

El ritual funerario romano y los cuatro elementos

The Roman funerary ritual and the four elements

DESIDERIO VAQUERIZO GIL

Universidad de Córdoba. Facultad de Filosofía y Letras. Departamento de Historia del Arte, Arqueología y Música

Plaza del Cardenal Salazar 3, E-14003 Córdoba

aa1vagid@uco.es

ORCID <https://orcid.org/0000-0002-8604-958X>

El mundo funerario romano, muy ritualizado —por más que esa ritualidad evolucionara con el tiempo, variara según la zona, o no se plasmara por igual en función de la clase social, el nivel intelectual o el poder adquisitivo—, no contó, sin embargo, con una concepción escatológica única, que dependiera de las actitudes personales de los distintos posicionamientos al respecto, de todo lo que rodeaba el *funus*, y del planteamiento filosófico individual o familiar frente al hecho mismo de morir y el concepto de *ultratumba*. En el proceso, desempeñaron un papel importante los cuatro elementos, quizá no de forma consciente ni racionalizada, pero sí profundamente ligada a Roma como civilización y cultura; algo que en parte es posible derivar de los textos de la época —incluida la epigrafía—, pero también de los testimonios materiales. Es esa visión transversal y un tanto atípica, por inédita, la que pretende abordar este trabajo, que tratará de dilucidar la presencia y el papel de los cuatro elementos en el *funus* romano.

PALABRAS CLAVE

ROMA, *FUNUS*, ESCATOLOGÍA, FUEGO, TIERRA, AIRE, AGUA

El món funerari romà, molt ritualitzat —per més que aquesta ritualitat evolucionés amb el temps, variarà segons la zona, o no es plasmés per igual en funció de la classe social, el nivell intel·lectual o el poder adquisitiu—, no va explicar, però, amb una concepció escatològica única, que depengués de les actituds personals dels diferents posicionaments al respecte, de tot allò que envoltava el *funus*, i del plantejament filosòfic individual o familiar davant del fet mateix de morir i el concepte d'ultratomba. En el procés, van tenir un paper important els quatre elements, potser no de manera conscient ni racionalitzada, però sí profundament lligada a Roma com a civilització i cultura; cosa que en part és possible derivar dels textos de l'època —inclosa l'epigrafia—, però també dels testimonis materials. És aquesta visió transversal i una mica atípica, per inédita, la que pretén abordar aquest treball, que tractarà de dilucidar la presència i el paper dels quatre elements al *funus* romà.

PARAULES CLAU

ROMA, *FUNUS*, ESCATOLOGIA, FOC, TERRA, AIRE, AIGUA

Roman funerary practices, highly ritualized — no matter how much this ritual evolved, these would vary according to region, or would not be reflected in the same way in terms of social class, intellectual level, or means —, did not have a unique eschatological conception, depending on the personal attitudes towards death, of everything that surrounded the *funus*, and the individual or familiar philosophical approach to the fact of death and the concept of beyond the grave. The four elements played an important role in this process, perhaps not in a conscious or rationalized way, but deeply linked to Rome as a culture; something that it is possible to derive from texts of the period — including epigraphy —, but also from material remains. This transversal and somewhat atypical vision is the one proposed in this research, which will try to elucidate the presence and role of the four elements in the Roman *funus*.

KEYWORDS

ROME, *FUNUS*, ESCHATOLOGY, FIRE, EARTH, AIR, WATER

0. A modo de premisa

Tierra, agua, aire (o cielo) y fuego (terrestre o cósmico), los cuatro elementos clásicos, tuvieron un rol importante en la concepción escatológica y el desarrollo empírico del mundo funerario romano. Basta pensar en los iniciados al culto dionisiaco, de tanta trascendencia en todo lo relacionado con la muerte y la ultratumba, incluida la resurrección, que eran purificados por el fuego con la ayuda de una antorcha, por el agua mediante una aspersión de agua lustral, y por el aire, agitando el abanico místico (Prieur, 1991: 209). Sin embargo, nunca me había acercado a ellos de forma específica, ni me consta que existan, al menos en España, trabajos monográficos sobre el rol que, entendidos específicamente como tales, pudieron desempeñar en el *funus* romano más allá de los de Cumont (por ejemplo, 1942) u otras obras de alcance global (Prieur, 1991: De Filippis, 1997; Heinzlmann *et al.*, 2001, etc.), que tratan estos aspectos de manera genérica o tangencial, porque así se debieron entender en Roma, que nunca los conceptualizó en tal sentido, al menos desde el punto de vista funerario *sensu stricto*. No falta algún título al respecto, pero su orientación es otra (Sánchez Puig, 2004).

Habré, para ello, de enfrentar desde nuevos posicionamientos hermenéuticos y de exégesis —sin afán de exhaustividad, entendido mi trabajo como una primera aproximación— la documentación disponible: fuentes escritas, restos materiales y literatura científica; preguntarles desde una óptica distinta, y rastrear en cada caso la presencia de aquellos, explícita o no, consciente o tal vez inconsciente, dependiendo de momentos, zonas y matices territoriales —gentilicios e individuales—, dada la complejidad cultural, social y religiosa del Imperio, lo que hace aconsejable huir de las peligrosas generalizaciones en beneficio de tendencias en los comportamientos (Ortalli, 2001: 238).

Conviene recordar que cada necrópolis tiene personalidad propia, es diferente a cualquier otra aun cuando compartan aspectos comunes que las unifiquen ideológica y conceptualmente (Passi Pitcher, 2001: 257); en particular, conforme avanza la romanización

y se homogeneizan las gentes, las costumbres y las actitudes en beneficio de un cierto ecumenismo también en el ámbito funerario. De ahí que la capital, Roma, pueda ser entendida como referente último, por cuanto durante siglos irradió sus modelos al resto del Imperio, pero nunca como paradigma, pues la casuística provincial quedó matizada por sus respectivos posos culturales, y adoptó peculiaridades propias.

Hablo de un punto de vista gobernado por cierta transversalidad, que, más allá de los nuevos enfoques aportados por la arqueología funeraria y también la antropología (una síntesis en Cretu, 2015), entendida siempre la muerte como un proceso (Pearce, Weekes, 2018), tal vez termine por demostrar hasta qué punto la información existente está siempre en disposición de aportar nuevas lecturas y matices, en función de cómo se la aborde y qué se le demande, aceptada siempre la idea previa de que toda necrópolis es reflejo de identidades, creencias y actitudes particulares con un alto componente de miedo y superstición (Prados Martínez, 2017: 74-75); a veces, también de esperanza.

De ahí que sean necesarias visiones globales, capaces de aunar enfoques y el mayor número posible de disciplinas en aras de la interpretación. Solo así, tras décadas de excavaciones metodológicamente limitadas y aproximaciones sesgadas en función de intereses personales, será posible un acercamiento fidedigno (Ortalli, 2011: 199 ss.).

1. Algunos apuntes sobre el ritual

Los romanos, cuya concepción del mundo funerario, e incluso algunos aspectos de sus protocolos celebrativos, reflejan fuertes influjos de la cultura griega, recibidos de manera directa o a través del intermediario etrusco, pensaron de forma mayoritaria que sus muertos seguían viviendo en la tumba, donde el alma, en forma de sombra, se mantenía en relación con el cuerpo, habitando *in aeternum* la que estaba destinada a ser su morada para siempre, en contacto íntimo con la tierra (De Filippis, 1997). Otra cosa es que coincidieran en su concepción escatológica (Juvenal, *Sátiras* II, 149-152; Prieur, 1991: 121-122). Una parte importante de la población tomó de aquí y de allá, confundiendo, simplificando o mezclando a veces, sin el menor reparo, los conceptos y posicionamientos ideológicos al uso (Cicerón, *Tusc.* I, 9, 18). Con todo, a nadie se le pasaba por la cabeza dejar insepultos a sus muertos; contravenía el ordenamiento civil y ponía en peligro a la comunidad de los vivos, al convertir a aquellos en seres amenazantes y vengativos, rechazados por la comunidad de los Manes por no haber sido enterrados conforme a la liturgia establecida, y condenados a errar por el mundo durante cien años (Prieur, 1991: 146, y 158 ss.).

Era preciso cumplir todos los ritos comprendidos genéricamente en el *funus* para garantizar que la muerte como proceso quedara completada y las puertas del otro lado cerradas —neta, explícita y contundente, pues, la separación entre el mundo de los vivos y el de los muertos, que gozaba de un estatuto distinto—; y, en ellos, tierra, fuego, aire y agua desempeñaron un papel de privilegio, inspirándolos, rigiéndolos, o gobernándolos.

Sin embargo, tales premisas no implican que el romano temiera por fuerza a la muerte (sin que ello implique obviar su carácter traumático), ni tampoco que creyera en una *perennitas* espiritual o física más allá de la que implicaba la conservación de la tumba y la *memoria*. Diversos epígrafes funerarios hispanos de inspiración epicúrea describen el hecho de acabarse como un estado de inconsciencia comparable con la nada (*CIL* II²/7, 869, siglo I d. C.; *CIL* II, 434, siglo II d. C.), o se jactan de haber vivido disfrutando de todos los placeres (*CIL* II, 6130, siglo II d. C.) (Hernández Pérez, 2001: 103 ss.). Otras fuentes insisten en que la muerte era solo un cambio de estado (Ausonio, *Epist.* XXXI). Conviene, no obstante, tomar los textos antiguos siempre con cierta cautela, intentando identificar en ellos el plano estrictamente creativo, las convenciones más o menos a la moda y los intereses particulares, o la alusión a concepciones y posicionamientos que podían ser minoritarios frente a la *communis opinio* (Ortalli, 2011: 200).

Los romanos, como otras culturas antiguas, enfrentaron su finitud con cierta naturalidad —la muerte, omnipresente, formaba parte de la vida, particularmente frágil entonces—, pensando sin más que los fallecidos seguían viviendo en la tierra, mientras que sus almas escapaban al cielo, donde alcanzaban la Luna, el Sol, las estrellas (Hernández Pérez 2001: 111 ss.) e incluso el infierno, según la corriente filosófica que se siguiera y el grado de virtud desplegado durante la existencia (Prieur, 1991: 117 ss.; Cicerón, *Tusc.* I, 17, 40).

Un altísimo porcentaje de *carmina epigraphica* centran el foco en el paso por la tierra, mientras que solo un porcentaje bajísimo se permiten algún tipo de esperanza en la vida eterna (Ortalli, 2011: 201). Todo ello parece contradecirse con algunos aspectos del ritual, y una tendencia creciente a lo largo del tiempo a creer en algún tipo de supervivencia más allá del óbito que eclosionaría con el triunfo de las religiones orientales, en particular del cristianismo, garantía de salvación en tiempos de crisis, inseguridad e incertidumbre. Cómo se pensara que se podía conseguir la vida ultraterrena, o evitar la desaparición total, eran premisas a las que se darían diferentes respuestas según la visión escatológica de cada uno; algo casi instintivo, básico y pragmático en el caso de las clases sociales más bajas, poco dadas a la trascendencia por mucho que la muerte estuviera rodeada de imágenes simbólicas, y como es lógico bastante más intelectualizado en el caso de escritores, poetas y gente de cierta cultura, aunque no siempre.

De ahí, tal vez, el afán por reproducir en sepulcros y contenedores funerarios la forma de la casa (Bendala, 1996: 60; Zanker, 2002: 62; Rodríguez Oliva, 2002) (fig. 1), el interés por decorar el interior de los sepulcros monumentales como si fuera el hábitat disfrutado en vida, o la tendencia a enterrar en el suelo de las propias viviendas. De *aeterna domus* califica la tumba algún epitafio hispano (*AE* 1992, ss. III-IV d. C.), siguiendo la costumbre documentada en otros lugares del Imperio; como si en realidad no se creyese en el más allá, y aquella no tuviese más objetivo que garantizar cierta confortabilidad al difunto, al tiempo que servir como referente familiar y colectivo de memoria. Con todo, es muy probable que, como tantas otras paradojas aparentes en la cultura romana, ambos aspectos convivieran sin problema, por el carácter poético o abstracto de algunos de sus matices (Hernández Pérez, 2001: 115 ss.).



Figura 1. Tumbas en forma de casa. Necrópolis de Porto, en Isola Sacra (Roma) (Foto: <<https://i.pinimg.com/originals/38/ee/a0/38eea00d5e247d97e7b39f5b56a751cc.jpg>>).

2. Fuego

El fuego formó parte determinante del *funus* romano desde muy diversos puntos de vista: pragmático —elemento capaz de destruir el cadáver, purificarlo (Duday 2019, 2) y transformarlo, liberando de paso el alma de los despojos mortales (Pankowská *et al.*, 2014: 223)—, ritual —acompañando en velatorios y entierros en forma de lucernas, antorchas o velones para alejar los malos espíritus (Prieur: 1991, 21) —, simbólico —individualizado en mitos de gran polisemia como el de Prometeo, que ocupa el frontal de muchos sarcófagos—, e incluso conceptual, emparentado por algunos autores con el alma o el destino último de la misma, que quedaba así liberada y podía retornar al universo (Servio, *Aen.* 3, 68; *cf.* De Filippis, 1997: 15). Algunas fuentes escritas (Cicerón, *De Rep.* VI, 15; Lucano, *Bell. Civ.* IX, 1-15; Plinio, *Nat. Hist.* II, 26) reflejan el papel múltiple que desempeñaba la cremación del cadáver, en boga particularmente entre los siglos II a. C. y II d. C.

Es de suponer que las usanzas en relación con la cremación de los cadáveres —el fuego no solía reducir los huesos a cenizas, como hoy (Duday, 2019: 3) (fig. 2)— ofrecieran particularidades diversas según las regiones del Imperio donde se practicara, tanto por los posibles precedentes como por otras muchas cuestiones, como las características del entorno: tipo de madera disponible; combustible utilizado para avivar el fuego; disposición



Figura 2. Córdoba. *Sepulcretum* de Llanos del Pretorio. Urna *ossuaria* de piedra, en el momento mismo de ser abierta. Obsérvese el tamaño de los huesos (cortesía de M. Rubio y A. Ruiz).

espacial de las piras; grado de cremación del cadáver, que dependería de las condiciones atmosféricas, de la calidad de la madera empleada, etc. (Alcázar y Mantero, 1991: 29-30). Son diferencias mínimas, que en poco afectarían a un ritual generalizado en términos relativamente estándar, con raíces en las más antiguas tradiciones del pueblo romano, enriquecidas por los influjos llegados de Grecia y el Oriente helenístico, incluso de la Magna Grecia, que trajeron a la capital nuevos gustos —Petronio, en su *Satiricon* (111, 2), define los enterramientos en hipogeos como *graeco more*— y nuevas corrientes de pensamiento, como el pitagorismo, el estoicismo o el epicureísmo. Este último consideraba el alma como un conjunto de átomos conformados de aire y fuego que se dispersaban en el momento de la muerte; y para el estoicismo el fuego de la pira era prefiguración de la conflagración final (*ecpýrosis*), que destruiría el mundo a la espera de la palingenesia, tras ser absorbida el alma por el universo (De Filippis, 1997: 15).

Rito limpio, práctico y económico —apenas requería espacio para la última deposición—, podía ir acompañado de gran ostentación y boato, que lo convertían en escaparate privilegiado para acrecentar la fama del fallecido y de su *gens* (Hesberg, 1994: 24; Ortalli, 2001: 207). Las piras debieron de ser en su mayoría de planta rectangular, longitud similar o algo mayor a la del cadáver que iba a ser quemado, y varios cuerpos superpuestos



Figura 3. Cubiertas de urnas cinerarias de piedra que reproducen la forma de la pira funeraria. 1-4: Altino, Museo Archeologico Nazionale (Archivo MANA); 5: Portogruaro, Museo Nazionale Concordiese (Archivo MNC); 6: Montagnana, Museo Civico «A. Giacomelli» (a partir de Rossi 2018, fig. 1; cortesía de la autora).

(eventualmente de forma escalonada), en los que se combinaban distintos tipos de madera para favorecer la combustión (Rossi, 2018: 403).

