

REAL ACADEMIA  
DE  
CÓRDOBA

COLECCIÓN  
T. RAMÍREZ  
DE ARELLANO

XIII

LA MUERTE EN CÓRDOBA: CREENCIAS, RITOS Y CEMENTERIOS (1)  
DE LA PREHISTORIA AL OCASO  
DE LA CIUDAD ROMANA

ANA RUIZ OSUNA  
COORDINADORA

# LA MUERTE EN CÓRDOBA: CREENCIAS, RITOS Y CEMENTERIOS (1)



## DE LA PREHISTORIA AL OCASO DE LA CIUDAD ROMANA

ANA  
RUIZ OSUNA  
COORDINADORA

  
  
REAL ACADEMIA  
DE CÓRDOBA  
1810

REAL ACADEMIA DE CÓRDOBA

2020

2020

**ANA RUIZ OSUNA**

**Coordinadora**

**LA MUERTE EN CÓRDOBA:  
CREENCIAS, RITOS Y CEMENTERIOS (1)  
DE LA PREHISTORIA AL OCASO  
DE LA CIUDAD ROMANA**

**REAL ACADEMIA  
DE CIENCIAS, BELLAS LETRAS Y NOBLES ARTES DE  
CÓRDOBA**

**2020**

LA MUERTE EN CÓRDOBA:  
CREENCIAS, RITOS Y CEMENTERIOS (1)  
Coordinador general: José Manuel Escobar Camacho

DE LA PREHISTORIA AL OCASO DE LA CIUDAD ROMANA  
Coordinadora: Ana Ruiz Osuna  
(Colección *T. Ramírez de Arellano XIII*)

© Portada: Inscripción funeraria de *Bassa* (Manuel Rubio Valverde)

© De esta edición: Real Academia de Ciencias, Bellas Letras y Nobles Artes de  
Córdoba

ISBN: 978-84-122980-9-3

Impreso en Litopress. Edicioneslitopress.com. Córdoba

---

Reservados todos los derechos. Ni la totalidad ni parte de este libro puede reproducirse o transmitirse por ningún procedimiento electrónico o mecánico, incluyendo fotocopias, grabación magnética o cualquier almacenamiento de información y sistema de recuperación, sin permiso escrito del Servicio de Publicaciones de la Real Academia de Córdoba.

# LA MUERTE EN ÉPOCA ROMANA: RITUAL, ESCATOLOGÍA Y MIEDO A LOS MUERTOS

DESIDERIO VAQUERIZO GIL  
Universidad de Córdoba<sup>1</sup>

## 1. Concepto y rito<sup>2</sup>

En Roma, el mundo funerario estuvo siempre protegido “*por una ac-titud más consuetudinaria que legal*” (Mayer 2006: 228), sin que existiera en ningún momento una escatología única, ni tampoco respuesta unánime frente al hecho de morir. Al igual que a nosotros, al romano le preocupó siempre cómo habría de terminar sus días (*forma mortis*) y, en la medida de lo posible, hacerlo con dignidad. También, tener acceso al ceremonial funerario mínimo necesario (*funus*) para restar dureza a su tránsito, disponer de una tumba (*iusta sepultura*; Cic. *De leg.* 2, 57) en la que reposar para siempre sus restos (*ossa*)<sup>3</sup>, integrado y pro-

---

<sup>1</sup> Este trabajo se enmarca en el contexto de las actividades del proyecto de investigación "Ciudades romanas de la bética. *Corpus Urbium Baeticarum II. Conventus Cordubensis* (Proyecto CVB II) Ref. UHU-1260162", perteneciente al Programa Operativo FEDER Andalucía 2014-2020. Gracias a Ana Ruiz por haber querido contar conmigo para esta monografía.

<sup>2</sup> Muchos de los aspectos que abordo a continuación los he tratado ya en otros trabajos, que apor-to en la relación bibliográfica final (*vid.* especialmente Vaquerizo 2009; 2010 y 2014). Son temas de plena actualidad, que se vienen desarrollando en los últimos años de forma interdisciplinar, por cuanto aglutinan aspectos arqueológicos, históricos y antropológicos. Al respecto, consultar por ejemplo, entre muchos otros, los estudios contenidos en Marco *et alii* 2009, Gordon y Marco 2010, Belcastro y Ortalli 2010; Corti *et alii* 2011, y Piranomonte y Marco 2012; o los individuales de Johnston 1999, Ogden 2001 y 2002, Alfayé 2009, Sevilla 2010-2011, 2011 y 2012, o Sadovschi 2012, títulos en los que se puede encontrar cumplida cuenta sobre el estado de la cuestión y la bibliografía generada.

<sup>3</sup> Cremados, inhumados, o quizá incluso embalsamados.

tegido por los Manes (comunidad de difuntos divinizados)<sup>4</sup>, y, cuando se podía, completarla con un retrato personal, pintado (Fig. 1), en relieve o en bulto redondo, y rematarla con un *titulus sepulcralis* sobre soporte duro, destinados ambos a garantizar la conservación (*memoria*) de su imagen y de su nombre por los siglos de los siglos (*perennitas*). Sólo así, una vez cumplidos todos y cada uno de los preceptos legales, consuetudinarios y religiosos, su espíritu podía alcanzar la paz y el reposo, la condición de *anima quiescens* (Tertuliano, *De anima* 57). Por eso, uno de los mayores castigos que se podía infligir a criminales, proscritos o individuos cuya vida o profesión hubiera estado regida por la *infamia*, era la negación de la sepultura.

Según la tradición, en el momento mismo de la muerte el último hálito de quien abandonaba para siempre este mundo (*agere, efflare animam, reddere vitam*) era recogido por el familiar más allegado con un beso<sup>5</sup>, evitando así que su alma pudiera caer en manos de espíritus malignos o víctima de maldiciones y conjuros. Enseguida, se activaban toda una serie de protocolos bien tipificados y de fuerte valor simbólico que comenzaban con la *conclamatio*<sup>6</sup>, seguían con el lavado y acicalamiento ritual del cadáver, después con el velatorio, y terminaban con la *humatio*, incluso en el caso de que el cadáver hubiera sido cremado<sup>7</sup>. Si en ese momento el individuo no era enterrado conforme mandaban los cánones, garantizándole así el regreso a la tierra, su alma se veía condenada a vagar por los siglos de los siglos, robándole con ello el descanso merecido.

Tal ocurría por ejemplo con los condenados a muerte, los insepultos o los suicidas (*CIL* XI 6528); fundamentalmente ahorcados o ajusticia-

<sup>4</sup> Pasaba por ello a ser *locus religiosus* (*Digesto*, 1.8.6.4), y la tumba *res religiosa*.

<sup>5</sup> Parece probado que esta costumbre se practicó cuando menos ocasionalmente, como testimonian textos y epitafios (*CIL* VI, 6593 = *CLE* 1030; Cicerón, *Contra Varrón*, V, 118).

<sup>6</sup> Arma poderosa contra las fuerzas del mal, a las que se pretendía disuadir con los gritos. Con este mismo fin, en muchos velatorios se hacía sonar de forma sistemática una caña rajada o una carraca, además de acompañarlo de música “en directo” cuando los medios económicos lo permitían.

<sup>7</sup> Sólo entonces el lugar de la cremación adquiría valor de *locus religiosus* (Varrón, *Ling.* 5, 23; Cicerón, *Leg.* 2, 56-57; Servio, *Aen.* 6, 176; Petronio, *Satyr.* 114; Horacio, *Carm.* 1, 28; *Cfr.* De Filippis 1997, 66 ss.). Para temas del ritual, *vid.* también Prieur 1991, o los trabajos contenidos en Pearce y Weekes 2017.

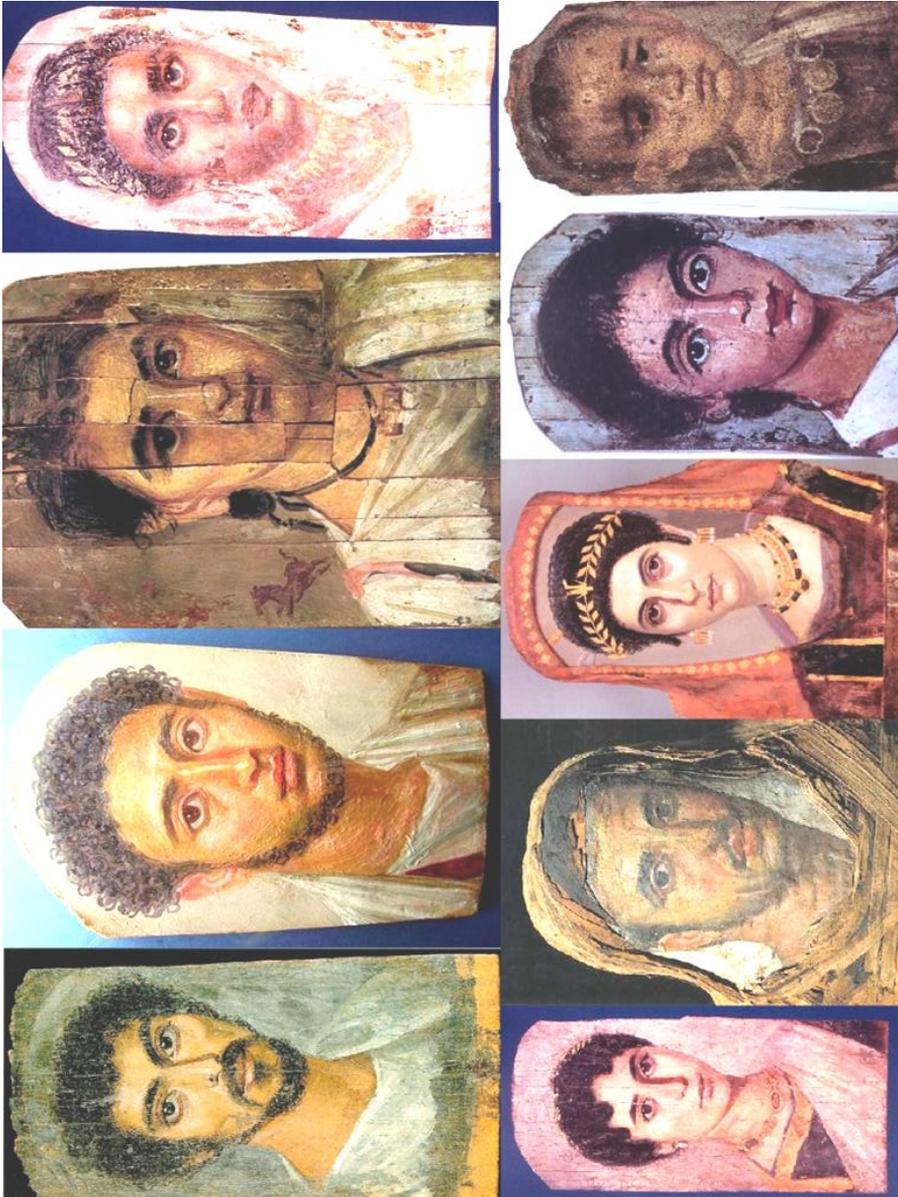


Fig. 1. Retratos funerarios de El Fayum, quizá uno de los ejemplos más significativos de las ansias de memoria trasladadas al mundo de la muerte (autorías y procedencias diversas).

