii*, 1999: 54-59). Es por tanto que, durante los siglos X-IX a.C., los fenicios fundaron una serie de asentamientos a lo largo del Mediterráneo (Aubet, 1987; Frankenstein, 1997; Costa y Fernández (eds.), 2002), expansión en la que llevarían consigo además a esas nuevas tierras donde se asentaron elementos culturales tales como el alfabeto, el torno rápido, nuevos cultivos o el uso del *murex* en los teñidos de los tejidos (Molina Fajardo, 1983: 2; Zamora (ed.), 2003), aunque no debemos dejar de lado la polémica sobre la cronología de la colonización fenicia en Occidente¹⁵.

¹² Harden (1967:27) apuntaba a que los fenicios no serían de origen autóctono, sino que se reconoce la existencia de varias oleadas de emigrantes semitas que vendrían de Arabia o el Golfo Pérsico.

¹³ La historia de Fenicia presenta importantes lagunas pero, a rasgos generales, podemos dividir 5 grandes etapas: La Edad Oscura entre el 1200-1000 a.C.; la independencia fenicia que abarca el siglo X y principios del IX a.C.; los siglos de resistencia y final dominio asirio entre los siglos IX y VII a.C.; la etapa de dominio babilónico en el siglo VI a.C. y por último, la incorporación de Fenicia al imperio aqueménida hasta la conquista de Alejandro Magno en el 332 a.C. (Blázquez *et alii*, 1999: 54-68).

¹⁴ Para C.R Whittaker la actividad agrícola fue la principal razón para la colonización donde la necesidad de tierras es la causa determinante. Wagner y Alvar por su parte hacen hincapié en las condiciones geográficas, ecológicas, demográficas y políticas como desencadenantes de la necesidad de tierras que les llevará a la colonización (Martín Córdoba y Recio Ruiz, 2002: 28).

¹⁵ M. Tarradell propuso la existencia de una precolonización anterior al siglo VIII a.C., durante la cual no se crearían asentamientos, pero sí templos dedicados al dios Melqart, mientras que para Bisi y Moscati, esta precolonización estaría ligada a una serie de actividades de intercambio, pero sin asentamientos estables (Martín Córdoba y Recio Ruiz, 2002: 31).

A nivel social, es difícil conocer cómo era verdaderamente la población fenicia (Zamora (ed.), 2003: 23-278) ya que a lo largo del tiempo sufriría una serie de transformaciones pero, lo que sí parece claro es que, como en otras sociedades asiáticas, la vida giraría en torno al palacio¹⁶, desde donde se dirigían las actividades económicas y especialmente la extracción del tributo de las poblaciones campesinas aunque, con la colonización fenicia, parece desarrollarse una importante actividad de comerciantes y armadores que daría lugar a una jerarquización aun mayor de la población fenicia y que, en su mayoría, se tratarían de hombres vinculados a la familia real o a la nobleza.

Más datos se conocen acerca de Cartago o las colonias ya que, aunque se trataba de sociedades que no eran totalmente iguales a las fenicias (Blázquez *et alii*, 1999: 102-105). Por supuesto, no sólo el comercio era importante en la economía fenicia, sino que otras actividades tales como, sobre todo, la agricultura y la ganadería, aprovechando el terreno hasta en las laderas de las montañas, o la caza y la pesca también tenían un peso importante en la economía fenicia aunque si hay algo que también los hace famosos es la fabricación de textiles si bien también eran grandes artesanos destacando en orfebrería con piezas de gran calidad (generalmente en oro aunque también en plata) con la utilización de técnicas como el relieve, la filigrana o el granulado así como también en el trabajo del marfil (Wagner, 1989; Blázquez, 1992; Aubet, 1994).

Habitualmente, se ha hecho referencia en muchas ocasiones al carácter especialmente abierto de las poblaciones fenicias mientras que en contraposición a ellos, a la sociedad cartaginesa, se le ha visto como una sociedad compuesta de seres bárbaros y hostiles, adjetivos estos con los que, con frecuencia, se les ha citado en las fuentes clásicas, siendo algo que se contrapone al carácter cosmopolita de Cartago, donde habría una gran diversidad etnocultural (griegos, itálicos, chipiotras, egipcios y africanos) caracterizándose también por una gran estratificación económica (Blázquez *et alii*, 1999: 502, 578-589).

Por otra parte, es importante, antes de seguir con la exposición del contexto crono-cultural, que atendamos a la diferenciación que los romanos hacían entre los *poeni* (púnicos) occidentales y los *phoenices* (fenicios) orientales, aunque si hablaban de la procedencia de un tronco común

¹⁶ Recordemos que el monarca ejercía al mismo tiempo también de sacerdote de la máxima divinidad femenina local lo que, para Alvar y Wagner (1985: 85-86) vendría a demostrar la importancia de la agricultura como base de, al menos, buena parte de la monarquía fenicia mientras que los comerciantes se sentirían vinculados al dios Melqart.

(Tejera Gaspar, 1979: 19). De hecho, esto es un tema de debate ya que, a modo general suele utilizarse la nomenclatura de “púnico” para referirse al periodo de dominio cartaginés, a partir del siglo VI a.C., mientras que el término “fenicio” se utilizaría para toda la etapa de ocupación anterior a esa fecha. A pesar de ello, también hay autores que abogan por no hacer esta separación y denominarles como fenicios distinguiendo en tal caso entre fenicios occidentales o fenicios orientales como por ejemplo propone José Luis López Castro (1995). En este trabajo no obstante se utilizará la distinción de púnico para referirnos a esa etapa de población colonizadora procedente del norte de África y de dominio cartaginés a partir del siglo VI a.C.

Y es que, es precisamente a partir de mediados del s. VI a.C., cuando la influencia de la presencia fenicia oriental se ve reducida de forma considerable debido a la presión y posterior sumisión que estos sufrirían en Fenicia por parte de Asiria entre los siglos IX y VIII a.C. Esta presión sería especialmente mayor en la zona sur como consecuencia de la caída de la metrópolis de Tiro en el 573 a.C. bajo el dominio de los reyes asirios, un evento que es aprovechado por Cartago (Rosselló Calafell, 2006: 289), a la cual la historiografía tradicional ha atribuido un papel hegemónico entre los fenicios occidentales (García Alfonso, 2002: 15), para convertirse en marco de referencia del comercio e iniciar su expansión o colonización por lo que será el Mediterráneo central y occidental (García y Bellido, 1942; Aubet, 1987) y más concretamente en lo que serán las zonas del oeste de la isla de Sicilia, el sur de Cerdeña, Ibiza y el territorio del sur peninsular, desde el área de Huelva y Cádiz hasta Baria (Villaricos, Almería). Pero sería precisamente esa expansión cartaginesa junto a la búsqueda de la hegemonía, lo que le canjearía diversos enfrentamientos y conflictos en un primer momento con las polis griegas como ya, a finales del siglo III a.C. con la que en ese momento sería la creciente potencia romana que conducirá a las llamadas tres Guerras Púnicas (Mira Guardiola, 2000; Rosselló Calafell; 2006) que traerían consigo la consiguiente derrota de Cartago en cada una de ellas y, en consecuencia, una degradación de su poder hasta llegar a la caída de la capital cartaginesa en el 146 a.C.

A nivel de estudio, nosotros concretamente a nivel peninsular nos centraremos en la Tesis en el análisis de la etapa de esa segunda oleada de fenicios occidentales o púnicos, abarcando pues necrópolis con enterramientos que van desde mitad del siglo VII a.C., siendo la más antigua la de Trayamar (Schubart y Niemeyer, 1976: 103-250) seguida de Puente de Noy (Molina Fajardo y Huertas Jiménez, 1985) pasando por necrópolis como Villaricos (Siret, 1906; Aubet, 1986; Almagro Gorbea, 1986), caso este último que estaría en uso hasta fines del siglo II a.C.

2. Marco geográfico

El proceso histórico que llevó a los fenicios a extenderse por todas las costas del Mediterráneo, hasta el Estrecho de Gibraltar y más allá, constituye la característica más espectacular, y a la vez más distintiva, de este pueblo y su cultura. Pero cuando hablamos de “mundo fenicio”, nos referimos a áreas geográficas muy diferentes.

Anteriormente comentábamos que, el territorio de Fenicia, se situaría en la franja siro-palestina y que vendría a coincidir con el actual Líbano. Fenicia (Corzo, 1988) entroncaría además con el territorio de la antigua Canaán, de ahí como vimos también la autodenominación utilizada por la población de Fenicia (Aubet, 1994: 15-32). Y digo antiguo Canaán porque, alrededor del 1200 a.C., este territorio sufrirá una serie de acontecimientos históricos como las incursiones de los Pueblos del Mar (Alvar, 1989) que reducirán considerablemente la extensión de Fenicia así por ejemplo vemos como pasaría de unos 500 km norte-sur a poco menos de 200 km (Aubet, 1994: 22-23) con un claro carácter costero presente en toda su zona occidental mientras que, el resto de los límites territoriales de Fenicia los podríamos situar en las siguientes zonas: en su lado septentrional se situaría en el norte del islote de Arvad, antigua Aradus; en el meridional se establecería, aproximadamente, en Akko y el promontorio del Monte Carmelo mientras que, en su vertiente más oriental encontraríamos un límite de defensa natural formado por la cadena montañosa de los montes Líbano que transcurren en paralelo a la línea de costa (Belmonte Avilés, 2003: 1-181).

Se observa un carácter claramente costero para el territorio de Fenicia, por lo que no es de extrañar que las ciudades más destacadas la encontremos situadas precisamente en la línea de costa, como por ejemplo Biblos o Sidón, cuyos emplazamientos además se situarían en promontorios a los pies de los cuales, protegidas de los vientos se situarían bahías o pequeñas ensenadas que hacían estos enclaves perfectos para el establecimiento de puertos y embarcaderos, aunque también encontramos ciudades situadas en islas, igualmente próximas a la costa, como la gran ciudad fenicia de Tiro.

Precisamente ese carácter costero, junto a la presión demográfica y otra serie de factores (políticos y económicos), llevarían a los fenicios a expandirse por otros territorios realizando una

serie de fundaciones como la ciudad de Qart Hadasht o “Ciudad Nueva”¹⁷ en el norte de África (Blázquez *et alii*, 1999; González Blanco *et alii*, 2004; Rosselló Calafell, 2006), a unos 17 km de la actual Túnez y cuya fecha de fundación aún no está clara aunque la leyenda clásica afirma que está se produciría en el 814-813 a.C. a manos de Dido, si bien es en Justino (XVIII. 4 ss.) donde encontramos el relato más completo existente que nos habla de la fundación que, según la información que las fuentes nos dan, probablemente fue llevada a cabo por nobles o aristócratas descendientes de tirios además de ciudadanos, chipiotras y lo que parece ser una temprana llegada de población africana, aunque actualmente la fecha que se baraja para tal hecho es entre el 820 y el 825 a.C. (Rosselló Calafell, 2006: 13-19; Blázquez *et alii*, 1999: 460-470). Tradicionalmente, se ha defendido además que la fundación de Cartago respondería a criterios comerciales (Harden, 1962: 63; Bunnens, 1979: 289, 309; Fantar, 1981: 55; Moscati, 1982: 33) a lo que autores como Alvar y Wagner (1985: 79) responde que ni el comercio tirio se vino abajo con la fundación de Cartago como tampoco se puede afirmar que Utica hubiese sido sustituida en su función por Cartago, aunque sí que la situación en Tiro, en momentos anteriores a la fundación de Cartago, estaría marcado por la rivalidad con Siria y Egipto, ambas con afán de imponerse en Fenicia, e internamente, los intereses de la oligarquía mercantil entroncarían con los intereses de la oligarquía terrateniente, lo que sin duda añadiría más tensiones políticas.

Y es que uno de los problemas que tenemos con Cartago es la unión entre lo que nos dicen las fuentes y la Arqueología, aunque poco a poco parece que ambas avecinan las fechas propuestas por cada una de las disciplinas para la fundación de Cartago.

Realmente, la ciudad de Cartago como tal, comenzamos a conocerla, gracias a las excavaciones realizadas por el francés Baulé y especialmente, por los posteriores trabajos arqueológicos de Rakob (1985: 133-156; 1989: 155-214; 1991: 7-12) desde 1975 gracias a las cuales sabemos que Cartago se encontraba protegida de una triple muralla de 25 m de altura y 10 m de ancho.

...hay una isla llamada Pitiusa que recibe esta denominación por la gran cantidad de pinos que crecen en ella. Se encuentra en medio del mar y dista de las columnas de Heracles una travesía de tres días y otras tantas noches, de Libia un día y una noche, desde Iberia un solo día...

¹⁷ Término que posiblemente haga referencia a Tiro “Nueva Tiro” (Rosselló Calafell, 2006: 14).

Las excavaciones de S. Reinach y E. Babelon en 1883, y sobre todo, la exploración de las necrópolis prerromanas, en los yacimientos de Douimès, Byrsa y Sainte-Monique con el Padre Delattre, supondrán un primer acercamiento a la arqueología funeraria púnica. Estas excavaciones serán seguidas por las de P. Gauckler en los primeros años del siglo XX. en el sitio de Dermech, luego por los de A. Merlín en la colina de Juno. Más recientemente, la zona de Cap Bon ha permitido la identificación de puntos importantes de época púnica en las zonas costeras como en Djebel, en Ras o en Kélibia (Barreca, 1983) además de en el interior de Kerkouane, en Dar Essafi y en Arg el-Ghazouani (Acquaro *et alii*, 1973; Gallet De Santerre y Slim, 1983); en Menzel Témime, entre Korba y Kélibia (Fantar, 1985) y en las inmediaciones de El-Haouaria (Younès, 1987).

La fundación de Cartago, a finales del siglo IX a.C., según las tradiciones textuales, marca el comienzo de una segunda fase de colonización: hacia el E. en Malta y en las costas de Libia; al N., en el oeste de Sicilia y Cerdeña; al oeste, en la costa norte de África hasta la costa atlántica, así como en las Islas Baleares, en el sur de España y en el Levante Ibérico. De hecho, al respecto del expansionismo cartaginés, las primeras noticias las tenemos en Diodoro de Sicilia que nos habla de fechas poco posteriores a la fundación de Cartago en lo que sería su primera “colonia”, Ibiza, en torno al año 654-653 a.C., aunque ya existía una ocupación fenicia previa (Aubert, 1994: 198).

Mucho se ha discutido también del expansionismo militar de Cartago, especialmente reflejado en la historiografía tradicional. Actualmente, aunque sin negar ese carácter expansionista se ha hablado también del problema de la escasez de tierras cultivables y de materias primas como factores a tener también en cuenta como posibles impulsores de esa conquista cartaginesa desarrollando cada vez una política más activa que le llevaría a alcanzar un destacado puesto tanto a nivel económico como político (Blázquez *et alii*, 1999: 507).



Fig. 2. Expansión fenicia y púnica por el Mediterráneo Occidental (Fantar, 1999: 75).

Las áreas, en el dominio occidental, de una influencia o una primera cultura fenicia, luego “feno-púnica” y púnica son de una extensión considerable. El campo cronológico cubierto no es menos amplio aunque las fechas más altas son, a veces, difíciles de fijar.

No obstante, la actividad de Cartago en la Península Ibérica se registra arqueológicamente, sobre todo, a partir del siglo VI a.C. como sucede en otros lugares del Mediterráneo (Fig. 2) como Sicilia, Cerdeña o la costa norteafricana (Bendala Galán, 1987; Rosselló Calafell, 2006). Este cambio o llegada de población púnica es algo que especialmente se puede rastrear en el mundo funerario, nuestro objeto de estudio, con aspectos propios como los *tophets* o el cambio de rito y con la utilización de la inhumación (Blázquez *et alii*, 1999: 516). En 1921, J. Whitaker publicó el resultado de sus excavaciones en el islote de Motzia, primera investigación arqueológica profunda y metódica de la Sicilia occidental de una investigación no clásica. Numerosas y ricas en resultados han sido las excavaciones y prospecciones en Cerdeña donde la investigación había avanzado a un ritmo más rápido con las exploraciones de Délia Marmora (1839) y Canon G. Spano (1851) que se interesó en Tharros desde mediados del siglo XIX, pero también de Nora y Olbia. Los yacimientos malteses prerromanos también fueron ya explorados durante casi un siglo, con el trabajo de la misión arqueológica italiana entre 1964 y 1973, en particular en Ras il-Wardiya, en la isla de Gozo y en los yacimientos de San Pawl Milqi y Tas Silg. en la propia Malta (Missione Malta 1964-1973).

En función a los enterramientos, autores como A. García Bellido (1942) o M. Tarradell (1964) o Tejera Gaspar (1979) entre otros muchos, reconocerán precisamente esa serie de cambios en la ritualidad.

Dado el amplio número de sitios y la extensión del material, nos limitaremos en los sucesivos capítulos a indicar el estado más reciente de la investigación arqueológica funeraria fenicio-púnica, enfatizando aquellos lugares o áreas que tienen un mayor valor de prospección en el Mediterráneo Occidental:

1. **Africa del Norte:** Cartago, Cap Bon, Bizerta, Útica, Djerba, Algeria, Marruecos, etc.
2. **Malta:** Tal Horr, Tal Liedna, Ghajn Dwieli, Ghjan Qajed, Qallilija o Ghain Tiffiha.
3. **Sicilia:** Palermo, Solunto, Lilibeo o Motzia.
4. **Cerdeña:** Monte Sirai, Tharros, Nora, Olbia, Monte Luna, Tuvixeddu, etc.
5. **Península Ibérica:** Trayamar, Puente de Noy y Villaricos.
6. **Islas Baleares:** Puig des Mollins.



UNIVERSIDAD
DE GRANADA

ANÁLISIS DEL RITUAL FUNERARIO PÚNICO A TRAVÉS DE LOS HIPOGEOS

PARTE 1

ANÁLISIS ANTROPOLÓGICO

CAPÍTULO 1: MUERTE Y ARQUEOLOGÍA

1. Introducción

Los contextos funerarios siempre han despertado un enorme interés a lo largo de la historia humana especialmente, por los elementos de ajuar que en ocasiones pueden aparecer asociados a ellos. Tal es así que, en muchas ocasiones y en épocas coetáneas a la del enterramiento, las tumbas se protegieran de la profanación y robo como puede verse de forma muy patente en el mundo egipcio pero, también, en el ámbito fenicio-púnico. Sin embargo, otro componente alto de atracción, también reside en el enigma que para el ser humano ha menudo supone la muerte y todo lo asociado a ella.

En el desarrollo de la Arqueología como ciencia, la mirada a los espacios funerarios en comparación con otros contextos como los domésticos ha sido también un hecho reseñable. En el siglo XVIII, con las primeras excavaciones, así como durante el siglo XIX, se producirá un creciente interés por la identificación y excavación de estructuras funerarias, especialmente aquellas vinculadas a grandes entidades arquitectónicas (Randsborg, 1981: 2). Aunque en muchos casos, estas excavaciones eran totalmente carentes de una metodología arqueológica tal y como hoy día entendemos, lo que en parte, ha llevado a esa imagen distorsionada del arqueólogo como buscador de tesoros (Carvajal Castro *et alii*, 2010), también el hecho inevitable de que muchas de estas expediciones buscaban especialmente un bonito objeto o “tesoro” que se pudiera clasificar tipológicamente y que resaltara en los museos desarrollándose así el fenómeno del coleccionismo (Chapa Brunet, 1990: 15). Las tumbas se entendían como simples contenedores tipológicos perfectos para encontrar los “mejores” materiales representantes de un determinado grupo histórico y su cultura (Ruiz Zapatero y Chapa Brunet, 1990: 357).

Ya en la primera mitad del siglo XX, el estudio de los contextos funerarios tomará fuerza dentro de la Arqueología, pero desde la perspectiva de la Antropología y de la Escuela Sociológica Francesa (Boas, 1964; Durkheim, 1964; Binford, 1962; Linton, 1972; Manzanilla, 2003), como fuente para el conocimiento de la sociedad del pasado y su cultura a través de los artefactos asociados a estos contextos. En este aspecto, autores como Hertz (1907) plantaron por primera vez una interpretación de los enterramientos que iba más allá de una respuesta al miedo, sino que se

encuentran dentro del sistema de relaciones sociales mientras que años después Gordon Childe (1944) incidiría en la existencia de una relación ineludible entre lo funerario y lo doméstico de manera que el ritual actuaría como el mecanismo de articulación de la continuidad de los procesos sociales afirmando además que, las sociedades con mayor progreso, presentarían una menor inversión en términos económicos en el ámbito de ultratumba y viceversa (Lull y Picazo, 1989: 6).

Con la llegada de la Nueva Arqueología (Binford, 1962), en los años sesenta del siglo XX, se produciría una renovación total de la Arqueología surgiendo, entre otras muchas, una corriente que afirmaba que la búsqueda de la significación concreta de los ritos funerarios de las sociedades pasadas es inalcanzable y solamente podemos alcanzar de forma directa los restos materiales que estos nos han dejado, pero no la ideología de la muerte que tenían. No obstante, ya desde los años treinta del siglo XX, se puede rastrear una idea que progresivamente irá *in crescendo* de que la Arqueología, por sí misma y sin textos en los que apoyarse, puede servir para conocer aspectos tecnológicos pero no el estudio de cuestiones de índole ideológico (Clark, 1985; Trigger, 1992: 248-9; Insoll, 2008: 70; Renfrew y Bahn, 1993: 168-169). Por ejemplo, Cauwe (1998: 141) define la Arqueología de la Muerte como una fuente fundamental para la restitución de las sociedades del pasado siempre a condición de incluir todos los indicios de ritos y prácticas en torno a los muertos y no sólo las sepulturas, confrontándolos, además, a otros aspectos de las sociedades y siendo conscientes que solamente es el tratamiento de los cadáveres lo que podemos alcanzar, no la ideología de la muerte que estas sociedades pudieran tener. En este caso, a pesar de que el autor niega la posibilidad de acceder directamente al ámbito del imaginario de las sociedades del pasado, si que da relevancia, a los estudios funerarios como medio interpretativo de estructuras sociales.

En cualquier caso, con la Nueva Arqueología, surgirá y se desarrollará lo que se conoce como “Arqueología de la Muerte” (Lull y Picazo, 1989; Vicent, 1995; Pou Hernández, 2012), nacida en el seno de la Arqueología Procesualista (Tigger, 1962; Renfrew, 1982; Renfrew y Bahn, 1993) y que supondría un cambio metodológico a la hora de abordar el estudio funerario abogando por la integración de otros tipos de elementos que también, han de entenderse como imprescindibles tales como pueda ser el paisaje y la relación del contexto funerario con este o bien, otros aspectos como datos de carácter antropológico, físicos pero también sociales de manera que aporten información relevante acerca de cómo pudo ser la vida de esas sociedades del pasado, más allá de lo meramente material (Vicent, 1995: 15).

Por otra parte, se debe mencionar también los aportes de la Bioantropología (Valls, 1980) y la Arqueología Social, tratando de aproximarse a cuestiones de carácter intangible, ideológicas y del ámbito de las creencias de la sociedad a través de los contextos funerarios. En este respecto, no debemos olvidar el rol social de la Arqueología (Collado Moreno, 2016), ciencia en la que el estudio del hombre y su “memoria” es un fin esencial (Lumbreras, 1981) generándose así “mecanismos de vinculación” que influyen en los procesos de conservación patrimonial para las sociedades futuras (la memoria colectiva del pasado) (Collado Moreno, 2016).

Son amplia, las producciones teóricas acerca de las posibilidades interpretativas de los registros funerarios pero, a pesar de los diferentes postulados teóricos, no podemos obviar la gran potencialidad de la mismas para acceder, o al menos, aproximarnos, a aspectos de la estructura social e ideológica. Es para ello que una necrópolis puede y debe ser abordada desde múltiples perspectivas de análisis, de modo que se manifieste como una fuente de información relevante acerca de los propios sepulcros, su distribución espacial y su relación con el paisaje como también, por su relevancia acerca de los propios restos humanos, que pueden aportarnos datos de índole antropológico tales como la dieta o posibles enfermedades, o por sus ajuares, como vehículos para el estudio de las producciones, sus redes de distribución o formas de aproximarnos al ámbito ideológico. Es por todo ello que, de no considerar relevante el estudio de los contextos funerarios, estaríamos ante un error a pesar de que, como arqueólogos, debemos tener siempre presentes las limitaciones que tenemos en el propio registro material, aunque no exclusivamente en el ámbito funerario, sino en cualquier proceso de investigación arqueológica en general, como apunta la Hawkes (1954) que vendría a manifestar que, el estudio de las sepulturas no tiene por qué entrañar una dificultad interpretativa mayor que la de cualquier otro tipo de evidencia material en la que podemos acceder al medio y a la tecnología, pero a poca información ideológica.

2. Aproximación al concepto de muerte

Posiblemente, si tuviéramos que destacar uno de los temas claves en las reflexiones del hombre a lo largo de la Historia¹⁸, la muerte así como sus distintas expresiones y manifestaciones sea uno de ellos (Hernández Arellano, 2006). De ahí, la dificultad que entraña definir un concepto

¹⁸ Véase por ejemplo las numerosas obras pictóricas ligadas al tema de la muerte como pueden ver en “*La muerte y la doncella*” de Hans Baldung Grien (1517) o la preocupación por la vejez y muerte en el libro “*El retrato de Dorian Gray*” de Oscar Wilde (1891).

que conlleva fenómenos tan complejos, siendo un tema que ha sido tratado por una innumerable gente y disciplinas: filosofía, ciencias de la salud, religión, ética, política, economía, sociología, historia, etc.

La muerte, también ha sido objeto de numerosos ensayos y reflexiones filosóficas (Heidegger, 1962) pero también, desde la Antropología (Camus, 1996), desde la Historia (Ariès, 1983) y desde la Arqueología (Pearson, 1999) se ha tratado ampliamente este concepto y su interpretación.

Mediante este epígrafe, intentaremos abordar el concepto de muerte y sus distintas transfiguraciones, entendiéndose como un elemento ineludible para afrontar este estudio ya que, como seres vivos, es imprescindible el estudio de la muerte para poder comprender la realidad de la vida (Málishhev, 2002).

Si analizamos su concepto, la Real Academia Española¹⁹, define el término muerte con las siguientes aserciones encontrando su origen etimológico en el latín *mors - mortis*:

1. f. *Cesación o término de la vida.*
2. f. *En el pensamiento tradicional, separación del cuerpo y el alma.*
3. f. *Acción de dar muerte a alguien.*
4. f. *Destrucción, aniquilamiento, ruina. La muerte de un imperio.*
5. f. *Figura del esqueleto humano, a menudo provisto de una guadaña, como símbolo de la muerte.*
6. f. *coloq. Cosa o persona en extremo molesta, enfadosa o insufrible.*

El tránsito entre la vida y la muerte, aun yendo unido a todo ser vivo, se ha vivido de muy diversas maneras. Ese paso y los ritos que lo acompañan, difícilmente pueden ser reconstruidos de forma completa a través de los restos materiales conservados, aunque dispongamos de algunas evidencias relacionadas a través del tratamiento de los cuerpos y su relación con las sepulturas que nos ayuden a comprender, dentro de las limitaciones propias que el hecho de analizar sociedades pasadas conlleva, parte de la mentalidad escatológica de estas poblaciones.

¹⁹ <http://dle.rae.es/?id=Q0MaZUb> Consultado: 7/01/2017.

Para B. Bartel (1982; 1983) el concepto de muerte comenzaría ya con el proceso de agonía previa a la propia muerte, momento a partir del cual ya se toma consciencia del hecho y se comenzarían con los preparativos funerarios.

No obstante, definir la muerte no es tarea fácil ya que, cuando pensamos en la muerte, ¿a todos se nos viene a la cabeza lo mismo? Seguramente no, ya que la muerte, puede entenderse desde dos esferas diferentes y diferenciadas (Morin, 1974; García García, 2005) que expondré a continuación de una manera más profunda:

- *La muerte como proceso biológico natural inherente a toda vida y que supone un hecho inevitable e irreversible:*

Para averiguar estrictamente lo que supone la muerte biológica, hay que recurrir a la Medicina por lo que, desde el punto de vista estrictamente biológico, la muerte sería el cese de la vida.

Muerte y vida tienen una relación inseparable ya que no se puede concebir la muerte sin la propia vida ni la vida sin la muerte es el propio hecho de “morir” lo que nos hace estar “vivos”. Justo a partir de este momento, de la muerte de un ser vivo, el cadáver empieza a entrar en un proceso progresivo de destrucción del organismo, putrefacción y descomposición. Es por ello que, en este sentido, el tratamiento ritual del cadáver puede entenderse como una respuesta funcional pero la muerte también hay que entenderla como un proceso cultural y social pues acontece en el seno de una sociedad.

- *La muerte como proceso cultural y social:*

En segundo lugar, es imprescindible, por consiguiente, analizar la muerte dentro de esa perspectiva cultural y social.

Las creencias, las formas de vida, el pensamiento, el lenguaje o la escritura forman parte de la base característica de una cultura. Cultura, que siempre es dinámica y, por ende, cambiante.

Y es que, la muerte, además de un hecho biológico, es también un concepto que va en consonancia con la sociedad que la interpreta y, por tanto, no es un concepto fijo e invariable, sino que, muta a la par que esta última lo hace.

Ejemplo de ello, es el hecho de que tampoco entendemos igual la muerte en todas las etapas de la vida, en la infancia o adolescencia a como lo hacemos en la vejez, donde vemos la muerte mucho más cercana determinando a su vez nuestra experiencia de tiempo (McManners, 1981; Pearson, 1999). Por tanto, podría decirse que la actitud del hombre con respecto a la muerte responde a una serie de experiencias previas que, pueden ser adquiridas de forma directa pero también, de manera indirecta ya que el ser humano en sí mismo nace sin ser consciente de su mortalidad y es, a través de la muerte de otros seres vivos que le rodean y de apreciar su vulnerabilidad ante las diferentes enfermedades y afecciones, cuando comienza a ir tomando conciencia de ella.

“The knowledge that we must die gives us our perspective for living, our sense of finitude, our conviction of the value of every moment, our determination to live in such a fashion that we transcend our tragic limitation”.

(McManners, 1981: 2)

Con independencia de aspectos simbólicos o religiosos, no puede negarse el factor socio-cultural que tiene inherente el concepto de muerte. Hoy en día, por ejemplo, son tantas las noticias que a diario nos llegan sobre muertes, violencia o enfermedades que, sin duda, de un modo u otro, nos condicionan e influyen a la hora de entender la muerte por lo que en ocasiones esta queda relativizada a la cercanía o no con el fallecido al mismo tiempo que, en la sociedad occidental, se va hacia una tendencia progresiva a intentar evitar y camuflar procesos ligados a la muerte como la vejez, en la que la muerte se muestra como un defecto del ser humano (Aguilera Portales y González Cruz, 2009: 1).

No obstante, también debemos tener en cuenta que, muerte y enfermedad eran dos elementos con los que en las sociedades del pasado se convivía de una forma muy cercana ya desde la infancia, aunque si que desde un ambiente mucho más cercano con respecto a nosotros a día de hoy.

Ante esa fragilidad del ser vivo, del ser humano, es inevitable pensar ¿qué pasa cuando morimos? ¿hay algo más después? La muerte supone por tanto un fin, una frontera a lo desconocido y es precisamente esa incertidumbre y, en parte, ese gran miedo a enfrentarnos a algo que no conocemos en experiencia propia lo que ha llevado a que en muchas culturas, sea desde la religión, la filosofía o incluso desde manifestaciones artísticas diversas, se busque una respuesta a esa

mortalidad del ser humano y, por ende, a ese miedo, mediante una concepción de una nueva vida en el Más Allá.

“El hombre no sólo se apropia míticamente de la ley de muerte-resurrección para fundamentar su propia inmortalidad, sino que se esfuerza también por utilizar mágicamente la fuerza engendradora de vida que constituye la muerte, para sus propios fines vitales”

(Morin, 1999: 121)

La muerte, como factor inevitable, lleva implícita una ruptura de la vida del individuo, pero a la vez, forma parte de lo que entendemos por ciclo de la vida de un ser vivo, donde principio y fin se unirían a través de las prácticas, ritos y creencias sociales de una comunidad (Pou Hernández, 2012), manteniéndose así una relación con el difunto que implica una forma de comunicación y de unión entre el ámbito de los vivos y el de los muertos (Delgado Hervás, 2010). Y esto, queda atestiguado, en muchos registros funerarios donde se refleja el cuidado al difunto al tener las mismas necesidades que el vivo como se denota, por ejemplo, de la escatología funeraria egipcia y el cuidado que se prestaba al tratamiento del cadáver como vía de prolongación de la vida en un nuevo renacer.

“Los muertos son parte integrante del grupo social, y el individuo no se siente enteramente separado de ellos. Tienen obligaciones para con los mismos, y de las que no se extrañan como tampoco de las que tiene con los vivos”

(Levy-Bruhl, 1972: 76)

Sin embargo, como digo, no en todas las sociedades esa respuesta tiene que entenderse necesariamente igual, sino que son fruto de su contexto y, como tal, debemos saber leerlas e interpretarlas algo que no es nada fácil ya que, la muerte y su interpretación están en relación con el mundo de las creencias e incluso, como afirma Carl Gustav (1999), cuando estas son individuales, colectivas o inconscientes.

3. Religión, ritual y simbología

En este apartado, analizaremos cómo se configuran los símbolos dentro de una religión para crear sistemas complejos de enriquecimiento ritual y su aporte en la construcción de identidades (Acosta Martínez, 2010; Restrepo Zapata, 2014).

Para ello y retomando las definiciones, comenzaremos con la definición de la religión²⁰, del lat. *religio*, *-ōnis*.

1. *f. Conjunto de creencias o dogmas acerca de la divinidad, de sentimientos de veneración y temor hacia ella, de normas morales para la conducta individual y social y de prácticas rituales, principalmente la oración y el sacrificio para darle culto.*
2. *f. Virtud que mueve a dar a Dios el culto debido.*
3. *f. Profesión y observancia de la doctrina religiosa.*
4. *f. Obligación de conciencia, cumplimiento de un deber. La religión del juramento.*
5. *f. orden (¶ instituto religioso).*

A partir de la primera acepción, vemos como las creencias y la religión han sido elementos determinantes para el ser humano a lo largo de la Historia. Elementos que han sido utilizados por las sociedades humanas en la construcción de su identidad. No obstante, debemos partir de la base de definir qué entendemos por ritual. Para muchos autores, el rito es, ante todo, repetición (Cazeneuve, 1958, 1972; Massuh, 1965; Leach, 1971; Douglas, 1973; Hocart, 1973; Lewis, 1980; Turner, 1980; Barceló, 1984). Por su parte el rito²¹, del lat. *ritus*, podemos definirlo como:

1. *m. Costumbre o ceremonia.*
2. *m. Conjunto de reglas establecidas para el culto y ceremonias religiosas.*

El rito está constituido, a su vez, por un pensamiento mágico-religioso, desde el cual una serie de signos o símbolos se organizan en actos rituales llevados a cabo por los individuos de una comunidad. Por eso, cuando el individuo se integra en un grupo determinado y se expresa en un rito lo hace mediante una sucesión representaciones definidas por sistemas de símbolos y signos.

²⁰ <https://dle.rae.es/religi3n> Consultado: 7/01/2017.

²¹ <https://www.rae.es/drae2001/rito> Consultado: 7/01/2017.

Por símbolo²², del lat. *simbŏlum*, y este del gr. *σύμβολον*, entendemos lo siguiente:

1. *m. Representación sensorialmente perceptible de una realidad, en virtud de rasgos que se asocian con esta por una convención socialmente aceptada.*
2. *m. Figura retórica o forma artística, especialmente frecuentes a partir de la escuela simbolista, a fines del siglo XIX, y más usadas aún en las escuelas poéticas o artísticas posteriores, sobre todo en el superrealismo, y que consiste en utilizar la asociación o asociaciones subliminales de las palabras o signos para producir emociones conscientes.*
3. *m. Ling. Tipo de abreviación de carácter científico o técnico, constituida por signos no alfabetizables o por letras, y que difiere de la abreviatura en carecer de punto; p. ej., N, He, km y \$ por Norte, helio, kilómetro y dólar, respectivamente.*
4. *m. Numism. Emblema o figura accesorio que se añade al tipo en las monedas y medallas.*
5. *m. ant. santo (|| nombre que servía para reconocer fuerzas como amigas o enemigas).*

Siguiendo la primera definición, los símbolos desarrollan un papel fundamental en los procesos ritualistas. Los símbolos suponen así una manifestación de lo sagrado con un fuerte potencial semántico acompañado por rituales que organizan comportamientos cargados de significación y que estarían relacionados con los procesos de consolidación de las identidades. No obstante, se presentan como sistemas complejos puesto que se encuentran entretejidos dentro de cargas simbólicas que permiten que el rito se mantenga.

Anteriormente, comentaba que la muerte es fruto de cada contexto cultural y que, como tal, es un concepto en constante cambio. Sin embargo, es especialmente curioso observar como, a pesar de ello, muchos símbolos se han ido transmitiendo a lo largo del tiempo y de diversas culturas hasta incluso nuestros días, aunque, en muchos casos, esa “información significativa”, se ha visto olvidada o modificada.

Por otro lado, las prácticas funerarias pueden suponer una respuesta funcional al proceso de descomposición natural en el que entra el cuerpo tras la muerte pero también, suponen prácticas intencionales (Quintana y Alesa, 2003) entendiéndose, además, como vías mediante las cuales posiblemente se busca la perpetuidad y permanencia de la memoria de la persona fallecida que

²² <https://www.rae.es/drae2001/s%C3%ADmbolo> Consultado: 7/01/2017.

puede darse a través de múltiples formas: sea a través de la propia arquitectura funeraria, de la estatuaria o de los materiales de ajuar que además de ser elementos de comunicación, también pueden actuar como elementos diferenciadores y marcadores de poder y prestigio. En este sentido, podemos mencionar el uso, por ejemplo, de bustos o incluso el caso tan paradigmático de empresas que se dedican a crear anillos de diamantes con las cenizas del difunto en su interior.

No obstante, también existen otras formas de perpetuidad de los seres que no tienen por qué ser tan patentes, como la conservación de algún elemento que nos une y nos recuerda a la persona fallecida, incluso cuando estos sean elementos cotidianos del día a día. En otros casos, esa perpetuidad de la memoria es todavía mucho más complicada de identificar puesto que responden a actuaciones intangibles y sentimientos que, hablando de sociedades del pasado, difícilmente podremos llegar a conocer de primera mano, aunque, en este sentido, la Antropología Social puede ayudarnos en el estudio de los contextos funerarios, siempre, teniendo presentes nuestras limitaciones ya que trabajamos con modelos de aproximación.

Por otra parte, las manifestaciones del imaginario, de los cultos y de la religiosidad, pueden venir determinadas desde múltiples perspectivas de estudio, jugando los estudios iconográficos, un papel importante como medio de aproximación a la identificación y caracterización de algunos de estos rasgos y su posible incidencia simbólica para la sociedad que las produce y las manifiesta que, por otra parte, no tienen por qué coincidir.

Lo que si es evidente es la importancia de la ritualidad desde el punto de vista social ya que no hay que olvidar que son los vivos los que participan o no de la conservación de ese recuerdo que se manifiesta desde el acto propio participación en los ritos actuando, por consiguiente, como actos de cohesión social y cultural. En particular, los contextos funerarios suelen aparecer asociados a lugares con una fuerte carga simbólica, entre otras cosas por las diferentes expresiones iconográficas que, en algunas ocasiones, pueden aparecer referenciadas a estos lugares y que, por otra parte, serían elementos intencionados (Jiménez Flores, 2000: 253), por lo que pueden aportarnos una gran cantidad de datos referentes al propio fallecido en sí mismo y como objeto de estudio (Roberts, 2013: 89) pero, también, a aspectos relevantes a la mentalidad de dichas poblaciones (Hodder, 1987), aun con las limitaciones que entraña la interpretación social a través de la materialidad (Chapman, 2013).

Con respecto a esto, es interesante remarcar que el propio símbolo en sí mismo ya supone todo un código cifrado que dificulta que nuestro análisis pueda ir más allá del formalismo de la descripción estética y visual, a pesar de que estas, también sean esenciales y necesarias para el estudio iconológico y de aproximación a su significación (González de Zárate, 1991). En adición con lo anteriormente comentado hay que tener presente que, la interpretación de los símbolos debe ser todavía más cuidadosa cuando estamos ante contextos de tradición ritual donde, sobre espacios rituales anteriores o próximos, se crean nuevas estructuras con nuevas cargas sociales y simbólicas (Jones, 2010: 219-220; Bradley, 2011; Rogers, 2013). Del mismo modo, se debe tener mucha más precaución y cautela cuando, además, tratamos ámbitos de estudio con tantas confluencias culturales como puede ser el fenicio-púnico.

Entendemos, por consiguiente, que es básico concebir los rituales como actividades fruto de contextos específicos y que, por lo tanto, se deben explicar directamente en relación con las sociedades en las que han sido realizados. Con ello, los rituales no se convierten en actividades inusuales, extraordinarias o extrañas, sino que, todo lo contrario, nacen y han de explicarse desde el punto de vista las prácticas diarias y cotidianas. Por tanto y siguiendo esta teoría, el hombre juega un papel fundamental dentro de estos rituales puesto que nacen precisamente de las acciones humanas (Bourdieu, 1977).

3.1. Creencias, religión y mundo funerario

A lo largo de la historia, la muerte ha generado diferentes respuestas culturales que atañen al tratamiento final de los restos del difunto. Mediante este apartado, pretendemos desarrollar una reflexión acerca del estudio ideológico en general y concretamente, acerca del papel que pueden conllevar las creencias y la religión dentro de una sociedad y cómo estas se expresan y manifiestan.

Geoffrey Conrad y Arthur Demarest (1988: 17-18) definen la ideología como *"un conjunto de ideas interrelacionadas que proporcionan a los miembros de un grupo una razón de existir. La ideología dice a esos miembros quiénes son y les explica sus relaciones con todos los demás, con la gente ajena al grupo, con el mundo natural y con el cosmos. También establece las reglas de actuación de acuerdo con esas relaciones"*.

En otras palabras, esta aproximación al estudio de las prácticas funerarias resalta la importancia del individuo dentro de su sociedad, así como el deber que tienen sus descendientes de materializar su importancia y rango por medio del tratamiento funerario (Brown, 1995a; 1995b; Davis *et alii*, 2003; Dillehay, 1995; Langebaek, 1992; Quilter, 1989). Asimismo, Binford consideró que la composición funeraria refleja la complejidad social del grupo que la realizó, partiendo del hecho de que la cultura material es el reflejo directo del comportamiento humano (Binford, 1971).

De este modo, estaremos insertando las ideologías en un marco que reconozca aquella estructura simbólica de la vida social que nos permita comprender el cómo y el porqué de la práctica social en una realidad contextualizada. En este sentido, el análisis de los contextos fúnebres puede entenderse como un buen elemento de aproximación al estudio de lo social-religioso (Saxe, 1970; Binford, 1971; Morris, 1992) y de sus transformaciones a lo largo del tiempo (Moreno Pulido, 2007: 181) puesto que, entendemos los ritos funerarios, como estrategias simbólicas que regulan las relaciones entre las personas y sus culturas al promover la cohesión grupal requerida para solucionar el problema planteado por la vida terrena del ser humano y la angustia que en él genera su destino final (Villa, 1993: 16). Cuando muere alguien, el rito sirve de vehículo comunicativo a través del cual se puede expresar el dolor por la ausencia.

Pero para ello y, entre otras cosas, se hace necesario observar estos “lugares de muerte” en paralelo a los “lugares de vida” (Fernández Alba, 1993: 207; Goodman, 2007; Vaquerizo, 2010; Prados Martínez, 2016) más aún cuando los propios ritos y sus manifestaciones son procesos intencionales que, como decíamos, requieren de la participación de los vivos (Clayton, 2011; Andrés Rupérez, 2003: 14; Cauce, 1998: 114).

En este sentido, el conocimiento de las creencias funerarias y su plasmación material vendría determinado por el espacio funerario donde, para investigadores como Ana María Jiménez Flores (2011: 349), la presencia de cualquier objeto, independientemente de su funcionalidad, no respondería a una acción del azar, sino a una acción de los propios vivos a lo que Banning (2011a: 637) apunta que la diferencia en la interpretación de un objeto no radicaría tanto en su funcionalidad como en el lugar de su utilización.

Otros, en cambio, han visto en la práctica funeraria un rito de paso donde se reconoce socialmente la nueva condición del desaparecido (Bloch y Parry, 1982: 4-5) con una doble fase: la primera es la de disgregación, que consiste en el tratamiento del cuerpo y el entierro; la segunda es la de reubicación, asociada en algunas ocasiones con el entierro secundario o con el traslado del

cuerpo a una nueva ubicación. En esta última fase, la comunidad emerge triunfante sobre la muerte y el muerto deja de ser peligroso y contaminante (Bloch y Parry, 1982; Langebaek, 1992).

Por otra parte, la teoría arqueológica, tradicionalmente, se ha dividido en una controversia en el enfoque de los materiales de ajuar como herramientas para la identificación de creencias funerarias. Mientras que, para Ian Hodder (1994, 136): “los arqueólogos tienen que hacer abstracciones a partir de las funciones simbólicas de los objetos que excavan, para poder identificar el contenido del significado subyacente, lo que supone analizar la forma en que las ideas, denotadas por los símbolos materiales mismos, desempeñan un rol en la configuración y estructuración simbólica”

En definitiva, la muerte es este misterioso hecho cuya comprensión es solo posible a través de complejos sistemas simbólicos que no son otros que los rituales funerarios. Así que la cuestión de la vida y la muerte, como aparente oposición, generan diversas prácticas sociales y culturales que crean estrategias simbólicas que regulan las relaciones entre las personas y las culturas a partir de la dicotomía vida / muerte que subyace en la práctica de rituales funerarios. De esta forma no interesa tanto saber qué significa cada símbolo sino conocer la forma en que se interrelacionan todos en un conjunto puesto que “estos objetos simbólicos”, el ajuar, la ofrenda, no son más que el resultado de una forma de comunicación entre los vivos y los difuntos (Barceló, 1990).

Aunque siempre cabe reflexionar sobre, si la evidencia mortuoria, demuestra, por tanto, el “status” heredado o adquirido, pregunta de difícil respuesta, no sólo por las ambigüedades inherentes en los datos mortuorios sino también, por la dificultad para definir las condiciones teóricas (Drennan, 2001: 224).

4. Aspectos teóricos de la Arqueología y Antropología de la Muerte. Corrientes y tendencias historiográficas

Como ya hemos ido señalado anteriormente, nuestro trabajo se enmarca dentro del área de estudio de la Arqueología de la Muerte (Chapman *et alii*, 1981). Su objeto de estudio, son las prácticas funerarias de las sociedades humanas y, por extensión, el impacto que tiene la muerte sobre los miembros de dichas comunidades (Abad Mir, 2006).

La Arqueología de la Muerte, es una propuesta metodológica que, podemos considerar, como relativamente moderna. Comienza de la mano de la Nueva Arqueología, la cual reivindica como propia la idea de que el ámbito funerario refleja los principios organizativos de los sistemas sociales, y que, por tanto, el análisis de sus dimensiones materiales resulta útil para la explicación del funcionamiento y transformación de éstos. Bajo esa etiqueta, suelen englobarse aquellos enfoques encaminados al conocimiento de los aspectos socialmente significativos de los individuos fallecidos a través de los vestigios materiales producto de su deposición funeraria (Castro *et alli*, 1995, 129).

Concretamente, esta disciplina surge en los años 70 como una propuesta metodológica promulgada por la Nueva Arqueología, que se plantea el “registro funerario como una fuente de información privilegiada sobre la estructura social y la cultura” (Vincent García, 1995: 15). Sin embargo, queremos señalar que, ya desde sus comienzos, surge la problemática dual fundamental que caracterizará esta área de estudio: de un lado, la intencionalidad que presenta el registro funerario y, de otro lado, la dificultad que tenemos hoy los investigadores para captarla y comprenderla.

La llamada “Arqueología tradicional”, que caracterizó los primeros momentos de la investigación, no se limitó solo hacer tipologías y cronologías de los materiales, sino que, además, abordó el estudio de los diferentes elementos del hecho mortuorio: la forma de las sepulturas, el tratamiento que recibían los cuerpos, el emplazamiento de las tumbas, etc. analizando también, su naturaleza simbólica desde un enfoque especulativo (Chapman y Randsborg, 1981: 2). Como producto de un comportamiento intencional, el hecho mortuorio, se remite a la esfera de las creencias religiosas o de las costumbres englobado bajo la categoría de ritual funerario. Las creencias o las prácticas sociales que se expresan en y a través de los rituales, al igual que las propias características morfológicas y tipológicas de los ajuares, serán consideradas como rasgos culturales ideográficos compartidos y, en consecuencia, pueden ser analizadas de la misma forma, y sus variantes serán referidas a posibles causas como la cronología y la identidad etno-cultural del grupo que la genera. Por lo tanto, y en función a esta corriente de pensamiento, el objetivo sería la identificación de “culturas arqueológicas” (Vicent García, 1995: 17).

A su vez, dentro de la anteriormente mencionada Escuela Sociológica francesa, a principios del siglo XX, encontramos también, un interés por el análisis de las diferentes prácticas mortuorias, estudios que recibirán un importante impulso con autores como Hertz (1907) quien, basándose en

los trabajos realizados sobre prácticas funerarias en algunos pueblos de Indonesia, expuso por primera vez, la idea de que los ritos de enterramientos no son tan solo una respuesta al horror y miedo que producen los cadáveres, sino que las prácticas que se realizan en torno a ellos se insertan dentro del marco de las relaciones sociales. Estas están además vinculadas a actividades económicas, status o parentesco y pueden variar según cuestiones como la edad, el sexo y el status o parentesco del difunto, por lo que se hace necesario su estudio en relación a todos estos aspectos.

Poco después, Arnold Van Gennep (1908), incorporará al lenguaje de la Antropología Social el término de “rito de paso”, como el marco interpretativo del conjunto de ceremonias por las que el ser humano pasa a lo largo de su vida (Allué, 1998: 74) dentro de las cuales se incluyen también la muerte y las prácticas funerarias como ritos de transición. Este autor ve en dichas prácticas una ayuda al proceso de separación del difunto del grupo social y estas dependerán de la concepción que dicha sociedad tenga del Más Allá, además, de otros factores como el sexo, edad del difunto, etc. También, dentro de la escuela francesa, destaca la figura de Durkheim (1912) quien introduce los conceptos de sagrado y profano, conceptos que serán desarrollados posteriormente por Radcliffe-Brown y Malinowski, autores que podemos incluir dentro de la corriente sociológica inglesa o funcionalismo (Torres, 1999: 44).

Así, podemos decir que Radcliffe-Brown (1952) es coincidente desde el punto de vista teórico con Durkheim al explicar la conducta humana en términos de consideraciones sociales y no en función de factores individuales o psicológicos. Interpreta, además, el fenómeno de la muerte como una pérdida del grupo social, por lo que las prácticas funerarias son expresiones rituales de la pertenencia de los difuntos a la comunidad, actuando como defensa ante la agresión que la muerte representa para el grupo donde el rito funerario presenta una dualidad de separación y reintegración (Radcliffe-Brown, 1952).

Por su parte, Malinowski (1925; 1944), al contrario que Durkheim, destaca el carácter psicobiológico de la cultura, señalando que tanto los objetos materiales como las creencias tienen el objetivo de satisfacer necesidades básicas, por lo que, basándonos en el caso mortuario, la finalidad de las prácticas funerarias sería la de separar a los vivos de los muertos.

En los años cuarenta del siglo XX, Gordon Childe (1944: 78-97, 107-108; 1946: 75) propone una relación evidente y directa entre la esfera del Más Allá y la esfera de los vivos donde el ritual y su referente religioso asegurarían la continuidad y reproducción de los sistemas sociales. En este sentido, planteó que las culturas más estables y progresivas, en términos de “riqueza social”,

amortizaban pocos bienes en el tratamiento de la muerte debido a la institucionalización de la propiedad privada y la herencia por lo que, a mayor progreso de la cultura material, menor era el gasto social que se invertirá en los enterramientos, es decir, el esfuerzo público en las necrópolis será inversamente proporcional al desarrollo de la tecnología (Lull y Picazo, 1989: 6).

Durante los años sesenta y setenta con “Nueva Arqueología”, aparecen diversos autores (Saxe, 1970; Binford, 1971; Brown, 1971; Tainter, 1975; O’Shea, 1984) que se enmarcan dentro de un proceso de renovación teórico y metodológico desarrollado en el ámbito académico anglosajón donde la investigación del mundo de la muerte, va sufrir uno de los mayores despliegues metodológicos y técnicos, además de un intenso debate teórico. Esta nueva línea de investigación, que concretamente, en relación al mundo funerario pasa a ser denominada como “Arqueología de la Muerte”, partirá de un marco teórico procesual que buscará elaborar y contrastar hipótesis acerca de cómo las variables que se pueden documentar en los contextos funerarios son reflejo directo de la organización social.

Entre las principales aportaciones de Saxe encontramos la aplicación de la teoría antropológica del rol, desarrollada por Goodenough (1965) y basada a su vez en un ensayo de Linton (1936), al análisis de las prácticas funerarias de una sociedad. Se van a manejar conceptos básicos como son la identidad social, es decir, la posición o status de un individuo en la sociedad, la relación de identidad en la que participan dos o más identidades y, por último, la persona social, entendida como el conjunto de identidades sociales que se consideran apropiadas en una interacción determinada (Lull y Picazo, 1989: 9 y 10). En especial, Saxe señala que cuando una persona fallece es cuando actúan el mayor número de personas sociales del difunto, por lo que existe una mayor posibilidad de conflicto a la hora de reconocer las diferentes identidades sociales de un individuo. Por ello, el tratamiento funerario que recibirá el muerto dependerá especialmente de las decisiones de los vivos, quienes destacaran una u otra faceta del difunto por lo que la variabilidad de los restos funerarios se relaciona con la manipulación consciente o inconsciente de las identidades sociales que tenía el difunto en vida.

Los trabajos de Binford (1977) están también en esta línea y propone que los ritos funerarios deben encuadrarse dentro del resto de las actividades sociales de los grupos humanos, y que las variaciones que podemos encontrar a la hora de realizar el enterramiento se deben a las diferencias de estatus que pueda haber entre los miembros de estos grupos y no los vivos, tal como planteaba Kroeber (1927). Por tanto, el grado de variabilidad que encontramos en las prácticas funerarias será

directamente proporcional a la complejidad de la organización social del grupo que las realiza. Entre los factores que pueden intervenir en estas diferencias o variaciones de las prácticas funerarias, encontramos el sexo, la edad y las diferentes capacidades para realizar tareas culturales en aquellas sociedades que presentan un menor grado de complejidad social, así como el estatus y el rol que juega el difunto dentro del grupo humano en aquellas sociedades más complejas. Por tanto, hay que valorar lo que Binford, también a partir de Goodenough, como Saxe, denomina “persona social” del difunto a la hora de analizar la variabilidad de las prácticas funerarias. Además llega a plantear que a través del análisis de las diferenciaciones que presentan las prácticas funerarias se podía llegar a reconocer la organización social y que, a través de la observación de los cambios que estas sufrían con el paso del tiempo, se podía incidir en los cambios de la organización social del grupo.

Destacan dentro de la Nueva Arqueología los estudios de Braun (1977; 1979) que introduce la teoría general de sistemas en el análisis de las prácticas funerarias como indicador social. También los trabajos de Tainter (1973; 1975; 1977; 1978) quien desarrolló el principio del gasto de energía invertido en el ritual de enterramiento, inicialmente formulado por Binford (1971: 232), como determinante para el establecimiento del rango. Tainter establece una interdependencia entre la energía invertida en la elaboración del enterramiento y la complejidad social, relación que intentaba medir a través de análisis multivariantes cuantificándose en base a diversos factores, el tratamiento del cuerpo, la estructura y lugar del enterramiento y las contribuciones materiales al ritual funerario (Lull y Picazo, 1989: 14). Cabe destacar también los trabajos de Goldstein (1976; 1981), quien analiza la estructura espacial de los cementerios, o las investigaciones de Peebles y Kus (1977) quienes estudian el reflejo de la complejidad social de una cultura en las prácticas funerarias que realiza.

En consecuencia, la Nueva Arqueología concebirá el comportamiento de las sociedades humanas como si de un gran sistema cultural se tratase, en el que operaran diversos subsistemas como puedan ser el económico, el político o el ideológico donde las actividades del grupo, dentro de cada uno de estos nuevos subapartados, se pueden separar y analizar de forma independiente con unas metodologías propias y diferenciadas apareciendo así líneas tan interesantes como: “Arqueología de los Asentamientos”, “Arqueología del Culto”, “Arqueología de la Guerra” dentro de la propia “Arqueología de la Muerte”, encargada de analizar y estudiar los restos relacionados con el mundo funerario.

Con ello vemos que la Nueva Arqueología llevará a cabo una auténtica renovación de los estudios sobre tumbas y necrópolis, aunque este fue uno de los campos en los que se detectaron también de forma más rápida las limitaciones de este nuevo enfoque teórico (Chapa, 2006: 27):

- En primer lugar, podemos destacar el interés por la referencia espacial, tanto en el interior de la tumba como en las necrópolis, de los objetos y de las estructuras funerarias, así como de las propias necrópolis respecto a sus poblaciones y su territorio. Hablaríamos por lo tanto de la “Arqueología Espacial”, conformada por distintos niveles que podríamos clasificar como micro, medio y macro espacio.
- En segundo lugar, los sistemas de clasificación se ven enriquecidos con el uso de tratamiento estadístico de los datos que ya comienza con la “Arqueología Analítica” de Clarke (1983)
- Para finalizar, cabe destacar, la incorporación de estos sistemas analíticos como estímulo a la colaboración entre distintas disciplinas donde las piezas que encontramos en las necrópolis, y que en la llamada arqueología tradicional tenían la función principal de proporcionar tipologías, cronologías o rituales, dan paso a trabajos sobre aspectos diversos como las construcciones de las tumbas, sobre el coste de ritos llevados a cabo en el sepelio, sobre cantidades de metales de los ajuares, procedencias de materiales, etc. (Chapa, 2006: 28).

En 1981 Chapman, Kynnes y Randsborg publican el libro *“The Archaeology of Death”*, un estado de la cuestión diez años después del comienzo de la “Arqueología de la Muerte”, que incluía un conjunto de trabajos de contrastación etnográfica y arqueológica (Brown, O’Shea, Goldstein, Chapman, Bradley, Randsborg) además de estudios de restos humanos (Buikstra y Cook). Uno de los aspectos valiosos de las inquietudes generadas por la “Arqueología de la Muerte” fue el interés en los nuevos tipos de información que pueden aportar los antropólogos físicos sobre patología, paleodemografía y paleonutrición. En esa misma línea, en 1984 J. M. O’Shea publicó *“Mortuary Variability”*, intentando establecer una teoría arqueológica del comportamiento funerario, pero su contribución debe apreciarse además como una valoración detallada y completa del estado de la cuestión.

La aplicación de estos nuevos presupuestos en los estudios arqueológicos permitió observar sus limitaciones y errores y proponer vías diferentes. Por ello, frente a la Arqueología Procesual surgirán corrientes alternativas que principalmente pueden dividirse en dos grupos, las propuestas formuladas desde la arqueología tradicional y las que proceden del llamado campo postprocesual o

simbólico, que surge como uno de los sectores críticos con mayor incidencia en la actualidad (Lull y Picazo, 1989: 8). Desde el ámbito de la arqueología tradicional se critica la excesiva simplicidad y optimismo en la búsqueda de las interpretaciones sociológicas y antropológicas de la variabilidad en el registro arqueológico. Parte de estas críticas surgen de la idea de que no existe una correspondencia directa entre las pautas funerarias y las formas de organización social (Vicent García, 1995: 23-24).

Por otro lado, las críticas postprocesuales están orientadas, no tanto a cuestiones sobre el método o las teorías, sino a la posibilidad de una lectura directa de la evidencia funeraria en término de estructura social. La cuestión a debatir no es tanto si existe una correspondencia entre las variabilidades del registro funerario y social, sino cual es la naturaleza de dicha correspondencia (Vicent García, 1995: 24). Dentro de esta corriente, podemos encontrar dos líneas: la corriente basada en el concepto marxista de ideología y la tradición estructuralista o simbólica. I. Hodder, uno de los más destacados exponentes de la tendencia simbolista, cuestiona el enfoque sistémico de la cultura y plantea una redefinición de la estructura social como “las reglas y conceptos que ordenan y dan sentido al sistema social” (1982: 150). Para este investigador, lo substancial es que la estructura del sistema social reside en los principios simbólicos que son los que van a relacionar las diferentes partes del sistema. Hodder (1982) centra, por lo tanto, su atención en las causas simbólicas que van encontrar respuesta en la esfera ideológica donde lo importante no son las relaciones entre las partes, sino los principios simbólicos que las unen (Lull y Picazo, 1989: 8; Hodder, 1982: 150). Para él no siempre se puede encontrar una relación lineal entre las prácticas funerarias que se vinculan con la ideología de la sociedad de los vivos y las relaciones sociales. Por un lado, podemos encontrar que estas sirven como mecanismo de legitimación del grupo dominante y del orden social impuesto pero, también, pueden ser un medio para encubrir las diferenciaciones sociales existentes, dando un aspecto de “igualdad social” a través de prácticas funerarias igualitarias.

Hodder (1982) va reconocer la importancia que tienen las creencias de las personas, bien sean religiosas o de otro tipo, así como las concepciones que se tienen sobre el mundo, la cosmología, etc. en las diferentes formas que pueden adoptar los ritos funerarios.

El estudio de la ideología en las prácticas funerarias fue de hecho uno de los campos donde la Arqueología Postprocesual encontró una mayor aplicación destacando así trabajos como los de Shanks y Tilley (1982), Parker Pearson (1982; 1984; 1993), Tilley (1984), Morris (1987) y Cannon

(1989; 1995). Así por ejemplo y aunque, como vimos, el tema de la disposición espacial ya había sido analizado con anterioridad (Hodson, 1979; King, 1969; Peebles, 1971; Tainter, 1976), ahora será una de las premisas metodológicas de la arqueología estructural y simbólica. Las relaciones espaciales, bien sean de tumbas, de los ajuares en relación al muerto, o de la colocación de los esqueletos, son entendidas como una de las formas principales de diferenciación simbólica (Pader, 1982; Shanks y Tilley, 1982).

Por su parte, Parker Pearson (1982: 112) establece cuatro proposiciones donde destaca el papel simbólico de la comunicación ritual y de la ideología. Señala que el simbolismo de la comunicación ritual no se refiere necesariamente a las relaciones de poder, sino que es una expresión ideal de dichas relaciones y resalta que las relaciones entre los vivos son desiguales y de influencia, y en ellas los difuntos pueden ser manipulados para justificarlas con el uso del pasado para legitimar el presente. En tercer lugar indica que el análisis de la relación entre los vivos y los muertos debe ser integrado en estudios sobre prácticas funerarias, especialmente el papel del muerto y el contexto de la muerte como una plataforma para la advertencia social. En último lugar plantea que estas advertencias sociales, al cambiar las relaciones de poder, pueden variar con un reordenamiento y consolidación de nuevas posiciones sociales (Chapa, 1991: 20-22).

Desde finales de los años sesenta, Ucko (1969), representante de una arqueología escéptica, defendía que las prácticas funerarias no son siempre un reflejo del mundo de los vivos. Basándose en los datos proporcionados por los estudios de etnografía, niega la relación de los enterramientos con criterios de evaluación social puesto que no siempre hallamos ajuares en las tumbas, lo que no quiere decir necesariamente que sea un indicativo de status social bajo o, por ejemplo, que la orientación del cadáver puede ser modificada por múltiples causas. Estas opiniones que se resumen en la afirmación de Leach (1977: 161-166), según el cual la relación entre la esfera de los muertos y el mundo de los vivos es metafórica, tuvieron eco no solo entre los críticos (Hodder, 1982), sino también entre los propios defensores de la Nueva Arqueología que buscaron otras vías para mejorar las aplicaciones de la Arqueología de la Muerte sin renunciar a sus principios (Chapman, 1987). No obstante, conviene recordar que algunos investigadores han seguido considerando que la muerte está en relación con la esfera prácticamente intangible de las creencias religiosas (Pigott, 1973).

Las críticas sufridas por la Nueva Arqueología debido a su desinterés por el estudio de la ideología y de las creencias fueron atendidas por algunos investigadores entre los que podemos destacar a Renfrew (1994: 6) interesándose no tanto en qué pensaban aquellos grupos del pasado,

sino en cómo funcionaban las mentes de esas comunidades. Para ello, propone el uso del método científico y critica los procedimientos subjetivos e idealistas de algunos enfoques de la Arqueología Postprocesual. También acepta que, aunque el conocimiento del pasado no sea completamente objetivo, teniendo en cuenta que la reconstrucción de este se realiza desde el presente, hay que tratar de obtener un conocimiento lo más objetivo posible, y tratar de establecer generalizaciones validas, pero descartando como impracticables la definición de leyes universales (Renfrew, 1994: 10-11).

Dentro de este nuevo marco, Scarre (1994) hace un análisis de aquello que podemos conocer de las creencias y la ideología en la Prehistoria, llegando a la conclusión de que, a pesar de que podemos llegar a averiguar muchos datos, la inexistencia de una tradición oral, de fuentes escritas o, de buenas referencias iconográficas que podamos incorporar a los datos que la arqueología nos ha proporcionado no nos facilitan un conocimiento completo de las mismas. Este problema puede salvarse, en parte, con un uso apropiado de los paralelos etnográficos, que nos permitirían reconstruir parte la ideología que subyace en las prácticas funerarias prehistóricas, pero, en cualquier caso, no nos proporcionará un conocimiento preciso de las creencias religiosas profesadas por estas gentes.

Desde la perspectiva de la Sociología, podemos destacar la obra editada por G. Gnoli y J.P. Vernat (1982), fruto de un coloquio sobre ideología funeraria en el mundo antiguo celebrado en Nápoles en 1977, y donde se aporta un planteamiento multidisciplinar desde la Arqueología, la Iconografía, la Filosofía y la Historia.

Por lo que se refiere a la evolución que los estudios de Arqueología de Muerte han tenido en España, podemos, siguiendo algunos trabajos de síntesis como el de Blánquez (1995) o el de Mata (1996), establecer varias fases. Una primera fase a finales del siglo XIX y principio del siglo XX dondese iniciaron en todo el territorio español excavaciones en grandes necrópolis peninsulares como El Argar, Las Cogotas, etc. y entre las que podríamos incluir también la necrópolis del Puig des Molins. Una segunda fase se iniciaría a partir de los años setenta, cuando encontramos los primeros estudios que van a incorporar los nuevos presupuestos establecidos en el marco de la “Arqueología de la Muerte”, dentro principalmente del ámbito de la arqueología ibérica (Mata, 1996: 168). Generalmente desde la perspectiva materialista y procesual (Ruiz Rodríguez, 1978) o desde parámetros historicista y difusionistas (Almagro Gorbea, 1978). En la década de los ochenta, ya a partir del desarrollo de los presupuestos teóricos y metodológicos propios de la Nueva Arqueología, surgirán trabajos como los de la revista Cota Zero (AA.VV., 1986) que recogerá

varios artículos sobre distintos rituales funerarios de la antigüedad. Entre las primeras aproximaciones al tema, reflejo de estas inquietudes metodológicas, encontramos el trabajo de Lull y Picazo (1989) donde, desde una óptica del debate entre marxismo y funcionalismo, plantean una visión crítica insistiendo en conceptos de status, ajuar, e inversión en la tumba. Algo más reciente son las publicaciones de Ruiz Zapatero y Chapa (1990), Chapa, (1991; 2000; 2006), o síntesis del tema como las de Vicent (1995), Blázquez (1995), Mata (1996), Sánchez (2010), Abad, (2006). En estas aportaciones, esencialmente de tipo teórico, se trasladan a la arqueología española el debate surgido al respecto en la arqueología anglosajona durante la década de los años ochenta.

Además de estos trabajos más teóricos encontramos también estudios de diferentes necrópolis, sobre todo en el ámbito ibérico (Quesada, 1989; Ruiz, Rísquez y Hornos, 1992; Chapa, Madrigal y Pereira, 1995; Chapa *et alii*, 1999), donde se trata igualmente aspectos teóricos y metodológicos, y donde, además, los autores reflejan los problemas y facilidades surgidos en la aplicación de estos presupuestos durante la realización de sus investigaciones.

5. Historia de las investigaciones arqueo-antropológicas en las necrópolis fenicio-púnicas

Centrándonos concretamente en la etapa que nos ocupa, hay que citar que gran parte de los trabajos publicados para el mundo fenicio-púnico occidental sobre el análisis del ritual fúnebre en el pasado siglo se van a limitar al análisis del rito de enterramiento, inhumación o incineración, a las variantes y características más destacadas de estos ritos; estudios que se complementarán con el análisis de las estructuras y superestructuras de las tumbas como, por ejemplo, el de Tejera Gaspar (1979).

A pesar de ello podemos destacar algunos estudios, como el de Mohamed Fantar sobre el mundo funerario púnico "*Eschatologie phénicienne-punique*" (1970). En dicha publicación, el autor refuta las interpretaciones funcionales del ajuar, en las que la idea de riqueza y pobreza están en relación a la composición o ausencia del mismo, y afirma que su carácter simbólico es útil para la transmisión de ideas. Señalando, por ejemplo, que el empobrecimiento de los ajuares de las necrópolis tardo púnicas se debe a una interpretación nueva del credo púnico, más que a un empobrecimiento material de la sociedad o indiferencia de la misma (Fantar, 1970: 16).

También debemos mencionar el trabajo de la investigadora Bénichou-Safar sobre las tumbas de Cartago (1982), donde la autora analiza no solo las tumbas, su distribución, sus características físicas, ajuares, etc., sino que realiza una síntesis del proceso del ritual, desde la preparación del cadáver hasta los ritos que solían acompañarle hasta la tumba, analizando incluso el sacrificio funerario post mortem, en relación a la información que proporcionan las fuentes escritas y arqueológicas. La autora dedica además un último capítulo a la cronología, procedencia y filiación del mobiliario funerario (ajuares, tumbas, inscripciones, ritos funerarios) previamente analizado.

En los últimos años, el análisis sobre el mundo de la muerte y su forma de entenderla por parte de fenicios y cartagineses también ha avanzado gracias a la realización de estudios conjuntos que se apoyan tanto en la lectura de los exiguos testimonios literarios, como en los análisis puramente arqueológicos. Por lo que se refiere al soporte de corte ideológico, podemos destacar entre otros los estudios de la Escuela italiana, con autores como S. Ribichini y P. Xella al frente (Ribichini, 1985, 1991 a, 1991 b, 2003, 2004 a y 2004 b; Xella, 1981, 1986, 1995 a y b, 2004, 2006).

En la Península Ibérica, también se han multiplicado también los estudios que pretenden abordar diversos aspectos del hecho mortuorio en el mundo fenicio-púnico. En este sentido, debemos mencionar los trabajos pioneros de Ma. L. Ramos Sáinz (1987, 1990, 1991 y 2000) y A. Ma. Jiménez Flores (1994, 1996 a, 1996 b, 2000, 2001, 2002 a, 2002 b y 2004 b) centrados en la liturgia y el ritual funerario fenicio-púnico occidental. O los trabajos, por poner un ejemplo realizados en la necrópolis de Cádiz, donde autores como Ana Niveau de Villedary, han analizado diferentes aspectos del ritual funerario y de las celebraciones que se realizan en torno a él (Niveau de Villedary, 2009: 41).

También encontramos trabajos dentro de nuevos enfoques como es el de la arqueología de género, con estudios como los de Delgado y Ferrer (2012) en el que se analiza el papel de la mujer en los rituales funerarios, o los avances realizados dentro del campo de la Paleoantropología que han enriqueciendo los estudios arqueológicos con investigaciones sobre la Paleodieta, los estudios de ADN, la Paleopatología, y el análisis antropológico de las cremaciones, con trabajos pioneros como los de Gómez Bellard (1985) o Reverte (1990). En el caso de las necrópolis ibicencas es una de las zonas donde más se ha avanzado en este sentido. Así, podemos destacar las publicaciones de estudios antropológicos sobre muchos de los enterramientos de cremaciones excavados en el Puig des Molins a fines del siglo pasado (Gómez Bellard, F. en Gómez Bellard, 1990). Igualmente,

relevantes son también los trabajos sobre dietas realizados por Márquez Grant, (2003) o en colaboración Márquez Grant, Fuller y Richards (2003) o más reciente, el artículo donde se hace un estudio de la época púnica desde una perspectiva biológica, gracias al análisis de los restos óseos procedentes de diversos yacimientos y donde el autor recoge además un breve resumen de los que han sido este tipo de estudios en la isla (Márquez Grant, 2010).

Entre las últimas aportaciones podemos destacar el reciente proyecto de investigación “*Moneda para el más allá. Uso y significado de la moneda en las necrópolis de Ebusus, Gadir y Malaca*” de la Universidad de Cádiz que analiza el papel de la moneda en el ritual funerario púnico, comparando los datos y la información de la necrópolis del Puig des Molins, con la de Málaga y la necrópolis de Cádiz (Mora Serrano, 2012).

Para el caso de la necrópolis mediterráneas, aún cuando son muchos los avances sucedidos en la investigación desde los inicios de sus excavaciones, como queda reflejado en las diversas publicaciones que anteriormente se han citado, son todavía muchos aspectos los que quedan pendientes de estudio e investigación en relación al ritual funerario, al desarrollo espacial de los yacimientos de un modo macroscópico donde uno de los principales problemas con el que la investigación arqueológica, la falta de un proyecto de investigación común entre varias necrópolis mediterráneas a largo plazo, con un equipo de trabajo interdisciplinar continuado y con perspectivas de futuro que permitiera, además, la recopilación de los muchos datos dispersos que se pueden encontrar sobre el tema en diferentes publicaciones surgidos en el marco de la “Arqueología de la Muerte”.

CAPÍTULO 2: CONTACTOS CULTURALES. PROCESOS DE CREACIONES DE NUEVOS SISTEMAS Y PERVIVENCIAS CULTURALES

1. Introducción

La conquista por parte del poder cartaginés y, paralelamente, la migración desde Cartago y el Noroeste de África producen un cambio profundo que se desarrolla en unas décadas después del comienzo de la ocupación cartaginesa. En este capítulo, teorizaremos de los procesos de contactos culturales que llegarán seguidos, en capítulos sucesivos, de un estudio extensivo de los datos disponibles que hemos tratado de reordenar y reinterpretar sobre los rituales, las tumbas y el mundo funerario fenicio-púnico, subrayando lo que va cambiando y lo que sigue igual desde la edad fenicia y trataremos de explicar cómo es posible detectar en las necrópolis elementos materiales y culturales conectados con culturas diferentes.

Este apartado constituye un análisis del proceso de integración de las comunidades de origen y tradición fenicia del Mediterráneo Occidental y la integración con la posterior dominación púnica centrándonos, en esta ocasión, en abordarla desde dimensiones culturales e identitarias. Nuestra investigación se sustenta y engloba en el marco del análisis de la documentación literaria, arqueológica, epigráfica y antropológica existente, de manera que se pueda explicar los mecanismos de construcción de una identidad colectiva y sus formas de expresión. No pretendemos exponer un tema nuevo ya que en los últimos tiempos se ha vivido un cambio radical de paradigma y una revisión de los enfoques tradicionales arqueológicos desde posiciones postprocesualistas que han abierto un rico abanico dentro de la investigación que clama por superar las clásicas perspectivas unidireccionales acerca de los procesos de cambios culturales en la colonización fenicia y posterior llegada púnica. No obstante, creemos necesario hacer una revisión y puesta en común de estas últimas investigaciones así como de la intención de definir conceptos que en sí mismo son tan sumamente complejos de abarcar como son la identidad y la etnicidad y cómo estos conceptos se manifiestan dentro de los procesos de cambios culturales.

2. Adentrándonos en los conceptos: Identidad y Etnicidad

Si nos adentramos en la definición de “Identidad” dentro del Diccionario de la Real Academia Española de la Lengua podemos encontrar las siguientes acepciones:

Del lat. tardío *identitas*, -ātis, y este der. del lat. idem ‘el mismo’, ‘lo mismo’.

1. f. Cualidad de idéntico.
2. f. Conjunto de rasgos propios de un individuo o de una colectividad que los caracterizan frente a los demás.
3. f. Conciencia que una persona o colectividad tiene de ser ella misma y distinta a las demás.
4. f. Hecho de ser alguien o algo el mismo que se supone o se busca.
5. f. Mat. Igualdad algebraica que se verifica siempre, cualquiera que sea el valor de sus variables.

Mientras que, la “Etnicidad” se define dentro del Diccionario de la Real Academia Española de la Lengua como:

1. f. Carácter distintivo de una etnia.

Es decir, se denomina etnicidad al rasgo diferencial de una etnia.

“Etnia”, palabra que a su es definida como:

Del gr. *ἔθνος* *éthnos* ‘pueblo’.

1. f. Comunidad humana definida por afinidades raciales, lingüísticas, culturales, etc.

Podría decirse por tanto, que la identidad es el instrumento por el cuál nos percibimos a nosotros mismos en el mundo y de todo aquello que nos conecta o no con otros seres (Hernando, 2002).

M. Bartolomé (1997: 64) defiende y aclara que:

”La etnicidad puede ser así entendida como la identidad en acción resultante de una definida “conciencia para sí”. Se podrá quizás proponer que la identidad alude a los componentes históricos y estructurales de una ideología étnica, en tanto que la etnicidad constituye su

expresión contextual. Etnicidad e identidad étnica no son entonces términos equivalentes, aunque se los confunda frecuentemente, ya que la primera representa en realidad una manifestación de la segunda“

(Bartolomé, 1997: 62 y 63).

No obstante y a pesar de la amplia bibliografía que existe sobre el tema, encontrar una definición clara y concisa del concepto “Identidad” es una tarea harto complicada sino imposible ya que además, no son pocas las ocasiones en las que este concepto se ha utilizado como “cajón de sastre” (Brubaker y Cooper, 2000). A día de hoy, la Sociología o la Historia siguen haciendo frente al concepto de Identidad (Hall, 2003) sin embargo autores como Brubaker y Cooper (2000) advierten que, no en pocas ocasiones, la seguimos vinculando a una determinación esencialista del concepto. La búsqueda de la “Identidad” debe de conllevar una crítica del mismo concepto que como historiadores nos permita explicar las significaciones vinculadas a ella (Lévi-Strauss, 1983: 331) y que nos aleje de reducirla a una característica única y uniforme de definición que nos impida ver otras variables que la conforman (Wulf Alonso, 2003) siendo conscientes además que la identidad colectiva no es estática, sino que se configura como una construcción subjetiva y abierta a cambios (Mercado Maldonado y Hernández Oliva, 2009). Es por ello que intentar definir la identidad de manera cerrada resulta casi imposible además de poco

útil.

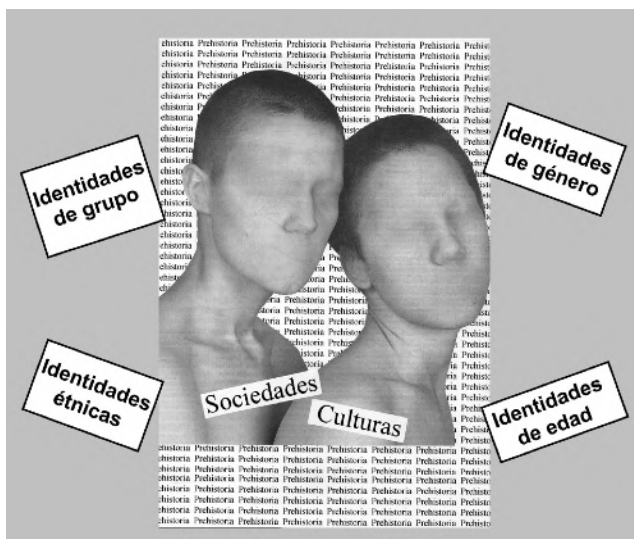


Fig. 3. Identidades de diferente signo (Ruiz Zapatero, 2004: 23).

Del mismo modo, puede afirmarse que la etnicidad es aquello que permite identificar y distinguir a un grupo étnico (Hernando, 2003, Díaz-Andreu *et alii*, 2005), un sistema de segmentación donde los marcadores étnicos serían los caracteres que definen a la etnicidad

entre los que se encontrarían: características raciales, creencias religiosas, rituales compartidos, etc (Fig. 3).

Dado que la etnicidad se define de acuerdo con las características culturales, el discurso de la identidad presupone que los bienes simbólicos se establecen naturalmente en un grupo que comparte el mismo universo simbólico, es entonces considerado como un grupo étnico (Barth, 1969). En este tipo de comunidad, para que un individuo sea reconocido como parte del grupo étnico, debe compartir los mismos criterios rectores de sus relaciones. No obstante, es importante tener presente que esa etnicidad se trata de una construcción cultural fruto de un contexto social concreto que permite además, a los individuos pertenecientes, reconocerse entre sí como tal.

3. Interacciones y procesos identitarios

El término identidad se incorporó al campo de las ciencias sociales a partir de las obras del psicoanalista austriaco Erick Erickson (1957: 586) quien la concibió como un sentimiento que experimenta un individuo de autoreflexión y que busca responder a la pregunta ¿quién soy?. En este sentido, la etnicidad constituye un elemento destacado dentro de los procesos de socialización al suponer uno de los elementos que configuran y da sentido a una persona o colectivo (Díaz-Andreu, 1988). La identidad se construye desde dentro de un grupo étnico, por un proceso de autodefinición, y desde afuera, por los grupos externos que hacen una definición, a menudo en oposición a su propia autodefinición. Así, los grupos étnicos, siempre se definirán desde dentro y desde fuera: los miembros pertenecen a un grupo no sólo cuando creen que son miembros, sino también cuando otros los reconocen como miembros (Harris, 1976). De otra parte, el hecho de aplicar el concepto de “procesos identitarios” al de identidad étnica enfatiza el aspecto dinámico sobre el estático.

La identidad étnica es uno de los temas más complejos de las ciencias sociales, y mucho más cuando se trata de la etnicidad y la identidad de las culturas antiguas (Sherratt, 2005: 32; Quinn, 2013: 26-27). La identidad es un concepto fundamental para la clarificación de diversos fenómenos sociales. La mayoría de los sociólogos y los antropólogos culturales definen a un grupo étnico como una colección de individuos que se ven a sí mismos "como iguales en virtud de una ascendencia común, real o ficticia, y que son considerados por otros" (Shibutani y Kwan, 1965: 47; Kamp y Yoffee 1980: 88; Sparks, 1998: 1). Renfrew (1987: 216) define la etnicidad como un colectivo de personas firme, históricamente establecido en un territorio dado, que posee características comunes de idioma y cultura y que también reconoce su unidad y diferencia de otros grupos similares y lo expresa en un nombre autonombrado. En última instancia, la etnicidad crea límites sociales que

distinguen a un grupo étnico de otro por una combinación de autoascripción y adscripción de otros, y la comprensión de que muchos aspectos culturales son comunes, compartidos y similares, constituye una identidad (Malkin, 2003: 59-60).

No pretendemos aquí dar una definición precisa de la identidad fenicia, en cuanto se trata ante todo de un concepto historiográfico, sino sentar las bases para un estudio más amplio de las manifestaciones de la identidad social y la cultura en las necrópolis fenicias del Mediterráneo Occidental. Pero uno de los aspectos conceptuales que más dificulta la cuestión fenicia es la cronología. ¿Desde cuándo podemos hablar de fenicios y Fenicia? ¿Hay alguna forma de defender la unidad fenicia? Según Heródoto (I: 1; VII: 89), Estrabón (I: 2,35; XVI: 4, 27), Plinio el Viejo (Hist. Nat., IV: 36) y Justino (XVIII: 3, 2-4) los fenicios habrían venido de tierras del este. Los procesos de construcción de la identidad han sido objeto de numerosas investigaciones y discusión a lo largo del siglo XX y XXI. Sabatino Moscati (1995) postuló que desde el inicio de la Edad del Hierro (1200/1100 a. C.) entre ellos se llamaban cananeos y añade además que un pueblo era un conjunto de personas que podrían diversificarse por raza y procedencia, pero que asumía un carácter homogéneo por tener en común un área geográfica, una lengua, un proceso histórico y cultural (1995; 2001). Recientemente, A. E. Killebrew (2019: 42), siguiendo a Maria Eugenia Aubet (1997:10-12) y Glenn Markoe (2000: 12), defendieron la autoctonía fenicia basada en una fuerte continuidad cultural inferida de la documentación arqueológica en relación con la Edad del Bronce Final. Comunidades que residen a lo largo del litoral levantino central y norte, con una similar cultura material y lenguaje, que probablemente se identificaron a sí mismos en términos de sus ciudades y linaje familiar (Killebrew, 2019: 42). De manera similar, Paolo Xella (2014), argumenta que, aun sin abandonar los términos fenicio y Fenicia, debemos visualizar la identidad fenicia mucho más desde el punto de vista urbano, es decir, desde de cada ciudad-estado, debido a la falta de documentación que indique cualquier idea de unidad nacional. En este sentido, el uso, en diferentes fuentes documentales, de términos como sidonio o tirios con la idea de una agrupación mayor de poblaciones, ha sido explicado como reflejo de hegemonías puntuales de las ciudades (Acquaro, 1987: 16).

Durante todo este periodo, Túnez y, en su conjunto el norte de África, va a experimentar una etnia con múltiples componentes: libio, fenicio, egipcio, etc. Principalmente se ve convertida en escenario de dos grandes grupos étnicos y por consecuencia, de dos culturas: la cultura libia y sus

manifestaciones múltiples y la cultura fenicia que también se distingue por sus características y especificidades.

La amplia gama de asentamientos, comercio, exploración y contacto cultural en el noroeste de África refleja un mosaico de procesos interrelacionados que involucran a poblaciones locales y diversos grupos de personas bajo múltiples formaciones sociales que tienden a ser agrupadas bajo conceptos generales de “fenicios”, “púnicos” e “indígenas”. La interpretación de la evidencia arqueológica en esta región es crucial en la formación de modelos de asentamiento e interacciones interculturales. Es esta amalgama de etnias y culturas que se complica cuando se utiliza términos ambivalentes como ‘líbico-fenicios’. No debemos ignorar, la existencia de un sustrato libio ya presente mucho antes y que se habría ido enriquecido por contacto con otras culturas extranjeras, con un sistema tribal y organización, tradiciones o religión complementados por el aporte de la cultura oriental transmitida por los fenicios. Reunir bajo un mismo grupo a fenicios, cartagineses y púnicos es un ejercicio que nos puede resultar útil como clasificación pero también es peligroso ya que estos términos derivan en muchos casos del uso antiguo (Prag, 2014), pero su uso moderno, de manera superpuesta, crea problemas de terminología y definición (Prag, 2006) por lo que principalmente, tienden a usarse para significar una secuencia cronológica.

Los modelos proporcionados por las ciudades más antiguas de fundación fenicia son muy particulares y se distinguen de las de las ciudades de fundación cartaginesa. Asimismo, son notables las variaciones entre las tumbas. No obstante, el trabajo y los estudios de sitios arqueológicos están aumentando nuestro conocimiento de los periodos fenicio y púnico en el norte de África y en el Mediterráneo, dejando ver una imagen compleja de distintos grados y tipos de participación en el contexto local de personas con herencia oriental.

4. Acerca de la etnicidad fenicio-púnica y su problemática

El estudio de las sociedades antiguas, en particular de aquellas que no han dejado testimonios literarios, reviste gran dificultad porque sólo contamos con los restos conservados de la cultura material para tratar de comprender el trasfondo ideológico de estas comunidades. En el caso de los fenicios occidentales, a pesar de tratarse de un pueblo que conocía la escritura, tan sólo conservamos algunos epígrafes de escasa extensión. Así pues, la mayor parte de la información que poseemos sobre las tradiciones, creencias y modos de vida de los habitantes de las colonias

occidentales procede de textos grecolatinos, de fechas muy posteriores a esta etapa y que ofrecen una visión condicionada por sus propios prejuicios culturales.

Es por ello que el estudio de la cultura material se convierte en el principal medio para acceder al conocimiento sobre los aspectos sociales e ideológicos de los fenicios occidentales.

La sociedad fenicia y posteriormente púnica, entendida desde el punto de vista cultural y social, supone un objetivo fundamental para la investigación actual sobre el fenómeno del “colonialismo” y el estudio de la etnicidad y relaciones sociales. El sentimiento identitario de estas poblaciones es parte esencial a la hora de analizar las relaciones que se establecen con los habitantes locales de las regiones en que se asientan. Por esta razón, en este capítulo se pretende abordar las costumbres y formas de vida propias de los fenicios occidentales, analizando los marcadores arqueológicos que les caracterizan, para proceder posteriormente, al planteamiento de los efectos que dichos rasgos identitarios podrían tener en sus relaciones con las comunidades locales.

Hay que tener en cuenta que, el contacto con los lugareños de las diversas regiones mediterráneas, conllevaría una evolución de algunas de sus costumbres y formas de vida. Eso haría que poco a poco, la sociedad que llega iría desarrollando rasgos propios que la diferenciarían de la que habían dejado en Oriente, conformándose una identidad propia. Esta evolución, que arqueológicamente sólo podemos ver en la cultura material, como en el caso del desarrollo de formas locales de cerámica con amplia diferenciación regional que podemos observar sobretodo a partir de mediados del siglo VII a.C. (Peserico, 1999: 131), se produciría también a nivel ideológico.

El término “fenicio-púnico” se usa aquí de forma genérica y desde una concepción cultural y arqueológica: fenicios orientales, fenicios occidentales, cartagineses, ebusitanos, etc. Se trata, por tanto, de una agrupación que en el Mediterráneo Central y Occidental corresponde a una presencia estable de diferentes poblaciones de alrededor de un milenio. Los fenicios en el Mediterráneo oriental eran un pueblo sin un nombre común reconocido y algunos estudiosos sostienen que no hubo una diferencia sustancial entre el idioma, la religión o la artesanía de las ciudades-estado que constituían Fenicia y la del resto del Levante meridional, al menos hasta la Edad del Hierro II (Aubet, 2001: 9; Moscati, 2001a: 17; Lipiński, 2003: 297; Woolmer, 2011: 12-15). Su percepción por otros como cananeos es claramente evidente por la frecuente referencia de las fuentes como cananeos y a la costa fenicia como Canaán, aunque a menudo intercambia "cananeos" con "sidonios".

Las prácticas de entierro se usan a menudo para distinguir un grupo étnico del otro (Edelman, 2002: 53), y muchos estudiosos sostienen que un cambio en las prácticas de entierro sugiere la llegada de nuevos elementos de población o un dramático cambio en las creencias religiosas (Alekshin, 1983: 137-138; Aubet, 2013: 77-78). Sin embargo, los cementerios fenicios a menudo muestran una amplia gama de tradiciones funerarias, que en su mayoría se manifiestan en una variedad de tipos de tumbas, pero también en el tratamiento del cuerpo y el método funerario, que parece sugerir una sociedad significativamente estratificada. Sin embargo y en contraposición, parece que ciertos aspectos de las prácticas mortuorias muestran una larga continuidad que, en muchos casos, se deriva de las tradiciones de la Edad del Bronce.

Tanto la inhumación como la cremación se practicaban en Fenicia. La inhumación, con preferencia a una posición supina del fallecido con la cabeza apuntando al este, fue la práctica de entierro más común en Fenicia a lo largo de los siglos (Curvers y Stuart, 1998-1999: 23; Stuart, 2001). La cremación se practicó en el sur de Levante esporádicamente durante la temprana Edad del Hierro, pero se hizo muy popular en Fenicia y en el oeste púnico durante la Edad del Hierro II, entre los siglos X y VI a. C. De hecho, parece que la cremación se convirtió en la práctica de entierro predominante en Fenicia durante la Edad del Hierro II (Markoe, 2000: 139-140; Aubet, 2013: 78-79; Dixon, 2013: 490-491). Durante el subsiguiente período persa, la inhumación volvió a ser la práctica de entierro dominante, con una preferencia por elaborar enterramientos en sarcófagos de piedra o ataúdes de madera colocados en tumbas de pozo. A diferencia de los períodos anteriores, la distribución de tumbas de pozo en el período persa se limita principalmente a la costa y su interior (Stern, 1982: 68; 2001: 473-474; Dixon, 2013: 491). El entierro en sarcófagos de piedra en ese período también se reconoce como un fenómeno fenicio, aunque hay ejemplos fuera de Fenicia, eso sí, con mayor concentración en Sidón (Stern, 1982: 68; 2001: 474-476).

Tanto la inhumación como los enterramientos de cremación comparten ciertos elementos en Fenicia. Los entierros colectivos parecían haber sido preferidos a los enterramientos solitarios que usualmente muestran una cultura material “más pobre o modesta” (Aubet, 2006: 42; Baker, 2006; 2012: 110-114; Whincop, 2009: 228-230; Núñez, 2015: 249-250).

Todo esto plantea la pregunta: ¿existió una amplia identidad étnica “fenicia”? (Quinn, 2017).

Como se dijo anteriormente, los fenicios no se referían a sí mismos como “fenicios”. Según Sherratt (2005: 36), las menciones más antiguas de los fenicios, como se presentan en las epopeyas homéricas, son en parte una creación griega producto del proceso de definición de la identidad

griega (Malkin, 2003: 59) que no necesariamente refleja un grupo étnico. Los fenicios se referían principalmente a sí mismos como ciudadanos de su ciudad-estado, por ejemplo, tirios, sidonios, etc. (Paraskevaidou, 1991: 523-524; Markoe, 2000: 10; Sherratt, 2005: 35). Tal actitud "regionalista", contribuyó a la visión académica moderna que distingue a cada ciudad fenicia como una entidad independiente y autónoma con su propia identidad, historia y sistema religioso únicos. Un nombre común es un elemento fundamental que define a un pueblo (Moscati, 1968: 21), un elemento del que aparentemente carecían los fenicios (Sherratt, 2005: 35). Sin embargo, como sugieren las últimas investigaciones, parece que, a pesar de ello, los fenicios sí se identificaron como parte de una unidad étnica más amplia, es decir, cananeos (Joffe, 2002: 434; Bourogiannis, 2012: 38-39). Como se mencionó anteriormente, se refirieron a sí mismos como cananeos en la correspondencia de El-Amarna (Na'aman, 1994: 399-403; Schoville, 1998: 158-159, 161), una tradición que persistió bien en el período helenístico, como lo demuestran las monedas de Beirut (Babelon, 1893: 166). Además de esta auto-asignación como cananeos, también es posible que los fenicios usen el nombre de "sidonios" para identificarse específicamente cuando tratan con extranjeros (Lemaire, 2004; Elayi, 2006: 23; Boyes, 2012: 35-38). Por lo que "sidonios" sería tomado como sinónimo de cananeos y fenicios (Mazar, 1946: 7; Invierno, 1995: 247; Moscati, 2001: 17). Según Moscati (2001: 17), el uso de estos diferentes nombres fue un fenómeno lingüístico que enfatizó la falta de conciencia unitaria entre los fenicios.

Aunque se acepta de manera generalizada que Tiro fue el motor de la colonización, mucho se ha especulado sobre la diversidad de orígenes de los colonos llegados a Occidente.

En ese sentido, Moscati marcó varios puntos que, en su opinión, permitían establecer una identidad fenicia: procedencia de una misma área geográfica, compartir la misma lengua y haber experimentado los mismos procesos histórico-culturales (Lancellotti y Xella, 2004: 115). Estos marcadores, serían los que han permitido a los investigadores del Mediterráneo antiguo referirse a los fenicios como conjunto. No obstante, esta misma tendencia a agrupar bajo un título homogéneo las diversas identidades que se dieron cita en la empresa colonizadora fenicia, en base a unos pocos elementos comunes, hace que, más que sencillamente transformar esta etiqueta en una categoría artificial útil para la investigación, se haya tendido a aceptar realmente esa homogeneidad como un hecho, no como una construcción histórica.

A pesar de los rasgos culturales que tenían en común, cada ciudad-estado fenicia conservaba una independencia política que se plasmaba en el sentido identitario de sus habitantes.

No obstante, a pesar de la división política, pensamos que los habitantes de las ciudades fenicias no dejarían de ser conscientes de los elementos culturales y sociales que tenían en común. Ello nos lleva a la existencia de un sentimiento de pertenencia supraestatal, la consideración de ser *cana'ani* o cananeos, que aparece en las cartas de El-Amarna y en la Historia de Fenicia de Sanchuniaton recogida por Filón de Biblos (Na'aman, 1994: 399-403; Schoville, 1998: 158-159, 161; López Castro, 2004: 156).

Existen diferencias en materiales como las cerámicas o incluso en los tipos de enterramiento, como veremos más adelante, que apoyan esta diversidad étnica. En este tipo de evidencias se apoyó Alvar (1999: 384) para proponer un origen de determinados sectores de la comunidad colonial en el Norte de Siria y Chipre. Si bien la mayoría de los estudiosos están de acuerdo en que la expansión fenicia en Occidente está relacionada con el primer asentamiento fenicio en Chipre, es difícil encontrar pruebas claras de la primera fase del asentamiento fenicio en la propia isla. No obstante la Necrópolis de Kition, el complejo funerario mejor documentado hasta la fecha en Chipre, ofrece una serie de documentos que iluminan la civilización cosmopolita de esta ciudad portuaria.

Sin embargo, resulta más difícil afinar qué elementos orientales estaban presentes en cada uno de los asentamientos. Esta situación se debe a que la cultura fenicia es esencialmente integradora. La adopción de formas estéticas, costumbres e incluso elementos religiosos de otras culturas es un rasgo esencial del mundo fenicio oriental.

En definitiva, nos encontramos ante un panorama en el que las colonias del Mediterráneo Occidental no sólo contarían con la presencia de personajes orientales de muy diversas procedencias, sino también con gentes cuya herencia cultural proviene de otros ámbitos coloniales de raíz fenicia.

Por otra parte, el estudio de las diferencias sociales dentro de los asentamientos fenicios no está exento de dificultades, sobre todo si tenemos en cuenta que las necrópolis, nuestro objeto de estudio y quizás la principal fuente de información sobre diferenciación social, no representan a la totalidad de la población conllevando así un importante sesgo de partida. Los ritos funerarios no nos muestran exactamente la realidad social, sino la manera en que los vivos la representaban conforme a sus necesidades, de modo que su estudio puede ayudarnos a discernir el modo en que se reelaboraban las identidades sociales en el contexto colonial (Janes, 2010: 131). A través de su estudio, es posible obtener información sobre creencias, estratificación social o relación con otros pueblos, pero siempre teniendo en cuenta que el registro arqueológico conservado supone sólo una

parte del total y que nos encontramos ante la recreación de una realidad, no ante esta realidad misma.

En el ámbito funerario fenicio arcaico de la Península Ibérica, el primer punto destacable es la clara preferencia por la incineración como rito. La investigación solía destacar el contraste con la propia Fenicia, donde la inhumación sería el rito generalizado durante toda la Edad del Bronce. Sin embargo, lo cierto es que la cremación también está presente en Oriente, y con más frecuencia de la que se suponía hace unos años, si bien en el propio territorio fenicio las necrópolis se conocen mucho peor que en el occidente mediterráneo (Sader, 1995: 15). En la propia Tiro, la presencia de la incineración es importante, en vista de los resultados ofrecidos por la necrópolis de Tiro Al-Bass (Aubet, Núñez y Trellisó, 2004: 58).

A mediados del siglo IX a.C. la inhumación comienza a convivir con la incineración, hecho que se ha explicado por las invasiones de los Pueblos del Mar, por medio del contacto con áticos y eubeos, o incluso por una posible influencia de los campos de urnas del Danubio (Pellicer, 2007: 40). En definitiva, se afirma que la incineración es adoptada por aquellos grupos fenicios en contacto con poblaciones externas que la practican. Sin embargo, Bienkowski (1982: 87) muestra cómo la cremación no era en absoluto desconocida para los fenicios, quienes irían poco a poco practicándola junto con la inhumación, en una prueba de la heterogeneidad de este pueblo. Gasull (1993: 80) considera que la incineración está tan presente como la inhumación, existiendo una dualidad de ritos explicable en base a las características geopolíticas del Levante, que propician la mezcla de poblaciones.

En las cercanías de Tiro la presencia de la cremación es bastante alta (Sader, 1995: 21-26), destacando la necrópolis de Tiro-Al Bass que presenta sólo sepulturas de cremación (Aubet, Núñez y Trellisó 2004: 58). Desde ahí llevarán el ritual a todo el Mediterráneo, siendo la incineración el rito mayoritario durante toda la época arcaica. Teniendo en cuenta que se ha propuesto la relación entre la cremación y los rituales asociados a Melkart (López Castro, 2006:77), y considerando el papel de éste como dios principal del panteón tiro, se podría llegar a establecer una relación entre las ciudades levantinas más vinculadas a la influencia de Tiro y la incineración como rito funerario, aunque no existen suficientes datos como para formular una hipótesis firme en ese sentido.

La excepción en el ámbito occidental es Cartago, donde se da la situación inversa, con predominio de la inhumación en época arcaica, para ir pasando progresivamente a la incineración. Lo mismo sucede en Malta. Se ha achacado esta circunstancia a la vinculación chipriota de los

habitantes de Cartago, dado que la inhumación también está muy presente en dicha isla (Garrido Roiz, 2004: 277). En definitiva, y frente a la creencia habitual, en Cartago es posible encontrar los dos ritos. De nuevo en este caso, las dificultades que se encuentra la Arqueología, al trabajar sobre un terreno permanentemente reocupado son las que pueden provocar una interpretación parcial de los hallazgos, sobre todo en el caso de incineraciones sin urna.

En vista de la diversidad de ritos funerarios que se dan en el mundo fenicio colonial, hemos de suponer, como afirmaba Gasull (1993), que la colonización se efectuaría a través de diversos grupos humanos homogéneos procedentes de un mismo territorio que llevarían consigo sus costumbres funerarias. Es decir, que si el ritual de una colonia diverge respecto al de otra se debería a que el grueso de su población tendría un origen diferente.

Es menos representativa la incineración directa en la propia tumba o *bustum*, que exige un tipo de fosa adaptada a este uso y que aparecerá más tardíamente (Ramos, 2000: 1694). Finalizada la combustión, se recogían los huesos restantes, se limpiaban y se introducían en una urna o bien se depositaban en la fosa que sería su destino final. Esta característica podría servir como distinción con respecto a enterramientos autóctonos de influencia fenicia, pues, en los casos en que el cadáver se incinera en un lugar distinto al de su reposo definitivo, lo habitual para los autóctonos es recoger tanto los huesos como las cenizas resultantes de la cremación del cadáver.

Por lo que respecta a la propia situación de la necrópolis fenicias, parece existir un patrón común a todos los centros fenicios del Mediterráneo. La necrópolis se sitúa siempre a cierta distancia del hábitat, pero en un punto observable desde éste, ya sea una colina o la orilla opuesta a un curso de agua (Rodero, 2001: 82). Si el enclave crece, las sepulturas se alejan, por lo que las tumbas más arcaicas siempre serán aquellas más cercanas al poblado. Un ejemplo claro de ello es el de Cartago, donde las tumbas más recientes son aquellas que se sitúan en los puntos más altos de las colinas que rodean la ciudad. La relación con una corriente de agua también parece de particular importancia. Reseñable al respecto es el caso de los yacimientos de la zona de Vélez, donde se da una gran concentración de poblados, ya que las necrópolis siempre se sitúan enfrente del hábitat, pero en la orilla opuesta del río. Toscanos tiene su necrópolis, Trayamar, en la orilla opuesta del río Vélez, mientras que Cerro del Mar, que prospera tras el abandono de Toscanos y se sitúa en la misma orilla que la vieja necrópolis, entierra a sus muertos en la orilla donde se encontraba Toscanos, en un cambio que se ha considerado prueba del dinamismo poblacional fenicio (Zamora, 2006: 358) donde la corriente de agua funcionaría como una frontera entre el mundo de los vivos y

el de los muertos. Pero apreciamos como, en muchos casos, existe una continuidad en el uso de un espacio como necrópolis desde épocas incluso anteriores a las fenicias. En un plano simbólico e ideológico, compartir el mismo cementerio suele ser un hecho significativo: si las comunidades púnicas continúan utilizando, para enterrar, los espacios utilizados por las comunidades fenicias que los precedieron podría intuirse como un sentimiento de pertenecer a las comunidades fenicias o al menos, de cierto reconocimiento de las mismas y no tanto así a dos comunidades diferentes ya que a menudo cuando un grupo social o étnico, desde afuera, ocupa el territorio de otro, se sustituye el poder y la nueva comunidad dominante se equipa con necrópolis o tumbas colocadas de manera que denota un cambio claro, en lugares distintos a los de los grupos anteriores (Parker Pearson, 2006: 124-141) aunque también, se ha defendido en ese carácter respetuosos de los fenicios hacia el mundo de los muertos, incluso por aquellos que no pertenecen a su comunidad (Ribichini, 2005; Guirguis, 2010: 14-15).

El caso de los niños, *los tophets* se han reinterpretado como lugares de enterramiento infantil, independientemente de si la muerte fue por causas naturales o resultado de un sacrificio ritual. En este sentido, la Península Ibérica no ha ofrecido aún ninguno de estos lugares, y los escasos enterramientos infantiles aparecen en las necrópolis junto a los adultos. Esto puede deberse solo en parte a una realidad cambiante de la centralidad del linaje y la concepción del grupo familiar, de hecho y a nivel general, el aumento en el entierro de niños se encuentra en un nivel cronológico simultáneamente con el aumento de entierros en un sentido más amplio. Esto puede significar que nos enfrentamos a una mayor inclusividad de las necrópolis y nuevas normas sociales que permiten enterrar también a los individuos que pertenecen a esas categorías que quizás, anteriormente pudieran estar excluidas de la necrópolis.

A diferencia de la posición de las necrópolis, la estructura de las mismas, se convierte en un índice de la transformación en curso ligado al propio desarrollo de la vida y la ocupación del entorno del asentamiento que dan como producto la acumulación de entierros en un mismo área (pero esto también puede ser debido a un aumento demográfico) y un mayor número de sepulturas de infantes produciéndose, en muchos casos, unas áreas de necrópolis que hoy encontramos de una manera aparentemente desordenada llegando a casos donde las tumbas se superponen entre sí y tratando de utilizar el espacio disponible donde al final, la realización de las tumbas se convierte muchas veces en la prerrogativa utilizada. Así, si en la era fenicia las necrópolis a veces presentaban varias tumbas agrupadas individuales alternando con unas pocas tumbas aisladas (Ramos, 1990: 30-31), en la necrópolis aparecen algunas tumbas grandes hipogeas, que puede contener docenas de

cadáveres, alternando con tumbas individuales. Queda por entender por qué algunos individuos eligen ser enterrados en tumbas individuales, aunque en cualquier caso, no debe excluirse que estas tumbas individuales formaban parte de grupos más grandes, en particular en los casos en que tenían la misma orientación, realización similar y ubicación cerca de otras tumbas siendo de especial relevancia para el estudio de la institución familiar en el mundo fenicio-púnico los entierros de niños junto a adultos que posteriormente desarrollaremos más detenidamente.

La orientación Este-Oeste, con ligeras variaciones, suele ser la habitual en las sepulturas fenicias durante los siglos VIII y VII a.C. El hecho de colocar la tumba en esta dirección podría indicar, además de una alusión al Sol naciente y por tanto a la vida, quizás como una intención de evocar el origen oriental del difunto. Esta costumbre, no obstante, es adoptada por los locales en algunas necrópolis orientalistas, si bien el proceso de adopción de rituales foráneos puede implicar un cambio de significado de los mismos. De todas maneras, a partir del siglo VI a.C. la orientación Este-Oeste parece perderse, y muy pocas tumbas la conservan (Ramos, 1990: 32- 33). En base a lo propuesto anteriormente, esto puede significar tanto una modificación en las creencias como un distanciamiento con respecto a las raíces orientales de los difuntos, tras décadas de asentamiento en Occidente.

En Cerdeña, se ha señalado un cambio en los entierros y las tumbas, como en los elementos de la cultura material de la isla, que se han defendido como producto a una migración desde el norte de África alimentada por el estado cartaginés (Bartoloni, 2005; Mosca, Bartoloni y Bondi, 1997). Sin embargo, debemos hacernos una serie de cuestiones a estas lecturas ¿Podemos utilizar el término "púnico" por igual o existen diferencias regionales? Ya que cuando hablamos de la migración desde el norte de África, citamos un área donde vivían pueblos muy diferentes, como por ejemplo los bereberes ¿es posible por tanto a nivel funerario reconocer a los demás como una migración de pueblos diferente aunque de origen norteafricano? Y finalmente, analizando el complejo mundo funerario de Cerdeña después de la conquista púnica es realmente tan "púnico" como podría parecer a simple vista, ¿o aún persisten elementos fenicios y sardos?

A nivel antropológico, en *Sulky*, se encontraron dos tumbas, ubicadas a unos pocos metros una de la otra y con la misma orientación noroeste / sureste (Bernardini 2008).

Desde un punto de vista tipológico, difieren de las deposiciones prevalecientes debido al tamaño excepcional del pozo, obtenido en el banco rocoso y cubierto con losas de piedra colocadas en amplias compensaciones dispuestas en los lados largos del entierro. Además, la presencia en el

fondo de la fosa de dos depresiones es igualmente singular, que recuerda a las tumbas similares en las tumbas de Útica y Cartago, en Túnez. La tumba, que probablemente data de principios del segundo cuarto del siglo VI a.C., presentaba ajuares que propusieron considerar al personaje enterrado en esta tumba como un cartaginés. La hipótesis de la transferencia y el enraizamiento progresivo de Cartago en algunos asentamientos fenicios de Cerdeña ante el expansionismo militar de la metrópolis del norte de África en el Mediterráneo centro-occidental se integra perfectamente con el marco de conocimiento que en los últimos años se está definiendo con respecto a la naturaleza "abierto" de los centros coloniales fenicios y se ha propuesto recientemente también para Tharros y Othoca. (Botto, 2017: 169).

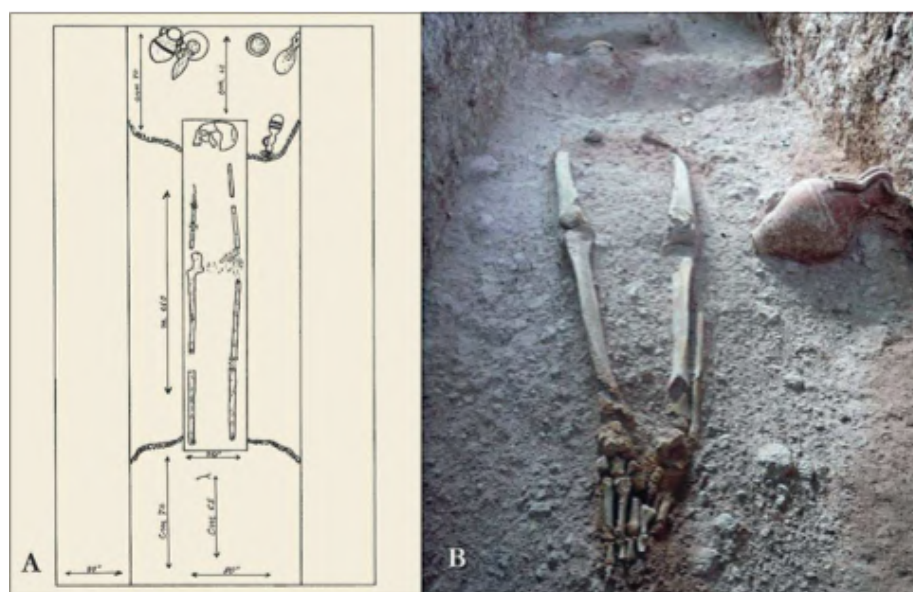


Fig. 4. Enterramiento B2016 de Sulky (Botto, 2017: 169).

El descubrimiento del entierro B 2016 (Fig. 4) aumenta el marco de conocimiento sobre el tema y trae elementos adicionales para confirmar la hipótesis anterior. La tumba contenía una incineración helenística en la superficie, que trastornó en gran medida el techo y el interior de la fosa en la que se colocaron dos individuos enterrados. De los primeros, los más recientes en orden cronológico, solo se han conservado las extremidades inferiores, parte de la extremidad superior izquierda y el cráneo. Desafortunadamente, no hay indicaciones de ajuar, mientras que solo una jarra de tres lóbulos con una banda concéntrica en blanco y negro sobre un fondo rojo, ubicada en el lado noreste largo, entre la rodilla izquierda y la pared. Con respecto al segundo individuo depositado en la fosa, faltan los pies y el tórax, mientras que las extremidades superiores se han identificado gracias a las huellas dejadas. En este caso, el ajuar, se compone por joyas de varias formas (aretes, collares, pulseras, anillos, etc.). La hipótesis parece confirmarse por el hecho de que

solo se han sacado a la luz dos jarrones: es una jarra con una gran boca circular ubicada en la cavidad ubicada al norte de la fosa en el cráneo del difunto. Desde un punto de vista cronológico, considerando los pocos jarrones conservados, podemos suponer una datación en el contexto de la primera mitad del siglo VI a. C. De gran interés para los contactos indicados anteriormente con Cartago es la jarra con boca circular, que se refiere a producciones del norte de África que ya están en funcionamiento a principios del siglo VI a. C. Sobre la base de esta documentación, es posible afirmar que la necrópolis entró en operación a principios del siglo VI a. C. De ello se deduce que la colina de Pani Loriga fue la sede de una comunidad fenicia de Cerdeña a partir de finales del siglo VII a.C. y durante la mayor parte del siglo siguiente. De hecho, al analizar la documentación funeraria encontramos un uso de la necrópolis de cremación en la primera mitad del siglo VI a.C., con una probable frecuentación incluso en el tercer cuarto de siglo, confirmado por el descubrimiento dentro del espacio funerario para transporte de ánforas del tipo Baroloni D3 (Botto, 2017).

Sin embargo, la sencillez arquitectónica no tiene por qué considerarse un indicativo de pobreza, ya que en muchos casos emplean urnas de alabastro de origen egipcio, algo que parece un rasgo peculiar de la Península Ibérica, dado que tumbas similares que encontramos en otros puntos del Mediterráneo, como Sicilia, utilizan urnas de cerámica, también presentes en Lagos, Trayamar, o Puente de Noy (Pellicer, 2004: 15; Aubet *et alii*, 1991: 18).

En el siglo VII a.C. vemos aparecer en las necrópolis españolas tumbas con cámara: las de pozo corresponden a un tipo frecuente en el Mediterráneo fenicio, con algunos paralelos en Tiro y Sidón. Su antecedente más inmediato lo vemos en Biblos, hacia el 1800 a.C., con pozos de más de seis metros de profundidad que un dromos en pendiente hace enlazar con la cámara. Esta tumba estaría inspirada por modelos egipcios y pronto se extendería a otras poblaciones fenicias convirtiéndose en la sepultura fenicia clásica (Harden, 1985: 95). Es un tipo muy habitual en Cartago y que también podemos observar en la Península a partir del siglo VII a.C., como en el caso de la tumba 1E de Puente de Noy. En ocasiones, el acceso a la tumba prescinde del pozo y se realiza a través de rampa o escaleras. Tejera (1975: 210) ha querido ver aquí una influencia no cartaginesa, presente en necrópolis tanto africanas, como Jbel Mlezza (donde, no obstante, como es habitual en esta zona, la inhumación es el rito principal), como de Cerdeña y Sicilia, pero sin embargo, no hay que desdeñar la posibilidad de que las propias características del suelo en que se asienta la necrópolis obliguen a introducir estas variantes. Es el caso de Puente de Noy, donde las cámaras excavadas presentan plantas irregulares por las dificultades de excavación, o Trayamar, en que las

cámaras no están excavadas solamente, sino que se construyen con sillares, utilizando mampostería de tipo oriental que combina madera y piedra, un modo de construcción habitual en Próximo Oriente, donde también aparecen los nichos en las paredes (Schubart y Niemeyer, 1976: 197), si bien este tipo de cámara funeraria es original de Occidente. Tema interesante es pues el caso de la mampostería de sillares en las tumbas, puesto que se partiría de una idea de tumba simple y posteriormente ornamentada.

Por otra parte un elemento común en Oriente, y que no suele encontrarse en el ámbito peninsular, es un monumento exterior que señale la localización de la sepultura (Ramos, 1990: 49). El único resto material de un monumento de este tipo para época arcaica lo conformarían dos leones de piedra hallados junto a la tumba 4 de Puente de Noy, que podrían haber formado parte de un monumento turriforme, así como los betilos de La Fonteta, que han llegado hasta nosotros porque en el siglo VII a.C. fueron utilizados en la construcción de la muralla (Martín Ruiz, 2009: 51). Durante el período púnico sí se hacen más presentes las estelas y sobre todo los cipos sobre la sepultura, como ocurre en Villaricos. Estelas²³ y cipos aparecen en los templos también como soportes materiales de la divinidad. Del mismo modo, en las tumbas podrían servir como receptáculo del alma terrenal del difunto.

Los colonos orientales que llegarían a las colonias occidentales no sólo traerían consigo objetos de su tierra, sino también todo un conjunto de creencias. La religión, y por extensión los ritos funerarios, supone uno de los ámbitos más característicos de un pueblo, además de incluir todo un conjunto de tradiciones. López Castro (2004: 160) ha resaltado que el culto a los mismos dioses constituiría uno de los fundamentos de la identidad étnica para las gentes fenicias, sobre todo a la hora de resaltar su alteridad con respecto a los habitantes de las regiones en que establecieron sus colonias.

Más esquivada parece la presencia de Baal, sobre todo si tenemos en cuenta que a esta divinidad se asocia la tradición religiosa más polémica, el sacrificio infantil.

²³ Las estelas funerarias adoptan una variedad de formas y funciones. Esta diversidad se acentúa por los diferentes contextos culturales en los que se ubican los espacios funerarios y sus evoluciones. La mayoría de las estelas identificadas son en piedra rematada por un frontón triangular. Su uso en la metrópolis púnica es relativamente tardío y estaría fechado en el siglo IV. A.C. con un auge en los siglos III y II. A.C. (Bénichou-Safar, 1982: 71-80 y 174-179). Fuera del norte de África, este tipo de monumento es relativamente raro, algunas estelas relacionadas con el modelo cartaginés fueron extraídas de enterramientos en Sicilia y en Cerdeña (Ferron, 1975: 17).

Hemos de tener en cuenta que la diversidad étnica y cultural de los grupos de colonos establecidos en Occidente puede implicar que determinadas creencias o costumbres arraiguen de manera más o menos intensa en cada lugar.

Posiblemente la cultura que mayor influencia ejerció sobre la religión fenicia sea la egipcia. Las representaciones de Melkart con faldellín y luciendo la corona alta del Alto Egipto, y de Astarté con el peinado hathórico, son una clara muestra de cómo los fenicios encuentran en los dioses extranjeros semejanzas suficientes como para adoptar su estilo formal.

En ese sentido, destaca la popularidad de la que parece gozar el dios Bes egipcio entre los fenicios de todo el Mediterráneo. Representado como un enano deforme, Bes es un dios menor que en el ámbito egipcio se encargaba de la protección del hogar y la familia. Posiblemente sea este carácter doméstico la razón de su aprecio por parte de los fenicios, que incluyen amuletos con la imagen de este dios en las sepulturas de sus muertos, una tendencia que se incrementará ya en época púnica.

Al nivel de creencias de menor entidad, destaca la presencia de amuletos de origen egipcio, particularmente vinculados al mundo funerario. Es el caso de los escarabeos egipcios, cuya popularidad llevó a que fueran imitados por artesanos fenicios y que aparecen distribuidos por todo el mundo mediterráneo fenicio. La selección de estas figuras muestra una cierta asimilación de determinadas creencias de origen egipcio, ya que el hecho de escoger ciertas imágenes demuestra que se representarían las que eran comprendidas y adaptadas al imaginario de los receptores fenicios de la pieza.

Como se presentó anteriormente, hay evidencia que sugiere que los fenicios sí se percibían a sí mismos como pertenecientes a un grupo etno-geográfico, es decir, los cananeos (Bourogiannis, 2012: 38-39). Para citar a Rainey (1996: 12): *“La autoconciencia de ser cananeo y de vivir en Canaán no se perdió en algunos segmentos de la población de la Edad del Hierro. Incluso se mantuvo vivo, especialmente entre los residentes de las ciudades fenicias, hasta el período helenístico”*.

Pero esta distinción se vuelve aún más compleja cuando existen diferentes grupos étnicos, pero con una cultura dominante o predominante, como puede ser la púnica. Sería en el momento del entierro, cuando aquellos que no quieren ocultar u olvidar su etnicidad, se entierran con formas que de alguna manera se refieren a su lugar de procedencia. Es precisamente la comparación entre los

entierros (tumbas, posición de los difuntos, bienes...) del lugar donde se ubican los migrantes y los del lugar de origen lo que creemos que puede ayudar a entender qué elementos son indicadores étnicos y cuáles no.

4.1. La etnicidad a través de los estudios antropológicos genéticos

El antropólogo físico estudia los caracteres físicos del hombre, su origen, evolución y estado actual de desarrollo (Montagu, 1960: 3) Sin embargo, a comienzos del siglo XX, el material esquelético humano encontrado en las excavaciones parecía ser de poco interés.

Se ha escrito mucho sobre los fenicios su influencia cultural en el Mediterráneo, pero poco se sabe sobre la apariencia física de los fenicios. Así, son muchos los estudios arqueo-históricos que se han preocupado por la investigación de la etnicidad y de las mezclas humanas y culturales acontecidas entre el norte de África y el sur de la Península ibérica a lo largo del tiempo. Investigaciones especialmente acusadas en periodos cronológicos como la Edad del Hierro II y la ocupación cartaginesa.

En este sentido, algunos de los referentes que podemos señalar acerca de ese análisis de la etnicidad lo podemos encontrar en autores como Carlos G. Wagner (1999), Manuel Álvarez Martí-Aguilar (2009; 2012) o Francisco José García Fernández (2007) entre otros autores.

Los autores también fueron conscientes del valor potencial de los restos óseos humanos en este tema Diodorus Siculus (V: 16), en el siglo I a. C., afirmaba que Ibiza estaba formada por personas de diversas nacionalidades. Considerando otros enclaves púnicos, los restos óseos humanos de Cartago, en el norte de África, parecen indicar que no existe una unidad étnica clara (Picard, 1958: 129), mientras que los epitafios revelan la posible presencia de individuos de origen chipriota y fenicio (Bénichou-Safar, 1982: 184). Según fuentes históricas, la propagación de asentamientos púnicos en el oeste de Cerdeña desde el siglo IV a. C. se asocia con la inmigración de campesinos y esclavos del norte de África (Van Dommelen, 1997: 313, Bondi, 1987: 181).

Sin descartar la importancia de esos estudios en el conocimiento de los procesos históricos humanos se ha de señalar que, al mismo tiempo, son pocos los que se correlacionan a su vez con análisis antropológicos y biológicos. Cada vez más, los avances en identificación genética permiten la aplicación de estas técnicas a áreas muy diferentes. Los progresos científicos y tecnológicos en

las herramientas utilizadas en genética forense han permitido nuevas aplicaciones de este campo en otras disciplinas.

En general, el objetivo de la genética es entender el papel que las diferentes fuerzas tienen en la evolución de caracteres fenotípicos. Las principales fuerzas son la selección natural, la deriva génica, la mutación, la recombinación y el flujo génico. Por ende, todo estudio de la diversidad de las poblaciones a nivel histórico debe conllevar el análisis de dos factores claves como son la deriva genética y el flujo genético. En el caso de la deriva genética o efecto Sewal Wright, dado que las poblaciones son finitas en número, las frecuencias génicas pueden cambiar precisamente por esa “deriva genética” (Cabrero *et alii*, 2002; Gale, 1990; Drake *et alii*, 1998). No obstante, los análisis basados en una sola región genómica pueden resultar poco fiables, mientras que, de otra parte, hay que considerar el flujo genético en relación con la migración o lo que es lo mismo, la transferencia de alelos de genes de una población a otra.

Para etapa cartaginesa en la península son incluso, a día de hoy, pocos los estudios que promueven investigaciones conjuntas entre la Arqueología, la Antropología y el campo de la Biología. Los estudios púnicos de Schwidetzky (1979; Schwidetzky y Ramaswamy, 1980) se centraron en emplear medidas de cráneo para identificar el origen de la población. El autor indicó que no había diferencias reales entre las poblaciones de Ibiza y ninguna otra del resto del área del Mediterráneo occidental y central. Esta homogeneidad, en parte como resultado del comercio internacional activo en la antigüedad, también fue apoyada por González-Martín y Lalueza (1995, 2001: 118). En 1992 se estudiaron los restos procedentes de un hipogeo de Portmany en Ibiza (González-Martín y Lalueza, 1992) seis clasificados como masculinos, ocho como femeninos y uno como alofiso. Además se disponen de cinco mandíbulas, una de las cuales no parece tener correspondencia con ningún cráneo. A nivel general se puede considerar la población como un conjunto de mesocráneos, situados en el límite de la dolicocefalia, la mayoría son de forma ovoide y de altura media, tanto en norma lateral como en norma posterior. Presentan aplanamiento obélico, acompañado de una prominencia del occipital. Las mandíbulas son anchas y cortas.

Por otra parte, podemos señalar algunos artículos como el elaborado por Nicolás Márquez-Grant (2010; 2005) quién realizó un estudio del origen de la población púnica en la isla de Ibiza a través de la comparativa de medidas craneales datados entre el siglo VI y II a. C. con las medidas de poblaciones modernas americanas a través del programa FORDISC 2.0 (Ousley y Jantz, 1996). Márquez-Grant (2009) con la ayuda de análisis discriminantes forenses descubrió que durante este

tiempo las personas con raíces en el norte de África y el Sub-Sahara posiblemente emigraron de Cartago a Ibiza.

En este estudio, se destaca además, un aumento de la población de los miles de hipogeos de Puig des Molins (Costa y Fernández, 2003: 161) donde cada hipogeo, podía contener más de un individuo (Tarradell, 1955: 86). El alto número de entierros ha sido explicado como reflejo de una inmigración (Tarradell, 1974; Costa, 1994). Un patrón similar de crecimiento demográfico se observa en Malta (Said-Zammit, 1997). Una posible razón de estas migraciones es una aparente superpoblación en Cartago, con miles de hombres y mujeres que emigran y fundan centros en el extranjero (Dilke, 1985: 132). Con respecto al contexto rural en Ibiza, hay una presencia masiva documentada de humanos, especialmente a partir del siglo IV a. C. (Gómez, 1986: 187) mediante la presencia de muchos cementerios rurales presentes en este momento (Román, 1920; Gómez, 1986; Tarradell *et alii*, 2000). Una de las preguntas desafiantes en arqueología es hasta qué punto el cambio cultural en una región se ve afectado por la inmigración a gran escala (Brothwell, 1972: 80). De la misma manera, los análisis craneales efectuados sugieren la presencia de individuos de ascendencia caucasoide y subsahariana que indican que los cráneos ibicencos pertenecían a individuos que probablemente emigraron de este continente o tenían una ascendencia africana, por ejemplo, padres o abuelos (Márquez-Grant, 2005: 629). Considerando otros enclaves púnicos, los restos óseos humanos de Cartago, en el norte de África, parecen indicar que no existe una unidad étnica clara (Picard, 1958: 129), mientras que los epitafios revelan la posible presencia de individuos de origen chipriota y fenicio (Benichou-Safar, 1982: 184).

En Achziv (Mazar, 2001) se excavaron individuos de todas las edades y sexos que fueron enterrados en la mencionada tumba de la Familia. Al menos 30 adultos y 20 subadultos estuvieron presentes. De los adultos, 10 se identificaron como hombres y 8 como mujeres, mientras que el resto fue demasiado fragmentario para determinar el sexo. Sin embargo, los exámenes de los huesos y los dientes no revelaron rasgos distintivos indicativos de vínculos genéticos entre individuos enterrados aquí, pero tampoco revelaron diferencias marcadas. También en esta necrópolis se han realizado una aproximación morfológica de los cráneos, aunque limitada por la condición relativamente pobre de los restos óseos. Las pocas medidas que podrían tomarse sugieren que los cráneos y las mandíbulas eran grandes y robustos, y que el índice craneal era variable, desde braquicrania hasta doliocranía extrema. No obstante, el análisis de las afinidades biológicas precisas de los fenicios de Achziv depende de muestras más grandes al igual que, en Cádiz, se han estudiado algunos individuos donde en Plaza Asdrúbal/83 se contabilizaron 9 de 10 individuos

dolicocéfalos gráciles y 1 de 10 hiperdolicocéfalo mientras que en Teatro Andalucía/95 se ha contabilizado 5 de 6 dolicocéfalos y 1 de 6 braquicéfalo predominando así en ambas necrópolis el tipo dolicocéfalo grácil característico del tipo mediterráneo grácil (Macías López, 2009: 67-94) siendo los hombres robustos y las mujeres gráciles o muy gráciles. Sin embargo algunos aspectos, tanto antropológicos como del registro funerario, apuntan a poblaciones con características diferentes, como son que entre ambos grupos de población se han hallado características que pueden presuponer orígenes distintos, como un mayor número de variantes anatómicas craneales y postcraneales en TA/95 que en PA/83, homogeneidad en las características funerarias en PA/83 frente a la heterogeneidad de TA/95 y diferente clase social, basada tanto en la escasez de ajuar y otros elementos del registro funerario, como en la mayor morbi-mortalidad y marcadores de stress de actividad en TA/95 (Macías López, 2009).

En la necrópolis de Solunto también se realizó un estudio de cráneos con el análisis antropológico relativo a 6 especímenes, de los cuales 4 hombres y 2 mujeres y donde los valores de los índices craneales y poscraneales permitieron adscribir las formas humanas a la tipología dolicomorfas con cráneos de norma superior predominantemente de forma ovoide (Di Salvo, 2020). Algunos relieves faciales han mostrado en los hombres una frente ancha, una nariz estrecha y alta, cuencas oculares altas y medianas; en las mujeres, la frente es de anchura media y las cuencas de los ojos de anchura y altura medias. Debido a la constitución ósea de los ejemplares existe un marcado dimorfismo sexual. En el caso de los ejemplares femeninos de T. 5 y T. 27 muestran notables afinidades somáticas, relativas tanto a las características craneales como poscraneales, que podrían corresponder a miembros del mismo grupo familiar que también comparten la misma modalidad de depósito.

La mayoría de los cráneos fenicios que hasta ahora se describen proceden de África y de los sitios europeos de todo el Mediterráneo. Así, por ejemplo, (De Quatrefages y Hamy, 1882) describieron doce cráneos púnicos de Útica cerca de Cartago con un índice promedio para los machos de 74.86 y para las hembras de 73.37 con un índice nasal de 69.30. Por último, comentar la contribución realizada por Ariëns Kappers en 1931 de cráneos fenicios procedentes de diferentes sarcófagos (Fig. 5, 6 y 7) que comparó con las mediciones anteriormente comentadas por De Quatrefages y Hamy, así como con otras muestras procedentes de Palmyrene y poblaciones recientes árabes-semíticas.

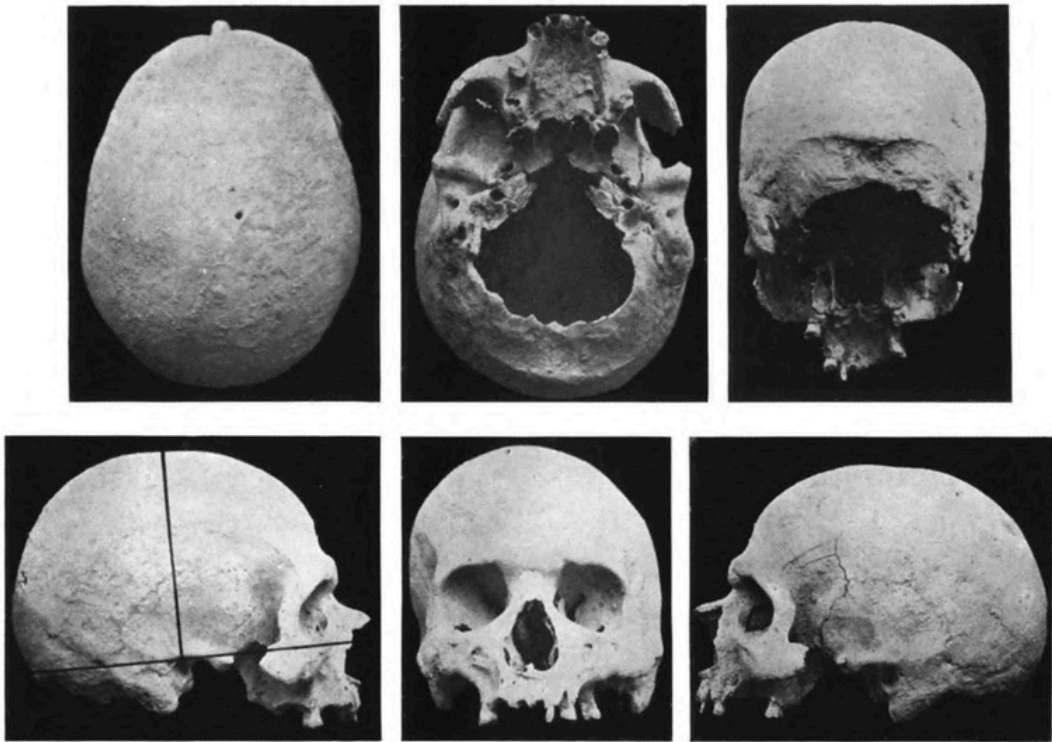


Fig. 5. Cráneo fenicio de un sarcófago en Byblos (Djebail) (Kappers, 1931: 109).

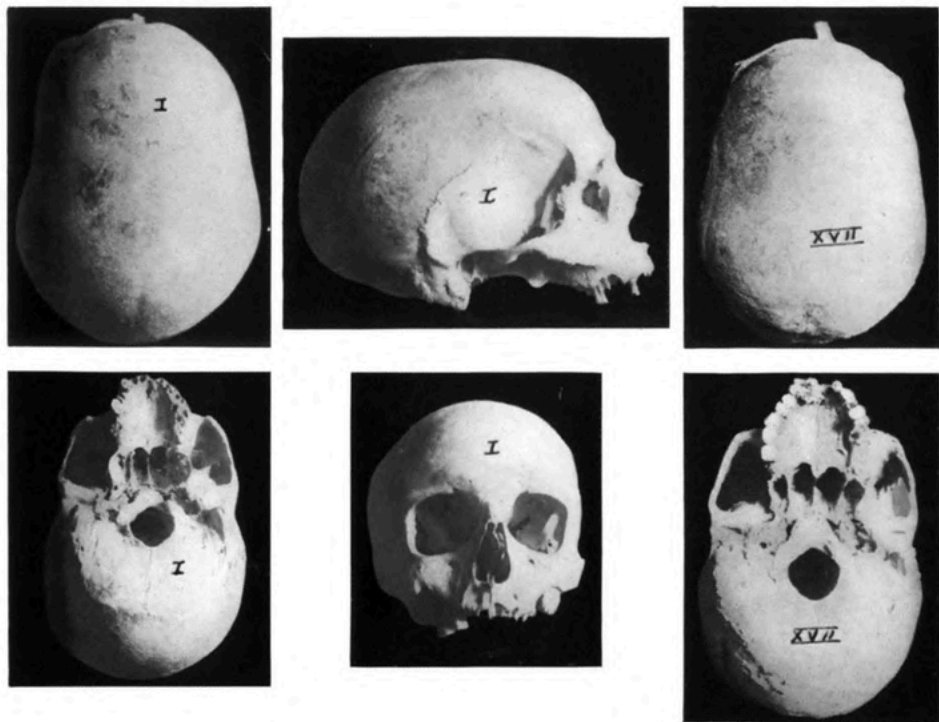


Fig. 6. Cráneos fenicios de sarcófagos en Sidón (Kappers, 1931: 108).

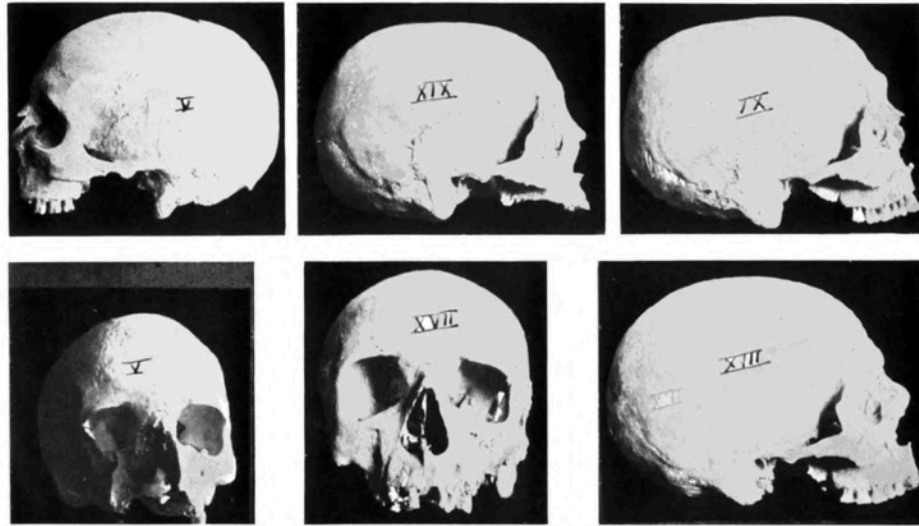


Fig. 7. Cráneos fenicios Erom sarcófagos en Sidón (Kappers, 1931: 109).

Las preguntas de investigación más específicas han incluido el análisis dietético del cálculo dental e isótopos estables (Márquez-Grant *et alii*, 2003).

Hace unos años, González-Martín y Lalueza (1995: 37) indicaron que el desafío de la antropología física era determinar si las influencias africanas, en términos de biología, podían identificarse a través del estudio de los restos óseos humanos. En este respecto, si que se ha de señalar un análisis reciente efectuado sobre el esqueleto de un cartaginés conocido como “Hombre joven de Byrsa o Ariche” (Matisoo-Smith *et alii*, 2016). Un equipo de investigación dirigido por científicos de la Universidad de Otago (Nueva Zelanda) ha secuenciado el genoma mitocondrial de este cartaginés, el primero que se obtiene de restos fenicios y ha concluido que su ascendencia materna procedía de algún lugar del norte del Mediterráneo, muy probablemente de la península Ibérica asociándolo con uno de los haplogrupo más antiguos de Europa, U5b2c1, grupo genético con un peso genético inferior al 1%. Durante el estudio, los científicos analizaron el ADN mitocondrial de 47 libaneses modernos y hallaron que ninguno tenía el linaje U5b2c1 mientras que investigaciones previas encontraron que este haplogrupo estaba presente en los restos de dos cazadores-recolectores de un yacimiento del noreste de España.

Además, en el artículo leído, también se apunta a la bidireccionalidad de los influjos algo que, en líneas generales, siempre tiende a verse únicamente desde perspectivas unidireccional que relacionan desde el norte de África a la península Ibérica o desde el Líbano hacia otros puntos del Mediterráneo.

Parte del equipo, está también actualmente investigando los mitogenomas fenicios de Cerdeña y Líbano para profundizar en el conocimiento de los procesos históricos de migración e integración (Matisoo-Smith *et alii*, 2018). En este último estudio reciente de PLOS ONE, los investigadores analizaron el antiguo ADN de restos fenicios encontrados en Cerdeña y el Líbano para investigar cómo los fenicios se integraron con las comunidades sardas que se establecieron. Los autores observaron los mitogenomas, el ADN que se encuentra en las mitocondrias de las células, que se hereda de la madre, en una búsqueda de marcadores de ascendencia fenicia. Encontraron 14 antiguas secuencias de mitogenomas previamente desconocidas en restos pre-fenicios (alrededor de 1800 aC) y fenicios (alrededor de 700 a 400 a.C.) de Líbano y Cerdeña. Luego, compararon estos con 87 nuevos mitogenomas completos de los libaneses modernos y 21 mitogenomas antiguos pre-fenicios de Cerdeña recientemente publicados.

La comparación genética mostró evidencia de que algunos linajes de sardos indígenas continuaron después del asentamiento fenicio en Monte Sirai, Cerdeña, lo que sugiere que la integración entre sardos y fenicios ocurrió allí. También descubrieron evidencias de linajes mitocondriales nuevos y únicos en Cerdeña y el Líbano, lo que puede indicar el movimiento de mujeres desde lugares en Medio Oriente o África del Norte hacia Cerdeña y el movimiento de mujeres europeas hacia el Líbano. Dados sus hallazgos, los autores sugieren que hubo un grado de movilidad femenina y diversidad genética en las comunidades fenicias, lo que indica que la migración y la asimilación cultural eran eventos comunes.

El coautor del estudio Pierre Zalloua dice: *“Esta evidencia de ADN refleja la naturaleza inclusiva y multicultural de la sociedad fenicia. Nunca fueron conquistadores, fueron exploradores y comerciantes”*.

Por su parte, este investigador ya participó en un estudio previo (Zalloua *et alii*, 2008) donde se deseaba identificar los rastros genéticos fenicios masculinos en poblaciones modernas. Para lo cual se eligieron sitios con influencia fenicia sobre la base de registros históricos bien documentados y se recolectó nuevos datos del cromosoma Y de 1330 hombres de seis de esos sitios, así como datos comparativos de la literatura. Se estableció una estrategia para distinguir entre linajes asociados específicamente con los fenicios y aquellos esparcidos por eventos geográficamente similares pero históricamente distintos, como las expansiones neolítica, griega y judía. Esto implicó comparar sitios fenicios históricamente documentados con sitios vecinos no fenicios para identificar formas débiles pero sistemáticas compartidas por los sitios fenicios que no

podían explicarse fácilmente por casualidad o por otras expansiones. A partir de estas comparaciones, se encontró que el haplogrupo J2, en general, y seis haplotipos Y-STR, en particular, exhibieron una firma fenicia que contribuyó con > 6 % a las poblaciones modernas con influencia fenicia examinadas.

Más recientemente, en mayo de 2021 (Sarno *et alii*, 2021), se ha publicado un estudio donde se analizó la variabilidad genética de muestras púnicas antiguas de la necrópolis sarda de Tharros, con el objetivo de explorar interacciones genéticas y eventos poblacionales pasados. Para ello, se analizaron en 14 muestras púnicas y 74 individuos modernos de Cabras y Belvì cuyos resultados se compararon con 5.590 secuencias euromediterráneas modernas y 127 muestras antiguas. Los resultados de las muestras púnicas revelan proximidad con las poblaciones ibéricas y del norte de África actuales y proporciona los primeros conocimientos preliminares sobre la dinámica de la población del sitio púnico de Tharros. Si bien, el número de muestras actualmente disponibles no permite una investigación definitiva de la conexión con los grupos indígenas de Cerdeña, los resultados parecen confirmar los fenómenos migratorios internos en el Mediterráneo centro-occidental así como la participación femenina dentro de los procesos de la movilidad púnica.

En relación a la problemática de los *tophets*, también se ha realizado un estudio antropológico de relevancia publicado en PLOS ONE (Schwartz *et alii*, 2010) destacándose como el primer análisis riguroso en este sentido al analizar una muestra de restos esqueléticos humanos cremados (348 urnas de entierro, N = 540 individuos) del *tophet* de Cartago basado en la formación de dientes, histología del esmalte, métricas craneales y poscraneales y los efectos potenciales del calor con el encogimiento óseo inducido. La mayor parte de la muestra cayó dentro del período prenatal a 5 a 6 meses postnatales, con una presencia significativa de prenatos. Los resultados obtenidos, en lugar de indicar el sacrificio como el agente de la muerte, esta distribución por edades es consistente con los datos sobre la mortalidad perinatal, que en Cartago también se habría visto exacerbada por numerosas enfermedades comunes en otras ciudades importantes, como Roma y Pompeya. Así, los diversos enfoques que se han utilizado para analizar los restos humanos cremados de Cartago apoyan firmemente la conclusión de que *tophets* eran cementerios para aquellos que murieron poco antes o después del nacimiento, independientemente de la causa.

Como conclusión, por tanto, se ha de señalar que si bien la Historia, la Arqueología y la Filología pueden arrojar luz a nivel de procesos culturales, simbólicos y toponímicos, a la hora de abordar los procesos étnicos y de flujos culturales, es imprescindible que se trabaje de modo

cooperativo con la disciplina de la biología genética para un correcto cotejo de la historia demográfica.

Por otra parte, debemos tener siempre presente que la religión o la cultura en general no va implícita en la sangre, ni en las características físicas o genéticas del individuo. Por lo que, en muchas ocasiones, no es fácil confrontar genética y cultura, aunque puede surgir que lo que más une no es el factor genético sino el cultural, en la conservación de las tradiciones a lo largo de los siglos o posiblemente, en la religión, como factores clave para guardar la identidad.

CAPÍTULO 3: REFLEXIONES EN TORNO A LA RITUALIDAD FUNERARIA FENICIO-PÚNICA

1. Introducción

Este capítulo, repasa las cuestiones que han tratado y preocupado a los estudios sobre la ritualidad funeraria fenicio-púnica con el objetivo de exponer el estado de la cuestión y que nos permita relacionar toda la información y extraer nuevos datos de interés. Los primeros apartados corresponden a una introducción de partida que, entendemos necesaria acerca del estudio de la muerte en las sociedades pre y protohistóricas para seguir con el ámbito de las creencias y religiosidad fenicio-púnica y, en concreto, sobre divinidades y mitos ligadas al ámbito de la enfermedad-salud y muerte estableciendo un análisis interpretativo acerca de la religión y magia en la sociedad fenicio-púnica de manera que nos permita entender la importancia que la religión y las creencias jugaban en la realización de los procesos rituales funerarios y su plasmación en las ceremonias fúnebres y, en última instancia, en nuestro registro arqueológico y antropológico.

2. El estudio de la muerte en las sociedades pre y protohistóricas

Hoy en día, es indudable el carácter multidisciplinar de la Historia y cómo ésta, no podría darse sin la aportación esencial de muchas otras ciencias y ámbitos de conocimiento.

Las tumbas como objeto arqueológico presentan para su estudio los mismos niveles de dificultad interpretativa que pueda presentar cualquier otro tipo de evidencia material, tal y como advirtió Hawkes (1954). Pero plantear alcanzar la idea de la muerte de las poblaciones prehistóricas, no solo es una labor compleja, sino que, la ausencia de referencias textuales, hace que conocer de forma directa el imaginario de estas poblaciones sea algo inaccesible por definición (Andrés Ruperez, 2003). Por ejemplo, la presencia de armas no tienen porque probar necesariamente una sociedad “bélica”, este tipo de inferencias directas son erróneas siendo más adecuado las siguientes interpretaciones: esta sociedad considera significativo el depósito de armas en la tumba, o aquella otra no lo ha plasmado en el registro funerario (Andrés Ruperez, 2003: 19).

A pesar de ello, consideramos que los conjuntos funerarios son los más idóneos para responder a interrogantes sobre la sociedad y la ideología religiosa por dos razones básicas: porque

se conocen generalmente más y más ricos datos de éste que de otros aspectos culturales y, sobre todo, porque las sepulturas son actos intencionales, expresamente significativos, y, aunque este significado se nos escape, desde la forma del sepulcro a los ajuares, todo responde a una selección no casual ni arbitraria sino determinada, a veces por las circunstancias, pero más frecuentemente por las creencias y los requerimientos sociales. Así, el mundo funerario fue, quizás, uno de los aspectos más relevantes de la sociedad fenicio-púnica como se denota del esfuerzo, cuidado y atención hacia la realización de las sepulturas para el Más Allá y todo lo relacionado con ella en un intento de la búsqueda de la inmortalidad como a continuación vamos a desarrollar.

3. Creencias y religiosidad funeraria de las sociedades fenicio-púnicas

No es tarea nada fácil hablar de la religiosidad funeraria fenicio-púnica, entre otras cosas, por no existir suficiente documentación literaria sobre la ideología de la muerte en el mundo fenicio a lo que además, hay que añadirle la amplia difusión geográfica que tuvieron estas poblaciones. Pese a ello, los trabajos sobre religión fenicio-púnica gozan de una larga tradición historiográfica en las que fundamentalmente se han tratado desde tres grandes perspectivas que rara vez se relacionan: la filológica, la iconográfica y la arqueológica.

Por un lado, el soporte principal de la escritura, el papiro o la madera, de difícil conservación, ha provocado la pérdida de muchos documentos escritos y, por otro lado, la civilización griega y latina que supondrán la progresiva caída en desuso de lengua púnica (Zamora, 2011: 45-46). Por ello, debemos recurrir a los vestigios materiales que nos aporta la arqueología, o a la documentación textual de culturas próximas, pero que realmente no dejan de ser ajenas a la fenicia. Prácticamente las informaciones textuales que tenemos sobre la religión y las creencias proceden de las fuentes clásicas, de la Biblia hebrea y, secundariamente, de las fuentes cuneiformes y jeroglíficas del próximo Oriente y Egipto (Bonnet y Xella, 1995: 317-319).