En las necrópolis de *Altinum* y algunos otros yacimientos del Véneto centro-oriental una serie de urnas cinerarias de piedra portaban cubiertas en forma de estelas que, conforme a una moda en apariencia local, reproducen precisamente la forma de la pira, lo que —más allá de la información aportada por la numismática sobre los *funera* imperiales— resulta muy ilustrativo a la hora de evocar la morfología habitual de estas (Tirelli, 2001: 247 ss. fig. 3; Rossi, 2018: 392 ss., fig. 1) (fig. 3).

En función de que el enterramiento definitivo se practicara o no en el mismo lugar en el que había sido quemado el cadáver, deberemos hablar de *tumba de cremación con carácter primario* o *directo* (*bustum sepulcrum*; Serv. *Aen.* 11, 201; Paul. *Festi* 29 L.), que al convertirse también en lugar de enterramiento pasaba a ser, si todo se había hecho conforme al *ius pontificium*, *locus religiosus*, y *tumba de cremación con carácter secundario* o *indirecto*. Estas últimas acogían los restos del difunto tras ser trasladados desde el *ustrinum*. Las fuentes escritas son muy ambiguas al respecto, razón por la que existe una tendencia creciente entre los especialistas a prescindir de categorizaciones, en favor de una terminología neutra que recoja la amplia casuística (Rossi, 2018: 398 ss.). La tumba del cordubense *C. Pomponius Statius* participa a la vez de las características del *ustrinum* y del *bustum*, por haber sido cremados y enterrados en ella, sucesivamente, de forma primaria cinco individuos (Cánovas, Sánchez, Vargas, 2006) (fig. 4).

Este es un tema que viene captando la atención de los investigadores desde hace tiempo (vid. por ejemplo Gagnol *et al.*, 2009; Grévin, 2009; Depierre, 2014, Pankowská *et al.*, 2014, o Cençon-Salvayre, 2014), y que ha sido objeto de un trabajo reciente en Córdoba, a partir del *sepulcretum* de Llanos del Pretorio (Vaquerizo, Ruiz y Rubio, 2020). En él, su autora (Ruiz Osuna, 2020 y 2021) pone en evidencia el alto número de *ustrina* detectados, insuficientes, no obstante, para el volumen de enterramientos que acogían los recintos —lo que remite a otras estructuras de cremación no localizadas—, así como los riesgos y complicaciones añadidos que acarrearía la disposición de las piras en espacios funerarios tan reducidos, cerrados en algún caso mediante muros perimetrales (fig. 5).

En varios de los acotados se dispusieron *ustrina* superpuestos —circunstancia que se repite en otras necrópolis hispanas bien excavadas como las de *Segobriga* (Cebrián y Hortelano, 2016: 60)—; la mayor parte de ellos eran simples fosas excavadas en el terreno, si bien algunos contaron con paredes de mampostería como refuerzo solo en uno o dos de sus lados, seguramente a fin de aprovechar las corrientes y facilitar la combustión y la alimentación de la pira conforme avanzaba la cremación del cuerpo (Ruiz Osuna, 2020: 102). Todos estaban orientados en sentido este-oeste, el mismo que regía las vías funerarias en torno a las que se estructuraba el *sepulcretum*; y es curioso comprobar que al menos los primeros y más antiguos fueron dispuestos a un nivel inferior al de la calle, quizá en línea con la creencia ancestral de que los difuntos debían ser colocados bajo tierra.

A diferencia de los *busta*, no parece que los *ustrina* puedan entenderse en ningún caso como *loci religiosi*. Con todo, el hecho de que la *lex Ursonensis*, al prohibir con el objetivo último de evitar incendios, malos olores y molestias varias a los ciudadanos, la construcción de nuevos *ustrina* a menos de 500 pasos de la muralla, y, por lo tanto, respetar los ya existentes, parece dejar implícita su consideración en el plano de la *religio*, excluyéndolos de usos profanos (López Melero, 1997: 115, nota 64, y 117). En *Colonia Patricia*, en cambio, existen quemaderos a distancias de la muralla muy inferiores a la establecida por la *lex Ursonensis* (Ruiz Osuna, 2020).

Es difícil determinar cuánto duró un proceso de cremación estándar en Roma. Entre 5 y 8 horas fija Mcklinley (1989: 66-67; 1994: 78-79); entre 15 y 19 han sido observadas en algunas cremaciones actuales de la India sin intervención de la mano humana hasta el

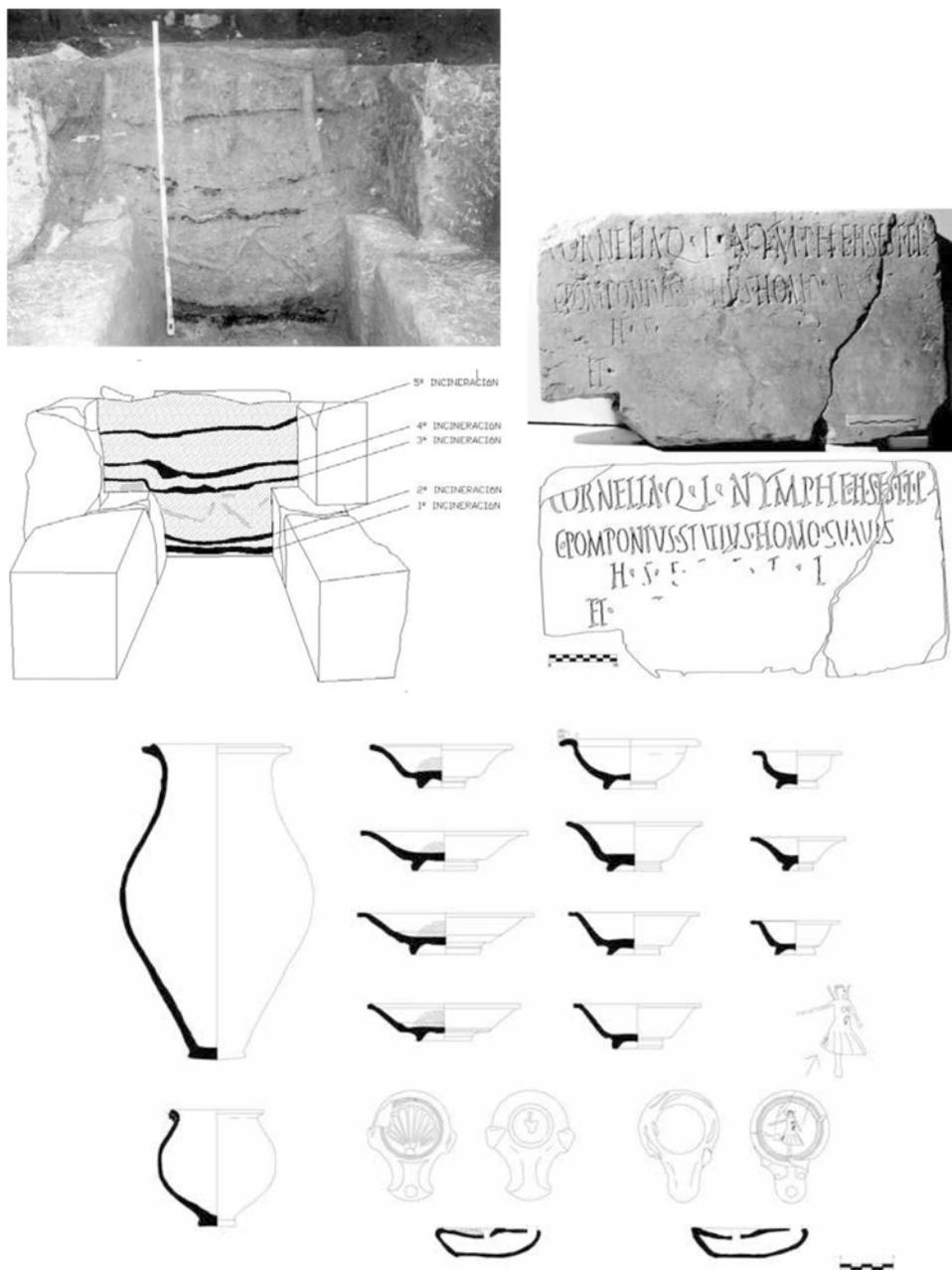


Figura 4. Córdoba. Necrópolis noroccidental. *Bustum* múltiple, conocido en la historiografía como Tumba de *Caius Pomponius Staius*. Sección, epígrafe y ajuar de la segunda cremación (a partir de Cánovas, Sánchez y Vargas 2006).



Figura 5. Córdoba. *Sepulcretum* de Llanos del Pretorio. *Ustrina*. En el segundo de ellos fueron recuperados un buen número de ungüentarios cerámicos abandonados tras la cremación (cortesía de M. Rubio y A. Ruiz Osuna).

final del proceso. En otras, en cambio, incompletas y con ayuda de un hombre que aviva el fuego y facilita la combustión del cuerpo, es bastante menor (alrededor de 3 horas, señala Rossi, 2018: 404; Grévin, 2019).

No cabe descartar que alguien quedara a cargo de la pira, y los ritos se reanudaran cuando el cuerpo se hubiera ya consumido; salvo que las ofrendas (Ragazzi, 2010: 12), los sacrificios cuando existieran, y los banquetes funerarios se prolongaran por espacio de todo ese tiempo, cosa en principio poco probable, al menos por lo que se refiere a todos los integrantes de la *pompa funebris* (sobre el proceso, y en lo que se refiere, por ejemplo, a necrópolis de la Galia, *vid.* Gagnol *et al.*, 2009). De hecho, cuesta aceptar que la compleja parafernalia exigida por cierto tipo de sacrificios animales tuviera lugar a pie de pira. Basta pensar, por ejemplo, en lo que supone de trabajo, suciedad y requerimientos diversos matar y preparar para su consumo un cerdo. Por regla general conviene además que pasen unas horas antes del descuartizamiento.

2.1. *Ossilegium et humatio*

Cuando el contenido del *bustum* se trasladaba en bruto a otra fosa para ser enterrados los restos sin urna, se recogían los fragmentos más significativos de hueso humano (fig. 2), pero también, ocasionalmente, de algunos de los animales consumidos durante el *silicernium* (De Filippis, 1997: 70 ss.), de las vasijas utilizadas, de los ungüentarios empleados, del lecho funerario y de los muebles u objetos personales quemados con el difunto (Ragazzi, 2010: 12). En las necrópolis de *Altinum*, restos de animales aparecen mezclados a veces con los humanos en el interior de algunos contenedores funerarios. Los más frecuentes, de suidos, aves y moluscos en diferentes grados de combustión, confirman que fueron quemados en diferentes momentos del ceremonial (Tirelli, 2001: 248). Destaca también al respecto la necrópolis sureste de *Baelo Claudia*, donde no han sido documentados hasta la fecha *ustrina* (Prados Martínez, 2017: 83 ss., figs. 6 y 7).

Cuando se usaban *ollae ossuariae* la recogida se limitaba, en cambio, a los restos cremados del cadáver, acompañados en ocasiones de algunos objetos aportados como ajuar secundario en el momento mismo de la sepultura (fig. 6). La presencia o no de ajuar sería una opción familiar o individual ligada a factores sociales, culturales, económicos, escatológicos o afectivos, más que a una exigencia ritual. Así ha sido comprobado en el nordeste de Italia (Cispadana), donde las tumbas sin ajuar durante los primeros siglos imperiales suponen en torno al 40 % (Ortalli, 2001: 234).

En Llanos del Pretorio (Córdoba), los trabajos de E. García-Prosper y A. Polo han documentado en las cremaciones temperaturas superiores a los 500° en un 81 % de los casos; entre los 350 y los 500° en un 17 %, y por debajo de los 350° en solo un 2 %, sin que se observen diferencias significativas entre los diversos rangos de edad o sexo (García-Prosper y Polo, 2020: 168). Mantener temperaturas altas para conseguir combustiones cadavéricas intensas y eficientes dependía básicamente de los tipos de madera utilizados —aparte de la



Figura 6. Córdoba. *Sepulcretum* de Llanos del Pretorio. Urna cineraria de piedra en el momento de iniciar su microexcavación en laboratorio. Obsérvese el ungüentario depositado como ajuar secundario (cortesía de M. Rubio y A. Ruiz).

habilidad y perseverancia en la manipulación de la pira—, que en este *sepulcretum* fueron en su mayor parte quercíneas (encinas y alcornoques), pino termófilo y oliváceas (variedad cultivada y acebuche, con aparente predominio de la primera), capaces de alcanzar las 5.000 calorías por kilogramo de leña. Como refuerzo se utilizaron especies arbustivas aromáticas, entre las cuales enebro, aladierno, durillo o prunos, que contribuirían de paso a combatir el hedor de la carne quemada (Sánchez Hernando, 2020: tabla 3). Este mismo autor sugiere piras con base de pino sobre la que se dispondrían las quercíneas, de mayor poder calorífico y combustión lenta. El resto de especies se utilizarían para iniciar y avivar el fuego; algo a lo que pudieron contribuir también los huesos de aceituna, muy abundantes entre los restos recuperados, quizás porque se quemaron ramas de acebuches u olivos cargadas de fruto.

Como es habitual en el mundo romano (Rossi, 2018: 400 ss.), se trata en todos los casos de las especies más características del entorno medioambiental típicamente mediterráneo en el que se inscribía la necrópolis, lo que viene a confirmar que las maderas se elegían por economía de medios en función de su abundancia y facilidad de recogida, sin que sea posible detectar en principio componente simbólico alguno añadido, más allá de que los arbustos olorosos lo fueran también por esta razón (*vid.* Gagnol *et al.*, 2009: 114 ss., para el caso de la Galia; o Castiglione y Rottoli, 2010, para la necrópolis di Cascina Trebeschi). Habrá, pues, que

extremar el rigor en las excavaciones, y más en particular en las microexcavaciones de urnas y quemaderos, así como el componente interdisciplinar de las mismas, y seguir realizando estudios de este tipo a fin de detectar posibles asociaciones que hoy puedan escapárenos (también, entre tumbas diferentes; Duda, 2019: 21 ss.). Sirvan como ejemplo las tomografías, que en algún caso han llegado a detectar el uso para los restos óseos quemados de urnas o contenedores funerarios de materiales orgánicos como madera, cuero o textil, lógicamente no conservados; premisa importante para una correcta y completa interpretación del ritual empleado (Pankowská *et al.*, 2014: 224 ss. y 230; Salido, 2021).

Parece que los huesos cremados del difunto tendrían en esencia un componente simbólico, hecho que dejaría a los deudos una gran libertad a la hora de tratarlos (Ortalli, 2011: 208). Su retirada minuciosa (*ossilegium*), así como su sepultura, correspondía a la familia más cercana. Antes, solían ser lavados (Tirelli, 2001: 247-248), regados con vino viejo y después con leche —quizá, en parte, para enfriarlos, pues era frecuente que se retiraran con las brasas de la pira todavía incandescentes (De Filippis, 1997: 657)—, y por fin secados con un paño de lino antes de ser introducidos en la urna (Tibulo, I, III, 15-22; *cf.* Messineo, 2001: 36), en ocasiones envuelta con una tela más o menos preciosa, a la manera de mortaja. Así ha sido documentado, por ejemplo, en algunas necrópolis de la Cispadana (Ortalli, 2001: 233). Debió existir, en cualquier caso, una gran variedad de actitudes al respecto; casi tanta como variedad morfológica de *ollae ossuariae* (fig. 7).

La misma familia se encargaba de inhumar a correo seguido, y siempre en el mismo día, el *os resectum* (por lo general un dedo, sobre el que se echaban tres puñados de tierra), cuando dicho rito fuese practicado. Son bastantes los autores de la antigüedad que aluden a él, insistiendo de alguna manera en que solo entonces el lugar de la cremación adquiriría pleno valor de *locus religiosus* (Varrón, *Ling.* 5, 4, 23; Cicerón, *Leg.* 2, 22, 55-57; Servio, *Aen.* 6, 176, 325, 366; Festo, *Ex Apogr.* LXX; Petronio, *Satyr.* 114; Horacio, *Carm.* 1, 28; *cf.* De Filippis, 1997: 67 ss.), por lo que, en último término, y hablando en puridad, todos los ritos funerarios utilizados en Roma habrían acabado siempre en el mismo: la *humatio* (Scheid, 2007: especialmente 24).

