

La religión en el mundo ibérico. Enterramientos cenotáficos

M^a Paz García-Gelabert Pérez*
Miguel García Díaz*

Resumen

En las más remotas civilizaciones, y hasta nuestros días, es una constante el deseo de perdurar después de la muerte. Y ello lleva consigo, entre otras muchas facetas, el que el cuerpo muerto tenga una morada digna. Ello estuvo acrecentado en la antigüedad, y concretamente en la cultura ibérica se percibe claramente. Un hombre debe poseer sepultura, en la que repose el cuerpo, y en la que se desarrollen los ritos funerales, que beneficien a su ánima. Si el cuerpo falta, se arbitra de la misma manera la sepultura y se llevan a cabo los ritos: son los enterramientos cenotáficos.

Résumé

Dans les plus lointaines civilisations et jusqu'à nos jours, le désir de s'immortaliser après la mort est constant. Il est nécessaire pour cela, parmi de nombreux aspects, que le corps mort ait une demeure digne. Ceci fut renforcé dans l'antiquité, et il est très facile de percevoir dans la culture ibérique. Un homme doit avoir une sépulture où on placera le corps et où on développera les rites funéraires, qui bénéficieront l'âme. Si le corps est absent, on construit la sépulture de la même façon et on célèbre les rites: ce sont enterrements cénotaphiques.

Ya desde la más remota antigüedad parece observarse que hay en la mente humana una dicotomía entre ser físico y ser espiritual. Y puede afirmarse que los espíritus, sean dioses, númenes, demonios, almas de difuntos o de vivientes, etc, son creaciones del hombre elemental a partir de que llega a comprender que en sí mismo hay una parte espiritual conciliada con la material. Las civilizaciones más elaboradas, como es el caso de la griega clásica o más bien las mentes privilegiadas de esa civilización, como fueron los grandes pensadores Sócrates y Platón, tenían una concepción de alma que indico a continuación, tomando palabras de M. Eliade (1979, 199). Este autor escribe acerca de Sócrates en el sentido de que él ya había insistido en el valor inapreciable del alma, pues sólo ella era fuente de conocimiento. Alzándose contra la opi-

nión tradicional, sancionada por Homero, de que el alma era "semejante al humo" Sócrates había hecho hincapié en la necesidad de "cuidar de la propia alma". Platón, indica Eliade, va mucho más lejos al afirmar que el alma -¡no ya la vida!- era la cosa más valiosa, pues pertenecía al mundo ideal y eterno. De ahí que tomara de la tradición órfico-pitagórica, aunque acomodándola a su propio sistema, la doctrina de la transmigración del alma. Sigue escribiendo Eliade, para Platón la muerte es, en consecuencia, el retorno a un estado primordial y perfecto, que se pierde periódicamente en la reencarnación del alma.

Los discípulos de Platón formularán luego la doctrina de la "inmortalidad astral".

Por los estudios antropológicos, históricos y arqueológicos, se ha deducido, siempre con un

* Departamento de Historia de la Antigüedad y de la Cultura Escrita. Facultad de Geografía e Historia. Universidad de Valencia. Avda. Blasco Ibáñez, 28. E-46010 Valencia.

margen de reserva considerable, que la humanidad, desde que toma conciencia de sí misma, se resiste a que sus miembros, al morir, al "cambiar de estado" desaparezcan absolutamente, y es una constante el que ya se piense que el ente espiritual, llámenlo alma, o como fuere, se desvanezca en la nada, cuando el cuerpo se descompone al inhumarlo, al dejarlo a la intemperie o al cremarlo. Y en general en todas las culturas, tratamos sobre todo de las que nos precedieron hace siglos (protohistóricas), aunque también se puede hacer extensivo a las actuales, los difuntos no son por sí mismos objeto de veneración, sino que el culto que se les profesa es consecuencia de una concepción religiosa en la que puede intuirse una vinculación entre la/s divinidad/es, las almas y los vivos. Los difuntos que ya moran en ultratumba, en algunas religiones en unión de las deidades con él relacionadas, pueden ser pensados como mediadores entre ellas y los vivientes. En cambio otros menos afortunados, y por causas múltiples, entre las que puede hallarse el no haber sido enterrado porque su cuerpo ha quedado en algún campo de batalla lejano, en el fondo del mar, perdido en las montañas, o por múltiples avatares; o no ha sido enterrado con las formalidades necesarias, son condenados a vagar indefinidamente por la tierra convertidos en espíritus malignos y temibles. Consecuentemente toda la atención de los familiares se concentra en que lleguen con la mayores garantías posibles y con la máxima facilidad al más allá. Si se cumplen todas las ceremonias relacionadas con los funerales, las garantías de éxito son grandes, y a partir de ahí ya se les puede rogar. Y generalmente las invocaciones se llevan a cabo ante los muertos conocidos, de las últimas generaciones.

El mundo para el ser humano se halla dividido en dos esferas: la sagrada y la profana, y las creencias, los mitos son las representaciones mentales de la naturaleza de lo sacro. Los ritos en cambio consisten en reglas de conducta, con carácter sagrado, con un grado variable en el mismo, que prescriben cómo el hombre debe comportarse (Durkheim, 1968, 44). E importancia fundamental tiene para que el rito sea eficaz el que se desarrolle en la forma y en los instantes precisos, conforme a la tradición y a las reglas de conducta religiosa. Pero hay coyunturas de la vida en los cuales el rito que garantiza la relación positiva entre los hombres y las divinidades puede ser turbado o distorsionado gravemente. En el caso que tratamos la liturgia para enterrar un cadáver se ve alterada sensiblemente si éste no se encuentra.

Y otra cuestión interesante. Intrínseco con la noción de "sacro" en el sentido amplio de la palabra para las culturas primitivas puede englobarse todo lo que surge de las potencias estimadas sobrenaturales. De la larga sucesión de hechos que acaecen al ser humano, necesariamente dentro de este orden, se encuentra la muerte, la sepultura y la veneración, el respeto a los que marcharon a un mundo intangible. ¿Y cómo se va a venerar a un difunto si no tiene un espacio a él dedicado, estén o no en él sus restos? Hay que tener en cuenta el esmero en resguardar la tumba, casi siempre en lugares subterráneos, ocultos, o inviolables para preservarlos del pillaje y de la destrucción, con el fin de conservar la paz del fallecido en su nueva morada. A veces los hombres son arrancados de la vida violentamente, en una tempestad, en alta mar, en la guerra, y es difícil recuperar su cadáver, si no imposible. Aquí encajaría el papel de los cenotafios, del que me ocupo más abajo, como rito propiciatorio que puede ser eficaz si se cumplen todas las ceremonias preceptuadas para que un cuerpo y su alma descansen: ofrendas, sacrificios, libaciones, es decir, todo el procedimiento funeral establecido por la tradición y que hace movilizar intensamente a los vivos.