dos en la cruz, que morían en condición impía al perder el contacto con la tierra (Desideri 1995; Ortalli 2010: 29); de ahí el horror que suscitaban. Esto explica que debieran ser enterrados en el plazo máximo de una hora desde el momento en que se producía la denuncia de la muerte, so pena de fuertes multas. Lo constata con claridad un epígrafe de la primera mitad del siglo I a.C. recuperado en la antigua *Puteoli* (actual Pozzuoli), que incluye los detalles de la concesión de las honras fúnebres a la empresa de *libitinarii* de la ciudad (De Filippis 1997: 68-69 y 91-92)<sup>8</sup> e insiste en la necesidad de enterrar prioritariamente a los muertos prematuros, muy en particular a los niños (Alfayé 2009: 186). Tampoco escapaban de ello los soldados que morían de forma violenta, con cierta frecuencia enterrados en montón informe y a la carrera en una fosa común (Ogden 2001: 12 ss.; 2002: 151 ss.).

Todas estas razones explican que cualquier familia, por respeto, piedad o temor a las consecuencias -imprevisibles y aterradoras cuando se cometía la torpeza de desafiar a los dioses del inframundo-, entendiera como deber incuestionable dotar a sus difuntos del ceremonial, la sepultura y el ajuar más decorosos posibles; y si no se disponía de dinero con que comprar el terreno suficiente para la inhumación, o un *loculus* en el que depositar la *olla* con los restos cremados, muchos no tenían reparos en usurpar la tumba de otra persona<sup>9</sup>, a pesar incluso de que su propietario hubiera tomado la precaución de fijar por escrito sus dimensiones (*indicatio pedaturae*), en fachada (*in fronte*) y en profundidad (*in agro*). Y es que para un romano la integridad del *locus* dependía fundamentalmente de la explicitación rigurosa de sus confines (Vaquerizo y Sánchez 2008; 2009).

Por regla general, cuando un *sepulcretum* era reutilizado con fines no funerarios, como ocurrió por ejemplo en Córdoba con la expansión de sus barrios extramuros, las deposiciones solían ser trasladadas y los monumentos desmontados o conservados de forma ritual bajo los fundamentos de las nuevas construcciones, porque como *loci religiosi* que eran su integridad debía ser respetada. Sin embargo, no tenemos

---

<sup>8</sup> Libitina era la diosa de la muerte. De ella tomaban nombre los operarios de pompas fúnebres.

<sup>9</sup> Acto que podía acarrear penas a trabajos forzados, la deportación o incluso la muerte (Ortalli 2010: 32).

certeza plena de que esto se hiciera así siempre. De hecho, Horacio, en sus *Sermones* (1, 8, 8-10 y 19-22), nos cuenta que dos brujas de nombres *Canidia* y *Sagana* acudían de noche al Esquilino, donde Mecenas había creado un gran *hortus* asociado a su residencia, a recoger huesos y hierbas para sus conjuros<sup>10</sup>. Y es que allí había estado antes la más importante fosa común (*puticulus*) de la *Urbs*, lo que significa que el lugar, destinado fundamentalmente a los pobres, no había sido despojado de su macabro contenido.

Obviamente, como ocurre también hoy, no se enterró igual a un emperador que a un soldado, a un indigente que a un niño. Lo que sí, en cambio, compartieron fue su poder contaminante. La muerte era tenida por algo funesto, y al término del ritual se hacía necesaria una purificación en profundidad, con agua y fuego (*suffitio*), de todo aquello y todos aquellos que se habían visto afectados por la misma, incluidos la casa, la familia y quienes habían tenido algún tipo de contacto con el cadáver. Cada persona era rociada con una rama de laurel o de olivo (ambos, árboles de fuerte contenido simbólico, relacionado entre otros aspectos con la inmortalidad) y debía saltar un fuego en el que se habían quemado previamente sustancias diversas de carácter depurador.

Hasta que terminaban los ritos de purificación comprendidos en las llamadas *feriae denicales*, nueve días después del sepelio, la familia entera se mantenía de luto riguroso endosando los *lugubria*, símbolo de su carácter funesto. En ese momento tenía lugar la *cena novendialis*, con la que el núcleo familiar se abría de nuevo a la comunidad y a la vida, afectando el luto desde entonces sólo a las mujeres, que solían guardarlo durante un periodo comprendido entre diez y doce meses (*Dig.* 3, 2, 11, 1; Séneca, *Epist.* 63,13; *ad. Helvia* 16, 1). Según Dión Casio (56, 43, 1), un año les fue decretado por el senado a las mujeres de Roma tras la muerte de Augusto, y otro tras la de Livia (De Filippis 1997: 70-71; 81 y 88 ss. para el luto por la muerte de los niños).

---

<sup>10</sup> Magos y brujos preferían para sus prácticas rituales 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 por su espíritu vengativo (*vid. infra*; Alfayé 2009: 189).

## 2. Escatología

Los romanos -cuya concepción del mundo funerario, e incluso algunos aspectos de los protocolos celebrativos del mismo, reflejan fuertes influjos de la cultura griega recibidos de manera directa o a través del intermediario etrusco-, pensaron de forma mayoritaria que en el mejor de los casos sus muertos seguían viviendo en la tumba, donde el alma en forma de sombra se mantenía en relación directa con el cuerpo, habitando para siempre la que estaba destinada a ser su *aeterna domus* (Ortalli 2010: 27). Ahora bien, entre el fallecimiento y la muerte “verdadera” hay siempre un periodo intermedio extremadamente crítico para unos y para otros, que marca la separación definitiva del mundo de los vivos y la entrada en el de los muertos (Alfayé 2009: 183). Como consecuencia, entraña graves peligros por su carácter liminal, a caballo entre ambos estados, y porque algunos fallecidos se resisten a integrarse en el inframundo, lo que en época romana obligó eventualmente a la celebración de rituales suplementarios.

Si el *funus*, entendido como el conjunto de ritos y ceremonias que tenían lugar desde el fallecimiento hasta la restitución de la *pax deorum*, regulados unos y otras por el *ius pontificium*, no se desarrollaba en su integridad, las almas de los muertos podían convertirse en entes amenazantes para quienes aún habitaban la tierra; por eso, era necesario aplacarlas mediante celebraciones diversas: visitas a la tumba, ofrendas de flores y alimenticias -al difunto y a los *dii inferi* (Tirelli 2001: 252-253, Fig. 8)-, o comidas de diverso tipo -*cenae*, *silicernia* y libaciones, generalmente de vino puro, sangre o leche, que simbolizaban la vida y la regeneración, claves últimas de inmortalidad (Bendala 1996: 54 ss.)<sup>11</sup>, destinadas, sin excepción, a ser “*compartidas*” por el difunto (Fig. 2).

Estas ceremonias y banquetes tenían lugar en fechas relacionadas directamente con el homenajeado: su *dies natalis*, su *dies mortis*, o bien los ciclos festivos que el calendario romano reservaba explícitamente para el culto a los muertos, distribuidos entre febrero y junio: *Parentalia*, *Lemuria*, *Rosalia*... Buscaban renovar el luto y los lazos familiares,

---

<sup>11</sup> Sobre los dispositivos más frecuentes para conectar la tumba con el exterior -*infundibula*-, garantizando así la participación del difunto en los banquetes y *profusiones* celebrados en su honor, *vid.* por ejemplo Ortalli 2001: 231 ss., figs. 9, 15 o 16.

además de asegurar la existencia al deudo desaparecido, recordándolo y nutriéndolo a un tiempo; a veces, en el marco de *collegia funeraticia* encargados de velar por que se cumplieran todos los pasos del ritual funerario en homenaje a sus asociados.

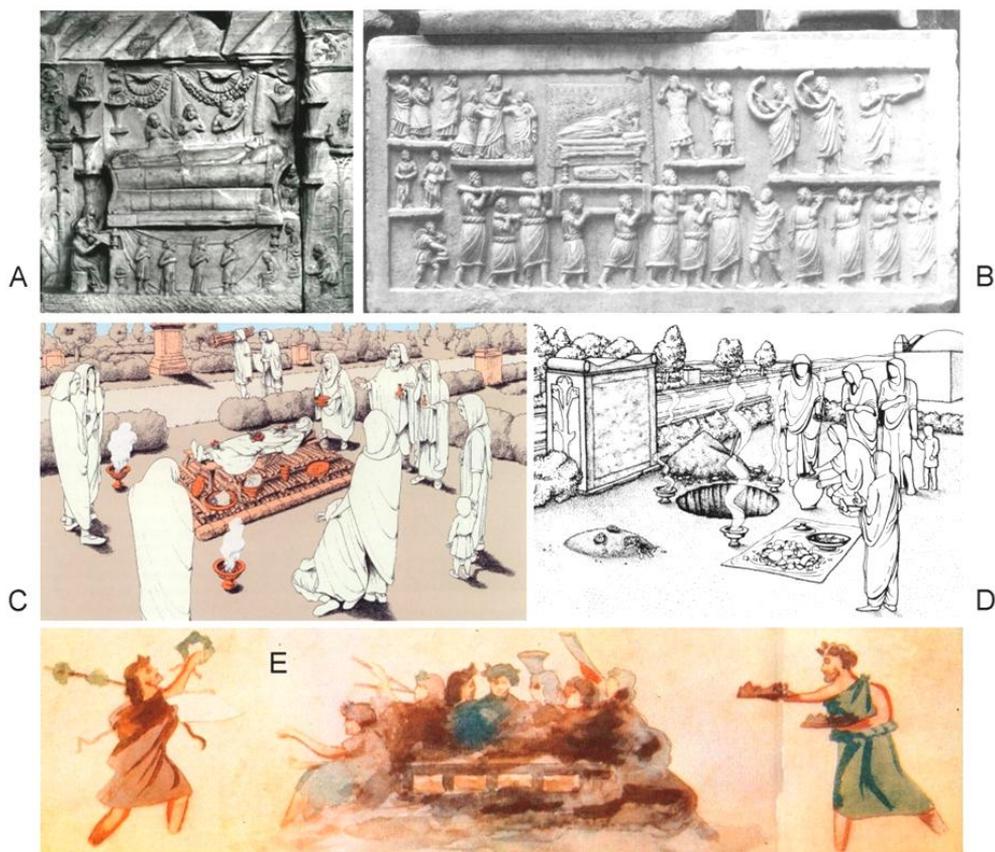


Fig. 2. Escenas relacionadas con el ritual funerario romano. B) Velatorio (Relieve de los *Haterii*, Museos Vaticanos); B) Pompa fúnebre (relieve de Amiterno); C y D) Recreaciones de una pira funeraria y del momento del sepelio, y E) pintura parietal con banquete funerario, recuperado en la tumba homónima de la necrópolis occidental de Carmona (autorías diversas).