Mayoritariamente, la investigación se ha centrado en el estudio y análisis del panteón fenicio (Xella, 1981 y 1986; Lipiński, 1995). Menos investigada ha sido la religión norteafricana en el presente en el ámbito beréber. En este respecto, debemos citar las investigaciones realizadas en los años 50 por G. Picard (1954) poniéndose de manifiesto una gran fidelidad a los difuntos además de reverenciarse una gran cantidad de dólmenes y mausoleos (Ponsich, 1970) y donde se destaca la importancia que tendrían ciertas fuerzas sagradas como el agua a la par que el culto a los difuntos gozaría de una gran difusión y respeto por parte de estas poblaciones (Camps, 1961).

El repertorio iconográfico en la zona levantina es escaso en comparación con la información suministrada por las necrópolis occidentales, donde las excavaciones llevadas a cabo en los últimos años han proporcionado una destacada documentación para el conocimiento de los rituales funerarios. Por el contrario, en estas no hallamos narraciones, ni textos sobre las creencias funerarias, tan solo menciones de autores clásicos acerca de algunos ritos y del terror que provocaban los muertos insepultos (Diod. XIII 86, 1-3; Orosio, *Contra pagani* IV, 19, 1). Por ello, se hace necesaria la comparación de lo que sabemos de Oriente con Cartago para poder explicar y deducir lo que sucede en Occidente.

Dentro de la escasa epigrafía fenicia conservada, tras los textos votivos, los textos funerarios son los más comunes. Normalmente se encuentran sobre estelas, sarcófagos, urnas o elementos constructivos de las tumbas, según el tipo de sepultura de cada época y lugar en los que se documentan, existiendo por lo tanto una gran variedad, dada la amplitud cronológica y geográfica del mundo fenicio púnico (Zamora, 2011: 56). En los primeros momentos cartagineses, las divinidades conservarían el tratamiento tiro, sin embargo, conforme Tiro deja de ejercer poder e influencia sobre Cartago y el Mediterráneo, la ciudad africana irá desarrollando su propia ritualística. De esta manera, deidades secundarias en Tiro como Baal Hammon o Tanit alcanzarán un papel preponderante y en torno al siglo V-IV a. C, las raíces de Cartago se entrelazan entre una influencia africana o líbica protohistórica y una influencia fenicia llevando a una abstracción de los dioses hacia formas simples (Huss, 1993: 345).

La cultura fenicia y la púnica eran civilizaciones con un marcado sentido de lo religioso, poseían unos panteones politeístas y flexibles. Dentro del propio ámbito cananeo-fenicio existía un culto homogéneo, cada ciudad poseía su divinidad protectora. Si bien es cierto que partían de una raíz común (semítica), compartiendo incluso panteón, también lo es que abogaban por otorgar diferentes valores y ritos a sus dioses. Consideran a los dioses como guías del mundo, guardianes de la ciudad, dispensadores de la fertilidad y protectores del hombre durante la vida y después de la muerte (Huss, 1993). En el mundo fenicio, la religión politeísta desempeñaba un papel importante para la diferenciación cultural a través de la identidad de sus dioses, distintos en cada Ciudad-Estado pero con un denominador cultural común entre ellas. La ritualidad en Tiro se encontraba fuertemente vinculada a la figura del monarca, que ejercía como Sacerdote Máximo, vinculándose con Melqart, una correspondencia con el antepasado idealizado fundador de la ciudad. Por contra, en Cartago se encontraba asignado a una serie de cargos públicos (Aubert, 2009: 171). No obstante, es evidente que la religión fenicia puede considerarse como madre de la religión púnica.

En líneas generales, gran parte de los trabajos se han centrado en las divinidades políadas de Tiro (Melqart y Astarté) cuyos testimonios epigráficos, filológicos, iconográficos y arqueológicos ha recogido Bonnet en trabajos monográficos (1988, 1996); otros dioses que han recibido un estudio específico de sus características y su presencia en el Mediterráneo son Baal Hamon (Xella, 1991) y Adonis (A.A.V.V., 1984; Ribichini, 2001). Finalmente, en la obra de Lipiński (1995) se encuentra un repaso exhaustivo de las divinidades fenicias, divinidades que también pasaron a la religión púnica. Los rituales funerarios también han centrado la atención en muchos de los estudios sobre la religión fenicio-púnica.

Desde nuestro punto de vista, estas apreciaciones son insuficientes no sólo porque tienen un carácter prácticamente descriptivo, sino también porque no tienen en cuenta el conjunto de los agentes implicados en los procesos religiosos. Entendemos que, para crear este ambiente ritualizado es clave el papel de los participantes porque ellos mismos confieren al acto el sentido ritual en tanto que, mediante sus actos, se crea el espacio ritualizado. Ello conlleva tener en cuenta que los rituales no son prácticas abstractas, sino actividades realizadas por personas con unas motivaciones específicas.

A pesar de que normalmente los epígrafes suelen ser muy lacónicos, incluyendo tan solo el nombre del difunto o sus títulos, lo que nos revela la intención de buscar el recuerdo del fallecido, encontramos algunos ejemplos destacados como la inscripción monumental fenicia sobre el sarcófago del rey Ahirom, que debió gobernar Biblos a finales del II milenio a.C. Se trata de una inscripción funeraria regia, la más antigua que conocemos. Es un texto inciso, en el que la primera parte, que se encuentra en uno de los laterales cortos del sarcófago, siguiendo la estructura básica de los epígrafes más frecuentes, dice así: “*Sarcófago que hizo Ettobaal, hijo de Ahirom, rey de Biblos, para Ahirom, su padre, cuando lo depositó en la eternidad (o en la tumba)*”. En primer lugar, hace referencia al propio objeto donde se halla la inscripción, lo que permite conocer el nombre dado al sarcófago que albergaba al difunto: 'rn; y el nombre del difunto. También encontramos la expresión “en la eternidad” para indicar el estado de la muerte, concebido como un lugar de reposo. En algunos textos de Kition (Chipre) y de Malta, la tumba se denomina “lugar de reposo para la eternidad” (KAI 35) o “estancia de la morada eterna, tumba” (CIS, I: 124) (Ribichini, 1987: 127). Sobre la tapa hay una segunda inscripción, en este caso una fórmula de maldición típica de la epigrafía funeraria “y si un rey entre reyes, o un gobernador entre gobernadores, o un comandante de ejército atacara Biblos y descubriera este sarcófago, entonces “*¡qué el cetro de su mando se quiebre, el trono de su realeza se desplome y que la paz huya de Biblos, y en cuanto a él, bórrese su inscripción de la faz de Biblos*”. Texto donde destaca la preocupación por evitar la violación sacrílega de la tumba, amenazando a quien perturbe el descanso del difunto con el olvido, con la

damnatio memoriae, de nuevo destaca el interés en perpetuar el recuerdo, ya que si se saquea la tumba el máximo castigo es el olvido. Se repite una fórmula propia de la literatura cananea que se conoce a través de los textos ugaríticos, lo que indica que tradiciones míticas del II milenio en el Levante van a continuar en uso entre los fenicios orientales, al menos en los primeros momentos (Zamora, 2011: 58).

Otro texto destacado es el epígrafe del sarcófago del rey Tabnit de Sidón que se fecha probablemente del siglo VI a. C. Este está compuesto igualmente por dos partes: la declaración del nombre del difunto al que pertenece el sarcófago, sus cargos, y una larga fórmula de maldición. “Yo, Tabnit, sacerdote de Astarté, rey de los sidonios, hijo de Eshmunazor, sacerdote de Astarté, rey de los sidonios, yazgo en este sarcófago”. “Quienquiera que tú seas, cualquier hombre que se encuentre este sarcófago, no, no abras su tapa, no me molestes, porque no han puesto plata ni han puesto oro ni ninguna otra riqueza, sino que sólo yo yazgo en este sarcófago. No, no abras su tapa, no me molestes, porque abominación para Astarté sería tal cosa, y si abres su tapa y me molestas, que no tengas descendencia entre los vivos bajo el sol ni lugar de reposo entre los *rephaim*” Nuevamente una amenaza para aquellos que interrumpieran el reposo del difunto. El hecho de amenazar sin descendencia suponía una de las peores cosas que podía pasarle a un fenicio, de no tener un heredero para la consolidación de su casa y asegurar su permanencia. ¿Quién iba a ocuparse en su muerte de los periódicos cuidados que aliviaban la situación de los fallecidos, mantener y cuidar la tumba, lugar del reposo de los muertos? ¿Quién iba realizar las ceremonias necesarias que permitieran al difunto unirse a los *rephaim*? (Zamora, 2011: 60).

La misma idea podemos encontrar en las inscripciones de su hijo Eshmunazar II, rey de Sidón en torno al 480 a. C. “Cualquiera que abra este lugar de reposo o me saque de este sepulcro, no hallará descanso entre los difuntos, no será sepultado en una tumba ni tendrá hijo o descendiente en su lugar. Sino que los dioses santos lo pongan en manos de un rey poderoso, que domine sobre él y lo aniquile. Destruyendo para siempre su simiente” (KAI 14). En esta inscripción además se hace referencia a la importancia que tenía para los fenicios la consecución de una sepultura, requisito para alcanzar el descanso eterno.

La tumba es, por lo tanto, concebida como la residencia del difunto tal como señala la inscripción *bt'lm* (bet ôlam) hallada en una tumba de Malta y que ha sido traducida como “casa de eternidad” (CIS I).

Muy poco sabemos sobre las creencias de los púnicos en una vida tras la muerte. En cuanto al reposo en la sepultura este sí, sería temporal para la parte “espiritual” del alma, pues si los vivos

llevan a cabo adecuadamente los ritos funerarios, esta, tras un período de transición en la tumba, emprende viaje a su residencia definitiva.

El viaje hacia el Más Allá podía ser simbolizado de diversas maneras, como un viaje terrestre, razón por la cual encontraremos representaciones sobre distintos soportes de jinetes, cuadrigas, etc. en algunas tumbas, o como un viaje aéreo o marítimo (Jiménez Flores, 2009: 93-95). En Fenicia, dicha travesía sería simbolizada por la figura del barco funerario²⁴ (Fig. 8) que se ha hallado representado sobre numerosos sarcófagos²⁵. Las excavaciones de G. Conteneau y Macridy-Bey (1920: 126) en Sidón documentaron uno sobre el que se había esculpido un navío, embarcación con la que el difunto podía realizar su travesía al Más Allá (Ramos, 1990: 128).



Fig. 8. Representación egipcia de barca funeraria Pintura de la tumba de Pashedu (TT3), Tebas. Período Ramésida (Benito Goerlich, 2009: 44).

También encontramos modelos de barcos recuperados en tumbas cartaginesas que algunos autores han interpretado como ofrendas asociadas a marinos (Ruiz Cabrero, 2007: 115, nota 96), mientras que otros autores como Fantar (1970: 25-26), para el caso de las piezas halladas en las tumbas cartaginesas, hablan de claro simbolismo como medio de transporte del difunto. En esta línea interpreta también Karageorghis (1996: 74-75) los hallazgos en necrópolis chipriotas, como símbolo del medio de transporte del difunto, mientras que las piezas halladas en ambientes urbanos o santuarios, sí podrían interpretarse como elementos de carácter votivo, o bien como juguetes. También encontramos proas y mascarones de barcos representados en estelas que podrían ser interpretadas, bien como alusiones a la profesión de los oferentes, o en referencia al contexto

²⁴ Aunque también se ve en otras culturas como la egipcia, la minoica-micénica o la babilónica (Ramos Sainz, 1990: 128-129).

²⁵ Tal es el caso de uno aparecido en Sidón (Conteneau y Macridy-Bey, 1920: 16) o en Cartago, en esta ocasión sobre pintura en Jebel Behlil, Kef-el-Blida y Jebel Chouchou, todas ellas en Túnez (Ramos Sainz, 1984-1985: 223).

funerario del lugar (Jiménez Flores, 2009: 94). Igualmente encontramos representaciones de fauna marina en relación al viaje final (Fantar, 1970: 31).

En algunos monumentos funerarios como el de Dougga en Túnez (Salomonson y Poinssot, 1959: 141-149; Lipiński, 1992; Campamentos, 1992: 2522-2527; 2007), encontramos la representación de seres alados en las esquinas del segundo cuerpo. Estas están acompañando una figura ecuestre del primer cuerpo que se ha interpretado como la representación del difunto. Las sirenas, representadas como mujeres pájaros, tenían la misión de ayudar al alma a franquear los peligrosos vientos y demonios, tal como reflejan las estelas de Althiburos (siglo I d.C.) en las que los difuntos aparecen llevados al Más Allá por pájaros y delfines (Picard y Picard, 1968; Prados Martínez, 2012: 135). En estelas púnicas y neo púnicas encontramos, también, representaciones de palomas que han sido interpretadas como el alma en forma de ave, aunque a la vez son el animal preferido por la diosa Tanit y incluso por Baal. Estos, juntos a otros símbolos como el árbol de la vida que aparece en las estelas, son símbolos de fecundidad y resurrección, se pueden interpretar como emblemas de la inmortalidad. El alma/pájaro, las sirenas o bien las esfinges que encontramos representadas frecuentemente en las estelas, simbolizan el viaje del alma al Más Allá (Prados Martínez, 2012: 135).

Otra representación pictórica destacada es la hallada en tumba de Kef el-Blida (Túnez) fechada entre los siglos VI-V a. C. (Bisi, 1966; Fantar, 1970: 26-31). En ella se representa una nave de guerra ocupada por ocho personajes, siete navegantes armados y un octavo de mayor tamaño que se encuentra en la proa, en un plano superior. Este personaje barbado que aparece con casco, escudo y doble hacha, ha sido identificado con Baal Hammón (Ferron, 1968: 54), mientras que otros autores lo han identificado como el alma del difunto (Bisi, 1966: 100), o con un personaje maléfico que tras oponerse a la feliz navegación del navío será ahuyentado por el dios psicopompo (Fantar, 1970: 30). Otra figura, un personaje que flota en el aire, que aparece cubierto con un tocado de plumas o cresta de gallo ha sido interpretado como el alma del difunto (Fantar, 1970: 30). Todo ello podría ponerse en relación con ciertas tradiciones orientales, propias de algunas concepciones hebraicas (Job, 26.5) y de otros pueblos semitas, como babilonios, asirios y fenicios, que transmiten la imagen de un Más Allá identificado con el mar y las aguas (Fantar, 1970: 31).

De ser ciertas tales interpretaciones, también los cartagineses, como muchos otros pueblos, habrían concebido la existencia de una masa acuática como separación entre este mundo y el otro. Así, el agua y el mar también se encuentra reflejada también en las pinturas de Jebel Behelil en Túnez (Bisi, 1966), en ellas un personaje que se dirige a una columna que une la parte inferior de la escena con un registro superior, donde aparecen representados, a ambos lados de lo que parece una

puerta, símbolos astrales y marinos, que se ponen en relación con el océano superior de las creencias semitas y con el cielo (Prados Martínez, 2012: 137).

Otras pinturas halladas en un hipogeo de Jebel Mlezza en Cabo Bon, cerca de Kerkouane (Cintas y Gorbet, 1939) y fechadas en el siglo IV a. C., nos aportan más datos sobre la escatología púnica. En ellas se representan unos altares y unas figuras de gallo con grandes crestas que han sido identificados como el alma del difunto. En la pared siguiente el gallo aparece sin cresta ni garras²⁶. También aparece en esa misma pared una ciudad amurallada que ha sido interpretada como la ciudad celeste a la que se dirige el alma del difunto en forma de gallo (Fantar, 1970: 35).

Volviendo a los sarcófagos antes mencionados encontramos el término *rephaim* que se puede traducir por “difuntos” (Prados Martínez, 2012). Las menciones más antiguas a esta palabra las podemos hallar en los textos de Ugarit, donde se nos presentan como “antepasados difuntos”, a menudo heroizados y divinizados, que viven en una morada común, que se encuentra en una dimensión distinta a la terrenal (KTU, I: 20-22). Según señala esta tradición los difuntos vivían en un mundo subterráneo guiados por el dios Baal, vencedor de la muerte, de Mot. El término también aparece mencionado en Ugarit y en el Antiguo Testamento en ocasiones como “sanadores” pudiendo retornar con la finalidad de llevar bienestar a la tierra y a los enfermos (Prados Martínez, 2012: 138). También encontramos este término en una inscripción tardía neopúnica (*r'p'm*) dedicada a Apuleio Massimo en la necrópolis de El-Amrounicen en Túnez (KAI I: 117), una inscripción bilingüe fechada en el siglo I d. C. donde en la versión latina, dicho vocablo, es traducido como *manes* (antepasados difuntos). Vemos, por lo tanto, que la antigua tradición sirio-palestina de fines de la Edad del Bronce, de los ancestros benefactores, se mantendrán en la escatología fenicio-púnica, llegando incluso hasta inicios de época romana. Podemos decir que para fenicios y púnicos, los *rephaim*, identificados al principio con los difuntos de la casa real, se transforman en algo similar al espíritu de sus antepasados difuntos opuestos a los vivos (“hym”) que se encuentran “bajo el sol”.

Ante la escasez de los textos fenicios y púnicos ya mencionada, y ante su brevedad y laconismo para poder dar contenido a estas concepciones del Más Allá, se ha hecho inevitable el uso de los antiguos textos de Ugarit de fines del II milenio. En estos textos la muerte personificada por Mot se enfrenta con Baal, dios de la lluvia y la fecundidad, y tras una violenta lucha consigue derrotarle y descuartizarle. Aun así, Anat, la hermana y esposa de Baal, obligará a Mot a devolver la

²⁶ Según Jiménez Flores (2009: 102) en un principio el difunto es un ser agresivo y peligroso, el gallo con la cresta, hasta que los familiares realicen los ritos debidos y el fallecido pueda así acceder a la ciudad del Más Allá, integrándose plenamente en su nueva residencia eterna, sin que suponga un peligro, es entonces cuando aparece representado ya sin cresta ni espolones.

vida a su esposo y finalmente ambos conseguirán vencer a Mot (KTU 1.5-1.6). Esta leyenda se relaciona con el mito agrícola en el que Baal, dios de las lluvias, muere por el fuerte calor del verano representado por Mot que impone la sequía. El retorno de Baal, representaría el fin del calor estival con la llegada de las lluvias, simbolizando así el cambio de estación, el final del verano, el inicio del otoño y la vuelta a la fertilidad de la tierra. Mot simbolizaría, pues, la sequía destructiva del verano, una especie de muerte provisional. Dentro de esta concepción la imagen del infierno ugarítico estaría relacionado con esta idea, la de un calor destructivo, residencia subterránea, seca y calurosa, donde los difuntos padecen sed y hambre y están condenados a alimentarse de barro y polvo (Younès, 1989: 461-466; Jiménez Flores, 1996: 71).

En la ideología fenicia encontramos, además, la asociación del calor con la muerte (Prados Martínez, 2012). Podemos mencionar la muerte a través del fuego de Elisa, la fundadora de Cartago, o del general Amílcar, comandante del ejército cartaginés en la batalla de Imera, que se autoinmolaron en la pira funeraria adquiriendo, de este modo, un carácter heroico. También el de Sofonisba la mujer de Asdrúbal, quien se suicida con sus hijos entre las llamas del templo de Eshmun (Ribichini, 1987: 132; Lopez Castro, 1997: 61). Incluso el propio Melqart, es llamado “Señor del Fuego” en alusión a su muerte, con el uso del fuego como medio para su transformación en divinidad (Contra Apión, I: 119). Siguiendo esta teoría, se ha llegado a sugerir que el ritual funerario de la cremación pudo tener la función de superar y trascender la muerte, igualando así a los personajes heroizados (López Castro, 1997: 61; Costa y Fernández, 2001: 223-224).

En el mundo cananeo, se creía en la existencia de un infierno regio, diferente al del resto, y a donde solo iban los reyes, ya que eran los que podían escapar del destino final a través de la divinización. El resto de los mortales iban a un infierno, imaginado como una ciudad de fango y suciedad (KTU, 1.4: 1ss), pero junto al que también encontramos un lugar placentero y agradable reservado a Baal y los dioses reyes difuntos (Olmo Lete, 1995: 275-276).

Por otro lado, en los textos bíblicos el Más Allá aparece citado como *Sheôl*, se concibe como un ámbito sin dios, donde los difuntos, como pálidos fantasmas, llevan una existencia penosa (Podella, 1987: 170-174). Es un mundo totalmente diferente al de los vivos, un mundo subterráneo, triste y polvoriento, abandonado por Yahveh y alejado del pueblo de Dios (Xella, 1995: 2068; Jiménez Flores, 2009: 89). Se ha apuntado que la concepción que tenían los fenicios podía ser similar al de los hebreos (Job 18.13; Génesis 42.38), donde los difuntos encontrarían su lecho para el descanso eterno (Gsell, 1920: 426; Picard, 1954).

El inframundo representa la oposición al mundo de los vivos y el acceso a este solo era posible superando unas fronteras ideales que los separaban. Separación que queda reflejada en la

ubicación de las necrópolis según muchos investigadores y que analizaremos próximamente en otros apartados (Jiménez Flores, 2009: 89).

Antes de empezar el análisis de los rituales específicos, es necesario repasar las perspectivas a través de las cuales se ha enfocado la cuestión de los rituales. Xella (1995: 144) afirma la importancia del rito en la religión fenicio-púnica en contraposición al mito y lo relaciona con el hecho que la mitología se fija y se tradicionaliza y, por lo tanto, se aleja del mundo real. La importancia del rito, se debe, según Xella (1991: 422), al temor que tienen los fenicios de perder sus raíces religiosas al abandonar su territorio.

Tradicionalmente, los rituales se han interpretado como estrategias de control para el mantenimiento de las estructuras sociales, de modo que, por ejemplo, canalizan los conflictos sociales, reprimen movimientos alternativos o expresan solidaridad entre varias clases sociales (Bell, 1992: 170).

Los rituales fenicio-púnicos se conciben, en muchos casos, como ceremonias fijas e institucionalizadas en las que los participantes no tienen un papel significativo y se limitan a reproducir unos esquemas de forma inconsciente. Al estudiar los rituales, los trabajos se han centrado en la Arqueología, en las sepulturas y en los objetos de ajuar. En este sentido, la Arqueología nos da muestras claras de como, al igual que ocurre en otros aspectos culturales, los fenicios también incorporaron y adaptaron ritos y manifestaciones religiosas de otras culturas, especialmente de la religión egipcia, aunque el origen de la religiosidad fenicia se rastrea en el sustrato cananeo previo de estas poblaciones orientales (Prados Martínez, 2007: 139- 140).

A nivel textual, es precisamente gracias a fuentes, como la traducción de las tablillas orientales cananeas de Ras Shamra (Courtois, 1971), que hemos podido conocer importantes datos sobre las creencias y religiosidad funeraria de los fenicios. Es por ello, que sabemos que los fenicios tenían una concepción dual del alma (Picard, 1957; Xella, 1997; Prados Martínez, 2007) entendida como alma y espíritu, tratándose de dos elementos fundamentales distintos a la vez que coexistentes. Los fenicios tenían, por tanto, una concepción de pervivencia de una parte del alma del difunto en la tierra de ahí que se articularan toda una serie de mecanismos para garantizar su protección, descanso y recuerdo memorial para la posteridad donde la sepultura se constituye, por consiguiente, como elemento indispensable.

De un lado tenemos el *Nefesh*, el alma vegetativa que tras la muerte del difunto residiría eternamente en la tumba y que se identifica con las entrañas o aparato digestivo del individuo, de ahí la importancia de la presencia de alimentos en el interior de la tumba para cubrir sus

necesidades²⁷, mientras que, en relación a la otra parte dual del alma, tenemos la *Rouah*²⁸, que reside en la sangre y en el corazón, y que iba al mundo de los muertos (Fantar, 1998: 101; Prados Martínez, 2007: 149-151). Por su parte, M.H. Fantar (1997) afirma además que, para el ámbito púnico, el término *Rouah* también sería entendido como “el soplo vital”. Este alma se ha visto representada en algunas pinturas como en Jebel Behlil o Djebel Zabouj (Ramos Sainz, 1990: 128-129; Longerstay, 1995: 19-210) o incluso datos como los extraídos del hipogeo de Jbel-Mzella (Gobert y Cintas, 1939: 135-198; Fantar, 1998), donde el alma del difunto se testimonia en forma de gallo, que como anunciador del amanecer también está ligado al culto solar (Jiménez Flores, 2002: 280), junto a una especie de hipogeo así como el recorrido que este alma hace hasta la ciudad de los difuntos que aparece amurallada.

Este *Nefesh* llevaría implícito, por tanto, el hecho de que la sepultura debía ser respetada, honradas y protegidas. Asimismo, en las incineraciones, las columnas de humos que ascendían desde los *ustrinum* hacia el cielo, eran posiblemente identificadas con la ascensión del alma, idea que también se ha visto reflejada en los monumentos turriformes²⁹ (Fig. 9) (Prados Martínez, 2007; López Pardo, 2006), concepto que a su vez deriva de la simbología de las pirámides y obeliscos egipcios (Wagner, 1980), identificados con la colina primigenia³⁰ mientras que otros buscan el origen de los monumentos turriformes en las torres persas (Nylander, 1970). Todo esto guarda también relación con el concepto de *axis mundi* (Eliade, 1959), como simbolismo del eje que

²⁷ Para G. Camps (1961) la ofrenda de alimentos fue el don fundamental que contenía el germen del desarrollo del culto funerario (Ramos Sainz, 1990: 91).

²⁸ M.H. Fantar (1997) sostiene que, para los púnicos, el término también designaría el soplo de vital.

²⁹ Son una variante de un tipo de edificio funerario que tiene su origen en época prerromana y que alcanzan su mayor difusión durante el Imperio Romano. Uno de los más conocidos de la Península Ibérica es el de Pozo Moro tratándose de un monumento funerario turriforme de origen ibero datado hacia fines del siglo VI a.C., que fue encontrado en Chinchilla de Monte-Aragón, en Albacete, y que sigue claras fórmulas orientales (Izquierdo Peraile, 2000; Prados Martínez, 2002-2003: 203-226).

³⁰ La colina primigenia, en la cosmogonía egipcia, era la primera tierra, en forma de colina, que había emergido del océano primordial. En el predinástico, los egipcios enterraban a sus muertos en las arenas del desierto simplemente excavando en el suelo para colocar el cuerpo tapándolos con arena que formaba una pequeña colina que derivaría en la creencia de que si enterraban al difunto debajo de un montículo (colina), podían preservar sus cuerpos y renacer en el otro mundo. De allí surgiría posteriormente las diferentes formas de enterramiento en forma de colina, llegando a las pirámides como su forma más evolucionada y posteriormente, también veremos el obelisco como ese mismo concepto de colina primigenia (Schulz y Seidel, 2007).

sostiene al cielo y asegura a la vez la comunicación entre el cielo³¹ y la tierra, es decir, es el pilar cósmico que une el cielo y la tierra y, por consiguiente, el mundo de los vivos y el de los difuntos (Prados Martínez, 2008). Los pájaros y seres alados (López Pardo, 2006: 114-136) también tenían una concepción mágica, seres que también vemos en otras culturas como por ejemplo la inca (Tantalean Ynga y Pérez Maestro, 2000: 26-37) o nuevamente la egipcia por ejemplo en la iconografía de la diosas Isis (Fig. 10) que, a su vez, se ha visto identificada en ocasiones con la Astarté fenicia y que a su vez es la asimilación de la diosa mesopotámica Inanna, la acadia Ishtar o la Tanit cartaginesa, todas ellas representantes de la madre naturaleza, la vida y la fertilidad (Garbini, 1993; Scherm *et alii*, 1996; Husain, 1997; Poveda Navarro, 1999; Wilkinson, 2003; Marlasca, 2004: 119- 132; López Grande y Trello Espada, 2004: 337-352).



Fig. 9. Amuleto en forma de obelisco procedente de la necrópolis gaditana de Punta de la Vaca (López de la Orden y García Alfonso (eds.), 2010: 327).



Fig. 10. Imagen de Istar alada³². (Wikipedia <http://es.wikipedia.org/wiki/Ishtar>. Consultado: 08.07.19).

Así, en el ámbito de la muerte, parece que el gallo (Fig. 11) tiene una presencia destacada además de por algunas pinturas parietales (Fantar, 1970: 36-37; Ribichini, 2003: 449) por su propia

³¹ Los pueblos semitas creían que en la atmósfera existía un océano celeste, una región húmeda de donde procedían la lluvia fertilizante, purificadora y renovadora de la vida y, por otra parte, tiene una significación celeste, escatológica, ya que en ese mar superior se purifican las almas que ascienden (Prados Martínez, 2012: 136).

³² La demonia Lilith, divinidad mesopotámica de la fecundidad, representada como una mujer desnuda con alas y nudos de serpientes en las manos, flanqueada por sendas lechuzas en una placa de terracota sumeria del III milenio a.C. Pasó a Fenicia e Israel, dando lugar a un temido personaje, demonio de la noche que se juntaba a los hombres en el lecho para hacerles pecar (XXXIV 14).

presencia física en algunos enterramientos como se ha documentado para la necrópolis de Villaricos³³ (Ruiz Cabrero, 2004: 115). Aunque su interpretación se ha leído desde perspectivas apotropaicas como protector de la tumba y del difunto, pero también, como representación de la propia alma del fallecido en su viaje al Más Allá.

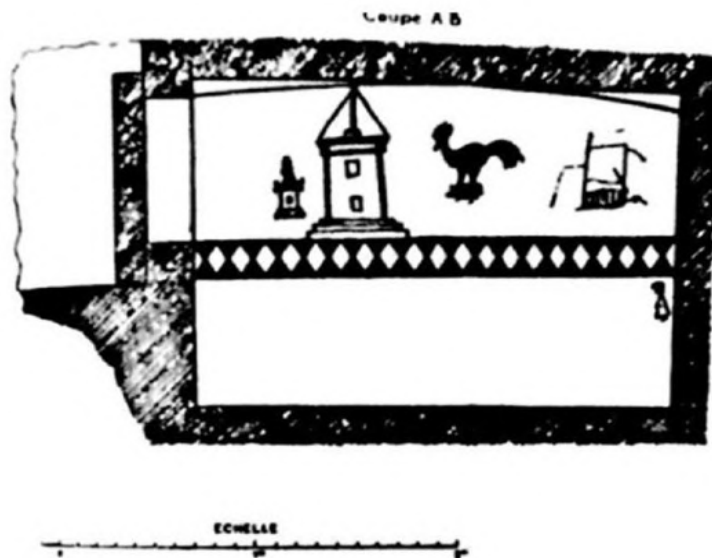


Fig.11. Pinturas de Jbel Mlezza en Túnez (López Pardo, 2006: 129).

Por tanto, en estos ejemplos vemos como estas pinturas ofrecen datos fundamentales que no solo nos hablan de las decoraciones pictóricas de las cámaras en sí mismas, sino del ámbito de las creencias de estas poblaciones. Las ceremonias fúnebres no deben interpretarse como un final, sino todo lo contrario, ya que el objetivo no era separar al difunto de la familia, sino conseguir la integración y participación en el mundo de los vivos como antepasados divinizados (Ribichini, 2008: 355-356) evitando además que terminaran por convertirse en amenazas si sus necesidades no son atendidas por lo que encontramos algunas fuentes clásicas que hacen referencia a la existencia de ritos celebrados sobre los lugares de las sepulturas, a fin de evitar el descontento de los difuntos, evitando así posibles represalias de estos y propiciando su benevolencia. Según narra Arriano (Lib., 84 y 89), los cartagineses ofrecían sacrificios sobre las tumbas, Luciano (De Syria dea, 6) por su parte menciona sacrificios fúnebres en fenicia en el siglo II d. C., y Cicerón (Pro Scauro, VI, 11) señala para el siglo I a.C. la celebración de una fiesta de las Parentalia en el área funeraria de la ciudad de Nora en Cerdeña, donde participaba todo el pueblo en una celebración en honor a los

³³ De hecho, la documentación de gallos y gallinas en el registro arqueológico es abundante. Almagro Gorbea (1993: 432) sitúa la introducción de la gallina doméstica en Occidente como posible resultado de la colonización fenicia.

difuntos (Ribichini, 1987: 135). Otra referencia que encontramos está en relación a la muerte de Asdrúbal, donde se realizó un *funus* al estilo romano, quizás esto se deba a que los testimonios de su entierro son conocidos a través de fuentes latinas, y al no terminar de entender bien los actos semitas llevados a cabo, fueron interpretados a la manera romana (Prados Martínez, 2008: 86).

Asimismo, los restos de fauna y malacofauna³⁴ hallados en lugares de culto o funerarios se han defendido en muchas ocasiones como ofrendas cruentas en contraposición a la presencia de jarras, vasos, ungüentarios y lucernas, entre otros, relacionados con ofrendas incruentas de comida, bebida y perfumes (Niveau de Villedary y Ferrer, 2004; Jiménez Flores, 2004). En este respecto, la presencia de restos de animales en los contextos fúnebres (Fig. 12) se ha explicado desde perspectivas vinculadas exclusivamente a prácticas de carácter ritual donde se aclamaría un sacrificio en honor a los dioses como ofrendas de carácter protector y regenerador de la vida³⁵ o incluso como prácticas ligadas al propio difunto (Tanda, 1984: 149; Ribichini y Xella, 1994; Xella, 2000), como se muestra en algunas fuentes escritas (Del Olmo, 1998) pero también se ha destacado la importancia de estos restos como elementos de conexión con el difunto actuando por tanto, como prácticas integradoras del fallecido como un miembro activo más de la sociedad que debe seguir alimentándose (Fig. 13 y 14) y cubriendo sus necesidades básicas al mismo tiempo que, serviría para articular una red de comunicación entre el Más Allá y los vivos de una forma continuada en el

³⁴ En necrópolis como Salamina, se documentan restos de caballos que también se enterrarían junto a los difuntos (Prados Martínez, 2007: 154), pero no es el único animal documentado ya que en este sentido, Ana Ma Niveau de Villedary (2008: 97- 142), realizó un estudio del perro en la liturgia funeraria púnica a raíz de los numerosos restos de perros recuperados en la necrópolis de Cádiz, clasificándolos como objetos de sacrificios y ofrendas y apuntando que el consumo de perro aunque se diera, no sería una práctica común. En el hipogeo de Mundo Nuevo, en Málaga, los restos de un perro adulto (sin señales de haber sido consumido) también fechado en el siglo VI a.C. y junto a él restos de dos ánforas Mañá A-1, un hezem de bronce y tres fragmentos de hierro además de una cantidad considerable de cenizas (Martín Ruiz et alii, 2003: 146- 150). Más espectacular es incluso la necrópolis de perros de Ascalón, con más de 700 inhumaciones, así como, en la misma cronología, en el vecino asentamiento de Ashod con 7 inhumaciones y en Tell Qasile, actual Tel Aviv, donde los perros aparecen inhumados en vasijas (Stager, 199: 21-36) pero incluso se han llegado a documentar en tofets junto a restos infantiles (Whitaker, 1921: 131 y 257-260; Marín Ceballos, 1995: 60).

En la tumba hipogeo de Steri I (Guirguis y Unali, 2012: 2011-2030) encontramos una incineración secundaria de la mandíbula derecha de un cánido como también aparece atestiguado en Ibiza (Costa *et alii*, 2005), Palermo (Di Stefano, 2009) o Villaricos (Ruiz Cabrero, 2007). En Monte Sirai y Sulky hay testimonio predominante de ciervos, ovejas, cabras, bovinos y excepcionalmente porcinos, aves y peces.

³⁵ Al caballo también se le atribuye un simbolismo solar y astral como animal psicopompo en relación al Más Allá (Almagro Gorbea, 2005: 152). Así, no es de extrañar, la presencia de representaciones cerámicas de caballos en la necrópolis de Puig des Molins (Fernández, 1992).

tiempo, incluso después de la propia muerte del individuo (Jiménez Flores, 2002). De la misma manera que la presencia de quemaperfumes y lucernas darían fe de ofrendas de luz y olor como parte de los rituales de apertura de la puerta entre ambos mundos, ocurriría con lo que parece ser la presencia de la música y que también queda documentada con la presencia de terracotas portadoras de instrumentos musicales (Niveau de Villedary, 2020).



Fig.12. Restos óseos de cánido en el interior de un pozo (Niveau de Villedary, 2008).



Fig. 13. Escena banquete de Tell el-Farah (Yasur-Landau, 2005: 173).

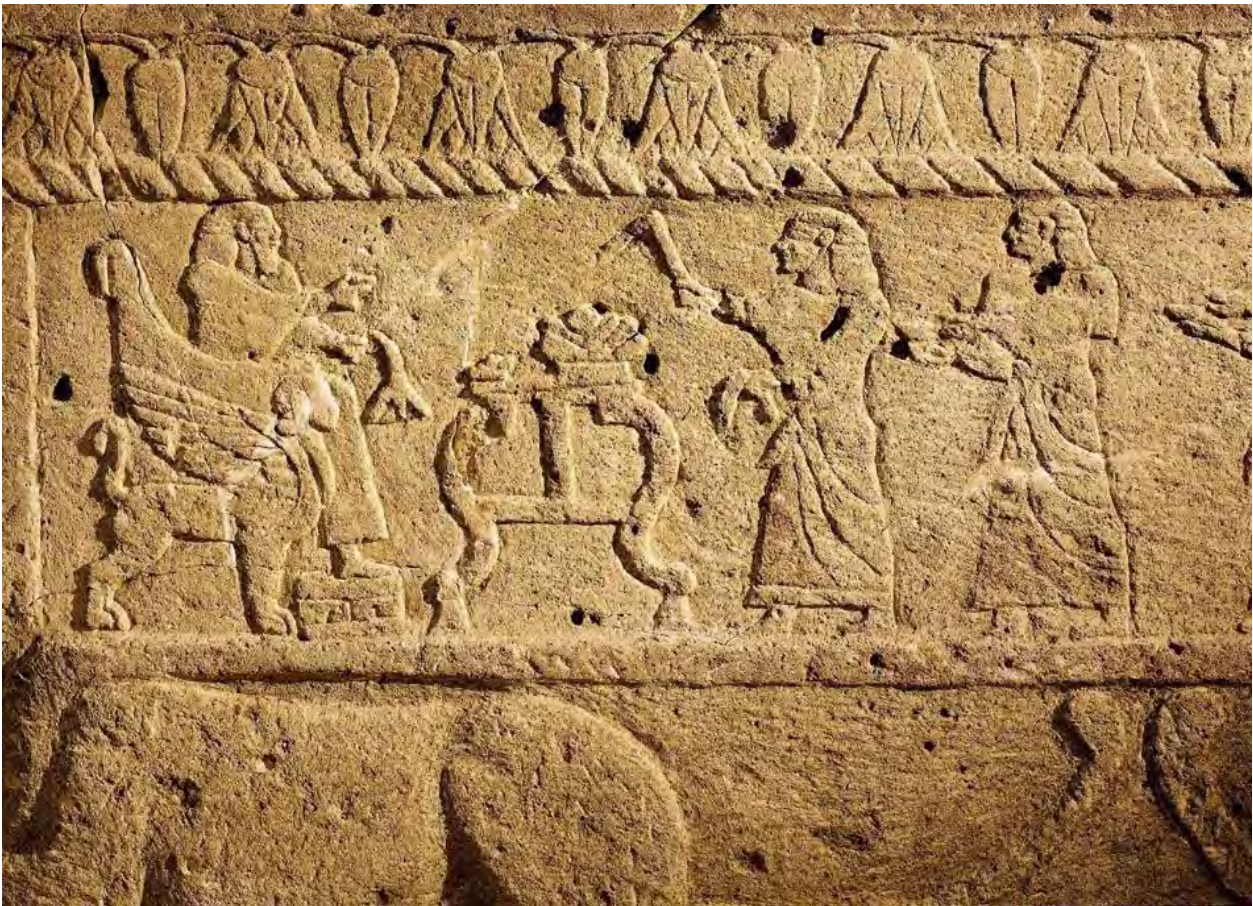


Fig. 14. Escena de banquete del sarcófago de Ahiemhat (Fuente: <http://manuhistori.blogspot.com.es/2014/04/sarcofago-egipcio-ahiram-i-de-biblos-se.html> Consultado el 15.03.2018).

Aunque los testimonios indicativos de este tipo de consumo son los más abundantes, sus implicaciones sociales (compartir comida y bebida) y físicas (transformación de las sensaciones corporales), casi no se han analizado. En este respecto, resulta igualmente interesante prestar atención a la consumición de ciertos animales asociados a posibles banquetes fúnebres (Sutton, 2001; Delgado Hervás, 2008) que, de alguna manera, vendrían a remarcar las relaciones sociales a la par que llevarían de forma implícita una legitimación del poder³⁶. En estos casos, el animal se percibe dentro de una esfera de intencionalidad religiosa y ritual y, por tanto, no pueden ser explicado de manera desvinculadas a estos contextos rituales y funerarios (Alberto Barroso, 1999).

³⁶ Para Mintz y du Bois (2002: 107) la comensalidad ritual supone un escenario de relaciones sociales mientras que para Fernando Quesada Sanz y María del Mar Gabaldón Martínez (2008: 155) el sacrificio ritual implicaría la destrucción de una parte importante de la economía y la alimentación de la comunidad de ahí que su realización fuera necesaria para la cohesión social a través del propio rito.

Ejemplo de ello podemos verlo en las escenas de Tell el-Farah o en el sarcófago de Ahiiram donde puede apreciarse al difunto entronizado rodeado de un cortejo que le ofrecen alimentos.

Para el análisis de la presencia animal en el ámbito funerario, también es imprescindible, hacer mención a su aparición en algunos elementos incorporados a modos de amuletos resultando así, especialmente interesantes, si atendemos al carácter protector que a este tipo de joyas se le atribuye siendo abundante la adopción de una temática de tipo egiptizante en las representaciones de muchos de estos amuletos que, no olvidemos, se trata de una sociedad donde los animales guardan una relación vital con el ámbito del imaginario, las creencias, la vida y la escatología fúnebre. Es relativamente frecuente, por tanto, encontrar este tipo de representaciones, aunque cabría preguntarse hasta qué punto se trata de una inspiración artística e iconográfica o si, su utilización, a pesar de guardar cierta inspiración estética, también conlleva una comprensión y asimilación de su significación religiosa y protectora. Es evidente que el mundo fenicio adquiere una importante cantidad de materiales egipcios como así se atestigua de la utilización de vasos de alabastro en enterramientos que proceden de una reutilización egipcia, pero para el caso concreto de los amuletos, parece que muchos de estos ya acompañarían al difunto como elementos de protección incluso en vida (Jiménez Flores, 2004: 145; Borillo Lobato, 2008: 60). Así, por ejemplo, la serpiente suele ser un elemento recurrente en la aparición de muchos medallones egiptizantes (Quillard, 1979: 78) pero también en alguna representación parietal como en la tumba del Ureo³⁷ de Tuvixeddu (Fig. 15), casi siempre vinculada al disco solar y al halcón (Quillard, 1979).

³⁷ No olvidemos que la serpiente cuenta con una larguísima tradición funeraria y que, representaría una dualidad, ya que, si bien en ocasiones la serpiente se representa con un carácter apotropaico como guardián de la sepultura, en otras lo hace como animal peligroso, cargado de veneno y representante de la muerte. Aunque la serpiente también poseería un carácter significativo en los contextos fúnebres al ser un animal con características regeneradoras, capaz de mudar su piel lo que podría aludir a su vez a la regeneración del propio fallecido.



Fig. 15. Decoración del hipogeo dell'ureo en Cerdeña (Redibujado a partir de Canepa (1983: 134) y a la derecha, casa de la esfinge (Kerkouane): molde de terracota encontrado en la habitación 7 (Mourel, 1969: 182).

Los amuletos no son los únicos ejemplos de iconografía animal ya que también es frecuente, encontrar la representación de animales vinculadas a soportes de piedra como son las estelas funerarias o por supuesto, en soportes arcillosos y cerámicos.

Se hace por tanto necesario, hacer referencia a los numerosos casos de recipientes cerámicos con forma de animales que, en su gran mayoría, presentan picos vertedores (Parrot *et alii*, 1975: 189) relacionándose con *askos* o piezas vinculadas a los contextos funerarios para libaciones muy difundidos por el área de ocupación cartaginesa. No obstante, la aparición de formas de tipo animal no es exclusiva de los contextos funerarios ya que también se han documentado en áreas rituales como, por ejemplo, se muestra en el templo de Baalat Guebal de Byblos o en el templo de los Obeliscos también en Byblos (Parrot *et alii*, 1975: 32-33; 60-61). En cualquier caso, sí que parece que este tipo de recipientes están más relacionados con la representación de especies de tipo terrestre o alados. Y es que muy remarcable es la significación de las aves en los contextos funerarios, en muchas ocasiones, ligadas a interpretaciones alegóricas al alma del difunto o espirituales como sucede para la paloma. Las aves en particular tienen, además, una amplia difusión dentro de las producciones orientales apareciendo frecuentemente como elemento decorativo de numerosos vasos y estando asociadas, en muchos casos, a personajes y divinidades femeninas. Los pájaros y seres alados (López Pardo, 2006: 114-136) por tanto, adquieren una concepción mágica que, por otra parte, también vemos reflejada en otras culturas como la inca (Tantalean Ynga y Pérez Maestro, 2000: 26-37) o nuevamente en la egipcia como por ejemplo se denota de la iconografía de la diosas Isis que, a su vez, se ha visto identificada en ocasiones con la Astarté fenicia y su asimilación con otras deidades tales como la diosa mesopotámica Inanna, la acadia Ishtar o la Tanit cartaginesa, todas ellas representantes de la madre naturaleza, la vida y la fertilidad (Garbini, 1993;

Scherm *et alii*, 1996; Husain, 1997; Poveda Navarro, 1999; Wilkinson, 2003; Marlasca, 2004: 119-132; López Grande y Trello Espada, 2004: 337-352) y por ende, protectoras y garantes del renacimiento del difunto (Ramos Sainz, 1990: 130; Bonnet, 1996: 117-118).

Por último, hay que resaltar la existencia de ciertas máscaras funerarias que, si bien no responden a propiamente a animales concretos, sí que parecen adquirir algunos rasgos y caracteres zoomórficos quizás en un intento de sincretización con los poderes apotropáicos y psicopompos de algunos animales como así podemos ver en algunas de las documentadas en Tharros, en Puig des Molins o Sulcis y que parecen adquirir rasgos felinos o incluso grotescos (Fig. 16). No obstante, las máscaras de tipo animales son frecuentes en otras zonas del Mediterráneo como Chipre (Karageorghis, 1971).



Fig. 16. Máscara de Tharros y Sulcis (Del Vais y Fariselli, 2012).

En este mismo sentido, se debe de hacer mención también a los huevos de avestruz como elementos muy recurrentes vinculados a los ambientes funerarios que están presentes en muchas necrópolis del Mediterráneo (Astruc, 1951; Ramos Sainz, 1990: 108; Savio, 2004; Ruiz Cabrero, 2004: 111-112) y que, si bien en algunos casos aparecen como recipientes a modo de vaso, en otros casos, es habitual encontrar su presencia junto al individuo enterrado, concretamente junto a la cabeza del mismo³⁸. El huevo supone en sí mismo un recipiente protector contenedor de vida en su interior de ahí que, su presencia en el contexto funerario, pueda responder perfectamente a una

³⁸ En la tumba 955 de la necrópolis de Villaricos también se documentó un huevo de gallina a los pies del difunto y otro de avestruz junto a la cabeza (Astruc, 1951: 40).

evocación a la protección de la vida que, en este caso, se traduciría en una protección de una nueva vida en el Más Allá.

3.1. Medicina, religión y magia en el mundo fenicio-púnico

Los fenicios fueron marcadamente politeístas (Lipiński, 1995), y si no lo iniciaron, sí extendieron la creencia de que los dioses eran omnipresentes e intervenían de forma permanente en todos los sucesos de la vida y de las cosas, y de que en sus manos estaba el cambio en el curso de cualquier acontecimiento (Corzo, 1988).

Virus, infecciones y otros preceptos médicos modernos son algo extraño desde una concepción preindustrial de la enfermedad. El estudio de la medicina en la sociedad fenicia, plantea varios retos que hacen difícil aproximarnos a su realidad pasada desde el presente. El escollo más importante, deriva de la propia naturaleza de la investigación histórica y la escasez de fuentes directas que nos ha llegado sobre dicha sociedad, a diferencia de otras como la griega o la romana. Además, a nivel arqueológico, muchos registros arqueológicos son anteriores a los años cincuenta existiendo por consiguiente en muchos casos, faltas de datos que permitan una lectura más profunda a este respecto.

Se sabe muy poco sobre las prácticas médicas de los fenicios y cartagineses, pero consta que uno de los libros del papiro médico egipcio, el *Ebers*, escrito entre 1550-1547 a.C., aunque sólo parcialmente descifrado, lo que sabemos del libro nos permite conocer ciertos aspectos. Los fenicios y cartagineses creían que los azares cotidianos eran causados por una multitud de espíritus malévolos que intervenían en los procesos naturales que a su vez, serían responsables de la aparición de enfermedades (Savona-Ventura, 2002).

Para intentar comprender el sistema médico que estas poblaciones desarrollaron tenemos que recurrir en primer lugar a los escasos testimonios de medicina de Fenicia y especialmente, de Cartago partiendo en primer lugar del elenco divino. Los textos literarios que aquí vamos a considerar son, entre otros, el gran *Ciclo canónico de Baal* (KTU 1.1-6), la *Saga de los Refaim* (KTU 1.20-22) o los referentes a los *Conjuros mágicos* (KTU 1.119, 1.124, 1.100, 1.169, 1.96). En algunos textos de Ugarit -RIH 78/20-, encontramos algunas alusiones a los devenires mágicos de las enfermedades como puede ser un cántico en el que se conjura a unos demonios para que abandonen el cuerpo de una persona y le devuelvan el vigor perdido, algo que pretende lograr invocando al

dios Baal (Cunchillos, 2001: 31). De hecho, a Baal se le identifica como el dios de las nubes, de los truenos, de la lluvia y la nieve que permite vivir a los hombres y, por ende, el dios de la fertilidad, del trigo y de la agricultura, vencedor de la muerte (Lipiński, 1995 :80).

Así, veneraban a varias divinidades que podríamos vincular directamente a la medicina, aunque la principal era *Eshmún*³⁹ o *Sadafra*, que con el paso del tiempo se identificó como el Asclepio griego (Jalabert, 1906: 157-161). En la tradición fenicia, Eshmún tiene en la mano derecha un cetro (báculo) en el cual se enrolla una serpiente y sobre del hombro izquierdo tiene un escorpión (Starcky, 1949). Los símbolos de la serpiente y el escorpión son de carácter benéfico pues significan: uno la renovación, el otro el medicamento sanador y ambos la salud, la fertilidad y la fecundidad (Blázquez, 1999). También se ha encontrado una escultura representación infantil con una dedicación en la base dedicada a Eshmun lo que evoca la función del dios salvador que ejerce a través de las abluciones, especialmente con agua (Lipiński, 1995: 160).

Si las fuentes epigráficas, arqueológicas y literarias sobre Eshmun atestiguan con claridad su carácter sanador, no existe ningún indicio directo, pero tenemos un interesante texto, bastante tardío (de principios del siglo VI d.C.), atribuido al filósofo neoplatónico Damascio (Mettinger, 1998: 111-123), que recoge una historia mitológica de carácter compuesto. Este es el pasaje que nos interesa:

"El Asclepio de Beirut no es ni el griego ni el egipcio, sino otro, auténticamente fenicio. De Sadykos nacieron, en efecto, hijos que aquellos interpretan como Dióscuros y Cabiros. Octavo tras éstos nació Esmounos, que aquellos interpretan como Asclepio. Dado que era el más hermoso y el más joven, al punto de suscitar la admiración de quien lo veía, Astronoe, diosa fenicia, madre de los dioses, se enamoró de él, como narra el mito. Él tenía por costumbre cazar en los valles de la región y, viendo que la diosa lo seguía y, en su fuga, que estaba a punto de alcanzarlo, se cortó los genitales de un hachazo. La diosa, afligida, lo lloró, y lo llamó Peana (o bien: invocó a Pean). Después de haberlo despertado con el calor vital, lo convirtió en dios, y fue llamado Esmounos por los fenicios a causa del calor vital. Otros en cambio opinan que Esmounos significa "octavo", porque era el octavo hijo de Sadykos".

(Traducción de P. Xella (2000: 40))

³⁹ En el sarcófago de Eshmunazor II se habla de la construcción de un templo dedicado a su figura (KAI 14).

Otro famoso relato mitológico era el de Adon y Astarté. En él Adon fallece mientras cazaba un jabalí y Astarté desciende al mundo de los muertos para rescatarlo y revivirlo en primavera (Córdoba de la Cruz, 2017).

Además, veneraban también a Apollon (el dios que en Cartago era relacionado con las curaciones) y a otra divinidad llamada "Baal que cura", identificada después con Astarté que, entre otras cosas, presidía los nacimientos⁴⁰ (Fig. 17). Es muy interesante por ejemplo la inscripción que dedica un personaje femenino llamado Hotlat que expresa una petición genérica de fertilidad (Pla Orquín, 2017: 322), un deseo sintomático y preciso de que el dios Sid puede establecer una progenie para ella: "*Yo voto por el Padre Sid, establezco una progenie para Hotlat. Escucha su voz*".



Fig. 17. Dedicada a Baal y con representaciones de Tanit, procede del *tophet* de Cartago. (Fuente: Museo Británico, Londres. Consultado: 07/07/2019).

A Baal también se le considera el dios de la medicina que se enfrentaría a la muerte. El culto a Baal celebra anualmente su muerte y resurrección, como parte de los rituales de fertilidad cananeos. En Ugarit hay testimonios de este ritual, celebrado periódicamente, que incluía un banquete y sacrificios apotropaicos para aplacar al rey difunto y traspasar su poder asegurando el trono al nuevo rey. En este ritual intervenía la gran divinidad Baal, denominado *Rapiu* en su función de epónimo y jefe de los *rephaim* (Xella 1984) y también *Shepesh*, "iluminaria divina", diosa del disco solar, de carácter psicopompo «Señora de los Rephaim» (KTU 1.161,18-19; Caquot *et alii*, 1974: 464; Xella, 1981: 230; Labat *et alii*, 1970: 435). Estos cultos a los antepasados en el mundo fenicio-cananeo explican la preocupación por la descendencia, pues la falta de heredero suponía la desaparición del grupo familiar y la ausencia de los ritos funerarios necesarios para el reposo del muerto (Xella 1984: 92), como refieren poemas míticos como el del Rey Keret, el de Danil y Aqhat

⁴⁰ Cerca de Sidón, Astarté se menciona junto a Eshmun en las dedicatorias de tres estatuillas de niños del templo de Eshmun (Lipiński, 1995: 136).

(Caquot *et alii*, 1974: 399; Xella 1979: 151) o el de los *rephaim* (Caquot *et alii*, 1974: 461). De hecho, podemos definir a los *rephaim* como ancestros deificados, reales o tribales que se suponen que cumplen la función de sanadores, proveedores de vida, fertilidad, protectores de la familia o clan (Lipiński, 1995: 189).

Baal fue un dios cananeo con poderes mágicos para prevenir las enfermedades, e introducido en Egipto por los hicsos y por los comerciantes fenicios (Moscatti, 1988), de quienes era también protector de la navegación. Por otra parte, el término cananeo Baal-Zebul ("príncipe Baal"), uno de los títulos del dios Baal, también le llamaban "Señor de las moscas", derivado del "Baal-Zevuv" hebreo, que tan citado aparece en la Gehenna semítica. En el texto persa Vendidad está escrito que tan pronto una persona muere, este dios entra en el cadáver en forma de mosca, y este dios, por ende, será asociado a la muerte, al mal y a lo diabólico. Así Caldeos, Filisteos o Fenicios asociaban la mosca con Belzebul (Belcebú) deidad semítica de las ciudades de Beel, Ekron o Baal, al que también llamaron "Señor de las moscas" (Montserrat, 2013).

En general, estos mitos, podrían entenderse como elementos constituidos de una cultura común lo que confería a las creencias y la religión un elemento clave en la creación de una identidad colectiva pero que, a su vez, estaba muy emparentada con cultos y prácticas llevadas a cabo en otras religiones y que denotan el intercambio de conceptos de un ideal religioso con esquemas compartidos por varias religiones donde la religiosidad se manifiesta en lo público y en lo doméstico basado en pedir la intervención o ayuda divina (Córdoba de la Cruz, 2017).

De hecho, entre los amuletos egipcios también encontramos algunos tipos interesantes como el dedicado a la diosa Isis amamantando su hijo Horus, que se documentó en una especie de fuego ritual que también aparece en un enterramiento de inhumación. Isis personifica la magia, la fidelidad y la figura materna como así se aprecia en las numerosas representaciones en las que ella aparece tocándose los senos o dando de mamar a niños. Esta misma iconografía las encontramos en Cartago en dos asas de espejos (Fig.18) representan diosas apretándose los senos (Fig. 19) (Bisi, 1968; Moscatti, 1972; Parrot *et alii*, 1975: 182).

Fig. 18. Mango de espejo donde aparece una diosa apretándose los senos de la necrópolis de Douïmès (Bisi, 1965: pls. I-II).



Como ya hemos señalado, se trata de un amuleto con carácter protector, de la misma forma que Isis protegió a su hijo, los amuletos de esta diosa podrían proteger a los hijos de otras mujeres, tanto en el mundo terrenal como en el Más Allá. En relación con esta faceta de la diosa, de madre protectora⁴¹, se nos aparece como una clara defensora de la infancia, por lo que parece lógico su presencia en los enterramientos infantiles, por ello es posible pensar que la madre que ha perdido a su hijo se encomendara a la diosa, como madre que es, para la protección de su hijo ante aquellos peligros que este pudiera encontrar en su tránsito al Más Allá. La presencia del amuleto serviría de fuerza protectora para su portador.



Fig. 19. Isla Plana, Terracota del siglo V a. C. Museo Arqueológico de Eivissa y Formentera. (Orsingher, 2020: 153).

⁴¹ El tema de Isis amamantando a Horus tiene gran arraigo en el ámbito fenicio oriental, figurando en las copas metálicas fenicias de Chipre o en escarabeos (Clerc, 1991:107).

Dada la gran implantación de la diosa en este ámbito, pudiera sugerirse su asimilación o identificación con Astarté⁴² (Fig. 20); una prueba a este respecto sería la inscripción con una dedicación a esta diosa, existente en una estatuilla de Isis curótrofa (Culican, 1968: 69-92). En Rabat, también fue desenterrado un raro contenedor de amuleto de bronce en 1968 cuyo tubo hueco contenía un trozo de papiro enrollado con una escritura fenicia y una figura de la diosa Isis (Geuder y Rocco, 1975: 5-6).

El texto representado en el papiro ilustra las palabras de Isis (Geuder y Rocco, 1975: 12):

Ríete (...) Corazón fuerte de tu enemigo Burla, debilita y ataca al adversario,

... Despreciarlo, aplastarlo ... Átalo, Cuélgalo sobre el agua.

Las palabras anteriores constituyen la oración de los muertos para guiar al difunto en su camino hacia el Más Allá (Geuder y Rocco, 1975: 15).



Fig. 20. Estelas del tophet de Mozia. Las estelas nº 799, 802 y 832 presentan la tradicional iconografía de Astarté-Tánit de estilo egipciante (Moscati y Uberti, 1981).

⁴² Como puede verse muy bien en las representaciones de las divinidades fenicias que, como es el caso de la estatuilla de personaje divino (tal vez el dios Ptah) procedente de Cádiz, suelen estar representadas con un gran influjo egipcio tanto en la vestimenta como en las poses o caracterización en general. Así, por ejemplo, la Baalat fenicia fue identificada con la diosa Isis-Hathor. En otros casos como es el de la diosa Astarté, a menudo relacionada con Tanit, es identificada con la antigua divinidad mesopotámica Istar. Con la llegada púnica, será precisamente las divinidades de Tanit y Baal Hammón las divinidades que alcanzarían la hegemonía sobre el resto de divinidades y cuyo culto adquirirá un gran desarrollo y expansión de la mano de la expansión cartaginesa por el Mediterráneo (cit. en Prados Martínez, 2007: 141-144).

A cuyo culto, incluía la prostitución sagrada llamada “hierogamia” (Jiménez Flores, 2002) constatada en Babilonia y entre los fenicios en los templos de Tas Silg, Pafos, Es Cuyram, Kition, Erice, Pyrgi, Sicca Veneria, Biblos, etc., al servicio de Astarté y que llegó a ser práctica esparcida por todo el Mediterráneo, y que consistía en prostituirse en un templo simulando la unión con la deidad con fines iniciáticos y religiosos destinados a la fertilidad (Montserrat, 2013). No debe de extrañarnos esta imagen de la mujer si nos detenemos a analizar a la princesa tiria Elisa-Dido, fundadora de Cartago (Virg. *Aen.* IV), quien mitifica la posible participación de las mujeres fenicias en los altos asuntos políticos de su época, dentro de los tópicos con que vieron a las mujeres de su cultura los textos clásicos, dotándolas de una perniciosa sensualidad (López Beltrán y Aranegui Gascó, 2011: 83). Dentro del clero fenicio, la actividad femenina de mayor importancia era la de suma sacerdotisa del Baal, una actividad que, en caso de ser ocupado por una mujer, solo podía acceder un miembro de la familia real, principalmente la reina. Las fuentes escritas no dicen cómo se construía y se reflejaba en ellos la participación femenina, pero la epigrafía en la necrópolis cartaginesa de Santa Mónica y el tofet de Cartago aportan datos muy relevantes al respecto, tales como que estas mujeres pertenecientes a la aristocracia urbana adquirirían una formación específica desde la infancia, una preparación también aplicable al contexto fenicio. Gauckler (1915: 398) describe así la excavación de lo que él llamó la “tumba de la sacerdotisa”:

“El esqueleto, el de una mujer, tal vez de una sacerdotisa, está tendido, el cráneo vuelto hacia el este, hacia la puerta: sostiene todavía en la mano izquierda un gran espejo de bronce, y en la derecha, pesados címbalos del mismo metal.

La muñeca izquierda desaparece bajo un brazalete de perlas, de escarabeos, de figurillas diversas; el brazo derecho ostenta varios aros de plata y de marfil. Los dedos están repletos de anillos de plata y una sortija de oro, con cuatro cinocéfalos grabados en el engaste; en la oreja izquierda, un colgante de oro con la cruz en T (tau); en el cuello, un gran collar de oro macizo formado por cuarenta elementos de formas variadas, simétricamente dispuestos a ambos lados de un broche central, donde figura un creciente en turquesa que cae sobre un disco de ja-cinto. Otro collar de plata completa el juego. Un aríbalo y un alabastro corintios con figuras, un gran frasco de esmalte cubierto de una lámina de oro, una estatuilla de pasta vítrea policromada, todo de estilo egipcio, discos de huevos de avestruz pintados, cerámicas y una lucerna completan este ajuar ...”

(Gauckler, 1915: 398)

Raros son los trabajos que se han centrado en la mujer cartaginesa (Chérif, 2010; Fantar, 1994; Ferjaoui, 1991; Jiménez Flores, 2002). En este sentido, las terracotas halladas en las tumbas son fundamentales para nuestro objetivo ya que el acto de amamantar⁴³ (Fig. 21) o el representarlas pariendo⁴⁴, viene a señalar una vez el carácter propiciatorio de la fecundidad⁴⁵ y la vida eterna que se atribuía sin duda a algunos amuletos. Es interesante remarcar el uso terapéutico que podría haber tenido la leche materna que parece incluirse en algunas recetas médicas (Budin, 2011: 145) donde se le atribuiría propiedades mágico-profilácticos como “leche divina” (Fig. 22 y Fig. 23) contra distintos males (Laskaris, 2008: 460). En las tumbas fenicias se encuentran también pequeños amuletos de vidrio con figura de falo⁴⁶, que también ya hemos citado. El mismo efecto tenía la desnudez femenina, el sexo femenino (Fig. 24).



Fig. 21. Terracota de Puig des Molins amamantando a un niño con un vaso biberón. (Fuente: MAEF 2527).



Fig. 22. Vaso biberón de Tharros (Guirguis, 2017: 344).

Además, las de las necrópolis de Cartago y Puig des Molins son útiles para mostrar un alto grado de participación femenina.

⁴³ Desde el punto de vista biológico, la leche materna post-parto representa una parte dentro del proceso reproductivo de los mamíferos pero también es importante desde el punto de vista cultural. Para el ámbito fenicio-púnico no tenemos muchos datos que nos hablen acerca del proceso de la lactancia pero podemos remitirnos a las fuentes cananeas y concretamente, al relato del nacimiento de Sabra y Salimu (Del Olmo, 1981; Ferrer y López-Beltrán, 2020) (KTU 1.23).

⁴⁴ Unas veces muestra la vulva, como si fuese a parir, levantando las piernas. En ocasiones, es la cabeza de un niño que nace la que nos indica que no se trata de una figura erótica sino de una mujer que da a luz. Otras veces, en cambio, ya sostiene al niño entre los brazos. Otras le amamanta.

⁴⁵ En Tharros se documentó una placa con un relieve femenino en estado de embarazo (Acquaro, 1984).

⁴⁶ Muy difundidos en varios tophets, necrópolis y santuarios de la salud del Mediterráneo púnico, llenos de fertilidad y valores auspiciosos (Fariselli, 2018).

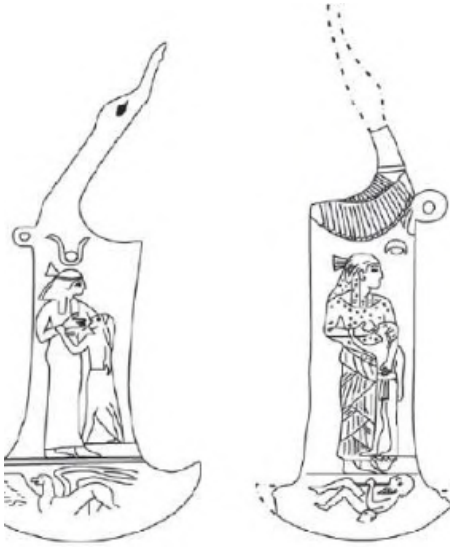
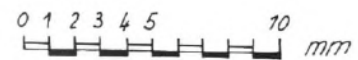


Fig. 23. Navajas de afeitarse donde se representa el acto de amamantar (Delattre, 1900: 501).

Fig. 24. Figurilla femenina desnuda de pasta vítrea procedente del hipogeo nº 14 de la necrópolis de Puig des Molins (Fernández, 1992).



FIG. 3839 M.A.I.



Entre otras deidades fenicias encontramos a Reshef, dios guerrero, dueño de las calamidades (Montserrat, 2013). También encontramos representaciones del ojo *udjat* que, en el mundo egipcio, representa el ojo de la luna que había sido dañado durante una de las contiendas que el dios había sostenido con Seth y que después curó el dios Thot⁴⁷ (Fig. 25). Aunque también podría el término ser aplicado al ojo solar, el “sano” como opuesto al “herido”. Puede, por lo tanto, simbolizar los dos ojos de Horus, el sol y la luna, tal como refleja la existencia de representaciones de ojos derechos y izquierdos (López Grande, *et alii*, 2014: 514). En el mito osiriaco Horus ofreció el ojo sano a su padre muerto que le devolvió la vida, razón por la cual seguramente pasará a ocupar un lugar destacado entre los amuletos fúnebres, considerándose que incluso podía sustituir las ofrendas de alimentos en el ritual diario (Andrews, 1994: 43). El ojo, y por lo tanto la mirada, en muchas culturas antiguas es un elemento perturbador, con la mirada se “puede dañar” y un ojo puede atraer las miradas y desviarlas del sujeto que lo porta, por ello son frecuentes los hallazgos de amuletos en todas las culturas para neutralizar “el mal de ojo” (Vázquez Hoys, 2007: 146-149).

⁴⁷ También se han encontrado amuletos que representan a Thoth con cabeza de ibis o de perro en tumbas maltesas. Thoth fue considerado un gran médico y mago que actuaba como médico del dios Horus. Era considerado como el dios de la magia, y era el árbitro entre los dioses y tenía el conocimiento que necesitaban los muertos para pasar con seguridad por el inframundo (Savona-Ventura, 2002).



Fig. 25. Ajuar de la Inhumación infantil del pozo del Hipogeo 7 de Puig des Molins: prótomo femenino, huevo de avestruz, amuleto del dios Thoth, escarabeo y 36 cuentas de collar de pasta vítrea (Rivera-Hernández, 2020: 1928).

Además, se ha documentado un amuleto en forma de corazón (Fernández y Padró, 1986: 62-63) en una tumba infantil que, en el mundo egipcio, representaba el órgano más importante del cuerpo humano, puesto que creían que en él residían la inteligencia y la memoria, fuente de todos los sentimientos y acciones. Por ello, era pesado en el juicio de Osiris (Fig. 26) (Arroyo de la Fuente, 2017: 99), con la finalidad de comprobar si su poseedor era digno de entrar en el Más Allá. Aunque era un amuleto con carácter funerario (Fig. 27), en el mundo egipcio se depositaba entre las vendas de la momia, también se ha documentado su uso en vida, muestra de ello son las representaciones de Sennefer, un personaje del Reino Nuevo, que podemos encontrar en la decoración mural de su tumba, donde este aparece llevando en el cuello dos ejemplares de este amuleto (López Grande *et alii*, 2014: 498). Precisamente un amuleto de oro excavado en Ghajn Klieb, al oeste de Rabat, Malta, representa la figura de Horus con cabeza de halcón y Anubis con cabeza de chacal. Las dos figuras estaban soldadas juntas en la base y la parte superior. A pesar de su llamativa apariencia egipcia, se considera que las figuras son muy probablemente de fabricación fenicia oriental. Anubis era la deidad egipcia que presidía el embalsamamiento de los muertos. El nombre significa vigilante y guardián de los perros. Presidía la morada de los muertos, conducía al difunto a la sala del juicio y supervisaba el pesaje del corazón (Savona-Ventura, 2002).

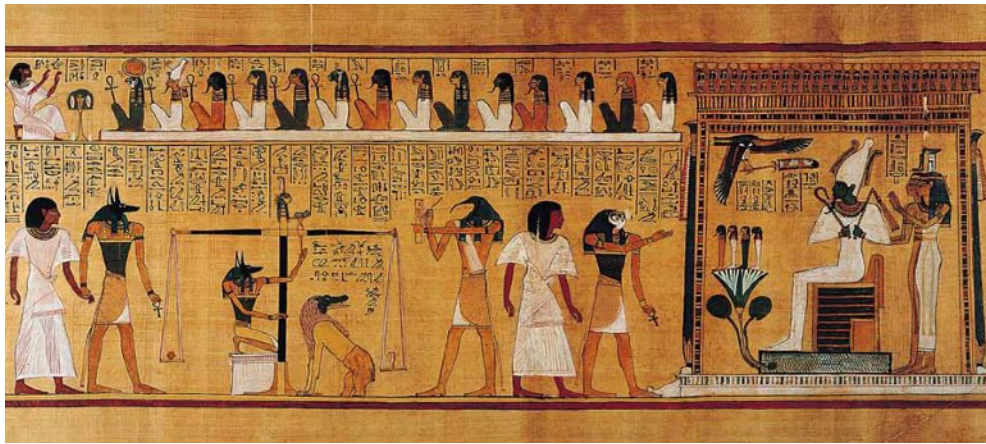


Fig. 26. Juicio de Osiris. Papiro de Hunefer (Hoja 3). Londres, British Museum (Arroyo de la Fuente, 2017: 99).

De esta forma, uno de estos amuletos que podemos considerar que fueron utilizados con una finalidad salutífera sería el conocido como nudo hercúleo, representado por ejemplares hallados en sepulturas de Cádiz, Ibiza y Villaricos del siglo IV a. C. (Almagro Gorbea, 1986: 12), usado en Oriente, Grecia y Roma pues se pensaba que favorecía la fertilidad y que las heridas sanaban antes si las vendas que las protegían eran atadas con este tipo de nudos (López de la Orden y Pérez López, 1985: 83-87), sin olvidar que, como recoge Plinio (XXVIII, 63-64), las mujeres romanas se ceñían estos nudos a la cintura pensando que así favorecían el parto.



Fig. 27. Amuleto en forma de corazón humano de Puig des Molins (Fernández y Padró, 1986: 62).

Por su parte, la investigadora Brigitte Quillard (1979), en su estudio de los amuletos de Cartago, reconoce la iconografía de la mandrágora, planta con poderes mágicos para numerosas culturas (Bobillo Lobato, 2013) y relacionada también con la fecundidad (Pisano, 1990: 60).

Ciertamente, no es tarea nada fácil intentar dilucidar entre la gran cantidad de amuletos que los fenicios pudieron usar en su vida cotidiana cuáles tenían una finalidad médica o curativa, sin que en modo alguno debamos olvidar que, a lo largo de toda la Antigüedad, e incluso en poblaciones actuales, no pocos objetos empleados como adorno personal tienen, además de su vertiente estética, otra de indudable carácter mágico (Mastrocinque, 2006: 92-96). No obstante, en

todos los ejemplos funerarios analizados vemos también una intrínseca relación entre muerte y regeneración vital.

Consideramos, pues, que los amuletos (Velázquez Brieva, 2003: 97-142) no tendrían para los fenicio-púnicos un carácter de meros adornos, sino que traerían aparejadas concepciones de más profundo significado (Acquaro, 1977: 15, 31). Para J. Vercoutter (1945: 286) la abundancia y la naturaleza de los amuletos empleados por los cartagineses, muestran que conocían la magia egipcia a la que fueron fieles hasta el final de su historia. G. Scandone (1981: 68-70 y 1984: 161) considera que de acuerdo con los textos de Ugarit, la superioridad egipcia sobre las ciudades de la costa sirio-palestina se habría sentido sobre todo desde el punto de vista tecnológico mientras que, por ejemplo, las ideas y conceptos propios de la cultura egipcia no habrían hecho presa, mas que en algún caso particular, en el dominio de la especulación religiosa. S. Moscati (1974: 2) señala que la importación y la imitación de los amuletos serían el vehículo con el cual pasarían a Cartago las concepciones y creencias egipcias, tanto religiosas como mágicas en especial. Así, considera que en los amuletos adoptados en este ámbito del mediterráneo centro-occidental, gozan de preeminencia los amuletos que tienen una función mágica específica; mientras que para R. Castelo (2001: 113) los usuarios occidentales de estos amuletos debieron conocer los entresijos mitológicos/teológicos que les confieren su poder, ya que raramente un hombre antiguo se atrevería a usar un amuleto determinado, cargado de poderes mágicos sin saber, o creer saber, lo suficiente sobre el tipo de amuleto llevado; como mínimo el portador conocería qué representaba, y para qué servía, es decir sus atributos de protección.

También es posible encontrar muchos amuletos de diferentes representaciones del parte del cuerpo humano, especialmente púnicos como manos extendidas o con el puño cerrado, pies (Fig. 28) o genitales masculinos (Velázquez Brieva, 2007: 97-142).



Fig. 28. Amuleto de pie con sandalia procedente de la necrópolis de Villaricos (Moscati. 1988, fig. 4).

Merece la pena detenernos en la iconografía de la mano y la extensión que tiene en el Norte de África y en el Magreb (Collado Moreno, 2018) siendo muy común su representación en estelas pétreas que, en su mayoría, proceden de contextos rituales y funerarios como pueden ser los *tophets* y, en cualquier caso, suelen aparecer en asociación a otras iconografías e incluso a inscripciones. En su mayoría, es común la representación de signo de Tanit (Fig. 29) o elementos asociados a la diosa como el creciente lunar, las rosetas⁴⁸ o las aves así como elementos de carácter astral tales como las aspas⁴⁹ (Fig. 30). En las estelas suele aparecer desde la cara interna en gesto de “salutación”, preferentemente la mano derecha⁵⁰ aunque en ocasiones, encontramos las dos, apareciendo también el antebrazo o parte del mismo (Collado Moreno, 2018).



Fig. 29. Estela procedente de Cartago (Parrot *et alii*, 1975: 166).

Fig. 30. Vaso cerámico ibérico donde se aprecia una divinidad femenina con una mano levantada y decoración de rosetas (Belén y Escacena, 2002: 165).



Muy curioso es que también se encuentran imágenes relacionadas con el sacerdocio masculino⁵¹ (Fig. 31) o algunas identificadas al dios Ba‘al, consorte de Tanit, que para autores como Ferrón (1975) vendría a ser una demostración del poder del propio dios. No obstante, en su gran mayoría parece vincularse a una divinidad maternal (Fig. 32) (Prados Torreira, 2013), a menudo relacionada con la importancia de la mujer dentro de los propios ritos⁵²

⁴⁸ Es frecuente, a lo largo de toda la iconografía oriental, la asociación entre estos elementos y los atributos de la diosa Astarté (Pisano, 1990).

⁴⁹ Vinculación astral que también estaría presente en otras sociedades como es el caso de las manos del disco solar del Egipto del Imperio Nuevo o las representaciones de carácter ibérico.

⁵⁰ Comúnmente asociada a la racionalidad tal y como define J.E. Cirlot (1958) en *El diccionario de los símbolos*.

⁵¹ Debemos señalar como rasgo común al mundo fenicio-púnico que las mujeres solo podían ejercer este máximo cargo en los templos cuya consagración fuese a una divinidad femenina, no queriendo significar esto que los hombres quedasen excluidos.

⁵² En este sentido, uno de los registros de mayor valor es el hallazgo de la Necrópolis de los Rabs o de Santa Mónica (Cartago). Entre los sarcófagos se ha identificado una sacerdotisa del templo de Tanit (Rodríguez Muñoz, 2012: 155). Mención que también merece el hallado en la necrópolis de Kerkouane (Cartago).



(Jiménez Flores, 2002: 9-20), especialmente, los relacionados con la fertilidad (López Beltrán y Aranegui Gascó, 2011: 83-94) que en época romana seguiría siendo importante con la diosa *Dea Caelestis* (Oria Segura y Escanea Carrasco, 2016: 99-115). Si bien, puede entenderse como un gesto de oración o plegaria, también puede verse desde una perspectiva apotropaico y protector de alejar los malos espíritus (Collado Moreno, 2018).

Fig. 31. Estela del siglo IV a.C. procedente de un tofet donde puede apreciarse un personaje masculino junto al signo de Tanit (Parrot *et alii*, 1970: 168).



Fig. 32. Terracota femenina de Cádiz en gesto de salutación (Cruz Ceballos, 2011: 201).

Esta iconografía es recurrente en el mundo púnico encontrándola también en pasadores para el pelo de la necrópolis de Cartago, en el sector de Borj Jedidr, donde la mano derecha con un pulgar tan largo como los otros dedos (Delattre, 1899: 555-556).

Además de los amuletos con la mano abierta como los encontrados en la necrópolis siciliana de Palermo o la necrópolis de Tharros, en Cerdeña, es también común encontrar la iconografía de la mano con el puño cerrado a modo de “higa” (Fig. 33) (Collado Moreno, 2018) en diversos colgantes utilizados como amuletos tal y como se testimonia de los numerosos registros encontrados en el Mediterráneo Occidental y especialmente, en el Norte de África, asociados a contextos funerarios para los que muchos autores, además de proponerles un carácter protector, los han vinculado a una posible significación sexual (Petri, 1972) o marina (Franco Mata, 1986: 140).



Fig. 33. Amuleto con las manos cerradas procedente de la necrópolis de calle Beata expuesta en el Museo de Málaga (Fuente: elaboración propia).

Uno de los indicios que conocemos a favor de que los amuletos podrían haber tenido para los fenicio-púnicos un significado de protección en el Más Allá, aparte del hecho de ser incluidos en la tumba, es el texto púnico inscrito en una lámina de plata

contenida en uno de los característicos estuches porta-amuletos procedentes de Cerdeña, donde se hace referencia a “los señores de la balanza” con alusión probable a los dioses que en la escatología egipcia intervenían en el juicio de las almas (Garbini, 1982: 462-463).

En relación a las fuentes textuales, no ha quedado ningún tratado de fármacos, pero Dioscórides habla en su obra de la farmacopea cartaginesa. Hay recetas para tratar a los enfermos, en las que se utilizaban como compuestos básicos el azafrán, la mirra, el nardo, la pimienta blanca, el aceite de oliva y de rosas, las lentejas, el vino, la canela, el sésamo, el comino y la miel. También daban en ceremonias funerarias granadas a los presentes con el fin de alargar su vida, y el vino se utilizaba como sustancia medicinal. Más concretamente y para fechas más antiguas, en la biblioteca de Ugarit (1600 a. C.), se han encontrado tratados de medicina y escritos que describen remedios contra enfermedades, uno de ellos es este remedio contra la borrachera:

“Esto es lo que ha de ponerle a su enfermo: aplicar sobre su frente, cabeza, garganta y ombligo pelo de perro⁵³ mezclado con jugo de olivas tiernas. Con eso sanará”.

(Del Olmo Lette, 1998)

No obstante, los testimonios arqueológicos nos dejan entrever que estas eran medicinas impregnada de creencias mágico-religiosas a las que se atribuían distintos efectos curativos y protectores lo que, a su vez, se traslada y refleja en el mundo de ultratumba. Ejemplo de ellos, son los numerosos amuletos y animales como fuentes de prevención o cura de enfermedades.

“La piel con (un cuchillo de) piedra desgarró,

las dos trenzas [con una navaja] (de afeitar),

(se) laceró las mejillas y e! mentón. [Roturó] la caña de su brazo

⁵³ Para algunos investigadores el pelo de perro es realmente eso, pero para otros es tomillo molido (Del Olmo Lette, 1998).

aró como un huerto su pecho,

como un valle roturó su dorso. < Alzó su voz y exclamó>:

¡Baal está muerto! ¿Qué va a ser de! pueblo?

¡El hijo de Dagón! ¿Qué va a ser de la multitud? En pos de Baal vamos a bajar a la (tierra)”.

(KTU 1.6 I)

Todo esto nos deriva en un segundo problema acerca de las prácticas médicas en las sociedades fenopúnicas y que deriva de nuestra concepción actual de la misma ¿qué entender por medicina en el mundo antiguo? ¿realmente se puede separar del mundo de las creencias?

Siguiendo lo propuesto por muchos autores como P. Xella (1976: 103-110) pensamos que, en estas sociedades, ambos elementos actuar en una simbiosis. De hecho, incluso a día de hoy puede decirse que todavía el ser humano, ante problemas de salud, además de a la medicina también busca respuesta en lo mágico-religioso algo que se acrecienta más cuando hablamos de sociedades que estaban mucho más en contacto con la naturaleza.

Es Plinio el Viejo (XXX, I, 9; Acquaro, 2007: 93) quien, al hablar sobre los orígenes de la magia, menciona a un tal Dárdano de Fenicia como uno de los más célebres y reputados magos de toda la Antigüedad, cuyas obras habrían sido difundidas, según la creencia popular, por Demócrito tras recuperarlas de su propia tumba. Esto lo vemos también recogido claramente en algunos textos como por ejemplo en el relato de la Epopeya de Kirta donde se narra la enfermedad del rey y como Ilu recurre a la magia para salvar a Kirta:

“Y dijo el Benigno, Ilu el Bondadoso: ¡Sentaos, hijos míos,

En vuestras sedes, en vuestros tronos principescos!

Yo mismo haré un encantamiento y dispondré,

dispondré a la que arroje la enfermedad, expeliendo la dolencia.

*De [barro] llenó [su mano], con óptimo barro [su diestra]; modeló con sangre (?) soplando... [con
sangre (?) del dragón/Tunnu...del dragón (?)]...*

Una copa [tomó en su mano], un cáliz [en ambas manos]:

*De la ciudad [espanta a Môtu], [de la villa] ahuyenta [al enemigo]: [expulsa] la enfermedad...
[arroja] la dolencia...”*

(Traducción de José María Blázquez en *Dioses, mitos y rituales de los semitas occidentales en la antigüedad* (2002: 81)).

A su vez, este texto alude a la mitología fenicia, concretamente, vemos como se menciona a Mot representante de la enfermedad. Para ellos, la falta de salud, se debía por tanto a la acción de algún ser sobrenatural, ya sea porque éste haya dejado de protegerles o porque se convierta en su enemigo. Tal extremo queda expuesto claramente en algunos textos de Ugarit (RIH 78/20), como puede ser un cántico en el que se conjura a unos demonios para que abandonen el cuerpo de una persona y le devuelvan el vigor perdido, algo que el oficiante pretende lograr invocando al dios Baal (Cunchillos, 2001: 31).

Para entender esto tenemos que remitirnos por tanto a una de las partes de las tablillas de Ras Shamra, que contienen el ciclo canónico de Baal, donde se muestra el episodio de la lucha de Baal contra Mot, dios de la muerte y la esterilidad, contraposición de Baal y ante el cual este perece al ser tragado (KTU 1.5.I, 24-30). En estos textos, se muestran, además, un rasgo muy importante de la religión fenicia como es el vínculo entre la diosa Astarté con el mundo de ultratumba a través del mito de la resurrección de su consorte Baal (Del Olmo, 1991). Concretamente y por lo que se refiere a los ritos dedicados a la resurrección y a la inmortalidad, podemos decir que estos fueron constantes en el mundo fenicio, como en el púnico. Encontramos menciones a celebraciones en honor de las más importantes divinidades, a las que se atribuían mitos de muerte y resurrección con carácter anual como Adonis, Melkart y Eshmún. En dichos ritos, siempre aparece el fuego y el agua como elementos primordiales, tal como queda constancia en la decoración de algunos de los monumentos funerarios (Prados Martínez, 2008: 87). De hecho, el agua⁵⁴, como agente físico de la naturaleza, ha sido utilizada desde la antigüedad con fines higiénicos y terapéuticos y no son pocas las sociedades que veían en ella un valor mágico y divino (Torres Pascual, 2014).

⁵⁴ En varios lugares de la antigua Fenicia como Kition se han encontrado santuarios a los que se realizaba peregrinajes terapéuticos habituales cuyo objetivo era sanar a través de ritos hidromórficos, y que para ello poseían unas instalaciones hidráulicas importantes. El agua es considerada un elemento purificador en muchas religiones o culturas. Asimismo, esa idea de río o agua como elemento separador del mundo de los vivos y el de los muertos está muy presente en la religión del Antiguo Egipto (Guidotti y Cortese, 2002).

Concretamente, entre los textos reales más famosos encontramos los del sarcófago del rey Ahiram de Byblos, el del Eshmunazor o el del rey Tabnit (KAI 13) (Zamora López, 2003) donde se hace una clara alusión a Astarté vinculada esta vez a la figura del rey, así como a los *rephaim*⁵⁵ guiados por Baal como vencedor de la muerte (Calderón Nuñez, 2009: 69; Prados Martínez, 2008: 76).

Astarté parece relacionada a su vez con la fecundidad y que se asocia en ocasiones con Eshmún como anteriormente ya vimos (Bonnet, 1996: 34 y 49). Atribuciones a una diosa madre que, por otra parte, también han sido estudiadas para la zona de Cádiz (Marin y Belén, 2006) a través del análisis iconográfico de algunas figuras de culto halladas en la necrópolis llegando a la conclusión de la existencia de una adoración a una diosa con atribuciones de madre nutricia, *potniatheron*, diosa alada y en relación con el mundo de la muerte.

No debemos olvidar otros dioses que, como acontece con Bes (Fig. 34), fueron importados en este caso desde Egipto, al tratarse de una deidad que gozó de una gran popularidad al ser muy propicia para lograr un feliz embarazo y un parto sin problemas, siendo, así mismo, una deidad protectora de los recién nacidos, evitando que los espíritus maléficos pudieran hacerles daño ya que de la vida que nacía dependía la continuidad de la especie, de la familia. Todo ello, sin que dejemos de mencionar el papel que cumplía a la hora de preservar la salud de los adultos durante el sueño (Nunn, 2002: 123-124; Toro, 2006: 115-120; Jiménez Flores, 2009: 125). Se trata de una deidad africana de origen pero popular en Egipto y Asia occidental. La gente lo tenía alrededor cada vez que se sentían particularmente expuestas a los espíritus, y se consideraba que la mujer parturienta corría un riesgo particular de ser presa de los malos espíritus debido a su debilidad y preocupación. Bes presidía así la procreación y era considerado como un protector de las madres embarazadas. También era un dios del matrimonio y presidía el baño de mujeres.

⁵⁵ Los textos ugaríticos KTU 1, 161 los cita cuando los habitantes de Ugarit iban a la tumba del ancestro a orar por él, lo alimentaban, hacían banquetes en su honor y les llevaban ofrendas (Parrot, 1939; Mazza, 1975; Calderón Nuñez, 2009: 69; Prados Martínez, 2008: 76-77). Pero, además, estos *rephaim* tendrían una posición destacada en el Más Allá y estarían especialmente implicados en la protección de los monarcas. El culto a los *rephaim* (Caquot, 1981; Xella, 1981: 279; id. 1979). tenían un carácter más o menos divino, existiendo indicios de su heroización. Los *rephaim*, equivalentes a los *Dii Manes* (KAI 117; Labat *et alii*, 1970: 439), vivían en el mundo subterráneo y eran benéficos (Caquot *et alii*, 1974: 465; Fantar, 1970: 17), pues daban a los vivos salud y fecundidad, siendo protectores de la familia, especialmente de la del rey, así como del palacio y de la ciudad, estando también relacionados con la fecundidad agraria.

Toueris era otra popular diosa egipcia protectora del parto y simbolizaba la maternidad y el amamantamiento. Fue representada como un hipopótamo hembra con mamas colgantes de pie sobre sus patas traseras y sosteniendo el signo jeroglífico de protección en una pata y el signo de vida en la otra (Savona-Ventura, 2002).



Fig. 34. Representación del dios Bes (Martín Ruiz, 2016: 112).

Como decimos, en esto no se diferenciaban mucho de otras sociedades del mundo antiguo, como Egipto donde no sólo los dioses, demonios y seres humanos vivos podían estar en el origen de un mal, sino también los muertos (Nunn, 2002: 126-127). Esta creencia, estaba igualmente arraigada en Mesopotamia como ponen de manifiesto algunos textos sumerios, acadios y babilonios en los que los demonios persiguen a las personas para insuflarles el mal de forma casi siempre agresiva y dolorosa, pasando acto seguido a ocupar su cuerpo intentando no salir de él (Couto, 2007: 5 y 10-11). Del mismo modo, las tablillas hititas manifiestan una idea similar, ya que pensaban que el enfermo se había vuelto una persona impura (Álvarez-Pedrosa, 2004: 94). Esta presencia de dioses “extranjeros” no debe de extrañarnos, puesto que en la cultura fenicio-púnica, no parece ser excluyente su propio panteón de dioses con la existencia de los dioses de otros pueblos. En relación a esto, en la zona de Tiro nos ha documentado una plaquita de bronce en la que se aprecia claramente la fuerte influencia que la magia egipcia tuvo sobre la fenicia, aún incluso en una fecha tan reciente como es el siglo IV a. C. y donde, en una de sus caras, se aprecia a Horus niño sobre una flor de loto y lo que parece ser un escorpión delante de él, en tanto en la otra se representó a Isis con Horus niño de nuevo, todo lo cual ha sido puesto en relación con el deseo de proteger a su poseedor de las picaduras de animales como serpientes y escorpiones, pues no hay que olvidar que en la mitología egipcia Horus fue picado cuando era niño por un escorpión (Sader,

1990: 318-321), siendo interesante apreciar la presencia de un texto redactado en fenicio en el que se insta al amuleto a proteger a su poseedor, en lo que nos parece un claro intento de reforzar su poder mágico-protector. Representaciones figurativas de los dioses para la consagración del espacio funerario ejemplo de lo cual es la escultura de arenisca hallada sobre la puerta del dromos de un hipogeo escalonado desenterrado entre 2016 y 2018 en la necrópolis sur de Tharros (Fariselli, 2020: 1099) que puede tratarse de una estatua de culto o de una ofrenda funeraria con fines taumatúrgicos y regeneradores (Fariselli, 2018).

Todo ello, tampoco descartaba, que algún espíritu maligno de origen humano pudiese acarreamos algún daño enviando un mal de ojo, o bien que, a través de la magia y la brujería, se pudiera ejercer influencia sobre seres maléficos. Asimismo, la transgresión de algún tabú o precepto de índole religiosa podía ser motivo más que suficiente para desencadenar el mal (Herrero, 1984: 24), por lo que la enfermedad no estaba del todo alejada de los comportamientos morales que se tuvieran, tanto a nivel individual como colectivo (Sendrail, 1983: 42).

Pero también el ser humano podía ser en parte responsable de la transmisión de enfermedades mediante la magia, solicitando para ello la oportuna intercesión de alguna divinidad, algo muy habitual en el mundo romano, y que vemos reflejado en dos plaquitas de plomo halladas en Cartago en las que, junto a un texto escrito en griego, se grabó una figura humana con cabeza de serpiente (Fig. 35) así como lo que se ha sugerido sería un escorpión en una de sus manos y una palma en la otra (Martín Ruiz, 2016: 108). En una de ellas, se aprecia particularmente bien un motivo de forma más o menos oblonga que podría ser el hígado o los intestinos, por lo que se ha pensado que sendas placas mágicas estaban destinadas a provocar una maldición que afectara a alguno de estos órganos del cuerpo humano (Merlin, 1930: 31-33; Audollent, 1930: 305-307).



Fig. 35. Placa procedente de Cartago (Martín Ruiz, 2016: 108).

Entre las láminas que se tienen documentadas en metal, podemos destacar un ejemplar procedente de la tumba nº 212 de la necrópolis de Dermech que se conserva en el Museo Nacional de Bardo (Quillard, 1973: 37, Lám. IV) y que ha sido fechada en el siglo V a.C., cuya inscripción dice así: “Protege y guarda a Hilletsbaal, el hijo de Arisatbaal” y “Guarda y protege a Hilletsbaal, hijo de Asi”. También podemos destacar otro ejemplar procedente de la necrópolis de Tharros (nº 15 Sardegna de Amadasi) en la cual está representada una procesión de figuras divinas e inscripciones. Según Amadasi (1967: 96-97) en las inscripciones podrían leerse: “protege, custodia y bendice a Asi” o “protege, custodia y bendice, Isis” o “(sea) protegido, custodiado y bendito mi hombre”, en cualquier caso, estaríamos ante otra inscripción de carácter protector. En cuanto a las representaciones que portaban, la mayoría de las láminas conservadas solo tienen representaciones figuradas de animales y dioses zoomorfos o con cabeza animal de estilo egipcio, podemos pensar que su función era la de proteger a aquel que las portaba, es decir, que estaríamos ante figuras de tipo profilácticos (Martín Hernández, 2010: 62).

También de Tharros es la lámina elaborada en plata que tiene dibujada una barca con dos divinidades sentadas y siete personajes en pie con un cetro y una cruz ansata (nº 31 Sardegna de Amadasi). Su lectura no es segura, aunque parece que lleva escrita la palabra “proteja”, por lo que podría ser interpretada como las anteriores (Martín Hernández, 2006: 428, nota 21). Estaríamos ante fórmulas destinadas a proteger a la persona allí enterrada. Otra laminilla que viene a demostrar la idea de una posible utilización como amuletos funerarios o para uso en el Más Allá, es el ejemplar de oro hallado en una tumba de Moraleda de Zafayona, en Granada. Esta pieza portaba una inscripción personalizada en la que el difunto pide auxilio al dios Eshmún frente a la “devoradora”, probablemente para obtener la inmortalidad. Esta divinidad llamada “la devoradora”, según las últimas interpretaciones y los recientes estudios de escatología fenicia (Ruiz Cabrero, 2002; López Pardo, 2004), impediría comiéndose al muerto que este accediese a su destino final tras el viaje por el mundo subterráneo. A pesar de todo es difícil saber el valor escatológico de estas piezas, y si se trataba de amuletos que tenían una función exclusivamente postmortem en su ayuda en el paso al Más Allá, o si estos objetos habían tenido una función también de protección en vida y si esta era la misma que conservarían en el Más Allá (Martín Hernández, 2006: 428).

Ya para una fecha más antigua cabe citar el yacimiento de Arslan Tash en Siria, solar de la antigua colonia asiria de Hadattu, de donde proceden dos placas de piedra fechadas en el siglo VII a. C. que resultan bastante ilustrativas por cuanto en ellas se grabaron en lengua fenicia, aunque escritos en arameo, sendos sortilegios con la pretensión de protegerse de espíritus maléficos. Si bien

es preciso indicar que estas placas plantearon en un primer momento serias dudas entre los investigadores acerca de su autenticidad, dudas que en la actualidad parecen haber sido desechadas por completo (Pardee, 1998: 16-40). En la primera de ellas, que debió estar colgada en la puerta de una vivienda, vemos unas figuras de animales que devoran a un ser humano junto a otra antropomorfa con armas, en cuyo texto se conjura a los demonios de la noche para que se alejen y no entren en la casa protegiendo así a sus moradores, lo que se pretende lograr mediante la invocación a varias divinidades (Moore y Saley, 1970: 43-47; Zamora López, 2003: 10-11). En la segunda que, al igual que la anterior, presenta un orificio superior para ser hincada, se aprecia una figura humanoide de carácter monstruoso que devora a un ser humano con un texto en el que se invoca al dios Baal para que sea él quien haga frente a los espíritus malignos (Mesnil y Caquot, 1971: 391- 406; Zamora López, 2003: 12-15). De otra parte, también encontramos algunas composiciones que representan a Resheph como un genio destructor al servicio de Yahvé:

“Devant lui s’avance la Peste,

Resheph marche sur ses pas”

“J’accumulerai sur eux les fléaux,

j’épuiserai contre eux mes flèches.

Une fois consumés par la famine

Et attaqués par Resheph

C’est Qatéb venimeux et la dent des bêtes

Que j’enverrai contre eux

Avec le venin des reptiles de la terre”

(Lipiński, 1995: 184)

Ahora bien, no por ello debemos pensar que los fenicios, al igual que sucedía en otras culturas orientales, fueron incapaces de asignar un origen natural o no divino a cuestiones como las fracturas y heridas provocadas por caídas o armas, a la alteración que produce una insolación, la mordedura de un animal o el debilitamiento al que conducen la falta de agua y/o alimentos (Couto, 2007: 2). Como se ha señalado para el caso egipcio, el problema surge a la hora de discernir el origen de enfermedades que afectan a los órganos internos y eran estas últimas las que por regla general se

atribuían a una causa sobrenatural (Nunn, 2002: 67), lo que no excluye que supieran de la existencia de enfermedades contagiosas como revela a la perfección una carta enviada por el monarca Zimrilim, rey de Mari, en el siglo XVIII a. C. a su esposa Shiptu indicándole expresamente que:

“Me ha dicho que una mujer llamada Nanname se encuentra gravemente enferma. Esta mujer tiene trato continuo con gentes que viven en palacio. Recibe allí a muchas mujeres. Debes poner ahora la máxima atención para que nadie utilice su vaso personal, que nadie se siente en su silla o se tienda sobre su lecho. Ocúpate también de que en adelante no reciba a tanta gente en sus aposentos. Su enfermedad es contagiosa”

(Klima, 1983: 228)

Las prácticas médicas y la perspectiva púnica se basaban en conceptos mágico-supersticiosos. Se consideraba que la enfermedad interna era el resultado de una influencia malévola ejercida por un ser sobrenatural o enemigo humano. Esta creencia de que las enfermedades internas y la muerte fueron provocadas por espíritus malévolos explica el uso de amuletos destinados a protegerse de las enfermedades y apaciguar a los dioses. El uso de amuletos documenta su uso desde tiempos prehistóricos, pero su formato adquirió una orientación más religiosa con el advenimiento de la cultura semítica púnica. Así pues, es en esta extraña confluencia de conocimiento y superstición, de causas naturales y divinas, donde habremos de buscar el origen que los fenicios, al igual que otros pueblos de su entorno, tenían acerca de las enfermedades y, también en buena medida, de los remedios que emplearon para curarlas o, cuando menos, intentar mitigarlas. En relación a este último aspecto es interesante considerar el registro de ciertos materiales quirúrgicos (Martín Ruiz, 2016) que nos evidencian de las prácticas médicas y sus preocupaciones por superar determinadas enfermedades como atestiguan las terracotas terapéutico-votivas encontradas en santuarios de carácter salutíferos para las que se ha leído la concepción del dolor (Fig. 36) y las prácticas curativas (Galleazzi, 1991; Garbati, 2008; López-Beltrán, 2017) como la documentada en Bitia o



Neapolis⁵⁶ (Moscato, 1989; Garau, 2017: 211) con gestos de tocarse los ojos siendo interpretadas como la representación de la dolencia del tracoma, infección ocular que provoca irritación y que podría desembocar en ceguera.

Fig. 36. Terracota de un devoto que sufre (Orsingher, 2017: 208).

No sabemos muchos de quiénes serían los que ejercieran las prácticas curativas pero si tenemos algunos términos que parecen calificar a “los médicos” en las fuentes como denominado como *rf'* (Lipiński, 1990: 167; Ruiz Cabrero, 2009: 68) que, a diferencia de lo que ocurre en otros ámbitos como el griego o el romano, son muy pocos los datos que tenemos sobre los mismos, tratándose de referencias que, por regla general, se sitúan en una fecha tardía. En la necrópolis de los Rabs se descubrió una inscripción del siglo III a.C. que fue objeto de una publicación y presentación en 1991 de Ali Salem en el 3º Congreso Internacional de Estudios Fenicios y Púnicos en Túnez organizado por el Ministerio de Cultura y de una obra publicada en 2018 de la Dra. Chédliá Leila Ben Youssef. Se trata del epitafio de un médico cartaginés llamado Abdeschmoun y de su filiación a lo largo de tres generaciones, anotando su profesión y la de su padre en la ocurrencia de médico también, es la primera vez que se atestigua en Cartago esta transmisión del oficio de médico.

Con todo, la investigación paleodontológica ha demostrado que entre nuestros antepasados existían diversas afecciones patológicas a las que ya les dieron tratamientos quirúrgicos como así se muestra ejemplificado en la práctica de la trepanación.

Ya desde tiempos ugaríticos, se ha encontrado algún cráneo, fechable entre los siglos XVI-XV a. C., que muestra hasta cuatro pequeños orificios realizados en un parietal con una perforación

⁵⁶ Terracotas realizadas a mano con resultados evidentes en las desproporciones de las partes anatómicas con las manos colocados en las partes del cuerpo donde se requerían patologías para las cuales se requería sanación (Pompianu, 2017: 388). Del examen de la posiciones más atestiguadas parecería que las enfermedades más frecuentes fueron las oculopatías. De tal manera que se justifique su frecuente presencia entre los exvotos de los santuarios. El tipo se encuentra en el norte de África, en Mozia e Ibiza, mientras que las atestaciones más antiguas en Cerdeña vienen del Sinis, de Tharros y del pozo de la iglesia de Banatou, en Nربولia. Los hallazgos sardos más relevantes desde un punto de vista numérico y tipológico deben a la extraordinaria documentación que llega del templo de Bes de Bitia que, también, permite apreciar la variedad de patologías por las que los fieles solicitaron curación con la ofrenda de estas estatuillas.

oblicua (Cunchillos, 2001: 26-27). Para fechas más recientes se ha sugerido que un cráneo recuperado del pozo B de la gaditana calle Asdrúbal puede presentar esta circunstancia (Niveau de Villadary, 2001: 224) y L. Siret (1985: 84, lám. XVII) publicó un dibujo en el que se aprecia un fragmento de cráneo con una perforación circular de un individuo de Villaricos (Siret, 1985; Martín Ruiz, 2016: 136) que consideró el resultado de una trepanación (Fig. 37), al advertirse una rotura circular como la que podría haber producido un trépano (Campillo, 2007: 44-55) así como otro ejemplo que veremos en el apartado de escatología funeraria.

De la misma manera, la circuncisión está bien atestiguada (Hdt, II: 104), no sabemos si esta operación fue realizada por médicos.



Fig. 37. Fragmento de cráneo de Villaricos con posible trepanación (Siret, 1985).

Destacados son también los tratamientos de los dientes como se denota de los ejemplos de prótesis dentales procedentes de sendos enterramientos descubiertos en Sidón, datados ambos en los siglos V y IV a.C. (Fig. 38).



Fig. 38. Dentadura fenicia (Mehanna Zogheib, 2017).

CAPÍTULO 4: EL RITUAL FUNERARIO

1. Ritual funerario y tipologías de los enterramientos

En la mayoría de las culturas la muerte se trata como un cambio de estado, entrada a otro mundo (Vernant, 1989). Con el fin de facilitar este pasaje los vivos ponen en marcha varios procesos, elaborando toda una serie de ritos. Por ritual funerario entendemos un conjunto de actos o ritos que se van a suceder tras el fallecimiento de una persona, y que tienen como objetivo conseguir el correcto paso del difunto al Más Allá. I. Morris (1992: 1) recuerda que, ante todo, “*el entierro es parte de un funeral, y un funeral es parte de un conjunto de rituales mediante los cuales los vivos se enfrentan a la muerte*”. En esta corriente, los ritos se expresan como construcciones sociales creadas con la finalidad de enfrentarse a lo incontrolado y aleatorio, su principal función es aportar seguridad y amortiguar las angustias provocadas por la incertidumbre ante lo desconocido, incrementando la cohesión social (Thomas, 1985).

En relación a los ritos, lo más importante es la distinción entre el rito de incineración y el de inhumación⁵⁷. Dentro de estas dos variantes principales, podemos distinguir entre ritual aislado y ritual múltiple, entendido como aquel en que un mismo receptáculo recoge los restos óseos más o menos completos de más de un ser humano. No obstante, hay que tener presente que una tumba puede recoger restos de dos personas⁵⁸, pero una de ellas correspondiente a una inhumación

⁵⁷ Aunque también hay autores que hablan de semicombustión, es decir, los cuerpos se queman para eliminar las partes blandas, pero dejando los huesos en conexión anatómica (Bartoloni, 2000: 72; Acquaro *et alii*, 2006: 310; Guirguis, 2010: 136). Este ritual ha sido recogido por ejemplo por Michele Guirguis (2010: 189-194), determinando que el cadáver del fallecido, alcanzaría unas temperaturas de alrededor de 400-500 ° C, para no hacerle desaparecer. Se ha registrado en Pani Loriga (Guirguis, 2010: 57), Monte Sirai (Bartoloni, 1983; 2000; Guirguis, 2010) y, probablemente, también en Tuvixeddu (Glitz, 1999) y Tharros (Acquaro, Del Vais, Fariselli, 2006), en un período de tiempo que va al menos desde mediados del siglo VI a.C., por lo tanto, antes de la intervención de Cartago. Explicar el origen y el por qué del uso de este ritual es una tarea compleja, aunque a veces se ha defendido como un rito de paso de incineración y entierro (Guirguis, 2010: 191), aunque sin duda supone un ritual complejo y muy costoso, tanto en términos de tiempo como de combustible y energía humana (Guirguis, 2010: 191).

⁵⁸ Generalmente y al contrario que ocurre en las tumbas de cámara y de pozo, donde se aprecia reutilizaciones y un uso prolongado en el tiempo, las tumbas tipo cistas rectangulares, sarcófagos monolíticos y la mayoría de las sepulturas de fosa, eran de carácter individual y una vez cerradas no se volvían a abrir nunca más (Ramos Sainz, 1984-1985: 221).

posterior o a algún aporte casual por lo que aquí no estaríamos considerándolo como un caso de ritual múltiple, sino de reutilización del espacio.

Las prácticas de entierro fenicias, quizás más que cualquier otro aspecto de la cultura fenicia, muestran tanto tradiciones fuertes como evolución y cambio. Los cementerios fenicios a menudo revelan una amplia gama de tradiciones de entierro demostradas por una diversidad de tipos de tumbas y métodos de entierro, no solo de un sitio a otro, sino también dentro de un solo cementerio. Muchos cementerios fenicios, al igual que los asentamientos fenicios, se utilizaron durante largos períodos de tiempo, lo que a menudo dificulta la fecha de las tumbas, ya que estos se reutilizaron regularmente (Prausnitz, 1960: 260). El cuadro general de la diferenciación social y económica que surge de una síntesis de los comportamientos mortuorios y sus es complejo, lo que indica un sistema social diferenciado a la par que flexible que se materializan en prácticas de entierro variables, incluidas varias estrategias de cremación e inhumación. Así el rango el esfuerzo en recursos de ultratumba varió desde muy poco como indican las inhumaciones simples a extremadamente alto como lo atestiguan los entierros reales en Byblos, Sidon y Arwad siendo en su totalidad un sistema de depósito de cadáveres flexible y complejo que ofrece una increíble variedad de información útil para la reconstrucción de una historia social de estas sociedades a lo largo de la etapa fenicia y púnica y tanto en la orilla Oriental como Occidental del Mediterráneo (que aunque diferentes en muchos aspectos, no podemos observar una sin la otra).

Como fue citado en el apartado referente a la metodología, es fundamental, para introducirse en este estudio, conocer la amplia tipología de enterramientos que podemos encontrar en las necrópolis fenicias y púnicas. No obstante, en este sentido ritual se debe mencionar también que no existen reglas 100% establecidas al respecto ya que como el propio Prados Martínez (2009: 443-456) afirma, debemos observar cada caso en particular puesto que, en cada marco regional, inciden una serie de factores determinantes tales como la pervivencia de elementos culturales indígenas previos al momento de las colonizaciones y el vigor que tuvo la presencia fenicia anterior en ese mismo territorio. Esto es algo que, veremos por ejemplo en Monte Sirai (Bartoloni, 1989: 22), donde más se continúe con esa tradición anterior con la reutilización de las *Domus de Janas*. Pese a ello, a nivel general, puede decirse que el rito funerario que prima durante el periodo fenicio es el de la incineración mientras que, posteriormente, en época púnica, generalmente se emplearía el rito de la inhumación (Prados Martínez, 2008: 82) y que, además de un cambio en el ritual, también se produce en la estructura de las tumbas.

Este último rito se desarrollará especialmente a partir de la segunda mitad del siglo VIII a.C. y en la Península Ibérica a partir de la segunda mitad del siglo VII a.C.⁵⁹, siendo el rito de cremación algo minoritario en Cartago así como en algunas colonias⁶⁰ dándose en coexistencia con la inhumación (Ramos Sainz, 1990: 79) al menos en los primeros momentos ya que, posteriormente en momentos púnicos tardíos, cada vez y de manera progresiva será de nuevo más frecuente la incineración, posiblemente por influencia del estoicismo greco-helenístico⁶¹, entendiendo la combustión como el fin de un ciclo vital de donde los elementos que componen los cuerpos: el aire, el agua y la tierra, brotan nuevamente para comenzar un nuevo ciclo (Prados Martínez, 2012: 140).

Podemos contabilizar una amplia tipología muy bien estudiadas por Tejera Gaspar (1979), Ramos Sainz (1986) y, posteriormente, por Jiménez Flores (1996), estudios en los que basaremos la explicación de ambos ritos. Tenemos pues dos grandes grupos, los enterramientos de incineración y los de inhumación y en cada uno de ellos distintas variantes tipológicas:

Enterramientos de incineración⁶², es decir, todos aquellos en los que se quema el cuerpo. En cuanto a los lugares de deposición, podemos ver una amplia variedad en los enterramientos de incineración como los llamados hoyos de incineración, que pueden presentarse con o sin urna cineraria, así como pozos, fosas, cistas, sarcófagos monolíticos y también en las cámaras donde

⁵⁹ Por ejemplo, rebatiendo la afirmación de Ángel Muñoz y Gregorio De Fruto (2005: 130), contamos con la opinión de Ana María Jiménez Flores, quien sitúa este hecho a partir del siglo VII a.C. (Jiménez Flores, 2010: 275) como así puede determinarse a partir de las sepulturas de la necrópolis de Trayamar o de Puente de Noy. Esta observación también aparece documentada en uno de los trabajos más actuales, el realizado por María Luisa Ramos Sainz recogido en el libro *“La necrópolis de Cádiz. Apuntes de una arqueología gaditana en homenaje a F. J. Sibón Olano”* y publicado en 2010, abarca el tema de la cronología en el cambio ritual desde el estudio de la necrópolis del Cerro de San Cristóbal, la del Cerro del Mar y la necrópolis de Trayamar. En él, María Luisa Ramos comenta que la incineración imperó de la segunda mitad del siglo VIII a.C. a fines del siglo VII a.C., momento en el que se introduce la inhumación que parece tener, sobre todo en el siglo V a.C., su máximo apogeo posiblemente derivado de la influencia de las ideas egipcias sobre la necesidad de conservación del cadáver como referente del espíritu en su vida ultraterrenal (Corzo, 1992: 281) y que también se documenta muy bien en necrópolis de la Península como Villancicos o del Mediterráneo como Monte Sirai.

⁶⁰ En este sentido, tenemos que destacar que ya anteriormente a la llegada de los fenicios a la península existía el ritual de la cremación (Torres, 2005: 423-427).

⁶¹ Rituales funerarios que cambian en paralelo con la evolución de la sociedad, cada vez más impregnada de esas características culturales de origen helenístico que, a partir de finales del siglo IV a.C., unirán progresivamente las distintas orillas del Mediterráneo centro-occidental.

⁶² Algunos autores, aunque no todos, hacen una diferencia entre la cremación y la incineración, en función de la temperatura. En otras palabras, mientras que la cremación se haría a no más de 850-900°C, dejando como resultado solo los pequeños huesos calcinados, la incineración supondría la reducción total del cadáver a cenizas (Santonja, 1985).

generalmente las incineraciones suelen aparecer con enterramientos de inhumación, aunque en ocasiones, sólo se han hallado incineraciones como fue el caso de las tumbas nº 1 y 3 de la necrópolis de Trayamar (Schubart y Niemeyer, 1976). Una vez efectuada la quema, los restos óseos eran recogidos, con mayor o menor cuidado, y depositados en pequeñas cavidades naturales de la roca o cavidades artificiales excavadas en la roca, así como en hoyos en la tierra⁶³.

Más concretamente, las tumbas pueden clasificarse someramente en cuatro tipos que clasificaremos a continuación, alguno de ellos con variantes como son los siguientes:

a) Los huesos fueron depositados directamente sobre la roca⁶⁴. Enterramientos de este tipo los podemos encontrar en otros yacimientos en la Península Ibérica como es el caso de Puig des Molins o del Túmulo 1 de la necrópolis de las Cumbres del Castillo de Doña Blanca (Ruiz Mata, 1991: 209), donde hallamos sepulturas con urnas y sin ellas.

b) Los huesos se colocaron en un agujero de la roca, que puede ser natural, parcialmente retocado o ser artificial⁶⁵. Esto lo vemos documentado en la Incineración nº 10 (Gómez Bellard *et alii*, 1990: 110- 111; Costa, 1991: 38) y nº 15 de Can Partit (Gómez Bellard *et alii*, 1990: 117-118, fig. 103; Costa, 1991: 38, lám. I,3). En otros enterramientos, vemos que se ha realizado una talla con cuidado, como en la Incineración nº 25 Can Partit, donde la roca fue recortada de forma semicircular, dando lugar a una semi cavidad artificial (Gómez Bellard *et alii*, 1990: 121-122; Costa, 1991: 38, lám. I, 4; Fernández y Costa, 2004: 332). También se ha documentado el caso contrario, la sepultura nº 6 de Can Partit donde la cavidad natural era demasiado grande y fue rellenada con argamasa de cal, dejando un vacío adosado en su extremo oriental, donde la roca fue

⁶³ Corzo Sánchez (1992: 275) propone que las cremaciones podían hacerse en cualquier lugar, ya que se han documentado fosas con *opus signinum* calcinadas por sucesivas ceremonias y con restos de carbón en su interior. Asimismo, en función de la deposición de la urna podemos entender que se trata de una incineración primaria o *bustum*, cuando los restos están en el mismo lugar en el que se hizo la incineración, o secundaria, cuando la incineración se hace antes en el *ustrinum* (García Matamala, 2002: 205). Muestras de un posible *ustrinum* tenemos en la necrópolis de Kelibia situado fuera de la tumba pero dentro del área funeraria (Fantar, 2002).

⁶⁴ Son grietas u oquedades naturales de la roca, que fueron utilizadas sin alteración alguna para depositar en su interior un enterramiento de cremación (Fernández y Costa, 2004: 330). Las dimensiones de estos enterramientos pueden variar desde 1,03 m a los 0,38 m de largo, de 0,69 a 0,20 m de ancho, con profundidades entre 20 y 6 cm que en su gran mayoría aprovechan oquedades con formas más o menos redondeadas, hasta otras de formas más alargadas.

⁶⁵ Se trata de enterramientos que fueron depositados en oquedades naturales que habían sido parcialmente modificadas para dar mejor cabida al enterramiento. Dentro de este grupo, según los datos de intervenciones anteriores, podemos encontrar gran variedad, dependiendo de las modificaciones realizadas.

recortada artificialmente para conseguir que el hueco resultante tuviese forma circular. El fondo de la tumba fue acondicionado con algunas losetas de arenisca local. Sobre estas se hallaban los restos óseos rodeados de piedras, y cubiertos con un estrato de tierra oscura sobre la que apareció una ampolla del tipo 3 de Bisi (Gómez Bellard *et alii*, 1990: 105-106, láms. XLVI-XLIX, fig. 90; Costa, Fernández y Gómez, 1991: fig.10 a; Costa, 1991: 38).

c) Los huesos depositados en hoyos en la tierra directamente o con urna. Con forma más o menos circular, excavados en el terreno, los restos óseos se disponían directamente o en el interior de un recipiente cerámico. Se trata de la variante con menor presencia, lo que puede deberse, a las menores posibilidades de conservación de este tipo de tumbas y la mayor dificultad que existe a la hora de detectarlas en la excavación. No obstante, podemos verlo documentado en la necrópolis de Puig des Molins (Mezquida, 2006: 16-17, 20-21).

d) Los huesos se introducen primero en una urna (Fig. 39) que a su vez es depositada en alguno de los agujeros mencionados en el apartado anterior. Estas eran colocadas normalmente de forma vertical en un orificio de la tierra o de la roca, calzadas con piedras para asegurar su estabilidad, lo que ha determinado que en muchas ocasiones no se conserve la parte superior de la jarra. Pero también se ha comprobado la existencia de urnas recostadas, en la incineración nº 1 de Puig des Molins (Ramon, 1981: 27; Gómez Bellard *et alii*, 1990: 31) o en la incineración nº 28 de Can Partit (Gómez Bellard *et alii*, 1990: 100) aunque se trata de enterramientos que no se conservaban intactos, por lo que se pueden plantear dudas acerca de su posición original.

e) Las incineraciones depositadas en fosas. Son fosas de forma alargada, más o menos rectangular o trapezoidal, con los extremos curvados o redondeados. Se caracterizan por su enorme variabilidad, tanto en sus dimensiones como en sus rasgos morfológicos. Se trata en su mayoría de enterramientos secundarios donde la cremación del cadáver se realizó en otro lugar, pero la excavación de la incineración de Puig des Molins en la cata B-1 del sector NO (Gómez Bellard *et alii*, 1990: 38-39, Lám. V, fig. 19) ha sido interpretada como el único caso de fosa simple donde, al parecer, la quema del cadáver se realizó en su interior. De este tipo de sepultura podemos encontrar abundantes paralelos, entre los que podemos destacar los aparecidos en Carmona (Maier, 1992: 108; ídem, 1999: 102), en Cádiz, tumbas 17 y 18 en la Avda. Andalucía esquina Condesa Villafuente Bermeja- (Perdigones, Muñoz y Pisano, 1990: 25-27) y ya fuera de la Península Ibérica en Monte Sirai (Bartoloni, 1983 y 1985).

f) Las incineraciones depositadas en sarcófagos.

g) Las incineraciones depositadas en hipogeos⁶⁶. Dentro de este apartado podríamos citar la documentada por Mañá (1953) en la intervención de 1949 en Puig des Molins, donde se encontró urna cineraria con los restos óseos quemados de un niño entre 2 y 4 años de edad. Además, dentro del recipiente se conservaba también el ajuar funerario (Gómez Bellard, 1983).

En las sepulturas, donde los restos se depositaban directamente sin contenedor, vemos que, en algunos casos, los huesos se hallaban muy agrupados, lo que permite plantear la posibilidad de que estos pudieron ser introducidos en el hoyo dentro de algún recipiente elaborado en un material perecedero o envuelto en algún tejido que no se ha conservado. Hipótesis que ya ha sido sugerida con anterioridad para algunas deposiciones en la necrópolis de Puig des Molins (Gómez Bellard *et alii*, 1990: 156) o para otros yacimientos como es el caso de Cartago (Gsell, 1928: 452).

No obstante, serán las tumbas de hoyos y pozos simples o con pequeñas camaritas al fondo las tipologías más frecuentemente utilizadas para las incineraciones siendo estas las que podemos ver mayoritariamente en las necrópolis de Jardín (Schubart, 1979) o Puente de Noy (Molina Fajardo y Huertas Jiménez, 1985).



Fig. 39. Doble urna procedente de Tiro Al-Bass donde se aprecian dos fragmentos de huesos largos pertenecen a un entierro más antiguo. (Aubet, 2010: 149).

A través de esta práctica, se descomponían las partes blandas del cuerpo en honor a los dioses, mientras que los huesos eran guardados como signo de su conexión con los vivos (Ramos Sainz, 1991: 258). En cuanto al proceso en sí, una vez el cuerpo estaba preparado, se colocaba sobre una

⁶⁶ En ocasiones, se documentan más de una urna cineraria cuidadosamente depositadas siguiendo un plan claro y simbólico en el tiempo. A veces, también aparecen en pequeñas oquedades de las paredes de los hipogeos (Sagona, 2002).

pila de madera que posteriormente era prendida. Después de la cremación, los huesos y madera carbonizada quedaban completamente sellados cubriéndose por un montículo formado a partir de piedras y tierra e indicada con una estela (Bartoloni, 1989: 82). En Palermo, en la necrópolis de Caserma Tukory, las cremaciones se realizaban a baja temperatura, como lo muestran los restos recién calcinados y todavía en conexión anatómica, enterrados en fosas rectangulares o elípticas, poco profundas y cubiertas de arcilla (Spatafora, 2014) (Fig. 40).



Fig. 40. Tumba 81 de Caserma Tukory, Palermo (Spatafora, 2014).

En cuanto a la información de cómo se producía el acto en sí mismo de la cremación, no disponemos casi de fuentes escritas para el ámbito fenicio-púnico que nos arrojen luz sobre el tema. Podemos contar con otros ejemplos de ambientes griegos sobre todo para personajes excepcionales, como es el caso de los funerales de Patroclo o de Héctor y Aquiles (Lillo, 2001).

Es posible encontrar distintos grados de cremaciones que, en algunos casos, se ha ejemplificado como muestra del rango social del individuo difunto al proceder de un tratamiento mucho más minucioso del proceso (Muñoz Pérez, 2017) aunque ese rango social también se ha venido definiendo por otros elementos como el ajuar, el lugar de deposición o incluso el material de utilización para la recogida de los restos del difunto existiendo urnas de vidrio y plomo, alabastro o de cerámica (Corzo Sánchez, 1992: 276).

Durante la cremación, los huesos se reducen considerablemente de tamaño, un proceso que

habría permitido que se introdujeran más huesos en cada urna⁶⁷ (Fig. 41). El hecho de que la mayoría de las urnas se encontraran solas descarta la opción de que un par de urnas se usarían regularmente para enterramientos individuales. Parece que, en la mayoría de los casos, solo los restos parciales de un individuo se colocaron en una urna, ya sea seleccionada al azar o elegida metódicamente de cada parte del cuerpo. Esto se refleja, por ejemplo, en L1527 (Mazar, 2004), donde se encontró que los restos parciales de un solo individuo se habían colocado en un pequeño cráter. La selección de esta cremación se realizó meticulosamente, con huesos elegidos de todas las partes del cuerpo, incluso los huesos pequeños.

Si bien es probable que el objetivo sea recolectar huesos de la mayor parte del cuerpo posible, en la práctica este no era el caso. De hecho, la mayoría de los entierros presentan una selección mucho más limitada de huesos cremados, algunos de ellos en muy mal estado de conservación. Y si bien no hay evidencia de que algún hueso haya sido aplastado deliberadamente, hay muchos casos en los que solo se encontraron pequeños pedazos de hueso dentro de las urnas, mezclados con la tierra, lo que impide la identificación. En general, está claro que los cuerpos de hombres y mujeres fueron incinerados, aunque no hay ninguna evidencia de cremación infantil.



Fig. 41. Restos incineración del cementerio de Achziv (Mazar, 2004).

Además, la mayoría de estos casos hablamos de enterramientos primarios, es decir, son incineraciones in situ a través de los denominados *ustrinum*, en los que los restos óseos resultantes de la cremación no son trasladados y posteriormente se deposita el ajuar junto a ellos⁶⁸, finalizando con la colmatación de la fosa.

⁶⁷ En el cementerio de Tiro y para el caso de los adultos, se documentó una curiosa práctica en la que se encuentra un mismo individuo enterrado en dos urnas (par de urnas) y con un ajuar compartido (Aubet, 2004; Tresillo Carreño, 2013).

⁶⁸ Deposición primaria atestiguada, por ejemplo, en la necrópolis de Palermo (Spatafora, 2016: 191-193) o en 9 casos de Solunto (Calacisbetta, 2020) con una agrupación homogénea de orientación, deposición, elección y cronología del ajuar.

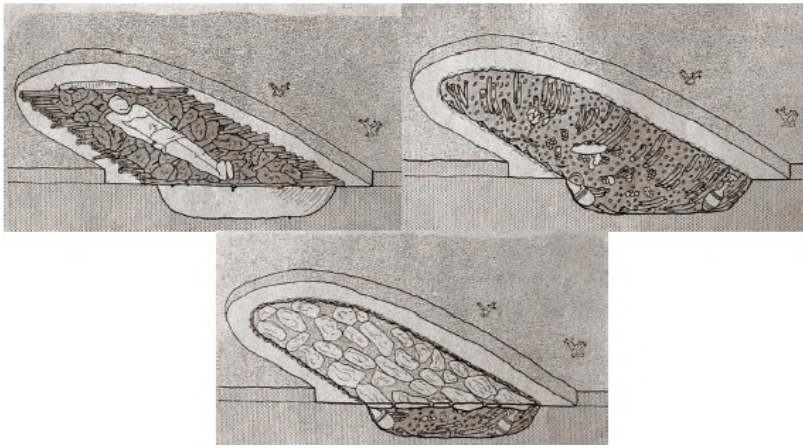


Fig. 42. Secuencia que ejemplifica la deposición del cuerpo para proceder su incineración y el proceso posterior a la cremación (Bartoloni, 1989: 51-52).

No obstante, también puede darse que la combustión del cuerpo se haga en un lugar y la deposición de los restos en otro. Estamos hablando en estos casos de enterramientos secundarios, lo que significa que, una vez realizada la cremación, los restos del cadáver, tras ser lavados y cribados, se introducen muchas veces en un recipiente que se internan en una estructura tumbar y se cierra. Paralelos de estos tipos de tumbas los podemos encontrar en las necrópolis hispanas, como en Las Cumbres en el Castillo de Doña Blanca (Cádiz) (Ruiz Mata, 1991: 209), o en Frigiliana (Arribas y Wilkins, 1969), o Cruz del Negro (Bonsor, 1899), o fuera de la Península Ibérica, como es el caso de Rachgoun en Argelia (Vuillemot, 1955: 1965).

El fenómeno de la cremación secundaria en urnas dentro de hipogeos púnicos originalmente destinados a albergar a los enterrados, está ampliamente atestiguado, en particular, entre los siglos III y II a. C. En la escena funeraria sarda, existen numerosos testimonios de urnas cinerarias en tumbas funerarias de época plenamente púnica, que constituyen la última fase de su uso (Bartoloni y Tronchetti, 1981: 27; Molina Fajardo, 1984; Puglisi, 1942: 113; Muscusu y Pompianu, 2012: 2044). Así, por ejemplo, en la necrópolis de Pani Loringa (Bartoloni, 1981; Botto, 2012; 2014) en las investigaciones que se llevaron a cabo en el otoño de 1968 se puede afirmar que en la necrópolis se practicó el ritual de la incineración secundaria. Las excavaciones realizadas por Ferruccio Barreca (1966) llevaron a la identificación dentro del espacio funerario de dos montones de suelo negruzco, compuestos por capas superpuestas de huesos calcinados y carbones y cenizas, interpretados como un *ustrinum*. Además, algunas zanjas pequeñas ubicadas cerca de tumbas más grandes y que solo contienen huesos y carbones quemados, que se han interpretado como *ustrinas individuales*, de la misma manera que se supone para la necrópolis arcaica de Mozia o la de Puig des Molins, en Ibiza (Botto y Salvadei, 2005: 167). Cuando se extinguió la pira, se llevó a cabo una colección parcial de los huesos calcinados del difunto, que posteriormente se dispersó en el fondo del entierro, que en Pani Loriga generalmente estaba formado por un pozo lenticular excavado en la tierra y parcialmente en la roca. En Cerdeña este ritual está bien documentado en Othoca, mientras que recientemente se ha identificado en Monte Sirai donde en su lugar predomina la incineración

primaria o *bustum*. En este último caso, la cama funeraria y el cadáver fueron colocados directamente sobre la tumba destinada a recoger los restos de la pira (Botto y Salvadei, 2005: 167).

A nivel de combustión, el grado en el que el hueso se fragmenta y se deforma dependerá de la temperatura alcanzada y de la duración de esta, además de las características propias del hueso, presencia de procesos patológicos, desarrollo del esqueleto (Tresilló, 2001: 92), además de las características físicas del individuo, volumen de grasa de este, edad, etc. Gejvall (1980) señala que es raro encontrar en las cremaciones antiguas fragmentos óseos que alcancen los 20 cm de longitud, siendo lo habitual que midan pocos centímetros, el tamaño medio es de 1,5-2,5 cm, por lo que debería plantearse la posible existencia de una trituración intencional con la finalidad de facilitar su depósito en el interior de la urna o su manipulación. Otros autores por el contrario (Gómez Bellard, 1996; Trancho, 2010: 214) indican que dicho proceso mecánico de trituración no puede justificarse en todas las necrópolis de cremación, ni siquiera en todas las tumbas de una misma necrópolis, y podría estar asociado a factores del ritual funerario aún desconocidos. Es posible la utilización de sustancias, que, al entrar en contacto con el hueso aun caliente, facilite su fragmentación. Este podría ser el caso de las libaciones⁶⁹ realizadas con líquidos como vino, leche, miel, aceite o incluso el uso del agua, que se aplicaría para reducir el calor de los restos, y recuperarlos más rápidamente una vez finalizaba la combustión de la pira. Igualmente, podría ser consecuencia del interés de que los restos quemados fuesen irreconocibles o perdiesen toda morfología que recordase la presencia de un determinado hueso (Trancho, 2010: 215). El método, el interés, y el cuidado con el que fueron recogidos han determinado la cantidad de huesos que nos llega a nosotros, además de los agentes tafonómicos que afectan a la muestra. Por ello, algunos autores consideran que para hablar de recogida “buena” o “mala” solo se deben tener en cuenta las muestras procedentes de urnas intactas, no fragmentadas o deterioradas, lo que permitiría asegurar el análisis de la muestra y no contabilizar los restos hallados en la tierra, donde la conservación puede depender de muchos factores (Trancho, 2010: 214). Gómez Bellard (1996) propone que sí se conserva más del 60 % de las partes

⁶⁹ A. Parrot les dará especial importancia a las libaciones de agua como fuente de vida y remedio contra la sed que tendría para el mundo semita (Parrot, 1936: 186; Ramos Sainz, 1990: 118). Asimismo, la leche y el vino eran habituales en los ritos fúnebres griegos así, por ejemplo, es curioso el caso de la tumba 19-B de la necrópolis de Jardín donde aparecieron dos *koṭylai* protocorintios (Ramos Sainz, 1990: 118-119). Por otra parte, Bénichou-Safar propuso también el uso de la resina como elemento para las libaciones, cuyo empleo se ha visto especialmente en sacerdotes cartagineses, a la par que podía servir como conservante del cuerpo (Bénichou-Safar, 1982: 273-275; Ramos Sainz, 1990: 122).

esqueléticas la recogida es cuidadosa, realizada por un experto y con la intención de preservar o dar un tratamiento especial a los restos y si es del 40%, podemos hablar de una recogida negligente (Gómez Bellard, 1996: 62). El hecho de que aparecen representados más frecuentemente los restos del cráneo, especialmente los de la calota y los temporales, se deba quizás a dos razones. Por un lado, a que se conservan mejor que otros huesos y por otro, a que trata de una de las partes óseas más fácilmente reconocibles a la hora de clasificar los restos por parte de los antropólogos. Razón posiblemente por la que aparecen con más frecuencia, al no pasar a formar parte del grupo de restos sin identificar, y no a una cuestión de tipo ritual que implique la recogida selectiva de determinadas partes del cuerpo. La conservación de huesos planos, como los omoplatos, y partes ricas en tejidos esponjosos, como las vértebras, es muy desigual, faltando en muchas ocasiones, mientras que en otras son abundantes (Tresilló, 2001: 92). En definitiva, el grado en que aparecen unos huesos u otros puede depender en gran medida de su destrucción en la pira funeraria.

De otro lado, en el caso específico de las urnas (Fig. 43), la documentación que tenemos es escasa. Una gran parte de ellas se encuentran descontextualizadas, ya que son muchos los informes que faltan, pero igualmente queremos decir que muchos de estos informes no son detallados, nombrando simplemente la aparición de urnas funerarias, pero no haciendo un estudio preciso de ellas.



Fig. 43. Tumba con urna de incineración de Cortijo de San Isidro (Fuente: Sánchez-Sánchez Moreno *et alii*, 2011).

Con la conquista romana, se volverá a la quema de los cuerpos de los muertos en un espacio común de forma predeterminada, el *ustrinum* (Bartoloni, 1989: 82 y 89).

- **Enterramientos de inhumación**, que como su propio nombre ya nos indica se trataría de un rito donde el cuerpo es enterrado o bien en pozos con cámara funeraria, en fosas, en sarcófagos monolíticos o, en el caso relevante para la Tesis, en cámaras funerarias⁷⁰. Concretamente y a rasgos generales, los entierros de inhumación fenicios pueden dividirse en dos categorías principales: los entierros depositados en la tierra y los entierros depositados en la roca. El primer grupo se puede subdividir en tres subtipos principales como son las fosas sepulcrales, tumbas de cistas y tumbas construidas. El segundo grupo también puede subdividirse en tres subtipos principales que incluyen el entierro en cavidades naturales de roca, tumbas excavadas en roca o tumbas de pozo.

La fosa es una de las formas más sencilla y frecuente de enterramiento de inhumación que podemos encontrar en muchas necrópolis púnicas. Las encontramos talladas en la roca, con o sin escalonamiento para colocar losas pétreas de cobertura, o simplemente excavadas en la tierra. Se documentan, como ya hemos visto desde época fenicia con enterramientos de cremación, y son numerosas las variantes que podemos encontrar: fosas simples, en canal, con resaltes laterales e irregulares donde también encontramos que la profundidad puede variar, pero en general podemos señalar que se ajusta a las medidas del cuerpo a enterrar (Gómez Bellard *et alii*, 1990; Costa, 1991; Costa, Fernández y Gómez, 1990). En algunas fosas sepulcrales, además, el difunto estaba cubierto por losas de piedra o piezas de cerámica intencionalmente rota como documentamos para Djebilla con cuerpos inhumados en posición flexionada, con las piernas cruzadas, a menudo con piedras sobre el cráneo⁷¹. Esta forma de entierro fue muy común a lo largo de los siglos, no solo en Fenicia, y con frecuencia se ha asociado en las investigaciones a las tumbas de personas de clases socioeconómicas más bajas (Bondi, 2001: 321). Ejemplo de ello lo encontramos en la necrópolis fenicia de Khaldé, en Beirut, en la tumba nº 166 de Saidah (1966) particularmente interesante desde

⁷⁰ En el hipogeo de Mundo Nuevo podemos ver también inhumaciones localizadas en fosas dentro del propio hipogeo. Pero en las publicaciones acerca de este hipogeo (Martín Ruiz *et alii*, 2003: 144; Martín Ruiz, 2009: 151-152) también se recoge este fenómeno de individualización de tumbas dentro de la propia cámara como sucede también en otras de Cartago, Ibiza o Malta en la necrópolis de Ghajn Qajjet (Baldachino, 1951: 32) también de las mismas fechas con una cámara de forma rectangular y techo plano en cuyo interior apareció enterramientos de incineración e inhumación (Tejera Gaspar, 1979: 41).

⁷¹ Para el caso de Tánger, este tipo de ritual se ha leído como un estilo autóctono, especialmente en las zonas rurales (Ponsich, 1967: 141-223). Ponsich (1967) llega a señalar la posibilidad de que el cadáver estuviera atado o amortajado, a menudo cubiertos por una laja de piedra o por ocre rojo, tradiciones que estarían arraigadas en la zona desde la Edad del Bronce. En Marruecos, a menudo, también se registró una práctica en la que el cadáver aparece con las piernas cruzadas y cubierto de piedras, especialmente sobre el cráneo.

el punto de vista del comportamiento ritual asociado con el acto de entierro. El adolescente enterrado en esta tumba no está cubierto por piedras, sino por vasos destrozados (Fig. 44), que se han colocado sobre la cabeza y los hombros del individuo cuyos tiosos fueron reconstruidos por el equipo de la excavación de resultando cinco recipientes completos similares a los encontrados en otras tumbas.



Fig. 44. Tumba nº 166 de la necrópolis fenicia de Khaldé. (Saidah, 1966: pl. IV).

En este caso, su interpretación ha sido tomada como el resultado de que los productos de entierro representen una comida u ofrenda hecha por aquellos que estuvieron presentes en el entierro de este adolescente. Pero la pregunta sigue siendo el por qué deberían romperse y luego acumularse en la cabeza ya que para otros cuerpos de esa misma necrópolis las piedras aparecen especialmente localizadas para dejar al descubierto la zona de la cabeza del difunto⁷² como es el caso de la tumba 167 (Fig. 45), un entierro de un adolescente, acompañado con ocho vasos cerámicos completos y un pequeño escarabajo de hueso (Saidah, 1966).

Apuntaremos también el caso de un entierro de Dougga donde se encontró un cuenco en el rostro del difunto (Icard, 1905) o el de la tumba nº 15 de la necrópolis de Djidjelli donde se utilizó un jarrón para descansar la cabeza (Astruc, 1999: 213-219).

⁷² Saidah (1966) también caracteriza el cuerpo temprano de ciento setenta y ocho inhumaciones a menudo apoyado por piedras debajo de la cabeza, el torso, la pelvis o las rodillas, como si la posición del cadáver en la tumba fuera intencional y, a veces, debía ser "ajustada" para conseguir el efecto deseado.



Fig. 45. Tumba 167 de la necrópolis fenicia de Khaldé (Saidah, 1966: pl. IV).

Ramos Sainz (1986) distingue además dos tipos de inhumaciones, el “Rito II-A” que correspondería al periodo arcaico, desde la segunda mitad del s. VII a.C. que, a su vez, se divide en dos fases, una primera en la que presentan ajuares de vasos cerámicos de engobe rojo y una segunda ya de transición con vasos de afiliación norte-africana mientras que, el llamado “Rito II-B” lo incluiría para la etapa de periodo púnico donde se da ya un abandono de la cerámica de engobe rojo a favor de las producciones norteafricanas. En el primer periodo del “Rito II-A” tendríamos las cámaras de Trayamar y la 1E Puente de Noy mientras que, en la segunda fase tendríamos por ejemplo la tumba no 66 de Jardín o las de Villaricos. Por otra parte, al “Rito II-B” pertenecerían las tumbas de cistas y los sarcófagos monolíticos de Jardín y Cádiz y las tumbas de fosas de Jardín, Puente de Noy, Villaricos y Cádiz (Ramos Sainz, 1990: 79-83).

La tumba de cista concretamente consiste en una zanja excavada en el suelo y forrada con losas de piedra. La tumba a menudo también estaba cubierta con losas de piedra, formando una estructura subterránea cubierta de piedra que simula una tumba excavada en la roca.

Por su parte, las tumbas excavadas en la roca consisten en ejes excavados en la roca natural. Estas tumbas excavadas en la roca consisten en ocasiones en un pozo, ya sea horizontal o descendente (dromos), que a menudo conduce a una o más cámaras funerarias agrandadas. Ocasionalmente, las escaleras, o escalones que se asientan en un lado del pozo para formar una escalera en bruto, facilitaron el descenso a la cámara funeraria. Las tumbas de pozo, generalmente, estaban destinadas a múltiples enterramientos⁷³ y en ocasiones, se ha hablado de que,

⁷³ En Antropología se utiliza el número mínimo de individuos (MNI) para saber cuántos individuos fueron depositados en una misma sepultura. Ello, se estima a partir de la presencia repetida de uno o varios huesos.

probablemente, eran propiedad de una familia, aspecto que trataremos posteriormente. Pero si que a menudo fueron reutilizados y los restos de esqueletos anteriores fueron puestos a un lado en la cámara. Curioso es, por ejemplo, el caso que vemos en la necrópolis de Palermo donde un mismo sarcófago puede contener dos o más deposiciones (Fig. 46) encontrándose incluso, en la tumba 85,

los restos de hasta 8 individuos dentro del mismo sarcófago (Spatafora, 2014).



En algunas de las tumbas, los difuntos fueron colocados en sarcófagos de piedra mientras que el uso de ataúdes de madera también fue evidente por clavos metálicos y huesos de animales.

Fig.46. Sarcófago con varios enterramientos procedente de la necrópolis de Palermo (Spatafora, 2014).

2. Fases del ritual

2.1. Fase predeposicional

Esta fase, y los ritos que en ella se desarrollan, correspondería al momento posterior a la muerte del individuo, y previo a la deposición del cadáver en la tumba. Este periodo vendría determinado por una serie de actos: preparación del cadáver, exhibición ritual del cuerpo del difunto durante un periodo de tiempo determinado, etc. Estas prácticas, que se realizan en los primeros momentos a partir del deceso en el ámbito doméstico, así como el papel que juegan los familiares y demás miembros de la sociedad, no suele dejar evidencias o restos claros en el registro arqueológico. Por ello debemos recurrir a la información que nos proporciona las fuentes escritas cuando existen, o a otro tipo de información como es la que proporcionan las representaciones pictóricas o las aportaciones etnográficas, a fin de intentar reconstruir esos aspectos que nos quedan ocultos del ceremonial (Reverte, 1990: 329- 335).

Para el mundo fenicio-púnico es muy poca la información que los textos nos facilitan sobre estos primeros pasos del ritual funerario, tanto para el rito de la cremación como para el de la

inhumación. A pesar de ello contamos con algunas evidencias textuales sobre los rituales funerarios llevados a cabo en el mundo sirio-palestino entre finales del II milenio y a lo largo de gran parte del I milenio a. C. En ellos la casa se nos presenta como el ámbito principal donde se va a desarrollar el ritual mortuorio, iniciado tras el fallecimiento de alguno de sus miembros (Bloch-Smith, 1992: 148; Olyan, 2004: 36). La muerte solía tener lugar en la propia casa y era allí por lo tanto donde se lavaba, ungía y vestía al miembro de la familia que acababa de morir. También era allí donde se le velaba, lloraba, etc. Solo en casos excepcionales, según informan las fuentes, estos actos tenían lugar fuera del hogar familiar. Los lugares donde se realizan en los casos excepcionales, se situaban siempre lejos de santuarios o de los lugares sacros para evitar su contaminación al entrar en contacto físico con los restos mortales del difunto (Olyan, 2004: 37; Delgado y Ferrer, 2012: 128). Para otros autores en cambio estas celebraciones fúnebres estaban principalmente dirigidas y pautadas por sacerdotes, especialistas religiosos masculinos, ajenos al muerto y a su ámbito familiar (entre otros, Jiménez Flores, 2006: 84).

Los textos literarios procedentes del mundo sirio-palestino recogen información en relación a los tratamientos y modificaciones corporales que efectuaban los miembros de la familia del difunto, que incluían el lavado, rasurado y el unguento del cuerpo, el vestido o amortajamiento, el adorno y la protección mágica y, al menos ocasionalmente, el maquillaje del cadáver, tal y como sugieren algunas máscaras mortuorias y la presencia de cajas para cosméticos depositadas en algunas tumbas fenicias y púnicas (Bénichou-Safar, 1975-1976 y 1982; Bloch-Smith, 1992; Marsman, 2003; Ribichini, 2003: 262; Dever, 2005; Jiménez Flores, 2010; Delgado y Ferrer, 2012: 131).

En ocasiones, vemos que tan solo se limitan a describir rituales correspondientes a grandes héroes o personajes del alto rango, que reflejan situaciones excepcionales y que pueden no ajustarse a la realidad de los ritos usuales del resto de la población (Quesada, 1991: 545). Uno de los pocos rituales fúnebres que tenemos referenciados gracias a que fue recogido en fuentes latinas es el de la muerte de Asdrúbal, donde parece que a su cadáver se le vistió con el *punicum sagalum* o manto militar púnico realizándole, además, antes de su incineración, diferentes actos públicos (Prados Martínez, 2008: 86).

También Ribichini (1988: 123) documenta el uso de embalsamamientos para algunos reyes y nobles con resinas de cedro, hojas de tilo o de menta y betún, aunque en algunos casos presenta un carácter muy somero por lo que a veces se ha explicado como restos de la propia libación del cadáver y no por ende buscando un sentido propiamente conservatorio del cadáver (Ribichini, 1985:

358). En ocasiones, se colocaba al difunto en un sarcófago de madera desmontable (Bartoloni, 2009) utilizado para transportarlo, frecuente a partir del s. VI a.C. en la Península Ibérica y que perduró hasta comienzos del s. III a.C.

En cuanto al ritual fúnebre que afectaba al cuerpo, este consistía en lavar el cuerpo⁷⁴, ataviarlo con una túnica o sudario⁷⁵, perfumarlo con aromas⁷⁶ y colocarle amuletos en metales o pasta vítrea cuyas finalidades eran la de proteger a los difuntos mientras que las lámparas iluminarían y facilitarían su tránsito al Más Allá como también es frecuente encontrar huevos de avestruces, símbolos de vida (Ribichini, 2003; Prados Martínez, 2008; Bartoloni, 2009). En lo referente a la posición de los amuletos en el cuerpo parece que usualmente aparecen en el torso de los esqueletos quizás, como componente de collares. Del mismo modo, una variedad de artículos de tocador se encuentra a menudo en los contextos sepulcrales tales como peines, maquinillas de afeitar, horquillas para el cabello, pinzas⁷⁷, frascos de pomadas, conos perfumados, espejos... En este

⁷⁴ En el caso de las tumbas cartaginesas suele ser habitual encontrar un pequeño tazón con el fondo ennegrecido fruto de la acción de una llama. Esto, en opinión de Bénichou Safar (1982: 273), podría servir para calentar algún un producto que, según ella, pudo estar en relación con el agua lustral que había servido para lavar el cadáver, como era costumbre habitual entre egipcios y griegos (Ramos Sainz, 1990: 124-12). En las tumbas fenicio-púnicas del ámbito peninsular no han quedado restos de este tipo pero, casi seguramente, el difunto igualmente debió ser previamente purificado con agua para el caso de la inhumación para borrar de él las miasmas e impurezas que habría adquirido en su contacto directo con la muerte; mientras que en el rito de la cremación no necesitaban esa purificación con agua puesto que el propio fuego ya era ese elemento purificador (Ramos Sainz, 1984-1985: 217).

⁷⁵ Es posible que las prendas utilizadas en el avituallamiento del difunto estuvieran en relación con las que los difuntos fueron representados en la tapa de los sarcófagos antropoídes. Tal vez, en ocasiones, y dependiendo de los medios económicos del difunto, se recubriría el sudario con una serie de finas maderas polícromas que a la altura de la cara formaban una especie de máscara, al estilo de las fundas parciales descubiertas sobre el cuerpo femenino hallado en el interior del sarcófago antropoíde de Cádiz (Ramos Sainz, 1984-1985: 219). Por otra parte, en algunas sepulturas cananeas y púnicas a partir de la presencia de fíbulas o agujas elaboradas en bronce, hierro, plata o marfil, que aparecen ubicadas sobre el cráneo o el hombro del cadáver (Bénichou-Safar, 1982: 259; Bloch-Smith, 1992: 86-87; Mazar, 2003: fig. 66, 22 y 25) o incluso algunos restos de paños fúnebres como los localizados en el sarcófago femenino de Cádiz (Alfaro, 1983).

⁷⁶ Posteriormente el difunto debía ser convenientemente arreglado, lo que suponía la eliminación del vello corporal, la aplicación de ungüentos o resinas de plantas aromáticas y probablemente la obturación de ojos, nariz y boca documentado en Cartago gracias a la presencia de algunos objetos depositados en las tumbas, como son las navajas de afeitar, las pinzas, o los ungüentarios hallados en el interior de las cámaras funerarias o en algunos enterramientos de inhumación y cremación, que han sido interpretadas en este sentido como objetos utilizados para preparar adecuadamente el cadáver (Bénichou-Safar, 1982: 260).

⁷⁷ En los textos del ritual funerario egipcio encontramos como en la preparación para la resurrección, cada cadáver se somete a una depilación del cuerpo y luego un maquillaje ritual (Delattre, 1895: 98-100).

contexto mágico-religioso, puede ser oportuno hacer una mención especial para los espejos⁷⁸, que a menudo se encontraban rotos, pero parece que la mayoría de ellos estaban cuidadosamente envueltos en un trozo de tela, siendo especialmente curiosas las tumbas nº 27 y 22 de Dermech, cuyos cadáveres conservaban un espejo en la mano izquierda que también fue documentado por Mañá en las excavaciones de 1949 en la fosa número nº 6 de Puig des Molins, cuyo adulto sostenía un espejo en su mano derecha (Gómez Bellard, 1984).