El reino de los muertos resulta sumamente difícil comprender, no solo en su estructura, sino la existencia allí de los que fallecieron, pero se tiende a tener la certeza de que existe. Cabría citar el párrafo de una conversación tenida por Goethe con Eckermann el dos de mayo de 1824, durante una puesta de sol, acerca de la vida después de la muerte, que puede ser aplicable a la mente de un pensador de tiempos remotos: *"Cuando uno cuenta 75 años, es imposible que no piense alguna vez en la muerte. En cuanto a mí, este pensamiento me deja perfectamente sereno, porque estoy firmemente convencido de que nuestro espíritu es un ser de naturaleza totalmente indestructible; es un ser activo de eternidad a eternidad. Se asemeja al Sol, que sólo parece hundirse para nuestros ojos terrenales, pero que en realidad nunca se hunde, sino que sigue brillando incesantemente."* Aquí el pensamiento de Goethe confirma la concepción de una existencia individual después de la muerte, pero al paso al mundo al más allá y a la calidad de existencia que allí se lleva no alude. Es sumamente difícil, repito, concebirlo a una persona en la civilización actual, a no ser para aquellas que tienen una fe honda. En cambio otras más elementales tenían y tienen, ideas muy concretas sobre estos temas, que si nos referimos a las protohistóricas

hispanas, objeto de este estudio, no conocemos. César (*De Bello Gallico*, 6, XIV), al describir las actividades de los druidas galos, narra: "*Esméranse sobre todo en persuadir la inmortalidad de las almas y su transmigración de unos cuerpos a otros, cuya creencia juzgan ser grandísimo incentivo para el valor, poniendo aparte el temor de la muerte.*" Las doctrinas galas de la inmortalidad del alma, de la transmigración y de la metempsicosis están muy impregnadas de ideas pitagóricas (Diod. 5, 28, 6; Val. Max. II, 6, 10; Cl.A. *Strom.* I, 15). Con anterioridad, en el siglo VI aC, Ferecides de Siros había sido el primero en afirmar que el alma es inmortal y que retorna sucesivamente a la tierra para reencarnarse (Cicerón, *Tuscul.* I, 38). Según una tradición Ferecides habría utilizado los "libros secretos de los fenicios", acerca de lo que hay duda, pero eso sí hay que pensar que los influjos orientales en el pensamiento de Ferecides parecen indudables, aunque resulta difícil identificar la fuente. En la época en que vivió Ferecides sólo había sido claramente formulada en la India. Los egipcios consideraban el alma inmortal y capaz de adoptar diversas formas animales, pero no hay rastros de una teoría general de la transmigración.

También los getas creían en la inmortalidad, como una posibilidad, pero ignoraban la metempsicosis y la transmigración (Herodoto, IV, 93, 1): "*...antes de llegar al Istro, Darío sometió previamente a los getas que se creen inmortales.*" Y en otro párrafo (IV, 94.1): "*... por cierto que se creen inmortales, entendiendo por tal lo siguiente: piensan que no mueren, sino que, a la hora de morir, van a reunirse con Salmoxis (Zalmoxis), un ser divino (algunos de ellos, sin embargo, denominan a este mismo ser Gebeleicis). Cada cuatro años despachan en calidad de mensajero, para que se entreviste con Zalmoxis, a aquel miembro de su pueblo que en dicha ocasión resulte elegido por sorteo y le encargan lo que, según el momento necesitan.*" Y al parecer los tracios (Herodoto, V, 4) y los trausos (en la Tracia) también creían en la inmortalidad (Herodoto, V, 4): "*...al que fallece (entre los trausos) le dan sepultura entre bromas y manifestaciones de alegría, alegando que, libre ya de tan gran número de males, goza de una completa felicidad.*"

De todas formas, la teoría de Ferecides no tuvo eco en el mundo griego. Fueron el orfismo y sobre todo Pitágoras, sus discípulos y Empédocles los que sistematizaron y divulgaron la doctrina de la transmigración y de la metempsicosis. Las especulaciones de Leucipo y de Demócrito y en especial la enseñanza de Pitágoras habían

alterado radicalmente la concepción de la supervivencia del alma y, en consecuencia, la estructura del más allá y terminaría por imponerse una escatología diferente y una nueva ubicación del más allá, que ahora se localiza en las estrellas, en el espacio, es una concepción astral del mundo de ultratumba.

Acerca de las comunidades primitivas actuales puede intuirse el conocimiento de la concepción del paso al más allá, aunque como han señalado los antropólogos, sobre los primitivos actuales, es difícil discernir si estos pueblos creían en una vida de ultratumba. Pero los hallazgos arqueológicos llevan a conjeturar que al menos sentían un gran respeto por la muerte. Con todo tipo de precauciones se podrían aplicar las mismas pautas de comportamiento a los iberos, teniendo en cuenta que las ideas de los griegos, reflejadas más arriba, pudieron haberles influido, que lo mismo que a los galos, contemporáneos.

El paso de la vida a la muerte, el "cambio de mundo" se tiende a concebir como fatigoso, lleno de peligros. Las variadas descripciones del viaje del difunto a la tierra de los muertos forman parte de lo más impresionante que contiene el acervo narrativo de los pueblos primitivos. Ante este pensamiento los vivos apoyan al que camina hacia el más allá mediante numerosas ceremonias, entre las que se encuentran la ofrenda de animales, vegetales, líquidos, objetos muebles suntuarios o de uso común, etc, según sea la categoría y/o sexo del que marcha, las disponibilidades familiares y el cariño que se profesara en vida al fallecido. En todos los casos significa la renuncia de los deudos a parte de sus recursos alimentarios, de prestigio, etc, y su concesión a las potencias divinas de los muertos -o a ellos-. Está implicando un acto de amor u obligación, y también la concepción de que los muertos siguen perteneciendo a la comunidad.

Está muy arraigado y extendido en la mayor parte de las culturas, el temor, la repulsión a los fallecidos, y a que se venguen. Baste citar un ejemplo extraído de la Biblia (*Números*, 19, 11-16) en el que se aprecia claramente el concepto que se tiene sobre los muertos: "*11. El que toque a un muerto, cualquier cadáver humano, será impuro siete días. 12. Se purificará con aquellas aguas los días tercero y séptimo, y quedará puro. Pero si no se ha purificado los días tercero y séptimo no quedará puro. 13. Todo el que toca un muerto, un cadáver humano, y no se purifica, mancha la morada de Yahveh; ese individuo será extirpado de Israel porque las aguas lustrales no han corrido sobre él; su*

impureza sigue sobre él. 14. Esta es la ley para cuando uno muere en la tienda. Todo el que entre en la tienda, y todo el que esté en la tienda, será impuro siete días. 15. Y todo recipiente descubierto, que no está cerrado con tapa o cuerda, será impuro. 16. Todo el que toque, en pleno campo, a un muerto a espada, o a un muerto, o huesos de hombre, o una sepultura, será impuro siete días."

Con este panorama de fondo, es conveniente adentrarnos ya en el objeto central de estas páginas, que es el papel de los cenotafios.

Dentro del mundo religioso, ligeramente esbozado, tanto primitivo, como moderno, más en los estadios primitivos poblados de espíritus de todo tipo integrados en la naturaleza, las almas de los muertos son casi sin excepción objeto de ritos y hasta de un culto más o menos regular.

Todo lo expuesto es susceptible, hay que repetirlo, de ser aplicado al ámbito hispano prerromano. A pesar de que en el estado actual de nuestros conocimientos, basándonos exclusivamente en el estudio de los restos arqueológicos y en muy escasos fragmentos de textos, podemos definir los ritos -con más conjeturas que evidencias-, es decir una parte de lo que hacían cuando enterraban cadáveres, mas no las creencias, lo que pensaban, lo que sentían. Este aserto va en franca oposición con la argumentación de E. Durkheim, respecto a que "...no se puede definir el rito sino después de haber definido la creencia." (1968, 41).

Por la arqueología parece que en buena parte las prácticas religiosas de la humanidad en general, más en la humanidad arcaica, se centran en gran medida en un culto a los muertos, a los que atribuyen tanto la buena como la mala suerte y a los que sus descendientes propician con oraciones y ofrendas antes de cualquier empresa importante. Pero el alma liberada del cuerpo no se ve libre de las exigencias de la vida terrena: debe ser alimentada y de este modo depende de las atenciones de los vivos.