El hecho de devolver el difunto a la Madre Tierra, que lo acogía para integrarlo de nuevo en ella y alumbrar así una nueva vida (Cicerón, *Leg.* 2, 56; *cf.* Catón 79 ss. y Xen., *Cyr.* 7, 7, 25), purificaba a la familia, daba entidad legal y religiosa a su tumba, convertida de esta forma en *iusta sepultura*, y sancionaba el cambio de estado favoreciendo su integración en la comunidad anónima e indefinida de los *Manes* (Ortalli, 2011: 202 y 208), los «buenos por excelencia» (De Filippis, 1997: 25). *Deorium Manium iura sancta sunt*, rezaba la bien conocida disposición de la X Tabla (Cicerón, *Leg.* 2, 22).

Esta concepción de la vuelta del cuerpo a la tierra tras la muerte derivaría en alguna medida de la cultura agraria, que entendía a la tierra como dadora de vida (Prieur, 1991: 31; De Filippis, 1997: 15). Más difícil es determinar en qué medida estuvieron generalizadas o no dichas prácticas. Plutarco (*Rom.* 79) especifica que el *os resectum* era un rito reservado a los triunfadores, y algunas urnas con fragmentos humanos recuperadas en necrópolis de Roma habrían venido a demostrar que se usó al menos en ciertos periodos



Figura 7. Córdoba. *Sepulcretum* de Llanos del Pretorio. Tipología de urnas cinerarias de supuesta tradición indígena, una de las cuales muestra también su contenido (cortesía de M. Rubio y A. Ruiz).

y casos, sin que se pueda por el momento fijar la norma (Messineo, 2001: 36, y ss.). Es posible que, con el tiempo, conforme evolucionaban los ritos funerarios, esta necesidad de la *humatio* real fuera sustituida por otra de carácter simbólico, como la que recogen las fuentes de arrojar unos puñados de tierra sobre los restos mortales (Cic. *leg.* 2, 56; Hor. *c.* 1, 28; Serv. *Aen.* 6, 176).

En el mismo sentido habría que entender las inhumaciones en *loculi* o arcosolios: sustraían a los fallecidos del contacto con la tierra en función quizás del principio jurídico

de la *illatio mortui*, que regularizaba desde el punto de vista legal y religioso los enterramientos dentro de un monumento consagrado, haciendo equivalentes en cierto sentido los términos *humare* y *sepelire* (Ortalli 2011: 208).

Los estudios antropológicos (*vid.* para el caso de Mérida, Cortesão, 2015; y en general Duday, 2019: 5 ss.) realizados sobre las urnas de Llanos del Pretorio han podido detectar una recogida cuidadosa de los restos óseos en el 56 % de los casos (n=29), con una representación de más de siete regiones anatómicas o del 60 % de la anatomía; media en un 12 % (n=6) —de 3 a 6 regiones anatómicas, y entre el 30 y el 60 % de la anatomía—, y superficial en el 33 % (n=17) —3 o menos regiones anatómicas, y hasta el 40 % de la anatomía—. Entre los tafones identificados (la mayor parte son fragmentos difíciles de reconocer), hay un predominio claro de los huesos largos, seguidos del neurocráneo, la cintura escapular y la pelvis, los cuerpos vertebrales e incluso los huesos de manos y pies, y se ha detectado una labor mucho más homogénea, cuidadosa y exhaustiva en el caso de los restos óseos femeninos, lo que denota un sesgo acusado de género en la recogida (García-Prosper y Polo, 2020: 167 ss., fig. 6).

Otros análisis antropológicos aplicados a 14 cremaciones recuperadas en el entorno del anfiteatro de Carmona, pusieron en evidencia que los huesos fueron triturados antes de ser introducidos en la urna. También allí se recogieron partes de todo el cuerpo, con una especial predilección por los restos de la cabeza, que en alguno de los casos llegaron a alcanzar el 80 % de los restos documentados (Alcázar y Mantero, 1991: 27).

Como en tantos otros aspectos del mundo funerario romano, la casuística en relación con los ritos asociados a la cremación de los cadáveres era enormemente variada. Así ha sido observada en necrópolis de la Galia, donde entre otras variantes cabe señalar la acumulación de los restos de las piras en una gran fosa común, ubicada en uno de los extremos del cementerio, o la recogida de los huesos dejando cenizas y parte al menos del ajuar quemado en el *ustrinum* (*cf.* Lintz, 2001: 116-117).

2.2 La elección del rito

En una prueba más de la comunidad cultural y la tolerancia que caracterizaron el mundo funerario romano (Ortalli, 2001: 238), cremación e inhumación coexistieron en Roma durante bastantes siglos de su historia sin aparentes condicionamientos jurídicos ni religiosos más allá de la obligación de respetar la *humatio* y la dotación de una *iusta sepultura*, variando el predominio de una u otra según el momento, la tradición cultural o ciertas normas que en algún caso conocemos merced a las fuentes (Ortalli, 2001: 215 ss., y 223 ss.; y 2011: 204 ss.). En los siglos altoimperiales predomina la cremación, primaria o secundaria, mientras pobres y esclavos eran inhumados en grandes enterramientos colectivos o en fosas comunes, y los niños menores de 7 meses, víctimas de una *mors inmatura* que convertía su *funus* en *acerbum*, enterrados con frecuencia siguiendo este último rito junto a otros adultos cremados (Plinio, *Nat. Hist.* VII, 7, 16, 69, 72; Juvenal, *Sat.* XV, 131-140; *cf.* Prieur, 1991: 27 ss.). La

inhumación, es, en efecto, el único rito reservado a los niños en las necrópolis de *Alinum*, muy representativa de la que fue práctica mayoritaria, que no exclusiva, entre los romanos (Tirelli, 2001: 247). Sin embargo, las cosas no son nunca tan sencillas.

En efecto, no faltan zonas de tradición inhumatoria en el norte de Italia donde la cremación no llegó a introducirse, permaneciendo la *humatio* como rito funerario único mientras duró la presencia romana (Biaggio y Butti, 2007); ni datos esporádicos sobre la perduración del rito crematorio hasta bien avanzado el Imperio, también en *Hispania o Baetica*. Basta recordar la *defixio* de Fernán Núñez (Córdoba), fechada en el siglo IV d. C., que alude explícitamente a un *bustum* (Alfayé, 2021: 403 ss.).

A día de hoy parece clara la ausencia de una norma rígida o de un simbolismo determinante con relación a ambas prácticas —aun cuando puedan implicar concepciones escatológicas diferentes—, incluso cuando hablamos de individuos infantiles (*vid.* para esta problemática el caso de Mérida, con un buen repaso a otras zonas del Imperio, en Cortesão, 2015: 1254 ss., y 2020). En Llanos del Pretorio, los análisis bioantropológicos aplicados a los restos cremados han podido documentar al menos seis casos de niños de entre 0 y 6 años que fueron quemados (García-Prosper y Polo, 2020: 166); pero también los hubo inhumados. Hablo, en concreto, de once individuos, distribuidos en seis de los quince recintos excavados: un nonato, siete neonatos, y tres más de edad inferior a 12 meses (García-Prosper y Polo, 2020: 169 ss.). La casuística, pues, debió ser más amplia de lo que en principio cabe suponer, dependiendo en cada circunstancia de la decisión de los padres (sobre enterramientos de niños menores de seis meses, Duday, 2005: 97 ss.).

En *Baetica*, contra la idea tradicional más o menos asentada en la historiografía científica durante décadas, cremación e inhumación conviven desde el siglo II a. C.; hecho favorecido por la llegada de gentes del centro o sur de Italia, que venían inhumando desde siglos atrás y trasladaron consigo sus hábitos funerarios, pero también por el peso de lo indígena y lo púnico, que concedió al rito inhumatorio una gran trascendencia (Jiménez Díez, 2008). Así se detecta en ciudades tan representativas como *Acinipo*, *Astigi*, *Baelo Claudia*, *Carmo*, *Corduba*, *Gades*, *Malaca*, *Onuba*, *Singilia Barba* o *Urso*, aun cuando las cronologías no han sido, ni son siempre bien definidas.

Señalo solo las ciudades más importantes y que cuentan con los datos más seguros, lo que no significa que fueran las únicas. Hay otras, como *Antikaria*, *Munigua* u *Orippe*, en las que aparecen indicios del mismo proceso, si bien la información disponible no resulta determinante (Vaquerizo, 2010). La variabilidad es enorme, como demuestran los últimos estudios, centrados en llamar la atención sobre una realidad históricamente minusvalorada o ignorada, que hasta hace pocos años venía fijando en el siglo II d. C. las bases de una modificación traumática del ritual; hipótesis hoy ya sin fundamento (consúltense sobre el tema los trabajos contenidos en Heinzlmann *et al.*, 2001, o Faber *et al.*, 2007, además de una síntesis más reciente en Galvé, 2008: 127 ss.).

En el caso de los hispanobéticos, su elección de uno u otro rito obedeció como en el resto del Imperio a causas muy diversas; y entre ellas ocupó un puesto de relevancia la elección de la familia o del propio individuo conforme a su propia tradición cultural

o gentilicia, que desempeñó siempre un papel de primer orden en la concepción del mundo funerario y la actitud ante la muerte y el *funus* (Pellegrino, 2001: 124; Carbonara, Pellegrino y Zaccagnini, 2001; Taglietti, 2001: 149; Ortalli, 2007: 204; Struck, 2007).

Muchas de las ciudades hispanas, y más concretamente hispanobéticas, por su carácter de puertos fluviales o marítimos, o su condición capitalina, mantuvieron líneas comerciales muy activas con el resto del Imperio, propiciando un intercambio incesante de individuos de la más variada procedencia. Así se debe explicar, al menos en parte y no solo en *Baetica*, el reparto indiferenciado de ambas prácticas por las áreas cementeriales, la construcción de tumbas familiares concebidas y diseñadas arquitectónicamente de antemano para el empleo del doble rito sin que uno parezca subordinado al otro ni tampoco marginado (Taglietti, 2001: 152-153; Rife, 2007: especialmente fig. 6), la utilización de los mismos elementos de ajuar con independencia del tratamiento final aplicado al cadáver, o que *humatio* y *crematio* pudieran convivir en la misma tumba empleadas por personas distintas, ligadas entre sí por fuertes lazos de sangre o sentimentales (Ortalli, 2007: 204 ss., fig. 2-5; y 2011: 206). La tumba de Postumio, en Carmona, o la de calle La Bodega, en Córdoba, resultan paradigmáticas al respecto (Vaquerizo, 2010).

Cremación e inhumación pudieron también ser utilizadas como elementos de definición social o religiosa. Lo evidenciarían las tumbas de inhumación localizadas en zonas más o menos marginales de las necrópolis o de los sepulcros familiares, la no incorporación eventual de elementos de ajuar por parte de las mismas, o el mantenimiento de la cremación como elemento de identidad frente a la inhumación, elegida como rito exclusivo por parte de los cada vez más numerosos cristianos, fieles defensores de la resurrección de los cuerpos (Ortalli, 2007: 207 ss.). Existe incluso algún ejemplo que rechaza explícitamente esta última, prohibiendo a través de la epigrafía la disposición de sarcófagos en el interior de la tumba familiar, concebida solo para enterramientos realizados conforme al rito de la cremación (Necrópolis de Porto, Isola Sacra, Tumba 87; Taglietti, 2001: 153, fig. 5).

Lo normal, en cualquier caso, es que no haya diferencias rituales de peso entre unas tumbas y otras, lo que incide de nuevo en la idea de que la elección del rito fue una decisión personal o familiar libre.

Son prácticas rituales cuya trascendencia última se nos escapa, caracterizadas en Roma y provincias por su extraordinaria diversidad (Taglietti, 1991; Steinby, 2001; Vaquerizo, 2006 y 2007a), pero siempre aceptadas y respetadas sin tensiones aparentes ni condicionantes externos, lo que sin duda facilitó su convivencia (Ortalli, 2001: 239).

3. Tierra

Sit tibi terra levis, rezan como es bien sabido una infinidad de epitafios romanos (fig. 8), dando por sentado que, con independencia del rito último utilizado, la muerte era una vuelta a la tierra, madre amorosa y dadora de vida que acogía de nuevo en su seno, ahora



Figura 8. Córdoba. *Sepulcretum* de Llanos del Pretorio. *Titulus sepulcralis* del siglo I d.C. que termina con la consabida fórmula S.T.T.L. (cortesía de M. Rubio).

ya para siempre, al finado; una madre que por otro lado sustraía los cadáveres de la vista de dioses y humanos, evitando la contaminación subsiguiente, y que a su vez era diosa, por lo que al recibirlo de alguna manera lo deificaba. Se entiende así que quienes se dejaban la vida en la horca o la cruz fueran privados de sepultura, pues morir sin contacto con ella era tenido por un acto de impiedad (Prieur, 1991: 11; De Filippis, 1997: 68). Lo confirman algunos epitafios (*CIL* VI, 35887=*ILS* 8168=*CLE* 1532), que deben reflejar una forma de entender las cosas bastante generalizada en el mundo romano desde finales de la República hasta mediados del Imperio, periodo que básicamente analizo aquí.

No olvidemos que el inframundo, donde habitaban los dioses infernales, se entendió siempre como subterráneo (Prieur, 1991: 145). Quizás por ello, el *pater familias* debía realizar los ritos asociados a los *Lemuria*, allá por el mes de mayo, con los pies descalzos, en conexión directa con la tierra y las fuerzas ctónicas (De Filippis, 1997: 100). Cuestión diferente es tratar de determinar el grado de intelectualización de tales conceptos entre la gente del común, seguramente tan desigual como difícil de concretar.

El uso simultáneo en Roma de inhumación e incineración, y en concreto la sustitución más o menos absoluta de esta por la *humatio* a partir de los siglos centrales del Imperio, son temas que han motivado tradicionalmente todo tipo de discusiones entre los investigadores. Cicerón (*Leg.* II, 22; LV, 7) y Plinio (*Nat. Hist.* VII, 54 y 187), entre otros autores de la época, afirman que la práctica más antigua y por tanto originaria de Roma fue la inhumación, pero lo cierto es que ya en la necrópolis del Foro (ss. VIII-VI a. C.) se dan ambos ritos, dualidad atribuida a la fusión de Latinos (cremación) y Sabinos (inhumación) (Prieur, 1991: 27); y Tácito definió la cremación del cadáver como *romanus mos* (Tácito, *Ann.* 16, 6, 2; *Germ.* 27). Por otro lado, la *Ley de las Doce Tablas* confirma su coexistencia en Roma (s. V a. C.), equiparándola jurídica y sagradamente (Cic., *Leg.* II, 58).

Esta convivencia se mantendrá esa convivencia de forma natural hasta el Pleno Imperio, sin que parezca existir una regla fija en su elección por parte de las diversas *gentes* (Toynbee, 1993: 24 ss.; Ortalli, 2007: 203, y 2011: 204 ss.). Cremación e inhumación cohabitan así sin fricciones también en provincias, en un equilibrio irregular entre tradiciones autóctonas, prácticas inhumatorias importadas por colonos y militares, y triunfo progresivo aun cuando coyuntural de la cremación (Vaquerizo, 2007a y b, y 2010; Faber *et al.*, 2007).

A partir de la época adrianea la inhumación comienza su ascensión imparable, hasta convertirse en el rito prácticamente único en Roma y provincias desde mediados del siglo III d. C.; sin perjuicio de que, antes de la imposición del cristianismo y, con él, de su nuevo concepto de ultratumba, ambas formas de entender lo funerario pudiesen considerar la misma idea de supervivencia individual más allá de la muerte. El hecho de que la inhumación se impusiera coincide en el tiempo con la introducción de los sarcófagos, de plomo, de piedra lisos, o de mármol, decorados con temas paganos de intencionalidad claramente metafórica (Zanker, 2002: 63) (fig. 9) o, ya algo más tarde, extraídos del Antiguo y del Nuevo Testamento, con afanes más sociales que de exaltación de la individualidad.