En los casos de incineración, parece que algunas urnas halladas muestran restos óseos tan pequeños que se han defendido como una muestra de un proceso de “trituration” de los restos tras el proceso de cremación del cadáver, quizás para introducirlos mejor en la urna, como se ha documentado por ejemplo para la necrópolis de Chorreras (Martín Córdoba *et alii*, 2007: 575). En el caso de la Cerdeña arcaica se ha documentado además un tipo de incineración en el que se eliminan las partes blandas a una temperatura que se ha estimado sobre los 400-500⁷⁹ pero que, sin embargo, dejan muchos huesos en conexión anatómica (Bartoloni, 2000: 72; Acquaro *et alii*, 2006: 310; Guiris, 2010: 136), así lo vemos por ejemplo en Pani Loriga (Guirguis, 2010: 57), Monte Sirai (Bartoloni, 1983; 2000; Guirguis, 2010) y, probablemente, también en Tuvixeddu (Glitz, 1999) y Tharros (Acquaro, 1984; Del Vais y Fariselli, 2006), en un período de tiempo que va al menos desde mediados del siglo VI a.C., por lo tanto, antes de la intervención de Cartago.

El grado en el que el hueso se fragmenta y se deforma dependerá de la temperatura de combustión y de la duración de esta, además de las características propias del hueso, presencia de procesos patológicos, desarrollo del esqueleto (Tresilló, 2001: 92), además de las características físicas del individuo, volumen de grasa de este, edad, etc. Gejvall (1980) señala que es raro encontrar en las cremaciones antiguas fragmentos óseos que alcancen los 20 cm de longitud por lo que debería plantearse la posible existencia de una trituration intencional con la finalidad de

⁷⁸ El objeto aparecen en contextos africanos, sardos y sicilianos con diversos artefactos relacionados con la cosmética o la ornamentación. El mayor número de espejos procede de la necrópolis cartaginesa de Ard el Kheraib (Merlin y Drappier, 1909), en los sectores más arcaicos de Douimes (Delattre, 1897: 84, 91), Dermech (Gauckler, 1915: 401, 408, 506) y Byrsa (Delattre, 1897: 84, 91), en el contexto siciliano, como Palermo (Tamburello, 1998: 129), y en Cerdeña en el que se muestran ejemplares intactos en la necrópolis de Tharros (Barnett y Mendleson, 1987), Cagliari (Taramelli, 1912) y Olbia (Levi, 1950: 50).

⁷⁹ En Puig des Molins en cambio, la mayoría de los restos óseos recuperados presentan una coloración bastante homogénea de tono blanquecino, o como mucho grisáceo. La presencia de huesos con tonos negros o marrones es escasa, lo que se ha identificado con una combustión a temperaturas entre 600-400° C (Gómez Bellard, 1996).

facilitar su depósito en el interior de la urna o su manipulación. Otros autores por el contrario (Gómez Bellard, 1996; Tranco, 2010: 214) indican que dicho proceso de trituración no puede encontrarse en todas las necrópolis de cremación, ni siquiera, en todas las tumbas de una misma necrópolis, por lo que podría estar asociado a factores del ritual funerario aún desconocidos.

Una vez preparado el cadáver, se procedería a su entierro, con un cortejo fúnebre formado por familiares y amigos que acompañarían al difunto hasta su sepultura (Ramos Sainz, 1984-1985: 219; Ribichini, 2003: 259-278). Esto sería lo que los griegos denominaban *Prothesi*, con la finalidad de asegurar el fallecimiento del muerto, y así tener también la oportunidad de honrar al difunto y celebrar el duelo y las lamentaciones (Quesada, 1991: 49). Una parte importante en el desarrollo del ritual mortuario va a ser la manifestación del duelo por parte de los miembros de la comunidad y de la familia del difunto, que debía realizarse también en la casa y en la que las mujeres debían tener un papel destacado. Este momento del ritual se conoce poco a nivel arqueológico dado su carácter, aunque disponemos de algunos testimonios iconográficos y literarios que permiten acercarnos a estas prácticas centradas en la construcción de la memoria social del muerto. El duelo comenzaría en el mismo momento de la muerte de un familiar, constituyéndose la llamada comunidad de dolientes, dirigida y formada por la familia del fallecido y a la que quizás se sumasen algunos de sus allegados más próximos en señal de solidaridad (Olyan, 2004: 46; Delgado y Ferrer, 2012: 139). Si analizamos la información que los textos proporcionan vemos que en Oriente existía la costumbre de exponer el cadáver durante tres días (KTU 1.111; del Olmo, 1992: 134 s), mientras que en otros ambientes como en Grecia la prótesis duraba de 1 a 3 días (Tucid. II, 34; Kurtz y Boarman, 1971: 177). No podemos confirmar arqueológicamente dicha práctica, pero las lamentaciones del sarcófago de Ahiram de Biblos permiten plantear esa posibilidad (Jiménez Flores, 1996: 62; Haran, 1958: 15-25).

Para el área sirio-palestina a finales del II milenio y en el I milenio encontramos referencias textuales e iconográficas que recogen las múltiples teatralizaciones y transformaciones corporales, a través de las cuales los dolientes manifestaban su dolor y emociones ante la muerte del ser querido (Spronk, 1986: 33-35; Olyan, 2004: 32; Marsans, 2003: 522). Entre las distintas manifestaciones encontramos la de llorar, gemir, suspirar, lamentarse, cantar al muerto, poner las manos en la cabeza, sentarse y revolcarse en el suelo, golpearse los pechos y los muslos, lacerarse los cuerpos, moverse constantemente hacia delante y hacía atrás, quitarse las sandalias, rasgarse las vestiduras, quedarse desnudo o parcialmente desnudo, vestir con ropas de luto, no lavar los ropajes, afeitarse o depilarse el vello corporal, arrancarse el pelo, embadurnarse la cabeza y el cuerpo con ceniza o polvo, no unguirse el cuerpo con aceite, abstenerse de tener relaciones sexuales, ayunar gran parte

del día o comer solamente alimentos que se asociaban directamente al duelo, como es el pan de luto.

Por otro lado, los textos sí destacan una diferenciación en las expresiones del duelo llevadas a cabo por los hombres y las mujeres. Como testimonio tenemos la leyenda de Aqhat, en donde se narra que en los funerales dedicados a este héroe ugarítico las mujeres de la casa se reunieron en torno a su padre, Danilu, llorando y gimiendo, mientras que los hombres para demostrar su dolor laceraban sus cuerpos hasta sangrar. Encontramos muchos textos e iconografías donde se destaca la existencia de lamentos y lloros de las mujeres acompañados de gestos de dolor, como los golpes en el pecho o la posición de las manos sobre sus cabezas (Olyan, 2004: 33), y aunque son gestos preferentemente femeninos también se documentan en los hombres (Olyan, 2004: 21; Uberti, 1973: 65; Delgado y Ferrer, 2012: 140-141).

Durante el lamento fúnebre también podemos encontrar que intervienen “profesionales” ajenos a la familia, normalmente se trata de mujeres, las plañideras, cuya función era la de buscar con sus gemidos y lamentaciones una respuesta ritual y emocional más apropiada por parte de los asistentes al funeral. Cantaban canciones para honrar la memoria del muerto, estos cánticos, que además buscaban destacar las expresiones de dolor de los familiares, iban acompañadas de danzas y músicas tocadas por panderos, flautas dobles, liras de mano, instrumentos conocidos como la “orquesta fenicia” (Meyers, 2005: 33). Prácticas que se tienen documentadas en los diferentes contextos funerarios fenicios a través de elementos iconográficos y en las imágenes de terracotas depositadas en ocasiones en el interior de las sepulturas. Entre los ejemplos podemos destacar la necrópolis levantina de Achziv, donde se han hallado varias terracotas que representan a mujeres tocando la flauta o el pandero (Dayagi-Mendels, 2002: 145-147; Mazar, 2003: 118) o la propia necrópolis del Puig des Molins donde también tenemos documentada en tumbas representaciones de mujeres con un pandero en sus manos, (Colomines, 1938; Almagro Gorbea, 1980: 85), o en yacimientos como Kerkouane (Cherif, 1997: 56) o Tharros (Zucca, 1998: 61). Así mismo encontramos estas representaciones en algunas estelas funerarias, en el *tophet* de Sulcis (Bartoloni, 1986: 68-69 y 72) en Mozia (Moscati y Uberti, 1981) o en Nora (Moscati y Uberti, 1970) (Delgado y Ferrer, 2012: 143).

Un segundo momento correspondería al transporte del cadáver al cementerio, o lo que los griegos denominaban *Ekphora*, donde posiblemente el difunto fuera acompañado a la necrópolis de plañideras y cánticos. En los hipogeos del Puig des Molins (Vives y Escudero, 1917) o en el yacimiento de Villaricos (Astruc, 1951) entre otros, se han hallado instrumentos como los crótalos de bronce, etc. que podían ser interpretados para tal fin. En cuanto a si este se hacía de noche o de

día para el mundo púnico carecemos de información, así como de las características del posible cortejo fúnebre.

2. 2. Fase deposicional

Otros momentos posteriores del ceremonial como es la deposición del cadáver en su tumba, bien sea con el rito de la inhumación o de la cremación, la recogida selectiva o no de los restos óseos en el caso de las cremaciones y su deposición en la sepultura, la selección del ajuar que acompañará al difunto, sí aparecen ya de forma explícita en el registro arqueológico, y se pueden describir con más fiabilidad atendiendo a la información que las intervenciones arqueológicas nos aportan. Esta fase correspondería ya al enterramiento propiamente dicho, desde que se deposita el difunto con su ajuar funerario y se señala la tumba (Fig. 47). No obstante, cuando recurrimos a las publicaciones vemos que no siempre se estipula la presencia de huesos o cenizas y se presta muy poca atención a la ubicación del cuerpo, su posición y el cuidado (o falta de cuidado) que recibió. Estos vacíos están siendo llenados paulatinamente por trabajos y monografías recientes sobre yacimientos funerarios. No obstante, durante el enterramiento del difunto probablemente se volvían a realizar algunas prácticas de cuidado.

En la mayoría de necrópolis la posición predominante del difunto es la de decúbito supino⁸⁰, aunque con variaciones en la colocación de los brazos y con la cabeza apuntando al este (Curvers y Stuart, 1998-1999: 23; Stuart, 2001). Se cree que la posición supina representa el sueño eterno (Baker, 2006: 4). Para el caso de Cartago, Benichou-Safar (1982) ha identificado la deposición de los cadáveres en hipogeos en posición anatómica y dispuestos con la cabeza hacia el fondo del sepulcro y los pies hacia la entrada donde las piernas aparecen siempre alargadas mientras que las manos pueden estar extendidas a lo largo del cuerpo o bien la izquierda sobre la cadera, como en la tumba nº10 de Byrsa o con las dos manos apoyadas en la cadera.

En la necrópolis de Mansourah los hipogeos que son monocelulares, presentan un número de muertos que varían entre un solo ocupante como el ejemplo de las tumbas 1, 3, 11, 13, 14 y 15 y ocho fallecidos en la tumba B 1. El entierro mayoritario, concretamente en cuarenta y seis sujetos, es en decúbito supino (Sghaïer, 2016).

⁸⁰ El hecho de que en las necrópolis de Cartago no se hayan documentado cuerpos en decúbito lateral se ha explicado como la ausencia de contactos entre la comunidad púnica y la libia (Benichou-Safar, 1982: 258).

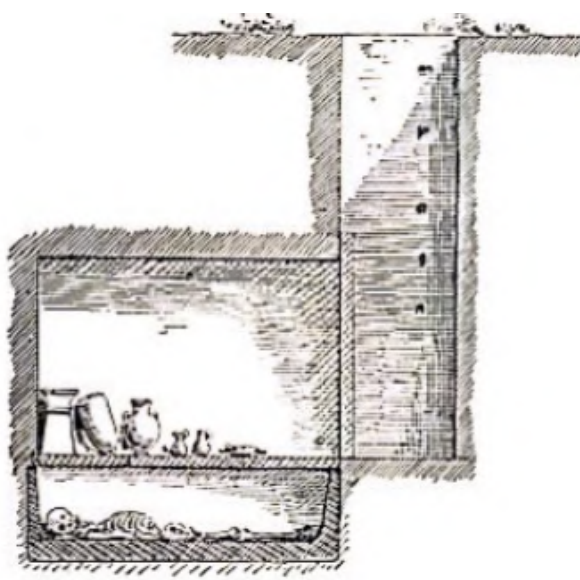


Fig. 47. Ejemplo de deposición de un cadáver en un nicho situado a nivel inferior de la cámara de un hipogeo de pozo (Gauckler, 1915).

Nosotros apoyamos que la deposición de los cadáveres inhumados en el interior de la tumba aparece, principalmente, bien con los brazos extendidos a lo largo del cuerpo o con uno de ellos plegado sobre el pecho o en la pelvis⁸¹ (Jiménez Flores, 2010: 275) (Fig. 48 y 49). Concretamente y ejemplificándolo en una necrópolis mediterránea tan importante como Puig des Molins (Ibiza), hemos podido determinar como, de 21 individuos procedentes de 10 hipogeos excavados entre las campañas de 1921 y 1929 (Fig. 50), se puede determinar que todos se encuentran en una posición de decúbito supino⁸² estando todos los individuos con los brazos extendidos a ambos lados del cuerpo salvo un individuo del hipogeo nº8 que apoya una de sus manos en su cadera⁸³ y otro del hipogeo 18 que presenta ambas manos sobre sus caderas (ver Anexo).

La existencia de enterramientos decúbito prono no es frecuente, aunque si está documentado en Puig des Molins en las excavaciones de 2005 donde los restos óseos se hallaron en el hueco de la escalera (Mezquida Orti, 2006). Estos no se conservaban completos, ya que le faltaban las extremidades inferiores, al verse afectado por la zanja de cimentación de la pared este del espacio de la escalera. Este enterramiento no presentó ningún elemento acompañando al difunto que ayudará a su datación (Mezquida, 2006: 20). Otro ejemplo de decúbito prono lo tenemos reflejado

⁸¹ Lo que se ha explicado como resultado de un amortajamiento (Macías López, 2009).

⁸² Decúbito supino como posición que para algunos autores se ha señalado como la elegida al entenderse como evocadora del reposo (Díez de Velasco, 1995: 142).

⁸³ Aunque en algunos casos se encuentra la mano por encima o por debajo de la pelvis.

para la necrópolis de Útica para el siglo VII a.C. (De Jonghe y Larminat, 2018). El mayor número de depósitos funerarios primarios está documentado en el sitio de Cartago (Benichou-Safar, 1978: 248-283), y un modo de enterramiento conocido para Útica (Cintas, 1954). Más recientemente, en Solunto (Calasibetta, 2020), se ha documentado un caso en T.5 una mujer adulta colocada en decúbito prono con el cráneo apoyado sobre el lado derecho, los miembros superiores flexionados sobre el vientre, los inferiores extendidos y convergiendo hacia el muro norte de la tumba.

En la necrópolis de Jardín se tiene la referencia de un enterramiento datado en un momento tardío que fue depositado boca abajo y con las manos en la espalda. El excavador no ofrece datos sobre la sepultura (López Malax-Echevarria, 1975: 798) lo que ha señalado como un acto violento de una posible ejecución (Jiménez Flores, 2002: 232). Por otra parte, en 1949 P. Cintas documentó en Útica un individuo en decúbito prono que tiene la particularidad de haber sido colocado boca abajo en la tumba de pozo XXIII fechada entorno al siglo VII a.C. al igual que también encontramos un caso en Monte Sirai (Guirguis, 2012), donde el fallecido fue quemado antes de enterrarse y por último, en la también necrópolis sarda de Nora (Dilaria 2018: 170-172). Ya fuera del área del Mediterráneo Occidental y yéndonos al área levantina lo encontramos en la necrópolis de Khaldé (Saïdah, 1966) pero, como digo, son muy escasos los testimonios al respecto por lo que ¿estaríamos hablando de una práctica inusual vinculada a un fallecimiento atípico, o bien a influencias culturales muy concretas? Esto es un tema muy interesante de estudio, sin embargo las excavaciones de las necrópolis fenicias del Mediterráneo occidental son generalmente antiguas y los esqueletos, como ya se ha comentado, rara vez se tuvieron en cuenta.



Fig. 48. Detalle de las manos en una sepultura (T. 28) de la necrópolis púnica de Villamar (Pompianu, 2017: 20).

Una observación de Delattre (1890) puede sugerir que la posición más común es la de los brazos extendidos a lo largo del cuerpo, desafortunadamente tenemos muy pocas descripciones para poder establecer una ley en este respecto.



Fig. 49. Inhumación de la sepultura A 136 de Byrsa de una mujer adulta en decúbito supino con la posición ligeramente lateral, un brazo extendido y el otro doblado a la altura del codo con la mano apoyada en la cadera. Parece ser que se documentó una huella en la tierra de traza rectangular que los arqueólogos han identificado como un posible ataúd de madera (Lancel, 1968: 264).

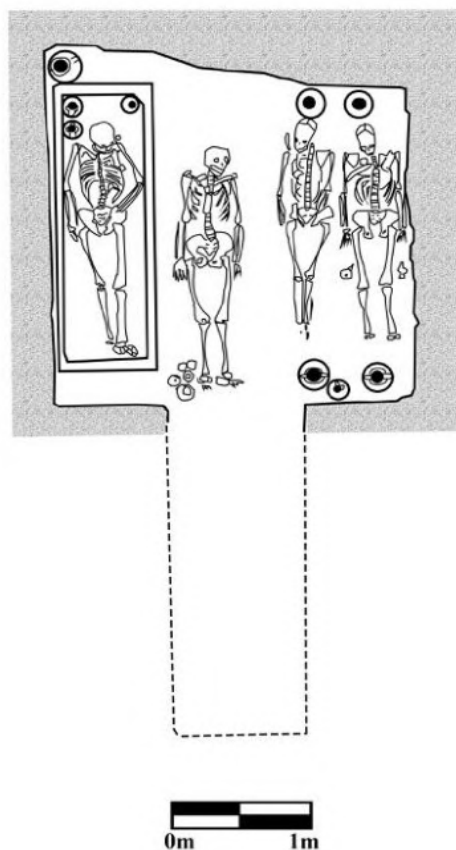


Fig. 50. Ejemplo de inhumaciones del hipogeo nº 8 de Puig des Molins. Redibujado a partir de la plana de Jordi H. Fernández (1992). En este caso concreto puede apreciarse como tres cuerpos aparecen en decúbito supino con los brazos extendidos a ambos lados del cuerpo mientras que el individuo depositado en el sarcófago presenta un brazo extendido y el otro plegado sobre la pelvis.

Por otra parte, para los casos documentados de sarcófagos antropomorfos⁸⁴ (Fig. 51) en los que se han encontrado restos inhumados, no parece existir una vinculación entre la posición del tallado del/ la representado/a, muchos de ellos en actitud orate con el brazo levantado, y la posición del cuerpo inhumado. Aunque el problema de los sarcófagos radica en que muy pocos se han recuperado mediante excavaciones metódicas, por lo que en muy pocos se han conservado restos óseos⁸⁵ (Mustafá y Abbas, 2015: 23). En cualquier caso, la documentación disponible para el

⁸⁴ Los sarcófagos de piedra se hicieron extremadamente populares durante los períodos persa y helenístico y romano en Fenicia y el mundo púnico. Durante el período persa, Sidón fue el centro más grande en el sur de Levante para la producción de sarcófagos antropoides de mármol que se comercializaron ampliamente en todo el Mediterráneo oriental (Markoe, 2000: 52). En los siglos V y IV a.C., los sarcófagos fenicios comenzaron a mostrar las influencias griegas en estilo más que en el estilo tradicional egipcio. La práctica más modesta de enterrar en ataúdes de madera también está ampliamente documentada (Stern, 1982: 87; Gras *et alii*, 1991: 137-141; Moscati, 2001: 355-356).

⁸⁵ Se desconoce el contexto de muchos sarcófagos, aunque la gran mayoría del área mediterránea oriental aparecen dentro de una necrópolis, por lo que en algunos casos se sabe que los hallazgos fueron de tumbas con uno o varios sarcófagos, aunque algunos hallazgos son de tumbas aisladas.

sarcófago de Cádiz que nos permita saber la posición de los huesos del esqueleto nos vemos obligados a limitarnos a la única fotografía existente realizada en el momento del levantamiento de la tapa del sarcófago. En ella, podemos observar que el esqueleto se encuentra en una posición de decúbito supino con los miembros superiores pegados a lo largo del cuerpo sobre un lecho de sedimentos, que Rodríguez de Berlanga (1891: 297) reconocerá la presencia de astillas de madera de cedro y fragmentos de vestido o sudario, aunque en muy mal estado de conservación.

Estos sudarios explican, por ejemplo, la estrecha disposición de las piernas y la unión forzada de los pies de las tumbas de Villamar (T. 7, T. 25, T. 28, T. 30) (Pompianu, 2017: 7).

Aunque en muchas articulaciones no existe una conexión anatómica, parece que se trata de una inhumación primaria, explicándose esa desarticulación como fruto de los procesos tafonómicos de descomposición del cadáver a medida que se pierde la sujeción por los tejidos blandos (Macías López *et alii*, 2021; Alapont y Mas, 2015: 384; Duday *et alii*, 2009: 68; Santana, 2020: 34; Duday *et alii*, 2009: 57). Apoyando esta tesis podemos apreciar como la pelvis aparece dislocada (Macías López *et alii*, 2021), con apertura frontal de las sínfisis púbicas y abierta hacia el exterior y el fémur derecho se encuentra lateralizado también hacia el exterior, elementos propios de la descomposición en los medios relativamente abiertos, mientras que el cráneo presenta una rotación hacia el lado derecho consecuencia de la desaparición de los ligamentos que la sujetaban al raquis cervical presentando ya en ese momento una caída previa de la mandíbula.



Fig. 51. Sarcófago masculino de Cádiz y fotografía de la posición del cadáver en el interior en su hallazgo (Almagro-Gorbea *et alii*, 2010).

En la necrópolis de Palermo se han documentado entierros que tuvieron lugar, en cambio, dentro de un sarcófago lítico, mayormente cubierto con losas, descansando directamente dentro de un simple pozo excavado en el banco de piedra caliza; esta tipología parece ser característica de los entierros de individuos de edad infantil o juvenil y se caracteriza por la deposición de los bienes dentro del sarcófago, cerca del fallecido, como se documenta en la tumba 1 (Fig. 52), donde fue enterrada, en posición supina, una niña de unos cinco años, cuyo atuendo consistía en un oinochoe de tres lóbulos y algunos ungüentos y, destinado al banquete funerario, unos jarrones de mesa colocados a un lado del sarcófago (Spatafora, 2005: 14). En torno al cuello lleva un collar, de hueso y bronce y un amuleto que representa a una divinidad femenina. Los estudios realizados en restos óseos han permitido plantear la hipótesis de que la causa de la muerte prematura se debe a una forma grave de anemia.



Fig. 52. Tumba 1 (della bambina) necrópolis de Palermo de finales del s. VI a.C. - V a.C. (Spatafora, 2005: 14).

La cabeza puede estar mirando hacia los lados, hacia arriba, recta o hacia abajo pero durante los siglos VIII-VII a.C. generalmente, presentaban una orientación con la cabeza mirando al este y los pies hacia la zona de la entrada, en muchos casos, al oeste⁸⁶. Para algunos investigadores como Ramos Sainz (1984-1985: 220), el hecho de presentar esta orientación de este a oeste está íntimamente relacionada con la luz solar (Lancel, 1968: 97) que nace en levante y muere en poniente cada día, lo que se corresponde con la idea del eterno retorno y de la inmortalidad de las

⁸⁶ No parece que había, entre los habitantes de Tánger, una preocupación por la orientación de los cuerpos o incluso de las tumbas (Ponsich, 1996: 163).

almas⁸⁷. Dentro de este análisis de la deposición del cadáver nos encontramos con variaciones en la posición de la cabeza, que puede estar girada hacia el lado izquierdo, hacia el lado derecho o de frente. La orientación de los muertos en los diferentes necrópolis en Cartago es diversa, así por ejemplo, vemos que están orientados hacia el norte en la Colina de Byrsa (Pinard, 1955), al noreste en Dermech (Gauckler, 1915) o al oeste en Útica (Cintas, 1951). A nivel general, esto nos llevaría a señalar que no hay orientaciones homogéneas en los rituales en todo el Mediterráneo fenicio pero que sí parece existirlo dentro de cada uno de los asentamientos (De Jongue, 2016: 107). Aunque el análisis de las orientaciones de las tumbas también pueden responder a cuestiones como es el propio terreno o el aprovechamiento del espacio (Goldstein, 1981: 59- 61).

Las piernas suelen estar extendidas en la mayoría de los enterramientos. No obstante, en periodos fenicios tempranos en la región de Tánger se han documentado posiciones de enterramiento donde el esqueleto se encuentra posicionado en una flexión⁸⁸ forzada que se ha documentado como resultado de estar firmemente atado después de la muerte⁸⁹ (Ponsich, 1996: 159) (Fig. 53). Para nosotros, más bien se trataría de un entierro en decúbito lateral contraído que hubiera sido forzado al no haber alcanzado el *rigor mortis*. Para que el cuerpo del difunto mantenga la posición fetal en la tumba, debemos intervenir justo después de la muerte y usar sujetadores de vendaje. Si, en el caso de los muertos, las vendas se rompen o se desatan antes del rigor mortis, el cuerpo se relaja y puede adoptar la denominada posición de decúbito lateral flexionado⁹⁰. Así podemos entender, por ejemplo, el caso del esqueleto hallado en la tumba nº 5 de la necrópolis rural de Thigibba Bure (Djebba), acostado sobre su lado derecho, su brazo derecho doblado debajo de su cuerpo y su brazo izquierda extendido a lo largo del cuerpo con las piernas contraídas (Younès, 1993: 187).

⁸⁷ Este concepto ha quedado perfectamente expresado en las pinturas funerarias de Kef-el-Blida (Cartago), en las que según la interpretación de J. Ferron (1968: 52) se representa al dios sol, que se sumerge cada noche en el océano que atraviesa en barca, pasando por el reino de los muertos, para salir después con la aurora en el lado opuesto del horizonte, volviendo a traer en su curso las almas que él había arrancado de su estancia en las tinieblas, para transportarlas en su trayecto diurno a la morada de los dioses superiores.

⁸⁸ En tiempos mucho más remotos, en particular megalíticos, esta tradición ya existía.

⁸⁹ Se ha pensado en la utilización de piel de animal para realizar esta atadura (Ponsich, 1996: 159).

⁹⁰ G. Camps (2001: 3747) recuerda que en este caso el cuerpo ocupa un lugar mínimo en la tumba vinculándose esta posición a la del feto.

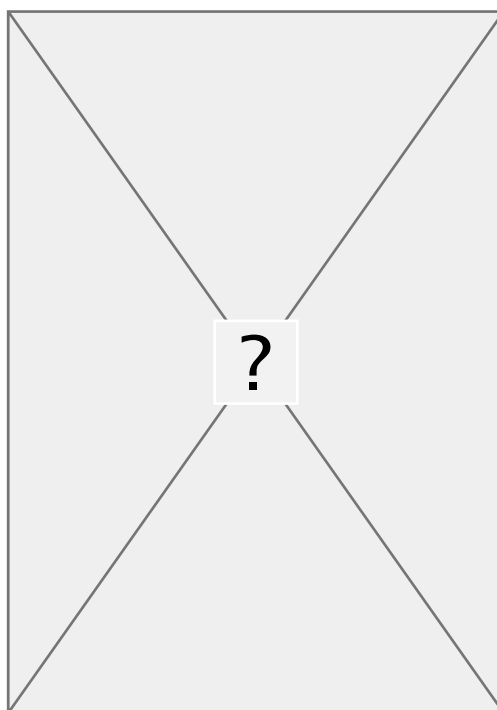


Fig. 53. Posición fetal del esqueleto documentado para la necrópolis de Tánger (Ponsich, 1970: 161).

Por otro lado, el rito funerario practicado en la región de Tánger se caracteriza por su variedad, aunque en todas se practica la inhumación. Ponsich (1970), señala que, probablemente, los cuerpos debieron estar protegidos por pieles de animales.

Posición fetal con las rodillas a nivel de la pelvis y las manos dobladas debajo de la cabeza con la espina doblada también se ha documentado para tumbas del norte de África (Gauckler, 1915: 442-443). Esta posición también ha sido registrada para individuos infantiles⁹¹ en las tumbas nº 25 y 26 o para un adulto en la tumba nº 61 de la necrópolis de Puig des Molins (Mezquida Orti, 2006: 677; 682) o en la excavación de Can Partit en la fosa de inhumación nº 4, donde el difunto presentaba también una postura algo forzada. Se trataba de un esqueleto de adulto, acostado sobre su lado derecho y en posición fetal, postura que el excavador justifica más como un hecho puramente circunstancial, cuya única razón es la de acoplar el cuerpo del difunto a la escasa longitud de la fosa y, sobre todo, a las irregularidades de su fondo (Costa, 1991: 48). Por su parte, en la Cerdeña fenicia de la época arcaica, la inhumación siempre aparece en fosa, con el cuerpo

⁹¹ Se explica como una evocación de la postura del neonato durante la gestación, simbolizando con ello la vuelta al vientre materno o a la madre tierra (Audin, 1960: 317).

colocado en posición en "decúbito supino", también habitual en Cartago⁹² (Bénichou Safar, 1982). Lo que es muy diferente es el número de entierros, desde el 10,5% de los entierros de Monte Sirai (Bartoloni, 2000: 83) hasta la ausencia total encontrada en otras necrópolis como la de Bitia. Las primeras inhumaciones, dos casos por Pani Loriga y Monte Sirai, se ubican entre los siglos VII y VI a.C. (Guirguis, 2010: 57, 75) apareciendo muy pocos, entierros en posición fetal, especialmente en Monte Sirai (Fig. 54) como anteriormente se ha comentado (Bartoloni, 2000: 71; Guirguis, 2010: 133; Guirguis, 2011: 14), posición que está también mencionada en el norte de África (Ponish, 1996; 1970) como en algunos casos de la necrópolis de Arg el-Ghazouan donde, tuvieron que adaptarse los entierros a las cámaras más pequeñas con deposiciones en decúbito lateral contraído en las tumbas tripartitas pequeñas (Fantar, 2002: 73).

Posiciones forzadas para poder encajar el cadáver en el espacio existente se documentan también en las dos inhumaciones conservadas in situ en el interior de las oquedades excavadas en la Calle Santa Maria de Ibiza. En la fosa 802 se conservaban los restos de una joven de aproximadamente 12 años de edad en posición decúbito supino y, al igual que lo documentado en la necrópolis, el cuerpo se hallaba un tanto forzado, con las piernas flexionadas a la izquierda y el cráneo ligeramente levantado para poder encajarlo en el espacio que era claramente insuficiente. Igualmente, la fosa 821 albergaba los restos de un individuo, en este caso un varón adulto, en posición de decúbito supino con la cabeza al W/SW pero algo forzada, al igual que el tórax que se encontraba algo más alto, también en una posición forzada para adaptarse a las irregularidades del fondo de la oquedad. No presentaban elementos de ajuar funerario, pero los fragmentos de cerámica fenicia hallados en el relleno lo fechan en los dos cuartos centrales del siglo VI a.C. (Gurrea y Ramón, 2000: 1555-1564).

De otro lado ¿cómo podemos interpretar la presencia en una misma cámara funeraria de modos de entierros diferentes como la inhumación y la incineración? ¿Responden a tiempos y patrones de ritos diferente? Por ejemplo, en Kelibia se ha documentado también una tumba con restos de una mujer incinerada y de un hombre en decúbito lateral contraído que se ha leído como resultado de lazos matrimoniales de procedencia mixta (Fantar, 2002). En Smirat, en Túnez, se han hallado tumbas que presentan la presencia de un cadáver sobre el lado izquierdo con las rodillas

⁹² En África, lo vemos por ejemplo en Kerkouane (Guirguis, 2011: 14), así como en el mundo indígena del norte de África (Ponsich, 1969) y tartésico (Torres, 2005: 428). Ritual que encontramos pues como habitual en el mundo norteafricano e indígena bereber en contraposición a su presencia en el mundo fenicio y luego púnico.

unidas y la mano sobre la cara, lo que nos habla de la pervivencia de tradiciones locales incluso tipológicamente de tradiciones púnicas ya para fechas tardías como es el siglo II a.C. (Gobert y Cintas, 1941: 45)⁹³. Como en varios yacimientos del Sahel, la necrópolis de Thapsus tiene tumbas en pozos y entierros de superficie (Fantar, 1978) con prácticas funerarias en decúbito supino. Sin embargo, también se han encontrado cuerpos en decúbito lateral contraído o flexionado⁹⁴ (Epinat y Novak, 1900). Finalmente, también se ha documentado en varias tumbas el uso del rojo funerario⁹⁵ con la presencia de un cuenco de loza vidriada de color verde oscuro que contiene tierra coloreada con cinabrio (Epinat y Novak, 1900: 159). El estudio de la necrópolis de Mahdia también nos informa del uso de diferentes prácticas funeral donde en las tumbas de pozo, notamos las prácticas, a veces coexistentes, de inhumación en decúbito supino, inhumación en decúbito lateral contraído y cremación (Cagnat y Novak, 1896: 219). Obsérvese también la presencia de rojo funerario y ofrendas de alimentos (principalmente huesos de aves).

Por último, en Henchir el Alia⁹⁶, Túnez, observamos un predominio de las prácticas funerarias libias con entierros en decúbito lateral contraído o flexionado, donde tenemos la presencia de numerosas cerámicas modeladas y la instalación de túmulos con círculos de piedras sobre las tumbas de tradición púnica⁹⁷. Ya cuando las comunidades bereberes sacaron los enterramientos de su hábitat, no parecían haber dado en todas partes la misma actitud a los cuerpos que generalmente depositaban bajo túmulos o dólmenes, pero las deposiciones en decúbito dorsal con los miembros inferiores en extensión parecen ser más reciente que las denominadas posiciones plegadas y contraídas (Camps, 2001). No obstante, la falta de un buen contexto cronológico nos impide no saber si fueron prácticas sincrónicas o sucesivas de hecho y esto lo vemos en las tres prácticas más

⁹³ La necrópolis de Smirat fue descubierta en 1938 durante las excavaciones realizadas por E. G. Gobert y P. Cintas (1941) durante el cual se limpiaron 21 fosas. El material extraído sugiere datar la necrópolis a finales del siglo III. a finales del siglo II a. C. Esta necrópolis rural está fuertemente marcado por las tradiciones libias.

⁹⁴ El decúbito lateral flexionado, es decir cuando los miembros anteriores y posteriores están en semiflexión o en flexión.

⁹⁵ La expresión "rojo funerario" hace referencia al hallazgo en varias tumbas de marcas rojas presente en cuerpos u objetos que acompañan al difunto.

⁹⁶ Las excavaciones reportaron tres modos de ritual: entierro, cremación y descarnado. Para el entierro, que parece haber sido más frecuente, se colocaba al muerto en decúbito dorsal alargado o en decúbito lateral contraído, ya fuera en un banco o en un sarcófago.

⁹⁷ La presencia de círculos de piedra alrededor de las tumbas púnicas es tanto más sorprendente en cuanto la arquitectura de la tumba y las prácticas funerarias son típicamente púnicas. En las necrópolis de Henchir el Alia (Novak, 1898) y Sidi-El-Hani (Younès, 1981) donde en algunas tumbas los pozos también están cubiertos de piedras y tierra.

antiguas de África (decúbito lateral flexionado, decúbito lateral o dorsal con extremidades extendidas y descarnado⁹⁸), donde la insuficiencia de datos no permite establecer una secuencia cronológica clara (Camps, 2001).

Para el tema que nos respecta, es interesante la constatación de que el uso del rojo funerario parece ser muy frecuente para entierros en decúbito lateral flexionado o contraído pero está ausente en el caso de entierros en posición supina (Fig. 55).

El descubrimiento de huellas dejadas en las paredes de tumbas, bancos u objetos por las manos cubiertas con ocre rojo indican que el color se aplicó una vez depositado el cuerpo en la cámara o tal vez justo antes. G. Camps (1961: 521) piensa que el ocre rojo, cuyo color recuerda al de la sangre, es un reconstituyente mágico que da a los muertos la fuerza para perseguir una nueva vida. Esta idea es retomada por H. Bénichou-Safar (1982) quien le da una fuerte connotación vivificante, mientras que L. Feuilles (1939: 20) lo ve como una especie de embalsamamiento; una última hipótesis considera los materiales rojos descubiertos en recipientes como en El-Alia, Thapsus o Gigthis, en Túnez, como obsequios funerarios (Camps, 1961: 525).

En una tumba de la necrópolis de Gigthis (Feuille, 1939: 20-21) el rojo no parece haber tocado los huesos y se encuentra debajo del esqueleto en un lugar que correspondería aproximadamente a la ubicación del estómago. Los análisis realizados al momento del descubrimiento muestran que esta sustancia se compone de 40% de hematita roja y 60% de sílice.

⁹⁸ En las bazinas parece encontrarse una alta proporción a favor de este rito con el descarnado (Camps, 2001).



Fig. 54. Tumba 256 de la necrópolis de Monte Sirai con un individuo en posición lateral (Guirguis, 2010).

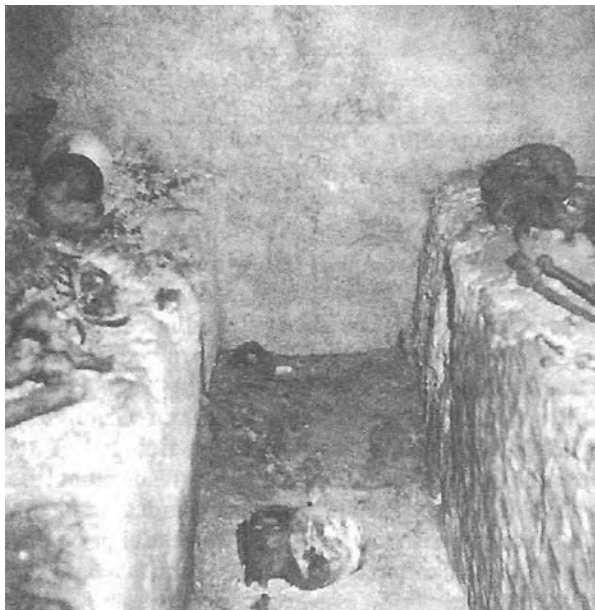


Fig. 55. Necrópolis de Kerkouane. Deposición de los muertos en banquetas. El esqueleto de la derecha está en posición de decúbito lateral flexionado (Lancel, 1999 :269).

Ya sea que estén protegido por ataúdes o sarcófagos, o yaciendo en el suelo⁹⁹, los muertos siempre parecen haber sido envueltos en ropas o mortajas. En varias ocasiones, los arqueólogos

⁹⁹ Esta deposición ha sido relacionada para algunos investigadores con la práctica intencional de colocar al cuerpo directamente en contacto con la tierra como forma de aludir así a la fuerza natural y germinativa de esta garante a su vez de protección. (Fantar, 2002).

han encontrado en Cartago, la presencia de una lámina de metal muy fina¹⁰⁰ -oro, plata, plomo o estaño- que cubre parcialmente o totalmente cadáveres como un sudario o una tapa de ataúd (Bénichou-Safar, 1982).

Igualmente, no deja de ser un hecho que algunos cuerpos inhumados han aparecido con restos de pigmentación. Esto podemos documentarlo por ejemplo en el cráneo A136 (Fig. 56) del individuo masculino adulto de 1,75 cm de estatura procedente de la necrópolis de Byrsa que presenta sus fosas nasales y el maxilar superior pigmentadas de cinabrio (Lancel, 1998: 256-257).



Fig. 56. Cráneo procedente de la tumba A 136 de Byrsa. Presentando en el lado derecho del hueso frontal una depresión que puede ser el rastro de una herida mortal (Lancel, 1968: 257).

En Tánger, se han registrado tumbas con huesos amontonados cuidadosamente y cubiertos de ocre rojo. Se trata de costumbres arcaicas que parecen heredadas desde la Edad del Bronce en la zona tangerina. Esto apunta a una intervención “post mortem” tratándose de un rito funerario con bastante influencia oriental ya que este tipo de pigmentación, también se han documentado en otras

¹⁰⁰ Una lámina de oro o plata que representara el juicio de los muertos inspirados, muy probablemente, en textos egipcios, es introducido en un amuleto de oro o plata con forma de divinidad egipcia o de una lámina

sepulturas como las documentadas por Gauckler en Dermech o en Juno, ambas del siglo VII a.C. (Cintas, 1946: 565) siendo además una práctica conocida en África antes de los fenicios en zonas como Mahdia y Thapsus donde se han documentado huesos pigmentados de rojo (Fantar, 2002), así como en la necrópolis de Kerkouane (Gallet de Santerre y Slim, 1983: 9-21). El rito de la coloración ósea lo tenemos en el mundo ibero-mauriciano o también en las tumbas de El Mriés (Jodin, 1966: 38-40).

Esta mezcla de ritos nos hablará, según P. Cintas (1946: 565), de una evolución, o al menos de una fusión de influencias diversas.



Fig. 57. Forntal perforado (Ponsich, 1970: 160).

Se ha comentado por algunos autores la posibilidad de embalsamamiento en algunos enterramientos fenicios así, por ejemplo, es como clasifica Ponsich algunos cráneos encontrados en la región de Tánger, uno en Ain Dalhia, perforado con dos pequeños agujeros regulares, y el otro en Djebila, donde se hizo una abertura bastante grande en el frontal y que él califica como productos no de un accidente sino de una rotura procedente de una operación post-mortem (Ponsich, 1970: 159) (Fig. 57).

Así, más evidencias arqueológicas muestran para el territorio de Fenicia, o en algunas de sus antiguas colonias mediterráneas (Fig. 58), que la realeza fenicia practicó la momificación hasta cierto punto durante la Edad de Bronce y probablemente en la Edad de Hierro. La preparación y deposición de los cadáveres en el interior de los sarcófagos, cuando ello ha podido observarse, se ha considerado como una preparación del cadáver de segundo o tercer grado (Frede, 2002: 33-34; Wenger, 2003), es decir, como tratamiento menos elaborado que la momificación, ya que se

inhumaba el cadáver con todos sus órganos, y sólo se ungía el cuerpo con un aceite de Arzz (árbol de la costa de Siria y El Líbano), aunque también se ha considerado que posteriormente se inyectaba el cuerpo completo con una sustancia denominada Natrón, que significa "divino" o "puro", que proviene del término NTR del Antiguo Egipto, para conseguir transformar los órganos blandos en una sustancia líquida, de modo que solo se conservaran los tejidos más resistentes que conservan la figura del difunto, como lo afirman algunos autores que se han ocupado de esta cuestión (Haykal, 1996: 24-25).

La evidencia más temprana de embalsamamiento se registró en la necrópolis real de Biblos (Moscati, 1968: 40-41; Jidejian, 1971: 115-117; Gras *et alii*, 1991: 137-141; Lipiński, 2003: 298). En el sarcófago del rey Abishemu, fechado en el siglo XIX a. C. (Virolleaud, 1922: 281; Jidejian, 1971: 115), se encontró una sustancia negra quebradiza con la huella de una tela tejida. En la necrópolis real de Ayaa, en Sidón, se desenterró la tumba del rey Tabnit I que data del siglo VI a. C. El cuerpo del rey fue embalsamado e internado en un sarcófago de estilo egipcio. Dentro del sarcófago, se descubrieron restos de fluidos de embalsamamiento, así como arena fina que cubría el cuerpo. Los restos bien conservados indican un elaborado proceso de embalsamamiento durante el cual se pueden haber eliminado algunos órganos internos (Selah, 1888; Hamdy Bey y Reinach, 1892: 97-103, 403; Jidejian, 1971: 116-117).

En el caso de Tabnit (Hamdy Bey, 1892), aunque en gran parte se reduce a su estructura esquelética, el cuerpo aún conserva trazas de piel, cabello y órganos internos (Fig. 59 y 60) (Dixon, 2013: 550-552). Se encuentra en el Museo Arqueológico de Estambul. La cabeza todavía está parcialmente cubierta en la piel del cuero cabelludo siendo apreciable aun los mechones de pelo¹⁰¹, aunque la piel seca se ha dividido a lo largo de la parte superior del cráneo, causando que parte de la piel caiga sobre los ojos en el lado derecho de la cara, produciendo una especie de "gorro". La piel de la pelvis y las piernas se ha conservado a lo largo de su parte inferior, causando la postura arqueada del cuerpo al secarse; esto parece no haber ocurrido aún cuando el cuerpo fue retirado por primera vez por Hamdy Bey, como lo demuestra la fotografía del siglo XIX incluida en Hamdy Bey y Reinach (1892) (Fig. 61).

¹⁰¹ Si nos remitimos al Sahel tunecino, donde el clima particularmente seco ha favorecido la conservación generalmente de hallazgos perecederos además de ataúdes de madera excepcionalmente bien conservados, en una necrópolis de Smirat está documentado un cráneo originalmente cubierto de ocre rojo y del cual quedan algunas porciones de cabello así como las trenzas del cabello de una mujer (Fig.54), ambos con rasgos de tejidos conservados (Lancel, 1999).



Fig. 58. (a) Cráneo masculino y (b) trenzas de cabello femenino de la tumba XIV de Smirat. Las zonas negras en el cráneo masculino tenían pintura roja. (Lancel, 1999: 278).

Durante la excavación, los operarios abrieron el sarcófago de Tabnit y encontraron "un cuerpo humano flotando en perfecta conservación en un peculiar fluido" pero mientras Hamdi Bey estaba almorzando, los obreros volcaron el sarcófago y derramaron el líquido aunque Hamdi Bey señaló en 1892 que se había quedado con una parte de la sustancia que quedaba en el fondo del sarcófago. Este momento es descrito de la siguiente manera:

"Un sarcófago, cuando se abrió la tapa, contenía un cuerpo humano flotando en perfecta conservación en un líquido peculiar. La carne era suave y perfecta en forma y color. Pero, por desgracia, mientras Hamdi Bey estaba almorzando, los obreros árabes lo volcaron y derramaron todo el preciado fluido sobre la arena (...)"

(Traducción de la descripción aportada por Jessup, 1910: 507).

"Solo entonces pudimos finalmente ver el interior del sarcófago. Una capa de arena amarillenta y húmeda de la que emergía el rostro descarnado, las clavículas, las rótulas, así como la punta de los pies a los que les faltaban los dedos (...)"

(Traducción de la descripción aportada por Hamdi Bey, 1892: 101–103).



Fig. 59 y 60. Momia del rey Tabnit (Dixon, 2013: 551).

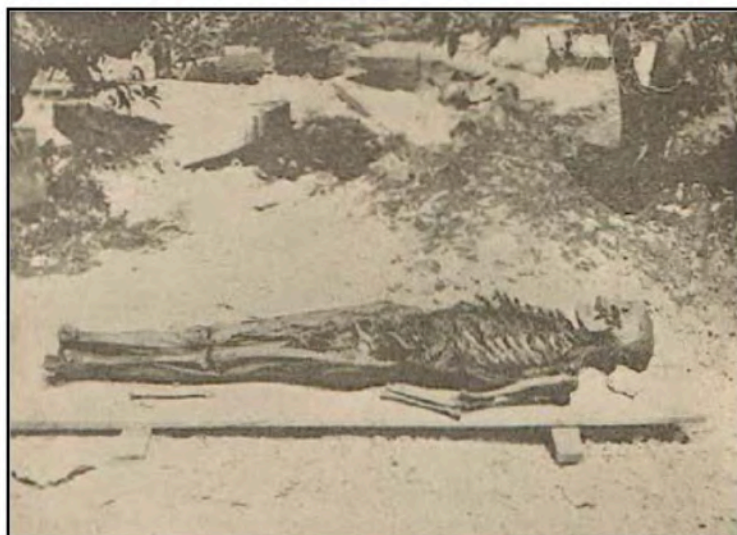


Fig. 61. Esqueleto de Tabnit durante su excavación (Hamdy Bey y Reinach, 1892: 403, Fig. 97).

La piel de las nalgas y la parte inferior de las piernas está especialmente bien conservada, y otras huellas de piel seca y otros tejidos blandos son visibles en las articulaciones del hombro y los brazos. Quizás los más notables sean los restos de los órganos internos (Fig. 62), que, aunque ennegrecidos y encogidos con el proceso de secado, parecen sorprendentemente completos.



Fig. 62. Detalle de los órganos de Tabnit (Dixon, 2013: 552).

El cuerpo se colocó en la tabla de madera que lo acompañaba en su sarcófago de basalto y parece que se colocó un poco de algodón entre él y la cabeza, ya que la cabeza ya no se articula con el resto del esqueleto y este, se puede ver aun pegado a los hombros.

Si bien los métodos utilizados por los fenicios para preservar a sus muertos no se conocen bien, este material ofrece pruebas sólidas de que, como mínimo, algunos reyes del período estaban

preparados para ser enterrados de tal manera que intentaran preservar sus tejidos blandos, aunque la utilización del término "momificación" quizás no sea el más correcto de aplicar al ámbito fenicio ya que sin duda es un concepto que evoca imágenes de un proceso elaborado de múltiples etapas.

Al mismo hilo de lo anteriormente comentado, en la necrópolis de Rabs también se ha documentado cadáveres que presentan una envoltura de color marrón traslúcido que Delattre (1890) describió como sustancia de emulsiones de resina con plantas aromáticas. Podemos decir por tanto que los fenicios tomaron, prestado de los egipcios, el arte de embalsamar a los muertos y que así está documentado desde lejos en cadáveres como el de Tabnit, rey de Sidón u otros cadáveres que se encontraron en Fenicia que también se habían sometido a una preparación, aunque sin llegar a apreciarse una verdadera dominación de este arte.

En la campaña de 2004 en el hipogeo nº 10 de Puig des Molins (Fernández y Mezquida, 2012) (Fig. 63), se documentó una fosa de estas características, en la que aparecieron varios niveles con restos óseos sellados con capas de arcilla y un material que podemos fechar en el siglo V a. C.



Fig. 63. Interior de la fosa del hipogeo nº10 de la necrópolis de Puig des Molins (Fernández y Mezquida, 2012: 92).

Posteriormente, se realizaba un conjunto de ritos para la purificación del espacio, mediante perfumes que se quemaban y libaciones¹⁰² que podían ser de agua, vino, leche o aceite, rito que se realizaría desde la segunda mitad del s. VIII a.C. hasta bien entrado el s. II a. C. (Ramos Sainz, 1990: 119; Prados Martínez *et alii*, 2009: 450). Una vez introducido el cuerpo en la cámara, esta se cerraba con una laja de piedra y posteriormente era recubierta con un muro de adobe. En ocasiones y primeramente el espacio de la tumba se aislaría con una serie de piedras, de un entramado vegetal o de maderas para posteriormente proceder al bloqueo definitivo (Ramos Sainz, 1984-1985: 221).

A la hora de analizar la deposición de los objetos en la tumba, tanto en su interior como en su exterior, podemos detectar algunas pautas en su ubicación, encontrando que algunas partes del cuerpo parecen haber obtenido una mayor atención a la hora de depositar el ajuar funerario.

Por lo que se refiere a las cuentas de collar, en la mayoría de los casos, aparecen en torno al cuello del difunto formando parte de un collar que el difunto llevaba puesto en el momento de enterrarse (Fig. 64).



Fig. 64. Cuentas de collar alrededor del cuello del difunto en la tumba nº 43 de la necrópolis de Puig des Molins (Mezquida Orti, 2006: 739).

¹⁰² A. Parrot le dará especial importancia a las libaciones de agua como fuente de vida y remedio contra la sed que tendría para el mundo semita (Parrot, 1936: 186; Ramos Sainz, 1990: 118). Asimismo, la leche y el vino eran habituales en los ritos fúnebres griegos así, por ejemplo, es curioso el caso de la tumba 19-B de la necrópolis de Jardín donde aparecieron dos *kotylai* protocorintios (Ramos Sainz, 1990: 118-119). Por otra parte, Bénichou-Safar propuso también el uso de la resina como elemento para las libaciones, cuyo empleo se ha visto especialmente en sacerdotes cartagineses, a la par que podía servir como conservante del cuerpo (Bénichou-Safar, 1982: 273-275; Ramos Sainz, 1990: 122).

Vemos pues que la cabeza parece tener una posición privilegiada, ser una parte de la anatomía a la que se presta especial atención, quizás por su carácter de persistencia y memoria del rostro y la vida (Thomas, 1980: 95). Así por ejemplo en necrópolis fenicio púnicas como la de Jardín, donde en las tumbas del siglo VI-V a. C. se disponían las lucernas y platos con las ofrendas alimenticias en la cabecera de las tumbas (Jiménez Flores, 2002: 234).

Otros elementos que suele colocarse alrededor del cuerpo del difunto son las monedas. El estudio de las monedas en un contexto funerario es una fuente de información insustituible porque además de la posibilidad de fechar, también nos habla de la circulación monetaria y de los intercambios comerciales. El depósito de monedas en las tumbas no es una exclusividad africana. En la necrópolis de Cádiz, se han documentado diversas posiciones para las monedas halladas en las tumbas, en los pies, en la pelvis, en la cadera, en el pecho (Arévalo, 2011). Esta variedad en las disposiciones de las monedas la encontramos también en otras necrópolis púnicas, como en Lilibeo (Sicilia) donde aparecen en las manos o en los pies (Frey-Kupper, 1999: 33) o en Olbia (Cerdeña) en los pies o en el pecho (Manfredi, 1991: 36), o en Monte Luna donde aparecen en las manos (Acquaro, 2000: 16). Igualmente hallamos variedad en las necrópolis del norte de África donde encontramos ejemplos de monedas a la altura de la cabeza o en el tórax (Astruc, 1937: 209, 225-226). Podemos citar el caso de la necrópolis de Sidi-Yahia (Merlín, 1919) donde se encuentran depositadas en las manos (a veces la derecha, a veces la izquierda) de los muertos (tumba 1, 3, 4, 5, 16), uno de los cuerpos tenía una moneda en la boca. Esta progresiva asimilación de las prácticas rituales grecorromanas en las necrópolis púnicas también podría evidenciarse con el hallazgo de una moneda junto a la boca de un individuo, fechada en la primera mitad del siglo III, dentro de la T9 de la necrópolis sarda de Nora (Bonetto *et alii*, 2013).

Al interior del corredor de la tumba se colocaba el ajuar, que normalmente también tenía unos patrones de colocación (Ramos Sainz, 1984-1985: 220), como la doble patera o algunos pequeños ungüentarios que contenían perfumes en su interior (Fig. 65 y 66). Es bastante habitual la colocación de ofrendas en el dromos una vez selladas las sepulturas, como se aprecia en la sepultura número 2 de Trayamar (Schubart y Niemeyer, 1976: 128-130) donde la presencia de platos de engobe rojo ha sido explicada por la posible celebración de un banquete ritual fúnebre (López Pardo, 2006: 145-177).



Fig. 65. Interior del hipogeo nº 1 de Trayamar (Schubart y Niemeyer, 1976: 291).



Fig. 66. Ejemplo de una de las tumbas halladas en este periodo (tumba nº 6) (Piga *et alii*, 2008: 146).

En ocasiones, con el paso del tiempo y por falta de espacio, también podía ocurrir que arrinconaran los antiguos ajuares hacia las esquinas de las paredes de entrada y colocaran los esqueletos sobre el suelo de la misma (Bartoloni, 2009: 156-157).

Generalmente y al contrario que ocurre en las tumbas de cámara y de pozo, donde se aprecia reutilizaciones y un uso prolongado en el tiempo, las tumbas tipo cistas rectangulares, sarcófagos monolíticos y la mayoría de las sepulturas de fosa, eran de carácter individual y una vez cerradas raramente se volvía a abrir salvo en casos de profanación (Ramos Sainz, 1984-1985: 221). Igualmente, en las diferentes necrópolis rurales, también se han hallado fosas con más de un individuo en su interior como en la necrópolis de Sa Barda con una fosa con 18 individuos (Román, 1922: 18), o en la necrópolis de Can Ursul, donde en 1950 se localizó un osario con más de 40 cráneos (Ramon, 1985: 95). En Cartago, concretamente en Byrsa, Delattre (1890) excavó una fosa

de las que se extrajeron hasta un centenar de esqueletos. En cualquier caso, estas muestras tan elevadas de utilización de un enterramiento por varios cadáveres se han leído más desde la perspectiva de acto bélico o como resultado de una posible epidemia que desde el punto de vista propiamente de la reutilización (Bénichou-Safar, 1982: 68).

Para proteger el *Nefesh* y el descanso de los difuntos, era habitual utilizar una serie de fórmulas a modo de advertencia o de maldiciones para quienes se atrevieran a profanar la tumba (Prados Martínez, 2008: 86) como ya sucedía en el mundo egipcio mientras que, más tarde y por influencia griega, la epigrafía se centraría más en inscripciones que llevaban el nombre del difunto o sus iniciales así como su filiación o parentesco. Normalmente, estas inscripciones funerarias eran grabadas o pintadas, generalmente en el cierre de las cámaras, sobre los propios sarcófagos monolíticos o incluso sobre las propias urnas cinerarias, aunque en el caso español tenemos pocos ejemplos (Ramos Sainz, 1990: 113-114), se pueden citar en la tumba nº 3 la necrópolis de Jardín (Schubart, 1979: 65), posiblemente también en la tumba 1E de Puente de Noy (Molina Fajardo y Huertas Jiménez, 1985: 33) y en algunas tumbas de Villaricos (Astruc, 1951: 17).

2.3. Fase postdeposicional

Entendemos por fase post-deposicional el periodo que abarca desde el cierre de la tumba y su señalización y que incluiría por un lado los actos realizados poco tiempo después del enterramiento en el propio cementerio, como el depósito de ofrendas, libaciones y otras ceremonias sobre la misma tumba, y por otro lado los posibles actos fuera del cementerio, como banquetes funerarios en la casa familiar en honor al difunto. Actos que se harían durante un determinado tiempo.

Hemos de tener en cuenta que en las concepciones fenicio-púnicas no existía una concepción médica de la muerte, y que el difunto entraba en un nuevo estadio vital en el que el muerto necesitaba ser recordado y alimentado como uno más de la familia, cuidados que se recompensaban por parte del difunto con la protección y consecución de bienestar y riqueza para la familia, pero que en el caso de que el difunto no los recibiera, este podía castigar a la familia interfiriendo en su vida cotidiana como fuerzas espectrales (Ribichini, 1987; Ribichini y Xella, 1994; Xella, 2000). En el cuidado de las tumbas familiares y en la deposición de las ofrendas, alimentos y bebidas a los muertos participarían tanto los hombres como las mujeres (Dever, 2005: 237; Delgado y Ferrer, 2012: 147).

Ahora bien, ¿qué sucedía una vez que el difunto ocupaba su tumba?, ¿qué tipo de vida le esperaba allí? ¿los cartagineses honraron a sus muertos al adorar sus tumbas?; estas cuestiones han sido planteadas por numerosos investigadores y sus respuestas han sido muy diversas. Éstas se pueden resumir en dos corrientes principales: una, la de los que piensan que el muerto en su tumba no tenía más que una existencia lenta e insulsa, y por ello los vivos debían de abastecerle con provisiones y objetos esenciales del tipo de los que utilizaban en vida (Gsell, 1958: 60), otra la de los que creen, sin embargo, que la estancia en la tumba se realizaba por espacio de un período del que se desconoce su duración y tras el cual la *Rouah* emprendía el viaje hacia la ciudad de los muertos (Fantar, 1970: 33-37). También para el conocimiento de estos actos del ceremonial funerario en torno a la tumba se ha de contar con los restos dejados en torno a ellas o en sus inmediaciones.

Se desconoce no obstante si existían otra serie de rituales tales como el luto o el simple hecho de las lamentaciones con la llegada de la muerte a pesar de que en el sarcófago de Ahiram (Fig. 67), descubierto en 1923 en Byblos (Rehm, 2004: 29), aparece una escena de pérdida no sabemos si para el ámbito fenicio-púnico se podría emplear el concepto de luto o de dolor ante la pérdida.



Fig. 67. Sarcófago de Ahiram (Moscati, 1988: 293).

Asimismo, Apiano recoge una serie de ritos que se celebraban en el mismo lugar de las sepulturas y Luciano menciona algo muy interesante, la fiesta de la “Parentalia”, donde participaba todo el pueblo y que se desarrollaba por ejemplo en el área de la necrópolis púnica de Nora en Cerdeña (Ribichini, 1987: 147-161; Prados Martínez, 2008: 85-86). Los ritos que parecen que estuvieron muy difundidos fueron los dedicados a la resurrección e inmortalidad del alma del difunto así, por ejemplo, eran comunes los ritos a Adonis, Melkart y Eshmun, donde estaba presente

el fuego y el agua como elementos principales, ya que se trata de sendos elementos purificadores (Prados Martínez, 2008: 87).

La importancia de estas prácticas de cuidado en los rituales mortuorios fenicios y púnicos se detecta igualmente en las deposiciones de alimentos y de bebidas ofrecidas al muerto en la propia tumba durante el enterramiento (Delgado y Ferrer, 2007), así como en momentos posteriores, tanto en el recinto funerario (Niveau, 2006; Delgado, 2008), como en recintos especiales, *bêt marzeah*, o en la propia casa, en ceremonias orientadas a mantener vivo el recuerdo y la memoria del fallecido. La importancia de la alimentación en los rituales fenicio-púnicos lo tenemos reflejado en las diferentes representaciones de alimentos y bebidas, así como en los objetos hallados en las tumbas, jarras, ollas, vasos, etc. o los restos de ofrendas de alimentos tales como carne y pescado, leche y cereales. Entre los ejemplos que se conocen podemos mencionar el hallazgo en la necrópolis de Cartago de jarras con residuos de líquidos o de alimentos como cáscaras de almendras (Delattre, 1890: 77) o en Susa, Mahdia, y Guraya donde fueron descubiertos huesos de cordero y raspas de pescado (Gsell, 1920, IV: 458, notas 5-8).

En cualquier caso, lo que es indudable es la importancia de los alimentos en las prácticas funerarias como se denota de los elementos cerámicos y vajillas que frecuentemente se incluyen en la sepultura y que, en ocasiones, responde no solo al propio momento de deposición del cadáver, sino a pautas y ritos posteriores que vendrían a reforzar los vínculos de relación de los vivos con los enterrados (Delgado y Ferrer, 2013: 45) y que entronca con la creencia de una necesidad de alimento por parte del difunto (Bénichou-Safar, 1982: 263-264). Tarea en la que para Ana Delgado y Meritzel Ferrer (2013), lo doméstico tendría y el día a día de estas poblaciones jugarían un papel fundamental en esos procesos de cuidado y protección del difunto. Respecto al estudio de estas vajillas también se han analizado la relación de algunos platos de peces con el Más Allá (Aranegui Gascó, 1996).

En cuanto a los ritos funerarios que sucedían a la deposición de los cuerpos, aunque no se puede hablar de unas manifestaciones genéricas para todos los territorios, se han podido documentar aspectos como son la realización de libaciones sobre las tumbas, para las que se realizaron huecos

que conectaban las cámaras sepulcrales con la superficie y a veces un complejo sistema de canales para que el líquido circulase¹⁰³ (Fig. 68).

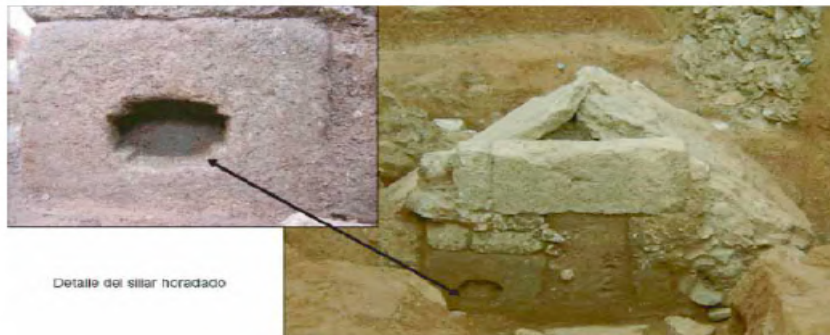


Fig. 68. Hipogeo malagueño de Calle Mármoles/Armengual de la Mota con orificio para libaciones (Florido Esteban *et alii*, 2012: 127).

3. Las prácticas funerarias como deposiciones intencionales de permanencia de la memoria

Un aspecto a considerar y entroncando con las identidades étnicas, es el papel que desempeñan los recuerdos compartidos por un grupo humano, es decir, la “memoria colectiva” (Halbwachs, 2004; Le Golf, 1991) y que a su vez, supone un generador o garante identitario pero también, es la identidad la que predispone la elección en la memoria (Candau, 2001).

Las prácticas funerarias pueden suponer una respuesta funcional al proceso de descomposición pero también suponen prácticas intencionales (Quintana y Alesa, 2003) entendiéndose además como vías mediante las cuales posiblemente se busca la perpetuidad y permanencia de la memoria de la persona fallecida que puede darse a través de múltiples formas, sea a través de la propia arquitectura funeraria, de la estatuaria o de los materiales de ajuar que, además de ser elementos de comunicación, también pueden actuar como elementos diferenciadores

¹⁰³Canales de este tipo se han documentado en uno de los hipogeos de Biblos y similares son los que se han hallado para el caso de Cádiz como sucede por ejemplo en las sepulturas 3 y 4 de la plaza de Asdrúbal (Ramos Sainz, 1990: 120-121). Se conocen bien en la necrópolis romana de Carmona, Sevilla (Bendala, 1976: 36), o en la necrópolis ibérica de Baza, Granada (Presedo, 1982: 202-229; Ramos Sainz, 1990: 121). En otras ocasiones las libaciones se hacían sobre los monumentos funerarios que coronaban las tumbas como sucede en Tharros, Cerdeña (Ramos Sainz, 1990: 122).

En otras ocasiones, ha aparecido a los pies del difunto, losas planas sobre las cuales se depositaban ofrendas que se renovarían gracias a un agujero, por ejemplo, en las tumbas nº 2, 12 y 28 de Ain Dalhia, en Tánger (Ponsich, 1970: 163).

marcadores de poder y prestigio. En este sentido y ejemplificándolo en la actualidad, podemos mencionar el uso, por ejemplo, de bustos o incluso el caso tan paradigmático de empresas que se dedican a crear anillos de diamantes con las cenizas del difunto en su interior.

No obstante, también existen otras formas de perpetuidad de los seres que no tienen por qué ser tan patentes, como la conservación de algún elemento que nos une y nos recuerda a la persona fallecida, incluso cuando estos sean elementos cotidianos del día a día. En otros casos, esa perpetuación de la memoria es todavía mucho más complicada de identificar puesto que responden a actuaciones intangibles y sentimientos que, hablando de sociedades del pasado, difícilmente podremos llegar a conocer, aunque en este sentido, la antropología social, puede ayudarnos en el estudio de los contextos funerarios, siempre, teniendo presente nuestras limitaciones ya que trabajamos con modelos de aproximación.

Lo que sí es evidente es la importancia de la ritualidad desde el punto de vista social ya que no hay que olvidar que son los vivos los que participan o no de la conservación de ese recuerdo que ya se manifiesta desde la propia participación en los ritos actuando, así como elementos de cohesión social y cultural.

Pero, además, la interpretación de los símbolos debe ser todavía más cuidadosa cuando estamos ante contextos de tradición ritual donde, sobre espacios rituales anteriores o próximos se crean nuevas estructuras con nuevas cargas sociales y simbólicas (Jones, 2010: 219-220; Bradley, 2011; Rogers, 2013) como también, se debe tener mucha precaución cuando tratamos ámbitos de estudio con tantas confluencias culturales, como puede ser el fenicio-púnico. Los actos rituales relacionados con los diferentes tipos de entierros también deben ser analizados mediante el examen del ajuar funerario y el reconocimiento de acciones particulares y este tipo de análisis, se vuelve más complejo, en el caso del uso de las habitaciones por varios individuos, requiriendo la cierta atribución de los diversos ítems a los individuos y, en consecuencia, la identificación de las acciones rituales individuales.

CAPÍTULO 5: EL ENTERRADO

1. Introducción

En el siglo VI a.C. se ha visto un proceso de crecimiento demográfico que se ha señalado como el responsable que conllevaría a la colonización del ámbito rural y la explotación agrícola, cambios en el ritual funerario o incluso ha sido explicado como la respuesta a la sobreexplotación de los espacios funerarios presentados en algunas necrópolis.

En vista de estos datos: ¿qué nos cuenta la perspectiva biológica?; ¿cómo influyen estas transformaciones en época púnica en las tasas de mortalidad, en el estado de salud de los habitantes, su dieta y su estilo de vida en general?

Este trabajo, incluye una breve introducción sobre la información que se puede obtener a partir del estudio antropológico y sintetiza los análisis antropológicos realizados en algunas necrópolis fenopúnicas hasta la fecha. Sin embargo, antes de proceder al desarrollo del apartado antropológico es necesario poner de relieve que, como trabajamos con un compendio de pequeños trabajos ya artículos que de esta temática se han realizado existen limitaciones tales como el problema de la representatividad de la muestra ya que también tenemos que tener en cuenta que es posible que no todos los individuos de la sociedad o enclave fueran enterrados en la misma necrópolis, que únicamente se haya excavado una parte de una necrópolis y, aparte del problema de conservación de algunos restos, el principal problema es que solamente una pequeña parte del material óseo excavado y recuperado de estas necrópolis ha sido analizado desde una perspectiva antropológica.

1.1 Justificación de los estudios antropológicos en los contextos arqueológicos

La Osteoarqueología, se define, como la disciplina que estudia los restos óseos humanos procedentes de contextos arqueológicos (Thillaud, 1996: 19).

Cada vez, es más frecuente que los estudios osteoarqueológicos formen una parte fundamental dentro de los procesos de reconstrucción de las poblaciones del pasado. De hecho, el papel de los antropólogos en las excavaciones arqueológicas no solamente es cada vez más importante, sino que ha de entenderse incluso como necesaria de modo que, más allá de las fuentes escritas, nos aporte una reconstrucción interdisciplinar de las condiciones y formas de vida, así como de la salud y enfermedad de nuestros antepasados a través de la vía más directa, el esqueleto humano.

El estudio de los restos óseos puede acercarnos a datos que pueden ir desde aproximarnos a la edad de la muerte del individuo, la identificación de distintas patologías u obtener datos acerca de aspectos tan interesantes como las relaciones de salud y enfermedad o la dieta de estas poblaciones (Buikstra y Ubelaker, 1994). Incluso, desde una perspectiva poblacional, la información que aportan los restos antropológicos nos permite elaborar perfiles demográficos¹⁰⁴ y explorar la calidad de vida y las estructuras socioeconómicas.

Los datos métricos, como las medidas craneales y aquellos para el cálculo de la estatura, proporcionan información acerca de las características físicas de la población mientras que, algunas variantes anatómicas, nos pueden indicar núcleos familiares en una necrópolis o nos pueden ayudar a conocer ciertos hábitos de la vida cotidiana. Gracias a los datos extraídos para la necrópolis de Caserma Tukory a partir de su análisis antropológico (Spatafora, 2014), podemos saber que la estatura promedio de los hombres rondaba los 1,67 m, la de las mujeres de 1,54 m.

La presencia de condiciones patológicas en los huesos y dientes nos informará sobre el estado de salud, la dieta, el nivel de violencia, el nivel de higiene, los cuidados médicos y quizás patrones generales de actividad física (Campillo, 1994).

Con todo ello, pensamos que las evidencias materiales que maneja la arqueología en el ámbito funerario pueden verse enriquecidas con la información que aportan los restos humanos más allá de los aspectos estrictamente rituales o simbólicos.

No obstante, cualquier estudio osteológico requiere, como es natural, de una metodología concreta y específica que se basa en la identificación de los restos humanos con el fin de la máxima información de los individuos, sus edades, los sexos o su estado de salud (Safont, 2003), datos que unidos a los obtenidos desde otros campos (contextos materiales, distribución espacial, rasgos culturales, entorno ecológico, etc.), permiten establecer una idea de conjunto sobre las características poblacionales de una determinada comunidad. En este sentido, cabe destacar el papel del antropólogo físico antes incluso de entrar en el análisis de laboratorio ya que, para maximizar el estudio, es esencial la presencia de un especialista en el campo, desde el descubrimiento hasta la excavación y levantamiento de los restos. La documentación obtenida por el antropólogo en el campo puede favorecer la interpretación del contexto funerario, así como la correcta obtención de

¹⁰⁴ Por ejemplo, el cálculo del número mínimo de individuos estudiados y la estimación de edad y sexo aportarán información sobre el perfil demográfico de la muestra, las tasas de mortalidad y contribuirá a mejorar nuestra comprensión acerca de la sociedad y de su ritual funerario.

algunos datos métricos o la observación de patologías, especialmente si los restos se fragmentan durante su recogida y transporte (García Moll, 2010: 78-82).

Pese a ello, durante mucho tiempo los estudios arqueológicos, salvo algunas excepciones, han prescindido de la información que los restos humanos proporcionaban. La aparición de huesos, muchas veces en un mal estado de conservación, ha supuesto un reto para quien los excavaba, siendo considerados en ocasiones un tropiezo para el adecuado avance de la investigación, sobre todo en el caso de enterramientos cuyos elementos materiales acompañantes eran escasos o de “valor” insignificante. Este panorama ha cambiado en la actualidad gracias a una ingente labor de colaboración entre diferentes profesionales que se han implicado en extraer la máxima información posible y ponerla a disposición del resto del equipo investigador, con el fin de avanzar conjuntamente en el conocimiento de los grupos humanos que nos precedieron.

Con todo, siempre debemos ser conscientes de las limitaciones que también existen dentro del campo antropológico. Tal vez, el mayor problema que siempre se plantea es el problema de la representatividad de la muestra; es decir, ¿hasta qué punto es la muestra representativa de una época o de un grupo cultural determinado? Por ejemplo, es posible que únicamente se haya excavado una parte pequeña de la necrópolis y, aparte del problema de conservación de algunos restos, es posible que solamente una parte del material excavado sea finalmente analizado como ocurre en muchas excavaciones urbanas de urgencia lo que evidentemente acabaría siendo un sesgo considerable en los resultados finales.

1.2. Antecedentes y estado de la cuestión

Las primeras excavaciones importantes ya controladas fueron las realizadas en 1928 en el patio de la Caserma Tukory, en la calle Calatafimi en Palermo (Marconi, 1928: 484-489) que acrecentaron y puntualizaron el relativo conocimiento de la necrópolis: las tumbas estaban constituidas por un corredor de acceso en pendiente o con pocos escalones y de una cámara sepulcral, cuyo ingreso estaba cerrado generalmente por una única lastra calcárea, las cámaras eran poco altas, con el techo plano, solían contener un sarcófago, a veces dos, con los restos inhumados, en pocas ocasiones el esqueleto estaba colocado en la tierra.

Las siguientes excavaciones importantes tuvieron lugar en 1953, investigándose una gran área de la necrópolis de cerca de 5.000 m², con el hallazgo de 378 sepulcros, siendo posible delinear por primera vez un amplio cuadro de conjunto, sin embargo el trabajo sólo se publicó parcialmente (Marconi Bovio, 1954: 219; Tamburello, 1967: 354-378, 1968 y 1998: 127-195; DiStefano 2000:123-125).

Durante décadas, por ejemplo, no se consideraron los huesos quemados como fuentes de información. En la actualidad si existen proyectos que recoge este tipo de investigaciones como el que actualmente se está desarrollando para las últimas excavaciones realizadas por la Universidad de Granada en las necrópolis fenicias de Almuñécar. No es el único ejemplo ya que, en la última década son muchos los proyectos de investigación arqueológicos en nuestro país que incluyen los estudios antropológicos y paleopatológicos como parte fundamental de los mismos, por citar algunos: “Proyecto Gatas” (Castro *et alii*, 1995: 134), “Espacios y usos funerarios en Corduba” (Vaquerizo, 2002: 143) o “Los primeros pobladores de Valentia” (García-Prósper y Guérin, 2002: 203).

Actualmente, contamos con cada vez más con estudios y Tesis Doctorales que se centran en el análisis de las necrópolis y de la muerte incluyéndose también apartados antropológicos importantes tales como por ejemplo cabe citas el cementerio de Achziv (Mazar, 2010), la necrópolis de Puig de Molins (Mezquida Orti, 2006) ó la necrópolis de Cádiz (Macías López, 2007). Por otra lado, también se está haciendo más hincapié en los estudios sobre la medicina y las enfermedades de estas poblaciones como cabe mencionar los realizados por Martín Ruiz (2012; 2016) o los que se basan en un aspecto y una patología específicos del análisis (Marquez-Grant, 2010; 2011).

2. Aproximación al individuo como objeto de estudio

La Osteoarqueología humana (Thillaud, 1996: 19), como hemos dicho anteriormente, se define fundamentalmente como el estudio científico de los restos humanos hallados en yacimientos arqueológicos. Podríamos enmarcar esta disciplina de modo general como una sub-especialidad dentro de la Antropología Física.

La reconstrucción de lo que pudo ser un ritual funerario se inicia ya con el propio descubrimiento de unos restos humanos en el contexto de un yacimiento arqueológico. Lógicamente, el análisis de estos restos es tarea del antropólogo y el estudio del yacimiento

corresponde al arqueólogo. Pero el conocimiento del ritual funerario empleado sólo es posible si, ambos investigadores, contrastan sus respectivos hallazgos, poniendo a prueba sus conclusiones a la luz del saber histórico del momento.

La observación de los procesos tafonómicos que hayan afectado a los restos humanos puede aportar información acerca del contexto funerario y la documentación obtenida por el antropólogo en el campo puede favorecer y ampliar la interpretación del contexto funerario, así como la correcta obtención de algunos datos. Atendiendo a la amplia y rica tradición investigadora que el mundo fenicio-púnico ha tenido hemos de destacar que, por desgracia, el contexto antropológico es prácticamente nulo, a menudo por el mal estado de conservación de los esqueletos, pero en numerosas ocasiones porque no se ha dado suficiente importancia al estudio de los restos óseos.

Así, por ejemplo, hasta mediados del siglo pasado, existía la idea de que los restos humanos sometidos al fuego eran estructuras orgánicas que pocos datos podían aportar dado su elevado grado de deterioro. De alguna forma, era lógico que existiese cierta reserva respecto a la posibilidad de obtener información fiable a partir de unos pequeños fragmentos óseos consumidos y deformados por el calor de la cremación y además, mal preservados (Márquez-Grant, 2010: 164). Incluso, probablemente, como indica Santonja (1993), al desinterés de algunos historiadores se unía la dificultad de contar con antropólogos especializados en este tipo de materiales o que participasen de forma directa en las actividades arqueológicas de campo. Sólo gracias a los trabajos de Wells (1960), en los que demostró la posibilidad de determinar sexo y edad, se comenzó a vislumbrar la utilidad biohistórica de unos restos que, en muchas ocasiones, no se recuperaban durante las intervenciones arqueológicas o que en el mejor de los casos, quedaban olvidados en los depósitos de los museos a veces mezclados y confundidos con los huesos de fauna. Así, en el ámbito fenicio-púnico, uno de los primeros estudios antropológicos conocido fue publicado por Francisco de las Barras de Aragón (1930: 38-50) sobre un cráneo del yacimiento del Puig des Molins que había sido entregado por D. Arturo Pérez Cabrero a D. Manuel Antón en 1913 (Campillo, 1992).

Aunque no debemos de negar que, dentro de la perspectiva de la variabilidad biológica, tenemos varios escollos o dificultades como supone la imposibilidad, en algunos casos, de estimar el sexo o la dificultad de precisar la edad, especialmente si trabajamos con individuos mayores de 50 o 60 años (Walker *et alii*, 1988).

Es decir, obtenemos una edad o un rango de edad que procede de indicadores biológicos a través de los huesos que no siempre corresponde a la edad cronológica ni tampoco tiene por qué

hacerlo con la social (Ingvarsson-Sundström, 2003: 163). En general, en el campo concreto de la investigación sobre las poblaciones osteológicas antiguas, se han abierto muchas perspectivas gracias a los considerables avances en la extracción de ADN, el análisis químicos del tejido óseo y los nuevos métodos para determinación el sexo y la edad, además de permitirnos conocer mejor la incidencia de las enfermedades que afectan al esqueleto y su relación con los diversos factores que condicionan los estados de salud y enfermedad de las poblaciones humanas (Safont, 2003; Nájera y Jiménez-Brobeil, 2012: 9-10).

3. Análisis antropológico: salud y enfermedad

Dentro de la Osteoarqueología tenemos también la Tafonomía, que observa los cambios que sufre el individuo tras la muerte, en su transición de cadáver a esqueleto, evaluando los diversos factores que influyen en este proceso del que depende su grado de conservación. Los cambios tafonómicos, con frecuencia, producen alteraciones susceptibles de confundirse con lesiones patológicas, dando lugar a la pseudopatología (Campillo, 1994: 54).

Dentro de la Osteoarqueología humana, centraremos nuestra atención en la Paleopatología, que no es más que el estudio científico de las enfermedades sufridas por las personas en el pasado, vistas a través de las huellas que estas enfermedades han dejado en sus restos óseos (Schufeldt, 1882).

El término Paleopatología deriva de las palabras griegas *paleo* (antiguo o viejo), *pathos* (sufrimiento o enfermedad) y *logos* (estudio). La Paleopatología, por tanto, es el campo que analiza la presencia de lesiones o evidencias de enfermedades en el esqueleto, ya sea para documentar un caso aislado, para investigar el origen y la evolución de una determinada enfermedad, o para reconstruir el estado de salud y enfermedad de una población. Sin embargo, hay que tener cuidado de no pensar que la antropología puede ser la solución a todos los problemas arqueológicos porque, por ejemplo, para J. W. Wood (1998) la ausencia de una enfermedad o de una herida no indica necesariamente que la persona estuviera más sana que otra porque, además, la mayoría de las enfermedades no dejan huellas en el esqueleto porque el estado de conservación de los huesos es muy variable, dependiendo de la interacción de multitud de factores como la constitución del suelo donde se depositaron, las raíces de las plantas o la acción de los animales. Todos estos conjuntos de factores influyen en mayor o menor medida en el grado de deterioro óseo que suele ser mucho más acusado en los huesos que están formados básicamente por tejido esponjoso.

En ocasiones, los ritos funerarios dificultan la investigación paleopatológica con frecuencia, pues entrañan la destrucción parcial o total de los restos, como ocurre con la incineración, pero en otros casos, como en la momificación, pueden facilitar la investigación de las afecciones que no inciden de forma directa sobre el hueso.

Del mismo modo, cuando se presenta una anomalía en el hueso, el diagnóstico patológico también es limitado ya que no siempre puede adscribirse a una enfermedad concreta, lo que se hace mucho más complejo, si tenemos un esqueleto incompleto o en un mal estado de conservación. Cabe decir, también, que es imposible identificar la causa de la muerte en la gran mayoría de los casos en ausencia de conservación de los tejidos blandos. Además, hay que recordar lo difícil que puede ser determinar con cierta precisión la existencia de estas dolencias, pues si para cualquier médico puede resultar complejo e incluso confuso establecer un diagnóstico aunque pueda examinar todos los órganos del paciente, aún lo será más si tenemos que basarnos únicamente en las huellas que estas afecciones dejaron en los tejidos óseos, cuyos límites ya hemos indicado. De hecho, hay autores que sostienen que sólo el 1% de las mismas deja su impronta en el mismo (Macías López, 2007: 35; Márquez-Grant, 2010: 165-166), por lo que el número de enfermedades que sufrieron debió ser, sin duda alguna, mucho mayor del que nosotros podamos exponer.

Igualmente, gracias a la Paleopatología, podemos estudiar la evolución del cuerpo humano, cómo ha evolucionado nuestro aspecto y ciertas enfermedades, podemos observar los efectos de una determinada enfermedad en casos en los que no ha habido tratamiento médico, etc. Algunas de las enfermedades que dejan rastro en el esqueleto incluyen enfermedades metabólicas, congénitas, infecciosas, articulares y lesiones traumáticas. Así, la lista de paleopatologías que pueden diagnosticarse en un resto esquelético es increíblemente amplia: desde malformaciones y enfermedades congénitas o hereditarias hasta enfermedades infecciosas, pasando por patologías traumáticas, osteoarticulares, tumores o lesiones pseudotumorales, patologías dentales, etc. Para ello, la radiología, por ejemplo, aporta datos esenciales desde que Harris (1933) observara que la zona metafisaria de la tibia de una persona conservaba siempre unas bandas transversales que corresponden a momentos de detención del crecimiento durante la infancia. Aunque este método de Harris no es aplicable a las cremaciones porque las distorsiones del hueso producidas por las altas temperaturas destruyen las líneas de detención del crecimiento, esto es particularmente frustrante en el caso del mundo fenicio arcaico, donde la información antropológica es especialmente limitada, ya que la mayor parte del material óseo procedente del cribado de ánforas en las que se depositaron los restos mortales tras la incineración, por lo que generalmente se trata de restos fragmentados que,

en las excavaciones más antiguas, fueron directamente ignorados o, en otros casos, mezclados con restos animales. El propio rito utilizado para estas fechas también dificulta mucho la obtención de estos datos, ya que ha provocado la destrucción y alteración de la única fuente de información disponible. Particularmente, el problema de los pesos diferentes, además del perfil biológico de la persona, edad, sexo, etc., puede deberse en parte al procedimiento de recogida de los restos óseos en la pira funeraria. El método, el interés y el cuidado con que se recogieron determinaron la cantidad de huesos que han llegado hasta nosotros, así como los agentes tafonómicos que influyen en la muestra. Por esta razón, algunos autores consideran que para hablar de “buena” o “mala” recogida, sólo se deben considerar las muestras procedentes de urnas intactas, no fragmentadas o deterioradas, lo que garantizaría el análisis de la muestra y no contaría los restos encontrados en el suelo, donde la conservación puede depender de muchos factores (Trancho, 2010: 214). En cuanto a las partes anatómicas, los fragmentos del cráneo y de los huesos de las extremidades son los que se encuentran con más frecuencia en estos casos, quizás porque probablemente se conservan mejor que otros huesos y porque son una de las partes óseas más fácilmente reconocibles cuando los arqueólogos clasifican los restos (Fig. 69).



Fig. 69. Huesos quemados procedentes de una urna de Achziv (Mazar, 2010: 208).

Uno de los aspectos más interesante del estudio de restos óseos es la determinación del estado de salud o enfermedad de los sujetos. Por lo general, se estudia cada individuo y se intenta reconstruir después lo que fue el conjunto de la población desde el punto de vista nutricional y sanitario, la paleodieta.

En este trabajo pretendemos realizar un estudio en el que se exponga de forma unificada y conjuntamente la información existente sobre las enfermedades que las sociedades fenicias y púnicas. Para ello y dada la carencia de fuentes textuales fenicias, nos basamos en los restos humanos hallados en estas necrópolis repartidas por el Mediterráneo y los trabajos que de ella se han realizado para intentar extraer una información lo más clara y conjunta posible. Aunque hay que

tener en cuenta que este tipo de investigaciones se llevan a cabo desde hace relativamente pocos años, por lo que el número de individuos de los que disponemos de información paleopatológica no es todavía tan abundante como nos gustaría, aunque creemos que puede considerarse orientativo o al menos necesario para un primer punto de partida hacia trabajos posteriores en los que esperamos se pueda desarrollar. En general, los diagnósticos no serán de certeza sino de probabilidad, pero podremos apreciar que es posible llegar a una visión coherente, que nos permita hacernos una idea de las enfermedades que padecían nuestros antepasados.

En la exposición de estas enfermedades, hemos creído preferible seguir un criterio nosológico, agrupando las enfermedades según su etiología y refiriéndonos después a su localización en las diferentes necrópolis.

3.1. La alimentación

A lo largo de este trabajo, hemos podido constatar que una de las cosas más peligrosas para un cartaginés era no recibir sepultura. Así, por ejemplo, conocemos los *marzeah* (Xella, 1997: 102), que consistían en las celebraciones de grandes banquetes donde se realizaban libaciones, se consumía alcohol y se realizaban ritos orgiásticos para conectar con el Más Allá, con el objetivo de rendir homenaje a los fallecidos lejos de su lugar de origen (Jiménez Flores, 2002: 237; López Pardo, 2006: 145-166). Se tratarían de una serie de ritos orgiásticos (López Pardo, 2006: 145-166) con los que se buscaba conectar con el mundo de los muertos y para los que A. Niveau de Villedary y Mariñas (2020) recientemente ha identificado los distintos agentes activos y pasivos implicados en la esfera terrenal y del Más Allá (Fig. 70).



Fig. 70. Esquema de los agentes implicados y participantes en los banquetes funerarios (Niveau de Villedary, 2020: 345).

En palabras de Milano (1988: 55 y ss.), ese trata de un momento muy significativo porque los participantes se reconocen a sí mismos y comprueban la importancia de su universo simbólico: en este sentido, concede gran importancia al consumo de vino, ya que les permite alcanzar un contacto más íntimo con la divinidad, así como sentirse más vinculados a la comunidad.

Un ejemplo de la importancia de los sacrificios y banquetes funerarios, lo tenemos documentado, en una de las escenas épicas del mito del *Ciclo canónico de Baal* (KTU 1.1-6):

*“Degolló setenta toros salvajes,
como sacrificio fúnebre de Baal, el Todopoderoso;

llegó hasta Baal, caído en tierra

degolló setenta reses de vacuno, como sacrificio fúnebre de Baal, el Todopoderoso;

degolló setenta reses
como sacrificio fúnebre de Baal, el Todopoderoso;

degolló setenta ciervos,

como sacrificio fúnebre de Baal, el Todopoderoso”*

Para proteger el *Nefesh* y el descanso de los difuntos, era habitual utilizar una serie de fórmulas a modo de advertencia o de maldiciones para quienes se atrevieran a profanar la tumba (Prados Martínez, 2008: 86) como ya sucedía en el mundo egipcio mientras que, más tarde y por influencia griega, la epigrafía se centraría más en inscripciones que llevaban el nombre del difunto o sus iniciales así como su filiación o parentesco pudiendo mencionarse incluso seis generaciones atrás, aunque no encontramos otros datos que serían muy útiles para los estudios de demografía poblacional como serían la edad de la muerte (Fig. 71).



Fig. 71. Estela funeraria y detalle de inscripción "[el dios] Baal es mi padre" (Kamlah y Sader, 2003).

También se ha explicado que el temor entre los fenicios estaba en que el muerto, arrancado de la tierra, no regresara entre los vivos explicándose así la profundidad y cubrición de las tumbas, muchas de las cuales precedidas de accesos por un pozo profundo y estrecho (Ponsich, 1957) aunque esto se contrapondría a la deposición en urnas de los entierros infantiles que no se muestran a tanta profundidad.

E. Röllig (1995: 211-213) cree que una mayor comprensión del origen de los fenicios sólo puede alcanzarse a partir de una mejor comprensión de los términos léxicos y estructuras literarias de las inscripciones. Si bien tenemos varias citas funerarias, por ejemplo, en estelas cartaginesas, lo cierto es que, en algunas ocasiones, estas ayudan poco a profundizar en el conocimiento de la ideología funeraria puesto que la gran mayoría solo hacen alusión al nombre del difunto y su filiación (Prados Martínez, 2008: 76) y presentan fórmulas que suelen tener esquemas concretos y repetitivos. Las fórmulas, vemos, son estereotipadas, secas, neutrales en las que básicamente se identifican a los muertos por referencia a su linaje y sociedad (Benichaou-Safar, 180-181). En la necrópolis de Aspis, en neopúnico y asociada a un contexto funerario, se halla un texto en la tumba nº 24, excavado en julio de 1985, donde se representa un epitafio: el nombre del difunto escrito con pintura roja sobre la entrada a la cámara funeraria (Fantar, 2005). La otra inscripción pertenece a la tumba nº 22, mucho más larga que la anterior, que se puede traducir como: "*excavación realizada por Arshim hijo de Bodashtart*". ¿Podemos afirmar que Arshim sería el maestro cantero de la obra? Lo que sí está claro, es que estaría orgulloso de la obra y quería transmitirlo así a la posteridad. Este comportamiento del artesano que firma el producto de su trabajo no sería algo raro, sino que estar muy extendido en el mundo libio-púnico.

El propio hecho de incluir un nombre y una filiación genealógica ya nos dan una valiosa información al actuar posiblemente como marcadores de la sepultura ligando dicha estructura a la

utilización concreta por un individuo o familia (Martín Ruiz, 2009: 53; Ribichini, 2004: 50-51; Henry, 2003: 6; Gómez *et alii*, 1990: 147), existiendo incluso estelas que posiblemente actuaran como marcadores de espacios internos dentro de una necrópolis (Miranda *et alii*, 2001: 263-264). En el caso de las mujeres, se tienen registradas inscripciones funerarias y votivas datables a finales del siglo V a.C. hasta el s. II a.C. (Ferjaoui, 1999: 77-87) en las que vemos mencionado el nombre del difunta, seguida a veces por la función o profesión de uno de sus padres o de su marido, dándonos una idea de sus orígenes mencionando en sus genealogías uno o más antepasado pero también, sus situaciones sociales y el lugar que ocuparon en la vida cartaginesa tanto en el ámbito socioeconómico como religioso y político. Junto a mujeres que llevan, como sus antepasados, nombres púnicos, encontramos en las inscripciones mujeres cuyos antropónimos no son semíticos.

Las inscripciones muestran una importante presencia de mujeres de origen local, con nombres libios o que tienen un antepasado libio. Tal presencia revela la importancia de las raíces libias de la capital púnica, sin dejar de ser oriental en su cultura y civilización, permitiendo así que cartagineses y libios estén unidos por sangre y la cultura. Por lo tanto, todos estos nombres no semíticos muestran que las mujeres mencionadas en las inscripciones de Cartago no son todas descendientes de los colonos fenicios que llegaron durante las primeras oleadas de expansión fenicia, sino que la capital cartaginesa cuya construcción se inició al menos hacia finales del siglo VII a.C., estuvo abierta a sardos, sicilianos, griegos, íberos y especialmente libios, todos ellos influenciados por la cultura púnica. No olvidemos que, centro de comercio del Mediterráneo occidental, Cartago fue también lugar de encuentro de los comerciantes mediterráneos.

Además de las genealogías que también pueden aludir a la naturaleza del culto a los antepasados, en otros casos podemos apreciar a qué divinidades se adscribía la familia o individuo en relación con la protección a la que aludían (Bénichou-Safar, 1982; Medlenson, 2003; Vidal, 2003: 209-240), así como en los casos iniciados, con alusiones también a su profesión o incluso a la persona que excavó la tumba, no en raras ocasiones, parecen ser descendientes del propio difunto en vida (Bénichou-Safar, 1982: 180, 185) (Fig. 72). Sin embargo, no se registra la edad de los muertos, como suele ocurrir tras la caída de Cartago (Bénichou-Safar, 1982: 184).



Fig. 72. Estela funeraria de Bordj-Djedid en la que reza “el más completo, esclavo (o criado) de Hanno, hijo de 'Abd'esmoun.” (Bénichou-Safar, 1982: 223).

En casos de filiación masculina, las fórmulas se presentan seguidas del antepasado masculino, mientras que en los casos de filiación femenina, tras el título, suele aparecer su filiación masculina, bien de la rama paterna si no está en manos de su marido, bien de la rama paterna y matrimonial si está casada (Bénichou-Safar, 1982: 183):

“...Batba'al...hija de Himilcon...hijo de Magon; hijo de Bod'astart, esposa de Himilcon, hijo de Bod'astart, esposa de Himilcon, hijo de Bod'astart...hijo de Adoniba'al...hijo de Ozmilik”.

También es interesante ver cómo algunas de estas genealogías epigráficas en el acceso de algunas cámaras contienen nombres semitas junto a otros de raíz griega o itálica (Prados Martínez, 2007: 158), lo que nos proporciona una información muy importante para el estudio de las relaciones étnicas y la movilidad. En el capítulo 3 ya dijimos que, en un primer momento, hasta la conquista cartaginesa, el rito funerario fenicio se caracterizará por la incineración pero, con la llegada púnica, el rito cambiará según la zona a inhumación (Bartoloni, 2009: 149), claro que esto tampoco es una norma fija, como puede verse, por ejemplo, en los hipogeos que combinan enterramientos de incineración con otros de inhumación, lo que se ha justificado como la continuidad funcional de ese hipogeo a modo de panteón y, por tanto, de continuidad a lo largo del tiempo y de ahí, la presencia de ambos ritos. Para el caso especialmente de Cartago, se ha explicado como una posible permisibilidad de los matrimonios mixtos de individuos cartagineses con otros procedentes de otras zonas como pueden ser Grecia o Etruria, lugares donde se daba la incineración en fases tardías del siglo IV a.C. (Prados Martínez, 2007: 158). En el caso de Cerdeña (Bartoloni, 2009), ese cambio de ritualidad parece remontarse a las últimas décadas del siglo VI a. C., así como en Tharros (Patroni, 1904), hay ejemplos mixtos o de transición documentados por Del Vais (2010).

En la Península Ibérica se produce un poco antes, como ya podemos ver en Trayamar (Schubart y Niemeyer, 1976: 139), donde las inhumaciones más antiguas están datados desde el VII a.C. avanzado.

Además, el estudio de los ajuares implica también un estudio social que, en muchos casos, puede llevarnos a la observación de casos de mestizaje de poblaciones como, por ejemplo, ocurrió en el caso peninsular de las necrópolis tartésicas (Chapa y Pereira, 1986: 369-386; Blázquez, 1992: 121-144; García Alfonso, 2007: 409-414) donde es frecuente ver objetos clasificados como “orientalizantes” en los que encontramos elementos comunes con las poblaciones fenicias, especialmente en cuanto a simbología (como el uso de las libaciones documentadas en Baza) (Presedo, 1982: 23-25), la utilización del pájaro y símbolos alados (López Pardo, 2006: 113-136). No obstante, también existen diferencias, por ejemplo, elementos habituales en sus ajuares como fíbulas de tipologías variadas, así como cuchillos de hierro (Jiménez Flores, 1996: 88), que nos dan más pistas de su posible adscripción social. Esto lo ha documentado Torrecillas (1985: 107-108), entre otros investigadores, para la necrópolis de Cerrillo Blanco (Blázquez y González Navarrete, 1985: 61-69), donde los broches parecen estar asociados a la presencia masculina y las fíbulas a la presencia femenina, posiblemente como piezas asociadas a las vestimentas (Moscati, 1972: 34-44).

Más sobre la procedencia lo encontramos en Monte Sirai (Bartoloni, 2000: 68-72) donde, la tumba de inhumación aparece a principios del siglo VI a.C. en competición con el ritual de incineración y, sin embargo, con una clara tipología tumbar de tradición norteafricana y, más concretamente, cartaginesa. En ellas, a través de los ajuares se han permitido reconocer en esta tumba los sepulcros de individuos que posiblemente pudieran venir de ese espacio geográfico reflejado en características comunes en los ajuares como la asociación con las ánforas de mesa o los anillos de plata (Guirguis, 2011). También es interesante señalar que, en la zona de aparcamiento de esta misma necrópolis, se encontraron sepulturas femeninas con ajuar cerámico de tradición fenicia asociado a la copa ática de tipo *kylix* con figuras negras, lo que fecha este sector de la necrópolis a principio de la época púnica (Guirguis, 2011). Del mismo modo, Bartoloni (1989: 39) habla de la arraigada tradición histórica de Monte Sirai y de su ocupación durante el periodo nurágico, afirmando la existencia de una población mixta que habría estado compuesta por una minoría de fenicios de Oriente y una mayoría nurágica de linaje especialmente fuerte en los primeros años de ocupación fenicia, lo que se ha rastreado en el estudio funerario con prácticas más antiguas, así como en el uso de ciertos objetos como las ollas de tradición nurágica, pero fabricadas con tecnología fenicia.

Otro aspecto sin duda interesante, pero polémico, es el tema de la “riqueza de las tumbas”. El “concepto de riqueza” de una tumba ha sido relacionado con diversos aspectos que podemos observar en el registro arqueológico. Por un lado, con el número y el tipo de objetos hallados en el interior de la tumba, las características formales de esta, que implican mayor o menor cuidado en su elaboración, la existencia de posibles señalizadores de la misma, así como la propia ubicación de la sepultura dentro del área cementerial, cuyo análisis puede servir para diferenciar grupos sociales dentro de la necrópolis (Zapatero y Chapa, 1990: 366).

También se habla de los hipogeos como tumbas con carácter marcadamente familiar a modo de panteones. Así, para M. E. Aubet (1994: 286): *“El hipogeo familiar solo puede significar un lugar funerario común para los miembros de un clan que ostenta un área permanente o exclusiva de enterramiento, y solo se justifica si se trata de un grupo de parentesco que, en tierras remotas, perpetua y refuerza ritualmente”*.

Sin embargo, en relación con la accesibilidad de un enterramiento en hipogeo, hay que decir que en zonas como en la necrópolis cartaginesa de Arg el-Ghazzouani, parece que toda la población tenía derecho a ser enterrada y a poseer una tumba y, en concreto, un hipogeo con un alto grado de tolerancia hacia los extranjeros (Prados Martínez, 2001: 36).

En este sentido, sería conveniente investigar más a fondo aquellos hipogeos que son colindantes entre sí o que incluso comparten acceso o se comunican entre sí para determinar, además del momento al que corresponden, si son fruto de posibles relaciones de parentesco (para lo que habría que realizar también análisis antropológicos) o si simplemente son el resultado de respuestas más funcionales al uso ya que también hay que tener en cuenta la adaptación al terreno porque, en algunos casos como Tuvixeddu, Tharros o la Isla de las Palomas, hay una constantes sucesión de construcciones y superposiciones de hipogeos por la falta de espacio. Presión que, para algunos investigadores como Ramos Sainz (1986: 30-32), sería producto de un aumento poblacional que se da a partir del siglo V a.C.

A partir de los datos actuales se puede suponer que las tumbas de Cagliari, al igual que las de Cartago y otros sitios púnicos, en su mayoría, no sirvieron para entierros colectivos, sino que estaban destinados a una sola deposición, a veces dos. A menudo son las mismas dimensiones reducidas de la habitación la que determina la posibilidad de acomodar solo un cuerpo. Incluso cuando el espacio disponible podría permitir una deposición plural, la deposición individual es la tendencia (Stiglitz, 1999). Cuando la tumba fue planeada deliberadamente para dos deposiciones, fueron excavados en el piso dos nichos paralelos muy juntos y separados solo por un diafragma de

roca que, generalmente, podría relacionarse con los enterramientos de los cónyuges, como demuestra la tumba n.º 91 de Predio Ibba en la que las inscripciones dan pruebas significativas de ello (Taramelli, 1912: 200).

Sin embargo, a menudo, la pluralidad de deposiciones es una consecuencia de la reapertura y reutilización de tumba. Algunos ejemplos dan fe de un sistema de deposición bastante curioso con inhumados superpuestos, hasta tres, como es el caso de una tumba en via Montello donde el último fallecido se colocó a solo 10 cm del techo (Puglisi, 1942: 99).

Por otra parte, algunas inscripciones nos permiten conocer mejor el papel de las mujeres en el mundo fenicio, ya que también conocemos que algunas practicaban el sacerdocio como así se denota de la inscripción de Eshmunazor II que identifica a su madre, *Umm'Astarté*, como sacerdotisa de nuestra señora Astarté¹⁰⁵ (Jiménez Flores, 2002: 13).

Hablando de infantes, es necesario hacer mención al *molk* (también denominado *moloch*) o sacrificio ritual en honor a los dioses (Gasull, 1995; Moscati, 1998; López Pardo, 2003: 179-182; Prados Martínez, 2007). Es un tema que actualmente está cambiando en el mundo de la investigación, planteando la cuestión de si realmente se trata de casos de infanticidios en honor a los dioses o no, ya que no hay que olvidar que muchos de los relatos que se han tomado de estos sacrificios humanos proceden de fuentes clásicas con una alta carga de propaganda anticartaginesa, como se puede ver, en el texto del autor cristiano de época tardía, Orosio, en su *Historias contra los paganos* (418 a.C.) (Prados Martínez, 2007: 148). Esto también puede verse en Diodoro de Sicilia, XIII 86, 1-3 que nos cuenta como, debido a la destrucción de una necrópolis por parte de los cartagineses durante el asedio de la ciudad de Agrigento, sufrieron una plaga de peste entre las tropas sacrificando un niño para aplacar la ira de aquellos cuyas tumbas habían sido destruida (Prados Martínez, 2008: 75).

A pesar de que los orígenes de esta práctica se sitúan en Oriente, los trabajos arqueológicos no han identificado ningún lugar similar al *tophet* en el Mediterráneo Oriental. Sin embargo, en el Mediterráneo Central algunas áreas funerarias se han interpretado como *tophets*: Cartago, Tharros, Sulcis, Monte Sirai o Motya entre otros¹⁰⁶.

Las excavaciones han revelado que la zona estaba fuera del recinto de las ciudades y bien delimitada por muros; de modo que se define como un campo de urnas cinerarias, cubiertas por

¹⁰⁵ KAI 14

¹⁰⁶ Se ha reconocido también la posibilidad de un *tophet* en Rabat (Sagona, 2002: 264).

platos o piedras, que contenían los restos de niños y como anteriormente vimos, a veces, de animales de pequeño tamaño. Igualmente, la zona comprendía algunas instalaciones como pequeñas estructuras que se han definido como santuarios y altares. Altares de piedra que algunos investigadores señalan como los lugares donde se realizarían esos sacrificios infantiles de los primogénitos varones pertenecientes a familias nobles en honor del dios Baal Hammon y cuyos retos eran depositados en urnas cerámicas con platos a modo de tapadera que, posteriormente, serían enterradas a poca profundidad sobre las cuales se colocaría unas estelas votivas de piedra (Bartoloni, 1989: 93; Prados Martínez, 2007: 148).

Esta teoría se desarrolló poco después del descubrimiento del *tophet* de Cartago en relación con un pasaje de la Biblia pero, no obstante y a raíz de lo que comentaba con anterioridad, actualmente cada vez son más las investigaciones que parecen ir cambiando este panorama de infanticidios, a partir también de algunos de los estudios antropológicos y forenses que se han realizado que apuntan a que, en muchos casos, los presuntos sacrificios fueron sustituidos por monos o animales, mientras que, por otro lado, la evidencia arqueológica no confirmó ni sacrificios de sangre, ni mostró la presencia de sólo niños sino que también aparecen niñas en el registro o incluso presencia de difuntos de origen extranjero (Bartoloni, 1989). Es por ello que actualmente se tiende a pensar en los *tophets* más como un área funeraria infantil que sacrificial (Prados Martínez, 2007: 149), donde los infantes suelen aparecer en edades prematuras, en muchos casos antes o meses después del nacimiento, lo que nos descarta el que los *tophets* sean vistos como lugares cruentos lo que no excluye, sin embargo, que los fenicios y cartagineses, como otros pueblos de la Antigüedad, realizaran en alguna ocasión sacrificios humanos (Bartoloni, 1989: 94), ya que algunas fuentes explican que este ritual sólo se hacía en momentos de crisis, como guerras, desastres naturales o para el bien de la colectividad. Así, parece que el *molk* se vincula exclusivamente con las élites sociales y que se practica en momentos puntuales para calmar las iras de los dioses (Aubet, 1997: 215-217). Para Aubet (1997: 223-224), la presencia de estos lugares en el Mediterráneo central está vinculado al mundo urbano y al concepto de ciudadanía en tanto que se reserva, un espacio específico, a aquellas personas que han fallecido antes de conseguir la ciudadanía.

En muchas de esas estelas de los *tophets* aparecen pájaros (normalmente palomas), árboles de la vida (símbolo de fecundidad y resurrección), así como delfines y sirenas (relacionados con la diosa Astarté) para acompañar el alma del difunto (Fig. 73) o, en el caso del *tophet* de Salambó de Cartago (Bénichou-Safar, 2004: 362-366), también esfinges aladas símbolo del viaje de las almas al Más Allá (López Pardo, 2006; Prados Martínez, 2008). Aunque en la estela del *tophet* de Monte Sirai, al igual que en Sulcis, es habitual ver la representación de la fachada de un templo, con un

friso de serpientes, de los pilares egipcios y con la imagen de la deidad en el centro (Bartoloni, 1989: 96).

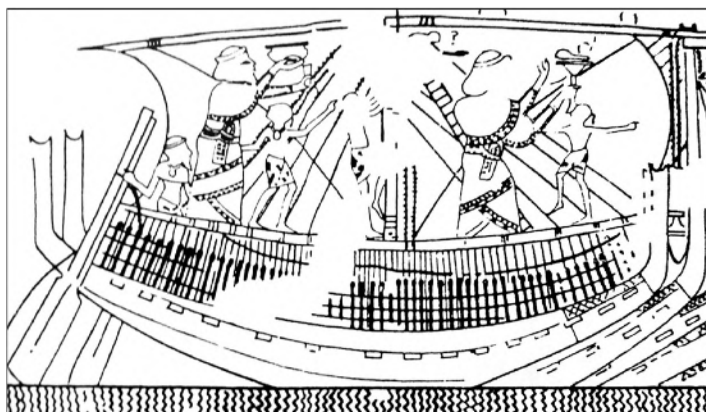


Fig. 73. Personajes realizando rituales en las embarcaciones fenicias de la tumba de Kenamon (Tebas)
(Wachsmann, 1998).

Es común la correlación entre tipología del enterramiento y estatus social de la persona enterrada. En este sentido, el hipogeo a menudo se ha interpretado como un enterramiento de personas de un alto rango social, idea no solamente destacada por la arquitectura empleada en sí misma sino también, por los elementos de ajuar que en ocasiones acompañan a este tipo de estructuras: elementos áureos, importaciones, etc.

En algunos lugares, como es el caso de Trayamar, esto parece ser así, no obstante, en otros lugares como Monte Sirai se han documentado fosas fechadas en la misma época que los hipogeos, principios del siglo V a.C. que apuntarían a que mientras se da un progresivo empobrecimiento de los ajuares de los hipogeos el de las fosas crece. Esto quizás responde a que, en momentos donde el hipogeo sería el tipo de enterramiento más común y extendido, la individualidad sería la mejor forma de resaltar al individuo allí enterrado (Guirguis, 2011).

Pero la pregunta es ¿podemos realmente afirmar que los cartagineses honraban a sus muertos? En esta categoría, parece bueno clarificar la exposición fijándonos por ejemplo en contar con la presencia de objetos funerarios (herramientas, juguetes para niños, etc.) (Bénichou-Safar, 1982: 262). Así, podríamos dividir todos los objetos funerarios en dos categorías principales, una que recoge las ofrendas que podían estar destinadas al difunto personalmente, y otra, las que podían ser necesaria para la realización de los ritos funerarios. En cualquier caso, la instalación del difunto en su morada también parece reflejar las preocupaciones sociales de sus familiares o de la comunidad en cuanto a garantizar su bienestar.

Algunas estelas descubiertas en Cartago y en Sicilia llevan escenas de banquetes fúnebres donde vemos al difunto recibiendo el homenaje de sus familiares (Ferron, 1975). Estas representaciones podrían complementarse con estatuillas descubiertas en tumbas cartaginesas que representan banquetes con hombres o mujeres de todas las edades (Cherif, 1997). Creemos que un estudio que puede aportar mucho en este sentido es el análisis de las paleodietas y de enfermedades que puedan estar ligadas a ciertos consumos de alimentos o, mejor dicho, de la falta de algunos de ellos.

“Las prácticas alimentarias son las actividades de mantenimiento mejor reconocidas y representadas en el dossier arqueológico: una serie de procedimientos básicos, entre los que se establecen redes personales y de género, marcadas por una profunda relación de aprendizaje y conocimiento. Este conjunto de actividades especializadas representa la base para la creación y reproducción de identidades individuales y colectivas, para la legitimación de las relaciones de poder, para la negociación de género y edad y para la creación de redes intrincadas y dinámicas”

(Guirguis, 2019: 123).

Concretamente, los estudios de alimentación para el ámbito fenicio-púnico pueden considerarse como un campo de investigación todavía reciente, a pesar de la existencia de diversos temas centrados especialmente en la agricultura, la ganadería o la pesca. Algunos se centraron en la economía (Aubert, 1987; Ponsich, 1988), o la industria y la producción con respecto a la nutrición (Bondi, 1985; Bartoloni, 1994) por lo que muchos de estos estudios ponen de relieve los contactos, rutas y comercio entre Fenicia y otras partes del Mediterráneo. Ampliamente estudiado ha sido también el banquete funerario (Ramos, 1990; Jimenez, 1994; Quercia, 2000; Niveau de Villedary, 2006), especialmente con los alimentos del vino y el aceite (Greene, 1996; Heltzer, 1993; López Castro, 1998; Ponsich, 1988). Los desarrollos recientes adicionales incluyen enfoques sociales, datos de arqueofauna, dieta y comportamiento humano o la aplicación de análisis de residuos orgánicos.

Siguiendo algunas de las últimas investigaciones, parece que el consumo de carnes estuvo ligado a ciertos sectores sociales (Hesse, 2000; Delgado Hervás, 2008). Por otra parte, Ana Delgado Hervás (2008: 181-182) también ha destacado la diferenciación que pudiera existir entre la consumición cotidiana de alimentos y los consumos que estarían asociados a los contextos fúnebres señalándolo como una vía de distinción social y de legitimación del poder.

Para el mundo fenicio occidental, algunas terracotas ofrecen representaciones de escenas de cocina, preparación y consumo, relacionadas no solo con los rituales sino también con la vida cotidiana (Delgado y Ferrer, 2011: 200). Otros tipos de iconografía, están relacionados con las prácticas funerarias o rituales. Gracias a las estelas (Fig. 74) tenemos documentado, especialmente para época tardo-púnica y época romana, escenas de sacrificio de carneros, pero también de ovejas y corderos, de los que parece haber una mayor preferencia (Morales, 2003), mientras que para el ganado vacuno hay evidencias principalmente de toros pero también de terneros y vacas (D'Andrea, 2020). Anteriormente comentábamos la presencia de cánidos en relación a los ritos fúnebres (Fig. 75) pero este también estaría presente desde el punto de vista alimentario (Campanella, 2008), aunque para el caso gaditano y el depósito de pozos donde el perro aparece en conexión anatómica, se ha defendido la postura de que su presencia respondería a una ofrenda alimenticia para los dioses (Niveau de Villedary y Ferrer, 2004)



Fig. 74. Estela con iconografía del cordero y símbolos astrales vinculados a Tanit. (Guirguis, 2018).



Fig. 75. Mandíbula de cánido de la sepultura 10 (Guirguis y Unali, 2012).

Los habitantes probablemente no sólo buscaron las mejores tierras posibles para habitación y entierro, sino también para el cultivo. Los fenicios consideran la agricultura y la ganadería como un componente clave de su economía como vemos en Cartago (Moscati, 1972: 68; Isserlin, 1983: 157), en Fenicia (Pritchard, 1978: 68) y en los otros establecimientos (Harden, 1971: 129-130). Estos se especializaron principalmente en el cultivo del trigo y la cebada, el olivo o en la viticultura (Harden, 1971: 128-129). Desde el punto de vista de los arqueobotánicos, los habitantes de Cartago (Van Zeist *et alii*, 2001) eran “...no solo hábiles comerciantes, sino también hábiles agricultores”. Tenemos testimonios que nos hablan de la importancia de los recursos de la agricultura en regiones como Cap Bon. Ponsich (1988) propone la tradición o la cultura agrícola de cereales en una época incluso anterior a la llegada fenicia. Según Polibio (I, 29: 6-7), durante la expedición encabezada

por los romanos bajo el liderazgo de los dos cónsules, M. Atilius Regulus y L. Manlius Vulso alrededor del 255-254 a.C., las tropas romanas asaltaron Aspis y devastaron el país circundante (Fantar, 1984):

"Los romanos, señores de Aspis, dejaron allí una guarnición para la ciudad y su región y luego se alistaron correos a Roma para anunciar lo sucedido y pedir instrucciones para el ambiente y para la conducción de las operaciones. Entonces todo el ejército levantó el campamento y se puso a saquear la tierra, descomponiendo sin encontrar resistencia muchas granjas bellamente establecidas, recogiendo una enorme cantidad de ganado"

Por lo tanto, es obvio que para preservar las tierras cultivadas a las puertas de sus ciudades, las poblaciones de Cap Bon debía establecer una segregación topográfica entre el hábitat y la necrópolis. Además, es interesante señalar que las excavaciones de la ciudad de Kerkouane sacaron a la luz una viviendas y equipamientos esencialmente urbanos, no relacionados con las labores agrícola (Fantar, 1986), lo que sugiere, por tanto, que las granjas debían estar fuera de las murallas de la ciudad, pero en sus inmediaciones (Fantar, 2002). En el caso de Malta, también se ha reconocido una importante labor agrícola pero, sin embargo, la evidencia del entierro sugiere que más adelante, especialmente después de 218 a.C., las comunidades de personas gradualmente comenzaron a establecerse en el área de Grand Harbour; que estarían dedicadas no sólo a la agricultura sino también con las actividades portuarias (Said, 1994).

Los granos de cereales se asaban o tostaban (Campanella 2008: 58), pero probablemente se preparaban más a menudo en forma de panes o papillas. Estos alimentos a base de cereales también participaban en rituales y ofrendas (Delgado y Ferrer 2011: 194). Según la inscripción de Bamboula (CIS, 86), las tortas, panes y pasteles formarían parte de los lugares de culto y enterramientos, especialmente vinculados a la diosa Astarté, llegándose incluso a incluir la figura del panadero entre el personal vinculado al templo (Yon, 1982: 252) (Fig. 76 y 77). Es incuestionable por tanto la importancia del pan en el mundo fenicio-púnico tanto en su uso cotidiano, como en el aspecto de productos ofrecidos a las divinidades (Lipiński, 1995: 475). Así, también encontramos panes cerámicos realizados con moldes depositados a la entrada de tumbas y terracotas de frutas y frutos secos, quizás como símbolo de alimentos imperecederos para el difunto. En las necrópolis de Cartago, se han registrado tinajas que contenían leche, platos con restos de pescado, aves y pequeños mamíferos, canastas que probablemente contenían frutas o verduras pero a medida que

avanza la cronología, estos alimentos tienden a desaparecer a favor simulacros modelados en

terracota ¹⁰⁷ (Merlin, 1917: 136-137).



Fig. 76. Figurilla femenina portando pan o pasteles procedente de Puente de Noy, siglo IV a. C. (Delgado-Ferrer 2011).



Fig. 77. Figurilla de Borj-Jedid que representa la elaboración de pan (Sghaïer, 2017: 218).

En la necrópolis de Tuvixeddu también se localizaron piñas en el interior de las sepulturas 23 y 24, así como en la 110 junto con avellanas y algunas nueces (Salvi, 2001: 251, 261) (Fig. 78). Esas piñas también las encontramos en algunas estelas de Cartago asociadas a símbolos de fecundidad (Ferjaoui y Alexandropoulos, 2007, 89). El conocimiento sobre la fruta es más amplio, fuentes escritas, iconográficas y arqueológicas han permitido a algunos estudiosos esbozar qué frutas formaban parte de la dieta en el mundo fenicio y púnico en general (Spanò Giammellaro, 2007; Campanella, 2008: 65). La extensión de la plantaciones de frutales como la higuera también están documentados (Gómez, 2006: 180-82).

¹⁰⁷ Según Fantar (1970: 16), la simplificación de los objetos en las tumbas está ligada a la evolución de la creencia en las necesidades del soplo vital que sobrevive después de la muerte. *“Depositado con los muertos, los objetos no juegan su papel inherente; pero sirven para traducir ideas, creencias, deseos. [...] Como se trata de traducir ideas, se puede hacer usando un mobiliario funerario reducido a su expresión más débil. De hecho, es una tendencia a abstracción y sublimación”*.

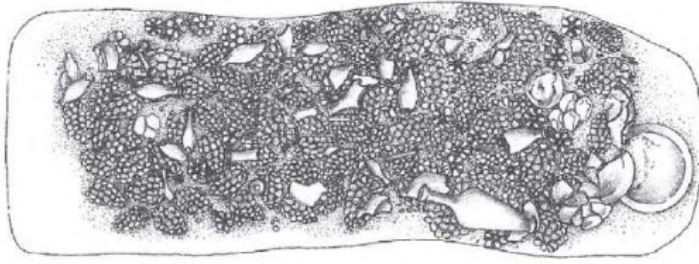


Fig. 78. Tumba con frutos (Salvi, 2001).

¿A qué corresponde esta variedad de depósitos de alimentos? ¿Todos tendrían el mismo valor? Para Alvar (2011: 25) los alimentos con un alto valor simbólico y económico estarían reservados para las esferas ultraterrenales. No obstante, el consumo de alimentos va mucho más allá de una acción de cubrir una necesidad biológica puesto que el consumo de alimentos también lleva asociadas dinámicas sociales o formación de identidades (Smith, 2006; Ferrer, 2016), donde la presencia de comida y de vajilla de mesa no sólo está relacionada con las ofrendas religiosas a las deidades. Los alimentos se consumen por las personas y no sólo se ofrecen a los dioses, de modo que merece la atención la creación de una esfera donde la ingesta de comida se convierte en un elemento activo de las experiencias corporales humanas (Hamilakis, 1999: 39-40).

Textos clásicos, indican que los púnicos no consumían carne porcina, sin embargo, la alta representación de restos de suidos en contextos arqueológicos púnicos demuestra su presencia. Este tema fue tratado recientemente por J. Á. Zamora y L. Campanella (2010: 48-49) en un artículo dedicado al cerdo en las comunidades fenicio-púnicas de Cerdeña. Los dos autores pudieron demostrar que no se puede aceptar la tesis de tal prohibición en el mundo fenicio-púnico, señalando que no se puede aplicar una concepción monolítica a una realidad cultural y geográfica tan cambiante como la fenicio-púnica. Como se verá, los cerdos juegan un papel secundario en las prácticas rituales y hábitos alimentarios de los fenicios y púnicos, especialmente entre los fenicios “orientales” (Chipre y Levante). Sin embargo, no parece que se haya establecido una evitación alimentaria y ritual de los cerdos.. El consumo y uso ritual del cerdo, especialmente del cerdo doméstico, se incrementó paulatinamente a lo largo de los siglos en las comunidades fenicio-púnicas del Mediterráneo occidental. Así, en una investigación realizada en una granja púnica de Cerdeña, Truncu ‘e Molas, entre los principales recursos ganaderos que se han documentado se encuentran los caprinos y los cerdos (Pérez Jordà *et alii*, 2010). Suidos que también se han documentado en Doña Blanca, Cerro del Villar o Toscanos (Jiménez Flores, 2004: 233-234). Otro estudio llevado a cabo por Irene Minerva Muñoz (2011) para la Península y norte de África, también apuntan a un consumo primordial de los ovicápridos seguido del vacuno y nuevamente

alude a un consumo, aunque en menor presencia, de ganado porcino (Fig. 79), a pesar de su negación en algunas fuentes literarias¹⁰⁸.

La importancia secundaria que asumen los suidos en las prácticas rituales fenicio-púnicas se confirma en contextos funerarios, donde los restos de estos animales son bastante escasos en comparación con los de otras especies como bueyes, ovejas y gallinas (Bobillo Lobato y Guirguis, 2010; D'Andrea, 2018). En principio, los animales cuyos restos se han encontrado en contextos funerarios pueden tener una función simbólica y/o alimenticia. En el primer caso, podían asumir, por ejemplo, un papel apotropaico, expiatorio, propiciatorio o de acompañamiento/tutela del difunto, en el segundo, pueden ser relieves de un banquete funerario, una ofrenda al dios o dioses y/o comida para los muertos. Los estudios arqueozoológicos y tafonómicos de conjuntos faunísticos y el análisis de contextos pueden apuntar a una u otra de las dos interpretaciones. En Monte Sirai (Guirguis, 2010), 11 astrágalos de bovinos, ciervos y cerdos habían sido depositados junto a una copa en la tumba de un niño (8-10 años) de la segunda mitad del s.VI a.C. En general, como es el caso de la necrópolis libanesa de Tyr al-Bass, probablemente los suidos (Gómez Bellard, 2006) se consumían durante los banquetes funerarios donde los restos de los suidos se depositaron sobre o alrededor de la tumba o en la parte superior del pozo que albergaba el entierro estando asociados a vajillas, en ocasiones rotas intencionalmente en el momento del depósito y asociados con otros animales de consumo común, especialmente bovinos y caprinos. En la necrópolis de Kerkouane se encontró una copa que contenía los restos de un lechón en una cámara funeraria de los siglos IV-III, podría ser una ofrenda de comida al dios o dioses o, más probablemente, al difunto.



Fig. 79. Askos en forma de jabalí (Fuente: Museo Arqueológico Palermo).

¹⁰⁸ En cuanto a su posible consumo, Irene Minerva Muñoz (2011) en su estudio de la alimentación durante la etapa púnica para el norte de África y la Península Ibérica, sin negar la posibilidad de un consumo eventual de los équidos, determina que su presencia respondería sobre todo a un papel fundamental en las labores de tracción.

La pesca siempre ha sido recurso nutricional básico de estas poblaciones, destacando la fabricación de salazones en la zona del Mediterráneo occidental, sobre todo del Sur de la Península Ibérica y el Norte de África, especialmente a partir del siglo V a.C. (Aranegui *et alii*, 2004). La presencia de peces y moluscos en contextos funerarios también ha sido analizada desde la perspectiva de ofrendas en zonas como la necrópolis púnica de Cádiz (Niveau de Villedary, 2006) apuntando además a otros sacrificios de peces como los documentados para Ártemis Efesia o a la diosa siria Atargatis, resaltándose nuevamente así el carácter sagrado que tendrían los peces como ofrendas a las divinidades de la madre naturaleza como generadoras de vida y fertilidad.

En cualquier caso, es innegable la importancia que el mar tenía en la vida diaria de estas poblaciones constituidas en entornos abiertos al mar, como demuestra, por ejemplo, el relieve asirio de Khorsabad donde se aprecia una gran variedad de especies marinas (Aubet, 1994) y que también, nos recuerda los recursos marinos con los que esta población convivía y en los que basaba su economía como sucede con la pesca, las salazones y la producción del murex (Zamora López, 2004).

En conclusión, las ofrendas alimenticias vegetales, cárnicas o de pescado formarían parte de los rituales de manera habitual en los distintos grupos sociales al igual que lo tendrían en la dieta cotidiana de la base de estas poblaciones fenicio-púnicas.

3.2. Compendio de patologías y enfermedades más frecuentes en individuos adultos extraídas de los estudios antropológicos realizados en distintas necrópolis fenicio-púnicas

3.1.1. Enfermedades degenerativas

Se constatan enfermedades reumáticas en distinto grado de evolución, correspondiendo las lesiones más graves a los individuos de edad más avanzada.

Dentro de las enfermedades degenerativas más extendidas entre los restos óseos que se han analizado podemos destacar la *artrosis*, considerada como una de las más abundantes de las lesiones osteoarticulares detectándose en casi todos los periodos históricos del hombre. Se trata de un proceso degenerativo articular que suele manifestarse en la edad avanzada, aunque no exclusivamente ya que puede ser influido por otros factores como requerimientos funcionales

excesivos, traumatismos, anomalías congénitas o adquiridas y enfermedades endocrinometabólicas (Barceló *et alli*, 1984, 182).

Por regla general, tanto en poblaciones arqueológicas como modernas, las rodillas y las caderas son de las articulaciones más afectadas (Toquero de la Torre y Rodríguez Sendín, 2008). Así por ejemplo, para la fase más arcaica peninsular, encontramos menos información antropológica no obstante, cabe destacar, en Ayamonte se exhumaron en la tumba 2 los restos de un adulto de unos 39 años en el que se apreció una osificación en rótula y fémur posiblemente debida a la realización de fuertes esfuerzos físicos en vida, en tanto en la tumba 5 se encontraron huesos pertenecientes a dos mujeres adultas, en ambos casos de unos 32 años, una de las cuales mostraba signos de haber sufrido una enfermedad (García Teyssandier, Marzoli y Martín Ruiz, 2016). También, cinco adultos y tres adultos maduros, de los que pudo averiguarse que cuatro eran hombres y dos mujeres, aunque solo se detallan los resultados del análisis de la tumba 1, en la que había un individuo de menos de 30 años que presentaba osteofitos en vértebras y un proceso degenerativo en las rodillas (Juzgado Navarro, 2016: 107 y 115).

Esta afección está documentada también en columna y clavículas un varón adulto de la segunda mitad del siglo VIII a. C. procedente del asentamiento de La Fonteta (Miguel Ibáñez y González Prats, 2005: 520-521).

El espécimen T. 27 de la necrópolis de Salunto (Di Santo, 2020) se refiere a un sujeto femenino de edad adulta-madura, entre 50 y 60 años, de 155 cm de altura donde los detalles patológicos se refieren al aparato dentario en el que han caído dientes en vida con cicatrización total de la pared alveolar estando, además, afectado por una forma más o menos severa de artrosis en las articulaciones, en las vértebras torácicas y especialmente en las vértebras lumbares con formación de osteofitos (Brothwell, 1981; Lora *et alii*, 2009).

Para unas fechas más recientes, en Málaga, también se ha detectado en un hombre adulto con más de 50 años de edad que fue enterrado durante el siglo VI a. C. y que presentaba signos de esta afección en ambas articulaciones de las rodillas (Palomo Laburu y Smith, 2003: 158). Normalmente su presencia en el esqueleto indica que el individuo pasaba mucho tiempo o regularmente en una posición con las piernas hiperflexionadas con posición arrodillada o en cuclillas (Molleson, 1994) ya sea por motivos laborales o por algún otro factor de demanda de su medio que le llevara a ello.

Ya fuera de la Península, podemos mencionar la necrópolis de Lilibeo donde durante los siglos IV-III a.C. se enterraron personas que sufrieron este mal en sus articulaciones y vértebras (Salvo, 2004: 253), al igual que le ocurrió a algunos de los sepultados en Solunto (Salvo, 2004: 257) y a una mujer que alcanzó entre 55 y 60 años de edad que fue enterrada en Puig des Molins durante los siglos III-II a.C., artrosis que le afectó a la zona lumbar y a las piernas que posiblemente en vida fueran causa de dolencia (Gómez Bellard, 1985: 149).

También estuvo muy extendida en Cádiz, aunque aún no se han publicado en detalle todos los casos representados, con incidencia en cervicales, cadera, muñeca, codo (sobre todo el derecho), hombros e incluso algún dedo pulgar, particularmente entre los varones debido quizás a la realización de trabajos físicos fuertes y prolongados. Así, la vemos presente en algún varón gaditano del siglo V a. C. que vivió entre 30-39 años y que en este caso afectó a sus codos y a la región lumbar de la columna vertebral (Picazo Sánchez y Macías López, 1997: 307), así como en otro individuo perteneciente al siglo II a. C. cuya vida se prolongó entre 23 y 25 años (Macías López, 1997: 142; 2007: 57-61) y un varón muerto en Málaga en los siglos II-I a. C. que vivió entre 25 y 35 años (Martín Ruiz, 2012: 28-29; Macías López, e. p.).

En Cádiz, en algunos individuos como EF-6 (TA/95) es especialmente grave, hallándose una fractura por aplastamiento en la 11a vértebra dorsal y en la 1a lumbar. Por otro lado, las artrosis más avanzadas y graves se observan, en ambas necrópolis (Macías López, 2007: 59), en la columna cervical, así se advierte una anquilosis o fusión de las 3a-4a vértebras cervicales en el individuo EF-6 (TA-95) (Fig. 80) además de una fractura por aplastamiento en la 4a vértebra cervical (T-23 de PA/83) (Fig. 81).



Fig. 80. Fusión 3a y 4a vértebras cervicales (Macías López, 2007: 59).



Fig. 81. Imagen radiológica que muestra el aplastamiento de la 3a vértebra cervical (Macías López, 2007: 59).

Para ese mismo individuo, TA-95-EF-6 y PA/83-T-23 se ha documentado también artrosis en el hombro que Miles (1996: 261) expone como producto "uso forzado del brazo en abducción o flexión así como elevado y soportando peso en la espalda u hombros, arrojar y otras actividades *overhead*, conducen al daño del manguito" a la par que también presenta artrosis en el codo y muñeca, por lo que podría plantearse la existencia de algún tipo de actividad que forzara el uso de ese brazo derecho (Macías López, 2007: 59-60). No obstante, los individuos femeninos y masculinos de Plaza Asdrúbal/83 de Cádiz presentan la misma incidencia de afectación de la columna vertebral, que podría estar relacionada con la avanzada edad de los mismos, mientras que en la cintura pelviana y en los miembros inferiores, apenas se constatan marcadores de actividad en las mujeres presentando una mayor tasa en los hombres (Macías López, 2009: 85). A la luz de los resultados anteriores se puede deducir que en ambas poblaciones existió una marcada diferenciación sexual del trabajo (Macías López, 2009).

Por último, de los marcadores registrados se debe incidir por su especificidad en la *rizartrrosis*, consistente en una degeneración de la articulación metacarpofalángica del dedo pulgar llegando incluso a documentarse alguna que afecta también el hueso trapecio (Macías López, 2009: 87). Este tipo de artrosis tiene su causa en actividades repetitivas con presión sobre la articulación metacarpofalángica como, por ejemplo, coser, modelar, etc.

Otra enfermedad que también merece mención por estar muy extendida fue la *artritis*, presente en las vértebras cervicales de un hombre exhumado en la necrópolis de Lagos de entre 40 a 50 años de edad que falleció en el siglo VIII a. C. (Aubet *et alii*, 1991: 49), junto a varias personas que murieron en Tiro a lo largo de los siglos VIII y VII a. C. de edad entre juvenil y madura, alguno

de ellos de sexo femenino, como podemos percibir en las falanges y metacarpos de sus manos y pies (Trellisó, 2004: 270, 274-246), además de un adulto localizado en Achziv que vivió entre los siglos VII y VI a. C. (Smith *et alii*, 1990: 140), así como en las vértebras de un hombre gaditano del siglo II a. C. que vivió entre 35 y 39 años (Fernández Gala y Macías López, 1997: 158) y una osteoartritis cervical en la columna de un varón malacitano cuya vida se prolongó entre 25 y 35 años en los siglos II-I a. C. (Macías López, e. p.).

También podemos incluir en este grupo la *espondilitis o espondiloartropatías seronegativas* caracterizado por la inflamación de las articulaciones vertebrales, apofisarias, costovertebrales, costoesternales y sincondrosis sacroilíaca. La afectación de la columna vertebral, se caracteriza por la formación de "sindesmofitos", con la subsiguiente anquilosis a expensas de los ligamentos, mientras que los discos intervertebrales permanecen indemnes, lo que le da el aspecto de "caña de bambú" (Cunha, 2003: 213). Está documentado en el varón de Gadir que acabamos de citar, así como en otro individuo más de la misma centuria (Fernández Gala y Macías López, 1997: 164; 2011: 170). Con los datos disponibles, parece posible asegurar que esta afección estuvo bastante extendida tanto en esta última población (Alcázar Godoy y Mantero, 1990: 116) al igual que en la antigua Tiro donde se ha detectado en vértebras de cinco individuos del siglo VIII a. C., hombres y mujeres de edad juvenil y adulta (Trellisó, 2004: 268-269 y 273- 275), lo que provocaba una considerable rigidez de la columna vertebral que puede llegar incluso a paralizar parte de la misma, con un resultado en todo caso bastante doloroso. Dado que parece afectar más a los hombres, sobre todo en Cádiz, se ha llegado a proponer como posible explicación a este hecho el que pueda deberse a microtraumatismos provocados por el desarrollo de actividades labores (Alcázar Godoy y Mantero, 1990: 116).

Los análisis paleoantropológicos efectuados a los restos óseos hallados en Lagos constatan que el primero de ellos correspondía a un varón cuya edad oscilaba entre 40 y 50 años el cual padeció un granuloma alveolar y una *espondiartritis reumática* en una vértebra, en tanto el segundo individuo, cuyo sexo no se pudo determinar, tenía más de 30 años y sufrió una sinusitis frontal (Aubert *et alii*, 1991: 10-50).

En el yacimiento fenicio de La Fonteta (Guardamar del Segura, Alicante) se exhumaron, en un contexto habitacional, restos humanos procedentes de una cremación. La conservación de abundantes fragmentos ha permitido identificar signos de patología osteoarticular, en varias partes del esqueleto. Destaca la fusión de varios arcos de vértebras torácicas, así como con evidencias

degenerativas en las articulaciones intervertebrales, con signos de anquilosis vertebral en partes del segmento dorsal y la presencia de osteofitos de pequeño tamaño en los cuerpos de las vértebras cervicales (Fig. 82). Estas alteraciones pueden relacionarse tanto con la edad del individuo (varón, adulto maduro), como con una probable actividad física forzada (hallazgo en contexto metalúrgico) (Miguel Ibáñez y González Prats, 2005: 521).



Fig. 82. Restos procedentes de La Fontenta donde puede observarse la fusión de varios arcos de vértebras dorsales (Miguel Ibáñez y González Prats, 2005: 525).

Aún cuando no existe una constancia absoluta de la existencia de *osteoporosis*, enfermedad que afecta a la mineralización y densidad de los huesos, es probable que ésta estuviera presente ya en las últimas décadas del siglo IX a. C. en la necrópolis tiria de al-Bassit (Trellisó, 2004: 276).

Ha sido en esta misma necrópolis (Fig. 83) donde se ha puesto de manifiesto la elevada incidencia que muestra otra enfermedad degenerativa. En esta ocasión nos referimos a la *espondilosis*, la cual afecta a los cartílagos que protegen las vértebras y que tiende a aparecer con la edad, pudiendo apreciarse cómo en dicha comunidad proliferaba sobre todo entre los varones adultos que vivieron durante los siglos IX y VII a. C., siendo, en cambio, muy pocas las mujeres afectadas (Trellisó, 2004: 270-273 y 275). Hoy, se considera que la predisposición hereditaria es un factor importante, pero los factores mecánicos son el elemento crucial en su desarrollo. La mayoría de los casos, no se deben a traumas agudos sino a una fractura por fatiga, resultado de situaciones repetitivas de stress. Los factores específicos involucrados no están muy claros, aunque la hiperflexión y la hiperextensión así como la rotación de la espina lumbar parecen tener un papel muy importante, así como la sobrecarga vertebral con pesos, sobre todo el levantamiento (Campo, 2003, 169).



Fig. 83. Espondilosis en vértebra de Tiro (Trellisó, 2004).

También tenemos evidencias del padecimiento de una modificación degenerativa de la columna vertebral como es la *osteocondriosis*, la cual pudo llegar a provocar fuertes dolores y una notable disminución en la capacidad de movimientos de algunos varones adultos oriundos de Tiro durante los siglos IX y VIII a. C. (Trellisó, 2004: 273-274 y 276-277).

Igualmente, cabe mencionar la presencia de una enfermedad poco habitual en los seres humanos, como es la *osteocondritis disecante* en falanges del pie de individuos gaditanos que fueron enterrados durante el siglo II a. C., y que provoca la aparición de grietas en el cartílago y el hueso (Macías López, 2011: 170) cuya causa más probable ha sido explicada como producto de un trastorno circulatorio entre los que se cita la hemoglobinopatía como la causa más frecuente, o bien a un trastorno del núcleo de osificación secundario (Macías López, 2007: 74) pero por su localización y la falta de lesiones en la articulación correspondiente tampoco debieron causar síntomas (Macías López, 2009: 83).

Asimismo, otra afección muy poco común detectada en Málaga y Cádiz es la *enfermedad de Paget*, que en el primer caso padeció una mujer del siglo VI a. C. que vivió entre 30 y 40 años, mientras que el segundo ejemplo nos remite a un varón adulto de sexo indeterminado y a una mujer de entre 40 y 50 años de edad, ambos fechados en los siglos II-I a. C. (Macías López, 2007: 72-73; 2011: 170; e. p.). Hacer el diagnóstico de una enfermedad generalizada como es la Enfermedad de Paget, es complicado si no se posee gran parte del esqueleto postcraneal y su etiología es desconocida, puede ser asintomática durante mucho tiempo o cursar con dolor craneal (Macías López, 2007).

Ha sido en Cádiz donde, del mismo modo, ha podido constatar que al menos dos de sus antiguos moradores del siglo II a. C. padecieron el conocido como *síndrome de Treacher-Collins* (Macías López, 2011: 170), consistente en una mutación de uno de los genes.

Cabe analizar este epígrafe incluyendo la *hiperostosis esquelética idiopática difusa* (DISH). También denominada *anquilosis hiperostósica* o “enfermedad de Forestier”. Según Crubézy, (1990, 110), es una enfermedad de origen desconocido que aparece más frecuente a partir de los 50-60 años y más en hombres que en mujeres consistente en un proceso de osificación de los ligamentos y tendones que en esta ocasión afectó a un individuo gaditano que vivió en el siglo II a. C. que presenta además un botón artrósico (Macías López, 2011: 170). Su principal manifestación es la osificación del ligamento vertebral anterolateral. Otras osificaciones periféricas afectadas son: cresta ilíaca con osificación en forma de "whiskering" (patilla, barba, bigote), isquión, ligamento iliolumbar, trocánteres, tendón de Aquiles en calcáneo y aponeurosis plantar. En menor frecuencia, rótula, olécranon, tuberosidad deltoidea y apófisis de huesos largos. Sin embargo, las características más comunes del DISH son las amplias osificaciones con formación de puentes óseos intervertebrales, que ocasionan la osificación del ligamento longitudinal anterior y fibras periféricas del disco intervertebral, dando a la columna la apariencia de "chorreando cera de vela" o de "osificación ondulante". Los sindesmofitos son fuertes y rígidos a diferencia de la “espondilitis anquilosante” en que son delgados y predomina en el lado derecho. En el DISH (Fig. 84) está preservado el espacio del disco intervertebral, las apófisis y la articulación sacroilíaca. No es una enfermedad inflamatoria y no afecta a las uniones sinoviales (Macías López, 2007: 62).



Fig. 84. Columna lumbar con un proceso de osificación y botón artrósico (Macías López, 2007: 62).

Dentro de las enfermedades hematológicas, además de una posible *talasemia* no confirmada plenamente en la necrópolis de Amathus (Michaelides, 2009: 103), el mismo hombre gaditano del siglo V a. C. que ya hemos mencionado también nos ofrece la prueba de la existencia de anemias, en este caso una posible talasemia como evidencia una criba orbitalia. En la Cerdeña púnica se han

detectado enfermedades como cribra orbitalia o caries y pérdida de dientes en individuos jóvenes, con típicos de dietas basadas principalmente en cereales (Di Salvo, 2004: 256; Guirguis *et alii*, 2017). De hecho, algunos autores han apuntado la elevada incidencia que este tipo de anemias tiene en la zona de la bahía gaditana, algo que se ha vinculado con la herencia transmitida por estas antiguas comunidades semitas (Picazo Sánchez y Macías López, 1997: 308; Martín Ruiz, 2012: 31-32).

Tiro ha proporcionado un ejemplo de *hematoma epidural* en un varón adulto del siglo IX a. C. (Trellisó, 2004: 237), tratándose de una acumulación de sangre en una de las membranas que conforman las meninges y que, a veces, puede llegar incluso a ocasionar la muerte de la persona, siendo muy común que se produzca a partir de algún golpe o caída.

3.1.2. Enfermedades cancerígenas

Cuando nos referimos a los tiempos pretéritos, hay que destacar que no siempre es fácil discernir sobre la benignidad o la malignidad de una alteración presuntamente tumoral (Campillo, 1994: 90).

En relación a enfermedades cancerígenas, la presencia de este tipo de enfermedades nos lo proporciona un hombre hallado en Lagos que se fecha en el siglo VIII a. C. y que vivió entre 40-50 años, padeciendo un tumor benigno como fue un *granuloma* en los alveolos de la mandíbula (Aubert Semmler *et alii*, 1991: 46). Algo similar acontece en otro varón, esta vez del siglo II a. C., enterrado en Cádiz que llegó hasta los 35- 39 años y que muestra un granuloma en su cráneo (Fig. 85) (Fernández Gala y Macías López, 1997: 161-163). El área cerebral que se pudo ver afectada fue el lóbulo parietal derecho, cuyas manifestaciones clínicas pudieron cursar con: dolor, negligencia contralateral (descuido de la parte izquierda del cuerpo), apraxia construccional (alteración de la percepción y sensibilidad del hemicuerpo izquierdo, que impide las habilidades habituales), anosagnosia (negación de los déficit y la capacidad de trabajar), afectación de la memoria verbal y no verbal, cambios significativos de la personalidad, “epilepsias sensitiva jacksoniana” (crisis de parestesias en el lado opuesto), entre otros (Macías López, 2007: 36) llegando incluso a producir un síndrome de hipertensión craneal con convulsiones que pudo ser la muerte del individuo (Farreras y Rozman, 1978: 70).

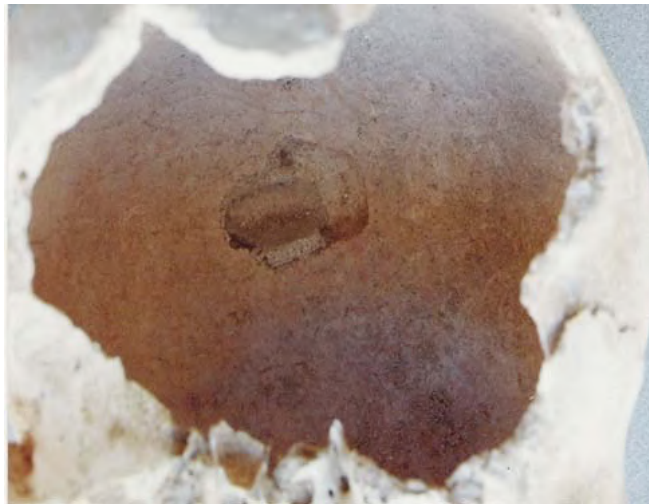


Fig. 85. Lesión en la cara interna del cráneo (Macías López, 2007: 68).

Otro caso también gaditano nos lleva al siglo V a. C., como vemos en la cavidad quística que muestra la mandíbula inferior de un varón que vivió entre 30-39 años, la cual se formó como resultado de otro tumor similar, un granuloma (Picazo Sánchez y Macías López, 1997: 307-308). El estudio emprendido sobre un varón adulto, también gaditano, del siglo II a. C. permitió comprobar la existencia de una exostosis del conducto auditivo externo, tumor benigno que parece pudo estar provocado por alguna actividad laboral relacionada con inmersiones submarinas (Macías López *et alii*, 1999: 103).

Prosiguiendo con los hallazgos provenientes de Cádiz podemos comentar un hombre de 23 a 25 años de edad cuyo enterramiento se dató en el siglo II a. C., y al que se le ha diagnosticado un mal poco frecuente como es un *osteosarcoma* en una costilla izquierda (Fig. 86 y 87), siendo más que probable que este tumor maligno fuese la causa de su fallecimiento dado que se encontraba en un estado bastante avanzado lo que debió provocarle metástasis pulmonares, algo que entrañaría un profundo dolor acompañado de síntomas de asfixia y esputos de sangre (Macías López, 1997: 144-147, 2007: 34, 69-71). Esta patología es muy poco frecuente, tanto por los escasos hallazgos arqueológicos de osteosarcomas, como por la propia lesión, pues la localización costal del osteosarcoma es muy rara y cuando ocurre suele ser secundaria a otras enfermedades como la *Displasia fibrosa* o la *Enfermedad de Paget*, lo que no sucede en este individuo (Macías López, 2007: 71). En la literatura paleopatológica, solo dos autores hacen referencia a posibles osteosarcomas, pero ninguno de localización costal: Suzuqui (1987: 310) describe un caso de osteosarcoma en la metáfisis distal del fémur de un individuo femenino adulto joven, encontrado en Hawaii y datado en la época precolonial y Campillo (1994: 95), cita un caso probable de meningosarcoma u osteosarcoma en un cráneo de Chavina (Perú).



Fig. 86. Posición del individuo enterrado con un osteosarcoma costal¹⁰⁹ (Macías López, 2007: 34).



Fig. 87. Detalle de osteosarcoma costal (Macías López, 2007: 69).

En Málaga se detectó la presencia de un individuo adulto, cuyo sexo no pudo ser determinado, que vivió en el siglo I a. C. y falleció cuando sobrepasaba los 40 años, en cuyo parietal izquierdo se apreciaba una importante reducción del espesor óseo, debido a un *meningioma craneal* de gran tamaño, que perforó todas las membranas que componen las meninges llegando a incidir directamente sobre el cráneo, por lo que no cabe descartar que fuese ésta la causa de su muerte (Martín Ruiz y Pérez-Malumbres Landa, 2001: 310-311; Martín Ruiz, 2012: 33).

¹⁰⁹ Posiciones tan extrañas como esta se ha detectado en 2009 (Calascibetta, 2020) en un individuo adulto de la T. 27 de Solunto donde los miembros superiores estaban en hiperflexión sobre el pecho, las manos colocadas una al lado de la otra y cerca de la garganta, según un gesto antinatural que quizás pudiera deberse a alguna dolencia que pudiera haber tenido.

Entre la clase de tumores benignos, el más habitual en paleopatología es el osteoma, que se desarrolla en el tejido óseo, principalmente del cráneo y de los huesos faciales. Algunos autores ni tan siquiera los consideran tumores y se pueden presentar en cualquiera de las tres variedades generalmente admitidas: ostoide, esponjoso y ebúrneo, siendo la primera el tipo más corriente (Campillo, 1994: 90).