La creencia en seres espirituales, entendiendo como tales las almas de los difuntos, los númenes benéficos o maléficos, seres intangibles, en definitiva dotados de poderes superiores a los de los hombres, se halla arraigada incluso en aquellos pueblos primitivos cuya religión no contempla la creencia en una divinidad suprema. Y centrándonos en las almas de los difuntos, hay una dependencia recíproca entre ellos y los vivientes. Si éstos tienen necesidad de propiciar a los difuntos, por las causas que fueren, y a las que he aludido, la dependencia es recíproca, los difuntos también tienen necesidad de los vivientes, sin las ofrendas, sin los

sacrificios rituales, sin las oraciones, desaparecerían de la memoria humana y es cuando verdaderamente morirían. El culto a los muertos por su intensa ligazón con la sensibilidad y los sentimientos humanos sacude éstos con tal violencia como para inspirarle sentimientos religiosos (Durkheim, 1968, 65).

Sus almas hasta en las sociedades más elementales son intocables, son consideradas sagradas y objeto de rituales e incluso cultos muy diversos y cuanto más inferior sea el tipo de sociedad, más vigor tendrán esos cultos en la vida religiosa. Y se intuye esta idea en una sociedad que no puede definirse ni mucho menos como elemental, pero sí lejana en el tiempo, cual es la griega. Así en la vida de Solón, narrada por Plutarco (*Solón y Públicola*, XXI) una ley del gran legislador ateniense prohibía tachar la fama de los muertos "...porque es muy debido reputar por sagrados a los difuntos; justo no insultar a los que ya no existen y conveniente que las enemistades no se hagan eternas..."

Los rituales funerarios que se distinguen durante las excavaciones sistemáticas de las necrópolis ibéricas proporcionan una idea, levemente aproximada, de cómo la religión, las creencias en una vida más allá de la muerte, inspiran una serie de actos rituales realizados, teniendo como núcleo central de actividad, el cadáver al que se ha de dar sepultura. Son numerosos las ceremonias funerarias que se llevaban a cabo antes de la cremación del cuerpo, durante ella y con posterioridad. En la preparación de cadáver, en la del *ustrinum*, en la organización del ajuar que acompañaba al difunto a la pira, y consecuentemente al más allá. En el tratamiento de los huesos y ajuar quemados. En la adecuación del receptáculo sepulcral. Durante la colocación de los restos óseos y ajuar, tanto el cremado junto al cadáver como el añadido posteriormente. En el sellado de la tumba. En el recubrimiento exterior. Los sacrificios de animales, y quizás a veces humanos, las comidas, las ofrendas de todo tipo, las libaciones, los cánticos, danzas y juegos son ritos relacionados con el sepelio. Ahora bien, la naturaleza especial de estos ritos están expresando unas creencias. Todo ello, parcialmente, está narrado en los funerales de Viriato (Apiano, *Iber*. 71), aunque a la hora de interpretar la narración se ha de ir con cautela, porque no se pueden hacer extensivas las ceremonias dedicadas a un alto personaje a las del resto de una comunidad, y se ha de tener en cuenta que estos funerales se celebran en el área lusitana, no en la ibérica, por lo cual, aunque pueda

existir similitud, por las corrientes generales de la época, ya que tratamos de la misma cronología, las religiones indoeuropea e ibera tienen contenidos substancialmente diferentes. Lo mismo ocurre con los datos que aporta Homero referentes a los funerales de Patroclo (*Ilíada*, XXIII), Héctor (*Ilíada*, XXIV), y Aquiles (*Odisea*, XXIV), o los de cualquier otro texto no relacionado con la península que se pueda manejar.

La cuestión acerca del significado concreto de los rituales funerarios ibéricos no está clara, porque con los elementos materiales que poseemos no es suficiente como para llegar a conocer las relaciones hombre/divinidades infernales o de ultratumba. No obstante, puede intuirse que toda la amplia relación de ceremonias funerales, habría, probablemente, de propiciar la voluntad de los dioses para con el difunto que a ellos se dirigía, o bien facilitar su tránsito al mundo de ultratumba.

En la mentalidad simbólico-religiosa ibera la tumba en sí misma debió tener un sentido muy determinado, el cual, por lo expuesto, y pese a que sobre ello se han realizado y están realizándose investigaciones, no ha llegado a conocerse aún: ¿simple lugar donde alejar los restos mortales de un individuo?, ¿concepción de morada trascendente?, ¿lugar al que de manera simbólica o física se trasladaban las actividades mortales del difunto, junto a sus restos?, ¿lugar de descanso o provisional para el tránsito al mundo de los muertos?, etc. Son muchas las opciones y escasa la información. Tal vez se tenía el pensamiento que en el sepulcro moraba no sólo el cuerpo del muerto, sino también, temporal o periódicamente el alma. Es una concepción que existía en muchos pueblos. Podría citarse la frase del *Libro de Job* (17,13): "...mi casa es el sepulcro, en las tinieblas extendí mi lecho."

De lo que no cabe duda es de que la tumba tenía una importancia fundamental en las ceremonias sepulcrales, y de que una de las mayores calamidades que le podía acontecer a un difunto y a sus familiares vivos, en la concepción antigua de ultratumba era no disfrutar de sepultura. Incluso aún hoy, en la mentalidad moderna occidental, es importante tener conciencia de que los restos de nuestros muertos están recogidos en recinto apropiado. Un ejemplo ilustrativo de la importancia que tiene la sepultura se halla en numerosas crónicas antiguas de guerra: cuando un ejército vence al de una nación enemiga y entra en sus ciudades, una de las primeras acciones punitivas que lleva a cabo es violar las tumbas, quemar los huesos o exponerlos a la mofa de la soldadesca, dispersarlos. Es una forma de venganza, no sólo sobre los vivos, sino

sobre los muertos. Los cadáveres privados de sepultura son, en gran medida, en la mentalidad antigua semejantes a las bestias, y el alma es condenada a vagar en el caos.

En los primitivos actuales, los cadáveres insepultos son considerados como muertos temidos (Tylor, 1873, II, 111 ss.), susceptibles de convertirse en espíritus malignos que pueden afectar negativamente a los vivos, son muertos que quedan excluidos del reino ultratumba y llevan una existencia espectral en la tierra. Y así pues entre estos pueblos la práctica funeraria de adecuar la tumba con todo el acompañamiento ritual funeral, a pesar de que el cadáver falte, no tienen otro objeto que el de impedir la conducta hostil del difunto. No sabemos si este sería el pensamiento de nuestros pueblos protohistóricos y de los orientales, griegos y romanos, por citar algunos. Ahora bien, en este mundo antiguo citado hay varios textos que atestiguan la importancia de que los restos humanos tengan un receptáculo adecuado, y de señalar su permanencia entre los vivos. He aquí algunos, de los que desgraciadamente para España carecemos:

El guerrero filisteo Goliat y el hijo de Israel, David, se amenazan con dejar el cadáver del vencido sin sepultura, para que las aves de cielo y las bestias del campo se lo coman. Dice Goliat a David después de maldecirlo por sus dioses: "*Ven hacia mí y daré tu carne a las aves del cielo y a las fieras del campo.*" (*Samuel*, I, 17, 44). Y contestó David: "...*hoy mismo te entrega Yahveh en mis manos, te mataré y te cortaré la cabeza y entregaré hoy mismo tu cadáver y los cadáveres del ejército filisteo a las aves del cielo y a las fieras de la tierra...*" (*Samuel*, I, 17, 46). Yahvé por medio de Ajías manda decir a la mujer de Jeroboam, el cual había construido dos becerros de oro que colocó en los santuarios de Betel y Dan (1 *Reyes*, 12, 28-30), que por tal hecho todos los varones de su casa morirían, y salvo su hijo, en el cual el Dios de Israel halló bondad, y por tanto recibiría sepultura, los demás habrían de ser comidos por los perros en la ciudad y por las aves del cielo en los campos (1 *Reyes*, 13, 11-13).