El triunfo de la inhumación ha sido tradicionalmente atribuido a multitud de factores, entre los cuales debió ocupar un lugar de privilegio la difusión de cultos místicos y neo-



Figura 9. Sarcófago de mármol con decoración de temas paganos, procedente de la necrópolis septentrional de Córdoba. Se conserva en el Alcázar de los Reyes Cristianos de esta misma ciudad.

pitagóricos, orientales, judíos y cristianos, que postulaban la resurrección del cuerpo y su reencuentro con el alma (De Filippis, 1997: 17 ss.; Ortalli, 2001: 225); idea no compartida por J. M. C. Toynbee (1993: 25-26), para quien el cambio se produce demasiado pronto. No cabe, sin embargo, establecer límites precisos, dado que la utilización de uno u otro rito sería práctica opcional hasta muy avanzado el Imperio: hay ciudades en las que se impone la inhumación a finales del siglo I d. C. (Ortalli, 2001: 226); otras en las que no llegó nunca a perder su primacía (Ortalli, 2011: 205); un tercer grupo en el que siguen apareciendo cremaciones hasta bien entrado el siglo III o incluso el siglo IV avanzado (Gijón Gabriel, 2000: 523; Ortalli, 2011: 206 ss.); y no faltan casos en los que, como ya indiqué, la misma tumba o incluso el mismo contenedor funerario pudieron acoger a la vez cadáveres inhumados y restos cremados (Ortalli, 2001: 226-227, fig. 7 y 2011: 206, tav. 75, 1). Pudo ser también simple cuestión de moda, introducida por los círculos filohelenos de la aristocracia romana capitalina y difundida después, rápidamente, por emulación (Ortalli, 2011: 205). Macrobio (*Sat.* 7, 7, 5) dejó escrito que, en su época, a caballo entre los siglos IV y V d. C., la cremación había desaparecido.

Los romanos inhumaron en las más variadas posturas (entre ellas aparecen cada vez más presentes desde el punto de vista arqueológico el decúbito lateral y el decúbito prono; Vaquerizo 2014, *vid. infra*); pero por regla general primó la de decúbito supino, con cierta predominancia de las disposiciones corporales con la cabeza al Este (Ortalli, 2001: 227). Grosso modo cabe identificar esta posición con la del sueño, en esa estrecha afinidad que desde su nacimiento mostraron *Thánatos* e *Hypnos* (De Filippis, 1997: 33 ss.; Cicerón, *Tusc.* 1, 38). Ya desde época altoimperial existen, de hecho, tumbas con un cojín labrado en el tufo o un bolo de piedra bajo el cráneo de los inhumados (*vid.* al respecto varios de los

trabajos contenidos en Heinzelmann *et al.*, 2001). En esta misma línea cabe interpretar la inclusión de determinados mitos e iconografías en la ornamentación funeraria (Prieur, 1991: 189 ss.), la invocación a los Manes y al Sueño eterno recogida en muchos *tituli sepulcrales*, o la alusión recurrente en ellos a la muerte como descanso —en el fondo, ejercicio de *consolatio*— (Hernández Pérez, 2001: 102-103).

Con o sin sudario, que condiciona el proceso de descomposición del cuerpo y por tanto el estado y la posición de los restos óseos en el momento de su excavación, las inhumaciones se realizaron directamente en tierra, lo que incorporó un simbolismo añadido —aunque también pudieron obedecer a causas tan prosaicas como la falta de medios—, o bien en vacío, protegido el cadáver por un ataúd, un sarcófago o una cámara; sin que falten las fosas comunes (*vid.* al respecto Duday, 2005 e *infra*). No aludo aquí al embalsamamiento porque no me constan ejemplos de dicha práctica ritual en *Hispania*. Eso sí, definir estos aspectos requiere sin excepción de un rigor máximo en las exhumaciones, determinante para detectar el ritual funerario aplicado, algo para lo que resulta vital el concurso durante las mismas de forenses y antropólogos físicos; premisas en las que cada vez insisten más los investigadores (Alapont y Mas 2015).

Mecenas creó un gran jardín (*hortus*) asociado a su residencia en el Esquilino, donde antes había estado la más importante fosa común (*puticulus*) de la *Urbs*, y algunos autores aluden a que las brujas seguían acudiendo allí de noche a recoger huesos y hierbas para sus conjuros (Horacio, *Sat.* I, 8, 8-10 y 19-22; *cfr.* Fernández Vega, 1994: 144), confirmando así que el lugar no había sido despojado de su macabro contenido. Este tipo de prácticas preferían cadáveres frescos, pertenecientes a individuos muertos de manera violenta y a ser posible prematura (Lucano, *Phar.* 6, 712), lo que les hacía especialmente idóneos para la necromancia (Alfayé, 2009: 189).

El ejemplo hispano más ilustrativo a este respecto es el *puticulus* de época altoimperial excavado en *Augusta Emerita*, instalado en una antigua cantera y activo durante 40 o 50 años. Contenía 64 inhumaciones —único rito funerario documentado, mientras en el resto de la ciudad primaba la cremación—, practicadas en fosa simple, a veces con revestimiento de *tegulae* o lajas de pizarra y cubiertas de este mismo material, con los cadáveres en decúbito supino, decúbito lateral (derecho e izquierdo), decúbito prono, y también posturas singulares, como por ejemplo sentado o de rodillas, lo que parece indicar que fueron empujados sin demasiados miramientos desde el borde de la zanja (Pérez Maestro, 2007: 302). Están representados todos los rangos de edad y ambos sexos (desde nonatos, enterrados ocasionalmente en ollas de cerámica o bajo fragmentos de ánfora, a adultos de edad indeterminada), si bien parece observarse cierto predominio de mujeres jóvenes y bebés, ya nacidos o muertos antes de nacer. La mayor parte de los adultos realizaron en vida trabajos físicos de mucho esfuerzo y, salvo en un caso, sufrieron muertes violentas. Resulta difícil explicar una casuística tan compleja y de tan hondas implicaciones rituales, que tiene como único hilo conductor la inhumación como práctica exclusiva, la deposición en una fosa común, las posiciones singulares, y quizá la escasa relevancia social y el bajo poder adquisitivo de los allí enterrados.

Finalmente, es posible que algunos ritos y ofrendas relacionados con la inhumación estuvieran destinados no solo a honrar o revitalizar al difunto, sino también a la Tierra como divinidad. En este sentido han sido interpretados algunos sacrificios de perros, símbolos y guardianes de los infiernos, ligados desde época griega al mundo subterráneo y de ultratumba y a dioses de carácter ctónico, en particular Hécate, diosa de la muerte y los ritos de tránsito humanos, y su séquito, incluido Cerbero (Portillo 2021). También, a la fuerza regeneratriz de la Tierra y a su condición de divinidad protectora de la mujer y de su función procreadora (Carboni, 2014: 46). Quizá esto explique que muchos de ellos aparezcan en relación con tumbas femeninas (De Grossi, 2001: 80, y 2008). Un monumento funerario de tipo turriforme recientemente excavado en *Augusta Emerita*, después de servir como tumba *sensu stricto* pasó a ser utilizado como pozo; en él, entre diversos restos humanos y animales, fueron depositados varias decenas de cánidos, posiblemente sacrificados (Bustamante, Heras y Detry, 2021).

4. Aire

Son muchos los textos que ilustran la importancia que el aire, el espacio cósmico, el Sol, la Luna y las estrellas desempeñaron en la forma de entender el mundo funerario romano, especialmente en todo lo relacionado con la ultratumba (Ovidio, *Met.* XV, 843 ss.; Suetonio, *Caes.* 88; Lucano, *Bell. Civ.* IX, 1-15; Plinio el Joven, *Paneg. Tra.* 89, 2; Dión Casio, *Hist. Rom.* LXIX, 1). Dicha concepción acabó trascendiendo el estricto círculo de las élites para ser incorporada también por algunos particulares a la hora de exaltar su inocencia, sus virtudes, su bondad o sus actos en vida. Tal es el caso de una inscripción sobre estela de mármol (finales del siglo II - comienzos del III) aparecida en 1935 en Albano Laziale, cerca de Roma, que lleva como decoración en relieve una escena de apoteosis y como *titulus* un texto muy significativo en el que el propio fallecido, en primera persona, insiste en que el águila de Zeus lo ha trasladado «entre Fosforo y Espero», donde puede ser contemplado como un astro (*Année Epigraphique*, 1945: 119; *cfr.* Prieur, 1991: 161-162). Su alma había sido, pues, transformada en el aire, igual que la tierra descompone y metamorfosea el cuerpo para, después, dar vida a otros seres.

Se trata del reflejo a nivel privado de una práctica ensayada particularmente por los emperadores, cuyas almas —«*un soffio diafano analogo al vento, un'ombra impalpabile, invisibile*» (Prieur, 1991: 143, y 162 ss.)— eran portadas al cielo a lomos de un águila, «... *l'uccello del sole, che ruba il fuoco del cielo per portarlo agli uomini*» (Prieur, 1991: 166), y ellos divinizados, como queda evidente en la base de la Columna de Antonino Pío, en la que el mandatario y Faustina, su mujer, cabalgan hacia las alturas sobre una representación alada del Tiempo, en presencia de dos águilas (fig. 10). Es la ceremonia de la apoteosis, que les garantizaba la *consecratio* (Arce, 1988; De Filippis, 1997: 82; Rossi, 2018: 398). Sin embargo, conviene dejar claro que esta no fue una práctica generalizada, por



Figura 10. Roma. Base de la columna de Antonino Pío, con la apoteosis de Antonino y Faustina. Museos Vaticanos.

más que muchos particulares construyeran sus tumbas en forma de templos, se hicieran representar en sus retratos funerarios *in formam deorum*, o incluso se permitieran aludir a su condición divina en los *tituli sepulcrales* (Prieur, 1991: 158 ss.).

Dicha visión entroncaba más con postulados pitagóricos y helenísticos que con la tradición ética y jurídica romana, que reservó la apoteosis para individuos muy concretos, de edad avanzada o de rango imperial (Arce, 1988). Más que concederle por tanto un valor de sublimación metafísica, de asimilación de los fallecidos con héroes o divinidades en el otro mundo, hay que entenderla como una forma, en mayor o menor medida explícita y pública, de celebración de las virtudes desplegadas en vida (Ortalli, 2011: 201).

Cabe quizás relacionar con esta creencia la asimilación que en algunas tumbas alti-neses se hace del alma con un pájaro —como ellos, tras liberarse del cuerpo, vive en el aire—, creencia materializada en la construcción de un nido dentro de la tumba para la deposición de los restos cremados del difunto, o en la aparición de un ave como atributo personal en algunas estelas funerarias (Tirelli 2001, 248 ss, fig. 5).

La palabra latina *anima* deriva del griego *ánemos* ('viento, hálito, soplo'), y en griego el término utilizado para llamarla, *psyquè* (= *anima*), tiene la misma raíz que el verbo *psycô*, que significa 'soplar', 'respirar' (Prieur, 1991, 157). De acuerdo con ello, al igual que respirar es el primer signo de vida para los recién nacidos —momento en el que, a través de esa primera inspiración, entraba para Aristóteles el alma como principio de vida en el

cuerpo (*De anima* 1, 5, 410B)—, y aun cuando ni siquiera en esto hubo siempre coincidencia de pareceres, para la mayoría de los romanos el final de la vida coincidía también con el último aliento (Barroso, 2021: 378 ss.). De ahí la tradición, atestiguada por las fuentes y la epigrafía (por ejemplo, *CIL* VI, 6593 = *CLE* 1030), pero imposible de saber hasta qué punto fue real, simbólica o estuvo generalizada, de que un familiar cercano recogiera con un beso esa postrera exhalación del difunto, en la creencia de que implicaba el abandono del cuerpo —elemento físico y terrenal por excelencia— por parte del alma (*efflare animam*), elemento aéreo relacionado con la psique y el acto de respirar (De Filippis, 1997: 50). Esto explica que en algunas representaciones funerarias de pitagóricos o seguidores del pitagorismo los fallecidos se hicieran retratar acompañados de los Vientos, encargados de conducir sus almas hasta la esfera celeste, y también de signos astrales.

Para los romanos de la edad arcaica el muerto seguía viviendo en la tumba; de ahí la importancia de esta, del ajuar funerario y por supuesto de las ofrendas periódicas (Priour, 1991: 143). Ya en tiempos de la República —para la que casi la única fuente disponible son los *Fasti* de Ovidio—, los difuntos eran considerados como una colectividad de seres divinos en la que no existían individualidades y que, convocados adecuadamente, podían acudir en ayuda de sus descendientes. Por el contrario, si eran desairados podían transformarse en seres enojosos o nocivos con el aspecto de *Lemures* o de *Larvae* (Cicerón, *De leg.* II, 9, 22; Plauto, *Capt.*, 598).

Hay que esperar al siglo I a. C. para documentar referencias literarias a los *Manes* como almas individuales que mantenían su propia identidad (Cicerón, *Pis.*, 7, 16; Livio III, 58, 11; Virgilio, *Aen.* VI, 743), y a las primeras asociaciones entre ellos y los difuntos en los epígrafes funerarios. Esta alusión a los *Manes* del finado implicaba en cierta medida la divinización del mismo, que tras la pérdida del cuerpo quedaba limitado al alma, cuya supervivencia dependía de la mayor o menor bondad que hubiera practicado en vida. Quizás por esta razón algunos epitafios prescinden incluso de los datos del difunto y se limitan a invocarlos (fig. 11).

A través de los autores antiguos detectamos concepciones filosóficas o literarias de la muerte, del alma y del más allá sumamente diversas, buena parte de ellas acogidas primero en los ambientes filohelénicos, después difundidas por escritores e intelectuales, y finalmente recibidas de forma muy desigual por el pueblo, que, vulgarizándolas o simplificándolas en buena medida, no llegó a compartir nunca una posición única ante la muerte y el mundo de ultratumba (De Filippis, 1997: 26 ss.; Ortalli, 2011: 201).

Los pitagóricos, para quienes el organismo humano era de naturaleza ígnea, con origen último en el fuego celeste y eterno que ellos identificaban con las constelaciones y los astros, creían consecuentemente en la transmigración de las almas. Consideraban que estas venían del espacio y volvían a él tras la muerte, alcanzando la Luna, el Sol o las estrellas (Priour, 1991: 152) según el grado de virtud que los difuntos hubieran practicado en vida, y reencarnándose de manera periódica en personas diversas o incluso, excepcionalmente, en astros concretos. Esta forma de entender las cosas caló también entre la gente del común, como demuestran algunos *tituli sepulcrales* (por ejemplo, *CIL* VI, 29554).

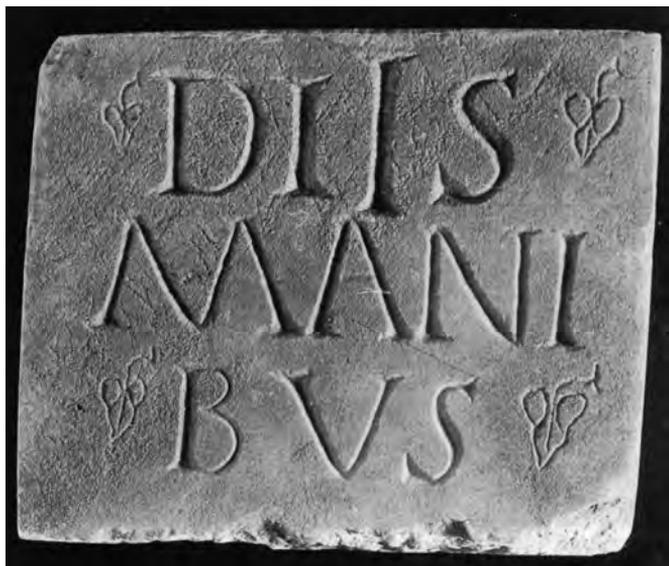


Figura 11. *Baelo Claudia*. Epigrafe funerario recuperado en relación con la Tumba de la Gran Estela. Fines s. I o inicios s. II (Bonneville, J.-N., Dardaine, S. y Le Roux, P. 1988, *Belo V. L'épigraphie. Les inscriptions romaines de Baelo Claudia*, Madrid, n. 37, pl. XXa).