En Málaga podemos citar la existencia de una mujer de unos 20 a 30 años de edad que vivió en el siglo I a. C. y que padeció otra forma de tumoración, en esta ocasión benigna, como es el *osteoma ostoide* extendido en el parietal derecho, quizás debido a algún golpe (Pérez-Malumbres Landa y Martín Ruiz: 2001: 309; Macías López, e. p.), resultando en cambio más dudoso el tumor que, tal vez, padeció en su parietal un individuo masculino adulto en Tiro en el siglo VIII a. C. (Trellisó, 2004: 272).

3.1.3. Enfermedades otorrinolaringológicas

Entre las afecciones otológicas que conducen a la cronicidad cabe citar: infección crónica o recidivante de la nariz o garganta, obstrucción anatómica, parcial o total de la Trompa de Eustaquio, perforación de la membrana timpánica, alteración del oído medio con patología irreversible, obstrucción permanente de la aireación del oído medio o de la apófisis mastoides (Macías López *et alii*, 1997, 105-106).

Una enfermedad de probable origen genético y, tal vez, vinculada con el sexo que parece también tuvo durante la Antigüedad una especial incidencia en Gadir, fue la *artresia*, la cual provoca notables malformaciones del oído medio que puede llegar incluso a desaparecer provocando incluso que la persona quede sordomuda (Fig. 88). Este mal ha podido ser identificado en los oídos derecho e izquierdo de al menos tres individuos de esta procedencia, dos mujeres de entre 40 y 50 años del siglo II a. C. y un varón de algo más de 50 años de edad de los siglos IV-III a. C. (Macías López *et alii*, 1997: 214-219).

Las artresias del CAE se suelen clasificar en (Macías López *et alii*, 1997):

- Artesia auris mínima (Clase I): El conducto auditivo puede ser más pequeño de lo habitual pero la membrana timpánica es móvil.

- Artesia auris media (Clase II): Existe grados variados que van desde la ausencia total o parcial del conducto auditivo externo donde los huesecillos aparecen deformados pero el oído medio presenta un tamaño prácticamente normal.
- Artesia auris mayor (Clase III): En este caso, a veces falta por completo el oído medio, a menudo con nulo desarrollo de la trompa de Eustaquio existiendo en algunos casos parálisis facial del lado afectado.

En el caso que nos ocupa, no se puede conocer si se acompañó de otras malformaciones faciales, ya que de ninguno de los individuos se conservan los huesos correspondientes. Sin embargo, se advierten anomalías en el borde posterosuperior de la cavidad glenoidea, lo cual es indicativo de maloclusión, probablemente producida por alteraciones en la mandíbula o maxilar. Este dato, junto con la atresia total y la bilateralidad de la malformación, resultan compatibles con el *Síndrome de Treacher-Collins* (Macías López, 2007: 80).

Por otro lado, y también en Gadir, se han hallado evidencias de la presencia de inflamaciones del oído interno u *otomastoiditis* crónicas en varios individuos, como serían un adulto de los siglos IV-III a. C., así como en dos mujeres de 40 a 50 años de edad y un hombre de 60 años que vivieron en el siglo II a. C. (Villanueva Marcos *et alii*, 1997: 211-212). Del mismo modo, también en la Malaca de los siglos VI y II-I a. C. podemos encontrarla en mujeres ya de edad adulta, siendo probable que en el caso concreto de la mujer ya mencionada del siglo VI se deba al resultado de repetidas infecciones del oído medio acaecidas a lo largo de su infancia, pudiendo citarse otro caso de posible sordera, esta vez de los siglos II-I a. C., en una mujer de 30 a 35 años que mostraba una agnesia de la apófisis mastoideas izquierda (Pérez-Malumbres Landa y Martín Ruiz, 2001: 209; Martín Ruiz y Pérez-Malumbres Landa, 2001: 217; Macías López, e. p.).

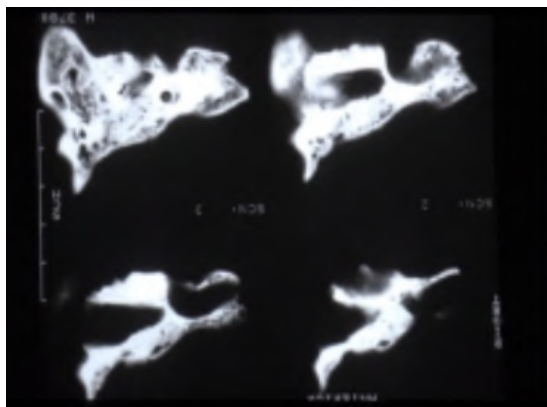


Fig. 88. TAC que muestra que el conducto auditivo externo no llega a comunicarse con el oído medio (Macías López *et alii*, 1997: 5).

3.1.4. Enfermedades infecciosas

Corresponden a infecciones muy frecuentes que, en el mundo occidental, hoy en día, tras el advenimiento de los antibióticos, se han hecho menos frecuentes y virulentas. Algunas lesiones en los huesos son el resultado de procesos infecciosos.

Dentro de estas empezaremos a analizar la *periostitis* se caracteriza por una inflamación del periostio (envoltura o vaina fibrosa que cubre los huesos) y esta respuesta inflamatoria puede deberse a causa de una infección bacteriana que llega a la zona a través de la circulación sanguínea o directamente por medio de un traumatismo. Así, por ejemplo, en Ibiza se ha documentado la *periostitis* en un hueso metatarsiano del pie de un varón adulto que se produjo, muy posiblemente, a causa de una fractura (Gómez Bellard, 1990: 190) como también aparece en una mujer de unos 30 años que padeció un acceso alveolar en su maxilar como resultado de una infección bucal (Gómez Bellard, 1990: 193).

La presencia de periostitis en una población arqueológica se ha calificado como muestra de una pobre higiene y unas condiciones de vida generalmente pobres donde la infección se puede transmitir facilitada por los movimientos migratorios, el comercio, la densidad de población y las zoonosis favorecido así un entorno apto para nuevos patógenos que causarían la infección y quizás incluso la muerte de algunos individuos (Márquez-Grant, 2010: 179).

Una enfermedad que parece tuvo una elevada incidencia en Gadir fue la *otitis* detectada en el oído medio, con una mayor repercusión entre las mujeres a lo largo del siglo II a. C., y que podía tener complicaciones si no sanaban de forma espontánea por lo que solía dar como resultado una cierta pérdida de la capacidad auditiva (Macías López *et alii*, 1999: 104-105; 2011: 170) además de la otitis media crónica, cuya causa suele estar relacionadas con infecciones de vías respiratorias altas, muy frecuentes en la infancia (Macías López, 2009), enfermedad que también ha podido ser detectada en un varón de entre 30/35 años que fue enterrado en Amathus durante los siglos VIII-VII a. C. (Michaelides, 2009: 103).

Aún cuando no existe una plena seguridad, es probable que una mujer de edad adulta que vivió en Tiro en el siglo VIII a. C. hubiera padecido una *meningitis* (Trellisó, 2004: 274), proceso infeccioso muchas veces de origen vírico que puede llegar a alcanzar una elevada gravedad al atacar las membranas o meninges que protegen el cerebro dentro de la cavidad craneal.

Nuevamente nos referimos a este último yacimiento oriental a la hora de hablar de un proceso infeccioso de carácter óseo, que por regla general tiene lugar tras sufrir una fractura, como es la *osteomielitis* que afectó a los parietales de una mujer adulta y al fémur de un varón también adulto, ambos del siglo VIII a. C. (Trellisó, 2004: 268 y 270).

Algunos autores (Maganne, 1995: 284) han sugerido que la *lepra* habría hecho acto de aparición en Oriente Medio hacia el siglo XIV a. C., por lo que ésta sería la enfermedad a la que hace alusión Hipócrates (*Prorrh*, II, 13) cuando habla de un mal llamado fenicio. Ciertamente la lepra ha sido una enfermedad incurable hasta fechas recientes que, aún siendo menos contagiosa de lo que suele suponerse, ha tenido siempre un enorme rechazo social por el aspecto que toma la piel del enfermo, así como por la destrucción que provoca en dedos, nariz y orejas. Sin embargo, recientes trabajos plantean la imposibilidad de aceptar esta vinculación entre la lepra y los fenicios, ya que ésta no hizo su aparición en Próximo Oriente hasta el siglo IV a. C. cuando las tropas de Alejandro Magno regresaron de su incursión en la India (Cuenca-Estrella y Barba, 2004: 114-116)¹¹⁰.

En cualquier caso, Diodoro Siculo también hace referencia a una especie de epidemia o peste en Cartago para el 379 a.C. (Ribichini, 1988: 359).

3.1.5. Traumatismos

Entre los distintos tipos de trauma, las fracturas suelen ser las más comunes. Una fractura puede suponer una rotura completa o parcial del hueso. El análisis de las características de las fracturas puede proporcionar información acerca del cómo y qué tratamiento a podido tener pero también puede hablarnos de aspectos sociales como violencia, pudiendo documentarse también los tipos de armas utilizadas.

Cuando el hueso sufre este tipo de traumatismos, se ve sometido a una fuerza mecánica, la cual afecta a su estructura, tanto interna como externa, cosa que se advierte en un varón del siglo XIV a. C. que muy probablemente falleció a causa del hacha cuya punta se encontró hincada en sus vértebras dorsales (Jarry, 1939: 293-295). Ya en fechas más recientes, C. Gómez Bellard (1989)

¹¹⁰ Parece mencionarse en la Biblia, aunque parece evidente que el diagnóstico no siempre es fiable, pues se etiquetaban como tal cualquier enfermedad que originase lesiones en la cara y manos, entre ellas la sífilis (Campillo, 1994: 84).

encuentra una lesión en un húmero izquierdo de varón que interpreta como un traumatismo a consecuencia de la acción de un objeto puntiagudo, aunque no le causó la muerte ya que el individuo sobrevivió.

Por otra parte, en Cádiz, en la excavación del teatro cómico, se ha documentado el caso interesantísimo de un varón del siglo VI a. C. que vivió entre 25 y 30 años al que se le ha diagnosticado una fractura del fémur izquierdo que se ha sugerido pudo producirse por una caída (Calero Fresneda *et alii*, 2012: 5-6) (Fig. 89). En este contexto, el cadáver aparece se hallaba tendido directamente sobre una duna de arena, en posición de decúbito prono y con el miembro superior izquierdo elevado sobre la cabeza. No se halló indicio alguno de haber sido sometido a algún ritual de enterramiento, de forma que de su presentación se deducía que debió haber fallecido *in situ*, que tuvo que haberse descompuesto en el mismo lugar y posteriormente cubierto lentamente, de forma natural, por las arenas de la duna sobre la que yacía. En su alrededor se encontraron abundantes vestigios de incendio de matorral, en el mismo estrato cronológico del incendio del muro que han hecho pensar a sus investigadores que posiblemente responda a una fractura femoral ocasionada con alta probabilidad por caída sobre sus pies desde considerable altura que debió dificultarle en gran manera la deambulaci3n desde ese momento que junto a la presencia de una lasca de material de incendio adherida a su parietal derecho hacen pensar en su relaci3n directa con el muro y el fuego, de ah3 su posici3n en decúbito prono y el miembro superior izquierdo elevado sobre su cabeza que apoyar3an la hip3tesis de su ca3da hacia adelante por desfallecimiento y probable muerte por asf3xia (Calero Fresneda *et alii*, 2012: 6).



Fig. 89. Cadáver con fractura en el fémur izquierdo procedente del Teatro Cómico de Cádiz (Calero Fresneda *et alii*, 2012: 3).

También encontramos fracturas de dos varones adultos en el fémur y el húmero respectivamente (Alcázar Godoy y Mantero, 1990: 116), así como otro del siglo II a. C., de entre 40-50 años, con una fractura en el cúbito producida muy posiblemente durante su juventud (Fig. 90) (Macías López, 2007: 65-66; 2011: 170 y 174). En las extremidades, cuando las fracturas van acompañadas de desplazamiento, suelen curar con acortamiento.

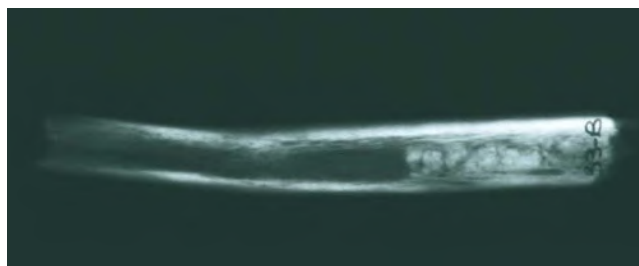


Fig. 90. Radiografía donde se muestra la angulación del húmero del individuo de Cádiz en un episodio de su juventud (Macías López, 2007: 64).

Por su parte, en Lilibeo se han detectado fracturas en huesos largos que suponemos corresponden a extremidades (Salvo, 2004: 258), mientras que la necrópolis de Panormo ha proporcionado evidencias de fracturas, algunas de ellas de gravedad, que llegaron a cicatrizar como ponen de manifiesto las fuertes callosidades formadas en la masa ósea, así como de un hombre adulto que fue atacado por un arma con punta que le causó una hendidura en el hueso (Salvo, 2004: 257). Además, Villaricos ha ofrecido otro ejemplo de traumatismo violento en un hombre joven, de época tal vez ya romana, al que un golpe preciso le seccionó la oreja derecha, pero que fue posterior a otros golpes que recibió en el occipital y que fueron los que le provocaron la muerte (Gómez Bellard, 1996: 222-223).

Por otro lado, en la Tiro del siglo VIII a. C. (Trellisó, 2004: 272) se han encontrado evidencias de un varón adulto que muestra señales de haber sufrido una fractura o traumatismo en su codo, mientras que hablando de Malaca cabe recordar el caso de una mujer que vivió entre 30 y 40 años en el siglo VI a. C. y que, además de varias enfermedades, sufrió un fortísimo traumatismo consistente en una fractura de rama púbrica del coxal derecho que no consolidó y le provocó una artrosis en la articulación cosofemoral derecha (Martín Ruiz y Pérez-Malumbres Landa, 2001: 217; Macías López, e. p.).

En la tumba n° 18 de la zona de L'île (Cintas, 1954:116), en una tumba de fosa y sin cobertura, parece darse la constatación de haberse procedido a una verdadera lapidación del muerto, cuyos huesos están triturados bajo más de cuarenta centímetros de espesor de piedras, visiblemente, tiradas sobre él.

Asimismo, incluimos dentro de este apartado un tipo de cifosis como es la denominada enfermedad de *Scheuermann*, presente en un varón adulto de Málaga que situamos entre los siglos II-I a. C. y que consiste en una deformidad, a veces dolorosa, de la columna vertebral (Martín Ruiz y Pérez-Malumbres Landa, 2001: 219; Martín Ruiz, 2012: 38). En íntima relación con la existencia de fracturas óseas, aun cuando en los últimos años también comienza a intuirse un origen genético, cabe comentar la *osteochondritis* disecante que mostraba en una falange de su pie derecho un varón gaditano del siglo II a. C. de entre 23-25 años (Macías López, 1997b: 146), en virtud de la cual un trozo de hueso queda suelto por falta de riego sanguíneo.

No queremos dejar de lado un caso, también de un varón ya citado de Cádiz que vivió entre 23-25 años en la segunda centuria antes de Cristo, puesto que ofrece signos de haber sufrido una *miositis osificante* en su tibia izquierda (Macías López, 1997: 144), si bien no podemos afirmar con plena seguridad que fuese un traumatismo la causa que lo provocó a pesar de que suele ser un hecho habitual.

También encontramos callos óseos producto de traumatismos como vemos en el Individuo 1 (US 10,025) de la necrópolis de (Fig. 91). Se trata de un individuo femenino de edad madura (40-50

años), que presenta un pequeño callo óseo en correspondencia con la sutura esfenotemporal superior izquierda cerca de la sutura coronal, una depresión en el lado izquierdo del frontal, igualmente próxima a la coronal, y otro callo en el frontal, en correspondencia con la glabella, probables resultados de trauma (Botto *et alii*, 2021: 28).

Fig. 91. Visión frontal del cráneo del individuo 1 de la tumba K4 de la necrópolis de Pani Loriga (Botto *et alii*, 2021: 28).

Por último, también encontramos una lesión traumática especial en Cádiz de una calcificación del ligamento iliosacro, que se ha determinado como consecuencia probablemente a consecuencia de un parto difícil (Macías López, 2009: 82).



3.1.6 Enfermedades congénitas

En algunos casos se trata de enfermedades hereditarias o congénitas propiamente dichas, pero en otras será difícil discernir si el proceso patológico se inició antes del nacimiento o poco tiempo después del alumbramiento. Como esta separación se hace mucho más difícil en los estudios paleopatológicos, hemos decidido agruparlas y examinarlas conjuntamente.

Por último, antes de entrar de lleno en la exposición, queremos destacar, que algunas malformaciones son tan insignificantes que no se traducen en sintomatología clínica pasando desapercibidas, siendo simples curiosidades dentro de las variaciones anatómicas, por lo que no las hemos incluido.

Dentro de este apartado podemos mencionar la enfermedad de *Madelung*, la cual se considera una enfermedad rara y que puede tener una base genética o bien estar motivada por una fractura o proceso infeccioso que provoca una deformidad en la muñeca que hace que la mano tenga lo que se conoce como “*mano de bayoneta*” y que hasta no hace mucho, se pensaba que tenía una mayor incidencia entre las mujeres, si bien en la actualidad es una cuestión puesta en duda. Hasta el momento, entre los fenicios conocemos dos casos, uno de cada sexo, siendo el primero el de una mujer enterrada en la Cádiz del siglo I d. C. cuando contaba entre 42 y 44 años de edad, lo que se reeja en la existencia de una deformidad del radio derecho que lo hace inusualmente corto y curvado, hecho que favoreció que fuera zurda (Fernández Gala, 2001: 290-293), al contrario que en el otro caso que nos lleva hasta Málaga, donde puede mencionarse un hombre que vivió en el siglo VI a. C. y que apenas sobrepasó los 20 años de edad, cuyo brazo izquierdo presenta una longitud inusualmente reducida (Palomo Laburu y Smith, 2003: 158; Martín Ruiz, 2012: 39).

También podemos incluir en este apartado una enfermedad en la actualidad considerada como rara dada su escasa incidencia. Nos referimos a la enfermedad denominada de *Albers-Schönberg*, en gran parte al parecer de transmisión hereditaria, que vemos en una mujer enterrada en Málaga en el siglo II a. C. y que vivió entre 15-20 años, mal que con ere a los huesos una densidad inusualmente elevada con alteraciones en la columna vertebral (Martín Ruiz y Pérez-Malumbres Landa, 2001: 217; Macías López, e. p.).

Podemos narrar otro caso clínico más que nos remite a la presencia de la *cromosomopatía* en un varón desenterrado en Cádiz que vivió entre 23 y 25 años en el siglo II a. C., la cual queda de manifiesto en la colocación anómala que muestra parte de su dentición (Macías López, 1997: 145).

Del mismo modo, en esta ciudad se ha documentado una *platibasia* o anomalía congénita consistente en un aplanamiento inusual en la base del cráneo (Calero Fresneda *et alii*, 2012: 6-7).

3.1.7 Enfermedades odontológicas

La presencia de condiciones patológicas en los dientes nos informará sobre el estado de salud, la dieta, el nivel de “higiene”, los cuidados médicos y quizás algunos patrones generales de actividad física.

La evaluación de la patología oral, tanto de los dientes (ej. caries) como de su soporte alveolar (ej. periodontitis), puede indicar el nivel de higiene bucal en la población, además del tipo de dieta en términos generales. Es más, algunos defectos del esmalte (hipoplasias) y su prevalencia puede verse inducida por el estado de nutrición, infección e higiene, así pudiendo reflejar las condiciones de vida durante la etapa del crecimiento (etapa de formación del diente).

A tenor de los casos que se han analizado, parece ser que las enfermedades odontológicas estaban bastante extendidas, señal de una escasa higiene bucal que facilitaba la presencia de procesos infecciosos, siendo la más habitual de todas ellas la *caries* que consiste en una infección que destruye el esmalte dental como consecuencia del ácido producido por bacterias (Hillson, 1996). De hecho, los dos procesos más frecuentes en la patología oral humana, son la caries y el desgaste dentario, pero llama la atención que el primero de ellos, tan común en nuestros días, prácticamente está ausente durante los tiempos prehistóricos, y hace su aparición en el Neolítico. Por el contrario, el *desgaste dentario*, muy importante en las poblaciones antiguas, ha ido cediendo en importancia (Campillo, 1994). Las formas patológicas más frecuentes se refieren al sistema de masticación en el que hay rastros de desgaste en los dientes maxilares y mandibulares, casos de caries y rastros de sarro.

Con afección de caries, es posible documentar una niña de Tiro del siglo VIII a. C. (Trellisó, 2004: 262) y algún individuo moziense del siglo VI a. C., así como otro de Solunto de los siglos V-IV a. C. (Salvo, 2004: 256). Junto a estos conocemos un caso en Málaga del siglo VI a. C., en concreto una mujer de entre 30 y 40 años, además de otra de los siglos II-I a. C. fallecida a los 25 años de edad y una más que vivió entre 18 y 25 años (Martín Ruiz y Pérez-Malumbres Landa, 2001: 217; Macías López, e. p.), amén de Lilibeo durante los siglos IV-III a. C. (Salvo, 2004: 253 y 258) y sin que dejemos de comentar el enclave rural de Cala d’Hort (Márquez-Grant, 2010: 25) además de

la alta presencia documentada para las necrópolis de Cádiz estudiadas por M. Macías López (2007) y que directamente estaría en relación con una dieta que nos mostraría ser alta en hidratos de carbono unido a una escasa higiene bucal (Fig. 92).



Fig. 92. Caries en la cara vesicular de una mandíbula procedente de Cádiz (Macías López, 2007: 81).

Por otra parte, podemos mencionar la *periodontitis*^{III}, infección del tejido que rodea los dientes, no solamente del hueso alveolar sino también de los tejidos blandos, y que facilita su caída final de la pieza dentaria (Macías López, 2007; Brothwell, 1993: 217). Esta enfermedad ha sido detectada en todos los períodos y en casi todos los seres.

Esta patología, se nos muestra, en las mandíbulas de tres hombres de edad adulta y madura de Tiro en el siglo VIII a. C. (Trellisó, 2004: 270 y 273) y en el maxilar de un individuo enterrado en Achziv (Smith *et alii*, 1990: 141), enfermedad que también estuvo presente en un varón gaditano del siglo II a. C., el cual falleció cuando tenía entre 35-39 años (Fernández Gala y Macías López, 1997: 159). En contexto peninsular también encontramos en la tumba 2 de Chorreras un individuo de 40 años que presenta signo de infecciones en dos de sus molares (Martín Córdoba *et alii*, 2014-2015: 79-82) así como en Cádiz (Macías López, 2007: 94) (Fig. 93).



Fig. 93. Mandíbula afectada con periodontitis dejando las raíces expuestas (Macías López, 2007: 94).

^{III} Cuando la pérdida del soporte óseo sobrepasa los 3 mm, se considera que hay periodontitis (Chimenos, 1990).

En el cementerio de Achziv (Mazar, 2001), el esqueleto 125 estaba orientado al noreste siendo un hombre adulto de unos 50 años representado por un cráneo y parte del rostro. Todas las suturas craneales estaban fusionadas y había una depresión en el hueso parietal. El maxilar tenía una enfermedad periodontal severa y se usaban los dientes.

En la necrópolis fenicia de Pani Loringa, en el sur de Cerdeña, se registra el Individuo 1 (US 10.025), de unos 40-50 años, y cuya dentición consta de 7 dientes permanentes, de los cuales solo 3 son reconocibles, entre ellas un canino, que tiene algunas estrías hipoplásicas. Los otros cuatro dientes están reducidos a la raíz solo por el desgaste avanzado, lo que confirma la edad madura del sujeto; el hueso de la mandíbula también muestra rastros de periodontitis y la reabsorción alveolar del primer molar superior izquierdo es evidente tras la pérdida del diente ante mortem (Botto *et alii*, 2021: 29). También se aprecia como el cóndilo mandibular (Botto *et alii*, 2021: 28) izquierdo muestra una alteración en la morfología con la formación de una superficie vertical (Fig. 94), probablemente debido a la acción mecánica provocada por una postura desequilibrada durante la masticación.



Fig. 94. Cóndilo mandibular izquierdo del Individuo 1 de la necrópolis de Pani Loriga (Botto *et alii*, 2021: 28).

Otra patología bucal es el *sarro*, concreciones que se forman en los dientes que producen irritación de las encías y contribuyen a desencadenar la *periodontitis*. Concretamente, consiste en el depósito de sales calcáreas en el cuello y en algunas porciones de la corona de los dientes, constituyendo auténticos cálculos. Su presencia se constata en todas las épocas y con mucha frecuencia en los tiempos prehistóricos y en la Edad Media e indudablemente influye en la producción de gingivitis y procesos sépticos, y puede también favorecer la caries dental (Campillo, 1994).

En la tumba 66 de la necrópolis de Solunto también se documentó el esqueleto de un hombre adulto de entre 25 y 30 años con restos de sarro y caries en los dientes maxilares y mandibulares así como en otro individuo masculino de la tumba 28 en un sujeto masculino de edad adulta entre 35-40 años que presentaba, además, un ligero desgaste dental (Di Salvo, 2020).

En paleopatología es difícil cuantificarlas si tenemos en cuenta que, en muchas ocasiones, desaparecen con el desprendimiento póstumo de la pieza dentaria del individuo.

Asimismo, tenemos pruebas de la existencia de *sarro* en el varón gaditano que acabamos de citar (Fernández Gala y Macías López, 1997: 159), así como en otro varón adulto del siglo V a. C. (Picazo Sánchez y Macías López, 1997: 307) y en tres mujeres malacitanas, una del siglo VI y otras dos de los siglos II-I a. C., una de ellas con 18/25 años y la otra con 30/35 años (Martín Ruiz y Pérez-Malumbres Landa, 2001: 217; Martín Ruiz, 2012: 33-34; Macías López, e. p.).

Respecto a la tumba 2 de Chorreras, podemos indicar que contenía un individuo de sexo indeterminado que vivió poco más de 40 años, el cual mostraba signos de infecciones en dos molares y de un leve proceso degenerativo en su columna (Martín Córdoba *et alii*, 2014-15: 79-82).

No son escasos los ejemplos de *pérdida de piezas dentarias* en vida, muy posiblemente debido a una falta de vitaminas en la ingesta (Gómez Bellard, 1990: 200), como acontece en el último varón gaditano que acabamos de comentar (Picazo Sánchez y Macías López, 1997: 307), así como en otro que vivió en el II a. C. entre 23-25 años (Macías López, 1997: 145) y en un hombre ibicenco que falleció cuando tenía de 25 a 30 años, pérdidas que en esta ocasión se produjeron al menos un año antes de su fallecimiento (Gómez Bellard, 1990: 194), siendo posible citar también su existencia en restos exhumados en Cala d'Hort (Márquez-Prats, 2009: 24). Igualmente, en Málaga se han documentado ejemplos de lo que decimos en una mujer de entre 30-40 años del siglo VI a. C. y en otras dos de los siglos II-I a. C. que vivieron 25 y entre 30/35 años, sin que dejemos de lado un varón adulto de estas mismas centurias (Martín Ruiz y Pérez-Malumbres Landa, 2001: 217; Macías López, e. p.). Por su parte, el individuo 135 de Achziv, la mandíbula mostraba pérdida de dientes ante mortem y reabsorción ósea alrededor del segundo premolar izquierdo y derecho y del segundo y tercer molares. Se encontraron lesiones cariadas en el primer molar izquierdo y se presentó hipoplasia en el incisivo lateral y canino izquierdo. El maxilar presentaba una pérdida ante mortem de un primer molar. En esta necrópolis fueron excavados un total de 228 dientes pequeños y típicamente de tamaño mediterráneo, con una alta frecuencia de tubérculos linguales en los incisivos superiores, las cúspides de Carabelli en los primeros molares superiores, fosas bucales en los molares inferiores y la reducción del número de cúspides en los segundos molares. La caries estaba presente en los dientes de al menos 7 individuos, todos eran jóvenes con poco desgaste lo que sugiere que la dieta era bastante rica en carbohidratos. Las mandíbulas de 3 individuos mostraron cuencas curadas, indicativas de la pérdida del diente ante mortem. Todos tuvieron un

desgaste severo de los dientes restantes, lo que sugiere que el desgaste fue la causa principal de la pérdida de dientes. Sin embargo, ya que la mayoría de las mandíbulas eran fragmentarias otros casos de pérdida de dientes pueden haberse perdido. La *hipoplasia*, estaba presente en los dientes de todos los niveles con una frecuencia general del 45%. Toda esta cifra es muy alta en comparación con la mayoría de las poblaciones modernas.

De hecho y como ya hemos visto, tampoco es extraña la presencia de *hipoplasias* en el esmalte dental provocadas, en su mayor parte, por posibles anemias sufridas durante la infancia, signo evidente de una mala alimentación y particularmente de una deficiente ingesta de hierro. Goodman y Rose (1990: 59), la define como deficiencias en el grosor del esmalte resultado de perturbaciones fisiológicas (stress) durante la fase secretora de la amelogénesis. Debido a la incapacidad del esmalte para la remodelación, los defectos producidos son permanentes, por lo que se puede registrar el momento de su formación. Las hipoplasias del esmalte pueden ser la respuesta a tres condiciones (Goodman y Rose, 1990: 60) y puede ser de diferentes grados: de severa a moderada según el área del diente afectado (Ortner, 2003: 595):

1.- Anomalía hereditaria. Son raras, y suelen ir unidas a otras alteraciones que en épocas pasadas hacían poco probable la supervivencia. Muestran el grado más severo.

2.- Trauma localizado. Se afecta sólo un diente o pocos dientes adyacentes.

3.- Stress metabólico sistémico. Es el causante en la mayoría de los casos. Puede responder a una gran variedad de disturbios sistémicos, casi siempre a problemas nutricionales, pero también a parasitismos, enfermedades infecciosas, etc.

En el ámbito fenicio podemos mencionar algunos ejemplares de la necrópolis de Solunto (Salvo, 2004: 258) y en un hombre de entre 30-39 años que vivió en la Cádiz del siglo V a. C. y que la padeció cuando tenía entre cuatro años y medio y siete (Picazo Sánchez y Macías López, 1997: 307). Aunque ciertamente estas hipoplasias son bastante comunes, como también evidencia su alta incidencia en la necrópolis de Achziv, lo cierto es que no parecen haber alcanzado límites tan elevados como los detectados, por ejemplo, en la franja anatólica (Smith *et alii*, 1990: 144), es más, en Tiro su presencia durante los siglos IX a VII a. C. es realmente muy baja pues únicamente se han encontrado síntomas en un individuo (Trellisó, 2004: 255). A veces un mismo individuo sufrió más de un episodio anémico, como acontece con una mujer de 25 años que vivió entre los siglos II-I a.

C., y que tuvo una primera carencia entre los 0-1 años y otra entre los 6-7 años (Macías López, e. p.).

En cuanto a las *lesiones dentales traumáticas*, consisten en pequeñas pérdidas de sustancia a modo de muescas que interesa casi exclusivamente al esmalte en su borde oclusal externo (Fig. 95) y que suelen aparecer en varias piezas dentarias tanto en maxilar como en mandíbula y que se da, tanto en hombres como en mujeres. El hecho de que afecte a varias piezas y que afecte a un solo lado hace pensar en una causa relacionada con la actividad laboral o algún tipo tarea en que se usara con fuerza los dientes como instrumento, pero también, podría estar relacionado también con factores alimentarios, debido al consumo de alimentos duros, como frutos secos, moluscos o crustáceos, cuya dureza de caparazón, vencieran con los dientes. (Macías López, 2007: 99).

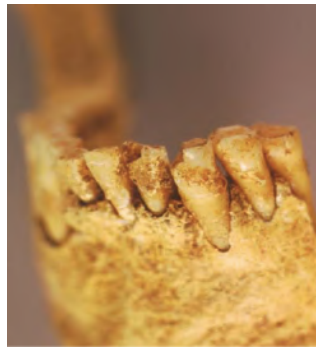


Fig. 95. Caso de lesión traumática (Macías López, 2007: 99).

Por último, cabe citar dentro de este apartado una *piorrea alveolar* detectada a un individuo en la necrópolis de Panormo (Salvo, 2004: 256), así como un *absceso* provocado casi seguro por una antigua acumulación de pus en el maxilar superior de un varón adulto que vivió en Tiro en el siglo IX a. C. (Trellisó, 2004: 274). También encontramos este tipo de patologías en los restos óseos del sarcófago de Cádiz estudiados por Sánchez-Navarro (1990: 20) de cuya descripción se puede inferir que el individuo tuvo la pérdida *ante mortem* del canino izquierdo, pero también que la causa de tal pérdida se debió a un absceso apical de gran tamaño lo que le debió producir un gran quiste o granuloma (Macías López *et alii*, 2021: 163).

Los abscesos dentarios son acumulaciones de pus que generalmente afectan al hueso y llegan a fistulizar al exterior. La presencia de abscesos en el extremo de la raíz de los dientes o "granulomas apicales", se relacionan con aquellas piezas afectadas por el mayor grado de desgaste o cavitación por caries que alcanza al conducto dentario a través del cual progresan los gérmenes desde la cavidad oral. Como consecuencias de la infección dental, generalmente secundaria al

desgaste dentario o a la caries, frecuentemente se originan *abscesos* que pueden fistulizarse y secundariamente originar *osteítis* en los maxilares. Las lesiones de los dientes superiores, sobre todo los de los segundos premolares y primeros y segundos molares, pueden penetrar en los senos maxilares y originar una sinusitis (Campillo, 1994). Entre las causas que los producen, se encuentran la *infección periodontal*, un desgaste considerable del diente y la caries por lo que nunca suelen aparecer como patologías aisladas sino asociadas a esas otras como la caries (Macías López, 2007: 92).

En individuos procedentes de un hipogeo de Ibiza, se han observado diversas patologías orales. Hay 30 reabsorciones alveolares por pérdidas en vida de las piezas dentarias, que corresponden a un 20 % de los alveolos presentes existiendo un total de abscesos de 12 (8.0 % de los alveolos) y corresponden a un 1.3 de los individuos. Hay además 6 piezas dentarias con caries y algunos individuos tienen hipoplasias de tipo leve y muestran signos de enfermedad periodontal (González-Martín y Lalueza, 1992).

Es reseñable el caso de la mandíbula de Ford, fue descubierta en un sarcófago en Sidón datado en el siglo V a.C., en el sur del Líbano. Los 6 dientes frontales estaban a punto de caerse debido a una enfermedad periodontal (*piorrea alveolaris*). La muestra de prótesis retentiva se encontró unida a los dientes anteriores de la mandíbula inferior de un esqueleto masculino que se recuperó de un sarcófago antropoide y en la que además puede verse un caso de abrasión importante de la dentición con la dentina expuesta en muchas de sus piezas dentarias (Fig. 96) (Mehanna Zogheib, 2017). En su conjunto, en la prehistoria el desgaste del esmalte siempre suele ser importante, tanto más si tenemos en cuenta que, en general, muchas veces se trataba de personas jóvenes (Campillo, 1994).



Fig. 96. Esta pieza fue encontrada en 1901 por George Ford, director de la Escuela Misionera Presbiteriana Americana en Sidón. Actualmente se expone en el Museo Arqueológico AUB (American University of Beirut) (Mehanna Zogheib, 2017).

En la tumba 2 de la necrópolis púnica de Beni-Nafa (Jerbania, 2015: 52), cerca de Bizerta, notamos la presencia de tres entierros y una cremación. El primer individuo se colocó junto al muro izquierdo; la posición extendida del cráneo y de los miembros inferiores sugiere un entierro en decúbito dorsal alargado. El análisis osteológico permitió observar desgaste de los dientes y una fusión total de los diversos elementos óseos, lo que sugiere que se trata de un sujeto adulto. La robustez de los huesos permite inclinarse más bien hacia un sexo masculino.

El grado de *abrasión* varía mucho entre las distintas poblaciones, individuos y periodos, influyendo mucho la dieta alimenticia y algunos hábitos (Chimenes, 2003: 159). La evidencia arqueológica, iconográfica y literaria sugiere que la molienda doméstica, la preparación de cereales y las actividades de horneado son la base de la mayoría de las actividades domésticas (Delgado y Ferrer, 2011: 2000). Esta abrasión se puede ver de un modo muy elevado en los incisivos de un individuo de Cádiz, TA-95-EF-7 (varón, 23-25 años), encontramos un desgaste anómalo (Fig. 97) llegando al grado IV y que, debido a la juventud del individuo, es probable que el mismo esté en relación con otras patologías (Macías López, 2007: 95).



Fig. 97. Desgaste individuo TA-95-EF-7 de Cádiz (Macías López, 2007: 95).

Por último, la documentación de artritis de la articulación mandibular de Plaza Asdrúbal en Cádiz, está en relación con la mayor esperanza de vida en esta población, pues solo se ha evidenciado en dos personas ancianas (Macías López, 2009).

3.1.8. Otras enfermedades

Uno de los males que cabe citar en este apartado es el del *estrés laboral*, como resultado de actividades cotidianas o productivas que por regla general se nos escapan, pero que ha podido documentarse en algunos individuos, como acontece con el varón adulto de la segunda mitad del siglo VIII a. C. de La Fonteta, el cual en su vida llevó a cabo una intensa actividad física que le provocó una *espondioartrosis* en sus vértebras (Miguel Ibáñez y González Prats, 2005: 522).

En la necrópolis de Solunto (Di Salvo, 2020: 1086-1088) se estudió el esqueleto de un individuo adulto masculino procedente de la tumba 11 y que presentaba alteraciones en las inserciones músculo-tendinosas de los huesos largos por estrés funcional tanto en miembros superiores como inferiores que hacen pensar que el sujeto en vida se dedicaba a actividades de trabajo pesado que requerían esfuerzos por el transporte de grandes pesos y movimientos de rotación de los brazos y una intensa y prolongada actividad de marcha en terrenos accidentados. En la tumba 28 también se documentó un individuo masculino entre 35 y 40 años con indicadores esqueléticos de estrés, consecuencia de actividades que exigen un esfuerzo muscular considerable, afectando tanto a los miembros superiores como a los inferiores. Concretamente, las alteraciones presentadas en las inserciones músculo-tendinosas y las entesopatías detectadas a la inserción del músculo tríceps indican que el individuo realizaba una actividad prolongada e intensa, debido a movimientos de aducción y abducción de los brazos. Además, la presencia de marcadas entesis musculares y los crecimientos óseos destacados en fémures y tibias indican una intensa y prolongada actividad de marcha.

En la T. 28 de la necrópolis de Villarmar (Pompianu, 2017: 20-21, figs. 24-27) se documentó un hipogeo con un varón, de más de 50 años y 1,72 m de altura que presentaba una protuberancia ósea del fémur derecho, formaciones entesofíticas en el sitio de inserción del tríceps del cúbito derecho y seis hernias de Schmorl en la última vértebra torácica, patologías que permiten considerar que era un hombre acostumbrado al uso de caballos.

Asimismo, en dos varones de Puig des Molins fechados entre los siglos III-II a. C., uno con más de 22 años y otro de entre 25 y 30, se apreció una fuerte carga muscular en las piernas, algo propio de pastores o de personas que suelen habitar mucho tiempo en zonas altas (Gómez Bellard, 1985: 144), en tanto un individuo malacitano de los siglos II-I a. C. muestra igualmente señales de sobrecarga, tal vez provocadas por una acción laboral (Pérez-Malumbres Landa y Martín Ruiz, 2001: 209; Martín Ruiz, 2012: 34).

3.2. La situación de los individuos infantiles en las necrópolis fenicio-púnicas Los entierros de los niños constituyen un tema de estudio aparte entero. No obstante, Intentaremos ver cómo se trató la muerte de un niño en el mundo fenicio y púnico y si recibió un trato especial.

Cada vez con más frecuencia los estudios osteoarqueológicos forman parte de la reconstrucción de las poblaciones del pasado. En ellas, son fundamentales los individuos no-adultos, que precisan de un tratamiento adecuado debido a sus características particulares que los diferencian de los restos óseos adultos. Antes de adentrarnos en la situación de los infantes en las necrópolis fenopúnicas se hace necesario que nos aproximemos al concepto de infancia y ¿qué entendemos como tal? Aun con todo, cabe mencionar la controversia existente en torno al límite que marca el paso de los individuos no-adultos a los adultos, situándose en algunos autores a los 18 años (Bogin *et alii*, 1996; Bogin, 1997; Scheuer y Black, 2009, 2004; White *et alii*, 2011), a los 20 (Buikstra y Ubelaker, 1994) o a los 21 (Krenzer, 2006). Está claro que nuestra visión actual, no tenemos las mismas consideraciones sobre el tema que, por ejemplo, la que se tienen en sociedades donde el acceso a los recursos elementales requiere de la participación de cualquier miembro de la comunidad en la medida de sus posibilidades.

La edad biológica en la que el proceso de maduración ósea se alcanza a lo largo de más de 18 años, no tiene por qué ser coincidente con la “edad social” o la consideración de adulto plenamente funcional. Aunque por regla general, podemos decir que el concepto de infancia está definido por la fase de la vida que va desde el nacimiento hasta la pubertad, como ha quedado reflejado recientemente en el artículo de Teresa Chapa (2008). De este modo, si bien la inmadurez biológica puede considerarse universal y una característica natural de cualquier sociedad, el campo de la infancia constituye un marco de estudio abierto a la interpretación que permite entender los primeros años de la vida humana (Murphy y Le Roy, 2017: 4).

Desde una perspectiva paleodemográfica, la presencia de individuos infantiles en los yacimientos arqueológicos contiene en sí misma información relevante a la hora de determinar si estamos ante comunidades en crecimiento o en regresión (Bocquet-Appel, 2005: 281). No obstante, no debemos olvidar la importancia de la integración de los datos en su momento histórico, ya que la presencia o la ausencia de individuos de corta edad es un indicador de su pertenencia al grupo, de su derecho a participar en los rituales funerarios, que bien le pueden venir por su propia condición social. A partir de estos datos es cuando podemos inferir la presencia o ausencia de individuos fallecidos durante la infancia, si tuvieron o no un tratamiento diferenciador respecto a los adultos. Observamos cómo hay determinados contextos funerarios exclusivamente reservados a adultos (Ruiz *et alii*, 2009: 142), y otros usados exclusivamente por infantiles (Gusi y Muriel, 2008).

La ausencia de estudios sobre la cuestión se debe sin duda en parte a la escasa entidad numérica de los enterramientos infantiles en las necrópolis fenicias y púnicas, especialmente en época arcaica. No obstante y en general, el desarrollo de los estudios sobre la infancia en el pasado ha tenido un impacto relativamente reciente en las investigaciones arqueológicas (Lillehammer, 2010; Baxter, 2008) ya que con anterioridad los individuos no-adultos recibieron escasa atención. En los últimos años, diversos especialistas han prestado atención al análisis de este grupo de edad abordando distintas temáticas relacionadas con la infancia así como con las prácticas de maternidad y paternidad (Benichou-Safar, 2005; 2012; Delgado y Rivera Hernández, 2018; Ferrer y López Bertran, e.p.; Gómez Bellard y Gómez Bellard, 1989; Gómez Bellard *et alii*, 1992; Guirguis y Pla Orquín, 2015; Guirguis *et alii*, 2018; Marín Ceballos, 2003; 2016; Orsingher, 2018; Pla Orquín, 2018; Rivera Hernández, e.p.; Spatafora, 2014; Zamora, 2014). Tradicionalmente, los protagonistas principales eran los adultos, puesto que eran ellos los que creaban y desarrollaban las tecnologías, los que detentaban el poder o se hacían enterrar con ricos ajuares. Debemos añadir, igualmente, la dificultad de interpretar un registro arqueológico relacionado con la infancia, potenciado por la inexistencia de estrategias de investigación específicas para este grupo social (Sánchez Romero, 2007: 186).

Dadas las dificultades de hacer una revisión del total de yacimientos publicados, vamos a hacer una pequeña prospección con una muestra de ellos, centrándonos en algunos aspectos significativos relacionados con la infancia. En primer lugar, hemos buscado referencia sobre la presencia de fetos no nacidos, esto es, de mujeres que fallecieron durante el embarazo y que fueron enterradas en estado de gestación, en un intento de conocer tanto las edades fetales, como las maternas, y obtener elementos que permitan integrar la información disponible.

Por otra parte, y aunque las poblaciones antiguas se caracterizan por un alto nivel de mortalidad femenina asociada a complicaciones del parto (Campillo, 1994; Molleson, 1986; Wells, 1975), son muy pocos los casos de mujeres embarazadas que se han documentado en el registro arqueológico ni en la bibliografía. Esto podría deberse a varias razones: confusiones de los restos fetales con evidencia de microfauna (Rascón *et alii*, 2007) o que los restos se coloquen en entierros colectivos grandes, donde los huesos de fetos aparecen mezclados junto con esqueletos de personas adultas (De Miguel, 2010). Parece razonable que la localización de fetos se deba relacionar con la presencia de mujeres fallecidas durante la gestación, más que con excepcionales rituales funerarios ofrecidos a estos perinatales, aunque sin descartarlos. En los casos en los que durante la excavación se evidencia la presencia de restos fetales en el interior de la pelvis de la mujer no hay duda sobre el

estado de gestación, pero hay que tener mucha cautela, cuando los restos aparecen revueltos, bien por haber sufrido la sepultura remociones fruto de sucesivas reutilizaciones, o cuando el propio rito funerario supone una modificación del estado del cadáver, hecho que ocurre, por ejemplo, durante la cremación. En adición a esto cabe señalar que determinar las causas de la muerte de las embarazadas es complicado en la mayoría de los casos, a pesar de que se han inferido probables motivos del fallecimiento a partir de la posición de los restos fetales, hecho que siempre es de dudosa fiabilidad debido a los procesos tafonómicos sufridos por los cadáveres.



Fig. 98. Terracota devota del Museo de Cagliari (Fariselli, 2017: 316).

Sin embargo, los individuos infantiles pueden aportar una información muy valiosa en las diferentes facetas de los grupos humanos que estudia la arqueología, dado que constituye uno de los grupos más sensibles a los cambios. Anteriormente comentábamos la presencia de terracotas en acto de amamantar pero también, tenemos documentado actos de cuidado infantil como vemos en la terracota del Museo de Cagliari (Fariselli, 2017: 316) (Fig. 98) o terracotas infantiles, halladas principalmente en Chipre y en el Levante fenicio (Stucky, 1993; Caneva y delle Pizzi, 2014), donde suelen ir ataviados con pequeñas túnicas o desnudas portando distintos objetos entre ellos, amuletos de protección (Marín Ceballos, 2016; Benichou-Safar, 2013; Caneva y del Pizzi, 2014).

El estudio directo de los restos óseos no-adultos puede identificar edades de muerte o distintas patologías, entre otros, que nos permiten obtener datos acerca de aspectos tan interesantes como las estrategias de subsistencia, la salud y enfermedad o la dieta de estas poblaciones, factores que pueden influir en el crecimiento y maduración de dientes y huesos (Buikstra y Ubelaker, 1994). Por otra parte, el análisis de los objetos que acompañan a los niños y niñas en sus tumbas permite establecer hipótesis acerca de su estatus social. La eventual identificación de tumbas infantiles con “ricas ofrendas” (elementos exóticos de procedencia lejana, materias primas de alto valor social o

manufacturas de alto nivel tecnológico, entre otros) permite incluso aventurar la existencia de la herencia del estatus (Garrido-Pena, 2006) puesto que una persona de tan corta edad no pudo obtener tan preciados bienes de no pertenecer a un grupo social o familiar poderoso cuyo estatus habría heredado de sus antepasados.

Pese a que parece que la tasa de mortalidad infantil sería elevada en el periodo púnico en general (Ribichini, 1985: 360), en cuanto a la edad y sexo de los difuntos infantiles enterrados la información antropológica no es todo lo completa que desearíamos, ya que, como hemos señalado anteriormente, debido en ocasiones a su procedencia de excavaciones antiguas o en otras ocasiones el pobre estado de conservación no siempre se ha permitido la estimación, especialmente acusado en los casos de los individuos neonatos. Además, el sexo de huesos infantiles es difícil de determinar porque los caracteres diferenciales no aparecen hasta bien avanzada la pubertad por lo que es frecuente, por tanto, que el sexo de restos humanos infantiles, tanto inhumados como cremados, en muchas ocasiones, se ha determinado exclusivamente en base al ajuar. Mientras que, a nivel paleopatológico, uno de los principales escollos lo tenemos en que la posibilidad de identificar signos patológicos en los restos humanos, viene condicionada por el hecho de que sólo las enfermedades que tienen un periodo de desarrollo largo dejan señales en el esqueleto, a excepción de las lesiones de origen traumático. El modo de respuesta del organismo ante una lesión ósea es limitado (Salter, 1976: 19), por lo que las alteraciones identificadas no siempre permiten determinar su origen en una patología específica, sino que pueden ser originadas por varias, lo que limita las posibilidades diagnósticas retrospectivas.

Por supuesto, somos conscientes de que la muestra de la que disponemos para comentar es francamente reducida, y que, dada los escasos restos infantiles conservados, no se ha aplicado hasta el momento análisis que si se han empleado ya en otros ámbitos culturales con éxito procedentes de los conjuntos funerarios. Tampoco podemos olvidar que algunas de los enterramientos que aparecen como indeterminados también podrían corresponder a infantiles o subadulto, lo que aumentaría el cómputo final lo que aumentaría así el número de estos individuos lo que de otro lado parece lógico teniendo en cuenta la alta mortalidad que caracterizaba a este sector de la población. En la actualidad disponemos de varios casos de embarazadas ya publicados en diferentes contextos arqueológicos, si bien consideramos que su publicación y difusión deben ser asumidas por todos los equipos implicados en su estudio, con el fin de avanzar en el conocimiento de las causas y circunstancias de los fallecimientos.

Por el momento, como se ha comentado, los datos son dispersos, si bien es cierto que cada vez intentamos obtener mejores registros que nos permitan desvelar la información que los huesos atesoran.

El reciente estudio sobre direcciones de la cultura fenicia y púnica muestra un creciente interés en las formas de organización social; específicamente la influencia de las corrientes de Género y de la Arqueología de la Infancia ha arrojado nueva luz sobre los procesos sociales y de identidad que también surgen del encuentro con las diferentes realidades locales del Mediterráneo occidental (Pla Orquín, 2017). Los caminos de investigación que actualmente se llevan a cabo sobre la dimensión de la mujer y el niño sobre la dinámica de los roles y las actividades en el contexto familiar, socioeconómico y cultural todavía suscitan tantas preguntas nuevas.

En otros pasajes de las fuentes, vemos referencias vagas a las mujeres púnicas, a veces presentadas como instrumentos políticos pasivos en casos de matrimonios dinásticos (Pla Orquín, 2017: 317). En otras ocasiones, las mujeres cartaginesas son recordadas por el valor mostrado, junto con los hombres, durante el esfuerzo de guerra en los momentos de mayor dificultad (Diod. Sic. XXXII 9; Estrab. XVII 15; Ap. VIII 121). Estudios recientes reúnen también los testimonios epigráficos encontrados en Cartago que nombran a diferentes mujeres con el título de *khnt* (sacerdotisa) (CIS I 5941; 5942) o *rb khnt* (sacerdote principal) (CIS I 5949).

Aunque por ahora, los desarrollos en el estudio y análisis de los asentamientos fenicios y púnicos y la distribución funcional de los espacios, muestran una participación de mujeres también en actividades comerciales y artesanales (Pla Orquín, 2017). Con referencia a las mujeres, además del conjunto heterogéneo de acciones conocidas en su realización material, debemos destacar todas aquellas actividades intangibles que no dejaron rastros arqueológicos y que fueron el fruto de un patrimonio cultural que invirtió, específicamente, en procesos relacionados con la maternidad, destete y socialización infantil. En las primeras etapas de la vida, hasta que alcanzaron un cierto nivel de autonomía y madurez física y cognitiva, los niños probablemente estaban atados a la esfera materna y doméstica donde el cuidado de la higiene y la nutrición dependía fundamentalmente de las madres.

En cuanto a la dimensión de la infancia y la educación en el mundo púnico, tenemos información limitada que se relaciona principalmente con la formación de los jóvenes, a la que los cartagineses parecen prestar mucha atención mientras que solo encontramos una única referencia a la vestimenta de los bebés se puede encontrar en las Historias de Polibio, donde se menciona la

"túnica pequeña", usada por los hijos menores de Hasdrubal antes de su muerte en 146 a. C. (Pol. XXXVIII 20, 7).

La imagen que se puede deducir del registro arqueológico todavía presenta muchas más preguntas, especialmente, en relación con el horizonte arcaico marcado por el nacimiento de los primeros centros fenicios. A partir de los primeros contactos surge un trasfondo cultural complejo, para explicar el establecimiento de matrimonios mixtos, que no solamente se darían entre las elites dominantes sino que, probablemente, también estarían implementados en los diferentes niveles de estratificación social como lo parecen sugerir, por ejemplo, los abundantes objetos de tradición autóctona y que al menos, puede considerarse un indicador de la existencia de individuos autóctonos y fenicios. En cuanto a la iconografía, debemos destacar los prototipos de "dama portando un niño" tratándose de un tipo de repertorio típicamente cartaginés que encontramos en las necrópolis de Cartago con una cronología que abarca entre el IV-III a.C. (Delattre, 1903), en Cerdeña o en Ibiza (Fernández, 1992). Interesante es también la terracota de una mujer que parece estar en cinta, terracota procedente del hipogeo nº 5 que podemos situar a finales del s.V o principios del IV a.C. en Puig des Molins (Fernández, 1992).



Fig. 99. Estela de Cartago donde puede verse un ¿sacerdote? Con un niño en brazo (Fuente: Museo del Bardo, Túnez.)

Casi siempre, en los casos de ritual múltiple, encontramos restos de una mujer y un niño, bien como un feto (con muerte en el útero) o como un individuo ya desarrollándose. No obstante, en

ocasiones, se encuentran restos de dos niños (los casos de posible gemelaridad serían muy difíciles de determinar) o incluso, con la presencia de más de dos niños (Bénichou-Safar, 1988: 63). Sería interesante analizar la relación entre las tumbas de adultos y niños con la finalidad de poder establecer posibles grupos familiares. Para ello, se debería contabilizar tumbas con unos márgenes cronológicos de no más de sesenta años. Pero nos hemos encontrado con un doble problema, por un lado, la existencia de cronologías muy prolongadas en la mayoría de las tumbas con materiales de ajuar que no permiten afinar las dataciones tanto y por otro lado, la escasa información antropológica. Por ejemplo, en el caso de la tumba nº 30 (Mazar, 2010) se han documentado próxima a ella dos sepulturas infantiles en ánfora que sí podrían relacionarse cronológicamente. Datos, en cualquier caso, insuficientes para plantear la existencia de grupos familiares de una manera más generalizada.

Las excavaciones arqueológicas preventivas para la reconstrucción de la red de alcantarillado de Marsala sacan a la luz, en via De Gasperi, los restos extraordinarios de dos cámaras subterráneas invioladas que contienen el ajuar funerario y los restos de los cuerpos enterrados. A estos excepcionales hallazgos se suman unas 50 tumbas, situadas a menor profundidad, muy probablemente atribuibles a una necrópolis púnica. Los hallazgos más significativos se refieren a dos cámaras subterráneas, que se encuentran a una profundidad que oscila entre cinco y ocho metros sobre el nivel de la calle. El primer hipogeo, datado en un primer sondeo hacia mediados del siglo IV a.C., consta de dos cámaras funerarias cuadrangulares de unos cuatro metros cuadrados, en las que se encontraron los restos de cinco cuerpos enterrados, tres adultos y dos niños. Ajuar funerario compuesto por unos jarrones y pequeños objetos metálicos que datan de mediados del siglo IV a.C. Se trata de un hipogeo con acceso a un pozo rectangular de 0,66 x 2,04 m. El segundo hipogeo parece una estructura de varios niveles en la que se pueden reconocer diferentes fases arquitectónicas y de uso, que parecen abarcar un lapso de tiempo de al menos siete siglos. Una primera gran sala rectangular de unos 35 metros cuadrados parece ser el resultado de la ampliación y unión, realizada en época romana (hacia el siglo II d.C.), de enterramientos púnicos preexistentes de los siglos IV-III a.C. Este segundo hipogeo tiene una serie de enterramientos tallados a lo largo de las paredes. Dos de los sepulcros han conservado restos de enterramientos en su interior, mientras que los seis sepulcros de fosa rectangular fueron excavados directamente en el suelo de la cámara funeraria. El hallazgo, en su interior, de material cerámico y de lámparas labradas y estampadas, así como varias enterradas, sugiere un uso del siglo II al IV-V d.C.

En el caso de los entierros dobles, que contienen una mujer y un niño, la causa de la muerte no siempre podría no estar relacionada con el parto, sino con la enfermedad o los accidentes, entre otros. Además, si el nacimiento tuvo lugar, y tanto la madre como el bebé murieron, pueden haber sido enterrados independientemente (Malgosa *et alii*, 2004).

En las últimas campañas de excavación de la necrópolis fenicia y púnica de Monte Sirai (2005-2012) bajo la dirección de Piero Bartoloni y Michele Guirguis de la Universidad de Sassari, se investigaron 107 entierros distribuidos entre el final de VII y principios del siglo IV a.C. Donde una de las peculiaridades radica en la presencia generalizada de entierros atribuibles a personas en edad prepuberal en entierros muy variados que van desde inhumaciones individuales y cremaciones en el pozo hasta múltiples deposiciones junto con un adulto u otros niños y se insertan en la necrópolis que ocupa el mismo espacio fúnebre reservado para deposiciones de adultos.

En la necrópolis de Monte Sirai se ha recuperado dos individuos de la tumba T316: el cuerpo del adulto estaba en posición decúbito supino, con la cabeza vuelta hacia el este, los brazos extendidos y los codos ligeramente doblados (Fig. 100 y 101). Además, se encontró un esqueleto fetal, en buenas condiciones y bastante bien representado, dentro de la cavidad abdominal de la madre. En este caso, los autores estimaron el sexo del esqueleto adulto utilizando criterios morfológicos basados en la pelvis y el cráneo (Buikstra y Ubelaker, 1994; Ferembach *et alii*, 1979; Mays y Cox, 2000; Ubelaker, 1989) mientras que para la edad de muerte, métodos basados en los cambios en la superficie auricular del ilion (Lovejoy *et alii*, 1985), la sínfisis púbica (Brooks y Suchey, 1990) y los extremos esternales de las costillas (Ís *et alii*, 1985) mientras que para el feto se estimó a partir del cráneo (Ohtsuki, 1976; Redfield, 1970; Scheuer y MacLaughlin-Black, 2004; Weaver, 1980) y las mediciones de los huesos largos (Fazekas y Kósa, 1979; Scheuer *et alii*, 1980) atribuyendo una edad para la mujer de unos 20-25 años y al feto una edad de 38 a 40 semanas de gestación (Guirguis, 2012).

En ambos casos, los individuos no presentaron signos de enfermedad o trauma a largo plazo, y no se pudieron diagnosticar signos de patologías relacionadas con el embarazo o el parto.



Fig. 100. Imágenes relacionadas con depósitos infantiles de la necrópoli de Monte Sirai (A: T. 321; B: T. 311; C: T. 315; D: TT 260, 261) (Guirguis, 2012).



Fig. 101. Detalle de la tumba (Guirguis, 2017).

La localización del hueso frontal del cráneo se haya sobre el hueso de la cadera izquierda de la madre, entre el sacro y las vértebras L3, L4 y L5. Los procesos tafonómicos, como el colapso de los huesos después de la desaparición de los tejidos blandos, justifican esta ubicación específica, sin embargo, la posición de las costillas y el cráneo sugiere una posición transversal del feto (Guirguis, 2012; 2017; Piga *et alii*, 2015). Al comienzo del parto, la posición incorrecta del feto implica un parto distócico siendo uno de los peores casos en obstetricia porque conduce inevitablemente a la ruptura uterina y la muerte fetal (Botella y Clavero, 1993). Por lo tanto, la muerte de la madre puede estar relacionada con complicaciones del parto debido a la posición incorrecta del feto (Fig. 102 y 103).



Fig. 102. Esqueleto del feto de la tumba T316 (Piga *et alii*, 2015: 6).



Fig. 103. Posible reconstrucción de la posición del feto a partir de los restos (Piga *et alii*, 2015: 7).

También tenemos unos casos similares en otra necrópolis de Cerdeña, en Tuvixeddu. Con motivo de la excavación llevada a cabo en 2003 en las laderas de la colina Tuvixeddu (Salvi *et alii*, 2016), se identificaron dos tumbas en las que dos mujeres habían sido depuestas muertas antes del

nacimiento de los niños que llevaban. Los dos entierros, aunque distantes entre sí, se encuentran dentro de la misma estratigrafía horizontal. En ambos casos, estos son pozos poco profundos, solo parcialmente afectados por los otros, y en el caso de los 173 (Fig. 104) superpuestos a entierros anteriores y orientados de este a oeste.

A. Taramell (1912), para Cagliari, ya documentó hipogeos más pequeños con la presencia de inhumaciones infantiles así como en otro tipo de enterramientos infantiles en ánforas que a menudo, aparecían en hipogeos acompañados de otros individuos. En cuanto al sexo de los inhumados, A. Taramelli (1912: 80-81) observó que en los hipogeos explorados había tanto hombres como mujeres y calcula el hallazgo de unos 50 depósitos femeninos, poco más del tercio de los esqueletos que pudieron ser examinados en esta zona de la necrópolis, aunque el autor señala que la manera de distinguir el sexo era llevado a cabo en algunos casos por las características somáticas de los esqueletos, pero en otras por las características del ajuar, sobre todo por la existencia de pendientes, agujas y cuentas de collar. Otros cadáveres femeninos estaban inhumados junto a masculinos, no sólo en las escasas tumbas de doble cámara, sino también en los hipogeos comunes a veces también con cadáveres de niños. Según este autor, las mujeres en general parecen gozar de una consideración y de una posición social entre los ciudadanos de la ciudad. A. Taramelli (1912: 84) hace mención, además, de que en los casos en que existía más de un cadáver, debería de tratarse de individuos de la misma familia, pues la deposición posterior no afecta a la precedente y se acumulan los ajuares que según observación de este autor parecen pertenecer a la misma época, manteniéndose así una gran uniformidad en los objetos allí emplazados. Del mismo modo, para A. Taramelli (1912: 85) el ajuar más abundante, sobre todo en objetos personales, son las tumbas exclusivamente femeninas o en las que existe una deposición de este sexo, mientras que parece apuntar que el mayor número de cerámicas acontece en los ajuares masculinos. En algunas tumbas infantiles además del “biberón” y algún pendiente, no faltan amuletos, cuentas de collar, espejos en bronce, estatuillas y escarabeos, mostrando que también los niños gozaban de un cierto estatus.

La tumba 173 ha mostrado restos óseos de tres individuos, un adulto y dos subadultos. El individuo más intacto está en posición supina con una orientación NO-SE. Con la excepción de la cabeza, completamente ausente, presenta los principales distritos esqueléticos, aunque fragmentados, en conexión anatómica. El cuerpo está ligeramente girado hacia la izquierda y el brazo derecho se dobla hacia el pecho mientras el brazo izquierdo está estirado. La tumba se inserta en una compleja secuencia de cortes y como confirmación de esto, también hay partes con esqueletos que no son atribuibles a los individuos presentes en este depósito.



Fig. 104. La T173 durante durante la excavación (Salvi *et alii*, 2016: 363).

Basado puramente en criterios morfológicos y morfométricos, aunque no todos los elementos diagnósticos para la estimación del sexo están presentes, ha sido posible atribuir las diversas porciones esqueléticas a una persona, probablemente con edad comprendida entre los 25 y los 30 años. Además, el grado de robustez de las porciones esqueléticas intactas del miembro superior e inferior (húmero y tibia) han sido utilizadas para confirmar el sexo masculino del individuo (Salvi *et alii*, 2016).

En la cuenca de los fragmentos individuales de hueso de un individuo subadulto se han encontrado un esqueleto fetal incompleto y mal conservado. Desafortunadamente, debido a la falta de algunas porciones de hueso coxal, no fue posible encontrar en el individuo femenino la presencia de marcadores de parto (como la presencia de surcos marcados en la región preauricular del íleon y en la cara posterior de la sínfisis púbica).

La muestra fetal, está compuesta por 96 fragmentos esqueléticos divididos en un esqueleto craneal, que consiste en 38 fragmentos y un esqueleto post-craneal, que consiste en 58 fragmentos. No fue posible realizar ninguna medición a nivel craneal mientras que a nivel post-craneal se detectaron las longitudes de la clavícula, el radio, la primera costilla, el isquio. Aplicando los métodos propuestos por varios autores mencionados anteriormente, se estimó una edad promedio de alrededor de 36 semanas y una altura promedio de alrededor de 45.63 cm (Fig. 105). Debido al mal estado de conservación, no hay evidencia de alteraciones paleopatológicas. Los elementos esqueléticos restantes identificados en el entierro, incluidos algunos fragmentos craneales y una

porción humeral, pertenecen a un segundo individuo subadulto de aproximadamente 3-5 meses o en cualquier caso, con menos de un año.



Fig. 105. Reconstrucción del feto de la tumba T173 (Salvi *et alii*, 2016: 366).

La tumba 242 mostró restos esqueléticos de tres individuos, uno adulto y dos subadultos. Si para el individuo adulto ha sido posible realizar solo un estudio antropológico preliminar para el individuo subadulto, al contrario, se proporciona una descripción detallada a continuación.

El esqueleto del individuo adulto, mujer, se encontraba intacto y en buen estado de conservación, yaciendo en posición supina con una orientación NO-SE. El brazo derecho se dobla hacia el pecho, mientras que el brazo izquierdo se coloca a lo largo del lado con el antebrazo doblado hacia atrás sobre sí mismo. La tumba estaba parcialmente cubierta por el T240, a su vez parcialmente cubierta por el T237.

En el vientre de la mujer adulta (Fig. 106), en el lado derecho y con la cabeza orientada hacia la pelvis, se encontró el esqueleto de un individuo infantil. Es un esqueleto fetal parcialmente completo en el que los huesos individuales están bien mineralizados, con un aspecto relativamente liso. La muestra fetal está formada por 115 fragmentos esqueléticos divididos en 53 fragmentos

relacionados con el esqueleto craneal y 62 fragmentos relacionados con el esqueleto post-craneal. No se encontraron hallazgos óseos referibles a la zona pélvica.

En lo que respecta al esqueleto craneal, fue posible realizar las mediciones de la mandíbula (Fig. 107), el pars basilaris y la fortaleza petrosa, mientras que a nivel post-craneal se midieron las longitudes de la clavícula (Fig. 108), primera costilla, cúbito, fémur y tibia. Sobre la base de las tablas de referencia y utilizando los valores promedio obtenidos de la medición de cada hueso, se estimó una altura promedio del feto de alrededor de 41.38 cm (Fig. 109). La edad a la muerte del individuo es alrededor de la semana 34 y en el examen macroscópico no se mostró ninguna alteración de carácter paleopatológico (Salvi *et alii*, 2016).



Fig. 106. Tumba T242 (Salvi *et alii*, 2016: 363).

Dentro del entierro, la presencia de un solo fragmento vertebral permitió identificar a un segundo individuo infantil de aproximadamente 3 años de vida que, probablemente, provenga de otro entierro cercano.



Fig. 107. Mandibula del feto T242 (Salvi *et alii*, 2016: 366).



Fig. 108. Clavícula del feto T242 (Salvi *et alii*, 2016: 366).



Fig. 109. Foto del feto T242 (Salvi *et alii*, 2016: 366).

Para la estimación del sexo en adultos, se utilizaron algunos de los caracteres craneales y post-craneales mientras que en el caso de individuos subadultos (Salvi *et alii*, 2016), la determinación del sexo es particularmente difícil, si no imposible, ya que no han alcanzado la madurez esquelética completa y en consecuencia, el dimorfismo sexual es todavía deficiente. Sin embargo, en la literatura existen algunos métodos para apoyar el diagnóstico del sexo en la infancia que tienen en cuenta la relación entre el grado de maduración dental y la maduración del esqueleto (Hunt-Gleiser, 1955), el tamaño de los dientes deciduos (Black, 1978; De Vito-Sauders, 1990) y los dientes permanentes (Rösing, 1983). En este caso, se utilizaron las tablas propuestas por Scheuer y Black (2000), Yarkoni *et alii* (1985) y Fazekas y Kòsa (1978), a partir de la medición de las porciones esqueléticas individuales. La edad de muerte estimada para los dos fetos bajo examen es el resultado del promedio de los valores obtenidos al aplicar los métodos propuestos por cada autor individual mientras que, la estatura de los fetos se estimó utilizando las ecuaciones de regresión de Fazekas y Kòsa (1978) a partir de la longitud total de las extremidades superiores e inferiores. Las mediciones se realizaron utilizando un calibre graduado con ramas rectas.

Otra observación merece atención, la tumba nº 6 de la necrópolis rural de Thigibba Bure (Djebba) (Younès, 1993: 179-286), fechada entre los siglos III a.C. hasta finales del I a.C. (aunque con ciertas dudas). Esta tumba habría albergado los restos de dos cuerpos adultos que habían sido descarnados¹¹² antes del entierro y apareciendo junto a los huesos de niños enterrados en posición fetal. Según los datos proporcionados, la práctica del descarnado solo habría afectado a los adultos. En cualquier caso, parece que el trato de los adultos sería diferente al de los niños. Mientras que en el caso de los primeros la atención parece concentrarse en el cráneo, en el de los niños la atención se lleva al depósito en posición fetal.

Más enterramientos múltiples lo tenemos registrados en la intervención del solar de Can Partit (Ibiza), donde se excavaron cuatro tumbas con más de un individuo, tres de ellas correspondientes a individuos adultos acompañados de individuos infantes. La incineración 14, correspondería a una joven junto a un recién nacido o feto; la incineración 15, sería una mujer adulta con un pequeño de seis meses y la incineración 1 correspondería a un individuo de unos 15-20 meses y un hombre adulto de unos 30 años. Las dos primeras posibles casos de muerte se ha definido durante el parto, o

¹¹² Las modalidades del proceso varían, pero el objetivo sigue siendo el mismo: librar al cuerpo de su carne antes de enterrar los huesos restantes en una tumba. Esta práctica se ha relacionado en ocasiones con la incineración (Audin, 1960). Pero esta práctica es difícil de identificar y los casos de huesos que no son en conexión anatómica se explican más a menudo por reutilizaciones de tumbas que por recurso al descarnado.

como consecuencia del postparto. Por último, la incineración 7 correspondiente a un individuo masculino adulto y a una adolescente femenina, según los excavadores pudo tratarse de una muerte natural, con cierto intervalo debido a una enfermedad o accidente (Gómez Bellard *et alii*, 1990: 199; Fernández y Costa, 2004: 376).

En general, el tratamiento funerario al que están sometidos los bebés en la era fenicia-púnica varía en los diversos contextos funerarios del Mediterráneo occidental. En la era púnica tardía, en la mayoría de los casos, los subadultos de la edad infantil están enterrados en espacios distintos con respecto a individuos adultos y se colocan con más frecuencia en ánforas (o en zanjales de dimensiones reducidas), como se demuestra en la necrópolis de Nora y Bitia (D'Andrea-Giardín, 2013). Sin embargo, hay numerosos casos en el territorio de Cerdeña en los que los subadultos están enterrados solos o junto con los individuos adultos dentro de las tumbas más antiguas con cámara de hipogeos (Salvi, 2000). Esto mismo lo vemos también en la necrópolis de Palermo (Spatafora, 2014), para un periodo de finales del siglo VII a.C. a mediados del s. III a.C., donde se ha documentado una alta mortalidad infantil en línea con lo encontrado en otras necrópolis que permiten mostrar cuán frecuente era la mortalidad infantil, especialmente, en los primeros años de edad. Hay varios sarcófagos de piedra o fosas excavadas en la roca y luego cubiertas con losas de piedra caliza o con tejas planas que contienen los restos de cadáveres de personas que murieron en diferentes edades, pero principalmente en la infancia o la juventud. El ajuar funerario se colocó en el interior del sarcófago y su composición denota la pertenencia del difunto a una clase social alta.

De particular interés es la tumba nº. 1 con los restos de una niña de cinco años en decúbito supino con la cabeza ligeramente inclinada hacia el lado izquierdo han sido hallados en el interior de un sarcófago monolítico situado en una fosa rectangular excavada en la roca en buen estado de conservación. Así, la llamada tumba “della Bambina”, fechada a finales del s.VI a.C., presenta un ajuar completo distribuido entorno a la cabeza, la pelvis y a los pies y entre el que se encuentra la presencia de un vaso tipo *kylix*¹¹³. En esta necrópolis, también hay enterramientos en fosas de individuos adolescentes en la tumba 98 y 100 (Fig. 110) o enterramientos en ánforas fechados entre el siglo V a.C. y las primeras décadas del siglo IV a.C. y que suelen aparecer en asociación a otros entierros de adultos, tanto femeninos como masculinos, y que se situarían bien en la propia cámara o bien en el acceso a la celda hipogea (Fig. 111). Interesante es que estudio antropológico de

¹¹³ A partir de finales del siglo VI a.C., mientras persistían las mismas acciones rituales, las formas tradicionales del repertorio fenicio vienen abandonado en favor de los jarrones de importación griega. A partir de este momento son muy evidentes las profundas relaciones entre púnicos y griegos de Palermo (Spatafora, 2014).



Palermo ha permitido documentar enfermedades anémicas o infecciones intestinales como muestra de carencias nutricionales.

En Nora, en la T9, también encontramos la presencia de un individuo infantil en asociación a otros cuerpos adultos y depositados directamente sobre el lecho rocoso del suelo de la cámara hipogeo (Bonetto *et alii*, 2020).

Fig. 110. Sepultura adolescente inhumado en fosa. Tumba 100 de Palermo (Spatafora, 2014).

Entre los ajuares más característicos que acompañan las sepulturas de los infantes se registran de manera principal jarrones así como ungüentarios, anillos y colgantes o en el caso de la tumba nº 31, la presencia de una concha asociada a un *kylix*.



Fig. 111. Sepultura en ánfora de Palermo. Tumba 86 (Spatafora, 2014).

A diferencia de los entierros que se describen a continuación, tanto la madre como el feto de Monte Sirai parecen haber estado expuestos a una semicombustión antes del entierro (Piga *et alii*, 2015).

Comencemos primero con los entierros descubiertos en la cámara funeraria de la tumba 1 de la necrópolis púnica de Beni-Nafa (Jerbaia, 2015: 41-82), cerca de Bizerta, donde el análisis de los huesos permitió identificar al menos cinco sujetos enterrados, incluido un feto. En primer lugar, al pie de la pared izquierda de esta cámara, hay varios montones de huesos, lamentablemente removidos y desmoronados dado el contexto húmedo, entre los cuales el estudio osteológico ha revelado, sin embargo, la presencia de dos individuos adultos a los que se pueden sumar los huesos de un feto. Luego, frente al acceso hay otros dos sujetos enterrados de espaldas como sugiere la posición del cráneo y las extremidades inferiores, posiblemente, dos individuos masculinos adultos. Estos esqueletos presentan los pies hacia el vano de la entrada y la cabeza hacia la parte trasera de la cámara. En esta cámara de la tumba 1 se documentó un niño de dos a dos años y medio enterrado en posición supina en un ánfora cilíndrica de tipo púnico, transformada en receptáculo funerario, con el individuo en su interior con los pies hacia abajo. Este proceso de enterramiento, atestiguado en Cartago, especialmente, a partir del último cuarto del siglo IV a.C., presenta distintas variantes.

Para recibir a los niños, estas ánforas a veces se seccionan transversalmente. En general, la posición del sujeto puede ser la opuesta a la documentada en Beni Nafa, es decir, la cabeza hacia el fondo del ánfora y los pies hacia el orificio. Esta práctica, constatada en varias necrópolis de yacimientos griegos o púnicos del Mediterráneo Occidental, se caracteriza por el uso de ánforas comerciales que se utilizaban como contenedores funerarios. Además, esta práctica plantea la cuestión de la elección de los contenedores, si está motivada únicamente por preocupaciones técnicas que tendrían en cuenta la altura y anchura del cuerpo del difunto a recibir o si por el contrario, podemos pensar en un vínculo entre el origen del contenedor y la identidad de los muertos. Sea como fuere, es importante destacar que este ánfora destinada a recibir al individuo enterrado es de origen púnico. El rito de la incineración está representado en esta tumba por dos casos de cremación secundaria. Los huesos quemados se recogen y luego se depositan en dos urnas que se colocan dentro de la cámara, concretamente, en las dos esquinas a los lados de la zona de acceso.

Desafortunadamente, no conocemos la ubicación de la pira funeraria pero el análisis osteológico reveló que los huesos quemados están incompletos y pertenecen a un sujeto relativamente joven. El examen de esta cremación reveló otros dos hechos: primero la presencia de una gran cantidad de carbón vegetal y luego el uso de una concha de bivalvo como tapa para cerrar el osario. La colocación de carbón vegetal cerca de los huesos también fue documentada en la necrópolis de Kerkouane (Gallet De Santerre, 1983). En cuanto al uso de la concha, se desarrolló en

Cartago donde apareció, según Pierre Cintas, en tumbas recientes (1946: 127). En el mundo griego se ha atestado el depósito de conchas (Fig. 112), especialmente del tipo bivalvo, en las tumbas. Tales objetos son particularmente conocidos en los entierros de niños pequeños en Atenas. Aquí, las funciones que hemos querido otorgarles en base a los datos recogidos durante las excavaciones son



diversas y van desde la simple ofrenda de alimento, cuando el molusco está intacto, hasta la función simbólica ligada a la fertilidad o renacimiento (Stroszeck, 2012).

Fig. 112. Concha procedente de la necrópolis de Palermo (Spatafora, 2014).

Si miramos a Fenicia, en las excavaciones de realizadas en el cementerio norte de Achziv se encontraron decenas de entierros de inhumación infantil¹¹⁴ (Fig. 113), así como algunas inhumaciones de adultos, en el sitio en un estrato que probablemente data del siglo VI a.C., un período inmediatamente después de que cesaron todas las cremaciones. La escasez de entierros de inhumación para adultos plantea la cuestión de si el sitio se dedicó específicamente a los entierros infantiles durante este tiempo.

Así, por ejemplo, en la tumba L1521A–B de Achziv se documentó la inhumación de un niño de unos dos años con la cabeza orientada hacia el norte. Resalta una colección de ocho cuentas y un amuleto de ojo de Horus que se encontraron a 16 cm del cráneo del niño lo que, nuevamente, da evidencia de la influencia egipcia en los regalos funerarios fenicios.

¹¹⁴ Llama mucho la atención la diferencia entre la prácticamente nula representación infantil y subadulta en el cementerio de Trio-al-Bass con la de otras áreas levantinas como Achziv o Khalde (Smith *et alii*, 1990; Shanklin y Ghantus, 1996).



Fig. 113. Inhumación de un niño de dos años en L1526B de Achzic (Mazar, 2010: 33).

En ese mismo cementerio, descubierto a menos de 1 m al sur de la L1750D (Fig. 114) había un gran frasco acostado de lado, orientado de este a oeste. Faltaba la parte superior del frasco, lo más probable es que se extrajera para insertar los restos en sí mismos: los de un bebé de menos de medio año de edad, no acompañados por ninguna ofrenda funeraria. La práctica de inhumaciones de bebés y niños dentro de los frascos debe atribuirse a la fase después de la cual cesó el culto a la cremación (Mazar, 2010: 33). Este entierro es un ejemplo en el que se utiliza un ánfora especialmente grande.



Fig. 114. Enterramiento de un bebé de medio año de edad de la tumba L1750D (Mazar, 2010: 33).

Caso curioso es el de la tumba L1750G (Fig. 115), donde se documentaron dos urnas tendidas de lado, orientadas de este a oeste y colocados uno dentro del otro, de base a base, y las propias bases se retiraron para la inserción de los restos de un niño de dos años que yace con la cabeza cerca del borde del frasco oriental.



Fig. 115. L1750G (Mazar, 2010: 33).

En la tumba L2118 (Fig. 116) fue descubierta una urna con un niño que yacía de costado¹¹⁵ al noroeste de la estructura del crematorio por su pared, con el borde y la mitad de su cuerpo desaparecidos. El frasco contenía los restos de un niño acostado sobre su espalda, con una edad aproximada de 1.5 años, con cuentas en el cuello y tobilleras de bronce debajo de los pies, cerca de los tobillos. Este es un ejemplo de uno de los numerosos entierros por inhumación de niños y bebés descubiertos en el sitio que deben atribuirse a la fase posterior al cese de la práctica de cremación. Muchos de estos entierros fueron encontrados junto con joyas, en su mayoría collares de cuentas. Este entierro en particular se encontró sin perturbaciones con cuentas alrededor del cuello y tobilleras de bronce alrededor de los pies. La función de las piedras adyacentes no está clara, aunque se le atribuye poder haber sido utilizadas para proteger los entierros (Mazar, 2010).



Fig. 116. Tumba L2118 (Mazar, 2010: 33).

¹¹⁵ La posición contraída para infantes es bastante frecuente y se interpreta como un símbolo del regreso al útero materno o a la madre tierra (Bissoli, 2001: 67-68).



Fig. 117. Inhumación de un niño de unos 4-5 años de la tumba L04-157 (Mazar, 2010: 33).

Un ejemplo de niño de mayor edad lo tenemos en la tumba L04-157 (Fig. 117) donde se documentó una inhumación de un niño de unos 4-5 años acostado sobre su espalda con la cabeza hacia el este y su cara hacia el sur. Se documentó un pequeño clavo de bronce doblado al lado del brazo izquierdo mientras que un pendiente de bronce y varias cuentas se encontraron cerca del cráneo y del brazo derecho. Se encuentra en una deposición doblada que parece indicar que se hubiera golpeado contra un objeto duro de algún tipo.

Aunque no todos los individuos aparecen acompañados de ajuar, tal es el caso del niño inhumado de la tumba L04-158 (Fig. 118).



Fig. 118. Niño inhumado de la tumba L04-158 (Mazar, 2010: 33).

En la tumba L02-419 (Fig. 119) se encontró un esqueleto completo de un adulto acostado sobre su espalda en un eje este-oeste con el cráneo hacia el este y las piernas yacían justo encima de las piedras de la pared este del eje de entrada. Presenta la particularidad de tener sobre su cabeza los

restos rotos de vasos directamente depositados en la zona del cráneo que a su vez, descansaba sobre una piedra de tamaño mediano. Si bien en este cementerio la mayoría de los entierros de esta fase son de niños, tal y como se evidencia aquí, también se han encontrado entierros de adultos, lo que nos plantea si se debe o no a una vinculación “familiar” con alguno de los enterramientos infantiles que aparecen próximos.



Fig. 119. El entierro de inhumación adulto de L02-419, encontrado con su cabeza hacia el este y fragmentos de un vaso sobre el cráneo (Mazar, 2010: 33).

Si bien se han encontrado frascos intactos dentro de numerosas tumbas funerarias fenicias en los cementerios del sur y el este de Achziv de los que se planteó la función de suministrar bebidas a los muertos en la otra vida, el hecho de que en el área del *tophet* la mayoría se hubieran encontrado rotos en muchos pedazos parece indicar que después de su uso en las ceremonias del entierro, estos habrían sido destrozados deliberadamente.

En Khaldé III (Saidah, 1966: 60) se publicaron 5 tumbas donde la 1 y 2 contenían individuos adolescentes con un pequeño número de piezas de cerámica de ajuar. La tumba 1 presentaba un escarabeo colocado sobre la rodilla del difunto, tal vez, como si estuviera situado en el regazo. El oinochoe ubicado sobre la cabeza fue el único registrado.

La tumba 2, como el adolescente enterrado en el estrato IV La tumba 167, presentaba un escarabeo aparentemente colocado en el pecho, quizás sobre el corazón. Tres recipientes de cerámica colocados detrás de la cabeza constituyen el resto de los bienes funerarios.

Las tumbas 3 y 4 (Fig. 120) contienen entierros adultos colocados cerca que probablemente no fueron enterrados al mismo tiempo (debido a su diferencia en la elevación). Ambos estaban

cubiertos de piedras, la tumba 3 con varias piedras de tamaño mediano, mientras que la tumba 4, está cubierta por una sola piedra grande.

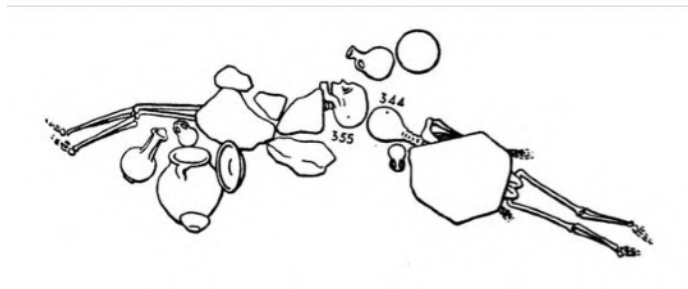


Fig. 120. Tumba Khaldé 3 (izquierda) y 4 (derecha) (Saidah, 1966: 60).

Los elementos de ajuar funerarios asociados con cada entierro son similares a los de los adolescentes en las tumbas 1 y 2, en el sentido de que representan una pequeña colección de comida.

La tumba 121 es quizás la tumba más intrigante del cementerio de Khaldé (Saidah, 1966). Descubierta en 1962 en la plaza L19, consiste en una tumba construida, hecha de cuatro hiladas de piedras talladas, que miden 3m x 1.7m en sus dimensiones exteriores (2.35m x 0.95m a lo largo de su interior). La tumba parece haber sido reutilizada a lo largo de los años como muestra el montón de huesos en la esquina noroeste de la tumba llevándose a un lado entierros viejos para preparar así espacio para otros nuevos. El ánfora que contiene huesos también puede ser evidencia de una práctica de entierro secundario donde, al menos dos individuos (basados solo en el recuento de cráneos), fueron enterrados de esta manera.

Las dos ánforas que contienen huesos parcialmente cremados (uno de ellos cubierto por un plato y visible en la esquina noreste de la tumba), pueden o no contener un solo entierro cada una. Los ajuares de la tumba son comparables a los repertorios de otros entierros y son proporcionales en número: cuencos, frascos, *oinochoai* y otros recipientes constituyen la mayoría de los acompañamientos de los entierros. Dos escarabeos blancos, uno con epigrafía y otro anepigráfico, son otros elementos hallados (y no está claro dónde se encontraron en la tumba) sin olvidar la presencia de una estela próxima a la tumba.

El hecho de que esta tumba sea la única tumba publicada que muestre signos claros de reutilización, con varios entierros apartados o reunidos para un entierro secundario, puede explicar el uso de la estela como una ayuda visual para aquellos que reutilizan la tumba, bien para reclamar la tumba para una familia en particular u otro tipo de grupo o bien como uso memorial.

Los recuentos totales de Saidah (1966) al final de la segunda temporada de excavaciones produjeron ciento setenta y ocho entierros que se clasificaron de la siguiente manera:

-119 adultos (66.9% del total de entierros)

-37 adolescentes (20.8%)

-22 bebés o niños pequeños (12.4%)

Aunque solo treinta y un esqueletos fueron retirados para su estudio por Shanklin y Ghantus (1966), en ninguno de estos cuerpos se determinó una muerte por medios violentos y ninguno mostró ningún tipo de deformidad.

También se registraron dos niños (de las tumbas 32 y 35), de seis y diez años respectivamente. Una comparación de los números de tumbas discutidos por Shanklin y Ghantus (1966) revela que al menos otra tumba contenía múltiples enterramientos (la tumba 9, que parece que contenía una mujer de unos sesenta años y un varón de cuarenta años). Con todo esta información Saidah (1966) concluye que representan una distribución esperada de edades en un cementerio en uso normal, afirmación que nosotros compartimos.

Por lo que respecta a Chorreras, en Málaga, cabe indicar que la tumba 1 albergaba una mujer fallecida con entre 17-18 años acompañada de un infante de unos 9 meses, por lo que no se descarta que ambos hubieran podido fallecer durante el difícil momento del parto (Martín Córdoba *et alii*, 2007: 575).

Por otra parte y ya en Ibiza, encontramos una de las áreas donde más se ha investigado los enterramientos infantiles para el periodo fenicio-púnico, especialmente, en la necrópolis de Puig des Molins. En la tumba nº 63 de 2006, en cremación secundaria, encontramos un individuo infantil con una edad entre los 5 y los 10 años (Mezquida, 2016: 355-358). Esto mostraría nuevamente que los niños no estarían excluidos de la necrópolis (González Martín, 2008: 60). En este lugar y para fase arcaica¹¹⁶, los enterramientos infantiles aparecieron dentro de una amplia área junto con numerosas incineraciones de adultos y en ocasiones, en conexión directa con ellos (Rivera Hernández, 2020: 1921-1934) como documenta la presencia de cremaciones dobles de niños de corta edad junto a individuos adultos femeninos (Gómez Bellard y Gómez Bellard, 1989: 227; Fernández y Costa, 2005: 339) pero también, asociados a individuos masculinos (Costa y Fernández, 2005: 376). En

¹¹⁶ La cronología del conjunto se sitúa entre finales del s.VII y mediados del s.VI a.C.

relación al ritual para esta primera etapa, los individuos subadultos, se documentan en una cremación secundaria, siendo sus restos óseos depositados en pequeñas cavidades o directamente sobre el terreno. Existen en esta zona numerosas irregularidades en la roca que fueron aprovechadas ya sea sin ninguna modificación o simplemente retocadas, para depositar a los fallecidos. Igualmente se constatan cremaciones individuales de niños inferiores al año de edad (Gómez Bellard *et alii*, 1990: 44), lo que pondría de relieve que los niños no requerían necesariamente asociarse a un individuo adulto para ser enterrados en la necrópolis.

Del mismo modo y para periodo púnico, se ha documentado un caso de tres inhumaciones recuperadas en la campaña de excavaciones de 1982 en el Puig des Molins (Gómez Bellard, 1989). En concreto, una de ellas aprovechaba un rebaje natural de la roca, otra era en fosa, y la tercera en ánfora. En el hipogeo 7 del Carrer Lleó (Costa, 2014: 181; Costa y Fernández, 2003), fue enterrado un adulto en el interior de la cámara y en el pozo, un individuo infantil que presentaba un rico ajuar, datado entre mediados y finales del s. VI a.C.

En la cata B-2, los escasos fragmentos de huesos y los dientes han permitido identificarla como la tumba de un niño de 2 o 3 años, acompañados de un abundante ajuar (Fig. 121).

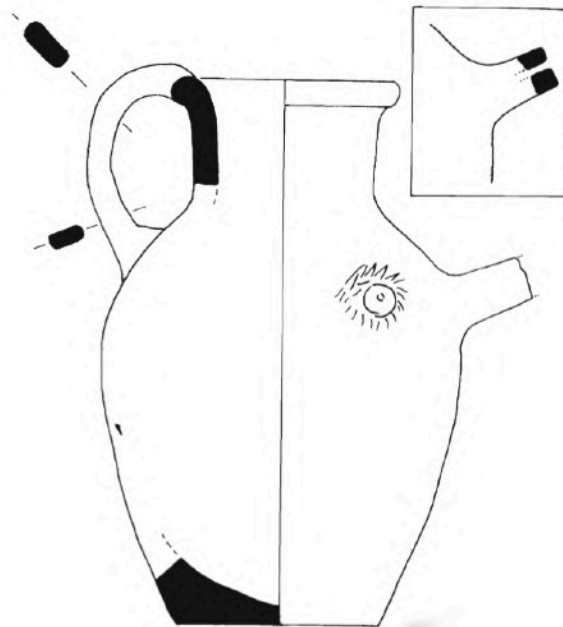


Fig. 121. Jarro tipo biberón documentado en la tumba B-2 de Puig des Molins en 1982 (Gómez Bellard, 1989: 218).

La tercera inhumación constituye el primer caso de enterramiento infantil en ánfora que se ha podido documentar perfectamente en la necrópolis (Gómez Bellard, 1989). Dentro de inhumaciones en fosa simples excavadas en la tierra encontramos una variante para los enterramientos infantiles, consistente en depositar los restos del infante en el interior de un ánfora a modo de ataúd para luego a su vez, emplazarla dentro de una fosa excavada en la tierra. En este caso, al ánfora, le faltaba la boca y las asas, que se ha defendido como que se rompió la parte superior para poder introducir el cuerpo, estaba calzada por piedras sin trabajar de tamaño mediano. Estaba orientada en posición NO-SE, con la parte de la boca hacia el sur. Contenía los restos de un niño que no superaba los 6 meses de edad, esparcidos parcialmente por el terreno al caer del ánfora en un momento no determinable, al igual que parte del ajuar. Justo debajo del ánfora, en su parte sur, se encontró un ungüentario globular de cerámica, aparentemente depositado intencionadamente.

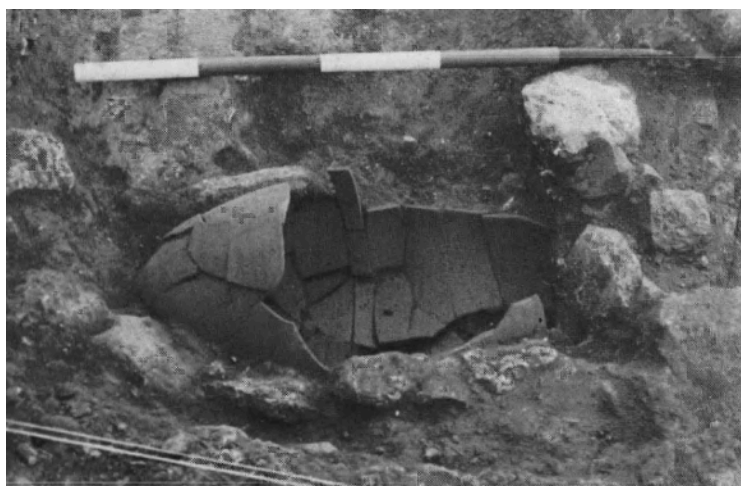


Fig. 122. Inhumación infantil en ánfora, cata C-2, campaña de 1982, Puig des Molins; ánfora in situ ya vaciada (Gómez Bellard, 1989: 236).

Desgraciadamente carecemos de datos sobre la disposición del cuerpo en la tumba, sobre la posible conexión anatómica de los huesos y la posibilidad de que se realicen enterramientos secundarios. Desde luego, la aparición de ánforas con la parte superior rota intencionadamente apunta a una inhumación inmediata post-mortem del cuerpo entero. Durante la campaña de 2006 se han excavado 22 enterramientos de estas características, también documentados en intervenciones anteriores (Fig. 122), aunque si lo comparamos con el cómputo total de tumbas procedentes de las excavaciones antiguas realizadas en el yacimiento, no parece un tipo de enterramiento muy frecuente pero quizás, como ya se ha señalado en repetidas ocasiones, dado lo difícil de su conservación, este dato hay que tomarlo con cierta cautela.

A pesar de ello, en las intervenciones realizadas entre 1921-1929 por Román y publicadas por Fernández (1992) encontramos algunas referencias a enterramientos infantiles en ánfora en varias campañas (1922, 1925, 1929) aunque normalmente no son muy explícitas, ya que Román se limita a decir que se hallaron enterramientos de este tipo, sin aportar muchos más datos, como en la campaña de 1922, donde señala que se encontraron enterramientos en ánforas con cadáveres infantiles, y en cuyo interior se documentaron tan solo cuentas de collar y algún pendiente por lo general de plata (Fernández, 1992: 101). En la campaña de 1925, en la zona militar (Román, 1927: 5; Fernández, 1992: 286) encontramos también una referencia a dos posibles enterramientos en ánfora que fueron hallados, según el excavador, cerca de una fosa y que contenían huesos de dos cadáveres infantiles, sin ningún tipo de ajuar. Román no recogió las ánforas procedentes de estas sepulturas y el material que en ellas había o por lo menos, no fue individualizado, por lo que desconocemos la cronología y el tipo de ánforas utilizadas.

Posteriormente, Mañá, durante las campañas del 1946 y 1951 descubrió un sector de enterramientos infantiles en ánfora (Fig. 123) (Fernández, 1992: 270) con edades comprendidas entre 0 y 7 años de edad (Rivera-Hernández, 2020: 1931).



Fig. 123. Tumba nº 32. Detalle de la ubicación del jarrito biberón encima del ánfora (Gómez Bellard, 1989).

Por lo que respecta la edad púnica ebusitana, la sepultura de *enchytrismos* apareció durante la última parte del siglo VI a.C. y resistió hasta principios del siglo IV a.C. Consisten en grandes ánforas dentro de las cuales se introducían a los niños fallecidos y posteriormente se colocaban en un área de la necrópolis. Pero como hemos expuesto, los restos recuperados en excavaciones recientes proceden de contextos muy revueltos mientras que los informes antiguos son muy escuetos. Pese a ello, hemos podido apreciar como en Puig des Molins, los niños fueron,

principalmente, inhumados para ser finalmente enterrados en espacios liminales (como pueden ser los pozos de acceso a los hipogeos o enterramientos en ánforas).

Encontramos otro ejemplo de tipo de enterramiento en ánfora en la necrópolis italiana de Monte Sirai (Bartoloni, 1989) (Fig. 124). En Monte Sirai, para las tumbas de los miembros más pequeños de la comunidad, observamos una cierta variedad en las soluciones de sepelio adoptadas: tumbas con restos en asociación con los de un adulto, en pozos pequeños o en el interior de ánforas cerámicas. Por su parte, los ajuares se caracterizan por la presencia de pocas y limitadas formas cerámicas y por la relativa abundancia de joyas, entre las que destacan escarabeos y collares compuestos con amuletos.

No obstante, las excavaciones en esta área, han revelado que la zona estaba fuera del recinto de las ciudades y bien delimitada por muros; de modo que se define como un campo de urnas cinerarias, cubiertas por platos o piedras, que contenían los restos de niños y a veces, de animales de pequeño tamaño. Igualmente, la zona comprendía algunas instalaciones como pequeñas estructuras definidas como santuarios y altares definiéndose así como un área de *tophet* (Fig. 118).



Fig. 124. Tumba con los restos de un niño en un ánfora púnica en Monte Sirai (Bartoloni, 1989: 49).

En relación a la deposición del infante en Puig des Molins, se han exhumado dos casos de enterramientos donde, a pesar de la conservación irregular de sus restos, se ha podido determinar la posición fetal de los mismos. Esta, como ya hemos visto para otros yacimientos, es una postura bastante frecuente aunque no es única de los enterramientos infantiles. Uno de los infantes de la tumba n° 25 se encontraba girado hacia la derecha mientras que el otro, de la tumba n° 16, lo estaba hacia la izquierda. Por último, existe un único caso, en esta tumba múltiple n° 16, donde se ha

documentado la disposición en decúbito prono de un adulto de sexo y edad indeterminada que presentaba esta disposición tan poco frecuente. A sus pies, se hallaban los restos óseos de otro individuo cuyo esqueleto estaba muy degradado, pero que gracias a sus restos dentales se pudo determinar que se trataba de un menor de unos 6 años de edad. Un poco más al sur se hallaron los restos removidos pero agrupados de otra inhumación de sexo y edad indeterminada, quizás con la finalidad de dar cabida a los otros individuos.

En este sentido debemos recordar las excavaciones de Mañá del año 1946 y 1951, quién excavó un sector de enterramientos infantiles en ánfora (Mañá, 1953: 123; Gómez Bellard, 1984: 130-138; Mezquida *et alii*, 2007: 29) donde, de las 6 tumbas donde se han conservado algunos restos (dientes) se ha podido determinar bebés de entre 6 y 9 meses de edad procedentes de las tumbas nº 4 y 8. En la tumba nº 22 los restos hallados corresponden a un niño de entre 2 y 7 años de edad, y en la tumba nº 32 se conservaban los restos de un infante de entre 2 y 3 años. En cuanto a la disposición del cadáver poco podemos aportar ya que, como hemos indicado, prácticamente carecemos de restos conservados, tan solo la tumba nº 32 se conservaba algo mejor los huesos y se pudo determinar que aunque la boca del ánfora estaba hacia el norte la cabeza del niño estaba al sur.

Además, en época púnica también tenemos algunos ejemplos de enterramientos infantiles en ánforas en el interior de las cámaras de hipogeos, como es el caso del hipogeo 1 A, hallado en la intervención llevada a cabo en 1984, en el solar 10/12 de la calle León. En esta cámara se pudo datar un momento de uso en el siglo II a.C., que estaba representado por dos enterramientos infantiles en ánfora PE17/T-8.1.3.2., uno pegado a la pared oeste de la cámara (enterramiento nº 1) y otro a la pared sur (enterramiento nº 2) (Costa y Fernández, 2003: 120; Costa, 2014: 181-182).

También en las últimas excavaciones realizadas en la necrópolis en 2020 se halló, a pocos centímetros de la superficie, un enterramiento infantil en ánfora, acompañado por un amuleto y una cuenta de collar de pasta vítrea (Mezquida y Bofill, 2020) (Fig. 125).



Fig. 125. Enterramiento infantil en ánfora en el sector noroeste (Mezquida y Bofill, 2020). (Fuente: M.A.E.F.).

A parte de estas sepulturas en la necrópolis del Puig des Molins, también encontramos algunas referencias a enterramientos de este tipo en las necrópolis rurales, como es el caso de Ca n'Ursul, donde según indicaciones del excavador durante los trabajos de 1918, se halló la tumba de un niño dentro de un ánfora junto a la presencia de cuentas de collar (Román, 1920: 5).

Podemos señalar el caso de la ciudad de Kerkouane con el descubrimiento de una necrópolis dedicada a las tumbas de los niños que incluía entierros de niños pequeños y recién nacidos, también depositados en ánforas. Estos últimos contenía uno (a veces dos) esqueletos y a menudo venían acompañados de pequeñas ofrendas (Galler de Santerre y Slim, 1983: 10).

En Solunto, en la excavación preventiva de 2009 (Calascibetta, 2020: 1068), se registraron cuatro tumbas que albergaban adultos inhumados de ambos sexos y dos tumbas con revestimiento de losas con algún entierro infantil a modo de *enchytrismos*. La mayoría, salvo una, presentan la orientación SO/NE aunque con ligeras variaciones en la inclinación y fechadas entre los siglos VI y V. a.C. En la T. 28 (Calascibetta, 2020) el sujeto adulto masculino, se colocó en posición supina retraída, con el cráneo girado a la derecha, los miembros inferiores flexionados hacia la derecha y los miembros superiores extendidos con el antebrazo derecho ligeramente flexionado. A la izquierda del cráneo había un guijarro que se ha leído como apoyo para bloquear la posición de la cabeza pero también, hay otros dos cantos rodados, situados en el lado derecho, que los excavadores no supieron dar una interpretación posible pero que nosotros ya documentamos casos similares en Kaldhé (Saidah, 1966).

A pesar de ser una fuente tan rica de información, no todos los trabajos arqueológicos tienen en cuenta a este grupo poblacional debido, entre otros motivos, a la falsa creencia de su escasa representación en los yacimientos arqueológicos.

En resumen, existen dos tipos de cementerios en la Cartago púnica y otros asentamientos cartagineses: uno que alberga los restos de niños mayores junto a los adultos, y otro en la periferia del asentamiento, el *tophet*, compuesto de pequeñas urnas (Fig. 126 y 127) que contienen los restos esqueléticos incinerados de animales muy jóvenes y humanos, a veces mezclados. Aubet (1997: 223-224) piensa que la presencia de estos lugares en el Mediterráneo Central forma parte de las instituciones políticas y sociales ya que lo vincula al mundo urbano y al concepto de ciudadanía en un marco colonial en tanto que se reserva un espacio específico a aquellas personas que han fallecido antes de conseguir la ciudadanía.



Fig. 126. Área del *tophet* de Monte Sirai. Fotografía de 1964 (Bartoloni, 1989: 12).



Fig. 127. Urnas funerarias cinerarias del área del *tophet* de S' Ant Antioco (Tronchetti, 48).



Fig. 128. Representación de un sacrificio en una estela del *tophet* de Cartago (Hours-Miedan, 1951).

A pesar del número tan bajo de tumbas con información antropológica, vemos que en este tipo de sepulturas destinadas a niños pequeños se documentó cierta variedad en las edades de los infantes sepultados, ya que además de bebés de pocos meses se han exhumado niños de más edad, llegando a los tres años e incluso más. A la par, tampoco es inusual encontrar la presencia de individuos infantiles en sepulturas compartidas con individuos adultos tal y como se puede apreciar para la tumba nº 40 de la necrópolis de Puig des Molins (Mezquida Orti, 2006: 681).

Aunque la ausencia de los humanos más jóvenes en los cementerios primarios es inusual y digna de una profunda discusión, el debate se ha centrado en la importancia de los *tophets*, especialmente en Cartago, como cementerios para los niños. Una interpretación, basada en dos supuestos informes de testigos oculares del sacrificio infante cartaginés a gran escala Kleitarchos (S. III a.C.) y Diodoro Sículo (S. I a. C.), una traducción particular de inscripciones en algunos monumentos funerarios, y el argumento que si los animales habían sido sacrificados también lo habrían sido los humanos (Fig. 128). Una hipótesis alternativa reconoce que, si bien los cartagineses pudieron ocasionalmente sacrificar humanos, al igual que sus contemporáneos, la corta edad de los individuos hallados en los *tophets* sugiere que estos cementerios no serían solo para los sacrificados, sino que estarían destinados para los miembros más jóvenes de la sociedad sin importar la causa de su fallecimiento.

Para despejar esta hipótesis, además de analizar los diferentes aspectos historico-arqueológicos, recientemente se han estudiado algunas de las colecciones infantiles más grandes procedentes de *tophets* cartagineses basándose en la formación del diente, la histología del esmalte, las medidas craneales y postcraneales, y los efectos potenciales del calor inducida por la contracción ósea (Schwartz *et alii*, 2010).

La mayoría de la muestra analizada recayó dentro del período prenatal y de 5 a 6 meses postnatales. Esta distribución por edad concuerda con los datos actuales sobre la mortalidad perinatal, que en Cartago también se habría visto incrementada por numerosas enfermedades comunes lo que apoyaría la hipótesis de que *tophets* eran cementerios para aquellos que murieron poco antes o después del nacimiento con independencia del motivo de la muerte (Mezquida Orti, 2006). En cualquier caso es un hecho normal que este sea el grupo más numeroso en los estudios antropológicos teniendo en cuenta la alta mortalidad de este sector de la población.

Las complicaciones durante el parto y las infecciones asociadas, serían causas añadidas a una alta mortalidad, tanto en el momento del parto como en los momentos posteriores. Todo ello no descarta la posibilidad de que, en determinados momentos, culturas y circunstancias, se hayan podido llevar a cabo infanticidios.

Desde una perspectiva epidemiológica, son las infecciones, las causas más probables de muerte, tanto en población infantil como en adulta. Son raros los casos en los que estas patologías dejan sus evidencias sobre los huesos, para lo cual se requiere que pase un tiempo más o menos

prolongado entre la primoinfección y la afectación ósea. No obstante, en la mayoría de las ocasiones, cuando el fallecimiento ocurre por causas infecciosas, la muerte de los individuos suele acontecer de forma precipitada. Hay que tener en consideración que, durante las primeras fases de la infancia, preferentemente cuando el individuo se va haciendo independiente y a partir del destete, se expone a numerosas agresiones de origen infeccioso y medioambiental contra las que su sistema inmunitario debe de poder reaccionar. Así, la cobertura antibiótica que proporciona la lactancia materna es limitada en el tiempo, a la vez que el riesgo de exposición a enfermedades causadas preferentemente por virus, de origen bacteriano y vírico, parasitarias, etc. aumenta cuando se inicia la entrada del individuo en la esfera social. A todo ello, debemos añadir el riesgo de accidentes, muy frecuentes entre la población infantil (Buchet y Séguy, 2008: 33).

Así, los estudios osteológicos de algunos de los *tophets* indican que la gran mayoría de restos pertenecen a niños recién nacidos que probablemente murieron por causas naturales. Con ello, se ha afirmado que este tipo de espacios no serían *tophets* o lugares de sacrificios, sino simples necrópolis infantiles, lo que explicaría la falta de enterramientos de recién nacidos en los otros cementerios (al menos no de manera individual).

De otra parte y para el área de Cartago durante el segundo cuarto se ha determinado un aumento de los restos animales en contraposición a los restos humanos infantiles (Suder, 1973: 342-43). De ellos, el 1,80% de los huesos recuperados pertenecían a fetos o individuos neonatos y solo algunos del 20% llegaban a la edad de los tres o cuatro años que para la autora (Suder, 1973) responden a miembros “marginados” de la esfera social debido a malformaciones o enfermedades congénitas. Algo a lo que Benichou-Safar (1982) alude precisamente como una muestra de que estos individuos no incluidos en la sociedad tendrían un espacio de entierro vinculado a la divinidad, de modo que esta se hiciera cargo de su reencarnación y protección.

Por lo que se refiere a la disposición de los elementos de ajuar en relación a las sepulturas infantiles en el interior de las ánforas encontramos que cuando existe ajuar, en la mayoría de las ocasiones, este se halla en el interior del recipiente. Aunque esto tampoco es una regla cien por cien fija ya que en un enterramiento en ánfora hallado en 1982 en Puig des Molins, se registró un ajuar con monedas y cuentas de collar en el interior del recipiente pero, además, se documentó un ungüentario globular de cerámica curiosamente dispuesto bajo el ánfora y no en su interior (Gómez Bellard, 1989: 221).

Entre los elementos que se depositan con el difunto infantil encontramos en la presencia de las campanitas de bronce. Se trata de un elemento frecuente en las tumbas de niños. Estas han sido interpretadas como amuletos con un carácter religioso o profiláctico, cuya función sería la de espantar a los malos espíritus que pudieran perturbar la paz del difunto. Ramos (1990: 105) señala que se trata de un amuleto, que es habitual en las necrópolis de Cartago, y la Península Ibérica pero que se desconoce su existencia en tumbas fenicias de Oriente. Quillard (1979: 23, 24 y 107) destaca que eran muy populares y que, en ocasiones, fueron desprovistas de su badajo, lo que muestra su carácter profiláctico, independientemente de su funcionalidad. En este sentido hay que destacar el hallazgo de Delatte (1904: 9, fig. 17) donde en un área de la necrópolis de Santa Monica halló una campanita de pasta vítrea que nunca tuvo badajo, por lo que el objeto tendría importancia por el significado que lleva implícito, independientemente de la necesidad de hacerlo sonar.

Tanto B. Quillard (1997: 107) como Bénichou-Safar (1982: 267) le atribuyen la función de ahuyentar los malos espíritus que pudieran enturbiar la paz de los difuntos. Según Quillard (1979) con un significado similar al de las máscaras grotescas y según Bénichou-Safar como protectores activos. Quillard (1979: pl. XVI, nº18) en su obra recoge un ejemplar único elaborado de oro, coralina y pasta vítrea que forma parte de un collar en una tumba hallada de Dermech que ha sido fechada en el siglo IV a.C.

El reducido número de tumbas infantiles que conocemos en comparación con los adultos documentados, nos impide abordar este apartado con más precisión. Se puede decir que los niños son enterrados entre los adultos, en la misma necrópolis pero, salvo excepciones que hemos comentado, parece que no directamente con ellos. Sus sepulturas suelen estar a escasa profundidad y diferenciadas, siendo significativo, el dato de los enterramientos en ánfora, en ocasiones, aparecidos en agrupación. Un aspecto que todavía sigue siendo difícil de explicar, como ya se ha señalado, es la ausencia de infantes en ciertas necrópolis, circunstancia que se ha constatado en la ciudad de Tiro (Nuñez Calvo, 2013: 29), para lo que se ha propuesto que no todos los individuos serían sepultados (Delgado Hervás, 2006: 38), aunque lo cierto es que seguimos sin saber dónde se efectuaban estos sepelios infantiles porque la presencia de mujeres en tumbas como Chorreras pone de manifiesto que en estos momentos iniciales del proceso colonizador fenicio no solo vinieron hombres, por lo que existirían grupos familiares (Delgado Hervás, 2016: 59).

Los lugares en los que se inhuman los cuerpos de los niños son bastante variados como ya vimos y desde luego, mucho más que en el caso de los adultos. Estos son enterrados exclusivamente

dentro de hipogeos (en el suelo, en ataúd, o en sarcófago de piedra) o en fosas (excavadas en la tierra o en la roca). Cuando se reintroduce la incineración, las cenizas de los adultos se meten en urnas cerámicas de tipos diversos que se depositan siempre en los hipogeos, reabiertos para estas ocasiones cuantas veces sea necesario. Señalamos un ejemplo en Henchir Beni Nafa (Ben Jerbania, 2015), a 6 km al oeste de Bizerta, una necrópolis con hipogeos con acceso a través de un pozo sin escalera donde se han documentado tres tipos diferentes de rituales funerarios, enterramientos en conexión anatómica, las incineraciones en urnas sin conexión, ritual en el que es posible que se practicara la descarnación (Fernández, 1985).

Pero frente a la variedad en la tipología de las tumbas infantiles, encontramos que en éstas hay siempre una menor inversión de fuerza de trabajo. Trátese de fosas, de agujeros en la roca o de ánforas que se colocan cerca de la superficie. Las fosas de los adultos, por el contrario, suelen encontrarse a bastante profundidad respecto al nivel original de la roca. E incluso en el caso de los entierros infantiles ubicados en hipogeos, como el hipogeo 52 de la campaña de 1923 de Puig des Molins, estos son siempre mucho más pequeños que los de los adultos, lo mismo sucede con las fosas.

Si recapitulamos brevemente los datos expuestos hasta aquí, nos encontramos con los siguientes sistemas de enterramiento de niños en época fenicio-púnica podemos situarlos en:

- Inhumación en oquedad de la roca.
- Inhumación en fosa excavada en la roca.
- Inhumación en ánfora o urna.
- Inhumación en un pequeños hipogeos.

Contrariamente a la frecuencia de enterramientos múltiples de adultos, bien en hipogeos, sarcófagos o fosas, en el caso de los niños documentados, la mayoría (aunque no todos), aparecen en entierros individuales.

Cabe destacar la sencillez y escasa entidad numérica de los ajuares en época arcaica para muchas tumbas de niños, algo que contrasta con lo que se encuentran en necrópolis también arcaicas de Cartago o de Mozia, donde los objetos, especialmente las cerámicas, son numerosos y variados. ¿Habría que atribuir este hecho a razones de tipo ritual o religiosas, o por el contrario son reflejo de las distintas categorías sociales de estos individuos?

Hemos de insistir una vez más en el hecho de que una muestra reducida como la de que disponemos no permite ofrecer más que hipótesis iniciales de trabajo. Aún así, los datos presentados permiten apreciar una evolución en los rituales funerarios infantiles que, aunque con un menor gasto energético, no va muy dispar al de los adultos. Así, en época arcaica, los niños son quemados al igual que los adultos, se depositan en los mismos tipos de tumbas y se acompañan de un ajuar reducido pero de carácter protector.

Si existe una mayor diferenciación de ajuar infantil en el periodo púnico en comparativa con sus adultos puesto que en estos casos los ajuares suelen ser bastante numerosos, con un gran número de piezas cerámicas de distintos tamaños, incluidas importaciones griegas (que si están presentes, por ejemplo, en la “Tomba della Bambina” de la necrópolis de Palermo (Spatafora, 2005: 14)). Pero es interesante en contraposición señalar que a pesar del número, variedad y calidad, el ajuar de los adultos es reducible en cierto modo al mismo esquema que vemos en el caso de los niños: vajilla para comer y beber, elementos de adorno personal (incluidos los ungüentos y perfumes) y amuletos o elementos de tipo religioso. Así pues, podríamos considerar que a los niños, al igual que a los adultos, les acompañan tras su muerte los objetos que han podido usar realmente en vida.

De ser así, no existiría una marcada división a nivel simbólico entre los rituales funerarios de los adultos y el de los niños, a pesar de la mayor riqueza aparente de los ajuares de los primeros, cosa que se contrapone, a la búsqueda de la protección que se infiere para muchos de los ejemplos mencionados. Niños de edades muy cortas que todavía no habrían entrado a participar activamente en la esfera social pero cuyo cuidado pone de manifiesto que en la construcción identitaria los niños también jugarían un papel importante.



UNIVERSIDAD
DE GRANADA

ANÁLISIS DEL RITUAL FUNERARIO PÚNICO A TRAVÉS DE LOS HIPOGEOS

PARTE 2

EL ESTUDIO TIPOLOGICO

CAPÍTULO 6: LAS NECRÓPOLIS Y LA SEPULTURA

1. Introducción

En el interior de las sepulturas encontramos, por un lado, los restos óseos del difunto y una serie de objetos que forman parte del ajuar funerario del mismo, o que fueron utilizados durante el ritual de enterramiento. Aunque, no siempre es fácil o posible distinguir ambas categorías de objetos. Algunas de estas piezas, pueden no hallarse en el interior de la tumba, sino encima o al lado de estas. En cualquier caso, en el presente capítulo haremos un análisis de la distribución espacial de las necrópolis y su organización interna, centrándonos especialmente en la sepultura como “recipiente contenedor”, como tumba morada del difunto, pero también como elemento arquitectónico y paisajístico, pero también, como marcador y memorial de las acciones humanas.

2. Las necrópolis: ubicación y distribución espacial

D. Stone y L. M. Stirling (2007: 3) señala que “*todas las culturas deben elegir cómo y dónde ubicar los muertos*”. Estas opciones, están en gran medida, condicionadas por la herencia étnica y cultural.

Un aspecto donde los estudios de la “Arqueología de la Muerte” han tenido un importante desarrollo es en el análisis espacial de los cementerios. Por un lado, la relación de las necrópolis con los asentamientos y por otro la propia organización interior del área cementerial. La arquitectura, sea cual sea su género, nos informa del paisaje con sus formas, volúmenes y distribución del espacio, de cómo el hombre negoció con el entorno para adoptarlo. En este sentido, las orientaciones de los hipogeos fenicio-púnicos nos hablan de cómo se disponen en el espacio y si existe un patrón en cómo estas estructuras se relacionan con su entorno, pudiéndose a su vez, relacionar estas con marcadores del paisaje.

En este capítulo vamos intentar detectar la posible distribución de las necrópolis y en concreto de las tumbas de manera que podamos detectar si existe algún tipo de “norma” de ordenación interna y que factores puedan conllevar a dicha ordenación. A propósito de la organización interna de las necrópolis, y de la posición de la tumba dentro del espacio funerario, partimos de la base de que no tenemos mucha información en muchos casos, entre otras cosas, por falta de documentación

antigua. A pesar de este escollo, podemos destacar algunos elementos recurrentes. No pretendemos aquí por tanto aportar información inédita al estudio de las necrópolis fenio-púnicas, pero si intentar mostrar un panorama de lo que conocemos de la organización interna de las mismas dentro del Mediterráneo Occidental: cómo se organizan las tumbas, si estamos ante una distribución clara y ordenada de tumbas con una repartición interna o espacios peculiares. En este respecto, el análisis de la organización interna de un cementerio puede proporcionar además, información acerca de diferentes aspectos, que van desde la cronología de las sepulturas, hasta patrones de comportamiento determinados, como la existencia de agrupaciones que pueden venir dadas por cuestiones como la segregación de un grupo social y familiar, o la existencia de diferencias en función a cuestiones naturales, como el sexo o la edad del difunto, o adquiridos, como el estatus de ese individuo en la sociedad.

A tenor de la importancia de los difuntos en el mundo fenicio-púnico, el lugar donde asentaban la necrópolis tenía que reunir unas características determinadas y no podía ser algo ligeramente al azar sino que se buscaba un asentamiento propio y diferenciado de la ciudad de los vivos (Vidal González, 1996; Benichou, 1982: 286). La arquitectura funeraria en Cap Bon ha definido claramente el orden y el funcionamiento de los espacios sepulcrales. Tal organización implica necesariamente que estas áreas, destinadas a recibir a los muertos, se gestionaron desde la elección del sitio hasta el desarrollo de la tumba y la estandarización arquitectónica (Fantar, 2002) aunque también y en gran medida, la morfología y diseño de las necrópolis dependerá de la topografía, de los materiales disponibles, de los ritos y de los contactos con otras poblaciones.

La elección de la ubicación de la necrópolis está estrechamente relacionada con la organización del espacio urbano, aunque en el caso de las ciudades fenicias, no siempre se sabe qué necrópolis de los alrededores pertenece a qué ciudad. Normalmente y a diferencia de otras culturas como puede ser la argárica, en el ámbito fenicio y púnico suele existir una clara distinción entre el mundo de los vivos y el mundo de los muertos estando necrópolis y lugar de hábitat, normalmente, en promontorios separados por un río (Aubert, 1994: 300). La separación espacial de muertos y vivos aparece claramente en la realidad arqueológica por lo que nos limitaremos a unos pocos ejemplos donde la relación entre las necrópolis y los hábitats correspondientes son suficientemente claras.

B. Morstadt escribe sobre la ubicación de las necrópolis fenicias:

"Sin embargo, las tumbas fenicias no están ubicadas fuera del asentamiento, a lo largo de caminos arteriales o caminos de conexión, sino en un área específica que se encuentra separada de él"

(Morstadt, 2015: 347).



Fig. 129. Localización de la necrópolis de Nora (Guirguis; 2017: 297).

Dicha distribución podría tener un significado arqueológico con una interpretación social de este tipo de práctica. Por tanto, las necrópolis solían estar alejadas del núcleo urbano y en muchos casos aparecen separadas por un curso de agua o un río, o bien, debían situarse como en Rachgoun (Argelia) o Tarifa (Isla de las Palomas), en islotes cercanos a la costa (Fig. 129) (Vuillemot, 1955 y 1965; Prados Martínez *et alii*, 2009: 449). En sitios peninsulares, particularmente en Cerdeña, en Nora, Tharros y Sulcis, varios cientos de metros separan el dominio de los muertos del de los vivos.

Comenzando con la Península Ibérica, nos detendremos en la necrópolis de Villaricos, conjunto único en la península al contar con un área que ha aportado unas dos mil sepultura y alrededor de cincuenta hipogeos, aunque casi todos estos hipogeos estaban ya destruidos o violados cuando los excavó L. Siret (1906). Hipogeos realizados en esquisto, material más fácil de trabajar que la pizarra pero también más sensible a la erosión del viento y la lluvia por lo que, lamentablemente, a día de hoy, no tenemos todos las cámaras conservadas.

Su emplazamiento corresponde a la parte más meridional de la sierra Almagrera, en el antiguo estuario del Almanzora, magnífico puerto natural en la antigüedad. El yacimiento tiene una topografía muy compleja donde la etapa púnica se encuentra enclavado en el lugar denominado “Los Conteros”, entre la costa mediterránea al sur, el río Almanzora al Suroeste y las últimas estribaciones de la sierra Almagrera al Norte.

La necrópolis de Puente de Noy, perteneciente al asentamiento de Sexi, se encuentra cerca del Cerro de San Cristóbal donde se localizó la necrópolis arcaica, al norte del núcleo del antiguo asentamiento fenicio. Su excavación fue realizada por F. Molina Fajardo (Molina Fajardo *et alii*, 1982; Molina Fajardo y Huertas, 1985) documentándose diferentes tipos de tumba, aunque predomina la de fosa rectangular con un solo enterramiento. También hay algún ejemplo, aunque escaso de tumba más elaborada, como por ejemplo la tumba “4 C” que presenta corredor de acceso y cámara de sillares o la tumba de pozo, denominada “1E”, con una profundidad de más de 7 metros y una planta elíptica. La cronología de Puente de Noy es muy extensa. Parece que los fenicios comenzarían su uso en la segunda mitad del siglo VII a. C, quizás como una continuación a la necrópolis del Cerro de San Cristóbal, de estos primeros momentos son las tumbas monumentales antes señaladas, primero la “1 E” de la segunda mitad del siglo VII a. C y luego la “4 C”, ya de finales del VII comienzos del VI a.C. Sin embargo, el período de máximo apogeo de la necrópolis tuvo lugar entre los siglos V y II, terminando su utilización hacia el siglo 1 d.C. En general, las tumbas hipogeo de Almuñécar se alinean en tres y luego cuatro filas, en la ladera del cerro, de 3 a 5 m de profundidad.

Por su parte, remitiéndonos a los tiempos protohistóricos en el norte de África, se caracteriza por el establecimiento de entierros en lugares distintos de los hábitats. Asimismo, también se empezará a establecer un modelo en el que las necrópolis fenicias se irán emplazando en un lugar elevado, como se aprecia en la mayoría de los cementerios de Cartago que fueron ubicadas en zonas montañosas (Bondi, 1988: 259), al igual que las de Tiro y Sidón (Ciasca, 1988: 147), y muchas de las necrópolis de Sicilia (Tusa, 1988: 189; 197), Cerdeña (Acquaro, 1988: 220) o España (Olmo-Lete y Aubet, 1986: 42; Aubet-Sernrnlr, 1988: 226-242).

La arquitectura funeraria es el primer elemento que se estudia a partir de finales del siglo XIX, especialmente en Cartago, donde la ubicación de estas necrópolis permitió circunscribir la ciudad púnica y examinar las variaciones en su perímetro. El caso de Cartago es especial, por

tratarse de una gran metrópoli y también porque allí se conoce mejor la relación entre el hábitat y el dominio funerario a través de las distintas etapas.

Concretamente para Cartago, la mayoría de las sepulturas se instalan sobre las colinas que han dado resultado a sus nombres, como pueden ser las necrópolis de Juno o de Byrsa, ocupación en colinas que para Cartago (Fig. 130), parece venir condicionada por el desarrollo de la ciudad en línea desde el mar (Benichou-Safar, 1982: 13). Las tumbas de pozo a veces están talladas en arenisca de argamasa calcárea, pero más frecuentemente en arcilla con vetas de marga blanquecina y abundantes filones arenosos (Lancel, 1999). En origen, y desde la segunda mitad del siglo VIII al VI, el dominio de los muertos se encontraba en los márgenes del hábitat, pero bastante cerca de él, limitándolo al oeste, en las laderas de la colina de Byrsa y Juno y en la parte baja de la pendiente de Bordj Djedid (necrópolis de Douimès y Dermech). Concretamente, algunas tumbas de las laderas orientales de la colina de Juno o de las laderas bajas de Dermech pueden fecharse a finales del siglo VIII, mientras que abundan las tumbas del siglo VII en estos mismos sectores y en la ladera sur de la colina de Byrsa (Bénichou-Safar, 1982: 321-325; Lancel, 1982: 57-359).

No obstante, a medida que la ciudad se desarrolla, se tiende a transgredir estos límites edificando sobre áreas olvidadas de la necrópolis que llevará a que la proximidad inicial de estas áreas funerarias desembocara, durante el periodo tardío, en la integración de ciertas partes de ella en la trama urbana. En consecuencia, la separación de vivos y muertos no se daría estrictamente en Cartago (Lancel, 1990).

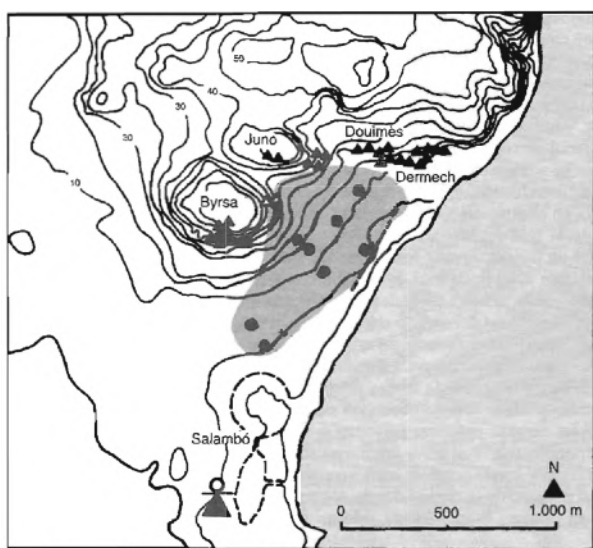


Fig. 130. La zona en gris representa la superficie teórica de la ciudad arcaica de Cartago, rodeada en la periferia por las necrópolis de Byrsa, Juno, Douimes y Dermech mientras que en Salambó vemos el *tophet*. (Lancel, 1999: 49).

En la colina de Santa Mónica, entre la meseta de Bordj-Djedid y el convento de Sainte-Monique y denominada por Delattre (1898; 1903 y 1906) necrópolis "des Rabs" por suponer que las tumbas pertenecían a sacerdotes de Cartago, también tenemos características importantes como su utilización continuada desde el siglo V a.C. hasta mitad del II a.C. y la fuerte concentración de sepulturas caracterizadas principalmente por la fórmula de tumba excavada en la roca lateralmente a un pozo de acceso vertical de sección cuadrangular (Picard, 1951).

Las necrópolis de la península de Cap Bon se desarrollan fuera de la ciudad pero a una distancia difícil de evaluar como norma. Cap Bon, en el norte de Túnez, es una región famosa por su riqueza agrícola y su posición estratégica para Cartago con la ciudad de Kelibia (Fantar *et alii*, 1990) y su necrópolis púnica de El Mansourah (Sghaïer, 2016), donde las tumbas de dromos son la mayoría.

En Menzel Témime (Fantar, 1983), las bóvedas de las cámaras se hunden en las profundidades de la colina de Sidi Salem Hernam, mientras que el hábitat sería junto al mar, debajo de la ciudad actual, quedando la necrópolis relegada a la periferia. Para Menzel Témime y ya en los alrededores de esta ciudad, se localizan dos necrópolis (Fantar, 1980: 120-122) que ya habían acaparado la atención de P. Cintas (1970), la existente en la colina de Sidi Ahmed Ben Selmane, literalmente de hipogeos púnicos que al parecer no ha sido excavada científicamente, y la necrópolis existente en los flancos de la colina de Sidi Jemaïl-ed-Dine con numerosas cuevas excavadas ya antes de 1941 por parte P. Cintas (1970).

La necrópolis de Sidi Salem también se encuentra en una colina que domina el mar por el lado este y sureste y el actual pueblo de Menzel Témime al oeste. Situada fuera de los lugares de hábitat, extramuros, en la cima de un cordón rocoso en una altura aproximada de 36-38 donde se encuentran las tumbas, excavadas en profundidad. Para Cap Bon, este tipo de ubicación se verificó en Kerkouane donde la necrópolis está fuera de las murallas; al respecto Mh. Fantar (1995: 55) escribe: *“el testimonio de Kerkouane, en Cap Bon, no deja lugar a dudas: todas estas necrópolis están fuera del recinto urbano”*.

En la necrópolis de Sidi Salem, Fantar (1982: 120-126) testifica una rica aglomeración púnica de 89 tumbas y 5 intactas emplazada en una colina con vistas al mar en el lado este y sureste estando situada extramuros de los lugares de hábitat donde la necrópolis estaría situada a una altura de 36-38 m y cuyas tumbas se hayan en la parte superior de la misma aunque, debido a la gran

cantidad de ellas, el espacio entre las tumbas es muy reducido obligando así a los constructores a crear pozos uno al lado del otro cuando se encontraban restricciones espaciales que pudieran interferir en tumbas vecinas reduciéndose así el espacio de las anchura de las paredes de las cámaras.

La localización de la ciudad de Kerkoune (Cintas y Gobert, 1939; Bartoloni, 1973), en la costa de Cap Bon, presenta una conexión marítima directa con Sicilia siendo, además, una de las ciudades norteafricanas más importantes de época púnica junto a Cartago y Útica. En este caso se trata de una ciudad púnica, probablemente fundada desde Cartago y dependiente de ella, existente ya en el siglo VI a.C. y que tiene la ventaja que desde su abandono no ha vuelto a construirse en el lugar, por lo cual las excavaciones han dejado al descubierto los restos de la ciudad tal y como se encontraba en el siglo III a.C. (Fantar, 1986, 1987)

Además, sus restos arqueológicos, fechados entre el siglo VI y III a.C., ocupan una superficie de unas 8 hectáreas que han permitido estimar su población original en unas 2000 personas (Fantar, 2005). Para Kerkouane, ya se han identificado cuatro necrópolis, dos de las cuales están cerca de la ciudad, alojadas en el acantilado, mientras que las otras dos se encuentran al norte y al sur. La necrópolis del sector norte parece haber estado en gran parte, si no exclusivamente, dedicada a los niños, por lo que algunos arqueólogos han creído reconocer un *tophet* allí. Se trata en realidad de una necrópolis con enterramiento de tinajas en simples fosas; desde el punto de vista tipológico, la necrópolis del sector sur se asemeja a la necrópolis del sector norte. Estos también son entierros en fosas; pero esta necrópolis estaba abierta a niños y adultos donde el uso de tinajas, sin excluir a los adultos, parece haber sido especialmente para niños. Sea como fuere, esta necrópolis aún no ha sido objeto de una excavación sistemática (Cintas, 1953; Fantar, 1984; Fantar, 1994).

Sus necrópolis, se extienden sobre las pequeñas elevaciones costeras paralelas al mar, con las zonas principalmente estudiadas de Jbel Mlezza y la de Areg el-Ghazouani (Moulard, 1924:141-153), separada de la anterior por una pequeña depresión. Dispuestos en las colinas de arenisca, dominan la ciudad hacia el norte y el oeste. Son, en su mayor parte, tumbas de tipo clásico con dromos y cámara funeraria (monocámaras), componentes cuidadosamente tallados en la piedra arenisca del cuaternario marino donde la mayoría de las cámaras presentan más de una inhumación (aunque no tampoco es algo excepcional encontrar una sola inhumación en la cámara).

La más conocida es la necrópolis de Arg-el-Ghazouani, investigada desde 1968 y con una extensión de cerca de 1,26 hectáreas (Fantar, 1972). Esta necrópolis del norte ha sido objeto de numerosas excavaciones y algunas publicaciones documentándose unas 200 tumbas: 50 fosas simples y 150 hipogeos con dromos escalonado y cámaras que presentan nichos y sarcófagos.

Arg el-Ghazouani la encontramos a 800m de la línea de costa, a unos 35m y con dominación del mar (Fantar, 2002) pero con una clara diferenciación con la ciudad de Kerkouane, demostrándose nuevamente, una separación de la ciudad con los muertos reservándose para estas zonas a extramuros que se ha situado a una distancia de menos de 1 km (Fantar, 2002: 64).

En cualquier caso, para las dos necrópolis de Sidi Salem y Arg el-Ghazouani pudimos reconocer las alineaciones y el espacio entre las tumbas que parecen estar divididas en grupos. En esta última además, se ha señalado la existencia de un espacio para rituales o ceremonias (Fantar *et alii*, 1990). Eso llevaría a su vez a la responder a la pregunta si se trataría de un mantenimiento privado o público.

En Thapsus (Anziani, 1912; Lipiński, 2004; Davidson *et alii*, 2014), emplazada en el Golfo de Gâbes en la región de Bizacena, aproximadamente a 200 km al sureste de Cartago en un promontorio fácilmente defendible en la costa mediterránea de Túnez. Su necrópolis púnica se dispondrá a la largo de la ladera, lejos de los vestigios de la ciudad romana que sucedió a la ciudad púnica.

Los fenicios solían enterrar por tanto a sus muertos cerca de sus asentamientos y a menudo, en más de un cementerio. La evidencia de los sitios en Fenicia sugiere que hubo un intento de enterrar a los muertos más allá de una frontera natural, como el otro lado de la orilla de un río, una colina vecina o incluso una isla cercana (Gras *et alii*, 1991: 132-133; Woolmer, 2011: 109). En Sidón, la necrópolis más grande se encontró a menos de 1 km al sureste de la ciudad, más allá del río Barghout (Torrey, 1919-1920: 1; Jidejian, 1971: 117). La necrópolis de Tiro estaba ubicada en el continente, a unos dos kilómetros de frente a la isla (Aubert, 2004: 9; 2010: 144). En Achziv, se encontraron cuatro cementerios separados, uno en el montículo y tres más en el norte, este y sur. El cementerio del norte estaba ubicado en una cresta de kurkar en la orilla norte del río Khziv (Mazar, 1990: 104).

Es por ello por lo que mar y las zonas costeras no se pueden entender por separado: desde la tierra se hacen rituales vinculados con lo marítimo, pero desde el mar también se percibe la tierra

(Vella, 1998; Spagnoli, 2014). Esta proyección marítima fenicia, hará que se fundaran colonias en Occidente con las mismas características de las ciudades orientales: en promontorios o en islotes próximos a la costa, regularmente espaciados para permitir paradas durante la navegación. Por ejemplo, Cartago y Nora se asientan sobre promontorios. Motia, Sant'Antioco, Cádiz, Mogador son fundada sobre islotes. Estas circunstancias son por tanto analizables bajo las perspectivas del paisaje como medio de socialización pues la ritualización de los paisajes marítimos y costeros se tendría que relacionar con las actividades cotidianas puesto que no olvidemos que el mundo fenicio-púnico es un mundo esencialmente marino con gran importancia de las actividades pesqueras y comerciales, lo que jugarían un papel importante en la sacralización de un paisaje y espacio. Esto es un hecho remarcable dentro de estas prácticas de modo que hacen que se repitan en diferentes lugares y tiempos unos puntos geográficos con unas características muy específicas.

La ritualización de los espacios marítimos y costeros implica que las personas otorgan a este medio un valor cosmológico y espiritual. Así, por ejemplo, el lanzamiento ritual de objetos votivos al mar es, por otra parte, una actividad documentada por textos antiguos y la iconografía muestran como los marineros fenicios y púnicos tiraban flores, incienso, miel y otros productos aromáticos durante las partidas y las llegadas a los puertos (Karageorghis, 2002: 208; Ruiz-Gálvez, 1995). Esta importancia del agua lo vemos ya ejemplificado en los asentamientos de Fenicia como en la ciudad de Sidón, fundada en un promontorio frente a la costa libanesa, en una colina enmarcada por dos ríos que proporcionaron puertos naturales. La cultura material también muestra que el mar se considera un espacio cotidiano con sus propias características y que, por lo tanto, se ritualiza (Spagnoli, 2014: 89-106). Por ejemplo, el uso de conchas como lucernas es un hecho constatado contextos fenicio-púnicos como en el edificio 2 del Cerro del Villar se ha encontrado una concha de la especie *Glycimeris glycimeris* con restos de cremación.

En la región de Sahel también tenemos presente el límite marítimo y su paisaje arqueológico se caracteriza, principalmente, por la tumba bipartita (De Smet, 1913).

En el caso de Mahdia (Anziani, 1912), la necrópolis más grande de la región del Sahel, su ciudad también goza de una geografía excepcional, situada sobre un peñón bañado por el mar que lo convierten en uno de los principales asentamientos costeros de la región. La necrópolis se divide en varios sectores e incluye más de 1.000 tumbas en dos tipos principales de entierros: tumbas de superficie a nivel del suelo y tumbas de pozo (Fig. 131) donde los diversos elementos identificados

ofrecen una vasta cronología, entre el siglo V al II a.C. Sus cámaras se caracterizan por un pozo con pequeñas escaleras laterales que dan acceso a un patio a modo de vestíbulo que aportaría luminosidad a la tumba (Younès, 1981).



Fig. 131. Cámaras de la necrópolis de Sahel (Sghaïer, 2019).

Esta península, de unos 1,5 km de largo y 400 m de ancho, se encuentra unida a tierra firme por una estrecha franja de terreno arenoso. La existencia de necrópolis púnicas hace pensar que efectivamente hubo una aglomeración correspondiente a estas necrópolis. Concretamente, en la península se encontraría el primer complejo funerario, con un gran número de tumbas. El segundo grupo se encontraría en el área llamada Jebel, extendido sobre unos 12 km al oeste de Mahdia. El tamaño que presenta es tan significativo que lo consideramos cercano al ámbito funerario de Cartago, lo que demostraría la importancia geográfica de la zona su implicación en el poblamiento púnico de la comarca así como su relación con las poblaciones libias.

La necrópolis rural de El-Hkayma (Younés, 1986: 31-172) que cuenta con una superficie bastante ordenada. Se encuentra situada en una pequeña colina a unos quince kilómetros al oeste-suroeste de la gran necrópolis púnica en la región de Mahdia, a 14 km al oeste-noroeste de la necrópolis púnica de Rejiche y 14 km al noroeste de Hamadet-el-Makta, necrópolis púnica cerca de Ksour-Essaf. Su periodo de uso va desde finales del s. IV. al siglo I a. C., aunque ocho tumbas están datadas entre el II y I a.C. sobreviviendo así a la conquista romana y la romanización.

En la costa saheliana, entre Mahdia y el Chebba, encontramos un complejo funerario prerromano, Henchir el Alia (Younès, 1995), una necrópolis que también se extiende sobre cerros, a lo largo de la costa. Está compuesto por tumbas de tradición púnica, repartidas en 5 km pero con presencia de megalitos, que constituyen los primeros elementos de este complejo funerario. El mérito del descubrimiento fue para D.Novak, quien publicó el resultado de su trabajo en 1898.

Sesenta y cuatro tumbas fueron objeto de una excavación regular, algunas de las cuales, apenas la mitad, escaparon a la destrucción. La destrucción de la mayoría de las tumbas descubiertas y el hallazgo de otras en épocas indeterminadas no permiten fijar el número exacto de sepulturas púnicas que pudo albergar ni un estudio concreto de la orientación de sus sepulturas, aunque parece ser que la mayoría de las documentadas presentan una orientación hacia el sur, sureste o este y noreste (Younès, 1995). Por la cronología, las tumbas excavadas estarían entre los siglos III y II a.C. Pero en el estado actual del archivo no se puede fechar con precisión los inicios.

En otras zonas del norte de África, la mayoría de las ciudades están situadas en la costa del Magreb donde la influencia fenicia y cartaginesa dejó allí una fuerte huella. En Argelia, más concretamente en Jijel (Bouketta, 2019), lo que ha quedado como vestigio de esta época son tumbas en varias necrópolis, la más importante es la de Rabta, una de las mayores necrópolis púnicas argelinas. La necrópolis de Rabta se encuentra aproximadamente a 1 km al oeste del centro de Jijel y donde el perímetro de la necrópolis se extiende entre el mar al norte, a algunas decenas de metros del mar. Este sitio arqueológico se extiende a lo largo de toda la playa con un suelo rocoso muy propicio para la excavación de las cámaras. 42 tumbas excavadas en la roca con diferentes tipos de fosos simples y cámaras con o sin escaleras. Su forma es generalmente rectangular, existiendo algunas tumbas de forma antropoide que dan un aspecto irregular y se agrupan simétricamente sobre los afloramientos de la roca. En términos de orientación (Fig. 132), casi todas estas tumbas tienen una orientación SO/NE o NO/SE. Algunas tumbas han conservado sus cámaras funerarias con sus entradas, corredores y escaleras aún intactas.

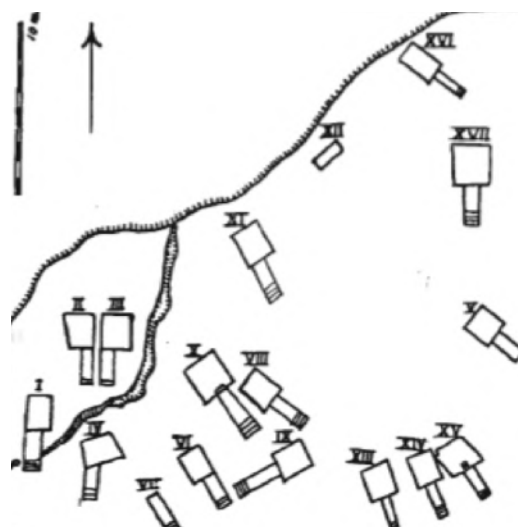


Fig. 132. Planimetría de la necrópolis de Jijel (Bouketta, 2019).

En necrópolis como la de Guraya o Tipasa (Mezzolani, 2011), también está presente el agua. En el caso de Guraya (Fig. 133) la encontramos situada a unos 30 km al oeste de Cherchel, dividida en tres sectores situados en el sur del promontorio de Sidi Brahim, el primer lote de tumbas descubiertos en 1899 con 8 cámaras hipogeas con acceso de pozo de 1,80 a 2,20 m de profundidad y del siglo V al II a.C. Mientras que para Tipasa, ubicada a 70 km al este de Argel, se ha defendido que su ubicación respondería a un lugar de escala para los viajeros dentro de una posible ruta costera. La analogía con los monumentos de la necrópolis prerromana han permitido fecharla entorno al IV y el II a.C.



Fig. 133. Necrópolis de Guraya, Argelia (Mezzolani, 2011: 187).

Estas tumbas difieren en profundidad según la naturaleza del suelo y la topografía del sitio, son más profundas en la zona costera en comparación con las interiores de las montañas (Picard, 1954).

La península de Tánger arrojó evidencia de cementerios que datan de la Edad del Bronce Final hasta la época romana, algunos de los cuales muestran continuidad desde la Edad del Bronce hasta el periodo púnico. A 5 km al este de Tánger, tenemos que citar la necrópolis de Mogogha Es-Sghira (Ladero, 1954: 37-38), a 2 km de la playa en el interior, sobre una colina ubicada en el río Magogha, posiblemente navegable en la antigüedad (Ponsich, 1967). En ella encontramos una tumba cuyo plan arquitectónico con un acceso vertical y cámara lateral recuerda a algunos de los primeros tipos de tumbas cartaginesas (Jodin, 1960; Pappa, 2013).

Todos estos asentamientos indican que la posición de puntos de enclave facilitó las rutas marítimas que conectaban el norte de África hasta las costas europeas.

Asimismo, en lugares como Monte Sirai o Villaricos entre otros, las necrópolis se asentaban sobre laderas de montañas¹¹⁷ con superficies rocosas fáciles de trabajar, como la arenisca o el tufo en Monte Sirai (Bartoloni, 2000: 32-33), siendo habitual que suelen ser, además, superficies estériles o no muy aptas para el cultivo y que, por tanto, eran aprovechadas para la construcción de estos hipogeos excavados en la roca. En el caso de la arenisca además, estamos ante una formación geológica que puede transformarse con especial rapidez.

Por ejemplo, para el caso de las islas maltesas, se ha caracterizado un medio físico que se divide en cinco tipos principales de paisaje (Bowen-Jones *et alii*, 1962: 34-42) formado por mesetas calizas coralinas en las zonas más altas de la islas y delimitado por escarpes bien marcados; arcilla azul, áreas de acantilados y cuencas de piso plano, el resultado de fallas o debido a la erosión, y colinas y llanuras. El mayor número de tumbas por kilómetro cuadrado se encuentra en el oeste de Malta, mientras que el menor número se encuentra en el norte. Lo curioso en este caso, es que muchas tumbas, se excavaron donde prevalecía localmente la roca dura, en la piedra caliza coralina, aunque sería el mejor tipo de roca elegida en cuanto a la protección contra los efectos erosivos se refiere. Además, este tipo de roca normalmente contiene bolsas huecas en la capa superficial, lo que probablemente ayudó a los talladores a gastar menos tiempo en cavar las tumbas (De Lucca, 1992). En las tumbas de la región coralina fueron excavadas generalmente en zonas altas próximas al mar, concretamente en Ghajn Dwieli y Tal-Liedna, encontramos su ubicación en zonas montañosas mientras que las tumbas de Rabat, que presenta la mayor concentración de tumbas, rara vez se ubican en las áreas del valle circundante probablemente porque los sepultureros tenían que asegurar la protección de los cuerpos enterrados contra la filtración de agua de lluvia y otros efectos erosivos (Said, 1994). Esto ejemplifica que la tierra o roca más adecuada para los propósitos de entierro no siempre estuvo disponible cerca de sus áreas de vivienda pero se buscaba la mejor protección posible para los cuerpos enterrados. No obstante, cabe señalar que, a partir del siglo VI a.C., se observa un fenómeno de dispersión de las tumbas, paralelo a la continuidad de los enterramientos urbanos en la cercanía de Rabat, que corresponde con el inicio del enterramiento rural (Zammit, 1931; Vidal González, 1996: 34).

De otro lado, las necrópolis se relacionan e implican necesariamente a las densidades demográficas de las ciudades con las que estaban vinculadas. Con ello, el número de entierros de

¹¹⁷ De la misma manera, las cumbres de las montañas son lugares significativos por ser puntos de comunicación con las divinidades y por sus condiciones de visibilidad.

Kerkouane y Menzel Témime, como ya vimos, parece corresponder a un hábitat de gran densidad (Fantar, 2002), aunque no para todas las necrópolis se ha identificado su lugar de hábitat correspondiente. Aunque hay que tener cuidado de extrapolar en exceso estas conclusiones puesto que no contamos con la totalidad de la población enterrada sino solamente los casos documentados que hasta nosotros han llegado a día de hoy. ¿Sería por tanto la necrópolis el límite territorial de una ciudad siendo en consecuencia un territorio controlado desde la propia ciudad?

Hay casos, aunque escasos, como Nora¹¹⁸ (Patroni, 1904; Bartoloni y Tronchetti, 1986), donde la necrópolis estaría dentro de la ciudad. Con ello, la extensión del tejido urbano, los requisitos demográficos y las condiciones sociales, también habrían condicionado la ubicación de las necrópolis así como motivar en ciertas ocasiones reutilizaciones o desmantelamiento de ciertas áreas funerarias¹¹⁹ (Fantar, 2002). Concretamente, el antiguo asentamiento fenicio, púnico y romano de Nora se encuentra en una península en el lado este del golfo de Cagliari, junto a una ensenada natural que se utilizaba como puerto con un claro propósito marítimo y comercial (Finocchi, 2002). Estaba conectado a una meseta pequeña y fértil rodeada de montañas y la necrópolis fenicia y púnica comienza al menos, a finales del siglo VII, y permanece en uso en la misma zona, a pesar de cambiar las costumbres funerarias, al menos hasta el siglo III a. C. (Bonetto *et alii*, 2017)¹²⁰.