La leyenda de Keret alude también a los caídos en el combate y dejados sin sepultura, como a una gran calamidad (Medico, 1950, 44). Un gran delito era no dar sepultura a los muertos en batalla, como se aprecia por el proceso que se siguió en Atenas contra los generales victoriosos, con la oposición de Sócrates, por no haberse ocupado debidamente de los cadáveres de los naufragos. El difunto, según la concepción arcaica griega de la vida de ultratumba, no disfruta de reposo si no

recibe sepultura. Ello se desprende de la súplica de Palinuro a Eneas, en el sentido de que su cuerpo arrojado al mar por el dios del sueño fuera por aquél sepultado (Virgilio, *Eneida*, 5, 833; 6, 338). El no ser quemado en la pira o en cualquier caso sepultado, constituía una verdadera desgracia. Prueba de ello la proporcionan los poemas homéricos. Ya en el canto primero de la *Ilíada* se alude al destino fatal de los fallecidos en batalla que quedan insepultos "...precipitó al Hades (Aquiles) muchas almas valerosas de héroes, a quienes hizo presa de perros y pasto de aves." (*Ilíada*, I, 2, 5). Cuando Agamenón arenga a los suyos, les amenaza "...aquél que se quede voluntariamente en las corvas naves, lejos de la batalla, como yo lo vea, no se librará de los perros y de las aves de rapiña." (*Ilíada*, II, 39, 3). Ulises se jacta en la muerte de Soco: "...a ti una vez muerto, ni el padre ni la venerada madre te cerrarán los ojos, sino que te desgarrarán las carnívoras, cubriéndote con sus tupidas alas; mientras que a mí, si muero, los adivinos aqueos me harán honras fúnebres." (*Ilíada*, XI, 751, 4). Héctor habla a los tucros: "...arrojaos a las naves y dejad los cruentos despojos. Al que yo encuentre lejos de los bajeles, allí mismo daré muerte y luego sus hermanos y hermanas no le entregarán a las llamas, sino que lo despedazarán los perros fuera de la ciudad." (*Ilíada*, XV, 347, 51). Dice Príamo a Héctor, refiriéndose a su propia muerte: "...los voraces perros que con comida de mi casa crié en el palacio para que lo guardasen, despedazarán mi cuerpo en la puerta exterior, beberán mi sangre y, saciado su apetito se tenderán en el pórtico. Yacer en el suelo, habiendo sido atravesado por el agudo bronce, es decoroso para un joven y cuanto de él puede verse, todo es bello, a pesar de la muerte; pero que los perros destrocen la cabeza y las barbas encanecidas y las partes veneradas de un anciano muerto en la guerra es lo más triste que les puede ocurrir a los miserables mortales." (*Ilíada*, XXII, 56, 6). Cuando la madre de Héctor quiere impedir que éste marche al combate, le amenaza: "...si te mata, no podré llorarte en tu lecho, querido pimpollo a quién parí, y tampoco podrá hacerlo tu rica esposa, porque los veloces perros te devorarán lejos de nosotros, junto a las naves argivas." (*Ilíada*, XXII, 82, 9). El mismo Héctor le ruega a Aquiles "...no permitas que los perros me despedacen y devoren junto a las naves aqueas. Acepta el bronce y el oro que en abundancia te darán mi padre y mi venerada madre y entrega a los míos el cadáver para que lo lleven a mi casa y los troyanos y sus esposas lo entreguen al fuego." (*Ilíada*, XXII, 227, 43). Aquiles para vengarse de la muerte de Patroclo no accede a entre-

gar el cadáver de Héctor: "... a Héctor no lo entregaré a la hoguera para que lo consuma, sino a los perros." (*Ilíada*, XXIII, 179, 7). Y Patroclo ruega a Aquiles: "... entiérrame cuanto antes, para que pueda pasar las huertas del Hades." (*Ilíada*, XXIII, 69). En la *Odisea*, Néstor, refiriéndose a Egisto: "...si el rubio Menelao, al volver de Ilión, hallara en el palacio a Egisto vivo aún, díerale muerte y, sin recibir sepultura, pasto fuera de los perros y de las voraces aves, en medio de la llanura, lejos de Argos." (*Odisea*, III, 256, 61).

Es patente también en la *Antología Palatina* lo beneficioso que es que los restos sean acogidos en la tierra, pues en el epigrama escrito por Leónidas (VII, 665), se alude a un marinero muerto en el mar, para el cual no fue el destino totalmente hostil, pues que en la tierra patria halló sepultura y se le celebraron los ritos funerales, al ser arrojado por las olas en la ribera. Y en el epigrama escrito por Carfilides (IX, 52) también se hace alusión a que los muertos deben ser enterrados y a que es un acto de piedad: "Alguien, pescando en la playa, sacó la cabeza calva de un ahogado con su sedal de pelo, se apiadó de aquel cráneo sin cuerpo y, con solas las manos como utensilio, diole sencilla sepultura y oculto halló un áureo tesoro. No quedan los hombres justos sin recompensa por sus actos piadosos."

Esta concepción de la vida de ultratumba, en función del destino del cuerpo, diferente si es pasto de las fieras o de los peces, si queda insepulto, o si se le somete a la acción de las llamas, se encuentra en franca oposición con la costumbre celtibérica y vaccea que describen Silio Itálico y Claudio Eliano, con relación a los fallecidos en el campo de batalla.

Silio Itálico considera rito propio de los celtíberos el dejar a los muertos en combate a la intemperie para que los despedacen los buitres (*Pun.* 3, 340), que alcanza a todos los iberos (*Pun.* 3, 471), lo que no se verifica, para este último pueblo, en otras fuentes. Tal práctica supone la creencia de que el cielo es la morada de los muertos y de que la divinidad suprema reside en los astros, creencia que indica una concepción astral de la otra vida. Eliano (*De natura animalium*, 10, 22) hace extensivo este rito al pueblo vacceo: "Los vacceos (pueblo de occidente) ultrajan a los cadáveres de los muertos por enfermedad, ya que consideran que han muerto cobarde y afeminadamente, y los entregan al fuego; pero a los que han perdido la vida en la guerra, los consideran nobles, valientes y dotados de valor y, en consecuencia los entregan a los buitres porque creen que éstos son animales sagrados." Ambos escritores puntualizan, como puede apreciarse por

los textos respectivos, que sólo se exponen a los buitres los cadáveres de los guerreros y el último hace hincapié en la sacralidad de los buitres. Estos animales en muy diversas civilizaciones han participado en el culto de ultratumba. La primera noticia que se tiene de los mismos asociados con los rituales funerarios es en las pinturas murales neolíticas de Çatal Hüyük (Mellaart, 1975, 106).

Estos textos parecen estar indicando una valoración desigual para las diversas formas de muerte. Y que los caídos en la contienda van a otro lugar de ultratumba. En este caso marchar al mundo de los fallecidos en combate se relacionaría con un honor, precisamente por la muerte heroica, muy diferente de la de aquellos que mueren en sus casas por enfermedad, y por tanto no defendiendo su territorio, el honor de su casta. Y en esto hace hincapié Eliano en la frase citada (10, 22): "...ultrajan a los cadáveres de los muertos por enfermedad, ya que consideran que han muerto cobarde y afeminadamente, y los entregan al fuego." A pesar de este aserto hay que puntualizar que no parece que el ser quemado un cuerpo sea considerado un ultraje por celtíberos, vacceos, iberos, etc, sino la forma ritual en la Hispania prerromana de deshacerse de un cuerpo. Y su larga vigencia y auge es un hecho muy particular aquí, en comparación con culturas foráneas contemporáneas, donde coexiste incineración/inhumación, o, en casos, sólo inhumación. Hecho tal vez propiciado por la confluencia de los influjos continentales de los campos de urnas y de los colonos semitas, y posible concepción propia hispana de que el fuego tiene un sentido de salvación, de purificación para alcanzar la gloria eterna, para inmortalizar a los humanos.