Bien atendidos, y convenientemente deificados (Cic., *Leg.* 2, 22), los espíritus de los familiares fallecidos se erigían en importantes aliados, protectores de la familia y de su papel en el mundo, incluso intermediarios con el Más Allá. “*Deorum Manium iura sancta sunt*”, rezaba la décima de las XII Tablas (Cic., *Leg.* 2, 22), poniendo en evidencia el

carácter sacro de los difuntos como colectividad -diluidos en una masa anónima en la que, según la creencia generalizada con base quizá, de nuevo, en viejas tradiciones de origen etrusco- se integraba a su muerte el fallecido, al que se podía revitalizar devolviéndole la capacidad de comunicar con los vivos mediante ofrendas de sangre (De Filippis 1997: 25 ss.). En caso contrario pasaban a ser potencias sobrenaturales nocivas, espíritus malignos, sombras amenazantes o presencias fantasmagóricas (Pomponio Porfirio, *Epod.* 2, 2, 209)<sup>12</sup>, deseosas de cobrar venganza o provocar determinados males si les era explícita y adecuadamente requerido.

Se utilizaban para ello, entre otros mecanismos, laminillas de plomo después enrolladas y atravesadas con un clavo (*tabellae defixionum*), en las que magos, brujas y nigromantes contratados al efecto escribían de forma bustrofédica maldiciones, juramentos o fórmulas imprecatorias que hacían su efecto más devastador cuando eran incorporadas a tumbas de niños (*vid.* para el caso de Córdoba, donde son relativamente abundantes, García-Dils y Rubio 2018; García-Dils 2020) (Fig. 3). Este carácter de muerte prematura podía mantenerse hasta edad relativamente avanzada si, por ejemplo, a quien fallecía le sobrevivían sus padres o no había llegado a contraer matrimonio.

Inicialmente, durante los últimos siglos de la República y quizás también las primeras décadas del Imperio, cuando no se enterraba a los niños en las propias casas se los trasladaba a la necrópolis de noche, de prisa y de manera privada conforme al *mos maiorum*, sin lágrimas ni manifestaciones de duelo, a la luz de antorchas y velas; todo lo cual daba al *funus* (*acerbum; immaturae exsequiae*) un cierto carácter sacro (De Filippis 1997: 86 ss.)<sup>13</sup>. Esto no quita para que al-

---

<sup>12</sup> *Umbras vagantes hominum ante diem mortuorum et ideo metuendas...* Sobre la concepción que de estos espíritus y fantasmas -de aspecto sorprendentemente actual según algunas descripciones- se tuvo en la sociedad romana, así como su posible relación con determinadas formas singulares de enterramiento que analizaré con detalle más abajo, *vid.* el excelente trabajo de Sonia Alfayé (2009).

<sup>13</sup> La tasa de mortalidad infantil era tan alta en Roma que la muerte de los niños se vivía como algo hasta cierto punto natural en las familias, acostumbradas además a la *expositio* de los hijos no deseados, deformes o ilegítimos (en realidad, una forma de infanticidio pasivo) para autorregular su propio crecimiento y su integridad gentiicia (Sevilla 2012: 200 ss., y también 220 ss.).



Fig. 3. *Tabella defixionis* recuperada en el *sepulcretum* de Llanos del Pretorio (Córdoba) (fotog. Sergio García-Dils).

gunos autores, incluso de época republicana, reflejen un profundo dolor por la muerte de sus propios hijos (Cicerón, *Att.* 12, 18; *Disp. Tusc.* I, 39-93), evidenciando así una profunda contradicción entre las posiciones filosóficas que defendían, o los convencionalismos sociales imperantes, y sus respuestas emocionales, la intensidad de sus verdaderos sentimientos. Sólo más tarde (aun cuando siempre se detectan posturas encontradas) variarán las costumbres al respecto, hasta convertirse los niños en los muertos más amargamente llorados.

Al romano le interesó por encima de todo perdurar en el tiempo, “sobrevivir” más allá de la muerte; algo para lo que, con toda la lógica del mundo, y siempre que tuvo ocasión de preverlo, procuró rodearse en su tránsito al Más Allá de las máximas garantías posibles. Por eso, además de ritual, tumba, ajuar y, según los casos, algunos amuletos, se hizo acompañar circunstancialmente de una o varias monedas con las que pagar al barquero Caronte (*naula*), colocadas en el interior de su boca o en la mano, para que resultaran bien visibles y no dieran lugar a confusiones. Esta práctica aparece bien atestiguada en las fuentes escritas (Propertio, IV, 11, 7; Luciano, *Sobre el duelo*, 10; Apuleyo, *Amor y Psique* VI, 18, 5; Cfr. Poux 2009, 36), si bien la realidad arqueológica demuestra que en lugar de las piezas de plata predominan las de bronce, conforme a un criterio que prima el valor simbólico sobre el económico (Arévalo 2016).

Su asociación a otros elementos de tipo apotropaico más o menos normalizados como clavos, *tintinnabula*, falos, higas, *tabellae defixionum*, etc., incide en la necesidad evidente de buscar protección ante la muerte, que da entrada a un mundo ignoto y tenebroso, plagado de seres de todo tipo, no siempre benignos. No parece, pues, demasiado lógica una interpretación única en el tiempo ni en el espacio; por el contrario, creo más acertado atribuir a dicha costumbre un valor polisémico y variable, que no siempre entroncará con las bases del mito griego en que se inspira, constatado por primera vez a finales del siglo V a.C. en *Las Ranas*, de Aristófanes (vv. 140 y 270).

En efecto, las monedas aparecen asociadas en ocasiones a uno o varios clavos (de bronce, mayoritariamente) que, unidos a ellas, incorporaban un componente mágico “simpático” de cara al tránsito sin retorno que representa la muerte (Ceci 2001; Tsaliki 2008; Alfayé 2010; Vaquerizo 2010; Ortalli 2010, 28 ss.; Maioli 2010; Cavallini 2011: 49 ss.). No

tenían finalidad funcional alguna, por cuanto no se corresponden con restos de lechos, féretros, angarillas o cualquier otro tipo de estructura lígnea depositada en la tumba y desaparecida por la acción del tiempo, y su objetivo último es muy discutido. Con todo, existe cierta unanimidad en atribuirles cierto carácter profiláctico, en el marco de un conjunto de ceremonias relacionadas tal vez con el hecho de dejar testimonio material de la inexorabilidad del destino, fijar el cadáver a la tumba, impedir su huida, y protegerlo frente a fuerzas malignas y profanaciones; con afán preventivo y defensivo, nunca ofensivo. Tal interpretación resulta evidente cuando tales clavos fueron embutidos en órganos o puntos “vitales” del cadáver (*vid. infra*). El que aparezcan además con la punta doblada puede deberse a una inutilización intencionada, o bien a que fueran insertos en algún soporte de materia orgánica que pudo servir además como base de un conjuro, una imprecación o una *defixio* (Maioli 2010: 166).

### 3. Sepulturas anómalas

Una cuestión que se revela cada vez más sugestiva desde el punto de vista del ritual o los ceremoniales que acompañaron a la muerte en el mundo romano son los enterramientos anómalos (por cuanto no convencionales) de ciertos individuos, devueltos a la tierra en posiciones heterodoxas, con huellas a veces de enfermedades raras y/o contagiosas, malformaciones congénitas o muertes violentas. El conocimiento de tales prácticas aumenta a diario en *Gallia*, *Helvetia*, *Britannia*, Italia y también *Hispania*, y sus cronologías oscilan entre el Alto y el Bajo Imperio, aun cuando se retrotraen sin dificultad en algunos casos a época prerromana y perduran, quizás con significados análogos, en momentos posteriores. Destacan los enterramientos en decúbito prono (*procurbitus*), que no suelen diferenciarse del resto en cuanto a tipo de tumba elegido, ajuar incorporado, edad o género de los fallecidos, pero también aparecen otros muchos decapitados, mutilados, sujetos con grandes piedras o incluso, como ya adelanté, atravesados por clavos en sus puntos vitales (cráneo, pulsos, ingles, etc.), a fin de asegurar su fijación a la tumba<sup>14</sup>. En ocasiones son individuos

---

<sup>14</sup> A este mismo fin -encerrar a los muertos, bloquearlos para que no pudieran regresar al mundo de los vivos- han sido atribuidos los recintos funerarios construidos de

que portan ajuares importantes (Fig. 5A), lo que no parece casar muy bien con la idea de marginalidad, salvo que ésta derivara de aspectos relacionados con la enfermedad, el comportamiento, las acciones o el carácter traumático y prematuro de su muerte.

Los romanos entendían como *mortes singulares* aquéllas que de una u otra forma interrumpían de un modo traumático el ciclo natural de la vida, casi siempre lejos del anhelo tan antiguo como el hombre de morir de viejo, en la propia cama y arropado por la familia<sup>15</sup>. Por mi parte, considero sepulturas anómalas aquellos enterramientos no normativos con relación a la cultura, la población o la época a la que pertenecen, en razón -entre otras muchas- del tipo de tumba, la posición, orientación o características estructurales de la misma, la colocación del cadáver o las prácticas rituales asociadas de forma intencionada a su deposición última en el momento de la muerte, durante el sepelio o transcurrido ya un tiempo desde el mismo, o a veces un cúmulo de todas ellas, siempre con intención necrofóbica y destinadas esencialmente a impedir el regreso del difunto a la vida, fijándolo a su sepultura. Se trata de un concepto muy debatido, sobre el que, sin embargo, parece haber cierta unanimidad entre los investigadores, cada vez más interesados por “lo diferente” (Tsaliki 2008; Belcastro y Mariotti 2010: 14-15; Duday 2010: 39 ss.; Zamboni y Zanoni 2010: 147 ss.; Cavallini 2011: 47 ss.).