Los estoicos pensaban en el ser humano como algo efímero, dotado de un alma cósmica mezcla de aire y fuego que, tras la muerte del cuerpo, destinado a desaparecer en la tierra de la que procede —de la nada, pues, a la nada—, acababa desintegrándose como él hasta alcanzar el cielo y las estrellas, en un periodo de tiempo que dependería igualmente de las virtudes acumuladas en vida. Compartió tal concepción el ecléctico Cicerón (*Tusc.* I, 43-44), para quien el alma, incorrupta, ascendía tras la muerte del cuerpo al cielo, su morada natural, donde ya no necesitaba de nada, se nutría de los astros, y podía dedicarse para siempre a la contemplación y a la búsqueda de la verdad (De Filippis, 1997: 29-30). El griego Epicteto, en cambio (*cf.* Prieur, 1991: 122), negaba, a principios del siglo II d. C., la supervivencia individual del hombre, convencido de que en el momento de su deceso los cuatro elementos que lo conformaban se disolvían en el cosmos y contribuían a generar nuevos seres.

El resto de autores oscilaba entre visiones que podían ir desde la concepción griega de la tripartición del hombre (*sôma*, 'cuerpo'; *psychè*, 'alma'; *êdolôn*, 'sombra'), pasando por el materialismo negacionista y atarácico de los epicúreos, que no creían en el más allá ni en sus tormentos, a la más pura indiferencia; no tanta —ya lo avancé antes— como para prescindir de los ritos funerarios y conmemorativos debidos a todo difunto, mucho más arraigados y difundidos de lo que hoy es posible derivar del registro arqueológico (Ortalli, 2001: 231), pero sí la suficiente como para moverse en un claro y algo nihilista escepticismo, que consideraba obra de poetas las diferentes visiones de la muerte y el más allá (Plinio, *Nat. Hist.* VII), y que se manifiesta incluso en la epigrafía funeraria, donde no se suele afirmar ni negar la inmortalidad del alma (Prieur, 1991: 117 ss.).

Para Séneca padre, El Retórico, la muerte era simplemente un azar, el último (León Alonso, 1982: 58; también, 79 ss.); y lo que garantizaba la memoria del finado no era la conservación de su cuerpo, importante, sin duda, sino las acciones desarrolladas en vida (*Suas.* VI, 5 ss.). Convenía, por tanto, haberse conducido durante la etapa terrenal alejado del mal, que desafortunadamente imanta. Por su parte, Séneca el Joven, el Filósofo, que unas veces (*Consolación a Marcia*, 25, 2) parece creer en ella, mientras otras, la pone en duda o incluso la niega (*Cartas a Lucilio*, 104), pensaba en la misma línea paterna que a la inmortalidad solo se podía llegar a través de la perfección y la sabiduría.

Virgilio, siempre optimista, fue el primero en teorizar sobre la concepción propiamente romana del mundo de ultratumba en el Libro VI de *La Eneida*, distinguiendo entre Limbo, Infierno y Paraíso, a la manera griega. Sin embargo, el pueblo llano nunca hizo suya esta visión, considerada puramente poética, y, hasta donde sabemos, más bien parece que imaginaba a los difuntos conforme a la concepción arcaica, viviendo en la tumba o en sus proximidades, donde su *vitalidad* debía ser convenientemente renovada mediante ofrendas de comida y bebida, leche, miel, aceite de oliva o incluso sangre, invocándoles a participar en los banquetes funerarios celebrados en su honor. La leche y la sangre debieron ser, posiblemente, los dos elementos más recurrentes al respecto, como principios de vida (De Filippis, 1997: 57), mientras la miel lo sería como símbolo de perdurabilidad y resurrección (*vid.* al respecto Frère *et al.*, 2021).

Tales ritos tenían lugar incluso en el caso de que se considerara como residencia de los difuntos el cielo, el aire —el alma cósmica, o alma divina de los estoicos (Martín Sánchez, 1981, 284)—, la Luna o las Islas Felices, al otro lado del Océano; creencia que explica las frecuentes representaciones relacionadas con el mar en el ámbito funerario, como es el caso del sarcófago cordobés del Alcázar de los Reyes Cristianos, que incluye todo un inventario codicológico al respecto (García y Bellido, 1959; Himmelmann, 1973; Toynbee, 1993: 21-23; Beltrán Fortes, 1999: núm. 3, 93-111, figs. 23-29 y 33) (fig. 8).

Al margen de sus posibles implicaciones religiosas y de las polémicas existentes en cuanto a su interpretación última, uno de los ejemplos funerarios hispanos más explícitos de la relación del mundo de ultratumba con el cielo, la astronomía, o los ciclos de la naturaleza sería, en principio, la Tumba del Elefante, en Carmona, objeto reciente de revisión (Jiménez Hernández y Carrasco, 2012). Dichos autores han detectado varias fases, y plantean que el complejo habría nacido quizá en el siglo II d. C. como un Mitreo excavado en la roca de clara y bien estudiada orientación astronómica y astrológica, y solo en una etapa posterior sería reacondicionado para usos funerarios, incluyendo la construcción de los *triclinia* exteriores. Sin embargo, esta nueva interpretación podría verse matizada, incluso corregida, si se tienen en cuenta hallazgos como los de Mérida, donde empiezan a menudear los triclinios *all'aperto*, en el interior de recintos con pozos y todo lo necesario para garantizar el ritual (Sánchez Hidalgo, 2020) (fig. 12).

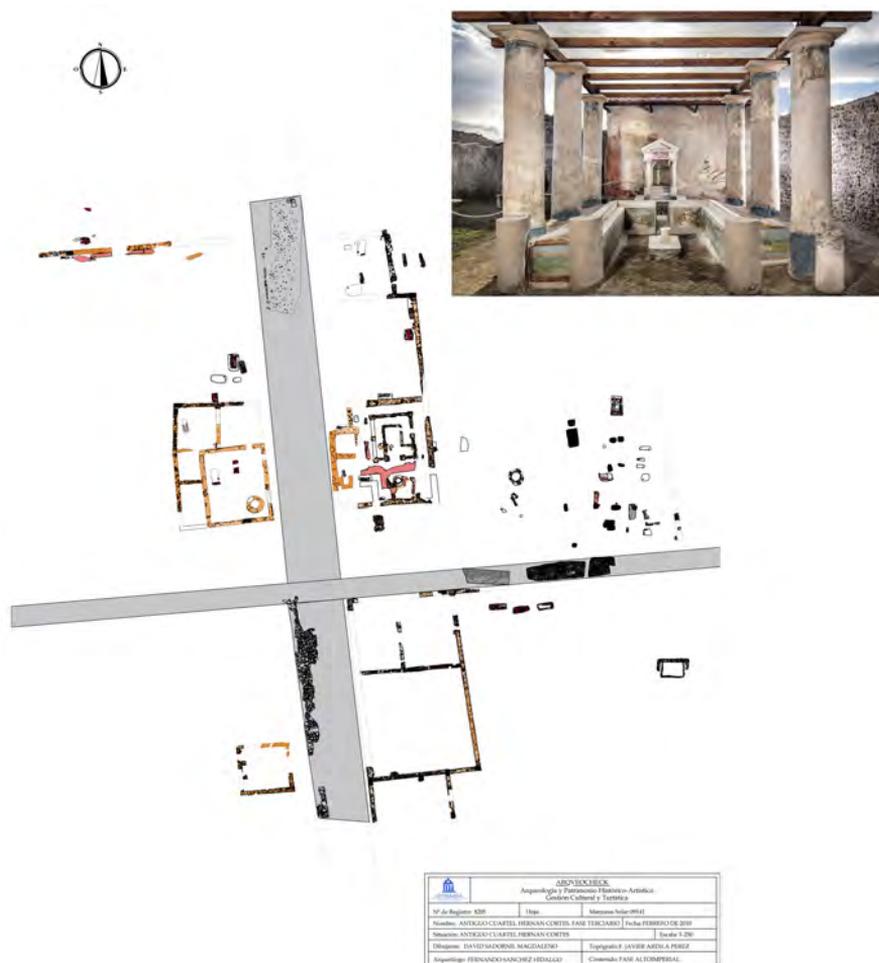


Figura 12. *Triclinium* funerario *all'aperto*, documentado recientemente en el antiguo cuartel militar de Artillería Hernán Cortés de Mérida. Planta y recreación infográfica. En sus inmediaciones contaba con un pozo y otras estructuras al servicio del ritual (Sánchez Hidalgo 2020, figs. 8 y 14, respectivamente. Cortesía del autor).

5. Agua

Cuando se trataba de una familia pudiente, el arreglo del cuerpo para su exposición y los preparativos para el funeral eran generalmente confiados a empresas profesionales de pompas fúnebres (*libitinarii*) (Val. Máx. 5, 2,10; Séneca, *Benef.* 6, 38, 4; *Dig.* 14, 3, 5, 8) y a sus dependientes, que, como oficios de carácter sórdido por su contacto permanente con la muerte y los cadáveres, no eran dignos de hombres libres. Ellos debieron ser los

encargados de proveer de leña y todo lo necesario para el ritual (Ruiz Osuna 2020, 102), de la última *conclamatio*, del acto ritual de abrir por vez postrera los ojos del cadáver, pues se consideraba nefasto «no mostrarlos al cielo» antes de la cremación (Plinio, *Nat. Hist.* 11, 150), y del encendido de la pira, con los presentes vueltos de espaldas para no interferir en el misterio del instante mismo en que el alma abandonaba para siempre su soporte mortal. Era la misma actitud que adoptaba el *pater familias* cuando, para conjurar a los malos espíritus durante la fiesta de los *Lemuria*, arrojaba hacia atrás siete habas negras y repetía nueve veces la fórmula imprecatoria con la que completaba el sortilegio; según los textos, tras lavarse las manos con agua de una fuente, primero, y una segunda *lustratio* final (De Filippis, 1997:100 ss.).

Desde el momento mismo en que se producía el fallecimiento, se activaban toda una serie de protocolos bien tipificados y de fuerte valor simbólico (De Filippis, 1997: 49 ss.), pues la proyección pública del ceremonial funerario fue determinante en la sociedad romana (Zanker, 2002: 51). Mientras los familiares honraban al difunto con sus lágrimas, se realizaba la *depositio* del cuerpo sobre la tierra como una forma simbólica de devolverlo al vientre que lo engendró, el lavado purificador del mismo con agua caliente y cierto carácter lustral (Priour, 1991: 18 ss.; De Filippis, 1997: 51 ss.; Pitillas, 2001: 281; Ortalli, 2011: 203) —algunos autores interpretan, en este sentido, la escena en la que se calienta agua, de un sarcófago romano con el mito de Meleagro conservado en los Museos Capitalinos (Rossi, 2018: 397, fig. 2, 6)—, y su amortajamiento y perfumado (*unctura*), exponiéndolo después en el atrio o en una de las habitaciones exteriores de la casa.

El cadáver, ataviado y dispuesto conforme a su nivel social y económico, era colocado con los pies mirando a la puerta (Plinio, *Nat. Hist.* 7, 46; Seneca, *Epíst.* 12,3; Pers. 3, 103-105; De Filippis, 1997: 56; Ramos Sáinz, 2003: 182; Poux, 2009: 29), adornada con ramos de mirto, laurel o ciprés —árboles de hoja perenne y oscura que simbolizaban la inmortalidad, recordaban las tinieblas del infierno y tenían por tanto un alto componente funerario— para que todos supieran que quien atravesara el umbral quedaba expuesto a la contaminación derivada de la muerte. También, para marcar socialmente el carácter impuro y funesto de la familia, que perduraba hasta la *suffitio* posterior al enterramiento y los sacrificios pertinentes ante los Lares familiares (Bendala, 1996: 60).

A continuación, comenzaba el velatorio, cuya duración podía oscilar entre uno y siete días por el temor a la muerte aparente; acompañado el cadáver por sus deudos más cercanos (Luciano, *Luct.* 12). Alrededor, guirnaldas y coronas de flores, de olivo, roble o laurel; ungüentos y quemaperfumes destinados a conjurar el aspecto más desagradable de la muerte; algún flautista poniendo un toque musical y apotropaico a la escenografía, por la que estaban llamados a desfilar los amigos y todos aquellos que quisieran ofrecer un último homenaje al fallecido o a su *gens*, y antorchas, velones y lucernas prestando su luz a quien ya había dejado de verla. Estas últimas eran objetos de enorme importancia en el ritual funerario, tanto en la fase de muerte y exposición pública como en la de traslado a la necrópolis (particularmente cuando los cortejos fúnebres se celebraban todavía de noche) y, más tarde, en las de enterramiento y conmemorativas, como símbo-

los de luz y guía frente a la oscuridad, de vida frente a la muerte. No siempre aparecen, y cuando lo hacen suele primar su presencia en los ajuares secundarios. Nunca debían ser de color rojo (Alfayé, 2016: 148). En *Baelo Claudia* (Prados Martínez, 2017: 79 ss.) las situadas boca abajo se interpretan como metáforas del fin de la vida.

Mientras, las plañideras lloraban al muerto, desgarrándose en gritos y batiéndose el pecho; un gesto que Servio (*Aen.* 5, 78) relaciona con la capacidad de amamantar por parte de la mujer y la vuelta al seno y al útero materno simbolizado por la tierra que en cierta manera representa el óbito (Cicerón, *Leg.* 2, 63). En esta misma línea cabría interpretar el requerimiento frecuente en las *profusiones* funerarias de leche, destinada quizás, como el agua, a extinguir la sed insaciable del difunto (Prieur, 1991: 39) —no olvidemos, en este sentido, el papel que, tiempo más tarde, desempeñará el agua bendita en el ritual funerario cristiano—; o simplemente, como la miel e incluso la sangre, a nutrirlo. Así lo testimonian algunas fuentes (Bendala, 1996: 58; De Filippis, 1997: 57).

Las lágrimas actuaron como homenaje al difunto, un acto de *pietas*, una ofrenda casi equiparable a la libación, prueba en último término del amor que le profesaban sus deudos y de los méritos acumulados en vida. Por eso, los difuntos las reclamaban con frecuencia en la epigrafía funeraria, y los vivos se las ofrecían en los mismos epitafios y posiblemente también, cuando menos de manera ocasional, en los lacrimatorios (Hernández Pérez, 2001: 66-67). En cambio, los golpes de pecho solo aparecen reflejados epigráficamente en un *titulus* en hexámetros de *Ilipa*, fechado entre los siglos II y III d. C. (CLE 541), en el marco de una gráfica *descriptio funeris*: durante la procesión fúnebre la madre doliente se golpea las mamas (*ubera*) en vez del *pectus* (o *pectora*) en sentido estricto.

En *Hispania*, el ofrecimiento de las lágrimas al difunto (*lacrimas fundere*) ha sido constatado únicamente en la epigrafía de la provincia *Tarraconensis* (sobre todo *Tarraco* y su entorno) a partir del siglo II d. C., si bien la mención al llanto como expresión de dolor y muestra pública de *laudatio* admite otras muchas formulaciones que arrancan del siglo I. Estudios aplicados a los numerosos unguentarios (cerámicos o de vidrio) que aparecen en los ajuares funerarios de la necrópolis galorromana de Valladas han confirmado que la mayor parte de ellos sirvieron para contener sustancias grasas perfumadas de origen vegetal (perfumes y unguentos), y alguno también soluciones acuosas, lo que remite sin duda a su función como lacrimatorios que tradicionalmente se les ha atribuido (Ovidio, *Fasti*, III, 561). Otra parte de ellos contuvo colorete o maquillaje (Bel, 2002: 141 ss.), y posibles remedios medicinales (Poux, 2009: 33).