Ahora bien, la exposición al aire libre habría de tener una aureola de apoteosis del guerrero, tendente a la heroización, al encuentro directo con la divinidad en un mundo reservado para ellos. Luego entre estos pueblos hay una diversidad de matices en la muerte ligados a un tratamiento diferente del cuerpo, y con toda probabilidad hay varios mundos de ultratumba. Pero a pesar de ello unos y otros cadáveres y sus ánimas, si se celebran los ritos preceptuados por la religión, condicionantes para su admisión en el reino de los muertos, seguirán ocupando un puesto en la comunidad. No pertenecer a ella puede significar, por paralelismo con sociedades primitivas actuales, no tener paz, con todas las consecuencias que de ello se deriva tanto para los vivos como para los muertos. Es decir, cabe la posibilidad de que se conviertan en fantasmas, en espíritus malignos.

El rito de exposición de los cadáveres a la intemperie lo practican otros pueblos de fuera de la Península, con tendencias pastoriles, como los persas y los medos. Mas en el caso de éstos tiene otra explicación, porque al considerar que el cadáver pasaba al control de Ahrimán, espíritu diabólico, no podía ser directamente incinerado, inhumado o arrojado a las aguas, ya que fuego, tierra y agua eran considerados divinos. En otros casos, antes de inhumar el cadáver se impregnaba con cera para evitar que al descomponerse mancillara la tierra, así lo narra Heródoto (1, 140, 1): "... en cambio tengo que hablar como de algo oscuro y sin seguridad en lo que a los muertos se refiere; es decir, respecto a que el cadáver de un persa no recibe sepultura, mientras no haya sido desfigurado por un ave de rapiña o un perro (desde luego, los magos se positivamente que lo hacen así, pues lo hacen público." Y en 3, 16, 3, vuelve a insistir que el fuego para los persas es un dios, por lo que no incineran los cadáveres: "...sostienen que no es correcto ofrecer a un dios el cadáver de un hombre."

Este extremo está atestiguado también en la *Antología Palatina*. En un epitafio funeral, Eufrates, un esclavo persa, pide a su dueño que respete su religión, que no profane el fuego ni el agua. Tampoco la tierra debería ser profanada, mas comprende que el negarse a ser sepultado en Grecia y hacer que se cumpla la exposición del cadáver a las aves de rapiña o a los perros o que se recubra de cera es demasiado pedir, máxime siendo, como es, un esclavo: "*No me quemes, Filónimo, el fuego por mí no profanes. Yo soy Eufrates, persa de origen; los persas fueron mis padres, señor, y peor que la muerte penosa es mancillar el fuego para nosotros todos. Confía a la tierra mi cuerpo, mas agua no viertas sobre él; yo venero también a los ríos.*" (Dioscórides, VII, 162).

Este rito es contrario a la creencia en la transmigración de las almas, en la que creían generalmente los galos (César, *De Bello Gallico*, 6, 14, 5; Diodoro 5, 28, 6; Lucano, *Farsalia* 1, 454-458; Estrabón, 4, 4, 4), y los gálatas (Diodoro 5, 28, 6), ambos pueblos celtas, cuyas doctrinas, transmitidas por los druidas estaban muy impregnadas de ideas pitagóricas (Diodoro 5, 28, 6; Valerio Máximo 2, 6, 10; Cl. Al. *Strom.* 1,15).

Las afirmaciones de Itálico y Eliano tienen una cierta confirmación arqueológica que hay que tomar con las debidas reservas. En la cerámica numantina con decoración figurada hay dos fragmentos en los que aparecen dos guerreros y dos buitres que vuelan hacia ellos (Taracena, 1954, figs.

146, 147, 156; Schulten, 1931, lám. XXII). El mismo tema se repite en las estelas de Alcañiz, en la que el difunto aparece rodeado de buitres en actitud de devorarlo (Marco, 1976); de Salas de los Infantes y en la hallada en Zorita (Santander), esta última en territorio cántabro, por lo que si este grabado es la representación de tal ceremonia, habría que pensar que también aquél pueblo la pudiera practicar (García y Bellido, 1949, 361, 367, núm. 361). En el monumento de Binéfar dos muertos descuartizados se encuentran junto a un grifo, que en este caso puede desempeñar la función mensajero astral (Marco, Baldellou, 1976).

No obstante dicha excepción, la costumbre generalizada para el estamento de los guerreros, -quizás para los no fallecidos en combate-, y para el resto de los integrantes de las tribus indoeuropeas e ibéricas, el rito ordinario sería la cremación y posterior enterramiento de los restos.

En las necrópolis ibéricas, sobre todo de la fase de esplendor, siglo IV aC prioritariamente, han aparecido tumbas en las que no había vestigios del cuerpo quemado, aunque sí el ajuar correspondiente, bien compuesto de armas y vasijas, bien de otros objetos que no se identifican con un soldado. Plantean un problema cuya solución no puede andar muy lejos de aquélla que les atribuye el carácter de cenotafios. No obstante, salvo excepciones muy puntuales es difícil detectarlas, puesto que en las memorias de excavación, cuando no aparecen los restos cremados, sus autores incluyen tales ambientes, que sí contienen objetos materiales, como fosas de ofrendas, o bien no les aplican titulación alguna. A pesar de este obstáculo espigando los estudios relativos a las necrópolis del área ibérica se ha podido detectar este tipo de enterramiento con carácter cenotáfico, siempre con un cierto margen de error, porque no es posible tener certeza absoluta, aunque sí una duda razonable a tenor de las circunstancias. Tales son los que se indican a continuación, no de manera totalizadora, sino como ilustración:

En la necrópolis de Baza (Granada), fechada a partir de la primera mitad del siglo IV aC, sin que se indique la fecha de su posterior cierre (Presedo, 1982, 267-303), han aparecido varios enterramientos que carecen de restos humanos. En algunos casos es difícil saber, por la exposición del autor, si es que las cenizas han desaparecido en el transcurso del tiempo, consecuentemente con violaciones, o arrastres de tierra, o bien que no fueron nunca depositadas en las sepulturas. Estas son las tumbas, que a nuestro parecer presentan síntomas de cenotafios:

- Tumba 8: se halló destruida. Es una estructura de adobe de 0,65 metros por 0,55 metros, de forma ovalada, y Presedo indica que no contenía restos (Presedo, 1982, 36).
- Tumba 23: bien conservada, aunque violada por lo que ha perdido la superestructura, aunque conserva parte de la cista, de una profundidad de 0,80 metros, anchura 0,70 metros y longitud 1,40 metros, aproximadamente. El ajuar, consistente en tres urnas, cuatro platos y restos de hierro, no aparecía revuelto, pero no se alude para nada en la memoria a restos humanos, cenizas o huesos quemados (Presedo, 1982, 51).
- Tumba 70: es una pequeña estructura cuadrada de 0,60 metros de largo por 0,70 metros de ancho. El interior tiene dos partes, una más baja al sur y otra más alta al norte. La más profunda, donde se debía encontrar la urna se halló vacía, en cambio en la superior aparecieron varios vasitos globulares (Presedo, 1982, 112-113).
- Tumba 116: consiste en un receptáculo de forma cuadrada de 0,64 metros por 0,50 metros, en cuyo centro se encontraba la urna vacía (Presedo, 1982, 159).
- Tumba 136: muy violada, consta de una cámara de 0,81 metros de largo por 1,02 metros de ancho y 0,20 metros de profundidad. Las paredes de la cámara están hechas de tierra apisonada y llevan una franja de color rojo oscuro, color con connotaciones profilácticas, que las recorre a todo lo largo; hay asociados dos nichos más altos. La tumba no dio ningún resto humano, y sí ajuar (Presedo, 1982, 187-188).
- Tumba 166: es de forma rectangular, sin cerco, de dimensiones 0,60 metros por 0,40 metros; se hallaba muy superficial y no contenía urna cineraria, pero sí numerosos cuencos pequeños (Presedo, 1982, 222-223).