Ya hablé también antes del alto componente escatológico del *funus* romano, en buena medida -con independencia del nivel social y/o económico del o los afectados- gobernado por la superstición, el miedo a los muertos, el terror ante el carácter implacable e inmisericorde de los dioses infernales, y las prácticas mágicas, encaminadas eventualmente a asegurar al fallecido un correcto tránsito al otro lado, defenderse de él fijándolo a la tumba, o utilizarlo como intermediario con el Más Allá para cobrar venganza en los vivos. Es concretamente en este contexto, dominado por los fantasmas, las sombras errantes y los aparecidos, que causaban pavor entre la población de la época, en el que vienen desde hace algún tiempo despertando un interés crecien-

---

obra en los que no se dejó puerta, de forma que para acceder o salir de ellos era preciso saltar los muros (Ortalli *et alii* 2011: 202).

<sup>15</sup> Es lo que para otras épocas de la historia se ha denominado la “buena muerte”.

te ciertas sepulturas que rompen la norma, bien por la disposición en la que fueron enterrados sus ocupantes, las particularidades de su deceso, las mutilaciones o patologías que muestran sus restos, o las prácticas rituales que los acompañan, entre las cuales *tabellae defixionum* y clavos de bronce ocupan un lugar de preferencia<sup>16</sup>.

Los romanos inhumaron en las más variadas posturas. Sin embargo, por regla general primó la posición en decúbito supino, que en líneas generales podría identificarse con el sueño, en esa estrecha afinidad que desde su nacimiento mostraron *Thánatos* e *Hypnos*. “*Habes somnum imaginem mortis eamque cotidie induis*”, escribió Cicerón, añadiendo que era así como pensaban quienes no temían a la muerte (*cf.* De Filippis 1997: 34). En este mismo sentido cabe quizá interpretar la alusión a ésta como descanso que aparece con frecuencia en los *tituli sepulcrales* (Hernández Pérez 2001: 102-103), aunque en muchos lo que subyace en el fondo es un ejercicio de *consolatio*, entendida la muerte como el final resignado de todos los males y contraponiendo la tranquilidad del difunto al dolor de los familiares, que se pretende atemperar.

En los últimos años empezamos a detectar también enterramientos en decúbito lateral y, con algo más de frecuencia, en decúbito prono u otras posiciones singulares o extrañas (*vid.* al respecto de todo ello Vaquerizo 2010); en muchos casos con huellas, los difuntos en cuestión, de enfermedades raras o muertes violentas. Se trata de una práctica bien documentada en el mundo funerario del Imperio Occidental, caso de Italia (Belcastro y Ortalli 2010; Rossi 2011; Cavallini 2011: 55 ss.) -*vid. infra*-; *Gallia*, donde hay casos constatados desde el Bronce Final (Blaizot *et alii* 2007: 313, fig. 6); *Helvetia* (Castella y Blanc 2007: 336, figs. 7-8), donde comienzan a menudear en los dos primeros siglos del Imperio; *Britannia*, en cronologías algo más tardías, centradas entre los siglos IV y V d.C., o norte de Europa (Bergen *et alii*

---

<sup>16</sup> No hace falta insistir en el papel determinante que en tales estudios, multidisciplinares por definición, desempeña la Antropología Física (últimamente, también la Biología molecular, por ejemplo), por desgracia presente sólo de forma muy ocasional en las excavaciones y posterior valoración de los restos (cuando no se tiran directamente...). Ejemplo paradigmático de lo que digo son los trabajos contenidos en Murphy 2008, Belcastro y Ortalli 2010 (en especial, Belcastro y Mariotti 2010), o Dудay 2011.

2006). En todas estas zonas, los enterramientos en *procubitus* o con los cadáveres sometidos a prácticas vejatorias (¿quizá mejor profilácticas...?), no suelen presentar singularidades especiales en cuanto a tipo de tumba elegido, ajuar incorporado, edad o género de los fallecidos, aunque en algunas de ellas se detectan enfermedades especialmente agresivas, ataduras y heridas, ejecuciones, o fijación de los cadáveres mediante los más diversos métodos.

Destaca al respecto el caso de Italia, donde los trabajos se han centrado particularmente en las regiones del Veneto y Emilia-Romagna<sup>17</sup>.

Sobre el Véneto ha trabajado C. Rossi (2011), quien ha catalogado cadáveres directamente en fosa, sin féretro, ajuar ni cubierta, en decúbito prono, con huellas de ligaduras en las manos y las piernas en posiciones extrañas, como si hubiesen sido arrojados a su sepultura. Uno de ellos presentaba un clavo en las cervicales, y otros dos más a la altura de brazos y piernas; mientras un cuarto había sido inmovilizado con un gran fragmento de *imbrex* a la altura de la cintura<sup>18</sup>. El quinto ejemplo pertenecía a una mujer joven, enterrada boca abajo en ataúd, con un espejo de bronce de mango óseo, un *acus crinalis* y un balsamario vítreo como ajuar. Ocupaba un lugar privilegiado, muy próximo al eje estradal, y su construcción afectó a varios enterramientos anteriores. Seguramente fue una mujer amada e integrada en la sociedad, cuya disposición en *prodecubitus* tendría un carácter preventivo, derivado quizás de su muerte prematura.

Mucho más compleja es la región de Emilia-Romagna, en la que conocemos ya numerosos casos: siete cráneos y una mandíbula recuperados en el fondo de una cisterna a la que habrían sido arrojados en posición secundaria tras decapitar *post mortem* a otros tantos individuos<sup>19</sup>, cuando la cisterna estaba todavía en uso (Belcastro *et alii* 2010: 51); hombre enterrado junto a un perro, ambos en posición fetal (Pancaldi y Raggi 2010: Tumba 2, 107 ss., Fig. 5); varios individuos con los pies mutilados y desplazados a otras zonas del cuerpo, al igual

---

<sup>17</sup> Otros ejemplos, prerromanos, romanos, medievales y modernos, en Cavallini 2011: 58 ss.

<sup>18</sup> *Vid.* casos similares en Pisa (Costantini 2007-2008: 151-152, Fig. 7, y 161 ss.).

<sup>19</sup> Y exponer sus cráneos durante un tiempo (Ortalli 2010: 33-34). Sobre la decapitación en el mundo romano, Cavallini 2011: 51 ss. y, en general, Gracia Alonso 2019.

que el cráneo, recuperado entre las piernas, en una simbólica inversión de la función anatómica (Pancaldi y Raggi 2010: Tumba 3, 108 ss., Figs. 6-7); enterramientos conjuntos (en decúbito supino y prono, y posiciones contrapuestas) con las manos sobre el cuello, como si hubiesen sido ejecutados mediante estrangulamiento a pesar de que el corpus jurídico romano no contemplaba a este último entre las modalidades reguladas de pena capital (Pancaldi y Raggi 2010: Tumbas 6 y 8, 109 ss., Figs. 8-9; Cavallini 2011: 70 ss., Figs. 19-20); individuo femenino sin cabeza, pies, ni antebrazo derecho; mitad inferior del cuerpo de una mujer, en decúbito prono, con un ungüentario incrustado en la pelvis cuando el cadáver se encontraba ya parcialmente esquelizado<sup>20</sup>; esqueleto con tres grandes clavos fijados en el cráneo (zona superior, órbita derecha y oído derecho) y varios más en el pecho y el antebrazo derecho<sup>21</sup>, aplicados con el cadáver parcialmente esquelizado; cuerpos con signos evidentes de muerte violenta por arma blanca (lanza), pies mutilados y clavos dispersos por el cuerpo; inhumado en decúbito prono con un clavo de hierro incrustado en la cadera y sendas *caligae* bajo el rostro, en posición antitética *ex professo* con relación a la que sería natural, o individuo femenino en decúbito supino, con los pies seccionados y varios clavos en el entorno del cráneo (uno prácticamente embutido en él) (Fig. 4).

Los enterramientos de estas características son cada vez más frecuentes en las necrópolis hispanas, siendo *Valentia* uno de los casos mejor conocidos y pioneros en su estudio (Polo y García-Prosper 2002). Allí se han documentado algunos hombres robustos con huellas osteológicas de violencia, quizá ajusticiados, suicidas, accidentados o

---

<sup>20</sup> Este caso ha sido atribuido al robo de la mitad superior del cuerpo con fines mágicos. El ofrecimiento del ungüentario por parte del ladrón habría intentado expiar su culpa y calmar de paso la ira del fallecido (Cassai y Cavallari 2010: 91 ss., Figs. 13-18; Cavallini 2011: 78 ss., Fig. 27; Ortalli 2010: 36).

<sup>21</sup> Este individuo aparecía con las manos en el cuello, como si se estuviera estrangulando a sí mismo. *Vid.* Mañas 2014: 169 ss. para el tema del mal de ojo y la envidia, y una posible explicación a partir de una representación similar del *Invidus* en un mosaico doméstico de Cefalonia. La obsesión por fijar al muerto a la sepultura en este caso (Cassai y Cavallari 2010: 85 ss., Figs. 3-4; Cavallini 2011: 62 ss., Fig. 11), anulando de paso su maléfica potencialidad, queda evidenciada por la anilla sujeta a tierra con dos clavos a la altura de los hombros, que debió servir para atarlo por el cuello.