5.1 El agua, frontera metafórica

Ya en la necrópolis, y en el caso de ser la cremación el rito funerario utilizado, los fragmentos de huesos resultantes de la misma eran, como vimos, lavados —quizá simplemente apagados— antes de ser depositados en la urna (Tirelli, 2001: 247-248), y en ocasiones también regados con vino y leche. Fue habitual la inclusión en el ajuar funerario de reci-

pientes con alimentos y bebidas de gran poder revitalizador que no faltaban tampoco en las ceremonias conmemorativas (fig. 13). Particularmente el agua, además de ofrenda, (Festo, *Ep.* 11; Cupitò 2001: 51 ss.) desempeñaría un papel determinante en la limpieza y mantenimiento de los monumentos, los banquetes y las *profusiones*, algo para lo que las áreas funerarias, y también algunas tumbas, se dotaron de cisternas y de pozos, bien constatados por ejemplo en la necrópolis de Isola Sacra (Calza, 1940; Pavolini, 1986: 248 ss.; Angelucci *et al.*, 1990), Roma —donde no falta alguna inscripción que incluye expresamente un pozo entre la dotación de la tumba (CIL VI 29958 y 29959; *cfr.* Cupitò, 2001: 51)— o *Altinum*, para el caso de Italia, o en muchas de las hispanas (Beltrán de Heredia, 2007: 33 ss., fig. 23; Vaquerizo, 2010).

En este sentido es significativo el ejemplo de Mérida, cuyo mundo funerario de época romana está aportando en los últimos años novedades tan impactantes, que se ha convertido ya en referente fundamental para este tipo de estudios (Sánchez Hidalgo, 2020: 51). En la capital lusitana el abastecimiento de agua no se limitó al parecer a pozos y cisternas —jardín, pozo y *trichia* propios documenta una inscripción emeritense de finales del siglo II o comienzos del siglo III d. C. (Saquete, 2002)—, sino que, muy posiblemente con origen en algunos de ellos, existió al menos una red de canales destinada al riego de algunas zonas ajardinadas y a cubrir las necesidades del ritual y las ceremonias conmemorativas (Bejarano, 2020: 87 ss., fig. 11) (fig. 14).

En efecto, la presencia del líquido elemento sería fundamental para el mantenimiento de *horti* y *cepotaphia*, que solían acoger en su interior estancias al servicio de banquetes funerarios y ritos en memoria del difunto, además de otras estructuras destinadas al cuidado del jardín y a su disfrute estético (*cisternae, piscinae, canales, putei, lacus...*); *loci amoeni* que compartían, pues, vivos y muertos (Ortalli, 2011: 212), y cuyo tamaño y entidad les permitía a veces generar las rentas necesarias para el sostenimiento secular de la tumba (Remesal, 1995). De nuevo en *Altinum*, con independencia de los restos materiales documentados, algunas inscripciones hacen alusión explícita a la existencia de *horti* sepulcrales, y una de ellas recoge la concesión a varios monumentos funerarios del uso compartido de un pozo a través de un sendero de 2 pies de anchura que atravesaba precisamente uno de estos jardines. Otra, cita una *culina triangularis communis*, que confirma la existencia de instalaciones comunitarias para la preparación de banquetes conmemorativos (Tirelli, 2001: 251 ss.).

Recordemos, por otra parte, que, en el imaginario colectivo, el más allá —incluidas en este concepto las Islas Felices, al otro lado del Océano— se suponía en la orilla opuesta de una laguna tenebrosa, que solo se podía atravesar de la mano de un barquero al que era preciso remunerar en efectivo, y de forma abstracta con las virtudes acumuladas en vida. De ahí la interpretación tradicional de las monedas incorporadas ocasionalmente en algunos ajuares funerarios como supuesto medio de pago (*naulum*) al implacable Caronte, en una forma de hacer heredada de la antigua Grecia que para algunos autores era más tradición folclórica que religiosa (Prieur, 1991: 34; Ortalli, 2011: 209). Símbolos de riqueza, elemento de prestigio social, amuleto, medio de pago o de cambio con el que garantizar el



Figura 13. Córdoba. *Sepulcretum* de Llanos del Pretorio. Enterramiento de cremación en urna, sobre la que se dispuso de forma secundaria el ajuar cerámico-tipo empleado durante el ceremonial de enterramiento (cortesía de M. Rubio y A. Ruiz Osuna).

paso de la vida a la muerte (igualando en dicho trance a ricos y a pobres), talismán, o simple objeto destinado a aplacar a determinados espíritus dañinos, incapaces de penetrar en las formas redondas, son, en efecto, algunas de las lecturas tradicionales —en permanente revisión— que ofrece la historiografía al uso (De Filippis, 1997: 55-56; Ceci, 2001: 90-91; Pellegrino, 2001: 125; Arévalo, 2016; Martín Escudero, Grañeda y Campos, 2019).



Figura 14. Red de canales documentada en el sector oriental extramuros de la ciudad de Mérida, que con ayuda de pozos y cisternas contribuirían a la distribución de agua para riego de jardines funerarios y necesidades del ritual (Bejarano 2020, fig. 11. Cortesía de la autora).

Tales monedas aparecen eventualmente asociadas a uno o varios clavos —casi siempre de bronce— que sumaban un componente mágico de fijación a la tumba (Ceci, 2001; Vaquerizo, 2014). Y, junto a ellos, se hallan a veces otros elementos de carácter profiláctico como *tintinnabula*, falos, higas, *tabellae defixionum*... (Alfayé, 2021), que inciden en la

necesidad de protección ante la muerte, rito de paso a un mundo ignoto y tenebroso, plagado de seres no siempre benignos. En este sentido son interpretadas algunas iconografías funerarias de banquetantes con los *digiti porrecti* en forma de cuernos, gesto apotropaico que mantenía a raya al espíritu del muerto y conjuraba el factor de ultratumba de la *cena funebris* (Ortalli, 2011: 214). Más que una lectura lineal y única en el tiempo o el espacio parece, por consiguiente, más sensato atribuir a la costumbre de acompañar al cadáver con una o varias monedas un valor polisémico y variable, que no siempre entronca con las bases del mito griego en el que se inspira.

En muchas culturas de la Antigüedad el agua fue barrera de separación entre vivos y muertos, frontera metafórica y con frecuencia también física, a juzgar por la ubicación de sus necrópolis. El océano se consideraba espacio de tránsito entre la tierra y los astros, y diversas corrientes filosóficas, entre las cuales la pitagórica, consideraban —ya lo avancé más arriba— el destino para las almas en el cielo como espacios insulares.

En una suerte de isla se disponía la necrópolis oriental de *Baelo Claudia*, flanqueada por dos lagunas, al sur y al norte, y dos corrientes de agua, al este y al oeste; hecho al que se ha dado valor simbólico, entendida el agua como elemento purificador del espacio funerario (Prados y Jiménez, 2021: 27), en línea, tal vez, con las raíces fenopúnicas del asentamiento. Se explica así la recurrencia de la barca en la iconografía funeraria romana, alegoría —como el carro o el caballo— del largo y proceloso viaje a la ultratumba (Prieur, 1991:172 ss.), donde las aguas del Lete, uno de los ríos infernales, poseían la ambivalente capacidad de hacer olvidar el pasado (Virgilio, *Aen.* VI, 1078-1084).

Hasta que terminaban los ritos de purificación comprendidos en las llamadas *feriae denicales*, nueve días después del sepelio, la familia entera se mantenía bajo un luto riguroso, endosando los *lugubria*, símbolo de su carácter funesto. En ese momento tenía lugar la *cena novemdialis* (*Satiricón* 66, 2-7), ocasionalmente celebrada en la propia tumba cuando disponía de instalaciones para ello (y, si no, se improvisaban), lo que pretendía hacer partícipes a los Manes y al difunto mismo, honrados con libaciones a través de conductos conectados a veces con la cabeza o la boca del cadáver (Ortalli, 2011: 212-213); libaciones compartidas en torno a las que parecen girar todos los ritos funerarios, en especial los conmemorativos. La *cena novemdialis* era un acto de resonancia pública, que reintegraba de nuevo en la comunidad al núcleo familiar; ocasión perfecta para demostrar la riqueza y la generosidad del comitente, y una forma de augurar prosperidad y bienestar tras la pérdida sufrida (De Filippis, 1997: 73-74).

Al término del ritual fúnebre se hacía necesaria en la casa del fallecido una purificación en profundidad —*suffitio* (Festus, 3; Cicerón, *Leg.* II, 55)— con agua y fuego de todo aquello que se había visto afectado por la muerte, incluidos la familia y quienes tuvieron algún contacto con el cadáver o su sepelio. Cada persona era rociada de agua lustral con una rama de laurel o de olivo (árboles de fuerte contenido simbólico, en relación con la inmortalidad) y debía saltar un fuego en el que se habrían quemado previamente sustancias diversas de carácter depurador (De Filippis, 1997: 69 ss.).

A partir de este momento el luto sustentaba en las mujeres, que solían guardarlo durante un periodo comprendido entre diez meses y un año (*Dig.* 3, 2, 11, 1; Séneca, *Epist.*

63,13; *ad. Helvia* 16, 1). Un año les fue decretado, de hecho, por el senado a las mujeres de Roma tras la muerte de Augusto y otro tras la de Livia (Dión Casio 56, 43, 1; *cfr.* De Filippis, 1997: 70-71, 81 y 88 ss. para el luto por la muerte de los niños).

5.2 El agua y la magia

Finalmente, el agua debió desempeñar también un rol definitorio en los rituales mágicos —entre ellos, como ya vimos, el que realizaba el *pater familias* durante los *Lemuria* (Ovidio, *Fast.* 5, 429)—, sobre todo los de fijación a la tumba. Sirvan como ejemplo las recomendaciones recogidas en algunos papiros. Uno de ellos especifica que el agua destinada a ser usada en las ceremonias mágicas debía proceder de una fuente nueva, «*excavada cinco meses antes o en los últimos cinco años*» (PGM II, 37-38). Otro, da instrucciones precisas para las acciones que tuvieran que ver con el más allá: «cuando quieras tomar un oráculo sobre algún asunto, coge un recipiente de bronce, un plato, o una taza del tipo que quieras y échale agua: si vas a invocar a los dioses celestes, agua de lluvia; si a los de la tierra, agua de mar; si es a Osiris o a Serapis, agua de río; si a los muertos, de una fuente» (PGM IV, 223-228) (*cfr.* Alfayé, 2016: 118 ss.). En esta línea cabe interpretar las aspersiones y sahumeros descritas por el Pseudo-Quintiliano en su *De sepulchrum incantatum*, entre las iniciativas de necromancia, cada vez más agresivas, adoptadas por un mago para fijar en su tumba a un joven empeñado en visitar de manera recurrente a su desconsolada madre (Alfayé, 2009: 190 ss., y 197 ss.; y 2010).

Por último, está bien constatada la preferencia de magos y nigromantes por fuentes, pozos o cursos de agua para depositar sus artefactos mágicos, tanto por la dificultad que entrañaba detectarlos —y, por consiguiente, neutralizar los hechizos—, como por su carácter simbólico y liminal entre este mundo y el Otro (Alfayé, 2016: 130); bocas por las que abría el Averno (De Filippis, 1997: 108). El hundimiento de tales objetos —entre ellos las consabidas *tabellae defixionum*— escenificaba su paso al ámbito sobrenatural, y el destino aciago o de sometimiento que se pretendía para la persona destinataria del conjuro (Kamash, 2008; Alfayé, 2016: 133).

Superstición y magia en ámbito funerario son temas que despiertan un interés cada vez mayor entre los investigadores a la luz de los nuevos hallazgos. Así ocurre en las necrópolis de Silla del Papa y *Baelo Claudia* (Prados y Jiménez, 2015; Prados Martínez, 2017: 77 ss.), donde se interpreta en este sentido la aparición recurrente junto a las *ollae ossuariae* o las estelas de grandes clavos (hincados o no, y a veces retorcidos) y determinados trozos de cerámica amarilla, relacionados quizá con la neutralización de hechizos (PGM XXXVI, 256-264; *cfr.* Alfayé, 2016: 124).

No analizo aquí el papel del agua en los rituales funerarios cristianos por entender que tal pretensión excedería los límites cronológicos, culturales y también escatológicos de este artículo. El choque social y religioso vivido por la sociedad romana con la difusión del cristianismo (*vid.* por ejemplo Calì, 2014 en relación con la tumba de los *Valerii*, en la

Necrópolis Vaticana) fue lo suficientemente importante como para que deba entenderse como solución de continuidad, y en consecuencia merezca un trabajo monográfico.

6. Reflexión última

Es bien sabido lo escurridizos que pueden llegar a resultar los aspectos superestructurales del mundo funerario cuando no existe epigrafía lo bastante explícita, o no contamos con referencias textuales claras. Las fuentes de época romana son bastante ilustrativas en lo que a la concepción del *funus* y la escatología propia se refiere, pero también muy dispersas, desiguales e incluso contradictorias; quizás, en el fondo, un reflejo escrito de lo que ocurrió en el día a día, por más que sea siempre preciso, e ineludible, matizar según el lugar y la época. Obviamente, no cabe tampoco equiparar capital y provincias, ni siquiera en los momentos de la mayor integración cultural entre estas y aquella.

Muchas corrientes filosóficas teorizaron sobre estos aspectos, trataron de explicar el misterio del final de la vida y el destino del alma, propusieron respuestas que, en línea con viejos ecos griegos, conceden protagonismo según el caso al cielo —el espacio— o al infierno —el inframundo—, de forma un tanto adelantada a lo que siglos más tarde ocurrirá con el cristianismo. Sin embargo, lo verdaderamente difícil es interpretar las tumbas del común —que en la mejor de las circunstancias ofrecen como únicas pistas utilizables al respecto tratamientos particulares del cadáver, ajuares más o menos complejos que nunca admiten una interpretación unívoca, y restos de banquetes o ceremonias conmemorativas en honor del finado—, e integrar lo observado en una concepción única o mayoritaria de la ultratumba. Algo imposible en realidad, porque, aun cuando con una base compartida, que hasta cierto punto persiste hoy día en la forma de enfrentar la muerte en ciertas zonas del Mediterráneo, parece claro que hubo casi tantos posicionamientos frente al hecho funerario y el más allá como romanos. De ahí lo complicado de hacer extrapolaciones.

En este trabajo he tratado simplemente de preguntar a las fuentes y los restos materiales desde nuevos puntos de vista, persiguiendo la presencia de los cuatro elementos clásicos: fuego, tierra, aire y agua, en el relativamente bien conocido ritual funerario romano y su forma de entender la inmortalidad; consciente de que cualquier conclusión quedará en el ámbito de la entelequia, ante el riesgo de que muchos de los aspectos detectados pudieran no haber respondido a una intelectualización *sensu stricto* del mundo ultraterreno, sino solo a una casuística de tipo consuetudinario y más convencional que consciente o pretendida. Hecho que revestiría gran importancia, en cualquier caso, por cuanto, después de varias décadas de investigación sobre el tema, me consta que en el ámbito funerario nada es casual. Un ritual incompleto, o la falta del mismo, podían provocar consecuencias graves no deseadas, incluso irreversibles; de ahí que fuera necesario poner el máximo celo en cumplir todos los requisitos del mismo, *ante, peri y post mortem*.

Tras esta breve revisión, que en absoluto agota la temática, entiendo, no obstante, que, de forma racional o consuetudinaria, metafísica o puramente empírica, los cuatro elementos clásicos jugaron un papel de trascendencia en la concepción y el desarrollo teórico y práctico del *funus* romano. Según las creencias de la época el ser humano reunía una doble naturaleza: tierra = cuerpo material, y alma = soplo vital, que la muerte separaba para siempre, con destinos diferentes para uno y otra. Tras el óbito, el alma se disipaba en el espacio, mientras que el cuerpo volvía a la tierra o era purificado y disuelto en el aire mediante el fuego tras ser lavado con agua; en una perfecta conjunción de esos cuatro elementos, que de alguna manera regían el eterno ciclo de la vida. Mito, rito y símbolo se combinaban así para propiciar el tránsito que representaba la muerte, y proporcionaban al difunto las mejores garantías de acceso al temido inframundo.