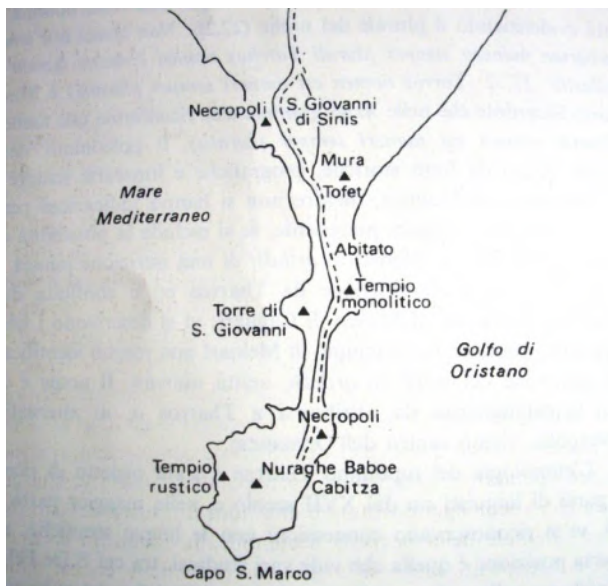
Su mismo modelo seguirá Bithia (Bartoloni, 1996), en una posición destacada sobre promontorio de Torre di Chia, junto al río Chia y cuyas noticias arqueológicas nos habla de finales del siglo VIII a.C. o de Tharros (Acquaro *et alii*, 1975) que también data del VIII a.C. (Barreca 1988; Aubet, 1994: 211-213). En algunos casos, contaban con más de una necrópolis para la misma

¹¹⁸ Una teoría propone que el nombre de este enclave derivaría del topónimo “nor” que en Cerdeña se alterna con “nur”, cavidad circular (De Felice, 1962-1963:102).

¹¹⁹ La primera excavación sistemática en Nora tiene lugar en 1889, cuando tras una tempestad del mar desenterró cerca de la iglesia de S. Efisio algunas estelas y ollas conteniendo combustiones. Estos hallazgos excavados por F. Vivaret (1891: 299-302) y F. Nissardi fueron considerados una necrópolis púnica de incineración, apreciación que también continuó G. Patroni (1904:157-165). Según refiere G. Patroni (1904:148) un atento examen hubiera bastado para revelar la situación de las tumbas excavadas en la roca, que se encontraban divididas en dos grupos a derecha e izquierda de un istmo, el primero situado a occidente habrían sido violadas desde antiguo y la acción del mar las había estado destruyendo poniendo al descubierto el fondo o las paredes de los hipogeos.

¹²⁰ Así, según P. Bartoloni la necrópolis fue utilizada para la inhumación en el periodo comprendido entre los comienzos de los siglos V y III a. C., mientras que a partir de la mitad del siglo III se comenzarían a introducir en las cámaras algunas incineraciones. En torno a los primeros años del siglo II a. C. parece que la necrópolis no volvió a ser utilizada, emplazándose en época romana en una zona del istmo más al noroeste, en la proximidad del anfiteatro, según apuntan los datos de las excavaciones de F. Nissardi (Patroni, 1904: 120-122).

localidad, como en Tharros (Acquaro, 1996), que disponía de dos, una en Capo San Marco, en el extremo de la península hacia el mar a 2km de Oristano, y la otra hacia el interior, en San Juan de Sinis, bajo el asentamiento moderno (Fig. 134).



Los primeros hallazgos fueron realizados en 1830 cuando fue excavada una cámara hipogea (Spano, 1860). Las siguientes excavaciones fueron emprendidas por el Director del Museo de Cagliari en 1844 (Spano, 1851:191) identificándose ya 32 hipogeos.

Fig. 134. Península del Sinis, donde se ubica Tharros (Acquaro, 1996: 8).

La decisión de dos áreas extraurbanas para las necrópolis también se ha demostrado en Cagliari, con dos lugares de sepultura, uno al oeste y otro al este de la localidad. La necrópolis occidental se encuentra en la colina de Tuvixeddu, de la cual ya hemos hablado anteriormente y donde predomina el tipo de cámara subterránea excavada en la piedra caliza con una entrada con pozo vertical que varían entre 8 y 3m, mientras que la segunda necrópolis oriental la encontramos parcialmente sobre la colina de Bonaria. En algunos casos, como en Monte Sirai, la presencia de las dos necrópolis responden a una continuación cronológica una de la otra, situadas en el valle que se abre al flanco occidental del monte y al norte del hábitat; una necrópolis de incineración y una necrópolis más pequeña de inhumación. Entre 1963-1966 se efectuaron trabajos que documentaron 13 tumbas hipogreas talladas en la roca donde las deposiciones eran todos de inhumados en espacios tallados en la roca viva de las paredes que estarían ocupadas también por nichos destinados a acoger parte del ajuar funerario, que también se localizaba en el suelo o en los mismos espacios donde se emplazaban los enterramientos (Moscati, 1977).

Por su parte, Olbia, sería el emplazamiento de la costa nororiental de Cerdeña que presenta mayor importancia, Su necrópolis, se halla al noroeste del hábitat en los sitios de Fontana Noa y Abba Onna y en el sur en el territorio de Joanne Canu y cuyas excavaciones fueron realizadas por D. Levi (1950) entre 1936 y 1938. Posteriormente, S. Moscati (1977: 279) nos informa que en esta

necrópolis son frecuentes los casos de reutilización, con superposición de dos estratos de inhumados e incluso enterrados fuera de la cámara.

La necrópolis de Monte Luna ha sido excavada en las décadas finales del pasado siglo y existen noticias escuetas y dispersas sobre algunas de sus características (Barreca, 1979: 183; Costa, 1980: 265-270; Usai, 1981: 39-47 y Costa, 1983). Esta necrópolis corresponde al asentamiento de Santa Teru que se ubica sobre una acrópolis fortificada, en el interior de la isla de Cerdeña. Se caracteriza por el ritual de inhumación, aunque posee algunas incineraciones minoritarias, con un arco cronológico que comprende entre el siglo V a.C. y el II a.C.

Volviendo al tema de la densidad también parece registrarse, de forma general, un incremento de los enterramientos a partir del siglo VI y V a.C. en necrópolis como Villaricos (Siret, 1909; Astruc, 1951; Almagro Gorbea, 1984), Tuvixeddu de Cagliari¹²¹ (Stiglitz, 1999) Tharros (Patroni, 1904; Barreca, 1988; Tronchetti, 1990; Bartoloni, 2000), Monte Sirai (Bartoloni, 2009) o en Isla de las Palomas (Cádiz) (Prados Martínez *et alii*, 2010), por citar algunos ejemplos. Algo que para algunos autores como Ramos Sainz (1986: 30-32) sería producto de un aumento poblacional que se reflejaría precisamente en esa superposición de enterramientos. En Monte Sirai, Bartoloni (2009: 149) propone además que, entre la segunda mitad del siglo VI a.C. y los últimos decenios del siglo VI a.C. el aumento de las dimensiones no tendría una causa únicamente en el crecimiento demográfico sino, apunta él, a un cambio de funcionalidad. Aquí cabe destacar la ocupación de un lugar de enterramiento que ya lo había sido con anterioridad, hecho también registrado en el caso de otras necrópolis como por ejemplo en la Isla de las Palomas donde, además, se ve observa una gran superposición de hipogeos (Prados Martínez *et alii*, 2010: 262).

Quizás fruto de esa superpoblación, en Sulky, a 100 metros de la antigua costa, se han hallado muestras de tumbas dentro del cinturón urbano. En casos como este se podría hipotetizar que la necrópolis originaria se construyó en una zona de la periferia y que, posteriormente, la localidad incorporó una parte de la misma por motivos de expansión. Además, de las diversas necrópolis púnicas de Cerdeña, Sulky es actualmente la más importante desde el punto de vista de la inmensidad del recinto funerario. Los entierros más antiguos se encuentran cerca de la Basílica de Sant'Antioco y hacia el centro de la ciudad, mientras que los más recientes se extienden en una

¹²¹ Desafortunadamente, Tuvixeddu es un sitio que ha sido dejado de lado y violado con el tiempo. En el siglo XX se convirtió en la cantera de una fábrica de cemento. De la misma manera, sin tener demasiado en cuenta las tumbas de la zona, se creó un camino donde varias tumbas fueron demolidas.

posición periférica alrededor del cerro del Fortino. No obstante, una parte de la necrópolis púnica de Sant'Antioco, en la vertiente occidental a los pies de Monte Crescia, se reutilizó como lugar residencial hasta casi nuestra época, hasta finales de la década de 1960.

Su extensión original era de más de seis hectáreas y considerando que en promedio cada tumba ocupaba cuarenta metros cuadrados, se puede estimar que el número de hipogeos¹²² rondaba los mil quinientos. El sector occidental de esta necrópolis, sobre las laderas del Monte de Crescia, sufre una remodelación notable en era cristiana con la excavación de al menos, dos complejos de catacumbas que han destruido parte de las sepulturas, así en época tardorromana los hipogeos púnicos fueron unidos entre sí tirando las paredes divisorias que les separaran (Bartoloni, 1989: 47-49; Lilliu, 1984: 283-300) cuando los restos de los cadáveres cremados eran enterrados en cajas de piedra o plomo. Esta zona parece poder datarse en época más reciente que la del sector oriental localizada en el Fortino, cuyos hipogeos púnicos son los más monumentales de toda Cerdeña, aunque se considera que sufrieron varias reutilizaciones. Esta necrópolis surgiría, según P. Bartoloni (1986: 41), después de la conquista de Cerdeña por Cartago en el siglo VI a.C. con la introducción de nuevos habitantes procedentes del norte de Africa, ampliándose en los siglos sucesivos, hasta la conquista romana de Cerdeña.

Para hacernos una idea de la cantidad de enterramientos podemos ver, por ejemplo, las excavaciones de S. Puglisi (1942: 105-115) con la tumba de pozo nº 3 con varias cámaras donde se hallaron ocho inhumaciones y una incineración. Lo más interesante de estas cámaras era su amplitud, junto con el número de cuerpos localizados en algunas de ellas, hasta veinticinco o treinta, enterrados en un arco de tiempo amplio.

De la misma manera, F. Elena (1868) en la proximidad de Villa Mass, ya identificó un grupo de aproximadamente un centenar de tumbas hipogeos donde fueron encontrados algunos pozos de hasta 7 metros de profundidad, encontrándose esculpidos en las paredes de acceso a las cámaras algunos signos representando el disco solar y el de Tanit. A. Taramelli (1912) realizará excavaciones más al norte que las anteriores realizadas por F. Elena, en la vertiente occidental de la colina, pero cerca de la extremidad septentrional de la misma, poniéndose en evidencia la presencia de 180 hipogeos de pozo de unos 3 m con cámara rectangular, dispuestos con gran regularidad unos junto a otros separados por la distancia mínima, confirmando también, la existencia de algunas tumbas superpuestas y, aunque la mayoría de las tumbas eran construidas generalmente para un solo

¹²² Cámaras de hipogeo, con varios niveles y profundidades.

individuo, también existen casos de tumbas con dos cadáveres, tres y con un número mayor. A. Taramelli (1912: 75-77) recoge la existencia del hallazgo de 14 hipogeos de igual disposición pero de dimensiones más reducidas conteniendo cadáveres inhumados de niños, aunque también se encontraron enterramientos infantiles en ánforas, a menudo en hipogeos compartidos como en la tumba nº 22.

En 1997 (Salvi, 2000) fue llevada a cabo una excavación de urgencia, durante la cual en el pequeño terreno investigado, se descubrieron 39 sepulturas entre el siglo V y I a. C. con frecuentes superposiciones y modificaciones del ritual funerario. Se registran tumbas de diferente tipología donde las más antiguas corresponde a las tumbas de pozo, también con superposición en muchos casos de época romana.

Sobre esta base, la población residente en ese momento se puede estimar en 9.000-10.000 habitantes, colocando a la antigua Sulky entre las ciudades más pobladas y extensas del Mediterráneo. Así, las tumbas subterráneas suelen estar dispuestas a diferentes profundidades debido a la alta densidad de tumbas ya existentes que obligaría, con el tiempo, a excavarlas a mayores profundidades. Posiblemente fruto de esa falta de espacio, podemos relacionar también la anchura de los dromos donde los primeros realizados correspondientes a los siglos VI y principios del siglo V a.C. pueden llegar a superar el metro y medio mientras que, a mediados del siglo V a.C., el ancho se reduce considerablemente y raramente supera el metro. Por último, en Sant'Antioco, las tumbas no parecen seguir una dirección determinada, sino que están dispuestas de forma aparentemente desordenada.

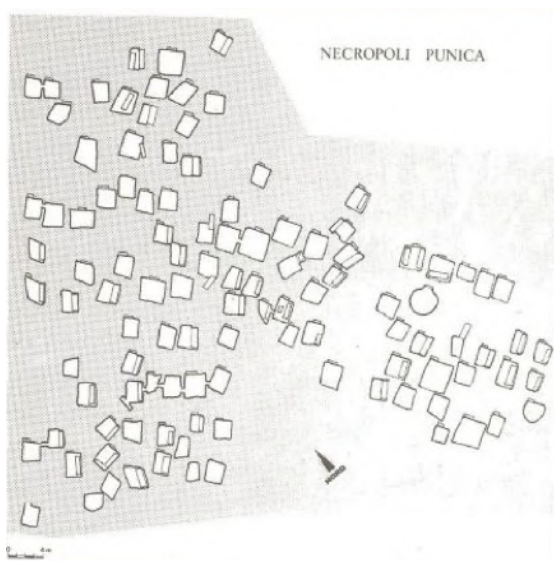


Fig. 135. Planimetría de la necrópolis púnica de Palermo (Todaro, 1988).

En Caserma Tukory, Palermo (Fig. 135) (Tamburello, 1974; Amadasi *et alii*, 1979), 297 tumbas fueron excavadas en calcarenita y dispuestas regularmente en tres niveles distintos hasta una profundidad de 4,00 m. Cámaras, de 1,65 m de altura en promedio, de planta cuadrada o rectangular con cámara única de dimensiones variables desde 2,40 x 2,80 m hasta 2,75 x 2,85 m, según el número esperados de entierros, con corredor de acceso en dromos inclinado o por un pequeño tramo de escalones. Algunas tenían entradas de pozo, siempre orientadas al este o al noreste. La entrada estaba cerrada por una o más losas y, a menudo, marcada con una piedra de varias formas. Posteriormente, las mismas tumbas fueron probablemente reutilizadas, quizás por miembros de la misma familia, para enterrar otros cuerpos llegarán a utilizar, incluso, el mismo sarcófago.

Palermo, desde su fundación, se desarrolló al borde de una vasta y fértil cuenca, cerrada al oeste por una serie de altas colinas y bañada por el mar al este. La ciudad ocupaba, en un principio, la plataforma caliza de origen pleistoceno que emerge y se adentra en el mar, en una especie de península de un kilómetro de largo. Las características geomorfológicas lo convertían pues en un lugar cómodo y seguro, que podía, entre otras cosas, contar, a sus espaldas, hacia el oeste, con una amplia y fértil zona agrícola cerca. La parte más alta, de unos 30 m s.n.m., se ubicaba en la zona oeste de la plataforma y dominaba el sitio hasta el mar, garantizando así su control y seguridad.

La gran plataforma de piedra caliza rodeada por dos canales navegables que luego se abrían al mar abierto, después de una gran ensenada. Fue considerada por los fenicios como un excelente lugar para establecer un emporio, es decir, un centro de intercambio comercial con las poblaciones locales (Fig. 136). Los primeros habitantes se asentaron en la parte más interna y elevada del promontorio, luego lentamente este primer núcleo se expandió hasta tomar las características de una ciudad, la antigua ciudad (Paleapolis), todavía muy pequeña, pero equipada con murallas, cerca de la actual Porta Nuova. Desde el siglo VII a.C., la proximidad a Cartago favoreció su desarrollo y los edificios se extendieron hacia la costa, formando la nueva ciudad (Neapolis) también fortificada, que llegaba a la confluencia de los dos ríos Kemonia y Papireto, aproximadamente a la altura de la actual Via Roma. Al menos cuatro puertas, en el puerto, en la necrópolis, en Papireto y otra en Kemonia conectaban la ciudad con las áreas circundantes.

La tumba más antigua, data del siglo VII a.C. llegando a mediados del siglo III a.C., aunque toda la zona del cementerio había sufrido importantes reutilizaciones en época romana y, posteriormente, saqueos sistemáticos. Lo sorprendente es que la densidad de las tumbas, en algunos

lugares, era tal que los violadores preferían perforar las paredes de las tumbas ya saqueadas antes que cavar el suelo desde arriba. Con este sistema, se observó que se vaciaban tres tumbas en sucesión. Sin embargo, no es raro encontrar tumbas invioladas, aún cerradas por losas de piedra caliza. En el interior, los cuerpos de los difuntos se colocaban en sarcófagos de cajones monolíticos o se excavaban directamente en la piedra caliza en un lado de la sala. Desde entonces, cada vez que se ha construido una edificación en la zona, los descubrimientos se han producido periódicamente.

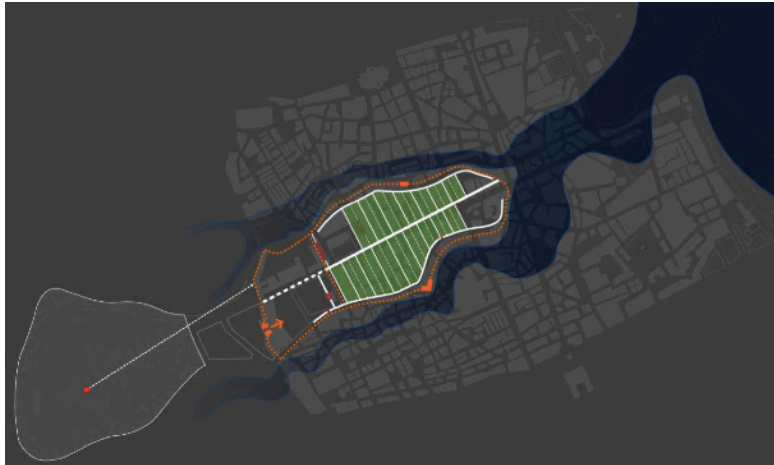


Fig. 136. Palermo, cartografía general con indicación del del acceso a la ciudad púnica (Spatafora, 2013).

Ahora bien, la hipótesis de que la cremación o incineración, asociada durante mucho tiempo con los cementerios fenicios en los sitios costeros occidentales, fue adoptada por la población fenicia principalmente para ahorrar espacio, en opinión propia pienso que ya no se puede mantener ya que, en ocasiones, observamos cremaciones que ocurren en sitios sin aparente problema de espacio. También tenemos que tener presente que los siglos VI-V a.C. supone el despegue económico y cultural de Cartago su gran expansión hacia el Mediterráneo central y occidental¹²³.

¹²³ La investigación, incluyendo B. P. Bernadini (2004) o M. Aubet (2001), coinciden en que Cerdeña, junto con Sicilia, el norte de África y España, fue colonizada muy tempranamente por los fenicios. Topográficamente, Cerdeña se encuentra en la ruta marítima hacia España con una posición inmejorable ya que existe una corriente marítima desde las islas Baleares hasta Cerdeña, descendiendo por la costa oeste hacia África. Las ciudades de Nora, Bithia, Sulkis y Monte Sirai se fundaron en la costa sur de Cerdeña y Tharros en la costa oeste. P. Bernadini (2004) escribe que todas las ciudades estaban ubicadas de manera óptima para el comercio marítimo a lo largo de las rutas marítimas. S. Moscati (1977: 276) opina que Tharros fue un gran centro fenicio y cartaginés en Cerdeña, punto de enlace en la gran ruta marítima de África a Iberia.

En el siglo I a.C. el historiador Diodorus Siculus ya se refiere a la importancia de las Islas Maltesas durante este período, afirmando que los marineros fenicios utilizaron Malta como puerto de refugio durante sus viajes comerciales entre Fenicia y las colonias del Mediterráneo central y occidental y viceversa (Said, 1994).

El siglo VI a.C. marca un período de reconfiguración en los patrones de asentamiento del Mediterráneo occidental, tanto en las costas europeas como africanas. En el noroeste de África esto es evidente en el aumento del número de sitios arqueológicos. El surgimiento de Cartago como potencia marítima y económica a menudo está implicado en la interpretación de este fenómeno (López Pardo y Padilla Suárez, 2002) y también en el noroeste de África, donde el cambio con respecto al período anterior está marcado por un crecimiento de nuevos asentamientos que exhiben la cultura púnica.

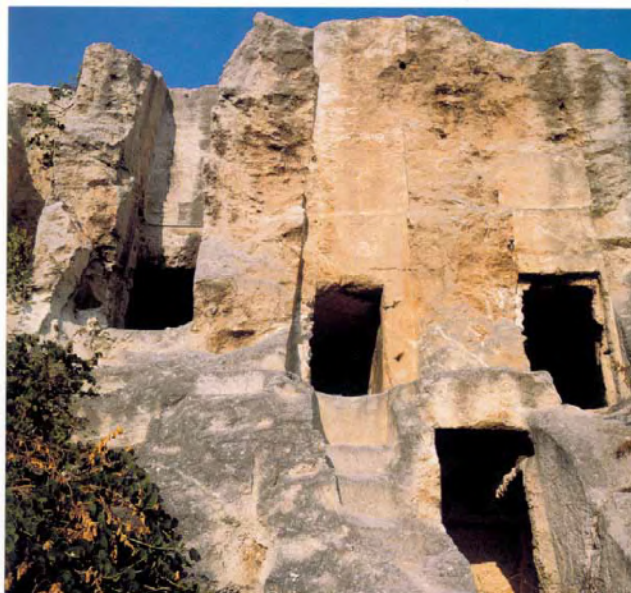


Fig. 137. Vista necrópolis púnica de Tuvixeddu (Barreca, 1988: 213).

En el caso de los hipogeos, además, se puede apreciar como muchas de estas tumbas excavadas en la roca (Fig. 137) conectan por una abertura estrecha a otra tumba anexa. Esto lo tenemos documentado para la necrópolis de Puig des Molins (Mañá, 1947), donde el número actual de hipogeos visibles en superficie ronda los 350, aunque en la antigüedad el número total sería presumiblemente más alto ocupando, cada hipogeo, una superficie media de unos 15,7 m lo que nos hablaría de una densidad muy alta, de más de 600 hipogeos por ha, lo que no es de extrañar si tenemos en cuenta que esta necrópolis de la ciudad de Eivissa fue utilizada durante un amplio periodo de tiempo de forma ininterrumpida, desde el siglo VII a.C. hasta el siglo I a.C.¹²⁴ siendo, además, una de las mejores conservadas del Mediterráneo Occidental. En esta necrópolis existen diversos sistemas de enterramientos, el tipo más abundante, aunque no el único, son los hipogeos que ocupan la mayor parte de la colina. Cámaras subterráneas excavadas en la roca caliza del cerro, y a las que se accede por un pozo inclinado no demasiado profundo, por regla general entre 1,50 y

¹²⁴ Documentándose, incluso, una ocupación islámica posterior.

3 metros. J. H. Fernández (1983: 22) declara ignorar a qué circunstancia responden los distintos tipos de enterramiento, en fosa o en hipogeo, que cuentan con una misma datación. Paralelamente, parece existir el máximo empleo de los hipogeos y la multiplicación de fosas, denotando una eclosión demográfica considerable en la ciudad, entre el siglo V-IV a.C.

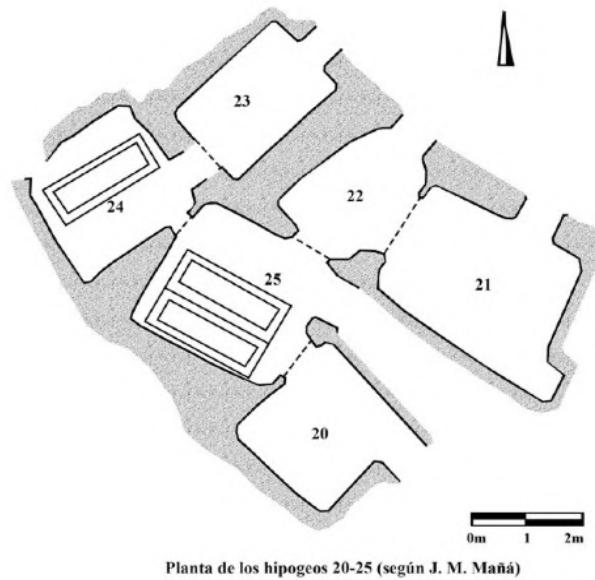


Fig. 138. Hipogeos conectados entre sí de Puig des Molins. Redibujado a partir de la planta de J.M. Mañá (1947).

Toda esa ocupación ininterrumpida también provocará que, con la romanización de la necrópolis, se reutilizaran los pozos de acceso de los hipogeos púnicos a modo de fosas de enterramiento a la vez que se realizan fosas nuevas (Mezquida y Fernández, 2008).



Fig. 139. Localización de la necrópolis de Puig des Molins. (Fuente: M.A.E.F.).

La necrópolis la encontraros a unos 500 m a poniente del Puig de Vila (Fig. 139), donde está emplazada la ciudad desde su fundación en el siglo VII a.C., en un pequeño macizo montañoso, recibiendo el nombre de Puig des Molins debido a la existencia de molinos de viento en su cima desde al menos el siglo XIV, hoy en desuso. La parte baja de la ladera, fue el lugar que los fenicios, fundadores de la ciudad de Ibiza, a mediados del siglo VII a.C., eligieron como cementerio de sus difuntos ocupando unos 10000 m² de extensión. Como es habitual en las ciudades fenicias, el espacio de los vivos y el de los muertos estaba próximo, aunque separados en este caso una pequeña vaguada.

En época púnica, desde fines del siglo VI hasta mediados del siglo IV a.C., el cementerio experimentará un enorme crecimiento como consecuencia del desarrollo de la ciudad, llegando a superar las 5 ha distribuyéndose las sepulturas por toda la vertiente septentrional, desde la cima con el límite del antiguo cementerio, hasta el pie, donde se instaló un conjunto de talleres artesanales que elaboraban cerámica y que, en época romana abandonada la actividad artesanal, se convirtió en la zona de expansión de la necrópolis hasta la Antigüedad Tardía (VI-VII d.C.).

Saliéndonos un poco de nuestro área del Mediterráneo y para época púnica en la zona de Cádiz, también se han hallado cámaras funerarias individuales (Muñoz, 1984) o con paredes comunes, en grupos de hasta más de veinte enterramientos, que pueden estar comunicados por pequeñas perforaciones. ¿A qué puede responder esta distribución de las tumbas? ¿Debemos suponer que responde a vínculos familiares entre los ocupantes de cada zona y parcelas que facilitaran ceremonias comunes quizás? ¿Se unieron los individuos en esta tumba debido a su estatus de parentesco, o debido a alguna profesión compartida o rol social? Sin duda eso requeriría la existencia de un mantenimiento común y responsable de la gestión de la ciudad de los muertos.

Así, para Fantar (2002), la iniciativa estaría por ende regulada por ciertas autoridades cuya función sería supervisar todo lo relacionado con los muertos y posiblemente, de la gestión del espacio y ubicación de los terrenos así como de hacer cumplir estándares urbanísticos y arquitectónicos. Al respecto, S. Moscati (1972: 242) señala que la gestión de los cementerios estaba encomendada a nivel privado: *“Por nuestra parte, postulamos la hipótesis de que este servicio privado no debe escapar a las autoridades de la ciudad que debieron considerar otro servicio dirigido por curadores cuya función era supervisar todo lo relacionado con el mundo de los*

muertos. Eran los encargados de asignar una ubicación, apropiarse de terrenos y hacer cumplir las normas urbanísticas y arquitectónicas”.

Del mismo modo, sabemos que dentro del conjunto de la sociedad fenicia, había una clase social cerca del poder compuesta por la realeza o la corte de claro origen fenicia, en su comportamiento funerario se reflejaría el tipo de tumba que estamos estudiando, así en el territorio de Fenicia construyen tumbas aisladas en algunas zonas del territorio donde antes del Hierro III, ya había elaborado una forma de distinción a la hora de construir sus tumbas, en forma de tumbas hipogeas, apropiada a nuevo rito como sería la inhumación, lo que se completara en época del Hierro III con la incorporación a ese rito con el uso de sarcófagos antropomorfos.

Por lo que otro aspecto que consideramos interesante estudiar es el análisis de la posible relación de grupos de tumbas con las cámaras de hipogeos, lo que quizás podría responder a la existencia también de grupos familiares o sociales. Por ejemplo, en Achziv, se encontraron varios ejemplos de tumbas construidas que datan de la Edad del Hierro II. Estas tumbas tenían forma rectangular y estaban construidas enteramente con bloques de piedra que fueron reutilizadas durante largos períodos de tiempo. La mayoría de las tumbas tenían un pozo vertical, a menudo con una escalera en un lado que conducía a una única cámara funeraria. Las tumbas del pozo Achziv son relativamente poco profundas y la cámara funeraria se cortó desde arriba, como el pozo, y luego se selló con losas de piedra (Prausnitz, 1963: 338; Mazar, 1990: 106; 2001: 77-134; 2010; Dayagi-Mendels, 2002). Las tumbas, que fueron utilizadas a lo largo de los siglos, contenían principalmente restos de individuos adultos de ambos sexos. La mayoría de los fallecidos fueron colocados en la cámara funeraria en posición supina, en un eje E-W, con la cabeza hacia el este y ofrendas funerarias a su alrededor. Los restos de enterramientos anteriores se reunieron a lo largo de la parte posterior y las esquinas de las cámaras de enterramiento. Algunos de los fallecidos fueron colocados en sarcófagos, y otros fueron colocados en espacios excavados dentro de la cámara funeraria.

También se encontraron urnas de cremación en algunas de estas tumbas. No obstante, en el cementerio norte encontramos una tumba denominada “tumba de la familia (N.1)”, fechada entre los siglos X y VI a.C. que contenía los restos de al menos cincuenta individuos de ambos sexos y varias edades. La mayoría de los difuntos fueron colocados en posición supina en el suelo de la tumba, con la cabeza hacia el este. La cámara funeraria contenía muchas ofrendas funerarias que incluían vasijas de cerámica, joyas, figuras, modelos de botes y otros artículos cotidianos

(Prausnitz, 1963: 338; Dayagi-Mendels, 2002: 103-104; Mazar, 2001: 49-54, 72-73; 2004: 16-23). Igualmente, en las diferentes necrópolis rurales hallamos fosas con más de un individuo en su interior. Por ejemplo, en la necrópolis de Sa Barda se documentó una fosa con 18 individuos (Román, 1922: 18), o en la necrópolis de Can Ursul, donde en 1950 se localizó un osario o fosa común con más de 40 cráneos (Ramon, 1985: 95). Fuera de Ibiza conocemos igualmente algunos ejemplos de fosas comunes con gran número de individuos. En Cartago, concretamente en Byrsa, Delattre excavó una fosa de las que se extrajeron hasta un centenar de esqueletos, aunque se ha relacionado con algún acto bélico, o como resultado de una posible epidemia (Bénichou-Safar, 1982: 68). No obstante, cabe reflexionar si en estos casos ¿Se unen los individuos en una tumba debido a una relación parentesco, o debido a algún rol social compartido?

Para responder a ello, es interesante mirar la distribución de las tumbas, tanto de niños como de adultos, con casos que se ubicaban entre los espacios libres que hay en los pozos de algunos hipogeos. Pero al ser escasas las referencias no podemos extraer ningún tipo de pauta que permita detectar posibles agrupaciones.

Para evitar que se produjera la superposición de tumbas, así como la profanación involuntaria al abrir nuevas tumbas, al menos durante un corto periodo de tiempo, dos o tres generaciones, donde todavía se tiene el recuerdo de la ubicación de la tumba del antepasado, debió de existir algún tipo de organización y racionalización del espacio.

El uso de un mismo espacio cementerial durante largo tiempo es una constante en los ambientes púnicos. Por lo que algunos autores apuntan la posibilidad de la existencia de camposantos (*sahad elohim*) considerados como espacios sagrados, que fueron repetidamente ocupados (Prados Martínez, 2012: 146-147). Ello ha provocado una concentración de tumbas en muchas necrópolis púnicas, por lo que vamos a encontrar que algunos enterramientos arcaicos se van a ver afectados por sepulturas posteriores. Esto pudo deberse en parte a la inexistencia de sistemas de señalización, o lo que es más probablemente, a su desaparición con el paso del tiempo debido a su realización con materiales perecederos. Su desaparición, así como la pérdida de la información y el recuerdo de la ubicación exacta de las tumbas en las generaciones siguientes, puede explicar la apertura de tumbas destruyendo sepulturas anteriores.

Esto mismo lo tenemos testimoniado en Monte Sirai donde nos encontramos que la necrópolis de edad fenicia se asienta en una zona que ya habían servido como área de enterramiento en época bastante anteriores (Bartoloni, 2009: 149).



Fig. 140. Planta de Tuvixeddu como ejemplo de superposición de tumbas (Salvi, 2012: 444- 445).



Fig. 141. Fotografía aérea de la necrópolis fenicia de Dalhia Kebira (Ponish, 1970: 80).



Fig. 142. Hipogeos nº 1, nº 2, nº 3, nº 4 y nº 5 de Villaricos, Almería (Pachón Vira y Manzano Agugliaro, e.p.).



Fig. 143. Vista de la necrópolis hipogea de Monte Luna (Barreca, 1988).

En cuanto a la orientación de las tumbas, según los estudios realizados por Ramos Sainz (1986: 30) para las necrópolis peninsulares, la estructuración espacial interna no responderían a una ordenación rigurosa pero si afirma que se aprecia la adaptación al terreno.

Fuera de la Península Ibérica esto se demuestra en la necrópolis de Tuvixeddu (Fig. 140 y 141), cuyo nombre ya hace referencia a su construcción¹²⁵; o para Cartago, especialmente en época púnica (Fantar, 1993: 316), algo que también hemos comprobado y, por ejemplo, si atendemos a la orientación de Villaricos (Fig. 142 y 143) podemos apreciar como los hipogeos nº 3, nº 4 y nº 5, excavados por Almagro Gorbea (1986) están orientados exactamente al mismo punto, al sur con una ligera desviación al oeste aunque, de modo general, el grupo J están orientadas hacia el sureste mientras que las de Trayamar este-oeste lo mismo que la sepultura nº 66 de Jardín y en Puente de Noy. En el caso de la necrópolis de Monte Sirai vemos como todas las tumbas se encuentran

¹²⁵ El nombre Tuvixeddu deriva del sardo *tuvo* (vacío, cavidad) y significa precisamente “con pequeños agujeros”.

orientadas hacia el oeste-suroeste siendo el hipogeo nº 3 la que tiene una orientación más sur con una ligera desviación al oeste del mismo modo que, el hipogeo de Mundo Nuevo (Málaga), también está orientado hacia el Oeste. Por su parte, en Solunto, el tipo funerario preferente es siempre la tumba hipogea excavada en el banco rocoso con cámara cuadrangular o rectangular con acceso al este, y precedida de un dromos constituido por 3-4 escalones y con una cronología que nos lleva a finales del siglo VI a.C.. Podemos observar por tanto que, en general, parece existir una mayor preferencia por las orientaciones este-oeste, aunque también hemos visto para el caso de Monte Sirai y Villaricos que además también se encuentran orientadas, en mayor o menor grado, hacia el sur. Si no podemos hablar claramente de una orientación ritual, por lo menos si que parece que al interior de cada necrópolis, encontramos una organización relativamente controlada. Esto nos lleva a pensar en la relación de las orientaciones con determinadas creencias religiosas fenopúnicas siendo interesante destacar que parece haber una tendencia a relaciones de paisaje u orientaciones hacia los puntos extremos de salida o puesta de la luna, una interpretación, a la luz de las evidencias materiales encontradas en algunos de ellos es que tales orientaciones fuesen un reflejo del culto a Tanit (González García *et alii*, 2018: 137-183).

3. La sepultura

Veremos también en qué modo la arquitectura funeraria de la sepultura puede influir en la organización espacial de la necrópolis así como si es posible o no, marcar una relación entre tumbas y practicas funerarias.

Como se indicó anteriormente, la arquitectura funeraria fenicia era extremadamente heterogénea y puede variar no solo de un sitio a otro, sino también dentro de un solo cementerio. D. L. Stone (2007: 138) cuestionó las tipologías tradicionales utilizadas para tumbas púnicas, señalando que *“estas tipologías han servido para reforzar las diferencias entre los diversos grupos que habitan el norte de África, tanto es así que los tipos de tumbas individuales se han tomado como representativos de la presencia de un grupo cultural diferente”*. Entonces, ¿qué enfoque tomar? La variedad de material examinado hace imposible un estudio detallado y completo de las tumbas. Sin embargo, los elementos convergentes y divergentes de estos monumentos no pueden ser ignorados.

La mezcla de tipos de arquitectura funeraria parece ser una costumbre de las necrópolis fenicias donde los diferentes métodos de entierro utilizados serían resultado de múltiples elementos como podrían ser la tradición, creencias, estatus social y condiciones ambientales. Hay muchos préstamos de una civilización a otra, ya sea por la forma de la tumba misma, su disposición interior o su decoración. Hemos elegido presentar una tipología basada en los datos arquitectónicos de la tumba, sin tener en cuenta el rito que no tiene por qué estar necesariamente vinculado a una tipología específica de tumba o al menos, no como una regla marcada al cien por cien. En la interpretación funeraria, la tumba sepulcral debe constituirse dentro de un análisis de perspectiva global que se conforma no sólo de la relación del fallecido con sus elementos de ajuar, sino que está compuesta de otros múltiples aspectos como son la arquitectura, la decoración o el paisaje presentándose como elementos claves en la interpretación de un espacio que no hay que olvidar, no está elegido al azar, sino que son fruto de unas experiencias sociales concretas y de unas relaciones con el medio (López Bertrán, 2008: 105-142).

Es fundamental para introducirse en este estudio, conocer la amplia tipología de enterramientos que podemos encontrar en las necrópolis fenicias y púnicas, aunque particularmente nos detendremos en las cámaras hipogeas púnicas. Estas tumbas pueden emparentarse con las que podemos ver en el Antiguo Egipto, el Egeo o las chipriotas. (Tejera Gaspar, 1979: 119). La construcción de tumbas hipogeas, con una estructura arquitectónica subterránea excavada, construida o mixta, llevo su transformación durante el primer milenio antes de Cristo (Colvin, 1991). Entre otras cosas, la evolución de las cubiertas de las tumbas hipogeas es patente durante toda la Prehistoria y Protohistoria, tanto en el Mediterráneo Oriental, como Central y Occidental.

La realidad es que las tumbas de pozo con cámaras de entierro aparecen por primera vez durante la Edad del Bronce Temprano y se volvieron comunes a lo largo de la costa de Fenicia, especialmente donde la roca podría ser fácilmente trabajada. Estas tumbas probablemente representan un desarrollo local de las tradiciones mesopotámicas y del norte de Anatolia desde finales del tercer milenio a. C. (Carter y Parker, 1995: 113- 114). En la mayoría de los sitios fenicios más importantes se encontraron tumbas de pozo de la Edad de Bronce, que a veces todavía estaban en uso durante períodos posteriores, por ejemplo. Sidon (Gras *et alii* 1991: 135-136), Byblos (Virolleaud, 1922; Montet, 1927; Jidejian, 1968: 26-27) y Beirut (Kharji) (Saidah, 1993: 141-143). En este tipo de tumbas, el elemento central se haya en la cámara con sus diferentes variables como ahora desarrollaremos. Esta clasificación, incluso provisional, conserva sin embargo todo su interés. Ha permitido registrar, organizar y presentar un conjunto de hallazgos que a menudo están

dispersos, pero que son muy numerosos. Basándonos en la estructura general de estos hipogeos (materiales, aspecto exterior, diseño interior), hemos intentado establecer una clasificación que, aun siendo convencional, facilite el estudio descriptivo. Todas las observaciones estarán respaldadas por ejemplos concretos y, en su caso, completados por paralelos tomados en el mundo fenicio-púnico.

Dentro de esta denominación de “hipogeo” podemos distinguir tres tipos fundamentales de sepulturas funerarias púnicas:

- La excavadas en el nivel geológicos como, por ejemplo, Monte Sirai y que pueden presentar variedad de formas en sus plantas, desde cámaras con tendencia rectangular hasta trapezoides u ovals.

- Construidas en positivo mediante el empleo de bloques de sillares¹²⁶ como es el caso de Trayamar (Fig. 144), Cap Spartel (Koehler, 1930: 18-20) o Mogogha es Srira (Ladero, 1954: 37-38; Jolin, 1979: 28-34; Ponsich, 1967). Las más antiguas la encontramos en necrópolis cartaginesas de Dermech, en las colinas de Byrsa y Juno, aunque se tratan de tumbas muy minoritarias en el conjunto de las necrópolis arcaicas. Estamos ante tumbas que se construyeron con grandes bloques escuadrados bajo tierra, a una profundidad variable y que suelen presentar estructuras rectangulares además de ser más escasas dentro del repertorio púnico. Ejemplos de este tipo de tumba se hallan también en Cerdeña, en Othoca (Santa Giusta) (Bartoloni, 2009). En la tumba de Yada (Fig. 145), descubierta en 1894 por Delattre (1897: 13-18) y fechada en el segundo cuarto del s. VII a.C., tenemos documentado su construcción con grandes bloques erigidas en montaje cuidadoso con juntas vivas. H. Benichou-Safar (1982), en Cartago, nos referencia una bóveda lateral construida como una "casa de planta cuadrangular, provista de acceso lateral y rematada o no una coronación triangular cuya fachada frontal a veces se prolonga hacia arriba por un muro más o menos alto". Estas tumbas, pueden tener proporciones monumentales y las losas apuntaladas a modo de tejadillo encima del techo de la cámara funeraria, tenían sobre todo la función de formar un arco de descarga, es decir, aliviar el techo de la tumba del peso de las tierras y de la arena (Lancel, 1999: 55-56) (Fig. 146).

¹²⁶ En la mayoría de los casos sillares tallados unidos en seco, sin argamasa y consolidados con piedras pequeñas.



Fig. 144. Tumba de Trayamar (Collado Moreno, 2016: 151).

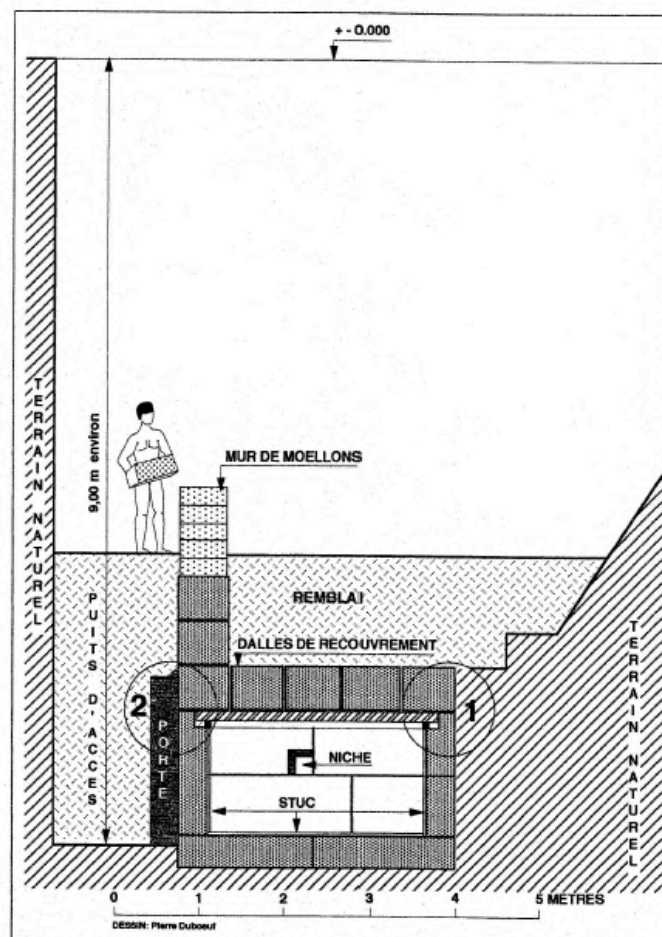


Fig. 145. Esquema de construcción de la tumba de Yada en Cartago (Gras y Duboeuf, 2002: 260).



Fig. 146. Techumbre triangular de descarga en el acceso de una tumba de Byrsa. (Lancel, 1999: 57).

En el caso de Mogogha (Marruecos) encontramos un cuidado destacado hacia la arquitectura como puede verse en la fachada de la tumba, hecha por sillares tallados y unidos en seco, sin argamasa, y consolidados con pequeñas piedras, mientras que el techo estaba hecho por grandes losas en un plano inclinado con el empleo de vigas de madera. La puerta de la tumba, se halla al este y su orientación es de este a oeste, con una antecámara tenía forma trapezoidal, y en su interior dos nichos laterales, nichos que también se encuentran en la cámara principal. La regularidad de las piedras talladas y el cuidado empleado sobre todo en el techo de Magogha, es verdaderamente sorprendente (Jodin, 1960: 28-34; Ponsich, 1967). En Cap Spartel (Marruecos) también encontramos que la construcción reposa directamente sobre el suelo con grandes bloques bien tallados, con cámara rectangular y orientación hacia el noroeste con una pequeña inclinación hacia suroeste (Ponsich, 1967: 30-35; 1970: 68-71; Koehler, 1930: 18-20).

- Con una técnica constructiva mixta (semi-excavada y semi-construida). En algunos de estos casos las cámaras están construidas con piedra de sillería y a veces, incluso, tienen la apariencia de una pared como las auténticas tumbas construidas pero la construcción es, en realidad, una fachada con un revestimiento fijado, a veces hasta media altura. Este tipo de tumbas las encontramos en Ksour es-Saf (De Smet, 1993), no lejos de Mahdia y en Chebba, para cuya construcción se utilizaron bloques bien cortados y dispuestos en seco. En la necrópolis de Puente de Noy (Molina *et alii*, 1982; Molina, 1985), la tumba 4b, presenta unas paredes forradas de sillares bien escuadrados en todas sus caras de piedra arenisca, trabadas con arcilla. La tumba 4c presenta también una pared construida con piedra caliza de tamaño medio, trabajada sólo en su cara exterior y trabada con barro.

En esta tipología también podemos incluir una sepultura que apareció en 2013, en una excavación preventiva realizada en un solar situado al borde de la moderna calle Astarté de la ladera sureste del cerro Byrsa, los restos de una tumba construida excavada en la roca natural de piedra caliza de la colina. La parte superior del sepulcro está construida superponiendo grandes bloques cuadrados (Maraoui Telmini, 2017) mientras que, la entrada a la tumba fue arreglada en el lecho rocoso, espacio que después de la excavación de la tumba se rellenó con fragmentos de piedras y mortero que aún estaban adheridos a la pared exterior.

De otra parte, el acceso al interior de la sepultura puede ser variado y ha de entenderse principalmente como un elemento utilitario y funcional, diseñado para permitir el acceso a la cámara:

- Corredor llano.
- Corredor descendente (Fig. 147).

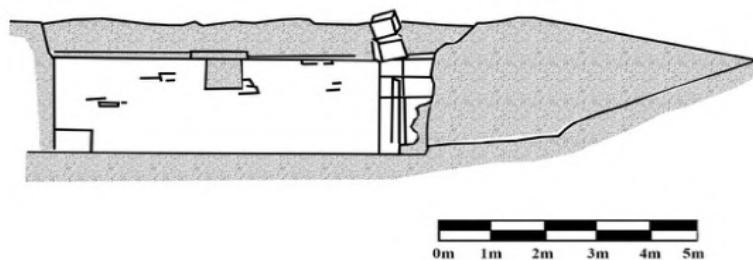


Fig. 147. Sepultura nº 223 de la necrópolis de Villaricos redibujada a partir de la planta realizada por Luis Siret (Astruc, 1951).

- Escaleras excavadas en la roca, generalmente utilizadas en los casos de desniveles mayores. En otras ocasiones también se combina el uso de corredores y escaleras (Fig. 148 y 149). En muchos casos, además, la puerta está inclinada hacia adentro, probablemente para favorecer el apoyo de la losa de cierre.



Fig. 148. Detalles del interior y de la entrada al hipogeo nº 1 de Villaricos, Almería (Pachón Veira y Manzano Agugliaro, e.p.).



Fig. 149. Acceso a una cámara hipogea de Monte Sirai (Bartoloni, 1989: 51-52).

- Acceso vertical excavado que en algunos ejemplos podían presentar pequeños entrantes en sus laterales para facilitar la bajada ya que, en algunos casos, la profundidad era bastante considerable llegando incluso a más de 30 m en la necrópolis de Bordj Djedid (Benichou-Safar, 1982: 91) u otros de menos profundidad como puede verse documentado por ejemplo para Ghjan Qajed en Malta con un pozo de 4,90 m de profundidad (Mar, 1935: 8) y Tal Hora (Tejera Gaspar, 1979), en Cartago fechadas en el siglo V-IV a.C. o en Lilibeo (Whitaker, 1921: 214). Menos común es la construcción de pozos en sillares como puede verse en la necrópolis de Douimes, Cartago y (Benichou-Safar, 1982: 83-94; Tejera Gaspar, 1979: 152-153) (Fig. 150). En palabras de Benichou (1982: 380), este modelo hundiría sus raíces en las tumbas egipcias y tendría la finalidad de servir únicamente como acceso a la cámara mortuoria.

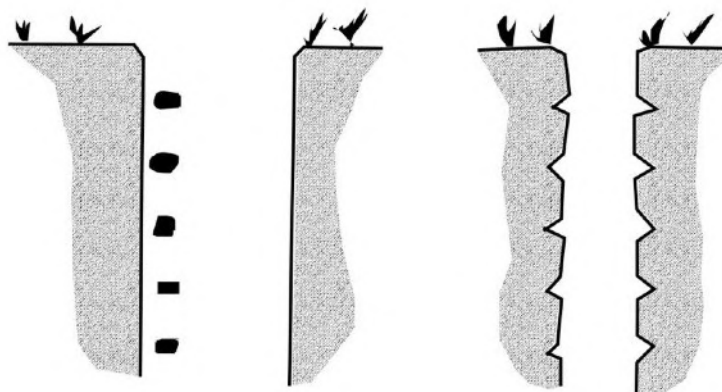


Fig. 150. Acceso de pozo vertical con entrantes en sus laterales para facilitar la bajada. Redibujado a partir de la planta presentada por H el ene B enichou-Safar (1982: 45).

Las tumbas de pozo están bien atestiguada en la zona de radiación inmediata de Cartago con cierta homogeneidad morfológica para los de Cap Bon (Kélibia, Kerkouane, Menzel Témime). Pero hay casos en los que el dromos se ensancha y acorta para convertirse en un verdadero patio, como vemos para la necrópolis de Mahdia donde los dromos y el patio están situados a profundidades y dimensiones variables y para la circulación, se puede recurrir a una escalera o un escalón auxiliar (Younès, 1986).

De otro lado, en la entrada de los pozos de Puig des Molins¹²⁷ también se ha documentado un pequeño muro de mampostería con unión de tierra (Fig. 151) y cuya función aun no está clara (Mezquida y Fernández, 2008) pero que a nuestro parecer, quizás pudiera significar un revestimiento final de la entrada del pozo mientras que, la necrópolis de Arg el-Ghazouani, también se han documentado bloques, visibles en los bordes de los pozos, a modo de restos de muros de mampostería. Construcciones en alzado, de las que es difícil apreciar la altura y que para Fantar (2002), presumiblemente, había servido como lugar de contemplación, o como marcas de identificación simples. Ya durante la campaña de 1982 se pudo documentar la existencia de estos muros en uno de los hipogeos, hecho que fue descrito como un rasgo poco usual. Los trabajos llevados a cabo en el llamado sector A-D de 2006 proporcionaron algunos ejemplos más, a los que en ocasiones se adosan los pavimentos que debían cerrar los pozos de acceso. Estos muros están formados por piedras calizas de tamaño medio, trabadas con tierra. En algunos de estos muros se conserva todavía restos del enlucido que debía cubrirlos.



Fig. 151. Hipogeo nº 6 de Puig des Molins (Mezquida y Fernández, 2008).

¹²⁷ En esta necrópolis las entradas muestran, además, una tendencia perpendicular a las líneas de nivel del terreno (González García *et alii*, 2017).

- Combinación de pozo con pequeñas escaleras en un lateral (Fig. 156).

Entre las tumbas de pozo se distingue la construida con un pozo de acceso rematado de una coronación triangular y cuya fachada anterior a veces se ve extendida hacia arriba por un muro que por sus características y dimensiones, para Benichou-Safar (1982: 135), supondrán una cumbre en tecnología arquitectónica implementada en Cartago. Las caras internas del pozo podrían recibir una capa estuco fino.

Se ha teorizado sobre el por qué de los diferentes niveles de profundidad que podrían presentar los pozos de acceso a las cámaras y, aunque no se ha llegado a una conclusión común, quizás podrían responder a propiedades de la propia roca pero también, a las habilidades y capacidades técnica de trabajo. Hay que tener en cuenta que tener una tumba con una estructura técnicamente tan costosa, bajo tierra, podría tener un significado de regreso al origen de la vida que tenía que ver con la tierra, aunque aquí también se ejemplifica el poder para movilizar suficiente manos de obras especializada para construir este mausoleo. La construcción de una tumba de estas características lleva aparejado un gasto energético considerable que requiere el uso de una mano de obra significativa (Fig. 152) como así se demuestra de la aparición de cinceles metálicos, cuñas o las líneas de planteamiento y trazado de ángulos de diversos hipogeos como el de Tuvixeddu¹²⁸ (Salvi, 1998: 14). Paralelamente, se ha apuntado que la reutilización que a menudo se ha producido de muchos hipogeos redujeran esos costes de producción o por lo menos, supusiera cierta amortización del esfuerzo (Fernández, 1992: 259), teoría que nosotros compartimos.

Teniendo en cuenta la contigüidad, los muros de las cámaras funerarias de Sidi Salem son muy delgados; además, las imperfecciones e irregularidades que hemos podido observar no se relacionan con un falta de saber hacer sino de la fragilidad de la roca porque los trabajadores especializados tenían un perfecto dominio de la técnica (Fantar, 1995) para modificar la orientación del muro para respetar la vecindad y aprovechando las vetas de la roca para adaptarse donde hay irregularidades en la piedra.

¹²⁸ Algunas habitaciones son espaciosas, con lados de más de 2 metros de largo, bien acabadas, con paredes lisas, en el que a veces se notan los signos de cinceles metálicos de hoja rectangular y ángulos definidos con herramientas metálicas puntiagudas, como es el caso de la tumba nº 45 (Stiglitz, 1999).

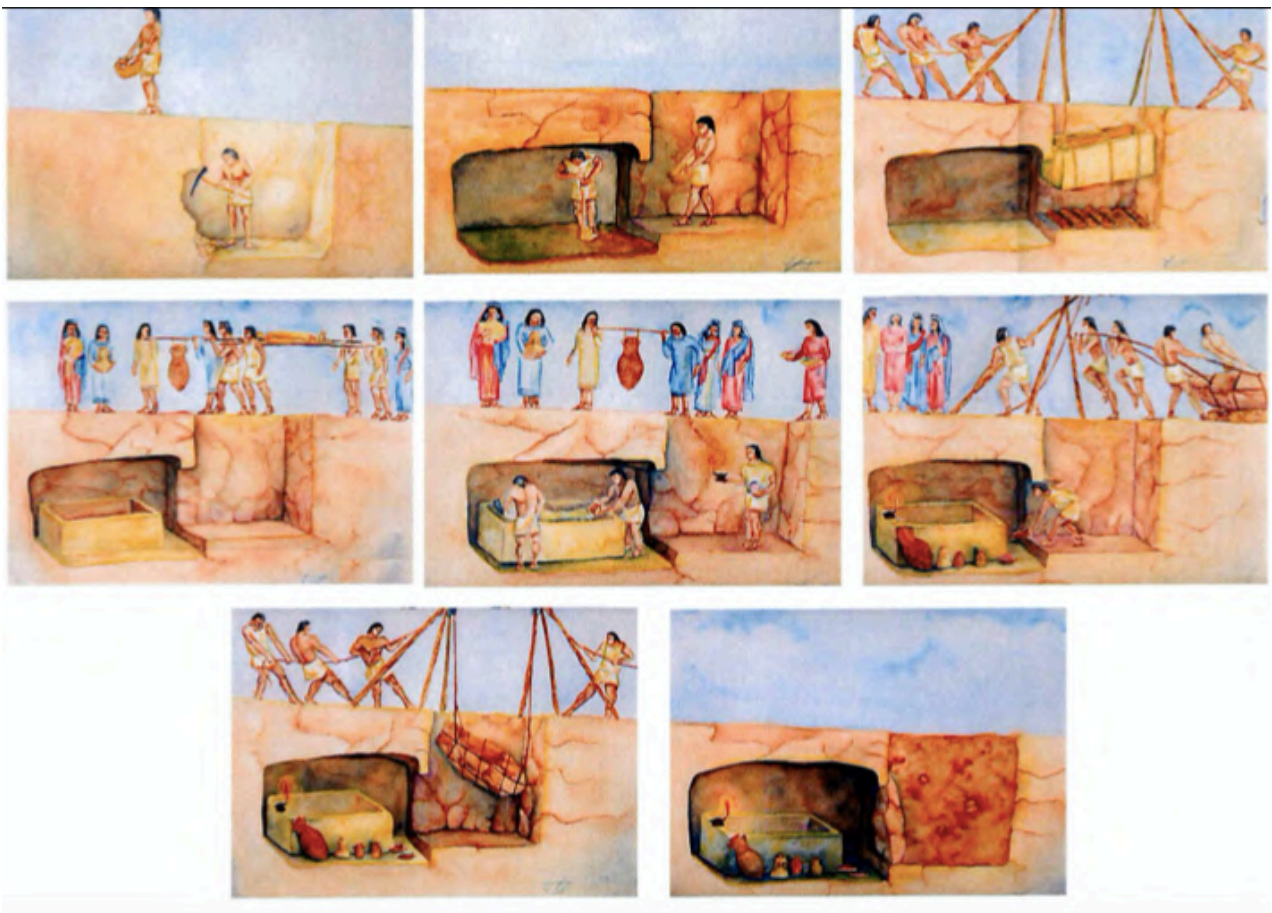


Fig. 152. Esquema de construcción de los hipogeos necrópolis Puig des Molins (430-350 a.C.). (Fuente: M.A.E.F.)

Tampoco tenemos muchos estudios sobre técnicas constructivas ni volumen de vaciado de la roca en las excavaciones de estas cámaras no obstante, en Monte Sirai (Fig. 153) se realizó un cálculo a partir de 3 trabajadores estimándose un tiempo medio de vaciado entre 3-4 semanas (Fantar, 1982: 68) mientras que para Malta, se propuso que los sepultureros probablemente hicieron uso de herramientas de hierro y pueden haber gastado no más de dos semanas para cavar una tumba de dos cámaras en caliza globigerina (De Lucca, 1992; Said, 1994: 41). Así, por ejemplo, en el caso de la necrópolis de Qallilija (Said, 1994: 94-95), vemos como aproximadamente la mitad de cada pozo se corta de forma natural, resultado de la meteorización de las rocas, mientras que la parte restante es tallada y alisada por herramientas. Las tumbas de pozo revelan que los sepultureros allanaron esa parte del pozo donde finalmente se cortó la cámara. El alisado que parte del eje está tan detalladamente cortado que da la impresión de ser excavado por un profesional de la materia. Esta elegancia se nota también en la casi precisa forma cuadrada, circular y rectangular de los ejes.

Para Malta, también se ha visto como el pozo se diseña originalmente para dar acceso a una sola cámara, modelo que en época púnica se va a ver alterado, pasando al uso de un mismo pozo

para dos cámaras, lo que supone un mayor aprovechamiento del trabajo realizado, economizando esfuerzos así como una posibilidad de aumentar la capacidad de enterramientos ante una mayor densidad poblacional (Vidal González, 1996). De la misma manera, se ha defendido que los trabajos culminarían primero en una cámara y cuando ésta se cerraba, comenzarían los trabajos en la segunda. Esto se ha interpretado a partir de las segundas cámaras que estando tan solo esbozadas, han sido utilizadas como cámaras funerarias encontrándose restos humanos (Zammit, 1928: 16 y 20).



Fig. 153. Marcas del trabajo de las herramientas en el tallado del techo de un hipogeos de Monte Sirai. (Fuente: <https://www.salentoacolory.it/sardegna-le-tombe-di-monte-sirai/> Consultado: 9/02/21).

Lo que si está claro es que si atendemos, por ejemplo, al perfeccionamiento del labrado y colocación de los sillares de la tumba de Trayamar se denota que claramente está realizado por una mano de obra altamente cualificada y especializada, posiblemente extranjera y que a su vez responde a unos reclamos muy específicos por parte de su cliente mientras que, en cuanto a la técnica de excavar un hipogeo, necesariamente requiere el conocimiento del terreno y del suelo para construir las paredes según el empuje de las tierras. De hecho, al excavar una tumba hipogea el trabajador debe conocer el terreno con precisión y cálculo para no cortar tumbas anteriores al mismo al igual que para profundizar en el descenso y ampliar la cámara mortuoria. Esto queda demostrado por la firma de un trabajador hallada en la bóveda de la tumba 22 en la necrópolis de El Mansoura (Cap Bon, Túnez): “*hecho por Arshim hijo de Bodashtart*” (Fantar, 1992: 92).

Atendiendo al número de las cámaras¹²⁹ podemos clasificarlas en:

- Individuales: con únicas habitaciones mortuarias (Fig. 154).

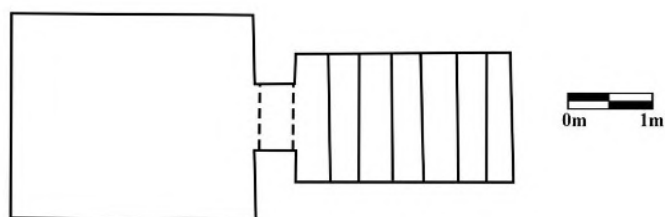


Fig. 154. Ejemplo de cámara hipogea individual. Redibujado de Barreca (1988: 202).

- Dobles con acceso compartido (sea pozo o acceso escalonado). Cámaras que en la mayoría de los casos no conectan directamente entre sí sino que se encuentran en posiciones opuestas como en Lilibeo (Sicilia), Ghajn Dwieli (Malta) o Hadrumentum (Túnez). En otros, como Puig des Molins (Ibiza), S'Ant Antiocco (Fig. 155) o Sghena (Fig. 156) sí que se da algún tipo de conexión que no tiene por qué ser coetáneo en fechas pero que podría venir a testificar un reaprovechamiento de espacios ya excavados para facilitar nuevos entierros sin tener que proceder al vaciado desde el inicio y que se hace especialmente patente en la etapa púnica más avanzada (Vidal González, 1996: 24) con cámaras múltiples. Encontramos también cámaras con un patio compartido en la sepulturas de Ghizène al que se baja a través de unas escaleras unidas a un pozo, así como en Sahel (Younès, 1996: 7).

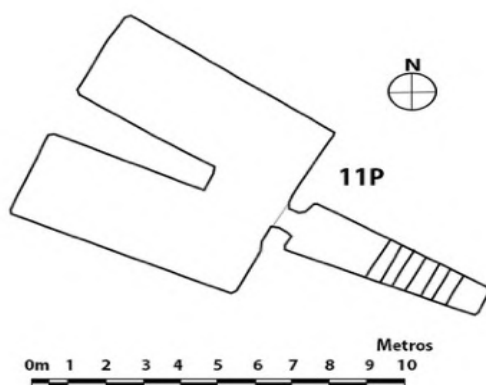


Fig. 155. Tumba 11 P de Sulcis como ejemplo de cámara doble con acceso compartido. Redibujado de Barreca (1988: 202).

¹²⁹ La variedad de formas de las habitaciones es constante en todas las necrópolis púnicas, en particular en las de Cartago (Benichou-Safar, 1982).

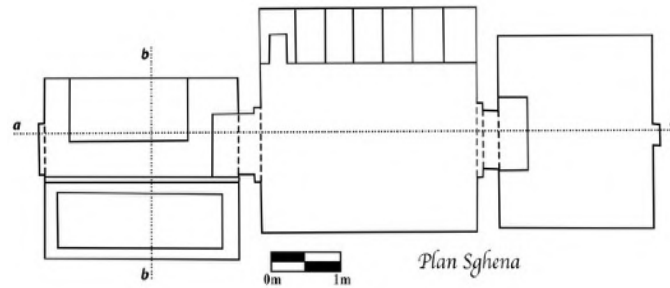


Fig. 156. Tumba de Sghena de doble cámara contrapuestas con acceso compartido de pozo con escaleras. Redibujado a partir de la planta de Anziani (1912: 256).

- Cámaras múltiples: Se trata de grandes pozos con varias cámaras que pueden estar a un mismo nivel de profundidad o a diferentes, así como también, en el mismo lado o en lado enfrentados del pozo pudiendo llegar a presentar 3 o 4 cámaras como se denota de Cartago o de Tarxien (Vidal González, 1996) (Fig. 157). En estos casos mientras más profundidad de pozo tengamos una mayor facilidad de trabajo de la roca encontramos (Tejera Gaspar, 1979).

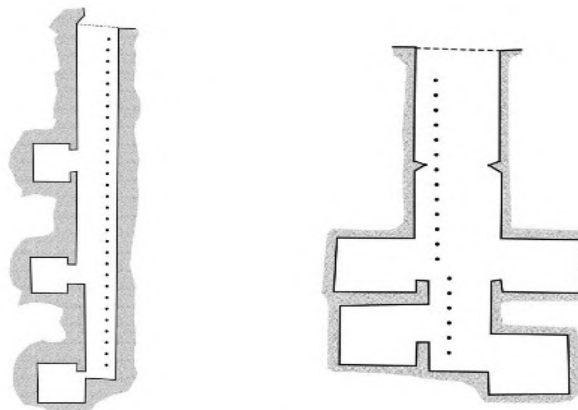


Fig. 157. Ejemplo de cámaras múltiples. Redibujado a partir de la planta presentada por Hélène Bénichou-Safar (1982: 110-112).

En cuanto a la tipología morfométrica, este tipo de cámaras suelen tener en la mayoría de los casos una tendencia rectangular o cuadrada. No obstante, en algunos otros ejemplos, principalmente por adaptación al terreno donde se excava la cámara, también es posible encontrar cámaras con formas más irregulares como la tumba n° 6 y 9 de Monte Sirai (Fig. 158) o cámara de tipo circular como las que encontramos en la zona de Malta que se ha explicado como producto de las características del terreno (Baldacchino, 1951).

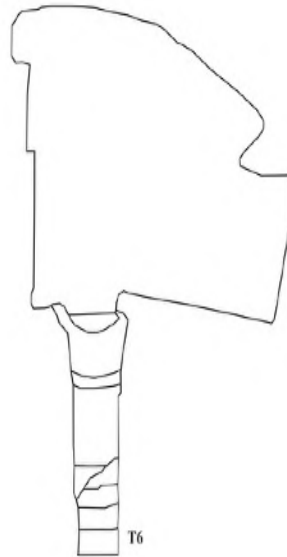


Fig. 158. Tumba nº 6 de Monte Sirai. Redibujado a partir de la planta realizada por P. Bartoloni (1989: 77).

En otros casos, las cámaras presentan unas dimensiones más reducidas tendentes a una forma trapezoidal como la tumba 1E de Puente de Noy o la nº 52 de Puig des Molins (Fig. 159) tendencia que, parecer venir relacionada con enterramientos que necesitarían poco espacio que generalmente parecen estar vinculados a la contención de cuerpos en posiciones flexionadas, de niños o de incineraciones.

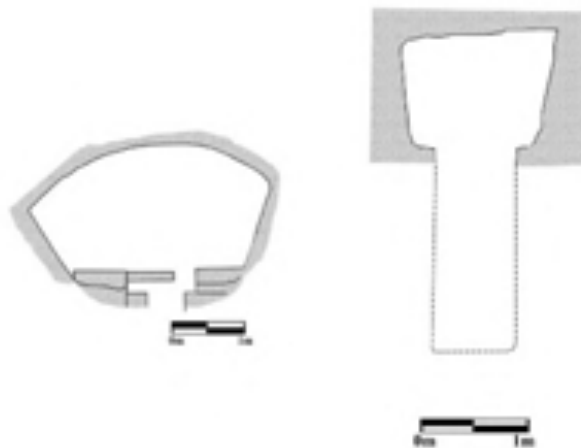


Fig. 159. Tumbas con tendencia trapezoidal. A la izquierda la tumba 1E de Puente de Noy y a la derecha la tumba nº 52 de Puig des Molins. Redibujado a partir de la planta de Molina Fajardo y Huertas Jiménez (1985: 40) y de Jordi h. Fernández (1992).

Se han documentado pocas tumbas inacabadas pero la gran mayoría de las documentadas responden a problemas como el trabajo de la roca, a la proximidad de otra tumba o ¿quizás a presupuestos económicos? Para Fantar (2002), las irregularidades de las paredes no provendrían de

una falta de conocimiento de los constructores sino de la fragilidad de la roca ya que, para la distribución de las cámaras, se tendría en cuenta el terreno y el área disponible así como las tumbas ya presentes en el lugar que a menudo obligaban a modificar la dirección y orientación de las paredes de la cámara. No obstante, muchas cámaras detallan un ángulo recto de la línea del contorno que nos habla de una disposición bastante regular que facilitaría el trabajo de la roca y del uso de las vetas que hiciera que cuando se encontraran irregularidades en el relieve el constructor se vea obligado a replantear el trabajo (Díes Cusi, 1995: 422). Así por ejemplo, en la necrópolis de Arg el-Ghazouani, se detecta la presencia de tumbas sin terminar quizás por las limitaciones del espacio que impedían que se pudiera proyectar la bóveda, proximidad que también se ve expresada en la tumba número 29 de la misma necrópolis que provocó una brecha en la vecina tumba 28. Asimismo, la tumba 66 se dispone debajo de la tumba 79 que presenta 2 cámaras funerarias lo que provocó que al tallarse la T66 en la cámara se derribara parte de la habitación sepulcral de la T79 a pesar de haberse intentado distanciar y evitar interferencias con ella (Fantar, 2002). Es por ello que, además de la propia gestión y mantenimiento de las necrópolis, también se contó con maestros cualificados. Estos datos nos permiten afirmar que las tumbas estaban previamente diseñadas, antes de su construcción, lo que es singularmente interesante para el caso de alguna de las cubiertas rematadas con una auténtica bóveda sobre la cámara principal, lo que implica la participación de especialistas en este tipo de diseño y construcción de cubiertas, así como de los canteros que extrajeron y prepararon las piezas precisas a emplear (Mustafa, 2013).

Las cámaras suponen el elemento central de toda la tumba, alrededor de la cual giran el resto de los elementos, diseñada para albergar el cuerpo del difunto y su ajuar. Podían presentar, además, otros elementos arquitectónicos añadidos en su interior como fosas excavadas en el suelo, sarcófagos monolíticos además de nichos, bancos o repisas entre otros (Tejera Gaspar, 1979: 17-18), así tenemos por ejemplo:

- Necrópolis con tumbas que presentan nichos: Duimes en Cartago con fecha del s. VII a.C.-VI a.C. o Saint Louis también en Cartago del s.VI-V a.C. (Delattre, 1896: 70) además de Mogogha-es-Srira en Tánger (Joden, 1960: 28), Cabo Espartel en Marruecos (Koebler, 1930: 18), Tipasa en Argelia, Villancicos en España, Susa en Túnez (Duhar, 1904: 179-183), Ghain Tiffiha en Malta con la tumba nº 3 (Baldacchino, 1951: 483) o Monte Sirai en Cerdeña (Bartoloni, 1989). Asimismo, los nichos no solamente lo encontramos tallados en la pared trasera sino también en las paredes laterales o la misma cámara puede contener varios. En el

caso de Mogogha, Ponsich lo identifica como el primer testimonio de la presencia fenicia en la región de Tánger (Ponsich, 1967: 26-30).

- Necrópolis que presentan cistas o fosas en su interior: Aquí encontramos por ejemplo la tumba nº 66 de Jardín, la de Ghajn Qajjet (Baldacchino, 1951: 32) o la necrópolis de Santa Mónica (Delattre, 1989: 308-322).

- Necrópolis que presentan bancos en las paredes de las tumbas: aquí podemos citar por ejemplo Téboursek en Túnez (Revard, 1896: 413) o Ghain Tiffiha en la tumba nº2 (Baldacchino, 1951: 483).

En algunos casos, los investigadores han leído un espacio cuadrangular que, aunque estrechos, se han defendido como lugares equipados con bancos utilizados quizás por los familiares de los fallecidos para la meditación (Fantar, 2002: 62). La mayoría de las cámaras funerarias de las tumbas púnicas de Túnez el canal del sarcófago es el tipo menos atestiguado. Sin embargo, se han informado en la tumba de Borj El Hasar (Fantar, 1997) y se perciben similitudes con algunos testimonios en Cap Bon (Younés, 1995), con cuatro casos reportados: en El Haouaria (Younés, 1987), en Areg el Ghazouani y en Korba, al sur de Cap Bon y ubicada sobre una superficie rocosa en una colina cercana a la ciudad (Fantar, 2002).

El suelo de los estrechos sótanos y de las espaciosas estancias está compuesto por roca, arena o tierra batida. En algunos casos, pavimentado con losas de toba. En Byrsa en la tumba nº 232 de Dermech también se ha descubierto el suelo de estuco, al igual que el resto del hipogeo. En el caso de Puig des Molins se han documentado pavimentos alrededor de la boca del pozo (Fig. 160) formados por un mortero de cal, arena, gravas y pequeñas piedras con un grosor en torno a los 10 cm, sobre el cual se realiza una lechada de mortero de cal y arena. Algunos presentaban distintas capas que se superponían y que podrían estar relacionadas con distintas reparaciones realizadas a lo largo del tiempo, sobre todo si interpretamos estos pavimentos como cierres de las cámaras. Si los hipogeos se volvían a abrir para introducir nuevos cadáveres habría que romper el pavimento que los sellaba, de ahí estas posibles superposiciones y las roturas de éstos en torno a las bocas de las cámaras. (Mezquida *et alii*, 2007: 32; Fernández y Mezquida, 2012). Además, en los últimos hipogeos excavados ha aparecido en el interior de las cámaras gran cantidad de restos de enlucido.



Fig. 160. Detalle de los pavimentos que cubrían los hipogeos de Puig des Molins (Fernández y Mezquida, 2012). (Fuente: M.A.E.F.).

La construcción de cimentaciones, la vemos realizada mediante la excavación de una trinchera, con paredes verticales o excavada en talud, que marcara la ubicación de los muros perimetrales de la construcción. Esta trinchera se rellenaría de cantos rodados, muchos de ellos, como se ha visto en el caso de los hipogeos de Trayamar, retocados en sus aristas para obtener un mejor encaje (Prados Martínez, 2007). De la misma manera, parece que también se pensó en la evacuación de aguas de las sepulturas como se ha defendido para la necrópolis de Mtarfa (Malta) cuyas sepulturas tallados en la piedra y selladas con piedras, presentaban canales para drenar el agua de lluvia para mantener secas las tumbas (Zammit, 2000) o en la necrópolis de Qallilija (Malta) donde los ejes de las tumbas normalmente se excavan en zonas de pendiente, de modo que cuando el agua de lluvia se filtra en el eje se recogiera en una sola zona donde no alcanzará la entrada de la cámara (Zammit, 1931: 109; Said, 1994: 95) y si el agua lograra filtrarse en el cámara, se recogería en una zanja excavada en la roca que, normalmente, se excavaba justo más allá de la entrada o paralelo al eje mayor de la cámara; probablemente su propósito era no dejar que el agua llegara a los cuerpos (Fig. 161). En este caso, muchas tumbas fueron de una sola cámara, pero cuando la geomorfología lo permitía, las tumbas tenían una segunda o incluso una tercera cámara.

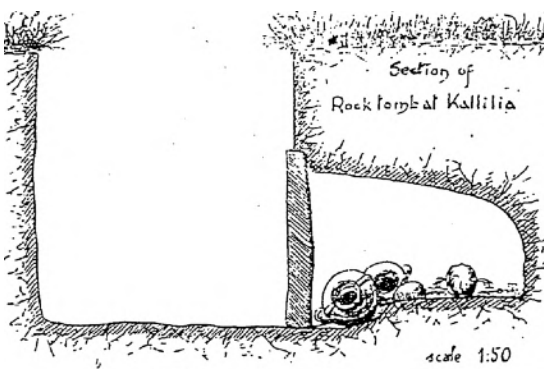


Fig. 161. sección de la tumba 2 de Qallilija. La trinchera está excavada justo detrás de la entrada de la cámara. El material funerario fue depositado en la trinchera, mientras que los cuerpos enterrados fueron colocados en una plataforma elevada. (Said, 1994: 96).

Esta preocupación por el cuidado de las cámaras y evitar inundaciones también se ha atestiguado para Tal Horr (Swann, 1886) o en Mosta (ambas en Malta), donde aparecen el uso de pequeñas fosas o trincheras en el suelo a modo de colector de las aguas filtradas por el pozo, para impedir que entren en la cámara (Vidal González, 1996: 24).

Las cubiertas documentadas en la zona de la costa fenicia nos muestran que no había un único patrón en cuanto a la forma de cerrar los espacios subterráneos, sino una variedad de formas arquitectónicas de cubiertas, símbolo de la complejidad de influencias arquitectónicas, artísticas y culturales en esta amplia zona. Siguiendo una regla general, las techumbres de estas cámaras generalmente se pueden agrupar en un tejado a dos aguas en algunos casos, como en Trayamar (Málaga), posiblemente de madera, mientras que en otros casos nos encontramos con techumbres abovedadas evitando los ángulos rectos de arranque para no provocar un colapso. También las encontramos planas e incluso las encontramos con cornisas molduradas adoptadas para una cámara cuadrada (Fig. 162). En algunos casos cartagineses, las techumbres de madera también quedan atestiguadas gracias a las ranuras horizontales todavía visibles en algunas tumbas, situadas justo debajo del techo de piedra (Bénichou-Safar, 1982: 162).

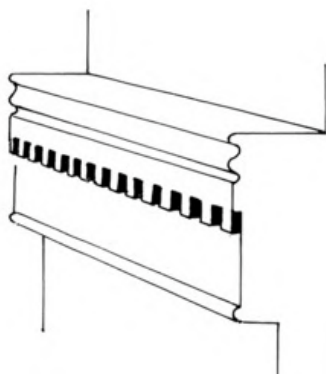


Fig. 162. Moldura de acceso a una cámara sepulcral de Cartago (Benichou-Safar, 1982: 114).

La cubierta de bóveda de cañón, es una técnica de construcción que podemos encontrar, de forma excepcional. Era poco conocida y utilizada por las culturas protohistóricas mediterráneas¹³⁰, siendo uno de las soluciones de cubierta, más recientes de las arquitecturas hipogeas protohistóricas, utilizada sólo de forma ocasional para cubrir espacios de tamaño reducido y poca anchura (Díes Cusí, 1995: 411). Podemos señalarla, en cambio, como la solución comúnmente más empleada en las sepulturas maltesas donde los constructores preferían emplear un techo abovedado, bien desde el arranque junto a la puerta hasta hacerlo coincidir con el suelo (Zammit, 1928) o bien

¹³⁰ Aunque su influencia parece rastrearse desde Egipto.

solamente en las esquinas (Zammit, 1957) para evitar el posible colapso del techo provocado por la separación entre las paredes, así como por el peso superior.

En cuanto a los casos documentados con techumbre de madera, se ha detectado la utilización de cedro o ciprés (Gauckler, 1915; Picard, 1956: 34) como revestimiento que asegura la consolidación de la tumba y destinado a enriquecer el techo real de bloque de caliza. El abastecimiento de este tipo de madera los cartagineses podían obtenerlo de los bosques cercanos de Kroumirie, en el noroeste de Túnez, pero también en otras zonas de África. A juzgar por las pocas piezas de carpintería cartaginesas que nos han llegado, las vigas tuvieron que ser cuidadosamente lijadas en sus bordes para posteriormente establecer esos extremos de los tablones en un surco excavado inmediatamente debajo del techo por toda la habitación. El techo de madera también aparece sobre una cornisa, también de madera o de estuco, sobre la que se apoyaba. Este marco de madera tenía la función principal de estabilizar la tumba de cámara bajo la presión de los materiales detrás de ella. Tales cornisas se han encontrado en al menos dos tumbas construidas en Cartago, uno descubierto por P. Gauckler en Dermech, el otro corresponde a una tumba no identificada descubierta por R.P. Delattre, en Douimès documentada por P. Cintas (1952) señalándose además una línea de pauta que determinará la posición de la cornisa.

Las paredes, como ya vimos para Jbel-Mlezza pero también en otros casos como en la necrópolis de Monte Luna o la tumba dell'Ureo en Cerdeña (Fig. 163), pueden presentar decoraciones parietales pero también, decoraciones esculpidas, como es el caso de la tumba nº 5 de Monte Sirai donde encontramos grabado un signo de la diosa Tanit en un pilar central, signo de Tanit que también se encuentra en las necrópolis de Cap Bon de Túnez y que, para Ramos Sainz (1990: 130), la figura de Tanit sería aquella encargada de asegurar que el tránsito del difunto al más allá se realizara sin problemas siendo a la par, símbolo de la madre naturaleza, de la vida y la fertilidad (Garbini, 1993; Scherm *et alii*, 1996; Husain, 1997; Poveda Navarro, 1999; Wilkinson, 2003; Marlasca, 2004: 119-132; López Grande y Trello Espada, 2004: 337-352).

Y es por consiguiente que, merece una especial atención el papel de la decoración pictórica que presentan algunos hipogeos donde se pueden apreciar algunas representaciones animales, así como una manifiesta importancia del uso del ocre rojo con la vinculación que a este color se le ha otorgado en muchas culturas como análogo de la sangre y con ello, un elemento de vida, fertilidad y nacimiento (Ruiz Cabrero, 2004: 115). Utilización del ocre rojo en contextos funerarios como alusión a la sangre (Blázquez, 1983: 166-167; Martín Ruiz, 2004: 212), sangre presente en la

menstruación de las mujeres así como en el nacimiento de una nueva vida y que por tanto, entroncaría con el renacer en un nuevo mundo.

Otras cámaras como las documentadas en Cartago hacia el siglo VII a.C. y el VI a.C. presentan paredes construidas con estucado blanco aplicado directamente sobre las paredes enlosadas (Tejera Gaspar, 1979) aunque también se atestiguan otros colores como el negro, el azul y el amarillo, aunque aparecen con menos frecuencia.

En otras zonas, como en la necrópolis de Cagliari, la técnica utilizada es la pintura colocada directamente en la roca, que también indica lazos africanos, con la única excepción de la tumba “Dell Ureo” o la tumba del “Sid” (Fig. 164) en el que el color se da en una capa de yeso (Costa, 1994: 33). La técnica utilizada en la mayoría de las pinturas funerarias sardas, como en el caso de Sulcis, es la del color aplicado directamente sobre la roca, sin haber realizado preparaciones particulares, con la consecuencia de que el pigmento presente todas las irregularidades de la roca sufriendo una degradación con el tiempo. No es raro encontrar a lo largo del perímetro de las tumbas un polvo del mismo color que las decoraciones que muestran claramente el desmoronamiento de las superficies de las paredes (Bernardini, 2007).

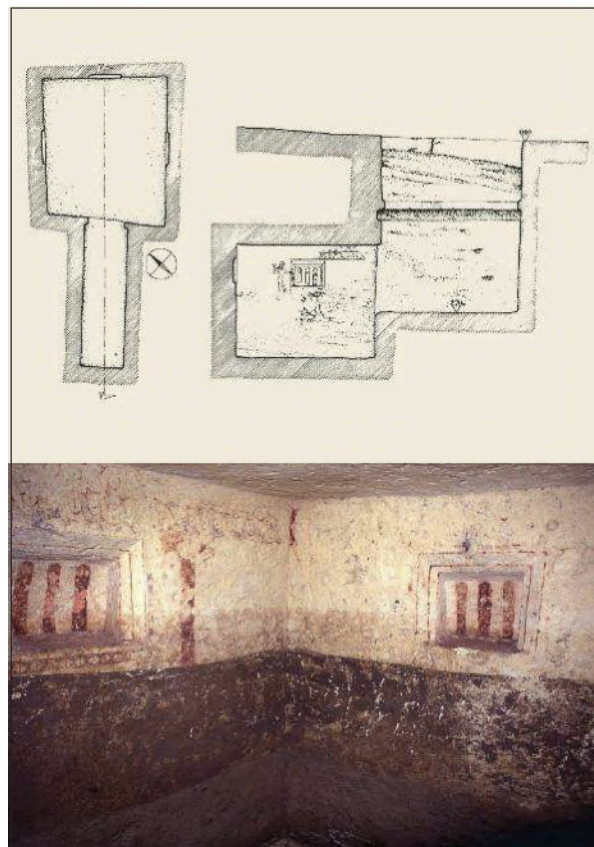


Fig. 163. Tumba del Sid Tuvixeddu (Guirguis, 2017: 297).

Como hemos visto con anterioridad, las pinturas de las tumbas generalmente es de un solo color y están caracterizadas, principalmente, por el llamado rojo funerario, aunque también se han hallado otros colores pero no tenemos muchos datos sobre las características minerales de esta pintura ni sobre las herramientas utilizadas. Para la necrópolis de Monte Luna se ha querido ver la presencia de la técnica de cuerda (Amadasi-Brancoli, 1965: 101) y en la pintura de Jbel-Mlezza se ha detectado óxido de hierro y manganeso (Prados Martínez, 2006: 25). De otro lado, Benichou-Safar (1982: 160-161) nos habla de la composición del estuco blanco de revestimiento que correspondería a una mezcla de carbonato de cal¹³¹, sulfato de cal, óxido de hierro y sílice con un grosor aproximado de 2 mm a 1 mm y señala, además, que las bóvedas mejor acabadas ofrecen paredes sorprendentemente blancas con un estuco de grano muy fino, cuya composición puede llevar una carga de polvo de mármol (Picard, 1952: 121) en una capa que va de unos pocos milímetros hasta alrededor de un centímetro y su ruptura presenta un sonido metálico. También se analizó un estucado procedente de Douïmès concluyéndose unos datos de 92,02% carbonato de cal, 5,70% sulfato de cal, 0,88 % óxido de hierro y 1,40% de sílice consiguiéndose una pasta grasa de cal con pocas impurezas (Benichou-Safar, 1982: 161). Prados Martínez (2007) nos habla de la utilización de un producto restante de la combustión de las conchas de *murex* que constaba de finura y gran calidad y permitía la fabricación de unos estucos muy finos con una gran capacidad adherente. Igualmente sabemos que en la antigüedad¹³², la elaboración de revestimientos se basaba en el principio de la dilución de yeso en una solución de goma disponiéndose para ello de la caliza necesaria. El estuco era empleado fundamentalmente como soporte decorativo en tonalidades blancas, que puede virar al gris o al amarillo (Fig. 164 y 165), para permitir una posterior decoración pictórica de los mismos. Estos estucos pudieron ser modelados de dos maneras: a mano, lo que daba como resultado elementos bastante más groseros e imperfectos, o mediante la utilización de espátulas de madera o metal de diferentes tamaños y formas.

¹³¹ La cal fue empleada en arquitectura ya en Fenicia, Grecia y Malta desde el siglo VI a.C. (Giuliani, 1998: 160).

¹³² Esta técnica, surgida al parecer en Palestina, se fue generalizando por Canaán y Siria, y se extendió de oeste a este, hacia Mesopotamia, Anatolia y Persia mientras que su utilización como elemento a modo de mortero va a ser tardía, especialmente desde el siglo IV a.C. (Díes Cusí, 1995).

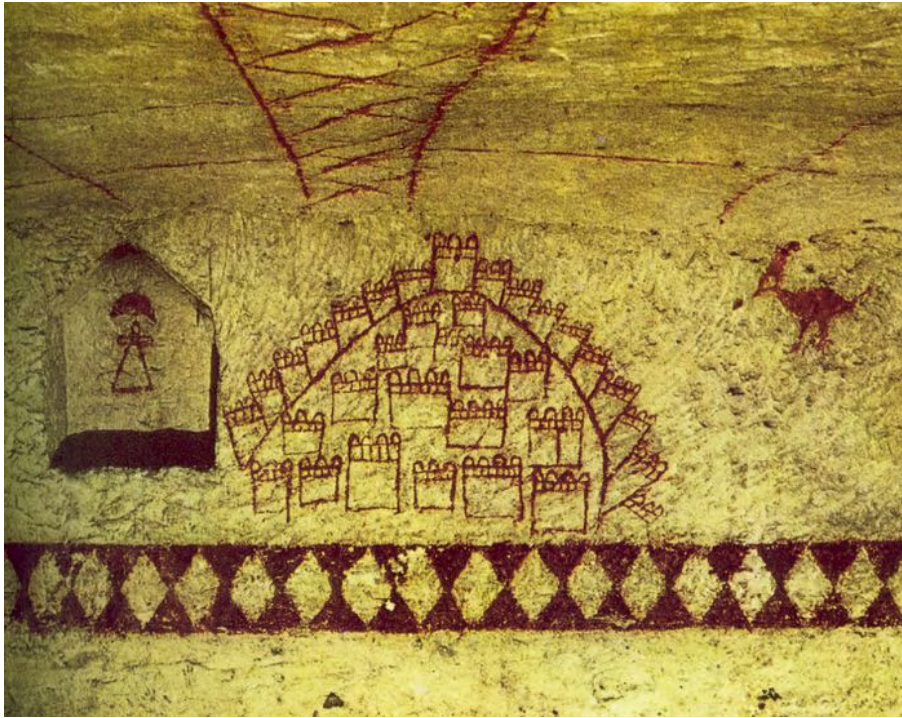


Fig. 164. Pared pintada de un hipogeo púnico de Jbel Mlezza datado en IV-III sec. a.C. (Moscati, 1972: 449).



Fig. 165. Pintura parietal en ocre rojo del signo de Tanit. (Fantar, 2002).

En relación a la iconografía para el caso de las pinturas murarias (Fantar, 1988; 2002) es común encontrar decoraciones de tipo geométrico, elementos vegetales como la palma, también presente en algunas representaciones de estelas, y símbolo que se asocia a los contextos funerarios prácticamente hasta nuestros días como referencia al triunfo sobre la muerte. Los motivos y colores de la decoración de las cámaras sepulcrales de Cap Bon y de las necrópolis sardas son bastante similares con líneas rojas que enmarcan los nichos o rodean las paredes; o bandas con motivos arquitectónicos como rombos o triángulos. También es recurrente entre las representaciones

murarias el signo de Tanit o los llamados monumentos turriformes, elementos que también tendrían una profusa difusión representativa en las estelas (Bisi, 1967; Bartoloni, 1996; Prados Martínez, 2007) que ofrecen un extensísimo catálogo iconográfico (Hours-Miedan, 1950) pero que, no en pocas ocasiones, es la propia arquitectura (Fig. 166) la que presenta el principal motivo iconográfico (Prados Martínez, 2007: 180). De otro lado, tenemos ejemplos, de decoración de barcos en una tumba de Hal Mula o en la propia Cartago (Benichou, 1982: 82) así como de motivos astrales (disco y media luna), motivos profilácticos (la mano), representaciones antropomórficas, etc. (Fig. 167). En Hermaea (Fantar, 2014), los muros de la cámara funeraria llevan una ornamentación pintada en una red trazada horizontalmente con la reproducción de una estructura construida y un motivo apotropaico. Para realizar estas representaciones, el artesano pintor había utilizado ocre ferruginoso: un hidróxido de hierro natural obtenido de la hematita y que sería aplicado sobre la arenisca. En el eje del muro, frente a la entrada de la cámara funeraria, un motivo que representa dos círculos concéntricos engastados con un rosetón de seis pétalos dispuestos en estrella como también, las caras principales de dos mausoleos de doble puerta en cuya elaboración se combinan los procesos de pintura y talla con aberturas que han sido ligeramente ahuecadas en el espesor del muro, sugiriendo así una puerta abierta y otra entreabierta que parece cerrarse. Además de su valor simbólico, el fresco de Hermaea, fechado sobre el siglo III a.C., contiene información sobre la arquitectura funeraria, en este caso los mausoleos. Se trata de la reproducción, a escala reducida, de una estructura construida: la estilización esquemática de un monumento turriforme que se asemeja a los mausoleos de tipo núnido-púnico. Por su tipología y su disposición, el sepulcro de Hermaea no es ajeno a las otras tumbas púnicas de Cap Bon. Este caso también se observó en la tumba VIII de Jbel Melezza, en Kerkouane y en la tumba IV de la necrópolis de Ksar Essaad, en Korba. Este es un tema que tiene en cuenta las especificidades locales. En cualquier caso, los libio-fenicios de Cap Bon parecen haber tenido pasión por la imagen del mausoleo.

Interesantes son los ejemplos de representaciones parietales humanas en las sepulturas, concretamente existen dos ejemplos en Cap Bon. El primero en la necrópolis de Sidi Salem y el segundo, en la necrópolis de El Mansourah, en Kelibia. En la tumba 85 de Sidi Salem nos encontramos con un personaje que lleva un tocado con unas especies de plumas o bandas adheridas por una cinta pintada de rojo, escena que ha sido interpretada como una danza fúnebre (Fantar, 2002: 121). En Cagliari, en la necrópolis de Tuvixeddu, también se ha identificado la imagen pintada de lo que parece ser un guerrero con casco y blandiendo una lanza donde vemos la utilización del color rojo y el azul, muy raro en las tumbas (Barreca, 1983). En cualquier caso,

merece la pena destacar el gran parecido de la representación de ambos personajes ¿quizás cómo guardianes protectores del alma del difunto? Para Barreca (1983) este personaje guardaría relación directa con el dios Sid como deidad armada que libera al hombre del mal en la vida terrenal y en el más allá (Canepa, 1983: 132) pero también podría interpretarse como la simbolización de la victoria sobre la muerte (Younès, 1987: 25-26). No obstante, en Cagliari también se han documentado restos de rojo cinabrio en la zona del arquitrabe de entrada (Elena, 1868).

Se ha señalado además como el elemento de la pintura en los hipogeos podría responder a un componente libio, no sólo por el número de mausoleos libios que han conservado una decoración sino también, por un repertorio mucho más numeroso desconocidos para los registros de la civilización fenicio-púnica (Younès, 1987: 23-24; Fantar, 1988: 39-40). Tal es el caso que se podría defender para las necrópolis de la región de Cap Bon donde el elemento libio constituye un sustrato fundamental (Fantar, 1988).

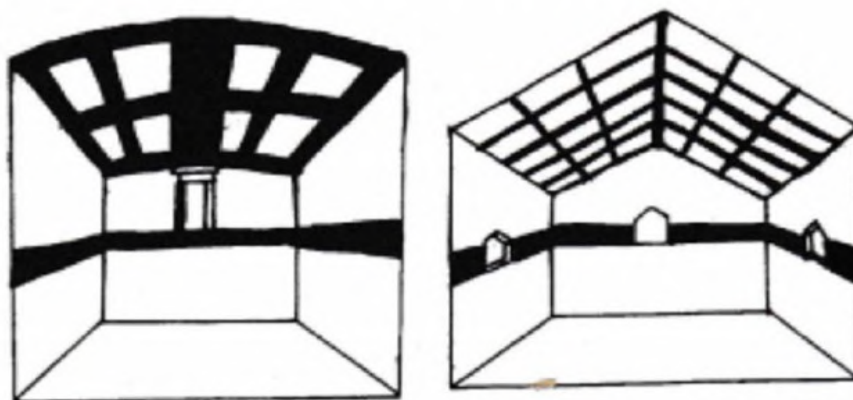


Fig. 166. Tipología de techos (Fantar, 2002: 225).



Fig. 167. Decoración del hipogeo dell'Ureo en Cerdeña (Canepa, 1983: 134).

Pero también, es importante destacar la decoración escultórica, especialmente el tallado de la piedra con el relieve en primer lugar, muy desarrollado en Cartago (Parrot *et alii*, 1975: 161-169) y la incisión en segundo. Estas técnicas se documentan nuevamente como elementos decorativos en algunas, aunque escasas, cámaras funerarias tales como la necrópolis de Monte Sirai con una grabado en piedra de Tanit, también esculpido en la cámara número 6 de Kerkourne (Fantar, 2002: 226) o de carácter más inusual, el pilar esculpido con una figura humana de estilo egipcizante en la tumba 7 de la necrópolis de Sulcis del siglo V a.C. (Bernardini, 2010) (Fig. 168) aunque no se trata de un caso único, ya que también podríamos citar el pilar documentado para la tumba nº 8 de la necrópolis de Monte Sirai (Monte Sirai III, 1966), el hipogeo nº 29 de Tac-Cghaki (Matazzi, 1996) o en una estela de la necrópolis de Villaricos (Jiménez Flores, 2000), también de estilo egipcizante. A muchas de estas esculturas se les ha considerado un carácter antropopáico de genio protector (Ramos Sainz, 1990: 259-260; Bernardini, 2010). Así, se explica su presencia habitual frente a la puerta de acceso a la cámara, o en la pared más próxima a ella (Vidal González, 1996: 32).

Menos estudiadas han sido los elementos decorativos de las tumbas maltesas de las que sólo podemos citar el análisis de Culican (1975), aunque con descripciones breves y que recogen, por ejemplo, una cabeza de toro esculpida en la parte superior de un nicho, en una tumba de Tac-cgahki, junto a Rabat (MAR, 1907: 2), una cabeza humana, en uno de los lados de una tumba de Kallilia (MAR, 1917: 13), una figura humana de medio cuerpo esculpida en el fondo de una tumba de Ta' Vnezja (MAR, 1936: 10-11) o una figura humana en relieve en la pared de una tumba de Tac-caghki acompañada de una roseta pintada en rojo en el techo (MAR, 1909: 5-6).



Fig. 168. Columna antropomorfa Tomba dell'Ureo (Bernardini, 2010).

Las puertas pueden presentarse adinteladas construida con sillares incluso de grandes proporciones, trabajados con barro, con paredes enlucidas o estucadas de rojo. En muchos casos, las tumbas solían presentar una señal exterior con estelas de piedras (Kerron, 1975: 283-284), talladas o no, conocidas como *massebat* (Prados Martínez, 2007: 155) que podemos encontrar en lugares como Tharros (Patroni, 1904) o Monte Sirai (Bartoloni, 2009), ambas en Cerdeña, así como en otras muchas necrópolis. También es interesante el testimonio de Zammit (1931: 102) para algunas tumbas de Rabat que presentaban una señalización en la entrada con una pequeña pirámide de mortero que serviría para marcar la presencia de la tumba evitando que fuera afectada por otra construcción sepulcral.

De hecho, según noticias de un operario en la sepultura nº 1 de Trayamar, podría haber existido un monumento funerario tipo turriforme (Schubart y Niemeyer, 1976: 105) (Fig. 169), a lo que habría que añadir, por ejemplo, las estructuras piramidales de la necrópolis de Amrit en Siria (Saliby, 1989) donde se registraron grandes mausoleos, fechados entre el período persa y el período helenístico con estructuras monumentales de piedra con varios pisos de altura y coronadas por una cúpula¹³³ o un obelisco (Bondi, 2001: 321).

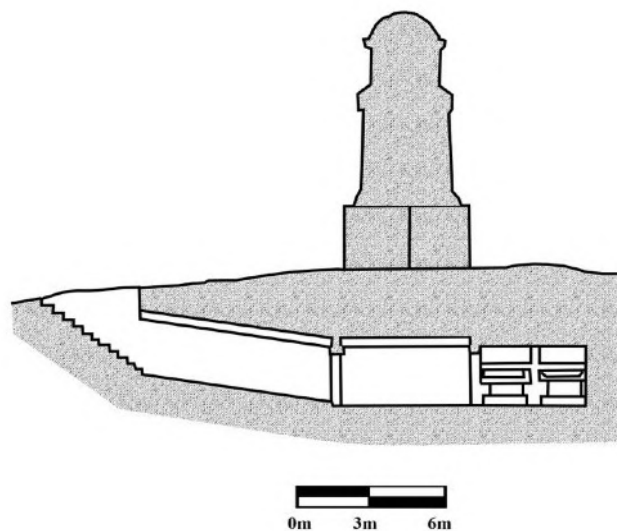


Fig. 169. Un monumento como este de Amrit, en el Líbano, sería lo que podría haber existido sobre el hipogeo nº1 de Trayamar. Redibujado a partir de la planta presentada por Ramos Sainz (1986: 217).

¹³³ En Thapsus (Gauckler, 1915: 370-12.11), se han reconocido dos cipos en forma alargada y rematados por un piramidión cuya función se ha explicado como elementos para marcar el orificio del pozo.

De la misma manera, también se ha documentado la utilización de estructuras tumulares¹³⁴ realizadas mediante acumulación de piedras de mediano y pequeño tamaño o, en algunos casos, con adobes. Esto parece estar documentado en la cámara nº 2 de Trayamar (Fig. 170) (Schubart y Niemeyer, 1976: 128-130). Todas estas señalizaciones harían visibles los enterramientos y podrían tener un carácter protector así como convertirse en un elemento disuasorio de expolios además de servir de recordatorio de las personas allí enterradas (Kerron, 1975: 283-284), pero precisamente esa visibilidad exterior también provocaba que muchas de estas tumbas fueran saqueadas ya incluso desde la Antigüedad (Prados Martínez, 2007: 158).

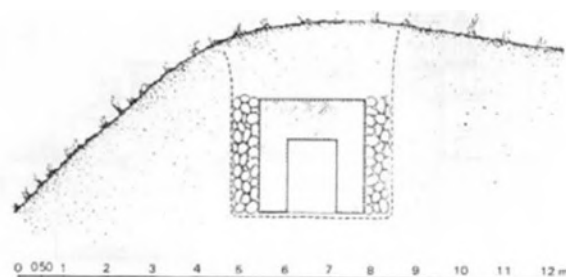


Fig. 170. Croquis túmulo de Trayamar (Schubart y Niemeyer, 1976: 402).



Fig. 171. Entrada a una sepultura de la necrópolis de Trayamar (Schubart y Niemeyer, 1976: 296).

¹³⁴ E. Díes Cusí (1995: 414) considera que la señalización del sepulcro forma parte de los elementos o elementos exteriores que cumplen la función de señalización y, en ocasiones, de un lugar de culto o sistema de acceso.

El sepulcro de pozo de Sidi-El-Hani responde a una construcción de tipo púnico pero parece haber sido cubierto por un túmulo con una multitud de huesos encontrados en el interior así como en el pozo y encima de la tumba (una treintena de cráneos). Según H. Ben Younès (1981: 148), el sepulcro estaría fechado a principios del siglo I a.C. pero luego fue reutilizado varias veces hasta finales de este siglo. También se han encontrado monumentos de tipo túmulos en la llanura de Gharb y en la llanura de Lixus, en el siglo IV a.C. Sidi Slimane.

Las tumbas fenicias hipogeas se construyeron predominantemente en una orientación este-oeste (aunque no se puede entender como una regla fija ni exclusiva), y pueden albergar inhumaciones y cremaciones únicas o múltiples (Fig. 171). Para el caso de las incineraciones, hay que recordar que, si no se hacían en el mismo lugar de reposo, se harían en una pira, que podría ser común o particular, tras lo cual se recogían los huesos que quedaban junto a las cenizas y se depositaban en el interior de una urna cineraria, como tenemos por ejemplo en Trayamar, Málaga (Schubart y Niemeyer, 1976: 103-250), en el grupo D de Villaricos, Almería (Astruc, 1951) o en Puente de Noy, Almuñécar (Molina Fajardo y Huertas Jiménez, 1985) y en Monte Sirai, Cerdeña (Bartoloni, 2009). En Cartago, solo se han realizado pocas cremaciones documentada en las necrópolis, a diferencia de la numerosos ejemplos de inhumaciones.

Por otra parte, en relación a las inhumaciones de hipogeos, es posible encontrar algunos casos en los que, por falta de espacio, aprovecharían incluso los huecos de las escaleras para situar enterramientos (Prados Martínez, 2007: 39) dándose además en algunos casos como en Cerdeña especialmente Tharros aunque también en Monte Sirai; en Túnez en Kerkouane; o en la península ibérica en Puig de Molins (Ibiza) o Isla de las Palomas (Cádiz) la superposición, en algunos casos masiva como en Isla de las Palomas (Prados Martínez *et alii*, 2010: 251- 278), de hipogeos que derivan muchas veces en la destrucción total o parcial de otros previos o incluso de que acaben cayendo por la presión (Prados Martínez *et alii*, 2009: 455).

En cualquier caso, está claro que la construcción de estas cámaras nos permite denotar el interés y el esfuerzo manifestado por estas poblaciones en un fenómeno que va más allá de la mera respuesta funcional. Cementerios bien planificados, uniformidad de ubicación geológica o la orientación de las tumbas en cada cementerio indican la presencia de un trabajo técnico cuya ejecución fue previamente estudiada, tanto diversos aspectos del terreno antes de cavar las tumbas como determinar la mejor protección posible para los cuerpos enterrados. Las observaciones anteriores revelan que la geología no sólo afectó la ubicación, la altitud y la orientación de las tumbas, también lo hizo a la forma, medidas o profundidad entre otras características físicas de la sepultura.

3.1 La importancia de la sepultura como morada para la eternidad

Como hemos visto, los arreglos interiores y exteriores de las tumbas son numerosos. Intentaremos también presentar lo que sucede a la sepultura después de su cierre para conocer si se

vuelve a la sepultura para el culto. En todos los casos, la creación de un entierro supone una inversión de tiempo y dinero por parte del difunto o de la familia/grupo del que forma parte. La construcción de la tumba o receptáculo que acogerá los restos del difunto es uno de los gestos más destacados dentro del ritual funerario. Los fenicios y los púnicos sentían un gran respeto por los enterramientos (Bottéro, 1987: 87) y cuidaban que sus restos no fueran desplazados del lugar de sepultura original. Este cuidado y respeto en la elección de la sepultura nuevamente lo vemos en la Deploración de Anat y 'entierro' de Baal.

<<También Anat recorrió y rastreó

todo monte hasta las entrañas de la tierra,

toda altura hasta el seno de los campos. Llegó a la 'delicia' de la tierra de 'Peste',

a la 'hermosura' de los campos de 'Playa-Mortandad'>>

<< Esparció ceniza de aflicción sobre su cabeza,

polvo de humillación sobre su cráneo,

por vestido se cubrió con una túnica ritual.>>

(...)

<<Escuchó la Luminaria de los dioses, Shapash,

alzó a Baal, e! Todopoderoso,

a hombros de Anat, sí, le puso.

Lo subió ella a las cumbres de Safón,

le lloró y le sepultó,

le puso en la caverna de los dioses de la 'tierra'>>

(KAI 069)

Esa identificación de la tumba como morada o residencia eterna (CIS, I, 124) también está atestiguada en una inscripción en Malta del s. IV-III a.C. (Guzzo Amadasi, 1967: 17-18) pero también en Kition, Chipre, donde se recoge a la tumba como “lugar de mi reposo para la eternidad”

(KAI 35) (Vidal González, 1996: 30; Ribichini, 1988: 158) que merecía de un gran respeto como así deja claro las numerosas advertencias a los saqueadores (KAI 13) o las alusiones a las protecciones mágico-religiosas (Benichou, 1982: 287). En palabras de G. Camps (1961: 568), el temor del cadáver se denota también en el alejamiento de las necrópolis y se añade a una voluntad de glorificación de los muertos como una protección al servicio de la sociedad.

En este sentido, curioso analizar los detalles de algunos de esos genios protectores de la tumba y a la relación con algunos aspectos de la ideología egipcia, concretamente, con los dioses de la vida y fertilidad como la diosas Isis pero también de Bes como patrono de los partos al mismo tiempo que guardián en el más allá cuya representación iconográfica se presenta grotesca con la lengua fuera mismos rasgos que también encontramos en las representaciones de la Gorgona como máscara Gorgoneión (Fig. 172) con la lengua colgando entre largos dientes, tema frecuente en muchos amuletos (Parrot *et alii*, 1975:) (Fig. 173). Rasgos caricaturados que vemos documentada en la pintura parietal de la Tomba dell'Ureo en Tuvixeddu o en la tumba etrusca llamada tumba del Gorgoneion en Tarquinia. Gorgona que algunos investigadores han relacionado con el más allá (Aguirre Castro, 1998) y con atribuciones apotropaicas como máscaras rituales (Harrison, 1988; Martín-Cano Abreu, 2005). Concretamente se ha apuntado al carácter dual que representa la Gorgona del órgano femenino y masculino que se ha relacionado con la incidencia que estas máscaras jugarían en rituales de masturbación como reclamo de lluvia (Martín-Cano Abreu, 2005). Siguiendo esta tesis de dualidad de ambos órganos y relacionándose con su presencia funeraria la Gorgona también podría representar un papel importante como la unión de ambos géneros de cara a un nuevo nacimiento, en este caso, de un nuevo nacimiento en el más allá asimilándose también con el concepto de victoria sobre la muerte.



Fig. 172. Gorgoneion de la Tomba dell' Ureo. (Fuente: elaboración propia).



Fig. 173. Medallones Gorgoneion. A la izquierda medallón de oro griego del siglo V a.C. (Fuente: Metropolitan Museum of Art Label). A la derecha medallón de oro de Sidón del siglo V-IV a.C. (Parrot *et alii*, 1975: 108).

Ideas que se ven reforzadas además con las características morfológicas y arquitectónicas de los hipogeos que, en muchos casos, recuerdan y comparten características con lugares domésticos de habitat (Fantar, 1993: 358; Vidal González, 1996: 30). Asimilación de algunas cámaras funerarias a modo de estructuras de vivienda como ya se ha teorizado con anterioridad para otros contextos tales como las denominadas *Domus de Janas* sardas (Derudas, 2004; Spanedda, 2009) o las tumbas etruscas (Blázquez, 1957: 49-74). Concretamente, para las tumbas de cámara fenopúnicas no solo podríamos plantearnos esta asimilación desde una perspectiva puramente arquitectónica sino también desde el punto de vista decorativo de la cámara que puede venir registrado desde diferentes técnicas como la pintura, la escultura o la incisión. Cabe reseñar, aunque son escasas si tenemos en cuenta la cantidad de cámaras hipogeas documentadas a lo largo de todo el Mediterráneo y parte del Atlántico, algunas decoraciones pictóricas acontecidas en las paredes de algunas cámaras púnicas y que nuevamente, podrían reincidir en esa idea de la tumba como morada del difunto. La más representativa de las pinturas registradas es sin duda la de la cámara de Jbel Mlezza aunque no la única, a pesar de que si parecen ser más frecuentes para las tumbas del área cartaginesa próximas a zonas de influencia libia, concretamente en Cap Bon (Fantar, 1988), lo que ha hecho pensar en una posible asimilación cultural a pesar de que los motivos presentados son de tradición oriental (Fantar, 1993: 212; Prados Martínez, 2007: 185).



Fig. 174. Máscara de tipo grotesco de la necrópolis de Bu Mniyel. (Fuente: Museo del Bardo, Túnez).



Fig. 175. A la izquierda decoración de la máscara de Bu Mniyel (Fuente: Museo del Bardo Túnez). A la derecha decoración de un hipogeo de Jbel Mzella (Moscati, 1972: 449).

No obstante, estos signos grotescos también se pueden documentar en algunos casos de máscaras de barro cocidas que, en ocasiones, aparecen en el interior de las sepulturas o *tophets* (Parrot *et alii*, 1975) a las que se les ha atribuido también un carácter antropopáico (Orsingher, 2014) (Fig. 174 y 175). Concretamente, algunas de estas máscaras han sido explicadas en la historiografía como elementos que irían colgados en el interior de la sepultura a modo de protección de los difuntos (Parrot *et alii*, 1975: 174) pero también, se ha identificado como máscaras que, al estilo egipcio, irían colocadas en el propio rostro de los difuntos (Ciasca, 1988). En relación a este tema y en las representaciones de estelas funerarias tardías, se ha documentado la representación gráfica del posible difunto (Parrot *et alii*, 1975: 166; Ferron, 1975: 262; Almagro Gorbea Y Torres

Ortiz, 2010: 355) se hace desde una posición frontal donde no se muestran portando ninguna máscara. Paralelamente algunos autores también han visto en esos gestos grotescos signos de duelo y dolor ante la pérdida (Fariselli, 2011; Escacena Carrasco y Gómez Peña, 2008) reseñándose con ello a su vez el papel que los vivos tendrían en los rituales funerarios manifestado en las propias prácticas pero también, en los elementos materiales que intervienen en estos contextos. Una incidencia social que no solo se limitarían al propio momento de depositar el cadáver, sino al continuado de acciones anteriores y posteriores a ello (Delgado Hervás Y Ferrer Martín, 2012: 127) y que para algunos investigadores como Ana Delgado Hervás y Meritxell Ferrer Martín (2012) estarían estrechamente vinculados al ámbito familiar, algo que no era raro en el mundo antiguo como así se ha atestiguado para los rituales griegos (Tomás García, 2014: 98). Por otra parte, el tamaño de escala real que algunas de estas máscaras presentan también se ha explicado desde postulados de determinadas acciones rituales que podrían ser oficiados por ciertos sacerdotes. Concretamente se ha aludido al oficio de posibles ritos con carácter de resurrección (Prados Martínez *et alii*, 2010 : 255) cabiendo la posibilidad de que estas máscaras fueran utilizadas como elementos de caracterización a modo de absorción de ciertos poderes mágicos o divinos que ayudaran en el oficio (Blázquez y García-Gelabert, 2000: 554-555). Por otra parte, cabe la posibilidad de que este sacerdocio a Astarté también fuera ejercido por la figura femenina como así se atestigua de numerosas inscripciones (Jiménez Flores, 2002), especialmente ligado a la sexualidad y fertilidad por lo que podríamos pensar que quizás, existiera una relación con respecto a los rituales anteriormente señalados para la Gorgona. No obstante, en la iconografía de las estelas el carácter sacerdotal ha sido identificado en su mayor parte, con el género masculino, incluso cuando la iconografía de Tanit está presente (Benichau-Safar, 2007) como sucede en la estela del Sacerdote y el niño donde también está representada iconografía asociada al culto a Tanit como son las rosetas o el creciente lunar (Kukahn, 1962).

También merece la pena detallar la decoración de la llamada Tumba de “Sid” con una dotación del s. IV-III a.C.: *"Un friso con una serie de anillos ocre rojos entrelazados, con rastros relleno en azul claro. El friso está sostenido por pilares rojo ocre a su vez rematado con capiteles de voluta ... dentro de cada nicho, que está enmarcado por un patrón con líneas rojas y azules y pastillas ... está presente una tríada betilica en rojo ocre. En la pared derecha de la habitación, a la izquierda del nicho, es la representación lineal en rojo ocre de una figura masculina barbudo y desnudo con rastros de una tela ondeando alrededor de los riñones. La figura se representa con la cabeza y las piernas de perfil, mientras que el busto está al frente"* (Canepa, 1983: 131-132).

La representación pintada en el interior de los sepulcros ha sido relacionada pues con los cultos funerarios del difunto (Fantar y Longerstay, 1985: 217). La realización de éstas decoraciones igualaba el aspecto externo de las viviendas y al tiempo, les dotaba de una apariencia de cierta categoría, por encima de la riqueza o no de los materiales de construcción empleados (Prados Martínez, 2007) (Fig. 176). Los lechos funerarios con almohadas esculpidas o colchones adornados con pinturas rojas que recorren los bordes (Younès, 1985: 28) se identifican en Mahdia, arquitectura que recuerda a la arquitectura funeraria etrusca.

No obstante, hay otros testimonios que no nos aportan una evidencia suficiente para una definición más específica y que no permite una mayor precisión debido al estado degradado de la decoración pero que básicamente, se refieren a la puerta de entrada donde podrían configurarse como frontones pintados sobre las puertas (Taramelli, 1912). De otra parte y en relación a las puertas, en Cagliari (Stiglitz, 1999) se ha documentado en al menos un caso, una puerta falsa. Su valor simbólico es conocido en todas las culturas siendo elementos arquitectónicos que por ejemplo encontramos en la arquitectura noble egipcia (Bernardini, 2008).



Fig. 176. Detalle de la puerta falsa de la tumba 7 de Sulcis (Bernardini, 2007: 156).

Los rasgos domésticos también se han traducido a través de la propia construcción. De un lado a la propia mano de obra y fábrica de las mismas, que serían las mismas que en los lugares de hábitat (Prados Martínez, 2007). La arquitectura púnica parece tener preferencia por materiales

modestos: mampuestos, ladrillos en bruto, ladrillos cocidos, tierra batida o tapial pero no se descartó el uso de sillería, la columna y la pilastra. Esto mismo también se ha verificado para el área maltesa donde las tumbas presentan características muy similares a las halladas en las viviendas (Vidal González, 1996: 30). Cabe hacer mención al mobiliario esculpido en piedra hallado dentro de una tumba de Cartago del s. VI a.C. (Fantar, 1993: 358) y que nos acerca a la idea de hogar de la que venimos hablando. También se ha citado que los nichos, con la presencia habitual de lucernas, se pueden leer como “ventanas” que traen la luz y alejarían los malos espíritus (Gras *et alii*, 1989: 159; Vidal González, 1996: 30).

Las cubiertas hemos ya citado anteriormente que podrían ser techos¹³⁵ planos, abovedados o a dos aguas y esa misma arquitectura de techumbres planas (Cintas, 1976: 107-108) también está documentada en la arquitectura doméstica por citar algún ejemplo, en la región de Kerkouane (Fantar, 2002), al igual que para la necrópolis de Arg el Ghazouani, aunque también se encuentran algunos ejemplos arqueados construidos en la roca natural (Fantar, 2002: 63). Así concebida, la tumba púnica del Sahel pertenece a esta categoría (Fantar, 1978) que recuerda la casa subterránea de origen libio (Picard, 1990). Además, muchas cámaras excavadas presentan un dintel que representaría un componente dual que por un lado proporciona una mejor resistencia a la presión vertical a la vez que, la proyección de acceso, reproduciría la arquitectura de edificio como se denota de la T1 de Sidi Salem (Fantar, 2002) cuya entrada de acceso presenta un triángulo grabado a modo de frontón cumpliendo así una función de transición entre “lo exterior” y “lo interior” diferenciándose así ambos espacios.

En cuanto a materiales, la roca más abundante empleada en las viviendas son las mismas que encontramos en las necrópolis. La más frecuente sería la arenisca seguidas de la caliza ya que, además de ser de los elementos pétreos más abundantes, es también de los más fáciles de extraer y trabajar (Prados Martínez, 2014: 9-39), siendo conocidas las canteras de El Haouaria en el Cap Bon (Fantar, 1984: 287). De la misma manera, la cal además de ser empleada para revestimiento serviría en muchos casos para unir los bloques de sillares como puede verse en el área de Cartago ya desde el siglo V a.C. El empleo de la arena batida para los pavimentos (Fig. 177) también se registran en las zonas domésticas y en la confección de argamasas, enlucidos y morteros y la madera, aunque más difícil de identificar, se ha localizado de manera indirecta a través de improntas de vigas (Cintas, 1976: 115-116; Prados Martínez, 2014). Este predominio de piedra de fácil obtención y

¹³⁵ En el caso de las tumbas libias las cámaras sepulcrales también podían presentar un techo plano o a dos aguas (Longerstay, 1985: 157-167).

trabajo, así como de madera, va a relegar a un segundo plano uno de los elementos característicos en el Próximo Oriente, la obra de tierra, aunque seguirá cubriendo una de las necesidades básicas de la arquitectura antigua. Las tumbas de hipogeos repiten bajo tierra el esquema de las viviendas, por lo que a través de su análisis podemos ver cómo fueron empleadas las vigas de madera para la realización de las cubiertas tanto planas como a doble vertiente, como se puede documentar a través de los restos hallados en Trayamar (Schubart y Niemeyer, 1976), en Mogogha o en algunas tumbas de Cartago donde las losas de cobertura, estaban reforzadas en el interior con un revestimiento de madera, que podía ser de tuya, sándalo, cedro o ciprés, en gran parte disponibles en los bosques próximos a Khroumirie, al noroeste de la actual Túnez (Lancel, 1999: 55).

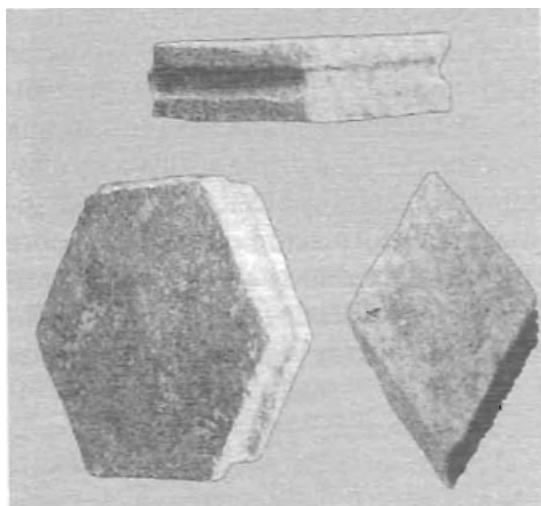


Fig. 177. Kerkouane. Elementos de pavimento en terracota, romboidales o hexagonales, con ranuras de encaje (Lancel, 1999: 266).

Benichou-Safar (1982) identificó los nichos como elementos que reciben parte del mobiliario funerario, cerámica y amuletos principalmente pero, de vez en cuando también, sirven como relicarios para huesos carbonizados depositados directamente en el roca o en cajas. Es posible, sin embargo, que tal no fuera su función inicial porque si seguimos a F. Barreca (1984), las hornacinas serían quizás sólo una reminiscencia del hábitat doméstico. También se ha defendido la presencia de estos bancos para servir de lecho para los cadáveres enterrado a modo de "lechos funerarios" (Younès, 1988). Esta interpretación puede vincularse a la imagen de las cámaras funerarias percibidas como la reproducción de la morada de los vivos.

En Cerdeña, en Sulcis se han hallado restos de viviendas fechadas en el s. VIII, donde el suelo está realizado con bloques de tufo y un pavimento de tierra batida con un patio abierto con un banco corrido (Bernardini, 1988; 1992) . De la misma manera, también vemos el revestimiento de los muros con una capa de arcilla, que suele llevar un enlucido de cal y que, frecuentemente, sirve de base para una decoración más elaborada a base de molduras y franjas decoradas o motivos

pictóricos (Fig. 178). Molduras decorativas muy similares en diseño a las que aparecen en contextos funerarios de Cagliari, como en la tumba 79 de Tuvixeddu (Salvi, 2013).

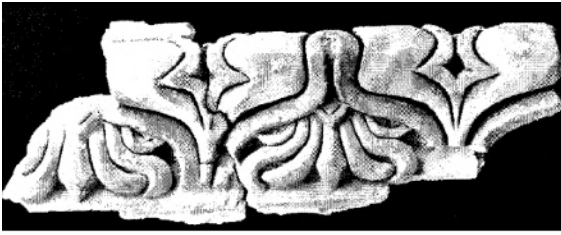


Fig. 178. Cartago, elementos decorativos de las casas púnicas (finales del siglo III-principios II a.C.) (Rakob, 1998).

También la cámara se ha leído en numerosas ocasiones como la habitación compuesta de una puerta de entrada, el lugar de descanso del cadáver o incluso con bancos corridos o repisas con materiales de ajuar así como pequeños nichos donde se han documentado el uso de lucernas y que podrían asociarse con las ventanas de los lugares de hábitat y que a su vez alejarían a los malos espíritus (Vidal Gonzalez, 1996; Fantar, 1993: 358).

Así, entendemos el hipogeo como un análogo a la casa de la eternidad, al triunfo del renacimiento sobre la muerte compartiendo la teoría de Fernando Prados Martínez (2006: 19): *“Por ello se representó con esta asiduidad la casa del alma, el vehículo de unión entre dos mundos, para que ayudase al difunto a conseguir aquello que ansiaba, fuese materialmente, mediante la arquitectura, simbólicamente, mediante un simple esbozo con cuatro trazos sobre la pared o portándolo como amuleto colgado del cuello”*.

De otra parte y al contrario de lo que ocurre en las tumbas de cámara y de pozo, donde se aprecia reutilizaciones y un uso prolongado en el tiempo, las tumbas tipo cistas rectangulares, sarcófagos monolíticos y la mayoría de las sepulturas de fosa, eran de carácter individual y una vez cerradas no se volvían a abrir (Ramos Sainz, 1984-1985: 221). A esta idea de vida subterránea se une el ajuar para perpetuar dicha vida donde la necesidad de comer y beber del alma sería el más claro ejemplo de la creencia de una nueva vida en el más allá y en la perpetuidad de una parte del alma en la sepultura (Fantar, 1970: 12).

Respeto que no excluía el hecho de que los difuntos también fueran una parte importante dentro de la comunidad como así se demuestra a través de algunos rituales de preparación para el descanso o del adorno arquitectónico de las necrópolis púnicas que muestran un panorama rico y versátil que reflejan una realidad práctica a la vez que expresan unas creencias.

3.2. La tumba como memorial

Este apartado se centra en el análisis de la constitución de las memorias en los rituales funerarios. Es curioso sin embargo la paradoja de que los muertos son seres que, por su propia naturaleza de muertos, ya han perdido toda memoria, toda “identidad”. Pero se puede observar su materialidad en los monumentos, los paisajes u otros objetos que actúan como “soportes de la identidad” que tienen como fin último recordar la pertenencia del difunto a un grupo social (Alcock, 2002: 28; Lubchansky y Pouzadoux, 1998: 89). La identidad étnica enmarcó una compleja red de comportamientos con los antepasados y relaciones sociales basadas en el respeto a las tradiciones de los antepasados. Entonces, independientemente de las diferencias regionales, estas comunidades se vieron como los continuadores y perpetuadores del pasado. Lluís Duch (1974; 1978) también pone de manifiesto el alcance ontológico de la tradición, entendida como una matriz histórico-estructural ineludible de la condición humana y toda tradición posee una base material entendida como costumbres, rituales, convencionalismos, normativas, etc. con sus diferentes recorridos y articulaciones históricas. Pero para que haya una auténtica tradición tienen que darse los actos humanos de transmisión y de recepción.

Los cementerios son representaciones simbólicas de la ciudad que los genera con lo que, más allá de su función específica, son también lugares de memoria que recogen el pasado y permiten la construcción de memorias colectivas, sentimientos de pertenencia y, en definitiva, identidades. En este respecto, para Díes Cusi (1995): *“hay una escatología según la cual el alma cruza un río que le impide regresar al mundo de los vivos, no solo por imposibilidad física, sino porque está privado de sus recuerdos”* del mismo modo que defiende que *“la adoración que recibe el difunto dependerá de su posición social, de la existencia de un grupo familiar que lo cuida donde los sacrificios rituales y ofrendas serían la forma utilizada para expresar su deseo de unirse más íntimamente a los muertos y que se traducen en la necesidad de mantener un contacto relativamente duradero con el lugar donde descansa el fallecido”* (Fantar, 2002). Los ritos funerarios no son muy claros para el periodo arcaico, debido entre otra cosa a la falta de texto o documentación gráfica como testimonio aunque la arqueología ha permitido aumentar un poco las informaciones que tenemos acerca del proceso post-deposicional. En nuestra opinión y siguiendo estas teorías definidas por Díes Cusi (1995) y por Fantar (2002), parece que el alma de los difuntos no puede encontrar paz material en su tumba salvo en virtud de las acciones que los vivos realicen, manifestaciones culturales que unirían a los muertos con los vivos como se atestiguan de las estelas púnicas que muestran actos de libaciones (Fantar, 2002) o en los agujeros de algunas necrópolis y tumbas que se han explicado

como lugares para verter ofrendas líquidas como puede verse por ejemplo en Menzel Témime y Arg el-Ghazouani con drenajes circulares excavados en la roca que a menudo se disponen encima de la habitación o cerca del pozo aunque P. Cintas (1952) también documenta desagües que podrían servir para esta función pero también, para evacuar el agua de lluvia y reducir los daños de las filtraciones (Fantar, 2002).

La construcción de la tumba que acogerá los restos del difunto es uno de los gestos más destacados dentro del ritual funerario pero el interés por conectarse al pasado no sólo se plasma en la construcción de las estructuras de sepulturas, sino también en su disposición y en la de los materiales y todo lo que supone el “gasto social” o inversión en el cuidado de esa persona fallecida a la vez que conlleva a una marcación del territorio, a una vinculación del espacio con ese individuo, familia o grupo al que pertenece. Ya S. Gsell (1928: 428) señaló que cavar la tumba profunda es *“la forma más limpia para garantizarlo contra los riesgos de destrucción [...] para aislar a los muertos, para preservarlos contra cualquier violación”* mientras que S. Ribichini (2008: 358) defiende la idea de que *“la muerte fue concebida como una reposo ininterrumpido y la tumba como lugar de morada eterna”*.

El “concepto de riqueza” de una tumba ha sido relacionado con diversos aspectos que podemos observar en el registro arqueológico. Por un lado con el número y el tipo de objetos hallados en el interior de la tumba, las características formales de esta, que implican mayor o menor cuidado en su elaboración, la existencia de posibles señalizadores de la misma, así como la propia ubicación de la sepultura dentro del área cementerial, cuyo análisis puede servir para diferenciar grupos sociales dentro de la necrópolis (Zapatero y Chapa, 1990: 366), o la existencia de espacios reservados para enterramientos *in memoriam*, aspecto este que estaría más en relación con el “estatus social” del difunto, que con el de riqueza propiamente dicho, aunque ambos en la mayoría de los casos puedan ir parejos.

La idea de que el estatus que debió tener el difunto en vida queda de alguna forma reconocido por el grupo al que pertenece, y reflejado en el ritual funerario ha sido aceptada por la mayoría de la comunidad científica. Esto supone que los elementos que forman el ajuar funerario no son depositados al azar, si no que pretenden ser el reflejo de la personalidad o rango del difunto (Chapman y Randsborg, 1981; Zapatero y Chapa, 1990: 364). Aunque se han señalado que puede no existir una correlación entre ajuares funerarios y estatus social (Randsborg, 1980: 126), y algunos investigadores como Hodder (1980: 161) consideran que la relación del estatus individual

en vida y la forma en que este se refleja en el ritual funerario no está clara. De hecho, existen ejemplos de sociedades donde las tumbas más costosas corresponden a grupos marginales (Parker Pearson, 1982: 103-104). Para el caso fenicio, por ejemplo, algunos autores (Lipiński, 2003: 299; Wason, 2004: 89-102; Baker, 2006: 1) sostienen que la presencia de ofrendas funerarias en tumbas fenicias no necesariamente atestigua el estado social del difunto, ya que no se encontraron bienes de “prestigio” en las tumbas reales de Tabnit I y Eshmunazer II, reyes de Sidón, excepto sus sarcófagos y (Luynes, 1856). Lipiński (2003: 289) añade, además, que la falta de bienes no fue motivada simplemente por el temor de los ladrones de tumbas.

Por su parte, en un texto de Appian (Lib., XXXVIII, 159), se documenta que en la Segunda Guerra Púnica (218-201 a.C.) Asdrubal, hijo de Giscon, acusado de deficiencia, escapó de la multitud y fue a la tumba de su padre donde él se suicidó (Gsell, 1920; Fantar, 2002).

En cualquier caso, la escasez de fuentes literarias e iconográficas y la ambigüedad que en muchas ocasiones genera registro arqueológico dificulta la diferenciación entre lo que podemos entender propiamente como procesos implícitos dentro del ritual funerario y muestras de lo que sería la veneración y culto a los antepasados (Niveau de Villedary y Mariñas, 2006: 38). Sin embargo, la figura de los *Repraim* y de los textos funerarios epigráficos cananeos nos muestran que las filiaciones con los antepasados tenían que tener una relevancia más que suficiente como para procurar el cuidado en el descanso de los fallecidos de la familia o comunidad. Textos que evocan referencias al fallecido pero también, a quienes construyen su tumba quizás, destinados a ocuparlas más tarde.

A lo largo de este capítulo, se ha analizado cuestiones de memoria y poder desde una perspectiva donde las estructuras funerarias y los paisajes constituyen memorias en sí mismos no sólo porque ya hemos visto que se reutilizan espacios con actividades anteriores, sino también, porque forman parte de construcciones de un paisaje cultural que conlleva implícito una respuesta social al ser los vivos los que participan de ello. Ello configura un mundo en el que pasado y presente, muerte y vida, se relacionan mediante vínculos con los antepasados, ancestros o divinidades que se perpetúan a través de las tradiciones y prácticas rituales.

CAPÍTULO 7: ANÁLISIS ESTADÍSTICOS MULTIVARIANTES

1. Introducción: Multidisciplinariedad y nuevas tecnologías en Arqueología. La aplicación de análisis estadísticos

Al igual que en otros campos científicos, las nuevas tecnologías y la Informática cada vez tienen una presencia más patente dentro del ámbito de la Arqueología (Martín de la Cruz; Lucena Martín (Coord.), 2004; Díaz Moreno *et alii*, 2015) conociéndose, a esta rama de la ciencia, con el término de “Arqueomática” (García Lorca, 1999: 203-210). Desde la localización de yacimientos mediante la teledetección con el empleo de drones y fotografías por satélite o bien, mediante el uso de técnicas geofísicas o de Sistemas de Información Geográfica (SIG) (Baena *et alii*, 1999; Bermúdez, 2000; Gillings, 2002; Grau Mira, 2006; Gould, 2009; Castillo Butters, 2014; Peinado Checa *et alii*, 2014), pasando por su uso en la documentación del registro arqueológico en la fase de campo con la utilización de técnicas como la fotogrametría (Caballero *et alii*, 1996) o bien, con el uso de diferentes programas informáticos para el estudio y representación de los materiales (Tejedo Sebastian, 2005; Huyghes, 2011; Escaplés *et alii*, 2012; García-Lázaro, 2014) para cerrar finalmente el círculo con el uso de las nuevas tecnologías en el ámbito de la divulgación (López Fraile, 2007; Sánchez, 2007; Husillos García, 2013; Cabrera García, 2013; Escaplés *et alii*, 2013), donde cada vez es más frecuente el empleo de levantamientos 3D o la aplicación de realidades virtuales y aumentadas para las visitas a yacimientos arqueológicos.

Asimismo, conceptos como multidisciplinariedad o transversalidad (Manzanilla *et alii*, 2003; Glez Vergara, 2014), cada vez son más empleados en el ámbito de la Arqueología, no sólo desde un enfoque teórico, sino eminentemente práctico. La Arqueología y en general los arqueólogos cada vez son más conscientes de los aportes que otras ciencias pueden ofrecernos en las diferentes fases y momentos del estudio y difusión de los contextos arqueológicos así como se toma conciencia de la importancia de la formación de equipos de trabajo de carácter multidisciplinar apostándose por el empleo de técnicas auxiliares de análisis que pueden ofrecernos nuevos o diferentes datos que pueden ser de gran ayuda a la hora de abordar alguna cuestión en concreto o de complementar la información arqueológica con otros datos de forma que permitan no sólo responder a preguntas ya existentes acerca de cómo era la vida en el pasado sino que también nos abran una vía para plantear nuevos interrogantes y explorar nuevas vías. En este sentido, es habitual cada vez con mayor

frecuencia ver la participación de otras ciencias, especialmente de la Informática (Caro Herrero, 2016), pero también de otras muchas como la Paleontología y Antropología, la Geología o la Química (Díaz Vazquez, 1993).

Entre ellas también cabe destacar la Arqueoestadística (Fernández Martínez, 2015) siendo también otra de las posibilidades que la multidisciplinariedad nos brinda a la hora de abordar el estudio de un contexto arqueológico siendo ésta, además, especialmente útil cuando nos encontramos con una gran cantidad de datos que queremos clasificar. Técnicas estadísticas cuyo desarrollo y crecimiento en su empleo han ido de forma paralela al desarrollo de la Informática (Rísquez Cuenca, 1995) y los diversos programas estadísticos, cada vez más asequibles para el manejo de los usuarios no expertos en la materia estadística (Doran; Hodson, 1975; Legoux, 1980; Krifka, 1986) y que permiten procesar, a través de los ordenadores, un gran número de datos en un tiempo bastante más corto que lo que era habitual antes de la popularización de estos programas. Así, aunque las primeras técnicas de análisis estadístico en Arqueología se introdujeron en torno a los años 50 en el ámbito francés (Bordes, 1950; Spaulding, 1953), no sería hasta más tarde cuando el empleo de las técnicas estadísticas se empiecen a generalizar (Tainter, 1975; Pierpoint, 1979; Pader, 1982; Orton, 1980; Shennan, 1992) algo que, en el caso de España, comienza de forma más tardía, a partir de los años 80 aproximadamente (Merino, 1980, Bernaldo de Quirós, 1981; Lull, 1984; Chapa, 1984; Contreras, 1984) implantándose con fuerza en los estudios arqueológicos de algunas universidades españolas como son la Universidad Autónoma de Barcelona, la Universidad Complutense de Madrid y la Universidad de Granada.

Actualmente, a pesar de que existen multitud de publicaciones sobre el uso de las técnicas estadísticas (Anderson, 1958; Sokal, 1973; Wishart, 1975; Ihm, 1978; Rossbach, 1980; Ryan, 1980; Arnold, 1981; Cuadras, 1981; Pla, 1986; Shenan, 1992; Aluja; Morineau, 1999), así como también hay numerosos artículos donde se aplican estas técnicas en Arqueología (Ruiz Breviá *et alii*, 1988-89; Manuel Martín *et alii*, 1991; Risquez Cuenca, 1995; Esquivel Guerrero *et alii*, 1999), sí que hay que señalar que en relación con monográficos y manuales de técnicas estadísticas para arqueólogos el número no es muy elevado, al menos en cuanto a obras escritas o traducidas al español aunque debemos destacar entre ellas obras como Arqueología y estadística (Barceló, 2007) o Arqueoestadística. Métodos cuantitativos en arqueología (Fernández Martínez, 2015). Sí que podemos destacar por el contrario una bibliografía más extensa en el caso de las publicaciones en inglés como cabe citar Mathematics and computers in archaeology (Hodson, 1975), Exploratory

Multivariate Analysis in Archaeology (Baxter, 1994), Statistics for Archaeologist. A commonsense approach (Drennan, 1996) o Statistics in Archaeology (Baxter, 2003) entre otros.

2. Acerca de las técnicas de análisis estadístico multivariantes. Ventajas, inconvenientes y softwares para su utilización en arqueología

En este capítulo veremos la utilización de técnicas de análisis multivariantes para el estudio de los contextos arqueológicos funerarios púnicos pero ¿en qué consisten estas técnicas?. Las técnicas estadísticas multivariantes (Anderson, 1984; Flury, 1997) se aplican en multitud de disciplinas (Biología, Economía, Psicología, Antropología...) y se basan en la utilización de un conjunto de métodos estadísticos que tienen como objeto el análisis de diferentes variables para cada elemento de estudio (Kendall, 1975; Cuadras, 1981). La aplicación de este tipo de técnicas en nuestro campo nos interesará si lo que queremos es apreciar el comportamiento de todas esas variables diferentes y cómo estas se interrelacionan entre sí de manera que podamos obtener más información del hecho que estamos interesados en conocer así como alcanzar una mayor comprensión del mismo, evitando, al menos en parte, la subjetividad que a menudo está implícita en la elección de una o dos variables entre las que definen un determinado objeto de estudio.

Técnicas multivariantes hay muchas (Fig. 179), pero entre las técnicas multivariantes que se aplican en Arqueología con más frecuencia podemos citar los análisis de conglomerados jerárquicos o clúster cuyos resultados se representan mediante dendogramas que unen los casos según su similitud en las variables escogidas, y los análisis factoriales de reducción de datos que, al proceder disminuyendo el número de variables originales a nuevas variables o factores (Fig. 180), podemos representar mediante diagramas de dispersión como si se tratara realmente de pares de variables (en realidad los factores que más representan la variabilidad) y no de un conjunto amplio de éstas (Fernández Martínez, 2015).

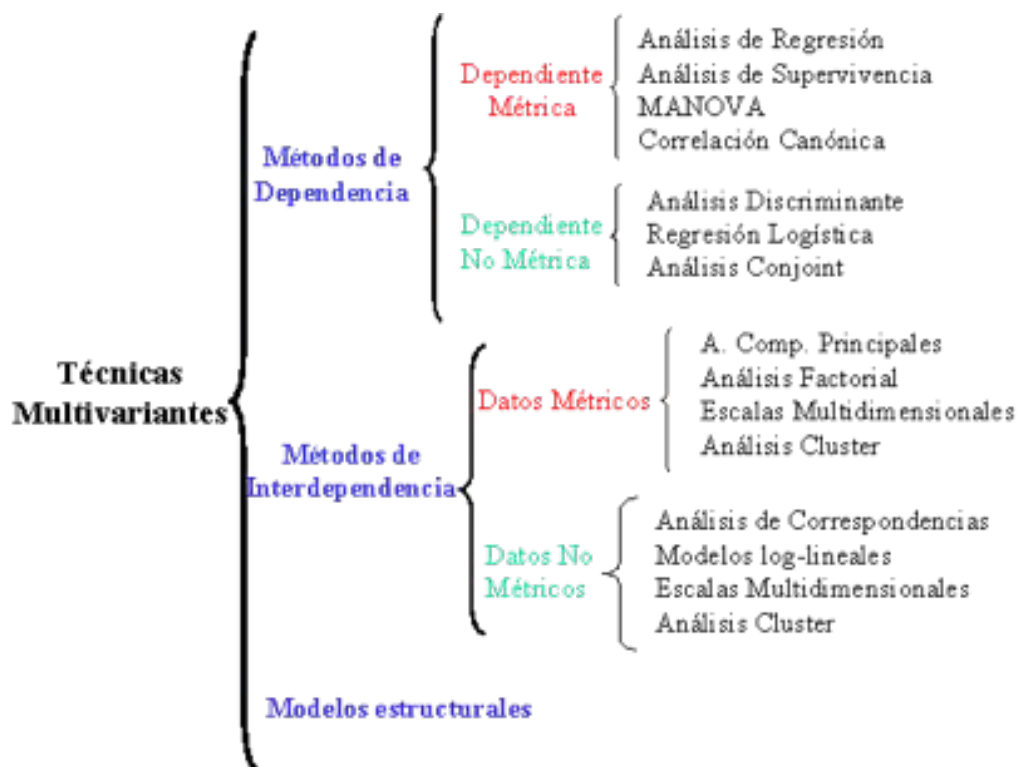


Fig. 179. Tipos de técnicas multivariantes. (Fuente: elaboración propia).



Fig. 180. Métodos descriptivos o exploratorios. (Fuente: elaboración propia).

En esencia, la particularidad de estas técnicas es que nos permiten trabajar con grandes volúmenes de datos y clasificarlos según las características de sus variables, ya que de otra manera nos sería difícil poder manejar tal cantidad de información perdiéndose además, con estos métodos, sólo un mínimo de la información realmente significativa (Peña, 2002). Además y por otra parte, como anteriormente se comentaba, el uso de estos métodos vienen íntimamente ligados a la “socialización” de la Informática y al desarrollo de diferentes softwares que permiten la

simplificación de las labores matemáticas aportando además, mucha rapidez en contraposición a los primeros análisis estadísticos en Arqueología (Bordes, 1950; Spaulding, 1953), cuando los estudios matemáticos, especialmente de este tipo que implicaba múltiples variables, suponían una labor ardua y dificultosa (Risque Cuenca, 1995). A día de hoy existen multitud de programas informáticos con los que poder desarrollar este tipo de técnicas estadísticas siendo quizás, algunos de los más conocidos, el Statgraphics, el S-Plus o el IBM SPSS con el que trabajaremos en esta ocasión, al estar disponible en la Universidad de Granada. No obstante, y como precaución, cabe mencionar que en todos los casos citados anteriormente nos encontraremos con programas generales de estadística con multitud de posibilidades al respecto pero muchas de las cuales a lo mejor nunca utilizamos para nuestra materia arqueológica, especialmente por nuestro escaso conocimiento de los problemas de la Estadística. Es por ello que, cabe también la posibilidad de trabajar con un software específico para Arqueología como es el caso del PAST que, además de ser un software libre disponible para Windows y Mac, está especializado en Paleontología y Arqueología y por tanto, supone una herramienta interesante para labores propias de nuestro campo como la seriación, la morfometría o la comparación estratigráfica (Barceló, 2007; Andrade, 2009).

No obstante, no debemos olvidar que somos arqueólogos y que, por tanto, es el estudio de las sociedades pasadas el que debe de ser nuestro objetivo a alcanzar, por lo que, para nosotros, la estadística al igual la aplicación de nuevas tecnologías en general, nunca ha de ser entendida como un fin en sí misma sino que, debemos verla como una herramienta más para la investigación cuyos datos debemos siempre contrastar arqueológicamente y no caer en simplemente en el “usar el método por el método”. Por otra parte, debemos tener la precaución de no caer en el reduccionismo de la informática ya que, si bien su utilización nos simplifica en gran medida las labores estadísticas cuando no provenimos del ámbito matemático, los arqueólogos también debemos conocer los modelos con los que queremos trabajar, las variables que aplicaremos y los elementos que estudiamos para no llegar a conclusiones erróneas pero también, para saber si esa metodología puede o no resolvernos alguna problemática histórica que nos interesa conocer.

Debido a las problemáticas que adolecen los hipogeos fenicio-púnicos decidimos proponer una metodología de estudio para una mejor comprensión de este tipo de espacios funerarios. Así pues, pretendemos aproximarnos al conocimiento del mundo funerario del Mediterráneo Occidental partiendo de la consideración de que no tenemos datos arqueológicos derivados de actuaciones sistemáticas, sino que en muchos casos, simplemente contamos con contenedores vacíos, pero que son estructuras que de por sí, ofrecen una información muy útil si saben leerse de la forma correcta.

En este sentido, la metodología propuesta está dirigida por tanto a suplir las problemáticas de nuestra materialidad de estudio. Al no contar con datos arqueológicos fiables en muchos casos, productos de excavaciones antiguas, decidimos estudiar de esta forma las estructuras funerarias con el objetivo de poder inferir interpretaciones, contrastar datos y ver qué elementos se repiten y cuáles no con el objetivo de poder realizar una lectura arqueológica de los mismos. Esto nos ayudará a determinar en qué medida las sociedades locales fueron permeables a elementos novedosos portados por grupos exógenos, determinar el grado de interacción entre grupos locales y grupos foráneos y ver si dicho contacto pudo materializarse en la arquitectura funeraria fenicio-púnica en el Mediterráneo.

Creemos que la arquitectura, para el caso que nos ocupa, resulta un factor clave para rastrear las huellas de los contactos producidos en ámbitos de estudio específicos. En este punto, nos centraremos en los hipogeos como la manifestación funeraria púnica por excelencia.

3. Objetivos, contexto de estudio y metodología

Las tumbas de cámara se han entendido como una característica muy vinculada a las necrópolis cartaginesa y que, en parte, explican la presencia de este mundo más allá de los límites del continente africano. En este sentido por lo tanto, sería útil ver cómo lo endógeno se integra con lo exógeno en diferentes contextos geográficos. A excepción de contados trabajos de síntesis, la mayor parte de la historiografía sobre el tema ha tratado el registro de estas necrópolis desde un punto de vista meramente formal.

Dado que se pretende apreciar el patrón constructivo de este tipo de tumbas en una zona amplia, como es el Mediterráneo Occidental, se ha realizado una selección de dichas tumbas bien datadas y documentadas que han sido tomadas como muestras para determinar la evolución del rito a lo largo del tiempo, y con ello el grado de similitud de éstas en distintas áreas geográficas pero en épocas afines. Hemos descartado por tanto aquellas cuyas plantas suscitaba dudas acerca de la extracción de datos fiables para su análisis comparativo así como aquellas que pertenezcan al mundo cultural romano. Hemos podido identificar 339 tumbas, procedentes de 40 necrópolis, que catalogamos más adelante y que situamos en un mapa de donde se puede denotar una mayor concentración para el área tunecina y del norte de África como es lógico para el periodo que tratamos.

A nivel metodológico por tanto, para estudiar las características arquitectónicas de los sepulcros, se ha recurrido al tratamiento estadístico de 14 variables tomadas mediante el programa AutoCAD para, posteriormente, registrarlas en una base de datos Microsoft Access para finalmente, a su vez, ser procesadas mediante el programa estadístico IBM SPSS, realizándose análisis de conglomerados jerárquicos y de componentes principales, cuyos resultados se reflejan en diferentes dendogramas y gráficos de dispersión, de manera que nos faciliten establecer agrupaciones en función de sus características, para, con ello, poder ver el grado de similitud entre las diferentes construcciones. El objetivo de dicho análisis es establecer una agrupación que, ante todo, sea operativa. Los análisis de las tumbas se han hecho por comparación con todas aquellas que fueron halladas en el territorio de estudio, a través de los rasgos arquitectónicos, implicados en la construcción de este tipo tumbas hipogeas.