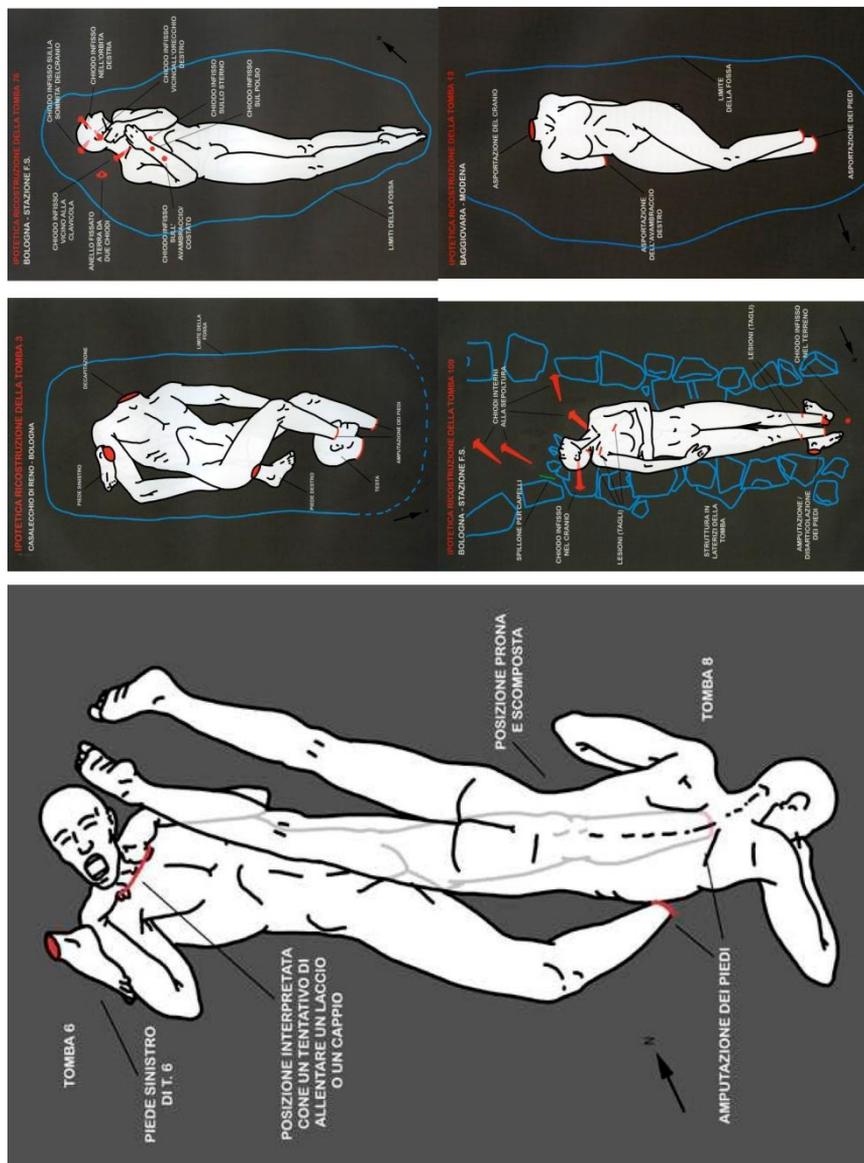


Fig. 4. Recreaciones de sepulturas anómalas documentadas en el entorno de Bologna (Italia (a partir de varios de los trabajos contenidos en Belcastro y Ortalli 2010).

enfermos físicos, mentales, contagiosos o especialmente repulsivos, enterrados de esta manera en un sector marginal *ad hoc* de la necrópolis por la singularidad de su muerte o como una forma de conjurar la enfermedad -por ejemplo tuberculosis y lepra-; aunque no se descarta una posible irreverencia o descuido por parte de los *fossores* (García Prosper y Guérin 2002: 206) que otros autores, en cambio, rechazan por completo (Rossi 2011: 166). Parecen, de hecho, obedecer a una particular semántica, que se impone sobre el resto de posibles razones: individuos a los que la sociedad temía o despreciaba.

Otros ejemplos hispanos de sepulturas anómalas<sup>22</sup> que incluyen también individuos infantiles han sido documentados en la necrópolis barcinonense de la Plaza de Vila de Madrid, con cadáveres arrojados sin demasiado cuidado a la fosa o a su lugar de enterramiento que muestran huellas de haber llevado las manos atadas (Jordana y Malgosa 2007, 67, enterramiento A-23, figs. 3, 4 y 11). No obstante, la muestra más ilustrativa a este respecto es el *puticulus* de época altoimperial excavado no hace muchos años en *Augusta Emerita*, dispuesto en una antigua cantera y activo por un periodo aproximado de cuatro décadas (Pérez Maestro 2007) (Fig. 5B).

Albergaba sesenta y cuatro inhumaciones (único rito funerario documentado, mientras en la ciudad prima 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 -10 de los 64- y también posturas singulares, como por ejemplo sentado o “de rodillas”, lo que parece sugerir que fueron empujados sin demasiados miramientos desde el borde de la zanja. 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, aunque parece observarse cierto predominio de mujeres jóvenes y bebés, ya nacidos o muertos antes de nacer. En cualquier caso, el hecho de que aparezcan en decúbito prono o cualquier otra posición poco frecuente no implicó necesariamente la falta de atenciones a la hora de ser enterrados.

---

<sup>22</sup> Obviamente, dadas las limitaciones de espacio de este trabajo aludo sólo a algunos. Para un inventario más detallado, *vid.* por ejemplo Vaquerizo 2014.

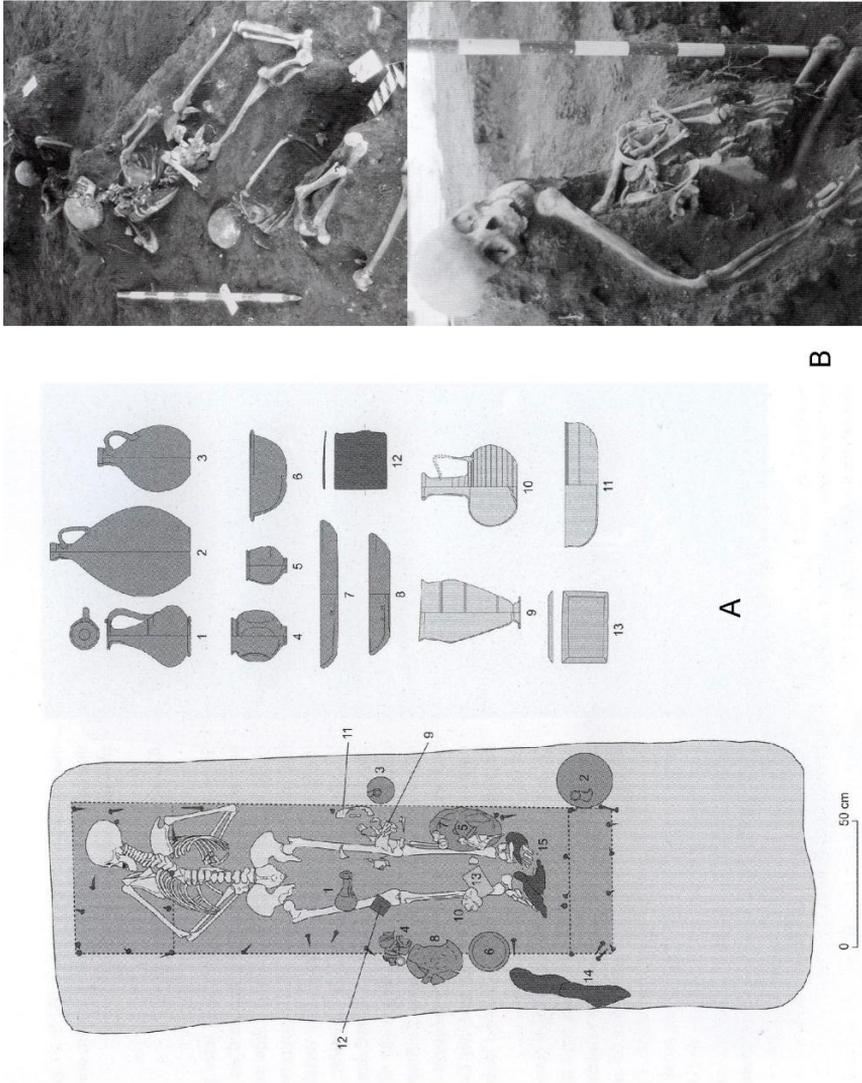


Fig. 5. A) *Aventicum* (Avenches-En Châpex, Suiza). Tumba femenina en decúbito prono con sandalias y un importante ajuar funerario (Castella y Blanc 2007, Fig. 7), lo que parece contraponerse a su posible carácter marginal. B) *Putticulus* de *Emerita Augusta*. Individuos enterrados sin demasiado cuidado en decúbito prono, e individuo sentado, portando un gallo bajo su brazo izquierdo (Pérez Maestro 2007).

La mayor parte de los individuos maduros habían realizado en vida trabajos físicos de mucho esfuerzo y, salvo en un caso, no debieron sufrir muerte violenta. Se hace difícil, pues, encontrar una explicación unívoca a una casuística tan compleja -con excepción de las mujeres jóvenes, muertas posiblemente de parto-, que tienen como único hilo conductor el rito funerario empleado, la deposición en una fosa común a las afueras de la ciudad y quizá el escaso poder adquisitivo de los allí enterrados, debiendo posponer cualquier otra derivación a una publicación más detallada del conjunto.

También en Córdoba contamos con casos recientes de enterramientos en posición ventral. Hablo de la todavía escurridiza Necrópolis Meridional, donde una intervención arqueológica ha devuelto a la luz ocho tumbas romanas de inhumación con los cadáveres dispuestos en posiciones poco ortodoxas: uno, en decúbito supino con las piernas giradas hacia la derecha; dos más en decúbito lateral derecho e izquierdo, y tres en decúbito prono. Ninguno de ellos incorporaba ajuar, y se adscriben en conjunto, con dudas más que razonables, a época tardorromana (Casal *et alii* 2004: 264 ss.). Conviene recordar además las inhumaciones de niños bajo urnas de tradición ibérica colocadas boca abajo en C/ Avellano 12-13, o C/ Muñices esquina con Plaza de la Magdalena, que serían un trasunto de lo que ocurría con los adultos (Vaquerizo 2010: 127 ss.).

Finalmente, cabe la posibilidad de que este tipo de prácticas tan singulares se dieran también, de forma cuando menos ocasional, en individuos cremados. Así parecen demostrarlo, por sólo poner un ejemplo, las dos *ollae ossuariae*, de barro y de plomo, depositadas boca abajo en un supuesto *bustum* rectangular de ladrillo cubierto por *tegulae* a doble vertiente de *Italica* (Fernández López 1904: XLVIII).

#### 4. Muertos no muertos

Con excepción de casos muy contados en los que las inhumaciones en *prodecubitus*, acompañadas a veces de decapitaciones, posiciones extrañas u otras circunstancias poco normativas, podrían obedecer a falta de cuidado, desinterés, guerras, masacres o ejecuciones, cuando la Arqueología documenta tales prácticas de ninguna manera cabe hablar de casualidad, dada la extraordinaria tipificación del *funus* en

Roma, a pesar de su carácter heterogéneo, cada vez más evidente. Así parecen demostrarlo las fuentes escritas, cuando aluden a rituales específicos destinados a conjurar el peligro potencial de determinados tipos de difuntos (Alfayé 2009).