La necrópolis de La Guardia (Jaén), se ha fechado a partir de los primeros años del siglo IV, prolongándose a lo largo del mismo, aunque la cronología absoluta no está determinada (Blanco, 1959, 110). En su tumba 16, consistente en una cámara rectangular cubierta de lajas y suelo de tierra apisonada, no se encontró urna cineraria, pero sí ajuar, compuesto de tres cuencos, dos ungüentarios de arcilla, una cuenta de pasta vítrea y dos aretes de bronce (Blanco, 1959a, 116).

En la necrópolis del Estacar de Robarinas, cuya cronología oscila desde finales del siglo V aC hasta, al menos la primera mitad del siglo IV aC

(García-Gelabert, 1988, 509), perteneciente al *oppidum* de Cástulo (Linares, Jaén) se hallaron dos tumbas en las cuales la ausencia total de huesos y ajuar es significativa. Una es la tumba I del Cerrillo, que se compone de una superestructura de 2,20 metros por 1,90 metros. La construcción se realizó a base de piedra grande/mediana, sin trabajar, unida con barro. No hay una alineación en la piedra para la construcción, aunque se ha observado que en las esquinas se colocan las piedras de mayores dimensiones. Precisamente en el ángulo noroeste se conservan aún tres hiladas de lo que debió ser un alzado tumular, de aproximadamente 0,50 metros de alto, compuesto de acumulación de hiladas de piedra plana. La tumba es circundada por una cenefa de cantos rodados de la que sólo se mantienen los lados norte y este. Los guijarros de la cenefa se inclinan a organizar de canto, alineados longitudinalmente, lo que no se consigue en muchos tramos. Las filas longitudinales están cortadas a intervalos irregulares por una línea transversal de guijarros colocados de canto. La esquina que propende a ser redondeada, parece resolverse difícilmente en una espiral. Abierto el sepulcro no fue hallado en el interior ningún resto humano. Se recogió, eso sí, escasa cerámica ática y abundante común indígena (García-Gelabert, 1988, 89-90, 190-192).

El segundo enterramiento al que he aludido, es el denominado D2, y está integrado en lo que parece ser un conjunto sepulcral familiar con tres cadáveres, dos en fosa y uno en urna, rodeados todos ellos por un recinto rectangular de 1,98 metros por 1,60 metros, cuyos muros de 0,50 metros de ancho están levantados con piedra irregular mediana, colocada por el lado plano. El enterramiento cenotáfico es una urna globular, tapada con un plato-cuenca de barniz rojo, con todas las características de urna cineraria, excepto por la ausencia de restos cremados humanos y con su correspondiente ajuar, que no es posible aislar por la circunstancia aludida de encontrarse en un recinto común familiar. Este posible cenotafio y los tres regulares se depositaron en un espacio de tiempo muy corto, si no fueron simultáneos, lo que puede estar indicando un suceso no ordinario en la familia, fallecidos en campaña, epidemias, etc. (García-Gelabert, 1988, 86, 167-168).

En la necrópolis de Gil de Olid, Puente del Obispo (Baeza, Jaén), en una pequeña área excavada de la fase del siglo IV aC hay una tumba de cámara, sin restos del cadáver, en la que se encontraron al menos cuatro *kylikes* (Ruiz, Rísquez, Hornos, 1992, 419).

También en la provincia de Jaén, en la necrópolis de Castellones de Ceal (Hinojares), parece que puede documentarse un cenotafio o al menos una estructura extraña, la 5/179, en la que no hay restos humanos. Es tal vez un monumento cenotáfico dedicado no a una sola persona sino a un conjunto, o bien a las divinidades de ultratumba. Consiste en un empedrado delimitado por grandes piedras, sobre el que se alza una construcción maciza de adobes reforzados en la zona superior con piedras, y el exterior se halla recubierto de cal pintada de rojo, el color funerario por excelencia (Chapa, Pereira, 1992, 437). En cuanto a la cronología de la necrópolis, su primer momento de ocupación sería durante principios del siglo IV aC, hasta comienzos del siglo III aC. Un segundo momento correspondería desde mediados a finales del siglo III aC, y un tercero en el siglo II aC. Fue excavada en la década de los cincuenta por C. Fernández Chicarro (1955a; 1955b) y A. Blanco (1959b; 1960) y documentados sus materiales por T. Chapa y J. Pereira, dentro de un proyecto que abarca las necrópolis ibéricas de la alta Andalucía (Chapa, Pereira, 1992, 435).

Acerca de los cenotafios de la necrópolis del Cigarralejo (Mula, Murcia), escribe su investigador E. Cuadrado (1987, 29): "*Hay tumbas vacías que no contuvieron nunca un depósito cinerario o un ajuar. Este se constituye a veces por una gruesa piedra que actúa como de urna. Estos casos hacen suponer un carácter simbólico u honorífico a un personaje muerto lejos de su ciudad, tal vez en una lejana batalla.*"

Las tumbas que a continuación se indican son las que se han hallado vacías:

- Tumba 171. Cronología entre el 400-375 aC.
- Tumba 181. Cronología 200-100 aC.
- Tumba 188. Cronología 400-375 aC.
- Tumba 215. Cronología entre el 125-75 aC.
- Tumba 311. Cronología 375-350 aC.
- Tumba 361. Cronología 375-350 aC.

En otro ambiente geográfico y étnico, en la baja Extremadura, concretamente en la necrópolis de Hornachuelos, -cronología entre finales del siglo III aC, y el cambio de Era-, las sesenta sepulturas excavadas se agrupan en torno a grandes construcciones tumulares de planta cuadrada, rectangular o circular, que según A. Rodríguez Díaz y J. J. Enríquez (1992, 542-543) son "*...en ocasiones auténticas sepulturas y en otras posibles cenotafios erigidos a personajes relevantes o a una simple idea.*" Se basan para esta afirmación en la investi-

gación de la estructura tumular T4 que apareció vacía, sin restos de cámara, cista, cadáver/es, cenizas o ajuar. En cambio alrededor se contabilizaron dieciocho cremaciones en urna, in situ y en hoyo (Rodríguez, Enríquez, 1992, 543).