La recopilación de información se ha ido elaborando de forma, casi paralela, al trabajo más técnico de mediciones en planta de las diferentes variables que hemos estimado oportunas para este estudio tales como son:

- El área y el perímetro de la cámara funeraria, con y sin nichos, así como el área y perímetro total.
- La longitud y la anchura de la cámara.
- La longitud y anchura del corredor.
- Ángulos de la cámara.

Datos que posteriormente han sido procesados con técnicas estadísticas multivariantes (análisis factorial y de conglomerados jerárquicos) a través del programa SPSS reflejados en unos gráficos finales de dispersión y dendogramas que ayudarán a responder a los objetivos de este trabajo, siendo, el objetivo principal que fundamenta esta investigación, poder concluir la existencia o no de un patrón en las construcciones de cámara hipogeas funerarias púnica. Dichas diagramas, nos permite dilucidar si existen agrupaciones mediante variables y la correlación entre las mismas con el fin de determinar la existencia de grupos. Así, el planteamiento de base radica en un análisis en aspectos arquitectónicos siguiendo la dispersión del tipo funerario hipogeo en el contexto del Mediterráneo Occidental como marco de la expansión cultural fenicia con el fin de determinar además la evolución cronológica de este tipo de arquitectura tanto en el tiempo como en el espacio

desde el siglo VII a.C. hasta la eclosión romana con el fin de determinar fenómenos culturales, sociales y étnicos así como, basándonos en la dispersión de las tumbas junto a otros factores, aportar algunos datos al estudio del asentamiento fenicio en primer lugar y especialmente cartaginés en segundo, a lo largo del Mediterráneo Occidental. Muchas de las publicaciones fenicio-púnicas denotan falta de datos o incluso de dibujos de las propias tumbas que nos han impedido hacer un anales más completo. Por ello y con el fin de conseguir la mejor precisión de análisis, hemos seleccionado las tumbas del Mediterráneo con más documentación y cuyas plantas nos permiten tener datos menos falseados o que nos de una información fragmentada.

En concreto, se han analizado un total de 339 tumbas hipogeas púnicas correspondientes a 41 necrópolis del Mediterráneo Occidental (Fig. 181, 182 y 183) suponiendo, porcentualmente, la mayor representación las necrópolis de Puig des Molins en Ibiza (Mañá, 1947) y la de Sidi Salem en Túnez (Fantar, 1982), con un 11% de representación en ambos casos, equivalentes a 36 tumbas.

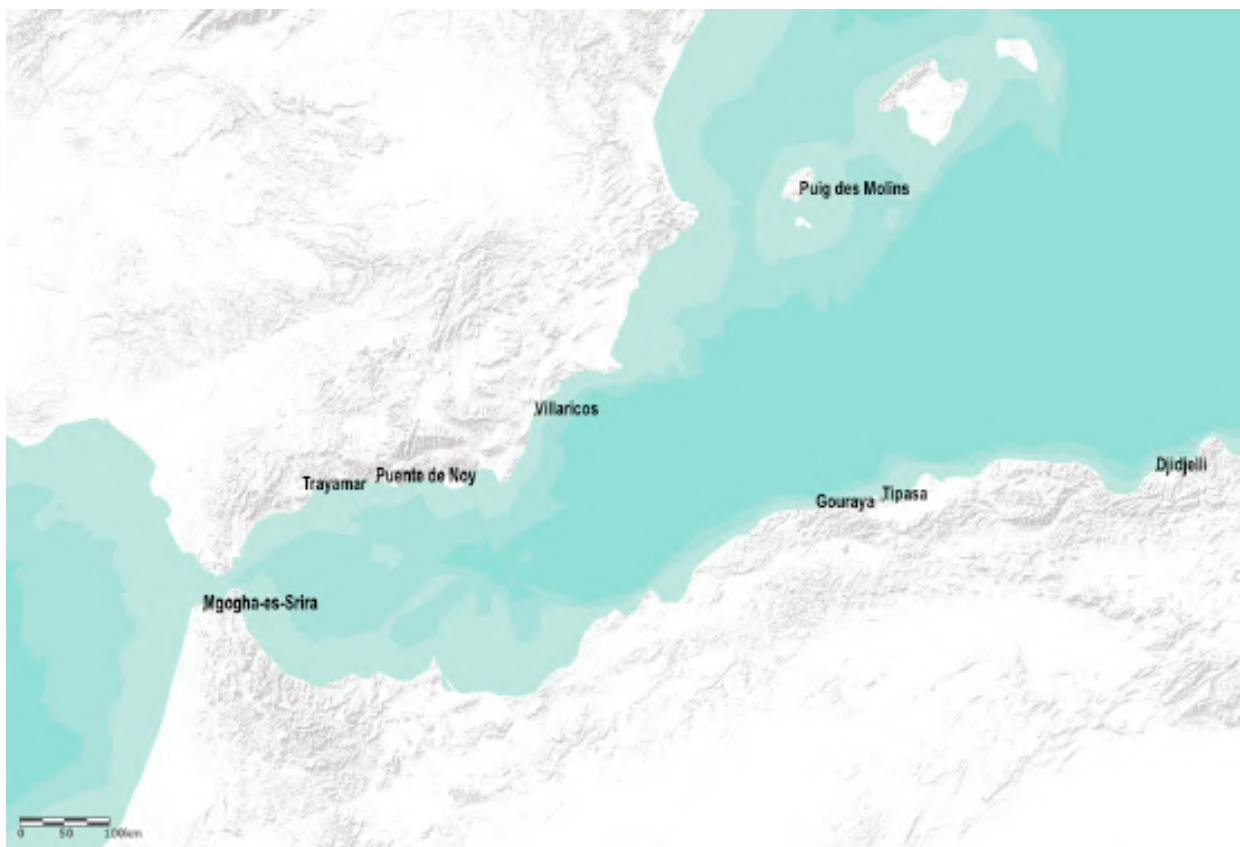


Fig. 181. Mapa de localización de las necrópolis que se han analizado (I). (Fuente: Elaboración propia).

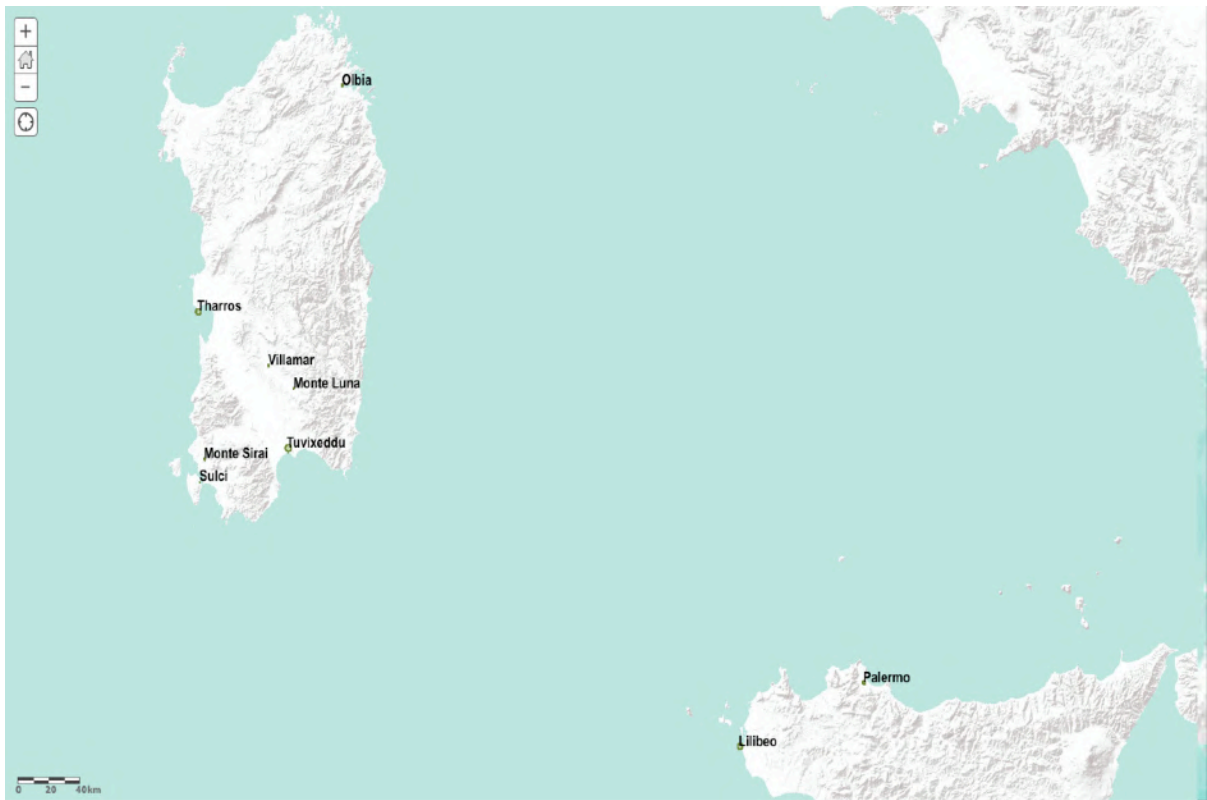


Fig. 182. Mapa de localización de las necrópolis que se han analizado (II). (Fuente: Elaboración propia).



Fig. 183. Mapa de localización de las necrópolis que se han analizado (III). (Fuente: Elaboración propia).

3.1. Antecedentes y primeros resultados

Este presente estudio nace como desarrollo del Trabajo Fin de Máster de Arqueología de la Universidad de Granada (2014). Como punto de partida, este se centró en la parte más técnica con el análisis morfológico a partir de datos métricos que permitieran el establecimiento de tipologías concretas y paralelos que, en sus primeros resultados, nos sugirieron la existencia de una fuerte homogeneidad entre las necrópolis contemporáneas en el tiempo, incluso alejadas en el espacio pero dado sus características de Trabajo Fin de Máster, no dejó de ser un primer muestreo o acercamiento a la hipótesis y objetivos planteados: estudiar la homogeneidad funeraria y por ende, cultural, de los distintos asentamientos púnicos en el Mediterráneo Occidental.

El área geográfica donde se desarrolló la investigación podríamos decir que es más o menos extensa ya que, no sólo incluye yacimientos de las provincias andaluzas de Málaga, Granada y Almería comparando no sólo las distintas necrópolis y cámaras hipogeas entre ellas sino que además, para comprobar la posibilidad de una homogeneidad en el diseño de los hipogeos en todo el mundo púnico, ha sido muy importante y clave la inclusión de la necrópolis púnica de Monte Sirai en Cerdeña. Yacimiento que, además de poder contar con un relativo amplio registro de cámaras hipogeas, no tiene una ocupación romana imperial posterior, lo que permite conocer mejor el desarrollo y evolución funeraria púnica (Bartoloni, 2009: 125). A partir de esta base de datos ejecutamos un análisis estadístico de conglomerados jerárquicos clúster. Este análisis nos permitió realizar agrupaciones de los hipogeos en función de la presencia o ausencia de características estructurales. Con ello, pretendimos establecer una base a una primera tipología puesto que la muestra, un total de 26 hipogeos, pueda resultar poco significativa y, por tanto, los resultados podrían o no ser extrapolables al resto de necrópolis mediterráneas de características similares. Por lo que nuestro objetivo, se basaba en determinar qué tipo de elementos estructurales se repetían en todos ellos y plantear la existencia de algún tipo de patrón en la configuración de las necrópolis hipogeas.



Fig. 184. Mapa con la situación de los enclaves analizados en el Trabajo Fin de Master (Fuente: elaboración propia).

Hablamos de un total de 26 tumbas analizadas procedentes de las necrópolis de Trayamar en Málaga, Puente de Noy en Granada, Villaricos en Almería y Monte Sirai (Fig. 184 y 185).

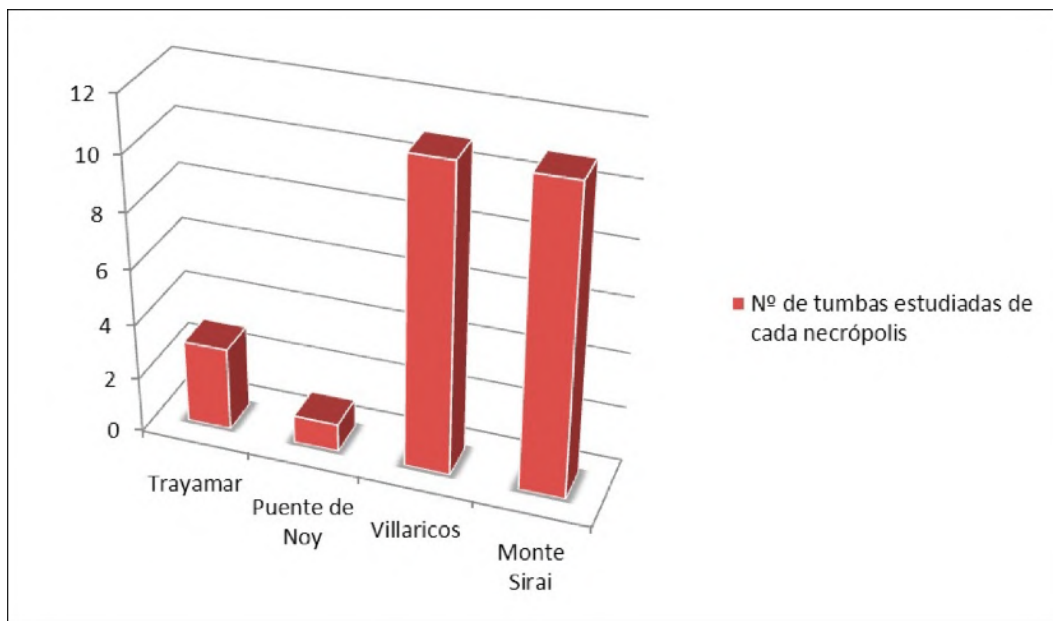


Fig. 185. Tumbas analizadas (Fuente: elaboración propia).

Centrándonos primero en el dendrograma (Fig. 186), vemos como tenemos tres grandes grupos: A, B y C donde, no sólo tenemos en A el grupo más numeroso sino que también vemos como este se subdivide en 1, que se agrupa en a o b, y 2.

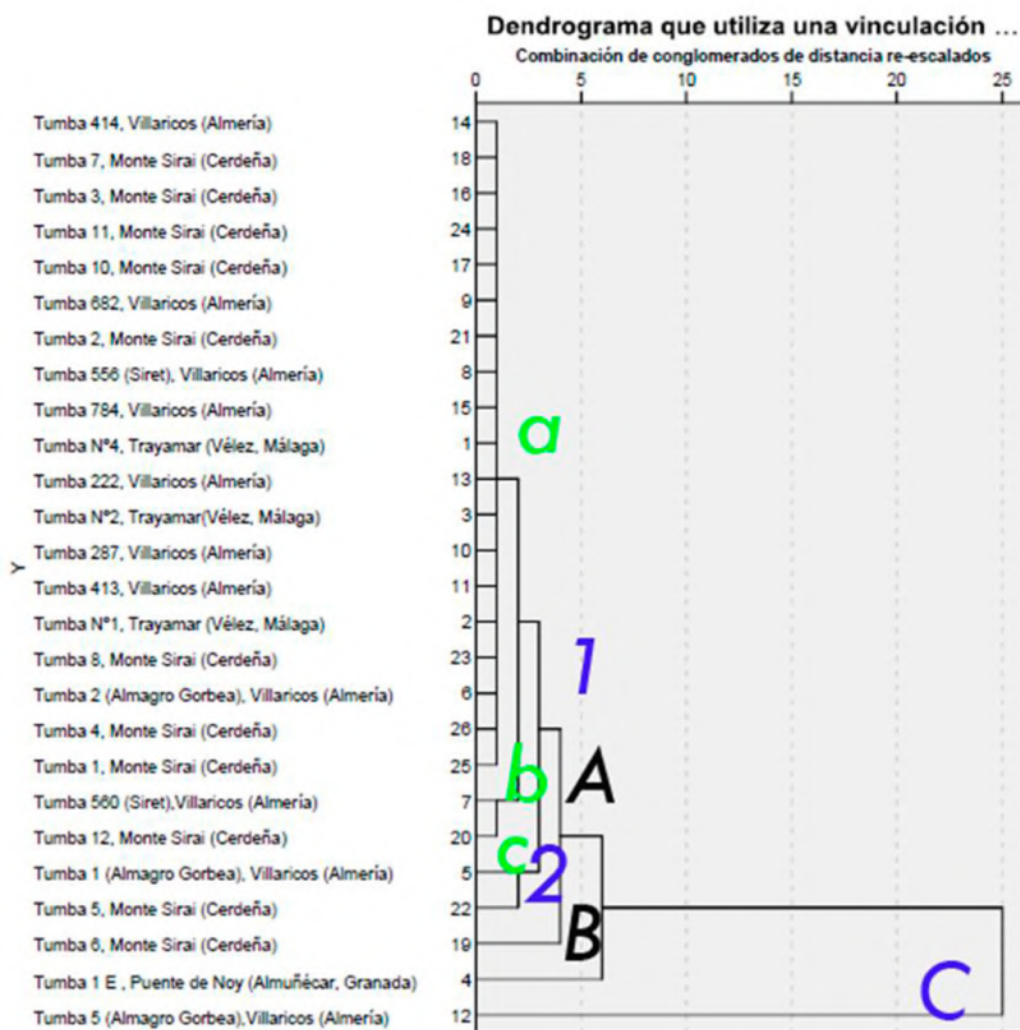


Fig. 186. Dendrograma elaborado a partir de todas las variables que hemos empleado en este estudio (Fuente: elaboración propia).

Para el caso de la matriz de componentes (Fig. 187) puede apreciarse como en la primera componente pesan más las variables de: Perímetro sin nichos, Longitud cámara, Anchura cámara, Área con nichos, Perímetro con nichos, Área total, Perímetro total y Área sin nichos. Por consiguiente, en la segunda componente el peso principal recaería en los ángulos. En relación a esto es importante observar el gráfico (Fig. 188) para entender la dispersión de las tumbas donde encontraremos las de mayores dimensiones a la derecha en este caso, con un máximo en la tumba 5 (12) de Villaricos, mientras que las tumbas con mayores ángulos están situadas en la parte de arriba cuyo máximo es la tumba 1 E de Puente de Noy (4). Esta tabla relaciona el valor original de la variable con el valor en el componente por eso, un signo negativo en los valores de esta tabla indicaría que, a mayor valor original en la variable menor valor en el componente. Ejemplo de ello

es el hecho de que parece existir una pequeña tendencia a que las tumbas con mayor ángulo inferior izquierdo se sitúen a la izquierda, aunque siempre arriba.

Matriz de componentes^a

	Componente	
	1	2
Perímetro sin nichos	,958	-,141
Área con nichos	,978	-,152
Perímetro con nichos	,922	,086
Área total	,980	,012
Perímetro total	,857	,501
Área sin nichos	,959	-,248

Fig. 187. Matriz de componentes. (Fuente: elaboración propia).

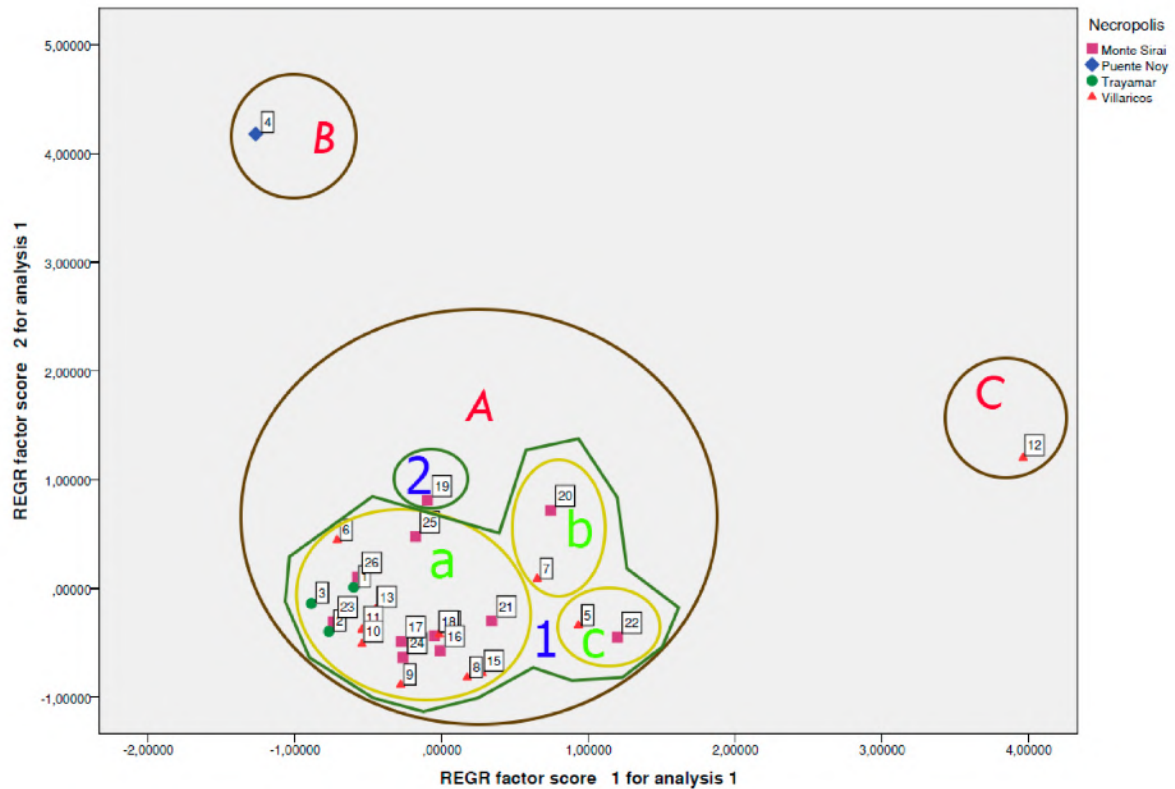


Fig. 188. Análisis factorial de las tumbas considerando todas las variables (Fuente: elaboración propia).

Con las agrupaciones establecidas tanto por el dendrograma como por el análisis factorial de cada una de las tumbas se establecieron los intervalos de la siguiente tabla tipológica (Tab. 1) con los intervalos correspondientes para cada una de las 14 variables medidas:

	A	B	C
Área sin nichos	5,4273-22,3704	5,0133	70,3440
Perímetro sin nichos	10,1538-18,7838	8,6629	32,6870
Longitud de cámara	1,8994-6,6536	1,8722	10,906
Anchura cámara	1,8603-6,0546	3,2515	7,9869
Longitud del corredor	0-11,6217	0	7,6021
Anchura del corredor	0-9,022	0	2,687
Ángulo Inferior Izquierdo	83-102	119	92
Ángulo Inferior Derecho	85-102	107	102
Angulo Superior Izquierdo	61-95	67	85
Ángulo Superior Derecho	81-112	68	80
Área con nichos	5,4273-33,0884	5,0133	70,3440
Perímetro con nichos	10,1538-29,2137	8,6629	32,6870
Área total	8,1968-40,8077	5,0133	88,0774
Perímetro total	12,62-43,6737	8,6629	47,7410

Tab.1. Tabla tipológica (Fuente: elaboración propia).

Tenemos pues sólo dos únicos casos para los grupos B y C, siendo la tumba del tipo B (tumba 1E de Puente de Noy) más pequeña que las tumbas de A o la C, que es la tumba de mayores dimensiones de todas (tumba nº 5 de Villaricos). Pero pasando al grupo A, podemos apreciar su división en A1 y A2 (Tab. 2) conforme a los siguientes parámetros:

	A1	A2
Área sin nichos	5,4273-22,3704	15,3333
Perímetro sin nichos	10,1538-18,7838	17,2371
Longitud de cámara	1,8994-6,6536	4,2732
Anchura cámara	1,8603-6,0546	4,2253
Longitud del corredor	0-11,6217	3,2327
Anchura del corredor	0-9,022	1,1249
Ángulo Inferior Izquierdo	83-102	97
Ángulo Inferior Derecho	85-102	94
Ángulo Superior Izquierdo	79-95	61
Ángulo Superior Derecho	81-96	112
Área con nichos	5,4273-33,0884	15,3333
Perímetro con nichos	10,1538-29,2137	17,2371
Área total	8,1968-40,8077	17,8814
Perímetro total	12,62-43,6737	23,4841

Tab.2. Subtipos A (Fuente: elaboración propia).

En la tipología A2 sólo tenemos un único caso, el de la tumba 6 de Monte Sirai cuya separación posiblemente radique en la mayor apertura de los ángulos superiores de esta cámara ya que, en el resto de variables existe solapamiento. Por el contrario, en el grupo A1 todavía podemos afinar más con las siguientes características para cada subtipo (Tab. 3).

	A1a	A1b	A1c
Área sin nichos	5,4273-16,2875	18-3150-20,9253	18,7458-22,3704
Perímetro sin nichos	10,1538-18,0411	17,7073-18,6559	18,0126-18,7838
Longitud de cámara	1,8994-6,6536	3,5887-4,6575	4,7622-4,8
Anchura cámara	1,8603-6,0546	4,393-4,9962	3,9523-4,8737
Longitud del corredor	0-5,6	3,6989-6,4354	4,5176-11,6217
Anchura del corredor	0-1,5902	1,4978-9,022	0,9557-2,149
Ángulo Inferior Izquierdo	87-102	83-92	87-96
Ángulo Inferior Derecho	85-93	97-102	91-93
Ángulo Superior Izquierdo	79-95	84-95	90-94
Ángulo Superior Derecho	83-96	81-87	83-86
Área con nichos	5,4273-18,4345	18,3150-21,9295	18,7458-33,0884
Perímetro con nichos	10,1538-22,5995	17,7073-19,3192	18,0126-29,2137
Área total	8,1968-26,6889	25,0595-26,2889	37,0851-40,8077
Perímetro total	12,62-31,8792	26,9284-31,3534	38,2683-43,6737

Tab. 3. Subtipos A1 (Fuente: elaboración propia).

Gracias a este primer estudio se pudo determinar que, en general, la cámara hipogea púnica podía variar casi únicamente en dimensiones ya que, conceptualmente hablando, las cámaras son iguales o similares en todos los yacimientos como así demuestra el numeroso grupo A obtenidos de los análisis (Fig. 189).



Fig. 189. Porcentaje de cada tipo según área y perímetro (Fuente: elaboración propia).

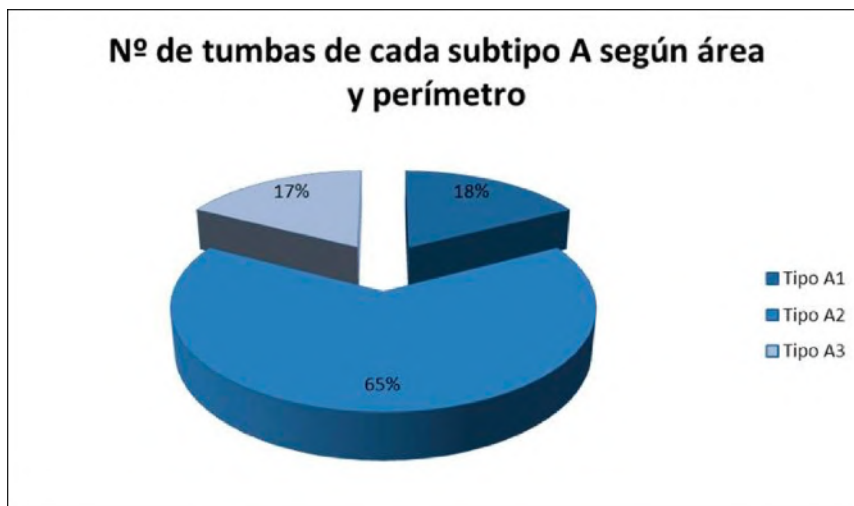


Fig. 190. Clasificación tipológica final considerando las 14 variables (Fuente: elaboración propia).

Asimismo, junto a la tumba 1E de Puente de Noy, necrópolis pionera en la utilización del ritual de inhumación y significativa por verse el paso entre un rito y otro es también Trayamar. Para este caso todos los análisis, engloban a todos sus hipogeos dentro de un mismo grupo, siendo el más grande de ellos el hipogeo nº 4. Precisamente, si observamos los gráficos de subtipos del tipo A según sólo las variantes de área y perímetro vemos como estas tumbas más antiguas son las que conforman la tipología A1 (Fig. 190).

Observamos así que, tanto la cámara nº 1 de Trayamar como la tumba 1E de Puente de Noy, son las primeras construcciones hipogeas de sillares de las que tenemos constancia en la Península y, curiosamente, ambas presentan unas dimensiones lineales muy parecidas. Estas cámaras serían seguidas posteriormente por otras más recientes como las de Villaricos, las cámaras hipogeas de Puig de Molins o las de Isla de las Palomas, en Cádiz, fechados a partir del siglo V a.C. lo mismo que para el caso de Monte Sirai, Cerdeña. El número de tumbas analizadas correspondientes a Villaricos y Monte Sirai ha sido el mismo, 11 tumbas, y lo cierto es que en los análisis efectuados hemos podido ver, de forma general, un alto grado de similitud entre ambas necrópolis aunque con la excepción de la tumba nº 5 de Villaricos debido a las grandes dimensiones que presenta.

Ya con este pequeño muestreo de tumbas, todas ellas situadas en el Mediterráneo, hemos podido ver que, al menos en ellas, sí que parece existir un patrón constructivo y lo que es más que, si correlacionamos la cronología y la tipología vemos como precisamente tumbas como la 1E de Puente de Noy y las de Trayamar, especialmente la nº 1 (exceptuando las formas de las cámaras) en área y perímetro son bastante similares. Lo mismo que sucede para los casos de Villaricos y Monte Sirai que incluso son más similares y donde, las que más difieren sean las tumbas nº 5 de ambas necrópolis, la de Monte Sirai por la presencia de ese pilar central fruto de la reutilización de una *Domus de Janas* previa y en el segundo caso debido a su mayor área y perímetro.

4. Análisis multivariantes

Atendiendo a los resultados aportados por un primer análisis clúster con todas las variables podemos afirmar que, en general, casi todas las tumbas se agrupan a mucha similitud.

Empezaremos explicando el “Historial de conglomeración”, una tabla que muestra un resumen numérico de la solución del método clúster utilizado. Este paso, muestra los casos o conglomerados combinados en cada etapa, las distancias entre los casos o los conglomerados que se combinan (coeficientes), así como el último nivel del proceso de conglomeración en el que cada caso (o variable) se unió a su conglomerado correspondiente. Especialmente, si atendemos al historial de conglomeración (Fig. 191) donde en la primera etapa se combinan las muestras 162 correspondiente a la tumba (sn1) de la necrópolis de Santa Mónica en Túnez (Delattre 1989; Gauckler 1915), y la muestra 163 correspondiente a la tumba 29 de Monte Luna en Cerdeña (Costa 1983; Tronchetti 1991; Pisano 1996). Como podemos ver por su coeficiente (0,939), son las menos

distantes o vecino más próximo (aconsejable para examinar los grados de similitud) al presentar medidas muy similares tanto lineales como de ángulos (Tab. 4).

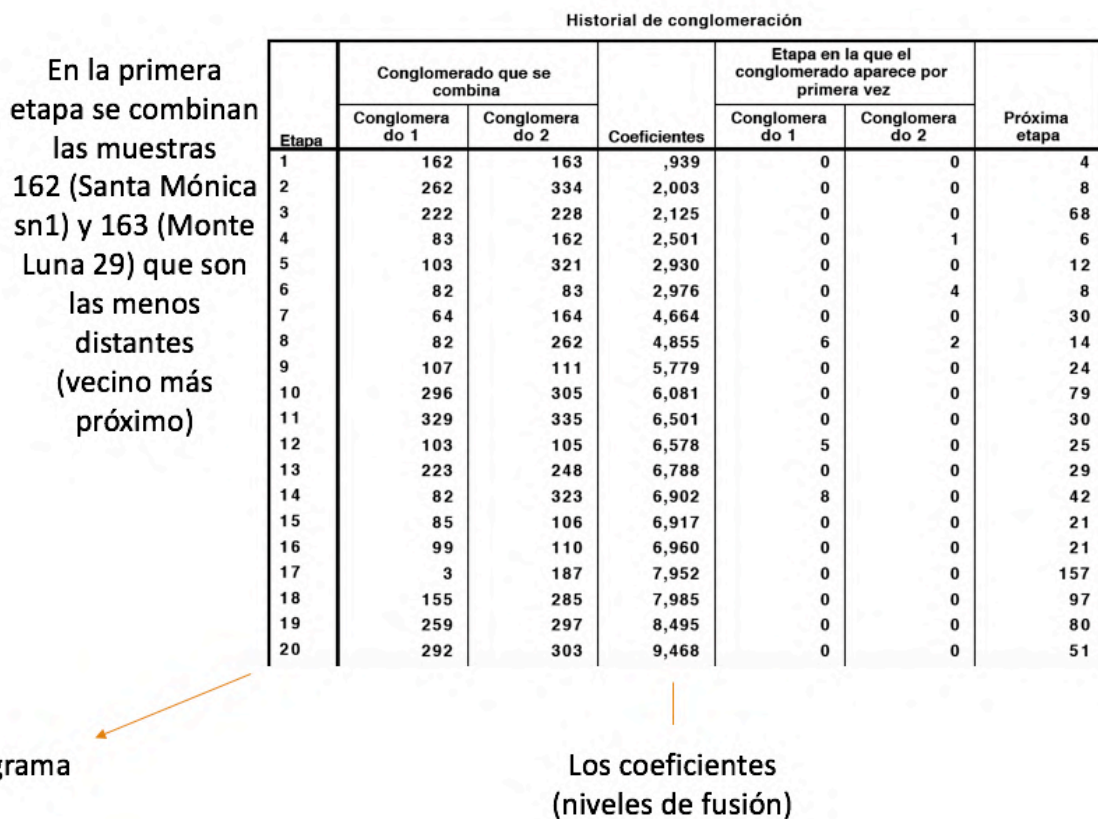


Fig. 191. Historial de conglomeración. (Fuente: elaboración propia).

Tumba (Yacimiento)	Área sin nichos	Perímetro sin nichos	Longitud cámara	Anchura cámara	Longitud del corredor	Anchura del corredor	Ángulo Inferior Izquierdo	Ángulo Inferior Derecho	Ángulo Superior Izquierdo	Ángulo Superior Derecho	Área con nichos	Perímetro con nichos	Área total
Santa Mónica (sn1) (Túnez)	2,8309	6,9844	2,1881	1,2762	2,0788	0,8253	90	90	90	90	2,8309	6,9844	4,6072

Tumba (Yacimiento)	Área sin nichos	Perímetro sin nichos	Longitud cámara	Anchura cámara	Longitud del corredor	Anchura del corredor	Ángulo Inferior Izquierdo	Ángulo Inferior Derecho	Ángulo Superior Izquierdo	Ángulo Superior Derecho	Área con nichos	Perímetro con nichos	Área total
T 29 Monte Luna, Senorbi (Cerdeña)	2,8738	7,0762	2,2719	1,1897	2,215	0,6823	91	90	90	91	3,0406	7,3699	4,6155

Tab. 4. Tabla con las distintas mediciones correspondientes a la tumba sn1 de Santa Mónica y a la tumba 29 de Monte Luna. (Fuente: elaboración propia).

Por el contrario, la mayor diferenciación respecto al resto la tenemos en la tumba nº 5 de la necrópolis de Villaricos seguida de algunas tumbas de la necrópolis de Sulcis, en Cerdeña (Taramalli 1908; Bernardini 1990).

La idea es establecer subdivisiones como *Grupos*, *Subgrupos* y *Tipos*, por ejemplo, en este caso habría un grupo sin subgrupos internos pero que tiene varios tipos. Realmente los casos que incluye el grupo son muy homogéneos y sólo se diferencian en muy poco porcentaje y, por eso, los consideramos tipos y no subgrupos.

Si atendemos a los resultados factoriales podemos observar, usando las mismas variables como en la extracción de componentes principales (Tab. 5) vemos, primeramente, que a los valores de anchura de la cámara y del corredor así como a los ángulos inferiores el análisis los ha considerado poco relevantes dando los máximos valores a las áreas y a los perímetros; mientras que, en la varianza total explicada, los dos primeros componentes suponen el 65,395% de la variabilidad (Tab. 6).

Comunalidades

	Inicial	Extracción
VARárea cámara	1,000	,892
VARperímetro cámara	1,000	,938
VARlogitud cámara	1,000	,558
VARanchura cámara	1,000	,792
VARlongitud corredor	1,000	,469
VARanchura corredor	1,000	,244
VARángulo inferior izquierdo	1,000	,436
VAR0ángulo inferior derecho	1,000	,403
VAR0ángulo superior izquierdo	1,000	,624
VARángulo superior derecho	1,000	,667
VARárea connichos	1,000	,902
VARperímetro connichos	1,000	,924

Método de extracción: Análisis de Componentes principales.

Tab. 5. Tabla de comunalidades. (Fuente: Elaboración propia).

Varianza total explicada

Componente	Autovalores iniciales			Sumas de las saturaciones al cuadrado de la extracción		
	Total	% de la varianza	% acumulado	Total	% de la varianza	% acumulado
1	5,732	47,766	47,766	5,732	47,766	47,766
2	2,115	17,628	65,395	2,115	17,628	65,395
3	,971	8,094	73,489			
4	,937	7,810	81,299			
5	,688	5,732	87,031			
6	,475	3,961	90,992			
7	,466	3,879	94,872			
8	,301	2,505	97,377			
9	,213	1,774	99,151			
10	,066	,549	99,699			
11	,027	,223	99,923			
12	,009	,077	100,000			

Método de extracción: Análisis de Componentes principales.

Tab. 6. Tabla varianza total explicada. (Fuente: Elaboración propia).

Por otra parte, en la matriz de componentes (Fig. 192) puede observarse como en la primera componente pesan más nuevamente las variables de áreas y perímetros por consiguiente, en la segunda componente el peso principal recaería en los ángulos. Esta tabla relaciona el valor original de la variable con el valor en el componente por eso, un signo negativo en los valores de esta tabla indicaría que, a mayor valor original en la variable menor valor en el componente o, mejor dicho, el valor lo separaría más de los ejemplares que tienen valores altos en las variables con signo positivo, quedando en el gráfico de dispersión dispuestos los elementos con valores altos en una u otra variable en los extremos opuestos.

En relación con esto, es importante observar el gráfico (Fig. 193) para entender la dispersión de las tumbas donde encontraremos que las de mayores área y perímetro se sitúan en la zona de arriba a la derecha, en este caso, con un máximo en la tumba 5 de la necrópolis de Villaricos fechada desde el siglo VI a.C. (Almagro Gorbea 1984: 83) hasta época romana (Tejera Gaspar 1979), mientras que, en el extremo izquierdo, tenemos un mayor peso de las tumbas con mayores ángulos superiores. En Villaricos además los ritos no fueron excluyentes pero si que durante los siglos VII-IV a.C. predomina la inhumación para posteriormente en los siglos III-I a.C. lo sería la incineración.

No obstante, en este primer gráfico de dispersión es difícil observar las agrupaciones de forma más concreta porque, como la número 5 de la necrópolis de Villaricos (Almagro Gorbea, 1984) tiene un área muy superior al resto, las otras se agrupaban a mucha similitud.

Matriz de componentes^a

	Componente	
	1	2
VARárea cámara	,923	,199
VARperímetro cámara	,963	,097
VARlogitud cámara	,739	-,108
VARanchura cámara	,829	,325
VARlongitud corredor	,656	-,195
VARanchura corredor	,412	,272
VARángulo inferior izquierdo	-,338	,567
VAR0 ángulo inferior derecho	-,328	,543
VAR0 ángulo superior izquierdo	-,246	,751
VARángulo superior derecho	-,263	,773
VARárea con nichos	,925	,214
VARperímetro con nichos	,954	,116

Método de extracción: Análisis de componentes principales.

a. 2 componentes extraídos

Fig. 192. Matriz de componentes. (Fuente: elaboración propia).

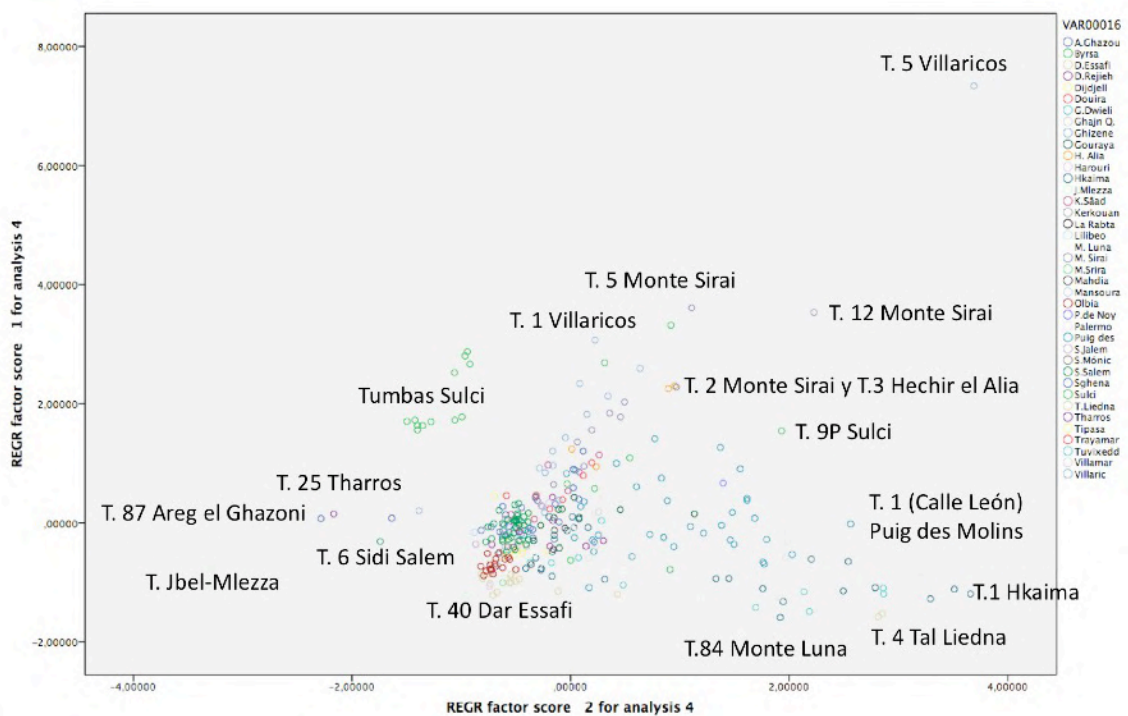


Fig. 193. Gráfico de dispersión con la disposición de las tumbas. (Fuente: elaboración propia).

Para poder paliar este efecto, se ha procedido a la realización de otro gráfico de dispersión excluyendo la tumba número 5 de la necrópolis de Villaricos apreciándose así que las tumbas de la necrópolis de Olbia (en color burdeos) en Cerdeña (Levi, 1950; Oggiano, 1996), son las que muestran una agrupación más fuerte entre sí seguidas de la necrópolis de Sidi Salem en Túnez (Fantar, 1982), y de Dar Essafi también localizada en Túnez (Acquaro *et alii*, 1973). En contraposición, necrópolis como Puig des Molins en Ibiza fechada a finales del siglo VI a.C. (Mañá, 1947), Palermo en Sicilia, fechada a partir del siglo VII a.C. (Tamburello, 1966) o la necrópolis de Hkaima en Túnez (Younés, 1985), son las que muestra una mayor diferenciación entre sus tumbas.

En este caso, en el lado derecho superior se encuentra la tumba número 5 de Monte Sirai en Cerdeña fechada entre el 400 a.C. y el 250 a.C., siendo la segunda que mayor valor presenta en área y perímetro siendo además un caso curioso ya que se trata de una cámara con un pilar central que amplía considerablemente el espacio interior siendo, según el investigador Piero Bartoloni (2000), una reutilización del espacio ritual de una *Domus de Janas*, sepulturas neolíticas excavadas en la roca muy presentes en el ámbito de Cerdeña (Lilliu, 1967).

En el gráfico de dispersión se aprecia además otros datos interesantes como que Hkaima presenta la totalidad del grupo B (aunque también hay algunas en el grupo A) y que la C es de la misma zona que Hkaiama, en Kerkoane y además, es donde encontramos cámaras construidas de las más antiguas, del siglo VII a.c. igual que Trayamar en Málaga. El caso es que la agrupación es muy clara porque arriba se sitúa mayor área y perímetro donde encontramos algunas tumbas de Villaricos, de Monte Sirai y de Sulky y abajo, las más pequeñas de Monte Luna y las de Malta que curiosamente son de formas redondeadas (de ahí que también se sitúen en la parte inferior más a la derecha por los ángulos superiores de mayores grados). Es muy curioso como por ejemplo Olbia (en morado en el centro) están todas las tumbas con mucha similitud tanto en medidas como en proporciones lo que nos habla claramente de un mantenimiento del patrón constructivo que incluso se mantiene hasta época Romana (s.II). Aunque en Olbia también veremos como varios hipogeos se asemejan a las tumbas del Sahel.

Por otra parte, la tumba situada a la izquierda, corresponde a una tumba de la necrópolis de Jbel-Mlezza, en Túnez (Cintas y Gobert, 1939) y que el análisis sitúa ahí al considerar que tiene mayores ángulos superiores al no haberse podido medir los ángulos inferiores con seguridad, de ahí que haya que tener especialmente cuidado a la hora de estudiar las agrupaciones. De la misma manera, también parece existir una estrecha relación entre necrópolis de Sicilia, Cerdeña, Argelia o

Villaricos. Concretamente, los tipos de arquitectura y los métodos de enterramiento de Sicilia en rasgos generales son equivalentes a los observados en Cerdeña siendo posiblemente estas dos islas el conjunto más homogéneo en cuanto a prácticas del Mediterráneo occidental fenicio pero ¿cómo leer estas diferentes formas sepulcrales? ¿podemos hablar de constructores de diversos orígenes?

Además, a la hora de determinar qué manifestaciones funerarias enmarcar dentro del ámbito fenicio y púnico encontramos una doble dificultad: por un lado, muchas de las referidas manifestaciones funerarias cuentan con una continuidad en el tiempo, hay estructuras de hipogeos que datan del Bronce Final y perduran en siglos posteriores, alcanzando, en algunos casos, la dominación romana. Esto es un claro ejemplo de reutilización y amortización. Especialmente significativo es el hecho de que aquellos espacios sacros o vinculados al mundo de los muertos, gozasen de respeto por parte de grupos culturales ajenos a los grupos locales y que, además, implementasen sus propias estructuras funerarias a las ya existentes.

Para intentar responder a esta pregunta interesaba, observar más a fondo áreas concretas que presentan una gran cantidad de necrópolis y tumbas por lo que, en este sentido, Cartago es indudablemente uno de los centros más importantes de presencia fenicia. Finalmente en Túnez, desde el punto de vista de la arquitectura funeraria, Cartago sigue siendo el sitio que concentra la mayor parte de las tipologías arquitectónicas observadas. El tamaño de las necrópolis púnicas de Mahdia es cercano al de las necrópolis de la metrópolis púnica de Cartago. La síntesis de datos arqueológicos confirma la importancia y continuidad de la presencia púnica no solo en Mahdia sino en toda la costa saheliana. De hecho, los vestigios púnicos constituyen una cadena casi ininterrumpida de sitios. Estos datos son interesantes para comprender la identidad demográfica y cultural de esta región y como en la mayoría de los sitios del Sahel, la cerámica modelada está presente en la necrópolis de Mahdia. Estas conclusiones pueden compararse con estudios realizados en otras grandes regiones de presencia púnica en Túnez como Cartago o Cap Bon (Fantar, 2002), región que aunque sufrió particularmente la destrucción de Cartago, nada impide pensar que los supervivientes no continuaron, al menos durante varios años, enterrando allí a sus muertos.

En Cap Bon, la exploración arqueológica permitió identificar una serie de necrópolis púnicas, lo que testimonia una ocupación muy fuerte del territorio en época prerromana. En Cartago, además, observamos una mayor variabilidad de tipos desde el período arcaico. Así, se han realizado otros análisis para quitar posibles distorsiones y ver mejor en detalle.

Por eso, y para ver los resultados a otras escalas geográficas se ha realizado un análisis clúster para las tumbas del área de Túnez (Benichau-Safar, 1982) dentro de las cuáles la tumbas que más difieren corresponden a Jbel-Mlezza (Cintas y Gobert, 1939) y a algunas cámaras de la necrópolis de Hkaima (Younés, 1985). Es relevante especialmente si atendemos a que precisamente en Jbel-Mlezza encontramos tumbas de cámara antiguas con escaleras fechadas en el siglo VII a.C. lo que lleva a pensar a que posiblemente estamos ante un área muy significativa en la posterior expansión del modelo a muchas necrópolis sardas, sicilias o españolas (Tejera Gaspar, 1979: 29).

Pero antes de abordar el clúster, comenzaremos con el análisis factorial. El primer paso del análisis consiste en el estudio de las correlaciones. En nuestro caso, un examen de la matriz de correlaciones (Tab. 7, 8 y 9) indica que hay variables que correlacionan muy alto entre sí, otras que correlacionan de forma moderada (por encima de 0.30) y que el resto de correlaciones son muy bajas. En el caso de extracción por ejes principales, las comunalidades representan la varianza de cada variable explicada por los factores o las componentes principales. En nuestro caso, son las que se muestra a continuación (Tab.10). En el caso de componentes principales, cuando se retienen todas las variables, la comunalidad es siempre 1 mientras que, la comunalidad final o extracción, suele tener mayor interés puesto que indica la variabilidad de cada variable. En este caso se observa, que se explica más del 90% de la varianza las variables área y perímetro.

Matriz de correlaciones

		VARLONGITUDCORREDOR	VARANCHURACORREDOR	VARANGULOINFER. IZQUIERDO	VARANGULOINFER. DERECHO
Correlación	VARAREASINNICH	,517	,491	-,192	-,128
	VARPERIMETROSINNICH	,558	,429	-,249	-,188
	VARLONGITUDCÁMARA	,513	,253	-,338	-,245
	VARANCHURACÁMARA	,496	,595	,027	-,008
	VARLONGITUDCORREDOR	1,000	,454	-,237	-,205
	VARANCHURACORREDOR	,454	1,000	,090	,076
	VARANGULOINFER. IZQUIERDO	-,237	,090	1,000	,492
	VARANGULOINFER. DERECHO	-,205	,076	,492	1,000
	VARANGULOSUPER. IZQUIERDO	-,239	,188	,528	,293
	VARANGULOSUPER. DERECHO	-,249	,145	,481	,293
	VARAREACONNICHOS	,518	,489	-,192	-,128
	VARPERÍMETROCONNICHOS	,558	,431	-,244	-,184
	VARAREATOTAL	,560	,773	-,077	-,061
	VARPERÍMETROTOTAL	,621	,736	,017	,011
Sig. (Unilateral)	VARAREASINNICH	,000	,000	,010	,060
	VARPERIMETROSINNICH	,000	,000	,001	,011
	VARLONGITUDCÁMARA	,000	,001	,000	,001
	VARANCHURACÁMARA	,000	,000	,372	,463
	VARLONGITUDCORREDOR		,000	,002	,006
	VARANCHURACORREDOR	,000		,139	,179
	VARANGULOINFER. IZQUIERDO	,002	,139		,000
	VARANGULOINFER. DERECHO	,006	,179	,000	
	VARANGULOSUPER. IZQUIERDO	,002	,011	,000	,000
	VARANGULOSUPER. DERECHO	,001	,040	,000	,000
	VARAREACONNICHOS	,000	,000	,010	,061
	VARPERÍMETROCONNICHOS	,000	,000	,001	,013
	VARAREATOTAL	,000	,000	,176	,232
	VARPERÍMETROTOTAL	,000	,000	,420	,446

Tab. 7. Tabla Matriz de correlaciones (I). (Fuente: elaboración propia).

Matriz de correlaciones

		VARÁREASIN NICHOS	VARPERIMET ROSINNICHOS	VARLONGITU DCÁMARA	VARANCHUR ACÁMARA
Correlación	VARÁREASINNICHOS	1,000	,971	,839	,868
	VARPERIMETROSINNICHOS	,971	1,000	,889	,844
	VARLONGITUDCÁMARA	,839	,889	1,000	,569
	VARANCHURACÁMARA	,868	,844	,569	1,000
	VARLONGITUDCORREDOR	,517	,558	,513	,496
	VARANCHURACORREDOR	,491	,429	,253	,595
	VARÁNGULOINFER. IZQUIERDO	-,192	-,249	-,338	,027
	VARÁNGULOINFER. DERECHO	-,128	-,188	-,245	-,008
	VARÁNGULOSUPER. IZQUIERDO	-,163	-,208	-,315	,025
	VARÁNGULOSUPER. DERECHO	-,196	-,241	-,345	-,035
	VARÁREACONNICHOS	,999	,970	,836	,870
	VARPERÍMETROCONNICHOS	,967	,993	,869	,851
	VARÁREATOTAL	,818	,788	,603	,797
	VARPERÍMETROTOTAL	,578	,554	,381	,667
Sig. (Unilateral)	VARÁREASINNICHOS		,000	,000	,000
	VARPERIMETROSINNICHOS	,000		,000	,000
	VARLONGITUDCÁMARA	,000	,000		,000
	VARANCHURACÁMARA	,000	,000	,000	
	VARLONGITUDCORREDOR	,000	,000	,000	,000
	VARANCHURACORREDOR	,000	,000	,001	,000
	VARÁNGULOINFER. IZQUIERDO	,010	,001	,000	,372
	VARÁNGULOINFER. DERECHO	,060	,011	,001	,463
	VARÁNGULOSUPER. IZQUIERDO	,024	,006	,000	,381
	VARÁNGULOSUPER. DERECHO	,008	,002	,000	,337
	VARÁREACONNICHOS	,000	,000	,000	,000
	VARPERÍMETROCONNICHOS	,000	,000	,000	,000
	VARÁREATOTAL	,000	,000	,000	,000
	VARPERÍMETROTOTAL	,000	,000	,000	,000

Tab. 8. Tabla Matriz de correlaciones (II). (Fuente: elaboración propia).

Matriz de correlaciones

		VARÁNGULO SUPERIZQUIERDO	VARÁNGULO SUPERDERECHO	VARÁREACONNICHOS	VARPERIMETROCONNICHOS
Correlación	VARÁREASINNICHOS	-,163	-,196	,999	,967
	VARPERIMETROSINNICHOS	-,208	-,241	,970	,993
	VARLONGITUDCÁMARA	-,315	-,345	,836	,869
	VARANCHURACÁMARA	,025	-,035	,870	,851
	VARLONGITUDCORREDOR	-,239	-,249	,518	,558
	VARANCHURACORREDO R	,188	,145	,489	,431
	VARÁNGULOINFERIZQUIERDO	,528	,481	-,192	-,244
	VARÁNGULOINFERDERECHO	,293	,293	-,128	-,184
	VARÁNGULOSUPERIZQUIERDO	1,000	,820	-,163	-,204
	VARÁNGULOSUPERDERECHO	,820	1,000	-,195	-,236
	VARÁREACONNICHOS	-,163	-,195	1,000	,969
	VARPERIMETROCONNICHOS	-,204	-,236	,969	1,000
	VARÁREATOTAL	-,023	-,073	,819	,772
	VARPERIMETROTOTAL	,093	,037	,582	,568
Sig. (Unilateral)	VARÁREASINNICHOS	,024	,008	,000	,000
	VARPERIMETROSINNICHOS	,006	,002	,000	,000
	VARLONGITUDCÁMARA	,000	,000	,000	,000
	VARANCHURACÁMARA	,381	,337	,000	,000
	VARLONGITUDCORREDOR	,002	,001	,000	,000
	VARANCHURACORREDO R	,011	,040	,000	,000
	VARÁNGULOINFERIZQUIERDO	,000	,000	,010	,001
	VARÁNGULOINFERDERECHO	,000	,000	,061	,013
	VARÁNGULOSUPERIZQUIERDO		,000	,024	,007
	VARÁNGULOSUPERDERECHO	,000		,009	,002
	VARÁREACONNICHOS	,024	,009		,000
	VARPERIMETROCONNICHOS	,007	,002	,000	
	VARÁREATOTAL	,389	,189	,000	,000
	VARPERIMETROTOTAL	,130	,328	,000	,000

Tab. 9. Tabla Matriz de correlaciones (III). (Fuente: elaboración propia).

Comunalidades

	Inicial	Extracción
VARÁREASINNICHO	1,000	,922
VARPERIMETROSINNICHO	1,000	,925
VARLONGITUDCÁMARA	1,000	,766
VARANCHURACÁMARA	1,000	,833
VARLONGITUDCORREDOR	1,000	,459
VARANCHURACORREDOR	1,000	,608
VARÁNGULOINFER. IZQUIERDO	1,000	,581
VARÁNGULOINFER. DERECHO	1,000	,334
VARÁNGULOSUPER. IZQUIERDO	1,000	,727
VARÁNGULOSUPER. DERECHO	1,000	,687
VARÁREACONNICHOS	1,000	,923
VARPERÍMETROCONNICHOS	1,000	,923
VARÁREATOTAL	1,000	,869
VARPERÍMETROTOTAL	1,000	,677

Método de extracción: Análisis de Componentes principales.

Tab. 10. Tabla de comunalidades. (Fuente: elaboración propia).

Atendiendo a la varianza total explicada, los dos primeros componentes suponen el 73,103% de la variabilidad (Tab. 11) mientras que, en la matriz de componentes (Tab. 12) nuevamente se aprecia como pesan más las variables de áreas y perímetros y por consiguiente, en la segunda componente el peso principal recaería en los ángulos. Concretamente, se observa que las variables área y perímetro (con y sin nichos) están relacionadas en mayor medida con la primera componente y las variables de ángulos lo están con la segunda componente.

Varianza total explicada

Componente	Autovalores iniciales			Sumas de las saturaciones al cuadrado de la extracción		
	Total	% de la varianza	% acumulado	Total	% de la varianza	% acumulado
1	7,480	53,426	53,426	7,480	53,426	53,426
2	2,755	19,677	73,103	2,755	19,677	73,103
3	1,109	7,922	81,025			
4	,885	6,324	87,348			
5	,491	3,508	90,856			
6	,459	3,279	94,135			
7	,269	1,919	96,054			
8	,251	1,794	97,848			
9	,176	1,255	99,104			
10	,068	,485	99,589			
11	,034	,242	99,831			
12	,018	,126	99,957			
13	,006	,041	99,998			
14	,000	,002	100,000			

Método de extracción: Análisis de Componentes principales.

Tab. 11. Varianza total explicada. (Fuente: elaboración propia).

Matriz de componentes^a

	Componente	
	1	2
VARAREASINNICH	,960	,008
VARPERIMETROSINNICH O	,959	-,075
VARLONGITUDCÁMARA	,831	-,274
VARANCHURACÁMARA	,873	,266
VARLONGITUDCORRED OR	,672	-,083
VARANCHURACORREDO R	,605	,492
VARÁNGULOINFER. IZQUIERDO	-,244	,722
VARÁNGULOINFER. DERECHO	-,186	,548
VARANGULOSUPER. IZQUIERDO	-,206	,827
VARANGULOSUPER. DERECHO	-,248	,791
VARAREACONNICHOS	,961	,009
VARPERIMETROCONNIC HOS	,958	-,065
VARAREATOTAL	,894	,264
VARPERIMETROTOTAL	,728	,385

Método de extracción: Análisis de componentes principales.

a. 2 componentes extraídos

Tab. 12. Matriz de comunalidades. (Fuente: elaboración propia).

Asimismo, a raíz de los datos obtenidos por el análisis factorial (Fig. 194) para las necrópolis de Túnez sabemos que las tumbas claramente superiores en área y perímetro se situarían en la parte superior del eje Y del gráfico de dispersión correspondiendo los valores más altos, a la tumbas nº 4 de la necrópolis de Henchir el Alia (Younés, 1995) seguida de la número 3 de esa misma necrópolis mientras que, en la zona más baja del eje Y tendríamos la tumba número 8 de la necrópolis de Jbel-Mlezza¹³⁶ (Cintas y Gobert, 1939), que sería la que menor área y perímetro presenta, junto a otras tumbas de la necrópolis de Dar Essafi (Acquaro *et alii*, 1973) como la tumba número 40 o la número 17 y 13 que también presentan unos valores bajos en área y perímetro. Dato interesante si tenemos presente que la necrópolis de Arg el Ghazauani, Dar Essafi y Jebel Mlezza están relacionadas con la ciudad púnica de Kerkouane. Por tanto, dentro de ciertos grupos identificados, es posible observar una evolución cronológica y espacial. De ellas, el conjunto de tumbas más importantes se encuentra en Arg el Ghazauni con formas de bóvedas y dromos escalonado, todo siendo tallado y excavado en la arenisca marina.

Cap Bon, incluye una treintena de yacimientos protohistóricos descubiertos, excavados y presentados en diversas publicaciones académicas. El paisaje funerario de Cap Bon se caracteriza por su homogeneidad y coherencia en el ámbito de la arquitectura funeraria. Se presenta como una unidad no sólo geográfica sino también étnica y cultural. Cabe señalar, además, que a excepción de los conjuntos funerarios atribuibles a la ciudad púnica de Kerkouane, para las demás necrópolis de Cap Bon se ha identificado el espacio funerario sin que podamos localizar el hábitat lo que subraya problema de las brechas en el tejido de la red urbana púnica.

En contraposición, hay que tener en cuenta que ambas necrópolis de la región de Kerkouane se encuentran próximas y fechadas por Fantar (2002) entre el siglo VI y el III a.C. período en el que Túnez y todo el norte de África parecen haber experimentado resultado de un grupo étnico multicomponente en el que se vio afectado por la cultura semítica, pero no podemos ignorar la existencia de un sustrato libio ya presente mucho antes y que es reconocido por Fantar (1998: 78) en la disposición en ángulo de la cámara sepulcral. Dentro de los dos sitios funerarios, observamos una gran homogeneidad de la arquitectura funeraria, con una mayoría de tipos compartidos.

¹³⁶ Es especialmente interesante al tratarse de una tumba cuyas paredes están recubiertas de pintura roja con motivos de rombos en la parte central además de un gallo y una posible estela. Esta fechada en el siglo IV a.C. aunque debido al uso prolongado de este tipo de cámara es posible que fuera anterior.

El hipogeo se trata así de un modelo arquitectónico introducido en Marruecos y en el sur de España siendo utilizado sin duda con posterioridad a lo observado en Cartago pero cuyas fuentes de inspiración deben ser buscada en la metrópolis africana. De hecho, antes de la llegada de los fenicios, Túnez y el norte de África ya había conocido tres tipos de necrópolis: los túmulos o bazinas cuyos orígenes pueden hundirse en los estratos más profundos del pasado del norte de África¹³⁷ y posteriormente, el haouanet¹³⁸ (Fantar, 2002) como por ejemplo en El Harouri a 5km al oeste de Kelibia, con una docena de cámaras excavadas en la roca donde cada hanout se compone de dos cámaras sucesivas precedidas de un vestíbulo. También podemos señalar el descubrimiento que Alfred Merlin presentó a la Comisión del Norte de África sobre la excavación realizada en la necrópolis líbico-púnica de Henchir Beni Nafa, situada a 5 km al oeste de Bizerta (Merlin, 1918) con tumbas fechadas entre los siglos III-II a.C. con enterramientos de incineración coexistiendo con la inhumación. En ella, la tumba 1 encontramos bloqueando sólo una parte de la abertura de acceso con una losa sostenida por escombros de varios tamaños que invaden el pozo funerario, modo de cierre recuerda al de ciertas tumbas de El Hkayma, en el Sahel tunecino (Younès, 1988: 52), que cuenta con el conjunto de sepulturas más rico de la parte central del Sahel. Esta tipología es predominante en Sahel y contiene varias variantes. En El Alia (Younès, 1995). 31-35) o El Hkayma (Younès, 1988), escalones de distinta disposición ocupan los pozos¹³⁹. Sin embargo, en dos tumbas de Beni-Nafa (Jerbania, 2015), las huellas indelebles del componente local aparecen sobre todo a través del depósito, cerca del muerto, de varias vasijas modeladas. Este tipo de cerámica, ausente en necrópolis de tradición fenicia como Cartago, Útica y Hadrumetum, suele considerarse como un elemento sintomático de carácter étnico. Estas tipologías de formas aparecerá no solamente en las

¹³⁷ La señalización de la tumba por un marcador exterior parece estar presente en el norte de África bien antes de la llegada de los fenicios: túmulos, recintos circulares, lápidas, etc. (Fantar, 2002).

¹³⁸ Los haouanet (hanout en singular) son tumbas excavadas en la roca. G. Camps (1961) los define como "hipogeos de pequeño tamaño generalmente excavados en el afloramientos de arenisca o caliza con pared vertical". Pueden ser provisto de decoraciones interiores (talladas, pintadas, incisas) o accesorios, tales como bancos donde los entierros suelen ser principalmente en decúbito lateral flexionado o contraído. Estas tumbas de roca de la tradición libia constan de una cámara sepulcral, rara vez dos o tres, precedida por un pequeño corredor (Ghaki, 1987: 230).

Si se consideran enterramientos megalíticos como nativos, el caso de los haouanet es más ambiguo. Algunos autores han leído en ellos modelos de tradición oriental que habrían pasado por Sicilia y Cerdeña (Cartón, 1903; Cintas. y Gobert, 1939: 197; Camps, 1961: 109-110) aunque es probable la contemporaneidad de algunos de estos monumentos con necrópolis púnicas.

¹³⁹ En El Alia el acceso al fondo del pozo se realizaba a través de una escalera adosada a uno de sus muros. La apertura de la cámara funeraria suele estar escalonada.

poblaciones autóctonas, sino que sobrevivirá en necrópolis púnicas con influencias romanas¹⁴⁰. De hecho, en los círculos funerarios de Sahel y Cap Bon, dos regiones con un fuerte componente libio, cuyo contacto temprano con los elementos mediterráneos habría acelerado el proceso de aculturación, la cerámica de barro tosco y mal cocido está presente junto a los jarrones púnicos torneados o importados. Esta situación, que también encontramos en Beni Nafa, refleja un deseo de no adoptar todas las prácticas y creencias de la civilización cartaginesa pero también vemos préstamos del repertorio púnico torneado, tanto morfológica como decorativamente.

Las tumbas púnicas de Mahdia también permiten estudiar la aculturación entre la civilización fenicia y las llamadas poblaciones locales libias. En primer lugar, conviene recordar que buena parte de la región estuvo ocupada por poblaciones libias cuyos monumentos funerarios del tipo haouanet aún se conservan y se descubrieron restos de tumbas libias tradicionales junto a las tumbas púnicas. Por lo tanto, el pueblo púnico se mezcló con las poblaciones libias. Por eso la arquitectura funeraria de la población de Mahdia e incluso de todo el Sahel es similar a la arquitectura libia¹⁴¹ aunque la influencia fenicia nunca está ausente, con tumbas de acceso de pozo con una o dos cámaras rectangulares¹⁴². Nos encontraríamos, por tanto, con un fondo libio con un sistema tribal complejo que se enriquecería con las contribuciones de la cultura oriental transmitida por los fenicios.

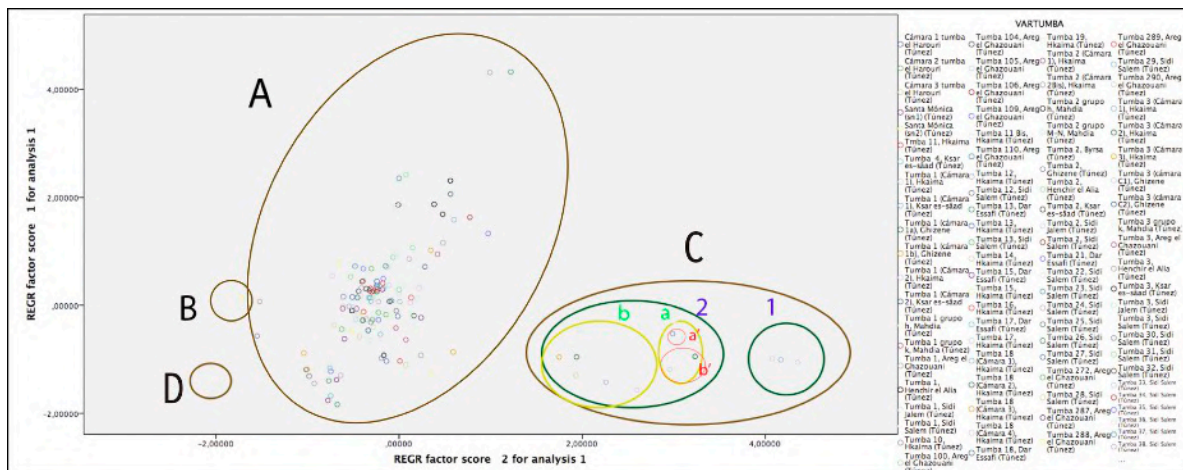


Fig. 194. Gráfico de dispersión con la disposición de las tumbas. (Fuente: elaboración propia).

¹⁴⁰ Como sucederá para Olbia durante el s. II a.C. que mantiene el tipo constructivo, pero con ajuar típicamente romano (Tejera Gaspar, 1979).

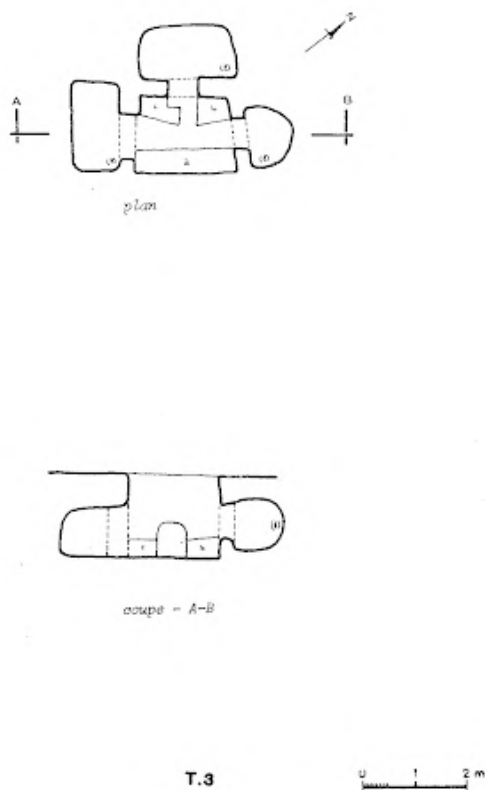
¹⁴¹ Las prospecciones y excavaciones, realizadas por los exploradores, desde finales del siglo XIX han demostrado una densidad de tumbas libias en ciertas regiones sahelianas (Ghith-Hmissa, 2001).

¹⁴² A diferencia de las tumbas de Cartago y de Cap Bon, en su mayoría tripartitas, las del Sahel son a menudo bipartitas (Younès, 1991: 39).

Por otra parte, en el eje X tendríamos en la zona más a la derecha las tumbas con valores angulares altos. De hecho, los valores angulares inferiores más altos corresponden a la cámara 2 de la tumba número 1 de la necrópolis de Hkaima (Younés, 1985) que en el gráfico de dispersión aparece representada más a la derecha. Para la necrópolis de El-Hkaima, la cronología de las tumbas se inserta entre el final del IV y el segundo cuarto del II siglo antes de nuestra era (Younés, 1986b: 66-67) pero es interesante remarcar la agrupación dentro de esta necrópolis de las tumbas nº 3, nº 6, nº 14, nº 18, nº 10, nº 17 y la nº 1. Esto demuestra y confirma que la arquitectura en esta necrópolis responde a un mismo plan de formas de cámara funeraria, mismas deposiciones y similares objetos de acompañamiento como ya apuntaría en su momento Ben Younés (1985: 42)

Importante si tenemos en cuenta que su fechación, final del s. IV a.C., constituye un tiempo importante en cuanto a la implantación de la civilización púnica en esta región, como puede verse en la adopción de nuevos gestos como con la presencia de inhumaciones en decúbito supino, pero también con un aumento de la ocupación de la zona e intensificación agrícola (Younès, 1985: 67). En esta misma necrópolis y para las excavaciones de 1985 (Younès, 1988), podemos apreciar como la mayoría presentan un pozo de acceso cuadrangular, con una profundidad que oscilan entre los 1,48-2,45m, a excepción de las tumbas nº 3, 6 y 7 con aspecto circular. Por su parte las cámaras se clasifican en su gran mayoría como monocámaras, abiertas para albergar un cadáver o dos documentándose 9 cámaras con sección cuadrangular y 11 con tendencia circular siendo, una cámara de la T9 especialmente pequeña, lo suficiente para albergar la inhumación de un infante.

Fig. 195. T3 de la necrópolis de Hkaima (Younés, 1985).



Cabe mencionar el caso concreto de la tumba nº18 de esta necrópolis tratándose de una tumba de pozo compartido con 4 cámaras funerarias siendo la cámara 4 la de dimensiones más pequeñas. Lo mismo que sucede con la T3 (Fig. 195) que es la más pequeña de todas con tres cámaras siendo la cámara 1 la más pequeña y de tendencia oval¹⁴³ con un rito de incineración (Younès, 1985: 53), lo que explica la disposición de estas cámaras dentro del gráfico de dispersión. Por otra parte, en esta necrópolis encontramos una curiosa transición de tradiciones fúnebres como es el hecho de que muchas deposiciones de inhumación se hallan realizado en posición flexionada en cámaras cuadrangulares más grandes y mientras, en otras de tipo más redondeado,

deposiciones en decúbito lateral con las piernas extendidas por lo que, no en todos los casos, es evidente la relación entre la arquitectura funeraria disponible y el modo de deposición utilizada.

Por otro lado, Fantar (2002) ya reconocería la existencia de cierto parecido entre Sahel y la Costa Sur de Túnez, a pesar de sus especificaciones del mismo modo, algo que queda documentado en nuestro análisis a través del amplio grupo A tipo A' uniéndose a un 1. Tal organización implica necesariamente, que estas áreas funerarias fueran espacios gestionados desde la elección del sitio hasta la estandarización arquitectónica.

Como resultado del análisis de dispersión obtenido, cabe señalar la amplia variedad de formas presentadas en el numeroso grupo A de Cartago que contrarresta con la agrupación mucho más ordenada, del grupo C, por lo que hemos utilizado el clúster para marcar las divisiones de A a un menor nivel puesto que se aproxima más al resto en la tercera componente.

¹⁴³ Una peculiaridad de las tumbas de pozo sahelianas radica en la forma de las habitación que, en la parte sur de la provincia, suelen ser absidales.

El dendrograma es un diagrama de árbol que muestra los grupos que se forman al crear conglomerados de variables en cada paso y sus niveles de similitud. El eje horizontal muestra la distancia entre los grupos cuando se unieron (de 0 a 25). Así, el paso que precede al cambio abrupto en la similitud puede representar un punto de corte adecuado para la partición final en la que los conglomerados deben tener un nivel de similitud razonablemente alto.

Historial de conglomeración						
Etapa	Conglomerado que se combina		Coeficientes	Etapa en la que el conglomerado aparece por primera vez		Próxima etapa
	Conglomerado 1	Conglomerado 2		Conglomerado 1	Conglomerado 2	
1	2	3	,939	0	0	3
2	62	68	2,125	0	0	34
3	2	102	3,992	1	0	17
4	136	145	6,081	0	0	48
5	63	88	6,788	0	0	12
6	99	137	8,495	0	0	43
7	132	143	9,468	0	0	31
8	141	142	9,825	0	0	78
9	70	76	9,840	0	0	55
10	103	146	10,637	0	0	19
11	66	69	10,642	0	0	20
12	43	63	10,946	0	5	21
13	21	42	11,512	0	0	42
14	17	115	11,545	0	0	50
15	138	139	11,775	0	0	43
16	48	52	11,890	0	0	52
17	2	4	12,220	3	0	24
18	11	24	12,713	0	0	55
19	78	103	13,269	0	10	22
20	55	66	14,888	0	11	54
21	28	43	15,595	0	12	53
22	78	89	15,636	19	0	32
23	34	38	15,886	0	0	40
24	2	82	16,238	17	0	61
25	44	80	16,240	0	0	37
26	65	75	16,386	0	0	35
27	23	73	19,237	0	0	58
28	1	30	19,421	0	0	49
29	64	67	19,688	0	0	36
30	18	117	20,466	0	0	45
31	132	140	21,886	7	0	44
32	58	78	22,013	0	22	41
33	31	40	22,328	0	0	40
34	49	62	22,386	0	2	52
35	25	65	23,382	0	26	54
36	64	72	23,413	29	0	69
37	44	90	23,679	25	0	51

Tab. 13. Historial de conglomeración. El vecino más próximo. (Fuente: elaboración propia).

Si atendemos al vecino más próximo en el Historial de conglomeración observamos como corresponden a las tumbas de Santa Mónica teniendo la distancia de unión más pequeña con 0,939 (Tab. 13). El grupo creado por 3 y 4 aparece de nuevo en la etapa 4 donde se une al clúster 2. Como hay muchos casos la tabla es bastante larga, por lo que suele ser más fácil de estudiar la columna de coeficientes para distinguir grandes distancias que analizar el dendrograma. De hecho, si nos



fijamos en el dendrograma (Fig. 197) en lectura de derecha a izquierda, podemos ver como hay un hueco entre 20 y 11 que divide las tumbas en cuatro grupos D, C, A y B.

Fig. 196. Ejemplo de entrada a una tumba hipogeo de Areg el Ghazouani fechada en el siglo IV a.C. (Lancel, 1994).

Puede apreciarse como en el Grupo A encontramos los subgrupos 1 y 2 mientras que, dentro del subgrupo A1 encontramos como el mayor número de muestras de tumbas se agrupan en el tipo a', siendo la Tumba 1 (Cámara 1b) de Ghizene el tipo b', la tumba T3 y T4 de Henchir el Alia el tipo c' o el tipo d' formado por la tumba 85 de Areg el Ghazouani (Fig. 196 y 201) y la T15 de Hkaima. Mientras que en el Subgrupo A2 tendríamos la T1 de Area el Ghazouani, la T3 (Cámara C1) de Ghizene (Fig. 198 y 199) y la T6 de Sidi Salem.

Mientras que, en los grupos B y D, encontramos elementos unitarios, en el B la Tumba 87 Areg el Ghazouani y y en el D la tumba de Jbel-Mleza.

En el grupo C por consiguiente, encontramos que está en su totalidad conformada por tumbas de Hkaima, tanto en el subgrupo c1 como en el c2 que, si bien tenemos algunas de esta necrópolis en el grupo A, podemos ver como realmente existe una alta similitud dentro de las sepulturas de la misma necrópolis.

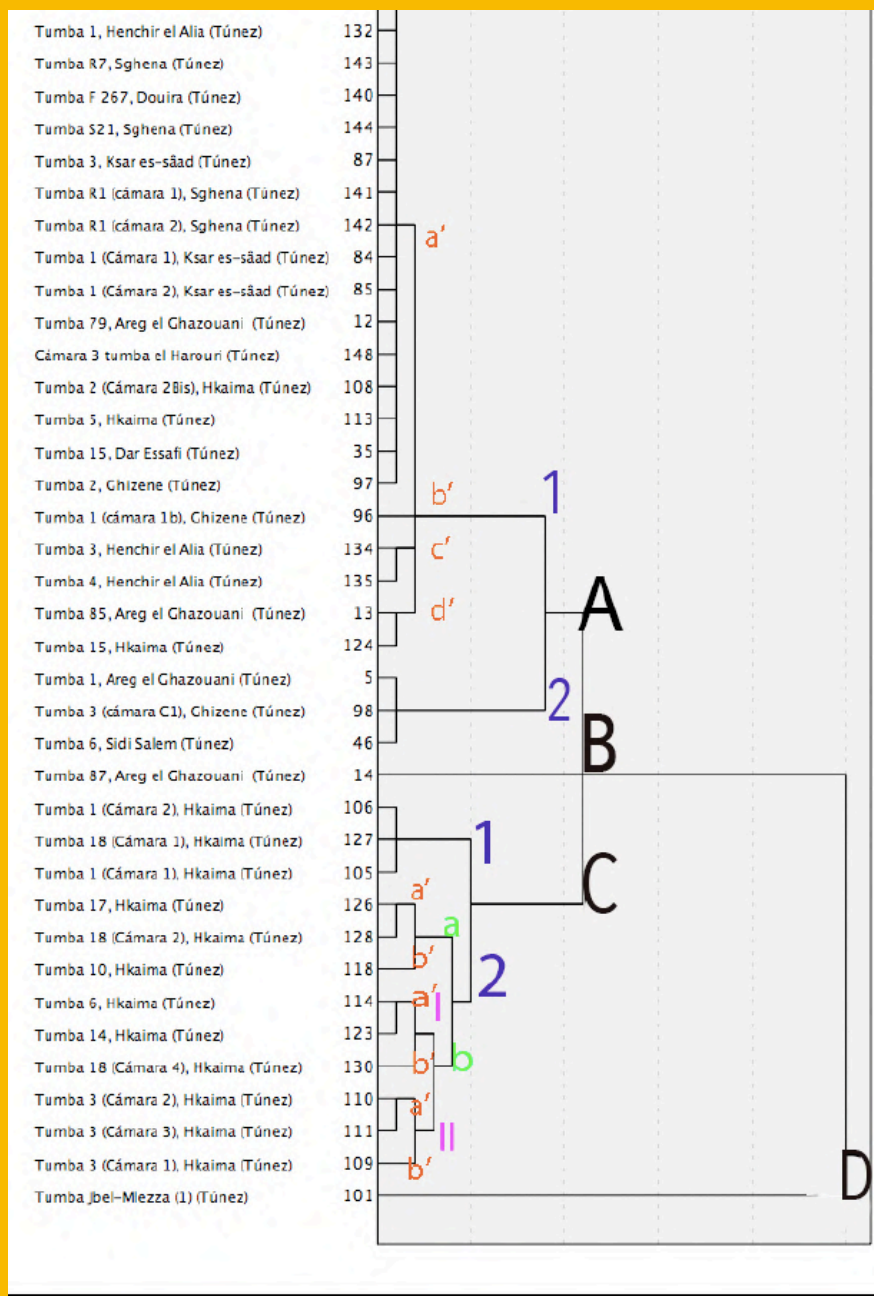


Fig. 197. Dendrograma Túnez. (Fuente: elaboración propia).

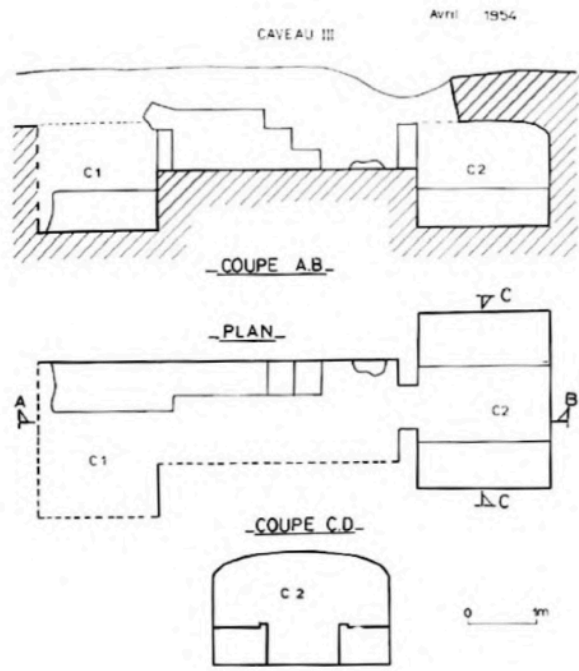
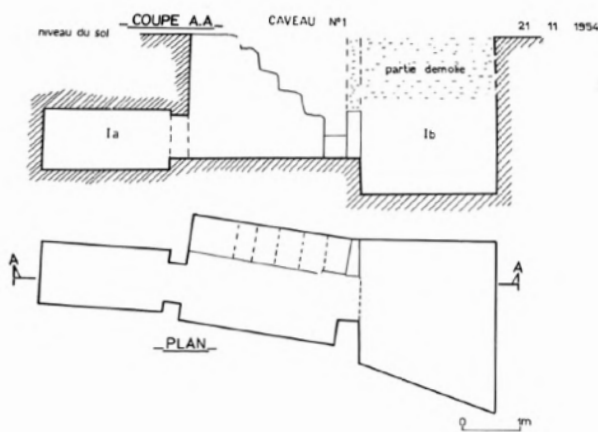


Fig. 198. Tumba 3 de Ghizene. (Akkari Weriemmi, 1995: 69).

La necrópolis de Ghizene (Akkari Weriemmi, 1995) permite acercar los componentes de sus tumbas a las de las estructuras funerarias del Sahel tunecino, como el patio rodeado de cámaras sepulcrales que también tenemos en Hkaima (Younès, 1991, 39). La tumba de Ghizene se caracteriza por su bipartidismo, patio y cámara sepulcral, siendo facilitado el acceso al rellano del patio por las escaleras de pequeño tamaño junto a las grandes paredes del pozo

(Younès, 1996: 7). En el caso de la T1 de Ghizene, nos encontramos con una tumba de cámara doble con cuerpos rectilíneos a las que se accede a través de un pozo con escalera de 2,80 m de profundidad (Akkari Weriemmi, 1995: 63) (Fig. 199). Ghizene es interesante por cuanto su origen arqueológico se remonta al siglo IV a.C. y que durante etapa púnica tendrá un gran papel comercial, percibimos por tanto, la existencia de la concepción de la tumba excavada (Fig. 200) y cubiertas de túmulo presente en las comunidades libias que también está presente en otros ambientes del mundo



libio como en Didi Alouane en Túnez (Younès, 1986), pero enriquecidas por contribuciones fenicias como se ha identificado en los accesos de pozo verticales y escalonados que dan acceso a un patio central compartido por distintas cámaras, tejido arquitectónico funerario que irá evolucionando a lo largo del periodo púnico y durante la fase de posterior dominio romano¹⁴⁴.

Fig. 199. Tumba 1 bicámara de Ghizene (Akkari Weriemmi, 1995: 67).

¹⁴⁴ Recientemente, en Osuna (Sevilla), se ha hallado un conjunto de 8 tumbas de pozos datadas sobre el siglo V a. C. aunque posteriormente amortizadas en época romana. Están excavadas en la calcarenita, con escaleras de acceso en su lado oeste y atrios rectangulares a cielo abierto que dan acceso a las cámaras abovedadas, arquitectura comparable a las tumbas de Ghizene. (Fuente: Europa Press, 25 abril 2022).

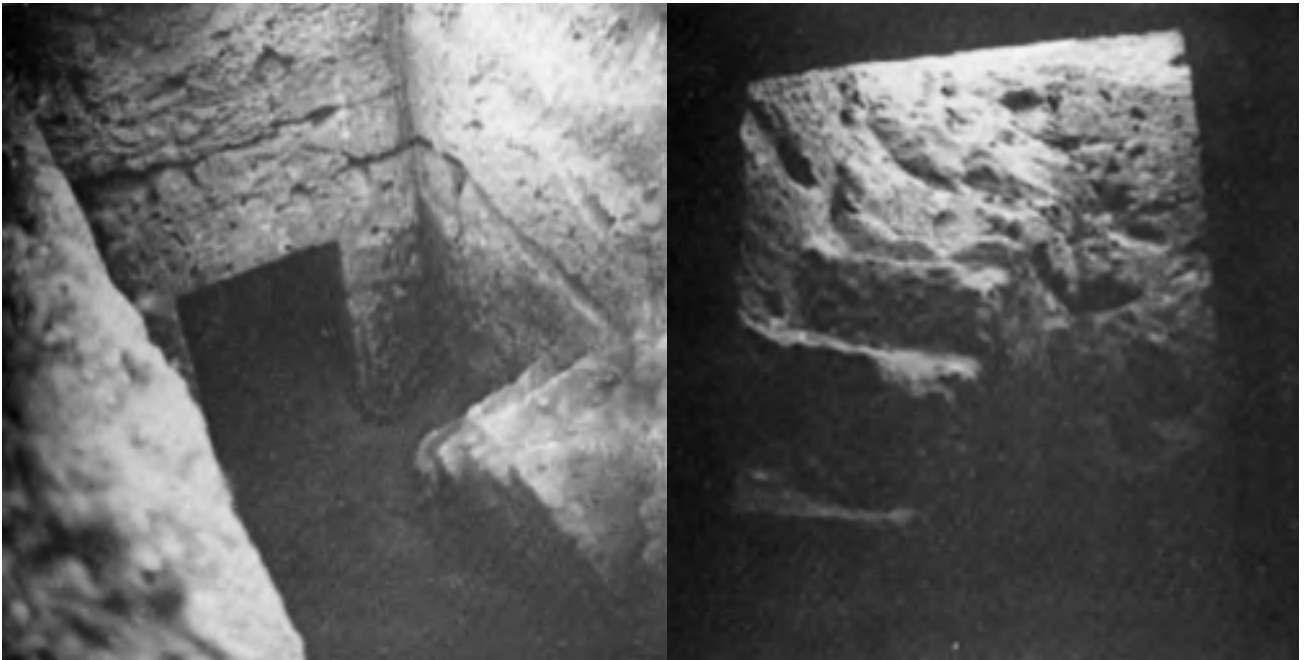


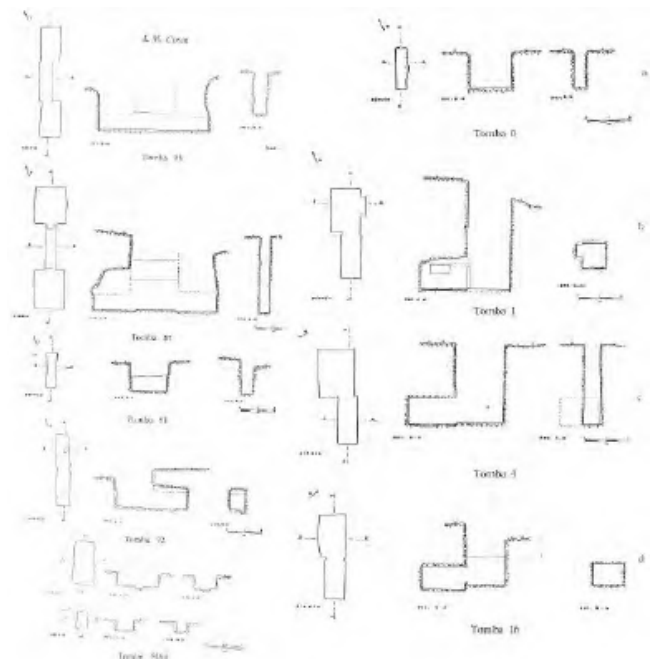
Fig. 200. Tumba 2 de Ghizene (Akkari Weriemmi, 1995: 73).



Fig. 201. Necrópolis de Areg el Ghazouani. (Fuente: <http://zaherkammoun.com/2017/02/21/kerkouane/>. Consultado: 19-02-22).

Atendiendo a otra de las zona de gran concentración de necrópolis fenicio-púnicas y en concreto, de tumbas hipogeas, debemos centrar nuestra atención también en la isla de Cerdeña. Si atendemos al análisis clúster, se puede apreciar en el historial de conglomeración como en la primera etapa se aglutinan las tumbas 19 y 29 de la necrópolis de Monte Luna (Costa, 1983; Tronchetti, 1991; Pisano, 1996) correspondientes a las muestras 16 y 17 teniendo una distancia de unión de 3,105. El clúster nos permite establecer cinco grupos: A, B, C, D y E (Fig. 205).

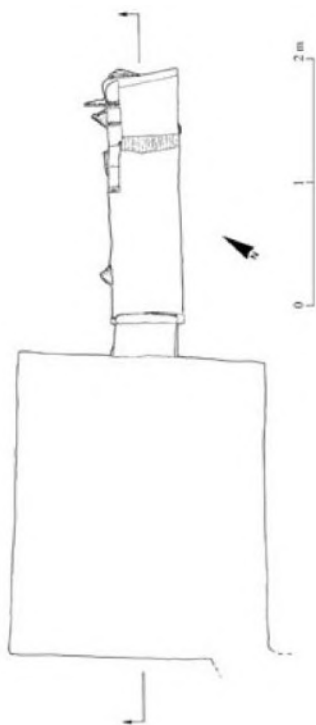
Fig. 202. Tipología tumbar Monte Luna (Costa, 1983).



En el grupo A, encontramos el subgrupo A1 dividido a su vez en los tipos a, b y c y el A2 formado únicamente por la cámara 1 de la tumba 69 de Monte Luna (Fig. 202).

En el grupo B, tenemos el subgrupo B1 formado por dos tipos: el B1a correspondiente a la tumba nº16 de Monte Luna; y el B1b con la tumba nº 84 de Monte Luna. Por otra parte, el B2 sería la tumba nº 92 de Monte Luna.

El grupo C es una categoría formada por una sola tumba, la nº 25 de la necrópolis de Tharros (Fig. 203). Dado que el asentamiento de Tharros parece, entre los siglos VI y V a.C., conocer una evolución similar y paralela a los asentamientos de Nora y Cagliari, se puede pensar que estas variaciones se deben, si no a una simple moda local, pequeñas diferencias en el sustrato cultural sobre el cual se injerta la nueva población púnica del norte de África. En este sentido, las tumbas de



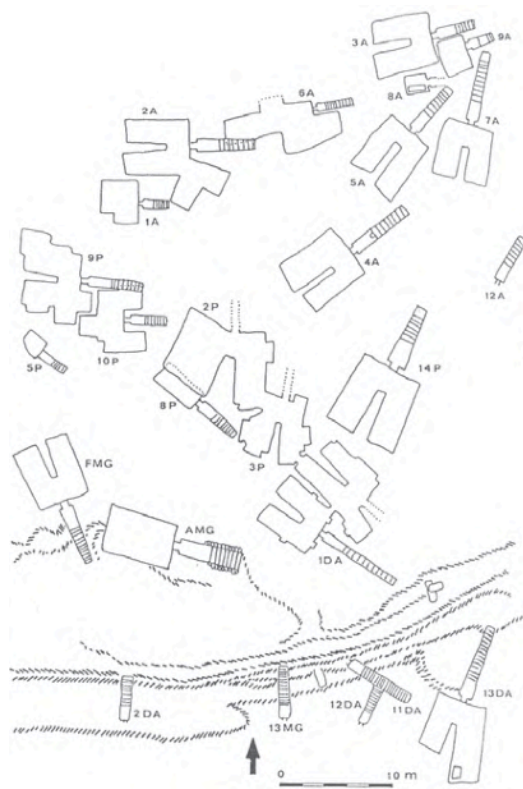
Cagliari anteriormente citada suponen un ejemplo de la presencia cartaginesa con un tipo funerario característico de cámara con pozo de acceso¹⁴⁵.

Fig. 203. T25 de Tharros. (Acquaro *et alii*, 1996).

El grupo D estaría internado por la cámara 2 de la tumba 5A de Sulcis, la cámara 2 de la tumba 7A de Sulcis, la cámara 2 de la tumba 13DA de la necrópolis de Sulcis, la cámara 2 de la tumba 4A de Sulci, la cámara 2 de la tumba 3A de Sulci y la cámara 2 de la tumba 14P de Sulcis (Fig. 204).

Finalmente, en el grupo E encontramos la agrupación de la cámara 1 de la tumba 7A de Sulcis, la cámara 1 de la tumba 3A de Sulcis, la cámara 1 de la tumba 5A de Sulcis, la Cámara 1 de la tumba 13DA de Sulcis, la cámara 1 de la tumba 4A de Sulcis y la cámara 1 de la tumba 14P de Sulcis.

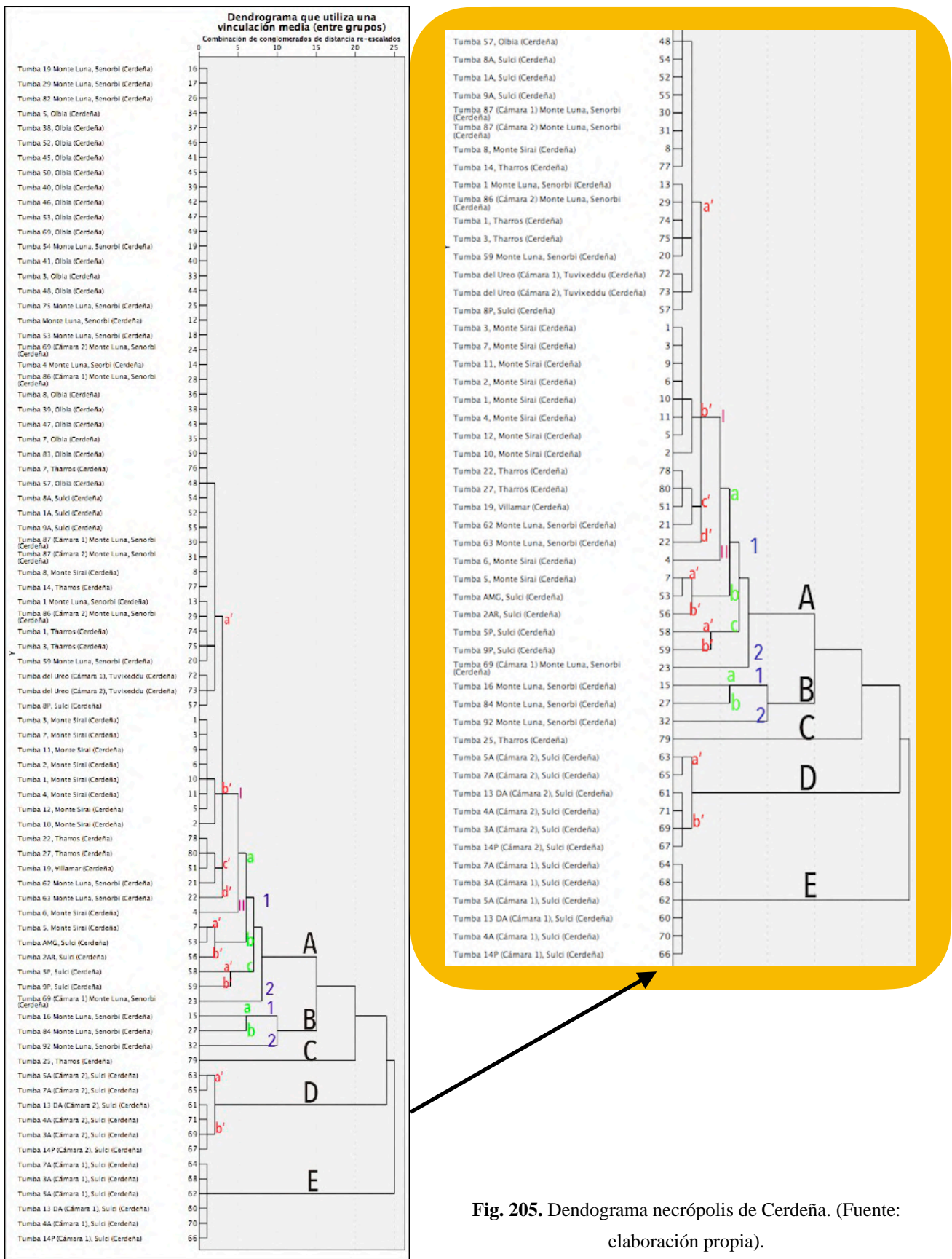
Fig. 204. Planimetría Sulci. (Bartoloni, 1986).



Esto nos hace sacar las siguientes conclusiones: en primer lugar, existe un alto grado de agrupación y similitud dentro de tumbas y cámaras pertenecientes a una misma necrópolis como puede verse con Monte Luna en el grupo B o Sulci en el grupo C y D pero paralelamente a esto, existen otras necrópolis que guardan cierta similitudes no solo entre sus

¹⁴⁵ La orientación y profundidad de los pozos y cámaras pueden constituir un elemento de jerarquización y seriación cronológica de estas estructuras. No obstante, la cartografía bidimensional no hacen posible visualizar esta complejidad vertical. Es por ello que, en 2021, se publicó un artículo (Berto *et alii*, 2021) acerca de un estudio fotogramétrico de los fenicios y púnicos en la Necrópolis de Nora y las herramientas de representación tridimensional donde se realizó una sección en perspectiva del hipogeo T1 que ayuda a comprender la relación entre el hipogeo y otra estructura conectada con la tumba T1 y la superficie.

propias tumbas, sino también con otras tumbas de otras necrópolis de la región, como nos demuestra así el grupo A.



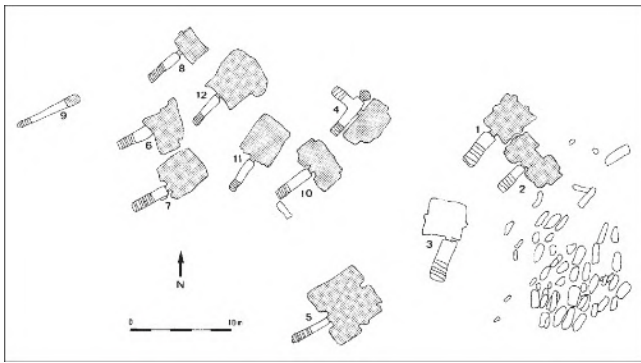
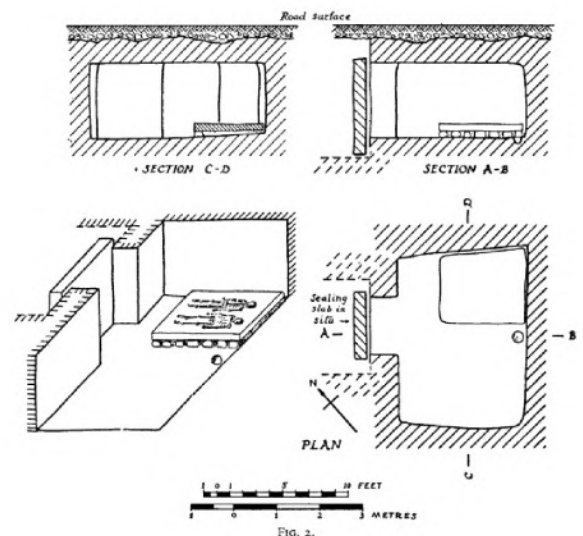


Fig. 206. Planimetría Monte Sirai (Bartoloni, 1989: 39).

En el gráfico de dispersión del análisis de componentes, en la posición más alta del eje Y tenemos situada a la tumba nº 5 de Monte Sirai (Bartoloni, 2000) (Fig. 206), una de las de mayor área de todas las muestreadas en

Cerdeña y que, como anteriormente se ha comentado, es un caso especialmente curioso al suponer una reutilización de una sepultura prehistórica en la que además, en el pilar central, se grabó el símbolo de Tanit mientras que, en la zona más baja del gráfico se sitúan las tumbas con menor área y perímetro como la tumba nº 84 de Monte Luna o las del área de Malta de necrópolis fechadas en el siglo VI a.C., como Ghajn Dwieli (Fig. 207) o Tal Liedna, cuyas plantas presentan tendencias redondeadas, como se ve en la tumba nº 11 de Ghajn Dwieli con cámara oval (Baldacchino, 1951), consideraciones que también podríamos extender a necrópolis tunecinas como las de Beja (Cagnat, 1887).

Fig. 207. Tumba de Ghajn Dwieli. (Baldacchino, 1951).



Ya entre prototipos canceos de fines del III milenio a.C. se utilizan cámaras de pozo circular (Gray, 1965: 77), cuyas tipologías, se mantendrán en Malta hasta el siglo I d.C. (Tejera Gaspar, 1979). Del mismo modo, en zonas como Malta, las características del suelo han proliferado las cámaras

funerarias excavadas en la roca desde tiempos tempranos siendo incluso considerado como uno de los focos de origen de las tumbas de cámara en el Mediterráneo Central en el IV milenio a.C. (Whitehouse, 1972: 275). En Malta en el área conocida como Ghar Barca que se encuentra en la parte sur-occidental de la moderna Rabat, la importancia arqueológica de la zona se limita a una colina con ocupación púnica sin embargo, posiblemente el cementerio de Ghar Barca sería más

amplio de lo que se considera hoy día (Lilliu *et alii*, 1968) del cual se ha señalado que estaría reservado para enterramientos de inhumación individuales¹⁴⁶.

En Monte Luna, en Senorbi (Costa, 1983), las tumbas investigadas permite proponer un desarrollo diacrónico en la arquitectura de las tumbas subterráneas entre los siglos V y IV a.C. y la progresiva difusión de las tumbas en fosa hasta la paulatina desaparición de los primeros tipos. Por otra parte en Tuvixeddu (Acquaro, 2000; Salvi, 2002)¹⁴⁷, colina de uso funerario también en época romana, es interesante recalcar como nos encontramos con tumbas excavadas en la roca con numerosos nichos y variaciones (tumbas de pozo, tumbas de dromos, tumbas de fosa o incluso deposiciones en vasos) ¿a qué se debe la notable variedad? ¿Podemos decir que solo responden a criterios de gustos o también influyen las posibilidades económicas, la artesanía de los albañiles y la propia roca?

V. Krings (1995: 730), realizaría una división de las necrópolis en tres grupos, a partir de las tumbas subterráneas:

- El primer grupo es el de la necrópolis centro-sur de Campidano (Nora, Cagliari, Monte Luna y Villamar), caracterizados por cámaras subterráneas con pozos de acceso vertical y uso frecuente de pintura roja en las paredes.
- -El segundo grupo incluye las dos necrópolis de Sulcis de Sant'Antioco (Muscuso, 2012) y Monte Sirai (Bartoloni, 2000), caracterizados por amplias salas, a veces con pilar central o tabique, y dromos de acceso escalonado con escalones que ocupan todo el espacio del pasillo de acceso. También tienen decoraciones pintadas y grandes hornacinas en la pared.
- El tercer grupo es el Tharrese (Acquaro *et alii*, 2006), caracterizado por decoraciones limitadas y dromos de acceso largo con escalones a menudo en solo uno de los dos lados.

146 En Malta, las diversas tumbas han sido bien investigadas en el artículo "Las tumbas fenicias de la isla maltesa", G. Said-Zammit (1993; 1997) documentó y describió en detalle la ubicación de las tumbas individuales. Se descubrieron 649 tumbas en Malta, 343 de las cuales se encuentran en la región alrededor de Mdina/Rabat. Lo cual no es de extrañar ya que la evidencia arqueológica revela que el asentamiento de Rabat fue probablemente el más extenso y estaba parcialmente fortificado (Bonanno, 1977: 387) siendo una zona que parece haber sido habitada por los primeros pobladores fenicios hacia el 700 al 690 a.C. (Geuder, 1979: 179). La intensidad del uso de la tierra alrededor del asentamiento de Rabat, indica que Rabat preesataría un alto poblamiento (Said, 1994).

¹⁴⁷ Las tumbas hipogeas de Tuvixeddu (Acquaro, 2000; Salvi, 2002), con el tiempo, vemos como la escalera de acceso se va estrechando mientras que la superficie de la sala se expande con la utilización de un tabique central a partir del siglo IV a.C.



Fig. 208. Localización de las necrópolis Tharros, Bithia, Monte Sirai y Pani Loriga. (Bison, 2015: 35).

Entre las necrópolis de la época púnica en Cerdeña (Fig. 208), actualmente la de Sulcis, es la más importante por la inmensidad de la planta funeraria, por la complejidad arquitectónica y por los hallazgos arqueológicos encontrados en las tumbas durante las excavaciones. La necrópolis púnica de Sulcis es actualmente, una de las más importantes del Mediterráneo, con un número muy extenso de tumbas (alrededor de 1500) y si nos fijamos en su arquitectura funeraria, las tumbas mayores tienen una entrada grande y una cámara casi cuadrada; con el tiempo el acceso se estrecha mientras que la superficie de la habitación se expande. Concretamente, entre finales del siglo VI y la segunda mitad del siglo V a.C., muestran un dromos bastante grande como, por ejemplo, tenemos en la tumba 13 DA cuya anchura supera los 7m. En cuanto a la cámara subterránea, esta es principalmente cuadrangular dispuesta en línea o transversalmente con respecto al corredor de acceso y tiene un área que suele superar los 10m². Paolo Bernardini (2005) detecta como, al final del V a.C. el dromos se estrecha, mientras que la superficie de las cámaras funerarias se expande con un pilar central para este propósito, ubicado frente a la entrada, que divide la habitación, mientras que con la segunda mitad de la IV y buena parte de siglo III a.C., las habitaciones se vuelven incluso irregulares y se da la creación de sarcófagos excavados en el suelo.

La misma necrópolis también fue remodelada en períodos posteriores, tanto para la construcción de catacumbas cristianas primitivas, tanto para fines de vivienda cuando algunas tumbas de cámara de la época púnica fueron adaptadas por los habitantes de la ciudad. El reciente descubrimiento de un hipogeo (Unali, 2017), datable entre el final del VI y los primeros años del siglo V a.C., por tanto, identificable como una de las tumbas púnicas más antiguas de la necrópolis sulcitana, aumenta el área de difusión de la necrópolis de la época púnica. Por tanto, parece

probable plantear la hipótesis una continuidad entre la necrópolis fenicia y el subsiguiente área del cementerio púnico, según el desarrollo topográfico con motivo de la necesidad de seguir la propia piedra para el diseño de los hipogeos (Unali, 2017: 136).

Este panorama versátil contrasta con otras zonas de la región sarda y resulta especialmente llamativo si atendemos a los resultados del estudio estadístico, dónde se nos muestra una fuerte correlación de los hipogeos dentro de una misma necrópolis, como se ha denotado de las mediciones de Olbia (Rivara, 1996) en Cerdeña donde se documentan cámaras con tendencia más rectangulares y otras un poco más trapezoides pero que mantienen el tipo constructivo hasta pervivencia romana del siglo II a.C. (Levi, 1950: 64-104). Lo mismo que sucede en Sidi Salem, Djidejell en Argelia (Fig. 209) o Dar Essafi en Túnez. Esto es un resultado muy significativo que nos puede estar hablando de una ordenación y homogeneidad del territorio funerario pero también, que tumbas o necrópolis son más utilizadas así como de la pervivencia del tipo funerario dentro de una misma necrópolis incluso para etapas posteriores a la púnica como se refuerza además para el caso de Olbia y la pervivencia de monedas púnicas y romanas como parte del ajuar (Tejera Gaspar, 1979), transformaciones que además de en el ajuar también quedan patentes en modificaciones del sistema y ritos de enterramientos. Esta pervivencia es signo evidente de la continuidad de la tradición cultural y sustrato feno-púnico a pesar de que se haya producido cambios en las estructuras de poder. Símbolo de ello es que la religión púnica se practicaba en el norte de África hasta bien entrado el cristianismo (Fantar, 1990: 57) fenómeno que también se dio, al igual que se refleja en las tumbas, en Malta (Vidal Gonzalez, 1996), Lilibeo o en Palermo. Reutilizaciones de tumbas en época romana que también reconocemos en algunas tumbas de Puig des Molins (Fernández, 1988).

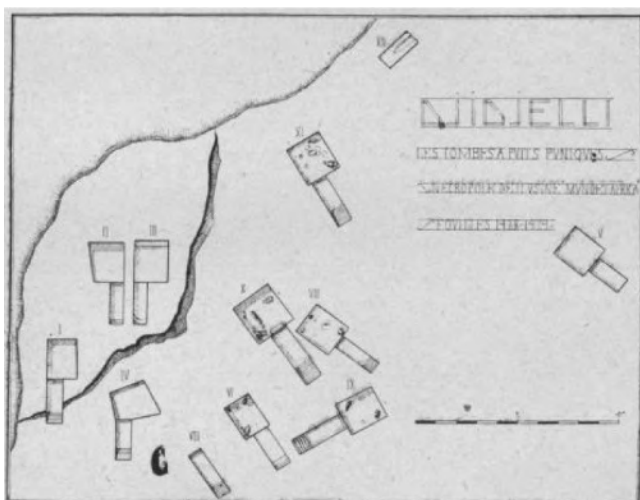


Fig. 209. Planimetría Djidejell en Argelia. (Ponsich, 1967).

Esto nos lleva a hacer muy difícil diferenciar una tumba púnica de una posterior dada la pervivencia de la forma de tumba de cámara excavada en la roca pero también creemos, como se demuestra por ejemplo de la tumba de Monte Sirai con una respectiva reutilización previa sarda¹⁴⁸ como, este tipo de tumbas no sola y exclusivamente la debemos explicar desde una influencia con respecto a Cartago como centro importante sino también, desde otras áreas consecuencia de los distintos orígenes y de las diferentes tradiciones funerarias resultado del complejo fenómeno de colonización fenicia.

De hecho, para el caso de Monte Sarai la inhumación se rastrea a principios del siglo VI a.C. en competición con la cremación, lo que se ha venido identificando como vía de reconocimiento de tumbas de individuos procedentes de áreas norteafricanas¹⁴⁹. En paralelo, encontramos particularidades en la región de Sulky y Monte Sirai de tradiciones culturales anteriores que pervivirán hasta transitar a los primeros tiempos de la denominación cartaginesa en Cerdeña representando así el reflejo de las raíces de tradiciones locales para todo el siglo V a.C. Ciertamente, en Tuvixeddu, ya se ha asimilado el repertorio cartaginés con anterioridad a esta fecha (Bartoloni, 2009).

La hipótesis de la transferencia y el enraizamiento progresivo cartaginés en algunos asentamientos fenicios de Cerdeña ante el expansionismo de la metrópolis del norte de África en el Mediterráneo centro-occidental se integra perfectamente en el marco de conocimiento que en los últimos años se está definiendo con respecto a la naturaleza "abierta" de los centros coloniales fenicios. Lectura que se ha propuesto recientemente también para lugares como Tharros y Othoca (Botto, 2017: 169) así como para la necrópolis de Monte Luna donde, a partir del siglo V a.C., los púnicos están presentes, con sus tradiciones escatológicas y culturales, incorporando elementos libios como los fragmentos de pintura geométrica en ocre rojo.

Observamos que para las necrópolis fenicias de Cerdeña, el espacio es muy homogéneo pero el problema que aún queda por resolver se refiere a las similitudes arquitectónicas que no han afectado a todas las áreas funerarias púnicas de Cerdeña por igual. ¿Cuáles son las causas de esta diversidad en la tipología de las tumbas en las necrópolis de Cerdeña? Lo que llama la atención es

¹⁴⁸ Muy a menudo, el tipo de entierro adoptado está directamente relacionado con las creencias pero los numerosos casos de reutilización de las tumbas muestran también que las razones prácticas o financieras a veces tienen prioridad sobre consideraciones escatológicas.

¹⁴⁹ Partiendo de las evaluaciones en relación con los entierros de individuos enterrados en Monte Sirai, en la primera mitad del siglo VI a.C., se ha propuesto considerar a algunos de los personajes enterrados como cartaginés.

que la hipótesis de la presencia de púnicos de origen libio en varias necrópolis sardas no implica necesariamente la presencia de tumbas en dromos. Contrariamente a la situación ya atestiguada en Cap Bon donde la tumba de dromos reina en todas las áreas funerarias (Fig. 210), Cerdeña no presenta una uniformidad en la tipología de las tumbas. En cada necrópolis predominan diferentes tipos de tumbas, generalmente las tumbas de dromos en Monte Sirai, Sulcis y Tharros. Las tumbas de Sant'Antioco (Muscuso, 2012) y Monte Sirai (Bartoloni, 2000), se caracterizan además por habitaciones grandes, a veces con un pilar o tabique central, y dromos de acceso con escalones que ocupan todo el espacio del corredor de acceso. También cuentan con decoraciones pintadas y amplios nichos. Por contra en Tharros (Acquaro *et alii*, 2006), encontramos hipogeos caracterizados por decoraciones limitadas y dromos de acceso largo con pasos a menudo en solo uno de los dos lados. Así, observamos como la categorización por la tipología de la cámara hipogea a su vez corresponden a áreas geográficas diferentes de la isla de Cerdeña. Además, el hecho de que entre el área de Cerdeña, tanto durante como después de la intervención cartaginesa, tenga menos signos de violencia sugiere que las relaciones entre los fenicios del centro y el sur de Campidano y los cartagineses fueron quizás buenas y asiduas.

Según los datos aportados, la presencia púnica en la isla de Cerdeña se remonta a los s. VII y VI a.C. Las intervenciones militares de Cartago en la isla que datan probablemente del 535-510 a.C., han planteado preguntas durante mucho tiempo, especialmente sobre los adversarios contra los que se llevaron a cabo estas operaciones considerándose en algunas hipótesis una expansión dirigida contra ciertas ciudades fenicias de Cerdeña. Esta perspectiva de ocupación del territorio o este programa de expansión se enfrentaría a una oposición por parte de algunas poblaciones locales, sin embargo, estas acciones provocaron una fuerte punicización en Cerdeña.

La presencia de los púnicos, algunos de ellos probablemente de origen libio, estaría en el origen de las grandes transformaciones del mundo funerario sardo existiendo re-elaboraciones locales de los modelos del norte de África. Esto podría indicar la existencia de una diversidad en la población y en el sustrato cultural de esta área. Así, las semejanzas arquitectónicas entre las tumbas púnicas de Cap Bon y las de Monte Sirai, Sulcis o Tharros difícilmente no parecen responder a causas de tipo geológico sino cultural. Cualquiera que sea el significado de las diferencias, no hay duda que la tumba hipogeo, en su grandeza, representa el signo más evidente del cambio cartaginés que tuvo lugar en la ideología funeraria de Cerdeña (Benichou Safar, 1982).

Por consiguiente, en Ibiza, también vemos un interés en parecerse a su homóloga cartaginesa como signo evidente de las profundas relaciones económicas, culturales y comerciales mantenidas con Cartago. Sin embargo, dada la gran cantidad de hipogeos, es difícil subdividir estas tumbas solo a las familias de origen cartaginés que pertenecen a la nueva “clase dominante”.

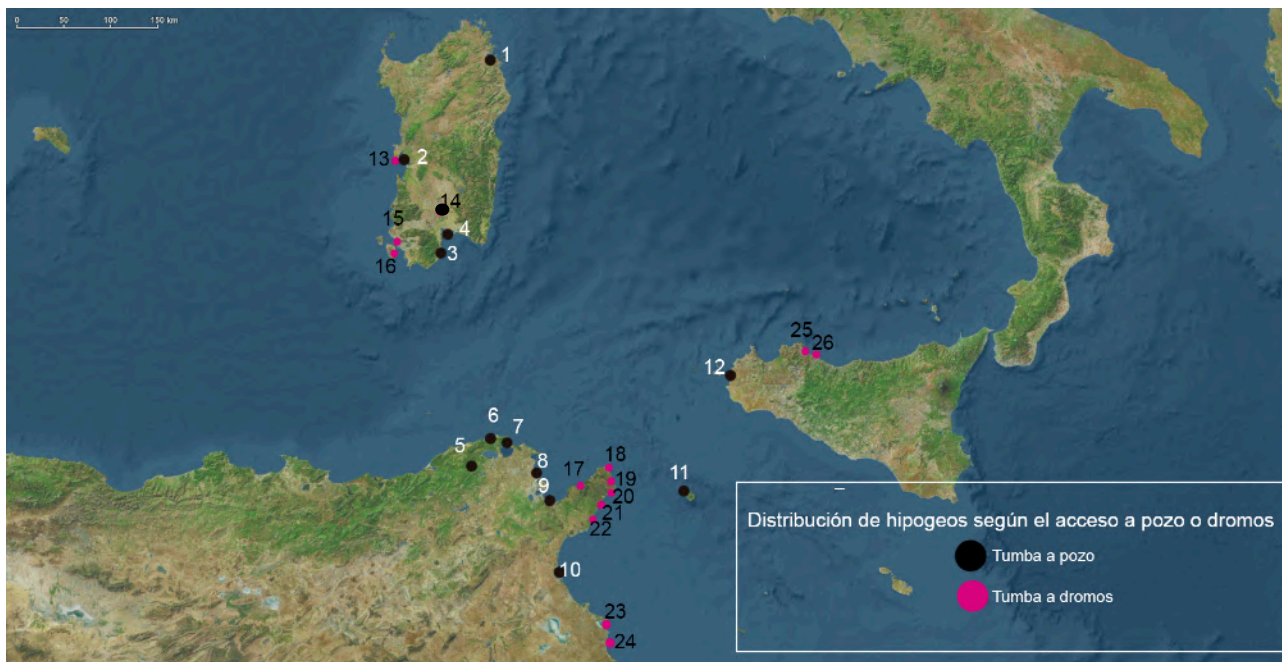


Fig. 210. Distribución de tumbas con dromos con escaleras y tumbas con acceso de pozo: Tumbas de pozo: 1- Olbia, 2- Tharros, 3- Nora, 4- Cagliari, 5- Beja, 6- Henchir Beni Nafa, 7- Bizerta, 8- Útica, 9- Cartago, 10- Susa, 11- Malta, 12- Lilibeo; 14- Monte Luna. Tumbas de dromos: 13- Tharros, 15- Monte Sirai, 16- Sulcis, 17- El Mraïsa, 18- El Haouaria, 19- Kerkouane, 20- El Mansourah, 21- Menzel Temime, 22- Ksar Es Sâad, 23- Mahdia (pozo con escalera anexa), 24- Thapsus, 25- Palermo, 26- Solunto. (Fuente: elaboración propia).

Todas estas particularidades estructurales de la tumba hipogea púnica hacen que se resuelva como un modelo arquitectónico sumamente complejo lo que nos lleva a plantearnos ¿podemos por tanto apreciar el impacto de esta diversidad etnocultural en el mundo de los muertos, en particular en cuanto a la ocupación del espacio y las morfologías de las tumbas? Es difícil determinar qué aspectos de la identidad se están señalando a través de cada uno de estos niveles de variación, y el catálogo incompleto de enterramientos disponible para cada sitio lo complica aún más. En nuestra opinión y a tenor de los resultados, podemos señalar las diferenciaciones locales como producto de diferentes aspectos que en ocasiones, responden a respuestas estrictamente funcionales tales como la adaptación al terreno, los recursos técnicos disponibles tales como arquitectos y trabajadores técnicos o los materiales y herramientas de las que se disponen. Pero también, a aspectos sociales como el uso prolongado o no de una necrópolis así como a los contactos con otras poblaciones

donde, el sustrato local se muestra como un componente activo multidireccional, que recibe pero también aporta características propias a la arquitectura y ritualidad.

A pesar de ello, cabe señalar como dentro de esta fusión cultural, la relación de influencia se establece claramente a favor del elemento fenicio y cartaginés, como se denota, de las sepulturas estudiadas en el norte de África que, aunque cuentan con un importante aporte indígena libio, el panorama funerario se lograría enriquecer con la presencia fenicia para finalmente, ir imponiéndose el componente oriental en el norte de África y por consiguiente, en la posterior expansión cultural cartaginesa por el Mediterráneo. Hablamos por tanto, de modelos importado de Oriente e introducido en el Mediterráneo Occidental, especialmente en el Magreb y Túnez que sincronizarán a su vez, modelos arquitectónicos y ritos ya presentes en esas áreas con anterioridad a la llegada fenicia y que se asentaría con la ocupación cartaginesa lo que nos lleva a pensar en que, si bien quizás no sería una obligación estricta su utilización, si que parece existir claramente un predominio en la adaptación de este tipo de arquitecturas como se denota incluso, en la elección de la misma para personas que parecen proceder de regiones externas al ámbito de ocupación cartaginesa, véase por ejemplo, el caso del llamado “Guerrero Fenicio” en Málaga capital (García González *et alii*, 2018).

Con este estudio, planteamos que el hipogeo como espacio funerario sufre un proceso de complejización que tiene su culminación en época púnica, principalmente entre los ss. VI y IV a.C. Estos cambios e incorporaciones expresan una riqueza propia de los contextos de contactos culturales intensos y para cuya comprensión se quedaría corta una interpretación colonial tradicional pero también una visión que desvalore el peso de la tradición fenicio-púnica en esas nuevas manifestaciones. En la fundación de nuevos centros urbanos no solo se tenían en cuenta criterios geoestratégicos sino también la elección de áreas con presencia fenicio-púnica, con poblaciones en cierta medida ya inscritas dentro de su órbita comercial y cultural.

Las comunidades mediterráneas del momento están sujetas a importantes transformaciones internas que se vieron sin duda influidas por la imponente presencia de una órbita cultural púnica en el comercio internacional, dando como resultado un nuevo tipo de sociedad y en consecuencia un lenguaje arquitectónico nuevo. La simbiosis se observa en los detalles, como la incorporación de nuevas técnicas y formas constructivas que integran la tradición de estos grupos, configurando su particular cultura arquitectónica y desembocando en “arquitecturas”.

Para las necrópolis fenicias del Mediterráneo occidental, observamos tanto homogeneidad como diversidad. En cualquier caso, podemos decir que la cámara hipogea puede variar en dimensiones o ciertas particularidades pero conceptualmente, es igual o similar en todos los asentamientos. Así, después de examinar las tumbas hipogreas que podría tener relación con la estructura constructiva y su distribución podemos resumir en que la manera de planificar y ejecutar la construcción parece ser la misma de la mayoría de este tipo de estructuras funerarias aunque admite una destacada variabilidad de rasgos entre las distintas tumbas documentadas, en unos casos tienen medidas muy diferenciadas o la forma resultante puede ser variable siendo por otro lado mucho más común la presencia de una o dos cámaras, con diferentes medidas de una estructura excavada o cubierta por sillares perfectamente planificados y ejecutados.

Mucho más que una simple asociación de características morfológicas, la realización de estas tumbas refleja la adopción y síntesis de prácticas y creencias de diferentes tradiciones. El interés de la aportación de este tipo de datos radica en que viene a llenar uno de los vacíos de la Arqueología funeraria en el Mediterráneo Occidental enriqueciendo nuestro conocimiento de la estructura de la tumba hipogea, su difusión o particularidades estructurales dando testimonio del dinamismo y complejidad de las estructuras y tendencias que mueven y animan a los arquitectos y artesanos fenicio-púnicos.



UNIVERSIDAD
DE GRANADA

ANÁLISIS DEL RITUAL FUNERARIO PÚNICO A TRAVÉS DE LOS HIPOGEOS

ANEXOS

ANEXOS

CAPÍTULO 8: LOS ELEMENTOS DEL AJUAR

1. Introducción

A la idea de una vida en la tumba se unía la presencia de una serie de objetos de acompañamiento en tanto en cuanto la “vida” continuaría tras una transformación para la cuál había que proveer y dotar al individuo de todos los elementos necesarios para su nueva residencia.

Pero, ¿cómo podemos definir el ajuar? ¿qué elementos lo integran y cómo van cambiando? ¿cómo se distribuyen? Son algunas de las preguntas que pretendemos responder a lo largo de este capítulo.

2. Los elementos de ajuar

En Arqueología y Antropología, entendemos por ajuar funerario, al conjunto de objetos que se asocian al cadáver en la sepultura y que puede estar formado por útiles de distinta naturaleza y función (Morris, 1992). Parte de ellos, pudieron pertenecer al difunto en vida, mientras que otros, se encuentran asociados con la celebración de actos rituales en su honor (Blánquez, 2001). El material encontrado en el contexto funerario ha sido ampliamente estudiado, como objetos en sí mismos, pero también en su papel dentro de la tumba y para los fallecidos.

Estas evidencias materiales han permitido elaborar tipologías, relacionar grupos humanos, atender a su disposición en la tumba, determinar número, riqueza, procedencia, composición química, datos que han favorecido entender patrones de actividad, relaciones socioeconómicas e intercambios culturales. Aspectos que ya no sólo afectan a las necrópolis, sino que se extienden al ámbito del poblamiento, demografía y aprovechamiento del medio (Chapa, 1991; Rodero, 2001). Esto supone que los elementos que forman el ajuar funerario no son depositados al azar, si no que pretenden ser el reflejo de la personalidad o rango del difunto (Chapman y Randsborg, 1981; Zapatero y Chapa, 1990: 364).

Aunque la valoración de los objetos que acompañan a los muertos es bastante compleja, y se tiende abusivamente en Arqueología a considerarlos en términos de riqueza, los depósitos de las sepulturas dan cuenta de la presencia de los objetos y de cómo las personas pudieran entender la

materialidad de los mismos. La dificultad radica en que, los objetos, son entidades dinámicas y contextuales, que cambian de significado a lo largo de su vida debido a los usos que las personas hacen de ellos.

En el mundo antiguo, la deposición en la tumba de objetos es un hecho generalizado, y el análisis y estudio de las piezas que lo forman es una de las formas que la Arqueología emplea para contribuir al conocimiento de las costumbres y creencias de las sociedades que los generaron (Elayi y Haykal, 1996: 36). El objetivo de este apartado es el análisis y estudio de los ajuares, no como objetos individuales, sino como conjuntos coherentes de significado y funcionalidad.

Descripción de Delattre del 24 de mayo de 1895 para la necrópolis de Douimès:

“El 24 de mayo llegamos a una tumba con ajuar más variado. (...) Con (...) dos urnas y las otras cuatro cerámicas reglamentarias, este sepulcro contenía un vaso en forma de copa de dos orejas, copas griegas, una de las cuales conservaba restos del cinabrio o bermellón que había contenido, caras pintadas sobre pedazos de huevos de avestruz, collares de cuentas, amuletos, un escarabajo, una bola de marfil que imita a la granada y destinada a encajar en el extremo de una vara, un anillo de plata y un anillo de sello del mismo metal”

Delattre (1897: 72-73)

A diferencia de lo que podemos hallar en otros contextos, como los domésticos, donde la presencia de objetos puede deberse a la acumulación de residuos no intencionados de la vida cotidiana, los restos materiales hallados en una tumba son el resultado de acciones reguladas por pautas específicas (Vicent García, 1995: 15). Renfrew y Bahn (1991: 175-176) creen que *“los entierros son hechos por personas vivas, y son utilizados por ellos para expresar e influir en sus relaciones con otros que aún están vivos tanto como para simbolizar o servir a los muertos”*. Proporcionar a una persona fallecida una serie de objetos es una expresión de respeto por los muertos (Renfrew y Bahn, 1991: 343). Esta manera de entender los depósitos y sus objetos plantea que, para quiénes los usan y los entierran, tendrían un significado. En este sentido, cabe pensar que los objetos de los depósitos presentados se percibían como contenedores de poderes y esencias sobrenaturales al haber formado parte de los rituales (Pollard, 2001).

Pero no todos los objetos que aparecen en la sepultura deben ser considerados como elementos del ajuar funerario. Este es el caso de los enterramientos en el interior de ánforas, donde no las interpretaremos como elementos de ajuar, sino como receptáculos y tumbas en sí mismas.

Entre los objetos que forman parte de los ajuares en las tumbas de inhumación vamos a encontrar recipientes cerámicos: jarros, cuencos, ungüentarios, vasos biberones; objetos de tipo ornamental: pulseras, anillos, cuentas de collar elaboradas en distintos materiales; objetos con un carácter protector: amuletos, campanitas de bronce y de tipo funerario o votivo como los huevos de avestruz. Materiales que clasificaremos y comentaremos a continuación.

Además, formando parte de los enterramientos podemos encontrar en ocasiones objetos, normalmente en los niveles superiores de los paquetes funerarios, que son el resultado de los diferentes actos llevados a cabo por los familiares y amigos durante el sepelio, u objetos que se dejan a modo de ofrenda y que, por lo tanto, no formarían en realidad parte del ajuar que el difunto se llevaría consigo, sino como elementos de los rituales.

A esto, le sumamos los casos de las reutilizaciones, donde los entierros anteriores a menudo fueron modificados, existiendo cierta costumbre de limpiar la cámara de entierros anteriores (Ciasca, 1982: 153) hacia una de las esquinas, mezclando así los objetos con los de los entierros anteriores (Bondi, 1988: 248-283). Por lo que entraríamos en el problema de clasificar los objetos en un orden cronológico preciso, según cada entierro (Ciasca, 1982: 153).

Por todo esto, establecer una categoría para los diferentes objetos que podemos encontrar en una tumba no es una tarea fácil y hemos optado por seguir las distintas agrupaciones que diferentes autores han establecido. Así, encontramos algunas divisiones como la realizada por Gasull (1992: 8) quien establece tres grupos a la hora de interpretar los ajuares funerarios: recipientes cerámicos, objetos de uso personal y otros objetos, donde se incluyen los que no entran en los dos grupos anteriores.

Nosotros también vamos a agrupar y analizar los objetos en varias categorías atendiendo a su posible función o al motivo por el cual estos pudieron ser depositados en la tumba. En este caso, seguiremos la clasificación de elementos en 3: los utilizados para la disposición del cadáver, los usados para el adorno personal y protección del difunto y otros elementos de acompañamiento. Para ello, hemos escogido los materiales que en la comparación aparezcan como los más representativos y significativos. Después, estudiaremos la posible combinación de ellos de manera que permita

sugerir o no la existencia de un “ajuar tipo” o base sobre el que se irían añadiendo otros objetos. De la misma manera intentaremos averiguar qué aspectos lo determinan en función de su cronología, sexo u edad, entre otros. Ahora bien, estas categorías no son absolutas ya que, a menudo, pueden solaparse.

2.1. Elementos que podrían utilizarse para la ritualidad y deposición del cadáver

Dentro de esta categoría de elementos, incluiremos las piezas relacionadas con ritos de unción y cuidados del cadáver, como los ungüentarios o los cuencos. Y por otro lado, las piezas relacionadas con la comida o ritos libatorios y de banquetes.

El primer grupo de objetos que se pueden añadir al ajuar funerario son los de aseo. Notamos el cuidado que se le da a las personas no solamente en el ámbito funerario, sino que la limpieza del cuerpo y su higiene la tenemos documentada a través del baño en la casa (Cintas, 1976: 110-115) en ciudades como Cartago (Lancel, 1982) o Kerkouane (Fantar, 1990). No obstante, echamos de menos algunos documentos para la época púnica. La única inscripción bilingüe que tenemos procede de Althiburos (Médeina), localidad del noroeste de Túnez; escrito en caracteres neopúnico y latín (Ferron, 1993: 41) que evoca a una asociación de comerciantes de hierbas e incienso, productos usados en las ceremonias religiosas (Picard, 1955; Younès, 1986). Otras inscripciones púnicas mencionan a comerciantes perfumistas (Picard, 1955; Younès, 1986), por ejemplo, una inscripción (CIS I 3784) encontrada en el santuario *tophet* de la ciudad de Cartago (Fig. 211).

Las tumbas púnicas de Cartago (Benichou-Safar, 1982), desde las primeras excavaciones en el siglo XIX, no han dejado de aportar material relativo a los aseos. En Fenicia, el perfume tiene muchos usos religiosos y domésticos (d’Abbadie, 1972: 580-582). Así, el perfume parece necesario para sentirse bien, tanto en hombres como mujeres y los vasos destinados a contener los perfumes (Fig. 212) abundan en las tumbas. El ingenio de los artesanos hizo que todos estos productos estuvieran bien conservados en recipientes adecuados para facilitar su uso. Con este fin, se fabricaban vasos de alabastro o en pasta de vítrea, para mantener las cremas y los perfumes bien resguardados de las altas temperaturas.

Estos jarrones, que los cartagineses importaron en muchas ocasiones del mundo egipcio, etrusco y griego, se han encontrado en grandes cantidades en tumbas desde el siglo VII-VI a.C. Al

mismo tiempo, los púnicos fabricaban pequeñas vasijas de pasta de vitria en forma de ánfora, u oinochoes de terracota; se tratan de los unguentarios (Fig. 213), presentes en grandes cantidades en las tumbas.

Fig. 211. Representación de un quemador de incienso en una estela del *tophet* de Cartago. (Hours-Meidan, 1951: pl. XXIX, b).



Fig. 212. Ejemplo de deposición de un unguentario debajo de la cabeza del difunto de una sepultura de inhumación de Cádiz (Corzo Sánchez, 1992: 289).

En el caso de las tumbas cartaginesas suele ser habitual encontrar un pequeño tazón con el fondo ennegrecido fruto de la acción de una llama. Esto, en opinión de Bénichou Safar (1982: 273), podría servir para calentar algún un producto que, según ella, pudo estar en relación con el agua lustral que había servido para lavar el cadáver, como era costumbre habitual entre egipcios y griegos (Ramos Sainz, 1990: 124-12). De La Blanchère (1888: 152) informa de un olor a mirra y posiblemente a madera balsámica al abrir una tumba de Hadrumetum en la que no se menciona ningún quemador de incienso. Benichou Safar (1982: 270) añade que estos olores sirvieron para dominar los olores de la carne en descomposición y lo relaciona, con las necesidades de bienestar del difunto.

Por su parte, los objetos relacionados con la iluminación son muy abundantes en la mayoría de los casos de estudio presentados, tanto en número de ejemplares como en variedad de tipos. Lucernas como dispensadoras de luz y calor¹⁵⁰, las tenemos presentes, por ejemplo, en Villaricos,

¹⁵⁰ En este término, se han relacionado con el dios sol, Baal-Hammon, en Cartago (Sagona, 2013).

Trayamar y Puente de Noy (Pellicer, 2004: 21). Aunque la función de estos objetos es la iluminación, hay que considerar sus efectos en el olfato puesto que quemar aceite desprende, obviamente, un olor muy característico que se acompaña de humo. También es frecuente para el caso de algunas tumbas como, por ejemplo, Trayamar, Puente de Noy o Villaricos, la presencia de quemaperfumes los cuales, más que como elemento propio de ajuar, se han asociado a posibles ofrendas perfumadas para los dioses que Ramos Sainz (1990: 117) sitúa entre primera mitad del siglo VII a.C. hasta la segunda mitad del siglo IV a.C. Así tenemos que recordar que entre los ritos de preparación del enterramiento se incluía el perfumado del lugar.

Los conjuntos cerámicos muestran una destacada presencia de vasos relacionados con la bebida y la comida (Whincop, 2009: 228-230; Núñez, 2015). Esta costumbre es compartida por muchas culturas y se trata de una práctica mortuoria que parece tener su origen en una larga tradición que se remonta a la Edad de Bronce (Baker, 2006; 2012: 110).

Se han documentado ánforas para reservar agua en Trayamar, Villaricos o en Puente de Noy (Pellicer, 2004: 22), lo que nos lleva a preguntarnos, si pudieron ser tratadas como ofrendas en forma de libaciones o quizás como elementos simbólicos para saciar “la sed del difunto”. Esto mismo también lo vemos en tumbas de la necrópolis de Khaldé, con restos de lo que parece ser leche en el interior de vasijas (Delattre, 1885: 243) y la evidencia arqueológica en las necrópolis del Sahel, incluidas las de Mahdia, muestra que las ofrendas de comida y libaciones a menudo se colocaban junto a los cadáveres enterrados.

Por último, también se encontraron en los entierros de Khaldé, aunque no tenemos estratos asociados, los restos de al menos dos peces (uno completo y otro con restos de espinas) (Fig. 213), colocados en un plato plano, dispuestos para ser consumidos.

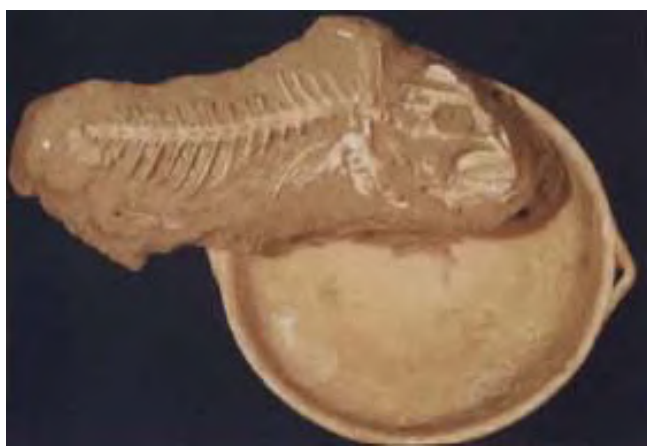


Fig. 213. Uno de los dos peces de Khaldé
(Doumet-Serhal, 2008: 50).

2.2. Elementos de adorno personal, apotropaicos y de protección

Este grupo está formado por objetos de adorno personal como son las joyas, los pendientes, las pulseras, etc. Objetos elaborados en diferentes materiales que el difunto pudo portar en vida y que se lleva con él en la muerte, como refleja el desgaste de algunos ejemplares o la ejecución de una nueva forma de suspensión tras la rotura de la original en algunas piezas (López Grande *et alii*, 2014: 615).

La presencia de joyas y broches en las tumbas, colocados sobre el cuerpo o en su entorno inmediato, muestra el cuidado que se le da al ornamento del difunto antes de ser enterrado. Objetos que pudieron llevarse en vida colgados del cuello, a modo de amuletos protectores, razón por la que los incluiremos en este grupo y no en el de elementos votivos o funerarios. De hecho, por amuletos entendemos un objeto pequeño que se lleva encima, al que se atribuye la virtud de alejar el mal o propiciar el bien, tal como lo define la RAE.

Dentro del ámbito cultural fenicio y púnico se documentan dos tipos principales de amuletos, los de “tipo púnico” realizados en hueso o vidrio y los de “tipo egipcio” o de iconografía egipcia realizados en diversos materiales.

P. Cintas (1946: 117) señalaba que en Cartago tanto hombres como mujeres, estaban abundantemente provistos de amuletos, pero era el escarabeo el más registrado en los cuerpos masculinos, especialmente, en las tumbas dobles, mientras que en los cadáveres de las mujeres se localizan collares de amuletos variados. Esto no puede considerarse del todo cierto, ya que, existen representaciones de hombres portando collares.

Muchas veces debido al mal estado de conservación de los esqueletos y, en otras ocasiones, porque no se ha dado suficiente importancia al estudio de estos restos, se han dado noticias muy escuetas y confusas, como la asignación del sexo basándose en la presencia o ausencia de según que tipo de amuletos sobre los esqueletos.

En el caso de las joyas, al ser objetos más personales, existe una mayor variación entre tumbas si los comparamos, por ejemplo, con los ítems cerámicos.

En cuanto a la posición de los amuletos en el cuerpo de los difuntos, la información recopilada hasta la fecha suministra pocos datos. P. Cintas (1946: 117) destaca para Cartago que los escarabeos, cuando no están engarzados en sortijas, se encuentran en las tumbas siempre a la altura

de la cintura de los muertos, por lo que quizás estuvieran colgado de un largo cordel que descendería hasta el vientre. En el caso de las mujeres aparece, generalmente, en el torso como parte de collares. Fuera de esta posición lógica, P. Cintas (1946) niega que, salvo algunos casos aislados, hubiera sido reservado un sitio especial a los amuletos en las tumbas, al contrario que en Egipto. Otra posición es la observada por L. Poinssoty y R. Lantier, los cuales señalan en la publicación de sus excavaciones (1927: 469) la existencia de algunos amuletos de tipo egipcio: Taweret, Anubis, esfinge, gato, etc. a los pies del muerto que parecen haber sido intencionadamente situados de esta forma para guardar la puerta de la tumba.

Dentro del grupo que denominamos de tipo egipcio, o de iconografía egipcia, se incluyen representaciones diversas, principalmente de divinidades antropomorfas del panteón egipcio con cabezas humanas o animales, masculinas y femeninas. Seres híbridos cuya identidad se acompaña, en gran medida, con elementos vegetales y símbolos divinos, que pueden hallarse formando parte del repertorio iconográfico de Egipto (Fig. 214 y 215) (López Grande *et alii*, 2014: 14). Estos amuletos han sido registrados en la isla de Cerdeña generalizándose más en el transcurso del siglo V a.C. (Bartoloni, 2000: 127). Pero esta egiptización de los amuletos en el período púnico no concierne solo a Cerdeña sino también a las demás áreas sujetas a la metrópolis norteafricana y a la Península Ibérica (Ramos, 1990: 85-96). Benichou Safar (1982: 306) señala que el mismo fenómeno de generalización se registra para las necrópolis de Cartago, pero donde la fabricación de objetos de producción egipcia tendrá reproducciones de imitación local o, a veces, sarda. Por su parte, P. Cintas (1946), registra inicialmente el escarabeo en las tumbas construidas más antiguas, aumentando posteriormente su frecuencia dentro de los ajuares.

Podemos observar, por ejemplo, un gran número de escarabeos en Cartago, mientras que en Útica son menos frecuentes (De Jongue, 2018: 108).

A partir del siglo IV a.C., aumentarán las manufacturas procedentes de talleres de Cerdeña (Tarradell, 1974: 98).



Fig. 214. Brazalete de iconografía egiptizante (Barreca, 1988).



Fig. 215. Escarabeo procedente de Cerdeña (Barreca, 1988).

Por otro lado, parece que que las tumbas más ricas en metales preciosos y joyas se datan en el siglo VI a.C., en particular las de Monte Sirai. En algunas áreas, para el siglo V a.C., las joyas parecen escasear o en algunos casos, incluso, desaparecen (como en Bitia) para luego reaparecer en un número más masivo en el siglo siguiente (Pisano, 1996). Aunque aquí hay que tener mucha precaución si tenemos en cuenta que pocas tumbas nos han llegado en estado sellado sin estar violadas.

Este grupo de adorno y cuidados se componen principalmente de espejos, alfileres o broches, agujas, peines, cajas de cosmético¹⁵¹, cuchillas de afeitarse (Fig. 216), horquillas para el cabello, pinzas, conchas, frascos de pomadas... Todos estos objetos fueron extraídos de los sepulcros cartagineses, instrumentos domésticos que parece aceptable reconocer sus implicaciones en el ritual post mortem vestidos de un nuevo valor escatológico.



Fig. 216. Cuchillas de afeitarse de Cagliari en bronce del VI a.C. (Barreca, 1988: 231).

¹⁵¹A falta de fuentes literarias, las figurillas de terracota y los huevos de avestruz son los mejores testigos para saber un poco más sobre el maquillaje. Podemos deducir que la mujer cartaginesa utiliza varios tipos de cosméticos como la sombra de ojos, el colorete en medio de la frente y en el mentón en forma de círculos y también el negro para resaltar las cejas y marcar las pestañas. Para guardar todos estos productos en mejores condiciones se necesitaban recipientes de diferentes materiales: terracota, hueso, marfil, bronce, plomo e incluso conchas.

Entre los ejemplos se encuentran las tumbas nº 27 y 22 halladas por P. Gauckler (1899) en Dermech y la 6c, excavado por L. Poinssot y R. Lantier en Ard et-Touibi, donde vemos que los cuerpos sostenían en la mano izquierda un espejo¹⁵².

Espejos, un gran número de los cuales se encontraron roto, desconocemos si intencionalmente o no. Se trata de un disco de metal pulido (Fig. 217), generalmente de bronce y que han sido fechados entre finales del siglo VI al III a.C. (Tahar, 1999), especialmente gracias a su presencia en la necrópolis de Santa Mónica (Dellatre, 1898: 25). Aparecen acompañando a individuos de ambos sexos, incluso, a individuos juveniles (Gauckler, 1899: 105). En ocasiones, se muestran envueltos en paños o en bolsas de esparto, aunque es difícil establecer si se trataba de una práctica común o algo más singular.

¿A qué se debe su presencia en contextos funerarios? ¿Se trata de rodear al difunto de sus objetos personales? ¿Responden a la intencionalidad de encarcelar a los malos espíritus como afirma Benichou-Safar (1982)? No tenemos datos suficientes para decantarnos por una teoría concreta, pero lo que sí está claro es que no solo encontramos espejos rotos en contextos funerarios rituales. Así también, se puede señalar la presencia de figurillas rotas en el *tophet* de Cartago (Delattre, 1898: 93-106; Barrois, 1953: 289) que se ha defendido como resultado de acciones intencionales para impedir su reutilización en usos profanos (Perron, 1995: 73-93).

Otros materiales de arreglo personal como las horquillas, que se utilizan para mantener el peinado proceden, principalmente, de tumbas del siglo VII a.C. de la necrópolis de Douimès (Delattre, 1897). Sin embargo, las fechas no son lo suficientemente precisas para si existe una continuidad en su uso.



Fig. 217. Espejo de bronce del VI-V a.C. (Aounallah, 2018: 74).

¹⁵² Su presencia es habitual acompañado tanto de materiales púnicos como romanos.

Las cucharas, hechas de plata, bronce, hueso o marfil y cuyo uso aún se discute, podrían funcionar como objetos de culto o como objetos de aseo para coger el ocre rojo. Mientras que, las cucharas en forma de pala halladas en las tumbas de la necrópolis de Santa Mónica, rectangulares con aristas rectas en los lados, por su forma, podrían haber sido utilizadas para quemar incienso o mirra; por lo que pueden ser considerados como utensilios para usos sagrados.

Si nos fijamos en Egipto como posible modelo interpretativo, encontramos textos de rituales funerarios egipcios que nos enseñan que, en su preparación para la resurrección, cada cadáver se sometía a una depilación del cuerpo (Miguel Azcarraga, 2006) y luego un maquillaje (Fig. 218).



Fig. 218. Concha con cosmético procedente de una tumba púnica de Cartago (Fantar, 1991: 27).

Los cartagineses también dotaban a sus muertos de objetos de esencia mágica, dotados de un poderoso poder regenerador, como el escarabajo, que lleva en sí un germen de reproducción, la flor de loto o las vieiras y otras conchas, especialmente bivalvos, a menudo presentes en hipogeos y reputadas como símbolos de fertilidad, idea reforzada por el color rojo con que se ha teñido el interior de las conchas¹⁵³ (Astruc, 1966). Adjuntaremos a esta serie de elementos regeneradores, las hachas-navajas cuya función tonificante parece haberse vuelto indiscutible desde los trabajos de C. Picard (1967).

“El carácter de protección que define a todos estos pequeños objetos [...] tenía que ser válido para vivos como muertos [...] y debían ser usados tanto por su valor ornamental como talismán”

(Quillard, 1987: 244)

¹⁵³ Ya vimos el cinabrio en restos de los difuntos en capítulos anteriores.



Fig. 219. Collar procedente de Olbia del siglo IV a.C. (Barreca, 1988: 238).