Las interpretaciones más aceptadas hasta el momento hablan, como hemos visto, de “marginados” que recibían sepultura en áreas diferenciadas o conforme a ritos que los distinguían peyorativamente de sus coetáneos: criminales, ajusticiados<sup>23</sup>, suicidas, discapacitados, enfermos contagiosos afectados por diversos tipos de *indigni morbi* como lepra, tuberculosis, demencia, rabia, porfiria, incluso ceguera, locura o epilepsia<sup>24</sup>, individuos de profesión infamante, víctimas del rayo, ahogados, morosos<sup>25</sup>, o simplemente muertos prematuros; todos ellos olvidados de los dioses y una amenaza latente (*larvae, nocturni lemures, umbrae errantes...*) para sus congéneres, en particular los más cercanos. Su peligrosidad derivaría tanto de lo que fueron y cómo actuaron en vida, como de las circunstancias específicas de su fallecimiento; o, mejor aún, de su fallecimiento “incompleto”, retenidos a este lado, o en el terreno liminal del tránsito entre ambos mundos -no vivos, pero tampoco muertos-, por alguna razón escatológica.

En el caso de los enterramientos en posición ventral hay quien piensa que buscaban, sencillamente, facilitar la vuelta del difunto a la tierra (Baills-Talbi y Dasen 2008: 602). Otros, en cambio (por ejemplo, Rossi 2011: 168), tienen claro que su objetivo era confundir al fallecido en el caso, improbable, de que pudiera llegar a despertarse, o levantarse; confinarlo definitivamente a la tumba aplastado por el peso de la tierra, de forma que en el caso improbable de que quisiera dejarla equi-

---

<sup>23</sup> Por regla general, pasados a espada o decapitados. Tampoco hay que descartar otras formas de muerte violenta, como la asfixia, o el ahogamiento. Para alguno hispano se ha llegado a sugerir también la muerte por horca (Blanco *et alii* 1967: sepultura 21, pág. 16), si bien no existe certeza al respecto.

<sup>24</sup> Es muy curioso que, según cuenta Plinio (*Nat. Hist.* 28, 63), la forma de curar la epilepsia consistía en fijar un clavo en el mismo punto del suelo en el que había golpeado la cabeza del epiléptico durante su crisis. De ese modo la enfermedad quedaría fijada al pavimento, liberando al enfermo (Ortalli 2010: 31).

<sup>25</sup> A aquéllos que morían insolventes sus deudores tenían la potestad legal de privarles de sepultura e incluso de desmembrarlos y esparcir sus restos, “*secondo il principio della pena accesoria inflitta all’anima e da scontare post mortem*” (Ortalli 2010: 29).

vocara la dirección y se hundiera cada vez más (Alfayé 2009: 210); o invertir su estado natural condenándolo para siempre a mantener el rostro vuelto a tierra, mirando al infierno (Ortalli 2010: 34). Para un tercer grupo de investigadores, dado que el alma abandonaba el cuerpo por la boca, colocando al difunto cara a tierra se le impedía abandonar el cadáver, o volver a él y reanimarlo (Cavallini 2011: 55)<sup>26</sup>.

Al enterrarlo boca abajo, descuartizarlo, mutilarlo, echarle piedras encima o sujetarlo con clavos y maldiciones (a veces, todo en uno), queda claro el interés de los vivos por sujetar definitiva e irremisiblemente la salma a la sepultura ante el temor, o la certeza contrastada, de que el finado pudiera volver al mundo para vengarse por la marginación que sufrió, las circunstancias crueles de su muerte, o el carácter prematuro de ésta (Baills-Talbi y Dasen 2008: 606 ss.). Sirve de ejemplo impagable en este sentido el ritual descrito en el *De sepulchrum incantatum* del Pseudo-Quintiliano (cfr. Alfayé 2009: 190 ss., y 197 ss.): un mago contratado al efecto consigue con su *ars contra natura* fijar a un muerto reluciente a su sepultura (joven de alma inquieta que se le aparecía cada noche a la madre con intención de consolarla) mediante ceremonias de nigromancia progresivamente agresivas ante la resistencia de aquél, que incluyen cadenas<sup>27</sup>, piedras, *ferro magico* y *mucrones* (tal vez clavos). Ofrece así, en un caso de apariciones y ritos *post mortem* -manipulaciones del cadáver, ya en proceso de descomposición o parcialmente esqueletizado, incluidas-, una recopilación de toda la casuística expuesta más arriba, que coincide en líneas

---

<sup>26</sup> “De la misma forma que este cachorro está vuelto boca abajo y no puede levantarse, que tampoco ellos puedan; que sean atravesados como lo está éste”. Texto parcial de una *tabella defixionis* recuperada en el interior de una tumba galorromana infantil de Villepouge y Chagnon (Charente-Inférieure). Apareció ensartada, junto a otra tablilla, por un clavo (Audollent, A., *Defixionum Tabellae*, París, 1904, 111-112; Cfr. Sevilla 2012: 219; sobre el tema, *vid.* también, por ejemplo, De Filippis 1997: 108 ss.).

<sup>27</sup> Salvo en el caso de una urna de cremación, de cronología dudosa, recuperada en la necrópolis celtíbero-romana de Luzaga (Guadalajara) (cfr. Alfayé 2009: 197, Fig. 16), las cadenas como tales no han sido documentadas en *Hispania*, pero tal vez puedan ser entendidos como tales los grilletes de hierro que portan algunos cadáveres (*vid.* por ejemplo García Prosper y Guérin 2002: 212, fig. 6, para *Valentia*, o Cavallini 2011: 53 ss., Fig. 4, para York).

generales con lo expresado por muchas *tabellae defixionum*, o las prácticas características del vudú.

La presencia de clavos sin aparente funcionalidad, por lo general de bronce y cierto tamaño, aunque los hay también de hierro<sup>28</sup>, es, de hecho, relativamente frecuente en las necrópolis béticas, caso por ejemplo de *Italica*, *Munigua*, *Baelo Claudia* o *Carteia*, asociados a enterramientos de cremación o a tumbas de inhumación, infantiles -en las que abundan-, o de posibles ajusticiados. También se constatan en otras necrópolis hispanas, como Plaza de Vila de Madrid, en Barcelona (Beltrán de Heredia 2007: 42), o *Valentia* (García Prosper 2001: 82), y no faltan en la propia Roma, con frecuencia asociados a monedas (Ceci 2001: 90), o el resto de Italia (Pellegrino 2001: 125), incluso con una alta representación (Ortalli 2001: 236-237, fig. 21). A pesar de que su interpretación no es unánime, son considerados en general como parte importante del ritual funerario (Paris *et alii* 1926: 87 ss., y 119, fig. 70; Remesal 1979: 41; Sillières 1997: 198; Schattner, 2003: 130-31), con un sentido profiláctico y apotropaico que tenía como finalidad última proteger al muerto frente a los malos espíritus y los profanadores de tumbas; asegurarse de que, conforme a su nueva condición, quedaba inmovilizado en su lugar de enterramiento y, tras “morir” por segunda vez, no volvería a perturbar con su presencia a los vivos (Alfayé 2009: 199 ss., y 2010, o Rossi 2011: 180 ss.).

Quizá los ejemplos más significativos de la finalidad escatológica de tales objetos, por haber sido bien excavados y estudiados de manera reciente, son algunos de los enterramientos documentados en el entorno de Bolonia (Belcastro y Ortalli 2010). Como vimos, varios de ellos aparecen decapitados, mutilados y, sobre todo, “enclavados” en transfixiones *post-mortem* que, recordémoslo, podrían haber marcado el clímax de las prácticas nigrománticas contra muertos reluctantes y sus comportamientos malignos en el Pseudo-Quintiliano, tal vez exigidas explícitamente por la comunidad en la que se insertaban el fallecido y su familia (Alfayé 2009: 207-208).

---

<sup>28</sup> Incluso de vidrio, lo que incide en su valor simbólico (Costantini 2007-2008: 161).

## 5. A modo de recapitulación

Muchos de los casos vistos más arriba -si es que no todos- debieron integrar las categorías de fallecidos -no excluyentes entre sí- que, según las fuentes escritas (Virg., *Aen.*, 6. 315-534; Sil. It., *Pun.*, 13. 532-562; Lucian., *Kataplous*, 6-7; Tert., *De anim.*, 56-57) podían causar problemas a los vivos debido a sus acciones en vida, la forma de su muerte o un ritual defectuoso. Hablo de *insepulti* (*ataphoi*, *atelestoi*), *immaturi* (*aōroi*) y *biaiothanatoi*: niños y jóvenes muertos de forma prematura, mujeres fallecidas de parto, enfermos singulares o deformes, locos, lunáticos, soldados, gladiadores, prostitutas, empresarios y trabajadores de pompas fúnebres, enterradores, criminales, proxenetas, actores, brujas, hechiceros, suicidas (en particular, ahorcados), etc.; que frecuentemente fueron objeto de sepulturas “anómalas” por posición, rito o tratamiento del cadáver.

Según a quiénes de ellos, y en según qué circunstancias, se les podía negar el derecho a una tumba digna -tirándolos a un río o entregándolos, incluso, a los perros-, relegarlos a fosas colectivas (*puticuli*) o, en el mejor de los casos, enterrarlos conforme a un ritual funerario adaptado a sus particulares vicisitudes, ocasionalmente en áreas marginales que suponían su exclusión de la comunidad de los muertos, como muchos habían pasado ya su existencia excluidos también de la de los vivos.

Todo parece, pues, indicar que estamos ante la aplicación arqueológica práctica, hasta hace poco conocida sólo a través de los textos, de ceremonias mágico-religiosas (o cuando menos rituales) de purificación, apaciguamiento y fijación a la tumba de individuos ajenos a la norma, y por tanto no reconocidos oficialmente por la moral, la religión ni la ley de la época (Ortalli 2010: 36), capaces de canalizar su hostilidad y su marginación regresando de la muerte en forma de espíritus malignos, fantasmas o sombras amenazantes -*larvae*, *lemures*- para exigir un funeral digno (Plin., *Ep.* 7. 27. 4-11; Lucian., *Philops.*, 30-31; Cfr. Alfayé 2009: 184) o vengar su desgracia en los vivos<sup>29</sup>.