Más allá de todo ello, hay algo que sobresale incluso sobre tan importante conclusión: la necesidad de extremar el rigor en las excavaciones arqueológicas futuras, procurando evitar las intervenciones en necrópolis si no forman parte de un proyecto más amplio de carácter interdisciplinar que sepa abordar los mil y un aspectos que a día de hoy es posible —y obligado— derivar del registro material. Solo así podremos matizar algunas de las cuestiones aquí expuestas, al tiempo que detectar otras nuevas, imprescindibles para comprender en su plena dimensión el hecho funerario y la actitud frente a él de quienes lo protagonizaron. Únicamente si nos hacemos las preguntas adecuadas, encontraremos respuestas sobre las que retroalimentar el trabajo del arqueólogo-historiador.

Nota importante

Este trabajo se integra en el marco de los proyectos de investigación: «Ciudades romanas de la Bética. *Corpus Vrbiium Baeticarum* II. *Conventus Cordubensis*» (Proyecto CVB II, ref. UHU-1260162), auspiciado por el Programa Operativo FEDER Andalucía 2014-2020; «De *Iulius Caesar* a los Reyes Católicos: análisis arqueológico de 1500 años de historia en la Mezquita-Catedral de Córdoba y su entorno urbano», concedido por el Ministerio de Ciencia e Innovación en 2020 (Ref.: PID2020-117643GB-I00), y «Proyecto Estrabón. El Patrimonio arqueológico como seña de identidad, agente de desarrollo sostenible y motor turístico. La cuenca del Guadalquivir como laboratorio», concedido por la Junta de Andalucía con apoyo de fondos FEDER en 2021 (Ref. PYC20 RE 013 UCO). Gracias a M. Alejo, A. Ruiz, L. Scalco y S. Vargas por su ayuda en diversos aspectos de la elaboración del mismo.

Bibliografía

- ALAPONT, LI. y MAS, P., 2015, Reconstrucción y representación de los gestos funerarios a partir del estudio antropológico, *Quaderns del Museu Municipals de València* 3, 381-394.
- ALCÁZAR, J. y MANTERO, A., 1991, Estudio antropológico de incineraciones prerromanas y romanas de Carmona, Sevilla, en M. C. BOTELLA, S.A. JIMÉNEZ, L. RUIZ y Ph. DU SOUICH (eds.), *Nuevas perspectivas en Antropología. VII Congreso Español de Antropología Biológica*, Universidad de Granada, Granada, 27-33.
- ALFAYÉ, S., 2009, *Sit tibi terra gravis*: magical-religious practices against *Restless dead* in the ancient world, en F. MARCO, F. PINA, y J. REMESAL (eds.), *Formae mortis: el tránsito de la vía a la muerte en las sociedades antiguas*, Universitat de Barcelona, Barcelona, 181-215.
- ALFAYÉ, S., 2010, Nails for the dead: a polysemic account of an ancient funerary practice, en R. L. GORDON y F. MARCO (eds.), *Magical Practice in the Latin West*, Brill, Leiden-Boston, 427-456.
- ALFAYÉ, S., 2016, Los temores del mago: miedos en torno a la acción mágica en la antigua Roma, *Arys. Antigüedad, Religiones y Sociedades* 14, 109-152.
- ALFAYÉ, S., 2021, Sobre tumbas, magos y *defixiones*: actividades mágicas en contextos funerarios de *Hispania*, en A. RUIZ OSUNA (ed.), *Morir en Hispania. Topografía, rituales y prácticas mágicas en ámbito funerario*, Universidad de Sevilla, Sevilla, 393-410.
- ANGELUCCI, S., BALDASSARRE, I., BRAGANTINI, I., LAURO, M.G., MANNUCCI, V., MAZZOLENI, A., MORSELLI, C. y TAGLIETTI, F., 1990, Sepoltore e riti nella necropoli di Isola Sacra, *Bollettino di Archeologia*, 49-113.
- ARCE, J., 1988, *Funus Imperatorum. Los funerales de los emperadores romanos*, Alianza, Madrid.
- ARÉVALO, A., 2016, *Monedas para el más allá. Uso y significado de la moneda en las necrópolis de Ebusus, Gades y Malaca*, Editorial UCA, Cádiz-Málaga.
- BARROSO, R., 2021, Las concepciones escatológicas romanas en el cambio de era: problemas de investigación, en A. RUIZ OSUNA, (ed.), *Morir en Hispania. Topografía, rituales y prácticas mágicas en ámbito funerario*, Universidad de Sevilla, Sevilla, 375-391.
- BEJARANO, A.M., 2020, El área funeraria oriental de *Augusta Emerita*: los solares de 'La Antigua Campsa' y 'El Sitio del Disco', *Anas* 31-32, 69-96.
- BEL, V., 2002, *Pratiques funéraires du Haut-Empire dans le Midi de la Gaule : la nécropole gallo-romaine du Valladas à Saint-Paul-Trois-Châteaux (Drôme)*, JC Lattes, Lattes
- BELTRÁN DE HEREDIA, J., 2007, La vía sepulchralis de la Plaza Vila de Madrid. Un ejemplo del ritual funerario durante el Alto Imperio en la necrópolis occidental de Barcino, *Quaderns d'Arqueologia i Història de la ciutat de Barcelona* 3, 12-63.
- BELTRÁN FORTES, J., 1999, Los sarcófagos romanos de la Bética con decoración de tema pagano, Universidad de Málaga y Universidad de Sevilla, Málaga.
- BENDALA, M., 1996, El vino en el ritual y el simbolismo funerario en la Roma antigua, en S. CELESTINO (ed.), *El vino en la Antigüedad romana, II Simposio Arqueología del Vino*, Servicio de Publicaciones de la Universidad Autónoma de Madrid, Jerez de la Frontera, 51-62.
- BIAGGIO, S. y BUTTL, F., 2007, Inumazione e cremazione tra il lago Verbanò e il lago di Como: cronologia e distribuzione, mutazione e persistenze, en A. FABER, P. FASOLD, M. STRUCK y M. WITTEYER (coords.), *Körpergräber des 1.-3. Jahrhunderts in der römischen Welt, Vier-Türme GmbH Benedict Press, Frankfurt*, 255-270.
- BUSTAMANTE, M., HERAS, F. J. y DETRY, C., 2021, Ritualidad y magia en el suburbio funerario de *Augusta Emerita* (Mérida, Badajoz), en A. RUIZ OSUNA (ed.), *Morir en Hispania. Topografía, rituales*

y *prácticas mágicas en ámbito funerario*, Universidad de Sevilla, Sevilla, 175-197.

CALIÒ, L. M., 2014, Escatología ed esperienze sapienziali nella Necropoli Vaticana, en I. BAGLIONI (ed.), *Sulle Rive dell'Acheronte. Costruzione e Percezione della Sfera del Post Mortem nel Mediterraneo Antico*, 2, *L'Antichità Classica e Cristiana*, Quasar, Roma, 155-171.

CALZA, G., 1940, *La necropoli del Porto di Roma nell'Isola Sacra*, La Libreria dello stato, Istituto di Archeologia e Storia dell'Arte, Roma.

CÁNOVAS, Á., SÁNCHEZ, S. y VARGAS, S., 2006, La tumba de *Caius Pomponius Staius* en la Necrópolis Septentrional de *Colonia Patricia*, en D. VAQUERIZO, J. A. GARRIGUET y A. LEÓN (eds.), *Espacio y usos funerarios en la ciudad histórica*, I, Universidad de Córdoba, Córdoba, 279-296.

CARBONARA, A., PELLEGRINO, A. y ZACCAGNINI, R., 2001, Necropoli di Pianabella: vecchi e nuovi ritrovamenti, en M. HEINZELMANN, J. ORTALLI, P. FASOLD y M. WITTEYER (eds.), *Culto dei morti e costumi funerari romani...*, MZ-Verlagsdruckerei GmbH, Wiesbaden, 139-148.

CARBONI, R., 2014, Ecate e il mondo infero. Analisi di una divinità liminare, en I. BAGLIONI (ed.), *Sulle Rive dell'Acheronte. Costruzione e Percezione della Sfera del Post Mortem nel Mediterraneo Antico*, 2, *L'Antichità Classica e Cristiana*, Quasar, Roma, 39-51.

CARMONA BERENGUER, S., 1997, *El mundo funerario romano rural tardoantiguo y de época visigoda en Andalucía. La necrópolis de El Ruedo (Almedinilla, Córdoba)*, Universidad de Córdoba, Córdoba.

CASTIGLIONE, E. y ROTTOLI, M., 2010, I resti botanici, en B. PORTULANO y L. RAGAZZI (eds.), *Fuoco, cenere, terra. La necropoli romana di Cascina Trebeschi a Manerbio*, Rodengo Saiano, Italia, 122-124.

CEBRIÁN, R. y HORTELANO, I., 2016, *Segobriga VI. La necrópolis noroccidental de Segobriga (Saelices, Hispania Citerior): arquitectura funeraria, organización espacial y cronología*, Diputación Provincial de Cuenca, Cuenca.

CECI, F., 2001, L'interpretazione di monete e chiodi in contesti funerari: esempi dal suburbio romano, en M. HEINZELMANN, J. ORTALLI, P. FASOLD y M. WITTEYER (eds.), *Römischer Bestattungsbrauch und Beigabensitten - Culto dei morti e costumi funerari romani, Kolloquium Rom 1998*, Palilia 8, MZ-Verlagsdruckerei GmbH, Wiesbaden, 87-95.

CENZON-SALVAYRE, C., 2014, *Le bûcher funéraire dans l'Antiquité: une approche archéologique, bioarchéologique et historique d'après l'étude des structures de crémation en Gaule méridionale*, Archéologie et Préhistoire. Université du Maine, Le Mans. Disponible en <<https://halshs.archives-ouvertes.fr/tel-01661126>>.

CID LÓPEZ, R.A., 2007, Las matronas y los prodigios. Prácticas religiosas femeninas en los 'márgenes' de la religión romana, *Norba. Revista de Historia* 20, 11-29.

CORTESÃO, F., 2015, The funerary practice of cremation at *Augusta Emerita* (Mérida, Spain) during High Empire: contributions from the anthropological analysis of burned human bones, en T. THOMSON, (ed.), *The Archaeology of Cremation. Burned human remains in funerary studies*, Oxbow Books, Oxford, 123-150.

CORTESÃO, F., 2020, Una mirada bioantropológica sobre el *funus acerbum*: El caso de *Augusta Emerita* en época altoimperial, *Anas* 31-32, 183-200.

CRETU, C., 2015, Anthropological and Archaeological Approaches to Mortuary Rituals. A synthesis, *Revista Cisca Journal. New Serie I*, 4-16.

CUMONT, F., 1942, *Recherches sur le symbolisme funéraire des Romains*, Brepols, Paris.

CUPITÒ, C., 2001, Riti funebri alle porte di Roma: la necropoli di Via Salaria, en M. HEINZELMANN, J. ORTALLI, P. FASOLD y M. WITTEYER (eds.), *Römischer Bestattungsbrauch und Beigabensitten - Culto dei morti e costumi funerari romani, Kolloquium Rom 1998*, Palilia 8, MZ-Verlagsdruckerei GmbH, Wiesbaden, 47-52.

DE FILIPPIS, Ch., 1997, *Imago mortis. L'uomo romano e la morte*, Loffredo, Napoli.

- DE GROSSI, J., 2001, L'uso dei cani nei riti funerari. Il caso della necropoli di età imperiale a Fidene-via Radicofani, en M. HEINZELMANN, J. ORTALLI, P. FASOLD y M. WITTEYER (eds.), *Römischer Bestattungsbrauch und Beigabensitten - Culto dei morti e costumi funerari romani, Kolloquium Rom 1998*, Palilia 8, MZ-Verlagsdruckerei GmbH, Wiesbaden, 77-82.
- DE GROSSI, J., 2008, L'uso dei cani nel mondo antico nei riti di fondazione, purificazione e passaggio, en F. D'ANDRIA, J. DE GROSSI MAZZORIN y G. FIORENTINO (eds.), *Uomini, piante e animali nella dimensione del sacro*, Edipuglia, Bari, 71-81.
- DEPIERRE, G., 2014, *Crémation et Archéologie. Nouvelles alternatives méthodologiques en ostéologie humaine*, Presses Universitaires de Dijon, Dijon.
- DUDAY, H., 2005, *Lezioni di Archeotanatologia. Archeologia funeraria e antropologia di campo*, Arti grafiche Mengarelli, Roma.
- DUDAY, H., 2019, Sépultures secondaires à crémation. Quelques réflexions sur trente années d'évolution méthodologique en France, *Les Nouvelles de l'archéologie* 157-158, 100-16 [en línea]. Consulta: 11 de enero de 2021. Disponible en <<https://journals.openedition.org/nda/7831>>.
- FABER, A., FASOLD, P., STRUCK, M. y WITTEYER, M., 2007, *Körpergräber des 1.-3. Jahrhunderts in der Römischen Welt. Internationales Kolloquium Frankfurt am Main 19.-20. November 2004*, Schriften des Archäologisches Museums Frankfurt 21, Frankfurt.
- FERNÁNDEZ VEGA, P. Á., 1994, Las áreas periurbanas de las ciudades altoimperiales romanas. Usos del suelo y zonas residenciales, *Hispania Antiqua* XVIII, 141-158.
- FRÈRE, D., DEL MASTRO, B., MUNZI, P. y POUZADOUX, C., 2021, *Manger, boire, se parfumer pour l'éternité : Rituels alimentaires et odorants en Italie et en Gaule du IXe siècle avant au Ier siècle après J.-C.*, Centre Jean Bérard, Nápoles.
- GAGNOL M.-É., LISFRANC, R., RICHIER, A., WITTMANN, A., BEL, V., BONNET, C., GEORGES, P. GISCLON, J. L. y BLAIZOT, F., 2009, Chapitre II. L'étape de la crémation: les bûchers funéraires, *Pratiques et espaces funéraires dans le Centre et le Sud-Est de la Gaule durant l'Antiquité*, Gallia 66.1, 89-150.
- GALVÉ, M. P., 2008, *La necrópolis occidental de Caesaraugusta en el siglo III (Calle Predicadores, 20-30, Zaragoza)*, Prensas Universitarias de Zaragoza, Zaragoza.
- GARCÍA Y BELLIDO, A., 1959, El sarcófago romano de Córdoba, *Archivo Español de Arqueología* 32, 3-37.
- GARCÍA-PROSPER, E. y POLO, A., 2020, Estudio bioantropológico y paleopatológico del *sepulcretum* de Llanos del Pretorio, en D. VAQUERIZO, A. RUIZ y M. RUBI (eds.), *El sepulcretum romano de Llanos del Pretorio (Córdoba, España)*, Edipuglia, Bari, 161-172.
- GIJÓN GABRIEL, E., 2000, Conjunto de terracotas de una tumba romana, *Mérida. Excavaciones Arqueológicas 1998. Memoria*, 505-524.
- GRÉVIN, G., 2009, Les crémations sur bûchers de nos jours et dans l'Antiquité, en C. GOUDINAEU, (dir.), *Rites funéraires à Lugdunum*, Errance, Paris, 229-236.
- GRÉVIN, G., 2019, In fine. Les crémations en Inde et au Népal : Approche ethno-archéologique, en V. BOUILLIER y G. TARABOUT (dirs.), *Images du corps dans le monde hindou*, CNRS Éditions, Paris, 2003 (generado el 6 de mayo 2019). Disponible en <<http://books.openedition.org/editions-cnrs/9340>>.
- HEINZELMANN, M., ORTALLI, J., FASOLD, P. y WITTEYER, M. (eds.), 2001, *Römischer Bestattungsbrauch und Beigabensitten - Culto dei morti e costumi funerari romani, Kolloquium Rom 1998*, Palilia 8, MZ-Verlagsdruckerei GmbH, Wiesbaden.
- HERNÁNDEZ PÉREZ, R., 2001, Poesía latina sepulcral de la Hispania Romana: estudio de los tópicos y sus formulaciones, *Anejos de la Revista Cuadernos de Filología* XLIII, Valencia.
- HESBERG, H. VON, 1994, *Monumenta. I sepulcri romani e la loro architettura*, Longanesi, Milano.
- HIMMELMANN, N., 1973, *Typologische Untersuchungen an römischen Sarkophagreliefs des 3.*

und 4. Jahrhunderts n. Chr., Verlag P. von Zabern, Mainz am Rhein.