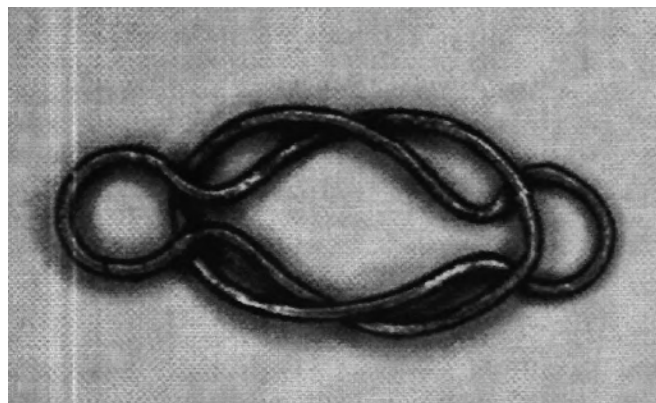


Fig. 220. *Nodus herculeus*, amuleto contra diversos males (Alfaro Giner, 2007: 46).

En esta categoría tenemos las láminas de plomo enrolladas, que portan escritos con carácter protector para su portador o bien, amenazador para aquellas personas que profanasen la tumba (Fig. 219 y 220). La elección de esta panoplia de ofrendas no es fortuita, sino que en la mayoría de los casos se inspira en las tradiciones orientales. Los difuntos se adornan con las más bellas joyas, dando cierto significado religioso.

Las conchas marinas,¹⁵⁴ han sido interpretadas como objetos ornamentales cuando aparecen formando parte de collares a modo de cuentas, pero también se les ha atribuido propiedades mágicas, utilizadas a modo de amuletos (Eliade, 1959; Velázquez, 2004: 555). Por su parte, las monedas, objetos de uso cotidiano, podemos encontrarlas en las tumbas perforadas formando parte de collares, interpretadas como elementos de carácter protector por los símbolos en ellas representados.

En este sentido, uno de los elementos más destacados que podemos encontrar formando parte de los ajueres en los enterramientos son los huevos de avestruz. En el mundo fenicio tenemos documentada su presencia con relativa frecuencia en tumbas desde el siglo VIII al II a.C. (Astruc, 1959: 29-80), por lo que pronto fueron valorados como un importante elemento del ajuar funerario. Entre los primeros trabajos que estudian estos materiales podemos mencionar el de Mañá de Angulo (1948), quién destacó la importancia de los huevos de avestruz encontrados en Ibiza. Al trabajo de Mañá le siguieron otros como el de la investigadora M. Astruc (1950) quien estudia los hallazgos tanto de Ibiza como de Villaricos, buscando similitudes con los hallados en Guraya y Cartago. Posteriormente lleva a cabo otros estudios dedicados a la necrópolis de Villaricos (Astruc, 1951), Guraya (Astruc, 1954), Cartago (Astruc, 1956) y Ibiza (Astruc, 1957).

De los huevos de avestruz que se han analizado se han distinguido dos tipos de hallazgos: el huevo como recipiente, completo o cortado a un tercio o por la mitad, y los que son fragmentos en los que se encuentra dibujada una cara, tipo que suele aparecer solo en Cartago y su área de influencia. La decoración de estos fragmentos es generalmente pintada en tono vinoso. Los motivos decorativos son de carácter mágico/religioso, y en ellos se aprecia la inspiración orientalizante y egipcizante, con motivos de tipo vegetal (palmetas, flores de loto, rosetas), geométricos, simbólicos

¹⁵⁴ En el antiguo Egipto, usaban conchas marinas y sus imitaciones, que estaban hechas de piedras y metales semipreciosos e incluso preciosos, para protegerlos de cualquier daño. Estas conchas se colocaban luego en tumbas donde acompañaban a los difuntos y continuaban ofreciéndoles protección en el Más Allá. En la antigua Mesopotamia, las conchas marinas se usaban para depósitos de cimientos y algunas, que se usaban como recipientes de cosméticos, se colocaban en los entierros como ofrendas. No sorprende entonces que los pueblos fenicio y púnico hayan encontrado un propósito votivo. En Cartago, algunas conchas marinas encontradas en los entierros púnicos habían sido transformadas en objetos funcionales, como recipientes de cosméticos o colgantes para collares. Estos objetos solían colocarse cerca del difunto y entre otras ofrendas funerarias por lo que se le atribuiría el mismo significado que las que se encuentran en los entierros egipcios. Esto quizás no sea sorprendente, dado que sabemos que los fenicios habían adoptado ciertas costumbres y motivos funerarios egipcios que sus descendientes púnicos en el oeste continuaron utilizando y practicando (Bergeron, 2011).

o con representación de animales. También se encuentran cáscaras con los motivos grabados y no pintados (Fernández, 1992: II: 145).

Se trata de producciones importadas que se traían ya posiblemente pintadas desde África, aunque con el tiempo la cáscara se importaría sin decorar (Astruc, 1950: 58 y 61-63; 1951: 167; Moscati, 1996: 64), siendo posible la creación de talleres decorativos en la Península Ibérica (San Nicolás, 1975: 100; 1983: 53). En las necrópolis de Djidjelli y Guraya, son abundantísimos y junto con Cartago, pudieron ser los dos centros de producción y exportación a otros yacimientos (Fernández, 1992: II: 146). Aparecen igualmente en Malta, Sicilia y Cerdeña, en las necrópolis de Tharros, Tuvixeddu y Bithia (Acquaro, 1975 b; 1981). También encontramos huevos de avestruz en las necrópolis de Tánger, en la tumba nº 5 y 6 de Aïn Dalia Kebira, en la tumba nº 2 de Djebila (Ponsich, 1967: 49, fig. 13, VIII; 147, lám. XXXVII).

Sumando un carácter apotropaico cabe resaltar los rostros pintados que aparecen sobre las cáscaras de los huevos de avestruz (Fig. 221). Dentro de este apartado también incluimos las máscaras de terracotas que parecen ahuyentar a los malos espíritus con efigies de seres en representaciones grotescas (Picard, 1976). A ello debemos añadir la presencia de estatuillas con rasgos atribuibles a deidades conocidas como la documentada por ejemplo por A. Merlín (1920) con una estatuilla de Deméter entronizada fuera del ataúd, a los pies del cadáver sobre el que parecía velar.



Fig. 221. Huevos pintados sobre fragmentos de cáscaras de huevo de las necrópolis de Cartago (Astruc, 1956: pl II).

Terminaremos incluyendo en este apartado las camapillas (Fig. 222), especialmente frecuente en las tumbas infantiles¹⁵⁵ y cuya presencia, ha sido explicada como objetos usados para espantar los malos espíritus que pudieran molestar el descanso del difunto (Quillard, 1997; Ramos, 1990: 105; Benichou-Safar, 1982). Su presencia está atestiguada en Cartago y en necrópolis españolas, como Puig des Molins (Delatte, 1904)¹⁵⁶.



Fig. 222. Campanita del hipogeo n° 49 de Puig des Molins (Fernández, 1992).

Muchos objetos que acompañan al difunto en su entierro pueden tener una vocación apotropaica. Sin embargo, este complemento no es sistemático, la composición del depósito votivo dependen de una serie de planteamientos dependientes del contexto cultural donde la elección de la composición que se hace puede llegar a variar según las localidades o incluso según las familias así como las limitaciones de acceso al material.

2.3. Elementos de acompañamiento

Aquí existe cierta confusión entre objetos de acompañamiento y los de ofrenda porque, aunque son dos categorías diferentes, a veces es difícil distinguir entre los que acompañan al difunto en su viaje al Más Allá y los objetos depositados que contenían ofrendas realizadas por los asistentes al sepelio.

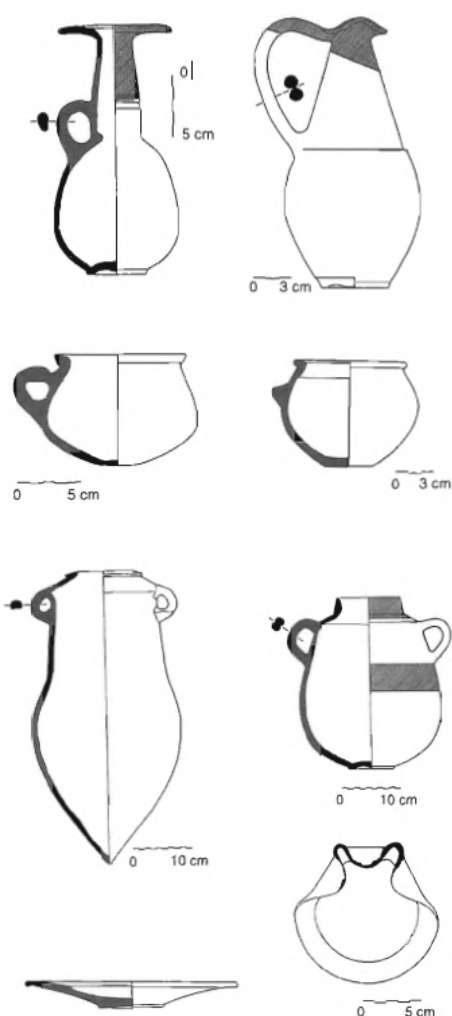
Por esta razón, para facilitar el análisis, hemos decidido agrupar los elementos cerámicos, usados en ambos casos, en una única categoría.

¹⁵⁵ En contextos íberos se han hallado campanillas muy similares en enterramientos infantiles (López Beltrán, 2019; Fariselli, 2015: 29-44). Ejemplo de ello son las necrópolis de Orley (Vall d'Uxó, Castellón) (Lázaro *et alii*, 1981) o Cancho Roano (Montero *et alii*, 2003: 199):

¹⁵⁶ Fechadas entre los ss. IV y III a.C., aunque en Cartago encontramos fechas más antiguas. Otros lugares donde han aparecido son: Cerdeña (Tharros, Nora, Cagliari), Sicilia (Lilibeo) y en la Península Ibérica (Villaricos). En Cartago se documentan sobre el cadáver, a la altura del pecho del difunto, quizás a modo de amuletos (López Beltrán, 2019). Principalmente, están realizadas en bronce pero también, las hay de oro y pasta de vidrio.

Entre los recipientes cerámicos, ya hemos mencionado anteriormente que algunos de ellos podrían contener ofrendas de alimentos para el difunto en su otra vida, pero también añadiremos ahora cualquier tipo de herramienta que el difunto pudiera haber utilizado en vida y que necesitaría en su nuevo estadio.

Así, cabe señalar el depósito de herramientas (escuadras, reglas, brújulas, pesas o anzuelos...) o, incluso, juguetes para los niños que nos podrían hablar del propio difunto pero que, a su vez, podrían permitir la reanudación de una actividad interrumpida por la muerte (Benichou-Safar, 1982: 262). Bénichou-Safar (1982: 262-263) los asocia además a objetos que permiten identificar al difunto y los considera como vestigios claros de su actividad profesional.



La presencia de cerámicas rituales colocadas junto al individuo, para algunos autores, parece corresponder a una regla precisa (Lancel, 1994: 64; Bartoloni, 2005: 120-121) (Fig. 223). Cerámica que podemos clasificar en cerámica de producción púnica, producción local y cerámica importada, siguiendo así la clasificación propuesta por P. Cintas (1950).

A) Cerámicas de origen cartaginés¹⁵⁷. Se caracterizan por su homogeneidad, arcilla con restos de microorganismos de fósiles marinos, cocción a baja temperatura, inclusiones arenosas groseras y trabajo imperfecto de la pasta.

B) Cerámicas caracterizadas por un mejor trabajo de la pasta, menos fisuras e inclusiones de cuarzo más abundantes.

C) Cerámicas importadas, idénticas a las cartaginesas en materia y técnica.

Fig. 223. Conjunto cerámico “básico” clasificado por S. Lancel para las tumbas de Cartago durante el siglo VII a.C. (Lancel, 1994).

¹⁵⁷ A nivel de la cerámica torneada, notamos la presencia de formas púnicas probablemente realizadas en talleres locales. No obstante, la presencia de nuevas formas puede también testificar a favor de la existencia de talleres locales.

En la exposición se seguirá, en la medida de lo posible, un orden cronológico basado en el análisis de las formas cerámicas. Son numerosas las clases cerámicas presentes, con diferente incidencia, a lo largo de los siglos: cerámica corintia, ática y siciliota, con pintura negra, de tradición jónica, púnica y común. Las formas más frecuentes están relacionadas con la vajilla de mesa, para cocinar o para usos cosméticos.

Hasta mediados del siglo VII a.C., la cerámica fenicia de las colonias de Occidente parece sustancialmente homogéneas. Para Cartago y en enterramientos del siglo VII a.C., S. Lancel (1994: 64) identificó lo que él denominó como un conjunto de elementos cerámicos básicos en los entierros formados por: el oinochoe¹⁵⁸, el jarro boca de seta o pequeñas ollas globulares. Los quemadores de incienso, formados por dos cuencos superpuestos también fueron muy populares en el siglo VII a.C., aunque su uso se debilitará considerablemente a partir del siglo siguiente. La lámpara de dos picos, cuya presencia fue muy esporádica en la primera mitad del siglo VII, posteriormente, se ve con mayor frecuencia.

Acompañando a este equipo, también suele aparecer una gran ánfora¹⁵⁹ sin pié y otra más pequeña así como platos y lucernas¹⁶⁰ cuyas bocas aparecen negras de hollín, lo que sugiere que la lámpara se utilizaba en la tumba.

En general, la mayor parte de este repertorio cerámico ya era utilizado en la fase anterior pero ahora se hace más habitual. Así, por ejemplo, durante la segunda parte del siglo VII y el comienzo del siglo VI a.C., observamos esta estandarización de objetos en algunas necrópolis como Dermech y Douimes (Benichou-Safar, 1978: 289–304) (Fig. 224). Al mismo tiempo, algunas tumbas no siguen esta estandarización, pero si se guarda similitudes con este depósito, con la presencia, al menos, de una parte de él.

¹⁵⁸ Especialmente oinochoes de las formas 65, 67, 151 y 193 de Cintas del siglo VII a.C. (1950).

¹⁵⁹ Las tinajas las vemos principalmente depositadas a pares en las tumbas de Cartago.

¹⁶⁰ Su presencia en los contextos funerarios es recurrente también en contextos del Mediterráneo Central como Chipre. En ocasiones, las lámparas aparecen sustituidas por pebeteros con cabeza femenina que se han asociado a la iconografía de Tanit (Sagona, 2013).

En los enterramientos más antiguos (Cintas, 1970: 76-380) del siglo VIII a.C., estos materiales aparecen recubierto de un engobe rojo¹⁶¹ espeso y brillante para, posteriormente, a partir del siglo VI a.C., ir apareciendo de forma parcial hasta llegar a desaparecer .



Fig. 224. Material de una tumba de Cartago. (Arodaky *et alii*, 2007).

En estos momentos y de importación, tenemos que señalar la presencia de los *kotylais* protocorintios de dos asas (Fig. 225), muy frecuentes en las tumbas de Cartago desde finales del siglo VIII hasta mediados del VII a.C.

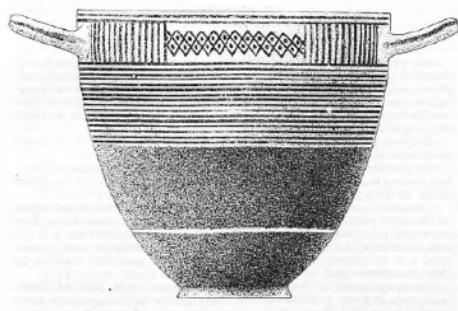


Fig. 225. *Kotylais* protocorintio subgeométricos de la tumba 19 de l a necrópolis del cerro de San Cristóbal, de Almuñécar. (Pellicer, 1963).

No debemos olvidar el papel fundamental que, en cuanto a cronología se refiere, estas piezas han aportado para fechar las tumbas de la zona de Cartago (Pellicer, 2004: 22), aunque de otro lado, también hay que resaltar la correlación que estas piezas puedan tener con el contexto funerario y que, en algunos casos como Villaricos (Almagro Gorbea, 1984: 188), la presencia de ciertas piezas y la ausencia por expolios de otras muchas puede llevar a una adscripción cronológica dificultosa y a menudo, algo distorsionada.

¹⁶¹ En realidad, aunque esta técnica del barniz rojo fuera de origen oriental, su aplicación en los sitios occidentales no es uniforme: existen muchísimas variantes en los matices y modos de aplicación (Lancel, 1994: 64). No obstante, las cerámicas con engobe rojo bruñido de los siglos VIII y VII a.C. de Cartago y Motia, son idénticas entre sí y análogas a las ciertamente importadas de Oriente del siglo VIII (Cintas, 1950), por lo que en estos casos, es posibles que algunas pudieran ser extranjeras.

Estos vasos protocorintios se dispersarán por todo el Mediterráneo y son normales en los yacimientos púnicos primitivos. Así, los encontramos de manera muy frecuentes en la zona de Cartago (Pellicer, 2004: 22). Tal es el caso, de la tumba 301 de la necrópolis de Dermech, en Cartago (Gauckler, 1915).

A partir del siglo VI a.C., tal y como vimos en capítulos anteriores, el número de hipogeos pertenecientes a estas décadas es claramente superior al registrado en periodos anteriores. Por otra parte, muchos de los antiguos enclaves fenicios van a ser sustituidos de forma paulatina por otros de carácter propiamente púnicos. A partir de ese momento, son profundas las interacciones entre púnicos y griegos. Así, mientras continúan las mismas acciones rituales, las formas tradicionales del repertorio fenicio se abandonan en favor de importaciones de vajillas griegas similares, como vemos, en la necrópolis de Caserma Tukory (Palermo).

Cartago, desde su fundación, se había ido convirtiendo en uno de los centros mercantiles semitas más destacables del Mediterráneo central y occidental. En este sentido, ya desde el siglo V a.C., la influencia púnica ejercida desde Cartago se había extendido por buena parte del Norte de África, la región más occidental de Sicilia y la isla de Cerdeña junto al litoral más meridional de la Península Ibérica. En estas rutas comerciales, un hito muy importante para este control púnico de materiales sobre el occidente Mediterráneo lo vendría a constituir la fundación de Ibiza, un área muy vinculada al Norte de África y, concretamente, a Cartago

Paralelamente, la cerámica de producción etrusca-tirrena, así como la de Corinto, tan frecuente entre los siglos VII y VI a.C., comienza a desaparecer de las necrópolis sardas y en general, se reduce drásticamente en toda la isla para ser reemplazadas por la presencia de cerámica ática (Moscati *et alii*, 1997). También para la necrópolis de Monte Sirai, se han encontrado sepulturas femeninas con un ajuar que se compone de cerámica de tradición fenicia asociadas a la copa *kylix* ática (Fig. 226), fechándose en la primera edad púnica (Guirguis, 2011).



Fig. 226. *Kylix* ático.(Fuente: Museo Arqueológico F. Barreca).

No faltan casos de jarrones importados en Villamar, los testimonios más antiguos se refieren a copas áticas en pintura negra como en la tumba 7 (Pompianu, 2017). En esta necrópolis (Pompianu, 2014), entre el siglo IV y III a.C., junto a la vajilla ática de pintura negra, hay un predominio de producciones locales de “imitación” ática (Tronchetti, 2003; Del Vais, 2007) (Fig. 227). En Bizerta y en Kelibia (Sghaïer, 2015), para el siglo III a.C., también tenemos este reemplazo de la cerámica de pintura negra por una producida localmente. Y el plato de pescado, tanto ático como de imitación, también está bastante documentado.



Fig. 227. Copa del siglo III a.C. a modo de “imitación ática” procedente de Cagliari (Tronchetti, 2020).

En Mellita (Sghaïer, 2019), Túnez, gracias a las cualidades del barniz y la pasta estudiadas de una de las cerámicas halladas se pudo confirmar que el producto no era ático, sino más bien una imitación del *skyphos* griego, probablemente de la zona de Sicilia meridional u occidental (Di Stefano, 2009: 168). Este tipo de *skyphos* data de finales del siglo IV y principios del III a.C. Copias de ejemplares bastante similares a los atestiguados en Cartago (Chelbi, 1992: 452-459) y Lilybeo (Di Stefano, 1993: 43). Sin embargo, los paralelos mencionados son de producción ática. Podemos hacer otra observación sobre la composición del ajuar funerario de este hipogeo de Mellita, donde vemos la ausencia de cerámica modelada, generalmente, bastante frecuente en las tumbas púnicas del Sahel tunecino (Younes y Sghaïer, 2018: 72-78).

El problema es que en algunas memorias de excavación si se especifica si se tratan de vasos protocorintios o corintios pero en otras solo se referencia el barniz negro sin especificarse si se trata de una cerámica itálica, ática o una producción local.

A finales del siglo VI y principios del V a.C., se producirá un total control púnico sobre el comercio del extremo occidental del Mediterráneo. Un ejemplo de este control es el famoso tratado del 509 documentado por Polibio (Historias III, 22), que, según él, impediría al comercio griego desarrollar cualquier tipo de actividad más allá del sureste peninsular.

No obstante y a rasgos generales, estas formas áticas que llegan a Cerdeña y a las necrópolis de Campidano, son las mismas formas, que se encuentran en los centros del norte de África púnica (Bartoloni y Tronchetti, 1981: 117) donde, en el siglo IV a.C., predomina la cerámica ática con pintura negra en contraposición a la escasa presencia de la pintura roja (Tronchetti, 2020: 276). Esto nos hace plantearnos si el uso de estas formas cerámicas áticas se debe a una moda y gustos ligados a la cultura púnica dominante donde Cartago se presentaría como el encargado principal de la redistribución de los materiales provenientes de Grecia. Según Tarradell, el comercio púnico peninsular a partir del siglo V a.C. es de gran ambigüedad debido a su intensidad, porque se van a seguir adquiriendo productos de origen griego, bien de la propia Grecia continental o de factorías sicilianas o del sur de la Península Itálica.

Sin embargo, el fenómeno forma parte de una tendencia común al occidente púnico durante el mismo arco cronológico. En Ibiza, a partir del s. V a.C., se aprecia también como empiezan a aumentar considerablemente el número de piezas de importación ática. De la misma manera se empiezan a documentar la presencia de lucernas púnicas junto a lucernas griegas (Rodero, 1980: 66-69), lo mismo que encontramos en Cartago (Cintas, 1950: 489-490) con fechas del IV a.C.

A partir del siglo IV a.C., en el Mediterráneo Occidental, se va a producir la unión del mercantilismo púnico por un lado y el expansionismo romano por otro. Por lo que no sabemos si la distribución de materiales se trata de una moda o no impuesta desde Cartago pero ciertamente, sí que estamos ante unas pautas generales dentro del círculo comercial del Mediterráneo Occidental.

No obstante, como comentábamos, tampoco debemos olvidarnos del papel de Roma que, avanzando en época helenística, se vuelve cada vez más apremiante como indican los dos tratados con Cartago del mediados del siglo IV a.C. (Tronchetti, 2020: 275).

A partir del siglo IV a.C. también vemos proliferar la presencia de vasos biberones, que aunque en un primer momento parecen ser frecuentes en tumbas infantiles, también veremos su presencia en tumbas de adultos, permaneciendo su uso hasta el siglo II a.C. Por ejemplo, en la necrópolis de Thapsus (Cintas, 1950: 159).

Terminaremos con la cerámica mencionando la presencia de vasos zoomorfos, piezas frecuentes en contextos fenicio y púnico del norte de África, italianos e ibéricos en relación con dos formas: los *askos* y los *kernos*. Presentan picos vertedores (Parrot *et alii*, 1975: 189) vinculados a su

uso para libaciones¹⁶². En general, puede decirse que existe una gran variedad de representaciones animales de este tipo de botijos cerámicos, generalmente decorados con motivos pictóricos, y siendo muy numerosos los ejemplos de aves y carneros (Collado Moreno, 2017).

Otro paralelo lo ofrecen las figuras púnicas de terracota hechas a torno, que comparten ciertas características con estos *askos* y que están atestiguadas con muchos ejemplos en varios centros del Mediterráneo (López-Bertran, 2016). Presentan las siguientes características: manos levantadas, motivos vegetales pintados en el frente y color alrededor de los genitales. También es frecuente encontrar la representación de animales vinculadas a soportes de piedra como son las estelas funerarias o por supuesto, en soportes arcillosos y cerámicos.

En cualquier caso, la composición de los ajuares cerámicos podría verse influida por distintas contingencias, probablemente, debidas a cuestiones de gusto local o disponibilidad que tenía que depender esencialmente de los centros de producción y los circuitos de distribución.

Por otra parte, la presencia de monedas es un fenómeno identificado en las tumbas púnicas desde finales del siglo V a.C. (Cintas, 1976: 341). Para Cartago, encontramos monedas desde el siglo V a.C. y su presencia aumentará a partir del siglo III a.C. siendo, en algunas cremaciones, el único elemento que constituía el ajuar funerario (Bénichou-Safar, 1982: 248, 318). Igualmente, su presencia está documentada en necrópolis púnicas peninsulares, como es el caso de Gadir o Baria (Alfaro, 1993: 272-275). Para la necrópolis de Villamar se han registrado monedas de bronce con bastante frecuencia, hasta ahora, presentes en un número máximo de tres en un solo entierro (Pompianu, 2017).

¹⁶² No obstante, la aparición de estas formas cerámica de tipo animal no es exclusiva de los contextos funerarios ya que también se han documentado en áreas rituales como, por ejemplo, se muestra en el templo de Baalat Guebal de Byblos o en el templo de los Obeliscos también en Byblos (Parrot *et alii*, 1975: 32-33; 60-61).



Fig. 228. Tumba nº 30. Detalle de la deposición de la moneda en la tumba (Mezquida Orti, 2016).

En la necrópolis de Cádiz se han documentado diversas posiciones para las monedas¹⁶³ halladas en las tumbas, en los pies, en la pelvis, en la cadera, en el pecho (Arévalo, 2011). Esta variedad en las disposiciones de la moneda la encontramos también en otras necrópolis púnicas, como en Lilibeo (Sicilia) donde aparecen en las manos o en los pies (Frey-Kupper, 1999: 33), en Olbia (Cerdeña) en los pies o en el pecho (Manfredi, 1991: 36) o en Monte Luna, donde aparecen en las manos (Acquaro, 2000:16). Igualmente, hallamos variedad en las necrópolis del norte de África, donde encontramos monedas a la altura de la cabeza o en el tórax (Astruc, 1937: 209, 225-226). Contamos también, con algún dato como el de una tumba de Sidi-Yahi, donde la moneda apareció en la boca de un difunto (Bénichou-Safar, 1982: 47). Igual que en una tumba de la necrópolis de Rabat (Malta) donde se localizó una moneda fechada en el siglo I a.C. que, por el dibujo de campo, parece que se hallaba en la boca del difunto (Sagona, 2002: fig. 155, 2; Arévalo, 2013: 198). Asimismo, durante la intervención llevada a cabo en el 2007 en la necrópolis del Puig des Molins en el sector noreste del yacimiento, se excavó también un enterramiento en fosa donde se documentó una moneda que apareció de nuevo a la altura de las costillas (Esquembre *et alii*,

¹⁶³ Ya desde el siglo VI a.C., comienzan ya a aparecer monedas en tumbas fenicias. La costumbre de colocar una moneda en la boca del difunto, como pago para el barquero, es conocida, sin embargo, es posible que los orígenes de la costumbre sean mucho más antiguos y se encuentren en el este. Ya se trate de regalos hechos a la deidad o al difunto, uno puede preguntarse acerca de su valor, si las monedas depositadas en las tumbas mantuvieron un valor de mercado o no.

2007). Además de estos datos procedentes de las últimas intervenciones en el yacimiento, conocemos la existencia de un enterramiento en la necrópolis del Puig des Molins, excavado en 1955 por Mañá, donde apareció una moneda a la altura de la garganta del difunto (Arévalo, 2013: 199) (Fig. 228).

Este ajuar ya complejo se completa con objetos cerámicos dotados de un fuerte culto y carga religiosa como las estatuillas. Las figurillas grotescas que aparecen escasamente hacia finales del siglo IV siendo claramente más comunes en el siglo III a.C.. También añadimos la presencia de estatuillas que llevan la efigie de deidades de modo que asegurarían un papel protector hacia el difunto, aunque muchas de las miniaturas de terracota descubiertas, probablemente, datan de época romana como muestran, los rostros de Sileno barbudo o sátiros con orejas puntiagudas que dan testimonio de la importancia en Cartago del culto dionisiaco (Picard, 1979).

Para el caso cartaginés se ha resaltado además que, las tumbas más antiguas que van desde el s. VII al V a.C., presentan un ajuar “más rico” mientras que en épocas posteriores, el ajuar se ve “empobrecido” y con un carácter mucho menos funcional (Ramos Sainz, 1990: 92). Esto ha sido explicado por la coyuntura económica de empobrecimiento de Cartago en esos momentos (Gaucler, 1915: 40), que Picard atribuye a la batalla de Himera y a la pérdida de las relaciones comerciales con Grecia (Picard, 1956: 42-43) y a lo que Fantar (1970: 12) añade la importancia del cambio de rito con la adopción de la incineración a partir del siglo III a.C. Aunque, como ya hemos señalado, hay que tener cuidado con la estandarización ya que, según afirma el investigador Guirguis (2011), para el caso de Monte Sirai, sí que han comprobado un progresivo “empobrecimiento” de las cámaras hipogeas de edad púnica, no así en las tumbas de fosa. De hecho, Fantar (1970: 7-8) también añade que la práctica de la deposición del ajuar, aunque dejó de ser funcional, nunca se abandona, sino que se convertirá en un elemento más simbólico o espiritual, como lo ejemplifican, los modelos de frutas de arcillas, citados anteriormente y recogidos en varias tumbas púnicas de Cartago del s. IV-III a.C. (Fantar, 1993: 355).

Así, aunque los frutos artificiales son cada vez más frecuentes y el marfil tiende a ser sustituido por huesos en los últimos años del tercer siglo también, durante estos últimos tiempos, la multiplicidad de objetos se incrementa y su carácter simbólico se afirma más claramente.

También se han registrado algunas armas¹⁶⁴, como puñales de hierro, especialmente en Cartago, a partir de la segunda mitad del siglo VI a.C. (Bénichou Safar, 1982: 302). Mientras que la

¹⁶⁴ La gran mayoría de las armas registradas son de hierro pero también, se han encontrado algunos ejemplos en bronce.

colocación de armas dentro de la tumba es muy extraño en Fenicia (Sadér, 2005; Mazar, 2004) o en algunas necrópolis fenicia de Occidente (Bartoloni, 1996: 139-140), el ajuar funerario de las tumbas cartaginesas incluye algunas dagas, puntas de flecha y lanzas (Benichou-Safar, 1982). Concretamente, en las tumbas de Útica, las armas se limitan a unas dagas. Situación similar encontramos en Sahel, donde junto a un cuerpo enterrado, se recuperó un puñal en una funda de cuero o tela. En contraposición, las armas están casi ausentes en las necrópolis de Cap Bon, a excepción de algunas puntas de flecha que provienen de Areg el Ghazouani (Fantar, 1993) y algunos cuchillos de la necrópolis de El Mansourah (Benichou-Safar, 1982).

S. Gsell (1920) explica la ausencia de armas por la posible existencia de una prohibición religiosa, defendido por el miedo al regreso de los muertos armados que pudieran venir a perseguir a los vivos (Fariselli, 2013: 75-76). Pero la realidad es que, la mayoría de estos hallazgos, responden a un número limitado y, a menudo, en mal estado de conservación. Además, muchas proceden de antiguas excavaciones de las que, en muchas ocasiones, sólo tenemos algunas fotografías e indicaciones esporádicas sobre los contextos y el origen estratigráfico.

Para otras zonas del Mediterráneo como Cerdeña, la fecha de casi todas las tumbas en las que están presentes las armas nunca llega al final del siglo VI a.C., salvo una daga de principios del siglo V a.C. de Bitia, lugar donde las armas están presentes en el 22% de las deposiciones (Bartoloni, 1996). Las encontramos, por ejemplo, en Tharros y Tuvixeddu.

En Sicilia, se documentaron en Palermo (Termini, 2005; Tisseyre, 1998) pero más recientemente, cabe resaltar el reexamen general que se ha hecho de la necrópolis arcaica de Mozia y que ha dado como resultado el análisis de varias armas en contextos funerarios arcaicos (Tusa, 2012: 131-150) (Fig. 229). Puntas de lanzas también se han hallado en 2009 en la T. 26 de Solunto (Cakascibetta, 2020) y espadas con mango de cañón cilíndrico y hoja estrecha que pertenece a una tipología de tradición griega que se remonta al siglo VI a.C. (Albanese Procelli, 2013: 233), documentadas también en Palermo (Spatafora, 2014).

En la Península, en la necrópolis de Villaricos (Siret, 1908; Astruc, 1951: 61), aparecieron algunas puntas de lanza¹⁶⁵ en el interior de unas tumbas datadas en el s. VI a.C. y que, en cuanto a su origen tipológico, A. De Maigret (1976: 144-150) lo rastrea en prototipos del Cercano Oriente y del Egeo atestiguados durante la fase final de la Edad del Bronce.

Por su parte, los cuchillos con hojas de un solo filo están bien documentados en necrópolis de Pluig des Molins (Molina Fajardo, 1984: 82) de la misma manera, que también se han registrado otras armas en contextos ibicencos (Ramón, 1983). En cambio, si que parecen estar ausentes otro tipo de elementos militares como cascos, armadura o escudos, aspecto en común con el resto de la necrópolis fenicio-púnica. Más difícil de entender es el papel de las armas en vida, no sabemos si

las armas corresponden a un uso militar real por parte del difunto o si deben entenderse como indicadores representativos de un estatus preciso (Spatafora, 2011: 183), subrayado simbólicamente en el momento de la ceremonia fúnebre aunque con la cuestión de la identidad abierta



Fig. 229. Puñal de la tumba 85 de Mozia. (Tusa, 2012).

El ajuar, por tanto, era mucho más que un mero acompañante del difunto sino que comprendía toda una profunda simbología como ya hemos visto.

3. Relación entre el ajuar y el tamaño de la tumba

En relación al ajuar, nos interesa especialmente la posible relación del mismo con el análisis de la tipología morfométrica que anteriormente hemos establecido, por ejemplo, si existe una relación entre este y el tamaño de la tumba. Pero por lo que se refiere a las tumbas estudiadas, hay que señalar que no todas presentan ajuar funerario, bien porque no se han conservado o bien algunos casos en los que solo tenemos referencias aisladas a uno o dos objetos/fragmentos.

¹⁶⁵ En Mozia hay puntas de lanza muy similares a las de Villaricos que también están datadas a mediados del siglo VI a.C. (Tusa, 2012).

Por ello, nos fijaremos en una tumba pequeña como la 1E de Puente de Noy y la más grande, la tumba nº 5 de Villaricos. Así, para la tumba 1E de Puente de Noy tendríamos un ajuar compuesto de dos ánforas y tres platos de engome rojo pertenecientes a la segunda mitad del siglo VII a.C., así como varios fragmentos de un oinochoe de boca de seta y algunos pequeños fragmentos atribuidos a un posible origen griego y cuya, gran fragmentación, ha hecho pensar que quizás respondiera a un posible rito celebrado en el momento de la sepultura.

Si atendemos a las ánforas encontradas, Molina Fajardo y Huertas Jiménez (1985: 33) nos las describen como un ánfora con hombros carenados interesante por ser análoga a la nº 612 de la tumba de la cámara nº 4 de Trayamar (Schubart y Niemeyer, 1976: 143), que está fechada en la segunda mitad del siglo VII a.C., así como otra de tendencia ovoide, troncocónica, hombros carenados y pequeño cuello cilíndrico análoga también a la nº 547 de la tumba nº de Trayamar (Schubart y Niemeyer, 1976: 122), que es frecuente también en el Cerro del Villar (Arribas y Arteaga, 1975: 180-208) fechadas en la segunda mitad del siglo VII a.C. En el interior del hipogeo 1E de Puente de Noy (Molina Fajardo y Huerta Jiménez, 1985: 37) también se documentó una lucerna griega del siglo IV a.C. que fue utilizada por los expoliadores de la tumba.

Para el caso nº 5 de Villaricos que, no sólo es claramente con diferencia la más grande, sino que conforma un grupo único en los análisis morfométricos anteriormente presentados y si, atendemos a su ajuar, encontramos numerosos elementos: estrilgias de hierro, armas, como puntas de lanzas o flechas; clavos... (Almagro Gorbea, 1984: 188).

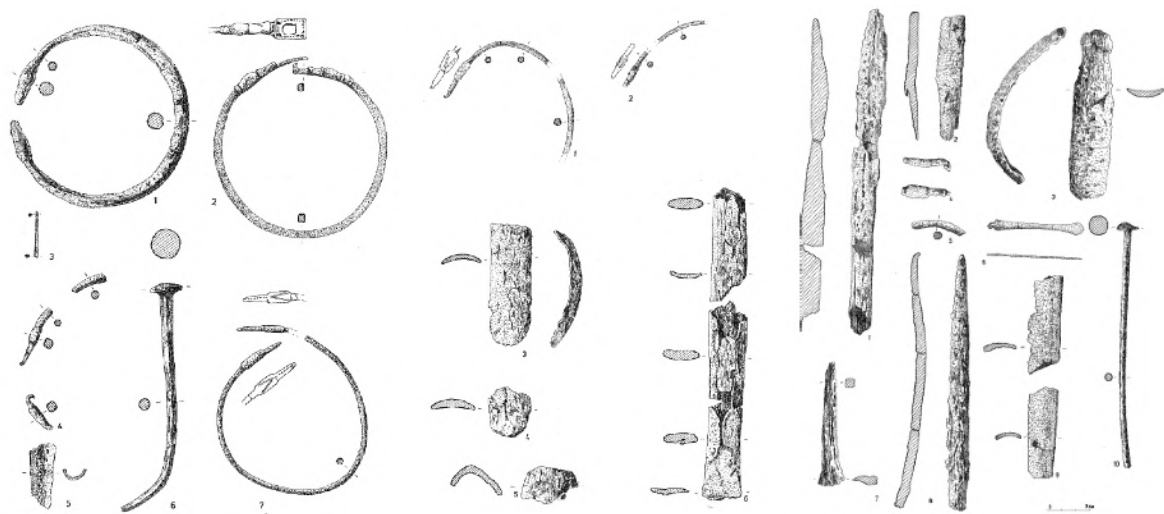


Fig. 230. Objetos de bronce e hierro encontrados en el hipogeo nº 5 (Almagro Gorbea, 1984: 88).

Para el caso de esta tumba, estaríamos hablando de un ajuar con muchos elementos metálicos (Fig. 230). No olvidemos, además, que Villaricos se encuentra en un emplazamiento rico en minerales de cobre, plomo o plata con grandes cantidades además de compuestos de hierro u oro por ejemplo (Astruc, 1951: 11). De hecho, como puede apreciarse en la siguiente tabla clasificatoria de los ajuares de los hipogeos de Villaricos excavados por Almagro Gorbea (1984: 116), el ajuar de la nº 5 es, junto del hipogeo nº 4 (de menores proporciones que la anterior aunque una de las de mayores dimensiones en la tabla general), son los más numerosos abarcando además una dilatada cronología (Fig. 231).

Número sepultura	Ajuar	Cronología
H. 1	Ungüentarios de barro fusiformes, tipo IV B Fragmento campaniense B, forma L, 8 ó 10 Anfora Dressel I Lucerna romana Sigillata sudgálica	s. III-II a. J.C. s. II a. J.C. s. I a. J.C. s. I de J.C. s. I de J.C.
H. 2	Un huevo avestruz entero Un ungüentario pasta vítrea Ungüentarios de barro fusiformes, tipo IV B Plato sigillata sudgálica, forma 15/17 Cuenco paredes finas Fragmento lucerna romana	s. IV-III a. J.C. s. IV a. J.C. s. III-II a. J.C. Augusto s. I de J.C. s. I de J.C.
H. 3 = 560 Siret	Ungüentos fusiformes, tipo IV B Espada hierro La Tene, final, y vaina Soliferro Punta de lanza Huevo de avestruz Anfora Dressel I	s. III-II a. J.C. s. IV-III a. J.C. s. IV-III a. J.C. s. II-I a. J.C.
H. 4 = 556 Siret	Veintiséis huevos de avestruz Ungüentarios fusiformes, tipo III, IV B y V Cerámica campaniense A, forma 34 Anfora Dressel I Cubilete de paredes finas Sigillata clara A Tres monedas púnicas ceca de Baria Un as imperial Emérita Augusta Un as de ARSE Un as de Roma Un pequeño bronce tardío Espada, estrigilas, soliferro hierro, delfin bronce, aretes oro, aretes bronce	s. IV-III a. J.C. s. III-II a. J.C. s. II a. J.C. s. II-I a. J.C. s. I a. J.C. s. I-II de J.C. s. III-II a. J.C. Augusto Augusto Tiberio Constancio Cloro
H. 5	Huevos de avestruz: nueve enteros, treinta y siete fragmentados incompletos Ungüentario pasta vítrea Ungüentarios barro fusiformes, tipos III, IV A, B y V Ungüentarios barro, tipo VI Jarra púnica Anfora púnica, tipo I Anfora, tipos II y III Anfora, tipo IV Anfora, tipo V, Dressel I Anforas, tipo VI Campaniense A, forma 31 y 28 Plato restos barniz rojo malo, armas hierro, estrigilas hierro, aretes bronce, punta flecha bronce, clavos hierro y bronce, aretes oro, estrella marfil	s. IV-III a. J.C. s. IV a. J.C. s. IV-III-II a. J.C. Augusto s. IV-III a. J.C. s. III-II a. J.C. s. III a. J.C.-I de J.C. s. III-II a. J.C. s. II-I a. J.C. s. I de J.C. s. II a. J.C.

Fig. 231. Resumen de los ajuares de los cinco hipogeos de Villaricos excavados por Almagro Gorbea (1984: 188).

No hay que olvidar que uno de los mayores problemas que presenta el estudio del ajuar son las expoliaciones, ejemplo de ello son Trayamar o Puente de Noy, siendo este un problema de contexto que hace que tengamos una visión sesgada y no de conjunto que sería lo más ideal para poder establecer una comparativa 100% fiable. Lo mismo sucede con las destrucciones de material o la difícil adscripción cronológica que podamos tener del ajuar que queda, como sucede en muchas cámaras de Villaricos (Almagro Gorbea, 1984: 82) y que también dificultan la posibilidad de una buena correlación. Por tanto, aunque una tumba mayor puede comprender un mayor número de elementos de acompañamiento, la asociación entre ajuar funerario y el tipo de tumba no siempre puede ser un indicador útil para identificar diferenciaciones socioeconómicas de los difuntos.

4. Colocación de los objetos ¿estamos ante un patrón?

De las páginas precedentes hemos podido comprobar que cada uno de los siglos habría dejado su huella en la naturaleza o composición del ajuar funerario. Sin embargo, a la hora de disponer los objetos en la tumba podemos determinar ciertas pautas de colocación de los mismos lo que ayudará a conocer el significado y la función de las piezas dentro del ritual funerario, para después intentar determinar si estos responden a cuestiones como la edad, el sexo, la cronología, etc.



La finalidad radica en poder determinar la existencia de unos patrones de deposición, que permitirían además deducir si existen o no, algunas partes del cuerpo especialmente valoradas, a la hora de colocar los objetos.

4.1. Disposición en torno al difunto

Cabeza y cuello



Pendientes, cuentas de collar, amuletos, ungüentarios, huevos de avestruz o, en menor frecuencia, de gallina, monedas.

<p>Manos</p>	<p>Espejos, ungüentarios, cuchillas de afeitarse, monedas, címbalos, copas u ollas.</p>
<p>Tórax</p>	<p>Monedas, amuletos.</p>
<p>Vientre y caderas</p> 	<p>Platos, jarras, lucernas.</p>
<p>Piernas y pies</p> 	<p>Platos y cuencos, jarras y, en menor medida, monedas y huevos de avestruz o gallina</p>

Tab. 14. Resumen colocación de algunos elementos de ajuar en torno al difunto. (Fuente: realización propia).

En cuanto a la posición del ajuar funerario con esqueletos en conexión anatómica, se puede detectar que, en general, hay una mayor concentración de los objetos alrededor de la cabeza del muerto (Tab. 14). Llama la atención que ningún informe de excavación mencione un brazo extendido hacia un plato o un cántaro mientras que, en Canaán, por ejemplo, esto era habitual.

En cuanto a las lucernas, Benichou-Safar (1982: 177) las documenta en la zona del vientre/pelvis o en los costados para el área de Cartago, aunque también, es posible encontrarlas en las zonas de las rodillas como se ha registrado en la tumba 6 del sector C de las excavaciones de 1949 de Puig des Molins (Fernández, 1992: 266). Por otra parte y como ya vimos, la costumbre de encenderlas tiende a perderse cada vez más a partir del siglo III a.C.

Las vasijas de cerámica podían colocarse cerca del tórax o, mayoritariamente, en la parte central del cuerpo. También las tenemos presentes en la parte de los pies y cerca de la cabeza (Fig. 232). Por su parte, los jarros/as son comunes de encontrar en la zona de los pies y las rodillas llegándose a registrar incluso 5 jarras para una misma inhumación en el hipogeo nº 18 de Puig des Molins (Fernández, 1992: 266).



Fig. 232. Tumba nº 43. Destalle de la localización del cazo de cocina (11/43) que formaba parte del ajuar funerario (Mezquida Orti, 2016).

4.2. Distribución en la tumba

La estructura subterránea de la tumba tenía que estar destinada a la conservación del cuerpo y del ajuar funerario. El ajuar cerámico podría haber estado compuesto por al menos uno de los vasos más cercanos a la ritualidad característica de la civilización púnica: los jarros, al que suelen añadirse ánforas de mesa, platos, copas, ungüentos y en ocasiones botellas.

Por su tamaño, las ánforas suelen colocarse en el suelo, generalmente, en la esquina noroeste, como podemos ver en Útica, Trayamar o Byrsa (Benichou-Safar, 1982) (Fig. 233 y 234). Estas ánforas también suelen colocarse a veces próximas o no muy lejos de la entrada, tal es el caso del hipogeo 4 de Puig des Molins (Gómez Bellard, 1984: 36). Objetos destinados, posiblemente, al vertido y consumo ritual de líquidos.

Fig. 233. Interior de la tumba nº13 de Byrsa en el momento de su descubrimiento (Benichou-Safar, 1982: 149).

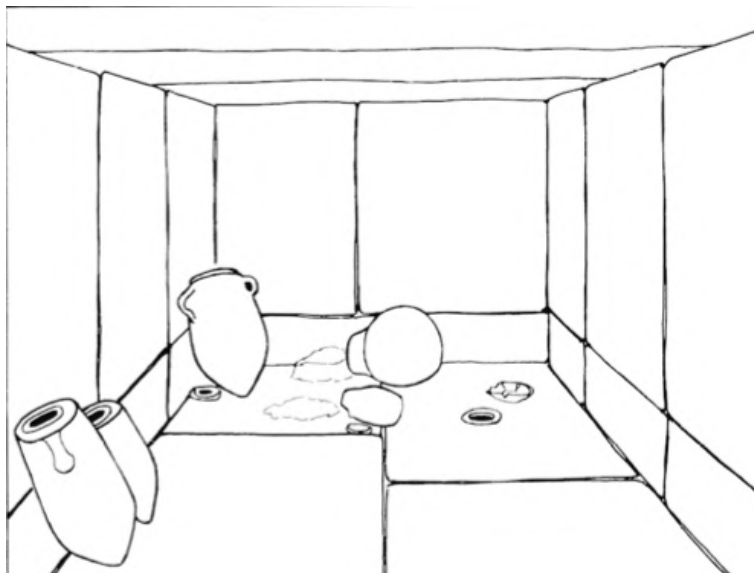


Fig. 234. Ánforas 558 y 559 de Trayamar en el momento de su descubrimiento. (Schubart y Niemeyer, 1976).



Fig. 235. Ánfora hallada en una tumba de la colina de Junon, Cartago. (Fantar, 1972).

Generalmente, este tipo de localización de ánforas las encontramos con cronologías de los siglos VII-VI a.C. y presentan unas dimensiones de altura variable, entre los 50 y 80 cm (Cintas, 119) (Fig. 235). También es posible encontrar dentro de la cámara, más próximas al cadáver,



ánforas de tipo ovoide con dos asas verticales (Fig. 236) y cuyo fondo se ha hundido ligeramente para crear un pie para su instalación.

Fig. 236. Ánfora de tipo ovoide (Fantar, 1972).

Entre el siglo VII-VI a.C. encontramos bols o cuencos con un asa y fondo de casquete esférico (Fig. 237). Estos cuencos pequeños no llevan generalmente decoración y muy a menudo muestran rastros de fuego sobre sus fondos exteriores ya que, en realidad, estos recipientes se usan para cocinar. Aparecen en el interior de la cámara, en zonas cercanas a la deposición del cadáver depositado fuera del comedero, en el lado de la cabeza o los pies (Benichou-Safar, 1982), especialmente, cercanas a la cabeza y suelen aparecer en pares junto a otras jarras y vajillas de mesa, especialmente, junto a los oinochoes y las lucernas con dos boquillas (Chelbi, 1985: 110). Habituales en el ritual del ajuar funerario cartaginés del período arcaico (Cintas, 1950; Lancel, 1982).



Fig. 237. Cuenco con fondo esférico y un solo asa. (Fantar, 1972).

El ajuar funerario incluye material cerámico también en el corredor o pozo de acceso (vajilla de mesa, de cocina, para uso cosméticos y ánforas), objetos ornamentales y objetos relacionados con el ámbito mágico-religioso (amuletos, huevos de avestruz, etc.) y que ya hemos explicado en el apartado anterior. Así, podemos hablar del depósito de platos y ungüentos en los escalones inferiores de los dromos de las tumbas de cámara de la necrópolis de Sulky o en otras de Cap Bon. En algunos casos, objetos que parecen haberse roto intencionalmente según los hábitos rituales ya comentados anteriormente en otros capítulos precedentes, hecho este por el que, en ocasiones, aparecen vasos y platos rotos alrededor de la entrada del pozo¹⁶⁶, como en el hipogeo 42 de Puig des Molins (Gómez Bellard, 1984: 100). Lo mismo que con el depósito de ofrendas de alimentos u animales.

¹⁶⁶ En necrópolis púnicas del siglo VI a.C., a veces es común encontrar ánforas rotas en el pozo.

Ya en el interior de la cámara, en los nichos, también vemos, en ocasiones, lucernas o pequeñas jarras colocadas a modo de repisa (Fig. 238). Esto podemos documentarlo¹⁶⁷, por ejemplo, en la necrópolis de El Mensoura, en Kelibia, o en Puig des Molins (Fernández *et alii*, 1984: 13-14). En otros casos, estas repisas sirven de receptáculo para los restos de los cadáveres incinerados. Cuando se trata de un solo nicho, se encuentra con mayor frecuencia en la pared del fondo mientras que, en los casos en los que hay dos, se suelen dar en las paredes laterales, como en la tumba 80 de Sidi Salem (Fantar, 2002). Es raro encontrar más de tres nichos en una misma cámara hipogea, aunque hay algún caso¹⁶⁸.

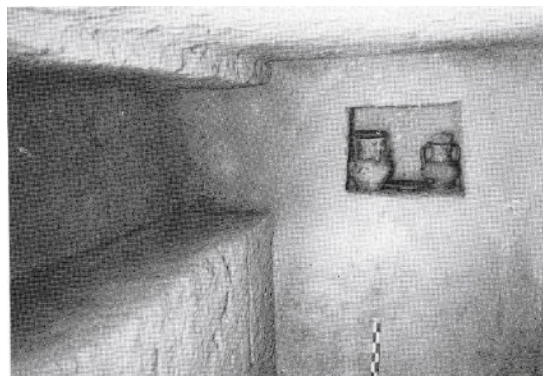


Fig. 238. Tumba 23 de El Mansoura, Kélibia (Younès, 1995: fig. 25).

Incluso, una de las prácticas documentadas en la necrópolis de Villamar, en Marmilla, es la de colocar objetos de mesa, formas cerradas y abiertas, sobre el techo de algunas tumbas, evidente hasta ahora en dos casos (T. 25 y T. 26) (Pompianu, 2017: 9).

El suelo de la cámara también guarda un gran protagonismo, no solo en la deposición del cuerpo, también en la del ajuar. En la necrópolis de Djebel Mlezza (Gobert, 1939), cementerio de la ciudad de Kerkouane, los hipogeos excavados en la roca, a los que se accede a través de un dromos con escalera o de pozo, son cámaras espaciales donde los difuntos, casi siempre dos por tumba, en



posición de decúbito supino, aparecen rodeados de un abundante ajuar funerario (Fig. 239).

Fig. 239. Interior de una tumba en Djebel Mlezza tras la excavación. (Lancel, 1994).

¹⁶⁷ Nichos también presentes en las tumbas de Villamar (Siddu, 1993), de Monte Luna (Costa, 1983) y Olbia, por mencionar algunas necrópolis.

¹⁶⁸ En efecto, en una tumba catalogada en la necrópolis de Sidi Jamel Eddine (T. 6), se habían creado cinco nichos (Fantar, 2002: 96).

En Tuvixeddu, Cerdeña, uno de los últimos hipogeos excavados desveló mucha información para la reconstrucción de los ritos funerarios de la época púnica, en algunos casos, enfatizando la importancia y riqueza del difunto que vivía en una de las ciudades púnicas más importante en el Mediterráneo. Este es el caso de la tumba 7, caracterizada por un estrecho y empinado pasillo que da acceso a una cámara trapezoidal. La habitación tiene en el centro un pilar, decorado con un bajorrelieve de un personaje con rasgos egipcios, cuyas características anatómicas están coloreadas por pintura roja y negra. El personaje porta también un frasco; el resto de la habitación está adornada con una serie de bandas rojas que enmarcan las paredes y los ocho nichos tallados en la pared. Dentro de la habitación se conserva, aunque en precario estado, un ataúd de madera, ubicado en la esquina derecha de la habitación. En este sentido, el ataúd de la tumba 7 no es único en la necrópolis Sulcitana, que conserva algunos ejemplos extraordinarios de artesanía¹⁶⁹. El descubrimiento de los hipogeos llamados Tumbas Steri I y II de Tuvixeddu, se diferencian de las tumbas más antiguas tanto por la articulación de las salas, especialmente en el caso de la tumba Steri II, como por la cultura material que en varios casos es puramente simbólica más que funcional.



Fig. 240. Planimetría con la ubicación de objetos en la tumba 614 de Tuvixeddu (Salvi, 2020).

¹⁶⁹ Por ejemplo, en la tumba 11, Paolo Bernardini (2005) identificó un segundo ataúd de madera con decoración antropomorfa, en este caso con una configuración femenina alada.

En ocasiones, las filtraciones de agua en el interior de la cámara han hecho mover la posición original de los objetos pero, en otros casos, como en la tumba 614 de Tuvixeddu que albergaba solo a un adulto con los miembros inferiores in situ, parte del ajuar se conservó intacto gracias a que su localización junto al cierre lo había protegido de la intrusión de la tierra del pozo (Fig. 240).

Una de las consideraciones que tendremos que hacer se refiere al número de restos que debe contener el enterramiento, ya que este es un factor determinante a la hora de elegir el tipo de construcción a realizar y cómo se planificará las disposiciones de los cadáveres y los distintos objetos de acompañamiento (Barreca, 1986). Incluso, cuando podemos pensar que lo habitual de las cámaras hipogeas era albergar uno, dos o tres cadáveres, hay casos, en los que las cámaras fueron incluso ampliadas para contener otros entierros (Fernández, 1992).

Si miramos a otras tumbas de Cerdeña, merece la pena prestar atención a la tumba hipogea nº 16 de la necrópolis de Villamar donde, en una sola cámara, se encontraron entierros 2 incinerados en urnas, uno de los cuales está colocado cerca de la puerta, y hasta 26 cuerpos inhumados, de los cuales 16, eran niños menores de 6 años y 8 fetales. Es muy interesante señalar el carácter excepcional del uso del espacio para albergar un número tan elevado de enterramientos, posiblemente, uno de los casos más extremos de reutilización que hemos encontrado, aunque no siempre ha sido posible determinar el número de enterramientos debido a la mala conservación de los contextos originales.

La cámara fue reabierta varias veces durante más de un siglo para albergar nuevos enterramientos de adultos y niños¹⁷⁰ (Pompianu *et alii*, 2017: 455-504; Pompianu, 2020: 417-436). El escaso espacio disponible, apenas 2x2m, no desanimó al uso reiterado del hipogeo, afectando con ello a la progresiva disposición de los enterramientos. No se sabe si los entierros de la tumba 16 estaban todos equipados con ajuar funerario, ya que las piezas encontradas, no pudieron ser atribuibles a entierros específicos. A medida que se abría, los restos más antiguos se fueron apilando hacia los muros para dar paso a los nuevos enterramientos. En el relleno también aparecieron huesos de animales, fragmentos de cerámica y metales, incluidos fragmentos de hierro y bronce.

También es posible que, durante la reapertura, se sacaran algunas piezas o que algunos de sus fragmentos acabaran en el relleno del pozo por lo que, lamentablemente, es imposible determinar la

¹⁷⁰ Las investigaciones genéticas pudieron determinar que parte de las personas fallecidas tenían origen africano, incluida una mujer negra (Pompianu *et alii*, 2017: 455-504; Pompianu, 2020: 417-436), por lo que su utilización prolongada podría derivar de lazos interfamiliares (Pompianu y Murgia, 2017: 479).

ubicación original de estos huesos en el espacio funerario, encontrándose dispersos en la cámara y, en menor medida, en el pozo.

No es un caso aislado ya que en Cartago, en la necrópolis de Santa Mónica durante los siglos V-II a. C. (Delattre, 1905: 29), en la cámara de un sepulcro de pozo muy profundo, se encontraron los restos de unos 40 difuntos, entre ellos dos ancianos y numerosos niños y jóvenes, depositados junto a numerosos restos animales. No obstante, cuesta imaginar que un pozo como el que se encuentra en la necrópolis de Cartago, de 38,5 m de profundidad, tuviera que ser limpiado en cada entierro (Barreca, 1986).

Pero incluso cuando el espacio disponible podría permitir la deposición múltiple, encontramos casos donde la elección es el entierro único. Tal es el caso de las tumbas con un solo nicho en el suelo, en el que el resto del espacio estaba destinado al ajuar (Stiglitz, 1999). En ausencia de nicho, la habitación a menudo estaba destinada a una sola persona fallecida, colocada en un lado, con el ajuar distribuido en torno al otro lado de la cámara (Taramelli, 1912).

A menudo, por tanto, la pluralidad de depósitos es consecuencia de la reapertura y reutilización de las tumbas. Estas "reducciones" de enterramientos más antiguos también están documentadas en Monte Sirai tanto en época fenicia (Guirguis, 2010: 151-152) como en época púnica (Guirguis, 2010: 157). Este es un hecho bastante inusual, ya que básicamente en los hipogeos púnicos se observa una cierta consideración por las tumbas preexistentes. Así, por ejemplo en Tharros, la reutilización de las sepulturas arcaicas no parece implicar la remoción o destrucción de ajuares funerarios anteriores, sino más bien la provisión de estos dentro de la misma estructura (Fariselli, 2008; Del Vais y Fariselli, 2012: 267).

De manera aun menos frecuente, se documenta la reutilización de fosas o sarcófagos monolíticos (Fig. 241), aunque en estos casos, los restos de los individuos anteriores se recogen a un lado del sepulcro o bajo el entierro más reciente. En la mayoría de los casos, los lechos funerarios se apoyan en una de las paredes de la cámara sepulcral y en El Mansoura tienen la particularidad de estar encajados en la roca en forma de bancos interparietales, lo que permitía, tener más espacio dentro de la habitación (Fantar, 2002: 96). Esto demuestra como, en algunos casos, parece obvio que ya en el mismo momento del diseño de la tumba se consideró la posibilidad sino de una reutilización, al menos, si de un uso compartido.

En estos sarcófagos o lechos, el cadáver suele tener la cabeza hacia atrás y los pies hacia la entrada del cámara funeraria.

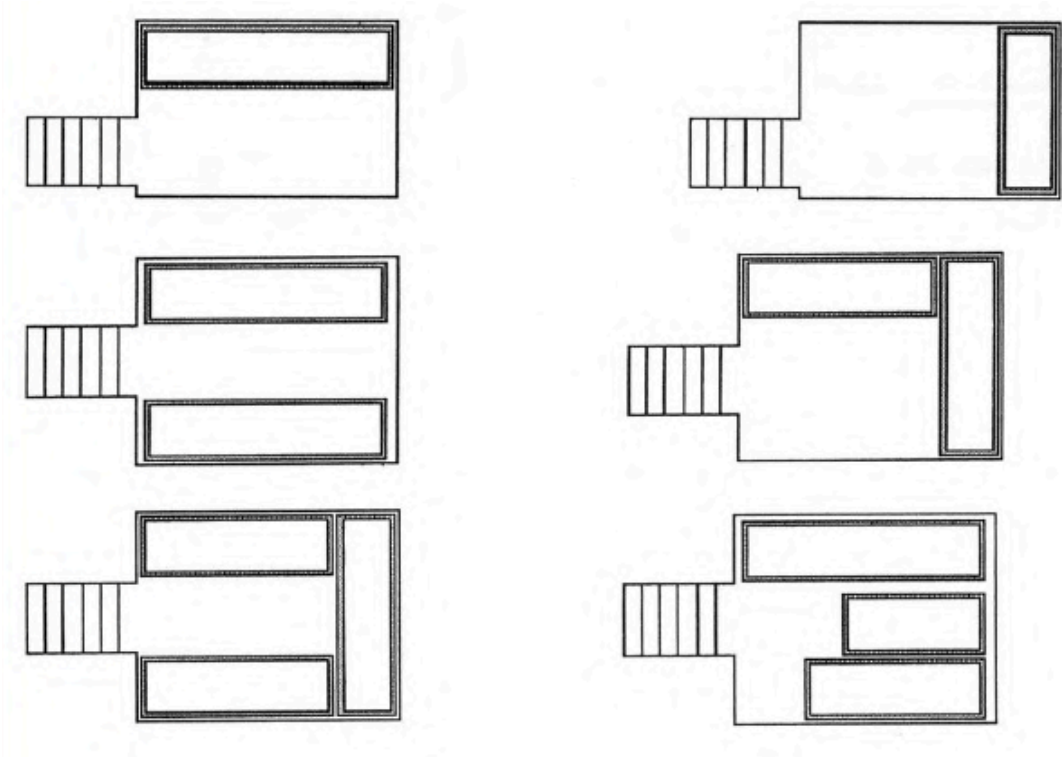


Fig. 241. Esquema general de las disposiciones de los sarcófagos en las cámaras funerarias. (Spatafora, 2014).

En los casos en los que encontramos bancos o sarcófagos (lo más frecuente es encontrar uno, dos o tres aunque puede haber más), estos aparecen repartidos en los laterales y el fondo de la cámara, siendo cubiertos con lajas y acompañados de ajuar funerario, tanto en el interior, como en el exterior del sarcófago. A veces, incluso también, con acompañamiento cerámico sobre las lajas usadas para cubrir las fosas (Fig. 242).



Fig. 242. Losa de cubierta de la tumba 93 de Caserma Tukory, Palermo. (Spatafora, 2014).



UNIVERSIDAD
DE GRANADA

ANÁLISIS DEL RITUAL FUNERARIO PÚNICO A TRAVÉS DE LOS HIPOGEOS

CONCLUSIONES

CONCLUSIONES

CONCLUSIONES

Esta Tesis ha analizado los rituales funerarios fenicio-púnicos como prácticas vinculadas a los contenedores y contenidos, a los paisajes y especialmente a las personas, entendidas biológicamente como seres que estuvieron vivos y como entes sociales. Para ello, hemos ido examinando los rituales fenicio-púnicos a lo largo de los diversos capítulos desde un cuerpo teórico antropológico y de la Arqueología de la muerte.

Los resultados y las conclusiones que a continuación se exponen no dejan de ser un compendio de aproximaciones o estimaciones debido, como ya se comentó al inicio y durante el desarrollo del trabajo, a la falta de registro en algunos casos, a lo cual se añade, el bajo porcentaje de conservación de los restos esqueléticos. No obstante, se ha aplicado una metodología de recogida de datos rigurosa y detallada que sirve de punto de partida para posteriores investigaciones.

Mi trabajo ha partido del análisis del aspecto constitutivo de los rituales, la ritualización y la práctica. Poner el acento en las prácticas permite estudiar los rituales como actividades realizadas por personas que tienen unas determinadas maneras de entender y relacionarse con su entorno, puesto que no debemos olvidar que estas actividades, eran una de las maneras de relacionarse y entender el mundo y, en consecuencia, formarían parte de su racionalidad, de su sentido común, y de sus percepciones. Para ello, hemos observado lo que sucede a nivel funerario en el primer mundo fenicio y luego, en el púnico, a lo largo del Mediterráneo Occidental. Es por ende el objetivo final de la Tesis el de responder cuánto, a través del mundo funerario, es posible determinar los cambios que se producen en la realidad cultural del Mediterráneo fenicio a través de su periodo y, especialmente, en el momento de ocupación cartaginesa.

En definitiva, hemos defendido la importancia de la relación entre exterior/interior de las tumbas: primeramente, analizando la situación de estas y su análisis interior tanto de la propia arquitectura como del/los difuntos y todo aquello que le acompañe. En segundo lugar, con la disposición espacial de las necrópolis. En tercer lugar, observando las tradiciones rituales registradas y especialmente, su evolución a lo largo del tiempo y las particularidades halladas.

Así, por ejemplo, en cuanto al paisaje, se muestra que los paisajes que se ritualizan a nivel funerario forman parte de los contextos diarios de las personas, pero cuya diferencia principal está

en la elección de un territorio particular con características determinadas que lo hacen escatológicamente funcional para el entierro y mágicamente protector.

Así, como es habitual en las ciudades fenicias, el espacio de los vivos y el de los muertos estaban cercanos, aunque separados por un accidente geográfico, con enterramientos que se agrupan simétricamente, en mayor o menor número, sobre afloramientos rocosos ubicados preferentemente en lugares próximos a la costa. Se establece un modelo en el que la mayoría de los cementerios estarían, por tanto, ubicados en lugares altos en consonancia a ríos o el mar ritualizándose con ello el paisaje acuático. Paralelamente, hemos detectado que las formaciones geológicas más comunes para la ubicación de los hipogeos la tenemos en el tufo, la arenisca o la piedra caliza mientras que en menor medida, aparece la calcarenita o el esquisto. Buscándose, en muchos casos, tipos geológicos con "bolsas huecas" que ayuden al tallado y excavación de las tumbas, como tenemos en las necrópolis maltesas de Ghajn Dwieli y Tal Liedna o en Cerdeña con la necrópolis de Tuvixeddu. Elementos geológicos que van a determinar la ubicación, altitud, orientación o profundidad de las tumbas aunque no siempre la roca más adecuada para estos propósitos de entierro podrían estar disponibles cercas de las áreas de hábitat.

Desde un punto de vista topográfico, las áreas funerarias de la época púnica se desarrollan sobre todo en los márgenes de las necrópolis mientras que, en otros casos, las necrópolis púnicas podrían superponerse parcialmente a las fenicias, manteniendo una cierta distinción espacial y luego desarrollándose más en las áreas adyacentes a las ocupadas en tiempos anteriores. Por otra parte, la distancia entre núcleo de asentamiento y necrópolis es variable y difícil de establecer como norma variando desde unos metros hasta varios kilómetros. Llama la atención como, en ocasiones, para una misma ciudad encontramos vinculadas más de una necrópolis (tal es el caso de Kerkouane, Túnez) y que no en pocas ocasiones, esa presencia de más de una necrópolis es fruto de una continuación cronológica la una de la otra (algo que sucede, por ejemplo, en Monte Sirai, Cerdeña). Aunque también hay que señalar que no siempre tenemos documentada la relación entre ciudad y cementerio.

No obstante, la gran densidad observada en algunas necrópolis tiene como consecuencia, por ejemplo en Puig des Molins, que en ocasiones la construcción de una tumba repercute en otra más antigua por lo que, a nivel técnico, también existiría un límite físico del terreno disponible destinado a enterramientos. Pero también, tales concentraciones funerarias nos estarían señalando la

importancia que tendría la zona y su alta densidad poblacional, como puede suceder en Mahdia, la necrópolis más extensa de Sahel.

Es precisamente la búsqueda de esas intencionalidades específicas, lo que diferenciará a los paisajes funerarios del resto. A nuestro modo de entender, los rituales empiezan ya desde el mismo momento en que se elige un lugar para tal fin creándose con ello, estrategias de configuración y creación de memoria vinculadas a los paisajes. Esto nos podría revelar una evolución de la idea del Más Allá hacia presupuestos más metafísicos, a una separación más nítida entre el mundo de los vivos y el de los muertos.

Por otro lado y en líneas generales, el hecho de efectuar un cambio en la manera de venerar a los difuntos suele suponer, en la mayoría de casos, un cambio de mentalidad. En otras palabras, podemos llegar a pensar que este cambio tiene una influencia externa, producto quizás de un fenómeno de aculturación. Para la Península Ibérica, a finales del siglo VII a.C., se comienzan a apreciar cambios y la inhumación aparece conviviendo con la incineración para ir imponiéndose poco a poco. En cualquier caso, estos entierros, que se indican como producto de la presencia de algunos núcleos de migrantes del norte de África en Cerdeña desde el siglo VII a. C., no parecen responder a la idea de un cambio radical, profundo y rápido después de la intervención cartaginesa, como se puede ver en estas inhumaciones arcaicas, sino que es el signo de una incisiva hegemonía cultural cartaginesa. De hecho, la diferencia fundamental radica en la visibilidad de los entierros y en la cantidad de trabajo realizado para la realización de los mismos: desde finales del siglo VI a. C. las tumbas de inhumación pasan de ser pocas a ser la mayoría. Ya no son tumbas solo de fosa simple sino que empieza a proliferar el sepelio en hipogeos grandes que requieren mucho tiempo y un gasto energético (Aubert, 2010; Bartoloni, 2005), mucho más de lo que se requiere, por ejemplo, el entierro en una fosa. Gasto que va a pasar de la realización del ritual a también, la realización material de la tumba.

Sin embargo, la relación entre los enterramientos en hipogeo o en un pozo más o menos simple no está clara. ¿Sobre qué base se hicieron estas elecciones? ¿Por qué se presentan diferentes variantes y, por encima de su distribución, por qué varían o no de una necrópolis a otra?

Esta situación, lejos de ser exclusiva del Extremo Occidente, se produce en todos los centros mediterráneos que antes practicaban la incineración como rito principal. El paso de cremación a inhumación, a lo largo de los siglos VII y VI a.C., frente a la conservación de otros ritos funerarios,

puede tomarse como base para determinar los aspectos más importantes de las creencias de estos individuos, que marcarían los elementos más profundos y característicos de su identidad. Durante décadas se ha sabido que, con la conquista cartaginesa, el ritual funerario cambió rápidamente de incineración a inhumación (Bartoloni, 2005: 117); pero en los últimos años, y como se ha ido demostrando, lo que parecía ser un cambio total, es en realidad mucho menos homogéneo de lo que se pensaba anteriormente.

Por otra parte, los elementos culturales fenicios dentro de contextos cartagineses tampoco deben de entenderse como anomalías, sino como procesos lógicos de una dinámica de continuidad estructural en el marco del Mediterráneo. De hecho, hay que tener presente que, dentro del mundo fenicio-púnico del Mediterráneo, los rituales funerarios realmente no son solo dos, sino que, a su vez, aparecen compartidos con prácticas mucho más particulares como: desarticulación, semicombustión, incineración o inhumación (que se dividirá a su vez en primaria y secundaria) y posición (en posición supina y decúbito lateral / fetal o más extraño, en decúbito prono). Un dato muy interesante es sin duda el del enterramiento de subadultos, especialmente en edad fetal o perinatal, en las tumbas hipogeas con adultos.

Hemos comprobado que el ritual de inhumación en decúbito supino ha sido adoptado, con pocas excepciones, por casi todos los habitantes del Mediterráneo púnico, bien fueran púnicos del norte de África, de tradición fenicia o nativos de los lugares asentados. Junto a esta deposición supina, considerada uno de los elementos fuertemente vinculados al ritual funerario común a toda la cultura fenicio-púnica, se atestiguan posiciones menos convencionales, desde la supina contraída hasta la prona. Aquí nos pareció significativo centrar nuestra atención precisamente en aquellos contextos sepulcrales que se distinguen por la adopción de métodos de enterramiento tan singulares. El caso es que, los números y la rapidez del cambio progresivo, ya desde incluso el siglo VIII a.C. en algunas zonas del norte de África hablan por sí solos. ¿Podríamos hablar de una moda púnica impuesta o utilizada espontáneamente? ¿Es una muestra de un intento por diferenciarse del otro?

Para tratar de responder a ello hemos visto como, en ocasiones, deposiciones como la fetal se han visto señaladas como la respuesta a la presencia de individuos de origen indígena del norte (Pelagatti y Vallet, 1979: 366-367; Albanese Procelli, 2010: 506- 507; Spatafora, 2014: 383-384). de África si tenemos en cuenta que es allí, donde más la registramos (aunque no en exclusividad como hemos ido describiendo). Así, en la zona oriental se documentan varios casos en la necrópolis de Khaldé (Saïdah, 1966), en Cartago (Benichou-Safar, 1982: 258), en Kerkouane (Fantar, 1994), en la necrópolis ibicenca de Puig des Molins (incluido niños) (Costa Ribas, 1991; Mezquida Orti,

2016), en Monte Sirai, se ha encontrado esta posición en tres enterramientos atribuibles en dos casos a subadultos y en un caso a un individuo adulto del que se ha hipotetizado un origen norteafricano (Bartoloni, 2000; Guirguis, 2011), en la necrópolis siciliana de Palermo para el caso de niños (Spatafora, 2016) o en Lilibeo (Bechtold, 1999).

Sin embargo, cabe reflexionar si esto es así ¿por qué están enterrados de esta manera y otros, en cambio, están enterrados en "decúbito supino" dentro de una misma necrópolis? La verdad, es que son muy pocos los entierros en posición lateral para representar a toda la cultura de la población si tenemos en cuenta que las poblaciones locales, tanto en el Mediterráneo como en la propia Cartago (Bénichou Safar, 1982), tuvieron que ser muy numerosas en esos asentamientos púnicos. De otro lado, aunque el decúbito supino aparece como la posición más elegida, está lejos de convertirse en el único ritual en momentos posteriores a la conquista cartaginesa puesto que, también hemos visto, el decúbito lateral y la inhumación de semicombustión, pero incluso, el ritual de incineración secundaria puede no haber desaparecido tan rápido como se pensaba. Además,

Ahora bien, hay que tener en cuenta que, el "gasto funerario", depende no sólo del estado general de la economía en el momento del fallecimiento, sino también, de la posición social ocupada por el difunto (Izquierdo, 1996-97: 109). Esto bien podría indicar que, son los personajes más "pudientes", los que abandonan en primer lugar el viejo rito incinerador. En este sentido, se ha afirmado que los sectores dirigentes de la sociedad colonial serían los más preparados para adaptarse a las nuevas corrientes que circulan por el Mediterráneo, si tenemos en cuenta que tendrían un mayor acceso a la información y contacto con los portadores de estas nuevas tendencias, dado que su posición les sitúa en un papel de intermediadores con el resto de pueblos mediterráneos.

Para entender el significado de los cambios, por lo tanto, es necesario analizar cada uno de los rituales, comenzando desde los minoritarios para luego enfocándonos en los mayoritarios siempre teniendo presentes que un número bajo de excepciones podría entenderse como la materialidad de un pequeño porcentaje de la población que decide usar un ritual diferente a la dominante.

Otro elemento que resulta extremadamente interesante para poder comprender un poco más del cambio cultural, es el de los objetos funerarios, no solo en su composición sino también en su

posición dentro de la tumba (Ramos, 1990; Jiménez Flores, 1996), siendo interesante, observar la evolución de los mismos y las preguntas que nos plantean. Así, hemos visto que la civilización fenicia en el curso de su historia y su desarrollo, también en su paso a lo que llamamos civilización púnica, presenta objetos funerarios que muestran cierta coherencia y algunos elementos absolutamente fundamentales. También la posición de los diversos elementos, en particular de las formas cerámicas rituales, parece tener cierta coherencia a lo largo de los siglos.

Si atendemos al análisis de los artículos suministrados y su evolución en el tiempo, en particular después de la conquista cartaginesa, detectamos como hay varios elementos de continuidad. Lo que claramente indican que entre las poblaciones persistían fenicios y nuevos migrantes púnicos, existiendo pues, elementos en común a nivel cultural. Progresivamente, si que se detecta que cada vez aparecen menos objetos cerámicos y más de adorno personal (Rodero, 2001: 87), especialmente, a partir del siglo VI a.C.

Se han achacado todos estos cambios a una influencia cartaginesa. Nosotros pensamos que, en apoyo de esta teoría, iría la introducción de nuevos elementos en el ajuar funerario. El caso más reseñable es el de las navajas de afeitar, habituales en el ajuar cartaginés y ausentes de la Península Ibérica durante todo el período arcaico, comenzando a aparecer en esta época. También hay que señalar que, los vasos de filiación norteafricana, son cada vez más comunes en los ajuares al acercarnos al período púnico (Ramos, 1990: 80), en consonancia con la progresiva desaparición del engobe rojo. Además, los huevos de avestruz, que durante el período arcaico eran bastante escasos en las necrópolis peninsulares, comienzan a incrementar su número precisamente en este período.

En este sentido, Villaricos ha sido considerada por algunos investigadores como la primera necrópolis propiamente púnica de la Península Ibérica, destacando sus características frente a las de las necrópolis fenicias arcaicas peninsulares (Schubart, 1982: 90). Presenta grandes hipogeos y ajuares ricos que ofrecen navajas y huevos de avestruz, que han hecho que se suela aludir a una comunidad cartaginesa presente en la zona con la fundación del asentamiento de Baria, a finales del siglo VII a.C., uno de los primeros establecimientos púnico en las costas peninsulares (sin olvidarnos del sustrato púnico de las necrópolis de Trayamar o Puente de Noy).

No obstante, hay que señalar que, de las numerosas tumbas presentes en esta necrópolis, ninguna posee pozo (Tejera, 1979: 47), algo tan característico de las sepulturas cartaginesas, siendo el corredor la forma de entrada más habitual en la costa mediterránea de la Península. Esto se contrapone a lo que encontramos, por ejemplo, en las tumbas de Cagliari o Monte Luna (ambas en Cerdeña), donde el tipo funerario es de cámaras precedidas de pozo de acceso.

Se puede ofrecer un argumento similar para algunos de los ítems de ajuar como las navajas de afeitar de bronce y los huevos avestruz, también en este caso, demasiado parciales y concentrados en unas pocas necrópolis, lo que nos impide comprender si la presencia y la frecuencia de las extinciones siguen la evolución que se registra en Cartago (Bénichou Safar, 1982) o divergen de la misma. Por lo que también es difícil saber en qué necrópolis se encuentran más estos elementos y en cuál menos. Lo cierto es que la cantidad de huevos de avestruz aparecidos en Villaricos, gracias al gran tamaño de esta necrópolis, es lo suficientemente notable como para considerar el factor cartaginés: nada menos que 724 ejemplares, frente a los 68 que aparecen en la necrópolis de Puig des Molins (San Nicolás, 1975: 82,92). No obstante, la sencilla decoración de los huevos de avestruz de Villaricos, habitualmente con simples bandas de color ocre, se ha relacionado con los huevos encontrados en Libia y Argelia, más que con los de Cartago e Ibiza (Muñiz Coello, 1974: 119).

A pesar de los problemas de interpretación que ofrece esta necrópolis, con parte de materiales que se han perdido, vemos que las ánforas responden sobre todo a una fabricación local. Las ánforas púnicas más frecuentes en Villaricos son las T-5.2.3.1. (Almagro Gorbea, 1984: 210), un modelo de fabricación cartaginesa que conoció gran expansión, pero que ya pertenece al siglo III a.C.

Tampoco hay un ajuar funerario específicamente asociado a entierros de cremación o a inhumaciones. A nuestro modo de entender, la preservación de ciertas formas de los bienes de la tumba no pueden vincularse, como lo indican algunos (Melchiorri, 2007: 83), a un aislamiento, sino que quizás deba vincularse tal vez a una elección que pueda responder a una intencionalidad deliberada o incluso, por cuestiones económicas de producción y acceso a los circuitos comerciales. Aunque con toda seguridad, la evolución general en los gustos pueda ir en relación a la migración de colonos del norte de África a colonias mediterráneas anteriormente fenicias ya que los objetos pertenecientes al difunto o hechos especialmente para el entierro deben ser considerados como reflejo de los medios y creencias del difunto o del grupo al que pertenecía.

De otra parte, se ha señalado que la presencia de Cartago conduce a cierta estandarización de las cerámicas utilizadas para ámbito funerario (Bénichou Safar, 1982: 304). Respuesta a las modas y gustos púnicos del norte de África como, por ejemplo, se ha defendido para la necrópolis de Tharros (Acquaro, Del Vais y Fariselli, 2006: 196) algo radicalmente opuesto a la situación de Sulcis (Tronci, 1989: 8-9) donde las modas púnicas, en lo que respecta al conjunto cerámico, no parecen tener éxito. Esta es otra pista que lleva a fortalecer la hipótesis sobre la existencia de diferentes étnias y culturas en las poblaciones en las distintas áreas fenopúnicas mediterráneas, y probablemente una visión diferente de Cartago en el primer período después de la conquista, lo que podría haber conducido a una migración más o menos masiva desde el norte de África dependiendo de los diversos centros, así como, a la migración de colonos desde áreas muy diferentes del propio norte de África.

Por otra parte, si nos fijamos en el posicionamiento del ajuar hemos visto como la mayor atención se refleja entorno a la cabeza. Vimos también que, en ocasiones, los difuntos aparecen con algunos objetos en sus manos, tales como los espejos documentados en Cartago o los representados en algunos sarcófagos, como los aparecidos en Cádiz. Sin embargo, en el resto de colonias del Mediterráneo son mucho más escasos los ejemplos de difuntos con objetos en la mano, por citar alguno, la tumba 242 de Monte Sirai (Guirguis, 2010: 91-92).

En cuanto a la elección de la tumba, para Tejera (1975), Jardín sería una necrópolis que reflejaría la presencia de gentes cartaginesas justificándola a través de la presencia de cistas de sillares similares a las de la necrópolis de Douïmes, a lo que se une una desaparición casi total del engobe rojo. No obstante, y como ya dijimos, este tipo de cerámica va desapareciendo no solo de las necrópolis, también de los poblados, por lo que su ausencia no obedecería directamente a la adopción de nuevas costumbres funerarias sino a un contexto general en el que esta cerámica dejará paso a nuevos tipos donde poco a poco se resaltarán más sus características simbólicas frente a las funcionales.

Al mismo tiempo, la diversidad que podemos apreciar en los tipos de sepultura sería el reflejo de la heterogeneidad de la sociedad fenicia, en la que se darían cita aspectos procedentes de distintos ámbitos culturales orientales. No obstante, aquellos elementos comunes que formarían parte fundamental de los ritos funerarios de los colonos indicarían la existencia de un conjunto de

tradiciones y creencias que compondrían una base común, sobre la cual se irá construyendo la identidad colonial occidental y posteriormente, púnica.

Se entiende que, estas transformaciones, incluyeron un aparente crecimiento demográfico, la colonización del ámbito rural y la explotación agrícola, una intensificación del comercio y, en general, una prosperidad económica. Casi contemporáneos a estos cambios económicos, podemos observar transformaciones en el ámbito cultural de los asentamientos de Occidente, que podríamos unir a las alteraciones que ya hemos comentado en las formas cerámicas, cambios que son particularmente apreciables en el mundo funerario.

Variación extensa que se refleja en opciones con respecto a la arquitectura de la tumba, la orientación del cuerpo, la postura o la práctica de ciertos rituales.

El enfoque dentro de estas categorías del tratamiento de los muertos parece basarse en el hecho de que la elección de una postura reflejaría una característica de la identidad (se ha propuesto tanto la afiliación étnica como las creencias religiosas) pese a que la práctica de la cremación no desaparezca propiamente de todo el registro mortuario durante el período púnico. De tal manera, tuvimos también la oportunidad de aclarar en el capítulo sobre prácticas funerarias, que los cuerpos casi siempre se han instalado de la misma manera: los pies cerca de la puerta, cabeza cerca de la pared trasera. Ellos tienen la misma orientación que las tumbas con algunas excepciones mientras que, la posición prevalente suele ser el decúbito supino, con variantes en las posiciones de los brazos. No obstante, en ocasiones, los entierros en posición flexionada o incluso fetal pudieron condicionar la arquitectura funeraria.

En relación con la salud y enfermedad de estas poblaciones, nuevamente tenemos que hacer cita a la limitación y escasez de fuentes que hemos podido utilizar, pero a pesar de ello, si que pensamos que es un buen compendio para empezar a trabajar más en serio esto respecto a los próximos años, de una manera mucho más integral y multidisciplinar de los distintos proyectos de investigación fenicio-púnicos. No obstante, se ha documentado un gran número y variedad de patologías habiéndose podido determinar como claramente predominan las enfermedades relacionadas con la involución senil como las enfermedades degenerativas siendo las que más se han documentado en arqueología fenicia, entre otras cosas, porque es la enfermedad que claramente se presenta como patología normal de las poblaciones a partir de los 40 años, a pesar de que en algunos casos su presencia pueda deberse a algunos patrones de actividad concretos.

Por otra parte, es llamativo el estado de la salud dental. En este sentido es reseñable la presencia de patologías en frecuencias muy altas como las caries o incluso las pérdidas dentarias, esto nos lleva a plantearnos, además de una dieta rica en hidratos de carbono, una muestra de poca higiene dental cosa que sorprende bastante si lo comparamos con lo que apreciamos en las técnicas tan sofisticadas de tratamientos dentales para sujetar los dientes en casos de pérdidas de piezas dentales. La exposición de todas las fuentes mencionadas y los datos que puedan aportar otras en el futuro nos hablan de la complejidad que entraña el estudio de la enfermedad en las sociedades fenicias.

Asimismo, creemos que este compendio ha puesto de manifiesto que los niños no estaban tan olvidados por estas sociedades como durante mucho tiempo se ha señalado sino que, más bien, pensamos que ha sido un fallo de las investigaciones antiguas que no pusieron su mirada en estos pequeños quizás por no considerarlos una parte activa de las sociedades. En este sentido, queremos reiterar el potencial interpretativo de los trabajos antropológicos ya que los avances en genética y estudios de ADN constituyen una herramienta indispensable para los estudios de lazos familiares, poblacionales y de enfermedades hereditarias que, como ha quedado expuesto en este trabajo, proporcionan una información de primera no aislada del estudio de otros materiales arqueológicos.

Centrándonos en el aspecto arquitectónico de los hipogeos, hemos comprobado a lo largo del capítulo 6 como estos permiten apreciar la destreza de la construcción púnica a través de la forma en la que las paredes están labradas en la piedra que, generalmente, presentan cortes excelentes. Elegancia que también se deja apreciar en los ejes precisos de forma cuadrada, rectangular o circular.

Aunque el acabado de las paredes también puede depender, entre otras cosas, de las características de la roca. Así, en la necrópolis de Monte Sirai, el tipo de roca favoreció el alisado y pulido de las paredes, mientras que, por ejemplo, en la necrópolis de Puig des Molins nos encontramos con vetas que dificultan la excavación del terreno pero que no impide que ciertos hipogeos revelen una mano de obra más meticulosa. En otras ocasiones, sin embargo, el hipogeo no fue tallado en la roca, sino que es producto de paredes construidas en bloques de sillares, como en Trayamar (Málaga), donde las piedras se cortan y encajan entre sí y la techumbre está hecha a dos aguas con el uso de vigas, técnica está atestiguada en Oriente Próximo (Ugarit, Khaldé), en el norte de África (Cartago, Utica, Mogogha-es-Srira), en Cerdeña (Othoca) y en la Península Ibérica, como se ha dicho. A veces, para estas tumbas, el suelo también está hecho de piedra de sillería.

En ocasiones, los hipogeos se transforman en cistas con paredes de piedras cuidadosamente trabajadas y bien ensambladas por una serie de piedras planas de formas más o menos regulares y, de tamaño variable, hasta grandes bloques perfectamente trabajados.

Por su parte, las formas de cámaras más habituales son las de tendencias rectangulares y cuadrangulares, pero también encontramos otras trapezoides o con tendencias ovaladas. Estas últimas, responden a la adaptación del terreno y suelen ser de dimensiones mucho más pequeñas, como hemos podido comprobar en las agrupaciones establecidas por los análisis multivariantes. Gracias a ellos hemos podido comprobar además como existe una relación de estas tipologías con el empleo preferentemente para el entierro de niños o adultos en posiciones flexionadas o incinerados que requerirían un menor uso de espacio. Este es el caso de la T3 de Hkaima, algunas cámaras de Malta o de Monte Luna en Cerdeña, cuyas tumbas presentan, además, una fuerte agrupación y similitud entre sus tumbas.

Bancos, nichos en las paredes, poyetes y fosas en el suelo, etc, son algunos de los elementos que se recogen en el interior de estas sepulturas a las cuales se puede acceder al interior de la cámara mediante un pozo o dromos escalonado u a modo de una rampa o pasillo. En el primer caso, a veces se cava unos entrantes en las paredes para facilitar el descenso. Lo más habitual es que cada hipogeo tenga su propio pozo o dromos de acceso, aunque el hipogeo con doble o múltiples cámaras con acceso compartido, como en Cartago, no son infrecuentes. De la misma manera, lo más habitual es que encontremos pozos de sección cuadrangular o rectangular pero también es posible encontrarlos con tendencia redondeada u ovalada, por ejemplo, en hipogeos de necrópolis de Malta o en la necrópolis de Hkaima, Túnez.

Sólo en algunos casos las paredes de la cámara presentan algún tipo de decoración, con motivos geométricos, vegetales, bandas o, más raramente, zoomorfos y antropomórficos. Elementos iconográficos que, en ocasiones, se muestran coincidentes con los que se atestiguan en los mausoleos libios tipo “haouanet”. Sin embargo, el repertorio de decoraciones libias es más rico y variado (Estancia Larga, 1990). Pese a ello, la tradición de decorar las paredes de las cámaras sepulcrales de los dos tipos de tumbas, a pesar de esas ciertas diferencias en los repertorios, nos lleva a pensar en una cierta agrupación étnica y cultural, al menos, de ciertas zonas concretas. De hecho, los ejemplos citados anteriormente, tanto para Cap Bon como para el Sahel, demuestran que las dos arquitecturas funerarias, púnica y libia, pertenecen a un mismo fondo cultural. Así, las tumbas púnicas de ciertas áreas de Túnez, se acercarán a las tumbas fenicias orientales, excavadas

en el abrigo de la profundidad rocosa, pero que a la par, conservarán características arquitectónicas autóctonas. Además, las prácticas funerarias de ciertas necrópolis púnicas tunecinas, a diferencia de las de origen fenicio, se distinguen también por el uso de ocre rojo o cinabrio que acompaña al cuerpo del difunto o el cráneo, práctica que está atestiguada en el mundo libio (Younès, 1981). Comportamientos, ritos o huellas materiales donde se encuentran ambos mundos, el oriental y el local, que llevarán a hacer de ella una cultura propia de la Túnez prerromana, o incluso, del resto del norte de África.

Por otro lado, la posibilidad de una orientación ritual de las tumbas respetada dentro de algunas necrópolis podría ser considerada como un hecho que no estaría entregado al azar. Nos consta que ésta varía según su cronología, de manera que las necrópolis fenopúnicas más antiguas (siglos VIII-VII a.C.) parecen presentar en su mayoría unas tumbas con una dirección este-oeste, en tanto que en los enterramientos más recientes (siglos VI-III a.C.) existe más variación en la orientación (aunque la orientación norte es la menos adoptada), pudiendo explicarse este cambio por el advenimiento de una cierta modificación en las concepciones y las costumbres escatológicas y funerarias. Asimismo, debido a una posible mayor facilidad para el trabajo de la piedra y la posibilidad de aprovechar mejor las vetas de la roca, algunos hipogeos también se disponen perpendiculares a las curvas de nivel; ofrecen así una disposición más o menos regular que a menudo se ha interpretado como el resultado de una orientación común.

A partir del siglo VI a.C., vimos como el hipogeo y el enterramiento de inhumación se extienden por todo el Mediterráneo conviviendo, como hemos dicho, con los entierros en fosas mientras que, a partir del siglo IV a.C., la construcción de hipogea disminuye progresivamente a favor de otro tipo de formas y de la incineración que está reapareciendo, mientras que asistimos a una cierta reutilización de hipogeos ya existentes que se siguieron utilizando hasta época romana, al menos el siglo III a. C., período caracterizado por una fuerte influencia cultural de origen helenístico en todo el Mediterráneo y por la órbita de Roma.

Además, el hallazgo de grandes espacios funerarios, como Puig des Molins en Ibiza, Tuvixeddu en Cagliari o Santa Mónica en Cartago, donde los enterramientos conservan fuertes similitudes entre ellos, sugiere que hubo grupos especializados en la construcción de tumbas.

Unidad y diversidad caracterizan, pues a estas necrópolis, algunas de las cuales se asocian por la presencia o no de un determinado tipo de elemento. Así, el estudio estadístico nos ha permitido identificar, dentro de ciertos grupos, una evolución cronológica y espacial por lo que parece probable plantear una continuidad entre las necrópolis fenicias y las áreas de cementerio púnico que, como anteriormente señalamos, estarían en función del desarrollo topográfico. De la misma manera, se ha podido demostrar y confirmar que la arquitectura de ciertas necrópolis responden a un mismo plan de formas hipogeas, como se puede apreciar para la necrópolis de Hkayma, en Sahel. Hecho especialmente destacado si tenemos en consideración que, para el siglo IV a.C., también se detecta en la zona el uso generalizado del decúbito supino. Además, en esta necrópolis encontramos elementos, como es el patio previo a la cámara sepulcral, que también tenemos documentados en las tumbas de la necrópolis de Ghizene y que comparten cronología del siglo IV a.C.

De la misma manera, también se ha podido reconocer cierto parecido entre las cámaras de Sahel y las de Olbia cuyas estructuras presentan, además, de una fuerte similitud con un patrón constructivo que se mantendrá hasta época romana y que se refuerza con el uso de monedas púnicas y romanas como parte del ajuar. Esta pervivencia supone un signo evidente de la continuidad de formas y tradiciones aún, incluso, en los casos de cambios de poder.

Paralelamente, hemos detectado un conjunto homogéneo dentro de algunas necrópolis y áreas vinculadas entre las islas italianas de Cerdeña y Sicilia. Además, gracias al estadístico de las necrópolis sardas hemos podido corroborar la teoría que presentó V. Krings (1995) basándose en una clasificación arquitectónica de las necrópolis agrupadas por elementos compartidos entre regiones concretas: centro-sur de Campidano, de Sant'Antioco o de la zona "tharrense". A nuestro parecer, esto podría indicar que las semejanzas y diferenciaciones arquitectónicas no siempre responderían a la topografía y geología sino también a lo cultural, con resultados de formas locales que, a su vez, reinterpretarían los modelos del norte de África.

En conclusión, encontramos en cada región características locales, marcadas por un predominio de las tradiciones cartaginesas o por un particular mestizaje, tanto en arquitectura como en materiales y prácticas. Hasta qué punto esta diversidad de cultura funeraria y material se debe a una diversidad étnica, todavía no se puede saber, pero ciertamente podrían vincularse, al menos en parte, a las diferentes composiciones de las comunidades, como pudimos explicar ilustrando los diversos aspectos del mundo funerario. Hablamos pues del hipogeo como un reflejo material de las

múltiples relaciones culturales acontecidas en el Mediterráneo durante siglos y que se traducen como procesos sumamente complejos que van desde la escala geográfica más amplia hasta las particularidades de áreas muy concretas.

Por lo tanto, la práctica de la morgue en el Mediterráneo a lo largo del tiempo fenicio-púnico fue significativamente variable, reflejando diferentes:

- Números de individuos enterrados de forma individual o simultáneamente (múltiples) o enterrados en asociación cercana pero separados en el tiempo.
- Niveles de gasto energético sociales considerables que se advierten del invertido en la construcción de la tumba, el tratamiento del cuerpo y la incorporación de elementos de ajuar. Además de la propia escatología ritual post-mortem.

Con todo ello, podemos concluir que las persistencias y los cambios que se registran en los registros funerarios fenicio-púnicos en las necrópolis mediterráneas, claramente parece conducir a dos consideraciones:

1. Existe un cambio progresivo a lo largo del periodo fenicio y posteriormente, su etapa púnica, aunque este cambio no es igual en todas las zonas, ni igualmente profundo.
2. Perviven ciertos elementos de continuidad con la cultura clásica del mundo levantino fenicio así como de las sociedades locales donde estos, y posteriormente las poblaciones púnicas, se fueron asentando.

Para finalizar podemos decir que, la construcción y uso de este tipo de tumbas hipogeas reflejan la muerte y la vida, yendo más allá de creencias y prácticas funerarias manifestadas a través de su arquitectura, decoración y su contenido. Nos introduce así en el ámbito de la vida cotidiana desde la muerte donde los elementos mobiliarios fúnebres nos hablan de un contexto social, económico y de producción artesanal que expresan manifestaciones y creencias en el universo de ultratumba.

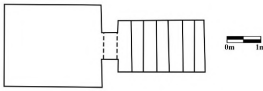
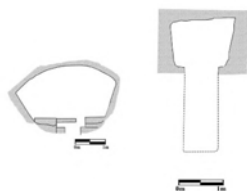
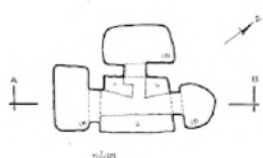
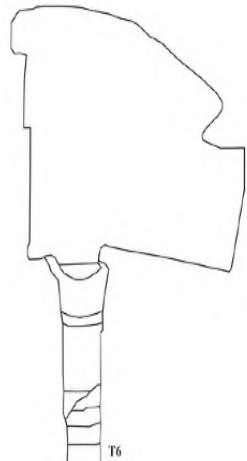




UNIVERSIDAD
DE GRANADA

ANÁLISIS DEL RITUAL FUNERARIO PÚNICO A TRAVÉS DE LOS HIPOGEOS

BIBLIOGRAFÍA

BIBLIOGRAFÍA

Principales formas de la cámara sepulcral			
Formas de la cámara	Descripción	Posición predominante de la inhumación	Ejemplo
<p>Cuadrangular/ Semicuadrangular o Rectangular/ semirectangular</p> 	<p>Suele ser la tipología predominante. Éstas se caracterizan por su cuidada construcción, que queda patente en una notable verticalidad de las paredes de cámaras.</p>	<p>Principalmente decúbito supino, con variante en la posición de los brazos.</p>	<p>Algunas sepulturas de Villaricos, Puig des Molins o Monte Sirai entre otras.</p>
<p>Trapezoidales</p> 	<p>Debido a su forma, suelen tener ángulos, bien los superiores o bien los inferiores, de tipo obtusos y los otros dos de tipo recto u agudo.</p>	<p>Generalmente parecen estar vinculados a la contención de cuerpos en posiciones flexionadas, de niños o de incineraciones</p>	<p>Tumba 1E de Puente de Noy o la nº 52 de Puig des Molins.</p>
<p>Circular, Semicircular u Ovaladas</p> 	<p>Encontramos distintos ángulos obtusos que van llevando a un ovalamiento de la cámara llegando a encontrarse cámaras prácticamente de tipo circular.</p>	<p>Principalmente encontramos deposiciones en decúbito lateral con las piernas extendidas o flexionadas. En algunas ocasiones, presencia de incineraciones.</p>	<p>Documentadas en la zona de Malta como necrópolis de Qallilija; Monte Luna en Cerdeña. o las tumbas nº 3, 6 y 7 de El-Hkaima en Túnez.</p>
<p>Irregulares</p> 	<p>Normalmente suelen responder a cámaras excavadas y su forma suele darse debido a la adaptación del terreno o incluso en algunos casos, fruto de un replanteamiento posterior para no cortar otras tumbas o para facilitar el trabajo de las vetas de las roca al excavarlas.</p>	<p>Principalmente decúbito supino, con variante en la posición de los brazos.</p>	<p>Tumba nº 6 y 9 de Monte Sirai.</p>

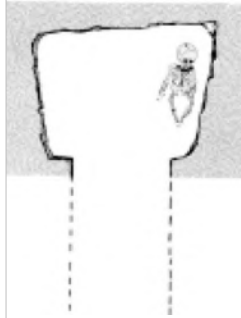
Tipo de enterramiento inhumado según su deposición			
Primaria 	Cuerpo en conexión anatómica: <ul style="list-style-type: none"> - Deposición sobre el suelo o sobre tablones de madera - Deposición sobre sarcófagos monolíticos o sarcófagos de madera - Deposición en cistas o fosas en la planta de la cámara - Amortajado (testimonios indirectos) 		
Secundaria 	Partes en conexión anatómica todavía persistentes. En muchos casos, se mueven los huesos de enterramientos anteriores hacia las esquinas.	En algunos casos escasos, huesos que presentan descarnamiento.	
Posición del cuerpo inhumado			
Decúbito Supino (Posición más frecuente)	VARIANTE 1 Brazos extendidos a lo largo del cuerpo	VARIANTE 2 1 brazo extendido y otro plegado sobre el pecho o la pelvis	VARIANTE 3 Los dos brazos plegados sobre el pecho o la pelvis
Decúbito Prono	Posición poco documentada e infrecuente		
Decúbito Lateral	VARIANTE 1 Flexionado en posición fetal o hiperflexionado	VARIANTE 2 Lateral con las piernas extendidas	
Tipo de entierros en hipogeos según su cámara			
Cámara Individual		Cámaras Múltiples	
1. Un solo entierro		1. Un solo entierro en cada cámara	
2. Entierros múltiples o colectivos (Simultáneos o depósitos sucesivos)		2. Entierros múltiples o colectivos (Simultáneos o depósitos sucesivos)	

Tipos de enterramientos infantiles

Inhumados en hipogeos junto a individuos adultos



Inhumados de forma individual en hipogeos pequeños



En ánforas tipo "encythusmos" que se depositan junto a hipogeos o fosas de adultos



Tophets



En alvéolos donde los huesos son depositados en pequeños nichos u agujeros, normalmente en pequeñas cavidades naturales



- Brazos extendidos
- 1 Brazo extendido y otro apoyado en la cadera
- 2 Brazos apoyados en la cadera

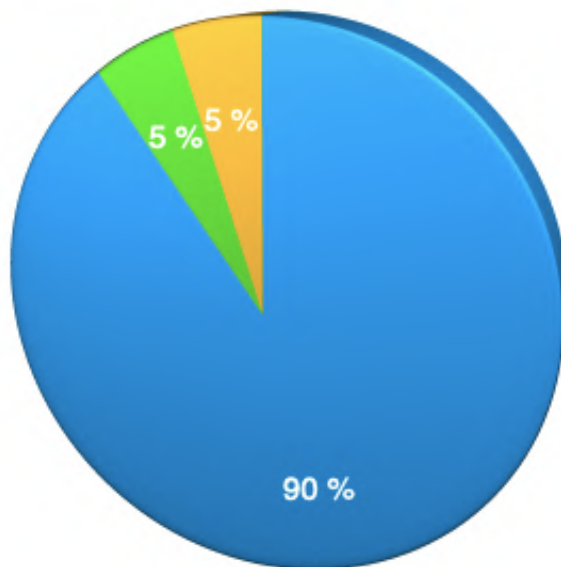


Gráfico con la representación porcentual de la posición de los cadáveres inhumados en la necrópolis de Puig des Molins de una muestra total de 21 individuos procedente de 10 hipogeos excavados entre las campañas de 1921 y 1929. (Fuente: elaboración propia).

ANÁLISIS DEL RITUAL FUNERARIO PÚNICO A TRAVÉS DE LOS HIPOGEOS

Tumba 75 Monte Luna, Senorbi (Cerdeña)	2,273	6,2298	1,9344	1,1141	2,1309	0,6903	88	92	93	86	2,273	6,2298	4,0677	8,2829
Tumba 82 Monte Luna, Senorbi (Cerdeña)	3,2215	7,2075	2,0444	1,5313	2,562	0,6567	93	91	90	90	3,2215	7,2075	4,9933	12,3863
Tumba 84 Monte Luna, Senorbi (Cerdeña)	0,2873	2,0075	0,4913	0,6811	2,1829	0,4836	110	146	128	134	0,2873	2,0075	1,4341	6,5029
Tumba 86 (Cámara 1) Monte Luna, Senorbi (Cerdeña)	2,2422	6,1329	1,9119	11,002	2,2694	0,7192	98	90	91	91	2,2422	6,1329	6,3581	15,744
Tumba 86 (Cámara 2) Monte Luna, Senorbi (Cerdeña)	2,3682	6,329	2,0336	1,1718	2,2694	0,7192	97	91	93	92	2,3682	6,329	6,3581	15,744
Tumba 87 (Cámara 1) Monte Luna, Senorbi (Cerdeña)	4,0114	8,7149	2,1307	1,7469	1,5585	0,91	99	91	93	92	4,0114	8,7149	4,0569	10,6089
Tumba 87 (Cámara 2) Monte Luna, Senorbi (Cerdeña)	4,0114	8,7149	2,1307	1,7402	2,5487	0,5585	91	92	93	93	4,0114	8,7149	9,593	19,8446
Tumba 92 Monte Luna, Senorbi (Cerdeña)	1,6144	5,4362	1,9952	0,7347	2,2041	0,7789	160	163	90	99	1,6144	5,4362	3,4099	9,9341
Tumba 3, Olbia (Cerdeña)	2,0195	6,0176	1,9639	0,9273	2,0121	0,4839	93	91	93	89	2,0195	6,0176	3,0071	10,0552
Tumba 5, Olbia (Cerdeña)	2,6065	6,7648	2,1489	1,1652	1,7434	0,6461	93	90	88	90	2,6065	6,7648	3,6592	10,1137
Tumba 7, Olbia (Cerdeña)	2,5744	6,861	2,2162	1,0582	1,924	0,6601	97	85	86	101	2,5744	6,861	3,8192	10,7219
Tumba 8, Olbia (Cerdeña)	2,6647	7,0629	2,4535	1,0821	1,9736	0,7174	91	89	81	97	2,6647	7,0629	3,9228	10,9226
Tumba 38, Olbia (Cerdeña)	2,6118	6,7316	2,1337	1,0293	1,7434	0,6293	92	91	92	92	2,6118	6,7316	3,6592	10,1137
Tumba 39, Olbia (Cerdeña)	2,9142	7,2136	2,3307	1,1596	1,9965	0,6308	86	94	86	94	2,9142	7,2136	4,0612	11,004
Tumba 40, Olbia (Cerdeña)	2,6217	6,944	2,3546	1,0953	1,9622	0,6389	93	92	94	92	2,6217	6,944	3,9836	10,8533
Tumba 41, Olbia (Cerdeña)	2,2211	6,4022	2,153	0,9505	1,9321	0,5047	93	90	93	87	2,2211	6,4022	3,2462	10,2808
Tumba 45, Olbia (Cerdeña)	2,1656	6,2006	2,0232	0,9961	1,55	0,6195	93	89	93	92	2,1656	6,2006	3,3429	9,3051
Tumba 46, Olbia (Cerdeña)	1,9469	5,952	2,0192	0,9336	1,7725	0,4965	93	93	94	91	1,9469	5,952	2,9597	9,4762
Tumba 47, Olbia (Cerdeña)	1,6437	5,5369	1,9127	0,8247	1,642	0,4957	89	92	86	96	1,6437	5,5369	2,4994	8,7849
Tumba 48, Olbia (Cerdeña)	1,8891	5,8431	1,946	0,9247	1,6555	0,5803	92	92	92	87	1,8891	5,8431	2,9359	9,205
Tumba 50, Olbia (Cerdeña)	2,3247	6,4527	2,1001	1,0296	1,8113	0,5237	92	89	93	90	2,3247	6,4527	3,3287	10,024
Tumba 52, Olbia (Cerdeña)	2,1546	6,0633	1,9138	1,0651	1,9745	0,5873	91	91	91	91	2,1546	6,0633	3,3852	9,98
Tumba 53, Olbia (Cerdeña)	1,9863	5,9452	1,9785	1,0005	1,6371	0,6115	92	91	92	90	1,9863	5,9452	3,0519	9,3912
Tumba 57, Olbia (Cerdeña)	1,6723	5,9324	1,9592	0,8179	1,5991	0,4621	91	91	100	85	1,6723	5,9324	2,4287	8,949
Tumba 69, Olbia (Cerdeña)	1,9922	6,03	1,9484	0,9502	2,344	0,5447	88	89	89	91	1,9922	6,03	3,3284	10,6848
Tumba 83, Olbia (Cerdeña)	2,0947	6,0138	2,0125	1,0324	2,0286	0,4872	92	92	88	100	2,0947	6,0138	3,1317	9,8652
Tumba 19, Villamar (Cerdeña)	3,7003	7,6587	2,2851	1,6348	2,4254	0,7065	88	89	111	113	3,7003	7,6587	5,36	12,9797
Tumba 14, Sulci (Cerdeña)	10,756	13,6534	3,147	3,7191	2,6354	0,7793	94	94	98	96	10,756	13,6534	12,6694	19,582
Tumba AMG, Sulci (Cerdeña)	24,8627	20,3469	6,1463	4,1385	6,1059	1,4595	88	100	95	91	24,8627	20,3469	32,8556	33,8324
Tumba 8A, Sulci (Cerdeña)	3,3193	7,1586	2,1023	1,6667	0	0,7609	98	90	105	93	3,3193	7,1586	4,1192	9,0645
Tumba 9A, Sulci (Cerdeña)	8,0213	11,2317	2,5109	3,2711	2,67	0,8306	96	91	92	92	8,0213	11,2317	10,1374	17,008
Tumba 2AR, Sulci (Cerdeña)	17,9897	17,3776	4,1373	4,3771	1,4754	0,714	81	94	83	93	17,9897	17,3776	26,957	33,1999
Tumba 8P, Sulci (Cerdeña)	7,3736	11,7606	4,0976	1,9032	4,5047	0,7872	104	98	88	100	7,3736	11,7606	11,46	21,3515
Tumba 5P, Sulci (Cerdeña)	2,4808	6,1148	1,8206	1,5956	2,6551	0,6132	103	94	143	107	2,4808	6,1148	3,9893	11,2782
Tumba 9P, Sulci (Cerdeña)	8,159	11,9358	2,1691	4,136	4,5118	0,6068	105	97	129	115	8,159	11,9358	23,4388	32,026
Tumba 13 DA (Cámara 1), Sulci (Cerdeña)	17,6394	18,9016	7,2012	2,4671	1,0682	0	96	97	99	87	17,6394	18,9016	34,517	43,3473
Tumba 13 DA (Cámara 2), Sulci (Cerdeña)	10,5991	14,0461	5,0905	2,1153	1,7022	1,0682	94	94	94	94	10,5991	14,0461	34,517	43,3473
Tumba 5A (Cámara 1), Sulci (Cerdeña)	11,6316	15,6334	5,7899	3,9856	6,5511	0,9651	100	104	104	104	11,6316	15,6334	27,3462	39,2149
Tumba 5A (Cámara 2), Sulci (Cerdeña)	10,5854	14,494	5,3258	2,008	0,9651	0	104	97	98	97	10,5854	14,494	27,3462	39,2149
Tumba 7A (Cámara 1), Sulci (Cerdeña)	10,4164	14,1242	4,7717	2,1085	6,6407	1,0013	93	90	90	94	10,4164	14,1242	27,6235	38,8207
Tumba 7A (Cámara 2), Sulci (Cerdeña)	10,7464	14,0209	4,9035	2,2108	6,6407	1,0013	102	102	94	87	10,7464	14,0209	27,6235	38,8207
Tumba 14P (Cámara 1), Sulci (Cerdeña)	16,7726	18,1244	6,4354	2,5881	6,0238	1,4891	94	90	89	92	16,7726	18,1244	42,1618	46,0155
Tumba 14P (Cámara 2), Sulci (Cerdeña)	17,5085	18,4675	6,582	2,6706	6,0238	1,4891	90	91	90	91	17,5085	18,4675	46,0155	46,0155
Tumba 3A (Cámara 1), Sulci (Cerdeña)	12,1919	15,3796	5,5436	2,1099	4,189	0,7927	91	91	95	97	12,1919	15,3796	26,9475	35,4707
Tumba 3A (Cámara 2), Sulci (Cerdeña)	10,9909	14,4646	5,1374	2,0311	4,189	0,7927	92	92	88	100	10,9909	14,4646	26,9475	35,4707
Tumba 4A (Cámara 1), Sulci (Cerdeña)	10,4142	14,9286	5,585	3,8405	6,9672	1,00	100	0	96	96	10,4142	14,9286	33,3771	42,0346
Tumba 4A (Cámara 2), Sulci (Cerdeña)	16,4075	17,4943	5,9226	2,7247	6,1975	0,9672	89	92	89	99	16,4075	17,4943	33,3771	42,0346
Tumba del Ureo (Cámara 1), Tuvixeddu (Cerdeña)	2,0712	6,6776	2,0906	1,3871	1,7104	0,8577	107	94	92	94	2,0712	6,6776	19,5292	19,5292
Tumba del Ureo (Cámara 2), Tuvixeddu (Cerdeña)	5,7218	9,6072	2,5954	2,4147	1,7104	0,8577	111	88	98	96	5,7218	9,6072	9,5172	19,5292
Tumba 1, Tharros (Cerdeña)	3,7445	8,0565	2,1169	1,7514	3,407	0,9371	109	88	88	84	4,0023	9,0311	7,0389	16,7978
Tumba 3, Tharros (Cerdeña)	3,5931	7,6507	2,2568	1,667	2,2507	0,6497	85	97	93	97	3,5931	7,6507	5,0553	12,2533
Tumba 7, Tharros (Cerdeña)	3,23	7,3738	2,031	1,6209	2,2703	0,6926	83	94	89	89	3,23	7,3738	4,8595	12,5315
Tumba 14, Tharros (Cerdeña)	5,0556	9,0075	2,4234	2,1701	2,7258	0,6633	97	93	101	101	5,0556	9,0075	7,1096	15,5394
Tumba 22, Tharros (Cerdeña)	7,9433	7,7411	2,2782	1,8633	3,1718	1,08	108	89	107	108	7,9433	7,7411	6,256	14,7111
Tumba 25, Tharros (Cerdeña)	4,9296	8,8927	2,4236	2,0462	2,7994	0,91	92	89	90	93	4,9296	8,8927	6,246	14,3383
Tumba 27, Tharros (Cerdeña)	3,7213	7,7454	2,2703	1,6775	2,5338	0,6922	99	101	105	99	3,7213	7,7454	5,4241	12,9604
Ghajn Qajjet (Malta)	7,3798	11,3162	2,2229	3,159	0	0	98	100	86	99	7,3798	11,3162	7,3798	11,3162
Tumba 1, Tal Liedna (Malta)	1,3129	4,6304	1,3864	1,0943	1,4399	1,0884	144	146	136	152	1,3129	4,6304	2,8663	8,2757
Tumba 2, Tal Liedna (Malta)	0,6944	3,2332	0,7305	1,426	1,3452	0,9722	11	108	137	136	0,6944	3,2332	1,9196	6,3884
Tumba 3, Tal Liedna (Malta)	0,9108	3,7008	0,8739	1,1962	1,4869	1,2889	97	93	142	97	0,9108	3,7008	2,4958	7,3794
Tumba 4, Tal Liedna (Malta)	1,0089	4,2001	0,9404	1,3628	0,7721	1,2602	137	136	138	153	1,0089	4,2001	1,8881	6,9442
Tumba 5, Tal Liedna (Malta)	1,2529	4,4377	1,1657	1,102	1,9482	0,9254	91	96	96	96	1,2529	4,4377	3,0732	9,1989
Tumba 7, Ghajn Dwieli (Malta)	2,7583	6,4341	1,8546	1,6127	1,912	1,475	104	89	111	89	2,7583	6,4341	5,3764	11,7914
Tumba 8, Ghajn Dwieli (Malta)	0,9521	3,8257	1,3071	0,7395	1,7079	0,5675	96	91	153	151	0,9521	3,8257	2,5584	8,5304
Tumba 9, Ghajn Dwieli (Malta)	2,2867	6,1074	1,9108	1,1755	2,0916	1,1826	96	96	93	93	2,2867	6,1074	4,6652	11,3196
Tumba 10, Ghajn Dwieli (Malta)	1,9156	5,6344	2,0599	1,1041	1,7016	0,9903	138	105	130	154	1,9156	5,6344	3,6234	9,6396
Tumba 11, Ghajn Dwieli (Malta)	1,0413	3,8767	0,8446	1,4208	1,9712	0,9199	143	127	145	121	1,0413	3,8767	2,7557	8,5587
Tumba 12 Ghajn Dwieli (Cámara 1) (Malta)	2,0137	5,7272	1,3185	2,0693	1,5711	1,5711	152	152	155	141	2,0137	5,7272	5,4299	13,3532
Tumba 12 Ghajn Dwieli (Cámara 2) (Malta)	1,9734	5,4506	1,3489	1,7343	1,2216	1,5711	140	114	147	150	1,9734	5,4506	5,4299	13,3532
Tumba 13, Ghajn Dwieli (Malta)	4,6346	6,7349	1,3775	1,3993	2,8284	0,9467	105	125	118	89	4,6346	6,7349	6,9237	14,7111
Tumba 2, Byrsa (Túnez)	3,7124	8,5249	2,35	1,7	3,48	0	88	91	88	90	3,7124	8,5249	17,124	8,5249
Santa Mónica (sn1) (Túnez)	2,8309	6,9844	2,1881	1,2762	2,0788	0,8253	90	90	90	90	2,8309	6,9844	4,6072	11,7292
Santa Mónica (sn2) (Túnez)	3,253	7,2744	2,0567	1,5537	2,1915	0,8524	90	90	90	90	3,253	7,2744	5,1603	11,6994
Tumba La Rabta (Túnez)	4,5956	8,6134	2,3	1,85	2	0,7	90	90	90	90	4,5956	8,6134	6,4258	13,5245
Tumba 1, Areg el Ghazouani (Túnez)	3,8742	7,9438	2,2036	1,7182	3,2343	0,9738	84	3	92	84	3,8742	7,9438	7,0046	15,2551
Tumba 3, Areg el Ghazouani (Túnez)	3,8001	7,9613	2,1322	1,722	2,7537	1,2033	76	92	84	90	3,8001	7,9613		

ANÁLISIS DEL RITUAL FUNERARIO PÚNICO A TRAVÉS DE LOS HIPOGEOS

Tumba (Yacimiento)	Área sin nichos	Perímetro sin nichos	Longitud cámara	Anchura cámara	Longitud del corredor	Anchura del corredor	Angulo Inferior Izquierdo	Angulo Inferior Derecho 90	Angulo Superior Izquierdo	Angulo Superior Derecho	Área con nichos	Perímetro con nichos	Área total	Perímetro total
Tumba 4, Trayamar (Vélez, Málaga)	10,9617	14,2745	4,2545	2,8226	0	0,9401	92	93	92	88	10,9617	14,2745	25,2362	38,5487
Tumba 1, Trayamar (Vélez, Málaga)	5,4273	10,1538	3,3638	1,8603	5,6	0,9677	89	90	90	90	5,4273	10,1538	10,1193	21,595
Tumba 2, Trayamar (Vélez, Málaga)	8,1968	12,62	4,3	2	0	0	90	107	90	90	8,1968	12,62	8,1968	12,62
Tumba 1 E, Puente de Noy (Almuñécar, Granada)	5,0133	8,6629	1,8722	3,2515	0	0	119	67	67	63	5,0133	8,6629	5,0133	8,6629
Tumba 4, Puente de Noy (Almuñécar, Granada)	9,1876	11,8571	3,3241	2,8865	3,2449	1,5074	131	128	128	98	9,1876	11,8591	14,0841	17,877
Tumba 2 (Almagro Gorbea), Villaricos (Almería)	18,4758	18,0126	4,8	3,9523	11,6217	2,149	96	88	88	83	18,4758	18,0126	40,8077	43,373
Tumba 2 (Almagro Gorbea), Villaricos (Almería)	8,1766	11,1109	2,8825	2,9612	5,2677	1,2669	102	107	102	99	8,1766	11,1109	12,9399	22,3854
Tumba 560 (Siret), Villaricos (Almería)	18,3115	18,0773	3,5882	4,3982	6,4264	1,4971	83	86	86	81	18,3115	18,0773	26,2889	32,453
Tumba 556 (Siret), Villaricos (Almería)	16,1893	17,5592	4,5296	3,7057	5,526	1,5902	90	85	85	95	16,1893	17,5592	26,6889	31,3534
Tumba 682, Villaricos (Almería)	10,7963	14,1978	4,6961	2,4755	5,161	1,4938	93	88	88	90	10,7963	14,1978	17,2205	25,7563
Tumba 287, Villaricos (Almería)	7,8871	10,9391	3,0567	2,5931	4,8326	1,2624	91	102	87	93	11,1289	13,8063	16,4729	23,1083
Tumba 413, Villaricos (Almería)	8,5557	11,6825	3,4552	2,4805	4,9657	1,0009	91	90	90	89	9,0784	12,6835	14,4719	22,7113
Tumba 5 (Almagro Gorbea), Villaricos (Almería)	70,344	32,687	10,906	7,9869	7,6021	2,687	92	90	85	80	70,344	32,687	88,0774	47,741
Tumba 222, Villaricos (Almería)	12,0265	16,0329	6	2,0065	0	0	90	90	90	90	12,0265	16,0329	12,0265	16,0329
Tumba 414, Villaricos (Almería)	13,6769	15,9275	5,4752	2,5271	3,0113	1,3784	90	87	90	90	14,5164	18,343	18,3008	26,0408
Tumba 784, Villaricos (Almería)	16,2875	18,0411	6,6536	2,4381	5,41	1,3778	92	87	87	96	16,2875	18,0411	23,9656	31,8792
Tumba 1 (Campaña 1926), Puig des Molins (Ibiza)	7,9942	11,1358	3,5677	2,347	0,4459	0,7448	129	115	111	110	7,9942	11,1358	8,332	11,9615
Tumba 2 (Campaña 1926), Puig des Molins (Ibiza)	6,0567	9,6219	2,5365	2,4894	1,7637	0,713	117	99	99	130	6,0567	9,6219	7,3119	13,141
Tumba 2 (Campaña 1926), Puig des Molins (Ibiza)	7,9753	11,0117	2,6475	3,0647	1,9019	0,9673	110	97	97	104	7,9753	11,0117	9,2074	13,4657
Tumba 3 (Campaña 1923), Puig des Molins (Ibiza)	9,24	12,5271	3,2296	3,203	2,7179	1,0012	99	108	97	73	9,24	12,5271	11,9517	17,8551
Tumba 4 (Campaña 1924), Puig des Molins (Ibiza)	3,7433	7,3783	2,044	1,9903	0,6791	1,7339	102	113	125	125	3,7433	7,3783	4,8839	10,6004
Tumba 5 (Campaña 1924), Puig des Molins (Ibiza)	5,7417	9,1967	2,3266	2,5089	1,5906	0,7056	126	106	107	139	5,7417	9,1967	6,8109	12,0636
Tumba 6 (Campaña 1923), Puig des Molins (Ibiza)	10,6725	13,597	4,22	2,6043	2,4866	0,9769	98	97	100	88	10,6725	13,597	13,1217	18,4222
Tumba 8 (Campaña 1922), Puig des Molins (Ibiza)	6,4459	10,189	2,6543	2,5526	2,4528	0,9749	94	86	94	95	6,4459	10,189	8,8148	15,0208
Tumba 13 (Campaña 19229), Puig des Molins (Ibiza)	4,1665	8,4444	2,64	1,6373	2,5478	0,7977	86	93	97	97	4,1665	8,4444	6,1575	13,3882
Tumba 14 (Campaña 1922), Puig des Molins (Ibiza)	4,7287	8,4713	2,3964	1,9929	2,3543	0,9376	95	114	114	137	4,7287	8,4713	6,9161	13,076
Tumba 15 (Campaña 1924), Puig des Molins (Ibiza)	7,1169	10,9126	3,4934	2,2167	0,9	1,2189	96	94	102	96	7,1169	10,9126	9,0673	15,1288
Tumba 16 (Campaña 1924), Puig des Molins (Ibiza)	7,1669	10,8288	3,1411	2,2877	0,6421	0,8699	98	102	102	99	7,1669	10,8288	7,6517	14,9974
Tumba 17 (Campaña 1924), Puig des Molins (Ibiza)	9,2199	12,2633	3,2892	2,8344	2,9563	0,9916	97	105	91	85	9,2199	12,2633	12,2198	18,1265
Tumba 17 (Campaña 1929), Puig des Molins (Ibiza)	9,7692	13,6002	4,98	2,1566	0,9976	0,7979	110	105	105	101	9,7692	13,6002	10,6298	15,5635
Tumba 18 (Campaña 1922), Puig des Molins (Ibiza)	4,382	8,286	2,4085	1,8569	2,0091	0,8102	95	93	98	98	4,382	8,286	6,003	12,3146
Tumba 18 (Campaña 1929), Puig des Molins (Ibiza)	5,6134	9,3639	2,67	2,0543	0,9904	0,765	107	145	104	98	5,6134	9,3639	6,2841	11,1104
Tumba 19 (Campaña 1929), Puig des Molins (Ibiza)	12,5133	15,5302	4,7874	3,3883	1,07	1,1196	93	98	94	105	12,5133	15,5302	13,8309	17,6598
Tumba 20 (Campaña 1924), Puig des Molins (Ibiza)	4,8711	8,8253	2,5619	1,925	0,8889	0,7961	122	104	104	87	4,8711	8,8253	5,575	10,3651
Tumba 20 (Campaña 1946), Puig des Molins (Ibiza)	4,9194	9,8747	2,6671	1,779	0,4649	0,6793	99	106	93	4,9194	9,8747	5,2556	9,8347	
Tumba 21 (Campaña 1922), Puig des Molins (Ibiza)	13,954	15,2936	4,6576	3,0753	0	1,1758	101	92	96	129	13,954	15,2936	13,954	15,2936
Tumba 21 (Campaña 1946), Puig des Molins (Ibiza)	6,2824	9,7481	2,502	2,4302	0,5898	0,6846	134	121	87	6,2824	9,7481	6,7137	10,9866	
Tumba 22 (Campaña 1922), Puig des Molins (Ibiza)	5,4546	9,2246	2,7967	2,1021	0,769	0,7886	94	115	112	99	5,4546	9,2246	6,0447	10,6924
Tumba 22 (Campaña 1946), Puig des Molins (Ibiza)	8,2539	11,1942	2,9657	2,7095	0,5501	0,8175	119	125	121	100	8,2539	11,1942	8,7374	12,2817
Tumba 23 (Campaña 1922), Puig des Molins (Ibiza)	7,0397	10,4175	3,0555	2,4137	0	0,928	96	92	97	119	7,0397	10,4175	7,0397	10,4175
Tumba 23 (Campaña 1946), Puig des Molins (Ibiza)	5,7817	9,3711	2,3356	2,5048	0,5846	0,8037	106	97	99	94	2,3356	2,5048	6,3088	10,5039
Tumba 24 (Campaña 1922), Puig des Molins (Ibiza)	11,4558	14,2427	4,2455	2,9097	1,046	0,67	87	110	151	108	11,4558	14,2427	11,4558	14,2427
Tumba 24 (Campaña 1946), Puig des Molins (Ibiza)	9,2557	12,5489	2,4193	3,2643	0,5513	0,7713	105	124	108	92	9,2557	12,5489	9,6812	13,4563
Tumba 25 (Campaña 1922), Puig des Molins (Ibiza)	7,008	10,6715	3,3873	4,335	0	1,0687	99	137	107	103	7,008	10,6309	13,1103	10,6309
Tumba 25 (Campaña 1946), Puig des Molins (Ibiza)	4,3601	8,0159	2,4918	1,8598	0,4355	0,7842	139	142	129	97	4,3601	8,0159	4,8516	9,1786
Tumba 52 (Campaña 1923), Puig des Molins (Ibiza)	1,439	4,8002	1,0855	1,4485	1,8719	0,8025	108	111	94	84	1,439	4,8002	2,9404	8,5572
Tumba 55 (Campaña 1923), Puig des Molins (Ibiza)	9,2537	11,675	3,3425	2,9568	1,3547	0,7044	136	124	104	114	9,2537	11,675	10,211	14,0176
Tumba 56 (Campaña 1923), Puig des Molins (Ibiza)	5,327	9,0601	2,5869	2,1711	0,7768	1,6629	110	106	106	132	5,327	9,0601	6,5849	12,1089
Tumba 57 (Campaña 1923), Puig des Molins (Ibiza)	4,6281	8,3174	2,44	2,0478	1,6202	0,795	133	141	117	81	4,6281	8,3174	5,8889	11,289
Tumba 58 (Campaña 1923), Puig des Molins (Ibiza)	3,4988	7,4036	2,0711	1,7578	1,4482	0,6889	113	116	116	108	3,4988	7,4036	4,4567	9,9008
Tumba 1 (Calle Ledón), Puig des Molins (Ibiza)	7,0011	10,3353	3,1607	2,3964	0,8369	0,8369	103	148	103	148	7,0011	10,3353	7,6513	12,3139
Tumba 21A (Calle Ledón), Puig des Molins (Ibiza)	4,6856	8,7602	2,3081	2,051	1,3933	0,6418	102	91	90	106	4,6856	8,7602	5,79819	12,6235
Tumba 3, Monte Sirai (Cerdeña)	13,9621	14,9848	3,4789	4,0285	4,2995	1,5174	87	90	94	90	14,1308	15,4592	20,1401	25,77
Tumba 10, Monte Sirai (Cerdeña)	7,6166	11,7339	1,8994	3,9056	4,3442	1,0348	87	88	91	87	13,4615	16,934	17,6406	26,4089
Tumba 7, Monte Sirai (Cerdeña)	15,1384	15,3543	3,9568	3,8453	3,8818	1,0645	91	94	91	90	15,3612	16,0966	19,3662	24,9942
Tumba 6, Monte Sirai (Cerdeña)	15,3333	17,2371	4,2732	4,2253	2,3237	1,1249	97	61	112	112	15,3333	17,2371	17,8814	23,4841
Tumba 12, Monte Sirai (Cerdeña)	20,9253	18,6559	4,6575	4,393	3,6989	9,022	92	84	87	87	21,9295	19,3192	25,0595	26,9284
Tumba 2, Monte Sirai (Cerdeña)	12,3621	16,311	1,9847	6,0546	3,5004	1,0411	87	91	90	90	18,4345	22,5995	21,7838	29,9325
Tumba 5, Monte Sirai (Cerdeña)	22,3704	18,7838	4,7622	4,8737	4,5176	0,9557	87	89	94	86	33,0884	29,2137	37,0851	38,2483
Tumba 8, Monte Sirai (Cerdeña)	7,2266	10,9972	2,2423	3,1672	4,3174	0,8434	92	89	89	91	7,3349	11,4277	11,1539	20,5287
Tumba 11, Monte Sirai (Cerdeña)	9,7892	12,8176	3,8087	2,5427	3,8096	1,1341	89	91	90	93	16,3381	16,3652	20,4153	24,7335
Tumba 1, Monte Sirai (Cerdeña)	12,4883	14,8038	3,5561	3,3276	4,0653	1,3155	100	87	88	83	12,8809	16,1616	18,0304	25,7467
Tumba 4, Monte Sirai (Cerdeña)	7,2773	11,1335	2,1827	3,4501	3,1387	1,0319	98	96	81	90	12,5732	15,5342	16,4921	24,3246
Tumba 7, Lilibeo-Marasala (Sicilia)	4,4826	8,4897	2,2493	1,9574	2,3762	0,9946	88	90	90	94	4,4826	8,4897	6,8645	13,94
Tumba 50, Palermo (Sicilia)	2,4597	6,4576	1,8778	1,4075	3,2595	1,0241	93	114	109	100	2,4597	6,4576	5,1233	13,3147
Tumba 4, Palermo (Sicilia)	4,0089	8,4594	2,4191	2,1525	2,3814	0,8661	99	90	90	90	4,0089	8,4594	5,907	12,938
Tumba 36, Palermo (Sicilia)	3,9756	7,8598	2,4476	1,7303	4,0081	1,0234	122	105	126	122	3,9756	7,8598	7,8771	15,8879
Tumba 5, Palermo (Sicilia)	7,4553	10,7579	3,022	2,6425	3,1518	0,9466	104	100	100	97	7,4553	10,7579	10,112	16,3589
Tumba 12, Palermo (Sicilia)	4,4048	8,4826	2,2365	1,9384	3,4942	1,1496	102	100	94	96	4,4048	8,4826	7,6457	14,5472
Tumba 15, Palermo (Sicilia)	5,5352	9,835	2,1625	2,3191	3,2221	1,1873	94	148	97	100	5,5352	9,835	8,6984	16,1679
Tumba 35, Palermo (Sicilia)	5,3737	9,8125	2,3527	2,4387	3,5735	1,1352	136	110	104	110	5,3737	9,8125	9,2605	15,9109
Tumba 38, Palermo (Sicilia)	3,7423	7,416	2,0756	1,9323	2,8937	1,1044	123	121	110	160	3,7423	7,416	6,8033	13,3556
Tumba 42, Palermo (Sicilia)	3,53													

ANÁLISIS DEL RITUAL FUNERARIO PÚNICO A TRAVÉS DE LOS HIPOGEOS

Tumba 7, Hkaima (Túnez)	4,9671	9,4932	1,9104	2,3723	2,0252	1,497	87					91	88	4,999	9,7784	8,0496	15,8281
Tumba 8, Hkaima (Túnez)	3,9388	7,8332	2,0122	1,8464	1,4628	88	91					90	99	3,9956	8,2158	6,8796	14,3546
Tumba 9, Hkaima (Túnez)	5,1074	9,0338	1,9005	2,5927	2,1609	95	91					96	91	5,1486	9,2894	8,0113	15,1053
Tumba 10, Hkaima (Túnez)	3,6437	7,455	1,5263	2,4374	1,9011	156	141					156	122	3,6437	7,455	6,708	13,4549
Tumba 11, Hkaima (Túnez)	5,1457	8,9505	2,4152	2,15	1,9316	10,803	95	91				96	91	5,1457	8,9505	7,2002	12,7394
Tumba 11 Bis, Hkaima (Túnez)	3,662	7,8408	1,6595	1,242	1,4283	0,9508	146					85	98	3,662	7,8408	8,8584	14,5677
Tumba 12, Hkaima (Túnez)	4,486	8,575	2,6222	1,682	1,9721	1,3475	94					101	95	4,486	8,575	7,4512	14,7229
Tumba 13, Hkaima (Túnez)	1,9112	5,6897	1,1965	1,5526	1,4558	1,2427	91					90	88	1,9112	5,6897	4,1305	10,9768
Tumba 14, Hkaima (Túnez)	1,7721	5,1704	1,0606	1,6098	1,7265	1,3971	105					122	143	1,7721	5,1704	4,947	10,5468
Tumba 15, Hkaima (Túnez)	1,6569	4,9844	1,2423	1,4003	1,2269	1,3783	82					118	104	1,6569	4,9844	3,3609	9,7337
Tumba 16, Hkaima (Túnez)	1,983	5,6461	1,1461	1,665	1,6014	1,1547	94					94	93	1,983	5,6461	4,2635	10,935
Tumba 17, Hkaima (Túnez)	2,4237	5,8365	1,4432	1,8707	1,4432	1,1629	99					155	157	2,4237	5,8366	4,4737	11,2184
Tumba 18 (Cámara 3), Hkaima (Túnez)	2,0455	5,5713	1,242	1,9314	1,4858	1,3054	146					137	135	2,0455	5,5713	8,7679	14,5677
Tumba 18 (Cámara 2), Hkaima (Túnez)	1,8945	5,3945	1,0952	1,8099	1,4858	1,08	127					154	139	2,0406	5,7486	8,7679	24,5677
Tumba 18 (Cámara 3), Hkaima (Túnez)	1,3991	5,0555	0,8233	1,6293	1,4858	1,3054	91					92	98	1,3991	5,0555	8,7679	24,5677
Tumba 18 (Cámara 4), Hkaima (Túnez)	0,626	3,2374	0,5824	1,0157	1,4858	1,3054	96					137	139	0,626	3,2374	8,7679	24,5677
Tumba 19, Hkaima (Túnez)	5,3615	9,5108	2,3608	2,284	1,9068	1,4268	91					96	94	5,3615	9,5108	8,4677	15,3613
Tumba 1, Henchir el Alia (Túnez)	9,0385	11,9926	2,9455	3,017	3,404	2,1382	93					91	90	9,0385	11,9926	15,8895	20,42
Tumba 2, Henchir el Alia (Túnez)	10,6681	13,3225	3,7677	2,7111	4,1499	1,8116	95					81	94	10,6681	13,3225	18,6763	22,4441
Tumba 3, Henchir el Alia (Túnez)	16,4256	16,2822	3,6138	4,6162	4,7448	2,4942	90					92	95	16,4256	17,1098	27,7495	28,4435
Tumba 4, Henchir el Alia (Túnez)	16,0136	15,9148	3,8498	4,1152	4,8479	3,3871	94					89	88	16,0136	15,9148	31,4496	28,9893
Tumba 178, Djebel-Rejeh (Túnez)	6,422	10,1714	2,7687	2,2698	3,17	1,7819	90					90	90	6,422	10,1714	11,9139	18,0218
Tumba k 66, Djebel-Rejeh (Túnez)	5,4813	9,6024	2,9193	1,8048	4,7777	2,1917	90					90	90	5,4813	9,6024	15,7005	22,0812
Tumba D 200 (cámara 1), Douira (Túnez)	5,3129	9,2178	2,3992	2,1865	3,1826	1,9143	91					91	89	5,3129	9,2178	16,6195	26,8428
Tumba D 200 (cámara 2), Douira (Túnez)	5,9524	9,794	2,1839	2,6834	3,1826	1,9143	88					90	91	5,9524	9,794	16,6195	26,8428
Tumba F 267, Douira (Túnez)	7,6574	11,1068	2,9685	2,5163	3,5726	2,8098	90					90	90	7,6574	11,1068	17,0284	22,4582
Tumba R1 (cámara 1), Sghena (Túnez)	6,4503	10,1881	2,7756	2,3002	3,4145	2,8413	89					90	90	6,4503	10,1881	21,6418	30,2647
Tumba R1 (cámara 2), Sghena (Túnez)	5,4345	9,3418	2,2027	2,4402	3,4145	2,8413	90					92	91	5,4345	9,3418	21,6418	30,2647
Tumba R7, Sghena (Túnez)	8,8437	12,017	3,8869	2,5612	2,8046	1,752	91					91	90	8,8437	12,017	14,2287	20,5227
Tumba S21, Sghena (Túnez)	10,9311	13,4185	3,8666	2,7545	3,1698	1,7598	90					90	90	10,9311	13,4185	16,3852	22,0049
Tumba XI, Thapsus (Túnez)	5,5629	9,5105	2,7291	1,9834	3,6282	2,1564	90					91	90	5,5629	9,5105	13,1946	18,8336
Cámara 1 tumba el Haroufi (Túnez)	4,5823	8,546	2,1607	2,1054	3,8737	0,5901	90					90	90	4,5823	8,546	10,2144	20,9091
Cámara 2 tumba el Haroufi (Túnez)	3,5309	7,5092	1,8617	1,8868	1,6206	0,5937	90					90	90	3,5309	7,5092	10,2144	20,9091
Cámara 3 tumba el Haroufi (Túnez)	1,2826	4,6802	0,8853	1,528	0,3159	0,6937	100					81	78	1,2826	4,6802	10,2144	20,9091
Tumba XXX, Tipasa (Argelia)	6,7531	10,6822	2,3969	2,8539	1,8916	0,7541	84					84	84	6,7531	10,6822	8,0818	14,7808
Tumba Gouraya (sn1) (Argelia)	3,7867	7,7284	1,9731	1,8015	0,9382	0,91	92					89	88	3,7867	7,7284	5,4194	12,0849
Tumba Gouraya (sn2) (Argelia)	6,8452	10,5562	2,8155	2,3953	2,0438	0,8981	96					100	103	6,8452	10,5562	8,6819	15,1322
Tumba Gouraya (sn3) (Argelia)	4,0737	8,0446	1,8582	2,5193	3,0086	1,2003	95					86	86	4,0737	8,0446	7,7249	15,3219
Tumba Gouraya (sn4) (Argelia)	3,8229	7,7644	1,9972	1,785	1,6741	0,8118	105					89	88	3,8229	7,7644	5,2021	11,5598
Tumba Gouraya Cámara 1 (sn5) (Argelia)	5,6761	9,3157	2,6839	3,2837	2,1416	1,1021	117					118	100	5,6761	9,3157	8,8695	14,4851
Tumba Gouraya Cámara 2 (sn5) (Argelia)	6,0343	10,1423	2,7384	2,1629	2,1416	1,1021	89					94	95	6,0343	10,1423	14,4851	24,7374
Tumba Gouraya Cámara 1 (sn6) (Argelia)	5,3573	9,1635	2,6045	2,1027	2,1286	0,9813	91					92	90	5,3573	9,1635	10,3157	11,549
Tumba Gouraya Cámara 2 (sn6) (Argelia)	3,7548	7,7737	2,3644	1,5981	2,1286	0,9813	92					96	96	3,7548	7,7737	11,549	22,4083
Tumba Gouraya (sn7) (Argelia)	5,51	9,2543	2,539	2,2093	3,2824	0,9144	105					91	95	5,51	9,2543	8,3924	16,3228
Tumba Gouraya Cámara 1 (sn8) (Argelia)	7,2571	10,6703	2,5929	2,7495	2,6981	0,955	95					94	91	7,2571	10,6703	15,8164	25,2193
Tumba Gouraya Cámara 2 (sn8) (Argelia)	6,0965	9,7291	2,4208	2,5291	2,6981	0,955	92					91	91	6,0965	9,7291	15,8164	25,2193
Tumba 1, Djidjelli (Argelia)	2,8498	6,8311	1,9492	1,3914	2,1044	0,7605	91					93	92	2,8498	6,8311	4,6391	11,1879
Tumba 2, Djidjelli (Argelia)	3,1663	7,1662	1,8483	1,6523	2,0082	0,6304	98					84	90	3,1663	7,1662	4,5615	11,2116
Tumba 3, Djidjelli (Argelia)	3,4119	7,4297	1,975	1,5911	1,9932	0,6399	90					90	92	3,4119	7,4297	4,7668	11,5204
Tumba 4, Djidjelli (Argelia)	3,2263	7,1444	1,7609	1,9063	1,9044	0,6991	104					98	90	3,2263	7,1444	4,6831	11,097
Tumba 5, Djidjelli (Argelia)	3,1268	7,0807	1,8011	1,6434	1,7097	0,738	94					90	90	3,1268	7,0807	4,6299	10,6969
Tumba 6, Djidjelli (Argelia)	2,6967	6,6389	1,8294	1,3171	2,0607	0,7201	90					89	93	2,6967	6,6389	4,2882	10,7507
Tumba 8, Djidjelli (Argelia)	3,3148	7,1902	1,9114	1,6218	2,1115	0,5714	94					88	94	3,3148	7,1902	4,7481	11,6663
Tumba 9, Djidjelli (Argelia)	2,2548	7,2481	1,9112	1,5727	2,7012	0,7263	92					92	92	2,2548	7,2481	4,4638	12,6972
Tumba 10, Djidjelli (Argelia)	4,5925	8,5592	2,1112	2,0394	2,8658	0,8521	90					89	90	4,5925	8,5592	7,3195	14,5815
Tumba 11, Djidjelli (Argelia)	3,6694	7,6977	1,944	1,5345	0,2683	0,8005	83					92	87	3,6694	7,6977	5,6772	12,4445
Tumba 13, Djidjelli (Argelia)	3,2643	7,2897	2,0665	1,5886	2,3543	0,6344	91					96	88	3,2643	7,2897	4,7697	12,3561
Tumba 14, Djidjelli (Argelia)	3,516	7,4011	2,1143	1,6181	2,3989	0,7774	92					90	93	3,516	7,4011	5,3151	12,4948
Tumba 15, Djidjelli (Argelia)	3,0412	7,0354	1,6427	1,8706	2,2388	0,6443	90					85	97	3,0412	7,0354	4,5112	11,6943
Tumba 16, Djidjelli (Argelia)	3,6383	7,7466	2,2524	1,5551	2,3144	0,7505	90					89	90	3,6383	7,7466	5,355	12,6906
Tumba 17, Djidjelli (Argelia)	5,6146	9,5291	2,6064	2,1202	2,3716	0,7589	91					89	91	5,6146	9,5291	7,4493	14,6724
Tumba 18, Djidjelli (Argelia)	3,2021	7,1811	1,7926	1,5445	1,965	0,6078	89					84	84	3,2021	7,1811	4,3834	12,4445
Cámara 1 tumba Mogogha-es-Srira (Tánger)	3,7058	7,7438	2,1618	1,7368	2,4077	0,4551	94					88	88	4,785	11,2666	7,364	19,5373
Cámara 2 o antecámara tumba Mogogha-es-Srira (Tánger)	1,2221	4,4611	0,9193	1,269	0,5995	0,4551	87					95	91	2,023	6,8616	7,364	19,5373



UNIVERSIDAD
DE GRANADA

ANÁLISIS DEL RITUAL FUNERARIO PÚNICO A TRAVÉS DE LOS HIPOGEOS

ÍNDICE DE FIGURAS

ÍNDICE DE FIGURAS

- Fig. 1.** Mapa de Fenicia (Fantar, 1999: 31).
- Fig. 2.** Expansión fenicia y púnica por el Mediterráneo Occidental (Fantar, 1999: 75).
- Fig. 3.** Identidades de diferente signo (Ruiz Zapatero, 2004: 23).
- Fig. 4.** Enterramiento B2016 de Sulky (Botto, 2017: 169).
- Fig. 5.** Cráneo fenicio de un sarcófago en Byblos (Djebail) (Kappers, 1931: 109).
- Fig. 6.** Cráneos fenicios de sarcófagos en Sidón (Kappers, 1931: 108).
- Fig. 7.** Cráneos fenicios Erom sarcófagos en Sidón (Kappers, 1931: 109).
- Fig. 8.** Representación egipcia de barca funeraria Pintura de la tumba de Pashedu (TT3), Tebas. Período Ramésida (Benito Goerlich, 2009: 44).
- Fig. 9.** Amuleto en forma de obelisco procedente de la necrópolis gaditana de Punta de la Vaca (López de la Orden y García Alfonso (eds.), 2010: 327).
- Fig. 10.** Imagen de Istar alada. (Wikipedia <http://es.wikipedia.org/wiki/Ishtar>. Consultado: 08.07.19).
- Fig. 11.** Pinturas de Jbel Mlezza en Túnez (López Pardo, 2006: 129).
- Fig. 12.** Restos óseos de cánido en el interior de un pozo (Niveau de Villedary, 2008).
- Fig. 13.** Escena banquete de Tell el-Farah (Yasur-Landau, 2005: 173).
- Fig. 14.** Escena de banquete del sarcófago de Ahiram (Fuente: <http://manuhistori.blogspot.com.es/2014/04/sarcofago-egipcio-ahiram-i-de-biblos-se.html> Consultado el 15.03.2018).
- Fig. 15.** Decoración del hipogeo dell'ureo en Cerdeña (Redibujado a partir de Canepa (1983: 134) y a la derecha, casa de la esfinge (Kerkouane): molde de terracota encontrado en la habitación 7 (Mourel, 1969: 182).
- Fig. 16.** Máscara de Tharros y Sulcis (Del Vais y Fariselli, 2012).
- Fig. 17.** Dedicada a Baal y con representaciones de Tanit, procede del Tofet de Cartago. (Fuente: Museo Británico, Londres. Consultado: 07/07/2019).
- Fig. 18.** Mango de espejo donde aparece una diosa apretándose los senos de la necrópolis de Douïmès (Bisi, 1965: pls. I-II).
- Fig. 19.** Isla Plana, Terracota del siglo V a. C. Museo Arqueológico de Eivissa y Formentera. (Orsingher, 2020: 153).
- Fig. 20.** Estelas del tophet de Mozia. Las estelas nº 799, 802 y 832 presentan la tradicional iconografía de Astarté-Tánit de estilo egipciano (Moscati y Uberti, 1981).
- Fig. 21.** Terracota de Puig des Molins amantando a un niño con un vaso biberón. (Fuente: MAEF 2527).
- Fig. 22.** Vaso biberón de Tharros (Guirguis, 2017: 344).