---

<sup>29</sup> Se entiende así la celebración anual de los *Lemuria* (Ovidio, *Fast.* 5. 419-492). Estas fiestas, que se desarrollaban en mayo, estaban destinadas específicamente a conjurar *lemures*, *larvae*, *umbrae*... (Persius 5, 185; Horatius, *Epistulae* 2, 2, 208), espíritus molestos y muertos malignos que vagaban entre los vivos, aterrorizándolos.

Con ellos toma carta de naturaleza una nueva dimensión a la hora de enfrentar el hecho funerario en arqueología que, sin duda, incide en la necesidad perentoria de extremar el rigor en la excavación de tumbas y restos a fin de detectar con mayor precisión las huellas de los rituales que conformaron el *funus*, pues sólo cuando se detecte intencionalidad expresa en el rito observado -ajeno por tanto a las prisas, el descuido o la indiferencia-, podremos hablar de enterramientos no convencionales, de deseo explícito de protección, defensa o sujeción profiláctica del difunto a su lugar último de reposo. Y, por supuesto, multiplicar la multidisciplinariedad de los estudios, en particular los análisis antropológicos, porque sin la ayuda de antropólogos y forenses es difícil a veces percibir ciertas perturbaciones que pueden afectar a los restos óseos propiamente dichos o a las ceremonias de las que el individuo fallecido fue objeto *ante mortem*, *peri* (o *circa*) *mortem*, quizá como causa de ella, o *post mortem*, durante el sepelio, con el cadáver en pleno proceso de descomposición, o ya parcialmente esqueletizado.

Tales ritos fueron una singular forma de defensa -no de ofensa- por parte de quienes, sin duda, sintieron terror ante la posibilidad de verse acosados, perturbados o amenazados por muertos no bien muertos, pero también de piedad, al facilitar su integración entre quienes habitaban antes que ellos y para siempre el mundo de ultratumba. Se explica así que tales prácticas aparezcan ocasionalmente en zonas periféricas de las necrópolis, quizá delimitadas al efecto con carácter excluyente. La disparidad aparente entre los ritos detectados equivale en el fondo a pura uniformidad, por lo que implica de componente escatológico frente a los muertos no del todo integrados en el Más Allá (*living corpse*; Alfayé 2009: 184), a los que se provocaba una “segunda muerte” -ésta, definitiva- por ser amenaza potencial y terrorífica para los vivos.

La casuística debió ser enorme y heterogénea, en función de la concepción escatológica propia, los motivos de la muerte, las carac-

---

Podían, en consecuencia, provocar accidentes, muertes, plagas, abortos espontáneos, enfermedades y otras desgracias; de ahí que fuera necesario contrarrestarlos mediante ritos purificadores específicos de aversión, apaciguamiento e inmovilización (Alfayé 2009: 182; Ortalli 2010: 30 ss.).

terísticas personales del finado, o los rituales concretos que acompañaron al sepelio y las neutralizaciones posteriores. Por el momento, basta quizás con descartar la identificación lineal, unívoca y obligada de tales inhumados como individuos excluidos en sentido estricto del grupo social, supuestos la convivencia de muchos de ellos con el resto de la comunidad en las mismas áreas funerarias -de *Hispania*, y de las otras provincias donde se documentan-, el celo puesto con frecuencia en sus sepulturas y los ritos que acompañaron al *funus* incluidos los ajuares, y en ocasiones, para sorpresa y motivación de quienes dos mil años después hemos de interpretar lo ocurrido, el hecho de que compartan familiarmente ataúd con otros enterrados en el más convencional decúbito supino (Bel 2002: 192).

Habría, pues, que seguir trabajando sobre el tema, extremar el rigor estratigráfico, arqueotanatómico, antropológico y biológico de los estudios en aras de un corpus documental contrastado, en el espacio y en el tiempo, que permita interpretaciones bien contextualizadas y coherentes, tanto desde el punto de vista cualitativo como cuantitativo, ritual como escatológico (Ortalli 2010: 24).

## Bibliografía

- ALFAYÉ, S. (2009), “*Sit tibi terra gravis: magical-religious practices against Restless dead in the ancient world*”, en MARCO, F.; PINA, F.; REMESAL, J. (Eds.), *Formae mortis: el tránsito de la vía a la muerte en las sociedades antiguas*, Instrumenta 30, Barcelona, pp. 181-215.
- \_\_\_\_ (2010), “Nails for the dead: a polysemic account of an ancient funerary practice”, in GORDON, R.L.; MARCO, F. (Eds.), *Magical Practice in the Latin West*, Leiden-Boston, pp. 427-456.
- ARÉVALO, A. (Ed.) (2016), *Monedas para el Más Allá. Uso y significado de la moneda en las necrópolis de Ebusus, Gades y Málaga*, Cádiz-Málaga.
- BAILLS-TALBI, N. y DASEN, V. (2008), “Rites funéraires et pratiques magiques”, en GUSI, F.; MURIEL, S.; OLARIA, C. (Coords.) (2008), *Nasciturus, Infans, Puerulus vobis Mater Terra. La muerte en la infancia*, Castellón, pp. 595-618.

- 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)*, Lattes.
- BELCASTRO, M.G. y ORTALLI, J. (a cura di) (2010), *Sepulture anomale. Indagini archeologiche e antropologiche dall'epoca classica al Medioevo in Emilia Romagna*, Giornata di Studi (Castelfranco Emilia, 19 dicembre 2009), Firenze.
- BELCASTRO, M.G. y MARIOTTI, V. (2010), "L'uomo e il pensiero della morte", en BELCASTRO, M.G.; ORTALLI, J. (Eds.), *Sepulture anomale. Indagini archeologiche e antropologiche dall'epoca classica al Medioevo in Emilia Romagna*, Firenze, pp. 13-21.
- BELCASTRO, M.G. *et alii* (2010), "A volte ritornano! Paura della morte... Paura dei morti", *Archeologia Viva*, settembre/ottobre, pp. 46-53.
- BELTRÁN DE HEREDIA, J. (2007), "La *via 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, Barcelona, pp. 12-63.
- BENDALA, M. (1996), El vino en el ritual y el simbolismo funerario en la Roma antigua", en CELESTINO, S. (Ed.), *El vino en la Antigüedad romana, II Simposio Arqueología del Vino*, Serie Varia 4, Jerez de la Frontera, pp. 51-62.
- BERGEN, C. *et alii* (Eds.) (2006), *Mumien aus den Moor*, Catálogo de la Muestra (Viena), Zwolle.
- BLAIZOT, Fr. *et alii* (2007), "Inhumation and cremation in Roman Gaul: continuity or discontinuity of the burial practices", en FABER, A. *et alii*, *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, pp. 305-321.
- BLANCO, A.; FUSTE, M. y GARCÍA, A. (1967), "La necrópolis galaico-romana de la Lanzada (Noalla, Pontevedra) II", *Cuadernos de Estudios Gallegos*. XXII, 1967, Santiago de Compostela, pp. 5-23.

- CASAL, M.T. *et alii* (2004), “Informe-Memoria de la Intervención Arqueológica de Urgencia en el S.G. SS-1 (Parque de Miraflores y Centro de Congresos de Córdoba). Primera Fase”, *AAA'2001*, Sevilla, Vol. III.1, pp. 258-274.
- CASSAI, C.C. y CAVALLARI, C. (2010), “Le tombe 76, 109, 161 e 244 della necropoli romano-imperiale (I-III sec. D.C.) della nuova stazione dell’Alta Velocità di Bologna”, en BELCASTRO, M.G.; ORTALLI, J. (Eds.), *Sepulture anomale. Indagini archeologiche e antropologiche dall’epoca classica al Medioevo in Emilia Romagna*, Firenze, pp. 85-93.
- CASTELLA, D. y BLANC, P. (2007), “Les pratiques funéraires à Avenches (Aventicum) et dans sa région durant le Haut-Empire », en FABER, A. *et alii*, *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, pp. 323-340.
- CAVALLINI, L. (2011), “Le sepolture anomale in Italia: dalla lettura tafonomica all’interpretazione del gesto funerario”, en CORTI, C.; NERI, D. Y PANCALDI, P. (Dirs.), *Pagani e Cristiani. Forme e attestazioni di religiosità del mondo antico in Emilia X*, Firenze, pp. 47-105.
- CECI, F. (2001), “L’interpretazione di monete e chiodi in contesti funerari: esempi dal suburbio romano”, en HEINZELMANN, M. *et alii* (Eds.), *Culto dei morti e costumi funerari romani. Roma, Italia settentrionale e province nord-occidentali dalla tarda Repubblica all’età imperiale*, Internationales Kolloquium, Rom 1.-3. April 1998, Deutsches Archäologisches Institut Rom, Wiesbaden, pp. 87-97.
- CORTI, C.; NERI, D.; PANCALDI, P. (Dirs.) (2011), *Pagani e Cristiani. Forme e attestazioni di religiosità del mondo antico in Emilia X*, Firenze.
- COSTANTINI, A. (2007-2008), “Primi dati sulla necropoli tardoantica rinvenuta nell suburbio settentrionale di Pisa (via Marche)”, *Rassegna di Archeologia* 23B, Firenze, pp. 149-168.
- DE FILIPPIS, Ch. (1997), *Imago mortis. L’uomo romano e la morte*, Napoli.

- DESIDERI, P.. (1995), “Il trattamento del corpo dei suicidi”, en HINARD, F. (Ed.), *La mort au quotidien dans le monde romain*, Paris, pp. 189-204.
- DUDAY, H. (2010), “Les dépôts énigmatiques de restes humaines, ou les limites de la réflexion archéothanatologique”, en BELCASTRO, M.G. Y ORTALLI, J. (Eds.), *Sepulture anomale. Indagini archeologiche e antropologiche dall'epoca classica al Medioevo in Emilia Romagna*, Firenze, pp. 39-42.
- (2011), *The Archaeology of the Dead. Lectures in Archaeothanatology*, Oxbow Books, Oxford.
- FERNÁNDEZ LÓPEZ, M. (1904), *Excavaciones en Itálica (año 1903)*, Sevilla.
- GARCÍA PROSPER, E. (2001), “Algunos apuntes sobre las prácticas funerarias de época romana en Valentia”, *Saguntum (P.L.A.V.)* 33, Valencia, pp. 75-84.
- GARCÍA PROSPER, E. y GUÉRIN, P. (2002), “Nuevas aportaciones en torno a la necrópolis romana de la calle Quart de Valencia (s. II a.C.-IV d.C.)”, en VAQUERIZO, D. (Ed.), *Espacio y usos funerarios en el Occidente romano*, Córdoba, Vol. I, pp. 203-216.
- GARCÍA-DILS, S. (2020), “Tres nuevas *tabellae defixionum* de colonia *Patricia Corduba*. Prácticas mágicas en la necrópolis romana de Llanos del Pretorio”, en VAQUERIZO, D.; RUIZ, A.; RUBIO, M. (Eds.), *El sepulcretum romano de Llanos del Pretorio (Córdoba, España)*, Bari, Edipuglia, pp. 129-140.
- GARCÍA-DILS, S. y RUBIO, M. (2018), “Tres nuevas *defixiones* romanas en su contexto arqueológico. La necrópolis de Llanos del Pretorio (Córdoba)”, *Anales de Arqueología Cordobesa* 29, Córdoba, pp. 275-292.
- GORDON, R.L. y MARCO, F. (Eds.) (2010), *Magical Practice in the Latin West*, Leiden-Boston.
- GRACIA ALONSO, F. (2019), *Cabezas cortadas y cadáveres ultrajados*, Desperta Ferro Ediciones, Madrid.
- HERNÁNDEZ PÉREZ, R. (2001), *Poesía latina sepulcral de la Hispania romana: estudio de los tópicos y sus formulaciones*, Anejos nº XLIII de la Revista Cuadernos de Filología, Valencia.