En numerosas necrópolis existen zonas, a veces rodeadas por piedras, otras cubiertas por estructuras tumulares o sencillamente pequeños hoyos practicados en la tierra de base, en las cuales se han encontrado vasos indígenas o griegos, algún que otro elemento metálico y huesos de animales quemados o no, pero en ningún caso huesos humanos. Se les denomina depósitos de ofrendas, que se indica pudieran estar asociados a alguna tumba cercana. Pues bien, cabe señalar acerca de ellos, como una posible hipótesis, que si no todos, sí algunos pudieran ser cenotafios. Por citar en ejemplo y para no hacer exhaustiva la relación, en la necrópolis del Estacar de Robarinas se encontró uno de las características indicadas, cubierto por una estructura tumular, en cuyo interior había, además de cenizas (no humanas), numerosos restos de animales sacrificados sin quemar: cerdo, conejo, buey y perro, así como cerámica ibérica, -urnas y platos-, y griega, ésta de barniz negro -pátera, bolsa, copa de escifo-, rota en el mismo lugar donde se halló (García-Gelabert, 1988, 62-63, 119-122). En la publicación se indicó que pudiera tratarse de un depósito de ofrendas asociadas al fuego relacionado con los enterramientos de la cuadrícula A1 (García-Gelabert, 1988, 64). Sería semejante a los *silicernia* que define M. Almagro Gorbea para la necrópolis de Medellín, datada desde la segunda mitad del siglo VII aC e inicios del siglo VI aC, hasta la segunda mitad del siglo V aC (Almagro, 1977, 379 ss).

En la necrópolis del Molar (Guardamar, Alicante), cuyo período de apogeo es el siglo IV aC, M. Monraval (1992, 14, lám. III), incluye en el tipo 5 de sepulturas, los cenotafios, dedicados a personas ausentes.

En la necrópolis celtibérica de La Yunta (Guadalajara), datada desde fines del siglo IV aC hasta el siglo II aC (García, Antona, 1992, 165-169), hay varias tumbas que carecen de las correspondientes incineraciones (sepulturas 28-29-30, 19, 27 y 106), y en el caso de la primera (28-29-30) tiene una serie de vasitos de ofrendas, cubiertos por una losa de piedra (también ésta pudiera tratarse de un depósito de ofrendas). Los autores indican que el porcentaje de tumbas sin restos humanos es poco significativo, un 4 por ciento, descontadas las que estaban destruidas y sólo conservaban el fondo (García, Antona, 1992, 148). En la necrópolis

vetona, El Raso de Candeleda (Avila), siglo IV aC, también se han hallado, a juicio de su excavador, tumbas sin restos humanos, un 21 por ciento, que él interpreta como ofrendas a desaparecidos o a personas muertas y enterradas lejos de su lugar natal (Fernández Gómez, 1986, 766). Y así escribe que algunas tumbas sólo contenían vasos de ofrendas: la 1 y 2 de Las Guijas; las 13, 27, 28, 62 del núcleo A; las 14, 19, 26, 400 y 40 bis del B, y la 64 del C. Supone pues un 10 por ciento de tumbas cenotáficas en el núcleo A, un 50 por ciento en el núcleo B y en Las Guijas y un 30 por ciento en el C (Fernández Gómez, 1986, 766).

El conjunto general de enterramientos cenotáficos sugiere que el rito de enterramiento fue llevado a cabo en memoria de una persona fallecida cuyo cadáver por circunstancias desconocidas no pudo ser recuperado. Estas tumbas simbólicas, vacías, en las que no existen restos humanos, y, en ocasiones, ni siquiera ajuar, nos están hablando, con más claridad incluso que las ordinarias, de la trascendencia de las ideas de ultratumba ibéricas y de la importancia que tenía para el ibero contar con una tumba y un ajuar aunque su cuerpo se encuentre en otro lugar. Así pues la tumba y los ritos que rodeaban su instalación parecen ser necesarios para el cadáver y su posible ánima, aunque en qué grado se nos escapa.

De las tumbas cenotáficas hay escritos de diversos autores, como Caritón de Afrodiasias, en Quéreas y Calirroos (8, 8, 3). También en la *Antología Palatina*, como en los epigramas que siguen:

Es probable que los monumentos que se erigieron a los combatientes persas muertos en la batalla de Iso en Cilicia, y tal vez otros monumentos erigidos en los campos de batalla, tuvieran, además del valor de ensalzar las virtudes de los combatientes, el de cenotafios como es el caso del alzado a los soldados de Darío en Iso: "*A las puertas de Iso, en la orilla del mar intratable cilicio, yacemos por obra de Alejandro macedón muchos miles de persas que antaño servimos en la postrer empresa de Darío el monarca.*" (*Antípatro*, VII, 246). Con respecto a este monumento que contiene tal epitafio habría que indicar que acorde con las creencias persas de ultratumba persas y a la sacralidad del agua, de la tierra y del fuego (Heródoto 1, 140, 1; 3, 16, 3), es muy probable que los muertos en el combate fueran dejados a la intemperie, a pesar de lo cual se alzó el monumento dedicado a la gloria de los héroes.

Se alude a los cenotafios en la *Antología Palatina*, pero siempre en relación con las gentes

muertas en el mar: Diógenes Laercio, V 11: "*Este sepulcro vacío para Hermias, eunuco y esclavo de Eubulo, levantó Aristóteles, el necio, al que el vientre voraz preferir ordenaba el Bórboro y su cauce mejor que la Academia.*"

Persas, VII, 539. Inscripción para un cenotafio: "*No previste, Teotimo, la puesta fatal del lluvioso Arturo y a terrible viaje te arrojaste que, cuando el Egeo surcabas en nave potente, con tus compañeros al Hades te condujo. Aristódice y Eupolis, padres que vida te dieron, llorando abrazan, ¡ay!, tu sepulcro vacío.*"

Teeteto, VII, 499: "*Viajeros del mar, Aristón, Cireneo, os suplica a todos que digáis, por Zeus Hospitalario, a su padre Menón que su vida perdió en el Egeo y que yace al lado de las icarias rocas.*"

Leónidas, VII, 652. Para un cenotafio con ocasión de un naufragio: "*¿Por qué así, mar sonoro, lanzando con furia salvaje impetuosas olas, sumergiste en el Ponto con toda su carga al que en nave pequeña bogaba, Teleutágoras, hijo de Timares? Gaviotas y voraces petreles sin duda por él se dolieron en la playa anchurosa; mas también Timares, viendo vacío el sepulcro en que tanto gimiera, llora por Teleutágoras, su hijo bienamado.*"

Leónidas, VII, 654. Inscripción para otro cenotafio: "*Siempre fueron ladrones y siempre piratas y nunca honestos los Cretes. ¿Quién tal cosa dijera?. Así a mi, desdichado Timólito, que un cargamento llevaba bien humilde, me lanzaron al agua los Cretes. Y lloran por mí las gaviotas marinas pues no está Timólito debajo de su losa.*"

Leónidas, VII, 273. A un muerto en el mar; "*La ruda y violenta borrasca del Euro y la noche y las olas que se alzan a la puesta temible de Orión me perdieron y vine a caer en la muerte yo, Calestro, que el piélagos líbico recorría. Y ahora soy un cadáver que el mar zarandea y devoran los peces; y embustero resulta este sepulcro.*"

Los supervivientes de un naufragio, al no poder encontrar el cuerpo de uno de sus compañeros Evipo, erigieron un cenotafio en la playa, colocando la siguiente inscripción: "*Viajero, que pasas y ves mi sepulcro vacío, cuenta a Meleságoras, mi padre, cuando llegues a Quíos, que a mi y a mi nave y mi carga un funesto Euro perdió y de Evipo no resta sino el nombre.*" (Asclepiades, VII, 500).

El padre de un naufrago erige un sepulcro cenotáfico a su hijo desaparecido en el mar: "*Alzábase el Libe violento en las olas egeas y, al ponerse las Híades, a Epierides dio muerte con su nave y sus hombres; aquí está el sepulcro vacío que llorando erigió para el hijo de su padre.*" (Páncrates, VII, 653).