JIMÉNEZ DÍEZ, A., 2008, *Imágenes híbridae. Una aproximación postcolonialista al estudio de las necrópolis de la Bética*, *Anejos de Archivo Español de Arqueología* 43, Madrid.

JIMÉNEZ HERNÁNDEZ, A. y CARRASCO, I., 2012, La Tumba del Elefante de la Necrópolis Romana de Carmona. Una revisión necesaria desde la Arqueología de la Arquitectura y la Arqueoastronomía, *Archivo Español de Arqueología* 85, 119-139.

KAMASH, Z., 2008, What lies beneath? Perceptions on the ontological paradox of water, *World Archaeology* 40.2, 224-237.

LEÓN ALONSO, P., 1982, *Séneca el Viejo: vida y obra*, Universidad de Sevilla, Sevilla.

LINTZ, G., 2001, *La nécropole gallo-romaine des Sagnes à Pontarion (Creuse)*, Publi Chauvinoi, Poitiers.

LÓPEZ MELERO, R., 1997, Enterrar en Urso (Lex Ursonensis LXXIII-LXXIV), *Studia Historica. Historia Antiqua* 15-16, 105-118.

MARTÍN ESCUDERO, F.; GRAÑEDA, P. y CAMPOS, T., 2019, Monedas en el Más Acá y en el Más Allá en el Norte peninsular: el caso de Górliz, en J. DE SANTIAGO y J. M. DE FRANCISCO (eds.), *Escritura y sociedad: burgueses, artesanos y campesinos*, Dykinson, Madrid, 313-337.

MARTÍN SÁNCHEZ, F., 1981, La inmortalidad del sabio en Séneca, en J. HIGUERAS MALDONADO (coord.), *Actas del I Congreso Andaluz de Estudios Clásicos*, Diputación Provincial de Jaén e Instituto de Estudios Giennenses, Jaén, 279-285.

MCKINLEY, J. I., 1989, Cremations: expectations, methodologies and realities, en Ch. A. ROBERTS, F. LEE y J. BINTLIFF (eds.), *Burial Archaeology. Current research, methods and developments*, British Archaeological Reports, 2011, Oxford, 65-76.

MCKINLEY, J. I., 1994, Pyre and grave goods, en British cremations: have we missed something?, *Antiquity* 68, 132-134.

MESSINEO, G., 2001, Dalle necropoli del suburbio settentrionale di Roma, en M. HEINZELMANN, J. ORTALLI, P. FASOLD y M. WITTEYER (eds.), *Römischer Bestattungsbrauch und Beigabensitten - Culto dei morti e costumi funerari romani, Kolloquium Rom 1998*, Palilia 8, MZ-Verlagsdruckerei GmbH, Wiesbaden, 35-45.

ORTALLI, J., 2001, Il culto funerario della Cispadana romana. Rappresentazione e interiorità, en M. HEINZELMANN, J. ORTALLI, P. FASOLD y M. WITTEYER (eds.), *Römischer Bestattungsbrauch und Beigabensitten - Culto dei morti e costumi funerari romani, Kolloquium Rom 1998*, Palilia 8, MZ-Verlagsdruckerei GmbH, Wiesbaden, 215-242.

ORTALLI, J., 2007, Cremazione e inumazione nella Cisalpina: convivenza o contrapposizione?, en A. FABER, P. FASOLD, M. STRUCK y M. WITTEYER (coords.), *Körpergräber des 1.-3. Jahrhunderts in der Römischen Welt, Vier-Türme GmbH Benedict Press, Frankfurt*, 201-213.

ORTALLI, J., 2011, Culti e riti funerari dei Romani: la documentazione archeologica, en A. HERMARY y B. JAEGER (eds.), *Thesaurus Cultus et Rituum Antiquorum (ThesCRA) VI*, J. Paul Getty Museum, Los Ángeles, 198-215.

PANKOWSKÁ, A., PRŮCHOVÁ, E., MONÍK, M. y NOVÁKOVÁ, M., 2014, Taphonomy of cremation burials. Excavation and deposition bias in bone preservation, *Fines Transire 23. Archäologische Arbeitsgemeinschaft Ostbayern/West-und Südböhmen/ Oberösterreich*, 223-231.

PASSI PITCHER, L., 2001, Riti funerari particolari: negazione della vita e congedo. Il caso della necropoli di Nave, en M. HEINZELMANN, J. ORTALLI, P. FASOLD y M. WITTEYER (eds.), *Römischer Bestattungsbrauch und Beigabensitten - Culto dei morti e costumi funerari romani, Kolloquium Rom 1998*, Palilia 8, MZ-Verlagsdruckerei GmbH, Wiesbaden, 257-262.

PAVOLINI, C., 1986, *La vita quotidiana a Ostia*, Laterza, Roma-Bari.

PEARCE, J. y WEEKES, J., 2018, Death as a process: The Archaeology of the Roman Funeral, *Archaeological Journal*, 175 (2) Oxford-Philadelphia.

- PELLEGRINO, A., 2001, La necropoli della via Ostiense ad Acilia, en M. HEINZELMANN, J. ORTALLI, P. FASOLD y M. WITTEYER (eds.), *Römischer Bestattungsbrauch und Beigabensitten - Culto dei morti e costumi funerari romani, Kolloquium Rom 1998*, Palilia 8, MZ-Verlagsdruckerei GmbH, Wiesbaden, 123-125.
- PÉREZ MAESTRO, C., 2007, El *puticuli* de Emerita Augusta, en A. FABER, P. FASOLD, M. STRUCK y M. WITTEYER (coords.), *Körpergräber des 1.-3. Jahrhunderts in der Römischen Welt*, Vier-Türme GmbH Benedict Press, Frankfurt, 291-304.
- PITILLAS, E., 2001, Epigrafía romana funeraria: creencias religiosas y expresión del dolor ante la muerte. Alguna cuestión en torno a la esperanza de vida, *Hispania Antiqua* XXV, 279-294.
- PORTILLO, A., 2021, Usos del cánido en los contextos funerario y ritual del periodo clásico, en A. RUIZ OSUNA (ed.), *Morir en Hispania. Topografía, rituales y prácticas mágicas en ámbito funerario*, Universidad de Sevilla, Sevilla, 429-459.
- PORTULANO, B. y RAGAZZI, L., 2010, *Fuoco, cenere, terra. La necropoli romana di Cascina Trebeschi a Manerbio*, Rodengo Saiano, Italia.
- POUX, M., 2009, De la veillée au tombeau, en C. GOUDINAEU (dir.), *Rites funéraires à Lugdunum*, Errance, Paris, 25-46.
- PRADOS MARTÍNEZ, F., 2017, La semántica de los símbolos. Prácticas funerarias en la necrópolis de Baelo Claudia, en L. BRASSOUS y S. LEMÂÎTRE (coords.), *La ciudad antigua de Baelo, cien años después de Pierre Paris*, MCV 47.1. Casa Velázquez, Madrid, 73-96.
- PRADOS, F. y JIMÉNEZ, H., 2015, La muerte en Baelo Claudia. Necrópolis y ritual en el confín del Imperio romano, *Serie Arqueología. Anejos Lucentum*, Universidad de Cádiz-Universidad de Alicante.
- PRADOS, F. y JIMÉNEZ, H., 2021, La vía sepulcral y la topografía extraurbana de Baelo Claudia. Apuntes metodológicos e interpretativos, en A. RUIZ OSUNA (ed.) *Morir en Hispania. Topografía, rituales y prácticas mágicas en ámbito funerario*, Sevilla, 17-30.
- PRIEUR, J., 1991, *La morte nell'antica Roma*, ECIG, Genova.
- RAGAZZI, L., 2010, Aspecti del rituale, en B. PORTULANO, y L. RAGAZZI, *Fuoco, cenere, terra. La necropoli romana di Cascina Trebeschi a Manerbio*, Rodengo Saiano, Italia 10-13.
- RAMOS SÁINZ, M. L., 2003, Las prácticas funerarias en la Hispania romana. Síntesis de su ritual, en J. M. IGLESIAS GIL (ed.), *Cursos sobre el Patrimonio Histórico 7. Actas de los XII Cursos Monográficos sobre el Patrimonio Histórico*, Universidad de Cantabria, Santander, 175-205.
- REMESAL, J., 1995, *In perpetuum dicitur*. Un modelo de fundación en el Imperio Romano. *Sex. Iulius Frontinus, Iulius Sabinus* y el Testamento del Lingón (*CIL* XIII 5708), *Gerión* 13, 99-126.
- RIFE, J. L., 2007, Inhumation and cremation at Early Roman Kenchreai (Corintia), Greece, in local and regional context, en A. FABER, P. FASOLD, M. STRUCK y M. WITTEYER (coords.), *Körpergräber des 1.-3. Jahrhunderts in der Römischen Welt*, Vier-Türme GmbH Benedict Press, Frankfurt, 99-120.
- RODRÍGUEZ OLIVA, P., 2002, Talleres locales de urnas cinerarias y de sarcófagos en la *provincia Hispania Ulterior Baetica*, en D. VAQUERIZO (ed.), *Espacio y usos funerarios en el Occidente romano*, I, Universidad de Córdoba, Córdoba, 259-312.
- ROSSI, C., 2018, Il fuoco di pietra. Le pire funebri del Veneto romano. Da sintesi del lutto a segno per la memoria, en A. VIGONI, (ed.), *Percorsi nel passato. Miscellanea di studi per i 35 anni del GRAVO e i 25 anni della Fondazione Colluto*, Edizioni Quasar, Rubano, 391-408.
- RUIZ OSUNA, A., 2020, Las estructuras de cremación del *sepulcretum* de Llanos del Pretorio, en D. VAQUERIZO, D. A. RUIZ y M. RUBIO (eds.), *El sepulcretum romano de Llanos del Pretorio (Córdoba, España)*, Edipuglia, Bari, 91-104.
- RUIZ OSUNA, A., 2021, *Busta y ustrina* en la Córdoba romana: el ritual de cremación en la capital de la Bética, en A. RUIZ OSUNA (ed.), *Morir en Hispania. Topografía, rituales y prácticas mágicas en ámbito funerario*, Universidad de Sevilla, Sevilla, 47-76.

SALIDO, J., 2021, Vajilla de madera de época romana en Hispania: caracterización, contexto y tipología, *Pyrenae* 52.1, 181-205.

SÁNCHEZ HERNANDO, L. J., 2020, El paisaje vegetal del entorno de la necrópolis romana de Llanos del Pretorio y el uso funerario de la madera como materia prima energética, en D. VAQUERIZO, A. RUIZ, A. y M. RUBIO (eds.), *El sepulcrotum romano de Llanos del Pretorio (Córdoba, España)*, Edipuglia, Bari, 141-148.

SÁNCHEZ HIDALGO, F., 2020, La arquitectura funeraria extramuros al noreste de *Augusta Emerita*: recintos funerarios, mausoleos y su organización entre el Alto y el Bajo Imperio. Excavación arqueológica realizada en el antiguo cuartel militar de Artillería Hernán Cortés de Mérida, *Anas* 31-32, 29-52.

SÁNCHEZ PUIG, M., 2004, Los cuatro elementos naturales en la mitología precristiana rusa, *Ilustración de Ciencias de las Religiones*. Anejos XIII, Madrid, 97-106.

SAQUETE, J. C., 2002, Notas sobre una tumba con jardín, una multa sepulcral y el paisaje suburbano de Augusta Emerita, *Madridrer Mitteilungen* 43, 207-219.

SCHEID, J., 2007, Körperbestattung und Verbrennungssitte aus der Sicht der schriftlichen Quellen, en A. FABER, P. FASOLD, M. STRUCK y M. WITTEYER (coords.), *Körpergräber des 1.-3. Jahrhunderts in der Römischen Welt*, Vier-Türme GmbH Benedict Press, Frankfurt, 19-25.

STEINBY, E. M., 2001, La necropoli della Via Triumphalis. Il rito funerario nel I secolo d. C., en M. HEINZELMANN, J. ORTALLI, P. FASOLD y M. WITTEYER (eds.), *Römischer Bestattungsbrauch und Beigabensitten - Culto dei morti e costumi funerari romani*, *Kolloquium Rom 1998*, Palilia 8, MZ-Verlagsdruckerei GmbH, Wiesbaden, 31-34.

STRUCK, M., 2007, Körpergrabtraditionen im römischen Britannien, en A. FABER, P. FASOLD, M. STRUCK y M. WITTEYER (coords.), *Körpergräber des 1.-3. Jahrhunderts in der Römischen Welt*, Vier-Türme GmbH Benedict Press, Frankfurt, 431-444.

TAGLIETTI, F., 1991, La diffusion de l'inhumation à Rome : la documentation archéologique, en M. VIDAL (ed.), *Incinérations et inhumations dans l'Occident Romain aux trois premiers siècles de notre ère*, *Actes du Colloque Toulouse-Montréjau 1987*, Association pour la promotion du patrimoine archéologique et historique en Midi-Pyrénées, 163-179.

TAGLIETTI, F., 2001, Ancora su incinerazione e inumazione: la necropoli dell'Isola Sacra, en M. HEINZELMANN, J. ORTALLI, P. FASOLD y M. WITTEYER (eds.), *Römischer Bestattungsbrauch und Beigabensitten - Culto dei morti e costumi funerari romani*, *Kolloquium Rom 1998*, Palilia 8, MZ-Verlagsdruckerei GmbH, Wiesbaden, 149-158.

TIRELLI, M., 2001, ... ut ... largius rosae et esc[aje] ... poneretur. I rituali funerari ad *Altinum* tra offerte durevoli e deperibili, en M. HEINZELMANN, J. ORTALLI, P. FASOLD y M. WITTEYER (eds.), *Römischer Bestattungsbrauch und Beigabensitten - Culto dei morti e costumi funerari romani*, *Kolloquium Rom 1998*, Palilia 8, 243-253.

TOYNBEE, J. M. C., 1993, *Morte e sepoltura nel mondo romano*, Bretschneider, Roma.

VAQUERIZO, D., 2007a, *Crematio et humatio in Hispania. Cordubensium mos* (2. Jahrhundert v. Chr. bis zum 2. Jahrhundert n. Chr.), en A. FABER, P. FASOLD, M. STRUCK y M. WITTEYER (coords.), *Körpergräber des 1.-3. Jahrhunderts in der Römischen Welt*, Vier-Türme GmbH Benedict Press, Frankfurt, 271-290.

VAQUERIZO, D., 2007b, La muerte en la Hispania Romana: ideología y prácticas, en J. BARCA y J. JIMÉNEZ ÁVILA (eds.), *Enfermedad, muerte y cultura en las sociedades del pasado. Importancia de la contextualización en los estudios paleopatológicos*, *Actas del VIII Congreso Nacional de Paleopatología-I Encuentro hispano-luso de Paleopatología*, I, Fundación Academia Europea e Iberoamericana de Yuste, Cáceres, 135-158.

VAQUERIZO, D., 2010, *Necrópolis urbanas en Baetica*, Universidad de Sevilla-Institut Català d'Arqueologia Clàssica, Tarragona-Sevilla.

VAQUERIZO, D., 2014, *Mortes singulares y miedo a los muertos en el mundo romano: reflexiones*,

indicios, escatología, en M. L. NEIRA JIMÉNEZ (coord.), *Religiosidad, rituales, y prácticas mágicas en los mosaicos romanos*, Creaciones Vincent Gabrielle, D.L., Madrid, 211-246.

VAQUERIZO, D., RUIZ, A. y RUBIO, M., 2020, *El sepulcretum romano de Llanos del Pretorio (Córdoba, España)*, Edipuglia, Bari.

ZANKER, P., 2002, Discorsi presso la tomba. Le immagini dei sarcofagi mitologici: un linguaggio al superlativo, en D. VAQUERIZO (ed.), *Espacio y usos funerarios en el Occidente Romano*, I, Universidad de Córdoba, Córdoba, 51-66.