- JOHNSTON, S.I. (1999), *Restless dead. Encounters between the Living and the Dead in Ancient Greece*, Berkeley-Los Angeles-London.
- JORDANA, X. y MALGOSA, A. (2007), “Enterraments d’època romana a la Plaça de la Vila de Madrid. Resultats de la recerca antropològica”, *Quaderns d’Arqueologia i Història de la ciutat de Barcelona* 3, Barcelona, pp. 64-81.
- MAIOLI, M.G. (2010), “I chiodi in epoca romana. Utilizzo e significati rituali”, en BELCASTRO, M.G. Y ORTALLI, J. (Eds.), *Sepulture anomale. Indagini archeologiche e antropologiche dall’epoca classica al Medioevo in Emilia Romagna*, Firenze, pp. 163-166.
- MAÑAS, I. (2014), “La envidia y la maldición con palabras: las inscripciones sobre el invidus”, en NEIRA JIMÉNEZ, M. L. (Coord.), *Religiosidad, rituales, y prácticas mágicas en los mosaicos romanos*, Madrid, pp. 167-174.
- MARCO, F.; PINA, F. y REMESAL, J. (Eds.) (2009), *Formae mortis: el tránsito de la vía a la muerte en las sociedades antiguas*, Instrumenta 30, Barcelona.
- MAYER, M. (2006), “H.M.H.N.S.N.L.S. El monumento funerario como confín inamovible”, en BERTINELLI, M.G.; DONATI, A. (Eds.), *Misurare il tempo misurare lo spazio*, Atti del colloquio A.I.E.G.L., Borghesi 2005, pp. 209-232.
- MURPHY, E.M. (Ed.) (2008), *Deviant burial in the archaeological record*, Oxford.
- OGDEN, D. (2001), *Greek and Roman necromancy*, Princeton.
- (2002), *Magic, witchcraft and ghosts in the Greek and Roman world*, Oxford
- ORTALLI, J. (2001), “Il culto funerario della Cispadana romana. Rappresentazione e interiorità”, en HEINZELMANN, M. *et alii* (Eds.), *Culto dei morti e costumi funerari romani. Roma, Italia settentrionale e province nord-occidentali dalla tarda Repubblica all’età imperiale*, Internationales Kolloquium, Rom 1.-3. April 1998, Deutsches Archäologisches Institut Rom, Wiesbaden, pp. 215-242.
- (2010), “Morti inquiete e tombe anomale tra storia, antropologia e archeologia”, en BELCASTRO, M. G.; ORTALLI, J. (Eds.),

- Sepulture anomale. Indagini archeologiche e antropologiche dall'epoca classica al Medioevo in Emilia Romagna*, Firenze, pp. 23-37.
- ORTALLI, J. *et alii* (2011), “Culti e riti funerari dei Romani: la documentazione archeologica”, *Thesaurus Cultus et Rituum Antiquorum (ThesCRA)* VI, Los Ángeles, pp. 198-215.
- PANCALDI, P. y RAGGI, N. (2010), “Le tombe 6, 8 e 16 della necropoli tardo-antica (V-VI d.C.) di Casalecchio di Reno (BO)”, en BELCASTRO, M. G.; ORTALLI, J. (Eds.), *Sepulture anomale. Indagini archeologiche e antropologiche dall'epoca classica al Medioevo in Emilia Romagna*, Firenze, pp. 103-112.
- PARIS, P. *et alii* (1926), *Fouilles de Belo (Bologna, province de Cadix) (1917-1921). Tome II: La nécropole*, Bibliothèque de l'École des Hautes Études Hispaniques VI, Paris.
- PEARCE, J. y WEEKES, J. (2017), *Death a Process. The Archaeology of the Roman funeral*, Oxford. Oxbow Books.
- PELLEGRINO, A. (2001), “La necropoli della via Ostiense ad Acilia”, en HEINZELMANN, M. *et alii* (Eds.), *Culto dei morti e costumi funerari romani. Roma, Italia settentrionale e province nord-occidentali dalla tarda Repubblica all'età imperiale*, Internationales Kolloquium, Rom 1.-3. April 1998, Deutsches Archäologisches Institut Rom, Wiesbaden, pp. 123-125.
- PÉREZ MAESTRO, C. (2007), “El puticuli de Emerita Augusta”, en FABER, A. *et alii*, *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, pp. 291-304.
- PIRANOMONTE, M. y MARCO, F. (Eds.) (2012), *Contesti magici*, Roma.
- POLO, M. y GARCÍA PROSPER, E. (2002), “Ritual, violencia y enfermedad. Los enterramientos en *decubito prono* de la necrópolis fundacional de *Valentia*”, *Saguntum (P.L.A.V.)* 34, Valencia, pp. 137-148.
- POUX, M. (2009), “De la veillée au tombeau”, en GOUDINAU, Chr. (Dir.), *Rites funéraires à Lugdunum*, Paris, pp. 25-46.
- PRIEUR, J. (1991), *La morte nell'antica Roma*, Genova.

- REMESAL, J. (1979), *La Necrópolis Sureste de Baelo*, EAE 104, Madrid.
- ROSSI, C. (2011), “Sepulture in decubito prono nella Patavium di età imperiale”, en CORTI, C.; NERI, D.; PANCALDI, P. (Dir.), *Pagani e Cristiani. Forme e attestazioni di religiosità del mondo antico in Emilia X*, Firenze, pp. 159-185.
- SADOVSCHI, V. (2012), “Ritual Spells and Practical Magic for Benediction and Malediction in Indo-Iranian, Greek, and Beyond (Speech and performance in Veda and Avesta, I)”, en SADOVSCHI, V.; STIFTER, D. (Eds.), *Iranistische und Germanistische Beiträge in Memoriam Jochem Schindler (1944-1994)*, Wien, pp. 331-350.
- SCHATTNER, Th. G. (2003), *Munigua. Cuarenta años de Investigaciones*, Sevilla.
- SEVILLA, A. (2012), “Morir *ante suum diem*. La infancia en Roma a través de la muerte”, en JUSTEL VICENTE, D. (Ed.), *Niños en la Antigüedad. Estudios sobre la infancia en el mundo antiguo*, Zaragoza, pp. 199-234.
- SILLIÈRES, P. (1997), *Baelo Claudia. Una ciudad romana de la Bética*, Madrid.
- TIRELLI, M. (2001), “... *ut ... largius rosae et esc[a]e ... poneretur*. I rituali funerari ad *Altinum* tra offerte durevoli e deperibili”, en HEINZELMANN, M. *et alii* (Eds.) (2001), *Culto dei morti e costumi funerari romani. Roma, Italia settentrionale e province nord-occidentali dalla tarda Repubblica all'età imperiale*, Internationales Kolloquium, Rom 1.-3. April 1998, Deutsches Archäologisches Institut Rom, Wiesbaden, pp. 243-253.
- TSALIKI, A. (2008), “Unusual Burials and Necrophobia: an insight into the Burial Archaeology of Fear”, en MURPHY, E. M. (Ed.), *Deviant Burial in the Archaeological Record*, Oxford, pp. 1-16.
- VAQUERIZO, D. (2009), “*Vita brevis, spes fragilis...* Muerte y ultratumba en el mundo romano”, en FERRER, E.; LOZANO, F.; MAZUELOS, J. (Eds.), *Salvación, infierno y olvido: Escatología en el mundo antiguo*, Spal Monografías XIV, Sevilla, pp. 187-227.
- \_\_\_\_\_ (2010), *Necrópolis urbanas en Baetica*, ICAC, Tarragona.

- \_\_\_\_\_ (2014), “*Mortes singulares* y miedo a los muertos en el mundo romano: reflexiones, indicios, escatología”, en NEIRA JIMÉNEZ, M. L. (Coord.), *Religiosidad, rituales, y prácticas mágicas en los mosaicos romanos*, Madrid, pp. 211-246.
- VAQUERIZO, D. y SÁNCHEZ, S. (2008), “Entre lo público y lo privado. *Indicatio pedaturae* en la epigrafía funeraria hispana”, *AEspA* 81, 2008, Madrid, pp. 101-131.
- \_\_\_\_\_ (2009), “Addendum al Vol. 81 *AEspA* 2008: Entre lo público y lo privado. *Indicatio pedaturae* en la epigrafía funeraria hispana. Catálogo de inscripciones”, *AEspA* 82, Madrid, pp. 311-313.
- ZAMBONI, L. y ZANONI, V. (2010), “Giaciture non convenzionali in Italia nord-occidentale durante l’età del Ferro”, en BELCASTRO, M.G.; ORTALLI, J. (Eds.), *Sepulture anomale. Indagini archeologiche e antropologiche dall’epoca classica al Medioevo in Emilia Romagna*, Firenze, pp. 147-160.

*"El hecho en sí de la muerte representa sin excepción un auténtico shock que, lógicamente, tiene como principal protagonista (en este caso pasivo) al individuo que fallece, pero también a su familia, sus allegados más íntimos y, en último término, a la comunidad en la que habita.*

*Es bien sabido que el ser humano protagoniza varios acontecimientos clave a lo largo de su existencia, de entre los cuales su propia muerte es quizá aquél del que, siendo menos consciente, provoca una mayor catarsis en el microcosmos en torno al cual giró su propia vida"*

Desiderio Vaquerizo Gil

*Funus Cordubensium. Costumbres funerarias en la Córdoba romana (2001)*