Euforión, VII, 651: "*Este acebuche no cubre tus huesos ni pesa sobre ellos esta piedra con sus fúnebres signos; las olas icarias tritúranlos entre las guijas de Dólida y el Drácano; mas yo, que a Polimedes albergar debería, me yergo cual túmulo vano en las secas yerbas del país de los Dríopes.*"

Calímaco, en VII, 272, hace hablar a un cenotafio: "*No murió Lico el naxio en la tierra, mas vio cómo el Ponto su nave y juntamente su vida devoraba cuando en barco mercante de Egina volvía. En los mares yace él muerto y yo, que un nombre solo ostento, proclamo un consejo verídico: ¡Nauta, rehuye el navegar cuando se ponen los Cabritos!*"

Calímaco, VII, 271: "*No debieron jamás existir los veloces bajeles y así no lloraríamos a Sópolis, el hijo de Diocliades, cadáver que ahora en el mar vaga errante sin que guarde su tumba vacía más que un nombre.*"

Faleco, XIII, 27: "*Foco en tierra extranjera murió, pues las lúgubres olas de su navío combatir no pudo ni salvarse de ellas, mas hundióse en los grandes abismos del piélagos egeo cuando el fondo del mar revolvió el Noto. Vacío quedó su paterno sepulcro, a los pies del cual su madre Prométide, como triste ave, lamenta día tras día, ¡ay, ay, ay!, el destino de su hijo llorando su muerte como prematura.*"

Alceo, VII, 495, escribe en un cenotafio: "*Fatal para el nauta es viajar con Arturo; y así a Aspasio la tempestad borea trajo amargo destino. Junto a su tumba caminas, viajero; su cuerpo bañado por las olas el Egeo lo oculta. Toda muerte de un joven es triste, mas suele enlutarse la mar con desastres dignos de mucho llanto.*"

También en un cenotafio. Damageto, VII, 497: "*Un día Timodes, llorando él también su desgracia inesperada, a su hijo Lico este sepulcro vacío erigió, que no encierra su ausente ceniza, mas la costa Tiníade poséela o cualquiera de las islas pontiades; allí su desnudo esqueleto insepulto en inhóspita playa enseña sin duda.*"

En la *Antología Palatina* el único cenotafio no dedicado específicamente a naufragos, a excepción del tal vez monumento cenotáfico a los muertos persas en la batalla de Iso, es el siguiente: "*Vacío está el túmulo aquí preparado por Lisis no en honor de su padre, sino cumpliendo el rito con el nombre de un hijo a quien llora, mas nunca llegaron a los progenitores de Mantíteo sus restos.*" (Fanias, VII, 537).

Los cenotafios se construyeron por variedad de circunstancia, pero siempre con un propósito muy definido, propiciar para el difunto ausente, a

cuya memoria se erigían, los mismos bienes que si en las tumbas estuviesen enterrados,

En general, los enterramientos cenotáficos al exterior parecen normales, fuera de la ausencia del cadáver, lo que está sugiriendo que el rito completo funeral pudo ser llevado a cabo, excepto la incineración, porque no se disponía de cuerpo.

En los campos de batalla, si todos los cuerpos no eran recuperados era usual que se erigiesen varios cenotafios en memoria de aquéllos y se colocaban ofrendas y se realizaban los mismos ritos que en los funerales ordinarios.

BIBLIOGRAFÍA

- ALMAGRO, M. (1977): *El Bronce Final y el período orientalizante en Extremadura*. Bibliotheca Praehistorica Hispanica, XIV. Madrid.
- BLANCO, A. (1959a): *Excavaciones arqueológicas en la provincia de Jaén*. Boletín del Instituto de Estudios Gienenses, 22. Jaén.
- BLANCO, A. (1959b): *Cerámica griega de los Castellones de Ceal*. Archivo Español de Arqueología, 32, pp. 106-112. Madrid.
- BLANCO, A. (1960): *Orientalia II*. Archivo Español de Arqueología, 33, pp. 3-43. Madrid.
- CUADRADO, E. (1987): *La necrópolis ibérica de "El Cigarralejo" (Mula, Murcia)*. Bibliotheca Praehistorica Hispanica, XXIII. Madrid.
- CHAPA, T., PEREIRA, J. (1992): *La necrópolis de Castellones de Ceal (Hinojares, Jaén)*. En BLÁNQUEZ, ANTONA (coords.). Actas del Congreso de Arqueología Ibérica: Las Necrópolis (Madrid, 1991). Serie Varia, I, pp. 431-454. Madrid.
- DURKHEIN, E. (1968): *Las formas elementales de la vida religiosa*. Buenos Aires.
- ELIADE, M. (1979): *Historia de las creencias y de las ideas religiosas, II. De Gautama Buda al triunfo del cristianismo*. Madrid.
- FERNÁNDEZ CHICARRO, C. (1955a): *Prospecciones arqueológicas en términos de Hinojares y La Guardia (Jaén)*. Boletín del Instituto de Estudios Gienenses, 6, pp. 89-98. Jaén.
- FERNÁNDEZ CHICARRO, C. (1955b): *Prospecciones arqueológicas en términos de Hinojares y La Guardia (Jaén)*. Boletín del Instituto de Estudios Gienenses, 7, pp. 101-120. Jaén.
- FERNÁNDEZ GÓMEZ, F. (1986): *Excavaciones arqueológicas en El Raso de Candeleda*. 2 volúmenes. Ávila.
- GARCÍA Y BELLIDO, A. (1949): *Esculturas romanas de España y Portugal*. Madrid.
- GARCÍA HUERTA, M. R., ANTONA, V. (1992): *La necrópolis celtibérica de la Yunta. Excavaciones Arqueológicas: La Yunta (Guadalajara). Campañas 1984-1987*. Toledo.
- GARCÍA-GELABERT, M.P. (1988): *La necrópolis del Estacar de Robarinas, Jaén: ritos y creencias*. Madrid.
- GNOLLI, G., VERNANT, J. P. (1982): *La mort, les morts dans les sociétés anciennes*. Londres-Paris.
- KURTS, D. C., BOARDMAN, J. (1971): *Greek Burial Customs*. London.
- MARCO, F. (1976): *Nuevas estelas ibéricas de Alcañiz (Teruel)*. Pyrenae, 12, pp. 73-90. Barcelona.
- MARCO, F., BALDELLOU, V. (1976): *El monumento ibérico de Binéfar*. Pyrenae, 12, pp. 91-115. Barcelona.
- MÉDICO, M. E. (1950): *La Bible cananéenne*. Paris.
- MELLAART, J. (1975): *The Neolithic of the Near East*. London.
- MONRAVAL, M. (1992): *La necrópolis ibérica de El Molar (San Fulgencio-Guardamar del Segura, Alicante)*. Catálogo de fondos del Museo Arqueológico, V. Alicante.
- PRESEDO, F. (1982): *La necrópolis de Baza*. Excavaciones Arqueológicas en España, 119. Madrid.
- RODRÍGUEZ, A., ENRÍQUEZ, A. (1992): *Necrópolis protohistóricas en Extremadura*. En BLÁNQUEZ, ANTONA (coords.). Actas del Congreso de Arqueología Ibérica: Las Necrópolis (Madrid, 1991), Serie Varia, I, pp. 531-562. Madrid.
- RUIZ, A., RÍSQUEZ, C., HORNOS, F. (1992): *Las necrópolis ibéricas en la Alta Andalucía*. En BLÁNQUEZ, ANTONA (coord.). Congreso de Arqueología Ibérica: Las Necrópolis (Madrid, 1991), Serie Varia, I, pp. 397-430. Madrid.
- SCHULTEN, A. (1931): *Numantia II*. München.
- TARACENA, B. (1954): *Los pueblos celtibéricos*. En MENÉNDEZ-PIDAL, R. (ed.). Historia de España, I, 3. Madrid.
- TYLOR, E. B. (1873): *Die Anfänge der Kultur*. Volúmenes I-II. Leipzig.