- Fig. 23.** Navajas de afeitar donde se representa el acto de amamantar (Delattre, 1900: 501).
- Fig. 24.** Figurilla femenina desnuda de pasta vítrea procedente del hipogeo nº14 de la necrópolis de Puig des Molins (Fernández, 1992).
- Fig. 25.** Ajuar de la Inhumación infantil del pozo del Hipogeo 7 de Puig des Molins: prótomo femenino, huevo de avestruz, amuleto del dios Thoth, escarabeo y 36 cuentas de collar de pasta vítrea (Rivera-Hernández, 2020: 1928).
- Fig. 26.** Juicio de Osiris. Papiro de Hunefer (Hoja 3). Londres, British Museum (Arroyo de la Fuente, 2017: 99).
- Fig. 27.** Amuleto en forma de corazón humano de Puig des Molins (Fernández y Padró, 1986: 62).
- Fig. 28.** Amuleto de pie con sandalia procedente de la necrópolis de Villaricos (Moscati, 1988, fig. 4).
- Fig. 29.** Estela procedente de Cartago (Parrot *et alii*, 1975: 166).
- Fig. 30.** Vaso cerámico ibérico donde se aprecia una divinidad femenina con una mano levantada y decoración de rosetas (Belén y Escacena, 2002: 165).
- Fig. 31.** Estela del siglo IV a.C. procedente de un tofet donde puede apreciarse un personaje masculino junto al signo de Tanit (Parrot *et alii*, 1970: 168).
- Fig. 32.** Terracota femenina de Cádiz en gesto de salutación (Cruz Ceballos, 2011: 201).
- Fig. 33.** Amuleto con las manos cerradas procedente de la necrópolis de calle Beata expuesta en el Museo de Málaga (Fuente: elaboración propia).
- Fig. 34.** Representación del dios Bes (Martín Ruiz, 2016: 112).
- Fig. 35.** Placa procedente de Cartago (Martín Ruiz, 2016: 108).
- Fig. 36.** Terracota de un devoto que sufre (Orsingher, 2017: 208).
- Fig. 37.** Fragmento de cráneo de Villaricos con posible trepanación (Siret, 1985).
- Fig. 38.** Dentadura fenicia (Mehanna Zogheib, 2017).
- Fig. 39.** Doble urna procedente de Tiro Al-Bass donde se aprecian dos fragmentos de huesos largos pertenecen a un entierro más antiguo. (Aubert, 2010: 149).
- Fig. 40.** Tumba 81 de Caserma Tukory, Palermo (Spatafora, 2014).
- Fig. 41.** Restos incineración del cementerio de Achziv (Mazar, 2004).
- Fig. 42.** Secuencia que ejemplifica la deposición del cuerpo para proceder su incineración y el proceso posterior a la cremación (Bartoloni, 1989: 51-52).
- Fig. 43.** Tumba con urna de incineración de Cortijo de San Isidro (Fuente: Sánchez-Sánchez Moreno *et alii*, 2011).

- Fig. 44.** Tumba nº 166 de la necrópolis fenicia de Khaldé. (Saidah, 1966: pl. IV).
- Fig. 45.** Tumba 167 de la necrópolis fenicia de Khaldé (Saidah, 1966: pl. IV).
- Fig. 46.** Sarcófago con varios enterramientos procedente de la necrópolis de Palermo (Spatafora, 2014).
- Fig. 47.** Ejemplo de deposición de un cadáver en un nicho situado a nivel inferior de la cámara de un hipogeo de pozo (Gauckler, 1915).
- Fig. 48.** Detalle de las manos en una sepultura (T. 28) de la necrópolis púnica de Villamar (Pompianu, 2017: 20).
- Fig. 49.** Inhumación de la sepultura A 136 de Byrsa de una mujer adulta en decúbito supino con la posición ligeramente lateral, un brazo extendido y el otro doblado a la altura del codo con la mano apoyada en la cadera. Parece ser que se documentó una huella en la tierra de traza rectangular que los arqueólogos han identificado como un posible ataúd de madera (Lancel, 1968: 264).
- Fig. 50.** Ejemplo de inhumaciones del hipogeo nº 8 de Puig des Molins. Redibujado a partir de la plana de Jordi H. Fernández (1992). En este caso concreto puede apreciarse como tres cuerpos aparecen en decúbito supino con los brazos extendidos a ambos lados del cuerpo mientras que el individuo depositado en el sarcófago presenta un brazo extendido y el otro plegado sobre la pelvis.
- Fig. 51.** Sarcófago masculino de Cádiz y fotografía de la posición del cadáver en el interior en su hallazgo (Almagro-Gorbea *et alii*, 2010).
- Fig. 52.** Tumba 1 (della bambina) necrópolis de Palermo de finales del s. VI a.C. - V a.C. (Spatafora, 2005: 14).
- Fig. 53.** Posición fetal del esqueleto documentado para la necrópolis de Tánger (Ponsich, 1970: 161).
- Fig. 54.** Tumba 256 de la necrópolis de Monte Sirai con un individuo en posición lateral (Guirguis, 2010).
- Fig. 55.** Necrópolis de Kerkouane. Deposición de los muertos en banquetas. El esqueleto de la derecha está en posición de decúbito lateral flexionado (Lancel, 1999 :269).
- Fig. 56.** Cráneo procedente de la tumba A 136 de Byrsa. Presentando en el lado derecho del hueso frontal una depresión que puede ser el rastro de una herida mortal (Lancel, 1968: 257).
- Fig. 57.** Forntal perforado (Ponsich, 1970: 160).
- Fig. 58.** (a) Cráneo masculino y (b) trenzas de cabello femenino de la tumba XIV de Smirat. Las zonas negras en el cráneo masculino tenían pintura roja. (Lancel, 1999: 278).
- Fig. 59.** Momia del rey Tabnit (Dixon, 2013: 551).
- Fig. 60.** Momia del rey Tabnit (Dixon, 2013: 551).
- Fig. 61.** Esqueleto de Tabnit durante su excavación (Hamdy Bey y Reinach, 1892: 403, Fig. 97).
- Fig. 62.** Detalle de los órganos de Tabnit (Dixon, 2013: 552).

- Fig. 63.** Interior de la fosa del hipogeo nº10 de la necrópolis de Puig des Molins (Fernández y Mezquida, 2012: 92).
- Fig. 64.** Cuentas de collar alrededor del cuello del difunto en la tumba nº 43 de la necrópolis de Puig des Molins (Mezquida Orti, 2006: 739).
- Fig. 65.** Interior del hipogeo nº 1 de Trayamar (Schubart y Niemeyer, 1976: 291).
- Fig. 66.** Ejemplo de una de las tumbas halladas en este periodo (tumba nº 6) (Piga *et alii*, 2008: 146).
- Fig. 67.** Sarcófago de Ahiram (Moscati, 1988: 293).
- Fig. 68.** Hipogeo malagueño de Calle Mármoles/Armengual de la Mota con orificio para libaciones (Florido Esteban *et alii*, 2012: 127).
- Fig. 69.** Huesos quemados procedentes de una urna de Achziv (Mazar, 2010: 208).
- Fig. 70.** Esquema de los agentes implicados y participantes en los banquetes funerarios (Niveau de Villedary, 2020: 345).
- Fig. 71.** Estela funeraria y detalle de inscripción "[el dios] Baal es mi padre" (Kamlah y Sader, 2003).
- Fig. 72.** Estela funeraria de Bordj-Djedid en la que reza "el más completo, esclavo (o criado) de Hanno, hijo de 'Abd'esmoun." (Bénichou-Safar, 1982: 223).
- Fig. 73.** Personajes realizando rituales en las embarcaciones fenicias de la tumba de Kenamon (Tebas) (Wachsmann, 1998).
- Fig. 74.** Estela con iconografía del cordero y símbolos astrales vinculados a Tanit. (Guirguis, 2018).
- Fig. 75.** Mandíbula de cánido de la sepultura 10 (Guirguis y Unali, 2012).
- Fig. 76.** Figurilla femenina portando pan o pasteles procedente de Puente de Noy, siglo IV a. C. (Delgado-Ferrer 2011).
- Fig. 77.** Figurilla de Borj-Jedid que representa la elaboración de pan (Sghaïer, 2017: 218).
- Fig. 78.** Tumba con frutos (Salvi, 2001).
- Fig. 79.** Askos en forma de jabalí (Fuente: Museo Arqueológico Palermo).
- Fig. 80.** Fusión 3a y 4a vértebras cervicales (Macías López, 2007: 59).
- Fig. 81.** Imagen radiológica que muestra el aplastamiento de la 3a vértebra cervical (Macías López, 2007: 59).
- Fig. 82.** Restos procedentes de La Fontenta donde puede observarse la fusión de varios arcos de vértebras dorsales (Miguel Ibáñez y González Prats, 2005: 525).
- Fig. 83.** Espondilosis en vértebra de Tiro (Trellisó, 2004).
- Fig. 84.** Columna lumbar con un proceso de osificación y botón artrósico (Macías López, 2007: 62).
- Fig. 85.** Lesión en la cara interna del cráneo (Macías López, 2007: 68).
- Fig. 86.** Posición del individuo enterrado con un osteosarcoma costal (Macías López, 2007: 34).

- Fig. 87.** Detalle de osteosarcoma costal (Macías López, 2007: 69).
- Fig. 88.** TAC que muestra que el conducto auditivo externo no llega a comunicarse con el oído medio (Macías López *et alii*, 1997: 5).
- Fig. 89.** Cadáver con fractura en el fémur izquierdo procedente del Teatro Cómico de Cádiz (Calero Fresneda *et alii*, 2012: 3).
- Fig. 90.** Radiografía donde se muestra la angulación del húmero del individuo de Cádiz en un episodio de su juventud (Macías López, 2007: 64).
- Fig. 91.** Visión frontal del cráneo del individuo 1 de la tumba K4 de la necrópolis de Pani Loriga (Botto *et alii*, 2021: 28).
- Fig. 92.** Caries en la cara vesicular de una mandíbula procedente de Cádiz (Macías López, 2007: 81).
- Fig. 93.** Mandíbula afectada con periodontitis dejando las raíces expuestas (Macías López, 2007: 94).
- Fig. 94.** Cóndilo mandibular izquierdo del Individuo 1 de la necrópolis de Pani Loriga (Botto *et alii*, 2021: 28).
- Fig. 95.** Caso de lesión traumática (Macías López, 2007: 99).
- Fig. 96.** Esta pieza fue encontrada en 1901 por George Ford, director de la Escuela Misionera Presbiteriana Americana en Sidón. Actualmente se expone en el Museo Arqueológico AUB (American University of Beirut) (Mehanna Zogheib, 2017).
- Fig. 97.** Desgaste individuo TA-95-EF-7 de Cádiz (Macías López, 2007: 95).
- Fig. 98.** Terracota devota del Museo de Cagliari (Fariselli, 2017: 316).
- Fig. 99.** Estela de Cartago donde puede verse un ¿sacerdote? Con un niño en brazo (Fuente: Museo del Bardo, Túnez.).
- Fig. 100.** Imágenes relacionadas con depósitos infantiles de la necrópoli de Monte Sirai (A: T. 321; B: T. 311; C: T. 315; D: TT 260, 261) (Guirguis, 2012).
- Fig. 101.** Detalle de la tumba (Guirguis, 2017).
- Fig. 102.** Esqueleto del feto de la tumba T316 (Piga *et alii*, 2015: 6).
- Fig. 103.** Posible reconstrucción de la posición del feto a partir de los restos (Piga *et alii*, 2015: 7).
- Fig. 104.** La T173 durante durante la excavación (Salvi *et alii*, 2016: 363).
- Fig. 105.** Reconstrucción del feto de la tumba T173 (Salvi *et alii*, 2016: 366).
- Fig. 106.** Tumba T242 (Salvi *et alii*, 2016: 363).
- Fig. 107.** Mandíbula del feto T242 (Salvi *et alii*, 2016: 366).
- Fig. 108.** Clavícula del feto T242 (Salvi *et alii*, 2016: 366).
- Fig. 109.** Foto del feto T242 (Salvi *et alii*, 2016: 366).

- Fig. 110.** Sepultura adolescente inhumado en fosa. Tumba 100 de Palermo (Spatafora, 2014).
- Fig. 111.** Sepultura en ánfora de Palermo. Tumba 86 (Spatafora, 2014).
- Fig. 112.** Concha procedente de la necrópolis de Palermo (Spatafora, 2014).
- Fig. 113.** Inhumación de un niño de dos años en L1526B de Achzic (Mazar, 2010: 33).
- Fig. 114.** Enterramiento de un bebé de medio año de edad de la tumba L1750D (Mazar, 2010: 33).
- Fig. 115.** L1750G (Mazar, 2010: 33).
- Fig. 116.** Tumba L2118 (Mazar, 2010: 33).
- Fig. 117.** Inhumación de un niño de unos 4-5 años de la tumba L04-157 (Mazar, 2010: 33).
- Fig. 118.** Niño inhumado de la tumba L04-158 (Mazar, 2010: 33).
- Fig. 119.** El entierro de inhumación adulto de L02-419, encontrado con su cabeza hacia el este y fragmentos de un vaso sobre el cráneo (Mazar, 2010: 33).
- Fig. 120.** Tumba Khaldé 3 (izquierda) y 4 (derecha) (Saidah, 1966: 60).
- Fig. 121.** Jarro tipo biberón documentado en la tumba B-2 de Puig des Molins en 1982 (Gómez Bellard, 1989: 218).
- Fig. 122.** Inhumación infantil en ánfora, cata C-2, campaña de 1982, Puig des Molins; ánfora in situ ya vaciada (Gómez Bellard, 1989: 236).
- Fig. 123.** Tumba nº 32. Detalle de la ubicación del jarrito biberón encima del ánfora (Gómez Bellard, 1989).
- Fig. 124.** Tumba con los restos de un niño en un ánfora púnica en Monte Sirai (Bartoloni, 1989: 49).
- Fig. 125.** Enterramiento infantil en ánfora en el sector noroeste (Mezquida y Bofill, 2020). (Fuente: M.A.E.F.).
- Fig. 126.** Área del *tophet* de Monte Sirai. Fotografía de 1964 (Bartoloni, 1989: 12).
- Fig. 127.** Urnas funerarias cinerarias del área del *tophet* de S' Ant Antioco (Tronchetti, 48).
- Fig. 128.** Representación de un sacrificio en una estela del *tophet* de Cartago (Hours-Miedan, 1951).
- Fig. 129.** Localización de la necrópolis de Nora (Guirguis; 2017: 297).
- Fig. 130.** La zona en gris representa la superficie teórica de la ciudad arcaica de Cartago, rodeada en la periferia por las necrópolis de Byrsa, Juno, Douimes y Dermech mientras que en Salambó vemos el *tophet*. (Lancel, 1999: 49).
- Fig. 131.** Cámaras de la necrópolis de Sahel (Sghaïer, 2019).
- Fig. 132.** Planimetría de la necrópolis de Jijel (Bouketta, 2019).
- Fig. 133.** Necrópolis de Guraya, Argelia (Mezzolani, 2011: 187).
- Fig. 134.** Península del Sinis, donde se ubica Tharros (Acquaro, 1996: 8).

- Fig. 135.** Planimetría de la necrópolis púnica de Palermo (Todaro, 1988).
- Fig. 136.** Palermo, cartografía general con indicación del acceso a la ciudad púnica (Spatafora, 2013).
- Fig. 137.** Vista necrópolis púnica de Tuvixeddu (Barreca, 1988: 213).
- Fig. 138.** Hipogeos conectados entre sí de Puig des Molins. Redibujado a partir de la planta de J.M. Mañá (1947).
- Fig. 139.** Localización de la necrópolis de Puig des Molins. (Fuente: M.A.E.F.).
- Fig. 140.** Planta de Tuvixeddu como ejemplo de superposición de tumbas (Salvi, 2012: 444- 445).
- Fig. 141.** Fotografía aérea de la necrópolis fenicia de Dalhia Kebira (Ponish, 1970: 80).
- Fig. 142.** Hipogeos nº 1, nº 2, nº 3, nº 4 y nº 5 de Villaricos, Almería (Pachón Vira y Manzano Agugliaro, e.p.).
- Fig. 143.** Vista de la necrópolis hipogea de Monte Luna (Barreca, 1988).
- Fig. 144.** Tumba de Trayamar (Collado Moreno, 2016: 151).
- Fig. 145.** Esquema de construcción de la tumba de Yada en Cartago (Gras y Duboeuf, 2002: 260).
- Fig. 146.** Techumbre triangular de descarga en el acceso de una tumba de Byrsa. (Lancel, 1999: 57).
- Fig. 147.** Sepultura nº 223 de la necrópolis de Villaricos redibujada a partir de la planta realizada por Luis Siret (Astruc, 1951).
- Fig. 148.** Detalles del interior y de la entrada al hipogeo nº 1 de Villaricos, Almería (Pachón Veira y Manzano Agugliaro, e.p.).
- Fig. 149.** Acceso a una cámara hipogea de Monte Sirai (Bartoloni, 1989: 51-52).
- Fig. 150.** Acceso de pozo vertical con entrantes en sus laterales para facilitar la bajada. Redibujado a partir de la planta presentada por Hélène Bénichou-Safar (1982: 45).
- Fig. 151.** Hipogeo nº6 de Puig des Molins (Mezquida y Fernández, 2008).
- Fig. 152.** Esquema de construcción de los hipogeos necrópolis Puig des Molins (430-350 a.C.). (Fuente: M.A.E.F.).
- Fig. 153.** Marcas del trabajo de las herramientas en el tallado del techo de un hipogeo de Monte Sirai. (Fuente: <https://www.salentoacolory.it/sardegna-le-tombe-di-monte-sirai/> Consultado: 9/02/21).
- Fig. 154.** Ejemplo de cámara hipogea individual. Redibujado de Barreca (1988: 202).
- Fig. 155.** Tumba 11 P de Sulcis como ejemplo de cámara doble con acceso compartido. Redibujado de Barreca (1988: 202).
- Fig. 156.** Tumba de Sghena de doble cámara contrapuestas con acceso compartido de pozo con escaleras. Redibujado a partir de la planta de Anziani (1912: 256).
- Fig. 157.** Ejemplo de cámaras múltiples. Redibujado a partir de la planta presentada por Hélène Bénichou-Safar (1982: 110-112).

- Fig. 158.** Tumba nº 6 de Monte Sirai. Redibujado a partir de la planta realizada por P. Bartoloni (1989: 77).
- Fig. 159.** Tumbas con tendencia trapezoidal. A la izquierda la tumba 1E de Puente de Noy y a la derecha la tumba nº 52 de Puig des Molins. Redibujado a partir de la planta de Molina Fajardo y Huertas Jiménez (1985: 40) y de Jordi h. Fernández (1992).
- Fig. 160.** Detalle de los pavimentos que cubrían los hipogeos de Puig des Molins (Fernández y Mezquida, 2012). (Fuente: M.A.E.F.).
- Fig. 161.** sección de la tumba 2 de Qallilija. La trinchera está excavada justo detrás de la entrada de la cámara. El material funerario fue depositado en la trinchera, mientras que los cuerpos enterrados fueron colocados en una plataforma elevada. (Said, 1994: 96).
- Fig. 162.** Moldura de acceso a una cámara sepulcral de Cartago (Benichou-Safar, 1982: 114).
- Fig. 163.** Tumba del Sid Tuvixeddu (Guirguis, 2017: 297).
- Fig. 164.** Pared pintada de un hipogeo púnico de Jbel Mlezza datado en IV-III sec. a.C. (Moscati, 1972: 449).
- Fig. 165.** Pintura parietal en ocre rojo del signo de Tanit. (Fantar, 2002).
- Fig. 166.** Tipología de techos (Fantar, 2002: 225).
- Fig. 167.** Decoración del hipogeo dell'Ureo en Cerdeña (Canepa, 1983: 134).
- Fig. 168.** Columna antropomorfa Tomba dell Ureo (Bernardini, 2010).
- Fig. 169.** Un monumento como este de Amrit, en el Líbano, sería lo que podría haber existido sobre el hipogeo nº1 de Trayamar. Redibujado a partir de la planta presentada por Ramos Sainz (1986: 217).
- Fig. 170.** Croquis túmulo de Trayamar (Schubart y Niemeyer, 1976: 402).
- Fig. 171.** Entrada a una sepultura de la necrópolis de Trayamar (Schubart y Niemeyer, 1976: 296).
- Fig. 172.** Gorgoneion de la Tomba dell' Ureo. (Fuente: elaboración propia).
- Fig. 173.** Medallones Gorgoneion. A la izquierda medallón de oro griego del siglo V a.C. (Fuente: Metropolitan Museum of Art Label). A la derecha medallón de oro de Sidón del siglo V-IV a.C. (Parrot *et alii*, 1975: 108).
- Fig. 174.** Máscara de tipo grotesco de la necrópolis de Bu Mniyel. (Fuente: Museo del Bardo, Túnez).
- Fig. 175.** A la izquierda decoración de la máscara de Bu Mniyel (Fuente: Museo del Bardo Túnez). A la derecha decoración de un hipogeo de Jbel Mzella (Moscati, 1972: 449).
- Fig. 176.** Detalle de la puerta falsa de la tumba 7 de Sulcis (Bernardini, 2007: 156).
- Fig. 177.** Kerkouane. Elementos de pavimento en terracota, romboidales o hexagonales, con ranuras de encaje (Lancel, 1999: 266).
- Fig. 178.** Cartago, elementos decorativos de las casas púnicas (finales del siglo III-principios II a.C.) (Rakob, 1998).
- Fig. 179.** Tipos de técnicas multivariantes. (Fuente: elaboración propia).

- Fig. 180.** Métodos descriptivos o exploratorios. (Fuente: elaboración propia).
- Fig. 181.** Mapa de localización de las necrópolis que se han analizado (I). (Fuente: Elaboración propia).
- Fig. 182.** Mapa de localización de las necrópolis que se han analizado (II). (Fuente: Elaboración propia).
- Fig. 183.** Mapa de localización de las necrópolis que se han analizado (III). (Fuente: Elaboración propia).
- Fig. 184.** Mapa con la situación de los enclaves analizados en el Trabajo Fin de Master (Fuente: elaboración propia).
- Fig. 185.** Tumbas analizadas (Fuente: elaboración propia).
- Fig. 186.** Dendrograma elaborado a partir de todas las variables que hemos empleado en este estudio (Fuente: elaboración propia).
- Fig. 187.** Matriz de componentes. (Fuente: elaboración propia).
- Fig. 188.** Análisis factorial de las tumbas considerando todas las variables (Fuente: elaboración propia).
- Fig. 189.** Porcentaje de cada tipo según área y perímetro (Fuente: elaboración propia).
- Fig. 190.** Clasificación tipológica final considerando las 14 variables (Fuente: elaboración propia).
- Fig. 191.** Historial de conglomeración. (Fuente: elaboración propia).
- Fig. 192.** Matriz de componentes. (Fuente: elaboración propia).
- Fig. 193.** Gráfico de dispersión con la disposición de las tumbas. (Fuente: elaboración propia).
- Fig. 194.** Gráfico de dispersión con la disposición de las tumbas. (Fuente: elaboración propia).
- Fig. 195.** T3 de la necrópolis de Hkaima (Younés, 1985).
- Fig. 196.** Ejemplo de entrada a una tumba hipogeo de Areg el Ghazouani fechada en el siglo IV a.C. (Lancel, 1994).
- Fig. 197.** Dendrograma Túnez. (Fuente: elaboración propia).
- Fig. 198.** Tumba 3 de Ghizene. (Akkari Weriemmi, 1995: 69).
- Fig. 199.** Tumba 1 bicámara de Ghizene (Akkari Weriemmi, 1995: 67).
- Fig. 200.** Tumba 2 de Ghizene (Akkari Weriemmi, 1995: 73).
- Fig. 201.** Necrópolis de Areg el Ghazouani. (Fuente: <http://zaherkammoun.com/2017/02/21/kerkouane/>. Consultado: 19-02-22).
- Fig. 202.** Tipología tumbar Monte Luna (Costa, 1983).
- Fig. 203.** T25 de Tharros. (Acquaro *et alii*, 1996).
- Fig. 204.** Planimetría Sulci. (Bartoloni, 1986).
- Fig. 205.** Dendrograma necrópolis de Cerdeña. (Fuente: elaboración propia).

- Fig. 206.** Planimetría Monte Sirai (Bartoloni, 1989: 39).
- Fig. 207.** Tumba de Ghajn Dwieli. (Baldacchino, 1951).
- Fig. 208.** Localización de las necrópolis Tharros, Bithia, Monte Sirai y Pani Loriga. (Bison, 2015: 35).
- Fig. 209.** Planimetría Djidejell en Argelia. (Ponsich, 1967).
- Fig. 210.** Distribución de tumbas con dromos con escaleras y tumbas con acceso de pozo: Tumbas de pozo: 1- Olbia, 2- Tharros, 3- Nora, 4- Cagliari, 5- Beja, 6- Henchir Beni Nafa, 7- Bizerta, 8- Útica, 9- Cartago, 10- Susa, 11- Malta, 12- Lilibeo; 14- Monte Luna. Tumbas de dromos: 13- Tharros, 15- Monte Sirai, 16- Sulcis, 17- El Mraïsa, 18- El Haouaria, 19- Kerkouane, 20- El Mansourah, 21- Menzel Temime, 22- Ksar Es Sâad, 23- Mahdia (pozo con escalera anexa), 24- Thapsus, 25- Palermo, 26- Solunto. (Fuente: elaboración propia).
- Fig. 211.** Representación de un quemador de incienso en una estela del *tophet* de Cartago. (Hours-Meidan, 1951: pl. XXIX, b).
- Fig. 212.** Ejemplo de deposición de un unguentario debajo de la cabeza del difunto de una sepultura de inhumación de Cádiz (Corzo Sánchez, 1992: 289).
- Fig. 213.** Uno de los dos peces de Khaldé (Doumet-Serhal, 2008, 50).
- Fig. 214.** Brazaletes de iconografía egipcizante (Barreca, 1988).
- Fig. 215.** Escarabeo procedente de Cerdeña (Barreca, 1988).
- Fig. 216.** Cuchillas de afeitar de Cagliari en bronce del VI a.C. (Barreca, 1988: 231).
- Fig. 217.** Espejo de bronce del VI-V a.C. (Aounallah, 2018: 74).
- Fig. 218.** Concha con cosmético procedente de una tumba púnica de Cartago (Fantar, 1991: 27).
- Fig. 219.** Collar procedente de Olbia del siglo IV a.C. (Barreca, 1988: 238).
- Fig. 220.** *Nodus herculeus*, amuleto contra diversos males (Alfaro Giner, 2007: 46).
- Fig. 221.** Huevos pintados sobre fragmentos de cáscaras de huevo de las necrópolis de Cartago (Astruc, 1956: pl II).
- Fig. 222.** Campanita del hipogeo nº 49 de Puig des Molins (Fernández, 1992).
- Fig. 223.** Conjunto cerámico “básico” clasificado por S. Lancel para las tumbas de Cartago durante el siglo VII a.C. (Lancel, 1994).
- Fig. 224.** Material de una tumba de Cartago. (Arodaky *et alii*, 2007).
- Fig. 225.** *Kotylais* protocorintios subgeométricos de la tumba 19 de I a necrópolis del cerro de San Cristóbal, de Almuñécar. (Pellicer, 1963).
- Fig. 226.** *Kylix* ático. (Fuente: Museo Arqueológico F. Barreca).
- Fig. 227.** Copa del siglo III a.C. a modo de “imitación ática” procedente de Cagliari (Tronchetti, 2020).
- Fig. 228.** Tumba nº 30. Detalle de la deposición de la moneda en la tumba (Mezquida Orti, 2016).

- Fig. 229.** Puñal de la tumba 85 de Mozia. (Tusa, 2012).
- Fig. 230.** Objetos de bronce e hierro encontrados en el hipogeo nº 5 (Almagro Gorbea, 1984: 88).
- Fig. 231.** Resumen de los ajuares de los cinco hipogeos de Villaricos excavados por Almagro Gorbea (1984: 188).
- Fig. 232.** Tumba nº 43. Destalle de la localización del cazo de cocina (11/43) que formaba parte del ajuar funerario (Mezquida Orti, 2016).
- Fig. 233.** Interior de la tumba nº13 de Byrsa en el momento de su descubrimiento (Benichou-Safar, 1982: 149).
- Fig. 234.** Ánforas 558 y 559 de Trayamar en el momento de su descubrimiento. (Schubart y Niemeyer, 1976).
- Fig. 235.** Ánfora hallada en una tumba de la colina de Junon, Cartago. (Fantar, 1972).
- Fig. 236.** Ánfora de tipo ovoide (Fantar, 1972).
- Fig. 237.** Cuenco con fondo esférico y un solo asa. (Fantar, 1972).
- Fig. 238.** Tumba 23 de El Mansoura, Kélibia (Younès, 1995: fig. 25).
- Fig. 239.** Interior de una tumba en Djebel Mlezza tras la excavación. (Lancel, 1994).
- Fig. 240.** Planimetría con la ubicación de objetos en la tumba 614 de Tuvixeddu (Salvi, 2020).
- Fig. 241.** Esquema general de las disposiciones de los sarcófagos en las cámaras funerarias. (Spatafora, 2014).
- Fig. 242.** Losa de cubierta de la tumba 93 de Caserma Tukory, Palermo. (Spatafora, 2014).



UNIVERSIDAD
DE GRANADA

ANÁLISIS DEL RITUAL FUNERARIO PÚNICO A TRAVÉS DE LOS HIPOGEOS

ÍNDICE DE TABLAS

ÍNDICE DE TABLAS

Tab.1. Tabla tipológica (Fuente: elaboración propia).

Tab.2. Subtipos A (Fuente: elaboración propia).

Tab. 3. Subtipos A1 (Fuente: elaboración propia).

Tab. 4. Tabla con las distintas mediciones correspondientes a la tumba sn1 de Santa Mónica y a la tumba 29 de Monte Luna. (Fuente: elaboración propia).

Tab. 5. Tabla de comunalidades. (Fuente: Elaboración propia).

Tab. 6. Tabla varianza total explicada. (Fuente: Elaboración propia).

Tab. 7. Tabla Matriz de correlaciones (I). (Fuente: elaboración propia).

Tab. 8. Tabla Matriz de correlaciones (II). (Fuente: elaboración propia).

Tab. 9. Tabla Matriz de correlaciones (III). (Fuente: elaboración propia).

Tab. 10. Tabla de comunalidades. (Fuente: elaboración propia).

Tab. 11. Varianza total explicada. (Fuente: elaboración propia).

Tab. 12. Matriz de comunalidades. (Fuente: elaboración propia).

Tab. 13. Historial de conglomeración. El vecino más próximo. (Fuente: elaboración propia).

Tab. 14. Resumen colocación de algunos elementos de ajuar en torno al difunto. (Fuente: realización propia).



UNIVERSIDAD
DE GRANADA

ANÁLISIS DEL RITUAL FUNERARIO PÚNICO A TRAVÉS DE LOS HIPOGEOS

BIBLIOGRAFÍA

BIBLIOGRAFÍA

ABAD MIR, S. (2006): “Arqueología de la muerte. Algunos aspectos teóricos y metodológicos”, *Historiae*, 3, pp. 1-23.

ACQUARO, E. (1970): “Note sur una classe di amuleti punici”, *Oriens Antiquus*, 9, pp. 65-72.

ACQUARO, E. (1978): *Cartagine. Un impero sul Mediterraneo*, Newton Compton, Roma.

ACQUARO, E. (2000): “Los fenicios y púnicos en Cerdeña”, en M. Barthélemy y M^a.E. Aubet Semmler (coords.), *IV Congreso Internacional de Estudios Fenicios y Púnicos (Cádiz, 1995)*, Servicio de Publicaciones Universidad de Cádiz, pp. 71-81.

ACQUARO, E. (2017): “La quaglia di Eracle/Melqart: un’inusuale escatologia funeraria punica in raso di Cartagine?”, *Gerión. Revista de Historia Antigua*, 35 (1), pp. 11-17.

ACQUARO, E.; DEL VAIS, C. y FARISELLI, A. C. (2006): *Tharrhica: la necropoli meridionale di Tharros*, S.I., Agorà.

AKKARI WERIEMMI, J. (2004): “Le paysage funéraire libyco-punique de l’île de Djerba: les caveaux de Mellita”, *Reppal*, 13, pp. 5-33.

ALCALÁ-ZAMORA, L. (2003): *La necrópolis ibérica de Pozo Moro*, Real Academia de la Historia, Madrid.

ALCÁZAR GODOY, J. (1992): “Incineraciones romanas. Un ritual para la muerte”, *Revista de Arqueología*, 129, pp. 20- 29.

ALCÁZAR GODOY, J. y MANTERO, A. (1990): “Estudio preliminar de los restos óseos de la necrópolis de Cádiz”, *Anuario Arqueológico de Andalucía 1987*, Vol. III, pp. 114-116.

ALEKSHIN, V. A. (1983): “Burial Customs as an Archaeological Source”, *Current Anthropology*, 24, pp. 137-145.

ALEMÁN, I.; BOTELLA, M. C. y RUIZ, L. (1997): “Determinación del sexo en el esqueleto postcraneal. Estudio de una población mediterránea actual”, *Archivo Español de Morfología*, 2, pp. 69-79.

ALESSO, M. J. (2017): *Los filisteos: la emigración de un pueblo y su instalación en Canaán*, Tesis Doctoral, Universidad Carlos III de Madrid.

ALFARO GINER, C. (2007): “Los entalles mágicos sobre piedras semipreciosas en el mundo antiguo: su técnica de fabricación y su significado”, *Trabajos del Museo Arqueológico de Ibiza y Formentera*, 59, pp. 7-48.

ALMAGRO GORBEA, M. J. (1983): “Un depósito votivo de terracotas de Villaricos”, en M. Almagro Brasch (hom.), *Homenaje al prof. Martín Almagro Basch*, II, Madrid, pp. 291-307.

ALMAGRO GORBEA, M. J. (1978): “Los relieves mitológicos orientalizantes de Pozo Moro”, *Trabajos de Prehistoria*, 35, pp. 251-278.

ALMAGRO GORBEA, M. J. (1984): *La necrópolis de Baria (Almería). Campaña de 1975-1978*, Ministerio de Cultura. Dirección General de Bellas Artes y Archivos. Subdirección General de Arqueología y Etnografía, Madrid.

ALMAGRO-GORBEA, M. (1993): “Ritos y cultos funerarios en el mundo ibérico”, *Anales de Prehistoria y Arqueología*, 9-10, pp. 107-133.

ALMAGRO-GORBEA, M.; LÓPEZ ROSENDO, M^a. E.; MEDEROS MARTÍN, A. y TORRES ORTÍZ, M. (2010): “Los sarcófagos antropoides de la necrópolis de Cádiz”, *Mainake*, XXXII (I), pp. 357-394.

ALQUIER, J. y ALQUIER, P. (1930): “Tombes phéniciennes à Djidjelli (Algérie)”, *Revue archéologique*, 31, pp. 1-17.

ALVAR EZQUERRA, J. y GONZÁLEZ WAGNER, C. (1985): “Consideraciones históricas sobre la fundación de Cartago”, *Gerión*, 3, pp. 79-95.

ALVAR, J. (1989): *Los pueblos del mar y otros movimientos de pueblos a fines del II milenio*. Colección Historia del mundo antiguo, Akal, Madrid.

ÁLVAREZ MARTÍ-AGUILAR, M. (2012): “Los fenicios de la península Ibérica frente a Cartago y a Roma: cuestiones de identidad”, en J. Santos Yanguas y G. Cruz Andreotti (eds.), *Revisiones de Historia Antigua VII: Romanización, fronteras y etnias en la Roma Antigua. El caso hispano (Vitoria, 2010)*, Bizkaia, pp. 690-806.

ÁLVAREZ-PEDROSA NÚÑEZ, J. A. (2004): “Médico y maga en los textos hititas”, *Cuadernos de Filología Clásica. Estudios griegos e indoeuropeos*, 14, pp. 15-33.

ÁLVAREZ-PEDROSA NÚÑEZ, J. A. (2004): “Mundo simbólico y sugestión ritual: magia y curación en los textos hititas”, *Huelva arqueológica*, 19, pp. 89-112.

ÁLVAREZ-PEDROSA NÚÑEZ, J. A. (2008): “Muerte, tránsito del alma y juicio particular en el zoroastrismo en comparación con textos órficos”, en A. Bernabé Pajares y J. Casadesús i Bordoy (eds.), *Orfeo y la tradición órfica: un reencuentro*, Vol. II. pp. 991-1014.

AMADASI GUZZO, M. L. (1987): *Iscrizioni puniche della tripolitania (1927-1967)*, L'erma di Bretschneider, Roma.

AMADASI, M. G.; BARRECA, F.; BARTOLINI, P.; BRANCOLI, I.; CECCHINI, S. M.; GARBINI, G.; MOSCATI, S. y PESCE, G. (1965): *Monte Sirai II. Rapporto Preliminare della Missione Archeologica dell'Università di Roma e della Soprintendenza alle Antichità di Cagliari*, Centro di Studi Semitici, Istituto di Studi del Vicino Oriente, Roma.

ANDRÉS RUPÉREZ, M^a. T. (2003): *El concepto de la muerte y el ritual funerario en la prehistoria*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Navarra.

ANDRÉS RUPÉREZ, M^a. T. (2003): “El concepto de la muerte y el ritual funerario en Prehistoria”, *Cuadernos de Arqueología de la Universidad de Navarra*, 11, pp. 13-18.

ANDRÉS RUPÉREZ, M^a. T. (2010): “Identificando la identidad en la prehistoria, por la Prehistoria”, *Sadvie: Estudios de prehistoria y arqueología*, 10, pp. 13-44.

ANZIANI, D. (1912): “Nécropoles Puniqes du Sahel Tunisien (pl. VII-XII)”, *Mélanges d'archéologie et d'histoire*, 32, pp. 245-304.

ARANEGUI GASCÓ, C. (1996): “Los platos de peces y el más allá”, *Complutum Extra*, 6 (1), pp. 401-414.

ARCE, J. (2000): *Memoria de los antepasados. Puesta en escena y desarrollo del elogio fúnebre romano*, Electa, Madrid.

ARÉVALO GONZÁLEZ, A. (2009): “Interpretación y posibles usos de la moneda en la necrópolis de Gadir”, en E. Ferrer Albelda (ed.), *VI Coloquio Internacional del Centro de Estudios Fenicios y Púnicos. Los Púnicos de Iberia: proyectos, revisiones, síntesis (Sevilla, 2009)*, Sevilla, pp. 13-14.

ARÉVALO GONZALEZ, A. (ed.) (2016): *Monedas para el más allá. Uso y significado de la moneda en las necrópolis tardopúnicas y romanas de Ebusus, Gades y Malaca*, Publicaciones y divulgación científica Edit. UCA, Universidad de Málaga.

- ARJONA NÚÑEZ, M. C. (2009): “Las necrópolis fenicio-púnicas del sudeste peninsular: Villaricos”, *Revista de innovación y experiencias educativas*, 24, pp. 1-11.
- ARMENDÁRIZ MARTIJA, J. y DE MIGUEL IBÁÑEZ, M. P. (2006): “Los enterramientos infantiles del poblado de Las Eretas (Berbinzana). Estudio osteoarqueológico”, *Trabajos de Arqueología Navarra*, 19, pp. 5-43.
- ARODAKY, B. E. (2007): *La Méditerranée des Phéniciens: De Tyr à Carthage*, Somogy éditions d'art, Paris.
- ARRIBAS, A. y WILKINS, J. (1969): “La necrópolis fenicia del Cortijo de las Sombras (Frigiliana, Málaga)”, *Pyrenae*, 5, pp. 185-234.
- ASSMAN, J. (1995): *Egyptian Solar Religion in the New Kingdom. Re, Amun and the Crisis of Polytheism*, London/ New York.
- ASTRUC, M (1951): *La necrópolis de Villaricos*, Informes y Memorias Comisaría General de Excavaciones Arqueológicas, Madrid.
- ASTRUC, M. (1937): “Nouvelles fouilles à Djidjelli (Algérie)”, *Revue Africaine*, XXX, pp. 209-227.
- ASTRUC, M. (1956): “Traditions funéraires de Carthage”, *Cahiers de Byrsa*, VI, pp. 29-58.
- AUBET, M^a. E. (1994): *Tiro y las colonias fenicias de Occidente*, Crítica, Barcelona.
- AUBET, M^a. E. (2015): “La necrópolis fenicia de Al-Bass (Tiro). Informe preliminar de la campaña de excavaciones de 2008/2009”, *Cuadernos de Arqueología Mediterránea*, 22, pp. 1-63.
- AUBET, M^a. E. (2004): “La necrópolis de Tiro al-Bass (Líbano)”, *Bienes Culturales. Revista del Instituto del Patrimonio Histórico Español (IPHE)*, 3, pp. 87-96.
- AUBET, M^a. E.; NÚÑEZ CALVO, F. J. y TRESILLO CARREÑO, L. (2004): “La necrópolis fenicia de Tiro-Al Bass en el contexto funerario fenicio oriental”, *Huelva Arqueológica*, 20, Diputación Provincial de Huelva, pp. 41-62.
- AUDIN (1960): “Inhumation et incineration”, *Latomus*, XIX, pp. 518-532.
- AUDOLLENT, A. (1930): “Note sur une plaquette magique de Carthage”, *CRAI*, 30, pp. 303-309.

- BABELON, E. (1893): *Catalogue des monnaies grecques de la Bibliothèque Nationale: Les Perses achéménides*, C. Rollin et Feuarent, Paris.
- BARADEZ, J. (1968): "Les nécropoles de Tipasa: tombes du cimetière Occidental côtier", *Antiquités Africaines*, 2 (1), pp. 77-93.
- BARCELO, J. A. (1984): "Elementos para una teoría de la muerte y los ritos funerarios Ethnica", *Revista de Antropología*, 20, pp. 477-493.
- BARCELO, J. A. (1990): "La arqueología y el estudio de los ritos funerarios: métodos matemáticos de análisis", *Zephyrus*, 43, pp. 181-187.
- BARFIELD, T. (2000): *Diccionario de antropología*, Siglo XXI, México.
- BARRAS DE ARAGÓN, F. (1930): "Cráneo púnico de Ibiza", *SEAP - Actas y Memorias*, 9, pp. 51-52.
- BARRECA, F. y GARBINI, G. (1964): *Monte Sirai I: Rapporto preliminare della Missione archeologica dell'Università di Roma e della Soprintendenza alle Antichità di Cagliari*, Centro di Studi Semitici. Istituto di Studi del Vicino Oriente, Roma.
- BARROIS, A. G. (1953): *Manuel D'archéologie Biblique*, II, Editorial Picard, París.
- BARTOLONI, P. (1967): "La necropoli di S. Sperate", *Studi Semitici*, 25, Istituto di Studi del Vicino Oriente, pp. 127-143.
- BARTOLONI, P. (1976): *Phoenicia and the Phoenicians*, Khayat, Beirut.
- BARTOLONI, P. (1982): "La necropoli di Monte Sirai (campagna 1981)", *Rivisti di Studi Fenici*, 10 (2), Consiglio Nazionale delle Ricerche, pp. 291-294.
- BARTOLONI, P. (1983): "La necropoli di Monte Sirai (campagna 1982)", *Rivisti di Studi Fenici*, 11 (2), Consiglio Nazionale delle Ricerche, pp. 205-214.
- BARTOLONI, P. (1987): "La tomba 2 AR della necropoli di Sulcis", *Rivisti di Studi Fenici*, 15 (1), Consiglio Nazionale delle Ricerche, pp. 57-67.
- BARTOLONI, P. (2000): *La necropoli di Monte Sirai*, Istituto per la civiltà fenicia e púnica, Roma.
- BARTOLONI, P. (2003): *Fenici y cartagineses nel Sulcis*, Rotari Internacional, Carbonia.
- BARTOLONI, P. (2004): *Monte Sirai*, Carlo Delfino, Sassari.

BARTOLONI, M. (2005a): “Le indagini archeologiche nel Sulcis-Iglesiente”, *Rivista di studi fenici*, 33 (1-2), Consiglio Nazionale delle Ricerche, pp. 9-12.

BARTOLONI, M. (2005b): “Le necropoli della Sardegna fenicia”, en A. González Prats (coord.) y M. Pellicer Catalán (hom.), *El Mundo Funerario. III Seminario Internacional sobre temas fenicios (Guardamar del Segura, 2002)*, Alicante, pp. 117-130.

BARTOLONI, P. (2013): *Fenici e cartaginesi nel Sulcis-Iglesiente*, Carlo Delfino, Sassari.

BARTOLONI, P. y TRONCHETTI, C. (1981): *La necropoli di Nora*, Consiglio Nazionale delle Ricerche, Roma.

BARTOLONI, P.; MOSCA, S. y BONDI, S.F. (1997): *La penetrazione fenicia e punica in Sardegna, trent'anni dopo*, Accademia nazionale dei lincei, Roma.

BAXTER, J. E. (2008): The Archaeology of Childhood, *Annual Review of Anthropology*, 37, pp. 159-175.

BELÉN, A. (1994): “Aspectos religiosos de la colonización fenicio-púnica en la Península Ibérica. Las estelas de Villaricos (Almería)”, *SPAL. Revista de Prehistoria y Arqueología*, 3, pp. 257-279.

BELMONTE AVILÉS, J. A.; ESTEBAN LÓPEZ, C. y JIMÉNEZ GONZÁLEZ, J. J. (1998): “Arqueoastronomía en el África proconsular”, *Revista de Arqueología*, 203, pp. 46-53.

BELTRÁN-LLORIS, M. (1976-1978): “Enterramientos infantiles en el poblado ibérico de la Romana (La Puebla de Híjar, Teruel), *Ampurias*, 38-40, pp. 307-315.

BEN JERBANIA, I. y REDISSI, T. (2014): "Utique et la Méditerranée centrale. La fin du IXe s. et au VIIIe s. av. J.-C. : les enseignements de la céramique grecque géométrique”, *Rivista di Studi Fenici*, 42 (2), pp. 177-204.

BEN TAHAR, S. (2010): “Le site de Soûq el Guébli à l’époque punique: nouvelles recherches, nouvelles données”, en *Histoire et Patrimoine du littoral tunisien, actes du I^{er} séminaire, Nabeul, 28-29 novembre 2008*, Tunis, pp. 65-102.

BEN TAHAR, S. (2014): “Le site punique de Ghizène (Jerba). Premiers résultats des fouilles 2008-2009”, *MDAI(R)*, 120, pp. 59-97.

BEN TAHAR, S. (2016-2017): “Ghizène (Jerba) and Mediterranean trade from the 6th to the 2nd century BCE”, *Carthage Studies*, 10, pp. 9-87.

BEN TAHAR, S. (2018): “Henchir Bourgou (Jerba) à la lumière des nouvelles recherches archéologiques”, *MDAI(R)*, 124, pp. 311-351.

BEN TAHAR, S. (2019): “Le site antique de Guellala (Jerba). De la prospection à l'étude archéologique”, *AntAfr*, 55, pp. 71-95.

BEN YOUNES, H. (1985): “Contribution a l'eschatologie phénico-punique: La fleur de lotus”, *Reppal*, 1, pp. 63-75.

BEN YOUNÈS, H. (1995): “La Tunisie”, en V. Krings (ed.), *La civilisation phénicienne punique. Manuel de Recherche*, BRILL Deutschland (serie Handbuch der Orientalistik, 20), Leiden-Nueva York, pp. 796-827.

BEN-SHLOMO, D. (2008a): "Zoomorphic Vessels from Tel Mique-Ekron and the Different Style of Philistine Pottery", *Israel Exploration Journal*, 58 (1), pp. 24-47.

BEN-SHLOMO, D. (2008b): “The Cemetery of Azor and Early Iron Age Burial Practices”, *Levant*, 40, pp. 29-54.

BÉNICHOU-SAFAR, H. (1975-1976): “Les bains de resine dans les tombes puniques de Carthage”, *Khartago*, 18, pp. 133-138.

BENICCHOU-SAFAR, H. (1981): “A propos des ossements humains du tophet de Carthage”, *Revista di studi fenici*, 9 (1), pp. 5-9.

BÉNICHOU-SAFAR, H. (1982): *Les tombes puniques de Carthage: topographie, structures, inscriptions et rites funéraires*, Centre Nationale de la Recherche Scientifique, Paris.

BENICCHOU-SAFAR, H. (2005): “Un au-delà pour les enfants carthaginois incinérés?”, *Ktema*, 30, pp.123-136.

BERNALDO DE QUIRÓS, F. (1995): “El nacimiento de la muerte”, en R. Fábregas, F. Pérez y C. Fernández (eds.), *Arqueoloxía da Morte na Península Ibérica desde as Orixes ata o Medioevo*, Excmo. Concello de Xinzo de Limia, Xinzo de Limia, pp. 33-59.

BERNARDINI, P. (2005): “I roghi del passaggio, le camere del silenzio: aspetti e ideologici del mondi funerario fenicio e púnico di Sardegna”, en A. González Prats (coord.) y M. Pellicer Catalán (hom.), *El Mundo Funerario. III Seminario Internacional sobre temas fenicios (Guardamar del Segura, 2002)*, Alicante, pp. 131-170.

BERNARDINI, P. (2005): “Recenti scoperte nella necropoli punica di Sulcis”, *Rivista di studi fenici*, 33 (1-2), Consiglio Nazionale delle Ricerche, pp. 61-80.

BERNARDINI, P. (2008): “La morte consacrata. Spazi, rituali e ideologia nella necropoli e nel tofet di Sulky fenicia e punica”, en X. Dupré Raventós, S. Ribichini y S. Verger, (eds.), *Saturnia tellus: definizioni dello spazio consacrato in ambiente etrusco, italico, fenicio-punico, iberico e celtico: atti del Convegno internazionale svoltosi a Roma dal 10 al 12 novembre 2004*, pp. 639-658.

BIENKOWSKI, P. A. (1982): “Some Remarks on the Practice of Cremation in the Levant”, *Levant*, 14, pp. 80-89.

BIKAI, P. M. (1978): *The pottery of Tyre*, Aris & Phillips, Warminster.

BIKAI, P. M. (1983): *The Phoenician Pottery of Cyprus*, Leventis Foundation, Nicosia.

BINFORD, L. R. (1962): “Archaeology as Anthropology”, *American Antiquity*, 8, pp. 217-225.

BINFORD, L. R. (1971): “Mortuary practices: their study and their potential. Approaches to the social dimensions of mortuary practices”, *Society for American Archaeology Memoirs*, 25, pp. 6-29.

BISI, A. M. (1966): *Kypriaka. Contributi allo studio dolta componenle cipriota della civilita punica*, Roma.

BISI, A. M. (1971): “Lilibeo - nuove scoperte nella necropoli punica (1969-1970)”, *Notizie degli Scavi di Antichita 1971*, pp. 662-762.

BISON, L. (2015): "Persistenze, cambiamenti e identità etnico-culturali nelle necropoli della Sardegna della prima età punica", *Herakleion*, 8, pp. 5-59.

BLÁZQUEZ MARTÍNEZ, J. M^a. (1975): *Tartessos y los orígenes de la colonización en Occidente*, Universidad de Salamanca, Salamanca.

BLÁZQUEZ MARTÍNEZ, J. M^a. (2004): "Astarté entronizada entre esfinges de Puig des Molins, Ibiza", *Huelva Arqueológica*, 20, pp. 115-126.

BLÁZQUEZ MARTÍNEZ, J. M^a.; ALVAR, J. y WAGNER, C. (1999): *Fenicios y cartagineses en el Mediterráneo*, Ediciones Cátedra, Madrid.

BLOCH-SMITH, E. (1992): *Judahite Burial Practices and Beliefs about the Dead*, Sheffield Academic Press, Sheffield.

BOAS, F. (1896): "Las limitaciones del método comparativo de la antropología" en P. Bohannon, y M. Glazer (eds.), *Lecturas de antropología: una introducción a la comparación en antrpología*, pp. 85-92.

BOAS, F. (1964): "Raza, lengua y cultura", en F. Boas (aut.), *Cuestiones Fundamentales de Antropología Cultural*, Solar/Hachette, Buenos Aires, pp. 153-165.

BODEL, J. y OLYAN, S. (eds.) (2008): *Household and Family Religion in Antiquity: Contextual and Comparative Perspectives*, Blackwell, Oxford.

BOGIN, B. (1997): "Evolutionary hypothese for human childhood", *American Journal of Physical Anthropology*, 104, pp. 63-89.

BONANNO, A. (1977): "Distribution of villas and some of the Maltese economy in the Roman Period", *Journal of the Faculty of Arts*, 6 (4), pp. 73-81.

BONANNO, A. (1990): "Malta's role in the Phoenician, Greek and Etruscan trade in the Western Mediterranean", *Melita Historica: A Journal of Maltese History*, 10 (3), pp. 209-224.

BONANNO, A. (2005): *Malta: Phoenician, Punic and Roman*, Midsea Books, Santa Venera.

BONNET, C. (1996): *Astarté. Dossier documentaire et perspectives historiques*, Consiglio Nazionale delle Ricerche, Roma.

- BONNET, C. y XELLA, P. (1995): *Guida illustrata dei grandi personaggi della Bibbia*, Gremese, Roma.
- BOQUET-APPEL, J. P. y MASSET, O. (1982): “Farewell to paleodemography”, *Journal of Human Evolution*, 11, pp. 321-333.
- BOTELLA, L. J. y CLAVERO, N. J. (1993): *Conducta del Médico ante un Embarazo Normal. Tratado de Ginecología*, Ediciones Díaz de Santos, Madrid.
- BOTELLA, M. C.; ALEMÁN, I. y JIMÉNEZ, S. A. (2000): *Los huesos humanos. Manipulación y alteraciones*, Bellaterra, Barcelona.
- BOTTO, M. (2000): “Nora e il suo territorio: resoconto preliminare dell’attività di ricognizione degli anni 1992-1995”, en M. Barthélemy y M^a. E. Aubet Semmler (coords.), *IV Congreso Internacional de estudios fenicios y púnicos (Cádiz, 1995)*, Cádiz, pp. 1269-1278.
- BOTTO, M. (2011): “Interscambi e interazioni culturali fra Sardegna e Penisola Iberica durante i secoli iniziali del I millennio”, *British Archaeological Reports. International Series*, 2245, pp. 33-67.
- BOTTO, M. (2015): *Los Fenicios en la Bahía de Cádiz: nuevas investigaciones*, Fabrizio Serra Editore, Pisa-Roma.
- BOTTO, M. y SALVADEI, L. (2005): “Indagini alla necropoli arcaica di Monte Sirai. Relazione preliminare sulla campagna di scavi del 2002”, *Rivista di studi fenici*, 33 (1-2), Consiglio Nazionale delle Ricerche, pp. 81-168.
- BOUET, A. (1993): “Quatre tombes d’une nécropole de l’Antiquité tardive à Olbia-de-Provence (Hyères-les-Palmiers, Var)”, *Bulletin archéologique de Provence*, 22, pp. 28-36.
- BOUKETTA, S. (2019): “The Punic necropolis of Jijel (Algeria): vestiges in disappearance”, *International Journal of Human Settlements*, 3, pp. 33-41.
- BOUROGIANNIS, G. (2012): “Introduction to the Phoenician Problematic”, en P. Adam-Veleni y E. Stefani (eds.), *Greeks and Phoenicians at the Mediterranean Crossroads*, pp. 37-41.
- BOYES, P. J. (2012): “The King of the Sidonians: Phoenician Ideologies and the Myth of the Kingdom of Tyre-Sidon”, *BASOR*, 365, pp. 33-44.

BRAUN, J. (2002): *Music in Ancient Israel/Palestine: Archaeological, Written, and Comparative Sources*, Grand Rapids, Michigan.

BROTHWELL, D. (1972): "Palaeodemography and earlier British populations", *World Archaeology*, 4, pp.75-87.

BROTHWELL, D. R. (1981): *Digging up Bones*, Cornell University Press, New York.

BROWN, S. (1991): *Late Carthaginian Child Sacrifice and Sacrificial Monuments in their Mediterranean Context*, Sheffield Academic Press, Sheffield.

BUCHET, L. y SÉGUY, I. (2008): "L'âge au décès des enfants: âge civil, âge biologique, âge social?", en F. Gusi I Jener, S. Muriel y C.R. Olaria (coords.), *Nasciturus, Infans, Puerulus vovis mater terra. La muerte en la infancia*, pp. 25-39.

BUDIN, S. L. (2011): *Images of Woman and Child from the Bronze Age. Reconsidering Fertility, Maternity, and Gender in the Ancient World*, Cambridge University Press, New York.

BUHAGIAR, M. (1983): "The Study of the Haltese Paleochristian catacombs", *Melita Historica*, 8, pp. 291-298.

BUHAGIAR, M. (1984): "The Salina Hypogea at St. Paul's Bay", *Melita Historica*, 10, pp.1-18.

BUHL, M. L. (1988): "Les sarcophages anthropoides phéniciens en dehors de la Phénicie", *Acta Archéologique*, 58, pp. 213-221.

BUIKSTRA, J. E. y BECK, L. A. (eds.) (2006): *Bioarchaeology: The contextual analysis of human remains*, Academic Press.

BUIKSTRA, J. E. y UBELAKER, D. H. (1994): *Standards for data collection from human skeletal remains*, Arkansas Archaeological Survey Research Series.

BUNNES, G. (1979): *L'expansion phénicienne en Méditerranée. Essai d'interprétation fondé sur une analyse des traditions littéraires*, Institut Historique Belge de Rome, Bruselas-Roma.

CACIA, G; MAGLI, F.; TAGI, V. M.; AMPELIO PORTA, D.; CUMMAUDO, M.; MÁRQUEZGRANT, N. y CATTANEO, C. (2016): "Histological determination of the human

origin from dry bone: a cautionary note for subadults”, *International Journal of Legal Medicine*, 130, pp. 299307.

CAGNAT, R. (1909): *Carthage, Timgad, Tébessa et les villes antiques de l'Afrique du Nord*, Hard Press Publishing, Paris.

CALERO FRESNEDA, M.; BUENO BECERRAM, A.; PAJUELO SÁEZ, J. M.; NAVARRO GARCÍA, M. A. y GENER BASALLOTE, J. M. (2012): “Estudio paleopatológico de un individuo fenicio mediante tomografía axial computerizada tridimensional”, *Paleopatología*, 10, pp. 1-7.

CAMPILLO, D. (1983): *La enfermedad en la prehistoria*, Salvat, Barcelona.

CAMPILLO, D. (1994): *Paleopatología. Los primeros vestigios de la enfermedad*, Fundación Uriach 1838, Colección histórica de Ciencias de la Salud nº 4.

CAMPILLO, D. y SUBIRÁ, E. (2004): *Antropología física para arqueólogos*, Ariel Prehistoria, Barcelona.

CAMPILLO, D.; VILASECA, A.; CASAMITJANA, E. y AYESTARÁN, N. (1998): “Esqueleto de una mujer fallecida por distocia, perteneciente al período tardorromano (Mas Rimbau, Tarragona)”, *Empúries*, 51, pp. 251-256.

CAMPS, G. (1961): *Berbérie Monuments et rites funéraires protohistoriques*, Arts et Métiers Graphiques, Paris.

CANEVA, S. G. y DELLI PIZZI, R. (2014): “Classical and Hellenistic statuettes of the so-called “Temple Boys”: A religious and social reappraisal”, en C. Terranova (ed.), *La presenza dei bambini nelle religioni del mediterraneo antico. La vita e la morte, i rituali e i culti tra archeologia, antropologia e storia delle religioni*, Aracne, Ariccia, pp. 495-521.

CANNON, A. (1989): “The historical dimension in mortuary expressions of status and sentiment”, *Current Anthropology*, 30 (4), pp. 437-458.

CAPUTO, G. (1949): “Lepsis Magna: scoperta nella necropoli punica”, *Fasti*, 3, pp. 332.

CARO DOBÓN, L. y LÓPEZ MARTÍNEZ, B. (2001): “Estudio antropológico de las inhumaciones del Poblado de la Edad del Hierro “La Corona/El Pesadero (Manganeses de la Polvorosa, Zamora)”, *Anuario del Instituto de Estudios Zamoranos Florián de Ocampo*, 18, pp. 13-23.

CARRASCO, T y MALGOSA, A. (1990): “Paleopatología oral y dieta. Interpretación de la patología dental de 112 individuos procedentes de una necrópolis talayótica mallorquina (siglo VI al II a.C.)”, *Dynamis*, 10, pp. 17-37.

CELESTINO PÉREZ, S. (coord.) y RODRÍGUEZ GONZÁLEZ, E. (coord.) (2020): *Un viaje entre el Oriente y Occidente del Mediterráneo*, IX Congreso Internacional de Estudios Fenicios y Púnicos, 22-26 de octubre de 2018 Mérida, Instituto de Arqueología de Mérida, Mérida.

CIASCA, A. (1982): “Insediamenti e cultura dei Fenici a Malta”, en H. G. Niemeyer (ed.), *Phönizier im Westen*, pp. 133-154.

CINTAS, P. y GOBERT, E. G. (1939): “Les tombes puniques du Jebel Mlezza”, *Revue Tunisienne*, 36, pp. 135-198.

CINTAS, P. (1946): *Amulettes puniques*, Publications de l’Institut des Hautes Études de Tunis, Túnez.

CLARK, J. G. D. (1985): *La identidad del hombre*, Paidós, Barcelona.

CLAWSON, D. (1934): “Phoenician Dental Art”, *Berytus*, 1, pp. 23-31.

COLLADO MORENO, Y. (2014): *Estudio morfométrico de los hipogeos púnicos. El mundo funerario fenicio-púnico*, Trabajo Fin de Master, Universidad de Granada.

COLLADO MORENO, Y. (2016): “El estudio de la muerte. Reflexiones sobre simbología y ritualidad. El ejemplo de los hipogeos púnicos en el Mediterráneo Occidental”, en L. AvialChicharro y R, Arranz Santos (ed.), *I Jornadas de Jóvenes Investigadores en Arqueología*, Libro 1, pp. 143-164.

COLLADO MORENO, Y. (2016): “Animales y muerte. Una mirada a las representaciones animales y motivos zoomorfos vinculados a espacios funerarios fenicio-púnicos”, en L. AvialChicharro y R, Arranz Santos (ed.), *I Jornadas de Jóvenes Investigadores en Arqueología*, Libro 2, pp. 38-58.

COLLADO MORENO, Y. (2018): “De la mano de Tanit a la mano de Fátima. Un análisis de la iconografía de la mano y su atribución apotropáica en el Mediterráneo a partir de espacios rituales fenicio-púnicos”, en M. Marcos Aldón (ed.), *Oriente Póximo Antiguo y Mediterráneo*, UcoPress, pp. 89-106.

COLLINS, D. (2008): *Magic in the Ancient Greek World*, Blackwell, Oxford.

CORDOBA DE LA CRUZ, J. L. (2017): *Breve historia de los fenicios*, Nowtilus, Madrid.

CORZO SÁNCHEZ, R. (1991): *Arte fenicio y púnico*, Historia 16, Cuadernos de Arte Español 9, Madrid.

CORZO SÁNCHEZ, R. (1992): “Topografía y ritual en la necrópolis gaditana”, *Spal. Revista de Prehistoria y Arqueología*, 1, pp. 263-292.

COSTA, A. M. (1983): “La necropoli punica di Monte Luna. Tipologia tombale”, *Rivista di Studi Fenici*, 11, pp. 21-38.

COSTA, B. y FERNÁNDEZ, J. H. (eds.) (2003): “El rostro de la muerte: representaciones de gorgoneia en la necrópolis del Puig del Molins (Eivissa)”, *Miscelánea de Arqueología Ebusitana (II). El Puig des Molins (Eivissa): un siglo de investigaciones*, Museo Arqueológico de Ibiza y Formentera, Ibiza, pp. 197-230.

COSTA, B.; FERNÁNDEZ, J. y MEZQUIDA, A. (2004): “Ahorros para la otra vida. Una sepultura púnica conteniendo una hucha en la necrópolis del Puig des Molins (Eivissa) y su contexto histórico”, en G. Matilla Séiquer, A. Egea Vivancos y A. González Blanco (coords.), *II Congreso Internacional del Mundo Púnico (Cartagena, 2000)*, Murcia, pp. 207-242.

COURTOIS, J. C. (1971): “Le Sanctuaire du Dieu au Lingot d’Enkomi-Alasia”, en C.F.A. Schaeffer et alii, *Alasia I. Première Série publié à l’occasion de la XX campagne de Fouilles à Enkomi-Alasia (1969)*, Collège de France, Paris, pp. 151-362.

COUTO-FERREIRA, M. (2007): “Conceptos de transmisión de la enfermedad en Mesopotamia: algunas reflexiones”, *Historie*, 4, pp. 1-23.

COUTO-FERREIRA, M. E. (2005): “Los espectros furiosos como causa de enfermedad en Mesopotamia”, *Historiae*, 2, pp. 27-53.

COUTO-FERREIRA, M. E. (2020): *Infierno: El más allá en la Mesopotamia Antigua*, Aurora Dorada, España.

CRUZ MARÍN CEBALLOS, M^a. (coord.) (2011): *Cultos y ritos de la Gadir fenicia*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Cádiz y Secretariado de Publicaciones de la Universidad de Sevilla, Cádiz-Sevilla.

CUENCA-ESTRELLA, M. y BARBA, R. (2004): *La medicina en el antiguo Egipto*, Alderabán, Madrid.

CULICAN, W. (1975): "Sidoniaiz bottles", *Levanf*, VII

CUMMAUDO, M.; CAPELLA, A.; BIRAGHI, M.; RAFFONE, C.; MÀRQUEZ-GRANT, N. y CATTANEO, C. (2018): "Histomorphological analysis of the variability of the human skeleton: forensic implications", *International journal of Legal Medicine*, 132, pp. 1493-1503.

CURVERS, H. y STUART, B. (1998-1999): "The BCD Archaeology Project, 1996-1999), *BAAL*, 3, pp. 13-30.

CHAPA BRUNET, T. (1990): "La Arqueología de la Muerte. Planteamientos, problemas y resultados", en D. Vaquerizo Gil (coord.), *Arqueología de la Muerte. Metodología y perspectivas actuales*, Universidad de Córdoba, pp. 13-38.

CHAPA BRUNET, T. (2001-2002): "La infancia en el mundo ibérico a través de la necrópolis de El Cigarralero (Mula, Murcia)", *Anales de Prehistoria y Arqueología*, 17-18, pp. 159-170.

CHAPA BRUNET, T. (2006): "Arqueología de la Muerte: Aspectos metodológicos", *Anales de Arqueología Cordobesa*, 17 (1), pp. 25-46.

CHAPA BRUNET, T. (2008): "Presencia infantil y ritual funerario en el mundo ibérico", en F. Gusi, S. Muriel y C. Olaria (eds.), *Nasciturus, infans, puerulus vobis mater terra*, pp. 619-642.

CHAPMAN, R.; KINNES, I. y RANDSBORG, K. (eds.) (1981): *The archaeology of death*, Cambridge University Press, Londres.

CHÉRIF, Z. (1987): "Le bijoux carthinois d'après les figurines en terre cuite", *Revue du Centre d'Études de la Civilisation Phénicienne-punique et des Antiquités Libyques*, 3, pp. 117-150.

CHÉRIF, Z. (1997): *Terrescuites puniques de Tunisie*, Unione Accademia Nazionale Corpus delle Antichità Fenicie e Puniche, Roma.

CHÉRIF, Z. (2021): *Corpus des objets de toilette de la femme à l'époque punique d'après le matériel déposé au Musée de Carthage*, SAIC Editore, I Dossier de Le Monografie della SAIC, 1, Sassari.

CHIMENOS KUTNER, E., (2003): "Perspectivas odontostomatológica en Paleopatología", en A. Isidro, y A. Malgosa, *Paleopatología, la enfermedad no escrita*, Editorial Masson, pp. 151-162.

D' ABBADIE, V. J. (1972): *Les objets de toilette égyptiens au musée du Louvre Catalogue*, Éditions des musées nationaux, Paris.

D'ANDREA, B. y GIARDANO, S. (2011): "Il tofet: dove e perché. Alle origini dell'identità fenicia", *Vicino & Medio Oriente*, 15, Roma, pp. 133-157.

DANIEL, J. F. (1937): "Two Late Cypriot III Tombs from Kurion", *American Journal of Archaeology*, 41, pp. 72-88.

DAVIES, N. G. (1926): *The tomb of Huy, Viceroy of Nubia in the Reign of Tut'ankhamun*, Egypt Exploration Society, Londres.

DAYAGI-MENDELS, M. (2002): *The Akhziv Cemeteries. The Ben-Dor Excavations 1941- 1944*, Israel Antiquities Authority Reports, 15, Jerusalén.

DEDET, B.; DUDAY, H. y TILLIER, A. M. (1991): "Inhumations de foetus, nouveau-nés et nourrissons dans les habitats protohistoriques du Languedoc: l'exemple de Gailhan (Gard)", *Galia*, 48, pp. 59-108.

DEL OLMO LETE, G. (1996): *El continuum cultural cananeo. Pervivencias en el mundo feniciopúnico*, Editorial AUSA, Barcelona.

DEL OLMO LETE, G. (2004): "De los 1000 y más dioses al Dios único. Cuantificación de los panteones orientales: de Egipto a Cartago", en G. Matilla Séiquer (coord.), A. Egea Vivancos (coord.) y A. González Blanco (coord.), *II Congreso Internacional del Mundo Púnico (Cartagena, 2000)*, Murcia, pp. 19-32.

DELATTRE, A. L. (1890): *Les tombeaux puniques de Carthage*, Les Missions Catholiques, Lyon.

DELATTRE, A. L. (1896): *Nécropole punique de la Colline de Saint-Louis*, Les Missions Catholiques, Lyon.

DELGADO HERVÁS, A. y PICAZO GURINA, M. (2016): *Los trabajos de las mujeres en el mundo antiguo. Cuidado y mantenimiento de la vida*, Institut Català d'Arqueologia Clàssica, Tarragona.

DELGADO HERVÁS, A. (2008): “Alimentos, poder e identidad en las comunidades fenicias occidentales”, *Cuadernos de prehistoria y arqueología dela Universidad de Granada*, 18, pp. 163-188.

DELGADO HERVÁS, A. y FERRER, M. (2007): “Alimentos para los muertos: mujeres, rituales funerarios e identidades coloniales”, *Treballs d'Arqueologia*, 13, pp. 29-68.

DELGADO HERVÁS, A. y VALLEJO, T. (1995): “El infanticidio en la Antigüedad”, en W. H. Walder, J. A. Ensenyat y R. C. Kennard (eds.), *Actas del IIIrd Deya International Conference of Prehistory, Ritual, Rites an Religion in Prehistory*, BAR International Series 611, II, pp. 277-279.

DEMARTIS, G. M. (1986): *La necropoli di Anghelu Ruju*, C. Delfino.

DEVER, W. (2005): *Did God have a wife? Archaeology and Folk religion in Ancient Israel*, Eerdmans Publishing Co, Michigan.

DI STEFANO, C. A. (2009): *La necropoli punica di Palermo: dieci anni di scavi nell'area della Caserma Tukory*, Fabrizio Serra, Roma.

DIXON, M. H. (2013): *Phoenician Mortuary Practice in the Iron Age I – III (ca. 1200 – ca. 300 BCE) Levantine “Homeland”*, Tesis doctoral, University of Michigan.

DODSON, A. (1991): *Egyptian rock-cut tombs*, Shire Publications, Londres.

DOMMASNES, L. H. y WRIGGLESWORTH, M. (eds.) (2008): *Children, Identity and the Past*, Cambridge University Press, Cambridge.

DOUMET-SERHAL, C. (2008): “Networking Patterns of the Bronze and Iron Age Levant: The Lebanon and its Mediterranean Connections”, *Near Eastern Archaeology*, 73(2), pp. 204-205.

- DRAPPIER, L. (1911): “La nécropole punique d’Ard-el-Kheraïb (Fouilles de 1909)”, *Revue Tunisienne*, 18, pp. 138-146.
- DRICI, S. (2015): “Genesis and death rituals permanence in North Africa: from prehistory to the ancient world”, *Insaniya*, 19, n° 68, pp. 15-36.
- DUDAY, H. (1990): “L’étude anthropologique des sépultures à incinération”, *Les Nouvelles de l’Archéologie*, 40, pp. 27.
- DURKHEIM, E. (1912): *Les formes élémentaires de la vie religieuse: le système totémique en Australie*, Librairie Félix Alcan, Paris.
- DURKHEIM, E. (1964): *The Division of Labour in Society*, Free Press, New York.
- ELAYI, J. (2006): “An Updated Chronology of the Reigns of Phoenician Kings during the Persian Period (539–333 BCE)”, *Transeuphratène*, 32, pp. 11–43.
- EDREY, M. (2018): *The Phoenicians in the Eastern Mediterranean during the Iron Age I-III, ca.1200-332 BCE: Ethnicity and Identity in Light of the Material Culture*, Tesis Doctoral, Johannes Gutenberg Universität Mainz.
- ELIADE, M. (1952): *Images et symboles*, Gallimard, France.
- ELIADE, M. (1959): “Methodological Remarks on the Study of Religious Symbolism”, en M. Eliade y J. M. Kitagawa (eds.), *History of Religions: Essays in Methodology*, pp. 86-107.
- ESCANEA CARRASCO J. L. y VÁZQUEZ BOZA M. I. (2006): “Conchas de salvación”, *Spal*, 18, pp. 53-87.
- ETXEBERRIA, F. (1994): “Aspectos macroscópicos del hueso sometido al fuego. Revisión de las cremaciones descritas en el País Vasco desde la Arqueología”, *Munibe (AntropologíaArkeologia)*, 46, pp. 111-116.
- FÁBREGAS, R.; PÉREZ, F. y FERNÁNDEZ, C. (eds.) (1995): *Arqueología da morte*, Exmo. Concello de Xinzo de Limia, Pontevedra.
- FANTAR, M. H. (1970): *Eschatologie phénicienne et punique*, Collection notes et documents, Tunis.
- FANTAR, M. H. (1998): *Kerkouane, Cité punique au pays berbère de Tamezrat*, Tunis.
- FANTAR, M. H. (1999): *Los fenicios en el Mediterráneo*, Icaria editorial, Barcelona.

- FARRERAS, P. y ROZMAN, C. (1978): *Medicina Interna*, Tomo II, Editorial Marín, Barcelona.
- FAULKNER, R. O. (1962): *A Concise Dictionary of Middle Egyptian*, University of Oxford: Griffith Institute, Oxford.
- FAZEKAS, I. G. y KÓSA, F. (1978): *Forensic fetal osteology*, Akademiai Kiadó, Budapest.
- FERCHIOU, N. (1987): “Le paysage funéraire pré-romain dans deux régions céréalières des la Tunisie antique (Fahs-Bou Arada et Tebourba-Mateur): Les tombeaux monumentaux”, *Antiquités Africaines*, 23, pp. 13-70.
- FERJAOU, A. (1999): “Les femmes à Carthage à travers les documents épigraphiques”, *Reppal*, 11, pp. 77-86.
- FERNÁNDEZ CANIVEL, R.; SCHUBART, H. y NIEMEYER, H. G. (1967); “Las tumbas de cámara 2 y 3 de Trayamar en Algarrobo (Málaga)”, *Zephyrus. Revista de prehistoria y arqueología*, 18, Ediciones Universidad de Salamanca, pp. 63-78.
- FERNÁNDEZ GALA, J. V. (2001): “Deformidad de Madelung en un individuo femenino del siglo I hallado en Cádiz”, en M. Campo y F. Robles (eds.), *Actas del VI Congreso Nacional de Paleopatología*, Asociación Española de Paleopatología, Madrid, pp. 289- 294.
- FERNÁNDEZ GÓMEZ, J. H. (1981): “Un hipogeo intacto en la necrópolis del Puig des Molins. Eivissa”, *Trabajos del Museo Arqueológico de Ibiza*, 6, Eivissa.
- FERNÁNDEZ GÓMEZ, J. H. (1985): “Necrópolis del Puig des Molins (Ibiza): nuevas perspectivas”, *Aula Orientalis*, 3, pp. 149-175.
- FERNÁNDEZ GÓMEZ, J. H. (1988): "Un exponente de la reutilización de los hipogeos en el Puig des Molins: El hipogeo no 13 de la campaña de 1904", *Studi di Egiptologia e Antichità Puniche*, 3, pp.121-155.
- FERNÁNDEZ GÓMEZ, J. H. y MEZQUIDA, A. (2004): “Excavaciones en la necrópolis del Puig des Molins (2000-2003)”, *Fites*, 4, pp. 9-20.
- FERRER ALBELDA, E. (2012): “El sustrato púnico en las urbes meridionales: persistencias culturales e identidades cívicas”, en J. Santos Yanguas y G. Cruz Andreotti (eds.), *Revisiones de Historia Antigua VII: Romanización, fronteras y etnias en la Roma Antigua. El caso hispano (Vitoria, 2010)*, Bizkaia, pp. 665-690.

- FERRER, M. y LÓPEZ-BERTRÁN, M. (2021): “Desde el nacer hasta el morir: la leche materna en el mundo fenicio-púnico”, en C. Gómez-Bellard, G. Pérez-Jordà y A. Vendrell (eds.), *La Alimentación en el mundo púnico*, pp. 363-384.
- FERRON, J. (1968): “Le mythe solaire de la résurrection des âmes d’après la peinture funéraire de Kef el-Blida”, *Archéologia*, 20, pp. 52-55.
- FEUILLE, G. L. (1939): “Sépultures punis romaines de Gighis”, *Rtun*, 37, pp. 1-62.
- FINOCCHI, S. (2005): “Ricognizione nel territorio di Monte Sirai”, *Rivista di studi fenici*, 33, 12, Consiglio Nazionale delle Ricerche, pp. 225-260.
- FRANCISI, M. T. (2000): “Tharros: documenti grafici per la restituzione di edifici nell’area del tofet”, M. Barthélemy y M^o. E. Aubet Semmler (coords.), *IV Congreso Internacional de estudios fenicios y púnicos (Cádiz, 1995)*, Universidad de Cádiz, Cádiz, pp. 1309-1318.
- FRANKFURTER, D. (2006): “Fetus magic and sorcery fears in Roman Egypt”, *Greek, Roman and Byzantine Studies*, 46, pp. 37-62.
- FREY-KUPPER, S.; BECHTOLD, B.; MADELLA, M. y BRUGNONE, A. (1999): *La necropoli di Lilybaeum*, L’erma di Bretschneider, Roma.
- GALLET DE SANTERRE, H. y SLIM, L. (1983): *Recherches sur les nécropoles puniques de Kerkouane*, Institut National d’Archéologie et d’Art, dossier 1, Tunes.
- GARBATI, G. (2008): *Religione votiva: per un’interpretazione storico-religiosa delle terrecotte votive nella Sardegna punica e tardo-punica*, Fabrizio Serra Editore, Pisa.
- GARCÍA ALFONSO, E. (2002): *La primera historia de Málaga. La colonización fenicia arcaica*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Málaga, Málaga.
- GARCÍA ALFONSO, E. (2007): *En la orilla de Tartessos. Indígenas y fenicios en las tierras malagueñas siglos XI-VI a.C.*, Fundación Málaga, Málaga.
- GARCÍA ALFONSO, E. (ed.) (2012): *Diez años de arqueología fenicia en la provincia de Málaga (2001-2010)*, Junta de Andalucía. Consejería de Cultura y Deporte, Sevilla.
- GARRIDO-PENA, R. (2006): “Transegalitarian societies: an ethnoarchaeological model for the analysis of Copper Age Bell Beakers using groups in Central Iberia”, en P. Díaz-del-Río y L.

García Sanjuán (eds.), *Social Inequality in Iberian Late Prehistory*, British Archaeological Reports (International Series), pp. 81-96.

GASULL, P. (1992): “Problemática en torno a la interpretación de los ajuares funerarios fenicios”, *Revista d’Arqueologia de Ponent*, 2, pp. 7-20.

GASULL, P. (1993): “El sistema ritual fenicio: inhumación e incineración”, *Madridener Mitteilungen*, 34, pp. 71-82.

GAUCKLER, P. (1915): *Les Nécropoles puniques de Carthage*, Vol. 2, París.

GEJVALL, N. G. (1980): “Cremaciones”, en D. Brothwell y E. Higgs, *Ciencia en Arqueología*, Fondo de Cultura Económica, pp. 482-493.

GIBBON, G. (1984): *Anthropological Archaeology*, Columbia University Press, N. York.

GILBERT, R. y MIELKE, J. (eds.) (1985): *Analysis of prehistoric diets*, Academic Press, Orlando.

GIMENO, I. y GONZÁLEZ, R. (1986): “Una interpretación microespacial: necrópolis tumular”, *Arqueologia Espacial*, 9, pp. 387-401.

GNOLI, O. y VERNANT, J. P. (eds.) (1982): *La mort, les morts dans les sociétés anciennes*, Cambridge University Press, Cambridge-París.

GÓMEZ BELLARD F. (1985): “Estudio antropológico de algunas incineraciones púnicas del Puig des Molins. Ibiza”, *Saguntum*, 19, pp.141-151.

GÓMEZ BELLARD, C. (1984): *La necrópolis del Puig des Molins (Ibiza). Campaña de 1946*, Excavaciones Arqueológicas en España, Madrid.

GÓMEZ BELLARD, C. (1985): “Asentamientos rurales de la Ibiza púnica”, *Aula Orientalis*, III, pp. 177-199.

GÓMEZ BELLARD, C. (1994): “Archéologie de la mort chez les Phéniciens d’Occident: le cas d’Ibiza”, *Cahiers de Clio*, 117-118, pp. 29-42.

GÓMEZ BELLARD, C. y GÓMEZ BELLARD, F. (1989): “Enterramientos infantiles en la Ibiza fenicio-púnica”, *Cuadernos de Prehistoria y Arqueología Castellonenses*, 14, pp. 211- 238.

GÓMEZ BELLARD, C. y GÓMEZ BELLARD, F. (1990): “Inhumaciones infantiles en el ámbito mediterráneo español (siglos VII a. E. al II d. E.)”, *Cuadernos de Prehistoria y Arqueología Castellonenses*, 14, Diputació de Castelló, pp. 35-122.

GÓMEZ, C.; HACHUEL, E. y MARÍ, V. (1992): “Más allá del tofet: hacia una sistematización del estudio de las tumbas infantiles en las necrópolis fenicias”, *Saguntum*, 25, pp. 85-102.

GONZALEZ GARCÍA, A. C.; COSTA FERRER, L.; PEPPINO ZEDDA, M. y BELMONTE AVILÉS, J. A. (2007): “La orientación de los santuarios de Ibiza y los hipogeos púnicos del Mediterráneo occidental”, *Treballs del Museu Arqueologic d'Eivissa e Formentera*, 76, pp. 137-183.

GONZÁLEZ MARTÍN, A. y LALUEZA, C. (1995): “Estudi del poblament púnic de l'illa d'Eivissa per mitjà de l'anàlisi multivariada craneomètrica”, *Bolletí de la Societat d'Història Natural de les Balears*, 38, pp. 35-46.

GONZÁLEZ PRATS, A. (1998): “La Fonteta. El asentamiento fenicio de la desembocadura del río Segura (Guardamar, Alicante, España). Resultados de las excavaciones de 1996-97”, *Rivista di Studi Fenici*, 26 (2), pp. 191-228.

GONZÁLEZ WAGNER, C. (2005): “Colonización, aculturación, asimilación y mundo funerario”, en A. González Prats (coord.) y M. Pellicer Catalán (hom), *El Mundo Funerario. III Seminario Internacional sobre temas fenicios (Guardamar del Segura, 2002)*, Alicante, pp. 267-298.

GONZÁLEZ-CAMPOS BAEZA, Y. (2012): “El IAPH colabora con el museo de Málaga en la conservación y puesta en valor de un hipogeo púnico”, *Revista PH. Boletín del Instituto Andaluz del Patrimonio Histórico*, Junta De Andalucía. Instituto Andaluz del Patrimonio Histórico, pp. 4-11.

GONZÁLEZ-MARTÍN, A. y LALUEZA, C. (1992): “Estudio de los restos humanos procedentes de un hipogeo púnico en Sant Antoni de Portmany (Eivissa)”, *Bolletí de la Societat d'Història Natural de les Balears*, 35, Societat d'Història Natural de les Balears, pp. 73-86.

GONZÁLEZ, A. C.; COSTA, L.; ZEDDA, M. P. y BELMONTE, J. A. (2007): “The orientation of the Punic tombs of Ibiza and Sardinia. Light and Shadows in Cultural Astronomy”, en M. P. Zedda y J. A. Belmonte, (eds.), *Associazione Archeofila Sarda*, Isili, pp. 47-57.

GOSDEN, C. (2004): *Archaeology and colonialism: Cultural Contac from 5000 BC to the Present*, Cambridge University Press, Cambridge.

GOUDER, T. (1979): "Phoenician Malta", *Heritage*, 1, pp. 173-185.

GRAN-AYMERICH, J. (1991): *Malaga phénicienne et punique*, Editions Recherche sur les Civilisations, Paris.

GRAS, M. y DUBOEUF, P. (2002): "L'architecture de la tombe de Yada", en M. G. Amadasi, M., Liverani y P. Matthiae, *Da Pyrgi a Mozia, Studi sull'archeologia del Mediterraneo in Memoria di Antonia Ciasca*, Roma, pp. 253-267.

GRECO, C. (2000): "La necropoli púnica di Solunto", en M. Barthélemy y M^a E. Aubet Semmler (coords.), *IV Congreso Internacional de estudios fenicios y púnicos (Cádiz, 1995)*, Cádiz, pp. 1319-1336.

GRENIER, A. (1905): "Nouvelles tabellae defixionis de Sousse trouvées dans les fouilles de la nécropole: Musée du Bardo", *MEFRA*, pp. 55-62.

GRÉVIN, G. y BAILET, P. (2001): "Une étude pionnière en archéologie. Les rites de la crémation", *Archéologie*, 381, pp. 48-53.

GROENEWOUD, E. M. C. 2001: "Use of Water in Phoenician Sanctuaries", *Ancient Near Eastern Studies*, 38, pp. 139-159.

GSELL, S. (1913): *Histoire Ancienne de l'Afrique du Nord*, Vol. II, Hachete Livre, Paris.

GUERRERO AYUSO, V. M. y LÓPEZ PARDO, F. (2006): "Gallos en la cámara de la muerte. Aproximación a su significado en la necrópolis de la Edad de Hierro «Cometa dels Morts» (Escorca, Mallorca)", *Mayurqa*, 31, pp. 211-229.

GUIRGUIS, M. (2005): "Storia degli studi e degli scavi a Sulky e a Monte Sirai", *Rivista di studi fenici*, 33 (1-2), pp. 13-29.

GUIRGUIS, M. (2011): *Gli spazi della morte a Monte Sirai (Carbonia-Sardegna). Rituali e ideologie funerarie nella necropoli fenicia e púnica (scavi 2005-2010)*, Associazione Internazionale di Archeologia Classica, Roma.

GUIRGUIS, M. (ed.) (2017): *Corpora delle antichità della Sardegna. La Sardegna fenicia e púnica. Storia e materiali*, Poliedro, Regione Autonoma della Sardegna.

GUIRGUIS, M. y UNALI, A. (2014): *Summer School di Archeologia fenicio-punica: atti 2012*, Quaderni di Archeologia Sulcitana, 5, Carlo Delfino, Sassari.

GUIRGUIS, M.; MURGIA, C. y PLA ORQUÍN, R. (2017): “Archeoantropologia e bioarcheologia nella necropoli di Monte Sirai (Carbonia-Italia): risultati delle analisi su alcuni contesti della prima età punica (fine VI -inizi IV sec. a.C.)”, *Folia phoenicia. An international journal*, 1, pp. 282-299.

GUIRGUIS, M.; MUSCUSO, S. y PLA ORQUÍN, R. (eds.) (2021): *Cartagine, il Mediterraneo centro-occidentale e la Sardegna. Società, economia e cultura materiale tra Fenici e autoctoni*, Studi in onore di Piero Bartoloni, SAIC Editore, Vol. I, Sassari.

GUIRGUIS, M.; POMPIANU, E. y UNALI, A. (2012): *Summer School di Archeologia feniciopunica: atti 2011*, Quaderni di Archeologia Sulcitana, 1, Carlo Delfino, Sassari.

HALBWACHS, M. (2004): *La memoria colectiva*, Prensas Universitarias de Zaragoza, Zaragoza.

HARDEN, D. (1962): *The Phoenicians*, Frederick A. Praeger, Nueva York.

HARRISON, D. (1988) *The Sociology of Modernization and Development*, Unwin Hyman, London.

HAUSER, G. y DE STEFANO, G. F. (1989): *Epigenetic Variants of the Human Skull*, Schweizerbart, Stuttgart.

HAWKES, C. (1954): “Archeological Theory and Method: Some Suggestions from the Old World”, *American Anthropologist*, 56, pp. 155-168.

HAYKAL, M. R. (1996): *Los sarcófagos antropoides*, Ed. Sociedad Cooperativa, Damasco.

HAYKAL, M. y ELAYI, J. (1996): *Nouvelles découvertes sur les usages funéraires des phéniciens d'Arwad*, Peeters Pub, Lovaina.

HERRERA GONZÁLEZ, M. D. (1977): “El cascarón de avestruz de la sepultura nº 100 de Villaricos”, *Cuadernos de Prehistoria y Arqueología de la Universidad Autónoma*, 4, pp. 49-67.

- HERTZ, R. (1990): *La muerte y la mano derecha*, Alianza Universidad, Madrid.
- HILLSON, S. (1996): *Dental Anthropology*, Cambridge University Press, Cambridge.
- HOLCK, P. (1986): *Cremated bones. A medicalanthropological study of an archaeological material on cremation burials*, Antropologiske skrifter, Anatomisk Institutt Universitetet i Oslo.
- HOODER, I. (1982): *Symbolic and Structural Archaeology*, Cambridge University Press, Cambridge.
- HOURS-MIEDAN, M. (1950) "Les représentations figurées sur les stèles de Carthage", *Cahiers de Byrsa*, 1, pp. 15-160.
- HUSS, W. (1993): *Los cartagineses*, Ariel, Madrid.
- IKURITE, G. I. (1973): "Notes on Mortality in Roman Africa", *Museum Africum*, 2, pp. 59-68.
- INGVARSSON-SUNDSTRÖM, A. (2003): *Children Lost and Found: A Bioarchaeological Study of Middle Helledic Children in Asine With a Comparion to Lerna*, Department of Archaeology and Ancient History, Uppsala University.
- ISCAN M. (1984): "Determination of Sex from the Tibia", *American Journal of Physical Anthropology*, 64, pp. 53-57.
- ISIDRO, A. y MALGOSA, A. (2003): *Paleopatología, la enfermedad no escrita*, Editorial Masson, Barcelona.
- JAMES, F. (1966): *The Iron Age at Beth Shan: A Study of Levels VI-IV*, University Museum, Philadelphia.
- JARRY, M. (1939): "Sur une blessure mortelle causée par une flèche de bronze á Ugarit", *Syria*, 20, pp. 293-295.
- JERBANIA, I. B. (2015): "Nouvelle fouille dans la nécropole punique de Beni Nafa, près de Bizerte", *Römische Mitteilungen*, 121, pp. 41-82.
- JIDEJIAN, N. (1971): *Byblos through the ages*, Dar el-Machreq Publishers, Beirut.
- JIMÉNEZ FLORES, A. M.^a (1996): *Ritual funerario y sociedad en las necrópolis fenicias de época arcaica de la Península Ibérica*, Editorial Gráfica Sol, Écija.

JIMÉNEZ FLORES, A. M^a. (2000): “Imagen y ritual. Las representaciones simposíacas en contextos funerarios púnicos”, en M. Barthélemy y M^a. E. Aubet Semmler (coords.), *IV Congreso Internacional de estudios fenicios y púnicos (Cádiz, 1995)*, Cádiz, pp. 1177-1184.

JIMÉNEZ FLORES, A. M^a. (2002): “El sacerdocio femenino en el mundo fenicio-púnico”, *SPAL*, 11, pp. 9-20.

JIMÉNEZ-BROBEIL, S. A.; AL-OUMAOUI, I.; NÁJERA, T. y MOLINA, F. (2008): “Salud y enfermedad en Motilla de Azuer: una población de la Edad del Bronce de La Mancha”, *Revista Española de Antropología Física*, 28, pp. 57-70.

JOFFE, A. H. (2002): “The Rise of Secondary States in the Iron Age Levant”, *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, 45, pp. 425-467.

KAMP, K. A. y YOFFEE, N. (1980): “Western Asia during the Early Second Millennium B.C.: Archaeological Assessments and Ethnoarchaeological Prospective”, *BASOR*, 237, pp. 85-104.

KHELIFI, L. (2008) : “La présence phénico-punique dans la région de Bizerte”, *Reppal*, 14, pp. 89-114.

KINNES, I. (1981): "Dialogues with death", en R. Chapman; I. Kinnes y K. Randsborg (eds.), *The Archaeology of Death*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 83-ss.

KLIMA, J. (1983): *Sociedad y cultura en la antigua Mesopotamia*, Akal, Madrid.

KOCH, M. (2004): *Tarsis e Hispania. Estudios históricos-geográficos y etimológicos sobre la colonización fenicia de la Península Ibérica*, Centro de Estudios Fenicios y Púnicos, Madrid.

KOLLUND, M. (1992-93): "Sea and Sardinia. Interactions in the Iron Age: Phoenicians, Greeks and the Indigenous Peoples of the Western Mediterranean", *Hamburger Beiträge zur Archäologie*, 19-20, pp. 201-214.

KRENZER, U. (2006): *Compendio de métodos antropológicos forenses para la reconstrucción del perfil osteo-biológico*, CAFCA Centro de Análisis Forenses y Ciencias Aplicadas, Guatemala.

KRIMI, H. (en prensa): “L’hipogée de Bou H’ssina: un témoignage des rites et pratiques funéraires à Sousse à l’époque romaine”, *bulletin archéologique*, pp. 55-63.

KRING, J. E. (1903): Infant burial, *The Classical Review*, 17, pp. 83-84.

KRISTIANSEN, K. (1984): “Ideology and Material culture an Archaeological Perspectives”, en M. Spriggs (ed.), *Marxist Perspectives in Archaeology*, pp. 72-100.

LANCEL, S. (1979): *Byrsa I*, Critica, Roma

LANCEL, S. (1994): *Cartago*, Crítica, Barcelona.

LANCEL, S.; MOREL, J. P. y THUILLER, P. (1982): *Byrsa II. Rapports préliminaire sur les fouilles 1977-1978: niveaux et vestiges punique*, Ecole Française de Rome.

LEMAIRE, A. (2004): “Inscription royale phénicienne sur bateau votif” en M. Heltzer y M. Malul (eds.), *Teshūrōt LaAvishur: Studies in the Bible and the Ancient Near East*, pp. 117-29.

LEVY-BRUHL, L. (1979) *How natives think*, Arno Press, New York.

LEWIS, M. E. (2007): *Bioarchaeology of children: perspectives from biological and forensic anthropology*, Cambridge University Press, Cambridge.

LÉZINE, A. (1968): *Carthage, Utique. Etudes d'architecture et d'urbanisme*, Centre National de la Recherche Scientifique, Paris.

LILLEHAMMER, G. (2010): “Archaeology of children”, en M. Sanchez Romero (ed.), *Infancia y cultura material en Arqueología*, *Complutum* ,21 (2), pp. 15-45.

LIPÍŃSKI, E. (1995): *Dieux et déesses de l'univers phénicien et punique*, Peeters Leuven, Lovaina.

LIVERSIDGE, H; DEAN, M. C. y MOLLESON, T. I. (1993): “Increasing human tooth length between birth and 5.4 years”, *American Journal of Physical Anthropology*, 90 (3), pp. 307-313.

LÓPEZ BERTRAN, M. (2007): *Ritualizando cuerpos y paisajes. Un análisis antropológico de los ritos fenicio-púnicos*, Tesis Doctoral, Universidad Pompeu Fabra.

LÓPEZ CASTRO, J. L. (1991): “El imperialismo cartaginés y las ciudades fenicias de la Península Ibérica entre los siglos VI-III a. C.”, *Studi di Egittologia e di Antichità Puniche*, 9, pp. 87-107.

LÓPEZ CASTRO, J. L.; FERJAOUI, A.; MEDEROS MARTÍN, A.; MARTÍNEZ HAHNMÜLLER V. y BEN JERBANIA, I. (2016): “La colonización fenicia inicial en el

Mediterráneo Central: nuevas excavaciones arqueológicas en Utica (Túnez)”, *Trabajos De Prehistoria*, 73 (1), pp. 68–89.

LÓPEZ CASTRO, J. L.; MARTÍNEZ HAHNMÜLLER, V.; MOYA COBOS, L. y PARDO BARRIONUEVO, C. (2011): *Baria I. Excavaciones arqueológicas en Villaricos. La excavación de urgencia de 1987*, Editorial Universidad de Almería, Almería.

LÓPEZ CASTRO, J. L. (1996): *Hispania Poena. Los fenicios en la Hispania romana*, Crítica Editorial, Barcelona.

LÓPEZ CASTRO, J. L. (2007): *Las ciudades fenicio-púnicas en el Mediterráneo Occidental*, Editorial Universidad de Almería y Centro de Estudios Fenicios y Púnicos, Almería.

LÓPEZ CASTRO, J. L. (2011): “La territorialidad y los fenicios occidentales: estado actual de la investigación y perspectivas”, *Memorial Luis Siret I Congreso de Prehistoria de Andalucía. La tutela del patrimonio prehistórico (Antequera, 2010)*, Consejería de Cultura, Sevilla, pp. 219-230.

LÓPEZ DE LA ORDEN, M. D. y GARCÍA ALFONSO, E. (eds.) (2010): *Cádiz y Huelva, puertos fenicios del Atlántico*, Fundación Cajasol y Consejería de Cultura de la Junta de Andalucía, Sevilla.

LÓPEZ GRANDE, M. J. y VELÁZQUEZ BRIEVA, F. (2012): “Amuletos-placa de iconografía egipcia: El modelo Vaca/Udjat en el ámbito Fenicio-Púnico”, *Cuadernos de Prehistoria y Arqueología de la Universidad Autónoma de Madrid*, 37-38, pp. 509-523.

LÓPEZ PARDO, F. (2002): “Los fenicios en la costa atlántica africana: balance y proyectos”, en J. H. Fernández Gómez y B. Costa, *XVI Jornadas de Arqueología Fenicio-Púnica (Eivissa, 2001)*, Eivissa, pp. 19-48.

LÓPEZ PARDO, F. (2006): *La torre de las almas. Un recorrido por los mitos y creencias del mundo fenicio y orientalizante a través del monumento de Pozo Moro*, Gerión Anejos, Serie de Monografías, X, Publicaciones de la Universidad Complutense de Madrid, Madrid.

LÓPEZ PARDO, F. y MEDEROS MARTÍN, A. (2008): *La factoría fenicia de la isla de Mogador y los pueblos del Atlas*, Museo Arqueológico de Tenerife, Tenerife.

LÓPEZ ROSENDO, E. (2005): “El perfume en los rituales orientalizantes de la Península Ibérica”, en S. Celestino Pérez y J. Jiménez Ávila (eds.), *Actas del III Simposio internacional de Arqueología de Mérida: Protohistoria del Mediterráneo Occidental*, Madrid, pp. 69-81.

LÓPEZ SÁNCHEZ, N. (2015): *La necrópolis fenicia de Cádiz del siglo VI a.C.*, Trabajo Fin de Grado, Universidad de Cádiz.

LÓPEZ-GRANDE, M. J.; VELÁZQUEZ, F.; FERNÁNDEZ, J. H. y MEZQUIDA, A. (2014): *Amuletos de iconografía egipcia procedentes de Ibiza*, Treballs del Museu Arqueològic d'Eivissa i Formentera, 69, Museu Arqueològic d'Eivissa i Formentera, Eivissa.

LÓPEZ-LÓPEZ, A. y CERRILLO CUENCA, E. (2016): “Arqueología Aérea y Fuentes de Datos Libres. Posibilidades y límites”, *Otrarq. Otras arqueologías*, (1), pp. 181-193.

LÓPEZ, I. (1999): “El diagnóstico demográfico de los restos óseos infantiles: su excavación e interpretación”, en *Actas del XXIV Congreso Nacional de Arqueología. Cartagena (1997)*, Instituto de Patrimonio Histórico de Murcia, pp. 297-307.

LORRIO, A. J. y MONTERO, I. (2004): “Reutilización de sepulcros colectivos en el Sureste de la Península Ibérica: La colección Siret.”, *Trabajos de Prehistoria*, 61(1), pp. 99-116.

LULL, V. y PICAZO, M. (1989): “Arqueología de la muerte y estructura social”, *Archivo español de arqueología*, 62, pp. 5-20.

MACÍAS LÓPEZ, M. (1998a): “Defecto óseo en cara articular proximal de la primera falange del primer dedo del pie”, *Boletín de la Asociación Española de Paleopatología*, 21, pp.16-18.

MACÍAS LÓPEZ, M. (1998b): “Lesiones osteolíticas craneales de origen tafonómico”. *Boletín de la Asociación Española de Paleopatología*, 18, pp. 6-7.

MACÍAS LÓPEZ, M. M.; NIVEAU DE VILLEDARY MARIÑAS, A. M^a.; LÓPEZ SÁNCHEZ, N. y SINCRE GONZÁLEZ, P. (2021): “¿Quién fue enterrado en el sarcófago fenicio antropoide masculino de Gadir?”, *Zephyrus*, 87, pp. 145-166.

MACÍAS LÓPEZ, M. M. y PICAZO SÁNCHEZ, J. E. (eds.) (1997): *La Enfermedad en los restos humanos Arqueológicos. Actualización conceptual y metodológica*, Fundación Municipal de Cultura, San Fernando.

MACRIDY, T. (1996): “A travers les nécropoles sidoniennes”, *Revue Biblique*, 13, pp. 547-572.

MALKIN, I. (2003): Networks and the Emergence of Greek Identity, *Mediterranean Historical Review*, 18, pp. 56-74.

MANZANILLA, L. y BARBA, L. (2003): *La arqueología: una visión científica del pasado del hombre*, Fondo de Cultura Económica, México.

MAÑÁ DE ANGULO, J. M. (1947): “Huevos de avestruz cartagineses con decoración pintada o grabada”, *Memorias de los Museos Arqueológicos Provinciales*, 8, pp. 45-53.

MARAQUI TELMINI, B. (2009): *Les vases-biberons puniques du bassin occidental de la Méditerranée: Monographie d'une forme centre*, Centre de Publication Universitaire, Túnez.

MARCONI-BOVIO, J. (1956): “Panormus. Necropoli púnica”, *Fasti Archeologici*, 9, pp. 219.

MARCONI, P. (1928): “Palermo: tombe puniche a camera in via Calatafimi”, *Notizie degli Scavi di Antichità*, pp. 482-489.

MARGANNE, M. H. (1992): “Médecine”, en E. Lipiński (dir.), *Dictionnaire de la Civilization Phénicienne et Punique*, Bripools, Turnhout, pp.284.

MARÍN CEBALLOS, M. C. (1994): “La religión fenicio-púnica en España (1980-1993)”, *Hispania Antiqua*, 18, pp. 533-568.

MARÍN CEBALLOS, M. C. (2016): “La infancia en el mundo fenicio-púnico”, en B. Costa (ed.), *Aspectos de la vida y la muerte en las sociedades fenicio-púnicas. XXIX Jornadas de arqueología fenicio-púnica*, Museu Arqueològic d'Eivissa i Formentera, pp. 85-105.

MARKOE, G. (2000): *Phoenicians*, British Museum, London.

MÁRQUEZ-GRANT, N. (2003): “Estudios de paleodieta: una introducción”, *Fites*, 3, pp. 27- 38.

MÁRQUEZ-GRANT, N. (2006): *A bioanthropological perspective on the Punic period in Ibiza (Spain) as evidenced by human skeletal remains*, University of Oxford.

MÁRQUEZ-GRANT, N. (2010): “La época púnica desde una perspectiva biológica: Aportaciones al estudio de los restos humanos de Ibiza”, *Mainake*, 32 (1), pp. 159-203.

MÁRQUEZ-GRANT, N. (2011): “Las condiciones de vida en época púnica en Ibiza a través de los restos humanos”, *Mainake*, 32, pp. 159-203.

MÁRQUEZ-GRANT, N. (2015): “An overview of age estimation in forensic anthropology: perspective and practical considerations”, *Annals of Human Biology*, 42, pp. 308-322.

MARTÍN CÓRDOBA, E y RECIO RUIZ, Á. (2002): *Los fenicios en la costa de Vélez-Málaga*, Axarmedia, Málaga.

MARTÍN CÓRDOBA, E., RAMÍREZ SÁNCHEZ, J. D., RUESCAS PAREJA, V. y RECIO RUIZ, A. (2006): “Necrópolis fenicias de los siglos VIII-VII a.C. en la desembocadura del río Vélez (Vélez-Málaga, Málaga)”, *Mainake*, 28, Centro De Ediciones de la Diputación de Málaga, pp. 303-331.

MARTÍN RUIZ, J. (2016): “Enfermedad y medicina en la sociedad fenicio-púnica”, en B. Costa Ribas, *Aspectos de la vida y de la muerte en las sociedades fenicio-púnicas. XXIX Jornadas de Arqueología fenicio-púnica Eivissa (2014)*, Museu Arqueològic d'Eivissa i Formentera, pp. 107151.

MARTÍN RUIZ, J. A. (1996): *Las sepulturas principescas del periodo Orientalizante tartésico*, Universidad de Málaga, Málaga.

MARTÍN RUIZ, J. A. (2009a): “La muerte en una colonia fenicia de Occidente. Las necrópolis fenicias de Málaga”, *Madridier Mitteilungen*, 50, Reichert Verlag Wiesbaden, pp. 149-157.

MARTÍN RUIZ, J. A. (2009b): “Estelas funerarias fenicias en Andalucía”, *Herakleion. Revista Interdisciplinar de Historia y Arqueología del Mediterráneo*, 2, pp. 41-59.

MARTÍN RUIZ, J. A. (2012): “Introducción al estudio de las enfermedades en el mundo fenicio”, *Herakleion. Revista Interdisciplinar de Historia y Arqueología del Mediterráneo*, 5, pp. 27-47.

MARTÍN RUIZ, J. A. (2017): “Enterramientos fenicios arcaicos en el sur de la Península Ibérica (siglos IX-VIII A.C.)”, *Revista Atlántica-Mediterránea*, 19, pp.115-130.

MARTÍN RUIZ, J. A. (2011): “Eboraria fenicia: abastecimiento, producción y comercio del marfil en el Mediterráneo occidental”, *Takurunna. Anuario de estudios sobre Ronda y la Serranía*, 1, pp. 83-110.

MARTÍN RUIZ, J. A. y PÉREZ-MALUMBRES LANDA, A. (1999): “La necrópolis de época tardo-púnica de los Campos Elíseos (Gibralfaro, Málaga)”, *Madridier Mitteilungen*, 40, Reichert Verlag Wiesbaden, pp.146-159.

MARTÍN RUIZ, J. A. y PÉREZ-MALUMBRES LANDA, A. (2002): “La necrópolis fenicia de Campos Elíseos (Gibralfaro, Málaga). Tercera campaña de excavaciones arqueológicas”, *Anuario Arqueológico de Andalucía 1999*, Junta de Andalucía, Sevilla, Vol. II, pp. 188-194.

- MARTÍN RUIZ, J. A.; PÉREZ-MALUMBRES LANDA, A. y GARCÍA CARRETERO, J. R. (2003): “Tumba de cámara de la necrópolis fenicia de Gibralfaro (Málaga, España)”, *Rivisti di Studi Fenici*, 31 (2), pp. 139-160.
- MARTIN, M. (2010): *Sois maudit! Malédiction et envoûtements dans l'Antiquité*, Errance, Paris.
- MARTÍNEZ HAHNMÜLLER, V. (2012): *Baria II. La conquista romana de Baria*, Editorial Universidad de Almería, Almería.
- MARZOLI, D. (2006): “La investigación sobre los fenicios en la costa de Vélez- Málaga: pasado y presente”, *Mainake*, 28, pp. 243-255.
- MASSET, C. y SELIER, P. (1990): “Les anthropologues, les morts et les vivants. Dossier: la paléo-anthropologie funéraire”, *Les Nouvelles de l'Archéologie*, 40, pp. 5-8.
- MATA PARREÑO, C. (1996): “Arqueología funeraria. Estado actual de la investigación en España”, en J. Delfín Villalaín, C. Gómez Bellard y F. Gómez Bellard (coords.), *Actas del II Congreso Nacional de Paleopatología*, Valencia, pp. 167-176.
- MAURO, C. M. (2014): “Las rutas fenicias por el Mediterráneo en el periodo arcaico (IX – VII siglo a.C.)”, *ArqueoWeb*, 15, pp. 33-55.
- MAZAR, E. (2001): *The Phoenicians in Achziv. The Southern Cemetery (10th- 6th centuries BCE)*, Laboratorio de Arqueología de la Universidad Pompeu Fabra, Barcelona.
- MAZAR, E. (2004): “The Phoenician family tomb n.1 at the Northern Cemetery of Achziv (10th-6th Centuries BCE)”, *Cuadernos de Arqueología Mediterránea*, 10, pp. 11-254.
- MAZAR, E. (2009-10): *The Northern Cemetery of Achziv (10th-6th centuries BCE). The Tophet Site*, Laboratorio de Arqueología de la Universidad Pompeu Fabra, Barcelona.
- MAZZA, F. (2005): “Nuove ricerche fenicio-puniche nel Sulcis-Iglesiente”, *Rivista di studi fenici*, 33 (1-2), pp. 7-8.
- MEDLESON, C. (2003): *Catalogue of Punic Stelae in The British Museum*, British Museum Press, London.

- MEHANNA ZOGHEIB, C. (2017): “Dentistry, a gift from Phoenicia to the World”, *EC Dental Science*, 9 (2), pp. 33-36.
- MELCHIORRI, V. (2008): “La tomba 10 AR di Sulci (Cagliari): la tipologia tombale e il corredo ceramico”, *Daidalos*, 8, pp. 61-102.
- MELCHIORRI, V. (2016): “Child cremation Sanctuaries “Thophets” and Early Phoenician Colonisation: Markers of Identity”, *Belgisch Historisch Instituut Rome*, 13, pp. 1-10.
- MELIS, P. (2009): “El hipogeo neolítico de Badde de Janas (Putifigari, Cerdeña, Italia): una nueva domus de janas con representación del techo”, *CPAG*, 19, pp. 327-337.
- MENSIL B. y CAQUOT, A. (1971): “La seconde Tablette ou “petite Amulette” d’Arslan Tash”, *Syrie*, 48, pp. 391-406.
- MERLIN, A. (1930): “Une lamelle plomb trouvée à Carthage”, *CRAI*, 30, pp. 33–35.
- MERLIN, A. y DRAPPIER, L. (1909): *La nécropole punique d’Ard el-Kheraib à Carthage*, Notes et Documents publiés para La Direction des Antiquités et des Arts, Paris.
- MEZQUIDA ORTI, A y FENÁNDEZ GÓMEZ, J. H. (2009): *Rituales de la muerte en el Puig des Molins*, Catálogo de la exposición, Museo Arqueológico de Ibiza, Eivissa.
- MEZQUIDA ORTI, A. (2006): “Excavaciones en el subsuelo del museo Monográfico del Puig des Molins”, *Fites*, 6, pp. 15-24.
- MEZQUIDA ORTI, A. (2016): *Ritual funerario en la necrópolis de Puig des Molins (Ibiza): La excavación de 2006*, Tesis Doctoral, Universitat Autònoma de Barcelona.
- MIGUEL AZCARRAGA, B (2006): *Las navajas de afeitar púnicas de Ibiza*, Museo Arqueológico de Ibiza, Ibiza.
- MIGUEL IBÁÑEZ, M. A. y GONZÁLEZ PRATS, A. (2005): “Patología osteoarticular en la cremación fenicia de la fonteta (Guardamar del Segura, Alicante, España)”, en A. Cañellas Trobat (aut.), *Nuevas perspectivas del diagnóstico diferencial en paleopatología: Actas del VII Congreso Nacional de Paleopatología*, Universitat de les Illes Balears, pp. 519-525.
- MIRA GUARDIOLA, M. A. (2000): *Cartago contra Roma: Las guerras púnicas*, Alderabán Ediciones, Cuenca.

MIRANDA ARIZ, J. M^a; PINEDA REINA, M. P. y CALERO FRESNEDA, M. (2004): “Usos del suelo en la necrópolis de Cádiz: el proceso de distribución del espacio extramuro de la ciudad”, en G. Matilla Séiquer, A. Egea Vivancos y A. González Blanco (coords.), *II Congreso Internacional del Mundo Púnico (Cartagena, 2000)*, Murcia, pp. 243-266.

MITHEN, S. (1998): *Arqueología de la mente*, Crítica, Barcelona.

MOLINA FAJARDO, F. (dir.) (1983): *Almuñécar. Arqueología e historia II*, Fundación Banco Exterior, Granada.

MOLINA FAJARDO, F. y BANNOUR, A. (1997) “Resultados de la campaña de excavación en la necrópolis fenicio-púnica de Puente de Noy (Almuñécar, Granada)”, *Anuario Arqueológico de Andalucía 1993*, Junta de Andalucía, Sevilla, Vol. III, pp. 254-257.

MOLINA FAJARDO, F.; RUIZ, A. y HUERTAS JIMÉNEZ, C. (1982): *Almuñécar en la antigüedad. La necrópolis fenicio-púnica de Puente de Noy I*, Caja Provincial de Ahorros, Granada.

MOLINA FAJARDO, F.; RUIZ, A. y HUERTAS JIMÉNEZ, C. (1985): *Almuñécar en la antigüedad. La necrópolis fenicio-púnica de Puente de Noy II*, Caja Provincial de Ahorros, Granada.

MOLLESON, T. I. (1981): *The Archeology and Anthropology of Death: What the Bones Tell Us*, Academic Press, London.

MOLLESON, T. I. (1986): *Skeletal Age and Paleodemography. In The Biology of Human Ageing*, A.H. Bittles University Press.

MOLLESON, T. I. (1994): "La lección de los huesos de Abu Hureyra", *Investigación y Ciencia*, 217, pp. 60-65.

MONTAGU, A. (1960): *A Handbook of Anthropometry*, Charles C. Thomas, Springfield.

MOORE CROSS, F. JR. y SALEY, R. J. (1970): “Phoenician Incantations on a Plaque of the Seventh Century B.C. from Arslan Tash in Upper Syria”, *Bulletin of the American Schools of Oriental Research*, 197, pp. 42-49.

MORIN, E. (1974): *El paradigma perdido*, Editorial Kairós, Barcelona.

- MORRIS, I. (1992): *Death-ritual and Social Structure in Classical Antiquity*, Cambridge University Press, Cambridge.
- MORSTADT, B. (2015): “Melqart-Herakles-Kulte im phönikisierten Zypern”, en L.M. Günther y B. Morstadt (eds.), *Phönizische, griechische und römische Gottheiten im historischen Wandel (=Contextualizing the Sacred 5)*, Turnhout, pp. 47-49.
- MOSCA, P. G. (1975): *Child Sacrifice in Canaanite and Israelite Religion*, Cambridge, MA.
- MOSCATI, S. (1972): *I Fenici e Cartagine*, Unione Tipografico Editrice Torinese, Turín.
- MOYA, V.; ROLDAN, B y SANCHEZ, J. A. (1994): *Odontología Legal y Forense*, Editorial Masson, Barcelona.
- MUÑIZ COELLO, J. (1974); “Málaga y la colonización púnica en el sudeste peninsular”, *Habis*, 5, pp. 109-129.
- MUSTAFA, B. (2013): “New Hypogeal Tomb with a “Phoenician” anthropoid sarcophagi on Tartus, Syrian Coast”, *CuPAUAM*, 39, pp. 113-122.
- MUSTAFA, B. (2014): *La imagen de la realeza en la costa de levante en época persa. Arqueología de los sarcófagos antropomorfos fenicios*, Tesis Doctoral, Universidad de Granada.
- NÁJERA COLINO, T.; SÁNCHEZ ROMERO, M.; MOLINA GONZÁLEZ, F., JIMÉNEZBROBEIL, S. AL OUMAOU, I.; ARANDA JIMÉNEZ, G. DELGADO-HUERTAS, A. y LAFFRANCHI, Z. (2010): “La población infantil de la Motilla del Azuer: Un estudio bioarqueológico”, en M. Sanchez Romero (ed.), *Infancia y cultura material en Arqueología*, Complutum, 21(2), pp. 69-102.
- NIVEAU DE VILLEDARY Y MARINAS, A. M^a. y CÓRDOBA ALONSO, I. G. (2003a): “Algunas consideraciones sobre la religiosidad de Gadir. Nuevos datos para su estudio”, *Saguntum. Papeles del Laboratorio de Arqueología de Valencia* 35, Servei de Publicacions Universitat de València, pp. 123-145.
- NIVEAU DE VILLEDARY Y MARIÑAS, A. M^a. (2003b): “Estudio de materiales procedentes de los pozos rituales y fosas de la necrópolis púnica de Cádiz (2002- 2003)”, *Anuario Arqueológico de Andalucía 2003*, Vol. II, Sevilla, pp. 102-118.
- NIVEAU DE VILLEDARY Y MARIÑAS, A. M^a. (2004): “Sacrificios de cánidos en la necrópolis púnica de Cádiz”, *Huelva Arqueológica*, 20, pp. 63-88.

NIVEAU DE VILLEDARY Y MARIÑAS, A. M^a. (2009): *Ofrendas, banquetes y libaciones. El ritual funerario en la necrópolis púnica de Cádiz*, Secretariado de Publicaciones de la Universidad de Sevilla y Servicio de Publicaciones de la Universidad de Cádiz, Sevilla.

NIVEAU DE VILLEDARY Y MARIÑAS, A. M^a. y GÓMEZ FERNÁNDEZ, V. (coords.) (2010): *Las necrópolis de Cádiz. Apuntes de arqueología gaditana en homenaje a J.F. Sibón Olano*, Servicio de Publicaciones de la Diputación de Cádiz, Cádiz.

NUNN, J. F. (2002): *La medicina del antiguo Egipto*, Fondo de Cultura Económica, México.

NUÑEZ CALVO, F. J. (2010): “Referencias secuenciales del repertorio cerámico fenicio metropolitano de la Edad del Hierro Tardío” en L. Nigro, *Motya and the Phoenician ceramic repertoire between the Levant and the West, 9th-6th century BC: proceedings of the International Conference held in Rome*, pp. 49-83.

NUÑEZ CALVO, F. J. (2013): “De Tiro a Almuñécar. Conexiones metropolitanas de un contexto colonial fenicio”, *Madridener Mitteilungen*, 54, pp. 27-88.

O'SHEA, J. M. (1984): *Mortuary variability. An archaeological investigation*, Academic Press, New York.

OHTSUKI, F. (1976): “Development changes of the cranial bone thickness in the human fetal period”, *Am. J. Phys. Anthropol*, 46, pp. 107-112.

OLIVER FOIX, A. (1996): “Fauna y vegetación en los ritos culturales ibéricos”, *Quaderns de Prehistòria i Arqueologia de Castello*, 17, pp. 281-308.

OLMOS, R. (2001): “Diosas y animales que amamantan: la transmisión de la vida en la iconografía ibérica”, *Zephyrus*, 53-54, pp. 356-359.

OLYAN, S. M. (2004): *Biblical Mourning: Ritual and Social Dimensions*, Oxford University Press, Oxford.

ORDÓÑEZ FERNÁNDEZ, R. (2011): *La crisis del siglo VI a.C. en las colonias fenicias del Occidente Mediterráneo: Contracción económica, concentración poblacional y cambio cultural*, Tesis Doctoral, Universidad de Oviedo.

ORSINGHER, A. (2014): "Listen and protect: reconsidering the grinning masks after a recent find from Motya", *Vicino Oriente*, 28, pp. 145-171.

PADER, E. J. (1982): *Symbolism, social relations and the Interpretation of mortuary remains*, British Archaeological Reports International Series, Oxford.

PADERI, M. C.; UGAS, G. y SIDDU, A. (1993): "Ricerche nell'abitato di Mara. Notizia preliminare sull'area della necropoli punica di S. Pietro", en G. Murgia (a cura di), *Villamar, una comunità, la sua storia*, Dolianova, pp. 121-157.

PADRÓ I PARCERISA, J. (2005): "Humanos en la mesa de los dioses: la escatología egipcia y los frisos de Pozo Moro", en A. González Prats (coord.) y M. Pellicer Catalán (hom.), *El Mundo Funerario. III Seminario Internacional sobre temas fenicios (Guardamar del Segura, 2002)*, Alicante, pp. 495-538.

PADRÓ, J. (1980): *Egyptian-type documents from the Mediterranean littoral of the Iberian Peninsula before the Roman conquest I. Introductory survey*, BRILL Deutschland, Leiden.

PADRÓ, J. (1995): *New Egyptian-type Documents from the Mediterranean Littoral of the Iberia, Peninsula Before the Roman Conquest*, Universite Paul Valery, Paris/Barcelona.

PALOMO LABURU, A. y SMITH FERNÁNDEZ, V. (2003): "Análisis de los restos antropológicos", en J.A. Martín Ruiz, A. Pérez-Malumbres Landa y J. R. García Carretero, "Tumba de cámara de la necrópolis fenicia de Gibralfaro (Málaga, España)", *Rivista di Studi Fenici*, 31 (2), pp. 139-160.

PARDEE, D. (1998): "Les documents d'Arslan Tash: authentiques ou faux?", *Syria*, 75, pp. 15-54.

PARKER PEARSON, M. (2006): *The Archaeology of Death and Burial*, College Station A&M University Press, Texas.

PELLICER CATALÁN, M. (1963): *Excavaciones en la necrópolis púnica Laurita del Cerro de San Cristóbal (Almuñécar, Granada)*, Dirección general de Bellas Artes. Ministerio de Educación Nacional, Madrid.

PELLICER CATALÁN, M. (2005): “De Laurita a Tavira. Una perspectiva sobre el mundo funerario fenicio en Occidente”, en A. González Prats (coord.) y M. Pellicer Catalán (hom.), *El Mundo Funerario. III Seminario Internacional sobre temas fenicios (Guardamar del Segura, 2002)*, Alicante, pp. 13-42.

PELLICER CATALÁN, M. (2007): “La necrópolis Laurita (Almuñécar, Granada) en el contexto de la colonización fenicia”, *Cuadernos de Arqueología*, 15, pp. 11-192.

PÉREZ BRAVO, M. D. y MORENO HERNÁNDEZ, A. (2017): “Maternidades y lactancias desde una perspectiva de género”. *Dilemata*, 25, pp. 143-155.

PÉREZ FERNÁNDEZ, Á. y SOLER MAYOR, B. (Coord.) (2010): *Restos de vida, restos de muerte*, Diputación de Valencia, Valencia.

PÉREZ-MALUMBRES, A.; MARTÍ RUIZ, J. A. y GARCÍA CARRETERO, J. R. (2003): “Hipogeo fenicio en la necrópolis de Gibralfaro (Málaga)”, *Anuario Arqueológico de Andalucía 2000*, Vol. II, pp. 781-794.

PICARD, C., (1978): “Les représentations de sacrifice molk sur les exvoto de Carthage I”, *Karthago*, 18, pp. 5-116.

PICARD, G. (1954): *Les Religions de l’Afrique Antique*, Paris.

PICARD, G. y PICARD, P. (1968): *The life and death of Carthage. A survey of punic history and culture from its birth to the final tragedy*, London.

PIGA, G.; GUIRGUIS, M.; BARTOLONI, P.; MALGOSA, A. y ENZO, S. (2008): “A funerary rite study of the phoenician-punic necropolis of Mount Sirai (Sardinia, Italy)”, *International Journal of Osteoarchaeology*, 20, pp. 144-157.

PISANO, G. (2002): “Beni di lusso nel mondo punico. Le uova di struzzo - II”, *Vicino Oriente*, 3 (2), pp. 391-401.

PLA ORQUÍN, R. (2017): “Il mondo femminile e l’infanzia”, en M. Guirguis (ed.), *Corpora delle antichità della Sardegna. La Sardegna fenicia e púnica. Storia e materiali*, Poliedro, pp. 317-326.

PLA ORQUÍN, R. (2021): “Paesaggi funerari nella necropoli di Monte Sirai (Carbonia): il contesto della tomba 324”, *Folia Phoenicia. An international journal*, 5, pp. 53-66.

POLLARD, J. (2001): “The aesthetics of depositional practice”, *World Archaeology*, 33 (2), pp.

315-333.

PONSICH, M. (1967): *Nécropoles phéniciennes de la région de Tanger*, Editions marocaines et internationales, Tánger.

PONSICH, M. (1970): *Recherches archéologiques à Tanger et dans sa région*, CNRS, Paris.

POU HERNÁNDEZ, S. (2011): *Arqueología de la Muerte estado de la cuestión*, Trabajo Fin de Máster, Universidad Complutense, Madrid.

PRADOS MARTÍNEZ, F. (2001): “La democratización de la muerte en el mundo púnico: las necrópolis de Kerkouane (Túnez)”, *Revista de Arqueología*, 24, pp. 28-39.

PRADOS MARTÍNEZ, F. (2005): *Aproximación al estudio de la arquitectura púnica a través del análisis arqueológico de los monumentos funerarios*. Tesis doctoral, Universidad Autónoma Madrid, Departamento de Prehistoria y Arqueología, Dir. M. Bendala Galán.

PRADOS MARTÍNEZ, F. (2007): *Los Fenicios*, Marcial Pons Ediciones de Historia, Madrid.

PRADOS MARTÍNEZ, F.; GARCÍA JIMÉNEZ, I. y CASTAÑEDA FERNÁNDEZ, V. (2010): “El mundo funerario fenicio-púnico en el Campo de Gibraltar. Los casos de la necrópolis de los Algarbes y la Isla de las Palomas (Tarifa, Cádiz)”, *Mainake*, 32 (1), pp. 251-278.

PRADOS TORREIRA, L. (2011-12): “El ritual funerario durante la II E del Hierro en la P. Ibérica. Algunas reflexiones sobre los grupos marginados por la investigación”, *Cuadernos de Prehistoria y Arqueología de la Universidad Autónoma de Madrid*, 37-38, pp. 317-331.

PRADOS TORREIRA, L. (2018): “En la salud y en la enfermedad ¿Quién rige el destino de la comunidad?”, en L. Prados, C. Rueda y A. Ruiz (eds.), *Bronces ibéricos. Una historia por contar*, Universidad Autónoma de Madrid-Universidad de Jaén, pp. 375-407.

PRADOS TORREIRA, L. (ed.) (2012): *La Arqueología Funeraria fenicio-púnica desde una perspectiva de género*, Universidad Autónoma de Madrid Editorial, Madrid.

QUATREFAGES, A. y ERNEST T. H. (1882): *Crania Ethnica*, J.B. Baillièere et Fils, París.

QUILLARD, B. (1979): *Bijoux carthaginois I. Les colliers d'après les collections du Musée National du Bardo et du Musée National de Carthage*, Aurifiex 2, Louvain-la-Neuve, Institute d'archeologie et d'histoire de l'art, Hardcover.

QUILLARD, B. (1987): *Bijoux carthaginois II. Porte-amulettes, sceaux-pendentifs, pendants, boucles, anneaux et bagues d après les collections du Musée National du Bardo et du Musée National de Carthage*, Aurifex 3, Louvain-la-Neuve, Institute d'archeologie et d'histoire de l'art, Hardcover.

QUINN, J. C. (2013): "Tophets in the 'Punic World'" en P. Xella (ed.), en P. Xella, *The Tophet in the Phoenician Mediterranean*, Studi epigrafici e linguistici sul Vicino Oriente antico, pp. 23-48.

QUINTERO ATAURI, P. (1912): "Antigüedades de Punta de la Vaca", *Guía de Cádiz*, Cádiz, pp. 12-18.

QUINTERO ATAURI, P. (1914): "Necrópolis ante-romana de Cádiz", *Boletín de la Sociedad Española de Excursiones*, 22, pp. 81-107.

QUINTERO ATAURI, P. (1917): *Cádiz. Primeros pobladores: hallazgos arqueológicos*, Imprenta de Manuel Álvarez, Cádiz.

QUINTERO ATAURI, P. (1928): *Compendio de la Historia de Cádiz*, Ayuntamiento de Cádiz, Cádiz.

RADA y DELGADO, J. (1887): "Noticias", *Boletín de la Real Academia de la Historia*, 19, pp. 337.

RAINEY, A. F. (1996): "Who is a Canaanite? A Review of the Textual Evidence", *BASOR*, 304, pp.1-15.

RAKOB, F. (1984): "Deutsche Ausgrabungen in Karthago. Die punischen Befunde", *Römische Mitteilungen*, 91, pp. 1-15.

RAKOB, F. (1985): "Carthage punique: fouilles et prospections archéologiques de la mission allemande", *Revue des Études Phéniciennes-Puniques et des Antiquités Libyques*, 1, pp. 133- 156.

RAKOB, F. (1989): "Karthago, die frühe Siedlung", *Römische Mitteilungen*, 96, pp. 155-208.

RAKOB, F. (1991): "Ein punisches Heiligtum in Karthago und sein römischer Nachfolgebau", *Römische Mitteilungen*, 98, pp. 33-80.

RAKOB, F. (2002): "Cartago. La topografía de la ciudad púnica. Nuevas investigaciones" en M. Vegas (ed.), *Cartago fenicio-púnica. Las excavaciones alemanas en Cartago (1975-1997)*, Cuadernos de Arqueología Mediterránea, 4, pp. 14-46.

RAMÓN TORRES, J. (2007): *Excavaciones arqueológicas en el asentamiento de Sa Caleta (Ibiza)*, Universidad Pompeu Fabra, Barcelona.

RAMON, J. (1996): "Puig des Molins (Eivissa). El Límite NW de la necrópolis fenicio- púnica", *Pyrenae*, 27, pp. 53-82.

RAMOS SAINZ, M. L. (1986): *Estudio sobre el ritual funerario en las necrópolis fenicias y púnicas de la Península Ibérica*, Ediciones de la Universidad Autónoma de Madrid, Madrid.

RAMOS SAINZ, M. L. (1990): "El culto funerario en el mundo fenicio púnico peninsular: resumen de las ceremonias fúnebres realizadas en sus necrópolis", *Cuadernos de Prehistoria y Arqueología*, 11-12, pp. 217-224.

RASCÓN, J.; CAMBRA-MOO, O.; PIMENTEL, G.; GONZÁLEZ, A. y CAMPO, M. (2011): "Influencia del estado de preservación de los restos óseos en el diagnóstico paleopatológico", en A. González, O. Cambra-Moo, J. Rascón, M. Robledo, E. Labajo y J.A. Sánchez (eds.), *Paleopatología: ciencia multidisciplinar*, pp. 45 – 59.

REDFIELD, A. (1970): "A new aid to aging immature skeletons: development of the occipital bone", *Am. J. Phys. Anthropol*, 33, pp. 207–220.

REHM, E. (2004): *Dynastensarkophag mit scenischen Reliefs aus Byblos und Zypern. Teil 1.1: Der Ahiram-Sarkophag*, WBG Philipp von Zabern, Mainz-am-Rhein.

REINACH, S. (1898): "Tombe d'Hadrumète ornée de Bas-reliefs en stuc", *BCTH*, pp. 353–355.

RENFREW, C. (1987): *Archaeology and Language: The Puzzle of Indo-European Origins*, Cambridge.

RENFREW, C. y BAHN, P. (1993): *Arqueología. Teorías, Métodos y Prácticas*, Akal, Madrid.

RIBICHINI, S. (2005): “Sui riti funerari fenici e punici. Tra Archeologia e Storia delle religioni”, en A. González Prats (coord.) y M. Pellicer Catalán (hom.), *El Mundo Funerario. III Seminario Internacional sobre temas fenicios (Guardamar del Segura, 2002)*, Alicante, pp. 43-76.

RIBICHINI, S. y XELLA, P. (1994): *La religione fenicia e punica in Italia*, Consiglio Nazionale delle Ricerche, Roma.

RICHARD, J. (1961): *Etude médico-légale des urnes sacrificielles puniques et de leur contenu*, Unpublished PhD dissertation, Université de Lille.

RIVARA, P. (1996): “Annotazioni sulle necropoli puniche olbiensi: per una rilettura delle necropoli puniche di Olbia di Doro Levi”, en A. Mastino y P. Ruggeri (eds.), *Da Olbia ad Olbia. 2500 anni di storia di una città mediterranea (Atti del Convegno internazionale di Studi, Olbia, 12-14 maggio 1994)*, Sassari, pp. 219-233.

RODERO, A.; PEREA, A.; CHAPA, T.; PEREIRA, J.; MADRIGAL, A. y PÉREZ-DIE, M. C. (1996): “La necrópolis de Villaricos”, *Complutum Extra* 6, 1, pp. 373-383.

RODRÍGUEZ MUÑOZ, R. (2012): “De mujeres y diosas en la religiosidad fenicia y púnica”, *Feminismo/s*, 20, pp.143-164.

ROSSELLÓ CALAFELL, G. (2006): *Cartago y la II Guerra Púnica*, Septem Ediciones, Oviedo.

RUIZ CABRERO, L. A. (2004): “El huevo de avestruz: símbolos, epigrafía y contextos culturales”, en G. Savio, *Le uova di struzzo dipinte nella cultura púnica*, *Real Academia de la Historia*, Madrid, pp. 111-118.

RUIZ, G. y CHAPA, T. (1990): “La Arqueología de la Muerte: Perspectivas metodológicas” en F. Burillo (ed.), *Necrópolis celtibéricas. II Simposio sobre los celtiberos*, Institución Fernando el Católico, Zaragoza., pp. 357-372.

SADER, H. (1995): “Nécropoles et tombes phéniciennes du Liban”, *Cuadernos de Arqueología Mediterránea*, 1, pp. 15-33.

SADER, H. y KAMLAH, J. (2010): “Tell el-Burak: A New Middle Bronze Age Site from Lebanon”, *NEA*, 73, pp. 130-141.

SAFONT, S.; MALGOSA, A. y SUBIRÀ, M.E. (2000): “Sex assessment on the basis of long bone circumference”, *American Journal of Physical Anthropology*, 113, pp. 317–328.

- SAGONA, C. (2002): *The archaeology of Punic Malta*, Peeters N.V, Herent.
- SAID-ZAMMIT, G. A. (1997): “The Punic tombs of the Maltese Islands”, *Rivista di Studi Fenici*, 25, pp. 153-178.
- SALIBY, N. (1976): “Nécropole de ‘Azar”, *Les Annales Archéologiques Arabes Syriennes*, 26, pp. 127–165.
- SALIBY, N. (1979–1980.): “Une tombe d’Ugarit découverte fortuitement en 1970”, *Les Annales Archéologiques de Syrie*, 29/30, pp. 105-139.
- SALTER, R. B. (1976): *Trastornos y lesiones del sistema musculoesquelético*, Salvat, Barcelona.
- SAN NICOLÁS PEDRAZ, M. P. (1975): “Las cáscaras de huevo de avestruz fenicio-púnico en la Península Ibérica y Baleares”, *Cuadernos de Prehistoria y Arqueología de la Universidad Autónoma*, 2, pp. 75-100.
- SÁNCHEZ ROMERO, M. (ed.) (2007): “Actividades de mantenimiento en la Edad del Bronce del sur peninsular: El cuidado y la socialización de individuos infantiles”, *Complutum*, 18, pp. 185-194.
- SÁNCHEZ-NAVARRO y NEUMANN, M. (1890): “Estudio del sarcófago antropoide y esqueleto que contiene encontrado en Cádiz en 1887”, *Revista Archeologica de Lisboa*, 4 (1), pp. 16-24.
- SANTOJA, M. (1975): “Estudio Antrológico”, en A. Zamora Canellada, *Excavaciones de la Cueva de la Vaquera, Torreiglesias, Segovia (Edad del Bronce)*, pp. 74–87.
- SAVIO, G. (2004): *Le uova di struzzo dipinte nella cultura púnica*, Real Academia de la Historia, Madrid.
- SAXE, A. A. (1970): *Social dimensions of mortuary practices*, Ph.D. Dissertation, University of Michigan.
- SCHAEFER, M.; BLACK, S. y SCHEUER, L. (2009): *Juvenile Osteology*, Academic Press, London.
- SCHEUER, L. y BLACK, S. (2000): *Developmental Juvenile Osteology*, Academic Press, London.

SCHEUER, L. y MACLAUGHLIN-BLACK, S. (2004): "Age estimation from the pars basilaris of the fetal and juvenile occipital bone", *Int. J. Osteoarchaeol*, 4, pp. 377-380.

SCHOVILLE, K. N. (1998): "Canaanites and Amorites" en A. J. Hoerth, G. L. Mattingly y E. M. Yanauchi (eds.), *Peoples of the Old Testament World*, pp. 157-182.

SCHUBART, H. y NIEMEYER, H.G. (1976): *Trayamar. Los hipogeos fenicios y el asentamiento en la desembocadura del río Algarrobo*, Servicio de Publicaciones del Ministerio de Educación y Ciencia, Madrid.

SCHWARTZ, J.; HOUGHTON, F.; MACCHIARELLI, R. y BONDIOLI, L. (2010): "Skeletal Remains from Punic Carthage Do Not Support Systematic Sacrifice of Infants", *PLoS ONE*, 5(2), pp. 1-12.

SCHWARTZ, J. H. (1989): "The Tophet and "sacrifice" at Phoenician Carthage: an osteologist's perspective", *Terra*, 28, pp. 16-25.

SCHWIDETZKY, I. y RAMASWAMY, S. (1980): "Human remains from Punic shaft graves in Malta. I. Physical anthropology", *Journal of Mediterranean Anthropology and Archaeology*, 1, pp.108-138.

SEDEN, H. (1991): "A tofet in Tyre?", *Berytus*, 39, pp.39-83.

SENDRAIL, M. y JANÉS NADAL, C. (1983): *Historia cultural de la enfermedad*, Espasa, Barcelona.

SGHAÏER, S. (2019): "Une tombe punique à Mellita (Îles Kerkennah - Tunisie)", *Antiquités africaines*, 55, pp. 3-69.

SGHAÏER, Y. (2010): "L'architecture funéraire punique: etude comparative entre le Cap Bon, la Sicile et la Sardaigne", en A. Ferjaoui (ed.), *La Carthage punique, diffusion et permanence de sa culture en Afrique antique Actes du 1er Séminaire*, Tunis 28 décembre 2008, pp. 203-224.

SHANKLIN, W. y GHANTUS, M. K. (1966): "A preliminary report on the anthropology of the Phoenicians", *Bulletin du Musee de Beyrouth*, 19, pp. 91-94.

SHANKLIN, W. y IZZEDDINE, N. (1937): "Anthropology of the Near East female", *American Journal of Physical Anthropology*, 22, pp. 381-415.

SHERRATT, S. (2005): “‘Ethnicities,’ ‘Ethnonyms’ and Archaeological Labels. Whose Ideologies and Whose Identities?”, en J. Clarke (ed.), *Archaeological Perspectives on the Transmission and Transformation of Culture in the Eastern Mediterranean*, pp. 25-38.

SHIBUTANI, T. y KWAN, K. K. (1965): *Ethnic Stratification*, New York.

SIERRA MARTÍN, C. (2020): *Historia de la medicina en la antigüedad: Próximo Oriente, Egipto, Grecia y Roma*, Editorial Síntesis, Madrid.

SIRET, L. (1906): *Villaricos y Herrerías. Antigüedades Púnicas, Romanas, Visigóticas y Árabes*, Jaime Rates, Madrid.

SPAGNOLI, F. 2014: "Phoenician cities and water: The role of the sacred sources in the urban development of Motya, Western Sicily", en T. Tvedt y T. Oestigaard (eds.), *Water and Urbanization*, A history of water series III,1. I.B. Tauris, Londres-Nueva York, pp. 89-106.

SPANÒ GIAMMELLARO, A. (1999): “L'alimentazione Fenicia e Punica”, en J. Flandrin y M. Montanari (eds.), *Storia dell'alimentazione*, Roma, pp. 56-70.

SPARKS, K. L. (1998): *Ethnicity and Identity in Ancient Israel: Prolegomena to the Study of Ethnic Sentiments and Their Expressions in the Hebrew Bible*, Winona Lake.

SPATAFORA, F. (2014): “Palermo: la necropoli punica (scavi 2000-2005). Spazio funerario, rituali e tipologie funerarie”, *Sicilia Antiqua: international journal*, 11, pp. 445-452.

SPATAFORA, F. (2020): “Fenici, unici e siceliotui nella Sicilia occidentale tra contatti, relazioni e conflitti: storiografia e registro archeologico” en S. Celestino Pérez y E. Rodríguez González (eds.), *Un viaje entre el Oriente y el Occidente del Mediterráneo. IX Congreso Internacional de Estudios Fenicios y Púnicos*, MYTRA, 5, Vol. IV, pp. 1615-1625.

SPAULDING, A. C. (1953): “Statistical Techniques for the Discovery of Artifact Types”, *American Antiquity*, 18 (4), pp. 305-313.

STABLO, R. (1941): *Les Djerbiens: une communauté arabo-berbère dans une île de l'Afrique française*, SAPI, Túnez.

STIGLITZ, A. (1999): *La necropoli púnica di Cagliari. Tuvixeddu, un colle e la sua memoria*, Janus, Cagliari.

STIGLITZ, A. (2012): “Fenici e Nuragici in contrappunto. Materiali per la formazione dell’identità sarda nel I millennio a.C.”, *L’Africa romana XIX. Trasformazione dei paesaggi del potere nell’Africa settentrionale fino alla fine del mondo antico* (Sassari, 2010), Carroci, Roma, pp. 1739-1752.

STUCKY, R.A. (1974): “The Engraved Tridacna Shells”, *Dedalo*, 19, pp. 7-170.

SUZUQUI, T. (1987): “Paleopathological Study on a Case of Osteosarcoma”, *American Journal of Physical Anthropology*, 74, pp. 309-318.

TABOLLI, J. (ed.) (2018): *From Invisible to Visible. New Methods and Data for the Archaeology of Infant and Child Burials in Pre-Roman Italy and Beyond*, Astrom Editions, Uppsala.

TAHAR, M. H. (1999): “La collection des miroirs en bronze conservés dans le Musée de Carthage: essai de classification”, *Reppal*, 11, pp. 195-211.

TAINTER, J. A. (1978): Mortuary practices and the study of prehistoric social systems, Schiffer (ed.), *Advances in Archaeological Method and Theory*, Academic Press, Nueva York.

TARAMELLI, A. (1912): “La necropoli punica di Predio Ibba a S. Avendrace, Cagliari (Scavi del 1908)”, *Monumenti Antichi Pubblicati a Cura dell’ Accademia Nazionales dei Lincei*, 21, pp. 45-224.

TEJERA GASPAS, A. (1979): *Las tumbas fenicias y púnicas del Mediterráneo Occidental*, Servicio de Publicaciones de la Universidad e Instituto de Estudios Onubenses “Padre Marchena”, Sevilla.

TESTUD, L. y LARTAJET, A. (1944): *Tratado de Anatomía Humana*, Salvat editores, Barcelona.

THILLAUD, P. L. (1996): *Paléopathologie humaine*, Kronos Editions, Paris.

THOMAS, L.V. (1980): *Le cadavre. De la biologie à l’antropologie*, Bruselas.

TOMÁS GARCÍA, J. (2014): “Estética, técnica y didáctica de la escuela de pintura de Sición”, *ArcheoArte. Rivista elettronica di Archeologia e Arte*, 2, pp. 97-103.

TORRES ORTIZ, M. (2002): “Los fenicios en el sudoeste de la Península Ibérica”, en J. H. Fernández Gómez y B. Costa, *XVI Jornadas de Arqueología Fenicio-Púnica (Eivissa, 2001)*, Eivissa, pp. 49-68.

TORREY CHARLES, O. (1919-1920): "A Phoenician Necropolis at Sidon", *The Annual of the American School of Oriental Research in Jerusalem*, 1, pp. 1-27.

TRANCHO, G. J. (2010): "Análisis antropológico de las necrópolis de cremación", *Revista Española Antropología Física*, 31, pp. 205-232.

TRIGGER, B. (1992): *Historia del pensamiento arqueológico*, Crítica, Barcelona.

TRONCHETTI, C. (1989): *S. Antioco*, C. Delfino, Sassari.

TSIRKIN, J. B. (1981): "The Labours, Death and Resurrection of Melqart as depicted on the Gates on the Gades' Heracleion", *Rivista di Studi Fenici*, 9 (1), pp. 21-27

UBELAKER, D.H. (1989): *Human Skeletal Remains: Excavation, Analysis, and Interpretation*, Taraxacum Press, Washington DC.

UBELAKER, D. H. (2009): "The forensic evaluation of burned skeletal remains: a synthesis", *Forensic Science International*, 183, pp. 1-5.

UCKO, P. (1969): "Ethnography and archaeological interpretation of funerary remains", *World Archaeology*, 1, pp. 262-280.

VAQUERIZO, D. (ed.) (2002): *Espacios y usos funerarios en el Occidente Romano*, Universidad de Córdoba, Córdoba.

VELÁZQUEZ BRIEVA, F. (2004): *Análisis tipológico y contextual de los amuletos feniciopúnicos en el Mediterráneo centro-occidental*, Tesis Doctoral, Universidad Autónoma de Madrid.

VELÁZQUEZ BRIEVA, F. (2007): *El dios Bes: de Egipto a Ibiza*, Museu Arqueològic d'Eivissa i Formentera, Eivissa.

VERCOUTTER, J. (1945): *Les objets égyptiens et égyptisants du mobilier funéraire cartaginois*, Paul Geuthner, París.

VERNART, J. P. (1989): *El individuo, la muerte y el amor en la antigua Grecia*, Paidós Iberica, Barcelona.

VICENT, J. M. (1995): “Problemas teóricos de la arqueología de la muerte. Una introducción”, en R. Fábregas, F. Pérez y C. Fernández (eds.), *Arqueoloxía da Morte na Península Ibérica desde as Orixes ata o Medievo*, Concello de Xinzo de Limia, Xinzo de Limia.

VIDAL, J. (2003): “Materiales para el estudio de la piedad popular fenicio-púnica en la Península Ibérica: la antroponimia”, *Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones*, 8, pp. 201-212.

VIVES I ESCUDERO, A. (1917): *Estudios de arqueología cartaginesa. La necrópolis de Ibiza*, Madrid.

VUILLEMOT, G. (1955): “La nécropole punique du phare dans l’île de Rachgoun (Oran)”, *Lybica*, 3 (1), pp. 7-76.

WAGNER, C. G. (1987): “Fenicios y cartagineses en la Península Ibérica. A propósito de una publicación reciente”, *Gerión*, 5, pp. 317-344.

WAGNER, C. G. (1989): *Los Fenicios*, Akal, Madrid.

WAGNER, C. G. (2010): “Sobre inciensos, trances y (algunas) diosas. Una perspectiva etnobotánica”, *Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones*, 15, pp. 91-103.

WAGNER, C. G. y ALVAR, J. (1988): “La actividad agrícola en la economía fenicia de la Península Ibérica”, *Gerión*, 6, pp. 169-186.

WALKER, P.L.; MILLER, K.W.P. y RICHMAN, R. (2008): “Time, temperature, and oxygen availability: an experimental study of the effects of environmental conditions on the color and organic content of cremated bones” en C.W. Schmidt y S.A. Symes (eds.), *The Analysis of Burned Human Remains*, pp. 129–135.

WEAVER, D. S. (1980): “Sex Differences in the Ilia of a Known Sex and Age Sample of Fetal and Infant Skeletons”, *American Journal of Physical Anthropology*, 52, pp. 191-195.

WELLS, C. (1964): *Bones, Bodies, and Disease*, Thames and Hudson, London.

WHEATLEY, D. W. y GILLINGS, M. (2002): “Spatial Technology and Archaeology. The Archaeological Applications of GIS”, *Complutum*, 14, pp. 444-446.

WHINCOP, M. R. (2009): *Pots, People, and Politics: A Reconsideration of the Role of Ceramics in Reconstructions of the Iron Age Northern Levant*, BAR International Series, Oxford.

WHITAKER, J. I. S. (1921): *Motya, a Phoenician Colony in Sicily*, Cornell University Library, Ithaca.

WHITEHOUSE, R. (1972): "The rock-cut tombs of the central Mediterranean" *Antiquity*, 46 (184), pp. 275-281.

WOOLMER, M. (2011): *Ancient Phoenicia: An Introduction (Classical World)*, Bristol Classical Press, Bristol.

XELLA, P. (2004): "Una cuestión de vida o muerte. Baal de Ugarit y los dioses fenicios", en G. Matilla Séiquer, A. Egea Vivancos y A. González Blanco (coords.), *II Congreso Internacional del Mundo Púnico (Cartagena, 2000)*, Murcia, pp. 33-46.

XELLA, P. (ed.) (1997): *Archeologia del Inferno*, Verona.

YARKONI, S.; SCHMIDT, W.; JEANTY, P. REECE, E. A. y HOBBS, J. C. (1985): "New biometric parameter for fetal evaluation", *Journal of Ultrasound in Medicine*, 4, pp. 467-470.

ZAMBONI, L. y ZANONI, V. (2011): "Ossa e cenere. Le pratiche di 'semicombustione' o 'semicremazione' nel I millennio a.C", *Pagani e Cristiani*, 10, pp. 197-216.

ZAMMIT, T. (1928): *Prehistoric Cart-Tracks In Malta*, Antiquity, Durham.

ZAMORA, J. A. (ed.) (2003): *El hombre fenicio. Estudios y materiales*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Roma.

ZUCCA, R. (1984): "Testimonianze letterarie ed epigrafiche su Tharros", *Nuovo Bullettino Archeologico Sardo*, 1, pp. 163-177.

ZUCCA, R. (1984): *Tharros*, Giovanni Corrias Ed., Oristano.



**UNIVERSIDAD
DE GRANADA**